

# Ressonâncias de um projeto filosófico: Foucault lê Kant

## Resonances of a philosophical project: Foucault reads Kant

Fabiano de Lemos Britto<sup>1</sup>  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

**Resumo:** Em 27 de maio de 1978, Foucault pronuncia uma conferência diante da Sociedade Francesa de Filosofia, em Paris, intitulada “Qu’est-ce que la Critique? [Critique et *Aufklärung*]”, que gira em torno, sobretudo, do artigo de Kant “Resposta à pergunta: que é a *Aufklärung*?”, de 1784. O que pretendo investigar é como a leitura que Foucault promove em torno da *Aufklärung* faz surgir uma nova dimensão na sua leitura de Kant e da modernidade, uma dimensão *ética* que, ao mesmo tempo, o aproximaria de certos conceitos articulados pela crítica kantiana, permitindo uma inscrição de seu trabalho na modernidade, e levaria a uma abordagem retrospectiva mais ampla de suas próprias pesquisas. A reflexão sobre o Esclarecimento, tal como definido por Kant, e sobre o *ethos* crítico da modernidade levaria Foucault, assim, ao encontro de suas próprias pesquisas, fazendo surgir uma perspectiva onde já seria possível delimitar os contornos do que poderia ser o seu *projeto filosófico*, ainda que compreendido como uma tarefa aberta e intermitentemente reformulada.

**Palavras-chave:** Foucault, Kant, *Aufklärung*.

**Abstract:** On the 27<sup>th</sup> of July, 1978, Foucault held a lecture to the French Philosophical Society in Paris with the title “Qu’est-ce que la Critique? [Critique et *Aufklärung*]”, which deals mainly with Kant’s article “Answer to the question: what is *Aufklärung*?” of 1784. What I intend to investigate is how Foucault’s reading of the *Aufklärung* creates a new dimension in his reading of Kant and modernity, an *ethical* dimension that would bring him close to some concepts articulated by Kant’s critique, allowing him to situate his work within modernity, and at the same time would lead him to a broader retrospective approach to his own research. Thus, the reflection on the Enlightenment, as defined by Kant, and on modernity’s critical *ethos* would take Foucault toward his own research, raising a perspective where it would be possible to outline what could be his *philosophical project*, even though understood as an open, continuously reformulated task.

**Key words:** Foucault, Kant, *Aufklärung*.

---

<sup>1</sup> PUC-Rio. Departamento de Educação. Rua Marquês de São Vicente, 225, sala 1054. Gávea, 22451-900, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: fabianolbritto@esp.puc-rio.br

“Não, é impossível, absolutamente impossível transmitir aos outros as sensações de vida em qualquer momento determinado da nossa existência – aquilo que constitui a sua verdade, o seu sentido [...] a sutil essência de que ela está imbuída. É impossível. Nós vivemos assim como sonhamos – sozinhos...” (Conrad, 1988).

## O retorno a Kant

Para os que fizeram de Foucault um antirracionalista, a leitura que a arqueologia-genealogia empreende de Kant pode parecer, no mínimo, insólita<sup>2</sup>. Como compreender que um autor que, durante tanto tempo se pôs à margem da razão, para dar voz ao grande arquivo da loucura, da doença, da punição e da sexualidade, pôde voltar-se para o filósofo que construiu seu mais sólido edifício – ou que, ao menos, o pretendeu? E, o que é mais difícil: como pôde chegar a encontrar entre aqueles arquivos e esse edifício uma espécie de continuidade que os tornaria fraternos, talvez um mesmo solo que lhes serviria de condição de emergência?

Mas os que fizeram de Foucault um antirracionalista jamais levaram em conta a complexidade das relações que suas pesquisas teciam com a *ratio* ocidental. Apresados em classificar suas pesquisas em função de uma polaridade supostamente evidente entre o *racional* e o *irracional*, acabaram submetendo toda crítica e toda leitura a uma espécie de “chantagem”, como afirma o próprio Foucault:

Creio que a chantagem que se exerceu freqüentemente em relação a toda crítica da razão ou a toda interrogação crítica sobre a história da racionalidade (ou você aceita a razão, ou você cai no irracionalismo) age como se não fosse possível fazer uma crítica racional da racionalidade, como se não fosse possível fazer uma crítica racional de todas as ramificações e de todas as bifurcações, uma história contingente da racionalidade (Foucault, 1994, vol. IV, p. 440).

O trabalho de Foucault pode ser lido como uma tentativa de resistir, em graus variáveis de sucesso, a esta classificação. Trata-se, sobretudo, de “uma razão de princípio: o respeito do racionalismo como ideal não deve jamais constituir uma chantagem para impedir a análise das racionalidades realmente operantes” (Foucault, 1994, vol. IV, p. 36). A partir daí, a leitura de Kant não só se torna compreensível – ela é mesmo fundamental. E foi na conferência de 27 de maio de 1978, intitulada “Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]” e pronunciada diante da Sociedade Francesa de Filosofia, que Foucault fez vir a público sua leitura mais sintética e, do ponto de vista do que poderia constituir seu próprio projeto filosófico, mais relevante da filosofia crítica de Kant.

