

Crítica dialética da cultura – Adorno sobre civilização e barbárie¹

Dialectical critique on culture – Adorno on
civilization and barbarism

Frank Hermerau*

Resumo

O artigo trata da relação entre civilização e barbárie enquanto crítica da cultura no sentido mais desenvolvido por Adorno. Aí fica claro que a crítica da cultura só pode ser entendida enquanto crítica da sociedade e, nesse contexto, como crítica do processo de transformação das produções culturais em bens de consumo (mercadorias).

Palavras-chave: humanidade, civilização, cultura, barbárie, crítica e teoria da sociedade.

Nota prévia

Festas de aniversário podem ser muito bonitas e, às vezes, até mesmo quando o homenageado está morto. Há er tão, neste caso, uma atmosfera muito curiosa, sobretudo quando se observa que os hóspedes não são dignos do festejo, pois eles vieram à festa somente para se mostrar; depois de alguns copos de vinho, começam a contar histórias feias sobre a vida privada do homenageado.

Algo assim pode ter ocorrido, naturalmente com algumas exceções, também nas muitas festas em homenagem aos cem anos de nascimento de Adorno, que foram organizadas este ano na Ale-

* Doutor em Filosofia e Sociologia pelas Universidades de Kassel e Heidelberg (Alemanha). Professor Assistente na Universidade de Kassel e pesquisador do Interdisziplinären Arbeitsgruppe für Philosophische Grundlagenproblem der Wissenschaften und der Gesellschaftlichen Praxis (IAG) da mesma universidade. E-mail: fhermerau@uni-kassel.de

manha e relatadas por uma infinidade de artigos em jornais. O que ficou claro foi o fato de muitos clichês sobre Adorno serem novamente reproduzidos. Assim foi dito sobre ele: que sua teoria é muito complicada e não possui fundamento; que é pessimista e aporética; finalmente, que Adorno é apenas um esteta e um artista não um teórico.

Contra alguns desses clichês eu gostaria de argumentar neste trabalho, onde procuro mostrar: 1) que sua teoria tem um fundamento claro e simples em muitos de seus aspectos mais importantes; 2) que defende a possibilidade de uma mudança fundamental das relações sociais e, portanto, que não é pessimista; 3) que Adorno também é um esteta e crítico social e, justamente por isso, não se deixa reduzir a um único âmbito especializado da cultura. Pretendo tornar esses três pontos claros na medida em que vou conectá-los com a crítica da cultura de Adorno, especialmente com algumas de suas reflexões sobre a relação entre civilização e barbárie.

Introdução

A relação entre civilização e barbárie significa para Adorno, desde a *Dialektik der aufklärung* (*Dialética do esclarecimento*) até a *Negative dialektik* (*Dialética negativa*), um tema de crítica da cultura. Cultura é entendida aí em sentido amplo, sem ser separada da civilização, podendo-se falar, assim, de cultura passada e, com isso, não só de produtos de

arte ou de formas de religião, como também de cultura material. O que eu gostaria de deixar claro, já no início de minha exposição, é que a crítica da cultura está ligada, segundo Adorno, estreitamente com a crítica da sociedade. Desse modo, diferencia-se imediatamente da crítica conservadora da cultura e de significações que a entendem como uma simples superestrutura da produção material da sociedade. Mediante a “crítica dialética da cultura”,² Adorno entende uma continuidade da teoria marxiana da sociedade. A concentração sobre fenômenos da cultura num sentido mais limitado – algo como a análise da indústria cultural ou o significado das obras de arte – não significa, de modo algum, um abandono da teoria da sociedade. É resultado, isto sim, da consciência de que a análise da economia, por si só, não é suficiente para o esclarecimento das tendências da sociedade atual. Ao mesmo tempo, também é consciência de que o desenvolvimento da cultura em sua totalidade não pode ser compreendido independentemente das tendências econômicas. Isso eu procuro esboçar a seguir, brevemente, sem poder entrar, no entanto, nos detalhes do modelo de uma crítica dialética da cultura que perpassa toda a obra adorniana.

