

Os conceitos nietzschianos de espontaneidade e soberania e a filosofia kantiana¹

Spontaneity and Sovereignty: Nietzsche's Concepts and Kant's Philosophy.

Marco Brusotti²

Resumo

Este artigo reconstrói o contexto polêmico que confere sentido ao uso nietzschiano dos conceitos de espontaneidade e soberania. A primeira seção desse artigo trata do lugar especial que a psicologia ocupa na rejeição da concepção kantiana de espontaneidade pelos primeiros autores neokantianos. Lido contra esse pano de fundo histórico, não é surpreendente que Nietzsche tenha rejeitado a ideia de uma espontaneidade “absoluta” ou “livre” da vontade. Em 1880, contudo, uma nova concepção de vida como “atividade espontânea” aflora em seus manuscritos. Essa visão naturalista, que Nietzsche conheceu através de Baumann, remete à teoria dos “começos da vontade” de Alexander Bain e difere significativamente da espontaneidade absoluta da representação, de origem kantiana (seção 2). Esta concepção naturalista de “atividade espontânea”, que Nietzsche adota antes de *Aurora*, ainda desempenha papel importante na *Genealogia da Moral*, mas tende a desaparecer nas últimas obras (seção 3). Na seção seguinte (seção 4) apresento a evolução da crítica de Nietzsche à noção kantiana de “mal radical” em associação com a concepção de “atividade espontânea”. Ao analisar o uso de expressões kantianas na *Genealogia*, mostro que sua crítica à liberdade da vontade é compatível com a descrição do “indivíduo soberano” como “responsável”, “autônomo” e “livre”. Mostro que essa famosa passagem deve ser lida como uma polêmica dirigida a Eduard von Hartmann, contra o qual Nietzsche emprega uma estratégia textual específica, que consiste em tomar as expressões kantianas em um sentido “antikantiano” e cultivar sistematicamente a arte de usar “uma fórmula moral em um sentido supramoral”. A autoatribuição da liberdade absoluta do agente pertence essencialmente ao conceito kantiano de agência moral, assim como a autoatribuição da “liberdade” pertence ao conceito nietzschiano de individualidade soberana. Mas a “liberdade” que o indivíduo soberano atribui a si mesmo e aos seus pares não é uma espontaneidade absoluta, que para Nietzsche é um conceito autocontraditório; além disso, essa autoatribuição de uma rara liberdade não tem a mesma função que Kant atribui ao postulado da liberdade absoluta em sua filosofia prática. Em Nietzsche essa autoatribuição é antes o modo pelo qual o “Páthos da distância” do indivíduo soberano se expressa, sendo, portanto, uma forma de autoafirmação (seção 5).

¹ Artigo publicado originalmente em Brusotti, M. (2017). “Spontaneity and Sovereignty Nietzsche's Concepts and Kant's Philosophy”. In: Brusotti, M. & Siemens, H. (eds). *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy* (vol. II) Ed. by Constâncio, J. & Bailey, T. *Nietzsche and Kantian Ethics*, p. 219-256. Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc. Agradecemos ao autor, Marco Brusotti, e a Claire Weatherhead pela cessão dos direitos de tradução.

² Professor de Filosofia na Università del Salento/Lecce/TU-Berlin. Tradução: Daniel Melo Soares (graduando em Filosofia pela UFMG). Revisão Técnica: Rogério Lopes (Professor no Departamento de Filosofia da UFMG).

Abstract:

This paper reconstructs the intellectual background against which Nietzsche's concepts of spontaneity and sovereignty emerge and acquire their meanings and uses, as well as their relation to Kant's philosophy. The first section of this paper deals with the particular significance of psychology in the early neo-Kantians' dismissal of Kant's conception of the spontaneity. Against this historical background, it is not surprising that Nietzsche rejects the idea of an 'absolute' or 'free' spontaneity of the will. In 1880, a new conception of life as 'spontaneous activity' emerges in his manuscripts. This naturalistic view Nietzsche picks up from Baumann goes back to Alexander Bain's theory of the 'beginnings of the will' and strongly differs from Kant's absolute spontaneity. These differences are explained in detail (Section 2). The conception of 'spontaneous activity', which Nietzsche adopts before *Daybreak*, is still of paramount importance in the *Genealogy* (Section 3). In the next section (Section 4), the paper discusses how Nietzsche's critique of Kant's 'radical evil' problem evolves through his work in connection with his thoughts on this naturalized notion of spontaneity. By analysing the use of Kantian terms in the *Genealogy*, I show that this criticism of freedom squares well with the description of the 'sovereign individual' as 'responsible', 'autonomous' and 'free'. Arguing specially against his contemporary Eduard von Hartmann, Nietzsche employs a specific textual strategy, which consists in taking Kantian terms in an 'anti-Kantian' sense and systematically cultivating the art of using 'a moral formula in a supramoral sense'. The agent's self-ascription of absolute freedom belongs essentially to Kant's concept of moral agency, and the self-ascription of 'freedom' to Nietzsche's sovereign individuality. But the 'freedom' the sovereign individual ascribes to itself and to its peers is not absolute spontaneity, which for Nietzsche is a self-contradictory concept; and this self-ascription of a rare freedom does not have the same function as the postulate of absolute freedom in Kant's practical philosophy. It is, rather, the main way in which the sovereign individual's 'pathos of distance' is expressed, and hence a form of self-affirmation (Section 5).

Em seu *Kants Theorie der Erfahrung (A Teoria da Experiência de Kant)*, Hermann Cohen (1871: 160f.) lamenta que a “distinção” kantiana “entre a sensibilidade receptiva e o entendimento espontâneo” tenha sido “tão amplamente criticada”. Cohen, que pretendia reagir a essa tendência generalizada, remete explicitamente a Jürgen Bona Meyer, mas ele poderia ter endereçado uma crítica similar a seu próprio mentor, Friedrich Albert Lange. O conceito de espontaneidade, central para a concepção kantiana do pensamento e da agência, teve importância fundamental no Idealismo Alemão; e em 1871, poucas décadas após a morte de Hegel, o conceito volta a desempenhar um papel central na leitura que Cohen faz de Kant. Na década de 1860, contudo, no auge da reação ao Idealismo Alemão e na esteira do positivismo,

o conceito de espontaneidade havia se tornado problemático até mesmo para a primeira geração do novo “movimento de retorno a Kant”.

A primeira seção desse artigo trata do lugar especial que a psicologia ocupa na rejeição da concepção kantiana de espontaneidade do pensamento e da vontade pelos primeiros autores neokantianos. Lido contra esse pano de fundo histórico, não é surpreendente que Nietzsche tenha rejeitado a ideia de uma espontaneidade “absoluta” ou “livre” da vontade. Em 1880, uma nova concepção de vida como “atividade espontânea” aflora em seus manuscritos. Essa visão naturalista, que ele foi buscar em um filósofo de menor importância, Johann Julius Baumann, remete originalmente à teoria dos “começos da vontade” de Alexander Bain. A diferença entre a espontaneidade absoluta da representação, de origem kantiana, e a espontaneidade dos movimentos e atividades involuntárias, de origem bainiana, é explicada em detalhes (seção 2). A concepção de “atividade espontânea”, que Nietzsche adota antes de *Aurora*, tem uma enorme influência em seu desenvolvimento filosófico posterior, embora seus últimos escritos pareçam abrir mão mesmo desse conceito relativo de espontaneidade, que na *Genealogia* goza ainda de suprema importância (seção 3). Em *Aurora*, Nietzsche, que já havia rejeitado a noção kantiana de “mal radical” nos anos 1870, revisita o tema à luz de sua nova concepção de “atividade espontânea”: na *Genealogia*, essa explicação de uma das duas formas distintas de “mal” culmina em um novo argumento contra a liberdade da vontade, um argumento que, entretanto, está associado à crítica de Lichtenberg a Kant (seção 4). Ao analisar o uso de expressões kantianas na *Genealogia*, mostro que essa crítica à liberdade é compatível com a descrição do “indivíduo soberano” como “responsável”, “autônomo” e “livre”. Reconstruo o contexto da descrição – uma rejeição tácita da crítica que Eduard von Hartmann dirige à noção de “soberania absoluta [...] do indivíduo”. Contra Hartmann, Nietzsche emprega uma estratégia textual específica, que consiste em tomar as expressões kantianas em um sentido “antikantiano” e cultivar sistematicamente a arte de usar “uma fórmula moral em um sentido supramoral”. A autoatribuição da liberdade absoluta do agente pertence essencialmente ao conceito kantiano de agência moral, assim como a autoatribuição da “liberdade” pertence ao conceito nietzschiano de individualidade soberana. Mas a “liberdade” que o indivíduo soberano atribui a si mesmo e aos seus pares não é uma espontaneidade absoluta, que para Nietzsche é um conceito autocontraditório; além disso, essa autoatribuição de uma rara liberdade não tem a mesma função do postulado da liberdade absoluta de Kant em sua filosofia prática. Em Nietzsche essa

autoatribuição é antes o modo principal pelo qual o “pathos da distância” do indivíduo soberano se expressa, sendo, portanto, uma forma de autoafirmação (seção 5).

1 O primeiro neokantismo e a insuficiência da psicologia kantiana

Fries e Herbart negam que a “psicologia transcendental” de Kant seja compatível com resultados empíricos. Mas, de fato, o problema é estranho a Kant: dados empíricos, antropológicos ou psicológicos, são irrelevantes no âmbito em que se deve estabelecer aquilo que é válido para todos os seres racionais dotados de sensibilidade espaço-temporal. Porém, o primeiro “movimento de retorno a Kant” herdou de filósofos como Fries e Herbart a questão acerca da solidez das bases psicológicas da crítica da razão pura; e os primeiros Neokantianos como Meyer e Lange acabaram por rejeitar a “psicologia transcendental” de Kant como essencialmente metafísica.

Leituras mais recentes têm questionado se a psicologia transcendental é realmente essencial para o projeto crítico de Kant ou, *pace* Kant, mesmo se a psicologia transcendental é uma questão³. Outros estudiosos pretendem naturalizá-la e afirmam que a “espontaneidade”, que está em seu âmago, não é uma espontaneidade absoluta, mas tão somente relativa⁴. Outras leituras recentes propõem que a espontaneidade do pensamento seja interpretada em analogia com a espontaneidade da vontade. Essa proposta não implica necessariamente que a espontaneidade do pensamento e a espontaneidade da ação – a espontaneidade do pensamento e espontaneidade da vontade – sejam essencialmente uma e a mesma⁵. A comparação concerne a seus respectivos status. De acordo com Kant, a razão teórica pode estabelecer que além da causalidade da natureza pode haver uma causalidade da liberdade (*causa noumenon*), mas ela não pode decidir se há realmente uma tal “*espontaneidade absoluta* da causa, que *de si mesma* origina uma série de aparências que procedem de acordo com as leis da natureza” (KrV A446/B474). A espontaneidade absoluta da vontade é um mero postulado da razão prática, mas

³ Cf. Strawson (1966). Sobre o conceito de espontaneidade em Kant cf. Heidemann (1956; 1958), Mittelstrass (1965), Finster (1982), Pippin (1987), Allison (1996a), Nakano (2011) and Klemme (2012).

⁴ Alguns estudiosos concedem que Kant entende a “espontaneidade” como absoluta, mas sustentam que ela pode ser facilmente interpretada como relativa. Entre as leituras naturalistas que interpretam a espontaneidade intelectual do pensamento em Kant como meramente relativa e, desse modo, vê Kant como um predecessor do funcionalismo, os mais influentes são: Wilfrid Sellars (1974) e Patricia Kitcher (1994). Para uma crítica a essas interpretações, cf. Pippin (1987), Allison (1996a).

⁵ Sobre a questão se o conhecimento e a vontade são expressão de uma única e mesma espontaneidade, cf. Klemme (2012: 215).

pertence como tal à necessária autocompreensão do agente racional. A questão exegética controversa diz respeito a até que ponto a espontaneidade do pensamento pode ser interpretada como interna ao conceito de um pensador sem um compromisso metafísico com sua verdade teórica.⁶

Opções exegéticas dessa natureza não estavam disponíveis para os primeiros Neokantianos. Lange (1880, vol. 2: 191, n. 23) rejeitou firmemente a independência da psicologia transcendental face à psicologia empírica: “A maior parte de todas as obscuridades da Crítica da Razão Pura procede da circunstância ímpar de que Kant empreende o que é, em linhas gerais, uma investigação psicológica, mas sem quaisquer pressuposições psicológicas especiais” (cf. Lange 1875 vol. 2: 124). Em um ânimo semelhante, mas consciente de que Kant viu as coisas de modo completamente distinto, o autor de “A psicologia de Kant” (*Kant’s Psychologie*), J. B. Meyer (1870: 205) afirmou que Kant não compreendeu a natureza psicológica de sua própria análise da consciência.⁷ Como Lange, ele se concentrou na psicologia e viu na ausência de base empírica o principal problema da concepção kantiana, o que o levou a demandar, em conformidade com isso, uma integração psicológica da teoria de Kant (206). Mas mesmo no primeiro “movimento de retorno a Kant” a questão era controversa: enquanto Meyer e Lange viram na inadequação empírica uma (senão *a*) lacuna central na filosofia teórica e prática de Kant, Kuno Fischer e Liebmann argumentaram que eles estavam levantando falsas questões.⁸

Um dos problemas principais consistia em decidir se Kant estava correto ao afirmar que a espontaneidade distingue o entendimento (pura apercepção) da intuição (sensibilidade),

⁶ Cf. Allison (1996a: 133 ff.).

⁷ De acordo com Klaus Christian Köhnke (1986: 159), J. B. Meyer é o autor do primeiro livro “Neokantiano” (Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. Sechs Vorlesungen [. . .], Hamburg, 1856; sobre Meyer, cf. também Beiser (2014: 328ff.)). Meyer era professor em Bonn desde 1868, e Nietzsche, que começou seus estudos lá, se conhecia pessoalmente. O jovem estudante parece nunca ter tido Meyer em alta consideração como filósofo. Mais tarde, o principal ponto de desentendimento veio com a filosofia de Schopenhauer. o “filósofo retrógrado de Bonn, Jürgen-Bona Meyer [sic]” (FP 1872–3 19[201], KSA 7.481), foi um crítico severo do pessimismo de Schopenhauer (e de von Hartmann). Portanto, Nietzsche incluí “Jürgen Bona-Meyer [sic], juntamente com Kuno Fischer, Lotze” (FP 1872–3 19[259], KSA 7.501) entre os filósofos que ele quer atacar, vendo em “Jürgen Meyer em Bonn” um desses professores alemães de filosofia que acreditam de todo o coração que “uma inovação política”, a fundação de um novo estado alemão, “é suficiente para tornar os homens, todos eles, de uma só vez, habitantes felizes da terra” (CE 3, § 4, KSA 1.363).

