O Desafio Nietzsche*

Wolfgang Müller-Lauter**

Resumo: Este artigo procura discutir como Nietzsche expõe suas idéias e como essa forma de exposição foi e é um “desafio” para seus intérpretes. A questão central é a de saber se se trata de uma filosofia incoerente, contraditória, ou de uma filosofia que vive de seus próprios conflitos e tensões internas.

Palavras-chave: niilismo, nietzschianismo, aforismo, irracionalismo, antidogmatismo

1. Interpretações e Auto-Interpretações de Nietzsche como Desafio

Há cem anos, por volta de 1890, ocorria a primeira das “ondas” nietzschianas, que tanto marcariam a história intelectual de nosso século. O próprio Nietzsche nada soube desse seu primeiro impacto: nos primeiros dias de janeiro de 1889 ocorreu seu colapso psíquico. A história de sua influência, que não se limitou nem à Alemanha, nem à Europa, já foi diversas vezes escrita sob diferentes pontos de vista. Com resultados consideráveis, foi inserida no

* As considerações que se seguem têm como ponto de partida uma conferência proferida durante a fundação da *Föder-und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche*, em 15 de novembro de 1990, em Halle. Na longa conferência, discutiu-se o desafio que a obra de Nietzsche representa através de uma série de situações. Para a versão que ora se publica, foram escolhidos e tratados pormenorizadamente alguns desses temas. A escolha foi determinada por pontos de vista a respeito dos quais parecia valer a pena refletir, considerando-se sobretudo uma mudança de postura frente a Nietzsche nos novos Estados da República Federal da Alemanha. (A primeira versão da tradução é de Ernani Chaves. A versão definitiva, da Comissão Editorial.)

** Editor dos *Nietzsche-Studien* e autor de *Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*.

conjunto de experiências de sucessivas gerações do nosso século. Tomando como ponto de partida o prognóstico de Nietzsche sobre a iminência do niilismo, Hermann Rausching distinguiu três fases em que ocorrem diferentes elaborações a respeito da perda do sentido da vida. Antes da virada do século e nos anos subseqüentes, a negação de toda pretensa ordem de sentido e de valores foi vivida como “se se libertasse da última corrente despótica... como se as forças criadoras do homem tivessem sido desentrançadas, como se a humanidade pudesse se expandir sem limites” (Rausching 24, pp. 23 e segs.). Esse impacto de Nietzsche sobre a postura dos literatos do fim do século foi comprovado por Bruno Hillebrand. Ninguém se preocupava com sua filosofia e com as contradições a ela imanentes. “Nietzsche era tomado ao pé da letra. Era citado ao gosto de cada um” (Hillebrand 11, p. 9). Extasiava-se com ele: o *Zarathustra* se tornou um livro da moda e se fazia o culto do além-do-homem. Essa atitude se diluiu com as experiências da Primeira Guerra Mundial. Num romance de Ernst Jünger de 1920, intitulado *In Stahlgewittern* (*Tempestades de Aço*), observa-se a destruição da autoconsciência do indivíduo capaz de produzir sentido. A segunda geração, para citar Rausching, já não vive, conforme Nietzsche e com Nietzsche, “a felicidade da libertação, mas do dever, da adaptação, da sujeição, do sacrifício do próprio eu”. Com isso, não ocorre uma interrupção da influência de Nietzsche sobre a literatura e a arte, mas apenas uma mudança de ênfase. O niilismo já não é transformado, como pela primeira geração, em esperança otimista no futuro e em confiança nas forças criadoras do homem. O diagnóstico de Nietzsche sobre o niilismo contemporâneo é agora levado mais a sério. Das tendências estilísticas do neo-romantismo, impressionismo e *Jugendstil*, marcadas em graus diferentes pela influência do filósofo, surge o expressionismo, que se compromete a seu modo com o individualismo de Nietzsche. Após a Segunda Guerra Mundial, a terceira geração perde cada vez mais a fé em instâncias coletivas, suporte buscado e encontrado por uma individualidade que já não tinha em que se apoiar. “O coletivo já não é força geradora, não possui ‘ser’ real. Estado, povo, nação, classe ou raça são moradas vazias de uma vida que passou”, escreve Rausching (24, p. 30). Por mais que se engaje socialmente, o homem agora experi-

menta a total ausência de sentido. Das profundezas do espírito da época surgem o ceticismo e a desconfiança, frequentemente dissimulada. No lugar do sentido esvaziado, entra o poder da técnica, que, com a diversificação de sua força, substitui a essência do homem.

Depois de ter destacado o filósofo justamente como representante da não-essência (*Unwesen*) da técnica, nas aulas dos anos trinta, Martin Heidegger lançou mão de Nietzsche para tratar da superação do pensamento técnico-metafísico, nas aulas e conferências de 1953 e 1955. A afirmação de Nietzsche “O deserto cresce: ai daquele que oculta desertos!” é interpretada pelo Heidegger tardio como se, “antevendo muito além, do ponto de vista mais elevado”, Nietzsche reconhecesse o avanço da devastação, que era algo maior que a destruição e mais sinistro que o extermínio, pois interromperia o crescimento futuro e impediria a futura colheita. Ainda que permanecesse preso à metafísica, Nietzsche reconheceu o perigo de que “o homem até agora se voltou cada vez mais obstinadamente para a mera superfície e fachada de sua essência atual”, ao mesmo tempo que se preparou para “assumir a dominação completa sobre a terra”. (Heidegger 10, pp. 21-24). Temos aqui uma prova impressionante de como, após a metade de nosso século, a filosofia de Nietzsche foi considerada importante para o futuro. A despeito de seus aspectos discutíveis, a interpretação heideggeriana de Nietzsche exerceu capital influência, que ainda perdura, não só sobre as leituras de Nietzsche na Alemanha, mas também na França e nos Estados Unidos.

Deixemos de lado essa breve incursão por alguns dos momentos da influência de Nietzsche nos últimos cem anos. Após esse rápido panorama histórico, apresentaremos três caracterizações que provêm do próprio Nietzsche ou a ele são imputadas: Nietzsche seria um “sismógrafo”, uma “fatalidade” e um “campo de batalha”. Tais caracterizações determinam, de modo bem representativo, a acolhida que seu pensamento obteve. Nelas se torna claro em que medida é possível considerá-lo como desafio talvez também para o século vindouro. Gottfried Benn afirmou que, para sua geração, Nietzsche havia sido “o terremoto da época” (Benn 3, p. 483). Foi ele mesmo um terremoto ou apenas o anunciou? Há muito tempo os espíritos se dividem a respeito dessa questão.

