

Experiência e Utopia em Theodor W. Adorno, André Gorz e François Dubet¹

Sílvio C. Camargo²

RESUMO

O artigo tem como objetivo destacar a importância do conceito de experiência para a compreensão da sociedade contemporânea. Conceito bastante complexo quanto a sua possibilidade de apreensão pela sociologia, *experiência* se refere tanto a problemas relativos ao conhecimento e suas possibilidades, mas também para as possibilidades de transformação da sociedade. Entende-se que há três teóricos da sociedade contemporânea, que partindo de bases epistemológicas diferentes, problematizam a emancipação humana a partir de uma singular atenção ao conceito de experiência. Theodor W. Adorno, André Gorz e François Dubet representam três formas de pensamento sobre a sociedade bastante diferentes, mas que possuem em comum o interesse normativo, e seu confronto nos mostra a importância do conceito de experiência para a compreensão da sociedade contemporânea e para pensar-se a utopia.

Palavras-chave

Experiência – emancipação – utopia – capitalismo

ABSTRACT

These article aims show the importance of concept of experience to understand of contemporary society. Concept uneasy as to your possibility of understanding in sociology, experience concern to epistemology but too normative problems. In my see, are being three thinkers of contemporary society, what starting of epistemological basis different, working the human emancipation across of single examination concept of experience. Theodor W. Adorno, André Gorz and François Dubet playing three forms of thinking respect to society what is very different, but to have likeness the normative intention, and your confront show the importance of concept of experience to an comprehension of contemporary society and to think about the utopia.

Keywords

Experience – emancipation – utopia – capitalism.

¹ Este trabalho foi apresentado no grupo de teoria sociológica no XIII Congresso Brasileiro de Sociologia realizado em Recife/PE em junho de 2007.

² É mestre e doutorando em Sociologia no IFCH da Unicamp. Autor do livro “Modernidade e Dominação: Theodor Adorno e a Teoria Social Contemporânea” (São Paulo: Annablume/Fapesp: 2006).

INTRODUÇÃO

A noção de experiência social percorre todo o histórico da sociologia desde o seu surgimento, assumindo as mais diversas expressões tanto na teoria social clássica como na teoria social contemporânea. A proposta deste trabalho é apontar algumas dentre as muitas possibilidades de lidarmos em teoria com tal noção, optando por destacar três vertentes de pensamento que em maior ou menor medida atribuem ao conceito de experiência um papel fundamental para a compreensão da sociedade e do capitalismo contemporâneo. O recorte proposto, entretanto, procura enfatizar que a experiência social pode representar uma dimensão não apenas explicativa e compreensiva da realidade, mas pode conter igualmente um componente normativo, através do qual a teoria incorpora as problemáticas da emancipação humana e da utopia.

O problema da emancipação humana está colocado no centro do pensamento da modernidade, e através do tipo de racionalidade inaugurada com Kant irá se desdobrar nas diferentes tentativas, inicialmente filosóficas, e depois incorporadas à teoria social, encarregadas de desvelar a dimensão metafísica da liberdade humana, e a questão histórica dos processos de dominação engendrados por esta mesma modernidade. Com a passagem do idealismo hegeliano à teoria social de cunho materialista marxiano, a dimensão da normatividade e da emancipação adquirem um novo estatuto teórico, na medida em que a solução de Marx é a formulação de uma concepção de história em que será a *práxis* a única instância possível de realização da verdade e de possibilidade de uma liberdade que se pretende não mais atrelada à metafísica do idealismo alemão. A utopia para Marx e Engels adquire o caráter propositivo de uma luta revolucionária assentada na própria experiência de classe do proletariado.

Esta digressão inicial serve para situarmos a relação entre experiência e utopia como algo diferente destas concepções do século XIX, na medida em que as abordagens que irão surgindo no século XX propõem soluções normativas que já não tomam o socialismo e a revolução proletária como as únicas alternativas possíveis para a emancipação humana. A grande questão colocada desde a década de 1920 para a teoria social é o como pensar em uma sociedade liberta de dominação sem que a conquista

desta libertação passe necessariamente pelo protagonismo do proletariado como aquele sujeito coletivo encarregado de efetivar o processo emancipatório.

