

Marx et Adorno

La Philosophie de l'Histoire

Marx and Adorno
The Philosophy of History

*Delamar José Volpato Dutra**

Résumé: L'école de Frankfort abandonne progressivement les thèses de la philosophie de l'Histoire, dont l'acceptation fournissait une espèce de fondement pour la théorie critique, dans la mesure où l'on pouvait croire aux contenus émancipateurs de la raison inclus au sein même des idées de la société bourgeoise. Nous essayerons de montrer ce qui est oublié dans les thèses de la philosophie de l'Histoire à partir de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, et donc, pourquoi de telles thèses se sont montrées insuffisantes. Enfin, nous chercherons à démontrer que la figure théorique opposée aux thèses de la philosophie de l'Histoire se retrouve dans *Über den Begriff der Geschichte* de Benjamin. De plus, la récupération d'un tel fondement oublié dans les thèses de la philosophie de l'Histoire détermine, vraisemblablement, la considération morale de la théorie critique habermasienne.

Mots-clés: Dialectique; Liberté; Hegel; Adorno

Abstract: The Frankfurt School increasingly withdraws from the theses of philosophy of history which were a kind of foundation for the critical theory and were based on the emancipatory power of reason inherent to the ideals of the bourgeois society. We shall try to show the obliterated assumption of these theses using Hegel's dialectic of the servant and master and then why such theses are insufficient. Finally, we shall try to demonstrate that the opposite theoretical figuration can be find in Benjamin's *Ueber den Begriff der Geschichte*. Moreover, we believe that the recovery of such foundation obliterated in the thesis of the philosophy of history determines the moral consideration of Habermas's critical theory.

Keywords: Dialectic; Freedom; Hegel; Adorno

* Doutor em Filosofia pela Ufrgs, professor nos programas de pós-graduação em Filosofia e em Direito na Ufsc em Florianópolis, SC, Brasil; é membro da comissão de avaliação da Capes para a área de Filosofia e pesquisador do CNPq; projeto atual de pesquisa: *O sentido da complementaridade entre moral e direito na filosofia do direito de Habermas*. <djvdutra@yahoo.com.br>.

Marx

La recherche d'une explication scientifique de l'Histoire, selon Marx, s'enracine dans une thèse de la philosophie de l'Histoire. De telles conceptions, se référant à l'Histoire, impliquent toujours l'existence d'un mécanisme dont le fonctionnement détermine la réalisation d'une fin qui peut être analysée de manière rationnelle dans l'Histoire. Ainsi, Kant concevait déjà un mécanisme naturel (Herrero, 1981), la sociabilité asociale (Kant, 1988, p. 25, A 392), capable de civiliser le genre humain. L'idée d'astuce de la raison chez Hegel (1986, p. 97) peut aussi être considérée comme le moyen dont la raison se sert pour se concrétiser à travers les hommes et leurs passions, malgré celles-ci (Dutra, 1991, p. 30-44).

En effet, Marx affirme (1978, p. 129-30):

dans la production sociale de la propre vie, les hommes acquièrent des relations déterminées, nécessaires et indépendantes de leur volonté, ou relations de production, qui correspondent à une étape déterminée de développement de leurs forces productrices matérielles. La totalité de ces relations de production forme la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle se lève une superstructure juridique et politique, et à laquelle correspondent des formes sociales déterminées de conscience. Le mode de production de la vie matérielle conditionne en général le processus de vie sociale, politique et spirituelle. Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son être, mais au contraire son être social qui détermine sa conscience. Dans une certaine étape de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les relations de production existantes ou leur expression juridique, c'est-à-dire les relations de propriété dans lesquelles, jusqu'alors, elles avaient bougé. Ces relations de production se transforment en une sorte de frein pour le développement des forces productives. Survient alors une époque de révolution sociale. Avec la transformation de la base économique, l'énorme superstructure se transforme plus ou moins rapidement.

