



O filósofo como clínico da crítica à cultura¹

The philosopher as doctor of culture criticism

Der Philosoph als Klinik der Kulturkritik

Paul van Tongeren

Doutor em Filosofia, professor do NIAS/Nijmegen/Leuven, Nijmegen - Holanda, e-mail: tongeren@hotmail.com

Resumo

Este texto se refere ao tema “Indivíduo e crítica da cultura”. Gostaria de ligar o tema à pergunta pelo percurso do desenvolvimento de Nietzsche, da seguinte maneira (e, com isso, menciono imediatamente a seguir a tese central de minha conferência): a gradual escalada da crítica da cultura de Nietzsche se realiza como autocrítica de um determinado indivíduo e, na verdade, do próprio filósofo. O filósofo se desenvolve, simultaneamente,

¹ Tradução: prof. Dr. Jorge L. Viesenteiner (professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR e membro do GIRN – Groupe International de Recherches sur Nietzsche). Uma primeira versão deste texto foi publicada sob o título “Vom ‘Arzt der Kultur’ zum ‘Arzt und Kranken in einer Person’”. In: Adreas Urs Sommer (Hrsg.), *Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008. p. 11-29. N do T.

como sujeito e objeto dessa crítica. Ou ainda, para expressar no vocabulário médico de Nietzsche: o filósofo se torna ele mesmo clínico da cultura e, nessa clínica, ele exerce o papel de “médico e doente em uma pessoa”. Gostaria de conduzir o tema mais ou menos como da maneira que já ilustramos nos trabalhos do *Nietzsche-Wörterbuch*, e espero poder indicar algumas reflexões produtivas com esta forma de trabalho. Esse procedimento de trabalho é caracterizado, dentre outras maneiras, pelo fato de que procuramos nos manter o mais próximo possível do texto de Nietzsche.

Palavras-chave: Médico da cultura. Crítico da cultura. Pergunta. Indivíduo.

Abstract

This text refers to the theme “The individual and culture criticism”. The aim is to connect this theme to the question of Nietzsche’s development path, as follows (and I mention directly the central thesis of my presentation): Nietzsche’s culture criticism is increasingly being realized as self-criticism of a particular individual and, as a matter of fact, the philosopher himself. The philosopher develops simultaneously as both the subject and the object of this criticism. Or, to put it in Nietzsche’s medical language: the philosopher becomes the doctor of his culture and, in his clinic, he is both “doctor and patient in the same person”. I wish to deal with this theme in a similar way to how it was already illustrated in the work Nietzsche-Wörterbuch – hopefully I will be able to point out some productive reflections by choosing to work this way. This method is characterized, among other elements, by the fact that it tries to remain as close to Nietzsche’s texts as possible.

Keywords: Doctor of culture. Culture critic. Question. Individual.

Zusammenfassung

Dieser Text bezieht sich auf das Thema „Individuum und Kritik der Kultur“. Ich möchte das verbinden mit der Frage nach Nietzsches Entwicklungsgang, und zwar folgendermaßen (und damit erwähne ich unmittelbar die zentrale These meines Vortrags): Nietzsches Kritik der Kultur realisiert sich in zunehmendem Maße als eine Selbstkritik eines bestimmten Individuums, und zwar des Philosophen. Der Philosoph entwickelt sich sozusagen zugleich zum Subjekt und Objekt dieser Kritik. Oder, um es in Nietzsches medizinischer Sprache auszudrücken: Der Philosoph wird selber zur Klinik

der Kultur, und in dieser Klinik ist er „Arzt und Kranken in einer Person“. Ich möchte das Thema in einer Weise ausführen, die auch mehr oder weniger die Weise in die wir am Nietzsche-Wörterbuch arbeiten illustriert und die hoffentlich etwas von der Fruchtbarkeit dieser Arbeitsweise zeigen kann. Diese Arbeitsweise ist u.a. dadurch gekennzeichnet, dass Sie sich sehr nahe an Nietzsches Texten zu halten versucht.

Stichworte: *Arzt der kultur. Kritiker der kultur. Frage. Individuum.*

Introdução

O uso linguístico de Nietzsche com vistas a seu pensamento sobre a cultura

Uma primeira observação a ser feita neste contexto é quanto à expressão “crítica da cultura” (ou “crítica cultural”), pois mal a encontramos nos escritos de Nietzsche. Ele a menciona uma vez, porém, com o título “Crítica da cultura grega” (NL 25[405] 11.118),² em outro momento ele parece atribuir à expressão mencionada o sentido crítico emprestado da tradição filosófica socrático-platônica e, na verdade, em um apontamento no qual escreve: “Crítica da cultura do ponto de vista da ‘moral’ e da dialética!!!” (NL 7[20] 12.303). Essa quase total ausência da expressão não significa naturalmente muita coisa. Certamente há várias passagens em que Nietzsche fala de uma crítica de coisas, as quais deveríamos compreender como pertencentes à cultura (crítica da religião, dos valores, da moral, etc.). Em uma reflexão sobre a crítica da cultura em Nietzsche, porém, dever-se-ia perguntar qual o porquê de ele mesmo não empregar ou quase não empregar essa expressão.

Ampliemos nossa busca e perguntemos agora se e como Nietzsche utiliza a expressão “*filosofia* da cultura”. Encontramos então algumas passagens nas quais Nietzsche faz perguntas, tais como: “como o filósofo vê [...] a

² Todas as referências são extraídas da *Kritische Studienausgabe* (KSA). Será empregada a nomenclatura usual que, nesse texto, será de NL para os apontamentos póstumos (Nachlass), seguido dos números do apontamento, do volume e da página (NL 25[405] 11.118). Para as obras publicadas, será usada a usual abreviação da obra de Nietzsche, com o respectivo número do aforismo, seguido também dos números do volume e da página (ex: JGB 191 5.113). N do T.

cultura em nosso tempo?” (SE 4 1.366); encontramos também uma vez – e possivelmente em referência a uma filosofia da cultura – a expressão “essência da cultura” (NL 29[163] 7.699) e em duas vezes ele fala até mesmo de uma “metafísica da cultura” (NL 32[68] 7.778; NL 34[16] 7.797).³ Mas essas são apenas poucas referências e quase todas oriundas do espólio de juventude. A expressão “filósofo da cultura” não foi utilizada por Nietzsche nem nas obras publicadas nem no espólio.⁴ A expressão “filosofia da cultura” também não aparece em obra publicada e apenas uma vez no espólio e, na verdade, em um esboço ao sumário do primeiro tomo de *Humano, demasiado humano* (NL 25[3] 8.485). Neste apontamento (*Notiz*) encontramos “filosofia da cultura” como título do primeiro capítulo da obra e, curiosamente, este é também o único título do esboço que não foi utilizado na versão definitiva do livro. Planejado inicialmente como primeiro capítulo, foi convertido por fim no capítulo quinto, cujo título foi substituído para “Indícios de cultura superior e inferior”. Façamos assim uma advertência a essa aparente hesitação de Nietzsche e falemos, pois, de uma “crítica da cultura” ou de uma “filosofia da cultura”. Em que medida, em que sentido e sob quais condições o pensamento de Nietzsche sobre a cultura pode ser denominado como uma autêntica crítica ou filosofia da cultura?