Não que essa leitura já não viesse sendo feita; sua história não era tão recente e nem um pouco casual. Desde muito cedo Foucault se ocupou de Kant. De fato, a *História da loucura*, publicada em 1961, era, na verdade, sua tese principal de doutorado, e foi acompanhada de uma tese complementar, onde Foucault se dedicou a empreender uma tradução de um texto de Kant pouco conhecido até então, sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, publicada originalmente em 1798), junto a uma longa introdução e importantes notas. A editora parisiense Vrin publicaria em 1964 essa tradução e algumas notas, mas a introdução fora substituída pelo próprio Foucault por duas páginas

<sup>2</sup> Muitos parecem ter tido a mesma impressão do crítico italiano Giorgio Marramao, enxergando um “Foucault insólito” que estaria nos apresentando, através de uma análise parcial ou deficiente, um “Kant insólito” (cf. Marramao, *in* Fimiani, 1998, p. 11).

de um conciso *Informe histórico*. Somente muito recentemente esta *introdução* foi publicada integralmente.<sup>3</sup> Do mesmo modo, às considerações da conferência se seguiram diversos outros trabalhos em que Kant, a crítica e a *Aufklärung* alemã encontram-se tematizados pontualmente: surgem, por exemplo, textos como *Le sujet et le pouvoir*, de 1982, e também o artigo e a conferência, mais conhecidos, ambos de 1984, que receberam o mesmo título, *Qu'est-ce que les Lumières?* Mesmo em seus livros, como em *As palavras e as coisas*, as presenças da filosofia crítica e da figura de Kant não são nada silenciosas. Já ali Foucault define a modernidade exatamente em torno destas presenças; quando trata do aparecimento das ciências humanas no campo do conhecimento é a elas que se refere:

O que se passou na época de Ricardo, de Cuvier e de Bopp, esta forma de saber que se instaurou com a economia, a biologia e a filosofia, o pensamento da finitude que a crítica kantiana prescreveu como tarefa para a filosofia, tudo isto forma ainda o espaço imediato de nossa reflexão. É neste lugar que nós pensamos (Foucault, 1966, p. 396).<sup>4</sup>

Mas a especificidade de *Qu'est-ce que la Critique?* reside no fato de que este texto permite entrever de que forma toda essa reflexão sobre a modernidade e o kantismo resulta na problematização dos procedimentos e dos conceitos articulados pelas pesquisas arqueológico-genealógicas operadas pelo próprio Foucault. A questão que se coloca aí, portanto, é a seguinte: através de que percursos, indicados na conferência, a leitura que Foucault faz de Kant se estende na direção de uma leitura de seu próprio trabalho? Para tentar respondê-la, precisaríamos fazer a conferência funcionar como uma espécie de abertura, ou via de acesso, poderíamos dizer, *exemplar*, a esse problema: partindo dela, e sem jamais perdê-la de vista, nós a ultrapassaríamos rumo ao grande conjunto das investigações de Foucault – ainda que, talvez, esse movimento, esse salto mesmo, nunca possa ser completado.

Demarcamos, portanto, dois eixos dessa leitura em torno de Kant que podem ser apreendidos a partir da conferência e que me parecem servir mais adequadamente de campo de confronto – de diálogo, e não de batalha – entre a arqueologia e a filosofia transcendental de Kant, circunscrevendo os ecos e as distâncias entre uma e outra. O primeiro eixo é o da nova função do presente, da atualidade, na reflexão filosófica moderna; o segundo é o do sujeito e das formas possíveis de se pensar a subjetividade entre nós, modernos. De um ao outro, encontramos o espaço da Crítica, que a *Aufklärung* delimitou no pensamento ocidental desde o momento em que nos perguntamos, com Kant, quem, afinal, somos. Certamente essas duas questões não se apresentam de forma tão explícita ao longo da conferência, mas o conjunto de problemas que elas erguem habita todo seu horizonte. E, se esses problemas não vêm à tona imediatamente, é porque funcionam, todo o tempo, ao fundo das discussões levantadas – eles são mesmo seu espaço, sua perspectiva. Evidentemente, em uma investigação como essa, o trabalho de reconstrução sistemática e comparativa poderia se estender no sentido de procurar correspondências entre, por exemplo, a estrutura argumentativa de obras específicas do edifício crítico kantiano e o modo como elas emergem nos livros de Foucault.

<sup>3</sup> Em 2008, a editora Vrin pôde, enfim, publicar a tradução de Foucault precedida de sua introdução. Versões americanas e alemãs foram, logo em seguida, publicadas.

<sup>4</sup> Em sua biografia de Foucault, Didier Eribon levanta a hipótese de que a redação de *Les mots et les choses* teria tido início a partir da inédita *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Um fato que parece corroborar, em certa medida, essa hipótese é a viagem empreendida por Foucault um ano antes da publicação do livro até São Paulo, a fim de submeter sua primeira versão à análise de Gerard Lebrun, grande especialista em Kant, então professor da Universidade de São Paulo (cf. Eribon, 1989, p. 119, 159).

Nos últimos anos, esforços neste sentido têm sido empreendidos, aos poucos, mas de maneira bastante sólida, por pesquisadores dentro e fora do Brasil.<sup>5</sup> O objetivo deste trabalho, no entanto, se restringe a discutir como a leitura retrospectiva de Foucault de seu próprio projeto solicitou a presença de outros tantos textos específicos de Kant – neste caso, os trabalhos que articulam a ideia de uma antropologia problematizada em termos históricos e políticos.

## A crítica e o diagnóstico do presente

O perímetro em que se circunscrevem as reflexões de *Qu'est-ce que la Critique?*, aparentemente descontínuo, serve de ocasião, ao mesmo tempo, para uma leitura inesperada de Kant e para um retorno de Foucault sobre seu próprio trabalho. Nesse contexto, o artigo que Kant havia publicado, em 1783, no jornal *Berlinische Monatsschrift*, "Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?", levantava um questionamento sobre o estado *atual* das pesquisas arqueológico-genealógicas. Se o problema central da conferência era o de fazer surgir, através da definição kantiana da *Aufklärung* e da Crítica, um *ethos* ou uma atitude própria da modernidade que permitisse a Foucault inscrever seus trabalhos na longa tradição que ela inaugura, a questão do *presente* e da *atualidade*, levantada por Kant neste artigo, mostrasse fundamental, já que é ela que determinará a perspectiva a partir da qual essa inscrição poderá ocorrer.

