

stirner e foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

saul newman*

Max Stirner e Michel Foucault são dois pensadores que raramente são analisados juntos. No entanto, já foi sugerido que o tão ignorado Stirner pudesse ser visto como o precursor do pensamento pós-estruturalista contemporâneo.¹ De fato, há muitos extraordinários paralelos entre a crítica de Stirner sobre o humanismo iluminista, a racionalidade universal e as identidades essenciais, e as críticas similares realizadas por pensadores como Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, e outros. Contudo, o propósito deste artigo não é meramente situar Stirner na tradição “pós-estruturalista”, mas analisar seu pensamento a respeito da liberdade, e pesquisar as conexões com o próprio desenvolvimento do conceito de Foucault no contexto das relações de poder e subjetividade. Em linhas gerais, os dois pensadores enxergam a clássica idéia kanti-

* Professor no Departamento de Ciência Política da University of Western Australia.

ana de liberdade como extremamente problemática, por envolver pressupostos essencialistas e universais que são freqüentemente opressivos. O conceito de liberdade deve ser repensado. Este não pode ser visto exclusivamente em termos negativos, como a liberdade de coação, mas deve envolver mais noções positivas de autonomia individual, particularmente a liberdade do indivíduo para construir novas formas de subjetividade. Stirner, como veremos, dispensa a noção clássica de liberdade como uma totalidade e desenvolve a teoria da (*Eigenheit*)² para descrever esta autonomia radical do indivíduo. Eu proponho, neste artigo, que tal teoria da propriedade de si como uma forma não essencialista de liberdade tem muitas similaridades com o próprio projeto de liberdade de Foucault, que envolve um *ethos* crítico e uma esteticização de si. De fato, Foucault questiona os fundamentos racionais universais e antropológicos do discurso de liberdade, redefinindo-os em termos de práticas éticas.³ Tanto Stirner quanto Foucault são, portanto, cruciais para o entendimento da liberdade na contemporaneidade — eles mostram que a liberdade não pode mais ser limitada por absolutos racionais e categorias morais universais. Eles tomam o entendimento de liberdade para além dos limites do projeto kantiano — apoiando-se em estratégias concretas e contingentes de si.

Kant e a liberdade universal

Para compreender como esta reformulação radical da liberdade pode acontecer, devemos ver como o conceito de liberdade está situado no pensamento iluminista. Neste paradigma, o exercício da liberdade é visto como a herança de uma propriedade racional. Segundo Immanuel Kant, por exemplo, a liberdade humana pressupõe uma lei moral que é racionalmente entendida. Na *Crítica da razão*

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

prática, Kant busca estabelecer um fundamento racional absoluto para o pensamento moral além dos princípios empíricos. Argumenta que os princípios empíricos não são uma base apropriada para as leis morais, por não permitirem que sua verdadeira universalidade seja estabelecida. A moralidade deveria, ao contrário, ser baseada em uma lei universal — um imperativo categórico — que pode ser racionalmente compreendido. Para Kant existe, então, apenas um imperativo categórico, o qual sustenta o fundamento para todas as ações racionais do homem: “Age somente pela máxima segundo a qual tua ação e vontade tornam-se uma lei universal”.⁴ Noutras palavras, a moralidade de uma ação está determinada pela lei universal quando aplicável a todas as situações. Kant traça três características de todas as máximas morais. Em primeiro lugar, elas devem ter um formato universal. Em segundo lugar, devem ter um fim racional. E, em terceiro, as máximas que provêm de legislações autônomas do indivíduo, devem estar de acordo com uma certa teologia de fins.

Este último ponto trás conseqüências importantes para a questão da liberdade humana. Para Kant, a lei moral é baseada na liberdade — o indivíduo racional escolhe livremente pelo senso de dever aderir às máximas morais universais. Dessa maneira, para que as leis morais sejam racionalmente fundamentadas, elas não podem estar baseadas em qualquer forma de coerção ou constrangimento. Elas têm que estar livremente incorporadas como um ato racional do indivíduo. A liberdade é vista por Kant como uma autonomia da vontade — a liberdade do indivíduo racional para seguir os preceitos de sua própria razão pela adesão a estas leis morais universais. Esta autonomia da vontade, então, é para Kant o princípio supremo da moralidade. Ele a define como “aquela propriedade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de qualquer pro-

priedade dos objetos da vontade)”.⁵ A liberdade é, portanto, a habilidade do indivíduo em legislar para si, livre de forças externas. No entanto, esta liberdade da auto-legislação deve estar de acordo com as categorias morais universais. Por conseguinte, segundo Kant, o princípio da autonomia é: “nunca escolher, exceto quando estiver numa condição em que as máximas da escolha estejam compreendidas na mesma vontade como uma lei universal”.⁶ Pode parecer que há um paradoxo central nesta idéia de liberdade — você é livre para escolher desde que faça a escolha certa, desde que escolha as máximas da moral universal. Porém, para Kant, aqui não há contradição, pois apesar da adesão às leis morais ser um dever e um imperativo absoluto, ela continua sendo um dever livremente escolhido pelo indivíduo. Leis morais são racionalmente estabelecidas, e pelo fato da liberdade apenas poder ser exercida por indivíduos racionais, eles irão necessariamente, ainda que livremente, escolher obedecer estas leis morais. Noutras palavras, uma ação é livre somente na medida em que está de acordo com a moral e os imperativos racionais — caso contrário ela é patológica e, portanto, “não-livre”. Neste sentido, a liberdade e o imperativo categórico não são antagônicos, mas antes, conceitos mutuamente dependentes. A autonomia individual é para Kant a principal base das leis morais. “Mas este princípio da autonomia (...) é o único princípio das morais que pode ser mostrado prontamente por uma mera análise dos conceitos da moralidade; por esta análise nós descobrimos que este princípio tem que ser um imperativo categórico, e este (o imperativo) comanda, nem mais nem menos, que sua própria autonomia”.⁷

O reverso autoritário

Todavia, pode parecer haver um autoritarismo escondido na formulação da liberdade de Kant. Enquanto o

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

indivíduo é livre para agir de acordo com os preceitos de sua própria razão, ele deve, contudo, obedecer às máximas da moral universal. A filosofia da moral de Kant é uma filosofia da lei. Este é o porquê Jacques Lacan foi capaz de diagnosticar um *jouissance* escondido — ou a apreciação em excesso da lei — que anexou ao imperativo categórico de Kant. Segundo Lacan, Sade é o complemento necessário a Kant — o prazer perverso incorporado às leis se torna, no universo sadiano, a lei do prazer.⁸ O que une a liberdade kantiana à lei são suas vinculações a uma racionalidade absoluta. É porque a liberdade deve ser exercida racionalmente que o indivíduo se encontra obedecendo, obrigatoriamente, as leis morais universais, racionalmente fundamentadas.

