

A Irredutibilidade da Linguagem: A História da Retórica na Era das Máquinas de Escrever*

Christian J. Emden**

Resumo: Trata-se de apresentar os estudos de preparação do jovem Nietzsche para suas comunicações sobre a retórica antiga e sua rápida experiência com o uso da máquina de escrever, tendo em vista as implicações de sua visão a respeito de ambos os pontos para a noção de humano.

Palavras-chave: Retórica. Linguagem. Filosofia.

Abstract: This paper presents the preparation studies of the young Nietzsche for his lectures on ancient rhetoric and his quick experience with the use of a typewriter machine, to show the implications of his view regarding both points for the notion of human.

Keywords: Rhetoric. Language. Philosophy.

Entre 1872 e 1874, Nietzsche compôs três cursos sobre a história e a teoria da retórica, bem como um curso introdutório sobre o tratado de Aristóteles sobre retórica. À primeira vista, o interesse de Nietzsche por esse tema não é de forma alguma surpreendente. Afinal, nesse período ele era um relativamente jovem professor ensinando língua e literatura gregas tanto na Universidade da Basileia quanto na escola preparatória da cidade, o assim chamado *Pädagogium*. Muito já se disse acerca dos primeiros anos de Nietzsche na Basileia e especialmente acerca do seu primeiro livro, o estudo tão esperado sobre a origem da tragédia intitulado *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), que o levou a um completo desastre acadêmico depois que Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff – um jovem colega da Prússia que se tornaria um dos classicistas mais influentes no fim do século XIX e início do XX – rejeitou as teorias filológicas de Nietzsche como uma enganosa e diletante metafísica com pouca evidência histórica ou literária. A tentativa do próprio Nietzsche de enriquecer as suas visões sobre a tragédia com a filosofia da vontade de Schopenhauer e o obscuro esteticismo musical de Wagner não ajudou a sua reputação como acadêmico. Como consequência, o trabalho inicial de Nietzsche foi por muito tempo considerado sobretudo filosófico, e seguindo os influentes estudos de Martin Heidegger, Karls Jaspers, Walter Kaufmann e R. J.

* Tradução de Pedro Baratieri e Danilo Bilate. Texto traduzido do primeiro capítulo de *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, pp. 09-31 (Copyright 2005 by the Board of Trustees of the University of Illinois. Used with permission of the University of Illinois Press).

** Professor de História Intelectual e Pensamento Político Alemão, Rice University, Houston, Texas, E.U.A. Contato: emden@rice.edu ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5457-5334>

Hollingdale, entre outros, o seu trabalho como classicista foi um tanto negligenciado¹. Só um tanto recentemente os especialistas tentaram alcançar uma compreensão mais completa do trabalho de Nietzsche em filologia clássica, revisando muitas das crenças comumente aceitas sobre o seu status de incoerente, infrutífera e negligenciável². De fato, revisitar a obra filológica de Nietzsche pode valer a pena. Mais especificamente, situá-la no seu contexto intelectual mais amplo pode oferecer um novo retrato de suas preocupações como erudito, que mostra a sua abordagem como um liame valioso e subestimado entre, de um lado, o surgimento dos estudos clássicos na Alemanha no fim do século XVIII e começo do XIX e, do outro, a perspectiva, mais inclinada a abordagens antropológicas e interdisciplinares, de eruditos do final do século XIX, como Hermann Usener e Jane Ellen Harrison. Tal projeto requer análise pormenorizada para destacar temas como a discussão de mitologia e religião que Nietzsche realiza, o seu interesse pela relação entre oralidade e escrita, a sua pressuposição de uma cultura linguística especificamente grega, as suas ideias sobre a metodologia e a perspectiva histórica da pesquisa filológica e o seu movimento em direção a uma atitude mais antropológica no que concerne a desenvolvimentos culturais e religiosos na Grécia Arcaica e Antiga³. Tais análises ainda estão por ser feitas, assim como uma investigação mais pormenorizada do modo como o trabalho de Nietzsche como classicista traz à tona temas proeminentes do seu empreendimento filosófico como um todo, mas nós não podemos ignorar a relevância da pesquisa filológica para as visões que desenvolve sobre a linguagem e o conhecimento⁴. De fato, como mostrarei, muitas das suas ideias filosóficas posteriores sobre as relações entre linguagem e conhecimento, fisiologia e a mente, amiúde recorrem a tópicos que ele discutiu antes nos seus escritos filológicos. Não é, portanto, surpreendente que muitas das suas primeiras reflexões sobre linguagem estejam conectadas com suas palestras e notas fragmentárias sobre a história e a teoria do pensamento retórico na Grécia Antiga e, em alguma medida, Roma. A discussão que Nietzsche realiza do aparecimento da oratória e da eloquência clássicas mostrar-se-á como tendo fornecido um modelo crucial para o seu próprio pensamento. Esse modelo

¹ Um exemplo proeminente dessa tendência é R. J. Hollingdale, que sublinha que os escritos filológicos de Nietzsche são “algo do interesse de classicistas mais do que de estudantes de Nietzsche” (HOLLINGDALE, 1973, p. 211).

² Para uma visão geral da obra de Nietzsche como classicista, ver Bornmann (1994) e Gutzwiller (1951). Sobre o clima intelectual e o período de Nietzsche em Basel, ver Janz (1978-79, tomo I, pp. 277-849).

³ Renate Schlesier (1994, pp. 10-11), nota que as contribuições de Nietzsche para uma compreensão antropológica da Grécia Antiga ainda são subestimadas e amplamente negligenciadas.

⁴ Um primeiro passo para relacionar o trabalho filológico de Nietzsche com a sua crítica filosófica pode ser encontrado em James I. Porter (2000).

lhe permitiu combinar uma abordagem filológica bem-informada com uma perspectiva completamente filosófica da linguagem, o que o habilitou enfim a unir as suas reflexões sobre a linguagem tanto a uma crítica do conhecimento quanto a um modelo fisiologicamente inspirado dos processos mentais. Neste texto, todavia, eu ofereço uma análise pormenorizada do seu interesse pela educação retórica e a evolução de uma consciência retórica. Por um lado, isso fornecerá um modelo para a compreensão de Nietzsche da relação historicamente tensa entre teoria retórica e argumento filosófico; por outro, explicará alguns dos pressupostos históricos para a sua abordagem das complexas relações entre linguagem, pensamento e conhecimento humano.

Algumas Fontes Históricas

No início, precisamos ser cautelosos. O interesse de Nietzsche pela retórica não se baseava na pressuposição bastante trivial e amplamente inquestionada de que o conhecimento está de algum modo relacionado com a linguagem. Antes, a sua afirmação reiterada de que o conhecimento sobre o mundo humano só pode ser atingido através do uso de metáforas radicaliza a inter-relação entre linguagem e pensamento. Essa ênfase especial na metáfora como o tropo principal e como um meio para processos epistêmicos significa que a conexão entre linguagem e pensamento é retórica. Em outras palavras, a razão começa com a retórica, e a própria retórica é amplamente responsável pela estrutura, pela constituição e pelo desenvolvimento do conhecimento – ou assim Nietzsche parece ter acreditado no início dos anos 1870. Dentro da sua discussão de linguagem e conhecimento, a metáfora e a retórica tornam-se poderosos modelos explicativos. Assim, nós também podemos presumir que a linguagem e a retórica subjazam a uma grande parte da empresa filosófica de Nietzsche. Ignorar o papel central do discurso retórico para Nietzsche inevitavelmente seria subestimar o seu pensamento filosófico como um todo, ainda que fosse igualmente problemático reduzir o seu projeto a alguma forma de filosofia “artística” ou esteticismo retórico.

Dada a importância da retórica para o desenvolvimento da perspectiva filosófica de Nietzsche, é pouco surpreendente que ele tenha se voltado para temas retóricos bastante cedo na sua carreira como classicista. No ensaio *Der Florentinische Traktat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf*, que Nietzsche compôs na Universidade de Leipzig como pupilo do eminente filólogo Friedrich Rischl e que foi publicado sob os auspícios desse último em 1870 e 1873 na prestigiosa revista

Rheinisches Museum für Philologie, ele já se concentrou em vários aspectos da eloquência pré-platônica e caracterizou a fábula da competição poética entre Homero e Hesíodo como um exemplo notável de consciência retórica e eloquência grega (KGW II/1, p. 299). Na sua *Encyclopaedie der klassischen Philologie* – um longo curso introdutório aos métodos e à história do estudo acadêmico dos clássicos que ele deu na Basileia no semestre de verão de 1871 e configurado com base em introduções contemporâneas semelhantes de, entre outros, Friedrich August Wolf, August Boeckh, Gottfried Bernhardt e Ritschl – ele volta ao pensamento retórico dos sofistas e ressalta que todo o desenvolvimento do que ele nomeia o estilo grego e latino resultou amplamente do papel proeminente desempenhado pela oratória pública na Grécia e em Roma (KGW II/3, p. 394). Na mesma linha, na sua posterior série de palestras sobre a história da literatura grega (1874-75), Nietzsche conclui que o pensamento e a prática retóricos influenciaram decisivamente o desdobramento da literatura grega antiga e a sua consciência linguística (KGW II/5, p. 280)⁵. Os seus principais trabalhos sobre retórica, contudo, são as palestras e notas que conhecemos sob os títulos de *Geschichte der griechischen Beredsamkeit*, de *Darstellung der antiken Rhetorik* e de *Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles*, assim como o pequeno texto *Abriß der Geschichte der Beredsamkeit*. Além disso, a sua tentativa de traduzir o tratado de Aristóteles sobre retórica quando diversas traduções alemãs já existiam ressalta o seu interesse contínuo pelo tema, ainda que ele jamais tenha finalizado esse projeto específico.

O desenvolvimento cronológico dessas palestras e notas, e do interesse de Nietzsche pela retórica como um todo, permanece incerto, mas o seu interesse por esse tema tornou-se cada vez mais explícito por volta de 1872, embora ele tivesse se familiarizado com a tradição do pensamento retórico bem mais cedo: naquele tempo, tanto o seu resumo histórico da eloquência grega quanto a sua introdução a Aristóteles estavam completos, e a *Darstellung der antiken Rhetorik*, que contém algumas das reflexões mais teóricas, fora escrita pelo menos em parte. Durante o seu período relativamente curto como professor na Universidade da Basileia, que durou só até 1879,

⁵ Sobre a introdução enciclopédica e as palestras de Nietzsche sobre a história da literatura grega, ver Porter (2000, pp. 167-224) e Barbara von Reibnitz (1994). Outras introduções de tipo padrão do período incluem Friedrich August Wolf (1831-39), Gottfried Bernhardt (1832) e August Boeckh (1877). Embora a enciclopédia de Boeckh não tenha sido publicada até 1877, as suas palestras tinham circulado amplamente entre eruditos classicistas na Alemanha no formato de notas e cópias. O professor de Nietzsche, Ritschl, deu o seu próprio curso introdutório em diversas ocasiões começando em 1834, mas – embora visasse a rivalizar com as considerações de Wolf e Bernhardt – jamais foi publicado. Ver Otto Ribbeck, (1878-81, vol. 1, pp. 327 ss).

ele anunciou um total de nove séries de palestras e cursos sobre temas retóricos, dos quais pelo menos quatro não aconteceram⁶.

