

# Para além da revolta: Nietzsche como pensador e crítico da transformação social<sup>1</sup>

*Beyond Revolt:  
Nietzsche as Thinker and Critic of Social Transformation.*

Martin Saar<sup>2,3</sup>

## Resumo

As reflexões de Nietzsche sobre transformação e mudança social podem ser lidas como reações implícitas ao seu tempo, o “Zeitgeist”, e, como tal, inseridas no contexto do pensamento político e social do século XIX. Em comparação com os projetos de transformação que foram introduzidos na época (formação, esclarecimento, revolta e revolução), o pensamento de Nietzsche introduziu outra transformação radical que consiste em uma visão diferente de quem é realmente o sujeito da transformação social. Uma transformação abrangente e profunda da realidade social de acordo com Nietzsche deve estar ligada a uma autotransformação do eu individual, ao seu fortalecimento e aprofundamento. Tal transformação exterioriza o potencial transformador do eu, tornando-o construtivo para os outros. A transformação para Nietzsche tem que começar e terminar com sujeitos que mudam a si mesmos, com autotransformação.

**Palavras-chave:** Crítica. Transformação social. Sujeito. Formação. Esclarecimento. Revolta. Revolução.

## Abstract

Nietzsche's reflections on transformation and social change can be read as implicit reactions to his time, the “Zeitgeist”, and as such be put in the context of 19<sup>th</sup> century political and social thought. In comparison to the projects of transformation that were introduced at the time (education, enlightenment, revolt and revolution), Nietzsche's thought introduced another radical transformation that consists in a different view of who is really the subject of social transformation. An encompassing, profound transformation of social reality according to Nietzsche has to be linked to a self-transformation of the individual self, and to strengthen or deepen it. Such a transformation externalizes the transformative potential of the self and makes it constructive for others. Transformation for Nietzsche has to begin and end with subjects that change themselves, with self-transformation.

**Keywords:** Critique. Social transformation. Subjects. Formation. Enlightenment. revolt and revolution.

---

<sup>1</sup> Este artigo foi publicado originalmente no volume editado por Helmut Heit und Sigridur Thorgeirsdottir e intitulado *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016 (p. 93-11). Agradecemos ao professor Martin Saar por se dispor a enviar uma contribuição para o dossiê e por ter autorizado a tradução para o português desta versão do artigo (Nota do editor convidado).

<sup>2</sup> Goethe Universität Frankfurt.

<sup>3</sup> Tradução de Daniel F. Carvalho (CEFET-MG). Revisão técnica de Rogério Lopes (UFMG).

---

Embora Nietzsche seja seguramente um dos mais importantes pensadores da mudança e do devir na tradição ocidental, não é óbvio que ele possa ser compreendido como crítico e pensador da transformação *social*. Que a mudança social ou que a revolução coletiva pudessem ser um ponto de referência sistemático ou mesmo o objetivo explícito de projetos filosóficos, ou que o indivíduo devesse falar e agir diretamente para a sociedade como um todo eram ideias estranhas a Nietzsche, o crítico da sociedade e de sua época. Podemos supor que tais ideias lhe soassem até mesmo como um sintoma da funesta coletivização e moralização do pensamento contemporâneo. Para Nietzsche, transformação, alteração e mudança em um nível coletivo, não individual, não podem ser fins em si mesmos e tampouco uma tarefa fundamental a que os seres humanos devam aspirar em seus empreendimentos. Na melhor das hipóteses, quando estão “a serviço da vida” (HL/CE HV 1, KSA 1.257), elas podem servir à sua afirmação ou a novos começos. Poderíamos dizer que para Nietzsche a sociedade é antes um conceito negativo. Nessa medida, só podemos atribuir a ele, se é que podemos, uma filosofia social negativa ou crítica, ou seja, uma filosofia segundo a qual efeitos e transformações sociais são antes parte do problema do que da solução para as pessoas do presente<sup>4</sup>.

Nada nos impede, contudo, de ler Nietzsche (também no que diz respeito a esse tema) de forma não inteiramente literal e, sobretudo, não orientada pela sua, sempre apenas presumida, compreensão de si mesmo. Por isso, no que se segue, algumas considerações de Nietzsche relativas à transformação social devem ser lidas como reações implícitas à sua época e ao *Zeitgeist* de sua época. Desse modo, essas considerações devem ser situadas no contexto do pensamento político e social do século XIX. Elas estão relacionadas, por um lado, ao interesse ardente e multiplamente articulado de sua época pelo tema do progresso e do aperfeiçoamento e, por outro lado, à desilusão igualmente generalizada e ao profundo ceticismo em relação à possibilidade de melhoria das condições humanas.

Nietzsche partilha com Tocqueville, Stirner, Kierkegaard e Marx um profundo ceticismo em relação às imagens simplistas de transformação social orientadas para o bem. Do mesmo modo que eles, Nietzsche é um crítico da melhoria social entendida como um projeto simples e que pode ser facilmente posto em prática. Ao mesmo tempo, ele partilha com todos estes pensadores uma atitude em relação à transformação que a mantém em seu horizonte e a radicaliza. Assim como eles, Nietzsche reivindica uma transformação melhor, completamente

---

<sup>4</sup> Sobre Nietzsche como teórico social, Cf. Brose (1990) e Honneth (1994, p. 18ss., 2007).

distinta e radical que, aos olhos de todos esses teóricos, não desponta nos projetos de progresso e mudança previamente existentes, uma transformação que teria de fato sido obstruída e até mesmo impossibilitada por esses projetos, assim como pelas forças da tradição e da reação política resistentes à transformação.

Neste sentido Nietzsche é, tal como os demais autores mencionados, um pensador de uma *outra transformação*. Mas aqui os caminhos e as opções se bifurcam. Nietzsche percorre, como será ilustrado a seguir, um caminho muito próprio na direção de um “novo começo”, que significa uma “ruptura” com a tradição, mas também com a maioria das críticas à tradição do século XIX (Löwith 1964, p. 8). A direção geral desta divergência é fácil de perceber: com Feuerbach e Marx, Nietzsche partilha a opinião de que uma verdadeira libertação do homem exigiria uma alteração fundamental de todos os parâmetros sociais, culturais e espirituais da sociedade ocidental, cuja realização teria consequências incalculáveis, mas não partilha o diagnóstico otimista desses dois em relação ao possível sujeito ou titular desta transformação. Com Tocqueville, Stirner e Kierkegaard, Nietzsche partilha a convicção de que a sociedade moderna, massificada e conformista, é uma sociedade que se faz sobretudo às custas do indivíduo, de suas capacidades e de sua responsabilidade consigo mesmo. Mas ele rejeita radicalmente as descrições hiperindividualistas e, nessa medida, não mundanas da grandeza individual (e, por derivação, da interioridade) próprias a esses autores.