⁸ Veja o próprio sumário de Meyer (1870: 27 ff.) em sua “Psicologia de Kant” (*Kant’s Psychologie*); sobre as dúvidas de Fischer e Liebmann e, de maneira geral, sobre o “psicologismo” dos pensadores Neokantianos em 1860, cf. Beiser (2014: 209ff.).

que em si mesma é puramente receptiva.⁹ Herbart, cuja psicologia científica rejeita a “psicologia das faculdades” de Kant, viu na tese da espontaneidade do intelecto um profundo equívoco.¹⁰ O criticismo de Meyer e Lange tomaram a mesma direção. A sensibilidade – Meyer objetou a Kant – não é menos ativa que o entendimento. Na primeira edição da “*História do materialismo*” (1866) o conceito de “espontaneidade” nem mesmo aparece; na segunda edição (1875) ele é fartamente criticado: “Somente sob a suposição não justificada de que toda espontaneidade pertence ao ‘pensamento’, e toda receptividade aos sentidos, pode a síntese das impressões em coisas estar associada ao entendimento” (Lange 1880, vol. 2: 197, n. 26; cf. Lange 1875 vol. 2: 128, n. 26)¹¹. Contra uma objeção similar por Meyer, Cohen argumenta que para Kant a percepção dos objetos não é simplesmente receptiva, ela não envolve apenas a sensibilidade, mas também o intelecto e sua atividade sintética. É evidente que Lange não compreende a arquitetura da primeira *Crítica*, o papel da imaginação transcendental e a doutrina do esquematismo. A influência da interpretação que Cohen oferece de Kant sobre a segunda edição da *História do Materialismo* faz com que Lange se torne mais consciente da distância teórica entre ele e Kant. Porém, já na primeira edição Lange não se interessou realmente pela exegese da primeira *Crítica*, mas foi em uma direção completamente diferente, procurando por uma solução naturalista. Em sintonia com Helmholtz, ele acreditava que a fisiologia dos órgãos sensoriais (*Sinnesphysiologie*) contemporânea teria confirmado alguns dos principais insights kantianos, mas ao mesmo tempo mostrou que a sensibilidade não é simplesmente receptiva; disso resulta que “a síntese das impressões em coisas” não é a função essencial do pensamento – ao contrário, ela não tem nada a ver com o intelecto. Por conseguinte, o intelecto, ou seja, o pensamento não é espontâneo no sentido de Kant. Além disso, Lange, que coloca “pensamento” entre aspas, crítica o fato de Kant ter “permitido que se continuasse a pensar um entendimento livre de qualquer influência dos sentidos” (Lange 1880, vol. 2: 197; cf. Lange 1875, vol. 2: 32).

⁹ “Se chamarmos a *receptividade* da mente ao receber representações na medida em que é afetada de alguma maneira de *sensibilidade*, então a faculdade contrária que produz representações por si mesmo, ou a *espontaneidade* da cognição, será o *entendimento*” (KdV A 51/B 75).

¹⁰ Cf. Johann Friedrich Herbart: *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, 2 vols, Königsberg 1824 (vol. 1), 1825 (vol. 2), vol. 2, § 118: 166ff.

¹¹ Não há provas de que Nietzsche tenha lido essa nota de rodapé. A primeira edição da *História do Materialismo* (1866) de Lange, que Nietzsche possuiu quando jovem e doou a Romundt, na década de 1870, não contém notas de rodapé. Em 1880, Nietzsche usa a “wohlfeile Ausgabe”, a “edição barata” (ed. H. Cohen) que restitui o texto da segunda edição, mas sem as notas de rodapé – entre elas, o elogio de Lange ao *Nascimento da tragédia* de Nietzsche. Em 1884, Nietzsche cita a partir da “wohlfeile Ausgabe” de 1882 (NL 1884 25[318], KSA 11.94; cf. Jörg Salaquarda 1978: 240, n. 20); e a “wohlfeile Ausgabe” de 1887, idêntica a essa de 1882, está conservada em sua livreria pessoal. Além do artigo de Salaquarda, veja também Brobjer (2008a: 32–6); sobre a leitura de Nietzsche de e sobre Kant, veja Brobjer (2008a: 36–40) assim como a introdução ao primeiro volume da série Nietzsche’s Engagements with Kant and the Kantian Legacy (Brusotti and Siemens 2017).

Por conseguinte, Lange, ao negar que toda a espontaneidade pertence ao pensamento e que toda a receptividade pertence à sensibilidade, não está meramente operando uma nova partilha da “espontaneidade” entre os sentidos e o “intelecto”; ele muda o próprio conceito de espontaneidade, e sua conclusão equivale, em seu efeito (senão em sua forma), antes a uma rejeição do que a uma adaptação do conceito kantiano, que de resto não desempenha papel algum na *História do Materialismo*, mesmo em sua segunda edição. Para Lange, a espontaneidade absoluta de Kant deve ser rejeitada por ser incompatível com seu ponto de vista naturalista. Apesar de suas várias deficiências exegéticas, a conclusão de Lange não perdeu sua força.

Do seu ponto de vista “psicológico” Lange rejeita igualmente a espontaneidade da vontade. Ele reconhece que a alegação de Kant, de um ponto de vista teórico, é tão somente que a distinção entre *causa phaenomenon* e *causa noumenon* é uma distinção *possível*. Mas Lange rejeita como mero sofisma a tese de que, do ponto de vista prático, a mesma distinção é uma distinção *real*.¹²

Nietzsche, que desde a juventude concorda fundamentalmente com Lange – e com os positivistas – quanto à insuficiência da psicologia kantiana, verá mais tarde na alegação kantiana de que a causalidade livre (a espontaneidade absoluta) é apenas um postulado da razão prática um sinal a mais de seu “obscurantismo”¹³.

2 Os usos nietzschianos de “espontaneidade”.

Encontramos dois usos opostos de “espontaneidade” nos textos nietzschianos:

1) Quando pretende criticar o que ele considera uma concepção metafísica, Nietzsche fala de “espontaneidade livre” (FP Outono 1887 10[57], KSA 12.486) ou de “espontaneidade absoluta” (GM II 7, KSA 5.305). Ele atribui esse conceito de “espontaneidade” livre ou absoluta da vontade a uma vasta tradição religiosa e metafísica, e não apenas ou especificamente a Kant.

2) Em outros casos, Nietzsche pretende promover uma concepção alternativa. Algumas vezes ele simplesmente usa “espontaneidade” (ou “espontâneo”) sem maiores

¹² Cf. Lange (1875 vol. 2: 508)

¹³ De acordo com Nietzsche, Kant era antes um reacionário do que um revolucionário. Cf., por exemplo, *Crepúsculo dos Ídolos*, “razão” na Filosofia 6 (sobre Kant como “no final, um cristão dissimulado”), *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um intempestivo 16 (sobre a “filosofia da porta dos fundos” de Kant) e *Anticristo* 10 (sobre o sucesso de Kant como “um sucesso meramente teológico”). Sobre as observações polêmicas de Nietzsche ao “mal radical” de Kant, veja a seção 4 deste artigo.

qualificações, as vezes ele emprega palavras que introduzem uma gradação, um mais ou menos de “espontaneidade”, por exemplo, quando ele fala de uma “forte espontaneidade” (FP 1883 9[25], KSA 10.353) ou de um “enfraquecimento profundo da espontaneidade” (FP 1887 10[18], KSA 12.464). Que seja impossível compatibilizar essa gradação com a espontaneidade absoluta é algo evidente; e Nietzsche entende sua sugestão em termos de um conceito não metafísico ou antimetafísico de espontaneidade.

Antes de 1880, tanto o substantivo “espontaneidade”, quanto o adjetivo correspondente “espontâneo” não parecem pertencer ao vocabulário de Nietzsche, nem como termo técnico, nem como uma palavra de uso comum. Fui capaz de localizar apenas uma ocorrência, apesar de marginal, possivelmente o resultado de um ditado. No semestre de verão de 1865, como estudante de filologia e teologia em Bonn, Nietzsche assistiu a uma conferência de Karl Schaarschmidt sobre a *História Geral da Filosofia*: Schaarschmidt ensinava que, de acordo com Aristóteles, a ética tem sua origem na “espontaneidade”¹⁴

Na terceira parte de *Audiência e Popularidade (Publikum und Popularität, 1878)*, Richard Wagner, desapontado com *Humano, Demasiado Humano*, polemiza contra a “escola histórica” influenciada por Darwin, e se queixa de que “o conceito mesmo de *espontâneo*, de *espontaneidade* (ênfase do original) (...) foi excluído do novo sistema de conhecimento do mundo”¹⁵. Em sua defesa da “espontaneidade”, Wagner a associa ao conceito de gênio, conceito fortemente criticado em *Humano, Demasiado Humano*. Essa crítica foi, obviamente, um ponto de desentendimento entre Nietzsche e Wagner. Mas Wagner poderia estar se referindo também à sua recusa categórica do livre arbítrio e da espontaneidade absoluta de Kant, assim como da solução alternativa de Schopenhauer.¹⁶

¹⁴ F. Nietzsche: Kollegnachschrift ‘Allgemeine Geschichte der Philosophie nach dem Vortrag des Prof. Schaarschmidt’, Bestand: Nietzsche Kollegnachschriften, GSA 71/ 41, C II 1: 26: ‘Die Ethik entspringt [. . .] aus der Spontaneität’ [‘A ética se origina [. . .] da espontaneidade]. As notas de aula não levam esse problema adiante. Elas estão ainda não foram publicadas e estão conservadas no Goethe-Schiller-Archiv (GSA) em Weimar (para um esboço esquemático do manuscrito, cf. Figl 1989: 458f.). Nos Kolleges da época, o professor costumava ditar as notas. Hoyer (2002: 158 ff.) descreve isso como uma prática geral de ensino. Cf. also Hoedl (2009: 303 ff.). A princípio, Schaarschmidt parece ter sido o professor em Bonn com quem Nietzsche (e Deussen) tiveram a relação mais próxima e pessoal: Nietzsche fora recomendado a ele como alguém dotado de talento para a filosofia - e como um platônico.

¹⁵ Wagner (1878: 145): “Diese Mängel scheinen mir sich im Hauptpunkte darin zu zeigen, daß der Begriff des *Spontanen*, der *Spontaneität* überhaupt, mit einem sonderbar überstürzenden Eifer, und mindestens etwas zu früh, aus dem neuen Welterkennungssystem hinausgeworfen worden ist [...]” Veja no corpo do artigo o comentário a essa passagem de Wagner.

¹⁶ Sobre o conceito de “caráter inteligível” em Kant e em Schopenhauer, assim como sobre a crítica de Nietzsche a ambas as posições em *Humano, Demasiado Humano*, cf. Müller-Lauter (1999a: 29 ff.).

Como seria de se esperar de Wagner, ele de modo algum elucida e muito menos define “o conceito de espontaneidade”. Mas mesmo que sua concepção idealista de “espontaneidade” seja confusa, ele não está errado ao observar que a filosofia de *Humano, Demasiado Humano* não recorre a qualquer conceito de “espontaneidade”. Nesse livro, Nietzsche sequer usa o termo.

A nova concepção de “espontaneidade” de Nietzsche desponta apenas no início de 1880, nas notas para *Aurora*. O aparecimento tardio dos termos “espontaneidade”/ “espontâneo” torna possível oferecer uma resposta bastante direta à questão das fontes e raízes da concepção nietzschiana. Sua fonte imediata é indubitavelmente o *Manual de Filosofia Moral* de J. J. Baumann. (*Handbook of Morals*).¹⁷ Esse filósofo menor introduz Nietzsche à teoria dos “começos da vontade” de Alexander Bain e, desse modo, a uma concepção influente de espontaneidade que é muito diferente, na verdade oposta à kantiana.

De acordo com Baumann (1879), uma teoria da vontade tem a tarefa de analisar a vontade em seus componentes; e apenas a psicologia científica nos habilita a fazer isso de forma adequada. Desse ponto de vista naturalista, a “concepção formal da vontade” de Kant (p. 70) é ainda menos plausível do que a teoria compartilhada pela tradição filosófica. A visão tradicional da vontade considera a representação e o sentimento de valor – “clareza da representação e a força do sentimento de valor” – os únicos componentes da “vontade eficaz [*effectiven Willen*]” (p. 3). A objeção de Baumann é que esta visão tradicional ignora o papel fundamental dos movimentos não intencionais, isto é, como veremos, da atividade espontânea (de Alexander Bain). Aos olhos de Baumann, Kant, que compartilha o erro da visão tradicional, defende uma abordagem ainda mais redutiva, pois sua definição da vontade elimina até mesmo os sentimentos de valor.¹⁸ Dos três momentos da vontade, Kant reconhece apenas um, o momento formal, ou seja, a “representação” no vocabulário de Baumann.

A crítica de Baumann revela o quanto sua abordagem difere da abordagem kantiana, cuja investigação da razão pura prática e de seus postulados ignora, por uma questão de princípio, aspectos empíricos, antropológicos e psicológicos. A rejeição de Baumann ao método kantiano vai na mesma direção das objeções de Lange e Meyer à espontaneidade absoluta. Do

¹⁷ Baumann (1879). Sobre a leitura de Nietzsche do *Handbuch* de Baumann, cf. Brusotti (1997: 33 ff.). Para mais detalhes sobre as fontes de Nietzsche, também meu *Erläuterungen to the Nachbericht of Daybreak* na *Kritische Gesamtausgabe* (Junto com Frank Götz): KGW V 3/1: 659 ff.

¹⁸ De acordo com Baumann (1879: 70 ff.), uma vez que Kant negou qualquer papel ao “prazer” e introduziu o respeito como um sentimento intelectual, ele pode prescindir dos sentimentos de valor na definição da vontade, mas não em sua ética. Para uma discussão mais sofisticada do que a que encontramos em Baumann sobre o problema kantiano dos motivos da razão pura prática, cf. Siemens, H. (2017) In: Nietzsche’s Engagements with Kant and the Kantian Legacy Vol. II, cap. 4 (Seção I).

mesmo modo que eles e muitos de seus contemporâneos, Baumann está à procura de uma teoria empiricamente bem embasada. Seu objetivo é uma concepção fisiológica e psicologicamente corroborada de “vontade eficaz” e das leis (fisiológicas e psicológicas) de sua formação. Esse é o primeiro passo para a sua ética.

Para Baumann, não há espontaneidade absoluta das representações, conseqüentemente não há livre arbítrio em sentido absoluto. Mas há uma vontade eficaz, que depende de movimentos espontâneos dados previamente e de exercícios. Essa concepção de vontade é profundamente influenciada por Bain, ainda que para Baumann outras fontes sejam igualmente relevantes, por exemplo, seu professor Lotze, assim como Herbart e Johannes Müller. Este último, aliás, foi uma das principais referências de Bain no terreno da fisiologia.

Nietzsche leu Bain em primeira mão,¹⁹ mas nenhum dos dois livros que Baumann menciona (1879: 6 ff.) – *The Senses and the Intellect* e *The Emotions and the Will* – estava disponível na Alemanha. Juntos, eles formam um dos dois tratados britânicos clássicos sobre psicologia de meados do século, sendo o outro o *Principles of Psychology* (1870–72)²⁰ de Herbert Spencer.