Tentaremos mostrar, de modo ainda bastante insipiente, de que modo o pensamento acerca da utopia pode assentar sobre o significado sociológico do conceito de experiência, ou, de experiência social, mediante modelos teóricos consideravelmente distintos, notadamente aqueles manifestos por Adorno, Gorz e Dubet. Embora possamos encontrar momentos de encontro e similaridade entre estes, a construção teórica que eles propõem para a compreensão da sociedade contemporânea é significativamente distinta: são pontos de partida distintos e modelos epistemológicos também distintos, embora também passíveis de pontos de aproximação. Se nos três pensadores o conceito de experiência é relativamente evidente como momento importante na consecução de suas teorias, a sua articulação ao momento da utopia deve ser problematizado, como é tarefa dos que se colocam no horizonte de uma teoria crítica da sociedade.

I – EXPERIÊNCIA E DIALÉTICA EM THEODOR W. ADORNO

Há no pensamento de Adorno, desde os ensaios da década de 1930, até a *Dialética Negativa* e a *Teoria Estética* uma recorrência, nem sempre explícita, ao conceito de experiência como um correlato de um dos temas centrais de sua dialética negativa desde 1931; a sua tematização da identidade e da não-identidade (Buck-Morss, 1981). Tal conceito de experiência aparece, como é comum às intervenções da teoria crítica, nem sempre como algo claramente apreensível em termos sociológicos, pois a experiência “social” se manifesta igualmente nos momentos de especulação filosófica ou contemplação estética, ambas, para a dialética adorniana, inseparáveis da objetividade social em que se apresentam.³

Para Adorno, assim como para o Lukács de *História e Consciência de Classe*, totalidade e reificação são categorias não apenas inseparáveis, mas fundamentais para a

³ Embora estejamos propondo uma visão específica sobre o pensamento de Adorno, o conceito de experiência marcou toda a trajetória frankfurtiana, a começar com um dos colaboradores da escola, Walter Benjamin, cujas reflexões certamente influenciaram Adorno. Também Horkheimer, nos textos da década de 1930, recorre a este conceito para distinguir a teoria crítica da teoria tradicional.

compreensão e crítica do capitalismo. A categoria de totalidade surge como central não apenas nos textos claramente sociológicos de Adorno (1973; 1989), mas nos diversos momentos de constituição do seu pensamento. Como indicarei logo em seguida, é a categoria de totalidade, enquanto categoria crítica, que abre a possibilidade para pensarmos uma possível articulação entre experiência e utopia, em moldes nem tão pessimistas como comumente se atribui à obra adorniana.

O problema, já bastante debatido na teoria social contemporânea, quanto ao destinatário da teoria crítica, continua até os dias presentes como algo não facilmente solucionável, na medida em que é a partir dele que se continua a problematizar a questão da emancipação humana, bem como os destinos da modernidade, da razão, e hoje, do próprio gênero humano. Pensadores hoje importantes para a teoria social, como Axel Honneth, têm empreendido esforços para recuperar dimensões que se tornaram frágeis na história da teoria crítica, mas continuam a deixar pouco elucidadas questões que eram pontuais para Adorno, como a relação entre cultura e capitalismo.

O impulso originário da teoria crítica teve como seu componente fundamental a dimensão de um interesse normativo, e igualmente relativo à dimensão da utopia frente a um capitalismo que manifestava crescentemente seu conteúdo de barbárie em suas variadas formas. Como sabemos, esta dimensão normativa da teoria crítica e do pensamento de Adorno sofre um abalo desde o momento em que, na visão dos frankfurtianos, a figura do proletariado como classe revolucionária deixou de figurar como o sujeito coletivo destinado a protagonizar a transformação da história. A teoria crítica da sociedade, e o pensamento de Adorno passam por uma modificação na passagem da década de 1930 para a de 1940, onde o enfraquecimento de um conteúdo normativo não modifica, por outro lado, o impulso original da dialética adorniana (Camargo, 2006 a).

Com a postulação da crítica da razão instrumental como o novo elemento caracterizador da dominação capitalista, tem início uma fase no pensamento adorniano em que não é vislumbrado mais nenhum sujeito coletivo capaz de conduzir o processo emancipatório. A racionalidade, ao tornar-se ela própria o *locus* da dominação, faz com

que não apenas os domínios da ciência, do Estado e do mercado, a ela se reportem em sua instrumentalidade, mas a subjetividade dos indivíduos passa a também se expressar como completamente reificada, notadamente, em decorrência do papel mediador da cultura de massas como nova expressão do capitalismo tardio.