Como em muitas outras áreas do pensamento, Nietzsche pensa ao mesmo tempo de forma típica e atípica em relação à sua época. Tanto sua crítica quanto suas ideias acerca da transformação social contêm elementos de posições conhecidas, mas a sua composição exata é ela mesma singular. A seguir ofereço um esboço, mas não uma elaboração exaustiva de sua atitude em relação à transformação do mundo, da sociedade e do eu, e o faço a partir de uma abordagem tipológica ou sistemática, e não tanto em termos de história das ideias ou de uma leitura imanente de sua obra. Assume-se aqui que existem modelos e representações padronizadas da transformação, presentes também no tempo de Nietzsche, em relação aos quais a sua posição se deixa demarcar de forma nítida. Isso permanece válido independentemente de ele próprio ter ou não se posicionado explicitamente em relação a esses modelos e concepções padronizadas<sup>5</sup>.

Espera-se que diante de tal quadro esquemático, e em contraste com o mesmo, a alternativa oferecida por Nietzsche surja de forma mais clara do que em alguns de seus próprios

---

<sup>5</sup> Para contextualizações históricas e políticas mais detalhadas e bastante úteis, conferir Ottmann (1987), Pippin (1991) e Emden (2008).

argumentos explícitos. A suposição assumida aqui é a de que sua alternativa está organizada em torno da questão de quem (ou o quê) é o *sujeito* da transformação social. Assume-se, além disso, que há nessa concepção alternativa algo de sistemático a ser aprendido, que ela envolve um pensamento robusto e distinto acerca da transformação, bem como uma crítica convincente de seus modelos usuais; em outras palavras, assume-se que Nietzsche também nos fornece indicações instrutivas sobre a transformação. Na sequência serão elucidados quatro modelos relativamente tradicionais de transformação (seção 1); que serão então confrontados com as possíveis objeções de Nietzsche (seção 2); algumas observações adicionais farão com que a sua alternativa aflore de forma um pouco mais nítida (seção 3); tendo então seu significado brevemente realçado no final (seção 4).

### **1. Quatro programas de transformação**

O que muda e como mudam os indivíduos nas sociedades modernas de maneira profunda? Em linhas gerais, pode-se delinear e distinguir quatro grandes opções no repertório teórico e no imaginário social do período entre 1750 e 1850, ainda que elas comportem muitas formas intermediárias e variantes secundárias.

Em primeiro lugar, a mudança que ocorre no indivíduo e em suas cercanias pode ser caracterizada como o verdadeiro fator da transformação também da sociedade, ou seja, as experiências do sujeito podem ser entendidas como o verdadeiro condutor da transformação. Nesta imagem, o indivíduo experimenta a si mesmo e seu contato com o mundo de um modo que o transforma profundamente e lhe proporciona experiência num sentido profundo, conduzindo a novos conhecimentos e novas atitudes. Nesses processos, o indivíduo modifica-se principalmente em contato com os outros, aprende e experimenta em si mesmo o “esforço para expandir o círculo do seu conhecimento e da sua efetividade”, e torna-se capaz de experiências e conhecimentos sempre novos (HUMBOLDT, 2002, p. 235; cf. BENNER, 1995, p. 92-108). Este é um processo acumulativo e contínuo de progressiva individuação e auto expansão - vamos chamá-lo de *programa de formação*.

Em segundo lugar, no prolongamento dessa mesma linha de raciocínio, pode-se caracterizar tais experiências como libertações individuais e ao mesmo tempo sociais, como movimentos de emancipação da ignorância, heteronomia e minoridade. As experiências individuais e as expansões de conhecimento combinam-se para formar um processo coletivo que já não abrange apenas os indivíduos dos quais estas experiências partem, mas também coletivos inteiros que se educam, avançam e fortalecem a emancipação uns dos outros. Nesta

concepção, a própria dinâmica educativa individual assume uma qualidade coletiva, mas permanece encarnada nos indivíduos e ligada ao saber, ao conhecimento, à perda das ilusões e ao alargamento dos horizontes dos indivíduos, que se engajam mutuamente num processo de aprendizagem e em uma “verdadeira reforma do modo de pensar” (KANT, 1999, p. 21), da qual se beneficiam como membros da sociedade e como indivíduos - chamemos a isto de *programa do esclarecimento*, tal como é entendido num sentido bastante clássico<sup>6</sup>.

Em terceiro lugar, a transformação social também pode ser pensada para além da mudança de si e da expansão de si, ou seja, a partir de um incentivo externo, através do próprio mundo social. Neste cenário, há indivíduos efetivamente sabedores e conhecedores, cuja percepção do bem-estar da sociedade como um todo os capacita e os motiva a exigir e orientar mudanças sociais profundas, mesmo quando isto ainda não se encontra na experiência refletida ou na percepção da maioria, na verdade, precisamente quando esta capacidade de resposta ou esta necessidade por parte daqueles que de fato precisam de cultura ou esclarecimento ainda está ausente. Esses indivíduos também se verão como defensores das necessidades reais e objetivas dos outros, nem sempre levarão em conta as resistências às suas melhorias, mas sempre agirão no sentido de um bem geral (ainda que esse bem geral seja acessível e inteligível apenas para eles). Eles não são déspotas ou dirigentes elitistas arbitrários, mas representantes do povo, cuja autoridade ainda não é reconhecida pelo povo como um todo, embora “representem sempre o interesse do movimento como um todo” (MARX/ENGELS, 1972, p. 474). Avançar com essas melhorias e implementá-las é o objetivo das ações transformadoras, que podem estar à frente do seu tempo, mas que já devem pôr o futuro em marcha. Os seus atores são uma vanguarda de uma sociedade melhor e, portanto, uma vanguarda autoproclamada. A melhoria que pretendem introduzir por vezes é abrupta, e nem sempre livre de violência, mas é uma etapa no caminho para a verdadeira libertação social do povo - chamemos a isto o *programa da revolução*.

