
Um ENTREVISTA perfil COM JUERGEN filosófico HABERMAS -político

Tradução: Wolfgang Leo Maar

Entrevista publicada originalmente pela *New Left Review* de maio/junho de 1985 e, posteriormente, incluída no livro *Die Neue Unuebersichtlichkeit* (Suhrkamp). Na tradução, foram cotejados os dois textos. As perguntas de Perry Anderson e Peter Dews foram feitas por escrito.

I

O senhor poderia nos dizer alguma coisa acerca da seqüência das principais influências intelectuais em sua obra? Com freqüência o senhor é apresentado como um herdeiro da Escola de Frankfurt, que deu ao seu legado uma "orientação lingüística", com um afastamento da filosofia da consciência e uma aproximação à filosofia da linguagem. Esta interpretação é correta — ou o seu interesse pelo pragmatismo americano de De-

wey e Peirce é anterior ao seu encontro com a obra de Adorno e Horkheimer? Em que época o senhor começou a se ocupar com a obra de Wlttgenstein e Austin? No âmbito das ciências sociais, o seu interesse por Weber e Parsons seguiu-se a uma orientação inicialmente marxista, ou ambos coexistiram desde o início? Em que período se localiza a sua relação com a tradição fenomenológica de Schuetz ou com a psicologia genética de Piaget e Kohlberg?

A exceção de um semestre de verão em Zurique, entre 1949 e 1954 eu estudei em Goettingen e Bonn. No que se refere às minhas áreas de estudo, existia ali uma continuidade ininterrupta de temas e pessoas que tinha início na República de Weimar e atravessava o período nazista. As universidades alemãs de modo algum se abriram a influências externas logo após a guerra. Assim, academicamente eu cresci num contexto alemão provinciano, no mundo da filosofia alemã do declínio do neokantismo, da escola histórica alemã, da fenomenologia e também da antropologia filosófica. A influência sistemática mais forte partiu do primeiro Heidegger. Nós, estudantes, conhecíamos Sartre e o existencialismo francês e eventualmente ainda algumas obras da antropologia cultural americana. Durante a elaboração de minha tese sobre Schelling eu li o jovem Marx. *Von Hegel zu Nietzsche*, de Loewith, estimulou-me à leitura dos jovens hegelianos; também *História e Consciência de Classe*, de Lukács, provocou-me uma forte impressão. O resultado destas primeiras incursões pela "literatura de esquerda" foi complementar a minha tese — fortemente influenciada por Heidegger — com uma introdução que relacionava o idealismo alemão tardio a Marx. Logo após meus estudos, familiarizei-me com a sociologia industrial. Obtive então uma bolsa para um trabalho sobre o conceito de ideologia — o que me possibilitou um aprofundamento maior no marxismo hegeliano e na sociologia do conhecimento, lendo também *Prismen*, de Adorno, e a *Dialética do Esclarecimento*. Em Frankfurt, portanto a partir de 1956, iriam se somar Bloch e Benjamin, alguns artigos da *Zeitschrift fuer Sozialforschung*, os livros de Marcuse e uma discussão — bastante animada na época — acerca do assim chamado Marx filosófico e antropológico. Um pouco mais tarde me dediquei seriamente a *O Capital*, lendo também Dobb, Sweezy e Baran. Sociologia eu aprendi também nestes primeiros anos em Frankfurt; eu li principalmente material empírico sobre comunicação de massa, socialização política, sociologia política. Neste momento entrei em contato pela primeira vez com Durkheim, Weber e, com muita cautela, com Parsons. Mais importantes do que isto foram os seminários sobre Freud, em 1956 — onde ouvi a elite internacional, de Alexander e Spitz a Erikson e Binswanger. Desde então considero a psicanálise uma coisa séria, apesar de todos os prognósticos agourentos.

Durante os anos em que fui assistente de Adorno, entre 1956 e 1959, começou a se desenvolver o que posteriormente se cristalizaria nas investigações empíricas de *Student und Politik* e em meus primeiros dois livros (*Mudança Estrutural da Esfera Pública* e *Theorie und Praxis*) — a tentativa de continuar através de outros meios o marxismo hegeliano e weberiano dos anos 20. Tudo isto permaneceu no contexto de uma tradição bem germânica, ou ao menos com raízes na Alemanha — mesmo que nesta época, através de meu contato com Adorno e Horkheimer, e posteriormente com Abendroth e Mitscherlich, eu tenha vivido com a sensação de ter adentrado horizontes da experiência diferentes, decisivamente mais amplos, de ter sido libertado da estreiteza provinciana e de um mundo ingenuamente idealista.

Em Heidelberg, a partir de 1961, *Wahrheit und Methode*, de Gadamer, ajudou-me a encontrar meu caminho de volta à filosofia acadêmica. A hermenêutica me interessava, de um lado, em conexão com questões da lógica das ciências sociais, e de outro em comparação com o último Wittgenstein. Este foi o período de meu primeiro envolvimento mais intensivo com a filosofia da linguagem e com a filosofia analítica da ciência. Estimulado por meu amigo Apel, também estudei Peirce, bem como Mead e Dewey. Desde o início entendi o pragmatismo americano como sendo a terceira resposta produtiva a

Hegel, depois de Marx e Kierkegaard, por assim dizer como o ramo democrático-radical do neo-hegelianismo. Desde então me apoio nesta variante americana da filosofia da praxis, quando surge o problema de compensar a debilidade do marxismo com relação à teoria democrática. Esta inclinação também foi a base de minha amizade posterior com Dick Bernstein. De qualquer forma, quando retornei a Frankfurt em 1964, para assumir a cadeira de Horkheimer, eu tinha tomado pé nas discussões anglo-saxônicas com firmeza suficiente para ser capaz de me distanciar de um conceito forçado de teoria, derivado de Hegel.

Na metade dos anos 60, Cicourel e a etnometodologia levaram-me de volta a Schuetz. Nesta época eu encarava a fenomenologia social como uma proto-sociologia, realizada sob a forma de análises do mundo da vida (*Lebenswelt*). Esta idéia se associava a influências de outra direção: fascinavam-me tanto o programa de Chomski para uma teoria geral da gramática, quanto a teoria do ato da fala de Austin, sistematizada por Searle. Tudo isto sugeria a idéia de um pragmatismo universal com o qual eu queria enfrentar principalmente a infelicidade representada pelo fato de que as bases normativas da teoria crítica da sociedade careciam inteiramente de clarificação. Após ter rejeitado a ortodoxia da filosofia da história, eu não queria retornar ao socialismo ético ou ao cientificismo, ou até mesmo a ambos. O que explica por que li pouco Althusser. Na segunda metade dos anos 60, graças ao trabalho conjunto com competentes colaboradores, como Offe e Oevermann, elaborei minhas propostas em áreas específicas da sociologia, sobretudo na pesquisa da socialização e da família e na sociologia política. Neste processo conheci melhor Parsons. Eu já estava lendo Piaget e Kohlberg, mas foi apenas em nosso Starnberg Institute, isto é, depois de 1971, que me tornei adepto do estruturalismo genético. Foi também ali que comecei um estudo mais intensivo de Weber.

Pode-se ver que desde o início meus interesses teóricos foram determinados consistentemente por aqueles problemas filosóficos e sócio-teóricos que surgiram a partir do movimento do pensamento que vai de Kant a Marx. Minhas intenções e convicções fundamentais foram cunhadas na metade dos anos 50 pelo marxismo ocidental, através de uma relação crítica com Lukács, Korsch e Bloch, Sartre e Merleau-Ponty, e obviamente com Horkheimer, Adorno e Marcuse. Tudo o mais de que me apropriei adquire significado somente em relação ao projeto de uma renovação da teoria social fundada nesta tradição.

Nestes 25 anos, desde a publicação de Mudança Estrutural da Esfera Pública, o senhor produziu uma obra extremamente abrangente, de alcance e complexidade crescentes, com uma direção de continuidade impressionante. Ao mesmo tempo, evidentemente, seu pensamento também sofreu neste período certas mudanças de ênfase ou convicção. Qual é, em sua opinião, a mais importante destas mudanças?

Os livros que publiquei no começo dos anos 60 expressam implicitamente a convicção de que as coisas que eu queria fazer poderiam ser mais ou menos acomodadas nos parâmetros teóricos herdados — e a este respeito sentia uma afinidade especial com os existencialistas, isto é, a variante marcusiana da teoria crítica. Aliás, o próprio Herbert Marcuse, de quem me tornei amigo nos anos 60, sentia a mesma coisa. Ainda me lembro da dedicatória feita por ele num exemplar de *Ideologia da Sociedade Industrial*, com uma elogiosa citação de Benjamin — "À esperança dos desesperados". Entretanto o envolvimento com a filosofia analítica bem como a discussão em torno do positivismo viriam reforçar minhas dúvidas sobre se conceitos de totalidade, verdade e de teoria derivados de Hegel não representavam uma hipoteca demasiado pesada para uma teoria da sociedade que devesse satisfazer também exigências empíricas. Nesta época, em Heidelberg e depois novamente em Frankfurt, acreditava que este era um problema epistemológico. Pretendia eliminá-lo mediante uma clarificação metodológica do status de uma teoria duplamente reflexiva (isto é, tanto em relação ao seu contexto de origem, como a seu con-

texto de aplicação). O resultado foi *Conhecimento e Interesse*, escrito entre 1964 e 1968. Ainda considero corretas as diretrizes do argumento desenvolvido no livro. Mas não acredito mais na teoria do conhecimento como *via regia*. A teoria crítica da sociedade não precisa provar suas credenciais em primeira instância em termos metodológicos; necessita uma fundamentação substantiva, que permita escapar dos afunilamentos produzidos pelos parâmetros conceituais da filosofia da consciência e permita superar o paradigma da produção, sem abrir mão das intenções do marxismo ocidental. O resultado é a *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Em sua brilhante introdução a uma edição especial da revista *Praxis International* dedicada a minha obra, Dick Bernstein expõe os problemas particulares que me obrigaram, immanentemente, a repetidas mudanças de posição — de "conhecimento e interesse" a "sociedade e racionalidade comunicativa".

Como o senhor avalia a conjuntura intelectual atual no Ocidente? Em Wozu noch Philosophie o senhor sugere que a intensidade e originalidade filosóficas alemãs estão emigrando para os Estados Unidos, enquanto a Europa teria recuado a uma confortável "suicificação". O senhor mantém este julgamento? Em termos mais gerais: a maioria dos seus posicionamentos dos últimos anos refere-se a uma comparação Alemanha-Estados Unidos — como recentemente a sua crítica às diferentes formas do neoconservadorismo em ambos os países. Isto se deve a razões biográficas, ou expressa uma convicção acerca do predomínio e da relevância destas duas culturas para todo o Ocidente, neste fim de século? Seria acertado supor que a França e a Inglaterra, por exemplo — pólos centrais de referência em sua análise da civilização burguesa nos séculos XVIII e XIX em Mudança Estrutural —, perderam o destaque em sua obra subsequente?

Os motivos desta preocupação em relação aos desenvolvimentos nos Estados Unidos são certamente triviais — ela é típica da geração pós-guerra de filósofos e sociólogos alemães em geral. É claro que também há uma referência ao *poder político*: a Alemanha se aproximou tanto de ser o 52º estado americano que a única coisa que ainda não temos é o direito de voto. Nunca antes esta dependência total aparecera tão claramente como aconteceu no outono de 1983, com a imposição da instalação de mísseis na Alemanha. Apesar disto eu realmente prefiro uma cultura política que, como a americana, data do século XVIII. Eu admiro a abertura e a disponibilidade intelectuais para a discussão, esta mistura de imparcialidade e engajamento que encontro mais em estudantes americanos do que aqui na Europa. Para um alemão da minha idade e postura intelectual deve-se acrescentar o fato de que nas universidades americanas nós podíamos avançar muito rapidamente nos passos de imigrantes alemães que adquiriram uma reputação considerável. Além disso também o Instituto de Pesquisa Social, em que trabalhei, finalmente transferiu-se dos Estados Unidos de volta para a Alemanha. E aqueles membros do instituto que não retornaram — Marcuse, Loewenthal, Kirchheimer, Neumann — contribuíram muito para a densa teia de laços acadêmicos e pessoais entre a Alemanha e os EUA. Atualmente esta teia se estende até uma terceira geração de acadêmicos mais jovens.