Qual é a atualidade do pensamento diante dessa atitude tão ancestral que tomamos por eterna, mas cujo primeiro gesto surgiu há duzentos anos, nesse pequeno texto kantiano? Através de que conceitos, ou de que relações conceituais, é possível promover a entrada das reflexões filosóficas de Foucault nessa modernidade que, desde muito tempo, se pretende emancipada, esclarecida? Esses problemas, que Foucault se coloca diante da Sociedade Francesa de Filosofia, trazem à tona o primeiro eixo de uma reflexão que atravessa toda a conferência: o *presente*. O presente é o único lugar possível em que o sujeito formula suas reflexões, é *nele* que nós, modernos, podemos ousar saber, que podemos, enfim, nos tornar maiores, como diria Kant. Por outro lado, toda e qualquer História a ser escrita tem como ponto de partida o presente, e se apresenta mesmo como uma *História do presente* na medida em que investiga as condições de emergência de nossa atualidade. Esse era certamente um dos motivos principais do projeto filosófico de Foucault, e, ao empreender uma história de nossa modernidade, sob a forma de uma descrição arqueológico-genealógica, ele deverá encontrar os problemas de método de sua pesquisa, não porque aquela explicaria as lacunas deixadas por estes, nem mesmo porque poderiam servir-lhes de causa, simplesmente, mas porque ambos os questionamentos só são possíveis a partir desse campo urgente do presente. Também Kant já compreendia a relevância da atualidade em seu artigo de 1783 – e em diversos outros momentos de seu sistema essa preocupação aparecerá, igualmente. Quem somos nós? Todo o edifício crítico foi construído em torno dessa questão, e, em sua arquitetônica, seria impossível ignorar o lugar onde essa pergunta deveria assumir essa espessura que demanda, ao mesmo tempo, uma abordagem teórica,

<sup>5</sup> Cf. o trabalho de Candiottto (2009), que se dedica a analisar como o sujeito transcendental, tal como apresentado na primeira Crítica, representa uma função argumentativa fundamental na delimitação epistemológica de *Les mots et les choses*. O trabalho de Terra (1997) trata fundamentalmente do mesmo tema abordado aqui, embora sua ênfase não seja a conferência diante da Sociedade Francesa de Filosofia. Por fim, o trabalho de Djaballah (2008), Kant, Foucault, and forms of experience, pretende mapear os modos como a dedução da experiência surge nos textos de Kant e de Foucault – neste último caso, especialmente a partir de leitura de seus textos em torno da estética da existência.

metodológica, e histórico-política: quem somos nós *agora*? Questão fundamental, o *presente* revela o primeiro acesso à leitura que Foucault faz de Kant, e ao modo como essa se insere na revisão que a arqueologia-genealogia faz de si mesma.

Em primeiro lugar, a própria forma como as pesquisas de Foucault vão sendo elaboradas, ano após ano – a sua *démarche* mesma – já deixa perceber uma abordagem muito mais voltada para os problemas que vão se colocando a partir da atualidade do que para a edificação de um sistema. Isso não quer dizer que a demarcação de um projeto seria impossível, mas que essa demarcação não poderia fazer surgir uma *teoria*, definitivamente consolidada. É no próprio ato da investigação e da reflexão que esse projeto ganha seu movimento, seu modo dinâmico, sua *procédure*. Talvez os livros de Foucault, tomados isoladamente, não possam deixar suficientemente visível essa característica. Seria preciso buscar uma visão mais ampla de suas pesquisas que incorporasse a esse arquivo outros textos, entrevistas, artigos, povoados por todo tipo de questão, formulados a partir de diferentes pontos no tempo e diferentes tipos de discurso que compõem a trajetória da arqueologia-genealogia. Deleuze aponta muito bem essa característica do trabalho de Foucault:

Se as entrevistas de Foucault fazem parte, plenamente, de sua obra, é porque prolongam a problematização histórica de cada um de seus livros rumo à construção do problema atual, seja este a loucura, o castigo ou a sexualidade (Deleuze, 1986, p. 122).

É nesses textos, portanto, que vemos surgir, sob a forma de uma *presen-tificação* intermitente, a preocupação metodológica que atravessa boa parte da conferência de 1978 sobre a Crítica. Pouco mais de um mês antes dela, em uma entrevista durante sua estada no Japão, Foucault lembra esse aspecto de seu trabalho: “É verdade que, em meus livros, tentei apreender um acontecimento que me pareceu, que me parece importante para nossa atualidade, mesmo sendo um acontecimento anterior” (Foucault, 1994, vol. III, p. 374). Assim, mesmo um retorno tão longo como o da *História da sexualidade*, um salto tão grande até os gregos, todo esse movimento iniciado no final da década de setenta na arqueologia-genealogia trata sempre de uma questão atual, da genealogia de um acontecimento *atualmente dado*. É por isso que Foucault pode afirmar, em sua conferência, que não há nenhum anacronismo em se interrogar sobre o processo de Sócrates a partir do problema da *Aufklärung* (cf. Foucault, 1990, p. 58): partindo da modernidade, chegamos aos gregos a partir da urgência dessa questão que, incessantemente, nos é colocada. Não que Sócrates seja um precursor de Kant. As rupturas que a arqueologia aponta na história do pensamento ocidental afastam irredutivelmente essa espécie de continuidade. O que se pretende é mostrar como, ao falar de Sócrates, ou de Descartes, ou de Velázquez, é sempre a partir de nossa modernidade, de nossa atualidade, que a genealogia se desdobra, a partir desse campo do *ethos* que nos torna fraterno a Kant.