Um quarto modelo desindividualiza ainda mais esta imagem e desvia o olhar dos indivíduos singulares já sabedores para a dinâmica coletiva do levante e da resistência. Aqui, o gatilho e a causa da transformação não são avanços no conhecimento ou antecipações, mas sim atos espontâneos, não planejados, mais afetivos do que racionais de recusa ou oposição, que são alimentados por situações específicas e desenvolvem uma qualidade coletivamente contagiosa que torna o indivíduo parte de um movimento global que irrompe numa mudança

---

<sup>6</sup> Sobre o modo como Nietzsche se relaciona com o Iluminismo, conferir Geuss (2003) e Reschke (2004); para uma proposta de situá-lo dentro da vertente tradicional do “Iluminismo radical”, Cf. SAAR, 2014b.

radical. Assim como no programa revolucionário, e em contraste com os programas de formação e de esclarecimento, o foco aqui é a ação, não a reflexão: é apenas na ação coletiva que se realiza a vontade de mudança e emerge uma direção para o querer mudar. E isto não está fixado num plano revolucionário, muito menos numa doutrina revolucionária. Neste cenário, é a excitabilidade espontânea e coletiva e a resistência de um povo à dominação que temporariamente fornece à vontade e ao desejo de mudança objetivos e objetos sobre os quais a transformação se realiza, é testada e experimentada. Os indivíduos transformadores tornam-se parte de uma dinâmica de auto-organização e auto articulação que não é controlada ou programada por indivíduos. O poder da mudança por meio de uma “resistência de tal modo dispersa” é fundamentado, neste cenário, em um processo de ação que já não é mais meramente individual (CLAUSEWITZ, 1832, cap. 26; cf. CAYGILL, 2013, p. 23-29). Nele, o sujeito da transformação é primeiro encontrado e inventado, muitas vezes violentamente, muitas vezes de forma eruptiva, e sempre com consequências que nunca são totalmente previstas - chamemos a isto o *programa da insurreição*.

Essas quatro concepções ideal típicas de transformação social que foram esboçadas, embora possam ser atribuídas a posições teóricas individuais, são relativamente gerais. Os cortes feitos entre os modelos isolados, além disso, são artificiais. Os programas de formação fazem sempre parte de programas de esclarecimento, e estes frequentemente combinam-se com programas revolucionários moderados. Apenas os programas de insurreição extrema viram as costas completamente ao momento da racionalidade individual e ao fator do conhecimento. Por fim, os programas revolucionários podem ser diferenciados em várias direções. Mas o objetivo desta tipologia deve estar claro: faz diferença teórica e prática se se pensa em mudança do ponto de vista da mudança de si próprio, do ponto de vista de um processo de formação ou do ponto de vista de um processo de emancipação abrangente, do ponto de vista de um programa coletivo de melhoramento ou do ponto de vista de um ato coletivo e eruptivo de revolta.

Todos estes programas visam a mudança, até mesmo o progresso, e seria ocioso perguntar, e impossível responder, que tipo de ideia de progresso era, em retrospectiva, mais sustentável ou socialmente aceitável na história real. Todos estes programas estavam disponíveis e ativos no início da modernidade, e uma parte deles eram alternativas de contornos bem definidos, que foram frequentemente incorporadas em movimentos sociais isolados ou mesmo em partidos políticos. Estes modelos diferem, nomeadamente, quanto aos vetores de individualidade/coletividade, por um lado, e racionalidade/espontaneidade, por outro; neles, o caráter judicativo ou prático das mudanças é ponderado de forma diferente e, não menos

importante, o papel que é conferido ao sujeito que pretende provocar a mudança. Nietzsche poderia, de acordo com a suposição norteadora aqui apresentada, ter tido em mente mais ou menos essas opções quando fez as suas próprias reflexões sobre sociabilidade e sobre a defesa contra arranjos sociais hostis à vida. Por um lado, parece bastante claro que Nietzsche rejeita todos estes modelos, embora nem todos eles de forma igual e nem todos com os mesmos argumentos. Por outro lado, devemos supor que a transformação pensada em termos nietzschianos teria de ser algo diferente, algo alternativo a elas.

## 2. Nietzsche *contra* a transformação

Quais motivos levam Nietzsche a duvidar dos quatro programas de transformação mencionados, historicamente disponíveis e efetivamente defendidos? Por que ele não confia nas opções da formação, esclarecimento, revolução ou revolta como formas possíveis de provocar uma mudança radical do mundo e das relações consigo mesmo? Suas objeções às quatro opções não estão exatamente no mesmo nível e não são particularmente explícitas, mas algumas das linhas básicas da sua rejeição dos programas de transformação acima referidos podem ser extraídas de forma relativamente clara dos seus escritos<sup>7</sup>.

Em primeiro lugar, o que Nietzsche argumenta contra a concepção de formação no sentido clássico é a sua sobrevalorização dos poderes intelectuais do próprio indivíduo, que muitas vezes é apenas uma máscara para o conformismo ou filisteísmo. Mesmo o jovem Nietzsche, no contexto do seu confronto com o *Zeitgeist* historicista, opõe-se ao conceito burguês de cultura, na medida em que este é demasiado inofensivo, insuficientemente existencial, além de considerar o aumento puramente acumulativo do conhecimento e da experiência como um fim em si mesmo, quando se deveria exigir de fato uma atitude, um julgamento, e uma avaliação: “A nossa formação moderna, precisamente por esta razão, não é uma coisa viva [...]: não é de modo algum uma verdadeira formação, mas apenas um tipo de saber sobre a formação; nela não vamos além de um pensamento sobre a formação, de um pressentimento sobre a formação, sem que disso resulte uma decisão em prol da formação”. (HL/CE HV 1, KSA 1.273)

---

<sup>7</sup> É somente devido ao enfoque nas estratégias *políticas* de transformação que a ideia de evolução ou desenvolvimento natural da sociedade não é tratada aqui como um tema à parte, embora também tenha sido um dos paradigmas mais poderosos da política no tempo de Nietzsche (e até hoje); a crítica de Nietzsche ao liberalismo, sua complexa relação com Kant e a questão da teleologia dificilmente poderiam ser discutidas de forma significativa sem estas referências. Sobre a relação com Darwin, ver por exemplo Abel (1981/82), Richardson (2004) e Sommer (2009), e sobre o pensamento do desenvolvimento social e político da época, o seminal trabalho de Emden (2014, p. 75-142).

Aqueles que pensam na transformação meramente como um processo formativo, como um progresso na compreensão, também não reconhecem a não linearidade, a não previsibilidade, e o caráter não pacífico dos processos da experiência, que também podem significar subjugação, choque, abalo. A interpretação conscientemente anticlássica de Nietzsche acerca da experiência estética no *Nascimento da Tragédia*, que coloca a “embriaguez” dionisíaca em pé de igualdade com o “sonho” apolíneo (GT/NT 1, KSA 1.26; cf. MENKE, 1993), também aponta nessa direção. Uma concepção simplista da formação banaliza e racionaliza um processo que é em si mesmo perigoso e sempre irracional, ela distorce esse processo e o interpreta erroneamente como um progresso do pensamento – um erro que os filósofos, com sua propensão para a harmonização e “sua crença na perscrutabilidade da natureza das coisas” (GT/NT 15, KSA 1.100), cometem mais facilmente do que as outras pessoas. Tornar a transformação social dependente de tal mecanismo é torná-la dependente de seres conscientes que estejam acima das coisas. Mas esta imagem deixa escapar justamente a complexidade inerente à relação do sujeito em formação com o mundo e a implicação do pensamento nos processos da vida e nas relações de poder. A imagem formativa da transformação é uma imagem idealizada, uma imagem reduzida à metade de processos muito mais mundanos e muito mais eruptivos.