Falando dos cientistas mais jovens, é claro que na Alemanha a influência dos franceses cresceu continuamente durante os últimos dez anos. Em questões de teoria social, os estímulos mais inventivos provêm de Paris — de pessoas como Bourdieu, Castoriadis, Foucault, Gorz, Touraine, e assim por diante.

Finalmente, no que se refere à Inglaterra, os senhores mesmos admitem que fui influenciado pela filosofia analítica. Apesar disto, não quero negar que há uma certa diferença de clima entre a Inglaterra e o continente. Não há afinidades eletivas profundas entre o espírito do empirismo, ainda dominante na Inglaterra, e o idealismo alemão. No metabolismo filosófico falta um agente fermentador que poderia servir de mediador entre as duas mentalidades, tal como faz o pragmatismo na América, por exemplo. Creio poder detectar esta estranheza em convicções filosóficas básicas. Por exemplo, observo uma certa incompreensão no modo pelo qual colegas importantes, como Quentin Skinner ou W.G. Runciman e até meu amigo Steven Lukes, escrevem sobre minhas coisas.

No que diz respeito a eles, a ontologia do empirismo se tornou uma segunda natureza. Certamente existem também contra-exemplos, como Tony Giddens.

Recentemente o senhor defendeu a tese de que Horkheimer e Adorno somente podem contrapor a uma racionalidade teleológica totalizada as forças miméticas irracionais da arte e do amor, ou a "ferocidade impotente da natureza em revolta". Embora estas considerações críticas correspondam a uma determinada tendência da Teoria Crítica, é discutível se elas podem ser aplicadas indistintamente ao pensamento de Adorno, sempre consciente do perigo de um apelo a uma natureza sem mediação. É possível que, em seu desejo de se distanciar de um negativismo renitente e para reabilitar as concepções de construção e de colaboração características da Teoria Crítica dos anos 30, o senhor tenha sido levado a exageros polêmicos, subestimando em que medida Adorno permanece fundamentalmente comprometido com os ideais da autonomia e do Iluminismo?

Concordo: em nenhum momento a crítica de Adorno e Horkheimer à razão se obscurece, na renúncia ao que a grande tradição filosófica, e em particular o Iluminismo, concebia pelo conceito de razão, da forma mais vã que seja. Como Nietzsche, ambos radicalizam a crítica da razão até sua auto-referência, ou seja, até o ponto em que a crítica desmonta seus próprios fundamentos. Mas Adorno se distingue dos seguidores de Nietzsche, de Heidegger por um lado e Foucault pelo outro, justamente pelo fato de que não pretende mais sair dos paradoxos desta crítica à razão, agora tornada sem sujeito — ele quer permanecer na contradição atuante de uma dialética negativa que dirige os inevitáveis meios do pensamento identificador e objetivador contra si mesmo. Ele acredita que, pelo exercício da persistência, permaneceria o mais fiel possível a uma razão não instrumental perdida. A razão perdida, pertencente à pré-história, encontra eco unicamente nas forças de uma mimese sem palavras. Este mimético pode ser circunscrito pela dialética negativa, mas não pode — como sugere Heidegger — ser revelado. O mimético permite que se perceba por que ele assume o papel de representante, mas não dá a conhecer nenhuma estrutura que poderia ser caracterizada como racional. Neste sentido Adorno não pode se referir a nenhuma estrutura heterogênea à razão instrumental, contra a qual deverá colidir a força da racionalidade teleológica totalizada. Na passagem mencionada estou procurando captar uma tal estrutura resistente — precisamente aquela da racionalidade imanente à prática comunicativa cotidiana, que valoriza o sentido próprio das formas da vida frente às exigências funcionais dos sistemas econômicos e administrativos autonomizados.

É procedente acusar Adorno, em sua evocação da reconciliação, de empregar subrepticamente categorias de intersubjetividade que filosoficamente ele recusa? É possível simplesmente reformular em termos de comunicação não distorcida o que ele chama de "amor pelas coisas"? Considere-se, por exemplo, a seguinte passagem da Aesthetische Theorie, em que Adorno procura esboçar uma relação recíproca entre natureza e tecnologia humana, sem sugerir de nenhuma maneira que a natureza possa ser encarada legitimamente como sujeito: "A libertação das forças produtivas poderia, após a eliminação da escassez, desenvolver-se em outra direção que não unicamente a do incremento quantitativo da produção. Há indícios disto nas construções funcionais que se adaptam a formas e linhas da paisagem; isto certamente ocorre onde os materiais de que são feitos os artefatos provêm do meio ambiente e se adaptavam ao mesmo, como no caso de muitos castelos e palácios. O que na Alemanha é chamado de 'paisagem cultural' é belo enquanto esquema desta possibilidade. Uma racionalidade que colhesse tais motivos poderia ajudar a cicatrizar as feridas da racionalidade". À luz de passagens como esta não seria plausível supor que há uma relação de complementaridade — mais do que de exclusão — entre a exploração da relação sujeito-objeto de Adorno e a sua própria teoria da comunicação?

Se me permitem, considero um pouco ingênua demais a sua sugestão de compreender apenas como complementares a *Aesthetische Theorie* e a minha teoria da comunicação. Além disto, uma não pode simplesmente substituir a outra, inclusive porque me manifestei muito pouco sobre assuntos de estética.

Albrecht Wellmer, que possui um conhecimento muito maior destas questões, expôs em uma excelente discussão sobre *Wahrheit, Schein und Versöhnung* como a utopia estética de Adorno "aderna" tão logo se dissolve sua conexão com a filosofia da história de *Dialética do Esclarecimento*. Pois deste modo as intuições estéticas de Adorno se tornariam independentes da tese metafísica de que a humanidade, a cada novo avanço da subjetivação, se aprofunda progressivamente nas malhas da reificação. Faz parte desta visão negativa a perspectiva, prolongada em algo positivo, de uma reconciliação da produtividade humana com a natureza, tal como os senhores lembraram em sua citação. Adorno apela ao "amor pelas coisas" não sem ironia, embora com seriedade. Este amor é uma contra-imagem utópica frente ao desespero decorrente do fato de que a subjetividade, "por força de sua própria lógica, trabalha para sua própria extinção", Uma teoria da comunicação que rompe com a referência conceitual à filosofia da subjetividade mina os fundamentos desta "lógica", desta relação interna aparentemente indissolúvel entre emancipação e submissão. Mais especificamente, revela que já existe um momento mimético nas práticas cotidianas de comunicação, e não apenas na arte. Permitam-me dizê-lo com as palavras de Wellmer: "Isto precisa permanecer oculto a uma filosofia que, como a de Adorno, compreende a função dos conceitos em termos da polaridade entre sujeito e objeto. Por trás das funções objetivadoras da linguagem, ela não pode reconhecer as *performances* comunicativas enquanto condições de sua própria possibilidade. Por isto ela somente pode compreender a mimese como alteridade da racionalidade ... Para se conhecer a unidade prévia do momento mimético e do momento racional nos fundamentos da linguagem, há necessidade de uma mudança de paradigma filosófico ... Entretanto, se a intersubjetividade do entendimento, a ação comunicativa, é constitutiva para a esfera do espírito, da mesma forma que a objetivação da realidade nos contextos da ação instrumental, então a perspectiva utópica que Adorno procura esclarecer através do conceito de uma síntese informe, proveniente da filosofia da consciência, migra por si mesma para a esfera da razão discursiva: intersubjetividade inalterada, a reunião não forçada da multiplicidade, que possibilitaria ao mesmo tempo a proximidade e a distância, a identidade e a diferença dos indivíduos, designam uma projeção utópica cujos elementos a razão discursiva obtém a partir das condições de sua própria capacidade lingüística.

Em vários ensaios recentes o senhor emitiu juízos incisivos acerca do pós-estruturalismo, sugerindo que os pós-estruturalistas franceses devem ser encarados como "neoconservadores" que "com atitudes modernistas fundamentam um antimodernismo irreconciliável". O senhor poderia desenvolver mais esta afirmação, mostrando, quando for necessário, as distinções entre diferentes pensadores pós-estruturalistas? O senhor poderia também explicitar a discrepância entre a sua condenação do pós-estruturalismo e a sua recepção relativamente simpática da obra de Richard Rorty, que não só apresenta paralelos com temas pós-estruturalistas, mas em alguns casos foi diretamente influenciada pelos mesmos?

Como se poderá ver a partir das minhas conferências sobre o discurso filosófico da modernidade, a serem publicadas em breve, "condenação" não é o termo apropriado para minha atitude em relação ao pós-estruturalismo. Evidentemente, há muitas semelhanças entre a dialética negativa e os procedimentos de desconstrução, de um lado, e entre a crítica da razão instrumental e a análise das formações do discurso e do poder, por outro. O elemento lúdico-subversivo de uma crítica da razão, consciente de sua própria auto-referencialidade paradoxal, e a exploração de potenciais da experiência revela-

dos pela primeira vez pela vanguarda estética — ambas estas coisas caracterizam um estilo nietzchiano de pensamento e apresentação que fundamenta a afinidade intelectual de Adorno com Derrida, por um lado, e com Foucault, por outro. O que o separa de ambos, bem como de Nietzsche — e isto me parece politicamente decisivo —, é apenas o seguinte: Adorno não se retira simplesmente do contradiscurso que desde o começo é iminente à modernidade, porém, em sua desesperada aderência ao procedimento da negação determinada, permanece fiel à idéia de que não há cura para as feridas do Iluminismo a não ser o próprio Iluminismo radicalizado. Diferentemente de Nietzsche e seus discípulos, Adorno não tem ilusões quanto às origens genuinamente modernas da experiência estética, em cujo nome a modernidade se torna vítima de uma crítica niveladora e não dialética.

No que se refere a Richard Rorty, não sou menos crítico em relação a suas posições. Mas ao menos ele não participa do "anti-humanismo", cujas pistas recuam, na Alemanha, a figuras politicamente tão definidas como Heidegger e Gehlen. Da herança pragmática que em alguns casos, embora não em todos, reclama para si, Rorty retém uma intuição que nos une — a convicção de que uma convivência humana depende das formas vulneráveis da comunicação cotidiana igualitária, recíproca, espontânea e voltada à inovação. Esta intuição é mais estranha ainda a Foucault e Derrida do que a Adorno, que também permaneceu um romântico, e não apenas enquanto compositor.

Atualmente o pós-estruturalismo adquire uma importância crescente, à medida que este estilo de pensamento progride na Alemanha. Quais as razões deste sucesso, e qual sua opinião acerca da repatriação da filosofia de Nietzsche e Heidegger sob a forma pós-estruturalista?

A influência do pós-estruturalismo nas universidades alemãs está também claramente associada à situação do mercado de trabalho acadêmico. O horizonte de expectativas dos intelectuais mais jovens se tornou tão negro que se difundiu um clima negativista que, em alguns casos, até mesmo se transforma em uma volta a soluções apocalípticas. A realidade social faz o resto: ela não contribui para minorar os efeitos de todos os novos riscos que até à observação mais serena aparecem como efeitos colaterais da ação racional teleológica, isto é, como riscos que devemos a nós mesmos. Por isto as teorias que compreendem o todo como o não-verdadeiro e oferecem como única afirmação possível a ausência de saída não somente vão de encontro aos ânimos da crítica à civilização mas têm um progressivo conteúdo de realidade. Afinal, como devemos nos comportar frente ao último espetáculo eleitoral americano, em que todos os planos da realidade se misturaram triunfalmente: em que um presidente-ator revela a um público fascinado que, apesar de todas as asseverações de liderança e "macheza", ele age apenas representando um papel de presidente, sendo então prontamente confirmado no cargo? Em relação a isto só se pode responder com o humor cínico dos desconstrutivistas.

