

DOIS CONCEITOS DE EMANCIPAÇÃO

*Bernardo Bianchi*¹

Resumo

O objetivo deste artigo consiste na análise do conceito de emancipação encontrado na obra de Rancière, tendo por referência aquilo que denominamos paradigma clássico da emancipação. De fato, apesar da referência contínua à natureza processual da emancipação no contexto da filosofia alemã, em Rancière ocorre um deslocamento: a emancipação é, antes, concebida à luz de um estranhamento radical entre o momento emancipatório e a ordem social em que este tem lugar. Ao mesmo tempo, a igualdade nunca pode ser concebida como um objetivo ou um projeto de longo prazo. Ao invés disso, ela é tomada como ponto de partida de toda política emancipatória. Assim, nós sustentamos que, no lugar de reafirmar mais um conceito introvertido de emancipação, Rancière concebe a emancipação como uma reorganização prática da sociedade e de sua distribuição de poder.

Palavras-chave: emancipação, fundamento, ruptura, democracia, igualdade.

¹ Doutor em regime de cotutela em Filosofia (Paris 1) e em Ciência Política (UERJ), atualmente é pesquisador pós-doutorando da Freie Universität Berlin, no âmbito do programa Capes/Humboldt.

DOIS CONCEITOS DE EMANCIPAÇÃO

Bernardo Bianchi²

Nosso objetivo neste artigo consiste em propor uma análise do conceito de emancipação na obra de Jacques Rancière, de modo a verificar como sua perspectiva a respeito deste conceito nos conduz a um deslocamento com relação à formulação clássica do conceito – aqui delimitada através de Kant e Hegel.

Ernesto Laclau argumentava que o conceito de emancipação encontrava-se basicamente dividido entre duas matrizes, as quais podemos classificar sumariamente como *lógica do fundamento* e *lógica da dicotomia*, o que não quer dizer, como dizia o próprio autor, que se deva optar por qualquer um dos lados³. Segundo a lógica do fundamento, existem conexões racionais entre a ordem pré-emancipatória, a nova ordem ‘emancipada’ e a própria transição entre ambas, de modo que a emancipação envolve um único processo. Contudo, de acordo com a lógica da dicotomia, a emancipação deve ser concebida a partir da exterioridade radical entre o momento emancipatório e a ordem social identificada com a opressão. Com a lógica da dicotomia, se perde de vista a transição entre o estado pré-emancipatório e o novo momento social; com a lógica do fundamento, por sua vez, o que se perde é a ruptura entre os dois estados.

Todo discurso emancipatório inclui, em maior ou menor grau, com diferentes pesos, ambas as dimensões – do fundamento e da dicotomia. Nesse sentido, considerando a história do conceito de emancipação, procuraremos demonstrar: i) que a forma clássica do conceito político-filosófico de emancipação, tal como desenvolvido na Alemanha, implicava uma ênfase da dimensão do fundamento sobre a dimensão da ruptura; ii) que a concepção de

² Doutor em regime de cotutela em Filosofia (Paris 1) e em Ciência Política (UERJ), atualmente é pesquisador pós-doutorando da Freie Universität Berlin, no âmbito do programa Capes/Humboldt.

³ Ernesto Laclau. “Beyond Emancipation”. In: _____. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996, 1-19.

emancipação de Rancière enseja, por sua vez, a radicalização da dimensão da ruptura.

1. O paradigma clássico da emancipação ou a emancipação segundo o paradigma do fundamento

Ainda que Kant não tenha se ocupado diretamente do conceito de emancipação, este se revela um tema central em, pelo menos, um de seus textos: na sua resposta à pergunta *O que é Aufklärung?* no qual Kant aborda a questão da saída da menoridade. Mas Kant imprime um sentido novo ao conceito, na medida em que ele perde o seu sentido jurídico original. De fato, o termo latino *emancipatio* deriva de *emancipare* ou *ex manus capere*, que significa, literalmente, “tomar das mãos”⁴. Nesse sentido, o conceito se refere à passagem, mediante um ato jurídico, de uma situação de dependência, em que o indivíduo se encontrava submetido ao pátrio poder, a uma situação de autonomia legal, através da qual o indivíduo se torna, nos termos do direito civil, *sui iuris*.

