



Sobre autoencenação e autogenealogia no *Crepúsculo dos ídolos* de Nietzsche¹

*On self-staging and self-genealogy in
Nietzsche's Twilight of the Idols*

Jorge Luiz Viesenteiner

Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil

Resumo

O artigo tem por objetivo analisar o sentido da autoencenação filosófica e da práxis autogenealógica no *Crepúsculo dos ídolos* de Nietzsche. Trata-se do procedimento filosófico – e simultaneamente autogenealógico – que consiste na mostraçãõ (*autodeixis*) de si mesmo, por meio de uma estratégia em que o filósofo transforma a si mesmo na figura de pensamento ‘Nietzsche’. À base desse procedimento está o conceito de distância entendido em dois horizontes: 1) como hierarquia conquistada por meio da abundância de vida, e que consiste em uma visão geral oriunda dessa abundância e que dá a possibilidade de se distanciar do seu próprio tempo

¹ Esse artigo é a reelaboração e ampliação de um texto publicado em BENNE, C.; MÜLLER, E. *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*. Basel: Schwabe Verlag, 2014, e atualmente uma pesquisa financiada pelo Edital Universal CNPq, com vigência de 2015 a 2017.

e, a partir dessa posição distanciada, poder “*auscultar ídolos*”; 2) como diferenciação da diferenciação, um procedimento crítico consiste em reconhecer em sua própria diferença conceitos, filósofos, tradições filosóficas e culturas, para depois tomar distância e diferenciar a si mesmo em relação àquilo que foi diferenciado pelo próprio Nietzsche. Esses horizontes de distanciamento exercem a função de lente de aumento por meio da qual Nietzsche converte a si mesmo em instância argumentativa (autoencenação), quanto também compreende melhor a si mesmo (autogenealogia).

Palavras-chave: Autoencenação. Autogenealogia. Distância. Figura de pensamento.

Abstract

The article has the objective of analysing the meaning of philosophical self-staging and the praxis of self-genealogy in the *The Twilight of the Idols* by Nietzsche. It entitles the philosophical procedure – and self-genealogical, simultaneously – consisting in the presentation (autodeixis) of self, through a strategy in which the philosopher transforms himself in the figure of the thought ‘Nietzsche’. At the foundation of this procedure lies the concept of distance, comprehended by two horizons: 1) as hierarchy achieved through the abundance of life, consisting in a general overview arising from this abundance and which gives the possibility of distancing from its own time, and from this distanced position, being able to “sounding out idols”; 2) as distinguishing from distinguishing, a critical procedure which consists in recognizing concepts, philosophers, philosophical traditions and cultures in their own difference, and then to distance and to distinguish the self in relation to what was distinguished by Nietzsche himself. These distancing horizons function as the magnifying lenses through which Nietzsche converts himself into an argumentative instance (self-staging), as well as better understanding himself (self-genealogy).

Keywords: Self-staging. Self-genealogy. Distance. Thought figure.

Introdução: autoencenação filosófica

A hipótese da autoencenação filosófica não é certamente uma prerrogativa do *Crepúsculo dos ídolos*. No *Ecce homo*, a autogenealogia filosófica de Nietzsche, sua preocupação é menos de justificar posições e ideias teoricamente, ou mesmo de explicar a si autobiograficamente, mas muito mais de se autoencenar como ‘filósofo Nietzsche’: “Prevendo que muito em breve tenho de me apresentar à humanidade com a mais séria exigência que nunca antes lhe foi colocada, parece-me imprescindível dizer *quem eu sou*.” (EH, Prólogo 1)² Auto-intitulando-se “discípulo do filósofo Dioniso” e optando por ser muito mais “um sátiro [...] do que um santo” (EH, Prólogo 2), Nietzsche não pergunta no “Prólogo” a *Ecce homo* se os leitores o compreenderam filosoficamente, tal como o faz nos últimos três aforismos desse mesmo livro – “Entenderam-me?”–; no Prólogo ao *Ecce homo*, sua queixa é que seus contemporâneos “nem [o] ouviram e também nem [o] viram” (EH, Prólogo 1), como se fosse um ator que se apresenta e não é visto nem ouvido pelo público, quer dizer, antes de exigir compreensibilidade, Nietzsche opta pela encenação no sentido de um público que o vê e o ouve. Ao escolher ser discípulo do filósofo Dioniso como personagem, Nietzsche quer ser visto e ouvido como se estivesse efetivamente se autoencenando ou se mostrando (*autodeixis*) aos seus leitores: “*Ouçam-me! Pois sou assim e assado. Sobretudo não me confundam!*” (EH, Prólogo 1) O título do livro *Ecce*

² NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (Doravante KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1980. Utilizo as seguintes referências já consolidadas para os textos de Nietzsche. Para os apontamentos póstumos, indica-se o ano do apontamento, seu número, seguido da referência na KSA (*Kritische Studienausgabe* – a edição crítica das obras completas de Nietzsche) com o número do volume e página (p.ex.: Nachlass 1888, 9[1], KSA 8, p. 23). Para as cartas empregamos a abreviação KSB (*Sämtliche Briefe*) seguida do volume e o número da carta (p. ex.: KSB 8, carta n. 1104). Para as referências de obras enviadas para publicação de Nietzsche, segue-se a abreviação do livro (NT para *O nascimento da tragédia*; Cons.Ext. II, HL para *Considerações extemporâneas II, Da utilidade e desvantagem da história para a vida*; HH para *Humano, demasiado humano*; A para *Aurora*; GC para *A gaia ciência*; Za para *Assim falou Zaratustra*; ABM para *Para além de bem e mal*; GM para *Para genealogia da moral*; CW para *O caso Wagner*; CI, para *Crepúsculo dos ídolos*; EH para *Ecce homo* e AC para *Anticristo*), número do aforismo e referência nas obras completas KSA, com seu respectivo volume e número de página (p.ex., ABM 257; KSA 5, p. 205; EH, *Crepúsculo dos ídolos* 2; KSA 6, p. 355; CI, O que os alemães estão perdendo 7; KSA 6, p. 110, etc.). Todas as traduções são de minha própria autoria.

homo – “uma radical alternativa à biografia de Wagner, *Mein Leben*”³ – tem a pretensão de ser a autoencenação filosófica de Nietzsche e do filósofo Nietzsche – “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1) –, que ao invés de escrever autobiograficamente ‘minha vida’, como o fez Wagner, quer apenas se autoencenar aos leitores, mostrando-se a eles: *Ecce homo!*

Além disso, Nietzsche encena Zaratustra literariamente: “Dentre meus escritos, meu *Zaratustra* possui um lugar único. Com ele dei à humanidade o maior presente que fora dado a ela até agora.” (EH, Prólogo 4) As principais teorias de Nietzsche – o além-do-homem, o eterno retorno, a vontade de poder, por exemplo – são anunciadas precisamente em *Assim falou Zaratustra*. Ressalte-se, porém, que não é Nietzsche em específico que anuncia as teorias: ele renuncia à autoridade da autoria, a fim de se comunicar indiretamente com os leitores, criando, nesse caso, o personagem Zaratustra para a tarefa do anúncio de suas teorias que, entretanto, nunca são sistematizadas, explicadas ou justificadas em nenhum momento. Ao invés de comunicar conceitos deduzidos sistematicamente, Zaratustra comunica poesia, comunica ditirambos *como* doutrina⁴, e ao invés da exclusiva sistematização teórica no *Zaratustra*, Nietzsche sugere: “Talvez se possa ouvir todo o Zaratustra como música” (EH, Assim falou Zaratustra 1). Literariamente encenado, Zaratustra não fala de outro modo a não ser em ditirambos⁵, de modo que Nietzsche exige do leitor “que se [tenha] de *ouvir* corretamente esse som, sobretudo esse som alcônico que vem da sua boca” e, por isso, *Assim falou Zaratustra* apresenta-se como um livro que só pode ser atingido “por aqueles que são os mais seletos.” (EH, Prólogo 4) Nietzsche deixa que Zaratustra, performaticamente, anuncie as teorias. Como mestre, porém, Zaratustra se

³ Cf. GÖRNER, R., *Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. p. 111.

⁴ Cf. STEGMAIER, W., “Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches Also Sprach Zarathustra”. in: GERHARDT, V. (Hg.), *Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche: Also Sprach Zarathustra*, Berlin, Akademie Verlag, 2000: “Mesmo no interior dos poemas do *Zaratustra*, Nietzsche distancia passo a passo seu personagem Zaratustra dessas doutrinas.” (p. 204)

⁵ Sobre essa questão, Nietzsche fala sobre Zaratustra: “— Qual linguagem falará um tal espírito, quando fala sozinho consigo mesmo? A linguagem do *ditirambo*. Eu sou o inventor do ditirambo. Ouça-se como Zaratustra fala consigo mesmo *antes do nascer do sol* (III, 18): uma tal felicidade esmeralda, uma tal delicadeza ainda não tinha voz antes de mim. A mais profunda melancolia de tal Dioniso também se converte em ditirambo.” (EH, Assim falou Zaratustra 7)

autoencena diretamente apenas no anúncio do além-do-homem: “*Eu vos ensino o além-do-homem*”, de modo que as demais teorias são anunciadas por outros: a vontade de poder é comunicada pela vida, em relação ao eterno retorno seus animais reconhecem Zaratustra como mestre, e quanto ao niilismo, Zaratustra considera o tema como algo já há muito conhecido: “Como isso é possível! Esse velho santo ainda nada ouviu em sua floresta do fato de que *Deus está morto!*” (Za, Prefácio 2) Literariamente, portanto, Zaratustra é menos um mestre tentando explicar teorias, e muito mais um “*sedutor*”, conforme Nietzsche o designa em *Ecce homo* (EH, Prólogo 4). Isso significa que Nietzsche desloca o eixo semântico do personagem que comunica conceitos ou explica doutrinas, para o personagem que é encenado como *sedutor*. É preciso ter ouvidos seletos para sua música e, de certa forma, Nietzsche seleciona leitores para seu Zaratustra. Não por acaso *Assim falou Zaratustra* se mostra, paradoxalmente, “um livro para todos e para ninguém”, conforme registra o subtítulo.