Parece-me importante até mesmo perguntar o que de fato significa “filosofia” para Nietzsche e, com isso, como esse aspecto se relaciona com uma eventual “crítica da cultura”. A pergunta pelo significado de “filosofia” para Nietzsche precisa ser complementada com a pergunta sobre o que significa para ele, como indivíduo, ser um filósofo. Talvez me seja lícito formular a pergunta, para a qual tentarei levantar uma hipótese nesta conferência, da seguinte maneira: como se relacionam entre si conceitos como “filosofia/filósofo” e “cultura” no pensamento de Nietzsche?

Levo agora adiante minhas observações a *Humano, demasiado humano* e *Para além de bem e mal*, pois há aqui ainda algo digno de nota. Como se sabe, *Para além de bem e mal* surgiu de uma tentativa de reelaboração do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*. Após algum tempo

³ À primeira vista, é como se Nietzsche planejasse uma série de preleções sob o título: “Um curso sobre ‘sistema da cultura’” (NL 5[41] 8.52).

⁴ Há uma referência que é ambígua. No apontamento (NL 30[9] 8.523) encontramos a frase: “ele *tipicamente* como filósofo e promotor da cultura”; mas para além do fato de que Nietzsche se refere aqui a Schopenhauer, não está de nenhum modo claro se o genitivo (“da cultura”) também pertence aqui a “filósofo” e não apenas a “promotor”.

Nietzsche abandonou este plano e escreveu o novo livro *Para além de bem e mal*. As pistas dessa pré-história são mais visivelmente demonstráveis no novo livro. *Humano I* e *Para além de bem e mal* não são apenas os únicos dois livros com novos títulos de capítulos principais, mas são também os únicos dois livros nos quais se trata aí efetivamente de “capítulos principais” (em vez de apenas “capítulos”, “livros” ou “dissertações”). Os paralelos entre os nove capítulos principais de ambos os livros são intermináveis e mostram que Nietzsche pretendeu da melhor forma possível a mesma sucessão de capítulos. Encontramos em ambos os livros a crítica da filosofia no capítulo I, a crítica da religião no III e considerações políticas no VIII; textos sobre a mulher estão em *Para além de bem e mal* na conclusão do capítulo VII, ao passo que o capítulo VII de *Humano* é intitulado “Mulheres e criança”. Essas concordâncias apontam, simultânea e significativamente, para as diferenças que podem ser importantes para nós. O paralelo ao capítulo V de *Humano* (“Indícios de cultura superior e inferior”) encontramos precisamente no capítulo II de *Para além de bem e mal*. O capítulo V, em ambos os livros – i.e., o capítulo na metade do livro –, exerce um papel central. Se esse papel em *Humano* é visivelmente direcionado à cultura, em *Para além de bem e mal* está dedicado à moral (ou crítica moral). E, dessa forma, não apenas a cultura enquanto tal desaparece do centro do livro, como também a palavra “cultura” desaparece também do título. O capítulo principal paralelo de *Para além de bem e mal* se chama: “O espírito livre”. O espírito livre, que neste ínterim determinou a imagem ideal do filósofo em Nietzsche, recebe então agora o papel da cultura. Uma pergunta então se impõe: o que aconteceu entre *Humano* e *Para além de bem e mal*? Como o filósofo da cultura se tornou espírito livre e o que podemos aprender, a partir daí, sobre a relação entre filósofo/filosofia e cultura (*Philosoph(ie) und Kultur*)?

O médico da cultura

Gostaria de complementar essa pergunta de outra maneira. A maioria das ocorrências da palavra “cultura” se encontra na primeira metade do corpus filosófico de Nietzsche, dito globalmente entre *O nascimento da tragédia* e *A gaia ciência*. Se olharmos mais de perto o vocabulário em que Nietzsche formula seu pensamento sobre a cultura, então encontramos

alguns padrões marcantes. Com mais frequência estão os empregos que remetem a uma história da cultura, com especial interesse pela história de um desenvolvimento,⁵ mas sobretudo pelo “futuro da cultura” (NL 19[59] 8.343). Ao lado dessa história de um desenvolvimento (que já é sempre avaliação e carregada de um temor diante de um “extermínio e des-enraizamento ameaçadores da cultura” (SE 4 1.366), e de uma preocupação em torno da “tarefa”, do “valor”, da “grandeza”, da “meta” ou da “finalidade” da cultura), encontramos algumas típicas metáforas que Nietzsche emprega para seu pensamento sobre a cultura. Refiro-me a expressões tais como “signos do tempo da cultura” (MA II AS 182 2.630), “campo fecundo da cultura” (MA II AS 275 2.672), “zonas da cultura” (MA I 236 2.197); mas também “muro da cultura” (NL 10[1] 7.333), “edifícios” e “arquitetura da cultura” (MA I 276 2.227s), expressões às quais também pertença talvez a fórmula “fundamentos” da cultura.⁶ Valeria a pena investigar mais precisamente essas metáforas escolhidas por Nietzsche para seu pensamento sobre a cultura e, com isso, perguntar o que significa que determinadas metáforas apareçam apenas em certas fases de seu pensamento.⁷

Mas gostaria de me referir também a uma outra metáfora que recebe um significado especial; refiro-me à metaforização de médico. Segundo Nietzsche, a filosofia deveria “ser uma aliança de *força formadora, como médico da cultura*” (NL 30[8] 7.733). Pelo menos por um longo tempo esta metáfora foi muito importante para Nietzsche, mesmo quando ele não a emprega com tanta frequência. Em um apontamento e também em uma carta a Erwin Rohde Nietzsche anota como título para uma planejada *Consideração extemporânea*: “*O filósofo como médico da cultura*”.⁸ Muito daquilo que ele registrou para esta ‘Consideração’ fora utilizado certamente na *Segunda*

⁵ Cf. p.ex., “história da cultura” (MA I 238 2.200; NL 21[82] 8.378; M 23 3.35; M 113 3.102; NL 4[184] 9.147; NL 2[5] 10.44; NL 10[21] 12.466; 19[10] 13.546); “história do desenvolvimento da cultura” (UB IV 4 1.446; NL 11[22] 8.208); “Desenvolvimento da cultura” (MA I 11 2.30); “Época da cultura” (MA I 236 2.197).