Ainsi, l'axiome de base de la théorie marxiste de l'Histoire réside dans la proposition qui établit la correspondance entre les forces productives et les relations de production. A cet axiome, on doit ajouter le théorème de la contradiction entre les forces productives et les relations de production, déterminant de cette manière un renouvellement des relations de production à chaque changement des forces productives et, par conséquent une évolution dans la superstructure de la société. Il faut aussi souligner le fait que les transformations matérielles des conditions économiques de production "peuvent être l'objet d'une vérification rigoureuse de la science naturelle"

(Marx, 1978, p. 130). Ceci implique la question déjà débattue de l'établissement d'une conception scientifique de l'Histoire. Celle-ci a pour conséquence, dans le propre texte marxiste, la détermination de l'être de l'homme, non par sa conscience mais par son être social, impliquant la discussion commune à toutes les philosophies de l'Histoire concernant le problème de la liberté.

Habermas considère que les héritiers du marxisme appartenant à l'école de Frankfurt ont les mêmes espérances que ceux de la philosophie de l'Histoire. Mais, en fait, il est vrai qu'un tel mécanisme ne fonctionne plus. Du moins, selon Habermas, cette position était effectivement correcte jusque dans les années 40 quand Horkheim et Adorno ont publié la *Dialectique de l'éclaircissement* (Habermas, 1989, p. 414-415). Reprenant les analyses de Marcuse (1964) qui étudie la fusion particulière entre technique et domination, Habermas (1987, p. 47) conclut: "la rationalité de la domination se mesure par la maintenance d'un système qui peut se permettre de convertir en fondement de sa légitimité l'élément des forces productives associé au progrès techno-scientifique".¹ De cette manière, "la pensée dont les relations de production peuvent se mesurer par le potentiel des forces productives est réduite par le fait que les relations de production existantes *se présentent* sous la forme d'organisation *techniquement nécessaire* d'une société rationalisée" (Habermas, 1987, p. 48). Soit, les forces productives cessent de représenter un potentiel d'émancipation sur les relations de production (Habermas, 1989, p. 161) et passent, au contraire, à les justifier. Cependant, ce mécanisme de base de la philosophie de l'Histoire marxiste qui lui permettait d'attribuer un potentiel d'émancipation déterminé par une inexorable augmentation des forces productives cesse de fonctionner.

C'est aussi dans les années 40 que Benjamin publie *Über den Begriff der Geschichte* qui enterre, une fois pour toutes, la philosophie de l'Histoire. Tant la critique de Benjamin que celle de Habermas cherchent à expliquer ce qui pourrait s'appeler problème épistémologique et même ontologique de la philosophie de l'Histoire. Soit, Benjamin affirme que les choses ne se passent

¹ Isso implicará, para Habermas, por outro lado, uma nova forma de conceber a ideologia, determinada pelo fato de que "o estado das forças produtivas represente precisamente também o potencial, pelo qual, medidas 'as renúncias e as incomodidades impostas aos indivíduos estas surgem cada vez mais como desnecessárias e irracionais'" (Habermas, 1987, p. 47). Essa nova forma de conceber a ideologia, como tecnocracia, toma, verdadeiramente o sentido próprio da ideologia, ou seja, aquela que pode conceber-se ao modo da ciência, permitindo-se, ainda, evitar um discurso de ocultamento, lacunar (Chauí, 1982, p. 7), mas abandonando, agora, qualquer tentativa de encobrir, ideologicamente, as disfunções do sistema, as quais aparecem como tecnicamente necessárias. Para uma possível crítica a essa nova figura da ideologia, ver: Dutra (1996, p. 97-109).

