

Estudos Nietzsche

A revista Estudos Nietzsche é uma publicação semestral do Grupo de Trabalho Nietzsche (GT-Nietzsche) da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) em parceria com a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Sua proposta, alinhada à ideia que levou à criação do GT-Nietzsche, é incentivar a investigação e o debate sobre a contribuição do pensamento de Nietzsche, bem como a sua articulação com questões da atualidade. Para tanto, leva a público artigos sobre o pensamento do filósofo alemão, traduções de textos inéditos, bem como apresentações (resenhas) de obras recentes sobre Nietzsche, constituindo-se num ambiente de debate para pesquisadores especialistas da filosofia nietzschiana e numa fonte privilegiada para estudiosos interessados no pensamento do filósofo alemão. Os textos publicados seguem o exigido rigor filosófico e metodológico no que diz respeito ao tratamento dos escritos do filósofo alemão, observando aspectos como a inserção em determinados debates já estabelecidos, o atual estágio das pesquisas sobre o tema trabalhado, a periodicidade dos textos empregados do filósofo, bem como o uso de material fidedigno e já submetido à crítica, no que diz respeito às fontes, apontamentos póstumos, cartas etc.

Estudos Nietzsche

Equipe Editorial

Editores

Dr. Danilo Bilate (UFRRJ, Seropédica, RJ –Brasil)
Dr. William Mattioli (UFRJ, Rio de Janeiro, RJ – Brasil)

Editor do dossiê temático “Nietzsche e o humanismo”

Dr. Danilo Bilate (UFRRJ, Seropédica, RJ –Brasil)

Conselho editorial

Dr. Antonio Edmilson Paschoal (UFPR, Curitiba, PR – Brasil)
Dr^a. Chiara Piazzesi (UQÀM, Université du Québec à Montréal – Canadá)
Dr. Clademir Luís Araldi (UFPel, Pelotas, RS – Brasil)
Dr. Ernani Chaves (UFPA, Belém, PA – Brasil)
Dr. Ivo da Silva Júnior (Unifesp, São Paulo, SP – Brasil)
Dr. José Nicolao Julião (UFRRJ, Seropédica, RJ – Brasil)
Dr. Oswaldo Giacóia Jr. (UNICAMP, Campinas, SP – Brasil)
Dr^a. Scarlett Marton (USP, São Paulo, SP – Brasil)
Dr. Wilson Frezzatti (UNIOESTE, Toledo, PR – Brasil)

Conselho científico

Dr. Aldo Venturelli (Università Carlo Bo, Urbino – Itália)
Dr. Antonio Marques (Universidade Nova de Lisboa, Lisboa – Portugal)
Dr. Jelson Roberto de Oliveira (Puc-PR, Curitiba, PR – Brasil)
Dr^a. Katia Hanza (Puc-Lima, Lima – Peru)
Dr. Marco Brusotti (Universidade de Lecce, Lecce – Itália)
Dr^a. Maria Cristina Fornari (Università de Salento – Itália)
Dr. Patrick Wotling (Université de Reims Champagne-Ardenne – França)
Dr. Paul J. M. Van Tongeren (Nijmegen University – Holanda)
Dr. Roberto Machado (UFRJ, Rio de Janeiro, RJ – Brasil) – *in memoriam*
Dr^a. Vanessa Lemm (Flinders University, Adelaide – Australia)
Dr. Werner Stegmeier (Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald – Alemanha)

Estudos Nietzsche

ISSN: 2179-3441

Volume: 13

Número: 2

Jul./Dez. 2022

Bases de dados/Indexadores:

EBSCO
Publishing
Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas
Sumários.org

Editorial

Danilo Bilate

O dossiê “Nietzsche e o Humanismo”, que apresentamos na presente edição dos *Estudos Nietzsche*, foi organizado por mim, a partir de um gentil convite feito por José Nicolao Julião que se mostrou, desde o início, como um desafio. A classificação “humanismo” é reconhecidamente equívoca – e, ademais, seu uso relacionado ao nome “Nietzsche” provoca imediatamente reações de surpresa. A equivocidade do termo se explica. Há aqueles que o associam às teorias filosóficas consideradas otimistas por suporem a existência do livre arbítrio do sujeito racional. Há também aqueles que associam anacronicamente o “humanismo” a uma tradição específica, seja a que teria nascido com Cícero, seja a que, independente da determinação de sua origem, teria se encerrado com as Luzes do século XVIII, seja aquela que estaria limitada ao Renascimento.

Em uma tentativa de elencar pontos pacíficos dentre as diferentes concepções, é possível entender pela classificação “Humanismo” toda filosofia que: 1/ enfoca o humano como centro de interesse investigativo; 2/ se volta ou para um pensamento da imanência (seja por uma recusa explícita de toda transcendência à *physis*, seja reservando às questões metafísicas – no sentido de ciência dos primeiros princípios – um lugar secundário em relação ao foco nas investigações sobre o humano) ou, no caso do humanismo religioso, para um pensamento que prioriza a reflexão sobre a vida humana; 3/ presta atenção ao papel e à importância primordial dos afetos (*pathos*, *stimulus*, *motus animi*) na constituição do humano e da prática humana e, por isso, ou privilegia o corpo como campo fisiopsicológico por excelência ou não o ignora, ainda que considere a “alma” como instância, constitutiva do humano, superior; 4/ comprehende que o estilo do texto filosófico não se limita necessariamente nem ao dissertativo nem ao ensaio nem à sistematização do pensamento ou qualquer outro.

Apesar de ser possível, portanto, considerar um humanismo religioso – como se sabe, os primeiros *humanitatis Professores* dedicados aos *studia humanitatis* eram membros da Igreja Católica –, a via mais promissora da investigação sobre o humano é a que não se desvia de seu objeto e, não por acaso, podemos falar consensualmente de um humanismo associado às diferentes teorias “materialistas”. Se Nietzsche pode ser classificado como um “humanista”, não há, pois, do que se surpreender.

Como quer que seja, pretendi explorar toda a equivocidade do termo “humanismo” com os textos dos autores convidados a participar deste dossiê. Para além do que pude sucintamente apresentar acima, outras abordagens se faziam possíveis. Assim, em *A forma humana* (*La forme humaine*), Benoît Berthelier não se preocupa com a classificação “humanismo” para questionar se ela é aplicável ou não ao pensamento de Nietzsche, mas parte diretamente da questão sobre o que é o humano, tentando recolocá-la e abordá-la em seus limites de possibilidade, a partir de Nietzsche, Wittgenstein e Montaigne. O motivo que o leva a unir esses três autores em torno dessa questão é o fato de que todos eles compartilham de um certo ceticismo, no sentido em que mantêm a dúvida sobre a nossa capacidade de reconhecer a humanidade como tal, posto que o que define o humano não pode ser fixado, colocando em xeque a própria tentativa de definição. No caso de Nietzsche, é precisamente essa maleabilidade, instabilidade ou transitoriedade do “humano” que permite o ensino do além-do-homem.

Em seguida, David Simonin, em *As ilusões da natureza humana na filosofia de Nietzsche* (*Les illusions de la nature humaine dans la philosophie de Nietzsche*), explica detalhadamente as diferentes significações do termo “humanismo”, mostrando que ele só não pode servir para nomear o pensamento de Nietzsche se for entendido como um “humanitarismo”, isto é, com uma postura compassiva diante dos seres humanos. Atento ao fato de que aquela palavra não possui apenas esse sentido – sendo esse, ao contrário, ao menos em filosofia, o mais raro e irrelevante –, Simonin lembra que todo o percurso filosófico nietzschiano é marcado pelo interesse pelo humano e que Nietzsche só seria um “anti-humanista” no sentido específico de um humanitarista. Mas o humanismo nietzschiano se difere radicalmente de outros, por ser individualista, aristocrático e, por isso mesmo, em alguma medida, violento. Essa postura teórica exige dele uma oposição a um outro humanismo, eminentemente cristão ou indiretamente baseado na antropologia cristã, e exige dele igualmente um confronto contra todos os resquícios idealistas que são mantidos sorrateiramente mesmo nos humanismos materialistas. Enfrenta-se assim tanto o homem como *imago dei* quanto o homem como *animal rationale*.

Na sequência, Arnaud Sorosina explora a questão do transumanismo em *O humanismo do último homem* (*L’humanisme du dernier homme*) em um esforço de reflexão que coloca em embate, de forma sabidamente anacrônica, o transumanismo de nossa época – essa busca, através da aplicação de tecnologias biomédicas, pela assim entendida otimização das potencialidades humanas ao ponto extremo de desejar a imortalidade – contra a sabedoria trágica nietzschiana, seu dionisismo, pelo qual

Nietzsche aceitava amorosamente (*amor fati*) as condições naturais de nossa existência efetiva e efêmera. Nessa feita, Sorosina associa o esforço do transumanismo à figura decadente do “último homem” de Zaratustra, afastando definitivamente dito esforço dessa outra noção zaratustriana, a do além-do-homem.

Além desses textos inéditos, disponibilizados aqui na versão original em francês e em tradução para a nossa língua, publicamos a tradução de dois capítulos importantes, de livros já conhecidos nos estudos nietzschianos, para o tema do humanismo em Nietzsche. Se há indubitavelmente um humanismo que, do Renascimento, se estende para as Luzes, sobretudo as francesas, é em Voltaire que encontramos as marcas de um pensamento sobre o humano muito próximas do que depois dirá a respeito Nietzsche. O texto de Guillaume Métayer, *Da liberdade do espírito*, explora sobretudo a figura do espírito livre e mostra como ela está presente tanto no autor alemão quanto no francês, e como ela é importante para a construção de um modelo de humano a ser cultivado. Já o texto de Christian Emden, *A irredutibilidade da linguagem*, trata de um campo filosófico de extrema importância para a abordagem humanista, que é a retórica. Após apresentar como o jovem Nietzsche, ainda professor de filologia, estudou as teorias retóricas platônica e aristotélica, as fontes que ele usou para compreendê-las, a maneira como delas se apropriou e se distanciou, Emden conclui a esse respeito que Nietzsche concebia a retórica como inseparável da filosofia e isso porque o humano depende da, e se constitui pela, linguagem. Enfim, segundo o autor, Nietzsche sempre intentou “trazer a retórica de volta para o reino do pensamento filosófico”.