Ao não apontar uma alternativa política frente à crescente dominação capitalista, Adorno abrirá margem para que Habermas, e muitos outros, apontem a deficiência normativa que se inaugura com a “Dialética do Esclarecimento”. Por outro lado, no que se refere a determinadas exigências de rigor sociológico, é atribuído a Adorno um déficit empírico, na medida em que, boa parte de seus ensaios que fazem a crítica do capitalismo tardio não seguem os padrões tradicionais da sociologia como ciência, o que, aliás, nunca foi a pretensão de Adorno.

Embora Adorno tenha escrito textos claramente sociológicos, sua teoria da sociedade pode ser encontrada naqueles textos que não possuem a pretensão inicial de serem lidos como tais, como é o caso de *Mínima Moral*. É no conjunto de sua obra, que temos a possibilidade de entendermos que a utopia para Adorno não tem como única possibilidade a obra de arte autônoma, atribuição que tornou-se comum na interpretação de seu pensamento. A ‘Erfahrung’ de que fala Adorno se refere a um resíduo de subjetividade autônoma que se encontra fragmentada na sociedade, como é o caso do sofrimento humano pós ‘Auschwitz’, mas que, de fato, acaba por não manifestar, conforme o seu entendimento daquele momento histórico, os anos 1940, resistências subjetivas que pudessem se expressar coletivamente.

Frente à impossibilidade de uma efetiva proposição política, a experiência que envolve a obra de arte efetivamente tem para Adorno o significado de uma liberdade aparentemente não mais apreensível tanto na esfera do trabalho, como em outras esferas da sociabilidade, como a esfera cultural. No que se refere à sociologia, tanto Adorno como Horkheimer insistem em diversos momentos quanto ao papel de crítica que deve ser cumprido pela teoria, entendendo que a percepção desta é uma condição de possibilidade para qualquer possível alternativa de intervenção prática na realidade.

Mas ainda aqui não temos totalmente elucidado alguns elementos fundamentais da teoria da sociedade de Adorno. Para ele, a abstração do universal e do particular busca o seu correlato histórico na relação entre totalidade e experiência. As experiências sociais do nazismo na Alemanha e o totalitarismo stalinista, contribuem decisivamente para a percepção de inexistência de ações coletivas capazes de darem fim a barbárie, mas para Adorno há experiências não necessariamente coletivas (ou que reportem-se a um sujeito coletivo) que manifestam a efetividade do não-idêntico, e resistem à universalidade da forma mercadoria.

Para Adorno os indivíduos podem manifestar impulsos quase inconscientes frente à dominação do universal. Tais impulsos que permeiam o cotidiano, em experiências fragmentadas e múltiplas, manifestam a concretização do momento dialético de não-identidade. Tais experiências já não são mais apreensíveis como experiência de uma classe, mas como experiências individuais que revelam, sobretudo, o sofrimento humano. São, portanto, algo que diz respeito não apenas a contemplação de uma pintura ou ao momento de escutar uma sinfonia de Beethoven, mas podem se manifestar de outras maneiras. As experiências que revelam a inconformidade, a rebelião do sujeito, ou do que restou dele, efetivamente só se compreendem mediante o recurso à categoria de totalidade como categoria crítica, e isto significa reconhecer nos eventos singulares a sua própria indistinção desta totalidade. Tal categoria não representa algo afirmativo e estrutural, como para Lukács, mas um recurso através do qual podemos apreender na realidade social a onipresença da mercadoria.

Tanto Axel Honneth como Martin Jay destacam a importância da experiência do não-idêntico para Adorno, e mesmo em sua concepção da cultura como parte de um mundo completamente administrado, sofreria já algumas restrições ao final de sua vida (Adorno, 1981), quando Adorno em algumas entrevistas radiofônicas, admite, por exemplo, o papel diferenciado do cinema experimental (Jay, 1984). De qualquer modo, para Adorno a resistência individual, singular, é a não aceitação da dominação do todo, pois ao contrário de Hegel, para ele o “todo é o não-verdadeiro”, e se tal ‘Erfahrung’

singular resiste ao mesmo tempo à sua apreensão pela sociologia, temos apenas mais um momento de coerência da teoria crítica na forma de uma dialética negativa.