pas ainsi, ou alors que nous ne pouvons pas faire un jugement de connaissance sur des déterminations téléologiques. Pour une critique ontologique, nous avons la *Thèse IX*, l'allégorie de l'Ange de l'Histoire, laquelle caractérise le passé historique comme un tas de ruines. Déjà, la *Thèse XIV* donne une idée positive de ce que serait épistologiquement l'Histoire ou une construction. Mais ici, c'est la *Thèse I* qui comporte l'allégorie du joueur d'échecs qui nous intéresse. Elle nous donne avec précision les contours épistémologiques qui nous permettent d'affirmer la connaissance de la philosophie de l'Histoire. Benjamin (1985, Tese I):

comme on sait, il y avait autrefois un automate, construit de telle manière qu'il répondait à chaque réplique du joueur d'échecs avec une autre réplique qui lui assurait la victoire. Une poupée, habillée en turque et avec une pipe à la bouche, était assise devant l'échiquier, posé sur une grande table. Par le biais d'un système de miroirs, se créait une illusion qui laissait paraître la table transparente. En réalité, un nain bossu, maître d'échecs, était assis dans cette table, manipulant la main de la poupée par des cordes. On pourrait imaginer un appareillage équivalent en philosophie. La victoire est toujours due à cette poupée qui s'appelle 'matérialisme historique'. Ce dernier peut affronter n'importe qui, à condition qu'il prenne à son service la théologie, qui, comme on sait, est aujourd'hui petite et horrible et qui, en quelques sortes, ne doit pas se laisser voir.

C'est ainsi que le matérialisme historique réussit à voir toute l'Histoire et à y trouver un mécanisme capable de l'expliquer dans sa totalité de telle manière que son point de vue gagne toujours. En effet, Marx (1978, p. 130) lui-même affirme:

c'est pour ça que l'humanité se propose seulement les tâches qu'elle peut résoudre; donc, si on les considère plus attentivement, on arrivera à une conclusion dont la propre tâche apparaît seulement où les conditions matérielles de leur solution existent déjà, ou au moins, sont captées dans le processus de leur devenir. Rapidement, les modes de production peuvent être caractérisés comme des époques progressives de la formation économique de la société: asiatique, antique, féodale, et bourgeoise moderne. Les relations bourgeoises de production constituent une ultime forme antagonique du processus social de production [...] toutefois, les forces productives qui se rencontrent en développement au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour la solution de cet antagonisme.

Ainsi donc, le théorème de base de la théorie de l'Histoire justifie l'espoir de l'émancipation complète de la société, possible grâce à l'axiome de base de la conception de l'Histoire de Marx. Cependant, la théorie des modes de

production, dont la fin est la société communiste, émancipée, se développe suivant la nécessité propre d'un système d'axiomes et de théorèmes.²

La thèse de Benjamin nous permet de comprendre comment il est possible de construire un tel jugement sur l'Histoire. Une telle possibilité existe seulement par l'emprunt du regard de Dieu sur l'Histoire, un regard *sub specie aeternitatis*. En effet, Hegel (1986, p. 55) reconnaît lui-même que la philosophie de l'Histoire emprunte sa pensée à la théologie:

les chrétiens sont, en effet, initiés aux mystères de Dieu et de cette manière ils ont aussi reçu la clé de l'Histoire universelle. Dans le christianisme, il existe une connaissance déterminée par la Providence et son plan. La doctrine capitale, c'est que la Providence a régi et régit le monde; et que tout ce qui se passe dans le monde est déterminé par le gouvernement divin et conforme à celui-ci. Cette doctrine va contre l'idée du hasard et contre celle des fins limitées: par exemple, celle de la conservation du peuple juif. Il y a une fin ultime, universelle, qui existe en soi et pour soi. La religion ne nie pas cette représentation générale. La religion s'appuie sur cette généralité. Mais, cette foi universelle, cette croyance du fait que l'Histoire universelle est un produit de la raison éternelle et que la raison détermine les grandes révolutions de l'Histoire, est le point de départ nécessaire de la philosophie en général et de la philosophie de l'Histoire universelle.