Do ponto de vista filosófico, a autoencenação também pode ser reconhecida no *Crepúsculo dos ídolos*, cujo aspecto mais importante, nesse caso, é analisar a peculiar **estratégia crítica** que Nietzsche leva a termo nesse livro de 1888, e que se desdobra em dois horizontes: por um lado, uma estratégia crítica por meio da qual ele apresenta “suas mais essenciais *heterodoxias* filosóficas”, acrescentando também que “o escrito possa servir [...] como *estimulante* e para *abrir o apetite* à minha *Transvaloração dos valores*”, informação que não deixa também de exercer um papel de sedução (KSB 8, carta n. 1105); por outro lado, estratégia com a qual Nietzsche se autoencena filosoficamente, a fim de compreender melhor a si mesmo, agora do ponto de vista autogenealógico. Enfatizo que esse segundo aspecto conjuga uma simultaneidade, a saber, a estratégia de autoencenação é igualmente uma práxis autogenealógica, por meio da qual ele compreende melhor a si mesmo como o filósofo Nietzsche. Quero explicar também que, filosoficamente, autoencenação não consiste em explicação sistemática de teorias e autojustificativas pessoais; ao contrário disso, entendo por autoencenação o artifício teórico em que Nietzsche transforma a si mesmo em **figura de pensamento**⁶ tão logo agrega a si o estatuto de instância argumentativa, a

⁶ Nietzsche intensifica no *Crepúsculo dos ídolos* o emprego performático da expressão “nós” que já havia usado em livros anteriores, como *A gaia ciência* (“nós, os sem Deus”, “nós, os destemidos”, “nossa interrogação”, “nós, os incompreensíveis”, etc.). Esse uso se explica tanto pela delimitação de um círculo de interlocutores, quanto também pelo posicionamento pessoal em relação a algo.

fim de posicionar-se em relação a domínios da cultura, bem como indicar suas ‘essenciais *heterodoxias* filosóficas’.

De modo específico, o pano de fundo dessa estratégia crítica é o conceito nietzscheano de “distância”: o *pathos* da distância no sentido de uma hierarquia, e que somente a partir dela se constrói as condições para “decisões”: distância a partir da qual se “*pode* decidir” (EH, Crepúsculo dos ídolos 2). Trata-se aí de uma grande decisão – uma decisão sobre decisões –, a conquista das possibilidades para ‘poder’ “*auscultar ídolos*” (CI, Prólogo), na medida em que o conceito de distanciamento também pode ser entendido, tal como veremos, por meio da expressão que denomino de diferenciação da diferenciação.

Esses distanciamentos críticos exercem o papel de uma lente de aumento por meio da qual Nietzsche compreende melhor a si mesmo em sentido autogenealógico, visto que o exercício crítico contra a cultura alemã, por exemplo, é simultaneamente práxis crítica contra si mesmo, enquanto alemão e, portanto, mecanismo que também carrega implicitamente uma práxis autogenealógica. A autoencenação filosófica atinge seu ponto de culminância, pois, quando se entende que o procedimento de distanciamento também é, simultaneamente, um processo de criação, ou o que denomino

No *Crepúsculo*, além disso, o emprego também se conecta à autoencenação, na medida em que Nietzsche transforma a si mesmo em figura de pensamento, empregando-a como contramovimento aos domínios da cultura. O sentido da palavra autoencenação se explica, portanto, no instante mesmo em que Nietzsche faz de si próprio figura de pensamento. Como tal, Nietzsche não se autojustifica ou explica teorias, mas converte a si mesmo em instância argumentativa, encenando seu próprio *Typus*, o “nós”, como contramovimento. Essa autoencenação por meio do “nós” no *Crepúsculo* se desdobra a partir de inúmeros *Typus*: “nós, os psicólogos”, (CI, Sentenças e setas 35), “nós, imoralistas” (CI, Sentenças e setas 36), por vezes encena o “nós” apenas para indicar como ele se opõe a algo, como em relação ao problema do “erro e da aparência” (CI, A razão na filosofia 5), ou mesmo para especificar posições contrárias em relação a problemas filosóficos modernos, dizendo “*nossa* teoria” depois de discorrer sobre a causalidade (CI, Os quatro grandes erros 8), “nós, imoralistas e anticristos” (CI, Moral como contranatureza 3), por vezes encena-se para mostrar como algo é “diversamente” sentido e percebido pelo “nós”, seja em relação a algo na história, na arte, ou mesmo na moral (CI, Incursões de um extemporâneo 5, 20, 37), por vezes ainda como esse “nós” experimenta diversamente as noções de “ascetismo” e “penitência” (CI, Incursões de um extemporâneo 28), ou mesmo como o “nós” entende a noção de “espiritualização” (CI, Moral como contranatureza 3), “nós, fisiólogos” (CI, Incursões de um extemporâneo 43), autoencenação em oposição a conceitos centrais da modernidade, como “nosso sentimento do belo” (CI, Incursões de um extemporâneo 19), “nosso progresso” (CI, Incursões de um extemporâneo 37), “nossa autoridade” (CI, Sentenças e setas 15), “nossa honra” (CI, Moral como contranatureza 6).

de heurística da criação: um distanciamento para compreender melhor a si mesmo (autogeneologicamente), e, ao mesmo tempo, especificar seus próprios pensamentos e posicionamentos filosóficos. Por fim, é preciso também levar em conta o fato de que, se tais horizontes exercem para Nietzsche o papel de lente de aumento, seus próprios pensamentos filosóficos também têm de ser entendidos como “mero falar por signos”.

A estratégia crítico-filosófica de Nietzsche: tomar distância para “poder decidir”

Um dos principais conceitos com o qual é possível interpretar a estratégia crítico-filosófica de Nietzsche empregada no *Crepúsculo dos ídolos* é o conceito de distância⁷, ou melhor, de tomar distância. No interior do *Crepúsculo dos ídolos* – mas contextualmente também ao lado da sua assim denominada obra gêmea, *O caso Wagner* (KSB 8, carta n. 1105), bem como *O Anticristo* – o procedimento de distanciamento pode ser entendido a partir de dois horizontes teóricos: 1) No sentido de uma hierarquia alcançada por meio da abundância de vida. Nietzsche denomina a si mesmo como o “alegre mensageiro” (EH, *Crepúsculo dos ídolos* 3; KSA 6, p. 355), e assim o faz somente porque conquistou uma visão geral oriunda de um excesso perdulário de vida, que dá a ele a possibilidade de se distanciar do seu próprio tempo e, a partir dessa posição distanciada, poder “auscultar ídolos”, conforme escreve no ‘Prólogo’ ao *Crepúsculo dos ídolos* (CI, Prólogo); e, 2) no sentido de uma diferenciação da diferenciação: “um sentimento para distância no corpo” que é capaz de “distinguir” (EH, *O caso Wagner* 4), cujo procedimento crítico consiste em reconhecer em sua própria diferença conceitos, filósofos, tradições filosóficas e culturas, para depois tomar distância e diferenciar a si mesmo em relação àquilo que foi diferenciado por Nietzsche.

1) *Crepúsculo dos ídolos* é caracterizado por Nietzsche tanto em seu ‘Prólogo’⁸ quanto na epígrafe de *Ecce homo* como um “repouso”, “uma

⁷ Sobre os usos que Nietzsche fez do conceito de distância, cf. o verbete „Distanz“, in: TONGEREN, Paul v. (Hrsg.), *Nietzsches Wörterbuch*. Bd.1, Berlin, Walter de Gruyter, 2004. Cf. também PIAZZESI, C., “Pathos der Distanz et transformation de l’expérience de soi chez le dernier Nietzsche”, in: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), p. 258-295.