Encerrando o dossiê, disponibilizamos duas resenhas de livros que, cada um à sua maneira, tocam no nosso tema. A primeira delas nos apresenta o livro *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, de Vanessa Lemm, resenha escrita por Davi Maranhão De Conti. A segunda nos apresenta o livro *Nietzsche, “o bom europeu”. A recepção na Alemanha, na França e na Itália*, de Scarlett Marton, escrita por José Nicolao Julião. Finalizando esta edição, na seção *Varia*, disponibilizamos o texto *Arte e conceito no jovem Nietzsche* de Thiago Kistenmacher Vieira que, como o próprio título promete, trata da abordagem que o filósofo faz da noção de “conceito”, sobretudo em sua relação com a arte, mas levando em consideração o problema inevitável da linguagem.

La forme humaine. Montaigne, Nietzsche, Wittgenstein

The Human Form. Montaigne, Nietzsche, Wittgenstein

Benoît Berthelier*

Résumé

La question « À quoi reconnaît-on un être humain ? » fait planer un certain doute sur notre capacité à reconnaître la forme humaine dans les multiples apparences que peut revêtir la vie. C'est sur fond de cette inquiétude sceptique, prenant acte du caractère instable, indistinct et pluriel de la vie humaine, que s'élaborent trois anthropologies philosophiques ici mises en dialogue : celle de Montaigne, de Nietzsche et de Wittgenstein. Ces trois auteurs ne se donnent pas tant pour objet la définition de l'homme que son indéfinition. Ils ne cherchent pas tant à savoir ce qu'est l'humain qu'à interroger le sens qu'il peut y avoir à formuler la question de ce qu'il est en termes de savoir. S'il y a un « humanisme » de Montaigne, de Nietzsche et de Wittgenstein, il n'est donc pas à chercher dans une thèse sur l'homme ou une profession de foi quant à sa dignité, mais dans l'élucidation de ce que peut vouloir dire reconnaître l'humanité de l'humain au-delà de l'exigence métaphysique d'une définition de son essence, et de la déception sceptique qu'une telle exigence ne peut manquer de susciter.

Mots-clés : Forme. Humanité. Formation. Scepticisme. Ordinaire.

Abstract

The question “How can a human being be recognised?” raises doubt about our ability to recognise the human form in the plurality of appearances life can take on. The philosophical anthropologies of Montaigne, Nietzsche and Wittgenstein are shown to be developed against the backdrop of this same sceptical concern, through which the unstable, blurry and diverse nature of human life comes to be fully acknowledged. The three authors here in dialogue do not take as their object the definition of humanity, but its undefinition. They do not seek to know what humanity is, but ask what it can mean to consider the question of what humanity is as a problem of knowledge. If Montaigne, Nietzsche and Wittgenstein are “humanists”, their “humanism” is not to be found in a particular thesis on the human or in a declaration of faith regarding its dignity, but in the elucidation of what it means to recognise the humanity of human beings beyond the metaphysical demand for a definition of their essence and the sceptical disappointment such a demand never fails to elicit.

Keywords : Form. Humanity. Formation. Scepticism. Ordinary.

* Doctorant en philosophie à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, France. ORCID : <https://orcid.org/0000-0001-5885-2589> Contact : benoit.berthelier@univ-paris1.fr

La question que soulève le scepticisme [...] n'est-elle pas aussi : pourquoi attachons-nous une si extrême importance à l'apparence humaine, je veux dire : à la *forme humaine* ? Avons-nous découvert qu'elle en vaudrait la peine, que nous tirons quelque avantage de pareil attachement ? Avons-nous découvert que dans ces lieux seuls on trouve l'âme humaine ? (CAVELL, 1996, p. 565)

Il y a plusieurs manières de donner un sens à la question de savoir ce qu'est un être humain. C'est sans doute la raison pour laquelle il existe aujourd'hui tant d'équivoque autour du mot « humanisme ». Il y a en effet à peu près autant de manières d'être humaniste que de se demander – et de prétendre savoir – ce qui est humain¹. De fait, les chrétiens, les bouddhistes, les *Achuar* d'Amazonie, les Européens de la Renaissance et ceux d'aujourd'hui n'ont sans doute pas la même conception de ce qu'est l'humanité et de ce qui fait sa valeur, ou plutôt, il n'est pas même sûr qu'ils posent la question de savoir ce qui est « humain » dans des termes équivalents, ni qu'ils cherchent, en formulant cette question, à donner une importance aux mêmes faits.

En voulant établir un critère d'identification de l'humain ou d'appartenance à l'humanité, que veut-on faire et dire ? Le paléontologue, le psychologue, l'anthropologue, le philosophe et le juriste n'attendent pas la même chose d'une définition de l'humain. Reconstituer l'évolution de la lignée humaine à partir de vestiges vieux de plusieurs millions d'années, faire des expériences de laboratoire sur le comportement des enfants, se demander en quoi il diffère ou non de celui de certains grands singes, chercher à définir ce qui constitue « l'essence » de l'être humain, déterminer qui est dépositaire de quels types de droits et pour quelles raisons, sont des activités différentes, qui font chacune un certain usage de la notion d'être humain.

L'idée qu'il n'y aurait qu'une seule manière de se demander ce qu'est un être humain est donc une illusion, à laquelle le philosophe est sans doute plus prompt à céder que les autres, parce qu'il prétend traiter une telle question à un niveau de généralité qui, dans l'idéal, autoriserait une réponse définitive. En effet, le philosophe prétend atteindre un savoir métaphysique de l'être humain, de son essence propre, c'est-à-dire de ce qui le caractérise en lui-même et fait qu'il est ce qu'il est, *et pas autre chose*. Cette dernière précision est importante, puisqu'il s'agit autant de savoir ce qu'est l'homme est que ce qu'il n'est pas et ne peut pas être, de façon à délimiter aussi nettement que possible les frontières de l'appartenance à l'humanité.

¹ Pour un aperçu contemporain de cette question, voir Birnbaum (2022).

Ce savoir de l'essence humaine peut être qualifié de « métaphysique » dans la mesure où il prétend aller au-delà du caractère contingent, pluriel, particulier et accidentel des vies humaines telles qu'elles nous *apparaissent*. La grammaire de l'être et de l'essence engage en effet par distinction celle de l'apparence. Il y a quelque chose de l'humain qui apparaît, pour autant qu'il « est ». Et c'est à ce niveau-là que peut s'introduire une certaine inquiétude, une inquiétude vis-à-vis de l'apparence humaine, de la reconnaissance de l'essence derrière les apparences changeantes ou ambiguës de l'humanité. La question n'est plus : qu'est-ce qu'un être humain ? Mais : à quoi reconnaît-on un être humain ? C'est cette inflexion et ce qu'elle engage, que l'on voudrait mettre au cœur du présent travail.

La question « À quoi reconnaît-on un être humain ? » est une question sceptique, au sens où elle fait planer un certain doute sur notre capacité à reconnaître l'humanité dans la diversité des visages de l'homme. Une telle question semble supposer que l'être humain pourrait devenir méconnaissable ou inhumain, que les limites de l'humanité ne sont pas fixes – jusqu'où s'étend-elle ? –, mais aussi que la valeur spécifique de l'humanité, ce qu'on appelle sa *dignité*, peut être perdue. C'est ce genre d'inquiétude qui nous semble transparaître dans les anthropologies philosophiques de Montaigne, de Nietzsche et de Wittgenstein, qui constitueront l'armature de la réflexion ici esquissée. Chez ces trois philosophes, l'humain est ressaisi sur fond d'un certain scepticisme comme fondamentalement instable, parce qu'il semble qu'on ne puisse rien en *savoir* de façon fixe et assurée. L'objet de leur anthropologie n'est donc pas tant la définition de l'humain que son *indéfinition*². Chez Montaigne, l'humain est dispersé en une pluralité d'apparences changeantes, qui n'offrent aucune prise définitive au jugement et au savoir. Chez Nietzsche, l'humain est destitué de son statut d'*aeterna veritas* par une philosophie historique pour laquelle « l'homme est le résultat d'un devenir » et non pas une essence immuable comme le croit le métaphysicien (MA I 2). D'où l'impossibilité de le définir, car comme Nietzsche le suggère dans la *Généalogie de la morale*, « on ne peut définir que ce qui n'a pas d'histoire » (GM II 12). Quant à Wittgenstein, il montre dans ses *Recherches philosophiques*, à quel point l'humain et ses « formes de vie » ordinaires font sans cesse l'objet d'un évitement par le philosophe. Ce dernier ne parvient jamais à satisfaire son désir de connaître ce que les autres hommes pensent et ressentent, à s'assurer que nous parlons bien tous des mêmes choses et appliquons nos concepts de la

² Nous reprenons cette heureuse expression à Marie-Luce Demonet (1999, p. 10).

même manière, en particulier ceux qui portent immédiatement sur nos semblables (pensée, douleur, volonté, etc.)³.