⁶ Cf. p. ex., NL 29[221] 7.718: “Tem de se ponderar seriamente, se no geral ainda estão aí os fundamentos para uma cultura do por-vir. A filosofia teria de trazer um tal fundamento? – Mas isso ela nunca o foi”.

⁷ Ele fala dessa maneira apenas, p. ex., nos textos tardios, e então, frequentemente, de um “crescimento da cultura” (AC 43 6.218; NL 10[5] 12.456; NL 10[21] 12.466) e – bem mais tarde – de uma “economia da cultura” (NL 25[7] 13.641).

⁸ NL 23[15] 7.545; Carta a E. Rohde 22.3.73 KSB 4, p. 136.

*consideração extemporânea.*⁹ A doença histórica, sobre a qual ele fala nesse texto, é pelo menos um dos panos de fundo para suas reflexões sobre “a doença histórica como inimiga da cultura” (NL 27[81] 7.611), assim como sobre a “força e saúde da cultura” (NL 37[4] 7.829), etc.

A metáfora do filósofo como médico também poderia ser importante para seu questionamento, não porque ela permanece uma constante no pensamento de Nietzsche, mas também, e sobretudo, porque surge na época em que também está sendo elaborado *Para além de bem e mal*, e ocorre em estreita ligação com aquela figura da qual já nos deparamos, vale dizer, o espírito livre. “Espírito livre” é um dos nomes mais importantes para o tipo do filósofo que Nietzsche, nessa época, deseja e espera. Como se disse, alguma coisa se modificou no desenvolvimento do filósofo do início da década de 70 até a ideia de espírito livre do ano de 1886. Trata-se, porém, sempre do filósofo como médico da cultura, e disso resulta que Nietzsche também fala aqui de “médico filosófico no sentido excepcional da palavra – um tal médico que tem de perseguir o problema da saúde global de um povo, um tempo, uma raça, da humanidade” (FW, *Prefácio* 2 3.349).

Essa citação é retirada do novo prefácio à *Gaia ciência*, de um dos textos que, nesse contexto, são os importantes, ou seja, os prefácios que Nietzsche acrescenta à nova edição de seus escritos anteriores – depois da experiência de seu *Zaratustra* e por conta de uma leitura de seus escritos anteriores à luz dessa experiência com *Zaratustra*. Mas antes de perguntarmos como a metáfora do médico é empregada nesses novos prefácios e como ela pode auxiliar na interpretação do desenvolvimento do pensamento de Nietzsche sobre a cultura, gostaria antes de excluir provisoriamente a temática da cultura e, com o auxílio de outra pergunta, caracterizar o desenvolvimento do filosofar de Nietzsche entre 1872 e 1886.

A interrogação de Nietzsche

Para descobrir o que ocorreu entre as reflexões iniciais de Nietzsche sobre o filósofo como “médico da cultura” e o espírito livre tardio – que é denominado como “um médico filosófico no sentido excepcional da palavra” –,

⁹ Nietzsche provavelmente levou ainda em consideração um outro título, vale dizer, “As aflições da cultura” (NL 29[197] 7.709; cf. também NL 29[198] 7.710 e NL 30[15] 7.737).

concentro-me agora em *um* aspecto do seu pensamento e, na verdade, em um ponto que pode ser visto como usual na filosofia como um todo, mas que é essencial à filosofia de Nietzsche em particular, vale dizer, o perguntar (*das Fragen*). A filosofia seria então essencialmente um pensamento questionador, e o perguntar seria até mesmo “a devoção do pensamento”, como afirma Heidegger. Nietzsche é denominado como um pensador radical, pois ele foi, mais do que qualquer outro, quem colocou as perguntas mais profundas. Onde alguns estacionavam, Nietzsche continuava adiante, questionando de modo ainda mais radical do que os modernos – como Descartes, que, segundo Nietzsche, foi “superficial” (JGB 191 5.113):

– no lugar de uma “consciência imediata” na qual o povo gostaria de acreditar em certos casos, o filósofo recebe em mãos uma série de perguntas da metafísica, mais precisamente, autênticas questões de consciência ao intelecto, tais como: “de onde tomo o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu e até mesmo de um Eu como causa e, por fim, de um Eu como causa de pensamento?” Quem acredita responder imediatamente a tais questões metafísicas, com o auxílio de uma forma de *intuição* do conhecimento, dizendo: “eu penso, e sei que isso pelo menos é verdadeiro, efetivo e certo” – este encontrará prontamente em um filósofo hoje em dia um sorriso e dois pontos de interrogação (JGB 16 5.30).

Ao invés de pressupostas e supostas obviedades, os pontos de interrogação seriam então característicos para a filosofia e, *a fortiori*, para a filosofia de Nietzsche. Por isso, gostaria de tentar descrever uma característica marcante do desenvolvimento do filosofar de Nietzsche entre 1872 e 1886, com o auxílio do desenvolvimento da sua estratégia questionante nessa época.¹⁰ Embora a temática da cultura esteja agora provisoriamente

¹⁰ O pano de fundo para essa parte é o trabalho para o *Nietzsche Wörterbuch*, que no momento preparo sob o lema *Frage*. O NWB (*Nietzsches Wörterbuch* – JLV) trabalha primeiramente de modo semiológico, isto é, partindo dos *significantes*. Neste caso, isso significa que primeiro investigo o emprego da palavra “pergunta” (*Frage*) por Nietzsche, bem como de palavras que são formadas com *Frage* (*Frager, fragen, abfragen, ausfragen, befragen, erfragen, hinterfragen, nachfragen, vorfragen, gefragtwerden, fraglich, fraglos, fragwürdig/Fragwürdigkeit, fragezeichnend, fragenreich, Fragestellung, Frageform, Fragesatz, Fragestellung, Fragebogen, Fragezeichen, (Selbst-)In-Fragestellung, Selbstbefragung, Anfrage, Nachfrage, Gegenfrage, Grundfrage, Hauptfrage, Cardinal-Frage, Streitfrage, Vorfrage, Vordergrunds-Frage, Anstandsfrage, Gewissensfrage, Existenzfrage, Lebens(ernst)frage, Moral-Frage, Rangfrage, Machtfrage, Nothdurftfrage, Lust- und Unlustfrage, Arbeiter-Frage, Rassenfrage*,

em suspenso, ela não está ausente, e, neste caso, faço esse desvio apenas para aprender algo sobre isso: o que significa ser “filósofo da cultura”.