Contudo, tanto Foucault quanto Stirner colocaram em questão tais categorias universais, racionais e morais, centrais para o pensamento iluminista. Eles insistem que categorias absolutas da moralidade e racionalidade sancionam diversas formas de dominação e exclusão, e negam a diferença no indivíduo. Para Foucault, por exemplo, a centralidade da razão em nossa sociedade está baseada na exclusão violenta e radical da loucura. As pessoas permanecem excluídas, encarceradas e oprimidas devido a esta arbitrária divisão entre a razão e a não-razão, racionalidade e irracionalidade. Do mesmo modo, o sistema penitenciário está baseado na divisão entre bem e mal, inocência e culpa. O encarceramento do prisioneiro é possível somente pela universalização de códigos morais. O que deve ser contestado, segundo Foucault, não são apenas as práticas de dominação que se encontram nas prisões, mas também a moralidade que justifica e racionaliza tais práticas. O foco principal da crítica de Foucault sobre as prisões não é necessariamente relativa à dominação interna, mas no fato de que esta dominação está justificada em bases morais absolutas — a base moral que Kant busca para cons-

truir o universal. Foucault quer romper com a “serena dominação do Bem sobre o Mal”, central nos discursos morais e práticas de poder.⁹

Este é o absolutismo moral ao qual Stirner também se opõe. Ele vê a moralidade como um “fantasma” — um ideal abstrato colocado além do indivíduo e que age sobre ele de forma opressiva e alienante. Moralidade e racionalidade se tornam “idéias fixas” — idéias tidas como sagradas e absolutas. Uma idéia fixa, de acordo com Stirner, é um conceito abstrato que governa o pensamento — uma ficção discursivamente fechada que nega a diferença e a pluralidade. Estas são idéias abstraídas do mundo e que continuam a dominar o indivíduo pela comparação de cada um a uma norma ideal impossível de ser atingida. Noutras palavras, o projeto de Kant de retirar as máximas morais do mundo empírico para o interior de um reino transcendental, em que poderiam ser aplicadas universalmente, isto poderia ser visto por Stirner como um projeto de alienação e dominação. A invocação da obediência absoluta às máximas morais universais de Kant, seria vista por Stirner como a pior negação possível da individualidade. Para Stirner, o indivíduo é supremo, e qualquer coisa que pretenda se aplicar a ele ou falar por qualquer um, universalmente, é uma anulação da diferença da unicidade do indivíduo. O indivíduo está infestado por estes ideais abstratos, estas aparições que não são criações suas e a ele impostas, confrontando-o com padrões racionais e morais impossíveis. Como veremos, além disso, o indivíduo para Stirner não é uma identidade ou essência fixa e estável — isto seria uma abstração idealista assim como os espectros que o oprimem. A individualidade deve ser vista, neste caso, em termos similares aos de Foucault — como uma forma radicalmente contingente de subjetividade, uma estratégia aberta que se empenha em questionar e contestar os limites do essencialismo.

A crítica ao essencialismo

O exorcismo que Stirner executa neste “espírito do reino” de absolutos morais e racionais é parte de uma crítica radical do humanismo iluminista e do idealismo. Seu “rompimento epistemológico” com o humanismo pode ser visto mais claramente em seu repúdio a Ludwig Feuerbach. Em *A essência do cristianismo*, Feuerbach aplicou a noção de alienação para a religião. A religião é alienante, de acordo com Feuerbach, pois ela exige que o homem abdique de suas qualidades e poderes essenciais para projetá-los em um Deus abstrato, além da compreensão da humanidade. Para Feuerbach, os predicados de Deus, eram somente os predicados do homem como espécie. Deus era uma ilusão, uma projeção fictícia das qualidades essenciais do homem. Noutras palavras, Deus era uma reificação da essência humana. Como Kant, que tentou transcender o dogmatismo da metafísica reconstruindo sobre bases racionais e científicas, Feuerbach procurou superar a alienação religiosa restabelecendo as capacidades morais e racionais universais do homem como base essencial para a experiência humana. Feuerbach corporifica o projeto humanista do Iluminismo de restaurar ao homem seu justo lugar no centro do universo, fazendo do humano o divino, o finito, o infinito.

Stirner argumenta, contudo, que por meio da busca do sagrado na “essência humana”, posicionando um sujeito essencial e universal, e atribuindo-lhe, certas qualidades que foram, até agora, de Deus, Feuerbach somente re-introduziu a alienação religiosa, substituindo o conceito abstrato de homem na categoria do Divino. Por meio da inversão feuerbachiana o homem se torna Deus, e apenas como homem foi rebaixado sob Deus, então o indivíduo é posto abaixo deste ser perfeito, o homem. Para Stirner, o homem é tão opressivo, se

não mais, que Deus. O homem se torna o substituto da ilusão cristã. Feuerbach argumenta Stirner, é o sacerdote de uma nova religião universal — o humanismo: “A religião humana é somente a última metamorfose da religião cristã”.¹⁰ É importante notar que o conceito de alienação de Stirner é essencialmente diferente da compreensão humanista feuerbachiana da alienação da essência do indivíduo. Stirner radicaliza a teoria de alienação para ver a essência por si só alienante. Saliendo, que a alienação neste exemplo pode ser vista muito além da noção foucaultiana de dominação — como um discurso que amarra o indivíduo a certa subjetividade por meio da convicção de que dentro de qualquer um existe uma essência para ser revelada.

Para Stirner é esta noção de uma essência humana universal que estipula as bases para a absolutização da moral e das idéias racionais. Estas máximas tornaram-se sagradas e imutáveis porque estão agora fundadas na noção de humanidade, na essência humana, e transgredi-las seria uma transgressão na essência. Neste sentido o tema é levado a um conflito consigo mesmo. O homem é, de certa forma, perseguido e alienado por ele mesmo, por meio do espectro da “essência” dentro dele: “A partir de agora, em casos típicos, o homem não mais estremecerá diante de fantasmas externos, mas diante de si mesmo; ele está aterrorizado por si mesmo”.¹¹ Para Stirner, a “insurreição” de Feuerbach não destruiu a categoria da autoridade religiosa — apenas instalou o homem dentro dela, revertendo a ordem do sujeito e do predicado. Da mesma forma, podemos sugerir que a “insurreição” metafísica de Kant não destruiu as estruturas dogmáticas da crença, mas apenas instalou a moralidade e a racionalidade dentro delas.