Chez Montaigne, Nietzsche et Wittgenstein, nous trouvons trois manières de mettre en question notre désir de savoir ce qu'est l'être humain, trois manières de faire le *récit* de ce questionnement, d'en donner une certaine histoire. Ce qui est intéressant, c'est qu'ils ne proposent précisément pas chacun une « thèse » sur l'essence ou le propre de l'homme, théories que l'on pourrait alors confronter ou comparer. Il nous semble plutôt qu'ils cherchent, chacun à leur manière, à interroger et à raconter la manière dont se déploie l'exigence inquiète d'une définition l'homme. Ce qu'il s'agira d'examiner avec eux, c'est donc le *sens* qu'il peut y avoir à mettre en doute l'humanité de l'humain, mais aussi, réciproquement, à vouloir l'établir et la défendre d'une manière métaphysique, car ces deux démarches, sceptique et métaphysique, se répondent et apparaissent bien plutôt comme les deux faces d'une même exigence. Que veut dire le philosophe qui pose la question de savoir ce qu'est un être humain ? Qu'espère-t-il obtenir ? De quoi veut-il s'assurer ou, à l'inverse, que veut-il absolument dénier ?

On l'a dit, il n'y a aucune nécessité à poser la question « Qu'est-ce qu'un être humain ? » à la manière du philosophe, qu'il soit un sceptique ou un métaphysicien. Mais ce qu'il faut éclaircir, c'est le sens que le philosophe voudrait donner à cette question, et pourquoi il lui semble si important de la résoudre d'une manière philosophique, c'est-à-dire d'une manière qui n'est pas empirique ou scientifique. En effet, les réponses que pourraient nous donner les sciences, sciences naturelles ou humaines, à la question de savoir ce qu'est l'homme ne peuvent pas satisfaire le philosophe, tout simplement parce que les scientifiques ne posent pas la même question que lui. Au scientifique qui lui montre que les primates peuvent aussi sourire ou manipuler des signes, qui lui explique comment l'espèce *Homo sapiens* s'intègre à la lignée humaine, ou qui lui décrit en détail les structures sociales et symboliques de tel ou tel collectif lointain, le philosophe ne répondra sans doute pas : « Vous avez tort ! Ce n'est pas cela, l'humain », mais plutôt : « Ce n'est pas ce que je voulais dire ». Mais que voulait-il donc dire ? C'est à l'élucidation de cette question que cherchent à contribuer les réflexions assez informelles que nous proposons ici, et que nous entendons mener en compagnie de Montaigne, de Nietzsche et

³ Si le mot « scepticisme » n'apparaît pas sous la plume de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*, il y est pourtant sans cesse question de *doute*, que ce soit à propos de l'application de nos concepts (§84-87 par exemple), de l'interprétation d'une règle (§213) ou de l'existence de la douleur chez autrui (§288, §303). Cavell (1996), plus que tout autre, a montré l'importance de la voix sceptique dans les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein.

de Wittgenstein. Nous prenons le parti d'un dialogue à parts égales entre ces trois auteurs, même si nous espérons que la voix propre de Nietzsche ressorte d'autant mieux, à la fois par distinction avec celles de Montaigne et de Wittgenstein, mais aussi par la manière dont ces trois voix s'accordent – accord qui pourra, peut-être, faire entendre un ton différent dans l'œuvre nietzschéenne.

1. Les contours indistincts de la vie humaine

Revenons tout d'abord à Montaigne et à la façon dont émerge, au fil de ses *Essais*, le problème de la « forme humaine ». La question de savoir comment reconnaître un (autre) être humain est bien sûr tributaire d'un certain contexte historique, dont Montaigne a admirablement saisi la portée : celui de la découverte du Nouveau Monde, au XVI^e siècle, par laquelle les Européens se trouvent confrontés à de nouvelles formes d'existence, dont il semble à la fois évident qu'elles ne sont pas animales et incertain qu'elles soient pleinement humaines (CONCHE, 2011). La question des frontières de l'humanité se trouve ainsi posée, de sorte que la réflexion sur l'être humain non seulement suppose une observation et une description des formes que cet être peut prendre, mais se mue aussi en une question de limites, déclinée selon différentes figures archétypiques : le cannibale, le sauvage, le barbare, mais aussi l'animal, l'enfant, et plus tard, la machine (l'homme-machine). Ce sont là des figures-limites de l'humanité, au sens où elles sont toujours ressaïssies à partir de la question de ses frontières, de ses contours, bref, de sa *forme*.

Chez Montaigne, la notion de forme humaine ne peut plus être strictement assimilée à la forme aristotélicienne, à la fois principe ontologique – responsable de la quiddité de la substance – et principe d'intelligibilité de la chose – responsable du fait qu'on puisse la connaître et, précisément, la définir par le *logos*. Bien sûr, ce sens aristotélicien, scolaire – c'est-à-dire aussi philosophique – de la forme, reste présent dans l'œuvre de Montaigne et l'on ne saurait rendre compte des difficultés considérables que soulève chez lui cette notion sans y faire référence⁴. Il ne s'agira pas ici de prétendre résoudre ces difficultés, ni même d'en donner une exposition un tant soit peu avertie. Nous nous bornerons à noter que le questionnement montanien malmène la notion de

⁴ Pour un aperçu des difficultés soulevées par la notion de forme chez Montaigne, voir Frigo (2015).

forme, à laquelle on peut donner, bien souvent, mais peut-être pas toujours, un sens très ordinaire : celui d'une silhouette, d'un contour, qui se *montre* plutôt qu'il ne se définit, et à quoi l'on peut ou non reconnaître quelque chose. La forme ainsi comprise est une forme apparente, et donc changeante, dont les limites ne sont pas fixées d'avance. C'est la raison pour laquelle elle ne se prête à aucun jugement définitif et définitoire : « c'est un sujet merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme. » (MONTAIGNE, 1978, I, 1, p. 9)⁵.

En cela, Montaigne s'accorde avec Nietzsche : « Considérons encore, pour finir, quelle naïveté constitue le fait de dire : “l'homme *doit* être comme ceci et comme cela !” La réalité nous montre une richesse de types qui provoque le ravisement, la luxuriance d'un jeu et d'un tourbillon de formes prodigues » (CI, *La morale comme contre-nature*, 6)⁶. Il est donc tout à fait trompeur de parler de « l'homme » comme d'une catégorie figée, sur le mode du « devoir être ». Non seulement l'humain n'est pas séparé, comme par essence, de l'histoire du vivant dans son ensemble, mais il est lui-même diffracté en une multiplicité de types, contrairement à ce que voudraient nous faire croire les métaphysiciens et les prêtres, les « moralistes » qui assignent la vie humaine à un régime univoque d'auto-dépréciation. L'humain n'est pas coupé du devenir, comme le rappelle Nietzsche après Montaigne : on aurait tort de « prendre pour la forme stable dont il faut partir la toute dernière figure de l'homme, telle que l'a modelée l'influence de certaines religions, voire de certains événements politiques » (MA I 2). L'homme n'a pas toujours été ce qu'il est aujourd'hui, ce qui signifie réciproquement qu'il peut aussi devenir autre chose encore – c'est notamment le sens de l'enseignement de Zarathoustra : « *Je vous enseigne le surhumain.* L'homme est quelque chose qui doit être surmonté » (ZA Prologue, 3). L'instabilité de la forme humaine est donc directement liée à celle de sa formation et de sa transformation⁷.

La vie, pour Nietzsche, doit toujours être mise en forme, sous peine de se dissoudre dans le chaos. Ce point est acquis au moins dès *La Naissance de la tragédie* : c'est parce que la vie est originellement chaos, flux pulsionnel qui fait exploser toutes les limites qu'elle a besoin de formes et d'images qui la rendent vivable et qui font qu'elle

⁵ Nous citons les *Essais* de Montaigne dans l'édition Villey-Saulnier en deux volumes, publiée aux Presses Universitaires de France, en donnant le numéro du livre, du chapitre, puis de la page dans cette édition. Il ne nous a pas semblé nécessaire, compte tenu de la nature de notre propos, de distinguer ici les différents états du texte de Montaigne.

⁶ Pour un rapprochement de Nietzsche et Montaigne sur ce point, voir Bouriau (2006).

⁷ Chez Nietzsche, le lexique de la forme lie le *bilden* (former) au *Bild* (l'image), mais aussi à la *Bildung* (la formation, l'éducation), au *Vorbild* (le modèle, l'exemple formateur) et au *Bildner* (le créateur, le sculpteur).

peut se poursuivre sans éclater sous la pression de l'exubérance dionysiaque (NT 4)⁸. En effet, le grouillement dionysiaque dont la vie sourd est littéralement invivable. Dionysos a besoin des belles formes d'Apollon, aux contours nets, pour être vivable, et Apollon a besoin de Dionysos pour être véritablement créateur. L'art tragique nous donne à voir cette double dépendance de l'apollinien et du dionysiaque : « le combat, le tourment, l'anéantissement des phénomènes nous apparaissent alors comme nécessaires, étant donné la profusion des formes d'existence (*Daseinsformen*) innombrables qui se pressent et se bousculent pour venir à la vie, et la fécondité exubérante de la volonté universelle » (NT 17). La multiplicité des formes est donc en réalité déjà présente au sein du dionysiaque. Dionysos est habité par un désir proliférant de formes, qui ont cependant besoin d'Apollon pour venir à l'existence, car Dionysos sacrifie sans cesse les formes qui le travaillent à sa propre inépuisabilité : en lui tout se crée et se détruit d'un même mouvement (CI, Ce que je dois aux Anciens, 5). C'est ce qui explique pour Nietzsche la fragilité de la forme humaine, mais aussi l'incroyable réservoir de potentialités qu'elle renferme.

Ce thème du grouillement et du foisonnement (*Gewimmel*) de la forme de vie humaine est également présent chez Wittgenstein, mais d'une autre manière :

567. Comment pourrait-on décrire la manière dont les hommes agissent ? Probablement en se contentant de dépeindre les actions de divers hommes dans leurs multiples imbrications. Ce qui détermine notre jugement, nos concepts et nos réactions, ce n'est pas ce qu'un homme fait *maintenant*, une action individuelle, mais l'intégralité du foisonnement des actions humaines, l'arrière-plan sur lequel nous voyons toute action.
568. Si la vie était un tapis, le motif (la simulation, par exemple) ne serait pas toujours complet et il varierait de multiples façons. Mais nous, dans notre monde conceptuel, nous voyons constamment revenir le même motif avec des variations. [...]
569. Et dans un tapis, un motif est entrelacé à beaucoup d'autres. (WITTGENSTEIN, 2008, pp. 130-131)

La notion de « forme de vie » chez Wittgenstein est peut-être aussi difficile et sujette à débat que la notion de forme chez Montaigne⁹. Cette notion doit essentiellement jouer un rôle thérapeutique dans la philosophie wittgensteinienne : elle vise à nous libérer de certains malentendus quant à la logique de notre langage (BENOIST, 2018). La ou les forme(s) de vie ont donc tout à voir avec l'usage du langage : il s'agit de se donner une

⁸ Sur ce point, voir Stiegler (2011, p. 65 sq).