Nous avons, par le biais de la théologie, la clé de la philosophie de l'Histoire. On peut dire, avec Benjamin, que cette philosophie de l'Histoire est seulement possible avec ce regard de Dieu, en tout cas, toujours illusoire pour l'homme, étant seulement une foi universelle. Selon Habermas (1987, p. 258-9), dans la théologie de l'Histoire des prêtres de l'Eglise, on avait déjà pensé, de manière anticipée, ce que la philosophie de l'Histoire, plus tard, prétendrait élaborer scientifiquement. Cette considération de l'Histoire comme un tout est un héritage théologique pour la philosophie (Habermas, 1987, p. 265).

La dialectique du maître et de l'esclave ou ce qui est oublié

Nous aimerions mettre en évidence l'élément que la considération du regard théologique supplée, et qui concerne un élément oublié dans les philosophies de l'Histoire, un élément qui marque l'insuccès des conceptions

² Para Benjamin a idéia de progresso nas teorias políticas da classe trabalhadora foi mesmo prejudicial, pois, o fato de pensar estar navegando a favor da correnteza (*Tese XI*) implica, sempre, uma grande dose de conformismo e acomodação, como se, em todo caso, as coisas não dependessem só das ações humanas.

de la philosophie de l'Histoire, ou, dont l'oubli détermine l'illusion du regard "philosophique" sur le tout de l'histoire, constitué, en réalité, par des énoncés pseudonormatifs autour d'une teleologie objectiviste de l'histoire, mélangeant des contenus descriptifs et des contenus normatifs (Habermas, 1989, p. 441).

Hegel

Nous aimerions aborder cette partie par un élément qui semble déterminant dans la conception marxiste de l'Histoire et qui arrive, précisément, à un tel point qu'il ne peut pas être analysé objectivement, à savoir, celui dont la fameuse parabole hegelienne du maître et de l'esclave³ en est sa plus claire manifestation. Ainsi, nous reconstruirons, dans un premier temps, les pas d'une telle dialectique.

Selon Hegel, le concept de reconnaissance implique que "la conscience de soi est *en soi* et *pour soi* quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi" (Hegel, 1941, p. 155). Ainsi, avant la reconnaissance, dans la conscience-de-soi, "il n'y a rien en elle qui ne soit par elle-même" (Hegel, 1941, p. 156), ou, "d'abord, la conscience de soi est être-pour-soi simple, égal à soi-même en excluant *de soi* tout ce qui est *autre*; son essence et son objet absolu lui sont *le Moi*" (Hegel, 1941, p. 158). Dans une telle perspective, la rencontre avec une autre conscience sera fatale, ce qui impliquera la confrontation des consciences: "mais l'autre est aussi une conscience de soi. Un individu surgit face à face avec un autre individu. Surgissant ainsi *immédiatement*, ils sont l'un pour l'autre à la manière des objets quelconques; ils sont des figures *indépendantes* et, parce que l'objet étant s'est ici déterminé comme vie, ils sont des consciences enfoncées dans l'être de la vie" (Hegel, 1941, p. 158).

Pour Hegel, encore, dans une telle relation de la conscience avec elle-même, elle ne trouve aucune vérité, puisqu'une telle vérité serait seulement possible par un autre qui la reconnaisse. En effet, Hegel affirme: "chacune est bien certaine de soi même, mais non de l'autre; et ainsi sa propre certitude

³ A relação dessa figura com a teoria da história marxista é sugerida por Hyppolite (1991, p. 156). Lima Vaz faz a mesma observação, mas adianta que o contexto especulativo no qual foi concebida tal parábola, como ele mesmo a nomeia, é "mais amplo e complexo do que aquele ao qual a reduziram a hermenêutica marxiana e as versões marxistas posteriores" (Lima Vaz, 1981, p. 7). De fato, nós não negamos isso, apenas queremos mostrar, através de semelhante parábola, o que as teses da filosofia da história, em geral, pressupõem, como operante e, ao mesmo tempo, como contra-partida, obliteram, isto é, esquecem o problema da liberdade implicado nessa consideração. Ver, também, com relação a essa temática: Borges (1990), especialmente o *Apêndice I: A utilização da figura na obra marxiana: o senhor e o servo como o trabalhador e o não-trabalhador* (p. 247s).