Uma vez que já tratei da recepção direta da teoria da vontade de Baumann por Nietzsche em outra ocasião²¹, aqui vou sacrificar os detalhes e, para dar uma ideia do contexto mais amplo no qual a posição de Nietzsche pode ser situada, tomo em consideração a obra de Bain, ainda que sua teoria e a de Baumann não sejam idênticas. Meu objetivo é mostrar que a

¹⁹ Nietzsche possuía as traduções para o alemão das duas publicações de Alexander Bain na “International Scientific Series”: *Mente e Corpo (Mind and Body)*, 1872) e *Educação como uma ciência (Education as a Science)*, 1879). Elas apareceram na “Internationale Wissenschaftliche Bibliothek” (Brockhaus) respectivamente em 1874 e em 1880: *Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen* (Leipzig (Brockhaus) 1874, BN); *Erziehung als Wissenschaft* (Leipzig (Brockhaus) 1880, BN; a maioria das páginas não cortadas, algumas marcas de leitura). Nietzsche provavelmente leu *Geist und Körper* em algum momento da década de 1870, portanto alguns anos antes do *Manual* de Baumann. Na seção sobre “A vontade”, *Mente e Corpo (Mind and Body)* oferece uma breve ilustração da teoria que Nietzsche assumirá de Baumann. (cf. *Geist und Körper* 91f.; a passagem é citada em Brobjer (2008b: 61)). Mas a teoria de Bain parece ter capturado a atenção de Nietzsche apenas quando ele estudou Baumann no início de 1880: as notas póstumas sobre a “atividade espontânea” são, sem sombra de dúvida, excertos do *Handbuch. Erziehung als Wissenschaft* de Bain foi lançado em 1880, provavelmente apenas depois de Nietzsche ter lido Baumann no início do ano. Sobre a leitura direta de Bain por Nietzsche, sem mencionar Baumann, cf. Brobjer (2008b: 58–61)

²⁰ Bain (1855; 1859). Tanto Bain quanto Spencer eram filósofos, e seus tratados tinham escopo filosófico – assim como o *Princípios da Psicologia* (1890) de William James, um manual que apareceu muito tarde para que Nietzsche pudesse lê-lo. Em 1876, Bain fundou e financiou a *Mind*, o periódico de filosofia, e o seu primeiro editor, George Croom Robertson, que Nietzsche conheceu em Rosenlaubad no verão de 1877, foi um ex-aluno de Bain. (Sobre esse encontro, cf. Brobjer (2008b: 59 ff.)). Bain foi uma importante referência para os primeiros pragmatistas. Em 1907, olhando para as origens do pragmatismo no Metaphysical Club em Cambridge, Massachusetts, Charles Sanders Peirce (1931ff.: 5.12) afirmou que o pragmatismo era “pouco mais do que um corolário” da definição de crença de Bain como “aquilo sobre o qual um homem está preparado para agir”. Sobre a questão se Bain foi realmente “o avô do pragmatismo” cf. Fisch (1954).

²¹ Cf. Brusotti (1997: 33 ff.).

visão de Nietzsche sobre a espontaneidade segue uma tradição que era muito influente no século dezanove e muito diferente, na verdade oposta à kantiana.

Bain incorpora a teoria motora de Müller em sua própria psicologia associacionista. Até então, a psicologia associacionista tinha se concentrado na sensação, bem no estilo da tradição epistemológica do empirismo britânico. A nova ênfase de Bain nos movimentos, a prioridade do movimento sobre a sensação, estava em franca oposição a esta abordagem tradicional.

De acordo com Bain, a espontaneidade aparece antes que haja qualquer vontade; esta tem sua origem em movimentos espontâneos, “atividades espontâneas”, que não precisam ser conscientes. Bain (1855: p. 289) define a “atividade espontânea” como o fato de “que nossos vários órgãos são passíveis de serem movidos por estímulos provenientes dos centros nervosos, na ausência de qualquer impressão de fora, ou de qualquer estado perceptual antecedente”. Essa “atividade espontânea” é “um preâmbulo essencial para o poder voluntário” (289). Bain insiste na originalidade de suas posições teóricas, reivindicando ter sido o primeiro a notar (1) “a existência de ações espontâneas” nesse sentido específico da palavra, e (2) “a conexão essencial” dessas “ações espontâneas” com as “ações voluntárias”.²² As ações espontâneas de Bain, que ainda não são voluntárias, são o “preâmbulo” para as “ações voluntárias” (289).

O conceito kantiano de espontaneidade da representação e o bainiano de espontaneidade dos movimentos e atividades involuntárias pertencem a mundos distintos. A espontaneidade absoluta de Kant é a marca do pensamento e uma forma especial da causação mental (numênica, não empírica). Para Bain (1859: 552), “os começos espontâneos do movimento são o resultado de um mecanismo físico sob o estímulo da nutrição”. As principais diferenças são: (a) Bain separa a “espontaneidade” da “vontade”: há a espontaneidade (movimento, instintos) antes da vontade; (b) ele separa a “espontaneidade” da “consciência”: no início, há a espontaneidade inconsciente, a espontaneidade sem consciência; (c) ele desconecta a “espontaneidade” da “liberdade”: a vontade é espontânea, mas não livre – a espontaneidade é real, a liberdade ilusória; (d) A espontaneidade bainiana é passível de gradação: há uma espontaneidade fraca e uma espontaneidade forte.

Dado esse pano de fundo, o uso que Nietzsche faz de palavras que implicam gradação se torna transparente, por exemplo, quando ele afirma que a “espontaneidade forte” (FP 1883

²² Bain (1855: 289): “Nem a existência de ações espontâneas, nem a conexão essencial dessas com a ação voluntária foi, até onde sei, apresentada como uma doutrina por qualquer escritor que tenha tratado da mente humana...”

9[25], KSA 10.353) é um requisito das ações morais.²³ Essa “espontaneidade forte”, que pertence às “mais elevadas funções orgânicas” (FP 1883 9[25], KSA 10.353), é a espontaneidade bainiana, que pode ser forte ou fraca, não a espontaneidade kantiana, que é postulada como absoluta.²⁴

3 Espontaneidade nos Póstumos (Nachlass) de *Aurora*

Baumann se concentrou no que era realmente novo na psicologia de Bain: na centralidade da atividade, no “grande fato” de nossa energia espontânea com seus graus e variedades. Em 1880, Nietzsche assume os elementos da concepção bainiana de “espontaneidade” que tinham recebido destaque no Manual (*Handbook*) de Baumann: a teoria bainiana do primado do impulso biológico para se mover e estar ocupado e da quantidade de energia “espontânea” que é descarregada em movimentos “espontâneos”. Nietzsche, que em suas notas privadas habitualmente aprova ou critica autores contemporâneos sem sentir a necessidade de entrar nos detalhes de suas teorias, inicialmente não torna essa nova concepção de “espontaneidade” inteiramente explícita. Contudo, ele começa a usar o termo “espontaneidade” em conformidade com essa concepção [bainiana]: a vida animal é movimento, atividade, uma urgência de se mover por se mover, uma inescapável necessidade de agir pelo próprio agir. Todo ser vivo se move, essa “atividade” (*Thätigkeit*), é a vida ela mesma.²⁵ “Movimento e ações espontâneos” são movimentos aleatórios sem uma finalidade ou propósito. O prazer é inerente ao mover-se, sem ser o propósito desses movimentos.²⁶ Essa “espontaneidade” do movimento é o traço “mais essencial” (1[126]) mesmo da ação voluntária.²⁷

²³ “Vieles muß zu einer moralischen Handlung zusammenkommen

1. eine starke Spontaneität

2. die äußerste Spannung des Ich-willens es ist die höchste Gattung organischer Funktionen” (FP 1883 9[25], KSA 10.353).

²⁴ Porém, leituras naturalistas, que defendem que a espontaneidade kantiana é na verdade uma espontaneidade relativa, atribui a ela a mesma natureza gradual.

²⁵ “Alles, was lebt, bewegt sich; diese Thätigkeit ist nicht um bestimmter Zwecke willen da, es ist eben das Leben selber” (FP 1880 1[70], KSA 9.21)

²⁶ “Man ist thätig, weil alles was lebt sich bewegen muß – nicht um der Freude willen, also ohne Zweck: obschon Freude dabei ist. Diese Bewegung ist nicht Nachahmung der zweckmässigen Bewegungen, es ist anders” (FP 1880 1[45], KSA 9.16).

²⁷ “ Wir vergessen immer das Wesentlichste, weil es am nächsten liegt z.B. beim Spielen die Spontaneität, das fortwährende *Tasten und Tappen der Bewegung*. [...]” (FP 1880 1[126], KSA 9.32–3). A fonte é o *Manual* (1879: 12) de Baumann: “[...] es hat zunächst ein mannichfaches Tasten und Tappen statt, aus dem sich allmählich

O desafio para essa teoria naturalista é contar uma história convincente sobre como nos deslocamos gradualmente dos movimentos aleatórios para uma ação plenamente voluntária. Sem uma base orgânica previamente dada de disposições inconscientes e involuntárias para se mover, sem “atividade espontânea”, os outros dois componentes da “vontade”, representações e sentimentos, não teriam nenhum efeito. Portanto, para Baumann (1879), não há livre arbítrio em um sentido absoluto (nenhuma espontaneidade absoluta das representações), mas há uma “vontade eficaz”, que tem duas pré-condições: atividade “espontânea” e exercício. Lentamente, através da repetição e do exercício, movimentos tateantes, aleatórios e titubeantes – os “começos da atividade espontânea [Betätigung]” (38) – são selecionados e coordenados; esse processo envolve uma inversão da associação original: as representações e os sentimentos, que antes eram meros acompanhamentos e subprodutos dos movimentos involuntários, tornam-se capazes de desencadear os movimentos correspondentes.

Em 1880, Nietzsche segue basicamente a solução indicada no *Handbuch* (Manual). Ele começa imediatamente a conceber a urgência animal para se mover em termos “energéticos”: bem no início da vida, a energia interna do organismo, “a massa espontânea de energia” (FP 1880 6[252], KSA 9.263), a “força espontânea” (FP 1883 7[254], KSA 10.320), se descarrega em movimentos aleatórios. As duas pré-condições da vontade eficaz de Baumann – essas dadas previamente nos movimentos espontâneos e nos exercícios – tornam-se na teoria energética de Nietzsche a “spontane Masse von Energie” (massa espontânea de energia) e “die eingeübten Bewegungen dieser Masse” (movimentos exercitados dessa massa) (FP 1880 6[252], KSA 9.263). Similarmente, em 1883 essas pré-condições de uma vontade eficaz também explicam por que nos sentimos livres: nossa sensação de liberdade é uma função da “força espontânea” e do “exercício” (FP 1883 7[254], KSA 10.320). Contudo, essas são de fato pré-condições da vontade eficaz e não uma evidência da liberdade absoluta. Como a teoria bainiana de Baumann explica, a visão tradicional negligencia os movimentos pré-exercitados e atribui à “vontade” poderes causais que ela não tem, sendo apenas um “estímulo” que meramente libera a força espontânea e os “numerosos e complicados movimentos exercitados” (FP 1884, 27[65], KSA 11.291). Consequentemente, Nietzsche vê uma diferença fundamental entre o “livre-arbítrio”, que é uma ilusão, e o que Baumann chama de “vontade eficaz”, que pode ser real.

eine Art als die werthvollste oder als die in diesem Individuum bleibende absetzt” (Nietzsche: NB). Cf. Brusotti (1997: 38) e KGW V 3/1: 732.

A concepção bainiana de espontaneidade defendida por Baumann move a atenção de Nietzsche para o conceito de “força”, levando-o a novas investigações. Em 1881, ele integra o conceito de Julius Robert Mayer de “deflagração” (*Auslösung*) em sua visão bainiana de espontaneidade e exercício, tentando desenvolver a partir disso uma concepção de “vontade” que não é uma causa, mas apenas um estímulo que libera ou deflagra a força espontânea.²⁸

A teoria da “atividade espontânea” que Nietzsche adota antes de *Aurora* tem uma enorme influência em seu desenvolvimento filosófico posterior. Em 1880, ele já concebia a urgência animal para se mover e agir em termos “energéticos”: como uma necessidade de descarregar a força; e ele defende que a “atividade” (*Thätigkeit*), o movimento espontâneo é a própria vida (FP 1880 1[45], KSA 9.16). Poucos anos depois, em *Além do bem e do mal*, ele usa a mesma teoria bainiana para qualificar a vida como *vontade de poder*: “acima de tudo, uma coisa viva quer *descarregar* sua força: a vida mesma é vontade de poder” (BGE 13, KSA 5.27). Enquanto em 1880 Nietzsche concorda fundamentalmente com a abordagem naturalista de Baumann e ainda concebe a “atividade espontânea” de acordo com o paradigma biofísico da sua época, isso é, concebe as forças como forças mecânicas, na *Genealogia da Moral* ele dá uma nova guinada em sua proposta ao desenvolver uma visão crítica das tendências mecanicistas ou “reativas” na fisiologia contemporânea.

²⁸ O conceito de *Auslösung* (deflagração), que remonta ao médico e físico alemão Julius Robert Mayer, refere as aparentes exceções do princípio “causa aequat effectum” (causa igual efeito): estímulos são frequentemente insignificantes em comparação com as forças que descarregam e, portanto, com os efeitos que eles liberam, ou desencadeiam. A importância do conceito de Mayer para Nietzsche é bem conhecida. Bem menos conhecido é o fato de que também Baumann emprega o conceito, e que o primeiro uso que Nietzsche faz do termo se deve a Baumann e não a Mayer, que Nietzsche ainda não tinha lido em 1880. Cf. Brusotti 1997: 56 ff.

Em 1881, Nietzsche integra facilmente o conceito de *Auslösung* de Mayer à sua concepção bainiana da “espontaneidade”. A nota póstuma que cito na sequência, e que seria de difícil entendimento se alguém atribuísse a Nietzsche uma concepção kantiana de “espontaneidade”, é uma aplicação direta da concepção bainiana de Baumann da relação entre força espontânea e exercício. “[...] Wohin die Kraft sich wendet? sicher nach dem Gewohnten: also wohin die Reize leiten, dahin wird auch die spontane Auslösung sich bewegen. Die häufigeren Reize erziehen auch die Richtung der spontanen Auslösung” (FP 1881 11[139], KSA 9.493). Aqui Nietzsche segue Baumann e caracteriza a *Auslösung* como “espontânea”. Em outro lugar ele caracteriza a “energia” como “espontânea”. A “Energia” é “espontânea”, ainda que ela possa ser “liberada” por estímulos externos; pois ela não precisa necessariamente deles. A “*Auslösung*” sem um estímulo externo é “espontânea”. Gradualmente, prossegue a história, os estímulos recorrentes que frequentemente “deflagram” a “energia espontânea” dão lugar a “deflagrações” espontâneas dessa energia que seguem a mesma direção.