Enquanto Kant procurava retirar a moralidade do domínio da religião, fundamentando-a na razão, Stirner

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

sustenta que a moralidade é apenas o velho dogmatismo religioso em um novo e racional aspecto: “A fé moral é tão fanática quanto a fé religiosa!”.¹² Stirner não se opõe à moralidade em si, mas o fato que esta se tornou uma lei sagrada e indestrutível, e expõe o desejo pelo poder, a crueldade e a dominação por trás das idéias morais. A moralidade está baseada na profanação, na destruição da vontade do indivíduo. O indivíduo deve se conformar aos códigos morais; senão, ele se torna alienado de sua essência. Para Stirner, a coerção moral é tão viciosa quanto a coerção realizada pelo Estado, só é mais insidiosa e perspicaz, pois não exige o uso da força física. O guardião desta moralidade está instalado na consciência do indivíduo. Esta moral internalizada da vigilância também se encontra em Foucault na discussão sobre o panoptismo — na qual ele argumenta, revertendo o paradigma clássico, que a alma se torna a prisão para o corpo.¹³

Uma crítica similar deve estar relacionada à racionalidade. Verdades racionais são sempre colocadas acima das perspectivas individuais, e Stirner sustenta que isto é apenas uma outra forma de dominar o indivíduo. De maneira similar ao que afirmou sobre a moralidade, Stirner não é necessariamente contra a verdade racional em si, mas contra o modo como ela se torna sagrada, transcendental e deslocada da compreensão individual, anulando o poder do indivíduo. Stirner diz: “enquanto você acreditar na verdade, você não acredita em si mesmo, e você é um servo, um homem religioso”.¹⁴ A verdade racional, para Stirner, não possui nenhum real significado para além das perspectivas individuais — é algo que pode ser usado pelo indivíduo. Sua verdadeira base, assim como para a moralidade, é o poder.

Enquanto para Kant as máximas morais são racionais e livremente obedecidas, para Stirner elas são pa-

drões coercitivos, baseadas em uma noção alienante de “essência” humana compelida sobre o indivíduo. Além disso, elas se tornam a base para práticas de punição e dominação. Por exemplo, em resposta à idéia iluminista que o crime era antes uma doença a ser curada do que uma moral enfraquecida a ser punida, Stirner afirma que estratégias de cura e punição são dois lados do mesmo velho preconceito moral. Ambas estratégias contam com a adesão a uma norma universal: “meios de cura’ sempre anunciam inicialmente que indivíduos serão supervisionados ao serem ‘chamados’ para uma ‘salvação’ específica e tratados de acordo com as exigências deste ‘chamado humano’”.¹⁵ Para Kant, o indivíduo não é também, “chamado” para uma “salvação” específica quando solicitado a cumprir uma de suas obrigações ou a obedecer aos códigos morais? Neste sentido, o imperativo categórico kantiano não seria também um “chamado humano”? Noutras palavras, a crítica de Stirner sobre a moralidade e a racionalidade pode ser aplicada ao imperativo categórico de Kant. Para Stirner, embora as máximas morais possam ser livremente seguidas, elas continuam ocultando uma coerção e um autoritarismo. Isto porque, na formulação kantiana, elas foram universalizadas como normas absolutas que reservam um pequeno espaço para a autonomia do indivíduo, e que não podem ser transgredidas, pois isto significaria ir contra o próprio “chamado humano” racional e universal.

A crítica de Stirner à moralidade e à sua relação com a punição possui similaridades impressionantes com os escritos do próprio Foucault sobre a punição. Para Stirner, como já vimos, não há diferença entre cura e punição — a prática da cura é a re-aplicação dos velhos preconceitos morais sob uma nova máscara *iluminada*: “os meios de cura ou tratamento são o reverso da punição, a teoria da cura segue paralela à teoria da pu-

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

nição; se esta última enxerga em uma ação um pecado contra o direito, o primeiro entende isso como um pecado do homem contra si mesmo, deixando de lado a sua saúde”.¹⁶

Isto é muito próximo ao argumento de Foucault sobre o preceito moderno da punição — em que as normas médicas e psiquiátricas são apenas a velha moralidade em uma nova roupagem. Enquanto Stirner considera os efeitos de tais formas da higiene moral na consciência do indivíduo, o foco de Foucault está mais na materialidade do corpo e a fórmula de cura e punição são as mesmas: é a noção do que é propriamente “humano”, que autoriza uma série de exclusões, práticas disciplinares, moral restritiva e normas racionais. Tanto para Foucault, como para Stirner, a punição é possível por meio do sagrado ou do absoluto — no sentido que Kant faz da moralidade uma lei universal. Há inúmeros pontos a serem sublinhados. Primeiro, Stirner e Foucault vêem os discursos racionais e morais como problemáticos — eles geralmente excluem, marginalizam, e oprimem aqueles que não vivem sob as normas implícitas destes discursos. Segundo, os dois pensadores vêem a racionalidade e a moralidade implicadas nas relações de poder, mais do que constituindo um ponto crítico epistemológico fora do poder. Não somente estas normas se tornam possíveis por práticas de poder, por meio da exclusão e dominação do outro, mas também, justificam e perpetuam práticas de poder como as encontradas em prisões e asilos. Terceiro, ambos os pensadores vêem na moralidade uma relação ambígua com a liberdade. Enquanto Stirner discute que superficialmente as normas morais e racionais são livremente admitidas, elas impõem, contudo, uma opressão sobre nós mesmos — uma autodominação — que é muito mais incidiosa e efetiva que a coerção explícita. Noutras palavras, em conformidade com a prevalência universal da moral e