II – TEMPORALIDADE E EXPERIÊNCIA EM ANDRÉ GORZ

Para Marx o tempo, ou a temporalidade, é algo que se apresenta não só como uma abstração que opera ao nível de uma filosofia da história e através do qual é possível especular sobre o curso da humanidade, ou como no caso de Hegel, do espírito, mas o tempo é uma categoria da economia política, algo cuja objetividade manifesta-se pela *práxis* humana formadora de uma história materialisticamente interpretada, objetividade esta, expressa pela ação humana, que é indissociada do próprio conceito de valor. O tempo é assim uma categoria da teoria social e núcleo compreensivo da sociedade capitalista.

Gorz (1985; 2003b) irá buscar nos *Grundrisse* de Marx elementos de uma crítica do capitalismo que em muitos aspectos antecipa tendências atuais do capitalismo, e que ao mesmo tempo modifica os parâmetros marxianos quanto à temporalidade, como é o caso de sua análise de uma produção de valor que não mais o valor-trabalho, mas sim o valor-conhecimento. Aqui, cabe apenas atentarmos para o fato de que tanto no âmbito da sociedade industrial, como no que hoje se designa de pós-industrial, a questão do tempo e da temporalidade ocupa um papel fundamental na teoria social de Gorz, e ao mesmo tempo é a chave para compreendermos o significado do conceito de experiência em sua obra.

Trata-se não apenas de uma crítica à filosofia da história marxiana, que recorre ao trabalho humano para fundar, mediante a noção de proletariado, a figura de uma redenção humana associada a um trabalho não alienado, mas há também outros aspectos mediante os quais a temporalidade é central nas investigações de Gorz, aspectos que estes que assim como em Dubet, levará em conta as reflexões oriundas da fenomenologia, no caso de Gorz, sobretudo a influência de Sartre.

Por um lado, no plano da própria economia política, o modo pelo qual o tempo é a condição para a criação de valor e riqueza, mas por outro, o tempo refere-se também a um esforço de compreender as ações humanas num espectro de vivências que são igualmente constitutivas do capitalismo. As ações humanas que se processam fora da experiência e do tempo de trabalho, situadas no que Gorz e Habermas chamam de mundo da vida, serão a condição de possibilidade para pensar-se a emancipação humana. É deste modo que pensarmos sobre a categoria do “tempo” mostra-se como teoricamente relevante para compreendermos o que Gorz entende por autonomia, e de que modo podemos ainda constituir uma utopia (Gorz 2003 a: 20).

Ao elaborar uma teoria pautada por uma visão dual de sociedade Gorz estabelece que o tempo de trabalho, como o tempo em que os operários passam dentro da fábrica, é a medida não apenas da criação valor, como é claro no pensamento marxiano, mas é também o que propicia a heteronomia dos indivíduos, notadamente dos trabalhadores. A partir de sua obra *Adeus ao Proletariado*, Gorz passa a defender que a emancipação já não passa mais por uma liberação no trabalho e sim uma liberação do trabalho. A ruptura daquele processo que Marx e o próprio Gorz viam como alienação não poderá mais ser alcançado tendo como ponto de partida o tempo de trabalho, mas sim o tempo de não-trabalho, bem como aquele trabalho que não pode mais ser temporalmente mensurado. (Gorz, 2003b: 25).

Tal concepção também indica que a autonomia deve ser buscada em uma esfera cultural onde passam a ser erigidos valores e padrões éticos que coloquem limites e obstaculizem o poder da racionalidade econômica; a heteronomia que o caracteriza não poderá ser completamente eliminada, mas diminuída, na medida em que se reduz o tempo de trabalho, sem que haja, evidentemente, redução de renda.

Gorz entende que uma nova utopia deve ser elaborada com base em dois eixos fundamentais: a redução do tempo de trabalho e a existência de uma renda mínima universal. A busca de tal utopia já não passa mais pelo suposto do proletariado como o sujeito da transformação história, como Gorz acreditou em uma fase anterior de seu pensamento. Mas há outras convicções em seu pensamento que não se alteraram muito

ao longo dos últimos trinta anos, e tais dizem respeito à influência da fenomenologia em sua concepção de sociedade. Defendemos aqui a idéia de que a questão da temporalidade se manifesta mediante um viés fenomenológico que marca toda a produção teórica de Gorz e que coloca o conceito de experiência como seu correlato necessário.