A situação é um pouco diferente com Heidegger, que ainda tende a inspirar um terror sagrado na Alemanha. O retorno mais recente de um Heidegger felizmente desnazificado se baseia evidentemente em sua recepção ahistórica na França e na América, onde, qual fênix ressurgida das cinzas, entra em cena como o autor da *Carta sobre o Humanismo*.

O questionamento do pensamento sistêmico na filosofia caracteriza muitas correntes no século XX. O ceticismo frente à possibilidade de uma filosofia como corpo ordenado de verdades impregna pensadores tão diferentes como Wittgenstein, Merleau-Ponty e Adorno. Como o senhor defenderia a necessidade e a possibilidade de uma filosofia sistemática em face destas objeções tão profundamente enraizadas?

Desde a morte de Hegel não se pode mais adotar sistemas filosóficos com a consciência tranqüila. Por isto, qualquer pensador que, no século XX, tenha afirmado e prati-

cado a morte, a superação, o fim ou o abandono da filosofia, simplesmente realizou tardiamente um decreto já estabelecido pela primeira geração de discípulos de Hegel. Desde então o pensamento filosófico procura se transferir a um outro meio. Neste sentido todos nós permanecemos contemporâneos dos neo-hegelianos — contrariando todas as ambições pós-modernas. *After Philosophy* — o título de uma coleção de ensaios planejada por Tom McCarthy — caracteriza para mim uma situação que se tornou tão óbvia que considero bastante supérfluos os grandes gestos dos anti-sistemáticos. Renuncia implicitamente a pensar em sistemas qualquer trabalho filosófico que se emaranha no tecido das ciências humanas e sociais sem exigências fundamentalistas e com consciência da falibilidade, com o fim de contribuir de algum modo útil quando se trata do problema dos fundamentos gerais de conhecimento, linguagem e ação.

Uma das mudanças mais evidentes em seu trabalho tem sido a progressiva relevância de argumentos e procedimentos da filosofia analítica. O senhor poderia explicar os motivos para esta transformação? Que recursos a filosofia analítica oferece que não podem ser supridos por outras tradições, inclusive as principais tradições alemãs?

Em geral o exemplo da filosofia analítica exerceu uma influência salutar sobre a filosofia alemã do pós-guerra, justamente por exigir níveis mais elevados de explicitação. Eu aprendi muito com Wittgenstein, Austin e Searle — como é do seu conhecimento, neles eu encontro instrumentos para a investigação e pressupostos pragmáticos gerais para o uso de proposições em afirmações.

Na última década o desenvolvimento mais importante na filosofia de língua inglesa foi o aparecimento de novos trabalhos substantivos de filosofia política (Rawls, Nozick, Dworkin, Walzer) e o debate em torno deles. Que importância o senhor atribui a este desenvolvimento? O senhor considera apropriado intervir mais diretamente neste debate do que fez até agora, na medida em que os temas destes pensadores em grande parte se superpõem aos seus?

Ao lado da teoria do ato de linguagem, eu poderia também ter mencionado a filosofia moral, ao menos a linha de pensamento (de Baier e Singer a Rawls) em que a substância da ética kantiana pretende ser retomada nos termos da filosofia da linguagem. Recentemente eu mesmo aprofundei a explicitação da abordagem ética do discurso, que privilegio juntamente com Apel. Esta abordagem é a tentativa de reconstruir a ética kantiana com o auxílio da teoria da comunicação. As sugestões com que trabalhei neste processo procedem sobretudo de Rawls e Kohlberg. Quando, no ano passado, estimulado por acontecimentos atuais, iniciei um debate sobre desobediência civil, os trabalhos de Rawls e Dworkin eram os pontos de referência mais importantes. Se os senhores têm a impressão de que não estou suficientemente engajado neste *front*, isto pode resultar da minha compreensão limitada da tarefa da ética filosófica.

Em minha concepção, o filósofo deve explicar o ponto de vista moral, fundamentando, da melhor forma possível, a pretensão de universalidade desta explicação, mostrando por que ela não reflete meramente as intuições morais do componente médio, masculino, da classe média da moderna sociedade ocidental. Tudo o mais já é assunto para o discurso moral entre os participantes. Na medida em que o filósofo pretenda justificar princípios específicos de uma teoria normativa da moral e da política, ele deveria considerar isto como uma proposta para o discurso entre cidadãos. Em outras palavras: o filósofo da moral precisa deixar aos participantes as questões substanciais que ultrapassem a crítica aos fundamentos do ceticismo e do relativismo de valores. Ou então talhar as exigências de conhecimento da teoria normativa desde o início de acordo com o papel de um participante. Deste modo ganhamos um espaço mais amplo para as contribuições das teorias sociais ao diagnóstico do nosso tempo. Certamente considerações éticas são muitas vezes de grande valia metodológica na construção destas teorias. Em

Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio, discuti esta questão a partir do problema da distinção entre interesses gerais e particulares.

Nos seus escritos mais recentes as considerações estilísticas parecem recuar a um segundo plano, em favor de um modo de expressão mais funcional — uma mudança que parece ter relação com a importância crescente da filosofia analítica em seu trabalho. Considerando as suas observações em Wozu noch Philosophie? acerca do fim da "grande tradição filosófica", da transformação da filosofia em uma área de "pesquisa" e da extemporaneidade do "estudo do pensamento filosófico associado à aptidão acadêmica individual e à representação pessoal", o senhor consideraria como diversão ou regressão a preocupação com questões de estilo no trabalho de um filósofo contemporâneo? Uma posição filosófica pode sempre ser apresentada como uma proposição direta?

O tipo de texto muda de acordo com o objetivo, o destinatário, o lugar e a hora — conforme eu esteja tratando do tema do *Berufsverbot* (proibição do emprego público a oposicionistas de esquerda) ou da desobediência civil na esfera política pública, ou se estou proferindo um discurso em homenagem a Gadamer, polemizando com Gehlen, escrevendo um obituário para Scholem, ou se estou procurando justificar um princípio moral ou classificar atos de linguagem. Com os diferentes objetivos variam também os elementos constitutivos do discurso. Já sabemos muito bem, no mais tardar a partir de Mary Hesse, que mesmo a linguagem das ciências é permeada por metáforas; isto vale muito mais ainda para a linguagem da filosofia, que jamais pode ser inteiramente absorvida pelo seu papel de banco de testemunhas para teorias científicas com fortes pretensões universalistas. Entretanto, a partir do caráter inevitavelmente retórico de *qualquer* tipo de linguagem, inclusive a filosófica, não se pode concluir, como Derrida, que tudo é a mesma coisa — que as categorias da vida cotidiana e da literatura, ciência e ficção, poesia e filosofia se identificam umas com as outras. Para Derrida todos os gatos são pardos na noite da "escritura". Não pretendo chegar a esta conclusão. O uso da linguagem na prática cotidiana encontra restrições diferentes daquelas da linguagem da teoria ou da arte, especializada para a solução de problemas ou para uma descoberta inovadora do mundo.

Como o senhor resumiria a sua atual concepção de verdade? Na medida em que qualquer acesso adequado ao problema da verdade deve incluir uma teoria da evidência e uma teoria da argumentação, poder-se-ia afirmar que o seu trabalho até agora foi muito mais voltado à última do que à primeira? Ainda hoje o senhor manteria a separação categorial entre "objetividade" fundada na experiência e "verdade" baseada na validade discursiva, tal como expressa no posfácio de Conhecimento e Interesse?

O núcleo da teoria discursiva da verdade pode ser formulado mediante três conceitos básicos: *condições de validade* (preenchidas quando uma afirmação é válida); *exigências de validade* (levantadas pelos oradores em relação à validade de suas afirmações) e a *verificação* de uma exigência de validade (no quadro de referência de um discurso que se aproxima suficientemente das condições de uma situação ideal de linguagem, de forma que um consenso almejado entre os participantes pode ser obtido somente pela força do argumento melhor, sendo neste sentido "motivado racionalmente"). A intuição básica é simples. Exigências de validade são tematizadas explicitamente apenas em casos não triviais, mas justamente nestes casos não se dispõe de regras de verificação para decidir diretamente se certas condições de validade são preenchidas ou não.

Quando asserções de verdade ou justiça se tornam de fato obstinadamente problemáticas, faltam deduções lógicas ou evidências decisivas que poderiam *obrigar* a uma decisão a favor ou contra. Então há necessidade de um jogo de argumentação em que razões motivadoras possam ocupar o lugar de argumentos finais não disponíveis. Aceitando-se esta colocação, torna-se claro que a dificuldade seguinte surge na tentativa

de explicar o que significa dizer que uma afirmação é válida. Uma afirmação é válida quando as suas condições de validade são preenchidas. De acordo com a nossa descrição, o preenchimento ou não preenchimento das condições de validade pode ser obtido em casos problemáticos mediante a verificação argumentativa de uma exigência de validade. Nesta medida a teoria discursiva da verdade explica o que significa verificar uma exigência de validade por uma análise dos pressupostos pragmáticos gerais da obtenção de um consenso racionalmente motivado. Esta teoria da verdade oferece apenas uma explicação do significado, sem providenciar um critério; ao mesmo tempo, contudo, solapa as bases para uma distinção clara entre significado e critério.

Até que ponto a noção de uma situação ideal de linguagem enquanto princípio regulador da verdade é circular? Se a verdade é definida como o consenso que seria obtido pelos oradores numa situação ideal de linguagem, como é que a existência de uma tal situação poderia, ela mesma, ser verdadeiramente verificada? Em outras palavras, a idéia não é suscetível da mesma espécie de crítica que Hegel fez à teoria do conhecimento de Kant, e que o senhor fez em relação a Hegel em Conhecimento e Interesse — a "aporia do conhecer a priori antes do conhecimento"? Formulando de outra maneira: de que modo poderia ser ideal uma situação de linguagem, a não ser quanto à simetria e sinceridade de seus oradores? Mas, mesmo no caso mais perfeito, estas condições levariam apenas à concordância e não à verdade — isto é, abstraindo-se da evidência, para a qual as possibilidades nunca podem ser ideais, já que em certa medida dependem de técnicas que se transformam historicamente. Até mesmo a comunidade igualitária e democrática mais perfeita na Grécia clássica não poderia ter descoberto as leis da termodinâmica na ausência da óptica moderna. Isto não configura um dos limites de toda teoria da verdade consensual?

A teoria discursiva da verdade apenas reivindica reconstruir um conhecimento intuitivo do significado de exigências de validade universais de que qualquer orador competente dispõe. "Situação ideal de linguagem" é uma expressão um pouco concreta demais para o conjunto de pressupostos gerais e inevitáveis da comunicação que um sujeito capaz de linguagem e ação precisa realizar toda vez que pretende participar seriamente de uma argumentação. Na resposta à sua questão anterior, queria recordar o fato de que este conhecimento intuitivo de pressupostos universais da argumentação se vincula à compreensão prévia da verdade proposicional e da verdade (ou correção) moral. É claro que sabemos, a partir da filosofia e da história da ciência, que estas idéias podem ser operacionalizadas de modos bastante diferentes; o que em cada caso conta como uma boa razão, como prova, como explicação, ou confirmação, depende evidentemente de convicções historicamente transformáveis, e também, como os senhores sugerem, das técnicas de controle e observação da natureza a elas associadas; resumindo: de paradigmas em mudança. A dependência das teorias em relação a paradigmas pode ser mais facilmente harmonizada com uma teoria discursiva da verdade do que com uma teoria realista. A teoria discursiva da verdade é incompatível unicamente com um *relativismo* de paradigmas ao estilo de Feigl, porque este parte do pressuposto de que as idéias de verdade e correção dependentes de paradigmas apontam em direção a um núcleo universal de significados.

Como o senhor concebe a relação entre asserções de verdade filosóficas e científicas? Asserções de verdade filosóficas seriam asserções cognitivas, e um consenso racional garantiria em última instância a própria verdade da teoria da verdade consensual?