Freqüentemente se caracteriza Nietzsche como sismógrafo. Há pouco tempo sua sensibilidade para registrar ínfimas oscilações do espírito, nas quais o futuro se anuncia, foi mais uma vez sublinhada por Carl Friedrich von Weizsäcker. Entre as “inúmeras oscilações” registradas por Nietzsche seria possível “fazer apenas uma seleção”, seleção “ela mesma provocada sismograficamente, oscilando entre o pró e o contra”. Em grande parte o leitor é, com efeito, diretamente envolvido pelo impacto dessa filosofia. “Com uma generosidade que talvez não nos seja própria”, Weizsäcker concede ao sismógrafo “a ilusão de que provoca o terremoto por ele sinalizado” (Weizsäcker 26, pp. 88, 93). Albert Camus perguntou certa vez se o filósofo não preparou a dominação pela violência, “justamente por compreender e perceber que a lógica interna do niilismo tinha tal dominação como um de seus resultados finais”. Pois se empenhou em “tornar a situação dos homens de sua época insustentável” e “sua única esperança” consistia manifestamente em “levar a contradição ao extremo”: “Se o homem não quiser morrer nos laços que o estrangulam, terá de cortá-los de um só golpe e produzir seus próprios valores.” Camus prefere ouvir o Nietzsche diagnosticador ao Nietzsche profeta. (Camus 5, pp. 87, 79, 73). Como quer que seja, Nietzsche estava longe de recusar a análise com o intuito de não estimular aquilo que se teme, ele que desdenhava o consolo.

Nietzsche descreveu a si mesmo como *fatalidade*. Sob o título *Por que sou um Destino* escreve no *Ecce Homo*: “Conheço minha sina. Um dia o meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo, — de uma crise como jamais houve sobre a terra... Eu não sou um homem, sou dinamite.” Ouçamos uma vez mais Gottfried Benn: o próprio Nietzsche “se autodenomina e foi uma fatalidade — mas de onde provêm as fatalidades?... Aqui estão em jogo forças profundas, que não sabemos de onde vêm e que subitamente deixam de jogar com um homem na terra o mesmo jogo que com o resto.” (Benn 3, p. 492)

As profecias de Nietzsche, caso se queira assim denominar suas projeções futuras, são por demais genéricas e se prendem a idéias do século XIX, mais do que comumente se quer acreditar no século XX. O vínculo de Nietzsche com sua época é muito mais considerável do que parecem admitir as estilizações que mais tarde fez de si mesmo. Não se nega, com isso, que foi sensível a

prenúncios de evoluções ulteriores. “Em muitos aspectos, do corpo e da alma”, Nietzsche seria desde 1876 “mais *um campo de batalha* do que um homem”, como ele mesmo escreve a Heinrich Köselitz em 25/7/1882. Ernst Nolte considerou tal autocaracterização “uma declaração de muito mais impacto e mais elucidativa do filósofo” do que afirmação de que era mais uma dinamite que um homem (Nolte 23, pp. 10 e segs.). Naturalmente, deve-se levar em conta que, nela, Nietzsche faz referência a algo por que passou pessoalmente. Mesmo quando ainda se vê como a “luta em pessoa”, tal como escreve a Franz Overbeck em 14/8/1883, tal expressão deve ser entendida antes de mais nada em referência a sua situação pessoal. No entanto, pode-se com direito, assim como o fez Nolte, destacar essas expressões para caracterizar o que há de geral, os conflitos internos do filósofo (sem se ter por isso de seguir a interpretação de Nolte). A “ambição” do filósofo era “percorrer toda a esfera da alma moderna, estar em todos os seus recantos”, encontrando nisso sua “tortura” e “felicidade” (Nietzsche 22, vol. VIII 2, 9 (177), p. 104). Nietzsche continuou sendo um campo de batalha, ainda que nos últimos anos de atividade tentasse livrar-se de todas as hesitações que permitissem reconhecer contradições em suas próprias intenções — por mais relativas que fossem. Em 23/7/1881, o crítico radical do cristianismo escreve a Overbeck: “No que se refere ao cristianismo, pelo menos numa coisa você há de acreditar em mim: em meu coração jamais fui moderado com ele e desde criança muito me esforcei interiormente por seus ideais, mas por fim cheguei à conclusão de sua pura impossibilidade.” Soa de modo diferente aquilo que Nietzsche anota no outono de 1887: “Declarei guerra ao ideal anêmico dos cristãos (...), não com o intuito de aniquilá-lo, mas para pôr um fim a sua *tiranía* e abrir espaço para novos ideais, para ideais *mais robustos* (...) A *permanência* do ideal cristão está entre as coisas mais desejáveis que existem: e isso já em vista dos ideais que querem se impor ao lado e talvez acima dele — eles precisam de inimigos *fortes* para se tornar *fortes* (*Id.*, *ibidem* 22, vol. VIII, 2, (117), p. 189). A 30 de setembro de 1888, no entanto, Nietzsche formula sua “lei contra o cristianismo”, em nome da qual se deve fazer “guerra mortal ao vício” que é “*o cristianismo*” (Nietzsche 22, vol. VI, 3, p. 252). Seria já esse texto expressão de um entendimento perturbado? No *Ecce Homo*, livro claro a despeito de toda excentrici-

dade, Nietzsche desafia repetidamente o leitor a compreender seu pensamento, de uma maneira mais decidida do que antes. É como se aquele que antes aparecia por trás de máscaras e de ambiguidades quisesse agora cobrar o reconhecimento de sua identidade: "*Ouçam-me! Eu sou isso e isso. Não me confundam!*" A indicação de que não "deixou de dar testemunho" remete como que a si mesmo enquanto "natureza de contradição" e, com isso, não somente às contradições que tem fora de si, mas também as que traz em si (*Id.* 21, *Ecce Homo*, Prefácio, 1, p. 2).

2. O "desafio do aforista"

Os representantes do pensamento de Nietzsche — que, como tais, são o artista, o que conhece, o espírito livre, Zaratustra, o além-do-homem, o filósofo do futuro, Dioniso — carregam, cada um a sua maneira, contradições. É preciso mover-se nelas, caso se queira aproximar daquilo que ele pensou. Tentativas de apresentar a filosofia de Nietzsche em linhas gerais soçobram diante de sua complexidade. Divisões esquemáticas da evolução de Nietzsche em três ou cinco (ou ainda sete ou oito) fases são mais apropriadas para fazer com que se passe ao largo das questões que o ocupavam do que para esclarecê-las. Além disso, não são raros os casos em que Nietzsche se antecipa: muitas idéias que se apresentam de início são anotadas, recuam e parecem já não ter importância, mas por fim sofrem ainda uma elaboração ampliadora.