Mas Nietzsche pode ter voltado a sua atenção para a retórica antes de preparar essa série de comunicações de 1872-73. Ele tinha se familiarizado com Aristóteles e Cícero como aluno no prestigioso internato de Pforta e mais tarde como estudante de filologia clássica em Bonn e Leipzig, e na Basileira ele consultou de novo diferentes edições das obras de Platão entre abril de 1870 e dezembro de 1878. Também em 1870 ele voltou a Cícero, Quintiliano e Aristóteles, e em maio e outubro de 1870 ele aparentemente estudou duas das coleções mais comuns dos retóricos gregos – de Johann Georg Baiter e Hermann Schnapp, a *Oratores Attici* (1839-50) e de Christian Walz, a *Rhetores Graeci* (1832-36) – depois que ele havia consultado o primeiro volume do estudo seminal de Friedrich Blass sobre a história da retórica grega antiga, *Die attische Beredsamkeit* (1868-80), para informações históricas mais detalhadas. Em acréscimo, entre 1870 e 1878 Nietzsche empreendeu uma leitura diligente e precisa de uma grande variedade de fontes secundárias. Essas incluíam, entre outros, de Richard Volkmann, a *Geschichte der Beredsamkeit in Griechenland und Rom* (1833-35) e a obra amplamente lida de Rudolf Hirzel, *Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato* (1871).

Ao mesmo tempo, o primeiro volume da obra de Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst* (1871-74), desempenhou um papel crucial, embora com frequência ainda superestimada, na compreensão de Nietzsche da retórica. Ainda que Nietzsche cite Geber em quantidade considerável nas suas comunicações e notas sobre retórica, bem como no seu artigo *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), e ainda que ele tenha encontrado em Gerber uma teoria completamente formulada que conecta a estética retórica da linguagem a considerações filosóficas sobre a natureza da referência e do conhecimento, Gerber não parece ter sido sua fonte principal para as suas reflexões sobre retórica. A consideração de Nietzsche sobre a retórica, como eu mostrarei, começa com uma perspectiva histórica sobre o surgimento da antiga eloquência grega e romana dentro de circunstâncias culturais e políticas específicas, enquanto Gerber aborda o pensamento retórico e as suas implicações filosóficas, não se referindo a uma perspectiva histórica ou filológica, mas apresentando um argumento baseado na dimensão estética da linguagem

⁶ Ver Curt Paul Janz (1974). O ano de 1872 geralmente é considerado como o início do interesse de Nietzsche pela retórica. Ver Fritz Bornmann (1997).

e a sua influência sobre o pensamento e em uma análise sistemática de figuras e tropos⁷. A compreensão do próprio Nietzsche da retórica, contudo, e da relação multifacetada entre linguagem e conhecimento, foi influenciada por um ponto de vista histórico, e a sua consciência das sérias consequências filosóficas do pensamento retórico foi formada consideravelmente por essa perspectiva. Dentro desse contexto, Nietzsche descobriu a relação tensa entre pensamento retórico e discurso filosófico, o que influenciaria profundamente suas reflexões posteriores sobre linguagem, conhecimento e mente.

O Surgimento do Pensamento Retórico

O quadro histórico básico para a consideração de Nietzsche da antiga oratória grega pouco avançou além da pesquisa filológica dominante na Alemanha do século dezenove. Assim, a sua abordagem é amplamente dependente de uma interpretação da relação entre linguagem e cultura na Antiguidade. Embora Nietzsche frequentemente censure a “grecomania” e a “helenofilia” que dominaram a ideologia profissional dos classicistas alemães no século dezenove, a maioria dos seus escritos filológicos concorda amplamente com a tradição, de Wincklemann a Wilhelm von Humboldt e além, que a Grécia Antiga deveria ser entendida como a fundação cultural modelar do pensamento europeu⁸. Torna-se então claro por que Nietzsche afirma que a origem da retórica deve ser entendida como dependente de um modelo cultural específico e que a influência da educação retórica sobre a consciência linguística da Grécia Antiga foi ela própria o produto de circunstâncias históricas particulares – quais sejam, a cultura da oralidade e a democracia ateniense do século V a.c.

Já desde o início, então, as reflexões de Nietzsche sobre linguagem tendiam a ir bem além de um esteticismo retórico, estabelecendo um liame entre linguagem e cultura, o que nos força a situar suas ideias filosóficas em uma tradição europeia que remonta a Wilhelm von Humboldt, Johann Gottfried Herder e Étienne Bonnot de Condillac no século XVIII. Além disso, esse liame torna-se um fator cada vez mais proeminente no seu posterior projeto “genealógico” dos anos 1880, que contribuiu para a “antropologia do conhecimento” contida nos seus escritos como *Jenseits von Gut und Böse* (1886) e *Zur*

⁷ Que Gerber seja a principal fonte de Nietzsche é defendido especialmente por Martin Stingelin (1988) e Anthonie Meijers (1988). Sobre Gerber em geral, ver Clemens Knobloch (1986) e Jörg Villwock (1981).

⁸ Sobre o modelo da Grécia Antiga entre acadêmicos classicistas alemães no século dezenove, ver Rudolf Pfeiffer (1876, pp. 167-172).

Genealogie der Moral (1887). No entanto, esses escritos posteriores diferem crucialmente do trabalho filológico anterior de Nietzsche: embora suas lições e cadernos sobre retórica claramente expressem a importância da linguagem para a formação de tendências culturais e mesmo processos sociais, Nietzsche ainda estava incerto sobre as fundações epistemológicas e as consequências antropológicas de tal liame. Há um salto considerável do seu trabalho anterior sobre a “história natural” da verdade às discussões de moralidade nos seus escritos posteriores.

Referindo-se às altamente influentes histórias da tradição literária grega de Karl Otfried Müller e Gottfried Bernhardt, que se tornaram a referência acadêmica por décadas, Nietzsche enfatiza a importância geral do grego antigo como a língua “mais falável” para o desenvolvimento da retórica: a retórica grega começa como uma forma de “eloquência natural” (*naturmäßige Beredsamkeit*, KGW II/4, p. 368)⁹. Isso também significa, contudo, que a oratória e a eloquência gregas baseiam-se em uma consciência linguística totalmente alheia à nossa compreensão moderna da linguagem, pois enquanto a cultura europeia moderna baseia-se amplamente na escrita, a Grécia Antiga era uma cultura predominantemente oral, em que a escrita era de importância apenas secundária (KGW II/4, p. 425)¹⁰. Em outras palavras, a oralidade gera a qualidade performativa da eloquência e foi, portanto, um fator decisivo para o surgimento do pensamento retórico. Essa predominância da palavra falada sobre a escrita tem também um lado mais prático, pois a linguagem falada é com frequência mais poderosa que a linguagem escrita, porque, como nota Quintiliano, “o orador nos estimula pela animação de sua elocução e excita a imaginação, não nos apresentando uma descrição elaborada, mas levando-nos até o próprio toque das coisas mesmas” (*Institutio oratoria*, X.i.16).

Todavia, Nietzsche tinha uma segunda razão para localizar a origem do pensamento retórico na Grécia – qual seja, a relação entre cultura política e educação retórica. Enquanto Gottfried Bernhardt, por exemplo, defende que a língua grega se difundiu junto com a expansão da influência política de Atenas, Nietzsche inverte essa perspectiva e considera a expansão política e cultural da Grécia uma consequência direta do incomum poder linguístico de Atenas (KGW II/5, p. 14; KGW II/4, p. 367. Cf.

⁹ Ver as considerações de Karl Otfried Müller (1841, tomo I, p. 4 ss.), Gottfried Bernhardt (1861-72, tomo I, pp. 17 ss). Em uma nota de 1871/72, Nietzsche até expressa o seu desejo de dedicar um curso inteiro à história da língua grega no semestre de inverno de 1873-74, mas esse curso nunca foi realizado (KGW III/3, 8 [75]).

¹⁰ No que diz respeito à consideração de Nietzsche da história literária da Grécia e sua propensão oculta, eu discuti esse ponto de forma mais detalhada em Emden (2002).

BERNHARDY, 1861-1872, tomo I, pp. 417 ss). Ele julga que esse poder teria derivado de um purismo linguístico, um aspecto que a teoria retórica grega descreve como *hellenismos* e a retórica romana como *latinitas*, uma qualidade pela qual os gregos podiam distinguir a si mesmos dos *barbaroi*. Ou seja, os gregos podiam “falar”, ao passo que os bárbaros podiam meramente “grasnar” (KGW II/4, p. 369)¹¹. Essa suposta pureza de linguagem, Nietzsche escreve em seu *Darstellung der antiken Rhetorik*, é possível somente em uma cultura com uma consciência aguda das funções intelectuais e culturais da linguagem, a qual poderia ser encontrada sobretudo entre a classe social elevada e a sua educação retórica (KGW II/4, p. 428). A relevância política da retórica baseia-se, então, no fato de que ela pode ser empregada para influenciar as crenças e opiniões de uma grande audiência (KGW II/4, p. 368)¹². Nietzsche sustenta que as condições sociais que fomentaram esse uso da retórica desenvolveram-se em Atenas por volta de 510 a.c.: Hípias, o último tirano dos Pisistrátidas, foi exilado da cidade, com a subsequente implementação de uma constituição política baseada nos princípios da *isonomia*, a igualdade jurídica dos cidadãos, e *isegoria*, a liberdade de fala. A destruição de estruturas aristocráticas oficiais como ponto de referência fixo para decisões políticas gerou, inevitavelmente, a necessidade urgente de consenso para evitar uma confusão ameaçadora entre valores sociais e responsabilidades administrativas. Sob Péricles, o poder político foi transferido à assim chamada *ekklesia*, a assembleia popular, que buscou unir poderes legislativos, judiciários e executivos, de modo que Atenas – como descreve Tucídides – tornou-se a “escola da Hélade” (TUCÍDIDES, II.41)¹³. Com respeito a essa situação política, que introduziu na cultura grega aquilo que George Kennedy certa feita nomeou de “consciência retórica”, Nietzsche conclui que a constituição política da democracia foi diretamente responsável pelo uso amplamente difuso e pelo apreço descomunal pela oratória pública (KGW II/4, p. 269 e p. 415. Cf. KENNEDY, 1963, p. 25 ss.). A troca de opinião, o estabelecimento do consenso e a influência sobre os tomadores de decisão dentro da política grega dependia de muitos modos de uma educação retórica que dava forma ao debate político. Desse modo, a oratória apresentava-se primeiro e acima de tudo como um empreendimento prático que em geral precedia

¹¹ Ver também KGW III/4, 19 [313]. Além disso, Nietzsche discute *barbarismus* como um fenômeno retórico que influencia o desenvolvimento histórico de uma língua pelo uso de palavras estrangeiras, alterações de estruturas sintáticas e mudanças fonéticas (KGW II/4, p. 429).

¹² Sobre o conceito de educação retórica, ver Jacqueline de Romilly (1988, pp. 91-134).