Progresso das forças produtivas e progresso da servidão

A esperança do iluminismo fundamenta-se, desde Bacon,³ essencialmente na idéia de que seria possível eliminar, por meio do progresso da ciência e da técnica, não só a antiga pobreza como também abolir a antiga escravidão. As naturezas interna e externa deveriam ser dominadas; os homens não deveriam mais ficar dependentes dos humores da natureza, pois isso teria como consequência a fome e a miséria; nem deveriam ser prisioneiros de suas superstições, as quais impediriam que seus conhecimentos se transformassem em ações racionais. Nesse contexto, a dominação da natureza e a racionalização das relações sociais poderiam ser pensadas como fatores que assegurassem realmente o progresso. Barbárie passa a ser entendida aí como rudimento da Pré-História, sendo a civilização, a cultura e o bem-estar tratados como promessas do futuro. Barbárie representaria, nesse sentido, tudo o que há de ruim, pois nela o bom ainda não estaria presente.

Desde a crítica mais antiga da cultura de Rousseau até os românticos, levanta-se, em contraposição ao pensamento resumido, a seguinte pretensão: o progresso técnico-científico não é nenhuma realidade. A sociedade corrompida engana o indivíduo em sua relação com a natureza interna e externa, e a Pré-História passa a ser imaginada ou construída como a verdadeira humanidade.

Justamente no progresso da civilização será vista a decadência da humanidade. Os motivos dessa crítica são os mais diversos possíveis, abrangendo desde o auto-esclarecimento do iluminismo até o antiiluminismo restaurativo e reacionário, desde um individualismo romântico e estilizado até um coletivismo nacionalista e místico.

O escândalo social da modernidade é caracterizado, desde Marx, pela idéia de que o progresso das forças produtivas faz crescer, ao mesmo tempo e paradoxalmente, a pobreza do homem. O Marx analítico mostra por que mediante uma sociedade produtora de mercadorias outra coisa não acontece senão o crescimento da pobreza. O Marx político procura perspectivas para romper com o encanto produzido e encontrar chances, dentro do desenvolvimento mesmo das forças produtivas, para emancipação de coerções produzidas pela própria sociedade. Uma vez que coerções sociais são produzidas historicamente, assim raciocina Marx, elas também podem ser novamente eliminadas do horizonte do desenvolvimento social.

Marx mostra, em sua análise da sociedade presente, que a sociedade existente é assim porque se tornou historicamente assim, isto é, do ponto de vista do presente, a história é pré-história do presente. A análise histórica não mostra, porém, nenhum ser-em-si (*An-sich-Sein*) da história, senão a história como ela se torna livre a partir do ponto de

vista do presente. Uma vez que os homens fazem essa história, porém fazendo-a sem consciência, toda ela permanece história natural (*Naturgeschichte*). Em primeiro lugar, visto do ponto de vista de uma sociedade emancipada, esta história seria pré-história da humanidade ou, falando de acordo com Benjamin, a história como um todo estaria disponível somente para uma sociedade emancipada.⁴ Porém, desembocando na barbárie, a história permanece história natural da espécie que se reproduz inconscientemente – ou que novamente se aniquila – como um bando de gafanhotos preparando seu próprio fim ao consumir rapidamente suas condições alimentares de vida. Somente a aparência da autonomia, que surge com a sociedade de contrato, possibilita pensar, em suas relações, a história como história da humanidade: o progresso das forças produtivas tornaria possível o progresso da humanidade. No entanto, sem sujeito social, o progresso dessas forças produtivas é, simultaneamente, o progresso das forças destrutivas, pois se poderia perguntar: em que medida pode ser considerado como progresso o que se estende “do estilingue até a bomba”?⁵

Ponto de partida da crítica

As reflexões de Adorno sobre civilização e barbárie fundamentam-se na crítica marxiana da sociedade e, igualmente, se distanciam criticamente das crenças no progresso, como aquelas que

se originam da crítica conservadora da cultura. Uma diferença real sua em relação a Marx consiste no fato de que Adorno não compartilha mais da esperança ou da prognose de que o progresso das forças produtivas significará propriamente um progresso nas relações de produção, pois, no século 20, o desencadeamento das forças produtivas caminha lado a lado com processos de eliminação: Auschwitz ocorreu no meio da civilização. É sobre essa questão que, segundo Adorno, uma filosofia que quer alcançar o ponto mais alto de seu tempo precisa refletir.⁶