Esta é uma questão interessante de que me ocupo há bastante tempo sem que, até agora, tenha uma resposta conclusiva.

No momento, qual é a sua atitude em relação à psicanálise? Em Conhecimento e Interesse o senhor apresenta a psicanálise como paradigma de uma ciência crítica a

serviço de interesses emancipatórios. Ao mesmo tempo o senhor sustenta que a metapsicologia de Freud era uma compreensão deficiente do seu próprio projeto, cuja teoria do instinto conduz a proposições "que jamais foram submetidas a qualquer teste experimental". Até que ponto esta crítica pode ser aplicada ao próprio cerne da teoria analítica? E mesmo que deixemos de lado esta debilidade evidente — amplamente discutida — da psicanálise, esta teoria não apresentaria problemas específicos para uma teoria consensual da verdade, na medida em que a interação entre analista e analisando é confidencial, isto é, não extensiva a outras pessoas? Não existiria no fosso entre as situações de linguagem "clínica" e "ideal" uma tentativa de recuperação de uma justificativa essencialmente pragmática da teoria freudiana — cujo critério de verdade representa uma transformação no comportamento do paciente, uma "continuidade do processo de autoformação" de direção e duração indetermináveis? Isto poderia parecer com o instrumentalismo nos moldes de Dewey, que o senhor rejeita no posfácio de Conhecimento e Interesse. Mas, mesmo sob uma tal perspectiva, os resultados positivos não são muitos. Em suma: não existiriam muito mais questionamentos acerca da cientificidade de muitas das afirmações de Freud, conforme discute uma vasta literatura, do que o senhor admitia no fim dos anos 60?

Meu amigo Mitscherlich uma vez resumiu suas experiências como psicanalista da seguinte maneira: a terapia muitas vezes não consegue mais do que a "transformação de doença em sofrimento, mas um sofrimento que eleva o *status* do *homo sapiens*, porque não extingue sua liberdade". A partir desta afirmação, quero expressar meu ceticismo em relação a critérios baseados em estatísticas dos assim chamados resultados positivos.

Atualmente parece que a pesquisa psicanalítica está parada, não só na Alemanha mas em escala mundial, e que os jovens inteligentes preferem outras disciplinas. Mas até que ponto isto é definitivo? Muitas disciplinas sobreviveram a períodos semelhantes de estagnação. Também a sociologia está atravessando tempos difíceis. Desde fins dos anos 60 eu próprio não me ocupei mais com a metapsicologia de Freud. Contudo, considero estimulantes e frutíferas as tentativas feitas a partir de vários ângulos, procurando reunir Freud e Piaget. De resto, continuo considerando plausível a minha interpretação de Freud nos termos da teoria da comunicação. Não posso aceitar inteiramente as suas objeções. Nunca compreendi o discurso terapêutico enquanto discurso ou argumentação em sentido estrito, por causa das assimetrias entre terapeuta e paciente nele inseridas. É claro que nele habita, por assim dizer, a finalidade de remover estas assimetrias. Por esta razão o paciente adquire por fim, ao menos do ponto de vista ideal, a liberdade de dizer sim e não que o imuniza frente ao assédio sugestivo de interpretações funcionais, que são, num sentido superficial, "a serviço da vida". O que estaria em questão é evidentemente a continuidade possível através de um *insight* reflexivo de um processo de autoformação interrompido, neuroticamente inibido.

O livro *Theorie des Kommunikativen Handelns* contém uma fascinante reconstrução e crítica da análise weberiana da "racionalização" como processo histórico mundial. Neste livro o senhor cobra de Weber o fato de ter abandonado seu próprio ponto de partida — o surgimento da racionalidade substantiva com as grandes religiões mundiais — em seu enfoque final, restrito à racionalidade formal como matriz necessária do moderno capitalismo; além disto o senhor aponta lacunas importantes em sua teoria regional do surgimento do capitalismo — a omissão de Weber em relação ao desenvolvimento da ciência moderna e, de um modo mais geral, de seu portador social durante o Renascimento. Trata-se de demonstrações convincentes. Porém não é tão clara a sua aceitação do ponto central da tese weberiana sobre a importância da própria ética protestante como força propulsora de um mundo racionalizado e, desta forma, como motor do capitalismo nascente. Muitos historiadores foram bastante céticos em relação às proposições weberianas acerca da importância do calvinismo — que se pense apenas no

levantamento crítico dos fatos de Religion and Economic Action de Kurt Samuelson ou no ensaio de Trevor-Roper sobre Erasmo. Em sua opinião estes questionamentos não afetam o seu tratamento de Weber?

De fato, negligenciei a ampla discussão acerca do acerto ou não da análise do capitalismo de Weber. Havia sobretudo motivos práticos para isto — haveria necessidade, se não de outro livro, ao menos de um capítulo adicional. Inclusive por estas razões — para reduzir meus encargos —, planejei a *Theorie des Kommunikativen Handelns* como entrelaçamento de história da teoria e investigação sistemática. No caso de Weber isto tinha a vantagem suplementar de ilustrar uma de minhas idéias favoritas: Weber percebe com muita acuidade a estreiteza da doutrina calvinista da graça e os traços repressivos das formas de vida assim cunhadas; mas Weber se recusa a compreender a ética protestante como exploração *unilateral* de um potencial elaborado na ética universalista da fraternidade. De fato, na ética protestante se espelha o modelo seletivo da racionalização capitalista como um todo.

Naturalmente tais interesses vinculados à forma de apresentação não devem se tornar dominantes; caso contrário nos tornaremos cínicos em relação às questões da verdade. Até onde vai meu conhecimento da literatura a respeito, creio que a tese de Weber precisa ser revista e ampliada tendo em vista *outros* portadores sociais do capitalismo nascente. Contudo não acredito que uma tal revisão devesse questionar a vinculação geral entre ética da convicção, ascetismo mundano e comportamento econômico.

Em termos mais gerais, qual é sua opinião a respeito da posição e contribuição da história como disciplina no âmbito das ciências sociais? Em Para a Reconstrução do Materialismo Histórico o senhor argumenta que a "história como tal não é capaz de teoria" porque ela sempre é uma narrativa retrospectiva, enquanto "proposições teóricas permitem a derivação de predições condicionais sobre eventos que ocorrerão no futuro". Esta carência de capacidade teórica e preditiva o senhor contrasta com a competência da sociologia e da teoria da evolução a este respeito. Parece haver uma estreita afinidade entre esta distinção e a dicotomia neokantiana entre ciências ideográficas e nomotéticas. Mas ela se justifica? É difícil perceber por que historiadores como Taylor ou Hobsbawm deveriam ser incapazes de fazer predições que deveriam ser, no mínimo — para sermos cautelosos —, tão confiáveis quanto aquelas de sociólogos como Bell ou Dahrendorf, cujos diagnósticos sobre o nosso tempo o senhor cita como válidos. Por exemplo: advertências relativas ao crescente perigo de uma guerra nuclear não possuem um peso todo especial quando feitas por um historiador da autoridade de Edward Thompson? Os efeitos de uma separação nítida entre "história" e "teoria", em relação ao materialismo histórico, não seriam necessariamente paradoxais? — no sentido de que, para reconstruí-lo como teoria, ele precisa ser drasticamente limitado como história, tal como ocorre na forma evolucionária do materialismo histórico em Kommunikation und die Evolution der Gesellschaft? À primeira vista seria mais plausível imaginar que historiadores marxistas (e outros) poderiam contribuir mais para o empreendimento de reconstrução do materialismo histórico do que estudiosos da psicologia infantil. Não seria possível usar contra o senhor mesmo o seu Mudança Estrutural da Esfera Pública como exemplo memorável de uma obra que é simultânea e inseparavelmente tanto histórica quanto teórica, tendo grande força em seus diagnósticos em ambos os casos?

A capacidade de prognóstico da teoria social foi e é muito restrita — dificilmente isto poderia ser de outra maneira, dado o alto nível de abstração em que estas proposições acerca de situações bastante complexas são formuladas. Também não duvido que um historiador esperto e politicamente astuto avalie, com suas intuições carregadas de experiência, tendências de desenvolvimento atual com precisão freqüentemente espantosa. São razões metodológicas que me levam a insistir em uma distinção — não hierárquica — entre historiografia e teoria das ciências sociais. Quando se introduz na história

o ponto de vista da evolução social sem mediação, é muito fácil pensar nos moldes da filosofia da história, é grande o risco de um pensamento histórico-teleológico, ao qual particularmente os marxistas sucumbiram com frequência. As reflexões a que os senhores se referem pertencem ao contexto de crítica ao objetivismo histórico e a suas infelizes consequências para a prática política dos chamados partidos de vanguarda. Em nenhum sentido me oponho à necessidade da pesquisa histórica orientada teoricamente. As teorias, em especial as de inspiração marxista, só se justificam na medida em que contribuem à explicação de processos históricos concretos. Desafortunadamente o meu próprio interesse foi ocupado há duas décadas (se abstraio pequenos textos políticos) exclusivamente com problemas que podem ser caracterizados num sentido amplo como de construção teórica. Preciso aceitar a crítica que recentemente Tom Bottomore me dirigiu a este respeito.

Quais são as bases metodológicas para as homologias que o senhor postula entre crescimento individual e evolução social? Na Theorie des Kommunikativen Handelns o senhor assinala que a maior parte dos adultos, em todas as sociedades, atinge os níveis mais elevados da competência moral e cognitiva, tal como descritos por Piaget e Kohlberg. Neste caso, que contribuições podem resultar da seqüência de níveis de maturação descrita por eles para a explicação das grandes diferenças entre tais sociedades, quando ordenadas conforme uma escala de racionalização de suas visões de mundo?

Investigações empíricas se opõem fortemente à idéia de que todos os membros adultos de uma sociedade, inclusive nas modernas sociedades ocidentais, adquiriram a aptidão para o pensamento operatório formal (no sentido de Piaget) ou, para julgamentos pós-convencionais (no sentido da teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg). Sustento apenas, por exemplo em relação a sociedades tribais, que indivíduos podem desenvolver estruturas de consciência que estão num nível superior àquelas que já se encontram incorporadas nas instituições de sua sociedade. Primariamente são os sujeitos que aprendem, enquanto as sociedades avançam no processo de aprendizado evolucionário apenas num sentido metafórico. Novas formas de integração social e novas forças produtivas são devidas à institucionalização e exploração de formas de conhecimento adquiridas individualmente mas culturalmente estocadas e tornadas transmissíveis e, desta forma, acessíveis ao coletivo. Entretanto o processo da implementação social somente se efetua em consequência de conflitos políticos e movimentos sociais, de iniciativas de grupos marginais inovadores, e assim por diante. Portanto, parto do pressuposto trivial de que sujeitos capazes de fala e ação não podem deixar de aprender, e baseio nisto a suposição de que processos de aprendizado ontogenéticos adquirem funções pioneiras. Contudo esta tese é contestada por Klaus Eder em sua *Habilitationsschrift* sobre o desenvolvimento constitucional alemão a partir do século XVIII. Ele acompanha os impulsos inovadores diretamente em sua vinculação a processos de aprendizado *social* nos moldes de novas formas de associação, isto é, a novas experiências de relações sociais igualitárias, inicialmente nas lojas maçônicas, sociedades secretas e associações de leitura, posteriormente nas primeiras associações de trabalhadores socialistas.

Uma teoria da emancipação pode evitar a idéia de progresso? Em Theorie des Kommunikativen Handelns o senhor destaca que nós não podemos julgar o valor das sociedades a partir do grau em que seu mundo é racionalizado, mesmo quando assumimos como critério uma racionalidade abrangente, substantiva e não apenas formal, sugerindo que, quando muito, podemos talvez falar de uma relativa "saúde" ou "enfermidade" de uma dada ordem social. Anteriormente, porém, o senhor criticou o uso de tais termos, tirados da biologia, como sendo fundamentalmente inaplicáveis à sociedade. Seu ponto de vista mudou, ou esta permanece uma questão relativamente não resolvida para o senhor? A dificuldade parece estar em resistir ao triunfalismo histórico — uma auto-

satisfação iluminista que desvaloriza todas as formas sociais anteriores ou estranhas — sem cair no agnosticismo político. Pois se, no sentido de Ranke, todas as sociedades e épocas estão igualmente próximas de Deus, por que lutar por uma melhor? Um relativismo cultural consistente precisa ser conservador. Em que direção o senhor pensa que deva ser procurada uma solução para estes dilemas?