Em segundo lugar, em comparação com esta ilusão, o programa do esclarecimento é pelo menos mais realista, na medida em que reconhece a qualidade intersubjetiva da transformação, que já não é mais autocontrolada pelo sujeito pensante. Mas ele continua a distorcer os fatos ao distinguir forças motrizes puramente cognitivas. A ideia de esclarecimento qualifica o modo de progresso apenas como um processo de aprendizagem coletiva ou de educação recíproca e, com isso, suprime tudo aquilo que na dinâmica coletiva sempre está vinculado à vontade de se impor. O que se aplica à dinâmica de todas as coisas também é válido para os desenvolvimentos coletivos: eles se devem a “processos de subjugamento” (GM/GM II 12, KSA 5.314). Também a imposição de ideias é “um sinal de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso” (GM/GM II 12, KSA 5.314).

Compreender a transformação apenas como a imposição das melhores ideias e libertação coletiva das ilusões - e “esclarecimento” no sentido clássico não quer dizer outra coisa além disso – acaba por negligenciar as múltiplas resistências que não podem ser superadas apenas pela compreensão. Mesmo o sujeito esclarecido está sujeito a formações e disciplinamentos que não estão reflexivamente à sua disposição e dos quais não pode simplesmente escapar através de uma melhor compreensão. De acordo com as especulações de



Nietzsche sobre a história natural, a própria capacidade de compreensão e autorreflexão deve-se a fontes mais obscuras, nomeadamente, à pressão normativa e disciplinar vinda do exterior. O sujeito originalmente fraco reage a esta “hostilidade, crueldade, o prazer na perseguição, na agressão, na destruição” (GM/GM II 16, KSA 5.323) de forma compensatória com a “*interiorização*” e a formação da consciência e da má consciência (GM/GM II 16, KSA 5.322). Com isto, porém, os traços sombrios e sangrentos da sujeição continuam presentes e atuantes nas nossas capacidades reflexivas, mais claras e supostamente racionais (cf. DELEUZE, 1991).

A imagem otimista de uma sociedade que se ilumina superestima os indivíduos e subestima a dinâmica interior dos processos sociais, que conhecem não só a troca de ideias e a educação mútua, mas também possuem aspectos essencialmente agonísticos e pouco pacíficos. Aqueles que explicam a transformação social a partir do esclarecimento confundem o mundo com a concepção de mundo ilusória do filósofo, que nega precisamente aquilo que não é pacífico, com sua “atitude à parte, dessensualizada” (GM/GM III 10, KSA 5.361) e com a sua “vontade de neutralidade e objetividade” (GM/GM III 9, KSA 5.357). Porém a própria filosofia também não é, na verdade, uma perspectiva neutra que se eleva acima do mundo, mas uma “consequência da precariedade das condições” de seu próprio surgimento (GM/GM III 10, KSA 5.360) e, portanto, totalmente partidária na luta de interpretações da existência humana, e não um árbitro neutro, muito menos uma educadora de todas as outras.

Terceiro, enquanto a concepção de revolução descarta o falso individualismo na descrição dos motores da transformação que caracteriza os programas de formação e de esclarecimento, ela padece de uma leitura igualmente equivocada, excessivamente cognitiva e demasiado racionalista dos verdadeiros motores da mudança. A imagem vanguardista do líder da revolução, que a serviço da humanidade ilumina os ignorantes sobre os seus verdadeiros interesses e mostra-lhes o caminho para a libertação, padece ainda de uma moralização do conhecimento, à qual as duas primeiras imagens também se viam presas. É verdade que a transformação agora está localizada de forma mais realista do que antes na mudança coletiva e no devir coletivo da mudança, mas esta imagem também permanece ligada à ideia de se seguir um plano ou uma visão explícita. Neste caso, a maioria desaparece na adesão a uma doutrina ou uma mensagem de salvação de apenas uma minoria; e Nietzsche vê nisso os sinais de uma tendência moderna específica, no sentido de uma “moralidade de rebanho” (JBG/BM 202, KSA 5, 124) e de conformidade, que ainda é glorificada pela imagem revolucionária. O “movimento democrático” (JBG/BM 203, KSA 5.126) e o socialismo são, para ele, duas figuras relacionadas e suspeitas (cf. OTTMANN, 1987, p. 293-313). O povo é enganado pelo “assobio dos

apanhadores de ratos socialistas” e confia em uma sociedade mais justa no porvir, de modo que incessantemente “esperam e esperam por algo de fora” (M/A 206, KSA 3.184). Estas promessas, contudo, transformam indivíduos potencialmente ativos e potencialmente autônomos em “perfeito[s] animal[is] de rebanho” (JBG/BM 203, KSA 5.127), aos quais é imposto um objetivo completamente ilusório aos olhos de Nietzsche, qual seja, a ideia de uma “sociedade livre” (JBG/BM 203, KSA 5.127). Enquanto a imagem da formação e a imagem do esclarecimento exageram de forma irrealista a autonomia do indivíduo, a imagem da revolução, pelo menos do lado das massas a serem revolucionadas, a subtrai completamente. O conhecimento ou monopólio ideológico da vanguarda que nela se assume exprime-se numa liderança nua e não disfarçada; a transformação a qual se almeja é guiada por completo e, por isso, dificilmente seria um modelo para espíritos livres<sup>8</sup>.

Em quarto lugar, embora o modelo insurrecional deixe para trás os momentos de individualismo e racionalismo, fortemente criticados, o papel do indivíduo é reescrito de uma forma tão fundamental que nele já quase não é visível *para quem* o progresso está realmente acontecendo. A natureza espontânea e não regulada da revolta, pode-se dizer, a sua qualidade quase dionisíaca, dificilmente permite alguma mediação com a perspectiva do indivíduo e do seu progresso. É como se ele estivesse apenas sendo levado ou infectado por uma força afetiva ou dinâmica de indignação, como se esta encontrasse um objetivo por conta própria e de forma espontânea, como se aqui irrompessem energias das quais ninguém pode dispor enquanto indivíduo, mas que também não servem inteiramente a ninguém.