de soi n'a encore aucune vérité; car sa vérité consisterait seulement en ce que son propre être-pour-soi se serait présenté à elle comme objet indépendant" (Hegel, 1941, p. 158), mais, en accord avec le concept de reconnaissance, ceci est uniquement possible par la pure abstraction de l'être-pour-soi. Pour en arriver au niveau que nous pourrions appeler de vérité de la conscience, la conscience de soi devra "se montrer comme pure négation de sa manière d'être objective" (Hegel, 1941, p. 159) et montrer qu'elle n'est même pas liée à la vie.

Ayant deux consciences qui se rapportent au monde de la certitude immédiate d'elles-mêmes, leur action impliquera une tendance à la mort de l'autre, instaurant un combat de vie ou de mort. C'est uniquement ainsi qu'elles amènent à la vérité leur certitude d'être-pour-soi. Pour en arriver à un tel résultat, l'unité de la conscience-de-soi et de la vie est décomposée, dans l'expérience du combat de vie ou de mort, en faisant apparaître deux figures: "l'une est la conscience indépendante pour laquelle l'être-pour-soi est essence, l'autre est la conscience dépendante qui a pour essence la vie ou l'être pour un autre; l'une est le maître, l'autre l'esclave" (Hegel, 1941, p. 161).

Ces deux figures étant posées, ce qui nous intéressera avant tout, ce sera la résolution de la deuxième figure offerte par Hegel, étant donné que "*la vérité* de la conscience indépendante est la conscience *servile*" (Hegel, 1941, p. 163); donc "la servitude deviendra plutôt dans son propre accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement" (Hegel, 1941, p. 163), soit, elle se convertira en une véritable indépendance.

Le maître a une relation médiate avec l'esclave pour la vie, étant donné que la peur de la mort, pour Hegel, est le début de la sagesse. D'un autre côté, l'attachement à la vie devient la prison de l'esclave. Le maître a aussi une relation médiate avec la chose par le biais de l'esclave (Hegel, 1941, p. 161-2; cf., em acréscimo, o comentário de Hyppolite, 1991, p. 157). Donc, la conscience esclave peut alors se caractériser par la peur de la mort – qui comme l'affirme Hegel est tout particulièrement le début de la sagesse – puisqu'elle ne se retrouve pas elle-même, c'est finalement ce qui arrivera à partir du deuxième élément qui caractérise la conscience esclave, à savoir le travail (Hegel, 1941, p. 164-5).

Le travail est un désir réprimé, étant donné qu'il ne peut pas consommer la chose pour le plaisir dans la négation complète de la chose. Soit, pour Hegel, le travail est une activité formatrice. Au travail, la conscience se présente avec l'être indépendant qui fonctionnera comme une contemplation de soi-même, soit, le pur être de la conscience, au travail, se transfère au dehors de soi dans la permanence: "la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être

indépendant, comme intuition de *soi-même*” (Hegel, 1941, p. 165).⁴ La peur et le travail sont nécessaires pour qu’il y ait une telle réflexion. Mais, “c’est le travail qui transforme l’esclavage en seigneurie [...] formant les choses, non seulement l’esclave se forme lui-même, mais il laisse à l’être cette forme qui est celle de l’autoconscience et, ainsi, se retrouve dans son oeuvre” (Hyppolite, 1991, p. 159-60). Le travail possède, de plus, un signifié négatif, libérant de la peur, à mesure que, “dans la formation l’être-pour-soi devient *son propre* être pour elle, et elle parvient à la conscience d’être elle-même en soi et pour soi” (Hegel, 1941, p. 165), ou, en lui, en se retrouvant pour elle-même, la conscience se transforme en son sens propre (Hegel, 1992, § 196).