O nascimento da tragédia a partir do espírito da música

Quem começa a ler já o início da *Kritische Studienausgabe*, descobre rapidamente que, de fato, há um desenvolvimento do “perguntar” de Nietzsche. Quatorze anos depois, em 1886, Nietzsche acrescenta os prefácios a uma nova edição de seus livros, inclusive ao seu primeiro texto publicado, o *Nascimento da tragédia a partir do espírito da música*, de 1872. Fica imediatamente claro que muita coisa se modificou nesses 14 anos e, inclusive, mudou também em relação ao “perguntar”. Começo então de forma puramente quantitativa: no prefácio original (com apenas duas páginas) não ocorre a palavra “pergunta” (ou mesmo palavras semelhantes, excetuando-se talvez “escrúpulos”, que Nietzsche quer distanciar de si, e “problema estético”, que quer levar em consideração); em todo caso, não há aqui um único ponto de interrogação. No novo prefácio (com 12 páginas) encontramos 18 vezes uma palavra com o radical *Frag* [radical de “pergunta” – JLV], 10 vezes uma palavra com “problema” e 74 pontos de interrogação. Mas isso é algo também meio evidente, pois o primeiro prefácio era uma dedicatória a Wagner, ao passo que o novo prefácio foi uma “tentativa de autocrítica”. Mas a suposição de que Nietzsche vai gradativamente colocando mais perguntas e empregando mais palavras questionadoras precisa ainda ser confirmado – pelo menos até 1886, quando esse desenvolvimento parece atingir seu ponto de culminância.

Se compararmos (não apenas o prefácio, mas também) o livro *O nascimento da tragédia* com o prefácio, encontramos ainda outra diferença – um pouco exterior, mas muito interessante – e, na verdade, no âmbito do vocabulário de perguntas. No *Nascimento* encontramos de fato apenas a palavra “perguntar”, algumas vezes “perguntar-se” e “interrogar”, mas nenhum vestígio de todas as combinações e adjetivos, com os quais ele especifica mais tarde

Werthfrage, Duellfrage, Frauenfrage, Homerfrage, Hesiodfrage, Echtheitsfrage, Kunstfrage, Kultur- und Geschmacksfrage, Erziehungs- und Bildungsfragen, Schul- und Erziehungsfragen, Frage- und Antwortspiel; todas juntas somam mais de 1.500 ocorrências). Em segundo lugar, são estudadas então as partículas interrogativas (onde, quando, quem, porque, como, o quê, com o quê, para quê, etc.) e os pontos de interrogação (mais de 8.200). Pelo fato de que o material é abundante, a reflexão que se segue tem de permanecer ainda provisória.

suas perguntas, e que mostram que Nietzsche tinha dado atenção especial à palavra mesma “pergunta”. A única exceção forma a palavra “questionável” (*fragwürdig*), mas que no *Nascimento* significa simplesmente “problemático”; neste caso, é dito então algo que evoca “o perguntar” e que são discutidas pelo autor. No *Nascimento* são citadas três circunstâncias questionáveis: o tratamento do mito por Eurípidés, Sócrates e a nossa cultura. Em cada um dos três casos está claro que Nietzsche não põe a eles nenhuma pergunta em específico, excetuando-se aquelas em que ele mesmo, implicitamente, traz à luz por meio de suas teses sobre essas circunstâncias. Parece-me discutível se, em geral, há no *Nascimento* perguntas genuínas. Em todo caso, fica claro que a maioria das supostas perguntas são apenas instrumentos literários à estruturação e animação da exposição.

Mas no prefácio posterior Nietzsche cita “questionável” imediatamente na primeira linha do seu livro; portanto, não é um questionamento de algo *sobre o que* ele escreve, mas sim um questionamento do seu próprio escrito. Essa designação “questionável” será posteriormente explicada e desdobrada em perguntas: Nietzsche se pergunta que questões esse livro havia posto como pano de fundo; ele presume que, em todo caso, tem de ser “uma questão de primeira ordem” e, com isso, “uma profunda questão pessoal”. As perguntas então são diferenciadas: há perguntas pessoais, psicológicas, fisiológicas, psiquiátricas, perguntas de diferentes ordens, perguntas fundamentais, perguntas de peso e a “mais pesada das perguntas”. Isso também conduz a uma suposição que também terá de ser confirmada: o vocabulário de perguntas de Nietzsche se torna cada vez mais diferenciado.

Agora, o mais importante a se enxergar é que as perguntas são enfatizadas, e que também só agora Nietzsche explica a seriedade do problema, que ele já havia colocado 14 anos antes. Esse problema é explicado de quatro maneiras diferentes: na primeira passagem como “o grande ponto de interrogação do valor da existência” (GT, *Prefácio* 1); depois como “o problema da ciência” ou “ciência compreendida como problemática, como questionável” (GT, *Prefácio* 2); terceiro como um colocar-em-questão a moral (GT, *Prefácio* 5); e, por fim, como “o problema de que efetivamente existe aqui um problema [com vistas ao dionisíaco como característica marcante da cultura grega]” (GT, *Prefácio* 3), ou seja, que o dionisíaco é o “grande ponto de interrogação” (GT, *Prefácio* 6). Neste ponto se alcança a confirmação que o autor explica neste prefácio, vale dizer, que ele, naquela época, tinha

muito mais perguntas do que realmente apresentou. Retornemo-nos, pois, à sequência cronológica.

As considerações extemporâneas

Nos experimentos crítico-culturais iniciais, as *Considerações extemporâneas*, encontramos novamente a utilização por Nietzsche da pergunta como um instrumento. A exposição é construída em meio a perguntas que as introduzem, estruturam-nas e, gradativamente, chamam a atenção novamente dos leitores. Um exemplo: na primeira *Consideração extemporânea*, Nietzsche faz três perguntas ao fim das observações introdutórias que, então, são respondidas posteriormente na dissertação: “primeiro: como pensa o novo crente o seu céu? Segundo: quão longe vai a coragem que empresta a ele a nova crença? E terceiro: como ele escreve seus livros?” (DS 4 1.177). Agora, porém, fica ainda mais claro do que antes que essas perguntas não supõem o que é tratado efetivamente no livro. Elas são apenas instrumento à estruturação da exposição, na qual se trata de *outras* questões. Contra o filisteu da cultura que só faz questões estúpidas (DS 1 1.167), contra Strauss, que fala das questões da vida mas sem “experiência real” (DS 8 1.204), contra as pessoas que “se furtam [...] às principais questões” e até mesmo sequer se colocam “as questões que lhes são mais próximas” (DS 8 1.203), contra o espírito da época, no qual “quase ninguém” mais se pergunta como está a cultura (DS 8 1.202), Nietzsche quer interpor precisamente essas perguntas. A mesma coisa também vemos nas outras *Considerações*. Elas querem formular as *autênticas* perguntas, as “perguntas e preocupações em relação à saúde de um homem, um povo, uma cultura” (HL 1 1.257), mas sobretudo a pergunta específica: “como e para que se viverá” (HL 1 1.255), ou: “o que tem valor na vida em geral?” (SE 3 1.363), ou: “a pergunta: por que vives?” (SE 4 1.374), ou “a pergunta: [...] como tua vida, a vida do indivíduo recebe o mais alto valor, a mais profunda significação? Como ela pode se dissipar ao mínimo?” (SE 6 1.384), ou ainda, por fim: “para que você, indivíduo, está aí... pergunta isso a ti mesmo” (HL 9 1.319). Curiosamente, porém, essas *autênticas* perguntas são apresentadas em uma exposição que é estruturada por outras perguntas. Nietzsche prega (ou seja, exprime e formula verbal e explicitamente), portanto, que se tenham outras perguntas como aquelas

que ele pratica.¹¹ A discrepância na qual Nietzsche vivia naquela época – ele já era professor de Filologia na Basileia, ao passo que, na verdade, queria ser um educador filosófico –, expressa-se visivelmente também em seu vocabulário de perguntas e em sua estratégia questionadora.