O desprezo de Nietzsche pela Revolução Francesa enquanto um levante eruptivo decorre deste ceticismo: ela foi “uma *charlatanice* patética e sangrenta, que, através de súbitas crises, conseguiu incutir na crédula Europa a esperança de uma cura *súbita*” (M/A 534, KSA 3.306). Este desencadeamento, porém, destrói tanto quanto muda ou quer melhorar. A mudança social, que ocorre “de cabeça erguida e com violência” (M/A 534, KSA 3.305), irá enterrar aqueles que não se adaptarem suficientemente depressa aos valores supostamente novos. Uma transformação completamente eruptiva não conduz, portanto, à saída dos problemas de

---

<sup>8</sup> Em um livro fascinante, Heike C. Schotten sugeriu que o conjunto da obra de Nietzsche, descrito como um “revolucionário pós-Marx”, “oferece uma reflexão consistente sobre a natureza, importância e potencial da estratégia política revolucionária” (SCHOTTEN, 2009, 174, 67). Isso me parece correto, assim como o que seria seu objetivo: “nada menos do que uma transformação total dos estilos, modos e formas de vida presentes no que ele chama de ‘modernidade’, uma revisão radical da vida tal como ela tem sido conhecida até agora no Ocidente” (SCHOTTEN, 2009, 174, 67). No entanto, isso leva à ideia de uma “revolução nas formas de vida” (Schotten 2009, 174, 68) que, de acordo com o esquema aqui proposto, desvia-se radicalmente dos modelos políticos tradicionais de revolução. Que o conceito de revolução possa, contudo, ser reescrito na direção de uma “mudança intersticial” (E.O. Wright) e de “mudança nos interstícios” é algo sugerido por Eva v. Redecker (2012, 30, 34).

sociabilidade, mas nos recoloca no seu cerne. Enquanto as imagens da formação, esclarecimento e revolução sugerem demasiado controle e direção, a imagem da insurreição traça um cenário de movimento de massa completamente descontrolado. Isto pode de fato ter sido o motor de numerosos processos históricos de convulsão social, mas descrevê-los como transformações parece irônico, uma vez que neles nenhum sujeito em particular quer ainda a mudança e a experimenta como libertação.

Todos estes argumentos bastante dispersos podem ser entendidos como possíveis objeções de Nietzsche às imagens e metáforas habituais do progresso e da transformação. Elas surgem de uma tensão entre dois polos: contra os dois primeiros programas, Nietzsche pode objetar que eles supervalorizam o indivíduo, contra os outros dois, que o suprimem. Contra os três primeiros, ele nega o caráter controlável e planejável da transformação; em vista do quarto, lamenta o abandono total da direção da mudança. Da perspectiva de Nietzsche, portanto, as quatro imagens tradicionais de melhoria social têm um problema com o indivíduo, assim como têm, também, um problema com o objetivo da transformação. Em outras palavras, elas não são nem boas explicações e nem bons modelos de mudança: o primeiro programa de transformação (formativo) é ingênuo, o segundo (esclarecimento) é irrealista, o terceiro (revolução) é autoritário, e o quarto (insurreição) é sem direção. O quadro clássico de propostas filosófico-políticas está assim esgotado. Nietzsche poderia então ser compreendido como um pensador que abandona o próprio programa de transformação e procura outros princípios e conceitos orientadores. No entanto, como sugerido aqui, também se pode compreendê-lo como alguém que não desistiu do movimento de busca, mas que anseia por uma transformação nova e diferente.

### **3. (Auto) Transformação efetiva**

Em que consiste, portanto, o conteúdo afirmativo do pensamento de Nietzsche sobre a transformação social, para além desta rejeição das propostas correntes? Com base no que foi dito até agora, uma proposta simples, talvez simplista, parece óbvia: os principais argumentos de Nietzsche contra os quatro programas tradicionais de transformação resumem-se à acusação de que neles o *sujeito da mudança* é pressuposto e determinado de forma pouco clara e confusa, ou seja, ele é superestimado e mal concebido em termos racionalistas num caso e subestimado e suprimido no interior da coletividade no outro.

Estes erros são, portanto, erros de natureza teórica sobre o sujeito, são falsas determinações e descrições do sujeito, que é estilizado ora como autor soberano ora como

jogete indefeso da transformação. Em ambos os casos, são suposições ou postulações de um sujeito determinado, que é então declarado ou responsável pela transformação social ou sujeito a ela. E ambas são falsas, na medida em que um sujeito determinado é nelas postulado como algo existente, que antecede ou que precede o processo de transformação social. Mas – e nisso me parece consistir a sagacidade de Nietzsche – o sujeito da transformação também é feito, construído e constituído, não algo a ser encontrado. Ser sujeito, incluso ser sujeito de mudanças, não é exatamente um fato sobre seres humanos com o qual nos deparamos e que podemos reportar descritivamente, mas sim, expresso de forma um tanto patética, uma forma de devir, uma potencialidade que primeiro deve ser formada em campos de força e contra resistências, não independentemente, mas a partir de circunstâncias determinadas, não isolado dos outros, mas tampouco se fundindo com eles. “Sujeito”, “Si-mesmo” ou “indivíduo” não é propriamente um nome para uma realidade dada desta ou daquela forma, mas um nome para um lugar (ou uma instância) em que (ou a que) se coloca o desafio de poder se tornar desta ou daquela forma<sup>9</sup>.

Somente contra este pano de fundo da ideia do eu ou de sujeito como figura inerentemente transformativa é que faz sentido perguntar sobre a transformação social que surge através dele ou que atua sobre ele. Uma transformação abrangente e profunda da realidade social será então aquela que está ligada à autotransformação do eu, que a fortalece ou aprofunda e que transfere o potencial de mudança do eu para o exterior, tornando-a igualmente efetiva para os outros. Sem esta ancoragem no eu, as mudanças permanecem externas a ele, terminando por ameaçá-lo. A transformação real e efetiva, por outro lado, ocorre tanto interna quanto externamente, ela é a um só tempo transformação e autotransformação.