Eu não revi minha concepção a este respeito, mas continuo a pensar que proposições relativas ao nível de desenvolvimento de uma sociedade só podem se referir a dimensões *singulares* e a estruturas *universais*: à reflexividade e complexidade de sistemas sociais, por um lado, e às forças sociais de produção e às formas de integração social, por outro. Uma sociedade pode ser superior a outra com referência ao nível de diferenciação de seu sistema econômico ou administrativo, ou com referência a tecnologias ou instituições jurídicas. Mas não segue daí que temos o direito de dar mais valor a esta sociedade *como um todo*, como uma totalidade concreta, como uma forma de vida. É sabido que, em relação ao conhecimento objetivante e ao *insight* moral, defendo a posição de um cauteloso universalismo. Observamos tendências em direção a uma racionalização "progressiva" do mundo como um fato histórico e não como uma lei, é claro. Repetidamente se confirmam aquelas tendências que distinguem as sociedades modernas das tradicionais — a crescente reflexividade da tradição cultural, a universalização de valores e normas, a liberação da ação comunicativa de contextos normativos estreitamente circunscritos, a difusão de modelos de socialização que promovem processos de individuação e a formação de ego-identidades abstratas, e assim por diante. Contudo todos estes "avanços" dizem respeito às estruturas universais de mundos da vida em geral; não afirmam nada acerca do valor de um modo de vida concreto. Este valor precisa ser medido em outras coisas, do tipo daquelas que temos em vista em julgamentos clínicos: se as pessoas nestas ou naquelas circunstâncias têm uma vida "difícil", se elas são alienadas. Para a intuição de uma vida não-fracassada, aplicamos parâmetros válidos em primeira instância no contexto de nossa cultura, que são aceitáveis no contexto de nossa tradição, que em todo caso não podem ser generalizados do mesmo modo que os padrões que utilizamos para avaliar processos de aprendizado — conhecimento da natureza ou representações morais e jurídicas que, apesar de sua dependência de paradigmas, não são *inteiramente* incomensuráveis. Até hoje eu não sei como se pode apreender teoricamente o núcleo universal — desde que realmente elas o tenham — destas intuições meramente clínicas.

Uma teoria moral do esclarecimento pode evitar uma obrigação para com a felicidade? Em caso negativo, como é que uma "ética discursiva" se relaciona com a felicidade? Em seu ensaio sobre Walter Benjamin, o senhor levanta a possibilidade de uma sociedade simultaneamente liberada da dominação e sem sentido — a racionalidade sem felicidade. Uma tal possibilidade não contraria o argumento segundo o qual toda proposição verdadeira é uma "antecipação de uma vida feliz"? Formulando de outro modo: na Theorie des Kommunikativen Handelns o senhor afirma que a ética é uma "ciência reconstrutiva", enquanto em outro escrito o senhor define tais ciências como aquelas que, diferentemente das teorias críticas, são desprovidas de efeitos práticos sobre o comportamento dos atores. Contudo a idéia de uma ética post facto, da codificação anódina de práticas existentes, não é virtualmente uma contradição?

Deixem-me começar com algumas proposições gerais. Certamente a moral tem a ver com a justiça e também com o bem-estar de outros, até mesmo com a promoção do bem-estar geral. Mas a felicidade não pode ser conseguida intencionalmente, e só pode ser promovida muito indiretamente. Eu prefiro um conceito de moralidade relativamente estreito. A moralidade se refere a questões práticas que podem ser decididas mediante razões, ela diz respeito a conflitos nascidos da ação que são solucionáveis mediante consenso. Num sentido estrito são morais unicamente questões cuja resposta adquire sentido a partir do ponto de vista kantiano da universalização — do que *todos* poderiam

querer. Ao mesmo tempo privilegio um conceito fraco de teoria moral. Já falamos disto: ela deve explicar e justificar um "ponto de vista moral", e nada mais. Teorias morais deônticas, cognitivistas e universalistas na tradição kantiana são teorias da justiça que precisam deixar sem resposta a questão do viver bem. Elas estão tipicamente restritas à questão da *justificação* de normas e ações. Elas não oferecem resposta à questão de como normas justificadas podem ser *aplicadas* a situações específicas e como intuições morais podem ser *realizadas*. Em suma, não se deve sobrecarregar a teoria moral, mas atribuir uma parte da responsabilidade à teoria social, e a maior parte aos próprios participantes — seja aos seus discursos morais, seja ao seu bom senso. Este papel meramente advocatório estabelece limites estreitos à teoria, quem assume um risco deve ter o direito de decidir por si *próprio*. E agora vamos às suas questões.

A teoria moral procede de forma reconstrutiva, isto é, após o evento. Aristóteles tinha razão quando afirmava que as intuições morais que a teoria esclarece devem ter sido adquiridas em outra parte, isto é, em processos de socialização mais ou menos bem-sucedidos. Porém tenho também a expectativa de atribuir a uma teoria crítica da sociedade a tarefa de possibilitar interpretações esclarecedoras de situações referentes a nossa autocompreensão e que orientam nossa ação. Entretanto também a teoria social ultrapassaria os limites de sua competência se tomasse como tarefa a projeção de formas de vida desejáveis no futuro, em vez de criticar as formas de vida existentes. Assim pode referir-se a repressões historicamente supérfluas e àqueles potenciais de racionalidade não esgotados que podem ser obtidos a partir do respectivo estado das forças produtivas, do nível das representações jurídicas e morais, do grau de individuação etc. Por este motivo a teoria marxista não pode apresentar a expressão "socialismo" em termos de uma forma de vida concreta. No melhor dos casos ela pode indicar as condições necessárias sob as quais formas emancipadas de vida seriam possíveis hoje.

Para o senhor, até que ponto necessidades de "natureza interior" constituem uma fonte de valores possíveis? O senhor escreveu acerca de uma "fluidificação" necessária desta natureza em qualquer moral ou sociedade pós-convencional, sugerindo que a arte desempenha um papel particularmente significativo numa tal reestruturação. O senhor poderia fornecer alguns exemplos do tipo de processo que imagina?

Nossas necessidades sempre nos são acessíveis apenas sob forma interpretada. Em outras palavras, a linguagem é constitutiva para as necessidades à cuja luz se desvendam situações que também são sempre providas de tinturas afetivas. Até agora a transformação das linguagens avaliativas, de interpretação de necessidades, se desenvolveu de uma maneira natural; a mudança deste vocabulário se desenvolveu como parte da mudança dos quadros dos universos lingüísticos. Na medida em que arte e literatura se diferenciaram numa esfera com uma lógica própria, tornando-se neste sentido autônomas, estabeleceu-se uma crítica da arte e da literatura que trabalha com o objetivo de reintegrar as experiências estéticas inovadoras na linguagem ordinária, e desta forma na prática comunicativa cotidiana. No âmbito desta crítica, o processo, anteriormente natural, de reavaliação do nosso vocabulário avaliativo, da nossa linguagem de desvendamento do mundo, de interpretação das necessidades, se torna cada vez mais reflexivo; todo o processo se torna discursivamente fluido. Conceitos centrais como felicidade, dignidade, integridade da pessoa transformam-se agora à nossa vista. Experiências difusas, que cristalizam sob circunstâncias de vida produzidas por mudanças na estrutura social, encontram sua expressão esclarecedora, sugestiva, visível, através da produtividade cultural. É o que para Castoriadis significa a "imaginação". Benjamin, por exemplo, investigou através de Baudelaire aquelas experiências de um mundo da vida concentrado metropolitanamente que veio à tona como um novo continente na Paris do século passado, a "capital do século XIX", como ele dizia. Kafka e Musil podem ser vistos como exemplos literários do espaço vivencial da decadência da monarquia imperial austríaca, Celan e Beckett, de um mundo transformado por Auschwitz. Nossos discursos e reflexões prático-

morais são afetados por esta produtividade, justamente na medida em que é apenas à luz de tais inovações que nós podemos dizer o que *realmente* queremos, e sobretudo o que *não podemos* querer. Unicamente sob esta luz encontramos uma expressão precisa para nossos interesses.

Há poucos anos o senhor polemizou com as teorias da pós-modernidade, associando-as a conceitos de pós-história e às implicações neoconservadoras do pós-estruturalismo. Contudo não ficou bem claro se o senhor pretende negar a existência de desenvolvimentos a que corresponde o conceito de pós-moderno, ou se está contestando meramente a adequação da designação. Por exemplo, o senhor negaria que o abandono do esoterismo da alta cultura e a aproximação de uma fusão entre alta cultura e cultura de massas representam um desenvolvimento ao qual se poderia aplicar o conceito de "pós-modernismo"? Em sua Theorie des Kommunikativen Handelns o senhor assinala o surgimento de uma "arte de pós-vanguarda" que é "caracterizada pela simultaneidade de orientações realistas e engajadas com a continuidade autêntica daquela modernidade clássica que destacou o sentido distinto próprio do estético". Quais seriam, em sua opinião, exemplos de obras de arte que se movimentam nesta direção? A partir de sua recusa em negar qualquer potencial de progresso à cultura de massas, seria a fusão entre alta cultura e cultura de massas um aspecto de uma tal "arte pós-vanguardista"?

Peter Buerger vê a arte de pós-vanguarda, a arte após a falência da revolta surrealista, o ambiente cultural contemporâneo de um modo geral, como sendo caracterizada pela justaposição de estilos que se nutrem seja da linguagem formalista da vanguarda, seja da herança de estilos e literaturas realistas ou político-didáticos. Exemplos podem ser encontrados no museu de qualquer grande cidade. Esta justaposição inclui também as agora ritualizadas formas da *Aufhebung* da arte esotérica. Eu não interpretaria o ambiente cultural contemporâneo no sentido do assim chamado pós-modernismo, como sinal de esgotamento ou "fim" do modernismo na arte ou na arquitetura. No máximo a nossa situação permite concluir que as experiências estéticas reveladas pelas vanguardas do século XX não conseguem acesso a uma prática cotidiana racionalizada unilateralmente, frente a cujas portas elas circulam interminavelmente, em culturas cindidas de especialistas. Compartilho as reservas de Adorno em relação à cultura de massas, frente à apressada esperança de Benjamin na sua "iluminação profana", mas apenas em consideração ao fato de que, até agora, a fusão entre alta cultura e cultura de massas errou o seu alvo. A arte de massas dessublimada não interfere de um modo transformador, esclarecedor e emancipador nas formas de vida reificadas pelo capitalismo, deformadas e distorcidas pelo consumismo e pela burocracia, mas, ao contrário, estimula estas tendências. Não foram as esperanças dos surrealistas que se revelaram erradas, mas o seu caminho — *Aufhebung* das ilusões estéticas — era contraproducente.

Uma das mudanças mais significativas em sua obra nesta última década foi a atenuação progressiva das afirmações acerca da "situação ideal de linguagem". Na Theorie des Kommunikativen Handelns, o senhor admite a natureza utópica do projeto de uma comunidade ideal de linguagem, enfatizando que a racionalidade de conduta da fundamentação argumentativa não pode ser conteúdo de uma forma de vida enquanto tal. Contudo, mesmo após ter feito tais concessões, poderia existir ainda uma tensão entre o telos do consenso universal e o valor humano (e epistemológico) do conflito e diversidade de opiniões. III, cuja concepção de verdade de algum modo lembra a sua, revela sensibilidade em relação a este tipo de tensão, quando escreve em Sobre a Liberdade: "A perda de um meio auxiliar tão importante para a apreensão inteligente e viva da verdade, como é a necessidade de explicá-la ou defendê-la frente a oponentes, embora não suficiente para se impor, não é um obstáculo insignificante em relação à vantagem do seu reconhecimento universal". Em Mudança Estrutural da Esfera Pública o senhor afirma

que Mill disfarça a sua "resignação frente à insolubilidade racional dos interesses concorrentes na esfera pública" mediante uma "teoria do conhecimento perspectivista". Contudo, como revela a citação acima, isto não é inteiramente correto. Mill não duvida que a verdade em última análise implica o consenso, mas para ele a concordância é realizada às custas de outros valores humanos. O senhor é suscetível a este tipo de consideração?