Eu presumo que as perguntas de Nietzsche encontram sua forma própria somente nos livros de aforismos, que são os que agora se seguem. As diferenças entre os escritos de *Humano, demasiado humano* até a primeira edição d'*A gaia ciência* são muito pequenas. O que agora menciono sobre esses livros vale mais ou menos para todo o período.

Humano, demasiado humano

É notório que no primeiro volume de *Humano, demasiado humano* a estratégia de perguntar se torna ainda mais coercitiva do que antes. Até agora era o autor que punha as perguntas e as trazia à tona; a partir de agora, o autor mesmo vai se tornando alguém que obedece. Ele obedece a uma pergunta que se avizinha dele, ou a algo nele que o coage a perguntar. Nietzsche sente uma “inclinação” em si mesmo a pôr questões que a humanidade, de bom grado, acaba esquecendo de colocá-las (uma inclinação para a qual, por isso mesmo, deve “ser quase desumano”; MA I 1 2.24); “o espírito pergunta” (MA I 13 2.34); “nossos sentidos [...]” colocam perguntas (MA I 217 2.177); a “ciência, que pergunta pela origem e história dos assim denominados sentimentos morais”, nos ordena (MA I 37 2.59), etc. E se ocorre que o autor mesmo já é aquele quem coloca perguntas, então não se trata aí de outra coisa a não ser meras questões retóricas, ou aquelas que apenas servem de ocasião para o autor oferecer suas respostas. Bem ao contrário: a partir de agora encontramos com frequência a fórmula “Por fim, é lícito perguntar”, com a qual Nietzsche introduz uma pergunta que

¹¹ A *Cons. Ext. IV* talvez seja uma interessante exceção. Naquele texto, mal encontramos ou talvez não se encontrem de modo algum perguntas do próprio Nietzsche, mas apenas perguntas que ele atribui a Wagner. A dissertação é estruturada, quase sem exceção, a partir das perguntas de Wagner. Somente o seu questionar é nomeado como “sem descanso” (WB 8 1.472) e “dolorosamente cortante” (WB 8 1.477). A não ser uma exceção bem ao fim, em que ele escreve: “quem pergunta e se preocupa dessa maneira, chegou a tomar parte da preocupação de Wagner” (WB 10 1.496), e então: “e então perguntem vocês mesmos, homens que vivem na geração atual!” (WB 11 1.509).

ele não responde. Muitas vezes parece como se ele mal pudesse exprimir as perguntas que se impõem a ele: “Uma pergunta parece que nos incomoda na língua e, porém, não quer sair alto e em bom som: poder-se-ia permanecer consciente na inverdade?” (MA I 34 2.53s). Vemos com frequência a partir desse momento que um aforismo *termina* com perguntas, e que na maioria não são retóricas. Também é notório que Nietzsche, quando ele introduz suas perguntas por meio de uma citação, não se refere mais como antes a figuras fictícias (um rei, um espartano, Tristão, Tannhäuser, Isolda, etc.), mas sim a genuínas autoridades: Platão (MA I 212), Pascal (M 549), Novalis (MA I 142). Pelo fato de que as perguntas se impõem, elas também podem facilmente se tornar estranhas e ameaçadoras. Nietzsche fala de uma “pavorosa pergunta” (MA I 55 2.74) e de uma “terrível visão” (MA I 37 2.59) que elas oferecem. Pelo fato também de que não é mais nem aquele que pergunta que conduz e domina seu perguntar, então fica inteiramente possível que prejudique seu bem-estar e vantagem: “nossa filosofia não se converte assim em tragédia? A verdade não se torna hostil à vida, ao que há de melhor?” (MA I 34 2.53s).

O pensador já não é mais nem mesmo o regente de suas perguntas, mas sim obedece a uma questão que ele sente em si mesmo. Os muitos textos-diálogos que encontramos, principalmente a partir do segundo volume de *Humano, demasiado humano*, já são um sintoma desse desenvolvimento. No prólogo ao segundo livro, o andarilho fala à sua sombra: “Algumas centenas de perguntas pressionam minha alma, e o tempo no qual possas respondê-las seja talvez escasso” (MA I 2.538). O pensador coloca perguntas a si mesmo que não são retóricas, e que ele frequentemente não consegue responder; ele mesmo então se converte em uma pergunta para si próprio. E cada vez mais esse questionamento se refere à sua pergunta mesma. Um bom exemplo disso nos oferece *O andarilho e sua sombra* (WS 43 2.572s):

Mas o pensador toma tudo por tornado e tudo o que foi tornado como discutível; é, portanto, o homem sem dever – tão logo ele seja igualmente apenas pensador. Enquanto tal, ele também não reconheceria, pois, o dever de ver e dizer a verdade, e nem sequer de sentir esse sentimento; ele pergunta: de onde ela vem? para onde quer ir?, mas esse perguntar mesmo é visto por ele como questionável. [...] Dessa forma, para o *aquecimento* da máquina, parece ser necessário aqui que deva ser investigado o mesmo elemento que a máquina mesma intermedeia.

Aurora

A última citação indica que algo se intensifica ainda mais a partir de *Aurora*. O questionamento passional do próprio pensador traz à luz um conflito interior. O prefácio tardio acrescentado à *Aurora* diz que, com esse livro, a confiança na moral começa a ser sepultada. Entretanto, Nietzsche já tinha iniciado esse sepultamento bem antes; nesse livro, porém, o sepultamento fica ligado ao autoquestionamento, e este, por sua vez, se torna ainda mais existencial do que fora anteriormente. Fica então cada vez mais visível que seu colocar-se à prova, sua “paixão do conhecimento” (M 429 3.265), essas “perguntas pessoais pela verdade. —, o que de fato é isso que eu faço? E o que eu quero realmente com isso?” (M 196 3.170), essas desconfiadas perguntas de fundo do autêntico questionamento (M 523 3.301) que se oferecem propriamente morais, trata-se aí de uma forma de “probidade” (M 482 3.286), e exige valentia.¹² Em suma: precisamente essas características morais marcantes do colocar-se à prova se tornarão gradativamente problemáticas, tal como veremos com o auxílio d’*A gaia ciência*.

