

Pensando Nietzsche a partir de Kant: uma radicalização do projeto crítico?*

*Fernando Costa Mattos***

RESUMO:

A PARTIR DE UM DIÁLOGO COM ALGUMAS INTERPRETAÇÕES CONSAGRADAS DE NIETZSCHE, ESTE ARTIGO DEFENDE A CENTRALIDADE DA NOÇÃO DE INDIVÍDUO NO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO, SUGERINDO COM ISSO A SUA FILIAÇÃO AO PROJETO CRÍTICO KANTIANO. TRATA-SE DE UMA LEITURA QUE SE DEIXOU INSPIRAR, EM GRANDE MEDIDA, NAS INTERPRETAÇÕES DE FRIEDRICH KAULBACH E ANTONIO MARQUES.

PALAVRAS-CHAVES: NIETZSCHE, KANT, PERSPECTIVISMO, INDIVÍDUO, CRÍTICA.

ABSTRACT:

BASED ON A DIALOGUE WITH SOME REKNOWN NIETZSCHE INTERPRETATIONS, THIS ARTICLE SUSTAINS THE CENTRAL IMPORTANCE OF THE INDIVIDUAL IN NIETZSCHE'S PERSPECTIVISM, IMPLYING THEREWITH ITS AFFILIATION TO THE KANTIAN CRITICAL PROJECT. IT IS A LINE OF INTERPRETATION THAT HAS BEEN STRONGLY INFLUENCED BY FRIEDRICH KAULBACH AND ANTONIO MARQUES.

KEYWORDS: NIETZSCHE, KANT, PERSPECTIVISM, INDIVIDUAL, CRITIQUE.

Para muitos comentadores, a visão relacional, plural e cambiantes da realidade, sabidamente presente na cosmologia de Nietzsche, é o que permite salvar a sua filosofia da crítica heideggeriana: ao contrário dos sistemas metafísicos tradicionais, que se deixavam assentar em elementos fixos do real, o pensamento nietzschiano estaria blindado contra o dogmatismo por assumir, inclusive para si próprio, essa essencial instabilidade do devir.¹ Se é bastante plausível que isso constitua uma marca própria do pensar nietzschiano, enquanto filosofia que se propõe a

* O texto aqui publicado é, com modificações, parte da tese de doutorado do autor, resultado de uma pesquisa que contou com o apoio da Fapesp. Ele também foi apresentado, como comunicação, na XIX edição dos "Encontros Nietzsche", realizada em agosto de 2005 pelo Grupo de Estudos Nietzsche, do Departamento de Filosofia da USP.

** Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo.

¹ Seria o caso, quer parecer-nos, de autores como Müller-Lauter, Günter Abel e, entre nós, Scarlett Marton: segundo a expressão cunhada por esta última, eles teriam conseguido criar uma "terceira margem da interpretação", isto é, uma chave de leitura em que a ambivalência fundamental do pensamento nietzschiano – seu caráter ao mesmo tempo fragmentário e sistemático, desconstrutivo e construtivo etc. —, pudesse ser enfrentada sem que um dos lados tenha de ser excluído ou preterido em favor do outro. Cf. Marton, S. "A terceira margem da interpretação". In: _____. *Extravagâncias*. São Paulo: Discurso, 2001, p. 213-52. Um dos segredos de uma tal chave estaria na aproximação da cosmologia à ciência, a permitir distanciá-la da metafísica. Veja-se, por exemplo, o

instituir uma nova visão do mundo, menos evidente nos parece o fato, também afirmado por tais autores, de que essa visão permitiria a Nietzsche escapar ao problema do conhecimento, pensado este na sua mais antiga e elementar formulação: a necessidade de provar ou demonstrar o conteúdo de nossas afirmações. A menos que se quisesse aceitar a posição de Heráclito como um “argumento de autoridade”, dizer que a essência do mundo não é feita de pontos fixos, mas de relações oposicionais, pode até representar uma virada de cento e oitenta graus em relação à visão estabilista de mundo que desde Platão se fez dominante na história do Ocidente, mas está longe de garantir a “verdade” da afirmação “o mundo é, essencialmente, relação” – a não ser que as aspas nietzschianas fossem um sinal do mais absoluto solipsismo, caso em que Crátilo voltaria a ter razão, e com ele Wittgenstein (“sobre o que não se pode falar...”). Se Nietzsche, no entanto, quer mesmo “falar sobre o mundo”, bem nos mostram os seus comentadores “analíticos”, entre outros, que ele não pode furtar-se, sob pena de tornar-se tão dogmático quanto os mais dogmáticos ocidentais, a prestar contas de suas afirmações com vistas a certos princípios e condições elementares da “fala”² – princípios atuantes não somente em teses “cosmológicas”

que diz Marton a respeito da vontade de potência: “Qualidade dada nas relações quantitativas, ‘não um ser, não um devir, mas um *pathos*, [a vontade de potência] é o fato mais elementar, do qual resulta um devir, um efetivar-se...’ Isso não significa que constitua um ente metafísico ou um princípio transcendente. Qualidade de todo acontecer, ela, que diz respeito ao efetivar-se da força, é fenômeno universal e absoluto; em outras palavras, ‘esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!’ Mais próximo da *arché* dos pré-socráticos que da *entelechéia* de Aristóteles, o conceito nietzschiano constitui um dos principais pontos de ruptura em relação à tradição filosófica. No terceiro período da obra, Nietzsche está convencido da possibilidade de construir *uma cosmologia não metafísica, uma cosmologia que se apóie em dados científicos*. Vontade de potência e pluralidade de forças constituiriam seus elementos centrais.” Marton, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 72.