Pretendemos discutir aqui *como* Nietzsche nos apresenta suas idéias. A diferença em relação àquilo a que estamos acostumados em outros filósofos é manifesta. Nietzsche não nos oferece uma obra fechada em si, unívoca em suas idéias, mas diversos textos curtos, cuja conexão, se não é contestada, é discutida de maneira controversa pelos intérpretes. A história da repercussão de seus escritos é essencialmente marcada pela discussão de saber se são, no todo ou em particular, coerentes entre si ou se contêm uma variedade de afirmações parcialmente contraditórias. Ele foi chamado depreciativamente de "filósofo-poeta", não apenas pelo seu estilo, mas porque se sentia a falta de uma exposição sistemática de suas idéias. A partir de apontamentos deixados pelo

irmão e segundo um plano temporariamente seguido por ele, Elisabeth Förster-Nietzsche, juntamente com Heinrich Köselitz, compilou uma suposta “obra principal em prosa” do filósofo, que todavia não é mais que uma coletânea de aforismos, questionável sob vários aspectos.

A filosofia de Nietzsche vive de suas tensões imanentes. Somente a partir delas se obtém a unidade de sua obra. Mas tal unidade não pode ser encontrada como um último substrato de “verdades” subjacentes a seu pensamento, nem simplesmente extraída de seus textos. Como escreve Walter Kaufmann, adotando uma distinção de Nicolai Hartmann, Nietzsche não é um “pensador de sistema” (*Systemdenker*), mas um “pensador de problemas” (*Problemdenker*) (Kaufmann 13, p. 96). No caso de Nietzsche, isso não deve ser entendido como se ele se concentrasse em problemas isolados e neles permanecesse. Ao contrário, ele sempre tem em vista a conexão destes com o todo da realidade — e portanto a sua unidade. Ele experimenta com o pensamento. Se nos deixarmos levar por seus questionamentos, que no essencial ainda são os nossos, poderemos ser enredados por suas reflexões, poderemos trilhar os caminhos que levam ao âmago dos problemas e conjuntos de problemas de seu filosofar. No entanto, com isso não se alcançará um fim ao qual o pensamento possa chegar como conclusão. Como expôs Gilles Deleuze, Nietzsche foi o primeiro a desenvolver um tipo “nômade” de discurso que, em sua alteridade diante da filosofia feita até hoje, poderia ser designado como contrafilosofia (*contre-philosophie*). A dimensão de seu rompimento com aquela se manifesta em seu caráter aforismático (Deleuze 6, I, pp. 173, 175).

Deleuze é um daqueles intérpretes de Nietzsche que ressalta, com particular agudeza, a oposição entre sistema filosófico e procedimento aforístico. Contudo, se se levam em conta, apesar de todas as suas oposições, as conexões imanentes do pensamento nietzschiano, este não pode ser simplesmente oposto à sistematicidade. Karl Löwith falou do “sistema em aforismos” de Nietzsche: o “caráter sistemático de sua filosofia” provém da “forma e do modo determinado como Nietzsche põe em marcha, mantém e leva a termo seu experimento filosófico” (Löwith 15, p. 15)

Motivos consideráveis levaram Nietzsche a se manifestar irônica e polemicamente contra a pretensão de verdade dos sistemas filosóficos. É justo, pergunta, “considerar um complexo de idéias como sendo *mais verdadeiro* caso possa ser inscrito em esquemas e tábuas de categorias previamente esboçados”? Não estariam aqueles que querem “atar a ordem, a clareza, a sistematicidade ao *verdadeiro ser* das coisas” presos a um “preconceito fundamental” (*Grundvorurtheil*) de tipo humano, demasiado humano? Aqui Nietzsche põe em cena aquilo que se chamou de sua psicologia do desmascaramento. Visto que “o homem verdadeiramente digno de confiança” se apresenta “no conjunto como algo com que se pode contar”, os sistemáticos transferem, sem ter consciência, esse estado de coisas para a realidade como um todo. Todavia, continua Nietzsche (fazendo alusão a Kant), é “absolutamente indemonstrável que o em-si das coisas se comporte conforme essa receita de um funcionário-padrão”. Nietzsche, por seu lado, defende a idéia de que, “ao contrário, a desordem, o caos, o incalculável” se encontram na base do mundo (Nietzsche 22, VII 3, 40 (9), p. 364). Isso não quer dizer que pretende fazer com que o caos triunfe (ainda que ocasionalmente sucumba a essa tentação). Ele sabe que classificação e ordenação constituem uma necessidade indispensável à vida. Em suas genealogias, investigou a origem do estabelecimento de ordenações no reino animal e vegetal⁽¹⁾. Também seu próprio pensamento “ordena”. A partir daí é compreensível que em 1888 ele, que desconfiava de todos os sistemáticos, confesse que somente “com esforço se desviou” do sistemático que ele próprio era (*Id., ibidem*, VIII, 2, 11 (410), p. 431).

Neste contexto, devemos ao menos tocar na questão do *irracionalismo* da filosofia de Nietzsche. Se com isso se entende que não há um procedimento racional nem no fundamento do mundo nem na história, essa caracterização serve tanto para ele quanto para seu “mestre” Schopenhauer. Em compensação, como este, ele se considera um *sóbrio realista*. Por outro lado, os que defendem a concepção segundo a qual a marcha da história se cumpre racionalmente ou conforme uma lei cognoscível — concepção que é posta em vigência por Hegel e perpassa o pensamento de Marx —, estes podem ser por nós caracterizados como representantes de um “*racionalismo*” *irrealista* (sendo necessário notar,

naturalmente, que um racionalismo rigoroso se opõe ao método dialético de Hegel e de seus seguidores). Entre esses “racionalistas” se encontra Heinz Malorny, autor, ao que eu saiba, do último livro sobre Nietzsche publicado na República Democrática da Alemanha. Ele nos diz que Nietzsche negou que “a evolução histórica, o progresso social se dê segundo uma lei” e, com seus ensinamentos sobre a vontade de potência e o eterno retorno do mesmo, lançou uma base definitiva para a concepção de mundo de todas as estratégias das cruzadas anticomunistas, que “querem fazer a roda da história girar para trás”. Deve ser certamente um sentimento sublime saber como as “leis históricas” atuam. (Malorny 17, p. 243)

3. Aspectos do estilo aforístico em Nietzsche

O sentido do aforismo na obra de Nietzsche já foi percebido com clareza. No entanto, não se deve chamá-lo de aforístico por vários motivos. Antes de mais nada porque também empregou outras formas para exprimir suas idéias: os primeiros escritos, das dissertações filológicas aos “tratados” das *Considerações Extemporâneas*, passando pelo *Nascimento da Tragédia*, são tão pouco “aforísticos” quanto as posteriores exposições ensaísticas da *Genealogia da Moral* e também do *Anticristo*, sem falar do peculiar caráter estilístico do *Zaratustra*, que de modo algum é um “livro de aforismos”, embora viva do aspecto aforístico. Alexander Nehamas indicou com razão que a diversidade dos meios estilísticos de expressão de que Nietzsche dispunha não foi suficientemente observada devido ao fato de seus intérpretes se voltarem para o aforismo. Além deste, também é necessário que se examinem, por exemplo, as metáforas e o emprego das hipérboles em Nietzsche. Tal exame é de grande importância para a compreensão de suas idéias (Nehamas 20, p. 39)⁽²⁾.