Em que consiste, pois, a concepção nietzschiana de transformação? Ou, em outras palavras: por quê, como, e para quê mudar? Em primeiro lugar, o ponto de partida do programa de Nietzsche é o diagnóstico: a transformação “faz-se necessária” (GM/GM Prefácio 8, KSA 5.256) porque os valores, as instituições e as práticas modernas nos tornam essencialmente desprovidos de liberdade, fracos e infelizes, e fazem isso porque moldaram, condicionaram e produziram os sujeitos modernos de uma determinada forma. A sua crítica abrangente da cultura e da civilização, que de fato se estende à moralidade, à religião, à arte, à ciência e às instituições sociais, tem o seu núcleo neste motivo. Ela é dirigida contra o modo em que a ipseidade (Selbst-sein) é possível neste tempo, nestas práticas e nestas instituições, e por outro lado ela se interroga sobre quais de suas formas possíveis são disponibilizadas de forma

---

<sup>9</sup> Para elaborações mais detalhadas desta leitura relativa à teoria do sujeito, Cf. Warren (1988), Brown (2000), e Saar (2007); para a posição histórico-filosófica de Nietzsche no processo de revisão do conceito moderno de sujeito, Cf. Menke (2003).

exclusiva, e quais são impedidas, impossibilitadas na sua formação. Este motivo é o que une a crítica da cultura do jovem Nietzsche, sua polêmica contra a cultura filisteia burguesa, que impede a emergência de indivíduos verdadeiramente livres, daqueles “grandes homens redentores” (SE/CE SE 6, KSA 1.384), à sua crítica tardia da moralidade que, sob o título provocativo de “moralidade de escravos”, denuncia o carácter heterônomo da moral pós-cristã, uma moral que supostamente outorga autonomia, mas na qual se expressa tão somente o modo de valorar dos “malogrados, desgraçados, frustrados, desafortunados, sofredores de todo tipo” (GM/GM III 13, KSA 5.366). Nietzsche é um pensador da crítica necessária das relações e, portanto, pensador de uma transformação “total”, que ataca de forma agressiva este estado da subjetividade ou da individualidade atada, cativa e mutilada (cf. YACK, 1992). O impulso do seu programa de transformação reside, portanto, na crítica.

Em segundo lugar, o ponto de partida para um programa deste tipo só pode ser a crítica ao ou do sujeito. Ele significará antes de mais nada a criação do sentimento e da consciência de não se ser o sujeito que se poderia ser, será uma recordação da potencialidade autotransformadora que o sujeito moderno, cristianizado, domado e moralizado perdeu, ou mesmo expurgou, em favor de uma forma rígida que já não permite uma verdadeira mudança de si e uma transformação profunda de si mesmo. Para produzir tal choque afetivo e ao mesmo tempo a compreensão das possibilidades até agora obstruídas do eu são necessários poderosos meios filosóficos e estilísticos. Todo o arsenal literário de Nietzsche, em suas campanhas críticas em relação à sua época, é relevante neste ponto: os diagnósticos perturbadores sobre seu tempo, os apelos diretos ao leitor, a proclamação irônico-profética de “novas tábuas” e leis (ZA/ZA III Das velhas e novas tábuas, KSA 4.246) e a queixa da extemporaneidade das próprias perspectivas, a crítica linguística e moral que desintegra as certezas, as genealogias desmistificadoras, os jogos de máscara, os efeitos de estranhamento e de espelho, estímulos e provocações. Todos eles são meios filosóficos drásticos que, em primeiro lugar, geram uma experiência de transformação existencial necessária e são dirigidos ou endereçados ao eu ou ao sujeito. Diante disso, torna-se evidente que o objeto deste programa de transformação, nomeadamente, o eu tal como ele é, é em si mesmo crítico e passível de crítica, e que a crítica efetiva só pode começar como crítica de si mesmo, crítica do e ao si mesmo tal como ele é<sup>10</sup>.

Em terceiro lugar, esta dupla visão do eu como lugar e como objeto de crítica resulta agora numa determinação mais precisa da forma da transformação que se almeja para ele. Pois

---

<sup>10</sup> Sobre a relação entre retórica e transformação, utilizando a *Genealogia da Moral* como paradigma, conferir p. ex., Owen (2007, p. 45-59) e Saar (2007, p. 130-141).

após a descoberta das estruturas de obstrução de si mesmo e a abordagem do eu como algo que pode mudar, o trabalho crítico ativo do eu sobre si mesmo é agora, pelo menos, concebível. Nestes processos, tanto o velho pode ser despojado como o novo tornado possível. Mas esta transformação será algo mais do que apenas ganhar novos conhecimentos ou superar velhos erros de pensamento. Pois o eu em questão é mais do que apenas uma autoconsciência ou uma instância cognitiva e reflexiva, ele possui uma compreensão de si (corrigível), mas também uma relação consigo mesmo (prática) que é expressa em disposições corporais, habituais, afetivas e psíquicas - neste sentido, Nietzsche chama ao corpo e não à mente “o si mesmo criador” (ZA/ZA I Dos desprezadores do corpo, KSA 4.40). Para se criticar e alterar uma forma do si mesmo será preciso transformar não só pensamentos e ideias, mas também ações, atitudes, afetos e disposições (cf. STRONG, 2000, p. 293). A mudança requerida neste programa de transformação deverá ser, portanto, um trabalho ao mesmo tempo epistêmico e existencial sobre si mesmo, sua forma é a de uma práxis de transformação abrangente.

Em quarto lugar, o objetivo destes despojamentos e desenvolvimentos só pode ser o de um tornar-se livre, uma emancipação, nomeadamente uma libertação para a sua forma própria, para a potencialidade de si mesmo, que não tem forma pré-fabricada, por mais que a moralidade, a cultura e a religião tentem lhe impor isso. A libertação destas formas para sua forma subjetiva própria é a meta, sempre fictícia, porque não fixada de antemão, da transformação em Nietzsche. E ela não pode ser uma meta obrigatória estabelecida pelos outros, nem mesmo pelo arauto Nietzsche, porque assim ela não seria propriamente sua: “Ninguém pode construir para ti a ponte sobre a qual tu deves cruzar o rio da vida, ninguém mais além de ti” (SE/CE SE 1, KSA 1.340; cf. CONANT, 2014, p. 104-111; SAAR, 2015).

Que o si mesmo seja o único lugar onde este drama existencial da mudança é decidido não significa que estas decisões devam ser atos heroicos de indivíduos solitários, mesmo que a retórica individualista de Nietzsche, especialmente nos primeiros escritos, possa sugerir tais conclusões. Que o si mesmo modificado, o sujeito que mudou a si mesmo, seja o objetivo deste programa de transformação significa apenas que ele não pode ser nenhum outro (ou mais ninguém). A “sociedade” – talvez malquista por Nietzsche como uma abstração perigosa – não pode ser modificada de forma simples e absoluta, pois ela consiste nos corpos, espíritos, movimentos e comunicações dos seus componentes, e estes são, antes de qualquer coisa, indivíduos em constante interação uns com os outros e em contínua interação com os seus ambientes físico e espiritual não humanos. São sujeitos determinados em formas determinadas que constituem a sociedade e que produzem constantemente a sociedade. A transformação deles

é transformação social, esta mudança visa a eles, e ela só pode ser mudança dos sujeitos em si mesmos, mudança de si mesmo.