² Referimo-nos a certa tradição de comentário nietzschiano formada no bojo da filosofia analítica, cuja força é sabidamente grande entre pensadores anglo-saxões, e que se coloca em posição de ostensivo confronto com as leituras “continentais”. Para autores, por exemplo, como Arthur Danto, Peter Poellner e Maudemarie Clark, o relativismo nietzschiano, como aliás qualquer relativismo, não deve ser levado tão a sério, pois isso implicaria incorrer no problema da auto-referência e, portanto, da auto-refutação: se não apenas cada perspectiva, num sentido mais geral, mas cada palavra for tomada em sentido apenas metafórico, sem nenhuma referência semântica minimamente “objetiva”, então todo e qualquer discurso se vê reduzido ao mais puro solipsismo, não havendo possibilidade de comunicação para além do apontar com o dedo, como já os

acerca da constituição do mundo “enquanto efetivar-se”, mas também nos mais banais enunciados com pretensão de validade.

Nesse sentido, o reconhecimento do caráter relacional, plural e interpretativo do “mundo”, tal como entendido por Nietzsche em sua “cosmologia”, não parece levar-nos tão longe assim na tentativa de escapar ao conhecido dilema que se estabeleceu a partir do confronto entre as leituras de Heidegger e de certos intérpretes franceses³: teríamos saído do relativismo destes últimos para readentrar o dogmatismo daquele, mudado apenas o tipo de “metafísica” ou, se se preferir, “cosmologia” – havendo nos dois casos, de qualquer forma, um discurso afirmativo acerca da essência do mundo. Mas as objeções feitas pelos “analíticos” têm aqui o angustiante efeito de deixar-nos frente a um novo dilema: seremos obrigados a aceitar o Nietzsche empobrecido e desfigurado que estes últimos nos apresentam, dada a necessidade

mobilitas pré-socráticos há muito se teriam encarregado de mostrar. Se, ao contrário, tencionamos estabelecer algum tipo de comunicação dotada de sentido intersubjetivo, devemos reconhecer certos padrões mínimos, ou condições de possibilidade, em que estariam fundadas a nossa linguagem e a nossa comunicação, e a função de reconhecer e examinar tais padrões continuaria a ser exercida pela lógica e pela epistemologia, ainda que sem os ranços metafísicos de certa tradição “continental”. Em que pese a grosseira simplificação, tal é, em linhas gerais, o argumento comum a esses autores, e se deixa ilustrar pela seguinte passagem de Poellner: “Que os significados das palavras e sentenças, no sentido por mim indicado, possam ser freqüentemente excluídos por nós, em virtude de nosso conhecimento do seu uso normal, é algo admitido pelo próprio Derrida. É somente *porque* temos esse conhecimento que podemos reconhecer alguns usos como paródias e que a dissimulação se torna possível – só é *possível* dissimular porque as palavras têm significados-padrão, públicos, que o dissimulador pode, e precisa, utilizar para seus propósitos. Quando, no que se segue, eu falar de uma interpretação de ‘Nietzsche’, entendo por isso, como muitos de seus leitores, uma interpretação da totalidade de seus textos (tardios) em termos de significados que são – usualmente – acessíveis porque fazem parte de uma linguagem pública. É por causa do que esses textos *dizem*, e não das ocasiões que oferecem para um ‘livre’ jogo associativo de palavras, que por mais de um século os leitores de Nietzsche, entre os quais o autor das presentes páginas, neles encontraram estímulo e interesse.” Poellner, P. *Nietzsche and Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 1995, p.28.

³ Quanto a como se configura um tal conflito, e à sua proposta de uma tentativa de escapar a ele, veja-se a introdução de Marton ao já citado *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos* (p. 21 e ss.). Os intérpretes franceses em questão seriam, sobretudo, Foucault e Lebrun, mas a eles poderíamos acrescentar o nome de Derrida, que faz também uma leitura relativista de Nietzsche. Para uma análise mais detida acerca das posições exegéticas até aqui mencionadas, cf. nossa tese de doutorado: Mattos, F. *Nietzsche e o primado da prática: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo. 270 páginas. Depto. de Filosofia – FFLCH – USP. 2007. Cap. 1.

de submeter suas teses a pressupostos comunicativos que só se deixariam entender no contexto da virada lingüística, ou haverá uma alternativa menos “extemporânea”? E antes de perguntarmos, como seria natural, se também os “analíticos” não têm lá, por trás dos pressupostos da linguagem, os seus próprios pressupostos metafísicos, valeria levar a sério as suas objeções e verificar se o perspectivismo de Nietzsche não pode oferecer, *na tradição de pensamento que lhe é própria*, uma explicação satisfatória acerca dos pressupostos de sua “fala” sobre o mundo.

Isso talvez nos leve, como se pode desde logo suspeitar, a reinscrever Nietzsche nos quadros de uma certa “filosofia do sujeito” – tomada aqui num sentido muito específico –, mas a suposta desvantagem dessa “recaída” não é algo que nos pareça tão óbvio, havendo interpretações que se propõem a mostrar como é possível ler Nietzsche sem tomar a sua visão de mundo por dogmaticamente afirmada, evitando ao mesmo tempo a relativização total de seu discurso filosófico, ou seja, como ele conseguiria enfrentar o velho desafio de escapar ao dogmatismo sem cair no ceticismo. Para o círculo vicioso em que tendem a enredar-se os leitores de Nietzsche, e que parece indicar a presença de uma certa, digamos, “antinomia” em seu pensamento – “a verdade última do mundo pode ser afirmada e é tal e tal” *versus* “nenhuma verdade pode ser afirmada” –, talvez haja saída numa compreensão do perspectivismo nietzschiano que, se por um lado parece mais elementar e menos radical, por outro seria talvez filosoficamente mais sensata: ele estaria fundado na noção de *indivíduo humano* como foco perspectivador – uma compreensão que remonta a Vaihinger e que vem sendo advogada, mais recentemente, por comentadores como Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt e, em língua portuguesa, Antonio Marques.