¹³ Nietzsche estava plenamente ciente do papel de Péricles (KGW II/4, pp. 370-71; KGW II/4, p. 506).

qualquer teoria retórica e que era realizada principalmente em audiências jurídicas, assembleias políticas e outros procedimentos legais.

Dentro desses contextos histórico-culturais, o pensamento retórico estava ligado a problemas filosóficos de amplo alcance que progressivamente se deslocaram para o centro da perspectiva histórica do próprio Nietzsche. Esse desenvolvimento nos levará a difíceis questões no coração da compreensão de Nietzsche das relações entre linguagem, pensamento e conhecimento. Por exemplo, como as pessoas atingem um consenso sobre os valores cardeais da sua sociedade? Qual é o estatuto epistemológico de tais valores no que concerne a seus fundamentos conceituais? Como as pessoas devem usar a linguagem se elas devem se referir a e apreender as complexidades que compõem o seu meio social e natural? Haveria algo como uma retoricidade fundamental da linguagem e da experiência, e como isso afetaria os valores e crenças com os quais tentamos explicar nosso mundo? O discurso retórico – que supostamente deve contar com estratégias astuciosas de persuasão, opiniões subjetivas e o poder sedutor da linguagem figurada – tem algum lugar dentro do pensamento filosófico, que com frequência se supõe basear-se em pensamento puro, argumento abstrato e coerência lógica? Essas são questões importantes para qualquer discussão séria do pensamento retórico, e elas também desempenham um papel importante dentro do empreendimento filosófico de Nietzsche. Especialmente crucial é a relação entre retórica e o âmbito do discurso filosófico tal como geralmente é compreendido. Como vou mostrar, Nietzsche não deixou escapar a significância histórica desse problema, mas ele cada vez mais compreendeu a história da retórica dos sofistas até Aristóteles como uma luta entre as reivindicações aparentemente incompatíveis da retórica e da filosofia.

A consideração de Nietzsche da retórica dos sofistas nas suas séries de cursos e notas sobre a história do pensamento retórico não recebeu muita atenção. Isso justifica uma observação mais focada, contudo, sobretudo porque Nietzsche descobre entre os sofistas uma clara interação entre retórica e filosofia que continuou a influenciar o seu entendimento do pensamento retórico como um todo. No entanto, é curioso notar que, em seus cursos e notas, ele evita bastante qualquer discussão detalhada do próprio termo *sophistes*¹⁴. Ele o fez talvez porque não quisesse definir os sofistas como um grupo específico de oradores, atentando em vez disso para as suas inclinações filosóficas.

¹⁴ Do mesmo modo, Nietzsche não examina realmente a origem do conceito de *rhetorike*, que não existiu realmente antes do *Górgias* de Platão, muito embora o termo *rhetor* refira-se aos políticos da democracia ateniense. Ver Edward Schiappa (1991, pp. 40 ss.).

Portanto, para compreendermos o que ele entende pelo termo *sofistas*, precisamos nos voltar para os cursos filológicos sobre os “filósofos pré-platônicos” que ele ministrou repetidamente entre 1869 e 1876, assim como para o pequeno *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, escrito em 1872-73.

Primeiro, o termo *sophistes* tem dois significados interligados, pois ele se refere tanto a professores que dão conselho prático ou moral quanto a educadores profissionais na cultura retórica da Atenas do século V a.c. (Cf. KERFERD, 1983, pp. 24-41; GUTHRIE, 1971, pp. 27-54)¹⁵. Nietzsche, contudo, foca nos *sophoi* em vez de em *sophistes* e os define bem literalmente como professores de sabedoria no sentido mais amplo possível (KGW II/4, p. 226), já que *sophos* significa “sábio”, *sophia* geralmente significa “sabedoria” e *sophoi* denota “homens sábios” de qualquer tipo e área (KGW II/4, p. 217). Como consequência, ele considera que Tales teria sido o primeiro dos *sophoi* e que a profissão teria começado com os sete *sophoi* do oráculo de Delfos (KGW II/4, pp. 219, 225, 227-29). Dada essa compreensão, os *sophoi* encontravam-se em um relacionamento estreito com o ritual religioso, assim como com performances linguísticas, musicais e dramáticas, e a própria filosofia vem a ser, antes de mais nada, uma forma avançada de discurso poético ainda submerso em imagens míticas (KGW II/4, p. 217 e p. 224). Mas – e esse é um aspecto importante da sua compreensão da filosofia grega antiga em geral – Nietzsche conecta a abordagem filosófica desses primeiros filósofos a um interesse novo pela linguagem, na medida em que a filosofia pré-socrática enfatiza a dimensão conceitual do próprio pensamento. Embora os *sophoi* tenham tentado uma análise sistemática da natureza incluindo princípios cosmológicos abstratos, eles permaneceram diferentes de pensadores práticos, de tal modo que Nietzsche reiteradamente enfatiza uma oposição fundamental entre *sophia* e *episteme*, isto é, entre “sabedoria” e “ciência” (KGW II/4, pp. 176-77, 216-19).

Nietzsche também sublinha a dimensão estética que ele descobriu no empreendimento filosófico dos *sophoi* e que o levou a marcar a sabedoria poetizada deles contra a formulação positivista do discurso filosófico como uma empresa quase científica que ele detectou nos escritos de Platão e de Aristóteles. Essa diferenciação, entre uma forma de pensamento filosófico consciente de sua própria dívida com a linguagem e com os princípios estéticos e uma que busca estabelecer um domínio privilegiado da razão pura, torna-se particularmente evidente se considerarmos sua etimologia do grego *sophos*,

¹⁵ A primeira definição do termo pode ser encontrada em Platão, *Sofista*, 231d.

que ele relaciona com o latim *sapio*. O duplo significado deste último como “eu gosto/cheiro” e “eu sou sábio” é supostamente característico de *sophos*: a sabedoria filosófica, Nietzsche parece argumentar, é uma questão de gosto estético e discernimento (KGW III/2, p. 310). O gosto é, no entanto, mais do que apenas um princípio estético no sentido estrito da frase. Na medida em que sua origem está na percepção ou sensação (*aisthesis*), ele implica uma forma de julgamento crítico com base na sabedoria filosófica entre os *sophoi* (KGW II/4, pp. 217-218). Assim, para Nietzsche, o trabalho dos *sophoi* parece ter sido marcado por três características principais: inteligência aguçada, consciência linguística e conhecimento estético – uma descrição que se encaixa nos *sophistes* no sentido do termo de Nietzsche. Os sofistas, em outras palavras, são *sophoi* com gosto pela expressão linguística.

Assim como o conhecimento de Nietzsche sobre o pensamento retórico em geral, seu relato do movimento sofístico e sua posição na cultura grega antiga é baseado em fontes filosóficas e filológicas. Depois de assistir as palestras de Karl Schaarschmidt sobre Platão e sobre a história da filosofia na Universidade de Bonn no semestre de inverno de 1864-65, Nietzsche também parece ter consultado o curto *Fragmente zur Geschichte der Philosophie* (1850) de Schopenhauer, e sabemos que ele leu o *Geschichte des Materialismus* (1866) de Friedrich Albert Lange, detalhadamente. Enquanto Schaarschmidt ataca as confusões lógicas dos argumentos sofísticos como filosoficamente infundados e especulativos, no entanto, e enquanto Schopenhauer considera os sofistas meramente como tolos, Lange sozinho retrata o movimento sofístico como uma parte importante da história da filosofia grega e ele descreve os sofistas como o movimento filosófico que mais influenciou a antiguidade grega¹⁶.

O relato diferenciado e equilibrado de Lange provaria ser um fator decisivo para a compreensão de Nietzsche da dimensão filosófica da retórica grega antiga, mas as fontes filológicas – desde o seminal *Ueber das Studium der Rhetorik bei den Alten* (1842) de Leonhard Spengel até os resumos históricos de Blass e outros – apresentam um quadro mais ambíguo da relação dos sofistas com a tradição filosófica. Embora a erudição clássica do século XIX tivesse de aceitar o movimento sofístico como uma força importante na vida intelectual da Grécia antiga, ela frequentemente retratava os próprios sofistas como proponentes de absurdos lógicos e, acima de tudo, os considerava diretamente responsáveis pelo declínio do estado ateniense (Cf. SPENGEL, 1842, pp. 6

¹⁶ GSA 41/76, pp. 7, 14–15. Ver Arthur Schopenhauer (1969, tomo 1, pp. xx e 1960–65, tomo 4, p. 58). Ver também Friedrich Albert Lange (1866, p. 13).

ss.; MÜLLER, 1841, tomo 1, pp. 459 ss., tomo 2, pp. 313 ss. e pp. 382 ss.; BLASS, 1868-1880, tomo 1, pp. 13 ss., pp. 44 ss, pp. 331 ss, tomo 2 pp. 93 ss.; WESTERMANN, 1833-1835, tomo 1, pp. 132-133 e p. 164; ROLLER, 1832, pp. 9 ss.).

À primeira vista, a exposição de Nietzsche sobre o pensamento sofisticado em *Geschichte der griechischen Beredsamkeit* parece seguir as linhas inquestionáveis de suas fontes filológicas. Nietzsche retrata o movimento sofisticado como tendo começado com Protágoras e tendo depois sido levado, via Górgias como o fundador da “prosa artística” (*Kunstprosa*), a Isócrates como um adversário politicamente motivado da Academia de Platão (Cf. KGW II/4, pp. 370 ss., 379-385 e p. 506)¹⁷. Além disso, ele destaca a ênfase de Górgias no estilo retórico como culminando em uma crescente estetização da oratória pública e do pensamento retórico e considera a escola altamente influente em torno de Isócrates como um passo crucial para a institucionalização da educação retórica, tendo transformado Atenas no centro da oratória. Uma inspeção mais detalhada, no entanto, mostra que Nietzsche estava particularmente interessado nas tendências filosóficas dos sofistas e que ele sublinha seu afastamento radical da tradição literária e filosófica: os sofistas são aqueles “que pensam diferentemente” (*die Andersdenkenden*) e sua aparência é diretamente associada ao surgimento e à disseminação do raciocínio abstrato (KGW II/4, pp. 170 e 357; KGW II/3, p. 407). Como tal, o movimento sofista teve desde o início uma forte predisposição filosófica que se manifestou especialmente em sua estreita relação com a própria filosofia pré-platônica.