No entanto, se se entende, tal como também frequentemente ocorre em Nietzsche, a palavra aforismo num sentido amplo, então é possível dizer, com Karl Jaspers, não apenas que a forma de expressão aforística domina as publicações da fase intermediária, mas também que “jamais é abandonada” e que já se encontra “secretamente nos primeiros ensaios” (Jaspers 12, p. 11, cf. pp. 396 e segs.). A despeito das ressalvas aludidas acima, também pode ser

proveitoso partir do sentido tradicional do aforismo para tornar visíveis os momentos do estilo aforístico nietzschiano.

A origem da palavra, do grego “aphorismós”, faz referência a seu significado de frase sucinta, que resume concentradamente um estado de coisas em sua determinação essencial, delimitando-o em relação a outros. Tal frase existe e deve subsistir por si: isso vale tanto para o tratamento dado ao aforismo pelos moralistas franceses do século XVII, quanto para Lichtenberg e Goethe e os primeiros românticos alemães. Nietzsche foi influenciado por todos eles no que diz respeito ao estilo (cf. a esse respeito Greiger 8). Merecem especial atenção as reflexões de Friedrich Schlegel sobre a teoria estilística e linguística: há, indubitavelmente, interessantes afinidades sobretudo nos momentos de inesperada agudeza, nos momentos de exagero, do jocoso e do paradoxal.

Passemos às caracterizações feitas pelo próprio Nietzsche. O aforismo ou a sentença (seguindo seus estímulos franceses, Nietzsche usa ambos conceitos sem distingui-los expressamente; a palavra aforismo, no entanto, é frequentemente empregada por ele num sentido ampliado) devem exprimir algo “geral”, uma “atmosfera ou ensinamento” filosófico, que pode ser encoberto quando se volta ao “particular... ao qual a sentença deve sua origem” (Nietzsche 21, *Humano, Demasiado Humano*, II, p. 124). Esse algo geral, como “algo dito de modo conciso”, pode “ser o fruto e a colheita de algo que se refletiu por muito tempo”, ainda que “o leitor neófito nesse campo pense ver ali algo “não-cultivado, imaturo”. “*Aqueles que censuram a concisão*” (*Id., ibidem*, p. 127) mostram que são “miópes”, uma vez que sempre tomam os “pedaços” (*Stücke*) que lhes são apresentados como sendo apenas “obra em pedaços” (*Stückwerk*) (*Id., ibidem*, p. 128). A diversidade que jorra das experiências de vida e das leituras de Nietzsche em busca de uma formulação concisa permanece-lhes oculta. Para um autor que se dirige apenas a poucos leitores, a sentença é recomendável já pela miopia da maioria. Sua excelência pode ao mesmo tempo ser “cautela”, como observa Nietzsche fazendo referência a Heráclito. Por esse motivo, a sentença é “uma insolência”: “é um elo de uma corrente de idéias: requer que o leitor reconstrua essa corrente com os seus próprios meios: o que é exigir demais” (Nietzsche 22, IV 2, 20 (3), p. 457).

No quinto livro de *A Gaia Ciência*, dez anos depois dessa anotação de 1876/77, ainda vale para Nietzsche: “Quando se escreve, não se quer apenas ser entendido, mas também, com a mesma certeza, *não* ser entendido... Cada espírito e gosto mais elevado escolhe para si, quando quer se comunicar, os seus ouvintes; na medida em que os escolhe, também traça seus limites em relação ‘aos outros’”. Os leitores em que pensa e que trata como amigos têm de se conformar com a “vivacidade” de seu “temperamento”, que o “obriga a se aproximar rapidamente de uma coisa, para se aproximar absolutamente dela”. O *inesperado* da apresentação de uma idéia deve desafiar o leitor: deve afastá-lo do habitual, familiar, daquilo que se lhe tornou óbvio. “Com problemas profundos eu procedo da mesma maneira que com banho frio — entro rápido, saio rápido.” É apenas “superstição dos hidrófobos não ir até a profundidade, até onde é bastante *fundo*”. Uma coisa não permanece “incompreendida e desconhecida” apenas porque “é tocada, observada, iluminada em sobrevôo”. (Nietzsche 21, *A Gaia Ciência*, p. 381). Para Nietzsche, importa “consternar o leitor, expô-lo ao choque do conhecimento” (Alleman 1, p. 51). Mas ao mesmo tempo Nietzsche exorta o leitor à leitura meticulosa, avessa à pressa, à “arte da interpretação” de seus aforismos: “Um aforismo, corretamente cunhado e fundido, ainda não está ‘decifrado’ pelo fato de ter sido lido; ao contrário, é só então que deve começar sua interpretação”. Para esta, “falta” sobretudo “uma coisa”: “o ruminar...” (Nietzsche 21, *Genealogia da Moral*, Prefácio, p. 8). Tanto o autor quanto seu leitor, a despeito do desafio que o inesperado lhes lança, devem ser pacientes “amigos do lento”. Nietzsche se volta contra a “pressa”, que “quer logo ‘dar conta’ de tudo, mesmo de qualquer livro antigo ou recente.. ler *bem* significa ler vagarosamente, examinando o fundo, o verso e a frente (*tief-, rück- und vorsichtig*), significa ler de portas abertas, com dedos e olhos finos...” (Nietzsche 21, *Aurora*, Prefácio, p. 5).

O que diz Nietzsche sobre o nexo que o leitor cauteloso pode descobrir? Em 1883, ao reunir os *Esboços de uma “Moral para Moralistas”* a partir de seus materiais (“organizei-me e corriji-me em vários pontos”, como ele próprio afirma), escreve numa carta a Heinrich Köselitz, datada de 16 de agosto,

que “a congruência e coerência de idéias totalmente inconsciente e não-planejada da massa desordenadamente acumulada” de seus “livros mais recentes” causou-lhe “espanto” e, em 22/12/1888, numa carta ao mesmo destinatário, exprime a “absoluta convicção” de que desde o princípio tudo está bem feito — “tudo é um e quer o um”.