Nietzsche também fala de julgamentos (representações) que são ou se tornam espontâneos em um sentido similar. Primeiramente eles precisam de estímulo para entrar em ação (ou agirem eles mesmos como estímulos externos), mas, em um processo gradual que Nietzsche chama de “incorporação”, eles podem mudar seus papéis até não precisarem mais de estímulos externos. “Wie unkräftig war bisher alle physiologische Erkenntniß! während die alten physiologischen Irrthümer spontane Kraft bekommen haben! Lange lange Zeit können wir die neuen Erkenntnisse nur als Reize verwenden – um die spontanen Kräfte zu entladen” (FP 1881 11[173], KSA 9.507). ‘Ich rede von Instinkt, wenn irgend ein Urtheil (Geschmack in seiner untersten Stufe) einverleibt ist, so daß es jetzt selber spontan sich regt und nicht mehr auf Reize zu warten braucht...’ (FP 1881 11[164], KSA 9.505).

A *Genealogia* argumenta que sem o conceito fundamental de atividade (espontânea) aquilo em relação ao que nos equivocamos não é nada menos do que a “essência da vida”, sua “vontade de poder” (GM II 12, KSA 5.316): hoje “a fisiologia e a biologia” perderam “seu conceito básico, ou seja, o de atividade efetiva (*Aktivität*)” ao ignorar a primazia das “forças [...] espontâneas” (GM II 12, KSA 5.315–16). A objeção de Nietzsche contra a visão de mundo da qual o conceito fundamental de “atividade” – com o conceito de “espontaneidade” – foi “sequestrado” soa similar à crítica severa que Wagner (1878) formulou contra o próprio Nietzsche, apesar de não nomear nem a ele nem o *Humano, Demasiado Humano*. Como mencionado acima, sob efeito de seu desapontamento, o compositor atacou a “escola histórica” e se queixou de “que o conceito mesmo de espontâneo, de espontaneidade (...) foi excluído do novo sistema de conhecimento do mundo” (145). A crítica de Wagner em *Audiência e Popularidade* e o argumento de Nietzsche na *Genealogia da Moral* não apenas soam similares, mas de fato visam a um alvo semelhante. Wagner considera a filosofia de *Humano, Demasiado Humano* como uma expressão do mecanicismo. Na *Genealogia*, Nietzsche, agora distanciado de suas posições anteriores, rejeita a abordagem mecanicista. Sua crítica da visão de mundo que “sequestra” a “atividade” (espontânea) trai uma tendência metafísica? Mesmo se sua nova concepção de “espontaneidade”, que começa a despontar em 1880, tenha pouco a ver com a visão pouco clara de Wagner, a similaridade dos dois argumentos pode levantar suspeitas.

No todo, a *Genealogia* é construída sobre as oposições entre “ativo” e “reativo”, “atividade” e “reatividade”. Em seu *Manual*, Baumann frequentemente traduz o que Bain chama de “activity” (atividade) por “Aktivität”. Em 1880 Nietzsche prefere o termo mais usual “Tätigkeit”. A distinção tende a se perder na tradução: “Tätigkeit” é um termo comum na linguagem com um amplo leque de sentidos, enquanto o termo técnico “Aktivität” significa a propriedade de “ser ativo”. Na *Genealogia*, Nietzsche segue a escolha perspicaz de Baumann e adota “Aktivität” para a propriedade de “ser ativo”. Mas nas obras publicadas após a *Genealogia* esse termo desaparece, mais precisamente: o inteiro campo conceitual de “ativo”/“atividade” (*aktiv, Aktivität, não: Tätigkeit*) desaparece. O mesmo vale para “espontâneo”/“espontaneidade”. A *Genealogia* é a única obra publicada na qual os termos “espontaneidade”/“espontâneo” ocorrem. Apesar da nova concepção de “atividade espontânea” ter surgido nas notas póstumas no início de 1880, em *Aurora*, bem como nos escritos imediatamente subsequentes, os termos “espontaneidade”/“espontâneo” sequer aparecem. Depois da *Genealogia*, eles voltam a desaparecer rapidamente. Talvez Nietzsche tenha acabado

por concordar com alguns de seus contemporâneos que, à maneira de Charles Féré, rejeitaram a “espontaneidade” bainiana por considerá-la uma concepção metafísica. Apesar de continuar a expressar críticas semelhantes, ele parece ter desistido do projeto de reformar a fisiologia.²⁹

4 Nietzsche, Goethe e Schopenhauer sobre o “mal radical” de Kant

No outono de 1887, Nietzsche manifesta sua intenção de usar a “passagem de Goethe sobre o mal radical” de modo a “caracterizar” Kant “como um fanático moral” (FP 1887, 10[118], KSA 12.525).³⁰ Nietzsche não cita a passagem, mas ele está sem dúvida se referindo a uma declaração desdenhosa escrita por Goethe no mesmo ano (1793) em que o livro de Kant “*A religião dentro dos limites da mera razão*” foi publicado. De acordo com Goethe, Kant teria “manchado gratuitamente” seu próprio “manto filosófico” “com a vergonhosa mancha do (*Schandfleck*) do mal radical, de modo que até mesmo os cristãos pudessem ser seduzidos a beijar sua bainha”.³¹ Em *A religião dentro dos limites da mera razão* Kant chamou o mal radical de “mancha pútrida” da raça humana (“den faulen Fleck unserer Gattung”). Porém, segundo Goethe, não é a humanidade que está manchada, mas a própria filosofia de Kant – e a mancha não é o mal radical, que não existe, mas o *conceito* de mal radical, um sacrilégio supersticioso contra a filosofia. Goethe sugere que Kant introduziu esse conceito em sua filosofia a fim de torná-la atraente para os cristãos, que ficariam felizes se pudessem encontrar no “mal radical” o conceito familiar de “pecado original”. A paródia de Goethe exagera a afinidade entre o “mal radical” e o “pecado original”. Ele não está interessado nas diferenças conceituais entre ambos. Entre os contemporâneos de Kant, Goethe não foi o único que viu o conceito de mal radical em continuidade com uma tradição religiosa vinda da idade média. Com sua atitude intransigente em relação à ética cristã, Goethe não poderia simpatizar com o empreendimento kantiano de isolar o fundamento racional da religião. Nesse sentido a declaração de Goethe sobre o “mal radical” é uma rejeição do empreendimento kantiano como um todo.

²⁹ Sobre o desaparecimento de “atividade” e “espontaneidade” nas obras de 1888, Brusotti (2012). Sobre a crítica de Féré a Bain, cf. Brusotti (2012: 112, n. 14).

³⁰ “Além de Schopenhauer, pretendo caracterizar Kant (passagem de Goethe sobre o mal radical): nada grego, absolutamente anti-histórico (passagem sobre a Revolução Francesa) e fanático moral. Mesmo nele *santidade* como fundo de fundo... [...] necessito de uma crítica do *santo*...” (FP Outono 1887 10[118], KSA 12.524–5; cf. KGW IX/ 6: 58).

³¹ ‘Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigeloct werden, den Saum zu küssen’ (Johann Wolfgang von Goethe a Johann Gottfried e Caroline Herder, 7 de junho 1793, em Goethe (1988, vol. 2: 166)).

Em outra ocasião, Nietzsche afirma que a distinção entre “fenômeno” e “coisa em si” é “a mancha podre (der faule Fleck) do criticismo de Kant” (FP 1886–7 5[4], KSA 12.185). Aqui Nietzsche usa a expressão de Kant (*der faule Fleck*) e não a de Goethe (*Schandfleck*). Nietzsche está ciente de estar usando uma expressão de Kant contra Kant? Pode ser que sim. Mas não necessariamente. Pode ser que ele não tenha sequer se dado conta de que o texto de Goethe era uma paródia de Kant. Em todo caso, Nietzsche concorda com Goethe e tende a assimilar Kant a Schopenhauer: ambos, Kant também, têm a ideia de “santidade como pano de fundo” (FP 1887, 10[118], KSA 12.525). Nietzsche não explica como nem por quê. Mas uma década antes ele já havia encontrado a origem tanto da ética de Schopenhauer quanto do “mal radical” de Kant na religião pessimista: as religiões pessimistas inventaram o “sentido metafísico” do “mal radical” (FP Final de 1876 – Verão de 1877 23[77], KSA 8.429).³² Aqui, o jargão de Nietzsche é uma mistura de “sentido metafísico” (Schopenhauer) e “mal radical” (Kant). O que Schopenhauer teria pensado dessa estranha síntese? Por um lado, ele mesmo poderia ter sugerido a assimilação do “mal radical” e da sua visão da “vontade de vida”. Por outro lado, Schopenhauer nega que a concepção de Kant de “mal radical” tenha qualquer dignidade filosófica: a expressão “mal radical” satisfaz apenas aqueles para os quais “uma palavra pode tomar o lugar de uma explicação”; a explicação filosófica real dos fatos correspondentes só pode ser dada pela própria concepção de Schopenhauer da “vontade de vida”.³³ Não obstante, Nietzsche insiste nessa concordância básica, embora não tanto entre Kant e Schopenhauer quanto entre ambos e o pano de fundo cultural da religião pessimista.

Nos textos de Nietzsche os questionamentos de Goethe e Schopenhauer, e não apenas deles, ressurgem de uma forma radical: Nietzsche vê na concepção de Kant do “mal radical” uma prova, talvez a melhor, de seu “fanatismo moral”. Contudo, mesmo que Nietzsche esteja bem familiarizado com algumas das críticas habituais,³⁴ sua ousada assimilação das visões de

³² “...Dagegen die Forderung des unegoistischen unpersönlichen Handelns, worin man gewöhnlich den Ursprung der Moralität sieht, gehört den pessimistischen Religionen an, insofern diese von der Verwerflichkeit des ego, der Person ausgehen, also die metaphysische Bedeutung des “Radikal-Bösen” vorher in den Menschen gelegt haben müssen. Von der pessimistischen Religion her hat Kant sowohl das Radikal-Böse als den Glauben dass das Unegoistische das Kennzeichen des Moralischen sei [...]” (FP Final de 1876 – Verão de 1877 23[77], KSA 8.429). Sobre o mal radical, cf. ainda FP Julho–Agosto 1879 42[65], KSA 8.607–8; cf. FP Agosto de 1879 44[3], KSA 8.611

³³ Cf. A. Schopenhauer: Parerga und Paralipomena II, Kapitel 8, Zur Ethik, § 115, in Schopenhauer (1977, vol. 9: 234).

³⁴ Descrições menos tendenciosas do que as de Goethe ou de Schopenhauer sobre o conceito kantiano de “mal radical” estavam disponíveis mesmo para o jovem Nietzsche – p. ex., ‘Das radicale Böse in der Menschennatur’, in Fischer (1860, vol. 2: 384 ff.). Mas não há nenhum indício de que Nietzsche reteve todas as principais distinções que ele pode ter lido neste texto ou em qualquer outra parte.

Kant e Schopenhauer sugerem que ele não tinha uma ideia exata da concepção kantiana do “mal radical”. É difícil até mesmo dizer que ele sabia o que isso significava, visto que ele não expõe no que isso consiste. Nietzsche usa a palavra “radical” em sentido kantiano – isso é, no sentido “daquilo que está na raiz”? Ou ele compreende isso no sentido de “extremo”? Isso iria contra a clara distinção de Kant entre “mal radical” e uma “vontade diabólica”. Seres humanos não têm uma “vontade diabólica”, que perseguiria o mal pelo mal; o “mal radical” explica antes porque o homem muitas vezes age contra a lei moral ao adotar uma máxima contrária a ela, mesmo que ele não possa evitar respeitar a autoridade da lei moral.³⁵ Nietzsche parece não ter compreendido esse ponto.

Nietzsche lê o mal radical de Kant sintomaticamente, procurando em sua concepção uma confirmação definitiva de sua tese mais geral da continuidade entre Kant e a tradição religiosa. Ele está mais interessado em um diagnóstico que identifique as raízes da concepção kantiana na “religião pessimista” do que em algo como uma refutação bem sustentada [desta concepção].

Nietzsche atribui o conceito de “mal radical” a Kant de forma explícita apenas em notas póstumas. O aforismo de *Humano, Demasiado Humano*, que prevê a “vitória do conhecimento sobre o mal radical” (HH 56, KSA 2.75), nem mesmo menciona Kant. Aqui a expressão “mal radical”, que ocorre apenas no título, não representa uma visão kantiana, mas simplesmente “a ideia de que o homem é fundamentalmente mal e corrupto” (HH 56, KSA 2.75).

Assim a “Vitória do conhecimento sobre o mal radical” tem um duplo sentido. (1) O conhecimento derrota uma concepção, a religiosa, moral e metafísica do mal. Esta obviamente é uma vitória não-Kantiana, pois implica na irrealidade de algo como o “mal”. (2) O conhecimento derrota não uma mera concepção, mas o que, de acordo com a tradição religiosa, personifica o mal, ou seja, a violência e a “selvageria” das paixões. O próprio espírito livre, como uma forma de vida, representa essa vitória: “aquele que deseja das coisas pouco mais do que seu o conhecimento facilmente encontra repouso para a alma” ele se torna “frio” (HH 56, KSA 2.75).

Em uma concordância tácita com Schopenhauer, as notas póstumas de Nietzsche propuseram uma leitura do “mal radical” de Kant relacionada à fenomenologia da vontade de vida de Schopenhauer. Mas a vitória Schopenhaueriana sobre o “mal radical” seria a negação

³⁵ Cf. Allison (1996b).

da vontade, e mesmo o jovem Nietzsche já via nessa negação uma impossibilidade. Em *Humano, Demasiado Humano* ele não afirma que os instintos podem ser suprimidos, visto que isso é impossível, mas que podem assumir formas novas e mitigadas. No entanto, essa concepção de uma vitória sobre o “mal radical” como um “esfriamento” e um apaziguamento das paixões ainda deve muito a Schopenhauer, e Nietzsche vai abandoná-la após *Humano, Demasiado Humano*.

O aforismo 103 de *Humano, Demasiado Humano*, “*Das Harmlose an der Bosheit*”, “O elemento inofensivo na maldade” (HH 103, KSA 2.99–100) pretende mostrar que a “maldade” ou “malvadeza” são “inofensivas”: “já um simples gracejo demonstra como é prazeroso desafogar nosso poder sobre os outros e produzir, em nós mesmos, o sentimento prazeroso de superioridade” (HH 103, KSA 2.99). Nesse sentido, mesmo a maldade “não tem o sofrimento do outro como seu objetivo, mas apenas nossa própria satisfação” (HH 103, KSA 2.100). Portanto, a maldade é “inofensiva” não no sentido próprio de que ela não (ou não intencionalmente) prejudica os outros, mas apenas em um sentido bem restrito: ela vê no sofrimento do outro apenas um meio para um fim. A finalidade última é o “prazer” de “desafogar nosso poder sobre os outros”. O dano aos outros, apesar de intencional, não é a finalidade em si.