Para tais autores, que vêem em Nietzsche não um ponto de ruptura, mas a radicalização do projeto crítico kantiano,⁴ pretender tirar ao

⁴ Também Deleuze enxerga em Nietzsche uma tal radicalização: “...a filosofia dos valores, tal como ele [Nietzsche] a instaura e concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de fazer filosofia a ‘golpes de martelo’” Deleuze, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 1999, p. 1. À diferença dos autores aqui mencionados, porém, ele não sustenta esse paralelo na

perspectivismo o seu caráter subjetivo, transferindo-o a uma unidade circular primordial que abarcasse sujeito e objeto – tal como propõe Günter Abel –, seria um recuo dogmático na direção do Absoluto similar àquele que é operado por Fichte e Hegel, estando a única diferença substancial, como sempre, no viés heraclítico do “Absoluto” nietzschiano.⁵ Se a noção de interpretação deve ser levada a sério, inclusive como eventual predicado da “realidade”, seria necessário reconhecer a sua origem no sujeito humano, antes dessa sua “projeção” no mundo – um movimento, portanto, bastante similar ao da “revolução copernicana” de Kant. Com a importante diferença, no entanto, de que a razão, ou o sujeito, que agora se submete à autocrítica, deixa de ver-se como dotado de uma estrutura perspectiva única e universal – como aquela que era dada pelas doze categorias kantianas –, para reconhecer-se como pluralidade de perspectivas possíveis – daí o “novo infinito” do mundo –, a partir dos diversos focos humanos individuais.⁶ O *locus* primeiro do discurso filosófico

transição do sujeito abstrato ao *indivíduo*, mas sim do sujeito (qualquer sujeito) à *vontade de potência*, noção que ele, embora reconhecendo como perspectiva, aceita como base do próprio perspectivismo: “Não [como em Kant] o ser racional, funcionário dos valores em curso, ao mesmo tempo padre e fiel, legislador e sujeito, escravo vencedor e escravo vencido, homem reativo a serviço de si mesmo. Mas, então, *quem* realiza a crítica? Qual é o ponto de vista crítico? A instância crítica não é o homem realizado, nem alguma forma sublimada do homem, espírito, razão, consciência de si. (...) A instância crítica é a vontade de potência, o ponto de vista crítico é aquele da vontade de potência.” Idem, p. 107. Se é assim, Deleuze não escaparia ao problema da auto-refutabilidade na medida em que não presta contas das “condições de possibilidade”, por assim dizer, da própria constituição perspectiva dessa “instância crítica” da vontade de potência.

⁵ Diz Antonio Marques: “Será que Nietzsche prossegue esta via [do idealismo]? Em grande parte sim, porque o perspectivismo é um anti-realismo radical. Mas uma diferença enorme subsiste, e essa diferença consiste em não considerar verdadeiras, ou de maior valor, ou necessárias, as regras que constituem o mundo dos objetos constituídos. Isto é, o idealismo absoluto, de tipo constitutivo nas versões, por exemplo, de um Fichte ou de um Husserl, será um falso perspectivismo, na medida em que cria sistemas de interpretação que se desconhecem como tal e que, em última análise, funcionam como uma espécie de entidades substanciais.” Marques, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 76. Conforme explicará em seguida, Marques está distinguindo aí um idealismo pluralista (perspectivista), que opera com princípios ou noções meramente reguladores, de um idealismo monista, que opera com princípios constitutivos e, com isso, propõe um modo verdadeiro, “ou de maior valor”, de ver o mundo. Para ser do primeiro tipo, a filosofia de Nietzsche não poderia, por exemplo, pretender a superioridade de sua cosmologia.

⁶ Em paralelo com a última nota, leia-se o que diz Marques com relação à “influência” de Kant sobre Nietzsche, e o modo como este modifica as bases da filosofia daquele: “Em fragmentos de um projeto de tese sobre Kant, nomeadamente sobre a *Crítica do*

segue sendo a subjetividade, mas, como diz Kaulbach, já “não se trata de uma necessidade universal da razão pura do ‘eu penso’, mas a cada vez a vida do homem individual; e a perspectiva de explicação do mundo, pela qual ele se decide, é a ‘sua’ filosofia”.⁷

Embora o argumento de Nietzsche, numa formulação aparentemente tão prosaica, pareça perder algo da sua radicalidade, a defesa de uma transição do unitário ao plural, e do pensamento abstrato à vida, deixam ao mesmo tempo de ter aquela coloração quixotesca de uma luta pela verdade não dogmática ou pós-metafísica do mundo – uma verdade que “é e não é” a verdade de um mundo que “é e não é” interpretação, e coisas do tipo. Que Nietzsche pretenda voltar aos pré-socráticos, no sentido de resgatar um modo de pensar o mundo marcadamente distinto daquele que a filosofia ocidental teria recebido de Sócrates e Platão – uma direção, diga-se de passagem, que também Heidegger adotará –, parece bastante razoável, desde que não volte também ao encantamento ingênuo com que os primeiros filósofos “recebiam” a verdade do mundo – sob pena de tornar-se presa fácil de qualquer “sofista” minimamente letrado. Para voltar a ser “criança”, sabe-o bem Zarathustra, é preciso ter sido “camelo” por muito tempo, e “leão” depois: a grande batalha entre o “eu quero” (o indivíduo) e o “tu deves” (o imperativo universal) se trava no mais profundo deserto, o deserto da