da norma racional, o indivíduo abdica de seu próprio poder e se deixa dominar. Foucault, também, desmascara esta dominação oculta da moral e da norma racional que é encontrada atrás do calmo semblante da liberdade humana. A clássica idéia iluminista da liberdade, argumenta Foucault, permite apenas uma pseudo-soberania. Isto clama pela posse da soberania “conscientemente (soberania no contexto do julgamento, mas sujeita às necessidades da verdade), o indivíduo (um controle nominal de direitos pessoais sujeitos às leis da natureza e da sociedade), a liberdade básica (a soberania interna, mas aceitando as demandas de um mundo externo e ‘alinhado com o destino)’”.¹⁷ Noutras palavras, o humanismo iluminista clama pela liberdade individual sobre qualquer forma de opressão institucional enquanto, ao mesmo tempo, exige uma intensificação da opressão sobre o indivíduo e a negação do poder de resistir a esta sujeição. Esta subordinação no coração da liberdade pode ser vista no imperativo categórico kantiano: mesmo baseada em uma liberdade de consciência, esta liberdade está ainda assim sujeita a categorias morais e racionais absolutas. A liberdade clássica permite somente uma certa forma de subjetividade, ao intensificar a dominação sobre o indivíduo subordinado a estes critérios morais e racionais. Enfim, o discurso de liberdade está baseado em uma forma específica de subjetividade — o homem autônomo e racional do iluminismo e do liberalismo. Como mostram Foucault e Stirner, esta forma de liberdade só se faz possível por meio da dominação e exclusão de outros modos de subjetividade que não se encaixam neste modelo racional. Noutras palavras, enquanto a moralidade não nega ou constrange a liberdade de forma evidente — no caso de Kant as máximas morais estão baseadas na liberdade de escolha do indivíduo — esta liberdade está, não obstante, restrita a um modo mais sutil por necessitar se conformar a absolutos morais e racionais.

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

Para Foucault e Stirner, a idéia clássica de liberdade em Kant é profundamente problemática. Ela constrói o indivíduo como “livre” e “racional” enquanto o assujeita a normas morais e racionais absolutas, e o divide em seres racionais e irracionais, morais e imorais. O indivíduo se adapta livremente a estas normas racionais, e neste sentido sua subjetividade é construída como um lugar para sua própria opressão. A tirania silenciosa da norma auto-imposta se torna o principal modo de sujeição. Enquanto para Kant as máximas morais e as normas racionais existem em uma relação complementar à liberdade, para Stirner e Foucault a relação é muito mais paradoxal e conflituosa. A moral transcendental e as normas racionais não negam a liberdade em si — no paradigma kantiano elas pressupõem a liberdade. A forma de liberdade trazida por meio destas categorias absolutas, implica outras formas de dominação muito mais sutis. Esta dominação é possível precisamente porque a relação da liberdade com o poder é mascarada. Para Kant, como já vimos, a liberdade é uma ausência de coerção. Entretanto, para Stirner e Foucault, a liberdade implica sempre em relações de poder — relações de poder tão criativas quanto restritivas. Ignorar isso, e ainda, perpetuar a ilusão confortante de que a liberdade assegura uma liberação universal do poder, significa atirar-se diretamente nas mãos da dominação. Pode-se argumentar, então, que Foucault e Stirner, de maneiras diferentes, decifram o autoritário lado obscuro, ou a “outra face”, da liberdade kantiana.

A liberdade foucaultiana: o cuidado de si

Stirner e Foucault não rejeitam a idéia de liberdade. Ao contrário, eles interrogam os limites do projeto iluminista de liberdade, de modo a expandi-lo — para inventar novas formas de liberdade e autonomia que vão

além das restrições do imperativo categórico. Como mostra Olívia Custer, Foucault está tão engajado quanto Kant na problemática da liberdade. Entretanto, como veremos, ele procura levar a questão da liberdade por um caminho diferente — por meio de estratégias éticas concretas e práticas de si.

Para Foucault, a ilusão do estado de liberdade para além do mundo do poder deve ser dissipada. Além disso, o vínculo entre liberdade e categorias essencialistas e coordenadas morais e racionais pré-ordenadas, devem ser pelo menos questionadas. Porém, o conceito de liberdade é muito importante para Foucault — ele não prescinde do conceito, mas antes o situa no domínio das relações de poder que necessariamente o fazem indeterminado. É somente repensando a liberdade neste sentido, que esta pode ser arrebatada do mundo metafísico e trazida para o nível do indivíduo. Melhor que a noção abstrata de liberdade kantiana como uma escolha racional além de constrangimentos e limitações, a liberdade para Foucault existe em situações mútuas e recíprocas de poder. Mais do que uma liberdade pressuposta por uma máxima moral absoluta, ela é na realidade pressuposta pelo poder. Segundo Foucault, o poder pode ser entendido como uma série de “ações sobre a ação dos outros”, nas quais múltiplos discursos, contradiscursos, estratégias e tecnologias confrontam-se umas com as outras — relações específicas de poder sempre provocam relações de resistências específicas e localizadas. A resistência é algo que excede o poder e é ao mesmo tempo algo integrado à sua dinâmica. O poder se baseia numa certa liberdade de ação, numa certa escolha de possibilidades. Neste sentido, “o poder é exercido somente sobre sujeitos livres, e somente na medida que estes são livres”.¹⁸ Diferentemente do esquema clássico no qual a liberdade e o poder são diagramaticalmente opostos, o pensamento foucaultiano sustenta a

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

total dependência de um ao outro. Onde não há liberdade, onde o campo de ação é absolutamente restrito e determinado, de acordo com Foucault, não pode haver poder: a escravidão, por exemplo, não é uma relação de poder.¹⁹

A noção de liberdade em Foucault é uma quebra radical com a noção de Kant. Enquanto, para Kant, a liberdade é abstraída dos constrangimentos e limitações do poder, para Foucault, é a principal base destes limites e constrangimentos. Liberdade não é um conceito metafísico e transcendental. Ela pertence inteira a este mundo e existe em uma relação complicada e emaranhada com o poder. De fato, não existe possibilidade de um mundo sem relações de poder, assim como poder e liberdade não existem um sem o outro.

Foucault percebe a liberdade implicada nas relações de poder, pois para ele liberdade é muito mais que somente ausência ou negação do constrangimento. Ele rejeita o modelo “repressivo” de liberdade que pressupõe a essência de si — uma natureza humana universal — que é restrita e precisa ser liberada. A liberação de uma subjetividade essencial é a base das noções clássicas de liberdade para o iluminismo e continua sendo central para o nosso imaginário político. Foucault e Stirner rejeitam esta idéia da essência de si — isto é meramente uma ilusão criada pelo poder. Como diz Foucault: “O homem descrito para nós e que somos convidados a libertar, já é em si o efeito de um assujeitamento muito mais profundo que ele próprio”.²⁰ Enquanto ele não reduz os atos de liberação política — por exemplo, quando um povo tenta se libertar das regras coloniais — isto não pode operar como a base de um modo contínuo de liberdade. Supor que a liberdade pode ser estabelecida eternamente na base deste ato de libertação inicial significa apenas um convite para novas formas de dominação. Se a liber-

dade deve ser um aspecto permanente de qualquer sociedade política, ela deve ser tida como uma prática — um modo de ação e uma estratégia em curso, que desafia e questiona continuamente as relações de poder.