Em escritos posteriores, o empenho por “desafogar nosso poder sobre os outros” (HH 103, KS 2.99) é ainda mais importante. Em *Aurora*, porém, isso não denota “maldade” como tal, sem outras distinções, mas apenas um de dois tipos muito diferentes de mal. Nietzsche pega emprestado a distinção entre “mal da força” e “mal da fraqueza” de Baumann, mas fornece uma nova explicação para ambas. Agora, a concepção de maldade como “inofensiva” se revela muito simples; o “mal da fraqueza” está próximo da “maldade”, e não é inofensivo, nem mesmo no sentido estrito de *Humano, Demasiado Humano*, pois “o mal da fraqueza quer prejudicar os outros e ver os sinais de sofrimento que causou” (A 371, KSA 3.245).³⁶ A explicação do “mal da força” em *Aurora* reafirma de forma restrita a tese anterior de que o propósito último da “maldade” é o “prazer” de “descarregar nosso poder sobre os outros (*am Andern unsere Macht auszulassen*)” (HH 103, KSA 2.99). Ao mesmo tempo, a ideia de “mal da força” como uma ânsia do poder por desafogar-se nos outros é parte de sua nova concepção de “espontaneidade”, sendo uma extensão dos *insights* de Baumann e Bain sobre a ânsia básica entre animais e

³⁶ Para uma discussão mais detalhada tanto sobre o mal da fraqueza quanto sobre o mal da força, o que não posso fazer aqui, conferir Brusotti (1997: 71s.).

humanos por agir e se mover. “O mal da força [...] tem que descarregar a si mesmo” ou “deve se desafogar de alguma forma” (A 371, KSA 3.245).³⁷ “Quando alguém possui o sentimento de poder”, ele tem que “descarregar seu poder” ou “desafogar seu poder” (BM 189, KSA 3.162) em outra pessoa. Aqui, *Aurora* antecipa de alguma forma a ideia bem conhecida de *Além do Bem e do Mal* já mencionada acima: “acima de tudo, uma coisa viva quer *descarregar* sua força: a vida mesma é vontade de poder” (BM 13, KSA 5.27). No texto original alemão, essas passagens são ainda mais similares do que as traduções sugerem: o mal da força “*muss sich auslassen*” (A 371, KSA 3.245), o homem que “possui o sentimento de poder” deve “*seine Macht auslassen*” (A 189 KSA 3.162), e o que uma coisa viva quer acima de tudo é “*seine Kraft auslassen*” (BM 13, KSA 5.27).

Nietzsche concorda com a visão bainiana de Baumann ao interpretar a ânsia animal para se mover como uma necessidade de descarregar a força, mas ele se afasta do *Manual* ao qualificar essa necessidade como vontade de poder. A explicação do “mal da força” em *Aurora*, de alguma forma, antecipou esse movimento. Para Nietzsche a ânsia básica para agir e se mover (que ele encontra em Baumann e Bain) é no fim das contas uma ânsia para dominar e submeter; e o “mal da força” é simplesmente a forma que esse impulso básico assume entre os fortes. Baumann, ao contrário, nunca pensa em explicar o impulso para dominar, que corresponde ao “mal da força”, recorrendo à ânsia primária para se mover. Para ele, apenas essa ânsia é básica, não o impulso para oprimir e dominar. A ideia de Nietzsche de que ambos coincidem, por fim, é estranha a Baumann. Em *Aurora*, a necessidade fundamental de descarregar a força, apesar de ser uma característica geral de todo ser humano, se refere em especial aos fortes. Isso os compele a sua forma particular de mal. Eles não podem fazer de outra maneira. O “mal da força”, mesmo que esteja longe de ser o ideal de Nietzsche, é julgado de forma branda, quase positiva.

Alguns anos mais tarde, na seção 13 do primeiro ensaio da *Genealogia*, Nietzsche reformula a tese concernente ao “mal da força” em termos de um argumento contra a liberdade da vontade. “É um absurdo exigir que a força não expresse a si mesma como força” (GM I 13, KSA 5.279); não faz sentido separar a “força da manifestação da força”; pois “força” é apenas

³⁷ A 371, KSA 3.245–6: “O mal da força. – O ato de violência como consequência de uma paixão, da raiva por exemplo, deve ser entendido fisiologicamente como uma tentativa de prevenir um ataque ameaçador de asfixia. Incontáveis atos de arrogância desafogados sobre outras pessoas têm sido desvios de um fluxo repentino de sangue por meio de uma ação vigorosa dos músculos: e talvez o completo fenômeno do “mal da força” pertença a esse domínio. (O mal da força prejudica os outros sem pensar nisso – ele tem que descarregar a si mesmo; o mal da fraqueza quer prejudicar os outros e ver os sinais do sofrimento que causou)”.

um nome para essas “manifestações”. Desde que essas “manifestações” não são nada mais do que o que *Aurora* chamou de “mal da força”, a *Genealogia* apenas reafirma a tese anterior de que o “mal da força” pertence necessariamente à força. A *Genealogia* tenta sustentar essa tese com uma analogia, abarcando com ousadia a força humana e animal, bem como o poder político e a “força” na física. Para Nietzsche, “força” (*strength*) e a “força” (*force*) dos físicos estão sujeitas ao mesmo mal-entendido. Nós não deveríamos separá-las de suas “manifestações”, como se a “força” (para os físicos) e a “força” fosse algo por trás de suas “manifestações”. Partindo da tese de Bain da ânsia para se mover e da tese de Kirchhoff e Mach sobre o conceito de força, Nietzsche extrai como conclusão sua tese muito menos evidente do “mal da força”: a “força” (*strength*) deve “derrotar, esmagar, tornar-se mestre” (cf. GM I 13, KSA 5.278–81). Aqui, ainda mais explicitamente do que em *Aurora*, a explicação de Nietzsche conclui numa justificação.

Essa não é a única diferença em relação a Kant. De acordo com GM I 13 (KSA 5.280) o “sujeito livre” e a “coisa em si” são ilusões relacionadas. Linguagens humanas, especialmente as línguas Indo-europeias (cf. BM 20, KSA 5.34–5) enganam os filósofos (mas não só os filósofos) ao reificar o sujeito gramatical e interpretá-lo erroneamente como causa de ações. “A sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão petrificadas nela)” é responsável pelos conceitos de “força” e “vontade”, pois ela “interpreta e interpreta erroneamente todas as ações como condicionadas pela agência, por um ‘sujeito’” (GM I 13, KSA 5.280). O sujeito metafísico é um subproduto do sujeito gramatical.

O aforismo 17 de *Além do Bem e do Mal* afirma que, ao invés de dizermos “eu penso”, nós deveríamos dizer “isso pensa” (BM 17, KSA 5.31). O argumento é uma reminiscência de Lichtenberg, que provavelmente toma a fórmula “isso pensa” do próprio Kant. Na primeira Crítica, Kant lista modo alternativos de falar: “desse Eu ou Ele ou Isso (a Coisa) que pensa” [‘dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt’] (KrV A 345 f.f/B 404).³⁸ Lichtenberg compara seu “isso pensa” (*it thinks*) com uma construção impessoal do tipo “troveja” (*it thunders*), cujo pronome “it” funciona como um sujeito gramatical: “*Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt*” (“Isso pensa, devemos dizer, assim como dizemos: relampeja/há

³⁸ Cf. Loukidelis (2013: 51). Como Loukidelis mostra, esse aforismo não é simplesmente (ou não é primeiramente) uma crítica tácita a Descartes, Kant e Lichtenberg, mas tem por alvo uma gama de filósofos contemporâneos: os “lógicos” (BM 17, KSA 5.30, 31), mencionados de forma crítica no início e no fim do aforismo, incluem Teichmüller, Drossbach, Widemann e Spir. Nesse artigo não os levo em consideração e me concentro apenas em Kant e Lichtenberg.

relâmpago”).³⁹ De acordo com GM I 13, a analogia por meio da qual Lichtenberg tenta justificar o seu “isso pensa” é enganadora. Na *Genealogia*, a sentença “*der Blitz leuchtet*” (o relâmpago relampeja)⁴⁰ toma o lugar da expressão de Lichtenberg “*es blitzt*” (está relampejando): “Basicamente as pessoas comuns duplicam uma ação; quando eles veem o relâmpago relampejar, eles fazem disso o agir-de-uma-ação: eles colocam o mesmo evento, primeiro como causa e depois como seu efeito” (GM I 13, KSA 5.279); “[...] as pessoas comuns separam o relâmpago de seu relampejar e tomam esse último como uma ação, algo feito por um sujeito, que é chamado de relâmpago [...]” (GM I 13, KSA 5.279). A mesma sedução, que já está presente no caso do “*es blitzt*” de Lichtenberg, é ainda mais tentadora quando o sujeito gramatical é um substantivo tal como “relâmpago”. Em ambos os casos, o sujeito gramatical “duplica” o “verbo” e é mal compreendido como um “substrato”: como o “fazedor” “por trás da ação” (GM I 13, KSA 5.279).

Parece resultar disso que a sentença “*es blitzt*” (está relampejando) induziu Lichtenberg a cometer precisamente o mesmo erro que seu “*es denkt*” (isso pensa) ainda compartilha com o “eu penso” de Kant, isso é, a pressuposição de que “pensar é uma atividade” e de que “toda atividade requer um agente” (BM 17, KSA 5.31). O aforismo 17 de *Além do Bem e do Mal* começa aceitando a proposta de Lichtenberg: ao invés de “eu penso”, nós deveríamos dizer “isso pensa”. Mas, no final, Nietzsche rejeita mesmo o “isso” do “isso pensa” de Lichtenberg como um resíduo final de natureza metafísica:

No que diz respeito à superstição dos lógicos: não me canso de enfatizar um pequeno fato que esses supersticiosos relutam em admitir: que um pensamento vem quando “ele” quer, não quando “eu” quero. É, portanto, uma *falsificação* dos fatos dizer que o sujeito “eu” é uma condição do predicado “penso”. “Isso pensa”: mas “isso” é apenas aquele famoso e velho “eu” – isso é apenas uma suposição ou opinião, para dizer o mínimo, e de maneira alguma uma “certeza imediata”. De fato, já há muita coisa pressuposta no “isso pensa”: mesmo o “isso” contém uma *interpretação* do processo, e não pertence ao processo ele mesmo. As conclusões são extraídas aqui seguindo hábitos gramaticais, segundo os quais “pensar é uma atividade, por trás de toda atividade há um agente, logo –”. Segundo esse mesmo esquema básico, o velho atomismo buscou por trás de cada “força” atuante um pedaço de matéria no qual ela repousaria e a partir do qual ela atuaria, ou seja, o átomo. Mentes mais rigorosas finalmente aprenderam a se virar sem esse pedacinho de “terra residual”, e talvez um

³⁹ Veja Sudelbücher, Heft K [76], em Lichtenberg (1968–1992, vol. 2: 412): “Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen; andere glauben, wir wenigstens hingen von uns ab[//andere, glauben wir wenigstens, hingen von uns ab]; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.” Além do comentário de Loukidelis, cf. também Stingelin (1996: 25) e Gasser (1997: 692).

⁴⁰ Nietzsche deve essa sentença, usada nas *Investigações Lógicas* de Trendelenburg (cf. Albrecht 1979: 239), a Drossbach (1884). Cf. Orsucci (2001: 221).

dia até mesmo os lógicos aprendam a viver sem este pequeno ‘isso’ (no interior do qual desvaneceu o velho e respeitável Eu). (BM 17, KSA 5.30–1)

O aforismo não menciona Lichtenberg – ou mesmo Kant – e seu alvo principal são os “lógicos” contemporâneos, que quando não se prendem ao “eu penso”, são ainda incapazes de se virar sem o “isso”. (O que Nietzsche escreve sobre “condição” ou “certeza imediata” se adequa melhor a alguns desses filósofos menores do que a Kant). Em certo sentido, a observação de Lichtenberg já implica a solução explicitamente apontada por Nietzsche. Implicitamente Lichtenberg compara o termo alemão “*ich denke*” com o “*cogito*” do Latim. Considerando que alguém pode simplesmente dizer “*cogito*” (ao invés de “*ego cogito*”), o alemão “*ich denke*” (não diferente do “I think” no Inglês – ou o “Je pense” em francês) envolve necessariamente a postulação do “Eu”. Obviamente, essa diferença entre as línguas não corresponde à relação histórica entre o “*cogito*” de Descartes, que é uma coisa pensante, e o “eu penso” de Kant, que não é uma substância. Para Lichtenberg, entretanto, os filósofos são ludibriados (1) pela primeira pessoa (*cogito*) e (2) pelo pronome “Eu” (“Eu penso”). O segundo é para Lichtenberg, de longe, o principal problema, se tomarmos seriamente a sua afirmação de que a substituição do “*cogito*” do Latim pela tradução “*Ich denke*” é “excessiva”. Agora, se Lichtenberg acha o *cogito* mais aceitável do que o “eu penso”, não deve se seguir que “*cogitat*” é preferível a “isso pensa”? Não deveríamos mudar da primeira para a terceira pessoa sem postular algo como um “isso”? Se essa é a sugestão implícita de Lichtenberg, Nietzsche apenas a torna explícita quando ele convida seus contemporâneos “lógicos” a tentarem se virar, ao menos uma vez, sem a pequena palavra “isso” (“das kleine Wörtchen ‘es’”, BM 17, KSA 5.31). Essa conclusão é mais um desdobramento do que uma refutação da observação de Lichtenberg.

5 O “imperativo categórico” antikantiano de Nietzsche e a autonomia do indivíduo soberano

No prefácio da *Genealogia*, Nietzsche atribui a si mesmo um “novo, imoral, ou ao menos imoralista ‘a priori’” e um “tão-antikantiano, tão enigmático ‘imperativo categórico’” (GM Prefácio 3, KSA 5.249), que teria sido aquilo que, no final das contas, o levou à sua crítica da moralidade. Esse “a priori” que fala de forma imperativa é uma tendência idiossincrática que aparece cedo na vida de Nietzsche e está na origem de sua forte oposição ao seu ambiente social. Portanto, o prefácio joga com a terminologia de Kant, usando palavras kantianas, como Nietzsche diz, em um sentido antikantiano.

Os termos “a priori” e “imperativo categórico” estão ambos entre aspas. Em outra passagem, Nietzsche elogia uma “Philosophie der ‘Gänsefüßchen’” (FP 1885 37[5], KSA 11.580), uma filosofia das “aspas”, ou das “aspas irônicas”, e ele coloca a própria expressão “aspas” entre aspas. Mas em uma filosofia dessa natureza as aspas nem sempre estão literalmente lá. A *Genealogia* emprega toda uma série de expressões kantianas. Todas elas pertencem a essa filosofia das “aspas”? Nietzsche as coloca entre “aspas irônicas” – mesmo que as aspas nem sempre estejam literalmente lá?

Enquanto no Prefácio Nietzsche atribui a si mesmo um “a priori” imoralista e um “imperativo categórico” antikantiano, na segunda seção da segunda Dissertação ele atribui “responsabilidade”, “autonomia” e “liberdade da vontade” ao indivíduo soberano. No Prefácio, Nietzsche obviamente não endossa as concepções de Kant, mas confere ao “a priori” e ao “imperativo categórico” um conteúdo novo e imoralista. A segunda seção da segunda Dissertação, mesmo que não seja um caso tão claro de paródia quanto o Prefácio, exhibe a mesma intenção subversiva de dar aos termos kantianos um sentido radicalmente novo.