Já em seu ensaio sobre Homero e Hesíodo, Nietzsche delineou uma genealogia de oradores que enfatiza a conexão íntima entre retórica e filosofia: o professor de Górgias foi Empédocles, que dizia-se ser amigo de Zenão, enquanto Empédocles e Zenão foram alunos de Parmênides. Nietzsche parece ter descoberto uma linha genealógica quase reta que se estende da filosofia pré-socrática ao empreendimento retórico dos sofistas (KGW II/1, p. 302)¹⁸. Empédocles é uma figura híbrida particularmente interessante que

¹⁷ Para as fontes de Nietzsche, ver Westermann (1833-1835, tomo 1, pp. 38 ss., pp. 77 ss.), Müller (1841, tomo 2, pp. 313 ss., pp. 382 ss.), Blass (1868-1880, tomo 1, pp. 44 ss.), Spengel (1842, pp. 6-7 e p. 17) e Spengel (1855). Posições similares podem ser encontradas em Roller (1832, pp. 9 ss.) e Albert Schweigler, (1848, pp. 21-22). No entanto, a posição histórica de Nietzsche não permanece exclusivamente em Protágoras, Górgias e Isócrates. Aqueles sobre os quais ele discute lentamente se inclui Demóstenes (KGW II/4, pp. 372, 389-97, 513-15), Trasímaco (KGW II/4, pp. 374-76), Lísias (KGW II/4, pp. 377-79, 507-11) e Hiperides (KGW II/4, pp. 386-87).

¹⁸ Sobre Zenão e Parmênides, ver também KGW III/2, pp. 341-44. Nietzsche reencontra essa genealogia em Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos eminentes*, VIII, pp. 54 e 56. A ligação entre Empédocles e Zenão no que diz respeito à constituição do pensamento retórico é reafirmada no “Abriß der Geschichte der Beredsamkeit” de Nietzsche: Empédocles é o fundador da retórica; Zenão, o fundador da dialética (KGW II/4, pp. 505 e 369). Nietzsche não reconhece sua fonte, que é Blass (1868-1880, tomo 1, pp. 17-18).

procurou integrar a arte da retórica, como a arte do *logos*, com o “iluminismo” da ciência. Como observa Nietzsche, Empédocles pairou entre a arte, a ciência e a retórica, mas também foi um membro altamente influente do establishment político, o que o torna uma figura extraordinariamente notável, mesmo entre os sofistas. Portanto, não é de surpreender que Nietzsche tenha achado essa interseção de arte e ciência especialmente atraente, e ele observa que, como professor de Isócrates, Empédocles representa um entrelaçamento bem-sucedido de educação retórica e filosófica (KGW II/4, pp. 328, 369 e 381). Como consequência, Nietzsche conclui que esse entrelaçamento de pensamento retórico e discurso filosófico deve ser visto como uma das principais características do ensino elevado na Grécia pré-platônica (KGW II/4, p. 370).

No que diz respeito a Nietzsche, os filósofos pré-platônicos (os *sophoi*) e os retóricos (os *sophistes*) são essencialmente dois lados da mesma moeda e ambos estavam amplamente preocupados com a complexa relação entre linguagem e pensamento, que marca muito do próprio empreendimento filosófico de Nietzsche também: “Os filósofos e os sofistas”, ele aponta, “são os primeiros pensadores a refletirem sobre linguagem, sinonímia, etimologia, retórica” (KGW II/3, pp. 343-44)¹⁹. Na medida em que os sofistas refletiam sobre a linguagem, eles inevitavelmente enfrentavam questões epistemológicas de longo alcance em relação, por exemplo, à subjetividade das crenças, à relatividade da verdade e ao fundamento do conhecimento na experiência (Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1047a5 ss., DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida dos filósofos iminentes*, IX.51, SÊNECA, *Epistulae morales*, LXXXVIII.43 e SEXTO EMPÍRICO, *Hypotyposes*, VII.60). De acordo com Lange, que elogia Protágoras por sua abordagem radical, essas considerações epistemológicas sugerem que o mundo externo existe para nós apenas na forma de aparências, e Nietzsche aceitou essa visão de todo o coração, pois é claramente compatível com suas leituras anteriores de Lange e Schopenhauer. Como Nietzsche parece ter aprendido com sua discussão sobre os sofistas, a linguagem falha em fornecer qualquer fuga desse dilema, pois a própria linguagem não tem base em um acesso não mediado aos objetos e fatos do mundo externo. Como mostrarei, as consequências desse argumento crucial nas reflexões de Nietzsche sobre a retoricidade da linguagem e do pensamento parecem ser destrutivas e contraproducentes, especialmente no que diz respeito ao valor da verdade e ao da razão, mas a posição também permite que ele reconheça a relevância antropológica de retórica.

¹⁹ Compare com as observações similares de Spengel (1855, p. 10 e 1842, p. 6).

Estratégias de Persuasão

Nietzsche parece ter ficado bastante desapontado com o tratamento dado por Platão ao empreendimento retórico, então não é surpreendente que ele rejeite a crítica de Platão à retórica. Ainda assim, ele exige uma abordagem cautelosa dos escritos de Platão, novamente baseada em perspectivas filológicas e filosóficas (KGW II/4, p. 417). As numerosas referências bibliográficas feitas em suas notas e palestras e os estudiosos cujos comentários ele parece ter examinado com mais detalhes indicam que sua lista de leitura deve ter sido bastante impressionante, pois parece ter se estendido de Friedrich Ast e seu *Platon's Leben und Schriften* (1816) a estudos mais contemporâneos, como o seminal *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie* (1859) de Franz Susemihl e *Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato* (1871) de Rudolf Hirzel. Seria confuso e provavelmente infrutífero discutir suas fontes em detalhes, mas Nietzsche estava obviamente ciente da posição particularmente proeminente de Platão dentro da historiografia do pensamento filosófico seguindo Hegel e Schleiermacher (Cf. WISMANN, 1983).

Ao longo de seus escritos filológicos, Nietzsche enfatiza a inegável qualidade estética dos diálogos platônicos e, embora Platão ataque vigorosamente tanto a arte quanto a oratória sofisticada, ele compartilhou o pano de fundo cultural e intelectual mais amplo dos sofistas (KGW II/4, p. 8 e p. 415). Como Empédocles, Platão deve ser considerado uma figura híbrida, uma vez que apresenta artisticamente seus argumentos e debates filosóficos altamente abstratos, o que parece trair sua própria dívida com o poder persuasivo do imaginário retórico. O diálogo platônico, observa Nietzsche, é uma forma de “poesia conceitual” (*Poesie der Begriffe*) (KGW III/3, 3 [94]), o que significa que a própria postura de Platão em relação à retórica e à oratória é bastante peculiar: ele rejeita a retórica, mas endossa suas astutas estratégias persuasivas e linguagem figurada.

O interesse de Nietzsche nessa atitude um tanto incoerente em relação à retórica é, em muitos aspectos, um sinal dos tempos, pois a curiosa relação de Platão com a retórica provocou muita confusão entre os estudiosos classicistas na Alemanha do século XIX. Richard Volkmann, por exemplo, aponta que Platão ataca não a retórica e a oratória em geral, mas apenas o programa político relativista dos sofistas, que supostamente enfraqueceu o estado ateniense, enquanto Anton Westermann afirma que os escritos de Platão mostram uma verdadeira apreciação do poder da retórica e que Platão não tinha

nenhum desejo de rejeitar o discurso retórico. Spengel é um pouco mais cauteloso e tenta situar a rejeição bastante explícita de Platão à retórica em seu contexto histórico, argumentando que Platão apenas repetiu a crítica de Isócrates aos sofistas²⁰. Nietzsche se concentra na natureza retórica dos escritos de Platão (KGW II/4, p. 8 e p. 418), o que torna a rejeição total de Platão à retórica ainda mais peculiar. Isso é especialmente verdadeiro no que diz respeito à típica situação dialógica, na qual um Sócrates fictício substitui Platão e destrói os argumentos de seus antagonistas, especialmente os dos sofistas, com um método que Brian Vickers considera com razão como “justa indignação” (VICKERS, 1997, p. 101). Certamente os encontros dialéticos entre Sócrates e seus interlocutores são disputas em que cada uma das diferentes partes se esforça para vencer, embora seja bastante claro desde o início que Sócrates sempre prevalecerá. Encontrar o amigo imaginário de Platão teria sido uma experiência um tanto desconcertante, mas se a oratória eficaz deve ser baseada em técnicas dramáticas, como Nietzsche afirma em *Darstellung der antiken Rhetorik* (KGW II/4, p. 433), então as meditações socráticas de Platão são uma obra-prima desse gênero: uma obra de arte retórica por excelência. Como os parágrafos seguintes mostrarão, Nietzsche rejeita retoricamente a rejeição de Platão à retórica, exemplificando assim de forma impressionante o que ele entende como a retórica do discurso filosófico.

Em seu *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, uma série de palestras introdutórias que Nietzsche deu na Universidade da Basileia pelo menos quatro vezes entre os semestres de inverno de 1871-72 e 1878-79, ele presta atenção especial ao *Fedro* e ao *Górgias*. Com relação a esse último, ele parece ter aceitado o amplo ataque de Platão às intenções políticas relativistas dos sofistas (KGW II/4, p. 118. Ver *Górgias*, 466b–c, 466d–7a.). Para Platão, o caso parece bastante simples e direto: os retóricos envolvidos no debate político e na argumentação filosófica devem ser guiados exclusivamente pelos princípios da justiça e da verdade; isto é, eles devem fazer justiça tanto às consequências políticas imediatas de suas deliberações quanto à coerência dos argumentos filosóficos subjacentes, e devem demonstrar que seus argumentos são pelo menos válidos e preferencialmente sólidos. De acordo com Platão e sua compreensão da situação política contemporânea em Atenas, no entanto, os sofistas não estavam

²⁰ Ver Richard Volkman (1872, p. 2), Westermann (1833-1835, tomo 1, p. 133), Spengel (1855, p. 17). Isócrates, no entanto, tinha uma relação bastante ambígua com os sofistas: por um lado, ele rejeitou seu empreendimento como “estúpido” (*Contra os sofistas*, 9) e, por outro, ele considerava-se um “sofista” (*Antidose*, 220). Nietzsche era um leitor bem-informado de Spengel e discute a relação de Platão com Isócrates, bem como seu discurso contra os sofistas (KGW II/4, pp. 98-99 e 380; KGW II/5, pp. 203-204).

interessados em apresentar argumentos baseados em tais princípios fundamentais; eles não se importavam se suas deliberações levavam à justiça, nem prestavam muita atenção em estabelecer argumentos sólidos (*Górgias*, 460c, 465c, 463d, 500c). Embora o caso de Platão contra os sofistas não seja totalmente convincente, é certamente representativo da rejeição geral do pensamento retórico entre os filósofos, muitos dos quais tentaram demonstrar a existência de um reino de pensamento puro independente da linguagem e do estilo, o que explica por que muitos aspectos da crítica de Platão reaparecem em toda a tradição filosófica moderna. Esse é o aspecto em que o relato de Nietzsche sobre a postura de Platão em relação ao empreendimento retórico adquire particular importância para o desenvolvimento das ideias de Nietzsche sobre a tensa relação entre retórica e filosofia.