Mas não nos deixemos levar, por essas declarações das cartas, a crer que a unidade do pensamento de Nietzsche possa ser encontrada nessa coesão. Um último aspecto do caráter aforístico, particularmente acentuado por ele, pode nos preservar de uma tal ilusão. Aí também poderemos encontrar a amplitude do espectro da influência de Nietzsche. Na *Miscelânea de Opiniões*, reflete sobre “o favor das musas” que, segundo a Odisséia, daria “Bem e Mal” ao poeta, “pois lhe tirou os olhos e lhe deu um canto doce”. Eis “um texto sem fim para aquele que pensa: ela deu o Bem e o Mal, este é seu jeito afetuoso de amar! E cada um interpretará por si especialmente por que nós pensadores e poetas temos de dar nossos olhos por isso” (Nietzsche 21, *Humano, Demasiado Humano* II, p. 212). A interpretação desse texto, mesmo em vista da relação entre conhecimento e arte, não terá tão cedo um fim. Investigaremos aqui tão-somente a especificidade de cada interpretação particular diante de textos que devem ser sem fim. Se há, afirma Nietzsche, “sentenças, pequeno punhado de palavras, em que toda uma cultura, toda uma sociedade inesperadamente (sic!) se cristaliza”, tais “lances do espírito” (Nietzsche 21, *Para Além de Bem e Mal*, p. 235) se apresentam, ao contrário, para a compreensão como inesgotavelmente profundos, tal como afirma Nietzsche em relação às *Pensées* de Pascal (Nietzsche 22, VIII 3, (35), p. 31). “Uma boa sentença é muito dura para o dente da época e não será digerida nem em todos os milênios, embora sirva de alimento para todas as épocas”, se diz na *Miscelânea de Opiniões* (Nietzsche 21, *Humano, Demasiado Humano* II, VM, p. 212). Com isso ela é “o imperecível em meio ao mutável”. No *Crepúsculo dos Deuses*, Nietzsche ainda retoma essa imagem quando pergunta: “quem sabe afinal se eu também apenas desejo ser lido hoje? — criar coisas em que inutilmente o tempo experimenta seus dentes; buscar uma pequena imortalidade segundo a forma, segundo a substância — jamais fui suficientemente modesto para exigir menos de mim”.

À imodéstia, que realmente explode em seu último ano produtivo, ele acrescenta, indo um pouco mais além: “O aforismo, a sentença, nos quais, sendo o primeiro, sou o mestre entre os alemães, são as formas da ‘eternidade’; minha ambição é dizer em dez frases aquilo que qualquer outro diz em um livro, — aquilo que qualquer outro *não diz* em um livro...” (Nietzsche 21, *Crepúsculo dos Deuses, Incursões de um Extemporâneo*, p. 51). Nesses desenvolvimentos é possível lembrar-se particularmente da *reflexão infinita* de Friedrich Schlegel e Novalis — apesar de todas as diferenças, que decorrem já de que Nietzsche não parte, como os primeiros românticos, de uma interpretação da filosofia transcendental de Fichte (cf. Ernst Behler 2, pp. 59-87).

Não nos ocuparemos mais aqui da tese da infinita interpretabilidade de textos, da qual Nietzsche se ocupou a fundo (veja-se Nietzsche 21, *A Gaia Ciência*, p. 374). Devemos nos deter aqui no fato de que em seus aforismos não faz nenhuma afirmação definitiva sobre a verdade. Ao contrário, com elas apela ao dom do achado, mais ainda, ao dom do leitor de fazer descobertas, permitindo, portanto, *livres* possibilidades de compreensão. A recepção de sua obra mostra que isso pode ser algo perigoso. Nesse ponto, levantemos apenas a questão de saber em que medida Nietzsche levou a sério esse livre talento (*Frei-gabe*). Não representa este também um arranjo refinado, que sugere ao leitor que ele próprio chegará a uma “solução” para a qual está na verdade sendo dirigido? Ou Nietzsche quer mesmo desafiar o leitor a encontrá-la por si mesmo (*Selbstfindung*), tal como o põe na boca de Zaratustra? É ele quem diz a seus alunos: “afastai-vos de mim e protejei-vos de Zaratustra! Envergonhai-vos dele!... Retribui-se mal o mestre, permanecendo sempre aluno. Por que não quereis arrancar-me a coroa?... Dizeis que acreditais em Zaratustra. Mas o que há em Zaratustra? Sois meus crentes! Ainda não procurastes a vós mesmos: aí encontrareis a mim... Então vos ordeno que me percais e que vos encontreis; e somente quando todos vós me abjurardes, a vós retornarei.” Deixemos de lado as alusões bíblicas, indicando que Zaratustra espera que então, ao retornarem, os amigos festejem *com ele* o grande *banquete* (Nietzsche 21, *Assim Falava Zaratustra*, I, *Da Virtude que dá 3*).

4. A equivocidade do aforismo(1): Georg Lukács

Zaratustra/Nietzsche abre caminhos, dos quais nem todos certamente levam de volta a ele. Muitos trilham suas pegadas ou acreditam trilhá-las. Eugen Biser tem razão ao escrever que não há “quase nenhuma posição à qual Nietzsche não tenha sido referido” e “quase nenhuma corrente ideológica que não tenha, ao menos de passagem, jogado com suas idéias, reivindicando-as para si” (Biser 4, p. 18). Muitas vezes já se apontou essa utilização e inserção de textos nietzschianos no quadro de concepções de mundo bastante diferenciadas.

A possibilidade de uma interpretação ideológica de Nietzsche foi explorada por Lukács em função de sua própria ideologia. A consequência com que o faz leva, sem dúvida, ao grotesco. É preciso se deter um pouco nisso, uma vez que seu livro *A Destruição da Razão* foi determinante para a “imagem marxista de Nietzsche” na antiga República Democrática da Alemanha. O aforismo, afirma ele, garante (ao lado do mito) “a expressão adequada à mescla de mero pressentimento do desenvolvimento futuro e de observação e valoração de seus sintomas”. Como marxista, Lukács parte de um curso histórico determinado por necessidade objetiva. Segundo ele, homens que dispõem especialmente de um “fino sentimento antecipatório” podem pressentir desenvolvimentos futuros. É por isso que podem diagnosticar seus sintomas. Ao mesmo tempo, porém, posicionam-se de algum modo e tomam partido. É assim que, segundo Lukács, em seus aforismos os moralistas franceses — enquanto foram “progressistas” — “já criticavam a moral do capitalismo”, embora ainda vivessem “numa sociedade feudal-absolutista”. Com seus apontamentos Nietzsche, ao contrário, disse sim a “uma reação vindoura qualitativamente mais forte, a reação do período imperialista”. No seu caso, o estilo aforístico-ensaístico se revela como um meio particularmente eficaz na luta de classes. Em seus aforismos, de certo modo preparou os materiais que se tornaram necessários em diferentes etapas da tomada de poder imperialista. O fato de que “conforme as necessidades do momento outros aforismos sejam trazidos à cena e mesclados uns aos outros” deve ser entendido como uma intenção secreta, uma contribuição de classe por parte de Nietzsche (Lukács 16, pp.