A gaia ciência

Agora fica claro que a “paixão do conhecimento” (FW 3 107 e 123), por um lado, representa, na verdade, uma qualidade moral, por outro lado, porém, uma ameaça à própria vida: quem pergunta passionalmente e busca conhecimento combaterá toda mentira, e também aquelas que são mais agradáveis e até mesmo mais necessárias à vida. O pensador se converte em um campo de batalhas onde o impulso à vida e o impulso ao conhecimento combatem entre si. Que essa luta seja inevitável e que não possa ser resolvida simplesmente tomando partido por um ou outro fica evidente quando Nietzsche mostra como ambos os partidos estão entrelaçados entre si: há uma “consciência moral por trás de tua ‘consciência moral’” que solapa a “‘fixidez’” de teu assim denominado juízo moral” (FW 335 3.561s). Também o “impulso à verdade [revela]-se como um poder conservador da vida” (FW 110 3.471):

¹² M 18 3.31: “As almas mais heroicas gostam de se perguntar a si mesmas sobre isso”.

o pensador: este é agora o ser no qual o impulso à verdade e todos os erros conservadores da vida combatem sua primeira batalha [...]. Em relação à importância dessa batalha, todo o restante é indiferente: a última pergunta em torno da condição da vida é aqui colocada, e se faz também aqui a primeira tentativa de responder a esta questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta a incorporação? – essa é a pergunta, esse é o experimento (FW 110 3.471).

Com vistas à nossa pergunta sobre o significado do filósofo, que nos escritos iniciais queria ser um médico da cultura, é importante ver que Nietzsche agora tematiza a saúde mesma do filósofo, e que ele esboça “a grande pergunta”, vale dizer, se precisamente para alguém que é marcado pela “sede de conhecimento e autoconhecimento”, ou seja, para um filósofo, a doença não seria um complemento necessário da saúde: “se poderíamos prescindir do adoecimento” (FW 120 3.477).

Nas últimas citações ouvíamos algo de uma “última pergunta”, e de uma “grande pergunta”. Essas serão finalmente traduzidas por Nietzsche na pergunta pelo “mais pesado dos pesos”: “a pergunta para tudo e todos, queres isso novamente e ainda inúmeras vezes?” (FW 341 3.570). O pensamento do eterno retorno aludido com essa pergunta está como ponto central de *Assim falou Zaratustra*. Encontramos nesse livro a maioria das palavras-questionadoras, e até mesmo em muitas delas a maioria dos pontos de interrogação.¹³ Só os novos prefácios de 1886 e o livro V d’*A gaia ciência*, também acrescentado nessa época, ou seja, os escritos que Nietzsche escreveu imediatamente após a experiência com Zaratustra, possuem mais pontos de interrogação correspondentes a eles. É evidente então a suposição de que aqui atingimos um importante ponto no desenvolvimento do questionamento a propósito do filosofar de Nietzsche. Mesmo que as perguntas de *Zaratustra*, bem como a forma mesma desse livro já exijam, por si mesmas,

¹³ A contagem não é exata, e a comparação com outros livros é problemática. Se consideramos os dois tomos de *Humano* (com seus novos prefácios) como um livro, ou a versão final d’*A gaia ciência* (portanto, incluindo o novo prefácio e o livro V), então eles contêm muito mais interrogações (MA I tem 56, MA II tem 38, FW tem 88 e Za tem 81). Além disso, nem todos os livros têm a mesma quantidade de páginas. Mas tal como contamos ou comparamos, o número de pontos de interrogação no *Zaratustra* é amplamente maior, tanto de modo absoluto quanto também relativo; contém ali 838 pontos de interrogação, o que, no geral, é bem pouco se comparados com o grande número de pontos de exclamação no livro: mais de 2.200; muito deles estão novamente antes de um ponto de interrogação!

uma interpretação específica (e também porque muitas dessas perguntas são novamente retóricas), permito-me aqui deixar fora de consideração esse texto [o *Zarathustra* – JLV], e tratar apenas brevemente do livro V d’*A gaia ciência* e dos novos prefácios.

Os escritos de 1886 (FW 5 e os novos prefácios)

Os primeiros quatro parágrafos do livro V d’*A gaia ciência* mostram claramente este importante ponto que atingimos. Cito o título: “*O que nos diz de importante nossa serenidade?*” (FW 343 3.573); em que ele fala das conseqüências da morte de Deus (FW 344); “*Em que medida também somos ainda devotos?*”, no qual tematiza a ciência e a busca da verdade (FW 345); “*Moral como problema?*”, em que trata da moral; e a seqüência é finalizada com um resumo sob o título “*Nossa interrogação?*” (FW 346 3.579). Parece ser quase uma paródia ao famoso resumo de Kant da filosofia em três questões mais uma: “o que posso saber?”, “o que devo fazer?” e “o que me é lícito esperar?”,¹⁴ todas resumidas como “o que é o homem?”.¹⁵ O pensador questionou minuciosamente cada crença, cada ação e cada conhecimento, e agora se confronta com uma pergunta pessoal, descobrindo que a crença, a moral e a busca da verdade continuam a existir ainda nessa pergunta: “também em nós fala um ‘tu deves’” (M, *Prefácio* 4 3.3.16). Também a filosofia é sintoma de um corpo com sua saúde ou doença (FW, *Prefácio*). O som autoconsciente deste prefácio pode facilmente fazer se perder. Na verdade, o autor fala de uma superação, mas essa é “uma vitória enigmática, plena de perguntas e questionável” (MA I, *Prefácio* 3 2.16). Por meio dessa superação, Nietzsche não deixou o problema para trás, mas sim somente agora ele pode admiti-lo: “Com essa vontade no peito, teme-se não o que é mais terrível e questionável em toda a existência; nós inclusive os procuramos” (MA II, *Prefácio* 7 2.376s). Quem combateu por essa vitória certamente não respondeu definitivamente suas perguntas, mas sim “tem [...] uma interrogação a mais, sobretudo uma vontade, doravante, de perguntar de modo ainda mais profundo, mais rigoroso, mais duramente, maldosamente,

¹⁴ *Crítica da razão pura* A 805/B 833.

¹⁵ *Lógica* (LEIPZIG, Phil. Bibl. 1904), p. 27.

silenciosamente, do que jamais se perguntou”, tal como Nietzsche escreve no prefácio à *Gaia ciência* (FW, *Prefácio* 3 3.350).