Um ponto importante, que tem sido negligenciado no debate, é que o principal oponente de Nietzsche neste contexto, mesmo que implicitamente, é Eduard von Hartmann. Em 1881 Nietzsche se empenha na defesa de “uma perene dissimilaridade e da mais alta soberania possível do indivíduo [des Einzelnen]” (FP 1881 11[40], KSA 9.455).⁴¹ Ao ler a *Fenomenologia da Consciência Ética*, ele ficou profundamente irritado com o uso da fórmula por Hartmann: Hartmann ataca “a soberania absoluta do [...] indivíduo”⁴²; e Nietzsche critica o fato de que na *Fenomenologia* “a soberania do indivíduo [die Souveränität des Individuums] coincide [...] com considerações prudenciais egoístas que restringem a vontade arbitrária” (FP Julho de 1882–Inverno de 1883–1884 7[10], KSA 10.241). Hartmann, que ontologiza a ética, afirma que no

⁴¹ Leiter (2011: 108) afirma que Nietzsche fala do “indivíduo soberano” e coisas afins exclusivamente na GM II 2. As notas póstumas que citei no texto mostram que esse não é o caso. Nietzsche usa frequentemente o adjetivo “soberano” como atributo, por exemplo, dos impulsos e instintos (FP verão de 1887 8[1], KSA 12.323), da vontade (NL outono de 1887 9[178], KSA 12.440) ou da “grande paixão” (AC 54, KSA 6.236). Uma das notas critica a “vontade” como uma “ficção poética” [Erdichtung]: “as pessoas acreditam que essa coisa (a vontade; MB) é livre e soberana porque sua origem permanece oculta para nós e porque o afeto do comando a acompanha” (FP 1884 27[24], KSA 11.282).

⁴² ‘Ist der Pluralismus das letzte Wort der Metaphysik, so ist die absolute Souveränität des (gleichviel ob metaphysisch einfachen, oder atomistisch zusammengesetzten) Individuums das letzte Wort der praktischen Philosophie, und nur egoistische Klugheitsrücksichten können es sein, welche der Willkür dieser Souveränität eine eschränkung auferlegen; dann ist also keine ächte Moral, sondern nur egoistische Pseudomoral möglich, und selbst die heteronomen Gebote objectiver Autoritäten können nur aus Selbstsucht Beachtung finden (wenn nämlich ihr Nichtbefolgung dem eigenen Wohl mehr Schaden und weniger Nutzen bringt als ihre “Befolgung”) (Hartmann 1879: 776). Obviamente, para Hartmann o pluralismo não é “a última palavra em metafísica”. Uma nota de Nietzsche se refere a essa passagem (776) (FP julho 1882 Inverno 1883–1884 7[10], KSA 10.241).

pluralismo metafísico o indivíduo é como um soberano absoluto, e se não é sempre implacável, isso se deve tão somente a considerações prudenciais [egoistische Klugheitsrücksichten]; essas considerações egoístas são as únicas restrições para a arbitrariedade absoluta da sua vontade. (Como essas considerações [de Hartmann] fixam uma restrição ao indivíduo, essa pode ter sido a razão pela qual Nietzsche, em sua nota de leitura, omite o termo “absoluta”). Hartmann (1879: 768) tem como alvo neste contexto a ideia de “soberania do Eu”, que teria em Max Stirner seu teórico (os niilistas russos sendo seus principais praticantes). Nesse sentido, seria possível dizer que Nietzsche, ao reinterpretar e transvalorar a terminologia moral de Kant, pretende oferecer uma interpretação do indivíduo soberano que seja não apenas antitética à de Stirner, mas também em total desacordo com as visões éticas de Hartmann.⁴³

Portanto, o “indivíduo soberano”, que faz sua única aparição explícita neste texto muito comentado, não é nem o ideal *tout court* de Nietzsche nem representa a quintessência da subjetividade moderna que o filósofo pretende atacar.⁴⁴ A descrição deste homem “autônomo”, “livre” e “responsável” segue antes uma estratégia textual específica, cultivando

⁴³ Há uma ironia na história toda. Nos anos 1890 o próprio Hartmann iria iniciar um acalorado debate em que acusaria Nietzsche de plagiar Stirner, cujas teses, segundo sua alegação, Nietzsche teria aprendido das várias páginas da *Filosofia do Inconsciente*, obra que ele atacou de forma veemente na segundo *Consideração Extemporânea* (cf. Rahden 1984: 485; Gerratana 1988: 398). Agora, a *Genealogia* realmente se refere implicitamente a Stirner e faz isso, de fato, via Hartmann (mesmo que não via a *Filosofia do Inconsciente*), mas sem mencionar nenhum dos dois pensadores; contudo, ao invés de retornar ao ponto de vista de Stirner, Nietzsche implicitamente mantém distância dele.

⁴⁴ Acampora (2004) e Hatab (2008) rejeitam a visão da maioria dos estudiosos, ou seja, aquela que defende que o “indivíduo soberano” é o ideal de Nietzsche. A primeira das duas “leituras deflacionárias” alternativas propostas por Leiter (2011: 103) vai mesmo além: “o ‘indivíduo soberano’ é algo completamente irônico, uma sátira da *petit bourgeois*’ e “a passagem inteira é pouco mais do que uma paródia da burguesia contemporânea” (108). Mas essa leitura não encontra nenhum suporte no texto: o “indivíduo soberano” não é uma paródia nesse sentido. A descrição enfática de Nietzsche busca substituir as concepções dessa soberania às quais ele era profundamente hostil (Hartmann, Stirner e, possivelmente mesmo Mill). Ainda que o “indivíduo soberano” seja tomado seriamente, ele não é o ideal de Nietzsche *tout court*: nem os “novos filósofos” de *Além do Bem e do Mal*, nem o “indivíduo soberano” de *Genealogia* são o “além-do-homem”, e o “além-do-homem” de *Assim falou Zaratustra* não é o que Nietzsche chamou de “além-do-homem” em seus últimos escritos. É incorreto falar como se existisse apenas um único ideal em Nietzsche. O aspecto paródico está então totalmente ausente dessa passagem? De modo algum. A descrição que Nietzsche faz de si mesmo no Prefácio é uma paródia direta de Kant e de sua terminologia, e a descrição do indivíduo soberano mostra a mesma intenção subversiva, ainda que, ao conferir às expressões kantianas um significado radicalmente novo, Nietzsche não tome apenas Kant como alvo. A paródia não é sobre o que foi descrito – Nietzsche, o indivíduo soberano; o momento paródico consiste na implícita oposição à *Fenomenologia* de Hartmann e na revisão radical dos conceitos kantianos. Esse último aspecto chega perto da segunda “leitura deflacionista”, preferida por Leiter, que vê nessa passagem um exercício de “definição persuasiva” dos conceitos como “liberdade” ou “vontade livre” (cf. Leiter 2011: 103). Concordo que a descrição do indivíduo soberano é compatível com as críticas de Nietzsche à vontade livre. Mas enquanto para Leiter o capítulo é compatível com o fatalismo, na minha leitura ele é compatível com a dissolução completa do problema da “vontade livre”, assim como com a recusa da “vontade não-livre”. Sobre o “indivíduo soberano”, veja também Gemes e May (2009), Bailey (2013: 149ff.) e Siemens (2017).

sistematicamente a arte “de usar uma fórmula moral em um sentido supramoral” (BM 257, KSA 5.205).

Farei apenas um breve esboço do contexto. O objetivo da segunda Dissertação é mostrar em que medida “o real problema do homem” foi resolvido: em que medida o homem se tornou “o animal” “das versprechen darf” (GM II 1, KSA 5.291), isso é, o animal “com o direito de fazer promessas”,⁴⁵ o animal que é capaz não só de fazer, mas também de manter promessas. Essa capacidade requer – conforme a expressão que Nietzsche toma de empréstimo a Baumann – uma “memória da vontade” (GM II 1, KSA 5.292), que não deve ser confundida com a memória *tout court*. A “memória da vontade” é “um ativo não mais *querer* livrar-se” (ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen) e como tal – conforme uma outra distinção que Nietzsche deve também a Baumann – é o oposto de “um passivo não-mais-poder-livrar-se de uma impressão” (ein passivisches Nicht-wieder-los-werden-können) (GM II 1, KSA 5.292).⁴⁶ Essa inabilidade é uma consequência desagradável da memória, com a qual a força ativa do esquecimento tem que lidar, enquanto “a memória da vontade” é uma habilidade positiva, que torna possível “prosseguir-querendo aquilo que já foi um vez querido” [Fort- und Fortwollen des ein Mal gewollten], de modo que a “longa cadeia da vontade” (GM II 1, KSA 5.292) não se quebre. “Como pode essa capacidade se desenvolver?” é o problema para o qual a teoria bainiana de Baumann foi pensada como uma solução. Porém, a segunda Dissertação reformula a questão, fornecendo a ela uma nova resposta. Portanto, não deveríamos nos precipitar e concluir que a resposta de Nietzsche é a vontade bainiana de Baumann; mas podemos supor que a “liberdade da vontade”, que é apresentada como solução para o problema, não seja “livre” no sentido kantiano de uma espontaneidade absoluta.

⁴⁵ Veja Acampora (2004:128 ff.) para uma crítica da tradução inglesa dessa passagem.

⁴⁶ Nietzsche deve a Baumann não só a expressão, mas também a oposição entre “a memória da vontade” e a forma de incapacidade conectada à “memória” no sentido usual. Baumann opõe “a memória da vontade” e a “incapacidade de se livrar de uma representação, um sentimento ou ação” como dois tipos contrários de “obstinação”: *Eigensinn ist in diesem Fall nicht Stärke, sondern Schwäche, Unfähigkeit von einem Vorstellen, Fühlen, Thun loszukommen. Eigensinn kann aber auch das sein, was Herbart Gedächtniss des Willens genannt hat, wo also unter gleichen Umständen derselbe Wille wiederkehrt*’ (Baumann 1879: 51; sublinhado por Nietzsche). Na margem desse exemplar do *Manual* (Handbuch) de Baumann, Nietzsche marcou duas vezes e comentou com um “bom” [gut] essa passagem do primeiro capítulo “Die Natur des Willens und die Gesetze der Willensbildung” (Baumann 1879: 1–73). Baumann indica Herbart como a fonte da expressão “memória da vontade”, mas sem mencionar nenhuma obra específica dele. A metáfora nietzschiana da consciência como um quarto que pode ser ocupado por ideias ou ser mantido livre delas decorre da concepção de “inibição” de Herbart (em *Psychologie als Wissenschaft*, 1824), ainda que a *Genealogia* substitua a linguagem mecânica de Herbart (a inibição de uma ideia por outra) por uma conceitualidade “dinâmica” (a força ativa do esquecimento). Sobre Baumann como uma fonte para a noção nietzschiana da “memória da vontade”, cf. Brusotti (1992: 90); sobre o primeiro capítulo de Baumann cf. Brusotti (1997: 33 ff.).

O indivíduo soberano é introduzido como uma solução tardia para esse problema do homem: ele é o animal que aprendeu a fazer e manter promessas. Antes de começar a investigar a “longa história e a variedade de formas” do “conceito de consciência” (GM II 3), Nietzsche pressupõe seu próprio conceito “supramoral” da “consciência”, descrevendo sua “forma mais elevada, quase desconcertante” (GM II 3, KSA 5.294). A segunda Dissertação salta direto para o “possuidor” dessa “consciência”, o “indivíduo soberano”, e esse salto ousado para esse produto final permite a Nietzsche proceder sem uma reconstrução de todo o processo genealógico [que conduziu a esse resultado]. Esse procedimento torna vaga a questão se o “indivíduo soberano” deve estar situado em um período histórico específico e, em caso afirmativo, em qual.

Há uma lacuna histórica entre a fase da “moralidade dos costumes” e o “indivíduo soberano”. A “moralidade dos costumes” cumpriu apenas “a tarefa preparatória” (GM II 2, KSA 5.293) de tornar o homem calculável, mas ainda não atingiu o objetivo final de tornar o homem um animal capaz de fazer e manter promessas. Esse “indivíduo soberano” é o fruto de todo o “prodigioso processo”, que apenas começa com a “moralidade dos costumes” e sua tarefa preparatória. Nietzsche – intencionalmente, penso eu – não atribui ao “indivíduo soberano” uma fase histórica específica. Ele evita dizer algo sobre a extensão dessa lacuna histórica e especificar se o produto final desse processo abrangente, o “indivíduo soberano”, está no passado, no presente ou no futuro.⁴⁷ Nietzsche tampouco se empenha em excluir a possibilidade de já terem existido “indivíduos soberanos”, por exemplo, na Grécia antiga ou na Itália na Renascença, ou a ideia oposta de que alguns (ainda que muito poucos) seres humanos atuais já sejam “indivíduos soberanos”.

Contudo, que cada ser humano (do presente, “moderno”) seja um indivíduo soberano é uma ideia que Nietzsche claramente exclui. O “indivíduo soberano” é uma conquista rara. O que é claramente implicado e, de fato, afirmado explicitamente é que ele não é a regra; ao contrário, sua “*responsabilidade*” é um “privilégio excepcional”, sua “liberdade” é algo “raro” (GM II 2, KSA 294), e do mesmo modo sua autonomia: o “indivíduo soberano” é “livre”, “responsável” e “autônomo” em um sentido em que a maioria dos seres humanos não o são. O indivíduo soberano, “o homem ‘livre’” (GM II 2, KSA 5.293) entre aspas irônicas, não era “livre” desde o início: ele “se tornou livre”, e agora ele é finalmente “senhor da vontade *livre*”

⁴⁷ Zarathustra inequivocamente imputou o “além-do-homem” apenas ao futuro ao afirmar de forma explícita que ainda não existiu nenhum “além-do-homem”. (E mesmo os “novos filósofos” de *Além do Bem e do Mal*, que não são “além-dos-homens”, pertencem claramente ao futuro). Mas o “indivíduo soberano” não é o além-do-homem.

(GM II 2, KSA 5.293). Aqui Nietzsche não interpreta, contradiz ou mesmo nomeia Kant, mas simplesmente adota as expressões e “reescreve” os conceitos.

Ter uma “memória da vontade” acabada (GM II 1, KSA 5.292), ser “o possuidor de uma vontade durável (*langen*), inquebrável” (GM II 2, KSA 5.292), é uma condição necessária, *mas não suficiente* para o indivíduo soberano. Pois não é suficiente manter as promessas, mas é preciso sobretudo fazê-las de forma autônoma.

Vamos nos colocar [...] no final desse imenso processo [...]: então, encontramos o *indivíduo soberano* como o fruto mais maduro dessa árvore, igual apenas a si mesmo, tendo se libertado da moralidade do costume, o indivíduo autônomo, supra ético (porque “autônomo” e “ético” se excluem mutuamente), em suma, o homem que possui sua vontade própria, independente e duradoura, cuja *prerrogativa* é prometer – e nele uma orgulhosa consciência, estremecendo em cada músculo, do que finalmente foi alcançado e se tornou carne nele, uma real consciência de poder e liberdade, um sentimento de que o homem, no geral, atingiu sua completude. Esse homem emancipado, que realmente tem a prerrogativa de prometer, esse senhor da vontade livre, esse soberano – como ele pode não estar consciente de sua superioridade sobre todos que não têm a prerrogativa de fazer promessas ou ser seus próprios fiadores, quanta confiança, temor e reverência ele suscita – ele “merece” as três coisas – e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado necessariamente o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e sobre todas as criaturas que têm uma vontade menos duradoura e confiável? (GM II 2, KSA 5.293–4).