L’école de Frankfurt

Le point à mettre en évidence, pour le but de notre analyse, est que, en ce moment précis, la conscience dans ce travail comme activité formatrice arrive à se présenter avec l’indépendance de la chose et à reconnaître sa propre indépendance dans le travail activité formatrice, et donne également suite par conséquent, à la libération de la peur. Si notre thèse est correcte, il est nécessaire de présupposer que cette dialectique, ou réflexion, au niveau de la conscience, de la subjectivité, survienne effectivement. Et si oui, la lecture de l’Histoire comme un processus d’émancipation se fait nécessairement; ainsi nous pouvons, de cette manière, concilier les actions humaines avec la nécessité qui achèvent un chemin bien au-delà de ce qu’elles-mêmes posent comme finalité. Soit, si le processus d’émancipation, dans la philosophie de l’Histoire marxiste, présume l’action révolutionnaire et émancipatoire d’une classe, nous pouvons, à partir de la figure du maître et de l’esclave, rencontrer une base qui nous autorise à l’établir comme classe révolutionnaire. C’est ce qui arrivera, inévitablement, dans le processus du travail, où la conscience arriverait à l’intuition, ou à la réflexion selon laquelle elle est un sujet de l’Histoire, impliquant la seigneurie du monde par elle et la perte de la peur. Soit, la résolution, bien accomplie, de la figure impliquera, dans le jargon marxiste, que le prolétaire constituera la classe dont, en réalité, dépend la classe bourgeoise. Ce serait une condition de possibilité, comme conscience, tant d’une grève que d’une révolution.

Donc, si nous présumons que des actions humaines doivent toujours être prises comme fondamentales dans le processus historique, alors, au niveau de leur propre formation, pour que les thèses de la philosophie de l’Histoire

⁴ “A verdade dessa intuição de si no ser em si é, justamente, o pensamento estoíco quem a manifestará” (Hyppolite, 1991, p. 160).

fonctionnent, nous devons leur affirmer un degré de nécessité que, en tout cas, la philosophie de l'Histoire présuppose dans le processus d'émancipation. Et c'est ainsi que Marx peut écrire que l'augmentation des forces productives implique une force émancipatoire sur les relations de production et que l'Histoire serait l'Histoire de la lutte des classes.

Cependant, ce que les frankfortiens constateront, enfin, ce sera l'immobilisation de la figure du maître et de l'esclave. Soit, le système a développé, dans sa perspective, des mécanismes qui empêchent la réflexion ou l'intuition de la conscience esclave, ou de la conscience qui forme un monde au travail. Une telle perspective peut devenir plausible à partir d'une radicalisation de la figure de l'idéologie, dont l'importance et le pouvoir ne peuvent pas être sous-estimés. A notre avis, le rôle de l'idéologie est donné par le traitement du thème de l'industrie culturelle au-delà de ses implications esthétiques, considérant donc les implications à caractère politique, anthropologique et, dans notre cas, proprement philosophique, et cela à mesure qu'il recherche les résonances de ce concept sur la dialectique de la conscience.

La *Dialectique de l'éclaircissement* est une manifestation claire d'une telle vision de la figure du maître et de l'esclave, soit, la description de l'immobilisation d'une telle dialectique. Voyons comment Adorno et Horkheimer traitent la question. Cette présentation est faite à l'aide d'une allusion au chant des sirènes de l'*Odyssée* d'Homère. L'œuvre commence par la définition de l'éclaircissement: "dans le sens le plus ample du progrès de la pensée, l'éclaircissement poursuit toujours l'objectif de délivrer les hommes de la peur et de les mettre dans la position de maîtres" (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19). Cependant, le désir d'Ulysse de connaître le chant des sirènes et de ne pas submerger à leurs enchantements est utilisé comme une illustration du processus de l'éclaircissement. Dans ce récit, il y a les choses qui intéressent Adorno et Horkheimer en vue d'une analyse, c'est-à-dire, la connaissance, la peur de la mort, l'identité du moi, et, principalement, le travail. "La peur de perdre le moi et de supprimer avec ce moi la limite entre soi-même et l'autre vie, la crainte de la mort et de la destruction, est égale à une promesse de bonheur, qui menaçait à chaque instant la civilisation. Le chemin de la civilisation était celui de l'obéissance et du travail, sur lequel la satisfaction ne brille pas, sinon comme une pure apparence" (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 44-45). Le prix que Ulysse paye, pour pouvoir connaître et maîtriser le chant des sirènes, sans lui succomber, est excessivement lourd, puisque dans ce processus, le travail nécessaire pour que cela arrive est tellement inhibiteur des capacités réflexives de ses esclaves qu'il finira par atteindre sa propre émancipation, vu qu'elle dépend de leur conscience. En effet, pour ses compagnons "il bouche