Esta prática de liberdade é também uma prática criativa — um processo contínuo de auto-formação do sujeito. É neste sentido que a liberdade pode ser vista como positiva. Um dos aspectos que caracteriza a modernidade, segundo Foucault, é uma atitude “heróica” baudelairiana em relação ao presente. Para Baudelaire, o contingente, a natureza fugaz da modernidade deve ser confrontada com uma certa “atitude” em relação ao presente que é concomitante ao novo modo de relação que se tem consigo. Isso envolve a reinvenção de si: “esta modernidade não ‘liberta o homem em seu próprio ser’; obriga-o a encarar a tarefa de produzir a si próprio”.²¹ Antes da liberdade ser uma libertação da essência do homem de coações externas, ela é uma prática ativa e deliberada da invenção de si. Esta prática de liberdade pode ser encontrada no exemplo do *dandy* ou do *flanêur*, “que faz do seu corpo, do seu comportamento, dos seus sentimentos e paixões, de sua própria existência, uma obra de arte”.²² É esta prática de auto-esteticização que nos permite, de acordo com Foucault, refletir criticamente sobre os limites de nosso tempo. Não se procura um lugar metafísico além de todos os limites, mas obras dentro dos limites e coerções no presente. Mais importante, no entanto, é também uma obra conduzida sobre os nossos limites e nossas próprias identidades. Pelo fato do poder operar por meio do processo de assujeitamento — amarrando o indivíduo a uma identidade essencial — a reconstituição radical de si é um ato de resistência necessário. Esta nova forma de liberdade define, então, uma nova forma de política mais relevante aos regimes contemporâneos de poder: “o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não é libertar o indivíduo do

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

Estado e suas instituições, mas de nos libertar do Estado e do tipo de individualização ligada a ele”.²³

Para Foucault, além disso, a libertação de si é uma prática ética distinta. Ela envolve a noção de “cuidado de si”, pela qual o desejo e o comportamento são regulados por si próprios de modo que a liberdade possa ser praticada eticamente. Esta sensibilidade com o cuidado de si e a prática ética da liberdade pode ser encontrada, sugere Foucault, entre os gregos e romanos da antiguidade. Para eles a liberdade do indivíduo era um problema ético. O desejo pelo poder sobre os outros era também uma ameaça à própria liberdade, e o exercício do poder era algo que tinha que ser regulado, monitorado, e limitado. Ser escravo de seus próprios desejos era tão ruim quanto ser escravo do desejo de outros. Esta regulação de práticas e desejos requer um comportamento ético que cada um constrói para si. Para praticar a liberdade eticamente, para ser sinceramente livre, é preciso obter o poder sobre si mesmo, sobre os próprios desejos. Foucault mostra, no antigo pensamento grego e romano que “o bom governante é precisamente aquele que exerce seu poder corretamente, ou seja, exercendo ao mesmo tempo o poder sobre si mesmo”.²⁴

Esta prática ética da liberdade associada ao cuidado para si começa, entretanto, a soar de certo modo como o pensamento kantiano. Na realidade, como diz Foucault, “para que a ética, senão para a prática da liberdade? [...] A liberdade é a condição ontológica da ética”.²⁵ Isso não parece re-invocar o imperativo categórico onde, para Kant, a moralidade pressupõe e é fundada na liberdade? Será que Foucault, em sua tentativa para escapar do absolutismo da moralidade e racionalidade, re-introduziu o imperativo categórico nesta cuidadosa regulação do comportamento e do desejo? Não há dúvidas sobre o rigor desta forma de ética. Em *O uso dos prazeres* e *O cui-*

dado de si, Foucault descreve as prescrições gregas e romanas sobre tudo, da dieta ao exercício do sexo. Entretanto, eu sugeriria que há uma diferença importante entre a ética do cuidado e as máximas morais universais insistidas por Kant. A regulação do comportamento e a problematização da liberdade, central para a ética do cuidado, são coisas que cada um aplica a si mesmo, não é algo imposto externamente por uma perspectiva universal fora do indivíduo. A prática de liberdade em Foucault é, portanto, uma ética mais do que uma moralidade. Supõe uma coerência de modos e comportamentos que têm como objeto a consideração e a problematização de si. Noutras palavras, permite que o sujeito seja visto como um projeto aberto a ser constituído por meio de práticas éticas do indivíduo, e não como algo definido *a priori* por leis universais e transcendentais. Leis morais não se aplicam aqui — não há nenhuma autoridade transcendental ou imperativos universais que sancionem estas práticas éticas e penalize infrações. Segundo Foucault, a moralidade é definida pelo tipo de assujeitamento que ela acarreta. De um lado há a moralidade que faz com que os códigos sejam cumpridos, por meio de interdições, e que exige uma forma de subjetividade que se refere à conduta do indivíduo sob estas leis, submetendo-o à uma autoridade universal. Isso, que pode ser discutido, é a moralidade do imperativo categórico de Kant. De um outro lado, afirma Foucault, existe a moralidade na qual “a ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres, manter uma superioridade sobre eles, manter seus sentidos num estado de tranqüilidade, permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões, e atingir a um modo de ser que pode ser definido pelo pleno gozo de si ou pela supremacia de si sobre si mesmo”.²⁶

A noção de Foucault de liberdade como uma prática ética é radicalmente diferente da idéia de Kant de liberdade como base da lei moral universal. Para Foucault, a liber-

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

dade é ética porque implica um projeto em aberto conduzido sobre a pessoa, com o intuito de expandir o poder que se exerce sobre si mesmo, e limitar e regular o poder em exercício sobre os outros. Desta forma, a liberdade e a autonomia da pessoa são expandidas. Para Kant, por sua vez, a liberdade é a base de uma moralidade metafísica que deve ser obedecida universalmente. Para Foucault, a ética intensifica a liberdade e a autonomia, enquanto para Kant, liberdade e autonomia estão circunscritas principalmente pela máxima moralidade possível.

Há, portanto, dois aspectos relacionados com o conceito de liberdade de Foucault que devem, aqui, ser enfatizados. Primeiro, existe a prática de liberdade que permite à pessoa libertar-se, não dos limites externos que reprimem a sua essência, mas dos limites impostos pela própria essência. Exige a transgressão destes limites por meio de uma transgressão e re-invenção de si. Esta forma de liberdade opera dentro dos limites do poder, permitindo ao indivíduo fazer uso destes limites na invenção de si mesmo. Segundo, existe o aspecto da liberdade claramente ético — é a prática do cuidado de si que tem como intuito o aumento do poder de si sobre seus desejos, colocando em cheque, desta forma, o poder de um sobre os outros. A prática do cuidado de si permite ao indivíduo navegar um percurso ético de ação por dentro das relações de poder, com o objetivo de intensificar a liberdade e a autonomia pessoal. Portanto, a liberdade é concebida como uma prática de si contingente e em curso que não está determinada por uma moral fixa e por leis racionais.