Platão baseia seu argumento contra as especulações sofisticas em uma distinção exclusiva entre a retórica, que visa a tomada de decisão política, e o pensamento filosófico, que visa a descoberta e disseminação da verdade²¹. Para Nietzsche, no entanto, essa distinção aparentemente clara levanta três problemas sérios que assombram grande parte dos escritos de Platão. Primeiro, os sofistas não reduziram a retórica ao argumento político, mas, em vez disso, muitas vezes se concentraram em considerações epistemológicas de longo alcance sobre a natureza do conhecimento e da linguagem. Como tal, o argumento de Platão contra os sofistas é um tanto redutor e míope. Em segundo lugar, o *Górgias* não se limita a questões puramente filosóficas, pois persegue uma agenda política bastante específica, a rejeição da democracia ateniense como uma cultura decadente perdida em indecisão, hipocrisia e superficialidade. Assim, os argumentos de Platão e seus próprios interesses políticos devem ser tratados com tanto cuidado quanto sua dívida para com estratégias retóricas astutas (Cf. AST, 1816, p. 133). Em terceiro lugar, o *Górgias* conta com um arsenal de estratégias totalmente retóricas. Nietzsche estava bem ciente desses problemas, então ele considerou o diálogo como retoricamente ingênuo e logicamente infundado (KGW II/4, p. 118).

Um argumento semelhante aparece no exame de Nietzsche sobre o *Fedro*, onde Platão introduz seu conceito de retórica como *psychagogia*, orientação filosófica da alma com fortes implicações políticas (KGW II/4, pp. 174-175. Cf. SUSEMIHL, 1855, pp. 262 ss.). Essa noção é baseada na técnica da dialética, ou análise quase científica, como Platão escreve em sua justaposição da *rhetorike techne* e da medicina: “Em ambos os casos você

²¹ Nietzsche poderia ter encontrado essa visão em Leonhard Spengel (1851, p. 10 ou 1842, p. 18).

deve analisar uma natureza, em um a do corpo e no outro a da alma, se você deseja proceder de maneira científica, não apenas pela prática e pela rotina” (*Fedro* 270b). Isso certamente mostra que Platão atribuiu algum valor ao empreendimento do retórico. No entanto, essa concepção positiva da retórica está diretamente ligada a interesses políticos, pois Platão retrata a retórica como destinada a inculcar crenças particulares nas mentes dos ouvintes ou, como ele diz, “para dar à alma a crença e a virtude desejadas” (*Fedro*, 271a, 270b). A verdadeira retórica, segundo Platão, é assim uma forma de persuasão, e isso não sem problemas, pois ele considera a *psychagogia* como um remédio para o declínio do estado ateniense desencadeado pelos argumentos enganosos e relativistas dos sofistas. Como observa Nietzsche, a questão em jogo aqui é a aplicação de estratégias retóricas específicas para guiar as crenças políticas e morais das “massas” (*der Menge*), que carecem de qualquer discernimento filosófico sério e são, portanto, incapazes de julgar questões complicadas para eles próprios (KGW II/4, p. 100. Cf. *A República*, 389b-c). Como tal, a noção de *psychagogia* de Platão é baseada em estratégias astutas e persuasivas (assim como os próprios discursos dos sofistas), mas enquanto os argumentos dos sofistas são frequentemente abertos e supostamente marcados por uma compreensão relativista da verdade e da objetividade, a retórica socrática, a versão filosófica da *psychagogia* é teleológica – isto é, um meio para um fim claramente definido. Isso se torna especialmente evidente no início do terceiro livro da *República*, quando Platão propõe sua alternativa aristocrática ao curso infrutífero da democracia ateniense: o governante pode mentir e enganar desde que sirva ao estado autocrático e aos melhores interesses dos cidadãos. A orientação das almas através da retórica torna-se um instrumento de poder (KGW II/4, pp. 56 ss. e pp. 418-419), mas a questão é se isso não representa uma atitude mais sofisticada do que a dos próprios sofistas²².

Em resumo, então, Nietzsche critica a rejeição de Platão à retórica com base no fato de que o próprio Platão está entre os maiores retóricos e que a dialética platônica é fortemente marcada pelo pano de fundo da educação retórica grega (KGW II/5, pp. 195, 198 e pp. 308-309). A descrição de Platão do discurso retórico como “um certo negócio que não tem nada de bom” e como a “bajulação” de “enganadores” (*Górgias*, 463a e *Fedro*, 271c) soa particularmente vazia. Além disso, Nietzsche usa esse ponto para destacar as deficiências da filosofia platônica em geral, e tanto em seu curso introdutório sobre Platão quanto em suas volumosas palestras sobre a história da literatura grega

²² A posição de Nietzsche provavelmente se baseia em Rudolf Hirzel (1871, p. 14 e p. 75) e em Susemihl (1855, pp. 312 ss.).

antiga, ele conclui que a eloquência de Platão não apoia seu argumento dialético e que suas estratégias retóricas minam suas reivindicações filosóficas: no final, os principais problemas com os quais Platão lida são deixados sem solução, e seu argumento muitas vezes não produz resultados (KGW II/4, p. 122; KGW II/5, p. 198. Cf. BRANDIS, 1862, pp. 207 ss. e AST, 1816, pp. 56 ss.). A retórica grandiloquente da linguagem de Platão, bem como sua recusa em admitir sua presença, põe em risco o sucesso de seu empreendimento dialético. O tiro de Platão contra a retórica, Nietzsche nos diz, está fadado a sair pela culatra.

O caso é completamente diferente em relação a Aristóteles. Enquanto Platão procurou excluir a retórica da filosofia, Nietzsche via Aristóteles como integrando com sucesso a retórica com a filosofia e especialmente com o discurso do argumento lógico. O pensamento retórico de Aristóteles, ele observa, é essencialmente filosófico (KGW II/4, p. 419)²³. De fato, a teoria da retórica de Aristóteles fornece um ponto de referência central para o *Darstellung der antiken Rhetorik* de Nietzsche, especialmente no que diz respeito às estruturas tópica e argumentativa na oratória, mas a relação de Nietzsche com Aristóteles é, no entanto, marcada por um certo paradoxo. Por um lado, ele descreve Aristóteles (por exemplo, em suas comunicações sobre a história da literatura grega) como tendo inaugurado uma escola específica de pensamento retórico que influenciou muito a tradição filosófica romana e moderna (KGW II/5, p. 205); por outro lado, ele observa que Aristóteles parece não ter se interessado em aplicar a estética retórica a seus próprios escritos. Nietzsche nota em seu *Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles* (1874-1875) que os escritos sobreviventes de Aristóteles revelam um autor que não exhibe nenhum “talento retórico”, apenas um estilo seco, sem vida e, em última análise, enfadonho (KGW II/4, p. 527). Uma olhada em suas obras certamente verificará essa afirmação, mas leva a uma situação um tanto paradoxal, pois significa que Aristóteles, uma das figuras mais influentes da história da retórica grega e romana (KGW II/4, pp. 420-421), não é um retórico, um *rhetor*, no sentido estrito da palavra. O eloquente Platão

²³ O interesse detalhado de Nietzsche por Aristóteles parece ter surgido durante a preparação de sua série de aulas sobre os filósofos pré-platônicos (1869-1870); em suas notas, ele se refere à fonte de material pré-socrático citada nos escritos de Aristóteles (KGW II/4, pp. 220, 237, 241-242, 274, 285, 339-340). Além disso, Nietzsche se refere a Aristóteles em outro lugar, especialmente em sua “Encyclopaedie der klassischen Philologie” (KGW II/3, pp. 342, 349, 393, 408, 409). Em 1872, ele tentou uma tradução da *Retórica* de Aristóteles que nunca foi concluída: faltou o livro 2, assim como os capítulos 14 e 15 do livro 1 e os 5 a 19 do livro 3. Com relação ao final do livro 1, capítulo 2 (*Retórica*, 1352a-58b), Nietzsche observa que uma tradução seria muito difícil para ele (KGW II/4, p. 545); isso também parece se aplicar aos outros capítulos ausentes. Para sua série de comunicações “Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles”, Nietzsche usou a edição padrão de Leonhard Spengel *Ars rhetorica* (1867), que ele pegou emprestado várias vezes em 1874 e 1875 na biblioteca da Universidade da Basileia.

ataca as fantasias da eloquência, mas o estilisticamente seco Aristóteles defende a retórica. Visto dessa perspectiva, a compreensão da retórica que Aristóteles oferece é mais prática e pragmática do que a rejeição dela encontrada em Platão, pois o primeiro considerava a *rhetorike techne* como baseada no pensamento lógico, entimemas e provas (*Retórica*, 1355a). O aspecto convincente da retórica de Aristóteles, em outras palavras, repousa não na excelência estilística e nas estratégias persuasivas, mas em sua percepção de que o pensamento retórico é, acima de tudo, um campo de consequências filosóficas – uma visão que se mostraria crucial para a compreensão de Nietzsche sobre o escopo da retórica e da retoricidade fundamental que ele descobre no coração do discurso filosófico e do conhecimento humano.

Para Nietzsche, o exemplo de Aristóteles demonstra que a retórica não pode ser restrita a um campo particular, como o direito ou a política: a retórica trata “de assuntos que estão de certa forma dentro do conhecimento de todos os homens e não confinados a nenhuma ciência especial” (*Retórica*, 1354a, 1356b, 1357a), uma reivindicação universal que Nietzsche aceita (KGW II/4, p. 419). O conceito aristotélico de retórica enfatiza, assim, o valor prático da eloquência na medida em que visa estimular ou produzir crenças no ouvinte²⁴. Mas, ao contrário da *psychagogia* de Platão, a noção de crença (*doxa*) de Aristóteles está diretamente ligada à de conhecimento (*episteme*), de modo que a dimensão filosófica do pensamento retórico não está tão preocupada com a persuasão e a influência psicológica quanto se baseia em estruturas de prova lógica e unilineares. conexões entre argumentos: a retórica se torna a organização sistemática de fatos e particulares pertencentes a um caso específico, uma argumentação tópica baseada nas ligações silogísticas entre esses fatos e particulares, e uma forma estruturada de apresentar um determinado caso dependendo de valores de verdade, probabilidades e possibilidades. Essa abordagem torna a *Retórica* de Aristóteles a base definitiva para qualquer argumento forense ou jurídico, e a própria discussão de Nietzsche sobre o chamado *genus iudiciale* é quase inteiramente dedicada aos conceitos e paradigmas aristotélicos (KGW II/4, pp. 470-485).

Não é de surpreender que, assim como Platão antes dele, Aristóteles rejeite rigorosamente o livre jogo argumentativo do relativismo sofístico (KGW II/3, p. 407) e proponha uma alternativa baseada na lógica em vez de uma associação frouxa de teorias

²⁴ Sobre a questão do valor de uso e da crença produzido pela persuasão (*pisteis*), ver Aristóteles, *Retórica*, 1355b. Para a análise de Nietzsche, ver KGW II/4, p. 417.

supostamente subjetivas e argumentos altamente improváveis²⁵. Ele considera a retórica como uma forma de raciocínio prático em uma variedade de contextos: “Entendo por silogismos dialético e retórico aqueles que dizem respeito ao que chamamos de tópicos, que podem ser aplicados igualmente ao Direito, à Física, à Política e a muitas outras ciências que diferem em espécie” (*Retórica*, 1358a). Tal forma de raciocínio retórico é obviamente baseada em signos, ou melhor, nas formas e funções da significação, de modo que a conexão de Aristóteles entre retórica e argumentos lógicos equivale a uma teoria disfarçada de interpretação (Cf. *Retórica* 137a e BRUNSCHWIG, 1994). Não é de admirar, então, que Aristóteles dedique a parte principal do segundo livro de sua *Retórica* à disposição das provas e à estrutura dos argumentos (*Retórica*, 1391b-1400b, 1402a-1403b). Nietzsche via essa abordagem sistemática da retórica como a principal diferença entre Platão e Aristóteles. Enquanto o primeiro inaugura a “verdadeira retórica” como uma forma de orientação psicológica e moral, Aristóteles sublinha a estreita ligação entre retórica e dialética, de modo que ele pode integrar a retórica com a filosofia e não precisa excluí-la do pensamento filosófico como uma forma de engano engenhoso.