Com Kant, contudo, a emancipação deixa de estar referida à presença de uma coação externa, resultando, sobretudo, de uma dinâmica subjetiva. Para Kant, a questão da emancipação passaria, necessariamente, pela recolocação do debate em torno da servidão voluntária, tal como formulada por La Boétie. Diferentemente do conceito de revolução, portanto, que consagrava a anterioridade do sujeito revolucionário vis-à-vis o seu processo de libertação, através de certa leitura de Kant, é possível conceber que o conceito de emancipação não pressupõe que o sujeito da emancipação já se encontre, de saída, na condição de “maior”. Se o conceito de revolução esteve associado, no contexto da Revolução Francesa, à eliminação de um obstáculo externo, com Kant, o obstáculo é introjetado, ensejando a caracterização da emancipação como o correlato positivo da alienação. A *Aufklärung* notabiliza-

⁴ A expressão remonta ao direito romano, mais especificamente à Tábua IV, que compõe as Leis das Doze Tábuas (“se o pai vender o filho três vezes, o filho estará livre do pai” [“*si pater filium ter venunduit, filius a patre liber esto*”]), a qual determinava os limites do pátrio poder. Para uma descrição minuciosa da evolução do instituto da emancipação no direito romano, cf. Reinhart Koselleck e Karl Martin Grass. Verbete “Emanzipation”. In: *Geschichtliche Grundbegriffe* (2^o volume). Stuttgart: Klett-Cotta, 1975, p. 153-197.

se, pois, por uma precaução com relação a toda estratégia voluntarista, pois a multidão não pode alcançar as Luzes senão muito lentamente⁵. Ainda que uma revolução possa eventualmente destruir alguma tirania, ela não poderá eliminar os preconceitos que originam a servidão, ela não conseguirá eliminar a alienação. Na passagem da revolução para a emancipação, o centro do problema é deslocado da *luta contra a opressão* para a *autonomia da vontade*. A transformação já não seria pensada como simples crítica da dominação, mas como crítica do próprio homem e da alienação que é inerente ao seu ser histórico.

Associada à *Aufklärung*, a emancipação será, então, o processo pelo qual o homem se liberta da alienação, o que, na perspectiva kantiana, não é simplesmente o resultado da educação ou da difusão da ciência, como se a questão toda dissesse respeito a uma tomada de consciência por parte do indivíduo. Pelo contrário, a emancipação está mais diretamente relacionada a uma concepção intersubjetiva da faculdade de julgar, que pode, mediante reflexão, libertar a consciência individual das condições particulares de julgamento para, então, conectar o seu julgamento à faculdade do universal que é a própria razão⁶. Trata-se, por conseguinte, de uma verdadeira teoria do desenvolvimento histórico da racionalidade a partir dos modos concretos de existência dos homens, modos estes marcados pela heteronomia espiritual, donde deriva, em Kant, certa primazia de uma perspectiva da *Bildung*, e certa desconfiança com relação à possibilidade de uma emancipação súbita e geral. A racionalidade, enquanto vocação para o universal, emerge sempre lentamente e de forma conflituosa em meio ao magma dos preconceitos, atualizando, por fim, a exortação clássica de Píndaro: torna-te naquilo que tu és; de modo que o *telos* não se realiza a despeito dos acidentes e contingências históricos, mas através deles. É a heteronomia colocada a serviço da autonomia.

⁵ Com Fichte, o tema da emancipação assume um caráter bastante distinto do de Kant, na medida em que há uma ênfase na dimensão da ruptura, em detrimento da dimensão do fundamento.

⁶ Cf., a esse respeito, o § 40 (Do gosto como uma espécie de *sensus communis*) da terceira crítica (Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*. Ditzingen: Reclam-Verlag, 1986, p. 224-228).

Se a ideia de revolução diz respeito à libertação *tout court*, a emancipação tematiza, por sua vez, as condições de uma libertação efetiva. Ao fazê-lo, o tema da emancipação estabelece uma associação com uma temática moral, de tal modo que a mesma pode assumir a forma de qualquer uma das três grandes matrizes do pensamento moral ocidental, tal como caracterizadas por Michel Foucault: o modelo da queda (da recuperação de um estado perdido), o modelo das duas vias (a falsa vida dos vícios e a verdadeira vida das virtudes) e o modelo da mácula⁷ (a superação de uma falta ou de um pecado original)⁸. O modelo moral por trás do conceito de emancipação existente em Kant é o da mácula, na medida em que para ele, o fundamento jamais se separa dos processos históricos, dos infortúnios da heteronomia, os quais são, inadvertidamente, como que fustigados na forma de uma dinâmica material capaz de realizar a ideia de liberdade.