Penso que sim — apesar de tudo meus amigos marxistas não estão inteiramente desprovidos de razão quando me acusam de ser um liberal radical. Posso apenas repetir o que já acentuei em outra parte. "Nada me deixa mais nervoso do que a imputação de que a teoria da ação comunicativa, porque ela focaliza a facticidade social de exigências de validade reconhecidas, propõe, ou ao menos sugere, uma sociedade utópica racionalista. Eu não considero como um ideal a sociedade totalmente transparente — neste contexto, gostaria de acrescentar: ou mesmo uma sociedade homogeneizada e unificada —, nem quero sugerir qualquer outro ideal — Marx não foi o único a se atemorizar com os vestígios do socialismo utópico." Como já disse, a situação ideal de linguagem é uma descrição das condições sob as quais exigências de verdade e certeza podem ser resolvidas discursivamente. Na ação comunicativa estas exigências de validade permanecem em sua maioria implícitas e não problemáticas, porque o mundo da vida, partilhado intersubjetivamente, mantém à disposição uma sólida reserva de verdades culturalmente autoevidentes, assumidas em princípio. O papel de coordenação da ação de processos de obtenção do entendimento, desenvolvidos mediante a crítica de exigências de validade, não conflita com o pluralismo das formas de vida e interesses. O fato de as sociedades modernas serem diferenciadas e se diferenciarem cada vez mais em relação às formas de vida e às posições de interesse constitui um fato que não elimina a ação voltada ao entendimento; obviamente a necessidade de entendimento, que cresce paralelamente a este processo, precisa ser suprida em níveis de abstração sempre superiores. Por isto as normas e princípios do consenso se tornam sempre mais gerais.

Existe ainda um outro caminho para se encontrar a necessidade de entendimento que ultrapassa as possibilidades disponíveis de alcançar o consenso; de fato esta necessidade desaparece tão logo domínios de ação socialmente integrados são transformados em integração de sistemas. Isto aconteceu com muitas áreas da vida no curso da modernização capitalista. O dinheiro e o poder — mais concretamente, os mercados e as administrações — assumem as funções integrativas antes formalmente realizadas por valores e normas consensuais, ou até por processos voltados ao entendimento. Minha tese, desenvolvida mediante uma discussão com a teoria da mídia de Parsons no segundo volume de *Theorie des Kommunikativen Handelns*, é que estes domínios de ação, especializados na transmissão de cultura, integração social ou socialização de jovens, dependem do meio da ação comunicativa, e não *podem* ser integrados através de dinheiro ou poder. Uma comercialização ou burocratização deve, portanto, gerar nestes domínios — e esta é a tese — distúrbios, efeitos colaterais patológicos. Mas agora eu me desviei de sua questão acerca dos direitos do pluralismo.

Em sua discussão das estruturas de dominação típicas do capitalismo, o senhor acentua o modo pelo qual elas eliminam ou oprimem "interesses generalizáveis", em oposição aos "interesses particulares" que elas mesmas disfarçadamente representam. Conforme sua argumentação, a diferença entre estas duas espécies de interesses pode, em princípio, ser estabelecida por uma espécie de experiência de pensamento que o senhor denomina "discurso simulado". Qual seria um exemplo deste discurso? Um dos problemas que esta distinção parece trazer consigo consiste no status daqueles interesses que não podem ser generalizados, mas que são inteiramente justificados — em outras palavras, a questão da heterogeneidade "natural" de interesses, mesmo na sociedade socialista, em que diferentes agentes ou grupos terão uma multiplicidade de exigências ou necessidades específicas, todas inteiramente legítimas em seus próprios termos — por

exemplo, de ordem regional, ocupacional, de gerações etc. Como o modelo proposto pelo senhor, de uma "formação discursiva da vontade", que parece privilegiar o consenso em torno de interesses generalizáveis, contribuirá para arbitrar conflitos deste tipo?

Naturalmente o modelo dos interesses generalizáveis reprimidos é apenas uma proposta de como se pode criticar interesses que se apresentam injustamente como interesses generalizáveis. Este também é o objetivo de Marx em sua crítica das formas jurídicas burguesas, ou em sua crítica das doutrinas de Smith e Ricardo. O modelo que proponho é adequado para comprovar a não generalizabilidade de interesses presuntivamente generalizáveis. Por exemplo, um argumento hoje passível desta suspeita freqüentemente aparece em declarações social-democratas: devem se dar tais e tais estímulos aos investimentos "com o objetivo de assegurar empregos".

Suas objeções se voltam contra uma assertiva que eu não faço. De maneira nenhuma parto da constatação de que em todas, ou mesmo na maior parte, as decisões políticas, regulamentos legais ou administrativos, está em jogo um interesse *geral*. Sociedades modernas não são assim. Freqüentemente, ou talvez na maior parte dos casos, as questões sociais que hoje são regulamentadas através da intervenção do Estado referem-se somente a grupos de interesses particulares. Em tais casos o discurso moral pode ter apenas a finalidade de negar legitimidade ao privilégio de uma parte que pretende falsamente representar um interesse geral. Quando estão em jogo apenas interesses particulares, os conflitos nascidos da ação não podem ser solucionados mediante argumentação, mesmo em casos ideais, mas apenas através da negociação ou do compromisso. É claro que os *procedimentos* para chegar a um compromisso devem por sua vez ser julgados a partir de um ponto de vista normativo. Não se pode, por exemplo, esperar um compromisso leal quando os partidos envolvidos não dispõem de posições de poder ou potenciais de retaliação iguais. Para dar um exemplo drástico: quando se trata da questão complexa dos efeitos dos direitos constitucionais sobre terceiros, pode-se esperar que a decisão jurídica se fundamente na argumentação; quando se trata da questão simples, porém politicamente delicada, da localização de uma usina nuclear, o máximo que se pode esperar é um compromisso leal. Os compromissos não só são amplamente difundidos como fatos, mas também ocupam do ponto de vista normativo uma posição que não deve ser desprezada. É por isto que eu também não tenho qualquer dificuldade com o pluralismo de interesses. Afinal nós temos a expectativa de que o pluralismo das formas de vida e o individualismo dos estilos de vida devem crescer exponencialmente numa sociedade que mereça a denominação de "socialista".

Uma das novidades de sua obra como um todo, quando vista em relação com as formas clássicas do marxismo, é uma transição da "produção" à "comunicação", tanto enquanto foco analítico, quanto como fonte de valores. Ao mesmo tempo o senhor sempre enfatiza que se considera um materialista. O senhor poderia especificar melhor os termos do materialismo que defende?

Desde as minhas primeiras publicações, entendi "materialismo" no sentido marxista como uma abordagem teórica que não simplesmente afirma a dependência da superestrutura em relação à base, do mundo da vida em relação aos imperativos do processo de acumulação, como uma constante ontológica, mas ao mesmo tempo a explica e denuncia como função latente de uma formação social particular e historicamente transitória. A transição de um paradigma ligado à produção para um paradigma ligado à comunicação, que advogo, significa naturalmente que a teoria crítica da sociedade não precisa mais se fiar nos conteúdos normativos do modelo expressivista da alienação e reapropriação de forças essenciais. Este modelo o jovem Marx emprestou da estética produtiva de Kant, Schiller e Hegel. A mudança de paradigmas, de uma atividade voltada a um fim a uma ação comunicativa, não significa, porém, que eu abandono a reprodução material do mundo da vida como referência privilegiada de análise. Continuo a explicar o mode-

lo seletivo da modernização capitalista e as correspondentes patologias de um mundo da vida unilateralmente racionalizado nos termos de um processo de acumulação capitalista amplamente desvinculado de qualquer orientação por valores de uso.

Até que ponto a emergência da ecologia como teoria e como movimento restringe sua visão anterior de que "há apenas uma atitude teoricamente frutífera em relação à natureza" — aquela interessada em seu controle técnico?

A preocupação com ciclos ecológicos, com biotipos e com sistemas ambientais certamente suscitou novos temas, novos problemas, talvez até novas disciplinas. Contudo, até onde eu posso ver, estas investigações de inspiração ecológica se movem inteiramente, do ponto de vista metodológico, no quadro de referência usual. Até agora nada parece indicar que ciências naturais alternativas possam ser desenvolvidas com uma postura não-objetivante, por exemplo, com uma postura de um parceiro da comunicação — teorias na tradição das filosofias da natureza românticas ou alquimistas.

II

Qual é o balanço de sua avaliação sobre a evolução política que o senhor testemunhou e viveu na sociedade ocidental, dos anos 50 aos anos 80? A conclusão de Mudança Estrutural da Esfera Pública contém uma certa ambigüidade. A sua análise da "mudança estrutural" na esfera pública dos países capitalistas avançados é profundamente pessimista — esboçando um inesquecível quadro de uma vida pública degradada, em que a substância da democracia liberal se dissolveu em uma combinação de manipulação plebiscitária e apatia privatizada, na medida em que qualquer coletividade de cidadania desaparece. Entretanto o senhor também evoca — embora com mais brevidade — a possibilidade de uma "restauração" da esfera pública mediante uma democratização dos partidos, associações voluntárias e meios de comunicação — mas sem muitos motivos para esperar que isto possa ocorrer. Em sua opinião, nestes últimos 25 anos as coisas pioraram, melhoraram ou continuaram na mesma?

Traduzir as experiências de vida intuitivas de um contemporâneo político em termos de cálculo de ganhos e perdas é um empreendimento arriscado. Por outro lado, é preciso admitir que uma teoria apropriada da sociedade, e um diagnóstico do presente baseado nela, não tem nenhum outro sentido senão o de aguçar a percepção para o potencial ambivalente dos desenvolvimentos contemporâneos. Tentarei falar da perspectiva da Alemanha. De um lado, tenho a impressão de que as tendências de desintegração de uma esfera pública do tipo liberal — uma formação de opinião num corte discursivo mediatizado pela leitura, pelo raciocínio e pela informação — se intensificaram desde o final dos anos 50. O modo de funcionamento da mídia eletrônica aponta nesta direção, sobretudo a centralização de organizações que privilegiam fluxos verticais e de direção única de informações de segunda e terceira mão, consumidas privadamente. Estamos observando uma incrível substituição de palavras por imagens, e também esta mistura de categorias como publicidade, política, diversão, informação, já criticada por Adorno. A crítica da cultura de massas de Adorno deveria ser continuada e reescrita. O lado exibicionista dos nossos centros metropolitanos absorveu elementos do surrealismo de um modo irônico, promovendo o reencantamento, ao brilho de néon, de uma realidade desrealizada. O banal funde-se com o irreal, hábitos helenisticamente indiferenciados se misturam com um estilo *high-tech*, os escombros das culturas populares se mesclam com o bizarro de polimento consumista e altamente personalizado. O entulho da civilização é disfarçado com plástico. A substância do universal se dissolve num narcisismo que perdeu tudo o que é individual e se tornou um estereótipo. Como já sugeri, Derrida

e um desconstrutivismo volúvel fornecem a única resposta apropriada a este surrealismo realmente existente. E a isto se combina, agora mais seriamente, uma outra tendência, que também avançou: uma manipulação da lealdade das massas ao mesmo tempo aperfeiçoada e apresentada como respeitável, administrada por partidos políticos que migraram do mundo da vida ao sistema político. Antigamente dizia-se que os partidos e os seus expoentes procuravam a *aclamação* do público votante. Esta é uma maneira tocante e antiquada de expressar as encenações fechadas a qualquer espontaneidade, que se desenvolvem estritamente de acordo com o roteiro e que literalmente tomam tudo sob seu controle. Em todos os casos, *esta* foi a nova qualidade que a última eleição americana conseguiu — com um ator-presidente cuja função se restringe mais e mais a apresentar o seu ofício ao público externo como uma realidade ficcional. A realidade está assumindo a descrição teórico-sistemática que Luhmann fornece dela: o sistema político *extraí* da esfera pública a legitimação de que necessita. Este é um lado.