Balanco conclusivo

As perguntas de Nietzsche se desenvolvem partindo de uma técnica com a qual ele traz à tona uma exposição retoricamente estruturada, passando por uma retórica técnica, a fim de chamar atenção do leitor a determinadas perguntas, passando também então por perguntas que se tornam cada vez mais duvidosas e desconfiantes, nas quais o próprio perguntar se converte em objeto de investigação, chegando, por fim, à condição em que o perguntar se torna expressão de uma postura existencial do espírito livre, quando ele próprio nem sequer mais coloca as perguntas, mas antes que experimenta a si mesmo como “um local de encontros [...] de perguntas e interrogações”, ali onde não é mais claro “quem de nós [...] aqui é Édipo, quem é a esfinge?” (JGB 1 5.15).

Nietzsche alcança aqui sua autêntica e definitiva pergunta. A partir de agora, encontraremos também poucas perguntas retóricas em seus escritos, mas com mais frequência perguntas que ele mesmo também não as responde. No prefácio ao segundo volume de *Humano, demasiado humano* ele fala de um “caminho para ‘mim’ mesmo, para *minha* tarefa. Um algo todo oculto e dominante, para o qual por muito tempo ainda não temos qualquer nome, até que se revele finalmente como nossa *tarefa*” (MA II, *Prefácio* 4 2.373). Se é possível dizer (com Nietzsche) que toda filosofia pode ser resumida em *uma* pergunta, então esta é a tarefa para Nietzsche, “a de se permitir viver por experimento e oferecer-se à aventura” (MA I, *Prefácio* 4), a tarefa com a qual “a autêntica interrogação é colocada” (FW 382 3.637), ou ainda, como ele já havia formulado no livro III d’*A gaia ciência*: “a última pergunta em torno da condição da vida é aqui colocada, e se faz também aqui a primeira tentativa de responder a esta questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta a incorporação? – essa é a pergunta, esse é o experimento” (FW 110 3.471). E pelo fato de que descobre aqui sua autêntica pergunta, ele pode agora também ver a unidade em tudo o que foi feito até agora: “a de que haveria algo de semelhante [...] em todos os meus escritos” (MA I, *Prefácio* 1 2.13). A hermenêutica diz que só compreendemos um autor ou um texto quando entendemos a pergunta para a qual o

próprio autor é a resposta. A pergunta, porém, para a qual o pensamento de Nietzsche representa uma resposta (e provavelmente o mesmo vale para toda filosofia) é descoberta também pelo próprio autor somente no curso de seu pensamento. O “caso Nietzsche” mostra *como* isso acontece diante de si: vale dizer, através do fato de que o autor direciona suas perguntas para o próprio perguntar, que ele relaciona seu pensamento a si mesmo e o torna existencial, a fim de que “seja posta [...] a autêntica interrogação, o destino da alma dê a volta, o ponteiro se movimente, a tragédia *comece...*” (FW 382 3.637).

“Nietzsche – filósofo...”

O que tem a ver o desenvolvimento apresentado com a pergunta colocada no início sobre a relação entre filósofo/filosofia e cultura? O desenvolvimento mostrou como o filólogo que queria ser filósofo acabou se tornando espírito livre. O filólogo/filósofo do início apresentou-se como “médico da cultura”. O que acabou se convertendo dessa metáfora em espírito livre?

Os prefácios de 1886 são todos – um pouco mais, um pouco menos – um protocolo do processo de convalescença de Nietzsche, ou “sua cura e auto-recomposição” (MA I, *Prefácio* 1 2.14). Mas os textos compreendem mais do que apenas um relato pessoal, no qual o filósofo Nietzsche narra como ele era doente e ficou saudável.

Resulta-se, em primeiro lugar, que esse processo de convalescença começa com aquilo que o doente descobre e reconhece, vale dizer, que ele é doente. E em nosso contexto é especialmente importante que Nietzsche descubra de forma explícita precisamente sua primeira publicação crítico-cultural como sintoma de doença, ou talvez até mesmo como sintoma de um desconhecimento da doença: como uma “falsidade”, uma “autoilusão” que atuava como “astúcia de autoconservação” (MA I, *Prefácio* 1 2.14). Neste sentido, reencontramos todas as figuras e temas dos escritos de crítica cultural inicial de Nietzsche nesses textos: Strauss, Schopenhauer e Wagner, os gregos, os alemães e a Europa, “teutões”, “formação e cultura de filisteus”, “doença histórica”, pessimismo e romantismo, mas também os grandes domínios da crítica cultural nietzschiana, tal como os encontramos ao longo de todo o *corpus* filosófico: o conhecimento (ou filosofia e ciência), a ação (ou moral

e política) e a crença (ou a religião, notadamente o cristianismo) aparecem aqui no âmbito da sua história da doença.

Em segundo lugar, isso significa que o médico da cultura descobre que ele mesmo é o paciente que convalesce, que ele é – tal como escreve no prefácio ao segundo volume de *Humano* (5 2.375) – “médico e doente em uma só pessoa”. Assim, só agora Nietzsche descobre efetivamente o que ele, em certo sentido, já sabia também no início dos anos 70, vale dizer, que um médico só consegue ajudar aos doentes de ele consegue ajudar a si mesmo. Mais ou menos como ele o diz com as palavras do evangelho (Lc 4,23): “médico, ajuda-te a ti mesmo, e então ajudarás também teu doente” (Za I, *Virtude* 2 4.100).¹⁶ Nietzsche também já sabia disso nos anos 70. Em uma anotação da segunda metade de 1873 podemos ler:

o filósofo tem *dois lados*: *um se volta ao homem*, o outro não conseguimos ver, pois aí ele é filósofo para si mesmo. Consideramos inicialmente a relação do filósofo com os outros homens. Resultado para nosso tempo: nada resulta a partir dessa relação. Por que provavelmente? *Eles não são filósofos para si mesmos.* / “Médico, ajuda-te a ti mesmo!” Precisamos conclamá-los a isso (NL 29[213] 7.714s).

Nietzsche mesmo precisou mais do que dez anos para também descobrir isso para si. Em seus trabalhos iniciais, ele era como um tal filósofo que não era nem filósofo e nem médico para si mesmo. Ele tentou restabelecer uma cultura doente, na medida em que deu seu diagnóstico e prescreveu uma terapêutica. Nos prefácios de 1886 ele descreve como desde então descobriu que a doença também estava propriamente nele. Com isso, em terceiro lugar, ele vai descobrindo gradativamente outra coisa: que o restabelecimento não pode ser atingido por meio de um medicamento, e que a saúde não é um estado totalmente diferente da doença, a ponto de estar inteiramente apartada dela,¹⁷ mas sim que a saúde, ou melhor, a convalescença consiste precisamente em que aprendemos a nos comportar de maneira correta para com a doença, ou ainda, tal como Thomas Long escreve sobre o conceito de saúde em Nietzsche: “uma capacidade transformadora para responder de maneira assertiva a um estímulo doloroso”

¹⁶ Cf. *Nietzsche Wörterbuch* Band I, verbete „Arzt“, aqui especialmente a p. 147.