Os dois iluminismos

Em seu último ensaio “*O que são as Luzes?*”, Foucault considera a insistência de Kant em um uso livre e público da razão autônoma como uma evasão, uma saída do

homem do estado de imaturidade e subordinação. Foucault acredita que esta razão autônoma é útil por permitir um *ethos* crítico sobre a modernidade, mas recusa a “chantagem” do iluminismo — a insistência com que este *ethos* crítico, no coração do iluminismo, é inscrito em uma moralidade e racionalidade universais. O problema de Kant é que ele abre caminho para uma autonomia individual e reflexão crítica nos limites do sujeito, apenas para reinscrevê-lo no espaço fechado por uma noção transcendental de racionalidade e moralidade que requer obediência absoluta. Para Foucault a herança do iluminismo é extremamente ambígua. Segundo Colin Gordon, para Foucault há dois iluminismos — o iluminismo da certeza racional, identidade absoluta, e do destino, e o iluminismo do questionamento contínuo e da incerteza. Segundo Foucault, esta ambigüidade está refletida no próprio pensamento de Kant sobre o iluminismo.

Talvez exista um momento kantiano em Foucault (ou deveríamos dizer um momento foucaultiano em Kant?). Foucault mostra, como Kant pode ser lido de uma forma heterogênea, enfocando o aspecto mais oscilante de seu pensamento — em que somos encorajados a interrogar os limites da modernidade, a refletir criticamente sobre como somos constituídos como sujeitos. Como mostra Foucault, Kant vê o iluminismo (*Aufklärung*) como uma condição crítica, caracterizada por uma “audácia de saber” e um uso público livre e autônomo da razão. Esta condição crítica é concomitante com uma “vontade de revolução” — com a tentativa de entender a revolução (no caso de Kant a Revolução Francesa) como um evento que permite interrogar as condições da modernidade — “uma ontologia do presente” — e a forma, como sujeitos, que lidamos com isso.²⁷ Foucault sugere que adotemos esta estratégia crítica para refletir sobre os limites do discurso do iluminismo em si e de suas in-

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

terdições morais e racionais universais. Deveremos, neste sentido, usar as capacidades críticas do iluminismo contra ele mesmo, abrindo caminho, deste modo, para a autonomia individual dentro de seus edifícios, além da compreensão de leis universais.

A postura crítica relativa ao presente e a prática do “cuidado de si” com a qual está ligada, esboça uma estratégia genealógica da liberdade — uma estratégia, como afirma Foucault que “não procura tornar possível uma metafísica que finalmente se tornou uma ciência; procura dar novo ímpeto [...] para o trabalho indefinido da liberdade”.²⁸

A teoria da propriedade de si de Stirner

É o desejo de dar um novo ímpeto à liberdade, de a tirar do domínio de promessas e sonhos vazios, que se reflete na teoria da propriedade de si de Stirner. Ele adota um caminho “genealógico”, próximo ao de Foucault, trazendo o foco da liberdade de si e situando a liberdade no interior das relações de poder.

A idéia de transgredir e reinventar-se — libertando-se de identidades fixas e essenciais — é também o tema central do pensamento de Stirner. Como já vimos, Stirner mostra que a noção de essência humana é uma ficção opressiva derivada de um idealismo cristão invertido, que tiraniza o indivíduo e está ligada a várias formas de dominação política. Stirner descreve um processo de assujeitamento que é muito similar ao de Foucault: mais do que o poder operar com uma repressão depressiva, esta governa o assujeitamento do indivíduo, definindo-o de acordo com uma identidade essencial. Stirner afirma: “o Estado denuncia sua inimizade a mim, exigindo que eu seja um homem... ele impõe ‘ser um homem’ como um dever”.²⁹ A essência humana impõe uma série de morais fixas e

idéias racionais no indivíduo, que não são parte de sua criação e que reduz a sua autonomia. E é precisamente esta noção de dever, de obrigação moral — o mesmo sentido de dever que está na base dos imperativos categóricos — que Stirner considera opressiva.

Para Stirner, o indivíduo deve se livrar — destas idéias opressivas e obrigações livrando-se, em primeiro lugar, da essência — da identidade essencial que lhe é imposta. A liberdade envolve, portanto, a transgressão da essência, a transgressão de si. Mas como deve ser esta transgressão? Como Foucault, Stirner desconfia da linguagem de libertação e da revolução — baseadas na noção de um ser essencial que supostamente joga fora as correntes da repressão externa. Para Stirner, é precisamente esta noção de essência humana que é opressiva. Além disso, busca diferentes estratégias de liberdade — que abandonam o projeto humanista de libertação e procuram reconfigurar o sujeito em caminhos novos e não-essencialistas. Para este fim, Stirner convida a uma insurreição: “Revolução e insurreição não devem ser vistas como sinônimos. A primeira consiste na derrubada das condições, das condições estabelecidas ou posições, do estado ou da sociedade, um ato político ou social; a outra tem de fato, por suas conseqüências inevitáveis, uma transformação das circunstâncias, começa pelo descontentamento dos homens consigo mesmos, não é um levante armado, mas um levante dos indivíduos, um levante sem se incomodar com as implicações daí decorrentes. A revolução pretendia novas disposições; a insurreição nos leva a não mais deixarmos-nos ser arranjados, mas nos arranjar sem acalentar uma esperança nas “instituições”. Não é uma luta contra o estabelecido, pois se este prospera ele se arruína a si mesmo, é apenas um trabalho além de mim e do estabelecido”.³⁰

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

Enquanto a revolução pretende que a essência humana prospere, a partir da transformação das condições sociais e políticas existentes, uma insurreição procura libertar o indivíduo da essência. Como a prática de liberdade em Foucault, a insurreição procura transformar a relação que o indivíduo tem consigo. A insurreição começa, portanto, com a recusa do indivíduo em fazer cumprir sua identidade essencial: começa, segundo Stirner, com o descontentamento dos homens com eles mesmos. A insurreição não tem como objetivo destruir instituições políticas. Ela procura, de certo modo, transgredir no indivíduo sua própria identidade — o resultado, contudo, é uma mudança na ordem política. A insurreição, portanto, não é o tornar-se — humano, homem — mas tornar-se o que não é.