⁸ A versão definitiva do “Prólogo” ao *Crepúsculo* foi escrita em Turim e incluída ao livro apenas no dia 30 de setembro de 1888, em uma versão bem mais enxuta, mas não menos precisa (A menção das duas versões do ‘Prólogo’ foi indicada pelo próprio Nietzsche, in: EH, *Crepúsculo dos ídolos* 3) O texto da versão de 3 de setembro, no entanto, foi usado por Nietzsche para compor tanto o “Prólogo” de *O Anticristo* quanto também o capítulo “O que os alemães estão perdendo” do

escapada na ociosidade de um psicólogo.” (CI, Prólogo) Nietzsche preparava naquela ocasião sua “tarefa” de “*transvaloração de todos os valores*, esse ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que lança sombras sobre aquele que o coloca” (CI Prólogo). Nesse caso, *Crepúsculo dos ídolos* é um ‘reposo’ precisamente dessa ‘tarefa’ que, embora seja um imenso ‘ponto de interrogação’ é, simultaneamente, a condição mais adequada para intensificação de força. Ainda no ‘Prólogo’, Nietzsche pergunta provocativamente – aliás, *Crepúsculo dos ídolos* é um dos livros no qual Nietzsche mais desdobra sua práxis interrogativa, conferindo a ele um caráter performático⁹ –: “Talvez também uma nova

Crepúsculo dos ídolos, conforme lemos em uma carta de 18 de setembro de 1888 enviada ao editor Naumann: “Em anexo segue o *Prólogo* válido. — O texto que eu o enviei antes como Prólogo [...] ainda foi continuado por mim, de modo que é esse que deve ser juntado ao livro — e, na verdade, como *penúltima* parte. [...] Gostaria que o título desse texto fosse: *O que os alemães estão perdendo*. Com os acréscimos, o texto que envio hoje ao senhor possui ao todo 7 pequenas partes. Esse título tem de ser incluído também no Índice do livro. O Prólogo agora está bem mais curto.” (KSB 8, carta n. 1121)

- ⁹ O livro inteiro traz várias frases construídas como perguntas. Entretanto, os capítulos “Sentenças e setas” e “O martelo fala” são os mais representativos e, somado ao uso da Aposiopese, o livro ganha um caráter performático ainda maior. A estratégia literária do uso contínuo da pergunta, bem como o emprego da figura retórica da Aposiopese, para citar dois exemplos, exercem um efeito direto sobre o leitor, conferindo a ele, por isso, um caráter performático. Trata-se de uma estratégia que envolve o leitor, inserindo-o diretamente na conversação, forçando-o a uma tomada de posição em relação àquilo que se discute. Assim, a práxis interrogativa força, performaticamente, que o leitor se posicione em relação ao que é interrogado por Nietzsche, seja concordando ou discordando, mas de qualquer maneira, compelindo-o a se posicionar. Por exemplo, uma pergunta como: “‘Toda verdade é simples.’ $\frac{3}{4}$ Isto não é uma dupla mentira?” (CI, Sentenças e setas 4), ou mesmo quando Nietzsche emprega a palavra ‘*oder?*’ que significa ‘ou’, mas que acompanhada da interrogação, inclui forçosamente o interlocutor na discussão, conferindo certa materialidade na escrita ao ponto de agir performaticamente sobre o leitor, incluindo-o na discussão. A expressão ‘*oder?*’ no português equivaleria à pergunta corriqueira: “não é mesmo?”, “não é isso?”, “não é verdade?”, inserida sempre ao final de uma fala e dirigida a um interlocutor. Além disso, o emprego da aposiopese possui a mesma materialidade, ao exercer igualmente efeito performático. A aposiopese é a suspensão da conclusão ou de uma sentença, transferindo a responsabilidade da conclusão ao leitor, ou seja, a aposiopese suspende a sentença, forçando o leitor a individualizar, ele próprio, a conclusão ou julgamento final de um pensamento. Por exemplo: “Seres humanos pós-tomos $\frac{3}{4}$ eu, por exemplo $\frac{3}{4}$ são piores compreendidos do que os contemporâneos, mas bem melhor *ouvidos*. Mais exatamente: nunca somos compreendidos $\frac{3}{4}$, *por isso* nossa autoridade...” (CI, Sentenças e setas 15). Portanto, seja a práxis interrogativa, seja o emprego da aposiopese, para dar apenas dois exemplos da materialidade da escrita, ambas exprimem esse caráter performático presente no *Crepúsculo dos ídolos* que envolvem o leitor. Sobre o tema, cf. TONGEREN, Paul v., „Vom ‘Arzt der Kultur’ zum ‘Arzt und Kranken in einer Person’“, in: SOMMER, Andreas U. (Hrsg.), *Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008. p. 11-29;

guerra? E novos ídolos serão auscultados?...”, escrevendo logo em seguida uma aposiopese – a figura retórica cujo senso de suspensão traz à tona certa sujeição emocional e, simultaneamente, força o leitor à individualização do pensamento. Portanto, ao lado de tal ‘repouso’, Nietzsche também caracteriza *Crepúsculo dos ídolos* como uma “*declaração de guerra*”: “Este pequeno escrito é uma *grande declaração de guerra*” (CI, Prólogo).

Apesar do antagonismo, ‘repouso’ e ‘*declaração de guerra*’ são características complementares. Não é por acaso que o “mais necessário” à imensa tarefa de *transvaloração de todos os valores* seja a “jovial serenidade”: i.é, “um excesso de força” que unicamente é “prova da força”¹⁰ daquele que,

SAAR, M., *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus Verlag: Frankfurt/ New York, 2007 (Cap. 3.3.); STEGMAIER, W., „Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida“, in: SIMON, J. (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt am Main 1995, p. 214-239.

¹⁰ Embora sem indicação de fonte, Nietzsche retira a expressão “prova da força” (*Beweis der Kraft*) da Bíblia: “Eu me apresentei em vosso meio num estado de fraqueza, de desassossego e de temor. A minha palavra e a minha pregação longe estavam da eloquência persuasiva da sabedoria; eram, antes, uma **demonstração do Espírito e do poder divino**, para que vossa fé não se baseasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus.” (I Coríntios 2, 3-5. Grifo nosso) A edição usada por Nietzsche do texto bíblico traz a expressão “[...] in Beweisung des Geistes und der Kraft [...]”, literalmente, “[...] uma demonstração do espírito e da força [...]” e, por isso, no Prólogo ao *Crepúsculo dos ídolos* encontramos apenas *Beweis der Kraft* (cf. SOMMER, Andreas U., *Nietzsche-Kommentar: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012. p. 214s.) A expressão cristã também é citada em *O Anticristo*, em estreita ligação com a noção de “prova do prazer” (*Beweis der Lust*) empregada em *Humano, demasiado humano*. Em ambos os casos a ‘prova da força’ é uma espécie de critério para a verdade: “Se entendi bem, parece que entre os cristãos há uma espécie de critério de verdade, que se denomina ‘a prova da força’. ‘A fé torna bem-aventurado: logo é verdadeira.’” (AC 50) Em *Humano, demasiado humano* lemos: “*A prova do prazer*. — A opinião agradável é aceita como verdadeira: essa é a prova do prazer (ou como diz a Igreja, a prova da força) [...]”. (HH I 120:) Do ponto de vista interpretativo, a expressão ‘prova da força’ pode receber uma dupla significação. Por um lado, no sentido de uma pacificação psíquica, na medida em que algo estranho é remetido a algo já conhecido: “Reconduzir algo desconhecido a algo conhecido acalma, tranquiliza, pacifica, fornece, além disso, um sentimento de poder.” (CI, Os quatro grandes erros 5) Esse mecanismo de alívio ou pacificação é justamente a ‘prova de força’ (sobre o tema, cf. GASSER, R., *Nietzsche und Freud*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997. p. 335 e 433). Por outro lado, no sentido de que a verdade de algo é demonstrada pelos efeitos internos e pelos frutos oriundos da ‘prova de força’. Nesse caso, não se trata mais da dialética ou da demonstração de uma doutrina via dedução conceitual no interior de um sistema, mas sim de que “um pensamento é demonstrado por meio dos seus *efeitos* — ‘por seus frutos’, como fala ingenuamente a Bíblia.” (FP 14[57] 1888) Nessa segunda significação, a ‘prova de força’ vem associada ao *Typus* do

diante de “uma questão sombria e de imensa responsabilidade”, pode “sacudir de si uma seriedade pesada, uma seriedade que se tornou demasiadamente pesada” (CI, Prólogo). Trata-se aqui da hipótese segundo a qual algo cresce e se intensifica por meio do seu antagonismo¹¹; nesse caso, da ‘jovial serenidade’ que foi conquistada por alguém que, por muito tempo, padeceu um lento e doloroso processo, mas que também conquistou, por fim, um excesso de “forças curativas, formadoras e restauradoras” (HH I, Prefácio 4). A fórmula registrada por Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos* para isso é: “até mesmo na ferida ainda se encontra a força curativa”, ou mesmo seu “lema”: “*increscunt animi, virescit volnere virtus*”. (CI Prólogo) Contextualmente, o ‘Prólogo’ ao *Crepúsculo dos ídolos* tem de ser lido ao lado do ‘Prólogo’ do seu assim denominado ‘irmão gêmeo’, *O caso Wagner*, pois é um texto que também foi aludido indiretamente por Nietzsche no ‘Prólogo’ ao *Crepúsculo dos ídolos* – “todo ‘caso’ um acaso feliz”. A hipótese da abundância acumulada a partir da necessidade aparece em *O caso Wagner* sob a fórmula: “Ninguém cresceu talvez tão perigosamente junto ao wagnerismo, ninguém se defendeu mais duramente contra ele, ninguém mais se alegrou por estar apartado dele. Uma longa história! [...] Minha maior vivência foi uma *convalescença*. Wagner pertence meramente às minhas doenças.” (CW, Prólogo)¹²

O excesso de vida conquistado por meio de condições adversas é o privilégio daquele que pode ser imoralista por moralidade, superficial por profundidade ou saudável ao preço de ter experimentado até as últimas

redentor em *O Anticristo*: “Falta igualmente a dialética, falta a noção de que uma ‘verdade’ pudesse ser demonstrada por meio de razões (— suas provas são ‘iluminações’ interiores, sentimento de prazer e autoafirmações interiores, conforme a ‘prova de força’ —) Tal doutrina também não *pode* refutar, ela não compreende de forma alguma que exista ou *possa* haver outras doutrinas, não imagina em hipótese alguma um juízo contrário...” (AC 32) Sobre o tema, cf. também PIAZZESI, C.; GORI, P., *Commento*. In: *Crepuscolo degli idoli*. Roma: Carocci, 2012. p. 125s.