⁹ Pour une présentation des débats sur la notion de forme(s) de vie chez Wittgenstein, voir Boncompagni (2022). Pour une synthèse sur les remarques de Wittgenstein à propos de Nietzsche et les liens historiques entre leurs philosophies, voir Brusotti (2009).

vision adéquate de cette « forme de vie compliquée » qui est celle de l’humain, avant tout compliquée parce qu’il *parle* de ce qu’il vit (WITTGENSTEIN, 2004, II-i, p. 247). Cela ne signifie pas toutefois que la « forme de vie » wittgensteinienne désigne le fondement de nos accords dans le langage, si l’on entend par là quelque chose qui expliquerait pourquoi nous pouvons bien (nous) parler des choses et des mêmes choses. La forme de vie est plutôt cela même qu’il faut accepter si l’on veut comprendre ce que les humains font en parlant : nous sommes, de fait, en accord dans ce que nous faisons, et c’est toujours sur fond de cet accord de fait que tout désaccord dans la réflexion, dans les propositions que nous énonçons, peut avoir un sens. Le sens de ce que les humains disent n’est pas à chercher ailleurs que dans l’usage qu’ils font de leurs mots, usage qui est bien sûr imbriqué dans ce qu’ils « font » plus généralement dans leur vie : « L’enfant n’apprend pas que les livres existent, que les fauteuils existent, etc., – il apprend à aller chercher des livres, à s’asseoir dans des fauteuils, etc. » (WITTGENSTEIN, 2006, §476, p. 135). L’enfant n’apprend pas des listes de mots correspondant à des listes de choses : il apprend à maîtriser une grammaire, c’est-à-dire un ensemble complexe de critères d’application de certains mots ou concepts. Et l’application de ces mots dépend de ce qui vaut d’être dit, dans un certain contexte, parce que c’est ainsi que les mots s’imbriquent à la vie de celui qui les emploie. En ce sens, l’apprentissage du langage est apprentissage de formes de vie¹⁰.

Wittgenstein veut nous rendre sensible à la complexité de nos formes de vie, parce que c’est cette complexité qui nous expose à des confusions grammaticales. Des motifs semblables – par exemple la douleur – peuvent intervenir de différentes manières dans le « tapis de la vie », de sorte que nous n’emploierons pas l’expression « avoir mal » pour dire la même chose à chaque fois. Le médecin qui demande « Où avez-vous mal ? », le témoin d’un accident qui appelle à l’aide en criant « Il a mal », moi qui avoue à demi-mots que « J’ai mal », etc. : tout cela ne relève que superficiellement d’une même grammaire de la douleur. Ausculter, appeler à l’aide, avouer, ne sont pas des choses que nous faisons dans les mêmes contextes, ni pour les mêmes raisons. Et en réalité le sens de l’expression « avoir mal » dans chaque cas dépend de bien d’autres choses que nous disons et faisons par ailleurs, et peut-être même de tout ce que nous reconnaissions comme une manière humaine d’agir. C’est ce que veut faire voir l’image du tapis de la vie, avec

¹⁰ « En apprenant le langage, on n’apprend pas seulement la prononciation des sons et leur ordre grammatical, mais aussi les “formes de vie” qui font de ces sons les mots qu’ils sont, en état de faire ce qu’ils font [...]. » (CAVELL, 1996, p. 271). Voir aussi Laugier (2022).

ses différents motifs entrelacés : non seulement un même motif varie selon les circonstances de la vie, mais il est toujours mêlé à d'autres¹¹.

On peut même imaginer certains groupes humains qui n'emploieraient pas un concept – « avoir mal » par exemple – comme nous le faisons, de sorte que nous ne soyons pas certains qu'il s'agisse précisément du « même » concept. Comment nous rapporterions-nous aux individus d'un tel groupe ? Faudrait-il dire : « Ces hommes n'auraient rien de semblable à des hommes » ? Nous aurions envie de dire quelque chose de ce genre : « Nous ne pourrions absolument pas nous entendre avec eux. Pas même comme nous le pouvons avec un chien. Nous ne pourrions pas nous reconnaître en eux. Et pourtant, il pourrait y avoir de tels êtres qui, sous d'autres rapports, seraient humains » (WITTGENSTEIN, 2008, §390, p. 95). Ces êtres pourraient être reconnus comme humains dans d'autres manières qu'ils ont d'attacher de l'importance à certaines choses. Il n'y a pas plus de sens à suspendre par principe l'humanité de certains êtres qui nous ressemblent qu'à vouloir fonder une communauté d'existence entre nous et eux à partir de critères donnés *a priori*.

Un autre point crucial mis en avant par Montaigne, bien avant Nietzsche et Wittgenstein, est le caractère *corporel* de la forme de vie humaine. La variabilité mais aussi la fragilité de l'humain tient en effet à sa condition « merveilleusement corporelle » (MONTAIGNE, 1978, III, 8, p. 930), à ce corps qui nous rapproche des bêtes, et qui peut prendre différents aspects, être beau ou laid, grand ou petit, clair ou foncé, blessé ou meurtri, méconnaissable ou difforme¹². L'humanité se reconnaît à même le corps dans ses différentes formes, et c'est ce qui la rend fragile, au sens où l'on peut toujours s'inquiéter qu'un corps ne soit pas ou plus un corps humain, un corps habité par une « âme » humaine. La reconnaissance de la forme humaine dans un corps est toujours précaire, comme le remarque également Wittgenstein à sa manière :

Mutile complètement un homme, coupe-lui bras & jambes nez & oreilles, & puis vois ce qu'il reste de son respect de soi-même & de sa dignité & jusqu'à quel point les concepts qu'il a de ces choses sont encore les mêmes. Nous n'imaginons absolument pas combien ces concepts dépendent de l'état habituel, normal, de notre corps. Qu'advient-il d'eux lorsque nous sommes traînés au moyen d'un anneau passé dans nos langues et traînés à la laisse ? Que reste-t-il encore alors d'un homme en lui ? Dans quel état sombre un tel homme ? Nous ne savons pas que nous nous trouvons sur un mince rocher

¹¹ « Les variations infinies de la vie sont essentielles à la nôtre. Essentielles par conséquent aussi au train habituel de la vie. L'expression *consiste* pour nous [dans] l'imprévisibilité. » (WITTGENSTEIN, 2002, p. 145).

¹² Voir notamment les développements du « bestiaire » de l'« Apologie de Raymond Sebond » (MONTAIGNE, 1978, II, 12).

élevé, & entouré de précipices où tout apparaît entièrement différent.
(WITTGENSTEIN, 1999, p. 90)

La reconnaissance de l’humanité dépend de ce que l’on accepte ordinairement comme un corps humain vivant une vie humaine. Nous n’avons pas de critères nécessaires et suffisants pour identifier à coup sûr une créature comme humaine : les formes de vie sont précisément ce qui est sans critère, ce qu’on doit « accepter » (WITTGENSTEIN, 2004, II-xi, p. 316). C’est pourquoi il est toujours possible de suspendre l’attribution de l’humanité à tel ou tel être : parce qu’aucun fait ne permet d’établir de façon indubitable que ce corps est bien celui d’un humain, et non pas celui d’une machine, d’un animal inconnu ou d’un extra-terrestre. C’est le point du sceptique. Rien ne me permet de « voir » ce qui se passe à l’intérieur du corps, ni de déterminer que ce corps est bien le corps d’une âme humaine. Mais précisément un tel scepticisme n’a pas de sens, et suspendre ainsi l’attribution de l’humanité, c’est ne pas savoir ce que veut dire ordinairement « avoir un corps », c’est oublier comment je me rapporte ordinairement aux corps humains, que j’accepte comme le support même de toute expression de pensée, de douleur, de rire, etc.¹³ « Le corps humain est la meilleure image de l’âme humaine » écrit en ce sens Wittgenstein (WITTGENSTEIN, 2004, II-iv, p. 254).

Ce avec quoi nous avons des relations, ce sont toujours des corps, mais des corps se déplaçant, souffrant, voulant, et surtout : parlant. C’est toujours notre corps qui nous exprime, et qui nous expose à l’expression (CAVELL, 1996, p. 551). C’est ma bouche qui parle et qui crie, ma peau qui frissonne, mes membres qui saignent, mes bras qui s’agitent pour appeler à l’aide. Mais, dirait Wittgenstein, c’est *moi* qui ai mal – non pas mon corps ou mes organes (WITTGENSTEIN, 2004, §286, p. 148).