leurs oreilles avec de la cire et les oblige à ramer avec toutes les forces de leurs muscles [...] il entend, mais il est attaché au mat, impuissant” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 44-45).

C’est bien entendu dans ce contexte que nos auteurs citent Hegel: “mais le maître a introduit l’esclave entre lui et la chose, et ainsi il en finit avec la dépendance de la chose, et jouit simplement; tandis que le côté de l’indépendance le laisse à l’esclave, qui la travaille” (Hegel, 1992, § 190). En fait, Ulysse est remplacé au travail et les esclaves “ne peuvent pas jouir du travail parce que celui-ci s’effectue sous la contrainte, désespérément, avec les sens emprisonnés de force. L’esclave reste subjugué de corps et âme, le maître régresse [...] la fantaisie s’atrophie” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 46). On peut percevoir clairement l’intention des auteurs dans la citation d’un passage de la classique figure du maître et de l’esclave de la *Phénoménologie*. Leur intention est évidente quand ils montrent la domination du corps et de l’âme, impliquant l’atrophie de la fantaisie. De plus, la régression “touche en même temps l’intellect autocratique” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 46-47). Finalement, concluant leur analyse, ils nient l’affirmation hegelienne dont la vérité de la conscience indépendante est la conscience esclave: “les oreilles sourdes, qui sont restées aux dociles prolétaires depuis les temps mythiques, ne dépassent en rien l’immobilité du maître” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 47). Dernière affirmation pour la figure de l’esclave égalée, maintenant, à la non-vérité de la conscience du maître. Ainsi, le conformisme est la conséquence logique de la société industrielle, où, finalement, “la pensée a perdu l’élément de la réflexion sur elle-même, et aujourd’hui la machinerie mutile les hommes même quand elle les nourrit” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 48). La *Dialectique de l’éclaircissement* lit l’Histoire d’une manière contraire à l’implicite dans la parabole hegelienne, soit, “l’Histoire de la civilisation est l’Histoire de l’introversion du sacrifice. Ou autrement dit, l’Histoire de la renonciation” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 61).⁵ Il s’agit, selon l’œuvre, de la “transformation du sacrifice en subjectivité” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 61).⁶ L’industrie culturelle a dans cette analyse pour conséquence l’atrophie de l’imagination et de la spontanéité (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 119). Elle réprime, et ne sublime (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 131)

⁵ “Graças à resignação com que se confessa como dominação e se retrata na natureza, o espírito perde a pretensão senhorial que justamente o escraviza à natureza” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 50).

⁶ Eles falam, a partir de Tocqueville, de um apodrecer espiritual: “segundo Tocqueville, as repúblicas burguesas, ao contrário das monarquias, não violentam o corpo, mas vão direto à alma” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 212).