Em *Qu’est-ce que la Critique?*, a questão do presente atravessa o texto através de um conceito muito caro a Foucault em todo o seu trabalho, o de *acontecimento* [événement], e, ainda mais especificamente, o de *prova de eventualização* [épreuve d’évéementialization] (Foucault, 1990, p. 47-48). A prova de eventualização é um parâmetro de análise histórica que visa encontrar a singularidade de um elemento de saber ou de um mecanismo de poder precisos, determinando o máximo de sua positividade para além de qualquer critério de legitimação que os investisse como certos ou errados, tanto de uma perspectiva lógica quanto de uma perspectiva ética. Ela compreende, portanto, tal mecanismo, ou tal elemento, como um acontecimento para o qual a reflexão tem como tarefa determinar a singularidade. Ao mantermos essa máxima positividade do dado histórico como acontecimento, encontramos a

urgência de nossas questões: na *História da loucura*, a arqueologia só se interessa pelos loucos do século XVII na medida justa em que eles podem indicar quão recente é a invenção de nossa alma enferma pela psiquiatria, e que podem fazer ver que o que hoje acreditamos ter sido sempre assim constitui um acontecimento que em um dado instante tornou-se possível em nossa história. O *événement* funciona, assim, como *índice* do presente.

É evidente que essa compreensão assume em Foucault uma dimensão muito particular, mas a ideia de uma indexação do presente através do acontecimento pode ser lida como uma ressonância de sua leitura de Kant, e aqui devemos seguir além do texto sobre a *Aufklärung*. No artigo de 1783, Kant havia se perguntado qual era a especificidade desse novo modo de pensar – o que era, afinal, a época da Crítica. Quatorze anos depois, no *Conflito das Faculdades*, a atualidade de Kant era um pouco diferente: era a época da Revolução Francesa. Ainda que, no primeiro texto, Kant tenda a subjugar a importância da revolução, feita pelo povo, à verdadeira reforma do pensamento, feita pelo governo (cf. Kant, 1974, p. 36-37), há entre ele e o segundo menos uma ruptura que uma complementaridade, em um sentido análogo ao modo com que Foucault opera quando posiciona suas pesquisas mais recentes em relação às anteriores. O que a Revolução Francesa permitia ver era um sentido novo para o presente; como acontecimento, ela serve de índice, ou se quisermos nos ater ao vocabulário kantiano, ela é o *signo* no campo do presente, que em sua positividade mais ampla demarca a especificidade mesma desse presente. Mas não nos enganemos ao procurar o signo assinalado pela Revolução Francesa do lado de sua grandiosidade, de seus golpes violentos ou das catástrofes. No *Conflito das Faculdades*, Kant mostra que se trata exatamente do contrário: “é simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se trai *publicamente* nesse jogo de grandes transformações” (Kant, 1998, Ak 85). A Revolução Francesa, portanto, não se abre como acontecimento-índice-signo pelo seu espetáculo, mas pelo modo como foi pensada, como despertou todo tipo de paixão entre seus espectadores. Como em Foucault, a positividade do acontecimento não está em sua face mais imediata, mas é no modo como ele foi *objetivado* como experiência, codificado como horizonte semântico da cultura de sua época, que o seu presente pôde se apresentar: não é no conceito de sexualidade que encontraremos a possibilidade de sua genealogia, mas nas múltiplas formas assumidas por esse conceito empiricamente, nos pressupostos do cuidado de si, nas regras de conduta sexual, na normatização biológica e clínica do sexo.

Françoise Proust aprofunda esse tema levantado por Foucault, a fim de encontrar em toda a reflexão histórica de Kant uma predominância da questão do acontecimento e da atualidade. Por isso, ela pode afirmar, a respeito da obra kantiana:

Quer esses textos se apresentem sob a forma de tese [...] (Idéias de uma história universal), ou de narrativas ficcionais (Conjecturas sobre o provável começo da história humana); quer se deem como previsões (Conflito das Faculdades) ou intervenções (Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?), são todos histórias do presente, histórias programáticas do presente [...]. A história deve ser do presente e para o presente. O diagrama é estabelecido em vista de um programa que se lhe deve extrair. “Onde estamos?” significa: que pode e deve acontecer? Que acontecimentos podemos adivinhar sobre o horizonte do presente? Não: que podemos saber para guiar nossa ação futura?, mas: que acontecimentos presentes ou recentes nos são dados para que adivinhemos seu sentido e reflitamos nas experiências futuras? (Proust, 1991, p. 307-308).

Ao voltar-se sobre a Revolução Francesa, o que a filosofia crítica de Kant deve encontrar, portanto, é a si mesma, é seu modo próprio de proceder e sua



atualidade: “é o ato da modernidade: ser crítico, fazer uma crítica do presente” (Proust, 1991, p. 309).

Mas as ressonâncias não escondem as distâncias: sabemos que Kant precisa, pela lógica da arquitetura mesma, reenviar esse registro que o acontecimento suscita à abrangência da universalidade, e no *Conflito das Faculdades* as pequenas paixões dos espectadores levam, certamente, ao encontro da Moral (pressuposta também nos outros textos de Kant sobre a História). Nesse ponto Foucault afasta-se, sensivelmente, através de uma outra perspectiva, para encontrar, à sua própria maneira, a Crítica e a *Aufklärung*. O que Foucault chama, em *Qu'est-ce que la Critique?*, de “prova de eventualização” como procedimento de entrada na questão da *Aufklärung* é a radicalização da imanência, que a Crítica kantiana só podia seguir até certo ponto, como passo intermediário rumo à destinação do Homem. Em Foucault, o presente é o único campo possível, e por isso a investigação deve lançar mão de todo um instrumental que a mantém ao nível das abordagens provisórias, estratégicas, a fim de que elas não resultem em conclusões universais. Lembremos uma vez mais o procedimento da descrição arqueológico-genealógica a partir dessa “prova de eventualização”: “Tomar conjuntos de elementos onde se podem demarcar, numa primeira aproximação, logo, de maneira completamente empírica e provisória, as conexões entre os mecanismos de coerção e os conteúdos de conhecimento” (Foucault, 1990, p. 48).