Comme le rappelle Nietzsche, « l’adieu au corps » est une illusion : nous sommes en quelque sorte « condamnés » à notre corps – mais pas condamnés à le vivre comme une condamnation. Même les pires contempteurs du corps n’échappent pas à cette condition corporelle de l’humanité, et c’est précisément cela qui leur est insupportable (ZA I, Des contempteurs du corps). C’est encore par le corps, à travers lui, que s’exprime le déni ou la haine du corps : le désir de sortir de sa propre peau est toujours un désir du corps, mais le désir d’un corps qui veut mourir. Il n’y a pas d’âme sans corps, comme le

¹³ « Suspendre, ou bloquer, nos concepts d’états psychologiques à partir d’une créature donnée, à raison de l’incapacité de nos critères à pénétrer jusqu’à la vie intérieure de celle-ci, revient spécifiquement à suspendre la source de mon idée que les êtres vivants sont des choses douées de sensation ; cela équivaut à me suspendre moi-même, à rejeter ma réaction face à quoi que ce soit comme étant un être humain ; c’est effacer jusqu’à mon idée de quoi que ce soit comme *ayant un corps*. » (CAVELL, 1996, p. 140).

rêvent les métaphysiciens et les prêtres, mais pas non plus de corps sans âme, comme pourraient le supposer certains sceptiques, à la manière de Descartes : l'idée d'une âme séparée du corps n'a pas plus de sens que celle d'un corps vidé de toute âme. « Je suis corps et âme » dit l'enfant (ZA I, Des contempteurs du corps), et cette parole est pleine de sagesse, en ce sens que le corps est toujours corps d'une âme, corps *expressif*. Simplement cette âme est, pour Zarathoustra, « quelque chose qui appartient au corps », âme qui n'est jamais étrangère ou en surplomb par rapport au corps mais se donne toujours à voir à travers lui, et donc qui s'échappe nécessairement à elle-même, au fantasme d'une intérieurité close sur elle-même.

2. Forme, formation, transformation

Ce corps terrestre, changeant, est indissolublement lié à tout ce que nous faisons avec lui (parler, jouer, chanter, se plaindre, etc.), et c'est le point important : il n'y a pas de reconnaissance d'un corps humain qui soit indépendante de la manière dont ce corps *vit*, se trouve engagé dans de multiples activités, qui peuvent être extrêmement variables. La forme humaine, en effet, est fluente. C'est pourquoi elle résiste à l'uniformité du jugement, comme le souligne Montaigne. D'où l'enjeu d'une *formation* du jugement – tâche essentielle de l'éducation selon Montaigne – qui nous rende sensible aux diverses mutations et transformations de l'être humain. C'est seulement en apprenant à faire varier notre jugement que nous pouvons l'arracher à une uniformité présomptueuse. C'est d'ailleurs ce qui fait tout l'intérêt pédagogique du voyage : il n'y a pas de meilleure école pour « former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantasies et usances, et luy faire gouster une si perpetuelle varieté de formes de nostre nature. Le corps n'y est ny oisif ny travaillé, et cette moderée agitation le met en haleine » (MONTAIGNE, 1978, III, 9, pp. 973-974).

La formation de l'humain, son « institution » comme le dit Montaigne, suppose la confrontation à la pluralité des formes de vie, y compris animales. Mais c'est aussi parce que l'humain peut prendre plusieurs formes, plus ou moins désirables, qu'il faut se soucier de ce qu'il peut devenir (MONTAIGNE, 1978, I, 26, p. 149). La conscience de l'importance et de la difficulté de la tâche d'« institution » est liée à la conscience inquiète de la pluralité et de la contingence des formes de vie. La vie est possible de multiples de manières, elle peut suivre différents chemins, mais aussi se perdre, rater, s'aliéner – c'est l'angoisse de l'institution, tâche de l'humain, pour l'humain. C'est parce que l'humain

est profondément mutable, parce qu'il est un « animal qui n'est pas encore fixé de manière stable » comme le dit Nietzsche (JGB 62), que la question de sa formation ou de son dressage se pose. L'enfant pourrait agir et penser tout autrement que nous, et nous voyons qu'il n'y a pas de raison, inscrite dans sa *nature*, qui rendrait nécessaire le fait qu'il nous ressemble : qu'il marche comme nous – en levant un pied, puis l'autre, et non pas en les traînant lourdement, en sautant à pieds joints, en galopant, ou en faisant le pas de l'oie – qu'il mange comme nous, qu'il rie, danse et juge, au fond, comme nous (CAVELL, 1993, p. 154). Nous ne pouvons pas nous assurer, par une quelconque sorte de savoir, que l'enfant comprend bien la même chose que nous par « soustraire et additionner », qu'il lit la même chose que nous dans tel ou tel texte, ou qu'il ressent bien la même chose que nous à la vue d'une scène particulièrement cruelle. Comment un enfant en vient-il à être reconnu comme un membre de la communauté humaine ? Comment peut-on lui transmettre cette forme si particulière d'existence, sur fond d'une infinie diversité de possibilités de vie, mais aussi de multiples possibilités de malentendus et d'incompréhension ? C'est aussi cette question qui est au cœur des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, comme l'a bien montré Cavell¹⁴.

L'enjeu de la formation, c'est que nous puissions nous reconnaître dans l'enfant, c'est-à-dire reconnaître notre humanité dans l'enfant, et surtout que l'enfant puisse se reconnaître en nous, et en particulier dans notre langage qu'il ne maîtrise pas à la naissance mais qu'il doit apprendre¹⁵. L'enfant doit devenir capable d'utiliser le langage dans des cas toujours nouveaux et imprévus : il doit pouvoir marcher tout seul, pour reprendre l'image de Montaigne (et d'Erasmus avant lui), c'est pourquoi « il est bon que [le précepteur] face trotter [l'enfant] devant luy pour juger de son train » (MONTAIGNE, 1978, I, 26, p. 150). Mais rien ne garantit là encore que l'enfant avancera, à chaque étape, comme nous avancerions ou voudrions qu'il avance. Son avenir dans le langage, et dans la communauté humaine plus largement, est sans garantie – mais pourquoi voudrait-on ici une garantie, et de quel type ?

¹⁴ Voir notamment les développements de la deuxième conférence Carus, intitulée « Le débat de l'ordinaire. Scènes d'instruction chez Wittgenstein et Kripke », dans Cavell (1993, p. 129 sq).

¹⁵ « je ne puis recevoir cette passion dequoy on embrasse les enfans à peine encore nez, n'ayant ny mouvement en l'ame, ny forme reconnoissable au corps, par où ils se puissent rendre aimables. [...] Une vraye affection et bien reglée devroit naistre et s'augmenter avec la connoissance qu'ils nous donnent d'eux [...]. Il en va fort souvent au rebours ; et le plus communement nous nous sentons plus esmeus des trepignemens, jeux et niaisseries pueriles de nos enfans, que nous ne faisons apres de leurs actions toutes formées, comme si nous les avions aymez pour nostre passetemps, comme des guenons, *non comme des hommes.* » (MONTAIGNE, 1978, II, 8, p. 387, nous soulignons.)

Chez Nietzsche, la question de la formation (*Bildung*) est également essentielle, et revêt une importance particulière dans ses premiers écrits des années 1870 (Voir STIEGLER, 2006). Mais Nietzsche ne s'inquiète alors pas tant de la situation de l'enfant que de celle de l'adolescent : c'est avant tout à la jeunesse des lycées (*Gymnasium*) que Nietzsche consacre ses réflexions sur la culture, en particulier dans ses conférences intitulées *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Dans ces conférences, un vieux philosophe dialogue avec son jeune compagnon, abattu et découragé par la place faite à la *Bildung* dans la société moderne (BA, Première conférence). Comme dans les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein et les *Essais* de Montaigne, nous avons ici affaire à un genre de « scène d'instruction », au dialogue entre un éducateur et un élève dont l'objet est précisément « la plus délicate des techniques qui puisse exister dans un art, la technique de la formation » (BA, Deuxième conférence). La scène nietzschéenne est toutefois très singulière, parce qu'elle part en quelque sorte non pas de la simple possibilité que la formation échoue, mais du goût amer de cet échec même, échec effroyable puisque la culture allemande de cette fin de siècle semble tout entière livrée au chaos¹⁶. Chez Nietzsche, la question de la *Bildung* est posée à partir d'une déception et d'une désorientation : l'angoisse de l'éducateur nietzschéen, c'est le délitement de la forme culturelle de l'humanité, plus que l'échec de la transmission (qui peut confiner à la folie, comme dans les *Recherches philosophiques*).

Le problème n'est pas tant celui de la reconnaissance dans l'enfant d'une humanité commune que celle du difficile consentement de la jeunesse à la culture qui est la sienne, et de son aspiration à la réalisation d'une véritable humanité, plus haute que celle qu'elle découvre dans sa culture. L'enjeu de la formation de soi pour l'adolescent, c'est une *réforme* de l'humanité et un rejet de la *con-formité*, de la simple adaptation à ce que la société moderne, l'État et le marché, attendent des masses pour répondre à leurs besoins¹⁷. C'est le sens de la critique nietzschéenne des « établissements de la misère de vivre » qui promettent de « former des fonctionnaires, des négociants, des officiers, des marchands,

¹⁶ Les maux dont souffrent la vie culturelle et artistique allemande sont en effet le résultat direct d'une formation défaillante : « la production hâtive et vaine, l'écrivasserie déshonorante, la totale absence de style, l'expression mal venue et sans caractère ou tristement grandiloquente, la perte de tout canon esthétique, la volupté de l'anarchie et du chaos » (BA, Deuxième conférence).

¹⁷ Sur aversion et conformité, en particulier chez le premier Nietzsche, voir les suggestions de Cavell (1993, p. 109). La question de la formation (*Bildung*) chez le premier Nietzsche croise aussi celle de son « perfectionnisme » (voir les dossiers de la revue *Estudos Nietzsche, Espírito Santo*, v. 12, n. 2, jul./dez., 2021, et v. 14, n. 1, jan./jun., 2022).

des agronomes, des médecins ou des techniciens », mais jamais des hommes (BA, Quatrième conférence).