O tempo é tratado não apenas como a categoria econômica mensurável da produção de valor, tal como é apreensível na crítica da economia política marxiana, mas é dimensionado também como categoria filosófica, como parâmetro através do qual são pensadas a existência e a liberdade humanas. O tempo no trabalho é para Gorz aquele que aprisiona e produz heteronomia, e o tempo livre aquele que abre inúmeras possibilidades de uma vida dotada de sentido.

O tempo de não trabalho é aquele direcionado para experiências e atividades como lazer, esportes, vivências familiares, ações cooperativas, etc., ou mesmo por atividades laborativas que não tenham por finalidade a criação de valor. Assim como Marx havia feito alusão às possibilidades que se abrem em uma sociedade que romperia com a divisão capitalista do trabalho, Gorz sustenta que uma sociedade futura capaz de possibilitar a autonomia terá que propiciar aos indivíduos uma possibilidade ampliada de vivenciarem experiências de não-trabalho.

Embora não seja totalmente explícito por Gorz, sua concepção de autonomia nos remete para o conceito de experiência, pensando esta como categoria que se alterna entre o discurso filosófico, ou de uma fenomenologia existencial, e o discurso sociológico. Trata-se de pensarmos o que se processa no mundo da vida. Diferente de Habermas que pensa o mundo da vida como o local em que os indivíduos, nas dimensões de sociedade, cultura e personalidade, partilham intersubjetivamente padrões de valores que tornam possível o entendimento mútuo, para Gorz o mundo da vida expressa determinadas experiências vividas que nem sempre são apreensíveis por categorias sociológicas.

O mundo da vida não é, deste modo, aquela esfera de ação em que se dão interações espontâneas baseadas na solidez de padrões normativos legados pela

modernidade, mas é o tempo e o espaço de vida em que a integração social, em contraposição à integração funcional, é mediada pelo conflito entre comportamentos individuais e normas institucionalizadas. Manifesta-se em Gorz as influências de Husserl, Merleau-Ponty e Sartre. A noção de autonomia do indivíduo assume um caráter não apenas de cunho kantiano ou marxiano, para lembrarmos dois marcos do esclarecimento também presentes em Gorz, mas coloca-se enfaticamente uma perspectiva da fenomenologia, isto é, a liberdade dos indivíduos não depende unicamente de princípios racionais universais, ou de uma alteração no modo de produção, mas a vivência individual e cotidiana deve também abrir-se para experiências de inconformidade não subsumíveis aos padrões de racionalidade institucionalizados:

O que está em jogo nessa discussão é nada menos que a autonomia individual e, corolariamente, a autonomia da filosofia, ou do cultural, frente à sociologia, ou à sociedade. A filosofia não pode ser busca da Verdade e do Bem, não pode interrogar o valor dos valores e o sentido das finalidades senão quando o sujeito é capaz de se distanciar das normas e valores que regem as condutas sociais e questionar as verdades estabelecidas. Só pode haver reflexão autônoma, criação artística ou intelectual, revolta moral, se um distanciamento original impedir o sujeito individual de coincidir com a marca de “identidade” de seu pertencimento social (GORZ, 2003 a: 171).

É através de experiências não apenas coletivas, mas também singulares e existenciais, que os indivíduos vivenciam expressões de inconformidade frente ao poder onipresente da racionalidade econômica. Quanto mais extenso, portanto, o tempo de não-trabalho, maiores as possibilidades de constituírem-se sujeitos autônomos, como ocorre na concepção de Habermas, mas com características diferentes, pois para Gorz o mundo da vida possibilita a formação de uma ética e de uma cultura não determinada pelos processos de integração funcional.

A diferença entre as concepções de mundo da vida de Gorz e o de Habermas está em grande medida em um questionamento quanto ao próprio alcance da sociologia como ciência, na capacidade desta em apreender a plenitude dos fenômenos sociais que se passam nesta esfera. A apreensão de tais experiências para uma teoria social incorre, em um certo sentido, em uma revitalização da filosofia do existencialismo quando a problemática em questão trata, em última instância, o problema da liberdade humana.

Assim como na teoria da sociedade de Adorno, em que as experiências singulares manifestam exemplos de resistência quase inconscientes ao mundo administrado, a utopia gorziana pressupõe experiências individuais como índice de uma autonomia possível. Ocorre que em ambos os casos mediadas por fundamentos teóricos bastante distintos, em que as bases epistemológicas que informam o pensamento de Gorz estão muito mais próximas da fenomenologia do que da tradição dialética, mas onde igualmente, mediante um olhar habermasiano, por exemplo, este tipo de concepção redundante não apenas em um déficit sociológico, mas também normativo, quando pensamos nas possibilidades de desdobramento político de tais ações.