O fundamento da crítica em Adorno, depois de muito questionamento, parece ser simplesmente quase trivial e ele mesmo o repetiu muitas vezes: reside no relacionamento absurdo entre a pobreza e a opressão existentes, por um lado, e, por outro, nas possibilidades de se eliminar ambas.⁷ Para constatar isso, não precisamos de nenhuma metafísica, de teoria do conhecimento, de filosofia moral sutil ou, mesmo, de bases teórico-comunicativas. Tal constatação não significa, porém, nenhum pessimismo cultural melancólico, pois pessimismo é a resignação diante da inversão fundamental na direção das relações sociais; é o consentimento de que seria suficiente procurar melhorias no interior do existente, ao invés de buscar transformá-lo substancialmente. Que tal mudança fundamental só é possível por meio da razão, essa é uma convicção fundamental que se torna inegociável e irretrocedível

para os autores da *Dialektik der aufklärung*.⁸

O conhecimento simples é, ao mesmo tempo, o mais difícil quando se trata de uma sociedade na qual a servidão cresce na mesma proporção que o progresso das forças produtivas. Tal sociedade não pode, pois, ser racional. Com isso, se faz quase se esquecer que tal conhecimento emerge da atividade pela qual a sociedade existente se preserva de crises econômicas particulares, quase se esquecendo também de que tais crises são produzidas pela própria humanidade. Exemplo disso seria, hoje, o discurso sobre a globalização, na medida em que se a considera como um processo automático e irreversível, tomando-a como medida de todas as coisas.

Perguntas como, “por que não pode ocorrer o mais fácil” e “por que os homens se preparam para cair prisioneiros de sua própria sujeição e serem vítimas de um estado racional”, é que motivam a reflexão sobre os fenômenos da cultura. A pergunta incide, em última instância, sobre as causas da disposição subjetiva que conduz aos movimentos totalitários de massa. Da reflexão sobre ela mostra-se um sujeito, enquanto resultado de um processo social de produção não mediado por sua própria posição, mas pela usurpação de seus sentimentos mais íntimos, levado a cabo pela propaganda da indústria cultural. Esse processo não diz respeito ao conteúdo interno da respectiva propaganda ou das mensagens abertas, veiculadas pelos instrumentos da indústria cultural, mas,

sim, à melhor forma de ajustar a consciência a uma padronização em movimento. Resulta disso que tal consciência, exatamente por causa daquela forma de experiência, torna impossível seu próprio modo de ser. Do mesmo modo como ela experiencia sua cultura somente enquanto morte, isto é, como esquema rígido, torna-se impossível que se experiencie como ser vivo. Essas formas de coisificação da consciência (*Diese Formen der Ver-dinglichung des Bewußtseins*) são tomadas, segundo os autores da *Dialektik der aufklärung*, como pressuposição para se poder transformar pessoas em coisas, em simples material e, finalmente, em objeto de exterminação. Na *Minima moralia*, Adorno diz isso do seguinte modo: “Eles assassinam para que a eles se iguale o que lhes parece vivo.” (*Sie morden, damit ihnen gleicht, was lebendig ihnen dünkt*).⁹

Uma “crítica dialética da cultura” desdobra-se em crítica da coisificação, assumindo a condição de indicar a mediaticidade do momento hipostasiado. Isso também exige ao crítico da cultura que ele não se coloque fora da crítica, como se pudesse assumir uma posição transcendente em relação à sociedade vigente.¹⁰ Ele não deve ignorar o fato de que sua consciência crítica só pode ser mantida mediante a reflexão sobre a mediaticidade de sua vida pessoal prejudicada. Desse modo, o sujeito não é nenhum ser-em-si (*An-sich-Sein*) não-mediatizado, que entraria somente de fora para a sociedade, nem a



sociedade é uma dadidade (*Gegebenheit*) que existiria inalteravelmente para si mesma. O sujeito forma-se, primeiro, pela reflexão sobre as condições de seu vir-a-ser e em contradição com elas. Onde esse processo de formação fracassa não se pode falar, num sentido enfático, de individualidade.¹¹

Cultura e civilização

A concentração sobre fenômenos da cultura em Adorno, portanto, segundo a linguagem do marxismo dogmático, sobre a superestrutura, não é nenhuma renúncia à teoria marxiana da sociedade e, tampouco, uma expressão da preferência pessoal do músico Adorno. Quando se estigmatiza Adorno como um grande esteta burguês, neutraliza-se exatamente o centro de sua teoria: a crítica da sociedade. O crítico da cultura atua, então, simplesmente como aquele que gostaria de se deixar corromper no fim do trabalho diário pelos péssimos meios de diversão da cultura. Que não se trata disso, torna-se claro desde a primeira página da *Dialektik der aufklärung: a decadência da cultura*, onde é afirmado: “Talvez não fosse um preço tão alto [...], se a venda em liquidação da cultura não convertesse as conquistas econômicas em seu contrário”.¹² Para os autores da *Dialektik der aufklärung*, a pergunta central é: “Por que a humanidade, em vez de ingressar num estado verdadeiramente humano, regride numa nova espécie de barbárie?”.¹³ Essa pergunta não pode

ser respondida somente mediante a análise do desenvolvimento econômico ou do engano ideológico.