Juízo, e de 1868, Nietzsche realiza um trabalho que já concretamente procura circunscrever o estatuto *subjetivo-utilitário* daquilo que para Kant tinha ainda um valor, por assim dizer, *cognitivo puro*. Marques, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 54. Analisando tais fragmentos, que segundo ele contêm “a matriz da futura teoria do perspectivismo” (idem, p. 55), Marques procura mostrar como Nietzsche termina por “transformar o constitutivo em regulador, pois interessalhe, por assim dizer, pluralizar ao infinito o regulador como mera perspectiva, ao passo que o constitutivo era ainda uma estrutura demasiadamente rígida, abarcante, universal. ‘O mundo voltou a tornar-se para nós infinito’, diz Nietzsche num fragmento da *Gaia Ciência*, não porque tenha saído para fora de seus limites, mas porque contém nele uma infinidade de interpretações. ‘Até onde se estende o caráter perspectivista do existente’ seria uma questão mal colocada, se ela implicasse uma resposta que nos pusesse fora de um modo de ser perspectivista. Uma teoria perspectivista do conhecimento só poderia constituir-se depois do trabalho de esvaziamento do interior de substâncias, como enteléquias, praticado pelo sujeito auto-afirmativo que identificamos com o sujeito transcendental kantiano. Isto é, era necessário que todo conhecimento possível fosse identificado com a operatividade das formas que esse sujeito auto-afirmativo consciencializa como sendo suas”. Idem, p. 60.

⁷ Kaulbach, F. *Philosophie des Perspektivismus*. Vol. I. Tübingen: J.C.B Mohr, 1990, p. 216.

subjetividade,⁸ e é somente depois dela, e a *partir dela*, que se pode voltar ao mundo com o olhar da criança, os animais de Zaratustra, a vontade de potência como propriedade do mundo, o eterno retorno do mesmo etc etc. – todos os componentes, enfim, dessa visão heraclítica do mundo que Nietzsche aprofunda e advoga a partir de suas próprias vivências subjetivas, isto é, *individuais*. Com a palavra, no *Ecce Homo*, o *indivíduo* Friedrich Nietzsche:

O inverno seguinte vivi na calma e graciosa baía de Rapallo, não longe de Gênova, entalhada entre Chiavari e o promontório de Porto Fino. Minha saúde não era a melhor; o inverno frio e chuvoso ao extremo; um pequeno albergue situado à beira do mar, de modo que à noite a maré alta tornava o sono impossível, oferecia em quase tudo o oposto do que seria desejável. Apesar disso, e como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zaratustra nasceu. – (...) Esse lugar e essa paisagem ficaram ainda mais próximos a meu coração, pelo grande amor que lhes tinha o imperador Frederico III; por acaso eu me encontrava novamente nessa orla no outono de 1886, quando ele visitou pela última vez esse pequeno mundo esquecido de felicidade. – Nesses dois caminhos ocorreu-me todo

⁸ "Todo esse pesadíssimo o espírito de carga toma sobre si: igual ao camelo, que carregado corre para o deserto, assim corre ele para o seu deserto. / Mas no mais solitário deserto ocorre a segunda transmutação: em leão se torna aqui o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor de seu próprio deserto. / (...) Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. / Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: sua vontade quer agora o espírito, seu mundo ganha para si o perdido do mundo." Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra* "Das três transmutações". Citado a partir de: _____. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Coleção Os pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 229-30. Note-se como "o espírito" é sujeito das ações de tornar-se leão, querer conquistar, ser senhor, querer a sua vontade, conquistar o seu mundo: o "interpretante", nesse texto, não parece poder ser dito mero "resultado" de uma ação do próprio mundo-interpretação. Ainda que esta hipótese explicativa possa sobrepor-se ao ponto de vista do interpretante-agente num segundo momento (a partir da própria visão infante do mundo assim forjada), aqui ele é quem vive todo esse processo interior de lutas que culmina com o auto-assenhramento do criar perspectivo.

o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo:
mais corretamente, ele *caiu sobre mim*...⁹

Ao falar-nos sobre como concebeu aquela que considera sua principal obra filosófica, Nietzsche marca sua diferença em relação aos filósofos tradicionais justamente no descrever vivências em que coisas como clima, oscilações de humor e idiosincrasias de caráter estritamente pessoal – a ligação afetiva à figura do imperador Frederico III – entrelaçam-se um tanto aleatoriamente com elementos teóricos de seu pensamento – a “tese” de que “tudo decisivo acontece apesar de tudo”. A menos que se queira, a partir do grifo de Nietzsche, interpretar literalmente a última oração do trecho – “ele caiu sobre mim” –, não se trata aí de defender a ocorrência de um êxtase místico no qual a verdade do mundo tivesse aparecido ao filósofo visionário, mas sim de caracterizar com riqueza de detalhes essa subjetividade singularíssima a partir da qual se teria formado o seu pensamento filosófico, estabelecendo-se assim o desejado contraste com as descrições abstratas e universais que a filosofia moderna adotava para apresentar-nos a subjetividade em geral – caso do sujeito transcendental kantiano, aquele “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo” que ele tanto critica.¹⁰ E esta seria fundamentalmente, portanto, a direção do deslocamento operado por Nietzsche no interior da filosofia do sujeito, se entendida esta no sentido amplo da filosofia que tem no sujeito, universal, individual ou “coletivo-falante” (linguagem), o ponto de partida epistemo-

⁹ Nietzsche, F. *Ecce Homo* “Assim falou Zaratustra”, 1. Citado a partir de: _____. *Ecce Homo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 83-4.

¹⁰ Em particular na seguinte passagem: “De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e quanto mais afetados permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’.” Nietzsche, F. *Genealogia da Moral*, III, 12. Citado a partir de: _____. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 1998, p. 109.

lógico para a compreensão ou interpretação da realidade: no lugar do impessoal, o pessoal; no lugar do abstrato, as vivências efetivas; no lugar da “pequena razão” apenas “pensante”, a “grande razão do corpo”; e assim por diante.