Nietzsche estava bem ciente da abordagem integrativa de Aristóteles, segundo a qual a dialética se torna um ingrediente principal do pensamento retórico (*Retórica*, 1354a). Em sua introdução a Aristóteles, ele conclui que o orador deve estar não apenas intimamente familiarizado com “as emoções e as paixões humanas”, mas também bem versado em todos os tipos de “estratagemas lógicos” (*logische Schlichen*). O empreendimento retórico está, pois, relacionado tanto com as “ciências morais” (*Moralwissenschaft*) quanto com a ciência da “dialética”. Portanto, o pensamento retórico é universal porque, assim como a dialética, não se preocupa com nenhum corpo específico de conhecimento, mas apenas com os princípios formais do conhecimento (KGW II/4, pp. 525-526). Esse modo geral e formal de retórica a torna um fenômeno onipresente que pode ser rastreado não apenas na poesia ou na literatura, mas em todos os tipos de discurso.

A recepção de Aristóteles por Nietzsche pode parecer um tanto unilateral, mas é em Aristóteles que ele encontra a conexão histórica entre retórica e filosofia, o que constitui um ponto crucial ao longo de suas reflexões sobre a linguagem. Como duas das

²⁵ Veja Aristóteles, *Retórica*, 1354a, 1354b, 1414a, 1414b, bem como as suas *Refutações Sofísticas*, 171b. Nietzsche pode ter encontrado uma discussão mais detalhada em Johannes Vahlen (1867, pp. 101-110), Carl Prantl (1855-1870, tomo 1, pp. 263 ss. e pp. 341 ss.) e Christian August Brandis (1849, pp. 1-47, especialmente pp.18 ss.).

fontes de Nietzsche, Wilhelm Wackernagel e Leonhard Spengel, observam, Aristóteles é, a esse respeito, o fundador do pensamento retórico, pois ele mudou o objeto da retórica de uma tentativa de mover as emoções de uma audiência para o projeto mais pragmático de formalizar o julgamento crítico (Cf. WACKERNAGEL, 1873, p. 235 e SPENGLER, 1842, pp. 19 e 23). Para Aristóteles, isso significa enfatizar o conhecimento sobre fatos em casos dados e entender estruturas lógicas em provas demonstrativas²⁶. A retórica não é apenas aprimorada pela lógica, mas ela mesma se torna uma disciplina filosófica, e Spengel, por exemplo, chama o tratado de Aristóteles de “filosofia da retórica” (SPENGLER, 1851, p. 13).

Nietzsche prestou muita atenção à maneira pela qual Aristóteles integra a retórica com a filosofia, e a concepção filosófica de Aristóteles da retórica influenciou profundamente a crítica retórica de Nietzsche ao pensamento filosófico, embora de maneira muitas vezes oculta e indireta. Que a retórica pode servir como um modelo interpretativo para uma variedade de diferentes campos epistêmicos – de textos e casos legais a valores morais, crenças religiosas e leis naturais – é um aspecto do relato de Aristóteles que claramente atraiu Nietzsche. Por um lado, ele viu que o pensamento retórico poderia fornecer um modelo interpretativo para uma crítica filosófica abrangente; além disso, ele transformou a afirmação de Aristóteles sobre o caráter universal do argumento retórico em uma tese sobre a retórica universal do conhecimento, filosófico ou não. Em outras palavras, se a retórica pode ser aplicada ao exame crítico de reivindicações dentro de diferentes campos do conhecimento, esses diferentes campos epistêmicos podem ser eles próprios o produto de processos retóricos complexos. Essas são, sem dúvida, questões de longo alcance para o empreendimento filosófico de Nietzsche como um todo, e precisaremos considerar suas consequências com mais detalhes. Embora as referências de Nietzsche a Aristóteles sejam um tanto limitadas fora de seus escritos filológicos, Aristóteles fornece à abordagem de Nietzsche uma compreensão do enorme escopo do pensamento retórico dentro da filosofia. A maneira como Nietzsche discute a complexa relação entre linguagem e pensamento, ou entre retórica e conhecimento, pode nem sempre ser compatível com as próprias ideias de Aristóteles (raramente é), mas seria míope minimizar a influência da concepção filosófica de Aristóteles sobre o pensamento retórico.

²⁶ Mais uma vez, Nietzsche estava ciente disso através de Spengel (1851, pp. 8-9) e Roller (1832, p. 20). Spengel enfatiza o conceito de “conhecimento” (*Wissen*), enquanto Roller enfatiza a dimensão do “entendimento” (*Verstand*).

A concepção de pensamento retórico de Nietzsche é frequentemente discutida exclusivamente à luz de suas muitas reflexões teóricas sobre o caráter figurativo da linguagem, e muita atenção tem sido dedicada ao seu inegavelmente fervoroso interesse nas implicações epistemológicas de tropos como a metáfora e a metonímia. Esse é, obviamente, um aspecto importante de seu pensamento linguístico, e essa influência em seu empreendimento filosófico como um todo não deve ser descartada. Primeiro, a preocupação de Nietzsche com o que poderíamos chamar de “filosofia dos tropos” tem muitas consequências para sua concepção continuamente revisada da relação entre linguagem e pensamento ao longo da década de 1870, bem como para suas reflexões posteriores sobre a atividade interpretativa como um fundamento quase antropológico, tanto para o conhecimento quanto para a razão, que se tornaram cada vez mais importantes no início da década de 1880. Em segundo lugar, sua compreensão do pensamento retórico e da linguagem tropológica influenciou profundamente não apenas a qualidade estilística distinta de sua própria prosa filosófica, mas também as constelações conceituais centrais de seu empreendimento filosófico, como “genealogia”, “vontade de poder”, “eterno retorno”, “tornar-se” e assim por diante. Precisaréi examinar algumas dessas questões mais detalhadamente ao longo dos capítulos seguintes e mostrarei²⁷ que seu interesse contínuo, embora muitas vezes oculto, pelo pensamento retórico deve ser considerado como um fator crucial para o desenvolvimento da crítica filosófica de Nietzsche.

Ainda assim, seria negligente reduzir o interesse de Nietzsche pelo pensamento retórico a especulações sobre as implicações filosóficas da linguagem figurativa. Em vez disso, a história do pensamento retórico como um componente proeminente da cultura intelectual grega antiga em particular desempenha um papel central para sua compreensão da relevância filosófica mais ampla da retórica em geral. Sua perspectiva histórica sobre a expansão da eloquência, oratória e seus fundamentos teóricos é apenas parcialmente filológica e geralmente tende a exceder o domínio da erudição clássica como disciplina histórica. De fato, uma de suas principais preocupações parece ser a difícil relação entre retórica e filosofia, que continuou a moldar o empreendimento filosófico de Nietzsche.

Certamente, o discurso retórico e o argumento filosófico raramente estão à vontade um com o outro. Ocasionalmente, são consideradas disciplinas aliadas; mais frequentemente eles são tratados como entidades separadas. Assim como a metafísica não

²⁷ N. do T.: Trata-se de uma referência do autor aos outros capítulos do seu livro *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*.

pode prescindir da metáfora, a filosofia como um todo não pode prescindir da retórica, das estratégias de persuasão e da linguagem tropológica²⁸. Além disso, o pensamento retórico inevitavelmente envolve suposições filosóficas abrangentes sobre linguagem, referência, verdade, subjetividade, interpretação e assim por diante – suposições que são frequentemente subestimadas por perspectivas filosóficas que se concentram no “pensamento puro” e na “razão pura”. Essa tensão entre retórica e filosofia, e o fato de que ambos são discursos interpretativos que marcam nossa concepção do mundo, é um aspecto central do relato histórico de Nietzsche, que Nietzsche destaca em relação a uma constelação histórica particular dos sofistas, passando por Platão até Aristóteles. Ao localizar a origem cultural do discurso retórico no século V a.c. na Grécia e, portanto, no contexto de circunstâncias históricas específicas caracterizadas por uma mudança decisiva da oralidade para a leitura, ele já aponta para o entrelaçamento histórico da retórica e da filosofia. A conexão entre os *sophoi* pré-platônicos e os *sophistes* serve como ponto de partida para a discussão de Nietzsche sobre a forma como a educação retórica e o conhecimento filosófico muitas vezes convergem tanto no nível prático quanto no teórico. Que a defesa de Platão do pensamento filosófico supostamente puro contra o relativismo retórico, assim entendido, dos sofistas deve-se às estratégias retóricas, e que Platão introduz a ideia de *psychagogia* como uma forma de “verdadeira retórica”, apenas confirma a retórica inegável do discurso filosófico. Diante de tudo isso, não é de surpreender que, segundo Nietzsche, Aristóteles tenha levado mais a sério a dimensão interpretativa do pensamento retórico e inaugurado o que costuma ser chamado de filosofia da retórica.

O relato histórico de Nietzsche não termina abruptamente com Aristóteles – ele discute, por exemplo, a constituição da oratória pública e da teoria retórica em Roma, que supostamente levou a uma crescente destruição do modelo grego de educação retórica geral (KGW II/4, pp. 403-406) – mas ele parece sugerir que a retórica no Império Romano e posterior deve ser entendida em grande parte como uma continuação da tradição grega, que já definia as complexas relações entre retórica e filosofia. Considerando sua descrição das constelações intelectuais que marcam o desenvolvimento da consciência retórica na Grécia antiga, fica claro que Nietzsche estava interessado em trazer a retórica de volta para o reino do pensamento filosófico, e essa abordagem o separa claramente das principais tendências intelectuais do século XIX, na Alemanha – com algumas exceções

²⁸ Por uma discussão histórica mais detalhada, ver Samuel Ijsseling (1976).

notáveis, como o *Die Sprache als Kunst* (1872-74) de Gustav Gerber e, muito mais tarde, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901-1903) de Fritz Mauthner – o pensamento retórico não desempenhou nenhum papel dentro dos debates filosóficos daquela época, caracterizados pela ascensão do materialismo científico, pelo surgimento de uma teoria neokantiana do conhecimento e pelas crescentes explicações historicistas dos processos culturais.