A soberania individual é a autolegislação. E ser “autônomo” significa ser “supra ético” (*übersittlich*) porque “autônomo” e “ético” (*sittlich*) são “mutuamente exclusivos”. Com isso, Nietzsche pode ter pretendido sugerir que a moralidade kantiana é o tipo de coisa que só pode ser estranha ao indivíduo soberano. Mas se ser “*übersittlich*” significa apenas estar “além do costume” no sentido da “moralidade dos costumes” (*Sittlichkeit der Sitte*), Nietzsche estaria errando o alvo, porque, para Kant, fazer uso da própria razão e apenas seguir o costume são alternativas mutuamente excludentes. A concepção de Kant de autonomia racional implica precisamente na capacidade de ir além da mera moral convencional, e a “moralidade dos costumes” de Nietzsche é convencional em um sentido superlativo. Porém, estar “*übersittlich*” envolve algo mais do que superar a moral hiper-convencional; e, para Nietzsche, que o sujeito moderno não esteja mais constrangido por ela não anula o fato de que mesmo esse sujeito ainda esteja constrangido por uma moralidade que consiste em um conjunto de prescrições universalmente válidas. O indivíduo soberano, em contraste, não concebe suas promessas – ou seja, o código ético individual que ele cria para si mesmo – como possíveis leis universais; uma moralidade universalista supostamente fundada na razão universal não está em questão. Enquanto soberano, o indivíduo que legisla para si mesmo é constrangido apenas pelas promessas que ele faz; e essas não são, provavelmente, menos idiossincráticas do que o próprio “imperativo categórico” de Nietzsche.

Nietzsche toma como alvo não (apenas) Kant, mas também Hartmann, que estabelece uma oposição direta entre a moralidade autônoma [autonome Sittlichkeit], que sua *Fenomenologia* pretende fundar e a soberania do indivíduo defendida por Stirner: “a vontade própria soberana [der souveräne Eigenwille]” (Hartmann 1879: 769; cf. 770), que se revolta contra “a exigência de renunciar formalmente à sua soberania [gegen die Zumuthung des formellen Verzichtes auf seine Souveränität]” (769), representa o mal radical e a luta contra a moralidade autônoma. Nietzsche se contrapõe à descrição de Hartmann: ele identifica “autônomo” com “supraético”, dissolve o vínculo entre autonomia e ética [*Sittlichkeit*], elimina a oposição entre autonomia e soberania e atribui uma autonomia supramoral a seu indivíduo soberano.

Como a atribuição “de uma vontade livre” (GM II 2, KSA 5.293) ao indivíduo soberano é compatível com GM I 13 e com a tese de *Além do Bem e do Mal* segundo a qual não há nem vontade “livre” nem “não-livre”? Essa atribuição é perfeitamente compatível, na verdade.

Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche abandona de forma definitiva o determinismo que ele havia endossado em *Humano, Demasiado Humano*. De acordo com o aforismo 21 de *Além do Bem e do Mal*, a alternativa entre a vontade “livre” e a “vontade não-livre” é falaciosa. Não há vontade “livre” porque não há uma causalidade especial, livre, e não há uma vontade “não-livre” porque esse conceito também “leva a um abuso de causa e efeito” (BM 21, KSA 5.35). Desse modo, Nietzsche ressalta que a questão toda depende de concepções inadequadas de causalidade. A ideia de “vontade livre” implica em uma causalidade superlativa: não há espontaneidade absoluta, e a vontade, como Nietzsche coloca, não é “causa sui”, noção que é autocontraditória. Por outro lado, os defensores da “vontade não-livre” reificam erroneamente “causa” e “efeito” (BM 21, KSA 5.35). Eles se enganam sobre a função da causalidade em geral, que é uma ficção convencional que permite, no máximo, descrições, não explicações.⁴⁸ Tanto o determinismo quanto o indeterminismo implicam, cada qual a seu modo, noções de causalidade muito fortes e, de fato, mitológicas.

Tanto Nietzsche quanto Kant negam que o problema da vontade livre tenha uma solução teórica. Para Kant “liberdade” (e “responsabilidade”), enquanto um postulado da razão

⁴⁸Leiter (2009: 113 ff., n. 11) toma equivocadamente a tese de Nietzsche de que não há explicações, mas apenas descrições (interpretativas) (cf. also GC 127) por uma variante de uma posição neokantiana, como se Nietzsche ainda estivesse preso à dicotomia entre fenômeno e ‘an sich’. BM 21, KSA 5.36, coloca o “em si” entre aspas irônicas, precisamente com o objetivo de evitar esse tipo de mal-entendido kantiano.

prática, é um componente necessário para nossa identidade de agentes morais. Causalidade mecânica e “causalidade através da liberdade” são compatíveis; determinismo e liberdade não são teorias filosóficas demonstráveis, mas ambas são noções coerentes. Isso é exatamente o que Nietzsche rejeita: elas não são meramente indemonstráveis, mas antes mitos sem sentido. Nietzsche contesta o sentido de ambas as alternativas e, portanto, do problema como um todo.⁴⁹

“‘A vontade não-livre’ não passa de uma mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas” (BM 21, KSA 5.36). Nietzsche não afirma que há uma entidade mental, a “vontade”, que, ao invés de ser “livre” (ou “não-livre”), é “forte” (ou “fraca). Ele afirma apenas que a oposição entre “fraco” e “forte” descreve diferenças que importam “na vida real”. A controvérsia metafísica da “vontade livre” contra a “vontade não-livre” diz respeito a afirmações filosóficas sobre a vontade humana como tal: como livre ou não-livre, como faculdade ou como ficção. A questão metafísica é se aqueles que cumprem suas promessas e aqueles que não as cumprem são “livres” ou “não-livres”: a questão é o modo como cada ser humano e cada ação humana deve ser interpretada. Em contraste, a distinção cotidiana entre “fraco” e “forte” pressupõe apenas a habilidade prática de discriminar entre diferentes padrões de comportamento: alguns mantêm suas promessas, outros as quebram.

Embora “na vida real seja [...] apenas uma questão de vontades fortes e fracas” (BM 21, KSA 5.36), nenhuma das duas, nem mesmo a “vontade forte”, precisa ser livre em qualquer sentido superlativo – nem mesmo precisa ser uma vontade. Partindo da tese de que a vontade não é uma unidade, algumas notas póstumas concluem que, realmente, não há vontade, nem livre, nem não-livre.⁵⁰ O aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal* recusa a simplicidade e a unidade da vontade, mas não diretamente sua existência. A principal tese recorda a prescrição metodológica de Baumann segundo a qual uma teoria da vontade tem a tarefa de analisá-la adequadamente em seus componentes. “o querer me parece, sobretudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e essa palavra única abriga o preconceito popular que subjuguou quaisquer precauções mínimas que os filósofos pudessem tomar” (BM 19, KSA 5.32). Para Nietzsche, a “vontade” é complicada em um duplo sentido: (1) ela tem mais do que um “ingrediente” (sentimentos, pensamentos, afetos) e (2) ela resulta de uma pluralidade de instintos, já que cada ser humano é uma “sociedade” de “vontades” e “almas”. Nietzsche nega “que vontade e ação sejam de alguma forma uma mesma coisa” (BM 19, KSA

⁴⁹ Müller-Lauter (1999a) argumenta que Nietzsche atinge uma “dissolução” (Auf-lösung) do problema.

⁵⁰ Müller-Lauter (1999a: 74 ff.).

5.32–3). A vontade não é apenas complicada, ela não tem “efeito necessário”, ela não é “suficiente para a ação” (BM 19, KSA 5.33).⁵¹ Desse modo, a “vontade” não é “livre” (ou “não-livre”). Deveríamos usar “liberdade da vontade” como uma “expressão para” (BM 19, KSA 5.32) um complicado e prazeroso sentimento de agência e poder, sem incorrer no equívoco de tomar um mero complexo de sentimentos por um tipo especial de causalidade.⁵² Dar ordens a si mesmo é parte do processo do querer, e uma pessoa que se identifica com “aquele que ordena” tem um sentimento de poder que não é imaginário, mas esse sentimento de poder real não deve ser erroneamente compreendido como um sentimento de liberdade absoluta.

O aforismo 21 de *Além do Bem e do Mal* termina com o que parece uma análise psicológica. Os seres humanos podem ter a sensação de liberdade ou a falta dela. Muitos contemporâneos europeus não se sentiam livres; e essa falta do sentido da própria liberdade tem suas raízes em suas próprias vontades fracas. O contrário, o sentimento de liberdade, pode pertencer à vontade forte, mas não está restrita a ela: a liberdade metafísica é uma ilusão mais geral. No entanto: Nietzsche atribui ao indivíduo soberano uma sensação de liberdade semelhante, um estar consciente do próprio poder que ele [o indivíduo soberano] chama de sua “consciência”.

⁵¹ “Como na grande maioria dos casos só houve querer quando se podia *esperar* também o efeito da ordem – isto é, a obediência, a ação – a *aparência enganadora* [Anschein] se traduziu em sensação, como se aí houvesse alguma *necessidade do efeito*” (BM 19, KSA 5.33). A reconstrução que Nietzsche faz da origem dessa ilusão é similar à de Baumann (1879: 14f.). Em 1880, Nietzsche aprendeu dele que representações e sentimentos sozinhos não são suficientes, se movimentos involuntários e inconscientes, a “atividade espontânea” de Bain, estiverem ausentes. De acordo com Baumann, o erro consiste em confundir a “vontade eficaz”, que envolve essas ações espontâneas e involuntárias, por uma vontade livre, que se faria sem eles. De acordo com Nietzsche nós não devemos confundir a força da vontade com o livre arbítrio ou fraqueza da vontade com “vontade não-livre”. Porém, a análise da vontade oferecida em *Além do Bem e do Mal* 19 difere da de Baumann, que conta os movimentos involuntários como o terceiro momento da vontade, ou melhor, como seu momento central. De acordo com a leitura naturalista de Brian Leiter, *Além do Bem e do Mal* 19 defende que a “vontade” é epifenomenal (Leiter 2009: 107–26), e de acordo com a leitura normativa de Maudemarie Clark e David Dudrick, essa passagem “rejeita algo”, mas “deixa a causalidade da vontade intacta” (Clark and Dudrick 2009: 247–68). Penso que o aforismo de Nietzsche não faz nem uma coisa nem outra.

⁵² Aqui, há uma convergência com Bain, mesmo que ele não seja necessariamente (ou nem mesmo provavelmente), a fonte direta de Nietzsche. De acordo com Bain (1859: 149), “o sentimento ou prazer do poder” pertence ao prazer da atividade, mesmo que apenas como um terceiro momento, de caráter suplementar, como um “luxo super-adicionado” (151). É improvável que Nietzsche tenha adquirido a expressão ‘Gefühl der Macht’ ou ‘Machtgefühl’ (sentimento de poder) diretamente de Bain. Nietzsche não teria encontrado esse conceito em *Geist und Körper*, a única obra de Bain que ele poderia ter lido antes de começar a analisar o sentimento de poder nas notas póstumas de *Humano, Demasiado Humano*. Em comparação com seus textos prévios, as notas de 1880 sobre o sentimento de poder têm, de certo modo, um novo toque “bainiano”, vinculado à atenção que Nietzsche confere à atividade espontânea após ter lido o *Manual* (Handbook) de Baumann no início de 1880. Depois, no mesmo ano, ele pode ter encontrado o breve capítulo de *Educação como Ciência* sobre “O sentimento de poder”, onde Bain distingue entre o poder “real” e o “ideal” (cf. Brobjer 2008b: 60 f.). Da sua parte, Nietzsche analisa as diferentes formas de poder “real” e “imaginário” (ou “ilusório”) e o “sentimento de poder” (cf. Brusotti 1997: 64 ff.). Porém, as duas distinções, mesmo que pareçam similares, não são exatamente a mesma.

Nem para Kant, nem para Nietzsche, a autoatribuição de liberdade autoriza uma teoria da liberdade. Para Kant, mesmo que a liberdade não seja um problema teórico, a autoatribuição de liberdade e de responsabilidade são internas à autocompreensão do agente moral: um agente moral é simplesmente alguém que age como se ele (e os outros seres humanos) fossem absolutamente livres e responsáveis. Nietzsche não oferece um argumento formal para provar que a autoatribuição da “soberania” é interna à própria “soberania” e que o indivíduo não seria “soberano” se não atribuísse soberania a si mesmo. A *Genealogia* simplesmente insiste que o “indivíduo soberano” *sabe* de sua liberdade e está *ciente* de sua própria soberania. O sentido exato em que ele se considera livre é deixado em aberto; no entanto a “liberdade” sobre a qual esse indivíduo não está enganado diz respeito à sua capacidade de cumprir promessas e não à sua espontaneidade absoluta.

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade e poder sobre si mesmo e sobre o destino, penetrou até a sua mais íntima profundidade e se tornou um instinto, seu instinto dominante: – o que ele chama de instinto dominante, assumindo que ele necessita de uma palavra para isso? Nenhuma dúvida quanto à resposta: esse indivíduo soberano o chama de sua *consciência*. (GM II 2, KSA 5.294).

O que se tornou o instinto dominante do indivíduo soberano? O que ele chama de sua “consciência”? Interpretado literalmente, não é tanto a “liberdade” e a “responsabilidade” em si mesmas, mas o “conhecimento” e a “consciência” (GM II 2, KSA 5.294) de ser “livre” e “responsável”. Ao invés de negar que o instinto dominante é a “vontade livre” em si mesma, Nietzsche pretende salientar que o “orgulho” pertence à “soberania”: a “consciência” do indivíduo soberano é “uma consciência orgulhosa”, uma percepção de si orgulhosa, e possuir essa “consciência” significa “poder responder por si mesmo, e *com orgulho* [ênfase do autor], ou seja, ter a prerrogativa de *dizer sim* a si mesmo” (GM II 3, KSA 5.294–5).⁵³ Esse orgulho, que implica a autoafirmação, é o “pathos da distância” da primeira Dissertação. Para Nietzsche, essa forma do pathos da distância é o último desenvolvimento na história da “consciência”. Contudo, ele apenas afirma que o indivíduo soberano pode usar o conceito de “consciência”. É o indivíduo soberano quem chama de “consciência” esse orgulho autoafirmativo, “supondo que ele necessite de uma palavra para isso” (GM II 2, KSA 5.294). Pois qualquer “palavra” que ele possa escolher, supondo que ele escolha uma, é menos importante do que o ato mesmo de batizar, que é uma das formas principais por meio da qual o pathos da distância se expressa. O pathos da distância envolve um modo característico de olhar para si mesmo e para os outros: “a

⁵³ Sobre o conceito de orgulho em Kant, Schopenhauer e Nietzsche, cf. Müller-Lauter (1999b). Sobre o conceito nietzschiano de orgulho, cf. also Brusotti (1994).

moralidade nobre cresce de um triunfante sim a si mesmo” (GM I 10, KSA 5.270); “os bons” “viam e julgavam a si mesmos e suas ações como boas, quero dizer, em oposição a tudo o que era baixo, vulgar, comum e plebeu” (GM I 2, KSA 5.259). “Foi do *pathos de distância* que eles primeiro afirmaram o direito de criar valores e de cunhar nomes para esses valores” (GM I 2, KSA 5.259). Os “bons” criam valores positivos dando nomes a suas próprias qualidades distintivas. Com esses nomes eles definem a si mesmos e seus pares.