Com Hegel, através da dialética do senhor e do escravo, dá-se o desenvolvimento desta perspectiva, que está, todavia, associada ao conceito político de emancipação desde suas primeiras formulações. Muito embora ele não trate expressamente da emancipação, é possível inferir certa perspectiva deste conceito a partir de sua obra, notadamente, a partir da dialética do senhor e do escravo. Com efeito, o domínio do senhor sobre o escravo conduz a uma inversão das posições hierárquicas originais, na medida em que a recusa do senhor em reconhecer o escravo reduz este a algo cujo reconhecimento torna-se inútil para o senhor. Ao mesmo tempo, tudo aquilo que cerca o senhor deixa de poder refletir uma face humana. Assim, o senhor se torna senhor sobre nada. Paralelamente, através do trabalho, o escravo transforma as coisas e as prepara para o consumo e, desse modo, imprime-lhes suas próprias ideias, de tal forma que ele termina por reconhecer a si próprio na realidade que o cerca. Assim, a escravidão revela ser, em sua realização, o inverso do que ela era imediatamente⁹. É neste último estágio da dialética que se constitui a base para o desenvolvimento da sociedade civil

⁷ O termo utilizado por Foucault é *souillure*, que também poderia ser traduzido por *sujeira* ou ainda *aviltamento*.

⁸ Cf. Michel Foucault. "Leçon du 6 février 1980". In: _____. *Du gouvernement des vivants*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012, pp. 105-106.

⁹ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988, p. 134 (IV, A).

bem como de seus corolários jurídicos. Mas, em Hegel, o universal somente pode emergir do processo de mediações se ele já estiver pressuposto desde o início, de modo que a realização da autoconsciência é alcançada quando a sua expressão é reconhecida como adequada com relação a si própria¹⁰. Desta perspectiva resulta que todo esforço de compreender a emancipação a partir da luta pelo reconhecimento redundará, em última análise, em tautologia e numa incapacidade de apreender efetivamente a ideia de ruptura. A emancipação é concebida, então, como a passagem processual para um regime de liberdade, o que se dá nos termos de uma negação da negação.

Não se trata, portanto, de tomar os obstáculos historicamente contingentes como empecilhos absolutos que se colocam no caminho da libertação humana, como se estes fossem entraves externos à capacidade de ação humana. Na filosofia alemã, estes obstáculos são interiorizados, donde resulta que o próprio processo de transformação é, igualmente, interiorizado. Desenvolve-se, então, uma crítica genealógica do sujeito da emancipação, à luz da qual este sujeito deve assumir uma postura positiva diante das suas condições históricas. Trata-se de uma ética definida em termos positivos, que não pode ser confundida com uma lógica ascética no sentido tradicional, tal como o estoicismo, que implique algum tipo de renúncia. Nesse sentido, cabe recorrer à análise de Foucault da *Aufklärung* enquanto *êthos específico* que implica uma modificação da relação preexistente entre autonomia e autoridade, o que é levado a cabo por meio do uso da razão¹¹. Este *êthos* filosófico consiste, portanto, numa crítica permanente de nosso ser histórico, o que põe de lado qualquer escolha derradeira, qualquer “chantagem”, entre aderir integralmente ao presente ou recusá-lo por completo. Pensada de forma vigorosa, a

¹⁰ É preciso, portanto, extrapolar a dialética do senhor e do escravo para tratarmos da própria relação entre o universal, o particular e o individual. Hegel afirma que o conceito de universalidade se desenvolve através dos de particularidade e individualidade, os quais são como que os seus veículos (G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hamburg: Meiner, 1991, p. 152-153 [§163]). De modo análogo, Hegel apontará para o papel do Estado na realização da vocação para o universal própria da vida humana. Com efeito, “o Espírito pensante da História Universal” [“*der denkende Geist der Weltgeschichte*”], ao se desembaraçar das suas determinações mundanas, alcança sua universalidade concreta e, assim, se eleva ao saber do espírito absoluto, de modo que a natureza e a história não são senão “vasos em sua honra” [“*Gefäße seiner Ehre*”] (*ibidem*, p. 431 [§552]).

¹¹ Michel Foucault. “A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade”. In: _____. *Ditos & Escritos* (v. 5): Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 265.