¹¹ Cf. STEGMAIER, W., “Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer?”, in: *Nietzscheforschung*, Sonderband 2 (2004), p.167-178, especialmente p. 177.

¹² Por isso mesmo, a meu ver, o ‘Prólogo’ ao *Crepúsculo dos ídolos* também deve ser lido em contexto com os ‘Prefácios’ de 1886, especialmente o aforismo 7 de *Humano I*, cuja “libertação” é a tarefa que tem de tomar corpo e se impor ao espírito livre como “violência secreta e necessidade”, a fim de que seja lícito, tal como escreve Nietzsche, poder enxergar “*nosso problema*”: “*o problema da hierarquia*”. Segundo essa hipótese, o problema da hierarquia é ‘*nosso problema*’ porque ele antes teve necessidade de “preparações, desvios, provas, tentativas, disfarces, antes que *fosse lícito* surgir diante de nós”. Enfatize-se, porém, que a necessidade dessa tarefa é similar a “uma gravidez inconsciente” (HH, Prefácio 7).

consequências os estados de privação: um “*pathos da distância*” no sentido de “hierarquia” (ABM 257), que consiste em uma visão geral obtida através “de forças curativas, formadoras”, e que se originaram por meio “dos mais múltiplos e contraditórios estados de felicidade e necessidade no corpo e na alma” (HH, Prefácio 7). Precisamente essa hierarquia cria as condições para “decisões”, porém, uma hierarquia pensada no horizonte de uma distância que somente a partir dela se “*pode decidir*”, tal como Nietzsche escreve em sua autogenealogia filosófica *Ecce homo*, justamente referindo-se ao *Crepúsculo dos ídolos* (EH, Crepúsculo dos ídolos 2). Nesse mesmo aforismo, Nietzsche denomina a si mesmo como “*alegre mensageiro*” porque, assim ele continua, teria “em mãos o critério para ‘verdades’”, de modo que somente a partir dele haveria “novamente esperanças, tarefas, caminhos a se esboçar à cultura.” Poder ‘decidir’ tem de ser entendido também como conquista, isto é, o privilégio daquele que, a partir do excesso e visão panorâmica, pode finalmente “*auscultar ídolos*” (CI, Prólogo), e Nietzsche é o filósofo que transforma a si em figura de pensamento que possui essa distância conquistada para poder ‘decidir’.

Esse primeiro horizonte do distanciamento que compõe a estratégia crítica de Nietzsche – distância no sentido de hierarquia – significa também autoencenar-se filosoficamente, no rigoroso sentido do ser humano da “grande decisão”¹³, aquele que, a partir do excesso perdulário de forças, pode colocar perguntas “com o martelo como se fosse com um diapasão”.¹⁴ Além disso,

¹³ Nietzsche menciona a “grande decisão” no final da segunda dissertação de *Para genealogia da moral* associada ao “ser humano do futuro”, mas imediatamente também a Zaratustra, e o faz na esteira da hipótese que expliquei, vale dizer, decisão tomada a partir da abundância de vida e da distância panorâmica conquistada, que só então concede o direito de poder decidir: “Esse ser humano do futuro que nos redimirá tanto dos ideais vigentes como daquilo *que teria de crescer a partir dele*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse badalo de sino do meio-dia e da **grande decisão** que novamente tornará a vontade livre, que devolverá à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada — *ele tem de chegar algum dia...*” (GM, II 24 grifo nosso). Em um apontamento do verão/outono de 1883, Nietzsche também associa a “grande decisão” [*größte Entscheidung*] ao nome de “Zaratustra” (Nachlass Sommer/Herbst 1883 15[45]). Além disso, Nietzsche nomeia a si mesmo como “destino” (EH, Crepúsculo dos ídolos 2) e se autoencena como aquele que terá algum dia o próprio nome ligado a um momento de “decisão” (EH, Porque sou um destino 2).

¹⁴ Há inúmeras interpretações sobre a noção de “martelo” em Nietzsche. Uma das mais preciosas, porém, foi publicada BROBJER, T. “To philosophize with a hammer: an interpretation”. In: *Nietzsche-Studien* 28 (1999), p. 38-41. O autor retoma a usual correspondência de martelo com o eterno retorno – “filosofar com o martelo é filosofar a partir da perspectiva do eterno retorno” (p. 40) – situando a semântica da metáfora a partir de três horizontes: indicando seu

trata-se também de uma tarefa que **não pode não** ser realizada, na medida em que ela se impõe a partir do excesso, de modo que “aquilo que gostaria de permanecer em silêncio, *tem de ser ouvido alto e em bom tom...*” (CI, Prólogo). Se a práxis interrogativa, aquela de inserir continuamente perguntas, envolve o

caráter destrutivo, de diagnóstico e construtivo. (p. 41) Para além da relação com o eterno retorno, porém, gostaria aqui de registrar um tríplice aspecto da metáfora do martelo, mas nesse caso indicados intratextualmente, sobretudo quando lemos o Prólogo ao *Crepúsculo dos ídolos*. De fato, o Prólogo nos indica tanto 1) a dimensão diagnosticante de “auscultar ídolos” com o martelo, tal “como se fosse um diapasão”, exigindo para isso “ouvidos por trás dos ouvidos”. Trata-se aí novamente do papel de Nietzsche como sutil médico da cultura. Mas, simultaneamente, o Prólogo também revela que *Crepúsculo* seria 2) uma “grande declaração de guerra” (CI, Prólogo), apresentando aí talvez sua dimensão destrutiva, mas no rigoroso sentido que Nietzsche entende sua “guerra”, tal como registrado em *Ecce homo* (EH, Por que sou tão sábio 7). Assim, não se toca apenas na “velha verdade” (EH, *Crepúsculo dos ídolos* 2), ou em “ídolos da época”, mas agora também em “ídolos *eternos*” (CI, Prólogo). Há que se enfatizar um terceiro aspecto ainda não mencionado na pesquisa-Nietzsche – e que eu não teria problema nenhum em caracterizá-lo como construtivo, sem querer com isso indicar um plano hermético e sistemático para o livro –, vale dizer, o horizonte performativo que a metáfora do martelo exerce. O apêndice do livro é precisamente o momento em que o “martelo fala”, e suas palavras – a retomada de um trecho de *Assim falou Zaratustra* – possuem o teor estritamente performativo, que aponta para a criação de novos valores: “E se vossa dureza não quiser resplandecer e cortar e retalhar: como podereis alguma vez comigo ^{3/4} criar?/ Todos os criadores são justamente duros.” (CI, Fala do martelo) O martelo como aspecto performativo, nesse caso, tem de ser entendido através da expressão que denominei acima de heurística da criação, isto é, uma metáfora que provoca performativamente, na medida em que exerce seu efeito (som, cintilar, retalhar, etc.) sobre seus leitores, e Nietzsche exige deles próprios que se tornem “duros”, ou seja, que sejam eles próprios criadores de novas tábuas valorativas. O martelo, como metáfora construtiva, não é tanto um indicador específico de quais valores ou tábuas devem ser criadas – postura excessivamente ingênua a se esperar de Nietzsche – mas um horizonte heurístico, provocador, que força a individualização do pensamento, nesse caso, do próprio leitor. O horizonte performativo do martelo só fecha o ciclo na medida em que o leitor é implicado no contexto do livro, pois ao ser performativamente provocado, tem também de assumir certas posturas e individualizar seu próprio pensamento. Daí seu exercício de um efeito, grosso modo, um exercício performativo. Acrescento ainda, nesse mesmo aspecto, que a provocação performativa com a metáfora do martelo desloca o eixo do desafio de uma transvaloração de todos os valores da cultura para o indivíduo, de modo que é o leitor agora desafiado, provocativamente, a ser transvalorador. Assim, a metáfora do martelo dá condições para se afirmar que a filosofia de Nietzsche é um pensamento que só fecha seu ciclo quando o leitor está implicado nele, como criador. A transvaloração deixa de ser um horizonte global prospectivo da cultura, passando a ser processo individual criativo, por meio da provocação performativa de Nietzsche, fruto da sua estratégia comunicativa dos últimos livros. Outros textos que também já discutiram essa importante metáfora em Nietzsche são: THATCHER, D. S. “A Diagnosis of Idols. Percussions and Repercussions of a Distant Hammer”. In: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), p.250-268 e GEORGISSON, P. „Nietzsche’s Hammer Again“. In: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), p. 342-350.