pas, dans le jargon psychanalytique. Le capitalisme, selon les frankfortiens, a engendré “des mécanismes” qui paralysent la dialectique du maître et de l’esclave, tels que l’industrie culturelle et les moyens de communication, le confort et le bien-être⁷ et, finalement, l’idéologie du meilleur des mondes (Dutra, 1996, p. 97-109). Donc, ceci est l’élément de base qui déterminera la thèse centrale de Habermas dans son œuvre et, spécialement dans *Technique et science*; d’ailleurs, il s’agit à peine de la reprise d’une constatation de base de l’Ecole de Frankfort, c’est-à-dire, l’immobilisation de la thèse de base de la philosophie de l’Histoire marxiste. D’un autre côté, Habermas, fuyant un certain pessimisme de l’Ecole de Frankfort, présent également dans les écrits torrides d’Adorno, cherchera explicitement à calquer sa position, à notre avis, exactement sur l’élément oublié dans les philosophies de l’Histoire. Ainsi, c’est par la récupération de la maîtrise de l’intersubjectivité et, donc de la liberté, que la position habermasienne se déterminera comme fondamentalement éthique. Ceci implique qu’il faut abandonner les thèses de la philosophie de l’Histoire, renvoyant le défi de l’émancipation de la maîtrise de l’action humaine, qu’elle soit politique, juridique ou même proprement morale, mais toujours marquée par un élément de contingence.

Références

- ADORNO, Th. *Dialectica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- _____. *Minima moralia*. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, Th.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BENJAMIN, W. *Teses sobre a filosofia da história*. Paulo: Ática, 1985.
- BORGES, M. de L. A. *Os jogos da alteridade: uma análise da figura do senhor e do servo na “Fenomenologia do espírito” de Hegel*. 1990. 276 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1990.
- CATORIADIS, C. *L’institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.
- CHAUÍ, M. *Cultura e democracia*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 1982.
- DUTRA, D. J. V. A estrutura do pensamento da teodicéia de Leibniz e a vingança da ideologia contra o discurso crítico. *Dissertatio*, Pelotas, v. 2, n. 4, p. 97-109, 1996.
- _____. A fundamentação da “Teoria Crítica” em Habermas. *Caderno Cultural*, Pelotas, v. 1, n. 0, maio 1992.
- _____. História e liberdade em Hegel e Marx. *Chronos*, Caxias do Sul, v. 24, n. 1, p. 30-44, jan.-jun. 1991.

⁷ Para um tratamento do papel do conforto e do bem-estar no sistema social atual, enquanto ideologia, ver: Habermas (1987).

- ENGELS, F. A Contribuição à crítica da economia política de Karl Marx. In: MARX, Karl; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.]. v. 1. p. 304-312.
- HABERMAS, J. Técnica e ciência enquanto “ideologia”. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- _____. *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Profiles philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, 1974.
- _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Ed. 70, 1987.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987/1989. 2 v.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- _____. *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 2 v.
- _____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *La phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubier, 1941.
- _____. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1986.
- HERRERO, Javier. Teoria da história em Kant. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 8, n. 22, maio-ago. 1981.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la “Fenomenologia del espíritu” de Hegel*. 2. ed. Barcelona: Península, 1991.
- KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LEIBNIZ, G. W. A monadologia. In: NEWTON, I.; LEIBNIZ, G. W. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Discurso de metafísica. In: NEWTON, I.; LEIBNIZ, G. W. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- _____. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. 2. ed. Frankfurt am Main: Insel, 1986.
- LIMA VAZ, H. C. de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 8, n. 21, p. 7-29, jan.-abr. 1981.

- LIMA, C. R. V. C. Sobre a contradição performativa como fundação do sistema. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 595-616, 1991.
- MARCUSE, H. *The one-dimensional man*. Boston: Beacon, 1964.
- MARX, Karl. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. Introdução para la crítica de la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofía del derecho*. 5. ed. Buenos Aires: Claridad, 1968. p. 7-22.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. Prefácio à “Contribuição à crítica da economia política”. In: MARX, Karl; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, [s.d.]. p. 300-303.
- POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1980.
- STEIN, E. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986.
- TUGENDHAT, E. *Self-consciousness and self-determination*. Massachusetts: The MIT Press, 1986.
- WEBER, Th. Hegel: liberdade, estado e história. *Veritas*, Porto Alegre, v. 38, n. 149, p. 5-16, mar. 1993.
- ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1989.

Recebido em: 2/09/2009
Aprovado em: 15/10/2009