Poder-se-ia dizer, é verdade, que a pulverização completa da subjetividade, dispersa em individualidades isoladas, conduziria ao problema do solipsismo e ao paradoxo do relativismo: na medida em que cada indivíduo pode considerar diferentemente não só o mundo, mas a própria individualidade, o perspectivismo que se centra no indivíduo poderia não passar da perspectiva individual do indivíduo Nietzsche, e não uma referência meta-individual para pensar a diversidade das perspectivas formadas a partir dos diferentes indivíduos. Mas é justamente nesse ponto que se revela o necessário pertencimento de Nietzsche à filosofia do sujeito, acima afirmado: a noção de indivíduo, que se deixará caracterizar em termos os mais fisiológicos possíveis, não deixa contudo de constituir uma referência de caráter geral, e neste sentido “universal” ou “formal”, a ser “preenchida” caso a caso com as vivências concretas e singulares de Friedrich, João e Maria. Daí Antonio Marques afirmar, não sem certa ousadia, que o indivíduo constitui “a [única] zona ontológica que para ele é verdadeiramente consistente”, no sentido justamente de substituir, enquanto indivíduo “concreto” (corpo), o sujeito transcendental kantiano (a “pequena razão”) na função de “fio condutor” da nossa “faculdade de conhecer”, isto é, (no caso de Nietzsche) da nossa “experimentação” filosófica:

O que é próprio da ‘pequena razão’ é esse esquecimento, ou melhor, desprezo, pela pesquisa nos terrenos da diferença, do individual e da criação. O conceito que subsume só pode ser compreendido como instrumento que se interessa pelo conceito e pelo semelhante, só na medida em que daí se deslocar para esclarecer o plano oposto do ser individual. À razão que deseja centrar sua pesquisa nesta última ordem da experiência chama Nietzsche a ‘grande razão’ ou ‘razão corpórea’ (*leibliche Vernunft*). Esta, por seu lado, não abandona o plano do conceptual, mas trata-se já de uma ficção reguladora sobretudo interessada naquilo que

aos olhos de Nietzsche sempre esteve escondido aos metafísicos: o eterno devir do ser e os processos próprios desse devir. O fio condutor, a ficção que então nesse caso mais útil se revela é uma que, embora também de fundamental importância em Kant, foi usada por um racionalismo estreito: a ficção do corpo. O fio condutor do corpo será então o fio de Ariadne que orientará a experiência nos terrenos desconhecidos da singularidade e da diferença.¹¹

Assim como Kant, ao aventurar-se pelo “vasto e tormentoso oceano” do supra-sensível,¹² munia-se de uma “bússola” – a “necessidade da razão” (pura) –,¹³ também Nietzsche, ao aventurar-se pelos “terrenos desconhecidos da singularidade e da diferença”, ou o “mar aberto” onde “podemos lançar outra vez ao largo nossos navios”,¹⁴ estará munido de sua bússola: é a ficção do indivíduo-corpo, forjada contra o pano de fundo das tentativas modernas de compreensão do sujeito humano – e por isso mesmo inscrita nesse diálogo perspectivista –, que o orientará

¹¹ *Op. cit.*, p. 97.

¹² “Percorremos até agora o país do entendimento puro, examinando cuidadosamente não só as partes de que se compõe, mas também medindo-o e fixando a cada coisa o seu lugar próprio. Mas este país é uma ilha, a que a própria natureza impõe leis imutáveis. É a terra da verdade (um nome aliciante), rodeada de um vasto e tormentoso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina, e muitos gelos a ponto de derreter, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo.” KrV, B 294. Citado, com modificação, a partir de: Kant, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 257.

¹³ Esse conceito é desenvolvido de maneira particularmente elucidativa no opúsculo “Como orientar-se no pensamento”, onde Kant diz: “Pode-se facilmente adivinhar por analogia que isto deveria ser uma função da razão pura, dirigir o emprego dela quando, partindo de objetos conhecidos (da experiência), se ampliasse, superando todos os limites da experiência, não encontrando nenhum objeto de intuição mas somente o espaço para ela. (...) Este meio subjetivo, que então ainda lhe resta, nada mais é do que o sentimento da *necessidade* própria da razão. (...) Aparece aqui, porém, o *direito da necessidade* da razão, como fundamento subjetivo, para supor e admitir aquilo que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber; e em conseqüência a possibilidade da razão *orientar-se* no pensamento unicamente por sua própria necessidade, no incomensurável espaço do supra-sensível, para nós cheio de espessas trevas.” Orient., Ak. VIII, p. 136-7. Citado a partir de: Kant, I. *Textos seletos*. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 78.

¹⁴ Nietzsche, F. *A gaia ciência*, 343. Citado a partir de: _____. *Obras incompletas*, p. 212.

na empreitada de constituir um discurso pleno de sentido acerca do mundo e do próprio homem enquanto “objetos” – voltando as aspas, aqui, a indicar a pluralidade semântica vigente nesse registro experimental que se sabe interpretativo. Mas desfez-se com isso, ao mesmo tempo, aquela incerteza radical que parecia transferir-se ao próprio foco de emanção do discurso nietzschiano: sabemos agora que *quem fala* é o indivíduo Friedrich Nietzsche, a transformar em filosofia as suas vivências mais pessoais, sem deixar por isso de contar com leitores individuais que, partilhando porventura algo dessas vivências, possam assim adentrar a atmosfera peculiar de seu pensamento filosófico – tratar-se-ia de conseguir ou não conseguir, em última análise, passar da “pequena razão” do intelecto abstrato à “grande razão corpórea”.