Presentificação absoluta dos conjuntos visados: eis o que produz uma positividade mais ampla dos elementos na arqueologia-genealogia, algo que a filosofia kantiana não poderia admitir. O transcendental vinha, pelos efeitos da universalidade como horizonte crítico, garantir a luz lá mesmo onde o acontecimento estava cego. Essa leitura kantiana do presente, na verdade, subjaz a toda a modernidade: a Crítica e o Esclarecimento nos legaram, de fato, uma nova função da atualidade no ato mesmo de *pensar*, mas esse papel esteve sempre orientado pela exigência transcendental. Na aula de 10 de março de 1976 de seu curso anual do *Collège de France*, Foucault circunscreve com maior precisão essa função do presente que se inaugura com Kant:

No fundo, na história e no campo histórico-político do século XVIII, o presente era sempre o momento negativo, era sempre algo oco, calma aparente, esquecimento [...]. Ao contrário, agora [na virada do século XVIII para o XIX], no gabarito de inteligibilidade da história, a partir do momento em que a história é polarizada pela relação nação/Estado, virtualidade/atualidade, totalidade funcional da nação/universalidade real do Estado, vocês veem bem que o presente vai ser o momento mais cheio, o momento de maior intensidade, o momento solene em que se faz a entrada do universal no real [...]. O presente já não é o momento do esquecimento. É, ao contrário, o momento em que vai brilhar a verdade, aquele em que o obscuro, ou o virtual, vai revelar-se em plena luz. O que faz com que o presente se torne, ao mesmo tempo, revelador e analisador do passado (Foucault, 1997, p. 203-204).

É somente desde esse plano preciso que a *Aufklärung* e toda nossa modernidade a que ela deu origem puderam, enfim, tentar responder à questão “qual diferença o hoje introduz em relação a ontem?” (Foucault, 1994, vol. IV, p. 562).

Seria interessante demonstrar essa tese de Foucault sobre o novo dispositivo de análise histórica a partir de discursos que seguiram destinos aparentemente tão distintos. Por um lado, há o presente como momento de *superação*, há os pensadores da fé e da Revolução – não que estes se coloquem ao lado das armas ou dos gritos de guerra, sendo, muitas vezes, contra eles; mas são os pensadores que primeiro se erguem para dizer, de alguma forma, que o futuro é agora. É desse lado

que encontramos a escatologia hegeliana, não apenas ao fim de sua *História da filosofia*, ou nas passagens da *Fenomenologia do Espírito* que tratam da Revolução Francesa, mas já no primeiro texto que Hegel publica com seu nome, *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*.<sup>6</sup> O primeiro capítulo desse trabalho intitula-se, justamente, “As diferentes formas que aparecem no filosofar de nossos dias”, e, nele, diante do estado de indiferença da filosofia em que o pensamento de Fichte ainda se mantém, estagnado, Hegel propõe a superioridade do pensamento de Schelling, que começa a surgir como o “último ato da reflexão filosófica” (Hegel, 2003, p. 47). Da mesma forma, Richard Wagner, quando em 1849 escrevia sobre a revolução, mostrava-se particularmente hegeliano: algo está na iminência de ocorrer, dizia, e apurava o sofisticado ouvido para perceber “um pavoroso ruído *in crescendo* permanente” que anunciava a destruição de uma velha ordem para o cumprimento de um “paraíso de felicidade nunca antes imaginado” (Wagner, 1975, p. 109-110). De outro lado, encontram-se os pensadores da *crise*, em que o presente não promete nenhuma glória vindoura; o signo que ele abre é o da decadência, resultado lógico de uma série de decisões e caminhos malsucedidos. É essa a análise de Husserl, por exemplo, no texto citado por Foucault em sua conferência, a *Krisis* (Foucault, 1990, p. 44). A Europa está cansada, não há como esperar o paraíso wagneriano porque o presente deve ser um presente de luta: os “bons europeus” devem impedir a Europa do “afundamento na hostilidade ao espírito e na barbárie” (Husserl, 2002, p. 96).

Ora, entre Hegel, Wagner e Husserl, a herança kantiana une mais que separa. O diagnóstico de crise e a ideia de um presente que resgata um passado heróico são, aliás, dois elementos intermitentemente articuladas entre si, por exemplo, naquilo que ficou conhecido como o Romantismo alemão.<sup>7</sup> Não importa tanto se o presente nos traz o paraíso ou a miséria. O que todos esses discursos problematizam é aquela nova função que a crítica vai atribuir à atualidade para a qual Foucault chamava a atenção: o presente é o universal intumescido a tal ponto que já não se pode mais procurá-lo em outro lugar, ele se revela aos nossos olhos – ofuscante, silencioso, venturoso ou decadente, tanto faz – para vir a ser, a um só tempo, o juiz do passado e o guardião do futuro.

Na arqueologia, no entanto, o presente encontra-se desamarrado de um princípio universal; ele é o limite da análise arqueológica, na medida em que não permite que o caráter empírico e provisório com que essa análise aborda seus objetos seja ultrapassado em nome de um sistema ou de uma filosofia da história. Daí também que *poder* e *saber* não podem representar, nos conjuntos circunscritos pela pesquisa, quaisquer entidades transcendentais, mas apenas funções, meramente “metodológicas” (Foucault, 1990, p. 48). Ponto de reflexão privilegiado, o presente abre, assim, entre Foucault e Kant, um campo de discussão muito amplo, onde o que está em jogo não é tanto a História, mas o estatuto mesmo do pensamento.

## Sujeito e subjetividades

Ainda mais subterrâneos que a questão do presente, os problemas em torno do sujeito e das formas de subjetividade modernas só surgem, em toda sua importância, no texto de *Qu'est-ce que la Critique?*, se levarmos em conta o modo como Foucault definiu seu projeto geral a partir desse tema. Em *As palavras e as*

<sup>6</sup> Hegel já havia publicado pequenos textos, em sua maioria resenhas críticas, sem assinar seu nome até a publicação desse seu *Differenzschrift* em 1801.