leitor de modo performático, forçando-o a tomar posição, colocar perguntas com o ‘martelo’ intensifica ainda mais tanto a hipótese da abundância – pois apenas a partir daquele “privilegio da força” é que se inserem perguntas (AC Prólogo) – quanto o caráter da individualização do pensamento – pois se tem necessidade de “novos ouvidos por trás dos ouvidos” (CI, Prólogo) ou “novos ouvidos para nova música” (AC, Prólogo).¹⁵

2) Além de hierarquia, um segundo aspecto do procedimento de distanciamento pode ser entendido como diferenciação da diferenciação, que por sua vez é parte integrante e complementar do mesmo horizonte que compõe a noção de ‘tomar distância’ para poder decidir. Trata-se do procedimento que mais bem caracteriza o que Nietzsche denomina de “sentimento para distância no corpo” próprio da hierarquia por abundância, e que não se reduz apenas ao “*poder* decidir”, mas é também a conquista de poder diferenciar, distinguir, ou seja, procedimento em que alguém pode efetivamente “ver em toda parte posição, grau, ordenamento entre homem e homem”, em suma, que é capaz de “*distinguir*” (EH, O caso Wagner 4).¹⁶ Esse seria o sentimento de distância que Nietzsche acredita possuir no corpo,

¹⁵ Contextualmente, os Prólogos ao *Crepúsculo dos ídolos* e ao *Anticristo* pertencem originalmente um ao outro. Colocar perguntas com o martelo significa, tal como Nietzsche escreve no Prólogo ao *Anticristo*, “uma preferência de força para perguntas às quais ninguém até hoje tem coragem; a coragem ao *proibido*; [...] Novos ouvidos para uma nova música. Novos olhos para o mais distante. Uma nova consciência moral para verdades que até agora permaneceram mudas. [...] A reverência diante de si; o amor de si; a incondicional liberdade para consigo...” (AC, Prólogo) Nietzsche se encena como alguém que tem essa coragem em mãos como privilégio seu e, por isso, que considera a si mesmo como “raro”: “Mesmo o mais corajoso dentre nós só raramente tem coragem para aquilo que *sabe* autenticamente...” (CI, Sentenças e setas 2). **Nietzsche sabe, por conta da sua abundância, que é suficientemente corajoso para colocar perguntas com o martelo. Esse jogo estratégico da práxis interrogativa, portanto, é simultaneamente uma estratégia em que o próprio Nietzsche se encena filosoficamente, ao transformar-se em figura de pensamento opositor e distanciado daquilo que é questionado.**

¹⁶ Em um apontamento póstumo de setembro/outubro de 1888, Nietzsche acrescenta que esse “sentimento de distância” é “fisiológico”, e atribui a si mesmo o “privilegio” de possuir tal sentimento: “Eu nunca me livre, mesmo na mais curta proximidade, de um sentimento de distância que, em última instância, pretende ser fisiológico: eu sinto a distância para ser diferente em cada entendimento, igualmente inconfundível e para estar acima em comparação com cada elemento opaco [...]. Meu privilégio, minha *prerrogativa* frente aos homens em geral é ter vivenciado uma abundância dos mais elevados e mais novos estados.” (Nachlass setembro/outubro de 1888 22[29]) Cada uma dessas autoatribuições – como destino, como distância fisiológica no corpo, como alegre mensageiro, etc. – são constructos de si mesmo como figura de pensamento, como instância argumentativa que se explica, mas se autoencena.

e com o qual ele vai se constituindo em figura de pensamento. Enquanto tal, Nietzsche se confronta com filósofos, escritores, tradições filosóficas, culturas, bem como com seus próprios conceitos, diferenciando-os cada um em sua particularidade, *distinguindo-os* em suas peculiaridades – “a arte de apartar sem se tornar inimigo; nada misturar, nada ‘reconciliar’”, (EH, Por que sou tão inteligente 9)¹⁷ – para então tomar distância deles e, a partir de uma visão geral distanciada, diferenciar a si mesmo em relação às suas diferenciações. Uma dupla diferenciação, ou seja, uma diferenciação da diferenciação.

A ênfase nessa segunda variação do procedimento de distanciamento está no aspecto do ‘*pathos da distância*’ daquele que pode ‘*distinguir*’, mas principalmente na preocupação que o próprio Nietzsche tem em diferenciar a si mesmo, autoencenar-se como figura de pensamento que exprime um contramovimento. Assim, não basta apenas ter “dedos para nuances” (CI, O que os alemães estão perdendo 7), é preciso também transformar-se em figura de pensamento, encenando a si mesmo enquanto “nuance”: “eu sou uma nuance” (EH, O caso Wagner 4).¹⁸ Autoencenar-se a si mesmo como nuance significa também, simultaneamente, desviar-se de uma homogeneização, de uma tentativa de subsumir algo, p.ex., pela via conceitual. Como nuance, Nietzsche não apenas encena a figura de pensamento que possui aquele sentimento de distância capaz de distinguir, capaz de separar e ver cada coisa em sua diferença, como também se autoencena como distinto em relação às distinções que ele enxergou e diferenciou.

¹⁷ Lembre-se aqui da práxis de guerra de Nietzsche, tal como registrada em *Ecce homo*: “Outra coisa é a guerra. Sou guerreiro por natureza. [...] Poder ser inimigo, ser inimigo – isso talvez pressuponha uma natureza forte, em todo caso está condicionado em toda natureza forte. [...] Minha práxis de guerra se resume em quatro proposições. Primeiro: eu só ataco coisas vitoriosas [...]. Segundo: só ataco coisas em que não encontraria nenhum aliado, em que estou sozinho [...]. Terceiro: nunca ataco pessoas [...]. Quarto: só ataco coisas em que estão excluídas quaisquer diferenças pessoais [...]”. (EH, Por que sou tão sábio 7).

¹⁸ Sobre a análise dessa fórmula, cf. WOTLING, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, especialmente o capítulo em que o autor analisa a fórmula “eu sou uma nuance”; e também STEGMAIER, W., “A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: para uma interpretação de *O anticristo* e *Ecce homo*”, in: STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 74s: “Uma nuance é um desvio; pode-se compreendê-la apenas através de um conceito, do qual ela se desvia e, porém, só a teremos compreendido se não a compreendermos tal como o conceito do qual ela se desvia. Portanto, ter-se-á mal-compreendido essa nuance precisamente se se acredita tê-la ‘bem’ compreendido, ou seja, conforme conceitos comuns e também já compreensíveis. [...] Um conceito para a nuance é também *pathos da distância*.”

Preocupado em diferenciar a si mesmo como Nietzsche e como filósofo Nietzsche, no *Crepúsculo dos ídolos* ele não escreve mais “Considerações extemporâneas”, tal como seus quatro textos escritos entre 1873 e 1876, mas agora se autoencena enquanto “extemporâneo”, conforme ele intitula um dos capítulos de *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”. Entendo ‘extemporaneidade’ a práxis crítica de distanciamento da situação na situação¹⁹, ou seja, como “extemporâneo” Nietzsche conquista a especial prerrogativa de “*auscultar ídolos*” e diagnosticar que “há mais ídolos do que realidades: este é meu ‘mau olhar’ para este mundo, este é também meu ‘mau ouvido’...” (CI Prólogo). Contextualmente, tal extemporaneidade presente no *Crepúsculo dos ídolos* tem de ser lida ao lado da sua obra gêmea, *O caso Wagner*. Possuir o ‘mau olhar’ e ‘mau ouvido’ significa, no Prólogo d’*O caso Wagner*, “ser a má consciência do seu tempo”, isto é, “superar seu tempo em si mesmo”, na medida em que se é um efetivo filho do seu tempo mas, ao mesmo tempo, defender-se e voltar as costas contra seu próprio tempo (CW Prólogo).

A autoencenação e autogenealogia filosófica

Distanciamento como hierarquia – logo, ‘*poder decidir*’ – bem como tomar distância como diferenciação da diferenciação são partes integrantes do mesmo procedimento de distanciamento, que compõe a estratégia de autoencenação filosófica no interior do *Crepúsculo dos ídolos*. É preciso acrescentar agora que essa mesma estratégia crítica de autoencenação tem de ser entendida, simultaneamente, como uma forma de autogenealogia, ou seja, ao mesmo tempo em que Nietzsche encena a si mesmo através da estratégia de distanciamento, ele também opera uma genealogia de si mesmo.