Contudo, diferentemente de pensadores como Adorno e Horkheimer, esta valorização gorziana das experiências individuais não invalida a elaboração de um projeto político que propõe reformas estruturais para a sociedade, reivindicações que podem e devem também serem sustentadas por ações e reivindicações coletivas. Pelo contrário, toda a teoria social de Gorz está pautada pela proposição de alternativas políticas visando a constituição de uma nova utopia, sendo que nesta a redução do tempo de trabalho e a existência de uma renda universal básica, são questões imprescindíveis quanto a possibilidade de uma sociedade autônoma, e que de certo modo, poderia estar já em gestação na sociedade do trabalho imaterial.

III – A SOCIOLOGIA DA EXPERIÊNCIA EM DUBET

Em um diálogo com a tradição sociológica François Dubet propõe redimensionar por um lado a tradicional relação entre ação e sistema, e por outro,

indicar novos parâmetros com os quais podemos pensar as transformações em curso na sociedade contemporânea. Para Dubet a sociologia clássica já não oferece os elementos categoriais apropriados com os quais seria possível compreendermos tais transformações. O que ele atribui como clássico é a tradição associada aos nomes de Durkheim e Parsons. Em sua visão, a representação de sociedade associada a esta tradição coloca o ator individual como subsumido nos processos de interiorização do social, onde a consciência, as normas e valores que representam padrões de uma socialização frente ao qual o indivíduo adequa-se, manifesta a própria prevalência do sistema como categoria explicativa da sociedade moderna.

Para ele tal modelo já não pode explicar uma sociedade permeada por uma multiplicidade de expressões culturais e conflitivas, em que a ação social já não se caracteriza por padrões de unicidade das ações quanto ao seu próprio sentido, mas a sua fragmentariedade indica que o ator se opõe ao sistema, e a ação social passa a ter determinações que não apenas as deste mesmo sistema. Na visão de Dubet, na sociedade contemporânea o indivíduo passa a atuar não mais por uma lógica unívoca, mas ao distanciar-se do sistema cria a possibilidade de ações em que a escolha e uma relativa autonomia se mostram como possíveis e efetivas.

Esta diversidade de lógicas de ação que permitem um afastamento entre ator e sistema é o que irá propiciar a Dubet apontar o conceito de experiência social como o mais apropriado para a compreensão da sociedade contemporânea. A experiência social, segundo ele, se caracteriza por uma pluralidade de lógicas de ação, onde os indivíduos lidam com diferentes práticas, e onde é necessário a tais autores encontrarem as razões pelas quais aderem a determinados valores e normas, muitas vezes difusos, enquanto há outros valores e normas que tais indivíduos sequer conseguem aderir. Haveria uma “heterogeneidade dos princípios culturais que organizam as condutas” (1996, 15).

A experiência social possuiria como um segundo traço um distanciamento que os indivíduos mantém em relação ao sistema. É neste momento que pode-se falar em uma certa autonomia dos indivíduos, que assim se constituíram como sujeitos, na medida em que desempenham uma multiplicidade de papéis não necessariamente

regulados pela normatividade sistêmica. Um terceiro elemento caracterizador da experiência é a alienação. Na medida em que a sociedade não pode mais ser entendida nos moldes clássicos, modifica-se também a apreensão do conceito de alienação. No presente momento histórico, não seria mais possível falarmos de categorias como povo, classe, progresso, etc, pois igualmente não se identifica um movimento social capaz e unificar os interesses dos indivíduos. Os processos de dominação social se remetem para experiências que fragmentam a própria personalidade, que são impelidos, no âmbito de sua experiência, a dominar uma multiplicidade de lógicas de ação que se colocam em jogo na realidade social.

Dubet define a experiência social como objeto da sociologia do seguinte modo:

A sociologia da experiência tem em vista definir a experiência como uma combinação de lógicas de ação, lógicas que ligam o ator a cada uma das dimensões de um sistema. O ator é obrigado a articular lógicas de ação diferentes, e é a dinâmica gerada por esta atividade que constitui a subjetividade do ator e a sua reflexividade (1996: 107).