Seja como for, o importante é que essa última noção, a sugerir que o “conhecimento” não se faz apenas de regras lógicas e conceitos abstratos – os quais não deixam todavia de figurar como peças relevantes –, mas também de desejos, sentimentos e impulsos inconscientes, passaria portanto a servir de *critério* para as escolhas perspectivistas feitas por Nietzsche (e sugeridas a seus leitores): a uma visão do universo centrada nas leis eternas e imutáveis da física newtoniana, por exemplo, Nietzsche preferirá uma visão do cosmo centrada na dinâmica energética dos processos vitais; a uma compreensão do homem como dotado de uma unidade psíquica fundamental, ele preferirá a compreensão do homem como feixe múltiplo de impulsos fisiológicos; e assim por diante. Passa portanto a fazer sentido, deste ponto de vista – e sem o paradoxo alucinado de uma fala que quer falar sem ser fala –, a idéia de um projeto filosófico baseado na experimentação de perspectivas que se constituam por oposição à compreensão cristã-ocidental do mundo, isto é, um projeto de “transvaloração de todos os valores”: situado no registro de sua própria individualidade pensante e desejante, que “conhece” tão bem – como o atestam os tantos textos em que fala de si mesmo –, Nietzsche propõe então aprofundar a reflexão sobre o “nosso mundo de desejos e paixões” – objeto da (físio-)psicologia, que readquire assim o título de “rainha das ciências”¹⁵ –, para a partir daí (e não do

¹⁵ Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, 23.

pensamento “puro”) interpretar o mundo – um movimento que fica especialmente evidente no parágrafo 36 de *Para além de bem e mal*:

Suposto que nada está ‘dado’ como real, a não ser nosso mundo de apetites e paixões, que não podemos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas um comportamento desses impulsos na relação que mantêm entre si –: não é permitido fazer o ensaio e perguntar a pergunta, se esse ‘dado’ não *basta* para, a partir de seu semelhante, entender também o assim chamado mundo mecânico (ou ‘material’)? Não quero dizer como uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’ (no sentido berkeleiano ou schopenhaueriano), mas sim como algo da mesma ordem de realidade que nossa própria emoção, – como uma forma mais primitiva do mundo das emoções, em que ainda está encerrado em poderosa unidade tudo aquilo que em seguida, no processo orgânico, se ramifica e configura (e também, como é justo, se atenua e enfraquece –), como uma espécie de vida de impulsos, em que ainda todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, secreção, metabolismo, estão sinteticamente ligadas umas às outras, – como uma *pré-forma* de vida? – Por último, não é somente permitido fazer esse ensaio: a partir da consciência do *método*, isso é exigido.¹⁶

¹⁶ Citado a partir de: Nietzsche, F. *Obras incompletas*, p. 274. Note-se, em relação à tradução de Torres Filho, que substituímos “uma proporção desses impulsos entre si”, na tradução de *ein Verhalten dieser Triebe zu einander*, por “um comportamento desses impulsos na relação que mantêm entre si”: julgamos que *Verhalten* tinha aí o seu sentido mais usual, de “atitude” ou “comportamento”, e que valia alterar um pouco o restante da expressão para poder conservá-lo, evitando tanto a saída de Torres Filho, “proporção”, que a nosso ver desvia a tradução do sentido original, quanto a de Paulo César de Souza, “relação”, que remete a um sentido muito geral, perdendo assim a especificidade do termo adotado por Nietzsche. Outra alteração que fizemos foi a retirada das “explicações” entre colchetes que haviam sido acrescentadas por Torres Filho – “entendê-lo” e “entendê-lo, enfim” –, pois, embora sem dúvida corretas, e de mérito didático, constituíam intromissões desnecessárias no texto do filósofo. Por fim, optamos por traduzir *Affekt* por “afeto”, em vez de “emoção”, e acompanhamos quanto a isso a decisão de Souza, que lembra que “‘afeto’ é a versão natural para *Affekt*, que os alemães tomaram do latim.” Cf. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. de Bolso, p.202-3.

Começo de um parágrafo em que Nietzsche nos fornecerá uma espécie de explicação “passo a passo” desse “método” por meio do qual teria chegado à *sua* “teoria” do mundo como “vontade de potência” – o “mundo visto de dentro” –, esse trecho serve bem para ilustrar a idéia de um *experimento* filosófico conduzido segundo a concepção hipotética (“suposto que...”) do indivíduo como complexo fisiológico de impulsos – esta única “realidade” a que podemos “descer ou subir”. Em diálogo com duas outras concepções do sujeito, ou, mais do que isso, com duas outras concepções de *mundo a partir do sujeito* – Berkeley e Schopenhauer –, a proposta nietzschiana teria a virtude de eliminar o dualismo moralizante do mundo – ideal *metodológico*, por assim dizer, desse livro que pretende ir “além do bem e do mal” –, na medida em que transfere a homogeneidade desse indivíduo apenas corpóreo, em que afetos e pensamentos são feitos da mesma “substância”, para aquilo que seria a “substância” do próprio mundo – feito de “vida” até mesmo na sua dimensão meramente mecânica. Tanto o resultado – esta nova visão do mundo –, como a consciência do seu caráter experimental, marcam a singularidade do pensar filosófico nietzschiano, mas a estratégia cognitiva – partir do sujeito para interpretar o mundo – é comum a ele e seus oponentes “idealistas”, não à toa trazidos ao diálogo – aqui como em tantos outros momentos da obra.