<sup>7</sup> Sobre este ponto, cf. Safranski (2010, p. 10 e ss.), *Romantismo – uma questão alemã*.



*coisas*, a modernidade irrompe no momento mesmo em que o sujeito kantiano surge como o mais difícil postulado: “postulado antropológico”, diante do qual toda a modernidade buscou se posicionar, e que atravessa nossas reflexões “desde o momento em que o homem apareceu como duplo empírico-transcendental” (Foucault, 1966, p. 332). Já aqui Kant tem um papel fundamental de divisa na história da razão ocidental; não ainda a partir da atitude crítica definida em seu artigo sobre a *Aufklärung*, mas, de um modo mais amplo, em sua teoria do sujeito. O *cogito* cartesiano encontrava toda sua positividade na busca da serialização e da ordenação do pensamento, que podiam garantir, mais adequadamente, o afastamento dos erros e das ilusões. O que o sujeito transcendental kantiano inaugura é um novo movimento: trata-se, agora, de compreender o limite de um pensamento que se volta sobre si mesmo e, assim, se duplica.

Mas é em um artigo de 1982, *The Subject and the Power* (sua primeira versão tendo surgido nos Estados Unidos), que Foucault, ao fazer uma retrospectiva dos motivos de seus trabalhos afirma: “Não é, portanto, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas” (Foucault, 1994, vol. IV, p. 223). Assim, se a leitura de Kant promovida diante da Sociedade é, como procuro defender, realmente essencial para se compreender o projeto filosófico de Foucault, essa circunscrição global não pode deixar de se apresentar nela, de uma ou outra forma.

O problema do sujeito aparece, *grosso modo*, de duas formas na conferência *Qu'est-ce que la Critique?*: uma, que é diretamente *interna* ao texto, corresponde à leitura do modo de subjetivação que o dispositivo do *ethos crítico* faz funcionar no pensamento moderno a partir da *Aufklärung*; a segunda, que é *externa*, é justamente o nexo de continuidade entre os textos sobre Kant e a Crítica e as pesquisas da *História da sexualidade*. No primeiro caso, a pergunta que nos colocamos é: de que maneira a atitude crítica do Esclarecimento, da *Aufklärung*, constituiu um modo de subjetividade que garantiu ao homem, como duplo empírico-transcendental, sua espessura propriamente política? Seria preciso, portanto, tentar descobrir como a reflexão de Foucault se desloca do sujeito transcendental para o sujeito crítico a partir do solo mesmo da modernidade. No segundo caso, formularíamos a questão geral sobre como Foucault compreende o problema do sujeito como motivo fundamental de seu trabalho a partir mesmo das implicações entre *ethos crítico* e cuidado de si.

O primeiro passo, portanto, na tentativa de abordar esses problemas exige que recuemos até a inédita *Introduction à l'Anthropologie*. Embora o texto permaneça ainda pouco estudado, as leituras de pesquisadores como Fimiani (1998) e Gros (2001a, 2001b) avançam na tentativa de uma primeira interpretação. O que esta *Introdução* parece ressaltar, em todo caso, é a divisão fundamental que Foucault encontra no sujeito kantiano, que se conjugaria na figura do *homem*. Tese que anima boa parte do desenvolvimento dos últimos capítulos em *As palavras e as coisas* e que teria, portanto, aí, seu primeiro desdobramento. Quando Foucault se volta para a *Antropologia* kantiana, está interessado, justamente, nessa ruptura operada pela filosofia crítica no homem. Texto tardio de Kant, essa *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, publicada em 1798 – embora como resultado de uma trajetória de quase 30 anos de ensino sobre o tema, segundo o próprio autor (cf. Kant, 1964, Ak 121) – é a resposta mais finalizada da pergunta “O que é o homem?”, que já vinha sendo formulada, pelo menos, desde 1775 (cf. Kant, 1994, Ak 120).

Mas não se trata de uma posição inequívoca. Nesse sentido, somos tanto mais modernos quanto reagimos a esse duplo kantiano. Entre Kant e a modernidade que se lhe seguiu abriu-se o espaço de um ressentimento diante da ruptura profunda provocada por aquele entre natureza e liberdade. Nem os românticos, nem os existencialistas ou os fenomenólogos puderam apreender a positividade do “enigma kantiano, que, há cerca de duzentos anos, assombrou [a *medusé*] o pensamento

ocidental, tornando-o cego à sua própria modernidade" (Foucault, 1994, vol. I, p. 546).<sup>8</sup> Em *Qu'est-ce que la Critique?* (e, igualmente, nos dois textos de Foucault de 1982 que receberam o título *Qu'est-ce que lès Lumières?*), a modernidade é definida a partir dessa tarefa do conhecimento que a *Aufklärung* exige para a maioria do homem: fazer uso do próprio entendimento. Dirá Kant: "não querer ser governado", nem mesmo diante da "autoridade do dogmatismo" (Foucault, 1990, p. 39). Se, por um lado, a atitude crítica indicada no artigo de 1783 sobre o Esclarecimento legou à modernidade essa tarefa infinita do questionamento das condições de todo e qualquer pensamento, por outro, essa modernidade consolidou-se em torno da incompreensão desse homem kantiano, surgindo muito mais como o resultado daquilo que Foucault chama, em sua *Introduction*, de "perigo fichteano" (in Fimi-ani, 1998, p. 105). Perigo que, em *As palavras e as coisas*, corresponde ao "sono antropológico" dos modernos:

A configuração antropológica da filosofia moderna consiste em reduplicar o dogmatismo, em reparti-lo em dois níveis diferentes que se apoiam e se limitam um pelo outro: a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência se torna a analítica de tudo o que pode se dar em geral à experiência do homem (Foucault, 1966, p. 352).