Nietzsche descreve o indivíduo soberano da mesma maneira: ele diz sim a si mesmo e toma sua conquista distintiva, a vontade “livre”, como sua “medida de valor”, que aplica a si mesmo e aos outros: “O homem ‘livre’, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nessa posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si mesmo, ele honra ou despreza” (GM II 2, KSA 5.294). Aqui o observador olha primeiro para si mesmo, apenas em um segundo momento ele olha para os outros, partindo de si. Para o *pathos da distância*, o que tem primazia é a autoafirmação: a atribuição de qualidade negativas aos tipos opostos é apenas uma expressão derivada do poder. A primeira Dissertação mostra como o *ressentiment* inverte a direção do “olhar valorativo” (GM I 10, KSA 5.271) e começa não com a autoafirmação, mas com a negação dos outros. Essa “orientação *essencial* para fora ao invés de voltar-se para si” (GM I 10, KSA 5.271) é típica do ressentimento: aqui, a primazia recai na atribuição de qualidades negativas ao tipo oposto, enquanto a atribuição de qualidades positivas a si mesmo é apenas secundária, derivativa.

A segunda seção da segunda Dissertação, que começa mostrando que o indivíduo “livre”, “autônomo” e “responsável” está “além da moralidade”, conclui tratando de sua nova “consciência”. Mas, como uma nova forma do *pathos da distância*, essa “consciência” é oposta à moralidade do *ressentiment*, agora dominante. Por essa razão, a contradição entre GM I 13 e GM II 2 é apenas aparente: GM I 13 rejeita o conceito de liberdade absoluta, que o ressentimento usa como uma ferramenta; GM II 2 elogia a “liberdade” nobre que alguém atribui a si mesmo a partir de seu próprio *pathos da distância*. Portanto, o indivíduo soberano não seria realmente “soberano” se ele não atribuísse a si mesmo essa soberania. Mas a razão não é a mesma de Kant: a orgulhosa autoatribuição da “consciência” e da “liberdade” é central na descrição nietzschiana do indivíduo soberano porque ela é a principal expressão de seu *pathos da distância*. Enquanto o agente moral kantiano atribui espontaneidade absoluta a todo ser humano, pertence ao *pathos da distância* do indivíduo soberano nietzschiano ser bastante restritivo na atribuição de “soberania” aos outros.

O pathos da distância pode empregar diferentes vocabulários, e os “bons” dão a si mesmos e às suas “virtudes” nomes distintos. Há apenas uma diferença de jargão entre a “vontade forte” de *Além do Bem e do Mal* e a “vontade livre” do indivíduo soberano. A concepção da vontade é basicamente a mesma, ainda que *Além do Bem e do Mal* rompa com o uso tradicional enquanto GM II 2 mantém o vocabulário tradicional, colocando-o entre aspas irônicas e conferindo a ele um significado “extramoral”. Por que razão a segunda Dissertação da *Genealogia* procede desse modo?

Na *Fenomenologia* de Hartmann (1879: p. 804), “a absolutização do Eu por Stirner (Stirner’s Verabsolutierung des Ich)” – “a libertinagem do capricho do indivíduo soberano que considera sua vida como a vida absoluta [die Libertinage der souveränen Laune des Individuums, dem sein Leben als das absolute Leben gilt]” – representa a impossibilidade da ética. Para Hartmann, a soberania individual é uma concepção com uma base ontológica frágil: se o pluralismo ontológico fosse verdadeiro, os indivíduos seriam, de fato, soberanos e limitariam sua vontade arbitrária apenas através de considerações pragmáticas ditadas pelo egoísmo. A ética evaporaria. Para Hartmann isso não ocorre porque o pluralismo ontológico é falso. Por essa razão, “a soberania absoluta do indivíduo [die absolute Souveränität des Individuums]” não é “a última palavra da filosofia prática [das letzte Wort der praktischen Philosophie]” (p. 776).

Na *Genealogia*, o indivíduo soberano está próximo de ser justamente esta palavra final. Ele aparece como o ponto culminante de uma história milenar da moralidade. Isso faz parte da resposta irônica de Nietzsche a Hartmann. O que a *Genealogia* faz, essencialmente, é se apropriar de uma expressão usada depreciativamente por Hartmann, a “soberania do indivíduo”, e a associar a uma concepção inteiramente nova. Nietzsche é profundamente avesso à visão stirneriana de uma soberania absoluta do indivíduo, tal como ela é descrita na *Fenomenologia*. Ele sente aversão pela uniformidade mesquinha dos Egos de Stirner, que apenas na aparência são indivíduos; e na *Fenomenologia* de Hartmann a soberania do indivíduo representa uma redução eliminativista da ética a uma mera prudência autointeressada. Nietzsche ficou enfurecido com essa concepção redutiva da soberania individual; e a segunda seção da segunda Dissertação é uma resposta irônica a essa provocação. Essa referência irônica à *Fenomenologia* lança luz sobre algumas das peculiaridades da descrição de Nietzsche, entre elas o tom exaltado e o uso e abuso de expressões kantianas. Lexicalmente, Nietzsche inverte a oposição entre a soberania do indivíduo e a “moralidade autônoma (autonome Sittlichkeit)” estabelecida pela

Fenomenologia e atribui uma autonomia supramoral a seu indivíduo soberano. Em termos mais gerais, a miríade de expressões kantianas que Nietzsche usa nesta seção não deveria ser atribuída a ele fora desse contexto polêmico. Ao invés de representar algo como a posição geral de Nietzsche, o uso específico de expressões kantianas nessa passagem está a serviço de uma intenção polêmica. Ao reinterpretar e transvalorar a terminologia moral de Kant, Nietzsche tem por objetivo oferecer uma interpretação do indivíduo soberano que é, ao mesmo tempo, antitética à de Stirner e em total desacordo com as posições éticas de Hartmann.

Referências Bibliográficas

Acampora, C. (2004), ‘On Sovereignty and Overhumanity. Why It Matters How We Read Nietzsche’s Genealogy II:2’, in *International Studies in Philosophy* 36 (3): 127–45.

Albrecht, J. (1979), ‘Friedrich Nietzsche und das “sprachliche Relativitätsprinzip”’, *Nietzsche-Studien* 8: 225–44.

Allison, H. E. (1996a), ‘Autonomy and Spontaneity in Kant’s Conception of the Self’, in *Idealism and Freedom. Essays on Kant’s Theoretical and Practical Philosophy*, 129–42, Cambridge: Cambridge University Press.

Allison, H. E. (1996b), ‘Reflections on the Banality of (Radical) Evil: A Kantian Analysis’, in *Idealism and Freedom. Essays on Kant’s Theoretical and Practical Philosophy*, 169–82, Cambridge: Cambridge University Press.

Bailey, T. (2013), ‘Nietzsche the Kantian’, in K. Gemes and J. Richardson, *The Oxford Handbook to Nietzsche*, 134–59, Oxford: Oxford University Press.

Bain, A. (1855), *The Senses and the Intellect*, London: John W. Parker and Son.

Bain, A. (1859), *The Emotions and the Will*, London: John W. Parker and Son.

Bain, A. (1872), *Mind and Body: The Theories of Their Relation*, New York: D. Appleton & Company.

Bain, A. (1874), *Geist und Körper. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen*, Leipzig: Brockhaus.

Bain, A. (1879), *Education as a Science*, New York: D. Appleton & Company.

Bain, A. (1880), *Erziehung als Wissenschaft*, Leipzig, Brockhaus.

- Baumann, J. J. (1879), *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*, Leipzig: Hirzel.
- Beiser, F. C. (2014), *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*, Oxford: Oxford University Press.
- Brobjer, T. H. (2008a), *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Brobjer, T. H. (2008b), *Nietzsche and the 'English': The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, Amherst: Prometheus.
- Brusotti, M. (1992), 'Die "Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne. Studie zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral"', *Nietzsche-Studien* 21: 81–136.
- Brusotti, M. (1994), 'Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke Nietzsches auf seine frühere Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880–1881', in T. Borsche, F. Gerratana and A. Venturelli, 'Centaur-Geburten'. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, 435–60, Berlin/New York: De Gruyter.
- Brusotti, M. (1997), *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/ New York: De Gruyter.
- Brusotti, M. (2012), 'Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zu Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche', *Nietzsche-Studien* 41: 104–26.
- Brusotti, M. & Siemens, H. (eds.) (2017). *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*. London: Bloomsbury (Introduction, pp. 1-26).
- Clark, M., and Dudrick, D. (2009), 'Nietzsche on the Will. An Analysis of BGE 19', in K. Gemes and S. May, *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, 247–68, Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, H. (1871), *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
- Drossbach, M. (1884), *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt*, Halle: Pfeffer.
- Figl, J. (1989), 'Nietzsches frühe Begegnung mit dem Denken Indiens. Auf der Grundlage seiner unveröffentlichten Kollegnachschrift aus Philosophiegeschichte (1865)', *Nietzsche-Studien* 18: 455–71.
- Finster, R. (1982), 'Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant', *Studia Leibnitiana* 14: 266–77.

Fisch, M. H. (1954), 'Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism', *Journal of the History of Ideas* 15 (3): 413–44.

Fischer, K. (1860), *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. Erster Band: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft*, 2 vols [= *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. III, IV], Mannheim: Friedrich Bassermann.

Gasser, R. (1997), *Nietzsche und Freud*, Berlin/New York: De Gruyter.

Gemes, K., and May, S. (2009), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford: Oxford University Press.

Gerratana, F. (1988), 'Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869–1874)', *Nietzsche-Studien* 17: 391–433.

Goethe, J. W. (1988), *Goethes Briefe und Briefe an Goethe. Hamburger Ausgabe in sechs Bänden*, hrsg. v. Karl Robert Mandelkow, München: Beck.

Hartmann, E. (1879), *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, Berlin: C. Duncker's Verlag (C. Heymons).

Hatab, L. (2008), 'Breaking the Contract Theory: The Individual and the Law in Nietzsche's Genealogy', in H. Siemens, *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, 169–88, Berlin/New York: De Gruyter.

Heidemann, I. (1956), 'Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft', *Kant-Studien* 47 (1–4): 3–30.

Heidemann, I. (1958), *Spontaneität und Zeitlichkeit*, Köln: Kölner Universitäts-Verlag.

Herbart, J. F. (1824–25), *Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, 2 vols, Königsberg: Unzer.

Hoedl, H. G. (2009), *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos: Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik*, Boston/New York: De Gruyter.

Hoyer, T. (2002), *Nietzsche und die Pädagogik: Werk, Biografie und Rezeption*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Kitcher, P. (1994), *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford: Oxford University Press.

Klemme, H. F. (2012), 'Spontaneität und Selbsterkenntnis: Kant über die ursprüngliche Einheit von Natur und Freiheit im Aktus des "Ich denke" (1785–1787)', in B. Ludwig, M. Brandhorst and A. Hahmann (eds), *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, 195–222, Hamburg: Meiner.

- Köhnke, K. C. (1986), *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/ M.: Suhrkamp.
- Lange, F. A. (1873–75), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2. verb. u. verm. Aufl., 2 vols., Iserlohn: J. Baedeker. [First ed.: Iserlohn 1866.]
- Lange, F. A. (1880), *History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, 3 vols, Boston: Houghton, Osgood, & Co.
- Leiter, B. (2009), ‘Nietzsche’s Theory of the Will’, in K. Gemes and J. Richardson, *The Oxford Handbook to Nietzsche*, 107–26, Oxford: Oxford University Press.
- Leiter, B. (2011), ‘Who Is the “Sovereign Individual”? Nietzsche on Freedom’, in S. May (ed.), *Cambridge Critical Guide to Nietzsche’s On the Genealogy of Morality*, 101–19, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lichtenberg, G. C. (1968–92), *Schriften und Briefe. Hrsg. und kommentiert v. Wolfgang Promies*, 6 vols., München: Hanser.
- Loukidelis, N. (2013), *Es denkt. Ein Kommentar zum Aphorismus 17 von Jenseits von Gut und Böse*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Meyer, J. B. (1856), *Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. Sechs Vorlesungen* [. . .], Hamburg: Perthes, Besser & Mauke.
- Meyer, J. B. (1870), *Kant’s [sic] Psychologie. Dargestellt und erörtert von Jürgen Bona Meyer*, Berlin: Hertz.
- Mittelstrass, J. (1965), ‘Spontaneität. Ein Beitrag im Blick auf Kant’, *Kant-Studien* 56: 474–84, also in G. Prauss (ed.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln*, 62–73, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973.
- Müller-Lauter, W. (1999a), ‘Freiheit und Wille bei Nietzsche’, in W. Müller-Lauter, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, 25–129, Berlin/New York: De Gruyter.
- Müller-Lauter, W. (1999b), ‘Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schopenhauer und Nietzsche’, in W. Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, 141–72, Berlin/New York: De Gruyter.
- Nakano, H. (2011), ‘Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion’, *Kant-Studien* 102: 213–31.
- Orsucci, A. (2001), *La genealogia della morale di Nietzsche*, Roma: Carocci.
- Peirce, C. S. (1931–35), *Collected Papers*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 6 vols, Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press.

- Pippin, R. B. (1987), 'Kant on the Spontaneity of Mind', *Canadian Journal of Philosophy* 17 (2): 449–75.
- Rahden, W. von (1884), 'Eduard von Hartmann "und" Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche', *Nietzsche-Studien* 13: 481–502.
- Salaquarda, J. (1978), 'Nietzsche und Lange', *Nietzsche-Studien* 7: 236–60.
- Schopenhauer, A. (1977), Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Zürich: Diogenes.
- Sellars, W. (1974), 'This I or He or It (the Thing) which Thinks . . .', in W. Sellars, *Essays in Philosophy and Its History*, 62–90, Dordrecht: Reidel.
- Siemens, H. (2017) Kant's 'Respect for the Law' as the 'Feeling of Power' On (the Illusion of) Sovereignty. In: Constâncio, J. & Bailey, T. (ed.) *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, vol. II. London: Bloomsbury, (pp. 109-136).
- Spencer, H. (1870–72), *Principles of Psychology*, 2nd ed., 2 vols, London: Williams & Norgate.
- Stingelin, M. (1996), 'Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs': Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München: Fink.
- Strawson, P. (1966), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen.
- Wagner, R. (1878) 'Publikum und Popularität', in R. Wagner, *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, 16 vols, 1911ff., vol. 10: 106–55, Leipzig: Breitkopf & Härtel.