Este *ethos* de escapar das identidades essenciais por meio da reinvenção de si, tem muitos paralelos importantes com a estetização de si baudelairiana, que interessa a Foucault. Como na afirmação de Baudelaire em que o sujeito deve ser tratado como uma obra de arte, Stirner vê o sujeito — ou o eu — como “um nada criativo”, um vazio radical que cabe somente ao indivíduo definir: “eu não me pressuponho, pois estou a cada momento posicionando ou criando a mim mesmo”.³¹ O sujeito, para Stirner, está em processo, um fluxo contínuo de auto-criação — este é um processo que se esquia da imposição de identidades fixas e essências: “nenhum conceito me expressa, nada designado como minha essência me exaure”.³²

A estratégia insurrecional de Stirner e o projeto do cuidado de si de Foucault são ambas práticas contingentes de liberdade, que envolvem a reconfiguração do sujeito e sua relação consigo. Para Stirner, assim como em Foucault, a liberdade é um projeto indefinido e sem uma finalidade na qual o indivíduo se empenha. A insurreição, como afir-

ma Stirner, não confia em instituições políticas para subsidiar a liberdade do indivíduo, mas procura, que o indivíduo invente suas próprias formas de liberdade. É uma tentativa de construir espaços de autonomia dentro das relações de poder, limitando o poder que é exercido sobre o indivíduo pelos outros, e aumentando o poder que o indivíduo exerce sobre si mesmo. O indivíduo, além disso, é livre para reinventar-se de formas novas e imprevisíveis escapando dos limites impostos pela essência humana e as noções universais de moralidade.

A noção de insurreição envolve uma reformulação do conceito de liberdade de maneira radicalmente pós-kantiana. Stirner sugere, por exemplo, que não pode haver nenhuma idéia universal de liberdade; a liberdade é sempre uma liberdade particular disfarçada de universal. A liberdade universal que é, para Kant, o domínio de todos os indivíduos racionais, mascararia interesses particulares ocultos. Liberdade, segundo Stirner, é um conceito ambíguo e problemático, um “sonho lindo e encantado” que seduz o indivíduo, mesmo sendo inatingível, e do qual o indivíduo deve acordar.

Além disso, liberdade é um conceito limitado. Só é vista em seu sentido mais estreito e negativo. Stirner quer, ao contrário, ampliar este conceito para o de uma liberdade mais positiva. Liberdade em seu sentido negativo envolve apenas uma auto-renúncia — pra livrar-se de algo, para negar a si mesmo. Segundo Stirner, quanto mais ostensivamente livre o indivíduo se torna, de acordo com os ideais emancipadores do humanismo iluminista, mais ele perde o poder que exerce sobre si mesmo. De outro lado, a liberdade positiva — ou da propriedade de si — é uma forma de liberdade criada pelo indivíduo para ele mesmo. Diferente da liberdade kantiana, a propriedade de si não é garantida por ideais universais ou imperativos categóricos. Se assim fosse, isto só poderia resultar em

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

mais dominação: “um homem que é colocado em liberdade, não é nada além de um homem libertado [...] ele é um homem não-livre travestido com liberdade, como o asno na pele do leão”.³³

A liberdade deve antes ser apoderada pelo indivíduo. Para que a liberdade tenha algum valor ela deve estar baseada no poder do indivíduo para criá-la. “Minha liberdade só se torna completa somente quando é a minha própria força; mas a partir disso eu deixo de ser meramente um homem livre e me torno e sou este homem”.³⁴ Stirner foi um dos primeiros a reconhecer que a verdadeira base da liberdade é o poder. Ver a liberdade como uma universal ausência do poder é mascarar sua base principal no poder. A teoria da propriedade de si é o reconhecimento, e de fato a afirmação, da relação inevitável entre poder e liberdade. A propriedade de si é a realização do poder do indivíduo sobre si mesmo — a habilidade de criar suas próprias formas de liberdade, que não estão circunscritas pela metafísica ou categorias essencialistas. Neste sentido, a propriedade de si é uma forma de liberdade que vai além do imperativo categórico. Está baseada na noção de si como um contingente e um campo aberto de possibilidades, e não numa adesão absoluta e submissa às máximas morais externas.

Conclusão

Esta noção de propriedade de si é crucial na formulação de um conceito de liberdade pós-kantiano. Talvez, nas palavras de Stirner, “a propriedade de si cria uma nova liberdade”.³⁵ Primeiro, a propriedade de si permite que a liberdade seja considerada além dos limites da moral universal e das categorias racionais. A propriedade de si é a forma de liberdade que o sujeito inventa para si mesmo, ao contrário daquela garantida por ideais transcendentais.

Foucault, também, procurou “libertar” a liberdade destes limites opressivos. Em segundo lugar, a propriedade de si aproxima-se do argumento de Foucault sobre a liberdade situada nas relações de poder. Foucault, assim como Stirner, mostra como é ilusória a noção de liberdade como algo que possa acarretar uma abstenção total do poder e da coação. O indivíduo está sempre envolvido em uma rede complexa de relações de poder, e a liberdade deve ser batlhada, reinventada, e renegociada dentro destes limites. A propriedade de si deve ser vista, portanto, como criadora de possibilidades e resistências ao poder. Próximo a Foucault, Stirner defende que a liberdade e a resistência podem existir sempre, mesmo nas mais opressivas condições. Neste sentido, a propriedade de si é um projeto de liberdade e resistência dentro dos limites do poder — é o reconhecimento da natureza fundamentalmente antagônica e ambígua da liberdade. Em terceiro lugar, a propriedade de si não é somente uma tentativa para limitar a dominação do indivíduo, mas também um modo de intensificar o poder que o sujeito exerce sobre si. Para Stirner e Foucault, a liberdade universal em Kant está baseada numa moral absoluta e em normas racionais que limitam a soberania do indivíduo. Foucault e Stirner estão interessados, de formas diferentes, em reformular o conceito de liberdade: por meio da prática ética do cuidado de si e por meio da estratégia da propriedade de si, que pretendem aumentar o poder que o indivíduo tem sobre si mesmo.