249-256): ele forjou uma “ideologia completa para todas as tendências decisivamente reacionárias do período imperialista”. Na perspectiva de Lukács, disso faz parte que o mito de Nietzsche “seja inteiramente nebuloso do ponto de vista das idéias, permitindo todo tipo de interpretação arbitrária” e ao mesmo tempo “completamente inequívoco do ponto de vista social e ético”. Lukács não se detém “propositalmente”... “nas contradições gritantes das ‘estruturas dos mitos’ de Nietzsche”, propósito em virtude do qual se dispensa de uma interpretação séria: sob o ponto de vista “lógico-filosófico”, afirma, está-se diante de “um confuso caos das afirmações mais chocantes, excludentes e aleatórias”. No entanto, observa que “Nietzsche tem um sistema consequente”. Aquilo que “dá coesão”, o “ponto de unificação” da reflexão nietzschiana reside “no conteúdo social de seu pensamento: a luta contra o socialismo”. Pode-se demonstrar melhor o irracionalismo de Nietzsche do que quando se lhe nega toda coerência de idéias e se encontra sua unidade pura e simplesmente na irrazão ideológica da fundamentação do imperialismo? Ao final de seu capítulo sobre Nietzsche, Lukács ainda apaga a possível impressão de que o fundamentador do conjunto ideológico da burguesia tardia possa ser mais do que um apologeta do capitalismo em virtude de sua — admita-se — “indubitável capacidade filosófica” ou em vista de sua grande influência sobre “escritores progressistas como Heinrich e Thomas Mann ou Bernard Shaw”, e mesmo momentaneamente sobre Franz Mehring. Com todo o “medo do declínio de sua própria classe” ele é — e como poderia ser de outra forma na perspectiva marxista? — incapaz de “se medir realmente em idéias com seu adversário (isto é, marxista ou socialista)”: “Assim iluminado, o modo de expressão aforístico surge como a forma adequada a essa situação sócio-histórica: a podridão, a vacuidade e a falsidade interna de todo o sistema se cobrem com esses farrapos de idéias de cores cintilantes, que recusam formalmente qualquer coerência” (*Id., ibidem*, pp. 289 e segs., 316, 256, 316, 251, 317). Ideologias têm frequentemente relações próprias de reciprocidade. Assim, pode-se mostrar que “a imagem de Nietzsche” traçada por Lukács representa a reação à “imagem” nacional-socialista de Nietzsche, que naturalmente é menos unívoca do que a marxista. Se se examina mais de perto, vê-se que Lukács polemiza com a “sistematização” nietzschiana de Alfred Baeumler, tal

como mostrou Eike Middell em 1985 nos *Weimarer Beiträgen* (Middell 18, pp. 559-571)⁽³⁾.

5. A equivocidade do aforismo(2): Gilles Deleuze

Em geral, no modelo da interpretação marxista de Nietzsche o “desafio dos aforismos” foi repellido com a afirmativa de que sua filosofia era totalmente expressão da luta da classe burguesa contra a classe operária e o socialismo, onde se supunha que à sua crítica da cultura ainda subjazia “o encargo social” de sinalizar para os pensadores burgueses (*bürgerliche Intelligenz*) “um caminho que tornasse supérflua toda ruptura e mesmo toda tensão grave com a burguesia” (Lukács 16, p. 250). Em oposição a isso, desde o início dos anos setenta, intérpretes franceses tentaram tornar sua a questão da luta de Nietzsche contra o “caráter burguês” (*das Bürgerliche*). São três os nomes evocados por esses críticos de nossa época: Marx, Nietzsche e Freud. O efeito público a que visavam fez, por sua vez, soar os alarmes dos ideólogos na República Democrática da Alemanha: não era possível nem permitido falar de Nietzsche e Marx num só fôlego, como se estivessem de acordo. Em pouco se advertia para o perigo de uma nova onda nietzschiana vinda da França. Alain de Benoist, um nietzschiano francês de extrema direita, foi o alvo visado para que se acertasse, juntamente com ele, toda a discussão que ocorria na França, retirando-a de suas próprias fronteiras.⁽⁴⁾

Destacaremos uma conferência de Gilles Deleuze em que de certo modo se intensifica ainda mais a pretensão do aforismo nietzschiano de tirar o leitor de seus hábitos, para que este compreenda a si mesmo de uma nova maneira. “Nietzsche afirma bem claramente”, escreve Deleuze: “Se quiserdes saber o que quero dizer, encontrai a força que dá sentido e, se preciso, um novo sentido àquilo que digo. Associai o texto a essa força. Desta maneira não há problema de interpretação de Nietzsche, mas problema de maquinação (*machination*)”: desenvolver uma questão com ajuda dos textos de Nietzsche. O movimento da inteligência incorporadora, espécie de corrente de força, deve (e só pode) vir de fora (*dehors*), mas leva de novo necessariamente para fora. Deleuze descreveu de forma arguta o inesperado (*das Plötzliche*) do efeito do aforismo: “Quelque