#### 4. O Si mesmo e o tornar-se outro conjuntamente

À luz desta breve reconstrução do pensamento de Nietzsche sobre a mudança, é possível ver agora um pouco mais claramente como ele está ao mesmo tempo próximo e distante dos outros programas de transformação da sua época. As suas transformações também são, de fato, processos de cultivo, mas não no sentido de ser um humano bem definido ou de um si mesmo perfeito como meta; pois é exatamente isso que está em questão nos atos de reconfiguração radical de si. Elas também contêm e englobam momentos de esclarecimento (no sentido mais amplo), a saber, um incessante questionamento de si mesmo e questionamento também de todas as formas e ordens preconcebidas, mas nelas já não se aspira a nenhum *telos* de conhecimento absoluto. Este esclarecimento radical e o questionamento de si não se detêm nos próprios ideais de libertação.

Além disso, esta transformação também deverá ter um lado revolucionário, ou seja, um lado que subverte o mundo e a sociedade, na medida em que se reconhece que cada sujeito novo e diferente será um si mesmo em um contexto, um sujeito num campo social. A necessidade desta subversão, contudo, continua relacionada à necessidade de produzir outro mundo e outra sociedade para um outro si mesmo possível. A nova ordem não é um fim nela mesma, mas um ambiente para outras formas de ser sujeito. Estas transformações não podem, portanto, ser projetos de indivíduos, elas só podem ser bem-sucedidas se o seu caráter de transformação do mundo e da sociedade puder afetar sujeitos plurais e colocá-los em conexão. Neste sentido, um momento não individual, do inter- ou transindividual necessariamente entra em jogo nestes processos, como em todas as insurreições, mas em Nietzsche ele não assume uma vida própria, ele permanece sempre ligado ao empenho e ao esforço do indivíduo para se tornar diferente e outro, juntamente com os outros.

Todas essas descrições do programa de transformação de Nietzsche em relação às suas alternativas teóricas coincidem em um único ponto: trata-se de descrever processos endógenos, ou seja, uma ocorrência da mudança que provém do si mesmo que está sendo modificado. Neste sentido, elas descrevem uma crítica imanente que rejeita qualquer meta externa, pré-fabricada, preconcebida, em favor da experimentação com a sua própria forma, relacionada consigo mesmo e com os outros, que ainda não está fixada (cf. CONANT, 2014, p. 146). A crítica de Nietzsche a todas as outras concepções de transformação têm assim um ponto antiautoritário,

pois cada pessoa só pode ser a mudança que permite que aconteça consigo mesma, no lugar do si mesmo<sup>11</sup>.

O modelo de Nietzsche é, portanto, simultaneamente dirigido contra o essencialismo das visões humanistas que acreditam que a meta já está predeterminada, e contra o esquecimento do sujeito ou do si mesmo comum a projetos políticos que querem implementar um programa ou agenda supostamente objetiva e razoável. Em contraste com essas visões, ele apresenta uma orientação para a transformação a partir de dentro, para uma mudança através dos sujeitos que transformam a si mesmos, através de cada um dos sujeitos. Esta perspectiva não é necessariamente individualista, porque o indivíduo ou cada indivíduo em si mesmo só surge e só pode se formar na troca e na interação com os outros. O indivíduo, portanto, não é um fundamento para o qual tudo possa ser reenviado. Nietzsche pensa que a individualidade é sempre relacional, mas insiste na necessidade de o sujeito se voltar sobre si mesmo ou de se reapropriar de si mesmo na transformação<sup>12</sup>.

Esta tese de uma estrutura transformativa ou performativa da subjetividade prática também poderia estar no cerne da influente leitura “perfeccionista” de Nietzsche tal como proposta por James Conant, seguindo os motivos de Stanley Cavell<sup>13</sup>. Um dos seus pontos de partida é o discurso de Nietzsche, tomado de empréstimo a Emerson, da confrontação com o “eu superior” na obra *Schopenhauer como Educador*; em tais confrontos, o eu encontra algo capaz de “educá-lo ou desafiá-lo à reconfiguração de si” (CONANT, 2014, p. 142). A explicação deste motivo também pode soar, em muitos casos, mais individualista do que o necessário: por um lado, de acordo com a proposta de Nietzsche, este confronto com o próprio eu superior é sempre mediado pelo encontro com um outro, com um grande ser humano ou com uma grande obra ou texto. O eu não encontra o seu *telos* de maneira monológica ou introspectiva em si mesmo, mas sim na experiência de um desafio ou negação de si mesmo por uma reivindicação que vem de fora para dentro. Por outro lado, esta crítica de si mesmo conduzirá inevitavelmente a uma crítica do mundo e da sociedade tão logo se reconheça que, nas condições dadas, o si mesmo só poderia se tornar aquilo que se tornou e é agora. Assim, e isto nem sempre aparece muito claramente em Cavell e Conant, existe também na prática aparentemente individual de crítica de si e transformação de si mesmo uma reabilitação parcial da ideia da revolução necessária ou da insurreição vindoura, mas de uma outra revolta ou

---

<sup>11</sup> Para um breve panorama do debate sobre a crítica imanente como procedimento, Cf. JAEGGI/WESCHE, 2009.

<sup>12</sup> Sobre a tensão entre “impotência do sujeito” e “poder da personalidade”, Cf. BENNE/MILLIER, 2015.

<sup>13</sup> Para considerações sobre o perfeccionismo de Nietzsche, Cf. Conant (2000, 2014), Cavell (2003), Lemm (2007), e Saar (2007, p. 33-35, 55-58, 2014a).



transformação radical, uma que deve passar pelo si mesmo. Pois qualquer transformação radical da cultura ou da sociedade requer a micro e a auto revolução do si mesmo.

Quando Nietzsche, cujo ódio à Revolução Francesa e a Rousseau está bem documentado, escreve em *O Andarilho e sua sombra* sobre o “caráter perigoso do Iluminismo” e declara que “o Iluminismo, [...] durante muito tempo [esteve] satisfeito em transformar apenas os indivíduos, de modo que só muito lentamente transformaria também os costumes e instituições do povo” (WS/AS 221, KSA 2.654), ele se queixa de um programa de esclarecimento impotente, burguês, isto é, meramente orientado para o indivíduo. Mas ainda pior para ele é a fase seguinte, o terrorismo rousseauiano praticado pela Revolução Francesa: “Mas agora, ligado a uma natureza violenta e repentina, o próprio Iluminismo tornou-se violento e repentino. [...] Quem compreender isto saberá também de que poluição é preciso extraí-lo, de que contaminação é preciso filtrá-lo: para *prosseguir a obra* do Iluminismo *em si mesmo* e posteriormente sufocar a revolução no nascimento, fazer com que não tenha sido”. (WS/AS 221, KSA 2.654).