A partir das duas variantes que compõem a estratégia de distanciamento, autogenealogia possui um estreito vínculo com as premissas anteriores, e a análise em uma tripla variante: a) emprego o termo genealogia em seu sentido

¹⁹ Assim Nietzsche entende sua tarefa de filólogo, como escreve no Prólogo à segunda das *Considerações Extemporâneas* sobre a História: “Tanto assim, porém, é que tenho de conceder a mim mesmo por conta da profissão de filólogo clássico: pois não saberia que sentido teria em nossa época a filologia clássica, a não ser aquele de atuar extemporaneamente nela — ou seja, contra a época e, com isso, na época e quiçá em favor de uma época vindoura.” (UB II, HL Prólogo)

“crítico”²⁰, em vinculação à tradição que remonta a Kant. Considerada no horizonte propedêutico ou como “necessária preparação”²¹, a “crítica” em Kant implica no “convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas” (CRP, A XI), a fim de saber “até onde posso esperar alcançar com a razão” (CRP, A XIV), bem como não cair no dogmatismo, ou seja, no “procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade.*” (CRP, B XXXV) O aspecto decisivo que se conecta a Nietzsche, nesse caso, não é tanto os objetivos que cada filósofo tem em vista, nem mesmo os claros distanciamentos teóricos de ambos; antes disso, enfatizo sobretudo o exercício da razão que se volta contra si mesma, em tentativa autocrítica, na medida em que a própria razão era tida como instância inquestionável, produto de um otimismo da *Aufklärung* nas potencialidades da razão humana. Assim, tem de ser questionado, por meio de uma disciplina da razão, precisamente aquilo que havia se tornado autoevidente, a saber, a própria potencialidade da razão: “Mas que a razão, que tem por obrigação própria prescrever a sua disciplina a todas as outras tendências, tenha ela própria ainda necessidade de uma, pode parecer certamente estranho. E, de facto, escapou até hoje a uma semelhante humilhação, precisamente porque, devido ao ar solene e às maneiras imponentes com que se movimentava, ninguém podia facilmente suspeitá-la de um jogo frívolo [...]” (CRP A 710/ B 738) Curiosamente, Nietzsche define o exercício genealógico precisamente como “*crítica*”: “*o valor mesmo desses valores tem de ser colocado em questão [...]. Considerava-se o valor desses ‘valores’ como dado, [...] para além de todo questionamento.*” (GM, Prólogo 6) Nietzsche opera com a práxis genealógica muito próximo do procedimento kantiano da crítica, isto é, pôr em relevo precisamente aquilo que se pretende imune a qualquer crítica que, no caso de Nietzsche, é questionar o valor dos próprios valores, na medida em que esses eram tidos

²⁰ Cf. SAAR, M., *Genealogie als Kritik*, p. 130-142. Distancio-me, portanto, das interpretações de genealogia que a esboçam a partir de um horizonte de “sentido histórico, sentido psicológico, psicologia de poder e como fisio-psicologia”. Para um detalhamento desse emprego, cf. KARABADJAKOV, Ch. *Individualismus mit Mass: Ethische Implikationen von Friedrich Nietzsches Genealogie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013. p. 71-178. O autor estrutura os sentidos explicados acima com extremo didatismo e clareza, sendo que cada sentido integra um subcapítulo do livro.

²¹ KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. M dos Santos e A. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, B XXXVI. Doravante CRP.

como inquestionáveis, ou ainda como “dado”. Nesse caso, se a reivindicação nietzscheana por uma “wirkliche *Historie der Moral*” já é, por um lado, uma provocação contra a crença cega na moral produzida por uma *Geschichte der Moral* típica das “hipóteses inglesas” (GM, Prólogo 7), a consideração da genealogia como “*Kritik*”, por outro lado, objetiva implodir precisamente aquilo que se tornou autoevidente no interior de uma cultura.²²

Nietzsche não pode, contudo, deixar de empregar a mesma práxis crítica agora contra ele próprio, evitando uma autorreferencialidade.²³ Isso significa fazer com que sua própria interrogação pelo ‘valor dos valores’ seja direcionada contra aquele que interroga, o próprio Nietzsche, a fim de saber se ele mesmo também não estaria seduzido por algo que não consegue questionar. A práxis crítica se transforma então em práxis autocrítica, quando Nietzsche tem de debater com perspectivas diferentes das suas, a fim de compreender melhor a sua própria perspectiva. Questionar o ‘valor dos valores’ se “faz necessário um conhecimento das condições e circunstâncias a partir das nasceram, sob as quais se desenvolveram e se deslocaram” (GM Prólogo 6), portanto comparativamente em relação a outros posicionamentos (cf. ABM 186), bem como reconhecendo a si mesmo inserido no contexto que é criticado. Nesse caso, se a práxis crítica se encontra à base do procedimento genealógico, a práxis autocrítica legítima agora o procedimento autogenealógico, quando Nietzsche se posiciona em relação aos seus próprios posicionamentos.

b) a conquista da hierarquia pressupõe, necessariamente, o padecimento por uma vivência, ou seja, os “meios de cura” pressupõem a vivência da própria “ferida”. Nesse caso, não é o “Senhor Nietzsche” que é compreendido por meio das suas vivências, numa espécie de inocente narrativa autobiográfica sobre si mesmo, mas suas vivências exprimem antes as condições genealógicas por meio das quais se compreende melhor como um pensamento se origina e se desenvolve.²⁴ A pergunta que Nietzsche faz é: “o que se tornará de um

22 Sobre essa questão, cf. STEGMAIER, W. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010: “Genealogia como crítica ao invés de história [*Geschichte*] é a crítica das aparentes autoevidências da moral, por meio de contínuo esboço hipotético sobre sua proveniência.” (p. 66)

23 Sobre a discussão da autorreferencialidade do argumento transcendental em Kant e Nietzsche, bem como suas interlocuções, cf. RICHARDSON, J. “Nietzsche and transcendental argument”. In: *Kriterion* N. 128 (2013), p. 287-305.

24 Sobre as mais atuais investigações sobre a relação entre autogenealogia e não autobiografia, Cf. STEGMAIER, W., “A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: para uma interpretação de *O anticristo* e *Ecce homo*”, in: *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013; BABICH, B., “Nietzsche’s Imperative as a Friend’s Encomium: on becoming the one you are, ethics, and blessing”, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), p. 29-58, (aqui p. 48), onde a autora se

pensamento que é posto sob a *pressão* da doença?” (GC, Prefácio 2) A vivência da doença, nesse caso, não explica biograficamente o ‘Senhor Nietzsche’ e nem sequer diretamente o próprio pensamento, típico do reducionismo de um pensamento à vida, mas a vivência funciona como lente de aumento por meio da qual se explica melhor, do ponto de vista genealógico, um pensamento. A propósito da hipótese segundo a qual algo cresce e se intensifica por meio do seu antagonismo, Nietzsche escreve no Prólogo ao *Crepúsculo dos ídolos* que, “em certas circunstâncias”, “outra convalescença [...] me é ainda mais desejável”, a saber, “*auscultar ídolos...*” (CI Prólogo)²⁵ Nietzsche não quer narrar uma convalescença autobiograficamente, mas a partir de uma ‘convalescença’ se compreende melhor o significado de poder ‘*auscultar ídolos*’ e, por isso, ela é o substrato genealógico a partir do qual se compreende melhor a práxis nietzscheana para auscultar ídolos.

c) O terceiro sentido que compreendo autogenealogia está vinculado ao tomar distância no sentido de diferenciação da diferenciação, isto é, quando

refere à “Auto-bibliografia” e SCHANK, G. *Dionysos gegen den Gekrenzten: eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo“*, Bern/Berlin, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1993, p. 78, principalmente onde o autor escreve que a “*a* intenção principal de *Ecce homo*” seria “alcançar um melhor entendimento para seus escritos e suas doutrinas.” Cf. ainda na seção de contribuições à *Ecce homo* do periódico *Nietzscheforschung*, cf. MÜLLER, E; SOMMER, Andreas U. “Beiträge zu *Ecce homo*”. In: *Nietzscheforschung* 12 (2005), p. 127-131 (aqui p. 128 e 130), onde os autores também enfatizam o caráter de autogenealogia. Nas publicações em português, cf. VIESENTEINER, Jorge L. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Editora Phi, 2013 (especialmente p. 115-137).

²⁵ No Prólogo a *O caso Wagner*, Nietzsche escreve: “Minha maior vivência foi uma *convalescença*. Wagner pertence unicamente às minhas doenças.” (CW, Prólogo) Da mesma maneira, Nietzsche não narra no texto sua experiência com Wagner autobiograficamente, mas sim explica como através da sua ‘doença Wagner’ seus pensamentos são mais bem entendidos e, nesse caso, a doença Wagner exprime as condições genealógicas para compreender a crítica que Nietzsche opera no livro, como por exemplo, a crítica à modernidade: “Wagner *resume* a modernidade.” Nietzsche instrumentaliza Wagner como lente de aumento para compreender a esfera artística da cultura, e não para narrar suas vivências biográficas. Em *Nietzsche contra Wagner*, cujo subtítulo é “Encenações de um psicólogo”, Nietzsche intensifica sua diferenciação filosófica em relação a Wagner, sem quaisquer pretensões autobiográficas, mas sim na tentativa de indicar seus pontos de diferenciação filosófica: “Lidos um atrás do outro, os capítulos não deixarão dúvidas nem sobre Wagner, nem sobre mim: nós somos antípodas.” (NW, Prólogo) Em *Nietzsche contra Wagner*, Nietzsche também se transforma na figura de pensamento ‘Nietzsche’ e, como tal, autoencena a si próprio não biograficamente, mas em suas diferenças teóricas ou contramovimento a Wagner, portanto, em uma autoencenação filosófica que, no fundo, é um exame minucioso e indireto de si próprio, genealógicamente.