A partir desta definição Dubet faz referência a três tipos de sistemas; a comunidade, o mercado e o sistema cultural. Tais sistemas se caracterizam por se reportarem a uma lógica própria, onde a experiência social é uma espécie de justaposição destas diferentes lógicas, as lógicas da integração, estratégica e a subjetivação. Tais lógicas são melhor referidas, em seu entendimento, como experiências do que como a ação da sociologia clássica. Tal tipologia das lógicas de ação é inspirada, nas palavras de Dubet, no pensamento de Alain Touraine, mediante a utilização das categorias de identidade, oposição e totalidade.

De maneira aqui bastante sucinta é possível dizermos que a integração é aquela que se refere aos processos de interiorização de normas e valores institucionalizados, em que o ator, ao ter a possibilidade de reconhecer o outro como o diferente, o estranho, age no sentido da garantia da ordem e da moral, garantindo deste modo, ao mesmo tempo, a sua identidade. Já na lógica estratégica, cujo médium sistêmico é o mercado

(entendido não só como a esfera econômica), onde o ator externaliza a sua identidade através de posições que ocupa a, como em um jogo, mobilizar racionalmente determinados meios para atingir um fim (de modo similar a concepção habermasiana de ação estratégica) sendo este fim a busca de obtenção de poder. Se pensarmos nos termos das ações coletivas, em tal lógica de ação não há espontaneidade, mas um cálculo racional com o objetivo de, de algum modo, influir na esfera política.

Diferente das lógicas da integração e estratégica, a subjetivação é aquela que vai de encontro ao papel do sujeito, sendo esta a garantia, o ver-se como sujeito, de sua própria identidade. Informada pela potencialidade de crítica por parte do sujeito, tal lógica revela que é a própria luta contra a alienação que surge conjuntamente ao sofrimento e busca de reconhecimento dos indivíduos. Neste sentido, ao pensarmos as ações coletivas, o conflito é também luta contra esta alienação, e neste caso, a cultura não significa a esfera de manutenção de normas e valores (entendimento similar ao de Gorz), mas sim o espaço em que se torna possível a não aceitação da dominação social, podendo-se falar, neste caso, que este tipo de experiência social possui um conteúdo com potencialidade emancipatória.

Embora em toda sua exposição teórica Dubet busque afastar-se do que chama tradição clássica da sociologia, a sua exposição é toda pautada pela centralidade da noção de sistema. Ocorre que, na sua referência a uma pluralidade de sistemas não haverá, de fato, a imagem tradicional de um sistema com caráter de unicidade. As diferentes lógicas de ação, enquanto experiência social, se confundem e se justapõem dentro de um mesmo contexto social, elas manifestam uma diversidade e uma fragmentariedade com o qual o indivíduo constrói a sua identidade.

A sociologia da experiência de Dubet, em grande parte fundamentada pelos seus trabalhos empíricos com jovens e nas periferias de Paris, revela esta possibilidade de pensarmos os processos de sociabilidade mediante uma disjunção entre ator e sistema, e enquanto tal compreendermos o conteúdo das diferentes lógicas que caracterizam as ações coletivas e os movimentos sociais, e que nos permite pensarmos, portanto, onde residem as potencialidades de transformação histórica e da realidade.

Contudo, a percepção destas possibilidades, assim com no pensamento de Adorno, não consolidam um conteúdo normativo claramente identificável, não resgatando assim, a utopia em seu sentido plenamente moderno, histórico, indicando apenas, ao que nos parece, a idéia de democracia como a condição de possibilidade para que a experiência possa também se manifestar como possibilidade emancipatória.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os autores aqui tratados possuem em comum a atribuição ao conceito de experiência como fundamental para compreendermos a sociedade moderna e suas transformações, que para muitos representa o próprio fim da modernidade. Mais do que isso, quando pensamos acerca dos temas da utopia e da emancipação humanas é comum aos autores o entendimento de que a “experiência” pode ser tomada como o ponto central através do qual é possível encontrarmos na realidade diferentes movimentos de resistência aos processos de dominação social, sobretudo a dominação capitalista.

Gorz e Dubet possuem ainda em comum uma forte influência de Alain Touraine e sua sociologia da ação; já Touraine, e de modo um pouco distinto Habermas, já haviam enfatizado este processo de separação entre ator e sistema, de tal modo que paralelamente às injunções sistêmicas, notadamente dominadoras, seria possível percebermos que os indivíduos lidam com lógicas que podem torná-los sujeitos, sendo justamente nestas experiências que lidam com uma racionalidade não-sistêmica (como a ação comunicativa habermasiana) que se manifestam as possibilidades de uma emancipação possível. Esta similaridade, entretanto, é limitada pela ênfase que os autores atribuem ao sentido da experiência, pois enquanto Dubet dialoga diretamente com a tradição funcionalista, Gorz pensa a experiência como limitação do próprio discurso sociológico mediante um recurso à fenomenologia existencialista.