La véritable formation passe ici encore par une appropriation de la langue. Cette langue, ce n'est pas le *logos*, c'est la langue maternelle pour Nietzsche : l'allemand, défiguré par les journalistes et les savants, complices d'une même barbarie, c'est-à-dire d'un même refus de donner une forme, une hiérarchie et un style à la culture. Comme l'écrit Nietzsche :

Le gymnase manque jusqu'ici l'objet premier, le plus simple par lequel commence une vraie culture, la langue maternelle : mais par là il lui manque le sol naturel et fécond nécessaire à tous les efforts postérieurs vers la culture. Car c'est seulement sur le fond d'un dressage, d'un bon usage de la langue, strict, artistique, soigneux, que s'affermi le vrai sentiment de la grandeur de nos classiques [...]. (BA, Deuxième conférence)

C'est au prix d'une longue formation, d'un long dressage au contact des modèles de l'Antiquité grecque, que la langue peut redevenir vivante dans les mots de ceux qui savent la parler. Parler une langue, *sa* langue, c'est en effet se sentir *obligé* vis-à-vis d'elle. Or c'est tout le contraire qui se passe dans la société que décrit Nietzsche : « on en use avec [l'allemand] comme si c'était une langue morte et comme si l'on n'avait aucune obligation envers le présent et l'avenir de cette langue » (BA, Deuxième conférence). C'est une manière de dire qu'apprendre à parler, à trouver sa voix dans des mots d'abord étrangers, mais qui peuvent aussi toujours (re)devenir creux, distants ou inertes, n'est pas que l'affaire de l'enfant, mais l'affaire de chacun de nous, à chaque instant : c'est la tâche propre de l'humain.

Or les « gymnases » ne remplissent pas cette tâche. C'est ce que montre l'exercice déplorable de la « composition allemande », où l'on exige des élèves une réflexion personnelle et autonome, à un âge où cette autonomie ne peut être que caprice et bredouillement, parce qu'elle n'est précisément pas encore formée (BA, Deuxième conférence). Pour Nietzsche, on exige trop tôt de la jeunesse quelque chose que l'éducation doit au contraire produire, par le « dressage linguistique » le plus strict. C'est cette faillite de la *Bildung* qui explique l'échec de la culture à produire des individus qui non seulement se reconnaissent en elle, mais sont aussi capables de la représenter, de l'incarner de façon exemplaire. Bien sûr, l'exemple indépassable pour Nietzsche dans ces conférences est celui des Grecs, et son message s'adresse essentiellement aux jeunes (hommes) allemands : la *Bildung* s'ancre donc doublement dans une culture et une langue particulières. Mais on peut supposer que de telles exhortations sont valables pour toute

culture humaine, car ce qui compte pour Nietzsche, c'est avant tout l'apprentissage du sens de la *forme*, de la différence entre « la forme et la barbarie », c'est-à-dire le souci pour le visage que ma culture présente au monde, pour le type de valeurs qui la font vivre et dont il faut parfois savoir prendre honte (BA, Deuxième conférence).

Cette question de la capacité à trouver *sa* voix dans une langue, du lien entre le propre et le commun, est déjà présente dans les réflexions de Montaigne. C'est précisément cette question qui permet de comprendre la démarche des *Essais*. Si Montaigne accorde une importance capitale à la formation de l'homme, son but n'est pas de contribuer à cette entreprise en écrivant ses *Essais*. Il s'agit plutôt pour lui de donner à voir le tableau d'un homme particulier : lui-même.

Les autres forment l'homme, je le recite et en represente un particulier bien mal formé, et lequel, si j'avoy à façonner de nouveau, je ferois vrayement bien autre qu'il n'est. Meshuy c'est fait. Or les traits de ma peinture ne forvoient point, quoys qu'ils se changent et diversifient. [...] On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée que à une vie de plus riche estoffe : chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition. (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805)

La peinture que Montaigne donne de lui-même suit les linéaments de toutes ses métamorphoses : il ne peint pas l'être, mais le passage, le mouvement continu des épreuves et des apprentissages. Car la diversité changeante des apparences humaines renvoie tout autant à la différence des hommes entre eux qu'à la différence, plus étonnante encore, des états d'un même « moi ». Pour Montaigne, il est en quelque sorte trop tard pour se former, de sorte qu'il ne reste qu'à raconter l'homme qu'on est. Car c'est bien en tant qu'homme que Montaigne entend prendre la parole, et non comme un savant, « comme grammairien, ou poète ou jurisconsulte » (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805).

Ce récit de l'homme est le récit d'une tension entre l'inconstance des formes singulières que prend la vie humaine, et cette « forme entière de l'humaine condition » à laquelle chacun prend part. Il s'agit donc pour Montaigne de retrouver dans ses mots l'humaine condition, de parvenir non pas à identifier une caractéristique essentielle commune à tous les êtres humains, mais à trouver une parole qui soit en accord avec elle-même, qui ne cherche pas à dire plus que ce que l'on peut humainement dire de notre condition. Car c'est bien ce « dire humain », qui « a ses formes plus basses » et que l'on doit distinguer du « parler divin » de la théologie, qui caractérise les « humanistes » (MONTAIGNE, 1978, I, 56, p. 323). Montaigne n'emploie d'ailleurs le terme qu'en cette unique occurrence dans les *Essais* :

[I]l se voit plus souvent cette faute que les Theologiens escrivent trop humainement, que cett'autre que les humanistes escrivent trop peu theologalement [...] ; le dire humain a ses formes plus basses et ne se doit servir de la dignité, majesté, regence, du parler divin. Je lui laisse, pour moi, dire, *verbis indisciplinatis*, fortune, d'estinée, accident, heur et malheur, et les Dieux et autres frases, selon sa mode. Je propose les fantasies humaines et miennes, simplement comme humaines fantasies, et separement considerées, non comme arrestées et reglées par l'ordonnance celeste [...]. (MONTAIGNE, 1978, I, 56, p. 323).

L'humaniste n'est plus seulement celui qui cultive les « humanités » et les arts libéraux. Pour Montaigne, être humaniste, c'est parler d'une certaine manière, c'est ramener en quelque sorte la parole sur terre, où elle n'est que « matière d'opinion », avec ses fragilités et ses doutes. Là encore, la parole intervient ici comme *forme* plutôt que comme propre de l'homme – il n'est plus question d'un *zōon logon echon*, d'un animal qui a le *logos* – mais d'une forme particulière d'expression à travers laquelle l'humanité peut être reconquise.

L'investigation sceptique qui rend sans cesse étranger l'ordinaire et fragiles les jugements qu'on croyait les plus assurés est un moyen de se connaître qui porte le risque de se perdre, de perdre pied et jusqu'à la confiance dans sa capacité à juger et donc à faire usage du langage. « On s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps ; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy » (MONTAIGNE, III, 11, p. 1029). L'enjeu est donc autant de raconter l'homme que de « s'entendre en soi », de raconter l'homme à partir de soi. S'entendre en soi, c'est retrouver sa voix dans le déferlement des jugements des autres, en s'écoulant soi-même, en écoutant les mots qu'on dit et donc en se reconnaissant dans ses mots. Cette forme d'écoute doit bien sûr être très différente de celle qui consiste à écouter quelqu'un d'autre, car ce n'est pas comme si « quelqu'un d'autre parlait par ma bouche » (WITTGENSTEIN, 2004, II-x, p. 270) : c'est justement l'enjeu des *Essais* que de parvenir à retrouver des mots à soi en se perdant dans ceux des autres. « [I]l n'est personne, s'il s'escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maistresse, qui luicte contre l'institution, et contre la tempeste des passions qui luy sont contraires », écrit Montaigne, dans une de ces formules aussi fameuses que difficiles (1978, III, 2, p. 811). Cette « forme maîtresse » lutte contre l'institution au sens où elle n'est pas quelque chose qui serait le contenu d'un enseignement, reçu de l'extérieur, mais quelque chose comme une humanité bien plus profonde, et bien plus vulnérable aussi, quelque chose comme une voix humaine, dirait Cavell, une voix qui veut dire ce qu'elle dit, en acceptant

que les mots qu'elle prononce sont simplement ceux des humains. Ce n'est pas un hasard si ces passages sont tirés d'un chapitre portant sur le « repentir » (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 804), car il s'agit bien au fond d'opérer ici une *réparation*, de renouer avec l'humanité en soi-même au travers même d'un scepticisme qui maintient vive l'angoisse de jamais pouvoir savoir, une fois pour toutes, ce qu'est l'homme¹⁸.

3. La philosophie et le rejet de l'humain

La question de l'humanisme chez Montaigne peut donc être posée comme celle d'un « dire humain » ordinaire : « le parler que j'aime, c'est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche » (MONTAIGNE, 1978, I, 26, p. 171). La question est à la fois celle de la relation de « la bouche qui dit "je" » aux mots qu'elle emploie, pour reprendre une formule de Wittgenstein (1996, p. 126), et celle du caractère « simple et naïf » de ces mots, qui ne sont pas les mots d'un savant ou d'un expert. C'est aussi la question d'un « je » qui peut dire « nous » : « Nous ne sommes hommes et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole » (MONTAIGNE, 1978, I, 9, p. 36). Il faut être encore une fois sensible à l'écart d'une telle formule avec l'idée aristotélicienne d'une définition de l'homme par la parole, qui serait son propre. Justement ici il s'agit plutôt de s'approprier la parole humaine et de la manifester dans nos relations avec les autres. Il n'est pas tant question de *définir* l'humanité de l'homme par le langage, que de *reconnaitre* dans le langage notre humanité commune.