Aufklärung indica a imbricação do processo de libertação com a própria vida, a qual não pode ser distinguida do erro, da ilusão, da loucura, da superstição ou da servidão, como se estes fossem seus opostos, seus negativos. Conectada à *Aufklärung*, a emancipação pode ser pensada na medida exata em que ela integra os processos de dominação e de servidão em relações necessárias e singulares, de tal modo que ela exclui toda concepção heroica que se bate contra o mundo externo como se este lhe fosse externo. A emancipação é, então, uma dinâmica recursiva, que se assume enquanto pulsão transformadora da realidade que a constitui.

2. Rancière: emancipação como ruptura radical

Após um período de forte mobilização social nos anos 1950 e 1960, envolvendo distintas frentes políticas, desde as lutas pelos direitos civis das comunidades negras norte-americanas, passando pelos protestos de maio de 1968, até as guerras anticolonialistas e a emancipação das mulheres, emancipação deixou de ser uma palavra de ordem recorrente. Todavia, mais recentemente, o conceito recuperou certa centralidade no âmbito da filosofia francesa contemporânea, podendo ser encontrado não apenas na obra de Rancière, mas também na de Alain Badiou e Etienne Balibar. Em Rancière, todavia, o conceito adquire contornos especiais, na medida em que é associado à pedagogia revolucionária de Jacques Jacotot¹², uma (anti)pedagogia que recusava, nas primeiras décadas do século XIX, qualquer hierarquia das capacidades, assumindo, no seu lugar, que todas as pessoas têm igual inteligência, e propondo que cada pessoa poderia se tornar um mestre para uma outra, auxiliando esta no seu desenvolvimento intelectual.

Le maître ignorant, publicado originalmente em 1987, constitui, com efeito, um texto central na obra de Rancière, na medida em que ali, através da perspectiva de Jacotot, o autor afirma que a igualdade deve ser sempre tomada como um ponto de partida, e não como um objetivo a ser alcançado por meio do desenvolvimento histórico ou pela ação de um corpo de

¹² Jacques Rancière. *Le maître ignorant*. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1987.

profissionais, encarregados da transmissão do conhecimento¹³. Não existe, portanto, segundo Rancière, “uma boa educação republicana, ou de indivíduos ou da comunidade, que nos faria passar da desigualdade à igualdade, mas que, fundamentalmente, ou bem se parte de uma ou bem da outra”¹⁴. A igualdade existe, portanto, sob a forma de um axioma inicial cuja verificação precisa ser sempre recolocada, pois é somente nessa verificação que pode haver igualdade, afinal, sem ela, o povo se embrutece na suposição da sua falta de inteligência. A emancipação não é, pois, um processo, mas o ato e a decisão pela qual as pessoas decidem conceber a si próprias como semelhantes a todas as outras, conforme a igualdade das suas inteligências¹⁵.

A emancipação é, pois, segundo Rancière, incondicionada, uma vez que ela pode sempre ser declarada. Nem por isso, todavia, a emancipação será acolhida no âmbito da linguagem do *status quo*. E isso não apenas porque os grupos mais poderosos estejam determinados a preservar seu domínio sobre os grupos marginais, mas sim porque as próprias visões e demandas destes não podem ser por eles compreendidas. Nesse sentido, Rancière afirma que a política é caracterizada fundamentalmente por um desentendimento. A política verdadeira é, pois, aquela que opõe permanentemente a lógica igualitária à lógica policial, isto é, à norma hierárquica que define a distribuição dos lugares e funções na organização da sociedade, bem como a ordem política e social como um todo¹⁶. A política consiste, segundo Rancière, na luta para fazer com que as vozes dissonantes sejam reconhecidas como legítimas, para que tais vozes sejam reconhecidas como palavras, ao invés de serem tomadas como mero ruído.

Por meio do desentendimento, a ordem do dizível e do visível que integra a lógica policial é alterada. Nesse ponto, a posição teórica de Rancière se aproxima bastante da perspectiva de Louis Althusser com relação ao problema

¹³ *Ibidem*, pp. 228-229.

¹⁴ Jacques Rancière, “O que me interessa é tentar pensar em formas de travessia, ao largo e em diagonal, em relação ao trajeto normal dos saberes sociais”, *Ao Largo*, número 4, p.23.

¹⁵ Jacques Rancière. *Le maître ignorant*. Cinq leçons sur l’émancipation intellectuelle. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1987, p. 71.