Diferente deles, Adorno insiste na categoria de totalidade, oriunda da dialética hegeliana, para pensar o sujeito danificado pela primazia do objeto. Assim como para

Gorz esta experiência coloca limites à exposição sociológica, pois a experiência “social” é remetida para a concretude da experiência individual, e onde o momento da utopia não encontrou ainda, necessariamente, a figura da ação coletiva como sua manifestação social. Axel Honneth, em trabalhos recentes (Honneth, 2006), procura resgatar a compreensão adorniana da experiência incorporando-a em sua teoria do reconhecimento, elaborando igualmente uma outra possibilidade, mais propositiva normativamente, de relacionar-se experiência e utopia como reflexão relevante aos debates em teoria social contemporânea.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Madrid: Taurus: 1984 a.
- _____. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática: 1992.
- _____. *O Ensaio Como Forma*. In: COHN, Gabriel (Org.):São Paulo: Ática: 1986 b. p.167-187.
- _____. *La Disputa del Positivismo en La Sociologia Alemana*. México: Grijalbo: 1973.
- _____. *Aspects of Sociology*. Boston: Beacon Press: 1973b.
- _____. *Teoria Estética*. Madrid: Taurus: 1984 b.
- _____. Society. In: BRONNER, S. and KELNNER, D. (Eds). *Critical Theory and Society – A Reader*: New York: Routledge: 1989. p. 267-275.
- _____. Transparecies on film. New German critique. nº 24-25, fall-winter, 1981-2.
- _____. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar: 1985.
- BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia*. New York: Columbia of University Press: 1986.
- BENJAMIN, Walter. *Textos de Sociologia*. In: KOTHE, Flávio (Org.). São Paulo: Ática: 1985.

- BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialética negativa*. México: Siglo XXI: 1981.
- CAMARGO, Sílvio César. *Modernidade e Dominação: Theodor Adorno e a Teoria Social Contemporânea*. São Paulo: Annablume/Fapesp: 2006 a.
- _____. Axel Honneth e o legado da teoria crítica. *Política & Trabalho – Revista de ciências sociais*. João Pessoa, n. 24; abril de 2006b. p. 123-138.
- DUBET, François. *Sociologia da Experiência*. Instituto Piaget: Lisboa: 1996.
- _____. As desigualdades multiplicadas. *Revista Brasileira de Educação*. Agosto; 2001; n. 17. p. 5-19.
- GORZ, André. *Metamorfoses do Trabalho*. São Paulo: Annablume: 2003a.
- _____. *O Imaterial*. São Paulo: Annablume; 2003b.
- _____. *Misérias do Presente, Riqueza do Possível*. São Paulo: Annablume: 2004.
- _____. *Adeus ao Proletariado*. Rio de Janeiro: Forense Universtária: 1987.
- KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: o que é o *Aufklärung*?”. In: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes: 1990. p. 100-116.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote: 1998.
- _____. *Teoria de La Acción Comunicativa*. Tomo I - "Racionalidad de la acción y racionalización social". Taurus: Madrid: 1987 a.
- _____. *Teoria de La Acción Comunicativa*. Tomo II - "Crítica de la razón funcionalista". Taurus: Madrid: 1987 b.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*. A Gramática Moral dos Conflitos Sociais. São Paulo: 2003: Ed. 34.
- _____. O Capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade em Adorno. *Política & Trabalho*; n. 24. Abril de 2006. Trad. Ângela S. Jeunon. p. 123-138.
- JAY, Martin. *Adorno*. São Paulo: Cultrix: 1984.
- NEGT, Oscar and KLUGE, Alexander. *Public Sphere and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1993.



Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC
Vol. 4 n. 1 (1), agosto-dezembro/2007
ISSN 1806-5023

SILVA, Josué Pereira da. *André Gorz: trabalho e política*. São Paulo: Annablume/Fapesp: 2002.

SILVA, Josué Pereira da e RODRIGUES, Iran Iácome (orgs). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume: 2006.