Ce motif du « dire humain » est bien sûr central dans la « seconde » philosophie de Wittgenstein. Pour ce dernier, le sens de ce que nous disons est immanent à ce que nous faisons avec nos mots : le sens n'est pas une sorte d'entité idéale, transcendante à notre vie. C'est pourtant précisément ce point que le philosophe est sans cesse tenté de

¹⁸ On dira qu'il s'agit là d'une lecture très – trop ? – cavellienne des *Essais* et l'on aura raison. Nous noterons simplement que la place que Cavell réserve à Montaigne est très discrète, ce qui est étonnant, pour ne pas dire étrange. Bien sûr, il ne s'agit pas ici de reprocher à Cavell ce dont il n'a pas parlé, comme si l'on pouvait déplorer que sa philosophie ait été « incomplète » (sur Cavell et Montaigne, voir Flathman, 2006). Mais le cas de Montaigne est singulier, parce qu'on trouve dans les *Essais* de nombreux motifs que Cavell reprendra à son compte. Comment expliquer que Cavell, en se penchant sur le scepticisme, la douleur et la cruauté, l'humain et le déni de l'humain, l'enfant et l'éducation, ne se soit pas davantage occupé de l'auteur des *Essais* ? Comment ce grand lecteur d'Emerson (qui admirait tant Montaigne, jusqu'à écrire comme lui des « Essais ») et surtout ce lecteur inimitable du théâtre de Shakespeare (inspiré comme on sait par la saine vigueur du scepticisme montanien, et non pas cartésien) ne lui ait pas porté plus d'attention ? Dans une lettre précédant son étude sur Othello, Cavell semble admettre qu'il aurait voulu parler davantage de Montaigne (1979, p. 31). La question, très cavellienne, de savoir pourquoi la philosophie de Cavell contourne, refoule, ou en tout cas retarde ainsi la discussion avec Montaigne, semble donc légitime, même si ce n'est pas notre objet ici.

dénier, en formulant une exigence de conditions *idéales* de la signification qui n'est qu'une autre manière de refuser la contribution humaine au langage, c'est-à-dire le fait que ce sont les humains qui veulent dire quelque chose par leurs mots, et non pas les mots qui auraient un sens, en quelque sorte, par eux-mêmes. Le philosophe, sceptique ou métaphysicien – car le sceptique n'est qu'un métaphysicien déçu – prétend parler en dehors des conditions auxquelles la parole humaine nous astreint : il rêve d'un sens qui ne serait pas le produit d'un travail ordinaire d'application de nos concepts. Or, donner du sens est toujours l'œuvre d'une bouche humaine, trop humaine. Le philosophe voudrait en quelque sorte que les choses parlent d'elles-mêmes, sans qu'on les « contamine » par le langage, exigence qui est bien sûr dépourvue de sens, car le langage est précisément celui que *nous* utilisons – il n'y en a pas d'« autre », caché derrière – pour parler *des choses* – de quoi d'autre pourrions-nous bien parler ? Cette exigence philosophique d'une idéalité, d'une inhumanité du sens renvoie à ce que Cavell a appelé le « rejet de l'humain » :

L'objectif de Wittgenstein [...] est de replacer l'animal humain dans le langage, et par là même dans la philosophie. Mais il n'a jamais sous-estimé, je crois, la puissance de la motivation qui pousse à rejeter l'humain : rien en effet de plus humain. Il a donc entrepris [...] de retracer les mécanismes de ce rejet en examinant les différents modes sur lesquels, en faisant des recherches sur nous-mêmes, nous sommes amenés à parler « hors des jeux de langage », à considérer les expressions indépendamment des, et en opposition aux, formes naturelles de vie qui donnent à ces expressions la force qu'elles possèdent (CAVELL, 1996, p. 311, traduction modifiée)

Le problème du philosophe, c'est qu'en rejettant l'humain, il rend vide l'exigence même qui fournissait une impulsion à sa philosophie. Ce n'est pas que cette exigence d'une signification idéale est impossible à saisir mais qu'il n'y a pas de sens à la saisir : qu'il n'y a rien qui compterait comme une satisfaction de cette exigence. Le problème du philosophe n'est pas qu'il ne peut pas avoir ce qu'il veut, mais qu'il ne sait pas ce qu'il veut, que son propre désir, sa propre exigence, ne lui est pas claire. Il ne sait littéralement pas ce qu'il veut dire. Ce que le philosophe veut, c'est un sens vidé de toute contribution humaine, mais ce vide précisément ne peut être rempli par aucun autre sens. Comme le note Cavell, cette tendance philosophique à l'insatisfaction vis-à-vis de l'humain n'a rien d'extraordinaire. Elle est au contraire typiquement humaine et même constitutive de l'humanité.

Ce motif du déni trop humain de l'humain, de façon intéressante, est explicitement lié par Cavell à la figure de Nietzsche (voir CAVELL, 1996, p. 175 ; pp. 703-704 et 1991,

p. 60). De fait, dans un fragment de 1884, Nietzsche souligne bien quelque chose de ce genre :

Je considère toutes les formes métaphysiques et religieuses de la pensée comme la conséquence d'une insatisfaction *chez l'homme* d'un instinct (*Trieb*) qui l'attire vers un avenir plus haut, surhumain – avec cette particularité que les hommes voulurent fuir *eux-mêmes* dans l'au-delà : au lieu de travailler à la construction de cet avenir. Un *contresens des natures supérieures qui souffrent de la laideur de l'image de l'homme.* (NF 1884 27[74])

La métaphysique apparaît dans ces lignes comme une tendance à la fois à l'insatisfaction vis-à-vis de l'humain et au désir de son dépassement dans une certaine « surhumanité » – ici considérée par Nietzsche comme très ambiguë, il faut le noter : le désir du surhumain peut aussi être une fuite dans l'au-delà. Ce désir de soustraire l'humain à son image difforme et changeante pour le projeter dans l'immuabilité de l'au-delà peut en effet se comprendre comme un évitement de la réalité, comme une manière de se défausser d'une certaine responsabilité pour notre avenir, dans la vie et dans le langage. Cela rapproche Nietzsche de Wittgenstein, ce dernier ne cessant de souligner que la continuation de notre forme humaine de vie et la poursuite des jeux que nous jouons avec nos mots est *notre* responsabilité : elle ne repose sur rien d'autre que sur nous.

Chez Nietzsche comme chez Wittgenstein, notre manière de penser l'humanité n'est pas tant une affaire de thèses, d'opinions ou de doctrines – en particulier celles qui se présenteraient comme « humanistes » – qu'une affaire d'exigence, de désir, de *Trieb*. C'est seulement de ce point de vue que la métaphysique et le scepticisme peuvent apparaître comme les deux faces d'une même pièce, l'exigence (métaphysique) d'une définition de l'homme par son propre, par un critère fixe, net et exclusif, n'étant que le revers d'une inquiétude (sceptique) quant à l'instabilité et à la fragilité de la forme humaine de vie, d'une difficulté à l'accepter. Le sceptique est déçu de ne pas trouver de critère d'essence pour définir l'humanité, mais cette déception presuppose justement qu'il ne remette pas en cause le sens qu'il pourrait y avoir à chercher un tel critère.

Montaigne épingle lui aussi toute l'ambivalence de ce désir de dépassement ou de rejet de l'humain, mais d'une manière toute différente, qui tient à la dimension apologetique – parfois oubliée – des *Essais* :

O la vile chose, [...] et abjecte, que l'homme, s'il ne s'esleve au dessus de l'humanité ! Voylà un bon mot et un utile desir, mais pareillement absurde. Car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'esperer enjamber plus que de l'estandue de nos jambes, cela est impossible et monstrueux. Ny que l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité :

car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises. Il s'eslevera si Dieu lui preste extraordinairement la main ; il s'eslevera, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et soublever par les moyens purement celestes. C'est à nostre foy Chrestienne, non à sa vertu Stoique, de pretendre à cette divine et miraculeuse metamorphose (MONTAIGNE, 1978, II, 12, p. 604).

Le scepticisme pour Montaigne est *in fine* la marque d'une *impuissance* : celle de notre raison, qui doit en rabattre et reconnaître son insuffisance, sous peine de pécher par présomption et outrecuidance. Le scepticisme pour Montaigne est une épreuve d'humilité. Il nous dispose à une rédemption qui ne peut venir que de Dieu. L'ultime métamorphose, c'est en effet celle que la foi opère en nous. Les incessantes transformations de l'humain ne sauraient nourrir un désir de le transcender, qui ne serait encore que trop présomptueux. L'exercice virtuose du jugement auquel nous conduit le scepticisme a plutôt pour but de nous faire reconnaître notre impuissance, impuissance qui n'a de sens qu'en regard de la toute-puissance divine – car nous ne sommes ni plus, ni moins que les autres créatures terrestres pour Montaigne. Tout l'enjeu est de parvenir à *assumer* cette impuissance, c'est-à-dire à s'y retrouver en l'éprouvant, à se maîtriser en se confrontant sans cesse à sa propre dispersion. Cela n'empêche pas de trouver une certaine santé dans cette souplesse face aux épreuves, aux circonstances et aux idées¹⁹. Mais s'il faut embrasser cette condition mouvante, c'est parce que la prétendue atteinte d'un point fixe n'est que le symptôme de cette maladie presque incurable que Montaigne appelle la présomption.

On comprend donc pourquoi la santé montanienne diffère radicalement de la « grande santé » de Nietzsche. La « grande santé » est bien comme pour Montaigne une santé de voyageur, la santé de celui dont « l'âme a soif d'avoir vécu tout le spectre des valeurs et des choses jugées désirables jusqu'à présent » (FW 382). Mais pour Nietzsche, la « grande santé » est aussi et surtout une santé de *conquérant*, car il ne s'agit pas seulement d'explorer toutes les perspectives, à force d'expériences nouvelles et de tentatives multiples, mais précisément aussi d'accroître sa puissance. La grande santé est une soif de possession qui n'est jamais rassasiée. Ce qu'elle veut, c'est la surabondance

¹⁹ « Mon ignorance me preste autant d'occasion d'esperance que de crainte, et, n'ayant autre regle de ma santé que celle des exemples d'autrui et des evenemens que je vois ailleurs en pareille occasion, j'en trouve de toutes sortes et m'arreste aux comparaisons qui me sont plus favorables. Je reçois la santé les bras ouverts, libre, plaine et entiere, et esguise mon appetit à la jouir, d'autant plus qu'elle m'est à present moins ordinaire et plus rare ! tant s'en faut que je trouble son repos et sa douceur par l'amertume d'une nouvelle et contrainte forme de vivre. Les bestes nous montrent assez combien l'agitation de nostre esprit nous apporte de maladies. » (MONTAIGNE, 1978, II, 12, p. 491). Sur la santé du sceptique, voir Brahami (2008).

de la puissance. Et c'est seulement en s'exposant à des dangers toujours plus risqués que l'on conquiert ce surcroît de force qui est la marque d'une santé débordante. « Comment pourrions-nous, après de telles échappées et avec une telle voracité de conscience et de savoir, nous satisfaire de *l'homme d'aujourd'hui* ? » demande alors Nietzsche (FW 382). L'humain d'aujourd'hui, type faible et maladif, mène une existence dérisoire pour celui qui jouit d'une telle santé. D'une certaine manière, il s'agit aussi pour Nietzsche de miner la présomption du type humain dominant, qui a trop tendance à se prendre pour le sommet de la création alors qu'il n'est qu'un animal raté, incapable de s'affirmer soi-même (JGB 62). Mais si Nietzsche rejette l'homme du troupeau, ce type humain qui est au fond un type chrétien, c'est toujours nom de la quête d'une plus haute puissance que *l'humain lui-même* peut porter en lui – ce qui fait toute la différence avec Montaigne.