¹⁶ Jacques Rancière. *La méésentente*. Politique et philosophie. Paris: Éditions Gallilée, 1995, p. 51.

da *interpelação*. De fato, de acordo com a quarta tese apresentada por Althusser em *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos¹⁷. A interpelação é, assim, o processo pelo qual os indivíduos são reconhecidos em função de uma estrutura social que determina o seu lugar e a sua função, e, por essa via, os converte em sujeitos. Nesse sentido, o desentendimento constitui uma contra-interpelação, na medida em que ele se coloca em oposição aos aparelhos ideológicos de Estado, subvertendo, então, o modo como os sujeitos são recrutados dentre os indivíduos e, simultaneamente, alterando o modo como se determina, numa sociedade, aquilo que é visível e aquilo que é dizível, aquilo que é palavra e aquilo que é barulho.

A política não pode ser confundida, segundo Rancière, com o exercício do poder¹⁸. Na verdade, ela somente pode ser concebida por Rancière como política emancipatória, a qual tem lugar quando a parcela dos sem parcela, isto é, aqueles indivíduos sem qualquer título (os pobres da cidade antiga, os proletários, os imigrantes, os negros ou as mulheres), interrompem a ordem natural da dominação, declarando, assim, o seu direito de serem iguais a todos os outros membros da sociedade.

A política existe ali onde a contagem das parcelas e das partes da sociedade é perturbada pela inscrição de uma parcela dos sem-parcela. Ela começa quando a igualdade de qualquer um com qualquer um é inscrita como liberdade do povo. Essa liberdade do povo é uma propriedade vazia, uma propriedade imprópria pela qual aqueles que não são nada colocam seu coletivo como idêntico ao todo da comunidade. A política existe na medida em que formas de subjetivação singulares renovam as formas da inscrição primária da identidade entre o todo da comunidade e o nada que a separa de si mesma, quer dizer, da contagem apenas de suas partes. A política deixa de existir ali onde não tem mais lugar essa distância, onde o todo da comunidade é conduzido sem resto à soma de suas partes¹⁹.

¹⁷ Louis Althusser. "Idéologie et appareils idéologiques d'État". In:_____. *Positions (1964-1975)*. Paris: Les éditions sociales, 1976, p. 110.

¹⁸ Jacques Rancière. "Dix thèses sur la politique". In:_____. *Aux bords du politique*. Paris: Folio, 2004, p. 65 (primeira tese).

¹⁹ Jacques Rancière. *La méésentente*. Politique et philosophie. Paris: Éditions Galilée, 1995, p. 169.

Ora, concebida dessa maneira, a política emancipatória parece se conectar à forma discursiva assumida pelo conceito de revolução na obra de Emmanuel Joseph Sieyès, notadamente na sua brochura *O que é o terceiro estado?* Neste texto, Sieyès declarava que a despeito da condição histórica do terceiro estado, privado de toda relevância política, este constituía, então, o todo da nação. Assim era que aquela parcela que jamais havia sido objeto de qualquer contagem, se apresentava, subitamente, como detentora de relevância universal. Essa conexão com o conceito de revolução de Sieyès é, todavia, apenas parcialmente adequada, uma vez que o que torna a declaração dos sem-parcela efetivamente emancipatória é, segundo Rancière, o fato de ela não reivindicar nenhuma propriedade específica que a autorize ao exercício do poder, inaugurando, assim, um espaço novo, no qual o lugar das coisas, a ordem do dizível e do visível, permanece objeto de intenso debate e disputa, independentemente da instauração de um novo critério hierárquico. A política emancipatória é concebida por Rancière como uma prática revolucionária, isto é, como afirmação da competência dos incompetentes.

A política emancipatória nada tem a ver, para Rancière, com um processo de transformação. A verdadeira política se confunde com o fugaz momento da revolta, sendo, nesse sentido, basicamente identificada com uma experiência estética, na medida em que ela envolve a passagem do invisível ao visível, do indizível ao dizível. Trata-se, com efeito, de um acontecimento a-histórico, sobranceiro às circunstâncias socioeconômicas em que ele eventualmente tem lugar. É bem verdade, por outro lado, que Rancière procura se precaver com relação a essa crítica dirigida ao caráter excepcional e efêmero da sua descrição da política. Com efeito, é possível apontar uma outra linha interpretativa, que passa pela *Nuit des prolétaires*²⁰, bem como pela entrevista realizada a pedido da *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, e cuja tradução integra a presente edição da revista *Ao Largo*.