Nietzsche pretende diferenciar a si mesmo em relação ao que diagnosticou e diferenciou em tradições, culturas, filósofos, etc. Nesse terceiro sentido autogenealógico, é preciso dizer que para diferenciar a si mesmo, Nietzsche tem de se reconhecer inserido, de antemão, nas mesmas condições a partir das quais ele se distancia. Se ele critica uma determinada tradição filosófica ou cultura, p.ex., a cultura alemã no capítulo “O que os alemães estão perdendo”, ele tem de reconhecer a si mesmo inserido nessa cultura, de modo que tão logo ele critique sua cultura, também opera, ao mesmo tempo, uma crítica contra si mesmo, enquanto alemão. Em outros termos, o exercício crítico contra a cultura alemã significa igualmente práxis autocrítica contra si mesmo. Nietzsche não pode reivindicar um suposto espaço imune de onde iniciaria sua crítica, mas é parte integrante do mesmo processo criticado, seja como alemão, seja como cristão, seja como *décadent*, etc.

Por dever de honestidade, além disso, Nietzsche tem de reconhecer que, ao criticar a cultura alemã por meio da música decadencial de Wagner, está também criticando a si mesmo como alemão e como wagneriano que foi, mas, simultaneamente, desdobrando uma práxis autogenealógica, pois a genealogia dessa cultura decadente é, igualmente, uma autogenealogia como alemão e wagneriano decadente. Mas ao se transformar na figura de pensamento “Nietzsche”, ele então se autoencena tão logo se distancia, bem como se diferencia em relação a Wagner, escrevendo, por exemplo, *Nietzsche contra Wagner*. Em *Ecce homo*, curiosamente, Nietzsche se autoencena como “*décadent e começo*, ao mesmo tempo” (EH, Porque sou tão sábio 1): ‘*décadent*’ na medida em que também ele está seduzido por Circes e vivencia ‘convalescenças’, ou seja, porque ao pôr em evidência o caráter *décadent* da cultura, tem de reconhecer que ele próprio, como partícipe dessa cultura, também é *décadent*; mas ao mesmo tempo ‘*começo*’, na medida em que intensifica sua práxis crítica, diferenciando a si mesmo como filósofo, ou mostrando como o ‘filósofo se defendeu’, ou seja, como figura de pensamento que começa algo novo. ‘*Décadent e começo*’ são constructos de encenações que compõem a tentativa de compreender melhor a si mesmo, autogenealógicamente.²⁶

À base dessa construção autogenealógica está sempre a confrontação com algo, que por sua vez, pode ser tomado como lente de aumento para o

²⁶ Enfatizo que a autoencenação como ‘*décadent e começo*’ exprime bem o porquê Nietzsche também se autointitula um extemporâneo, precisamente quando ele se diferencia em relação às diferenciações feitas: como extemporâneo, ao criticar a cultura germânica, ele tem de se voltar contra ele mesmo, na medida em que se des-germaniza na própria cultura germânica (HH II, 323).

próprio Nietzsche, a fim de que se diferencie em relação às diferenciações. Essa estratégia de distanciamento percorre todo o livro e se refere, por exemplo, à distância retrospectiva em relação aos seus próprios conceitos previamente elaborados – pensemos, p. ex., no conceito de gênio e apolíneo –, em relação a escritores (tal como o aforismo “meus impossíveis”), em relação a filósofos (Platão, Sócrates), às tradições filosóficas (‘Moral como contranatureza’, ‘Os quatro grandes erros’) ou culturas (‘O que os alemães estão perdendo’, ‘O que eu devo aos antigos’). Além disso, como já escrevi acima, Nietzsche dedica um capítulo inteiro para falar como “extemporâneo”, no capítulo “Incursões de um extemporâneo”. Cada um desses distanciamentos compõe a estratégia crítica no interior do *Crepúsculo dos ídolos*, a fim de observar diferenças semânticas, transformações conceituais, bem como especificar diretamente seus próprios pensamentos e posições morais.

Esse imenso projeto crítico de autogenealogia é marcado notadamente pelo distanciamento de Nietzsche das principais estruturas da cultura – arte, filosofia, ciência, religião e moral – para depois se posicionar e decidir em relação a esses domínios. Contextualmente, além disso, essas estruturas também correspondem a cada um dos livros que Nietzsche escreve em 1888: *O caso Wagner* (arte), *Crepúsculo dos ídolos* (filosofia e ciência), *O Anticristo* (religião), além de mostrar a si mesmo como filósofo Nietzsche em *Ecce homo*. Trata-se de um prolongamento e radicalização do projeto genealógico de 1887. A investigação feita por Nietzsche depois da pergunta que intitula a Terceira dissertação de *Para genealogia da moral* (1887), a saber, “O que significam ideais ascéticos?”, desdobra-se por meio da análise desse significado em cada um dos domínios da cultura. Nos aforismos 2 a 5 da terceira dissertação, Nietzsche pergunta pelo significado do ideal ascético na arte, e tem Wagner como interlocutor; nos aforismos 6 a 10, a pergunta é pelo ideal ascético na filosofia; o sacerdote é o interlocutor em relação ao domínio religioso e moral do ideal ascético nos aforismos 11 a 22; e a ciência também aparece, nos aforismos 23 a 26, como a forma moderna que igualmente busca respostas ao drama do destino da alma.²⁷ Assim, arte, filosofia, ciência, religião e moral são os domínios por meio dos quais Nietzsche emprega sua práxis genealógica da cultura. Esse projeto é radicalizado, porém, quando Nietzsche desloca a práxis genealógica do horizonte da cultura para o horizonte individual, como

²⁷ Sobre a análise específica para cada uma dessas estruturas da cultura na terceira dissertação, cf. STEGMAIER, W. *Nietzsches “Genealogie der Moral”*, p. 173-204.

práxis autogenealógica, de modo que aquilo que em 1887 constituía uma investigação do conjunto da cultura, é individualizado em cada um dos livros de 1888. Dessa maneira, as interlocuções que Nietzsche estabelece nos textos de 1888 – Sócrates, Platão, Wagner, Jesus, culturas, tradições filosóficas e morais, etc. –, exercem a função de lente de aumento com a qual Nietzsche enxerga melhor a si mesmo, bem como diferencia-se em relação a cada um desses interlocutores. Como figura de pensamento, Nietzsche se autoencena em relação a Wagner, com *Nietzsche contra Wagner*, como imoralista, fisiologista, com a figura de pensamento “nós”, enfim, Nietzsche se autoencena como instância argumentativa contrária à filosofia, à ciência, à política, no *Crepúsculo dos ídolos*; como autoencenação antagônica ao cristianismo na esfera da religião, Nietzsche escreve *O anticristo*; e em *Ecce homo* ele se mostra aos leitores: eis o homem! O projeto genealógico da cultura de 1887 é, portanto, deslocado como práxis autogenealógica em intenso debate crítico com cada domínio da cultura; ou ainda, aquilo que em *Para genealogia da moral* era pensado com vistas à cultura, nos textos de 1888 é realizado com vistas para si mesmo.²⁸

Da mesma maneira em que a autoencenação filosófica é simultânea autogenealogia, o procedimento de distanciamento também carrega um processo de criação, especialmente se enfatizamos agora o segundo momento da diferenciação, ou seja, quando Nietzsche se diferencia em relação ao que foi diferenciado por ele. Quando considera filósofos, escritores, tradições, culturas, etc., como lente para si mesmo, Nietzsche também constrói posições filosóficas, na medida em que ele se diferencia criticamente em relação a esses horizontes.²⁹ Poder decidir é, nesse caso, decidir sobre decisões ou

²⁸ Sobre esse ponto, cf. DETERING, H. *Der Antichrist und der Gekreuzigte*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2010; MÜLLER, E. „Von der Umwerthung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks“. in: Völker Gerhardt; Renate Reschke (Hg.): *Nietzsche im Film- Projektionen und Götzen-Dämmerung, Nietzscheforschung*, 16 (2008), p. 141–149; e TONGEREN, P., „Vom ‘Arzt der Kultur’ zum ‘Arzt und Kranken in einer Person’“. *op.cit.*, p. 11-29.