¹⁷ Cf. a assim denominada interpretação “ontológica” sobre saúde e doença, tal como ela se desenvolveu desde o século XVI. Cf. TEMKIN, [19-?] e LONG, 1990, aqui especialmente a p. 115.

[*a transformative capacity to respond in an assertive way to a painful stimulus*] (LONG, 1990, p. 117). A nova saúde, “*a grande saúde*” (FW 382 3.635s) que ele assim a descobriu, é, por isso, aquela “que não prescinde da doença mesma” (MA I, *Prefácio* 4 2.17); “– uma saúde tal que não apenas se a tem, mas também que constantemente se conquista e tem de ser conquistada, pois continuamente a abandonamos, temos de abandoná-la!...” (FW 382 3.636).

Um tal convalescente – “médico e doente em uma só pessoa” – desenvolve sua filosofia a partir da dor da sua doença. Essa grande saúde existe precisamente naquilo que nós já havíamos visto no fim do desenvolvimento do perguntar de Nietzsche: “viver *por experimento* e permitir-se se oferecer à aventura” (MA I, *Prefácio* 4 2.18). Para ele, viver e filosofar significam o mesmo, ou seja, “tudo o que somos, transformamos continuamente em luz e chama, e também tudo o que nos atinge” – “esta arte de transfiguração é igualmente filosofia” (FW, *Prefácio* 3 3.349s).

“... da cultura?”

Mas não perdemos agora de vista a cultura? O que tudo isso tem a ver com uma filosofia, uma crítica *à cultura*?

Gostaria, por fim, de formular a suposição de que o significado da cultura também se alterou no desenvolvimento descrito. De um filósofo que considera e critica a cultura no sentido da totalidade das formas de expressão superiores e inferiores dos costumes e dos gostos de um povo, Nietzsche acabou por se desenvolver até um tal estado em que ele mesmo se torna, por assim dizer, uma práxis filosófica, na qual a cultura se comporta para consigo mesmo. Ali onde ele se converte em um ponto de interrogação, ou em “um local de encontro para perguntas e pontos de interrogação”, ali então o médico da cultura inicial, com sua relação de exterioridade para com a cultura criticada por ele, converte-se em uma forma na qual a cultura em si mesma – de uma maneira problematizadora e experimental – se relaciona consigo própria. Enquanto inicialmente ele estava interessado principalmente na relação *entre* o filósofo e a cultura (nos “efeitos do filósofo sobre os não-filósofos”, ou nos “efeitos culturais da filosofia em geral” NL 29[205] 7.712s), ele próprio, *como* filósofo, torna-se algo como um laboratório da cultura.

A grande tarefa daquela época, isto é, “ser um elo de forças formadoras, como médico da cultura”, transforma-se agora, por isso, na tarefa de “dar um grande estilo [...] às nossas paixões e desejos” (NL 2[21] 12.75); ou ainda como Nietzsche escreveu n^o *A gaia ciência* (FW 290 3.530): “*Uma coisa é necessária: ‘dar estilo’ ao seu caráter*”. E exatamente como antes, também essa nova ligação, novo elo, nova estilização ou “moderação” (TONGEREN, 2002) não é nenhum argumento contra a pluralidade essencial de culturas. O prefácio ao primeiro volume de *Humano...* é o perspectivismo, e este, por sua vez, o dado “problema da hierarquia” do principal produto do desprendimento [*Loslösung*] que foi descrito (MA I, *Prefácio* 6s), e a “arte da transfiguração”, a qual já mencionamos, é essencialmente uma arte da pluralidade e, por isso mesmo, preparadora do filósofo “que fez o percurso através de várias saúdes e sempre novamente torna a fazê-lo” (FW, *Prefácio* 3 3.349).

O próprio filósofo se torna o laboratório no qual se investiga a cultura em si mesma e no qual se experimenta consigo mesmo a clínica na qual a própria cultura é diagnosticada e curada. O experimento e a cura não são uma única e mesma coisa, mas sim evocam uma forma de vida. O desenvolvimento esboçado do pensamento de Nietzsche mostra como este pensamento desemboca, em última instância, em uma pergunta *prática*: “Até que ponto a verdade suporta a incorporação? – esta é a pergunta, este é o experimento” (FW 110 3.471), ou seja, uma pergunta que não se suprime em nenhuma resposta teórica, mas que só pode ser realizada em uma práxis.

Essa natureza prática da pergunta a determina também em algo individual, que nunca pode ser respondida por alguma outra pessoa. Temos que nos lembrar da acentuada singularidade de *Zarathustra* (“Este – é apenas *meu* caminho, – onde está o de vocês? [...] O caminho precisamente – é o que não existe!” Za, “Do espírito de peso” 2 4.245), e da singularidade dos prefácios de 1886, quando ali se tratava sempre do “meu” desenvolvimento, ou eventualmente, do “nosso”. No prefácio a *Aurora* Nietzsche enfatiza novamente como se trata dos “caminhos próprios”, nos quais “se tem de estar pronto e sozinho” com tudo e onde nunca nos deparamos “com ninguém” (M, *Prefácio* 2 3.12). Conclui com a hipótese de que todos os escritos tardios também devem ser lidos à luz da singularidade alcançada aqui; uma singularidade que é intensificada ao extremo nos últimos escritos (*O anticristo* e *Ecce homo*) e que é a consequência daquilo que Nietzsche já tinha registrado em uma anotação inicial a propósito da “pergunta pelos

efeitos culturais da filosofia”: “O produto do filósofo é sua vida (primeiro diante de suas obras). Eis aí sua obra de arte” (NL 29[205] 7.712).

Uma filosofia que compreende a arte da transfiguração será, inevitavelmente, uma filosofia singular – o que é algo bem diferente de uma filosofia particular, pois que se diga: “o que nos importa que o Senhor Nietzsche tenha ficado novamente saudável?...” (FW, *Prefácio* 2 3.347).

Referências

LONG, T. A. Nietzsche's philosophy of medicine. **Nietzsche-Studien**, n. 19, p. 112-128, 1990.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**: Kritische Studienausgabe (KSA). Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, F. **Briefwechsel**: Kritische Gesamtausgabe (KGB). Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975.

SOMMER, A. Urs. (Hrsg.). **Nietzsche, Philosoph der Kultur(em)?** Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.

TEMKIN, O. Health and disease. In: PHILIP, P. W. (Ed.). **Dictionary of the history of ideas**: studies of selected pivotal ideas. New York: Charles Scribner's Sons, [19-?]. p. 398-406.

TONGEREN, P. van. Nietzsche's greek measure. **The Journal of Nietzsche Studies**, n. 24, p. 5-24, 2002.

Recebido: 05/12/2010

Received: 12/05/2010

Aprovado: 04/03/2011

Approved: 03/04/2011