Para além da imagem dessa irrupção fulgurante da política, tão verdadeira quanto rara, existe também, segundo Rancière, o “alargamento da descoberta

²⁰ Jacques Rancière. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard, 2012.

de capacidades sensíveis até então inéditas”²¹. Há invenções igualitárias por toda a parte. Ou seja, todo tipo de gente afirma continuamente sua capacidade para fazer coisas que a lógica da polícia lhes interditaria. A contra-interpelação não se dá, portanto, simplesmente em momentos excepcionais, segundo a imagem de uma interrupção da *arkhé*, que constitui seu momento propriamente político. Segundo Rancière, o povo realiza constantemente invenções igualitárias, as quais podem ensejar tanto o aparecimento de pequenos gestos, de paixões inéditas, ali onde imaginávamos não haver senão resignação, quanto o aparecimento de manifestações incendiárias, fragmentadoras do *status quo*²². Os sem-parcela estão, portanto, sempre a realizar contra-interpelações, isto é, a fragmentar a ordem hierárquica que lhes impõe funções e lugares determinados, criando, no lugar desta, “instituições concretas” e engendrando “tradições históricas duradouras”²³. Assim é que antes da emancipação propriamente dita já existem, de acordo com Rancière, sujeitos emancipados.

3. Considerações finais

Nosso objetivo nesse texto consistia em demonstrar como o conceito de emancipação poderia apresentar variações absolutamente contrastantes. Há, pois, uma diferença radical entre o conceito de emancipação derivado da obra de Rancière e aquilo que aqui descrevemos, a partir de Kant e Hegel, como paradigma clássico da emancipação. No lugar de conceber a emancipação como o resultado de um processo histórico, o que se dá de acordo com o paradigma do fundamento, Rancière propõe um outro paradigma para o conceito, o qual, formulado através da pedagogia de Jacotot, consiste na afirmação da igualdade como ponto de partida de toda política emancipatória, ao invés de um objetivo a ser alcançado.

²¹ Jacques Rancière, “O que me interessa é tentar pensar em formas de travessia, ao largo e em diagonal, em relação ao trajeto normal dos saberes sociais”, *op. cit.* p. 32.

²² Rancière toma o cuidado, na entrevista, de traçar a distinção entre *du nouveau* (algo novo) e *le nouveau* (o novo) (cf. *Ibid.* pp. 31-32).

²³ *Ibid.* p. 2.

Através da caracterização das duas matrizes do conceito de emancipação estabelecidas por Laclau, nós propomos que segundo o paradigma clássico da emancipação as mutações que atravessam o corpo social são como que aplacadas pela imagem de um fundamento unitário cuja identidade com relação a si mesma subsume as transformações que nela têm lugar. Assim, no lugar de conceber a emancipação sob o signo da transformação/fundamento, a concepção da emancipação na obra de Rancière nos permite conceber a emancipação como transfiguração, isto é, como a reorganização prática do mundo material, onde a humanidade dos homens pode ser verificada. Trata-se de afirmar, pois, que os homens se modificam a si mesmos na medida em que suas circunstâncias são modificadas, de modo que a modificação das coisas ou das circunstâncias deve ser vista como inseparável da modificação dos próprios homens. A emancipação enquanto transfiguração é a própria prática revolucionária que unifica a modificação das circunstâncias e a modificação dos homens.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis. "Idéologie et appareils idéologiques d'État". In: _____. *Positions (1964-1975)*. Paris: Les éditions sociales, 1976.

FOUCAULT, Michel. "A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade". In: _____. *Ditos & Escritos (v. 5): Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. "Leçon du 6 février 1980". In: _____. *Du gouvernement des vivants*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012, pp. 105-106.

HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988.

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Hamburg: Meiner, 1991.

KANT, Immanuel. "Resposta à Pergunta: que é 'Esclarecimento'? [Aufklärung]". In: _____. *Immanuel Kant – textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Ditzingen: Reclam-Verlag, 1986.

KOSELLECK, Reinhart e GRASS, Karl Martin. Verbete "Emanzipation". In: *Geschichtliche Grundbegriffe (2º volume)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1975, p. 153-197.

LACLAU, Ernesto. "Beyond Emancipation". In: _____. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996, 1-19.

RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente*. Politique et philosophie. Paris: Éditions Galilée, 1995.

_____. *Le maître ignorant*. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1987.

_____. "Dix thèses sur la politique". In: _____. *Aux bords du politique*. Paris: Folio, 2004, p. 65 (primeira tese).

_____. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard, 2012.