chose saute du livre, entre en contact avec un pur dehors.” (Alguma coisa que salta do livro, entra em contato com um fora puro.) No entanto, a partir ou por meio do aforismo a intensidade da corrente de vida pode aumentar e se juntar a outras correntes da mesma espécie. É próprio do aforismo, como diz Deleuze em referência a Nietzsche, que não nos oriente para um determinado significante (*signifiant*). Há, por isso, um vínculo do aforismo com o humor e a ironia. Estes provêm da emergência do inesperado no aforismo, que deixa o leitor livre. “E nos é falsa toda verdade que não resultou numa gargalhada”, como ensina o Zaratustra de Nietzsche (21, *Assim Falava Zaratustra*, III, *De Tábuas Novas e Velhas*, p. 23). “Um aforismo é um puro objeto de riso e de alegria”, escreve Deleuze. Fala ele de uma “alegria revolucionária” diante dos medos de nosso pequeno narcisismo e dos terrores de nossa culpabilidade (*culpabilité*) (Deleuze 6, p. 167, 171, 170). A interpretação deleuziana de Nietzsche, que em muitos aspectos concorda com a de Michel Foucault, se presta à crítica da “cultura burguesa”, na medida em que busca dissolver os três instrumentos essenciais em que se assenta a sociedade: lei, contrato e instituição. Dos três pensadores que se encontram no início (*comme aube*) da modernidade (a *trinité*, como diz Deleuze) — Nietzsche, Freud, Marx —, o papel decisivo cabe a Nietzsche, mas de um modo tal que seu pensamento se reveste de um *pathos* social que lhe é estranho. À dissolução dos códigos sociais estabelecidos, segue-se, com o apelo a Marx e Freud, a recodificação (*recodage*) mediante os dois sistemas burocráticos fundamentais do marxismo e da psicanálise, enquanto ordens que fixam a vida pública, de um lado, e a vida privada, de outro (*les deux bureaucraties fondamentales, l'une publique, l'autre privée*) (*Id.*, *ibidem*, pp. 161 e segs). De acordo com seus esforços anarco-socialistas — contra toda codificação pela lei, contrato ou instituição —, tanto Deleuze quanto Foucault lançam mão de Nietzsche contra um “aburguesamento” que imputam também ao pensamento marxista — contra a concepção que este tem de si mesmo, a partir da qual, inversamente, eles próprios, junto com Nietzsche, seriam relegados ao plano “burguês”. — Em meio às imputações conceituais de ambos os lados, falar de “consciência de classe burguesa” põe a perder o que ainda resta de sentido atual (não histórico). Ainda continuaremos a deparar com esse tipo de afirmação como instrumento de luta ideológica?

Impõe-se a questão de saber se a corrente de força, com a qual Deleuze penetra de fora (*dehors*) no interior dos aforismos nietzschianos e de novo volta para fora, enriquecido pelo seu conteúdo, não acaba por estabelecer um tratamento arbitrário dos textos do filósofo, tratamento que excede a abertura já concedida por Nietzsche a seus leitores. Tal pergunta deve ser respondida afirmativamente. É característico do modo como os franceses lêem atualmente Nietzsche que se liguem a ele de uma maneira particularmente descompromissada a fim de pôr em campo reflexões próprias. Deleuze não se preocupa muito com o mau uso do pensamento nietzschiano pelo fascismo. Como ele diz, Nietzsche foi completamente deformado (*complètement déformé*) pelos facistas e nacional-socialistas; o mesmo provavelmente acontecerá no futuro com jovens facistas. Segundo Deleuze, no que diz respeito ao passado desse tipo de leitura de Nietzsche na França o essencial já foi dito por Jean Wahl, Georges Bataille e Pierre Klossowski. Quanto ao futuro, parece-lhe mais importante descobrir as forças que tragam de volta à luz (*rejoindre*) o livre sentido, que se expela para fora, das diferentes construções (*à telle phrase ou telle phrase*) de Nietzsche. O filósofo francês caracteriza o método de Nietzsche apontando seu caráter ativo, extrapolador de fronteiras. Já não se deve perguntar hoje se um de seus textos é, em si, fascista, burguês ou revolucionário. Trata-se, antes, de encontrar e reforçar na realidade a força revolucionária (*la force révolutionnaire*) que subjaz aos textos de Nietzsche. Com isso, mostra-se sob uma nova luz quem é o além-do-homem (*qui est surhomme?*) O aforismo deve ser tratado como algo que espera entrar em cena, que se pode fazer funcionar (*fonctionner*) ou explodir (*éclater*).

O aforismo como instrumento de luta, dinamite do espírito, contra a incrustação burguesa — incluindo a socialista: tal aplicação do “saber subversivo” pelos netos de Zarathustra poderia ocorrer a Nietzsche. Mas naturalmente não no sentido de que seus textos fossem postos a serviço da luta da maioria, e mesmo das massas, a não ser que, com as mudanças de nosso século, abrisse mão de suas concepções fundamentais. Todavia, apesar da distância entre o ideal nietzschiano de nobreza e o empenho dos dois franceses pela emancipação das massas, estes últimos também podem se ligar, de modo sério, a

Nietzsche. Ao incorporar sua forma de observação genealógica na compreensão da história, fizeram jus a um traço fundamental de seu filosofar, normalmente desprezado pelos intérpretes alemães de Nietzsche. Os filósofos franceses também encontraram em Nietzsche o instrumental analítico para a desmistificação da “idéia de homem”. O tema da dissolução do sujeito, ou seja, do homem, é frequentemente mal-entendido. Do ponto de vista da história da filosofia, ele tem sua raiz na destruição do conceito de substância, na *Crítica da Razão Pura*, de Kant, destruição em virtude da qual já não se pode atribuir substancialidade ao eu. O caminho que vai de Kant a Nietzsche não pode ser descrito aqui. Mas ao fim da interpretação nietzschiana do homem como uma multiplicidade sempre em mudança, Deleuze pode perguntar: “Quem fala? Quem age? É sempre uma diversidade — mesmo numa única pessoa que fala ou age. Todos nós somos ‘grupos’”. Por certo, as consequências filosófico-sociais que retira são diametralmente opostas ao modelo básico nietzschiano da estruturação hierárquica do homem e da sociedade: “Já não há representação, há apenas ação: a ação da teoria e a ação da práxis numa rede de relações e transferências”. (Deleuze/ Foucault 7, p. 129).

6. Nietzsche como desafio ao pensamento não-dogmático

Ao nos concentrarmos na especificidade da repercussão literária de Nietzsche, fomos obrigados a abstrair de todos os conteúdos filosóficos, tais como as chamadas “teorias” da vontade de potência e do eterno retorno do mesmo. Tendo como propósito saudar a fundação de uma agremiação aberta à herança de Nietzsche ao mesmo tempo em que com ela se compromete criticamente, pretendi chamar a atenção para os problemas de leitura de um autor cujos escritos são relativamente fáceis de ler e, no entanto, difíceis de entender. Espero, naturalmente, que nos eventos desta agremiação se discutam vivamente as questões que levantou e que respondeu — quase sempre com reserva, jamais definitivamente. Com certeza, todos nós temos de nos submeter ao desafio que sua filosofia nos coloca atualmente. Para mim, importava aqui apenas uma coisa: prevenir, com o próprio Nietzsche, para que não se faça dele um “pensador” com “visões de mundo”, em cujas palavras podemos nos apoiar

como em novas fórmulas, depois que as antigas se despedaçaram. Não é nem como nietzschiano, nem como antinietzschiano, que se pode dar conta daquilo que nos deixou para pensar. Não devemos seguir-lhe as ocasionais inclinações para o pensamento dogmático. No *Ecce Homo*, Nietzsche escreveu: “nada tenho de fundador de religião... Não quero ‘crentes’... Tenho um medo pavoroso de que um dia me declarem *santo*: perceberão por que publico este livro. *antes*, ele deve evitar que se cometam abusos comigo... Eu não quero ser um santo, prefiro ser um bufão... Talvez eu seja um bufão... E, apesar disso, ou melhor, *não* apesar... a verdade fala em mim” (Nietzsche 21, *Porque sou um Destino*, 1).