²⁹ Lembro aqui, dentre outras passagens, do texto final do capítulo “Moral como contranatureza”, que por sua vez exprime bem o horizonte de contramovimento em relação à avaliação patológica da vida. Ali, depois de construir gradativamente o argumento da “espiritualização da paixão” por meio da maquinação cristã que prega a “cura” das paixões com o “castratismo”, Nietzsche retoma a hipótese da inestimabilidade do valor da vida – que ele já havia argumentado no capítulo sobre Sócrates – para então, finalmente, encenar-se a si mesmo em antagonismo a essa patologia de condenação da vida, por meio do papel de “imoralista”. O processo de criação, nesse caso, coincide com o instante da sua autoencenação de imoralista ou contramovimento à patologia cristã, mostrando-se a si mesmo, ou seja, como imoralista, em uma resposta possível: “Não

simultâneo processo de criação, quando Nietzsche transforma a si mesmo no domínio moral da cultura. Denomino esse movimento, além disso, de heurística da criação: uma narrativa performática que igualmente coage seus leitores a tomar posição em relação às próprias posições de Nietzsche, ou seja, no fundo, uma filosofia que só conclui seu ciclo ao se dirigir aos leitores, na medida em que os força à individualização do pensamento, exigindo que inclusive eles se diferenciem comparativamente a Nietzsche. Nesse caso, a estratégia nietzscheana é de impelir o leitor a se inserir no mesmo processo de autogenealogia e criação. Essa provocação performática, como escrevi acima, exprime-se tanto pelas inúmeras interrogações que Nietzsche dirige aos leitores – práxis interrogativa cuja pergunta coage o leitor a se posicionar, independentemente da concordância, em relação ao que Nietzsche escreve –, quanto também, por exemplo, pelo texto final intitulado “O martelo fala” que, aliás, contém inúmeras perguntas dirigidas aos seus “irmãos”, os leitores (CI, O martelo fala). O texto é uma citação de *Assim falou Zarathustra* (Za, Das antigas e novas tábuas, 29), e um convite performático para criação de novos valores: “*Essa nova tábua, oh meus irmãos, coloco eu sobre vós: tornai-vos duros! —*” (CI, O martelo fala) Assim como Nietzsche que se transforma na figura de pensamento do “alegre mensageiro” ou mesmo do “destino”³⁰, conforme escreve no *Ecce homo* (EH, Crepúsculo dos ídolos 2), da mesma maneira provoca seus leitores a se verem como destino, a fim de, com Nietzsche, “vencer” e “criar” – ambas exigências, além disso, feitas por meio de uma práxis interrogativa: “*E não quereis ser destinos e inexoráveis: como podereis alguma*

negamos tão facilmente, buscamos nossa honra justamente em sermos *afirmadores*. Cada vez mais nossos olhos se abriam para aquela economia que precisa e saber aproveitar ainda tudo o que rejeita o santo disparate do sacerdote, da razão *doentia* no sacerdote, para aquela economia que vigora na lei da vida, e que tira vantagem da própria repugnante espécie de beato, de sacerdote, de virtuosos, $\frac{3}{4}$ qual vantagem? $\frac{3}{4}$ Mas nós mesmos, nós imoralistas, somos aqui a resposta...” (CI, Moral como contranatureza 6)

³⁰ Nietzsche também se refere a si mesmo como “destino” no capítulo “O caso Wagner” de *Ecce homo*: “Pois eu carrego nos ombros o destino da humanidade” (EH, O caso Wagner 4). Logo a seguir, ele escreve o capítulo específico “Porque sou um destino”, tornando-se ele mesmo aquele que realiza em si mesmo a transvaloração de todos os valores: “*Transvaloração de todos os valores*: essa é minha fórmula para um ato da mais suprema autorreflexão da humanidade, que em mim se tornou carne e gênio.” (EH, Porque sou um destino 1; KSA 6, p. 365) Sobre o tema, cf. MÜLLER, E., *Von der Umwertung zur Autogenealogie. Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks*, p.141-149.

vez comigo — vencer?/ E se vossa dureza não quiser resplandecer e cortar e retalhar: como podereis alguma vez comigo — criar?” (CI, O martelo fala)

Obviamente, Nietzsche não poderia determinar nenhum conteúdo valorativo dessa criação, mas apenas comunicá-la como estratégia provocativo-performática aos seus leitores e, por isso, situei esse movimento num horizonte heurístico. Ao forçar seus leitores, performaticamente, a realizarem eles mesmos uma autogenealogia, Nietzsche não se apresenta como um ‘melhorador da humanidade’, mas novamente se autoencenando aos próprios leitores na figura do ‘imoralista’, do ‘sedutor’, forçando-os à individualização do pensamento. Nesse caso, essa estratégia performática não é mero adorno de argumento, mas efetiva ação criativa.³¹

Por fim, se Nietzsche usa cada um dos horizontes com os quais ele se confronta no *Crepúsculo dos ídolos* como lente para si mesmo, como signo por meio do qual entende melhor a si mesmo autogeneologicamente, de modo a tomar distância deles e criar, então ele também tem de entender suas próprias heterodoxias filosóficas necessariamente como signo. Por isso ele não se autoencena como ‘melhorador’, mas apenas performático-provocativamente. Suas próprias encenações filosóficas não podem “nunca” ser consideradas “literalmente”, mas “permanece[n] inestimáve[is], porém, como *semiótica*”, ou seja, suas próprias avaliações e criações são “mero falar por signos, mera sintomatologia.” (CI, Os “melhoradores” da humanidade 1)

A partir de 1888 já não se encontram mais teorias genuinamente novas, a não ser aquelas já anunciadas no *Zaratustra*; antes disso, encontramos contínuo exercício de diferenciação por meio de um espectro de interlocutores que, em muitos casos, são inclusive intensificados como *Typus* (Jesus, Wagner, Dioniso contra o crucificado, etc.). Em última instância, o próprio Nietzsche também transforma a si mesmo como mais um *Typus*, como a figura de pensamento “Nietzsche”: instância que congrega tanto autoencenação quanto simultânea autogenealogia filosófica.

³¹ Cf. SAAR, M., *Genealogie als Kritik*, p. 132 e 141, especialmente ali onde o autor escreve sobre a narrativa genealógica: “Esses meios estilísticos não apenas sustentam as narrativas genealógicas, mas também as constitui; eles não são apenas meros adornamentos formais de argumentos, mas inclusive elementos textuais que atuam, eles mesmos, como argumento. [...] A referência ao essencial exagero performático dos argumentos genealógicos conduz ao fato de que eles, mais do que parecem, são menos argumentos e muito mais ações efetivas.”

Referências

BABICH, B., “Nietzsche’s Imperative as a Friend’s Encomium: on becoming the one you are, ethics, and blessing, in: **Nietzsche-Studien** 32 (2003), p. 29-58.

BROBJER, T. “To philosophize with a hammer: an interpretation”. In: **Nietzsche-Studien** 28 (1999), p. 38-41.

DETERING, H. **Der Antichrist und der Gekreuzigte**. Göttingen: Wallstein Verlag, 2010.

GASSER, R., **Nietzsche und Freud**. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

GEORGISSON, P. „Nietzsche’s Hammer Again“. In: **Nietzsche-Studien** 33 (2004), p. 342-350.

GÖRNER, R., **Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pintos dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KARABADJAKOV, Ch. **Individualismus mit Mass**: Ethische Implikationen von Friedrich Nietzsches Genealogie. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013.

MÜLLER, E; SOMMER, Andreas U. “Beiträge zu Ecce homo”. In: **Nietzscheforschung** 12 (2005), p. 127-131.

MÜLLER, E; SOMMER, Andreas U. „Von der Umwerthung zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks“. in: Völker Gerhardt; Renate Reschke (Hg.): **Nietzsche im Film- Projektionen und Götzen-Dämmerung**, Nietzscheforschung, 16 (2008), p. 141–149.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. (KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Briefe**. Kritische Studienausgabe. (KSB) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1986.

PIAZZESI, C., “Pathos der Distanz et transformation de l’expérience de soi chez le dernier Nietzsche”, in: **Nietzsche-Studien** 36 (2007), p. 258-295.

PIAZZESI, C.; GORI, P., Commento. In: **Crepuscolo degli idoli**. Roma: Carocci, 2012.

RICHARDSON, J. “Nietzsche and transcendental argument”. In: **Kriterion**, No. 128 (2013), p. 287-305.

SCHANK, G. **Dionysos gegen den Gekreuzigten**: eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo“, Bern/Berlin, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1993.

SAAR, M., **Genealogie als Kritik**: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Campus Verlag: Frankfurt/ New York, 2007.

SOMMER, Andreas U., **Nietzsche-Kommentar**: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012.

STEGMAIER, W., „Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida“, in: SIMON, J. (Hg.), **Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II**, Frankfurt am Main 1995, p. 214-239.

STEGMAIER, W. “Anti-Lehren: Szene und Lehre in Nietzsches Also Sprach Zarathustra”. in: GERHARDT, V. (Hg.), **Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche: Also Sprach Zarathustra**, Berlin, Akademie Verlag, 2000.

STEGMAIER, W. “Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer?“, in: **Nietzscherforschung**, Sonderband 2 (2004), p.167-178.

STEGMAIER, W. **Nietzsches “Genealogie der Moral”**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

STEGMAIER, W. “A crítica de Nietzsche da razão da sua vida: para uma interpretação de O anticristo e Ecce homo”, in: STEGMAIER, W. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2013.

THATCHER, D. S. “A Diagnosis of Idols. Percussions and Repercussions of a Distant Hammer“. In: **Nietzsche-Studien** 14 (1985), p.250-268.

TONGEREN, Paul v. (Hrsg.), **Nietzsches Wörterbuch**. Bd.1, Berlin, Walter de Gruyter, 2004.

TONGEREN, Paul v. „Vom ‘Arzt der Kultur’ zum ‘Arzt und Kranken in einer Person’“, in: SOMMER, Andreas U. (Hrsg.), **Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?**, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008. p. 11-29.

VIESENTEINER, Jorge L. **Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é**. Editora Phi, 2013.

WOTLING, P., **Nietzsche et le problème de la civilisation**, Paris: PUF, 1995.

Jorge Luiz Viesenteiner

Doutor em Filosofia pela Unicamp e professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, e-mail: jvies@uol.com.br

Recebido: 22/02/2015

Received: 02/22/2015

Aprovado: 05/03/2015

Approved: 03/05/2015