De outro lado se fortalecem as reações a um tal esvaziamento da esfera público-política. Afinal não são inteiramente equivocadas nossas observações de como a procura de legitimação encontra dificuldades, nem o são as lamentações especulares dos neoconservadores acerca da "ingovernabilidade". *Mudança Estrutural* foi escrito antes dos movimentos de protesto dos anos 60 — aliás sem a menor previsão dos mesmos. Atualmente se multiplicam na Alemanha indicações de resistências subculturas, localmente fragmentadas, de movimentos defensivos de "base", assim como de espetaculares demonstrações de massa que de repente ascendem para se extinguirem logo em seguida. As demonstrações pacifistas no outono de 1983, imediatamente antes da instalação dos mísseis, atingiram dimensões antes inimagináveis na história da Alemanha; elas também tinham uma qualidade previamente desconhecida, digamos uma agressividade disciplinada. A sensibilidade em relação à proteção da informação pessoal, manifestada na bem-sucedida resistência ao censo planejado, à introdução de carteiras de identidade "à prova de falsificação", e assim por diante, constitui um sintoma a mais, embora menos dramático. Neste contexto cabem também observações de sociologia eleitoral acerca da erosão dos vínculos partidários tradicionais e do crescente número de eleitores flutuantes. Não é apenas o sucesso dos "verdes" que fornece um sinal do que chamamos de "perplexidade partidária". Parece ser uma observação geral de que o terreno se torna escorregadio. Configuram-se potenciais de reação mais ou menos imprevisíveis, que se mobilizam a partir de acontecimentos casuais.

Estas duas tendências contrárias, de que ofereci alguns exemplos, testemunham uma polarização da esfera pública em setores oficiais ressecados, dirigidos do alto, e em subculturas locais, difíceis de definir em termos sócio-estruturais, em parte ligadas à velha classe média, em parte alinhadas de um modo "pós-materialista", mas em todo caso resistentes, que se tornaram o núcleo de esferas contrapúblicas autônomas — velhos e jovens, feministas e homossexuais, deficientes e desempregados ativos, profissionais radicais, donas-de-casa suburbanas etc.

Nos trabalhos posteriores a Mudança Estrutural emerge o que se poderia chamar de um contratema — o da "crise de legitimação" da ordem existente, com um declínio, não da esfera pública, mas do "programa alternativo" para a mesma ou então do privatismo civil e da "ideologia da competência". Estas considerações mais otimistas estão em Técnica e Ciência como Ideologia e em A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio. Como o senhor encara este diagnóstico atualmente, numa época de forte recessão e da correspondente onda neoconservadora?

Digamos que a esta altura eu já reagia às experiências dos movimentos de protesto estudantis.

No ensaio que empresta o nome a Técnica e Ciência como Ideologia, o senhor

defende a tese de que a ideologia dominante no Ocidente retira seu léxico a partir de "tecnologia e ciência" — a ordem sócio-política é legitimada fundamentalmente em nome da eficiência e da necessidade tecnocráticas. Não se poderia argumentar que, ao contrário, o código de legitimação fundamental do capitalismo ocidental é "democracia"? A análise dos discursos de Reagan, Thatcher, Kohl ou Mitterrand não mostraria que, embora o discurso de "eficiência e prosperidade" seja muito importante, ele é estruturalmente subordinado àquele de "liberdade e democracia"? De que outra maneira se justificariam a instalação de mísseis, a redução de programas sociais, a repressão aos sindicatos?

De qualquer forma, poder-se-ia defender a tese de que Reagan ganhou sua última eleição como animador de um sentimento de "eficiência e progresso". Por outro lado, certamente é verdade que uma prática tecnocrática contínua sob o signo de estímulos e *slogans* neoconservadores não se justifica mais com ideologias tecnocráticas. Como programa ideológico, técnica e ciência perderam grande parte de sua eficiência pública. Minha análise de 1968 não pode ser simplesmente transferida para hoje em dia; já em 1973, em *Crise de Legitimação*, comecei a complementá-la. Na *Theorie des Kommunikativen Handelns*, exploro a "crise do *welfare state*" que se desenvolveu neste ínterim. O projeto do *welfare state* se tornou problemático na consciência pública também na medida em que os meios burocráticos, mediante os quais o Estado intervencionista pretendia realizar a "domesticação social do capitalismo", perderam sua ingenuidade. Já não é somente a monetarização da força de trabalho, mas também a burocratização do mundo da vida que é sentida como um perigo por amplos setores da população. O poder político-administrativo perdeu a aparência de neutralidade para a experiência cotidiana dos clientes das burocracias do *welfare state*. Estas novas atitudes são exploradas pelos neoconservadores, com o fim de vender a bem conhecida política do deslocamento dos problemas do Estado para o mercado, sob o manto das palavras de ordem "liberdade e democracia" — uma política que, sabe Deus, nada tem a ver com democratização, que, ao contrário, promove uma crescente desvinculação da atividade do Estado da pressão legitimadora da esfera pública, e que entende por liberdade não a autonomia do mundo da vida, mas a liberdade de ação dos investidores privados.

Como o senhor compararia os "novos movimentos sociais" dos anos 80 com o movimento estudantil dos anos 60, em termos de direção e durabilidade e dos resultados de seu protesto contra a ordem estabelecida?

Mais uma vez, só posso procurar responder a esta questão em relação à Alemanha. O nosso movimento estudantil, sob as condições do *boom* econômico, com um falso entendimento da situação em grande parte proveniente do marxismo ortodoxo, e em áreas de influência restritas à universidade, já expressou uma mudança de visão parcialmente realizada sob a forma de uma revolução cultural, e que continua a se manifestar nos novos movimentos sociais, desde os anos 70. Sob as condições de recessão persistente e desemprego crescente, estes movimentos são de natureza mais defensiva, menos articulados do que eram os dos estudantes; talvez sejam mais realistas em sua interpretação das situações; sobretudo são recrutados a partir de áreas sociais mais abrangentes. Por exemplo, as diferenças entre trabalhadores mais jovens, aprendizes, estudantes e desempregados foram eliminadas no quadro de uma cultura jovem cuja unidade não é apenas uma questão de imagens e aparências. A base social mais ampla ainda não basta, contudo, para um poder de veto bem fundamentado em estruturas sociais. No momento esta aliança "antiprodutivista" está demonstrando ter um certo poder de contágio sócio-psicológico, embora não ocupe qualquer área funcional vital da sociedade industrial. Contudo, políticas neoconservadoras são a melhor maneira de assegurar um fluxo continuado a esta aliança. Mesmo que na manifestação destes potenciais de resistência haja subidas e descidas imprevisíveis, considero falso o prognóstico segundo o qual a raiva das pessoas logo irá se esvaecer. A raiva é produzida estruturalmente.

O senhor ainda mantém a opinião de que foi um erro dos verdes constituir um partido político na Alemanha e participar da disputa eleitoral? Como o senhor avaliaria suas perspectivas de sucesso hoje?

Talvez o meu alerta, na época, tenha sido desanimador, mas não injustificado. A luta previsível entre as alas fundamentalista e reformista ainda pode destruir o partido dos verdes. A experiência tem uma perspectiva de sucesso somente enquanto esta tensão dialética não for resolvida para um dos lados. Sobretudo internamente, nas relações entre si, os verdes precisam evoluir em sua capacidade de realizar compromissos. Este é precisamente o problema que precisaria ser resolvido: como pode ser assegurada a relativa capacidade de ação e até mesmo a simples existência de um partido político obrigado a resolver internamente a contradição entre movimento social e sistema político? Permitam-me uma pequena digressão para esclarecer esta contradição.

Recentemente a Alemanha foi atingida pelo escândalo financeiro da empresa Flick. O escândalo não consiste na corrupção de parlamentares, lideranças partidárias e ministros que embolsaram contribuições ilegais para seu partido em troca de favorecimento dos interesses do grande capital. A influência privilegiada dos proprietários do capital sobre o aparelho de Estado é assegurada através de vínculos e estruturas funcionais, de tal maneira que estes métodos arriscados e antiquados de corromper indivíduos não são necessários. O método Flick é ultrapassado e atípico. Este procedimento revela outra coisa, aliás bastante trivial: os partidos políticos não têm mais condição de serem financiados a partir das contribuições dos seus membros e no entanto podem suprir apenas a metade de suas necessidades a partir de impostos, pois caso contrário seriam obrigados a admitir publicamente o quanto já se distanciaram de sua base e se tornaram autônomos como órgãos do Estado. Assim o verdadeiro escândalo, se é que ainda é tomado como tal, nos termos do nosso próprio entendimento normativo, consiste no seguinte: os partidos se engajam no processo de legitimação com a consciência tranquila e quase unicamente a partir de cima — isto é, a partir da perspectiva de serem parte integral do aparelho de Estado. Em qualquer situação eles agem tão pouco a partir da perspectiva de um simples mediador no processo de formação da opinião pública que se sobrepõem à esfera político-pública com suas intervenções, em vez de reproduzirem-se a partir dela.

Declaradamente os verdes não pretendem ser nem tornar-se um partido deste tipo. Por outro lado, não podem também submergir nas ondas das várias esferas subculturais e contrapolíticas locais. Enquanto partido, eles precisam levar em frente o particularismo autoconfiante de dissidentes não preocupados com normas da igualdade civil dadas através do filtro da generalização, do respeito igualitário a interesses. Talvez esta experiência devesse ter sido iniciada somente após um desenvolvimento mais vigoroso da capacidade de auto-organização em diferentes esferas públicas autônomas. Talvez mesmo assim a experiência seja bem-sucedida — ela já exerce efeitos salutares, por exemplo, sobre a vida interna do Partido Social Democrata, sem o qual, realisticamente, nada pode ser mudado.

Qual é a sua opinião sobre a questão nacional alemã e as relações entre as duas Alemanhas? O problema da "reunificação", ou da "confederação", pode ser tematizado pela esquerda hoje?

Willy Brandt acaba de proferir um discurso marcante sobre este assunto em Munique. O tom central era: o problema alemão já não está em aberto. A meu ver falar de um novo nacionalismo alemão não faz sentido — corresponde muito mais a invenções do *New York Times* do que a sentimentos da Alemanha. A nostalgia de alguns intelectuais por uma identidade alemã perdida é tão *kitsch* quanto é mentirosa a retórica da reunificação dos oradores domingueiros do CSU (Partido Social Cristão). Há bastante tempo, Kurt Schumacher, ao retornar do campo de concentração, foi obcecado pela idéia de ter cometido um erro no fim da República de Weimar — por isto, enquanto oposição

a Adenauer, ele queria incorporar, preventivamente, sentimentos de direita que de fato já não mais existiam. A esquerda alemã não deveria repetir hoje o equívoco de Schumacher.

Em Mudança Estrutural, o senhor assinala o insucesso de Kant em desenvolver uma teoria de como se poderia obter um poder político capaz de institucionalizar a unidade moral de uma sociedade civil livre — em outras palavras, Kant ignora (como está citado em seu livro) a "dura luta contra o antigo poder" do absolutismo, que era o preço da vitória de um estado de direito soberano. Mutatis mutandis, algo de semelhante poderia ser dito, ao menos parcialmente, a respeito de sua própria teoria de uma "comunicação livre da dominação"? Como transformar o próprio poder proveniente da revolução burguesa, que foi deixado de lado por Kant — mediante que tipo de lutas materiais?