Depois de Auschwitz, o ponto de partida da reflexão deve ser aquele que pergunta por que a cultura fracassou; por que a humanidade transformou sua própria cultura numa cultura estranha; por que Auschwitz foi possível bem no meio da cultura e por que, numa outra figura modernizada, Auschwitz permanece possível enquanto persistir este estado de coisas. Uma cultura que produz a própria barbárie numa medida desconhecida não pode repousar simplesmente na concepção de cultura como remédio. Depois de Auschwitz, torna-se algo obsoleto refletir sobre cultura sem, simultaneamente, refletir sobre suas sobras desastrosas.

Adorno critica a separação entre o conceito de “cultura” e o de “civilização”. Depois que apareceu tal distinção, a cultura representa o melhor em oposição à civilização, e o representante de uma agência cultural pode entregar-se, considerando sua distância em relação à barbárie, a uma gratificação narcisista. Diferenças como civilização e cultura, como tempo de trabalho e tempo livre, entre produção e consumo – e, hoje, mediante o mesmo esquema, poder-se-ia acrescentar entre mundo sistêmico e mundo da vida – são para Adorno sempre objeto de análise crítica.¹⁴ Adorno não condena que determinadas esferas da vida tenham se separado umas das outras, porém a análise das esferas sepa-



radas deve mostrar como elas intervêm uma na outra. De modo bem simples, poder-se-ia dizer que uma organização (agência) cultural que não é só dependente de subvenções, mas também vista a partir de suas funções essenciais, como a de se ocupar do aumento da produtividade, não pode ser simplesmente hipostasiada como esfera da autonomia. Um lazer que ocorre no ritmo da produção¹⁵ e que se fixa no consumo de valores de troca (*Tauschwerten*) não pode ser considerado simplesmente como lazer. Para expressar isso através de uma fórmula, dir-se-ia, talvez, que a crítica da cultura tida em mente por Adorno é aquela na qual a parte econômica do jornal pode ser lida como parte da cultura, e esta, como parte econômica. Isso significa compreender, de modo semelhante, em que sentido o mundo da vida é sistema e este, por sua vez, penetra no mundo da vida.

Somente depois da cisão entre cultura e civilização é que os produtos cindidos da cultura podem ser comercializados e passam a incorporar a empresa civilizatória com a qual eles, em princípio, não deveriam ter nada a ver. A cisão entre ambas as esferas desenvolve-se historicamente de modo semelhante à separação entre produtores e meios de produção. (Uma sociedade agrária conhece dias de trabalho e descanso, mas não concebe o tempo de trabalho em oposição ao tempo livre [lazer] porque o lugar de trabalho e o lugar da vida não estão ainda separados entre si). Para

o âmbito da arte, surge a idéia de autonomia na passagem da arte por encomenda para a arte produzida para um mercado livre. A independentização daquela vontade do artista que produzia por encomendas tem de pagar o preço de que, para atender a tais encomendas, precisa levar em consideração somente aquelas necessidades precisamente calculadas pelo mercado. Para dar um exemplo disso, Hannah Arendt mostra como o conceito de destino faz uma grande carreira literária no romance do século 19 e como nele o desenvolvimento da sociedade e a orientação dos indivíduos tornam-se opacos.

Outro exemplo reside em Adorno quando procura mostrar por que na origem do conceito de formação (*Bildung*) está uma recaída sua à semiformação (*Halbbildung*) organizada, o que ocorre, na verdade, porque a formação se separa da produção.¹⁶ A aparência de autonomia e a ligação com o privilégio social são adquiridas por meio da fraqueza e da insignificância social. À medida que a formação fracassa como forma de edificação subjetiva (*subjektiven Zueignung*) da cultura, a integração do indivíduo na sociedade coloca-se então como forma de sujeição social. Diante disso, os indivíduos não existem antes nem ao lado da sociedade, senão são mediados em seu nascimento, antes de tudo, já como indivíduos sociais. Exatamente aquilo que é mais específico (singular) passa a ser o mediado esquecido no indivíduo, uma vez que ele se forma somente por meio

da reflexão sobre a própria mediaticidade. Entretanto, se a individualidade for hipostasiada como um existente sem mediação e a sociedade, como algo já dado, então a formação é sabotada. Nesse contexto, sabotado é justamente aquele conceito de formação que não pode ser pensado senão como uma experiência de um processo que só se torna possível pela mediação recíproca (*wechselseitigen Vermittlung*) de sujeitos.