Abstract: This article discusses how Nietzsche presents his ideas and how this form of presentation must be considered as a “challenge” to its interpreters. The very point is to know whether this is a contradictory philosophy or a philosophy that lives from its own conflicts and inner tensions.

Keywords: nihilism, nietzschianism, aphorism, irrationalism, antidogmatism.

Notas

(1) Cf. a esse respeito W. Müller-Lauter 19, pp. 39-41.

(2) Sobre a metáfora em Nietzsche, veja-se Sarah Kofman (14).

(3) Publicando trabalhos diversificados na República Democrática da Alemanha, os Weimarer Beiträge também foram úteis para a compreensão de Nietzsche. Foi ali que se publicou, em 1983, o artigo informativo de Renate Reschke (25) Kritische Aneignung und notwendige Auseinandersetzung. Zu einigen Tendenzen moderner bürgerlicher Nietzsche-Rezeption (Apropriação crítica e discussão necessária. Sobre algumas tendências da moderna recepção burguesa de Nietzsche), que recebeu violenta crítica de marxistas dogmáticos. Contra os trabalhos de Middell e Reschke polemizaram Wolfgang Harich e outros num artigo cujo título, em forma de imperativo, era Mehr Respekt vor Lukács! (Mais respeito por Lukács!) e que também foi publicado na revista comunista da Alemanha Ocidental Kultur und Gesellschaft, nº 11, 1988, pp. 3-10 (Harich et alii 9) De início Harich faz notar que o artigo fora escrito já em 1986 para os Weimarer Beiträge, mas não foi publicado ali (o que ao menos fala a favor do nível da revista). — De lá para cá, as duas revistas citadas tiveram de encerrar suas atividades, o que, no caso dos Weimarer Beiträge, é deveras lamentável.

(4) Malorny foi o primeiro a chamar a atenção para Alain de Benoist (no Wochenpost de Berlim de 23/5/1986. A esse respeito, veja-se posteriormente Malorny 17, pp. 246 e segs.). Harich alçou Benoist a “ideólogo-chefe” da “nova direita” da França, ligando-o indevidamente (mas ideologicamente o fez de boa consciência) à moda nietzschiana francesa (e “ocidental”) (Harich et alii 9, p. 1052). Não se pode tratar aqui do triste capítulo da “caça ao renascimento de Nietzsche na República Democrática da Alemanha”, realizada anos a fio por Harich, que “atirava” em qualquer um que ainda encontrasse um fiapo aproveitável em Nietzsche (ele tentou impedir mesmo a publicação do livro de Malorny). Que justamente Harich dirija a “Hager e consortes” a pergunta: O que fazer com aqueles que pensam de outro modo? (no taz de Berlim, de 22/2/1992), isso não carece de maiores comentários.

Bibliografia

1. Alleman, B. *Nietzsche und die Dichtung*. In: *Nietzsche. Werk und Wirkungen*. Organizado por H. Steffen. Göttingen, 1974.
2. Behler, E. *Nietzsche und die frühromantische Schule*. In: *Nietzsche-Studien* 7, 1978, pp. 59-87.
3. Benn, G. *Nietzsche — nach fünfzig Jahren*. (Conferência de 25/8/1950.) In: *Gesammelte Werke in vier Bänden*. Editadas por D. Wellershoff. Vol. 1, 1962, 2 ed.
4. Biser, E. *Das Desiderat einer Nietzsche-Hermeneutik*. In: *Nietzsche-Studien* 8, 1980.
5. Camus, A. *L' Homme révolté*. Paris, 1951. Citado em *Der Mensch in der Revolte*. Tradução de J. Streller. Hambrugo, 1953.
6. Deleuze, G. *Pensée nomade*. In: *Nietzsche aujourd'hui*. Paris, 1973, vol. I.
7. Deleuze, G./Foucault, M. *Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze: Die Intellektuellen und die Macht*. Citado em M. Foucault *Von der Subversion des Wissens*. Tradução de W. Seitter. Munique, 1974.
8. Greiger, B. *Friedrich Nietzsche: Versuch und Versuchung in seinen Aphorismen*. Munique, 1972.
9. Harich, W. et alii. *Mehr Respekt vor Lukács!* In: *Kultur und Gesellschaft*, 11/12, 1988, pp. 3-10.
10. Heidegger, M. *Was heisst Denken?* Tübingen, 1954.
11. Hillebrand, B. *Nietzsche und die deutsche Literatur*. Tübingen, 1978, vol. I.
12. Jaspers, K. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlim, 1935.
13. Kaufmann, W. *Nietzsche. Philosoph, Psychologe, Antichrist*. Tradução de J. Salaquarda. Darmstadt, 1982.
14. Kofman, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris, 1972.

15. Löwith, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart, 1956, 2ª edição.
16. Lukács, G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlim, 1954.
17. Malorny, H. *Zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Berlim 1989.
18. Middel, E. *Totalität und Dekadenz. Zur Auseinandersetzung von Georg Lukács mit Friedrich Nietzsche*. In: *Weimarer Beiträge*. 31, 1985, pp. 559-571.
19. Müller-Lauter, W. *Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit*. In: *Nietzsche heute*. Editado por Bauschinger, S./Cocalis, S. L./Lennox S. Stuttgart/Berna, 1988.
20. Nehamas, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Harvard, Harvard University Press, 1985. Tradução: *Nietzsche. Leben als Literatur*. Tradução de B. Flickinger. Göttingen, 1991.
21. Nietzsche, F. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Editada por G. Colli/M. Montinari. Berlim, 1967.
22. _____. *Nachlass*. In: *Kritische Gesamtausgabe*. Editada por G. Colli/M. Montinari. Berlim 1967.
23. Nolte, E. *Nietzsche und der Nietzscheanismus*. Frankfurt a. M./Berlim, 1990.
24. Rausching, H. *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*. Frankfurt a. M./Viena, 1954.
25. Reschke, R. *Kritische Aneignung und notwendige Auseinandersetzung. Zu einigen Tendenzen moderner bürgerlicher Nietzsche-Rezeption*. In: *Weimarer Beiträge*, 29, pp. 1191-1215.
26. Weizsäcker, C. F. von. *Wahrnehmung der Neuzeit*. Munique, 1985.