A questão que se põe então, dado esse duplo movimento de aproximação e distanciamento em relação à tradição filosófica que o formou – tal como ocorre, aliás, com todo grande filósofo –, diz respeito às eventuais vantagens comparativas que o pensamento de Nietzsche ofereceria face ao pano de fundo de certos ideais comuns – ideais como, por exemplo, o antidogmatismo e a liberdade individual. Trata-se de discutir, em outras palavras – e é mesmo esta a mudança de foco proposta por *Para além de bem e mal* desde o seu princípio –, se do ponto de vista dos valores (e não da verdade) o indivíduo corpóreo, entendido como complexo de impulsos inconscientes, é mais “interessante” do que o sujeito universal abstrato; se o mundo como vontade de potência, cujas leis são dadas a cada caso, é mais “interessante” do que o mundo como mecanismo regido por leis invariáveis da natureza; se o auto-reconhecimento do caráter perspectivo é mais “interessante” do que o fechar de

olhos implicado em certas crenças, sem as quais muitos sistemas viriam abaixo; e assim por diante. Deixando por ora de lado a óbvia questão acerca do que se poderia aqui entender por “interessante”, vejamos o que nos propõe Kaulbach com relação a isso:

...o homem experimenta a liberdade na maneira como toma posição em relação ao destino (*Fatum*) com que se depara no seu respectivo tempo, esclarecendo-o perspectivamente de um modo adequado à sua individualidade: ele o converte assim em seu fato individual. Nietzsche enxerga o motivo para a criação de cada perspectiva filosófica do mundo não numa razão pura comum a todos os homens, mas na razão corpórea que se funda a cada caso numa dada condição de vida, a qual necessita ser preenchida individualmente de sentido. O indivíduo necessita da ‘sua’ filosofia e da sua verdade a ela correspondente. A liberdade em relação às perspectivas metafísicas limitadoras mostra o caminho do ser livre (*Freisein*) para a verdade individual *própria*.¹⁷

Embora as idéias de liberdade e sentido devam, naturalmente, ser interpretadas no quadro do intento transvalorador nietzschiano – que subverte sempre os sentidos tradicionais das palavras –, Kaulbach nos sugere com elas mais um ponto de aproximação (e de simultâneo distanciamento) em relação aos filósofos antecessores de Nietzsche: em vez de perguntar-se pela verdade (absoluta) da perspectiva que cria ou à qual adere, o indivíduo-corpo se pergunta pelo grau de sentido que ela lhe fornecerá na sua relação com o mundo (ou, nos termos de Kaulbach, a sua *Stellung zum Sein*), e revela com isso o grau de liberdade que possui em relação às perspectivas “objetivantes” que a ele se imporiam “de fora” (nas quais não mais acredita). Ao afirmar a preponderância da questão valorativa, vinculada aos motivos que estariam efetivamente por trás das escolhas perspectivistas individuais, sobre a antiga questão da verdade, Nietzsche não estaria tão distante assim da idéia de um primado da prática sobre a teoria, já presente em

¹⁷ *Op. cit.*, p. 238-9.

Kant e Fichte.¹⁸ É claro que a “prática”, agora – como a “teoria”, antes (a constituição perspectiva de uma visão de mundo) –, deve também ser entendida não mais na chave de um sujeito, ou de um “eu absoluto”, de caráter abstrato e universal, mas sim na do indivíduo corpóreo que busca encontrar, ou talvez expandir, o sentido possível de sua existência, adquirindo dessa forma a liberdade ao mesmo tempo “prática” e “teórica” com que se permite “criar o próprio mundo”.

E essa seria, talvez, a marca de originalidade, a eventual virtude – o maior “interesse” de que falávamos há pouco –, do pensamento nietzschiano em relação às anteriores “filosofias do sujeito”: do ponto de vista de um ser humano cujas diferenças individuais já não podem ser recusadas – o pertencimento de Nietzsche ao movimento histórico da filosofia deve ser levado em conta, como o é por Kaulbach¹⁹ –, a liberdade deixa de ser uma quimera uniformizante, projetada num “super-sujeito” situado “acima” de todos nós, para converter-se num ideal “demasiado humano” (*allzumenschlich*) à disposição dos indivíduos concretos que tenham a força para realizá-lo. E esta cláusula restritiva, longe de ser uma contradição, ou um fator de limitação, imanente à nova noção de liberdade, seria antes a sua confirmação enquanto dado de um indivíduo corpóreo que, em permanente conflito com os demais seres individuais à sua volta, deve encontrar o ponto específico a partir do qual possa de fato criar o seu mundo: isto é algo que tem de ser conquistado por ele, algo a que só chegará, por exemplo, depois de ter percorrido e experimentado diversas possibilidades perspectivísticas:

¹⁸ Vale notar que foi exatamente essa relação entre prática e teoria, ou essa “conexão entre conhecimento e interesse”, que chamou a atenção de Habermas para Nietzsche, num texto dos anos 60 – mais especificamente, no posfácio que escreveu para uma coletânea de textos de Nietzsche publicada em 1968 (Nietzsche, F. *Erkenntnistheoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), e que comparece, traduzido para o inglês, em recente volume sobre Habermas e Nietzsche organizado por Babette Babich: “A crítica à moralidade pressupõe, em termos gerais, o entendimento da conexão entre teoria e práxis da vida. Nietzsche percebeu que as normas do conhecimento não são independentes, em princípio, das normas de ação: *existe uma unidade imanente entre conhecimento e interesse*. Aqui, parece-me, são delineados elementos de uma teoria não convencional do conhecimento que merece uma investigação filosófica com intuito sistemático.” Babich, B. *Habermas, Nietzsche, and critical theory*. Nova York: Humanity Books, 2004, p. 51. (Grifo nosso.)

¹⁹ Cf., p. ex., *op. cit.*, p. 230 e ss. e p.307 e ss.