"Liberdade em relação à dominação" constitui um pressuposto para aqueles que se engajam em uma *argumentação*. Seria uma falácia dizer que uma sociedade emancipada poderia consistir em nada mais do que em uma "comunicação livre da dominação". As pessoas que me imputam isto estão facilitando demais as coisas para elas mesmas. A liberação de um potencial racional contido na ação comunicativa é um processo histórico mundial, iniciado com a "verbalização do sagrado"; na modernidade ele conduz a uma racionalização dos mundos da vida, à diferenciação de suas estruturas simbólicas, expressa principalmente na crescente reflexividade das tradições culturais, em processos de individuação, na generalização de valores, na imposição de normas mais abstratas e mais gerais etc. Estas são tendências que, em si mesmas, não significam algo de bom, mas que afinal indicam que se está desfazendo o consenso de base prejudicial assumido para o mundo da vida, que se amplia o número de casos em que a interação precisa ser coordenada através de um consenso alcançado pelos próprios participantes. Caso contrário eles precisam ser adaptados a meios como dinheiro ou poder, ou dirigidos através de um pseudoconsenso. Este, por sua vez, pode ser obtido cada vez menos a partir de ideologias, sendo muito mais assegurado pela fragmentação da consciência e por barreiras de comunicação que distorcem a prática cotidiana de um modo inconspícuo.

Estou recordando estas considerações sociológicas, desenvolvidas no segundo volume de *Theorie des Kommunikativen Handelns*, para deixar claro que não sou um filósofo transcendental. Eu não falaria em "racionalização comunicativa" se, nos últimos duzentos anos de história da Europa e da América, nos últimos quarenta anos dos movimentos de libertação nacional, e, apesar de todas as catástrofes, não fosse possível reconhecer também um quê de "razão existente", como diria Hegel, nos movimentos de emancipação burguesa bem como nos movimentos de trabalhadores, no atual feminismo, nas revoltas culturais, nas formas de resistência ecológica ou pacifista etc. É preciso ter em mente também as transformações mais subcutâneas nos padrões de socialização, na orientação dos valores, por exemplo na difusão de necessidades expressivas e de sensibilidades morais, ou na revolução dos papéis sexuais, num valor subjetivo diferente do trabalho assalariado e assim por diante. Tais mudanças de longo prazo na motivação e na atitude da população não provêm do nada. Estruturalmente se baseiam sobretudo no fato de que a segunda revolução industrial aumenta a produtividade do trabalho num ritmo arrasador, ao mesmo tempo em que reduz drasticamente o tempo de trabalho socialmente necessário; por isto, como argumentam Gorz, Offe e Negt, levando adiante uma velha idéia de Marcuse, serão necessários esforços cada vez mais absurdos para manter a crescente massa de excluídos e marginalizados como reserva para o papel de trabalhador *full-time*, erigido em norma para o mercado de trabalho capitalista, em vez de desvincular rendimentos e seguro social de ocupação, acabando com o fetichismo do mercado de trabalho.

Na introdução de *Theorie und Praxis* contrasta-se "ação comunicativa" e "ação estratégica" — a arte do convencimento frente àquela da manobra ou da obrigação tática

cas. Esta distinção política é muito semelhante ao par conceitual "direção-dominação" em Gramsci. O seu próprio compromisso com o exercício mais amplo possível da ação comunicativa enquanto princípio condutor da prática política sempre foi inequívoco. Em sua opinião existem motivos para supor que no capitalismo desenvolvido se coloquem limites ao poder de persuasão da ação comunicativa — dito de outro modo, limites possíveis ou prováveis ao esclarecimento? Ou o senhor tende a acreditar que, em princípio, uma transição para o socialismo poderia conseguir o consentimento democrático mesmo daqueles cujo capital será desapropriado?

Vocês estão querendo brincar comigo!

O senhor sempre recusou uma mudança que levasse de teorias de conduta a teorias institucionais da democracia — por exemplo, criticando os defensores da "democracia dos conselhos" por misturarem ambas as teorias. Mas esta mudança não seria essencial, até mesmo urgente, na medida em que o socialismo deve se tornar um projeto digno de crédito para a sociedade ocidental? Afinal, se o senhor descreve como uma "mudança estrutural" a transformação da esfera pública burguesa, no interior do capitalismo, de uma maior para uma menor substância e vitalidade, então pareceria evidente que as transformações envolvidas no ir além do capitalismo implicam mudanças "estruturais" ainda maiores na democracia, que só podem ser especificadas institucionalmente?

Penso que é preciso distinguir entre a idéia de uma justificação democrática do poder político e a institucionalização deste nível de justificação, que muda conforme as circunstâncias. A idéia de um processo de formação da vontade em que todos os envolvidos participam livre e igualmente, é uma coisa; outra coisa é a organização de discursos e deliberações formadores da opinião e da vontade, que em determinadas circunstâncias poderia se tornar muito parecida com esta idéia. Por exemplo, só é possível criticar o parlamentarismo burguês, em suas diferentes fases e adaptado a contextos nacionais, quando se separam estas duas coisas. Entretanto disto não se conclui que, como os senhores parecem sugerir, a transição ao socialismo, da forma que se queira imaginá-la em sociedades como as nossas, não produziria nenhuma alteração nas instituições políticas existentes — ou não deveria alterar nada. Estou convencido de que deve mudar a competição entre partidos autonomizados em relação às suas bases, que conduzem de um modo manipulador a procura da legitimação. É provável que um *outro* tipo de divisão de poderes precisaria ser introduzido. É claro que eu também penso que tais transformações das instituições políticas somente se deveriam realizar à luz dos princípios constitucionais hoje reconhecidos — pela utilização do conteúdo universal destes princípios. Toda a miséria do assim chamado socialismo realmente existente pode ser remediada basicamente ao descaso desmedido em relação aos princípios do Estado constitucional — como se estes princípios não pertencessem primariamente àquelas forças produtivas, àqueles resultados dos movimentos de libertação burgueses que tornaram o socialismo possível.

No segundo volume de Theorie des Kommunikativen Handelns o senhor sugere que "no socialismo burocrático as tendências de crise resultam dos mecanismos de autobloqueio do planejamento administrativo, da mesma forma que, por outro lado, resultam de interrupções endógenas do processo de acumulação". Em face destas limitações formais tanto do mercado quanto do planejamento, como o senhor concebe a operação da economia numa sociedade socialista democrática?

Como poderia responder a esta questão em poucas palavras? Depois de cinquenta a sessenta anos de desenvolvimento da União Soviética, ninguém pode deixar de reconhecer que Max Weber tinha razão, ou seja, que a abolição da propriedade privada dos meios de produção de modo algum elimina as estruturas de classe. Pessoalmente,

não acredito mais que um sistema economicamente diferenciado possa ser transformado a partir do seu interior, conforme as simples receitas da autogestão pelos trabalhadores. O problema parece ser muito mais o de como os potenciais de auto-organização podem ser suficientemente desenvolvidos em esferas públicas autônomas, de modo que os processos orientados para a formação da vontade de um mundo da vida orientado por valores de uso possam manter sob seu controle os imperativos sistêmicos do sistema econômico e do aparelho de Estado, e tornando *ambos* os subsistemas controlados pela mídia dependentes de imperativos do mundo da vida. Não consigo imaginar que isto seja possível sem uma abolição gradual do mercado de trabalho capitalista e sem um enraizamento democrático radical dos partidos políticos em suas esferas públicas. Desenvolve-se então a questão secundária, embora não trivial, de como, em tais diferentes condições iniciais, mercado e planejamento se coordenam entre si, de como se alteram seus pesos relativos na interação entre Estado e economia. Seria difícil para mim antecipar como isto se daria, mesmo que eu tivesse um melhor conhecimento de economia. Isto porque toda intervenção em estruturas sociais complexas tem conseqüências tão imprevisíveis que de qualquer modo processos de reforma só podem ser defendidos como processos escrupulosos de ensaio e erro, sob o cuidadoso controle daqueles que são obrigados a suportar suas conseqüências.

A tradição da Escola de Frankfurt como um todo concentrou suas análises nas sociedades capitalistas mais desenvolvidas, deixando de lado qualquer consideração sobre o capitalismo enquanto sistema global. Em sua opinião, concepções de socialismo desenvolvidas no transcorrer das lutas antiimperialistas e anticapitalista no Terceiro Mundo têm algum efeito sobre os objetivos de um socialismo democrático no mundo capitalista desenvolvido? E, inversamente, a sua própria análise do capitalismo desenvolvido contribui para as forças socialistas do Terceiro Mundo?

Sou tentado a responder "não" em ambos os casos. Tenho consciência de que esta é uma visão eurocentricamente limitada. Prefiriria passar adiante.

A transição de seu programa inicial, de uma "teoria com objetivos práticos", à descrição atual de seu trabalho como uma contribuição à "autocompreensão da modernidade" expressa alguma mudança fundamental, ou isto simplesmente reflete a diversidade das obras que o senhor produziu estes anos todos? Quem o senhor imagina que são os leitores dos seus livros — provavelmente também eles mudaram? Hoje o senhor acha que está mais próximo ou mais distante de seus leitores, em comparação com os anos 70?

Qualquer um muda durante o ciclo de sua história pessoal. Contudo eu pertencio a um tipo mais inflexível, duro, a quem se atribui uma identidade burguesa rígida. Por isto não creio que, em relação às minhas concepções básicas, tenha mudado mais do que foi necessário para sustentá-las em circunstâncias históricas diferentes. Trabalho como filósofo e sociólogo, e por isto as pessoas a quem meu trabalho se dirige, em primeiro lugar, ocupam cargos no sistema científico e educacional; de vez em quando eu atuo no jornalismo político, e escrevo em jornais e semanários, ou nas chamadas revistas culturais. Em ambos os casos, quem está interessado no que escrevo devem ser os intelectuais de esquerda — e, evidentemente, os especialistas do outro lado. Não me sinto como vanguarda, nem sonho com um sujeito revolucionário. Atualmente estou mais distante das atitudes dos jovens politicamente ativos, incluindo muitos estudantes, do que já estive anteriormente. Em minha opinião eles se tornaram menos políticos, mais conservadores em seus sentimentos, menos teóricos e ao mesmo tempo mais abertos à herança do romantismo político, do neoconservadorismo etc., tão duvidosa em nosso país. Mas considerem minha opinião como algo mais do que os preconceitos costumeiros que caracterizam o processo geral de envelhecimento da nova esquerda — ela não diminui

meu prazer irrestrito nas discussões com meus estudantes, nas discussões em geral.

A esquerda pode esperar do senhor um tratamento mais direto do socialismo, um conceito que permanece relativamente marginal em seus escritos (no sentido em que nunca é examinado por si mesmo), mas que é aparentemente central para seus objetivos gerais? Além do diagnóstico da ordem social existente, que é rejeitada, o senhor se sente logicamente comprometido com uma apresentação programática daquela ordem social para cuja construção sua obra contribui? Poderíamos esperar do senhor algo que nos nossos dias fosse equivalente à Constituição da Nação Alemã, de Hegel, ou à Paz Perpétua, de Kant — um cruzamento destes dois trabalhos ofereceria hoje eventualmente um esboço para um socialismo democrático numa Europa desarmada! A grande filosofia não abrange tradicionalmente também este tipo de pensamento concreto?

Os exemplos são grandes demais, mas devo levar a sério a sua advertência. Eu não deveria falar de socialismo apenas em entrevistas — ainda que quase ninguém mais o faça. Num discurso que pronunciarei na próxima semana para os deputados do Parlamento espanhol, os senhores perceberão que, ao lado das coisas pelas quais eu sou pago, também reflito sobre questões normativas, sobre questões de princípio políticas e práticas.

Em outras circunstâncias o senhor poderia se imaginar reassumindo um papel político mais ativo, tal como nos anos 50, na época do Sozialistischer Bund?

Excluir esta possibilidade me tornaria uma pessoa diferente daquela que eu gostaria de ser.

Novos Estudos
CEBRAP
nº 18, setembro 87
PP-77- 102