Antes de concluir minhas considerações com duas observações críticas sobre Adorno, gostaria de apontar ainda para duas perspectivas de uma sociedade emancipada que se ganharia com a teoria crítica. Por meio da autocrítica da razão, no modo como ela é exercitada por Adorno, torna-se claro como seria importante romper tanto com a fetichização da produtividade como com o mito da dominação. Ambos estão inseparavelmente ligados, sendo que hoje a fetichização da produtividade é, em grande parte do mundo, a ideologia central da própria dominação mediada economicamente.

- a) Uma sociedade que dispõe de forças produtivas em grande escala, que torna objetivamente superficial qualquer necessidade material, não pode mais conceber racionalmente para si, enquanto objetivo principal, desenvolver indefinidamente a produtividade. Nem a utopia esclarecida, que toma como fim desenvolver as potencialidades naturais, assume a lógica de desenvol-

ver a produtividade desmedidamente e de acordo com uma vontade particular. Contra isso se dirige Adorno quando escreve o seguinte em *Mínima moralia*: “Talvez a verdadeira sociedade se canse do desenvolvimento e deixe, por livre escolha, possibilidades sem utilizar, ao invés de se precipitar mediante louca coação em direção as estrelas distantes.”¹⁷

- b) Até quando a razão for pensada como dominação, ela mesma permanece prisioneira das relações que quer dominar. Enquanto razão instrumental, coloca-se a servidão, em vez de possibilitar um progresso que seria, ao mesmo tempo, o progresso da humanidade. O progresso que a dominação da natureza, tanto interna como externa, deveria possibilitar seria somente aquele em que por seu intermédio nenhuma dominação mais seria necessária.

Duas observações críticas como conclusão

1. Tanto o conceito de barbárie como o discurso sobre o regresso à barbárie não são muito felizes, com o que se tem sugerido que se trata de algo pré-moderno ou de algo que está fora da civilização. Em realidade, como o próprio Adorno também afirma, trata-se, ao contrário, de algo altamente moderno e muito avançado (*Fortgeschrittenes*). Não se trata de uma

crueldade sempre igual que os homens teriam feito uns aos outros em todos os momentos, mas, sim, de algo inaudito (*Unerhörtes*), difícil de ser descrito, isto é, trata-se do assassinato industrial massivo e, diante dele, de uma transformação do indivíduo em exemplares desindividualizados da espécie; trata-se de sua preparação para o extermínio.

O significado de barbárie hoje não é nenhum rudimento da Pré-História. Não existe nenhum “regresso” à barbárie, nem nenhum “fundamentalismo” no sentido de que esta palavra poderia deixar a entender. Todos os movimentos fundamentalistas são movimentos revolucionário-sociais que, em realidade, são em seus programas totalitários tanto antitradicionais como modernos, isso até onde eles precisam se apoiar ideologicamente também em religiões ou em tradições passadas. A nova barbárie não é a antiga, mesmo quando coloca para dentro do tempo presente o antigo medo como substituição da história natural.¹⁸

2. Adorno não oferece nenhuma resposta para a pergunta de como seria possível uma transformação fundamental do sistema econômico atual. Se sua resposta fosse no sentido de que tal possibilidade residiria em tornar conhecidas as contradições da sociedade atual, ela seria muito pouco. A absurdidade da simultaneidade (*Gleich-zeitigkeit*) entre superprodução e miséria é evidente, porém, como uma sociedade industrial moderna pode ser organizada de outra forma

permanece misterioso, quando um capitalismo estatal monopolista não se constitui em alternativa, uma vez que um planejamento centralizado da economia não tem mais nenhum sentido. Resumindo, o conceito do sujeito social, que já era nebuloso na teoria marxiana, assim permanece ainda hoje. Pode-se imaginar muito pouco como uma massa de produtores pode chegar a uma regulação racional entre produção e distribuição.