É desse modo, entre essa espécie de ressentimento e a assimilação do *ethos crítico*, que Kant é visado por Foucault como *acontecimento*. Em várias passagens de *As palavras e as coisas*, notamos essa abordagem se operar. Foucault considera que entre a época clássica do *cogito* cartesiano e o problema do sujeito transcendental de nossa modernidade, Kant é o ponto de junção: "*le moment kantien fait charnière*" (Foucault, 1966, p. 338-339). Ao proceder assim, submete a filosofia kantiana àquela "prova de eventualização" à qual a conferência faz menção (Foucault, 1990, p. 47), encontrando seu máximo de positividade na singularidade frágil que a faz oscilar entre a forma de um sistema, cujo imperativo geral de não querer ser governado permite questionar, e a forma desse próprio imperativo.

É fato que, colocada assim, a posição da filosofia transcendental parece relativamente ambígua: a modernidade é definida mais nas trilhas da recepção da obra de Kant do que naquilo que o autor das *Críticas* pretendeu edificar. Essa hesitação, no entanto, só é relativamente resolvida se a confrontarmos com os pressupostos metodológicos da arqueologia-genealogia de Foucault: segundo estes, figuras como a de um fundador de um sistema filosófico, apesar de terem um papel importante no campo das construções das representações sociais de teorias científicas, filosóficas, políticas ou literárias, devem ser inscritas em um horizonte muito mais amplo, onde elas perdem, até certo ponto, sua singularidade. Deste modo, Kant e sua obra são apresentados como os elementos simbólicos em torno dos quais as tradições que lhes seguiram tentariam, incessantemente, se posicionar.

Outra perspectiva que se abre a partir da longa genealogia do *ethos crítico*, empreendida em toda a primeira parte da conferência, é a questão dos modos de subjetividade e, mais especificamente, de problematização de si. Esse é o nexo de continuidade que envia as considerações em torno de Kant às pesquisas da *História da sexualidade*, e devem ser mantidas aqui todas as distâncias. O filósofo, para Kant, ao assumir a coragem de fazer uso do próprio entendimento, e ao assumi-la especialmente diante da ordem política do "Obedeça!" de Frederico II, estará constituindo para si uma subjetividade, um modo de constituir a si mesmo propriamente moderno. Na *História da sexualidade*, por sua vez, a questão colocada é como o

<sup>8</sup> Esse texto, de 1966, intitulado *Une histoire restée muette*, é uma resenha do livro de E. Cassirer sobre a filosofia do Esclarecimento, de 1932.

sujeito se abre diante de si mesmo *enquanto sujeito de desejo*. Há, de fato, um deslocamento, mas que mantém a questão que se vê formulada ao longo de todo o trabalho da arqueologia-genealogia: como o homem pode se constituir como sujeito? Desde que momento a modernidade irrompeu e fez surgir esse sujeito que fala, trabalha e vive, esse sujeito louco, doente e criminoso, esse sujeito que, enfim, volta-se sobre si mesmo e se vê como sujeito de desejo?

Aqui, mais uma vez, devemos nos remeter à *Antropologia* de Kant. Publicada em 1798, portanto, após ter como garantia a solidez do edifício representado pelas três *Críticas*, então já publicadas, o que ela traz é a espessura mais concreta do duplo empírico-transcendental: trata-se do homem no momento em que articula suas duas dimensões, no momento em que *reflete*, e *reflete sobre si mesmo*. O problema da *Antropologia* não é mais o problema das condições transcendentais do conhecimento, mas um problema instrumental, pragmático, como indica o título completo do texto. E não restará qualquer dúvida quanto a isso, uma vez que Kant fez esse anúncio logo de partida: o que uma antropologia de um ponto de vista pragmático visa é determinar “aquilo que o homem, enquanto ser livre em seus atos, faz ou pode e deve fazer de si mesmo” (Kant, 1964, Ak 119). A pergunta “O que é o homem?” deve comportar, no momento em que finalmente pode ser respondida por Kant, essa outra: “Como o homem se faz?” Assim, ela sintetiza os motivos transcendentais das três *Críticas* – faculdade de conhecer, faculdade de desejar, e sentimento de prazer e desprazer – sob a ótica de seus *possíveis usos*.

Nota-se bem o quanto esse momento kantiano pode interessar a Foucault. Por um lado, ele ressalta a difícil positividade do duplo empírico-transcendental, que deve ser mantido nessa tensão fundamental. Essa tensão não eliminará a cisão que lhe é constitutiva, a não ser exclusivamente sob a perspectiva do pragmatismo. Por outro, ele insere, através do problema do *uso de si*, que Foucault lerá como sendo o da *experiência de si*, essa instância do sujeito onde o homem ganha uma espessura, como, a uma só vez, objeto e sujeito de conhecimento. E, ao fazer uso de seu entendimento, ao se posicionar diante da autoridade da Bíblia, do direito e da ciência, o homem esclarecido encontra a possibilidade de se constituir como sujeito autônomo. Diante de todo o processo de governamentalização cujas origens Foucault reenvia, em sua conferência, aos séculos XV ou XVI, ele exerce a “arte da inservitude voluntária” (Foucault, 1990, p. 39). Passamos do sujeito pragmático ao sujeito político no exato momento em que o uso de si mesmo, ou a experiência de si, é radicalizado na direção da crítica da verdade: “A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento [*désassujettissement*] no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade” (Foucault, 1990, p. 39).