A linguagem na era da máquina de escrever

O fervoroso interesse filosófico de Nietzsche pelo problema da linguagem – um interesse que continuou a moldar seu pensamento nos últimos anos de sua vida – parece ter surgido, pelo menos inicialmente, no contexto de uma tentativa de explicar historicamente a tensa relação entre retórica e filosofia. na antiguidade grega. Embora observações sobre a importância da linguagem possam ser encontradas ao longo de seus cadernos da década de 1860 e em *Die Geburt der Tragödie*, as reflexões de Nietzsche sobre a irredutibilidade da linguagem ganham força e sofisticação nas suas comunicações sobre retórica. No entanto, esse foco na linguagem e no pensamento, junto com o começo de tentativas de estabelecer um ceticismo epistemológico, estritamente falando, não é uma questão apenas de retórica; está ainda ligada a uma transição complexa que, ao longo do século XIX, mudou a episteme moderna. Essa transição levou a uma redefinição do conhecimento e do ser humano gerada pela interseção de questões filosóficas aparentemente ultrapassadas com a ciência e a tecnologia contemporâneas. As ciências do corpo, especialmente a explosão da pesquisa fisiológica, e as novas materialidades da comunicação, como a máquina de escrever e o telégrafo, afetaram a compreensão filosófica da linguagem de maneiras difíceis de ignorar. Embora fosse prematuro mapear suas reflexões sobre a linguagem nessa transição, Nietzsche voltou-se para o problema da linguagem justamente quando ela estava se tornando um objeto instável de reflexão. Consideremos como um exemplo particularmente proeminente dessa transição e sua conexão com o empreendimento de Nietzsche, bem como uma situação altamente simbólica que reflete as condições da episteme moderna, o uso que ele faz do que é provavelmente a mais famosa máquina de escrever da filosofia, a “máquina de Hansen” (KGB III/1, pp. 144-145). O interesse de Nietzsche pela retórica e sua experiência com a máquina de escrever moldaram sua compreensão da linguagem de uma forma altamente

simbólica: as tradições da filosofia da linguagem versus as condições científicas e tecnológicas do conhecimento.

Em 1882, cerca de dez anos após suas comunicações sobre retórica, a visão de Nietzsche estava enfraquecendo, fazendo com que sua caligrafia se deteriorasse. Ao longo de fevereiro e março, enquanto vivia em Gênova e trabalhava no texto que se tornaria *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche ocasionalmente usava uma máquina de escrever para tornar a leitura de seus manuscritos mais suportável. Essa máquina de escrever tem sido objeto de muita discussão e especulação que não nos interessa aqui²⁹. Significativamente, porém, esse aparelho era muito mais do que uma ferramenta prática ou uma mera máquina de escrever. Embora ele pareça ter planejado a compra bastante cara de tal máquina de escrever no ano anterior, foi sua irmã Elisabeth quem finalmente lhe enviou esse presente bastante pesado (KGB III/1, pp. 163 e 166). Trazida para Gênova por seu amigo Paul Rée, a máquina de escrever claramente não era o instrumento de escrita ideal, pelo menos no que dizia respeito à filosofia. Um modelo um tanto antiquado que havia sido desenvolvido na Dinamarca durante a década de 1860, poderia ter sido mais leve e fácil de transportar do que o modelo Remington americano, muito mais bem-sucedido, das décadas de 1870 e 1880, como Nietzsche observa (KGB III/1, p. 145), mas também foi atormentado por problemas mecânicos: durante o curto período em que Nietzsche usou a máquina de escrever, ela teve que ser consertada pelo menos duas vezes (KGB III/1, pp. 169-170, 175, 186-187). Além disso, a tinta desbotou relativamente rápido e o arranjo circular das teclas não facilitou as coisas. Um pequeno artigo no *Berliner Tageblatt*, publicado em março de 1882 e mencionado em uma das cartas de Nietzsche a seu amigo Franz Overbeck, na Basileia (KGB III/1, p. 180), fez ele especular que o uso dessa máquina de escrever sem dúvida o ajudaria para a conclusão rápida de seu próximo tratado filosófico, mas a realidade foi claramente diferente. Como consequência das dificuldades técnicas que encontrou, Nietzsche datilografou principalmente cartas e trinta e tantas páginas de poesia leve que reuniu sob o título geral *500 Aufschriften auf Tisch und Wand: Für Narrn von Narrenhand*³⁰. Em uma dessas páginas, marcadas por erros tipográficos, a máquina deve ter travado: na primeira linha lê-se “MELSDNDRGILSTHCZMQNMOY”, com várias outras letras sobrepostas (S 89).

²⁹ A máquina de escrever de Nietzsche foi discutida em detalhes. Ver Stephan Günzel (2002), Martin Stingelin (1995), Friedrich A. Kittler (1985).

³⁰ Para os fac-símiles dessa coleção, ver Nietzsche, *Schreibmaschinentexte*, pp. 40-97.

Para Nietzsche, a máquina de escrever era mais difícil do que o piano, e frases longas não eram uma opção (KGB III/1, p. 172).

No entanto, o uso da máquina de escrever por Nietzsche é mais do que apenas uma anedota curiosa da vida de um filósofo ou uma nota de rodapé bizarra da história da mídia moderna. Em vez disso, sinaliza uma mudança crucial na consciência cultural do final do século XIX, e o próprio Nietzsche percebeu o efeito dessa máquina em sua própria escrita (KGB III/1, p. 172). O suposto imediatismo da palavra escrita – aparentemente conectado de forma direta aos pensamentos e ideias do autor por meio do movimento físico da mão – foi deslocado pelo fluxo de letras desconexas na página, uma tão padronizada quanto a outra. A suposta individualidade da caligrafia deu lugar a um novo “atomismo” da linguagem que superou o “atomismo” da fala que Nietzsche encontrou em seus estudos sobre o ritmo e sobre Demócrito³¹. Esse novo “atomismo” da linguagem gerado mecanicamente, produzido aqui através da máquina de escrever de Nietzsche, refletiu os efeitos culturais da tecnologia e a reorientação da episteme moderna na segunda metade do século XIX. Como demonstrou Friedrich Kittler, essa reorientação relacionava-se em grande parte com o advento de certos tipos de mídia, mas, da perspectiva do historiador intelectual, relacionava-se ainda mais com a própria ordem do conhecimento (Cf. KITTLER, 1990 e 1999). A padronização e a racionalização da escrita por meio das tecnologias da modernidade exemplificam mais uma vez que a própria escrita foi inventada não principalmente para a comunicação, mas para calcular, catalogar e arquivar conjuntos complexos de informações, como inventários (Cf. LUHMANN, 1992, sobretudo p. 26). Durante a segunda metade do século XIX, essa padronização quantitativa também forneceu um novo quadro para a investigação da própria “vida”: a fisiologia e a psicologia, libertas das restrições do discurso filosófico e inseridas na cultura experimental do laboratório moderno, começaram a reformular o indivíduo humano como um objeto epistêmico de números, curvas e ondas que, em complexos algoritmos e diagramas, medem, registram e gravam as funções tanto do corpo quanto da “mente” (Cf. CHADAREVIAN, 1993). Apesar do óbvio sucesso de tais modelos e práticas, esse desenvolvimento implica que os sistemas simbólicos que estabilizaram o significado na cultura e nas ciências, como “verdade” por exemplo, estão sujeitos a mudanças fundamentais que reverberam no ceticismo epistemológico de Nietzsche. De

³¹ Sobre os primeiros trabalhos de Nietzsche sobre Demócrito e o atomismo da linguagem, ver Porter (2000, pp. 95-106). Para uma excelente avaliação da máquina de escrever tanto em sua dimensão tecnológica quanto em seus efeitos culturais, veja Delphine Gardey (1999, pp. 313-343 e 2001).

fato, mostrarei que, em particular, as relações entre linguagem, pensamento e realidade tornaram-se frágeis, e a ascensão das ciências da vida levou até mesmo o status do que significa ser “humano” a sofrer mudanças decisivas.

Embora devamos ser cautelosos com tais afirmações gerais, essas mudanças não se limitaram à formação do conhecimento científico, às ciências da vida ou mesmo a qualquer disciplina específica. Pelo contrário, os regimes de padronização – apoiados entre as décadas de 1840 e 1880 por uma série de arranjos institucionais, como o alemão *Staatswissenschaften*, economia política, processos jurídicos, estatísticas e demografia – puderam moldar a consciência cultural mais ampla apenas porque começaram a determinar o mundo social³². Entretanto, seria contraproducente entrar em detalhes nesse ponto; basta dizer que Nietzsche certamente não era estranho a esse novo domínio experiencial, desde o registro manuscrito de seu nascimento no “livro da igreja” de Röcken em 15 de outubro de 1844 até a notícia de sua morte, impressa e registrada em 25 de agosto de 1900 no *Weimarische Zeitung*. As certidões de nascimento e escola deram-lhe acesso a uma carreira acadêmica. Seus dias no internato de Pforta foram altamente controlados e produziram registros de sua agenda, seu comportamento e suas punições. Ao longo de sua vida, ele teve que contar com horários ferroviários, dados sobre a venda de seus livros e documentos de identidade para suas viagens. Ele teve que arquivar relatórios sobre suas palestras e seminários na Basileia, pagar faturas e apresentar prescrições, e as avaliações de sua saúde e terapias ocupam volumes inteiros. Assim, meramente como representante de uma determinada classe social definida por sua educação, suas relações pessoais e seu público, Nietzsche viveu uma vida que refletia o estado de coisas durante a segunda metade do século XIX.

Diante de tudo isso, fica claro que a carreira intelectual de Nietzsche se insere justamente no período em que a padronização da vida e do conhecimento ganha força e certezas mais antigas, como os lugares-comuns da tradição filosófica, parecem ter se dissolvido. Seria tolice supor que esses desenvolvimentos não deixaram vestígios em suas primeiras reflexões sobre o estatuto da linguagem, tema de suas comunicações filológicas dedicadas à retórica. Em 1849, cinco anos após o nascimento de Nietzsche, o fisiologista Gustav Theodor Fechner postulou que a vida pode ser matematizada, e em 1868, três anos antes de Nietzsche começar a fazer suas comunicações sobre retórica, o linguista Heymann Steinthal defendeu uma explicação fisiológica da linguagem; esses

³² Sobre os arranjos institucionais mencionados, ver David F. Lindenfeld (1997, pp. 142-263).

desenvolvimentos fazem com que as preocupações das comunicações de Nietzsche pareçam estranhamente anacrônicas – pelo menos à primeira vista (Cf. FECHNER, 1849, STEINTHAL, 1868). Em outras palavras, durante a década de 1870, quando Nietzsche estava na Basileia trabalhando sobre linguagem, a própria linguagem já havia se tornado um objeto epistêmico problemático com um futuro incerto. É nesse sentido que podemos dizer que a máquina de escrever de Nietzsche e seu interesse pela linguagem refletem, cada um a seu modo, os campos intelectuais que fornecem o pano de fundo para sua tentativa de reavaliar as conexões entre linguagem, consciência e corpo – uma tentativa que culmina em algo que denomino, um tanto provisoriamente, como a “antropologia do conhecimento” de Nietzsche. Nesse contexto, a aparente separação entre o corpo e a “consciência” e a “mente” (*Bewußtsein* e *Geist*), que Nietzsche frequentemente atribui ao idealismo alemão, torna-se uma preocupação cada vez mais premente, de modo que a dimensão antropológica de seu empreendimento filosófico está de muitas maneiras conectada à sua repetida tentativa de “retraduzir” a existência mental na natureza sem meramente reduzir a existência mental à vida orgânica, funções fisiológicas e eventos físicos. É, portanto, simbólico que, após seus experimentos fracassados com a máquina de escrever em 1882, ele tenha percebido claramente as limitações de sua preciosa máquina e retornado ao fluxo “natural” da escrita à mão: a própria máquina de escrever era mais cativante do que seu uso, como ele observou em uma carta no final de fevereiro de 1882 (KGB III/1, p. 173), e posteriormente voltou ao trabalho manual de seus cadernos, de preferência escrevendo com uma determinada marca de pontas para sua caneta, a *Humboldtfeder Roederer B* ou *Sönnecken's Rundschriffedern n. 5* (KGB III/1, p. 216; KGB III/5, p. 358)³³.