Pode ser necessário para a formação do verdadeiro filósofo que ele próprio tenha também estado em todos esses graus, nos quais os seus servidores, os trabalhadores científicos da filosofia, se detêm – *têm* de se deter; ele próprio, talvez, tem de ter sido crítico e cético e dogmático e historiador e além disso poeta e colecionador e viajante e decifrador de enigmas e moralista e visionário e ‘espírito livre’ e quase tudo, para percorrer o circuito de valores e de sentimentos de valor humanos e, com múltiplos olhos e consciências, poder olhar, da altura para toda distância, da profundidade para toda altura, do canto para toda amplitude. Mas isso tudo são somente condições prévias de sua tarefa: essa tarefa mesma quer algo outro – reclama que ele *crie valores*.²⁰

Que o filósofo seja um criador de valores, ou, como Nietzsche acrescentará em seguida, um “comandante e legislador”, é a consequência natural daquela fusão do “prático” com o “teórico” que estaria contida no conceito nietzschiano de liberdade, cujo parentesco com o kantiano se vê curiosamente reforçado nessa idéia de criação como legislação – também o sujeito kantiano, como se sabe, pretende-se legislador sobre a experiência –, mas cujo caráter inovador, como vimos insistindo, estaria na sua circunscrição ao âmbito do pensador individual, esse “espírito livre” capaz de percorrer variadas perspectivas, inclusive as mais dogmáticas, para então criar a sua. Assim compreendida – assim “transvalorada” –, a liberdade seria portanto o valor fundamental a presidir o projeto nietzschiano da “transvaloração de todos os valores”, a começar pelo próprio perspectivismo enquanto concepção do “conhecimento” como livre experimentação e criação: ao fim e ao cabo, ele se deixa compreender como esse processo mesmo por meio do qual o indivíduo desejante-pensante, tendo percorrido os mais variados cami-

²⁰ Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, 211. Citado a partir de: _____. *Obras incompletas*, p. 284. Trocamos apenas “filósofo efetivo” por “verdadeiro filósofo”, na tradução de *wirklich Philosoph*, porque acreditamos que o *wirklich*, aqui, não foi usado com intuito de diferenciação em relação a *real*, ou algo do tipo: trata-se de um adjetivo comum na língua alemã, cujo uso se aproxima do de “verdadeiro” na portuguesa, quando queremos dizer, com ênfase, que algo é *de fato* aquilo que dele dizemos.

nhos da reflexão humana, adquire a capacidade – a liberdade – de forjar, ainda experimental e interrogativamente – como “filósofo do perigo-so talvez”²¹ –, a perspectiva que mais sentido proporcione à sua relação posicional com o mundo.

E assim, ainda que o indivíduo Nietzsche pudesse talvez aborrecer-se com a idéia – dada a sua forte antipatia pessoal pelo “chinês de Königsberg” –, permitimo-nos encerrar esta nossa breve reflexão com a sugestão – não mais do que um “perigoso talvez” –, parcialmente inspirada em leituras como as de Deleuze, Kaulbach, Gerhardt e Marques, de explorar os seus textos a partir desse paralelo com a filosofia crítica kantiana, ressalvado sempre o deslocamento operado por Nietzsche na direção do sujeito individual e corpóreo. Trata-se de um viés interpretativo que, segundo acreditamos, teria a vantagem de explicitar o foco de onde emana a fala nietzschiana, preservando-a assim das contradições envolvidas em toda tentativa de acessar o mundo a partir de “um olho virado em direção nenhuma”: é no indivíduo livre, que se desprendeu do jugo da racionalidade universal impositiva, e apenas nele, que o mundo pode, legitimamente, readquirir sua natural infinitude perspectiva.

BIBLIOGRAFIA:

- ABEL, G. *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin, Nova York: W.de Gruyter, 1998.
- BABICH, B. (org.) *Habermas, Nietzsche, and Critical Theory*. Nova York: Humanity Books, 2004.
- CLARK, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.
- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.
- DERRIDA, J. *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.
- FOUCAULT, M. “Nietzsche, la genealogie, l'histoire”. In: BALAUDÉ, J-F.; WOTLING, P. (orgs.) *Lectures de Nietzsche*. Paris: Le Livre de Poche, 2000.
- GERHARDT, V. “Die Perspektive des Perspektivismus”. In: *Nietzsche-Studien*, n.18, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche – metafísica e nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- _____. *Nietzsche*. 2 vol. Paris: Gallimard, 1971.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985 (abreviada como KrV).

²¹ Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, 2.

- _____. *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft.*
- _____. *Textos seletos.* Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.
- KAULBACH, F. *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie.* Viena: Böhlau Verlag, 1980.
- _____. *Philosophie des Perspektivismus.* Tübingen: JCB Mohr, 1990.
- LEBRUN, G. "Por que ler Nietzsche hoje?". In: _____. *Passeios ao léu.* São Paulo: Brasiliense, 1983.
- MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche.* São Paulo: Discurso/Unijuí, 2003.
- MARTON, S. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche.* São Paulo: Discurso/ Unijuí, 2001.
- _____. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- MATTOS, F. *Nietzsche e o primado da prática: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo.* São Paulo. 270 páginas. Tese de doutorado. Depto. de Filosofia – FFLCH – USP. 2007.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie.* Berlim, Nova York: W. de Gruyter, 1971.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal.* Trad. de Paulo César de Souza (abreviado como PCS nas citações). São Paulo: Cia. das Letras (Cia. de Bolso), 2005.
- _____. *Assim falou Zaratustra.* Trad. de Mário da Silva (MS nas citações). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. *A gaia ciência.* Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- _____. *Genealogia da moral.* Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- _____. *Obras incompletas.* Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho (RRT nas citações). In: *Coleção Os pensadores.* São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* 15 vol. Berlim: W. de Gruyter, 1980.
- POELLNER, P. *Nietzsche and Metaphysics.* Oxford: Clarendon, 1995.
- VAIHINGER, H. *Nietzsche als Philosoph.* Norderstedt: Books on demand, 2002.