Certamente Kant não queria chegar às mesmas conclusões de Foucault. Também aqui as diferenças se multiplicam. Kant remetia, em última instância, a experiência de si a um Eu puro transcendental, assim como fazia o presente se submeter ao fio condutor da História Universal. Antagonicamente, como se poderia prever, para Foucault, a experiência do sujeito jamais poderia se refletir numa unidade transcendental de apercepção, ponto nevrálgico da *Crítica da razão pura*. A *Antropologia* coloca o problema da experiência do homem, e do homem como experiência, de uma forma que acaba por legitimar a universalidade do sujeito. As pesquisas de Foucault se deterão justamente no momento anterior ao universal, indagando quais são os modos pelos quais uma cultura pode *objetivar* suas experiências de subjetividade (constituindo um saber que engloba a ciência, as formas da literatura, as regras e as leis sociais), e quais são os modos através dos quais ela *produz uma subjetividade diante de um conjunto de dispositivos de saber e poder* (nas técnicas de si, por exemplo, mas também na forma mais ampla de autodeterminação que constitui o *ethos crítico*). As descrições arqueológico-genealógicas de

Foucault visam a essa experiência do homem sem quaisquer universais: nem mesmo o sujeito, mas seus *modos*. A autocrítica da *Arqueologia do saber* afasta de vez o risco das unidades totalizantes:

[...] de maneira geral, a *História da loucura* dedicava uma parte bastante considerável e, além disso, muito enigmática, ao que se encontra aí designado como uma “experiência”, mostrando, assim, o quanto se permanecia próximo de admitir um sujeito anônimo e geral da história [...], em *As palavras e as coisas* a ausência de balizagem metodológica pôde fazer com que se acreditasse nessas análises em termos de totalidade cultural (Foucault, 1969, p. 26-27).<sup>9</sup>

Somente no segundo volume de sua *História da sexualidade*, ao rever os limites desse projeto iniciado quase uma década antes, é que Foucault vai resgatar a noção de experiência como ponto de interseção dos três eixos de seu trabalho, que nunca deixaram de trabalhar conjuntamente, mas que, agora, apresentam-se de forma mais evidente: “O projeto seria então o de uma história da sexualidade como experiência – se se entende por experiência a correlação, numa cultura, entre domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (Foucault, 1984, p. 10).

Não a descoberta do princípio universal, mas a descrição dos modos: eis o procedimento que levará toda a pesquisa de Foucault ao encontro daquilo que, na conferência sobre a Crítica e a *Aufklärung*, denomina-se “as singularidades puras” (Foucault, 1990, p. 50). O Esclarecimento inaugura um novo modo pelo qual o homem se faz, e o problema do sujeito, tomado em sua dimensão política, redimensiona as considerações da *Antropologia* no sentido das exigências feitas no artigo de 1783. A leitura arqueológico-genealógica em torno de Kant radicaliza os pressupostos da filosofia transcendental a fim de encontrar as condições históricas do aparecimento dessa invenção moderna que é o homem e que, sob essa perspectiva, traz, desde seus primeiros momentos na história do pensamento, a tarefa de se autoconstituir.

## Referências

- CANDIOTTO, C. 2009. Foucault, Kant e o lugar simbólico da *Crítica da Razão Pura* em *As Palavras e as Coisas*. *Kant e-Prints*, 4(1):185-200.
- CONRAD, J. 1988. *O coração das trevas*, Rio de Janeiro, Itatiaia, 98 p.
- DELEUZE, G. 1986. *Foucault*. Paris, Éd. de Minuit, 143 p.
- DJABALLAH, M. 2008. *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. London, Routledge, 348 p.
- ERIBON, D. 1989. *Michel Foucault*. Paris, Flammarion, 418 p.
- FIMIANI, M. 1998. *Foucault et Kant – Critique, clinique, éthique*. Paris, L'Harmattan, 144 p.
- FOUCAULT, M. 1994. *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 4 vols., 853 p.
- FOUCAULT, M. 1984. *Histoire de la sexualité: vol. 2 – L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 270 p.
- FOUCAULT, M. 1997. *Il faut défendre la société*. Paris, Gallimard/Seuil, 291 p.
- FOUCAULT, M. 2008. Introduction à l'*Anthropologie* de Kant. In: I. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris, Vrin, 272 p.
- FOUCAULT, M. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 275 p.
- FOUCAULT, M. 1966. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 404 p.
- FOUCAULT, M. 1990. Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84(2):35-63.

<sup>9</sup> Cf., igualmente, como o conceito de *experiência* é definido de forma estratégica e empírica em *Nietzsche*, *Freud*, *Marx*, conferência de 1967 (Foucault, 1994, vol. I, p. 571, 579).

- GROS, F. 2001a. Foucault et la philosophie. In: E. da SILVA, *Lectures de Michel Foucault*. Paris, CNRS, p. 32-78.
- GROS, F. 2001b. Situation du cours. In: M. FOUCAULT, *L'hérmeneutique du sujet*. Paris, Gallimard/Seuil, p. 487-530.
- HEGEL, G. W. F. 2003. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa, IN/CM, 150 p.
- HUSSERL, E. 2002. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 88 p.
- KANT, I. 1964. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris, Vrin, 180 p.
- KANT, I. 1994. *Leçons de métaphysique*. Paris, Livre de poche, 474 p.
- KANT, I. 1998. *O conflito das Faculdades*. Lisboa, Ed. 70, 144 p.
- KANT, I. 1974. Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento? In: I. KANT, *Textos seletos*. Petrópolis, Vozes, p. 101-117.
- PROUST, F. 1991. *Kant, le ton de l'histoire*. Paris, Payot, 351 p.
- SAFRANSKI, R. 2010. *Romantismo – uma questão alemã*. São Paulo, Estação Liberdade, 384 p.
- TERRA, R. 1997. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. *Analytica*, 2(1):73-87.
- WAGNER, R. 1975. *Escritos y confesiones*. Barcelona, Editorial Labor, 202 p.

Submetido em: 05/08/2010

Aceito em: 30/05/2011