De qualquer forma, considerando a enorme lacuna entre a performance oral da retórica na Grécia antiga que Nietzsche descreve em suas comunicações e suas próprias experiências com a máquina de escrever, é difícil ignorar que a própria linguagem passou por transformações radicais. Dado tudo isso, podemos até argumentar que o ceticismo epistemológico que Nietzsche cada vez mais derivou de seu relato histórico da relação entre retórica e filosofia na antiguidade grega espelha as transições complexas de seu próprio ambiente intelectual e cultural – o que começou com as falhas do empirismo.

³³ Nietzsche, no entanto, não poderia ter previsto que apenas vinte anos depois, a própria escrita à mão se tornaria parte das práticas de padronização: técnicas que permitiram que o movimento da mão fosse observado e rastreado com precisão mecânica subsequentemente permitiram que a própria escrita à mão fosse registrada em uma rede de coordenadas que, por implicação, também parece registrar os movimentos da vida mental. Ver, sobre isso, Stefan Rieger (2002, pp. 215-30).

Referências Bibliográficas

AST, Friedrich. *Platon's Leben und Schriften: Ein Versuch, im Leben wie in den Schriften des Platon das Wahre und Aechte vom Erdichteten und Untergeschobenen zu scheiden, und die Zeitfolge der ächten Gespräche zu bestimmen, als Einleitung in das Studium des Platon*. Leipzig: Weidmann, 1816.

BERNHARDY, Gottfried. *Grundlinien zur Encyklopädie der Philologie*. Halle: Anton, 1832.

_____. *Grundriss der Griechischen Literatur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen*, nova org. Halle: Anton, 1861-72.

BRANDIS, Christian August Brandis. *Geschichte der Entwicklungen der griechisch- en Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche*. Berlin: Reimer, 1862.

_____. “Ueber Aristoteles’ Rhetorik und die griechischen Ausleger derselben”, *Philologus*, n. 4, 1849.

BLASS, Friedrich. *Die attische Beredsamkeit*. Leipzig: Teubner, 1868–80.

BOECKH, August. *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, org. Ernst Bratuschek. Leipzig: Teubner, 1877.

BORNMANN, Fritz. “Anekdoten Nietzscheana aus dem philologischen Nachlaß der Basler Jahre (1869-1878)”, in: BORSCHKE, Tilman; GERRANATA, Federico; VENTURELLI, Aldo (org.). “*Centauren-Geburten*”: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1994, pp. 67-80.

_____. “Zur Chronologie und zum Text der Aufzeichnungen von Nietzsches Rhetorikvorlesungen”, *Nietzsche-Studien* n. 26, 1997, pp. 491-500.

BRUNTSCHWIG, Jacques Brunschwig. “Rhétorique et dialectique, *Rhétorique et Topiques*”, in: FURLEY, David J. & NEHAMAS, Alexander (orgs.). *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 57-96.

CHADAREVIAN, Soraya de. “‘Die Methode der Kurven’ in der Physiologie zwischen 1850 und 1900”, in: RHEINBERGER, Hans-Jörg & HAGNER, Michael (orgs.). *Die Experimentalisierung des Lebens: Experimentalsysteme in den biologischen Wissenschaften 1850/1950*. Berlin: Akademie Verlag, 1993, pp. 28-49.

EMDEM, Christian J. “Sprache, Musik und Rhythmus: Nietzsche über die Urprung von Literatur, 1869-1879”, *Zeitschrift für deutsche Philologie* n. 121, 2002, pp. 208-30.

FECHNER, Gustav Theodor. “Über die mathematische Behandlung organischer Gestalten und Prozesse”, *Berichte über die Verhandlungen der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig: Mathematisch-physikalische Classe*, n. 1, 1849, pp. 50-64.

GARDEY, Delphine. “The Standardization of a Technical Practice: Typing, 1883–1930”, *History and Technology*, n. 15, 1999, pp. 313-343

_____. *La dactylographie et l'expéditionnaire: Histoire des Employées de Bureau, 1890-1930*. Paris: Éditions Belin, 2001.

GÜNZEL, Stephan. “Nietzsches Schreibmaschine”, in: NIETZSCHE, Friedrich. *Schreibmaschinentexte: Vollständige Edition, Faksimiles und kritischer Kommentar*, ed. Stephan Günzel & Rüdiger Schmidt-Grépály. Weimar: Verlag der Bauhaus-Universität, 2002, pp. 8-14.

GUTHRIE, W. C. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

GUTZWILER, Hans. “Friedrich Nietzsches Lhertätigkeit am Basler Pädagogikum”, *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, n. 50, 1951, pp. 148-224.

HIRZEL, Rudolf. *Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato*. Leipzig: Hirzel, 1871.

HOLLINGDALE, R. J. *Nietzsche*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

IJSSELING, Samuel. *Rhetoric and Philosophy in Conflict*. The Hague: Nijhoff, 1976.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: Eine Biographie*. Munique: Hanser, 1978-79.

_____. “Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel”, *Nietzsche-Studien* n. 3, 1974, pp. 192-203.

KENNEDY, George. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

KERFERD, George. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KITTLER, Friedrich A. “Nietzsche, der mechanisierte Philosoph”, in: *kultuR-Revolution*, n.9, junho de 1985, pp. 25-29.

_____. *Discourse Networks, 1800/1900*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

_____. *Gramophone, Film, Typewriter*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

KNOBLOCH, Clemens. “Zeichen und Bild bei Gustav Gerber und Ludwig Noiré: Ein Beitrag zur Geschichte der Semantiktheorie im 19. Jahrhundert”, in: DUTZ, Klaus D. & SCHMITTER, Peter (org.). *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik: Fallstudien*, Münster: MAKS Publikationen, 1986), pp. 163-80.

LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: Baedeker, 1866.

LINDENFELD, David F. *The Practical Imagination: The German Sciences of the State in the Nineteenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

LUHMANN, Niklas. "The Form of Writing", *Stanford Literary Review* vol. 9, n. 1, Primavera de 1992, pp. 25-42.

MEIJERS, Anthonie. "Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche: Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche", *Nietzsche-Studien* n. 17, 1988, pp. 369-90.

MÜLLER, Karl Otfried. *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*, org. Eduard Müller. Breslau: Josef Max, 1841.

PFEIFFER, Rudolf. *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*. Oxford: Clarendon, 1876.

PORTER, James I. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

PRANTL, Carl Prantl. *Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig: Hirzel, 1855-70.

REIBNITZ, Barbara von. "Vom 'Sprachkunstwerk' zur 'Leselitteratur': Nietzsches Blick auf die griechische Literaturgeschichte als Gegentwurf zur aristotelischen Poetik" in: BORSCHKE, Tilman; GERRANATA, Federico; VENTURELLI, Aldo (org.). "Centauren-Geburten": *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1994, pp. 47-66.

RIBBECK, Otto. *Friedrich Wilhelm Ritschl: Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie*. Leipzig: Teubner, 1878-81.

RIEGER, Stefan. *Die Ästhetik des Menschen: Über das Technische in Leben und Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

ROLLER, Herrmann. *Die griechischen Sophisten zu Sokrates und Plato's Zeit, und ihr Einfluß auf Beredsamkeit und Philosophie: Eine gekrönte Preisschrift*. Stuttgart: Metzler, 1832.

ROMILLY, Jacqueline de. *Les grands Sophistes dans l'Athène de Périclès*. Paris: Éditions de Fallois, 1988.

SCHIAPPA, Edward. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press, 1991.

SCHLESIER, Renate. *Kulte, Mythen und Gelehrte: Anthropologie der Antike seit 1800*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1994.

SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*. Trad para o inglês de E. F. J. Payne. New York: Dover, 1969.

_____. *Parerga und Paralipomena*, in: _____. *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang Freiherr von Löhneysen. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1960–65, tomo 4.

SCHWEGLER, Albert. *Geschichte der Philosophie im Umriss: Ein Leitfaden zur Uebersicht*. Stuttgart: Verlag der Franckh'schen Buchhandlung, 1848.

SPENGLER, Leonhard. *Ueber das Studium der Rhetorik bei den Alten, gelesen in der öffentlichen Sitzung der Königlichen Akademie der Wissenschaften zur Feyer des 83. Stiftungsjahres*. Munich: Weiss, 1842.

_____. *Isokrates und Platon*. Munich: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1855.

_____. *Ueber die Rhetorik des Aristoteles*. Munique: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1851.

STEINTHAL, Heymann. “Zur Physiologie der Sprachlaute”, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, n. 5, 1868, pp. 82-95.

STINGELIN, Martin. “Nietzsches Wortspiel auf poet(olog)ische Verfahren”, *Nietzsche-Studien* n. 17, 1988, pp. 336-49.

_____. “Kugeläußerungen: Nietzsches Spiel auf der Schreibmaschine”, in: GUMBRECHT, Hans-Ulrich & PFEIFFER, K. Ludwig (orgs.). *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pp. 326-341.

SUSEMIHL, Franz. *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie, einleitend dargestellt*. Leipzig: Teubner, 1855.

VAHLEN, Johannes. “Rhetorik und Topik: Ein Beitrag zu Aristoteles'Rhetorik”, *Rheinisches Museum für Philologie*, n. 22, 1867.

VICKERS, Brian. *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Clarendon, 1997.

VILLWOCK, Jörg. “Gustav Gerbers Beitrag zur Sprachästhetik”, *Germanisch-Romanische Monatsschrift* n. 31, 1981, pp. 52-73.

VOLKMANN, Richard. *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*. Berlin: Ebeling und Plahn, 1872.

WACKERNAGEL, Wilhelm. *Poetik, Rhetorik, und Stilistik: Academische Vorlesungen*, ed. Ludwig Sieber. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1873.

WESTERMANN, Anton. *Geschichte der Beredtsamkeit in Griechenland und Rom*. Leipzig: Barth, 1833–35.

WISMANN, Heinz. “Modus interpretandi: Analyse comparée des études platoniciennes en France et Allemagne au 19ème siècle” in: BOLLACK, Mayotte, WISMANN, Heinz & LINDKEN, Theodor (orgs.). *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II /*

Philologie et herméneutique en 19ème siècle II. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.

WOLF, Friedrich August. *Vorlesungen über die Alterthumwissenschaft*, org. Johann Daniel Gürtler. Leipzig: Lehnhold, 1831-39.