É muito tentador não ler nesta fórmula anti- ou contrarrevolucionária da continuação do iluminismo *em si mesmo* e da rejeição da revolução violenta precisamente o reflexo do que aqui foi esboçado como a outra imagem da transformação em Nietzsche: o programa de uma crítica radical, radicalizada e sem reservas de si mesmo, por amor a si mesmo, por amor a um outro de si mesmo, que não precisa de uma revolução externa, que a “desfaz” e a torna desnecessária, por ser revolucionária “*em si mesma*”. Transformação radical de si ao invés de revolução, uma política de si ou da transfiguração ao invés da revolta – talvez nada descreva melhor o ponto de vista de Nietzsche no campo das muitas opções disponíveis no final do século 19, uma época embriagada pela transformação e ao mesmo tempo tão avessa a ela. E talvez esse modelo, para além do individualismo heróico e do coletivismo aliberal, ainda não tenha sido estabelecido, mesmo depois de mais outro longo século de esperanças e decepções políticas. Isso significaria dizer que nós também precisamos, urgentemente, de uma transformação, mas uma transformação diferente daquela prometida pelos programas tradicionais, moderados ou radicais. Em outras palavras, pode ser que ainda estejamos quase no mesmo ponto que Nietzsche.

## Referências bibliográficas

ABEL, Günter. “Nietzsche contra ‘Selbsterhaltung’”, In: *Nietzsche-Studien*, v. 10-11 (1981/82), p. 367-407.

BENNE, Christian; MÜLLER, Enrico. (org.). *Ohnmacht des Subjekts - Macht der Persönlichkeit*. Basel: Schwabe, 2015.

BENNER, Dietrich. *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie*. 2 Aufl. Weinheim, München: Juventa, 1995.

BROSE, Karl. *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*. Bonn: Bouvier, 1990.

BROWN, Wendy. “Nietzsche for Politics”, In: SCHRIFT, Alan D. (org.): *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics*. Berkeley: University of California Press, 2000, p. 205-223.

CAVELL, Stanley. “Old and New in Emerson and Nietzsche”, In: *International Studies in Philosophy*, v. 35, n. 3, 2003, p. 53-62.

CAYGILL, Howard. *Resistance: A Philosophy of Defiance*. New York, London: Bloomsbury, 2013.

CLAUSEWITZ, Carl von. *Vom Kriege*. Berlin: Dümmlers Verlag, 1832. Disponível em: <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/vom-kriege-4072/26>>.

CONANT, James. “Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of Schopenhauer as Educator”, In: SCHACHT, Richard. (org.). *Nietzsche’s Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 181-257.

CONANT, James. *Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus*. Konstanz: Konstanz University Press, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche und die Philosophie*. Frankfurt: EVA, 1991.

EMDEN, Christian J. *Nietzsche and the Politics of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

EMDEN, Christian J. *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

GEUSS, Raymond. “Kritik, Aufklärung, Genealogie”, In: HONNETH, Axel; SAAR, Martin (org.). *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 145-156.

HONNETH, Axel. “Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”, In: HONNETH, A (org.). *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt: Fischer, 1994, p. 9-69.

HONNETH, Axel. “Rekonstruktive Kritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ‘Kritik’ in der Frankfurter Schule”, In: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007, p. 57-69.

HUMBOLDT, Wilhelm von. "Theorie der Bildung des Menschen. Bruchstück". Bd.1. In: FLITNER, ANDREAS; GIEL, Klaus (org.). *Werke in fünf Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p.234-240.

JAEGGI, Rahel; WESCHE, Tilo. "Einführung: Was ist Kritik?". In: JAEGGI, Rahel; WESCHE, Tilo (org.). *Was ist Kritik?* Frankfurt: Suhrkamp, 2009, p. 7-20.

KANT, Immanuel. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?". In: BRANDT, Horst D (org.). *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg: Meiner, 1999, p. 20-27.

LEMM, Vanessa. "Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture". In: *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 34, 2007, p. 5-27.

LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Frankfurt: Fischer, 1964.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. "Manifest der Kommunistischen Partei". In: *Werke (MEW)*, Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, Bd. 4, 1972, p. 461-493.

MENKE, Christoph. "Distanz und Experiment. Zu zwei Aspekten ästhetischer Freiheit bei Nietzsche". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 41, 1993, p. 61- 77.

MENKE, Christoph. "Subjekt, Subjektivität", In: BARCK, Karlheinz; et. al. (org.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Stuttgart, Weimar: Metzler, Bd. 5, 2003, p. 734-787.

OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin, New York: de Gruyter, 1987.

OWEN, David. *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Stocksfield: Acumen, 2007.

PIPPIN, Robert B. "Nihilism Stands at the Door: Nietzsche". In: *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Blackwell, 1991, p.80-116.

REDECKER, E. V. "Feministische Strategie und Revolution". In: KLEY, Christine; NEWARK, Catherine; MILLER, Simone (org.). *Peripherie und Zentrum. Geschlechterforschung und die Potenziale der Philosophie*. Bielefeld: transcript, 2012, p. 17-36.

RESCHKE, Renate (org.). *Nietzsche - Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer?* Berlin: Akademie, 2004.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

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

SAAR, Martin. "Kritik und Affekt. Nietzsches Textpolitik", In: KUPPER, Joachim; RAUTZENBERG, Markus; SCAHUB, Miriam; STRÄTLING, Regine (org.): *The Beauty of Theory. Zur Ästhetik und Affektökonomie von Theorien*. Paderborn: Fink, 2013, p. 47-57.

SAAR, Martin. "Nietzsche in Bewegung. Rezension von: James Conant, Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus. Konstanz 2014: Konstanz University Press", In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 62, 2014, p. 1194-1200.

SAAR, Martin. "Notwendige Geschichte. Zur Debatte um 'radikale Aufklärung'" In: SCHMIDT, Christian (org.). *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt, New York: Campus, 2014b, p. 42-59.

SAAR, Martin. "Die Moral der Anderen. Nietzsches Wertkritik", In: *Nietzsche-Studien*, v. 44, 2015, p. 23-29.

SCHOTTEN, C. Heike. *Nietzsche's Revolution: Décadence, Politics, and Sexuality*. London: MacMillan, 2009.

SOMMER, Urs Andreas. "Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888". In: *Nietzscherforschung*, v. 17, 2009, p. 31-44.

STRONG, Tracy B. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press, 1975.

WARREN, Mark E. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: MIT Press, 1988.

YACK, Bernard. *The Longing for Total Revolution: Philosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Berkeley: University of California Press, 1992.