A extinta Alemanha oriental declarou os meios de produção simplesmente como propriedade popular sem que isso tivesse tido algum significado particular para a população. Também se pode imaginar muito bem que uma burocracia estatal, de modo algum, poderia representar a realização ideal do sujeito social. Mas, ao contrário, não se sabe o que é mais ruim, uma economia liberal desregrada ou uma burocracia gigantesca com carências amplas de decisão. A pergunta pelo sujeito social amplo é uma pergunta sobre a possibilidade da política em sociedades complexas. O fato de não se encontrar nenhuma resposta em Adorno não o prejudica de modo particular porque, por meio de seu pensamento, torna-se possível colocar a pergunta decisiva sobre o significado do tempo presente, fundamentando-se nisso a atualidade contínua de sua teoria.

Passo Fundo, Primavera de 2003.
Tradução: Claudio Almir Dalbosco



Abstract

The article deals with the relationship between civilization and barbarism as a criticism on culture in the broadest sense, developed by Adorno. There it becomes clear that criticism on culture can only be understood as a criticism on society and, in this context, as a criticism of the transformation process on the cultural productions and consumer goods(commodities)

Key-words: Humanity civilization, culture, barbarism, criticism and theory of society.

Notas

- ¹ Título no original: "Dialektische kulturkritik – Adorno über zivilisation und barbarei".
- ² Veja-se: ADORNO, T. W. Kultur und Gesellschaft (Cultura e Sociedade). In: *Gesellschaftstheorie und kulturkritik* (Teoria social e critica da cultura). Frankfurt a. M., 1981, p. 46-45; também ADORNO, T. W. *Minima moralia*. Frankfurt a. M., 1983; parágrafo 22, Criança com o banho e parágrafo 96, O palácio de Janus.
- ³ Para o que segue, compare HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialektik der aufklärung*. philosophische fragmente (Dialética do esclarecimento: fragmentos filosó-

ficos). Frankfurt a. M., 1971, especialmente o capítulo Conceito de esclarecimento.

- ⁴ Compare: BENJAMIN, W. Über den begriff der geschichte, These III, (Sobre o conceito de história, tese III). In: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*, Bd I. 2 (Escritos escolhidos, v. I. 2). Frankfurt a. M., 1978. p. 694.
- ⁵ ADORNO, T. W. Fortschritt (Progresso). In: *Stichworte: kritische modelle 2* (Apontamentos: modelos críticos 2). Frankfurt a. M., 1969. p. 41.
- ⁶ Compare ADORNO, T. W. *Negative dialektik* (Dialética negativa). Frankfurt a. M., 1975, especialmente III Meditações sobre metafísica, p. 354 et seq.
- ⁷ ADORNO, T. W. Reflexionen zur Klassentheorie ("Reflexões sobre teoria de classes). In: *Gesellschaftstheorie und kulturkritik* (Teoria da sociedade e critica da cultura). p. 25; e, do mesmo autor: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft (Capitalismo tardio e ou sociedade industrial). In: *Gesellschaftstheorie und kulturkritik* (Teoria da sociedade e critica da cultura). p. 169.
- ⁸ Compare *Dialética do esclarecimento*, p. 3.
- ⁹ ADORNO, T. W. *Minima moralia*, parágrafo 147, No-vissimum Organum, p. 310.
- ¹⁰ Compare ADORNO, T. W. *Crítica da cultura e sociedade*, op. cit.
- ¹¹ Compare, por exemplo, ADORNO, T. W. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft, op. cit., p. 160.
- ¹² HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialektik der aufklärung*. Philosophische Fragmente, p. 4.
- ¹³ Ibidem, p. 1.
- ¹⁴ Compare *Minima moralia*, parágrafo 113, e a glosa adoniana sobre "lazer"; In: ADORNO, T. W. *Stichworte*, p. 57 et seq.
- ¹⁵ Compare *Minima moralia*, parágrafo 113.
- ¹⁶ ADORNO, T. W. Theorie der halbbildung (Teoria da semi-formação), In: *Gesellschaftstheorie und kulturkritik* (Teoria da sociedade e critica da cultura). p. 66 et seq.
- ¹⁷ ADORNO, T. W. *Minima moralia*, op. cit., parágrafo 100.
- ¹⁸ Adorno descreve a problemática mesma no parágrafo 313 da *Minima moralia*, com o título "Halbhang". Minha crítica relaciona-se com o emprego do termo que não é de separar de modo algum de sua falsa associação.