Estas duas estratégias nos permitem conceituar a liberdade de uma forma mais contemporânea. A liberdade não pode mais ser vista como uma emancipação universal, a promessa eterna de um mundo além dos limites do poder. A liberdade que forma a base do imperativo categórico, a liberdade exaltada por Kant como a providência da razão e da moralidade, não pode mais servir como base para as noções contemporâneas de liberdade. Tanto Stir-

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

ner quanto Foucault mostraram que ela exclui e oprime onde inclui, e escraviza onde também liberta. A liberdade deve ser vista não mais como subserviente às máximas absolutas de moralidade e racionalidade, aos imperativos que invocam a fria, a sombria inevitabilidade da lei e da punição. Para Stirner e Foucault, a liberdade deve ser “liberada” destas noções absolutas. Antes de ser um privilégio garantido ao indivíduo por um ponto metafísico, a liberdade deve ser vista como uma prática, uma crítica do *ethos* e do eu, e uma batalha que é assumida pelo indivíduo dentro da problemática do poder. Isso abrange necessariamente uma reflexão sobre os limites de si e das condições ontológicas do presente — uma problematização e reinvenção constante da subjetividade. Uma liberdade pós-kantiana, neste sentido, não é apenas um reconhecimento do poder, mas uma reflexão sobre os limites do poder — uma afirmação das possibilidades da autonomia individual dentro do poder e das capacidades críticas da subjetividade moderna.

Tradução do inglês por Anamaria Salles e Eliane Knorr de Carvalho.

Notas

¹ ver Andrew Koch. “Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist.” *Anarchist Studies* 5 (1997): 95-107.

² O termo alemão *Eigenheit* foi traduzido para a língua inglesa como *Onness*, porém tal termo é inexistente no vocabulário inglês. Nesta tradução *Eigenheit* será referido como “Propriedade de Si”, forma que consideramos mais adequada, lembrando que o conhecido livro de Max Stirner chama-se *Einzige und Sein Eigentum* (*O único e a sua propriedade*). (N.T.).

³ Esta rejeição de fundamentos antropológicos da liberdade é discutida também por Rajchman. Na realidade Rajchman vê o projeto de liberdade de Foucault como uma atitude ética de um questionamento contínuo das margens e limites de nossa experiência contemporânea — uma liberdade da filosofia

assim como uma filosofia da liberdade. Minha discussão sobre a re-configuração da problemática da liberdade em Foucault em termos de estratégias éticas concretas de si, também pode ser vista neste contexto.

⁴ Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason*. Tradução de Thomas Kingsmill Abbot. London, Longmans, 1963, p. 38.

⁵ Idem.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ver Lacan. Neste ensaio, Lacan mostra que a lei produz suas próprias transgressões, e que esta só pode operar por meio de suas transgressões. O excesso de Sade não contradiz os mandatos, leis, e imperativos categóricos de Kant; antes, eles estão inexoravelmente ligados a estes. Como a discussão de Foucault sobre as “espirais” do poder e prazer, na qual o poder produz o próprio prazer que este deve reprimir, Lacan sugere que a negação do gozo — incorporado na lei, no imperativo categórico — produz sua própria forma de satisfação perversa, ou um gozo a mais — *le plus de jouir*. Sade, segundo Lacan, expõe este prazer obscuro revertendo o paradigma: ele torna este perverso prazer como uma lei, uma espécie de imperativo categórico kantiano ou princípio universal: “Deixe-nos enunciar a máxima: ‘Eu tenho o direito de prazer sobre o seu corpo, qualquer um pode me dizer, e eu exercerei este direito, sem nenhum limite que me intercepte a satisfação da exatidão dos caprichos’”. Desta forma o prazer obscuro da lei que está desmascarado em Kant é revertido na lei do prazer obscuro por Sade. Como Žižek aponta, em “Kant com (ou contra) Sade”, o “insight” crucial do argumento de Lacan aqui não é que Kant é um “sadista em segredo”, mas ao contrário, que Sade é um “kantiano em segredo”. O excesso em Sade é levado a tal extremo que se torna esvaziado de prazer, e toma a forma de um sangue frio, triste lei universal.

⁹ Michel Foucault. *Intellectual and Power: a conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze*. Foucault, Language, pp. 204-217.

¹⁰ Max Stirner. *The Ego and Its Own*. Tradução de David Leopold. Cambridge and London, University of Cambridge Press, 1995, p. 158.

¹¹ Idem.

¹² Ibidem.

¹³ Michel Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Tradução de Alan Sheridan. London, Penguin, 1977, pp. 195-228.

¹⁴ Max Stirner, op. cit., p. 312.

¹⁵ Idem., p. 213.

Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ nota 17: Michel Foucault. “Revolutionary Action: ‘Until Now.’” in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ed. Donald Bouchard. Oxford: Blackwell, 1977, p. 221.

¹⁸ Michel Foucault. “The Subject and Power.” *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. By Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow. Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226.

¹⁹ Idem, p. 221.

²⁰ Michel Foucault, op. cit., 1977, p. 30.

²¹ Michel Foucault. “What is Enlightenment?” *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. New York, Pantheon, 1984, p. 42.

²² Idem, pp. 41-42.

²³ Michel Foucault, op. cit., 1982, p. 216.

²⁴ *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. Ed. Paul Rabinow. Trad. Robert J. Hurley. Vol. 1. London, Penguin, 1997. p. 288.

²⁵ Idem., 1997, p. 284.

²⁶ Michel Foucault. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, Volume 2. Tradução de Robert Hurley. New York, Pantheon, 1985, pp. 29-30.

²⁷ Michel Foucault. *Kant on Enlightenment and Revolution*. Tradução de Colin Gordon. *Economy and Society* 15.1, 1986, pp. 88-96.

²⁸ Michel Foucault, op. cit. 1984, p. 46.

²⁹ Max Stirner. op. cit., p. 161.

³⁰ Idem, pp. 279-180.

³¹ Ibidem, p. 135.

³² Idem, p. 324.

³³ Ibidem, p. 152.

³⁴ Idem, p. 151.

³⁵ Ibidem, p. 147.

RESUMO

A filosofia universalista de Kant é problematizada por meio das intensas aproximações entre as reflexões de Max Stirner e Michel Foucault, as noções de propriedade de si e cuidado de si, e os desdobramentos políticos de resistências disseminando éticas de liberação. A atualidade de Stirner e Foucault ao liberarem a liberdade da moral.

Palavras-chave: Propriedade de si, cuidado de si, liberação.

ABSTRACT

The universalist philosophy of Kant is questioned when faced with the reflections by Max Stirner and Michel Foucault, the concepts of property of the self and care of the self, and the political unfold of resistances that spreads ethics of liberation. The verve of Stirner and Foucault when they free liberty from moral.

Keywords: Property of the self, care of the self, liberation.

Indicado para publicação em 1 de março de 2004.