Il est vrai que Nietzsche loue Montaigne et son « courageux et gai scepticisme » à plusieurs reprises (NF 1885 36[7])²⁰. Dès *Humain, trop humain*, le scepticisme de façon générale est considéré par Nietzsche comme une hygiène de l'esprit, par laquelle ce dernier se libère des préjugés métaphysiques et des convictions qui l'étouffent (MA I 244 ; 631). Mais le scepticisme, y compris celui de Montaigne, devient suspect dès qu'il nous rend faibles, veut nous faire croire que nous sommes impuissants, ou nous appelle au renoncement. Dans *Par-delà bien et mal*, la fameuse isosthénie sceptique devient ainsi le masque d'une pure et simple « neurasthénie », d'une « disposition maladive » de la volonté qui n'est plus capable de décider, de se déterminer, de dire « non » et encore moins « oui » (JGB 208). Le scepticisme ne vaut que s'il ne nous enferme pas dans la déception, la négation et la faiblesse, c'est-à-dire s'il nous prépare à une forme d'existence supérieure (JGB 210)²¹.

L'esprit sceptique pour Nietzsche doit d'abord nous détacher de ce qu'il appelle dès *Humain, trop humain* les « erreurs » de l'humanité, erreurs que nous avons jusqu'à présent pris pour des vérités éternelles, dernières et définitives :

[C]e que nous appelons actuellement le monde est le résultat d'une foule d'erreurs et de fantasmes qui ont pris progressivement naissance au cours de l'évolution globale des êtres organisés, se sont accrus en s'enchevêtrant et nous sont maintenant légués à titre de trésor accumulé de tout le passé, – oui, trésor : car la valeur de notre humanité repose là-dessus. (MA I 16)

²⁰ Sur Nietzsche et le « gai scepticisme » de Montaigne, voir Panichi (2006).

²¹ Sur le scepticisme de Nietzsche, nous renvoyons à la synthèse de Sommer (2006).

Toute la question est alors de savoir si l'humanité peut vivre sans ces erreurs, qui constituent ses conditions de conservation les plus archaïques. À cette question, on ne peut répondre pour Nietzsche que par une tentative (*Versuch*) : comme le suggère en particulier le *Gai savoir*, le scepticisme doit avant tout devenir *expérimental*. « Je me félicite de tout scepticisme auquel il m'est permis de répondre : “Faisons l'essai !” » (FW 51). La découverte des « erreurs » millénaires de l'humanité, qu'on prenait jusqu'ici pour des vérités éternelles, doit être l'occasion pour Nietzsche d'une expérience radicale : « Jusqu'à quel point la vérité supporte-t-elle l'incorporation ? – voilà la question, voilà l'expérience à faire » (FW 110).

Une telle expérience est profondément risquée, parce que c'est aussi sur ces erreurs que repose « la valeur de notre humanité » (MA I 16). Ce que Nietzsche appelle son « ultime scepticisme » ne laisse pas indemne notre sens de « l'humain » (*Menschlichkeit*), de « l'humanité » (*Humanität*) et de la « dignité humaine » (*Menschenwürde*) (FW 115) : si tout ce qu'on croyait savoir de l'homme se révèle n'être qu'un certain genre d'« erreur » métaphysique et de méconnaissance de nous-mêmes, quel sens et quelle valeur peut-on encore donner à l'être humain ? Mais la question n'est pas de savoir « ce qu'est » l'humain : il s'agit plutôt de faire un essai pour le transformer, pour voir ce qu'il peut devenir en mettant en cause son attachement à « ses » vérités, qui se révèlent au fond comme autant d'« erreurs irréfutables » (FW 265).

Il ne s'agit donc pas pour Nietzsche de rétablir la vérité, en réfutant les erreurs du passé. Précisément, les erreurs de l'humanité sont *irréfutables*. Elles sont irréfutables parce qu'il n'y a tout simplement pas de sens à les réfuter : ce sont des conditions de vie. On ne peut pas les gommer comme des erreurs de calcul, ni prouver qu'elles sont des erreurs, parce qu'elles constituent tout simplement la forme même de notre existence et qu'elles définissent donc le cadre au sein duquel la question même de savoir ce qui est vrai ou faux peut recevoir un sens. Ce que Nietzsche met en question, c'est donc le sens même de la vérité (FW 51). Pourquoi voulons-nous la vérité plutôt que l'erreur ? Pourquoi attachons-nous tant de prix à la connaissance ?

Que le scepticisme devienne chez Nietzsche une question de valeur et plus précisément de *sens*, marque une continuité avec la pensée de Wittgenstein. Pour ce dernier, il ne s'agira pas non plus de « réfuter » les erreurs du métaphysicien ou du sceptique, mais plutôt, comme l'a souligné Cavell, d'interroger le sens de leur commune insistance à formuler leurs problèmes comme des problèmes de *connaissance*. Cavell, sur ce point, rapproche Wittgenstein de Nietzsche et de la manière dont il se moque des

philosophes qui considèrent la vie « comme “une énigme, un problème de connaissance” », Nietzsche « sous-entendant ainsi que nous nous interrogeons à propos de ce que nous ne saurions ne pas connaître, afin de ne pas nous mettre en quête de ce qu’il pourrait être pénible de découvrir » (CAVELL, 1996, p. 176). Il y a un sceptique et un métaphysicien au fond de chacun de nous, qui donnent voix à une certaine insatisfaction vis-à-vis de notre humanité. Mais cette insatisfaction n'est justement pas quelque chose qu'on pourrait réfuter. Le croire ou l'espérer, ce serait entrer dans le jeu du sceptique comme du métaphysicien, en croyant qu'il s'agit là d'une affaire de connaissance, de quelque chose qu'il y aurait à savoir ou qu'on ne pourrait pas savoir. Comme l'écrit encore Cavell : « Rien n'est plus humain que le désir de nier sa propre humanité, ou de l'affirmer aux dépens des autres. Mais, si ce que le scepticisme entraîne est de cet ordre, de simples “réfutations” ne seront pas capables de le combattre. L'idée qu'on puisse se contenter de “réfuter” une position philosophique est d'ailleurs, *elle aussi*, ridiculisée par Nietzsche [...] » (CAVELL, 1996, p. 175).

Wittgenstein, dans les *Recherches philosophiques* et *De la certitude* en particulier, cherche à clarifier le sens même du doute et de la demande de vérité. Là où nous doutons en sceptique, notre doute n'a pas de sens. Là où nous affirmons en métaphysicien, notre affirmation n'a pas le sens idéal qu'on voudrait qu'elle ait. Pour Wittgenstein, notre raison n'est pas plus impuissante qu'elle est puissante. Il n'y a rien qu'elle ne « puisse pas faire », non pas parce qu'elle est toute-puissante, mais parce que ce que le philosophe voudrait qu'elle puisse faire n'a aucun sens : c'est une possibilité sans consistance. « Ici, la grande difficulté est de ne pas présenter la situation comme s'il y avait quelque chose que l'on ne *pouvait pas faire* » (WITTGENSTEIN, 2004, §374, p. 171). Ce qui ne va pas, c'est l'exigence qu'on formule, pas la réponse qu'on peut ou ne peut pas donner²².

²² De ce point de vue, la « bonne santé » philosophique pour Wittgenstein ne s'apparente ni à celle de Montaigne, ni à celle de Nietzsche. Elle consiste à apporter la paix à l'entendement, à le débarrasser de ses faux problèmes. La médecine wittgensteinienne, plus encore que la médecine nietzschéenne, ne s'attaque pas aux thèses mais aux tentations des philosophes : « Ce que “nous sommes tentés de dire” [...] n'est naturellement pas la philosophie, mais sa matière première. Ainsi, ce qu'un mathématicien est enclin à dire de l'objectivité ou de la réalité des faits mathématiques n'est pas une philosophie des mathématiques, mais quelque chose dont la philosophie aurait à traiter. Le philosophe traite une question comme on traite une maladie » (WITTGENSTEIN, 2004, §254-255, p. 139). La bonne santé philosophique permet donc de ne pas se laisser emporter par le flux du doute comme chez Montaigne, ni d'intensifier notre vouloir par une enquête radicale sur nos valeurs, mais au contraire de « cesser de philosopher *quand je le veux* » (WITTGENSTEIN, 2004, §133, p. 89), c'est-à-dire de parvenir à être suffisamment clair vis-à-vis de ce que je voulais pour me rendre compte que la philosophie n'a rien à m'offrir, rien de plus que ce que j'avais déjà. Et en ce sens, il ne s'agit pas d'un renoncement.

Wittgenstein cherche à nous donner un aperçu de la façon ordinaire d'employer les mots que nous voulons employer en philosophant. Car c'est l'ordinaire que nous avons tendance à oublier, à dénier, à ne pas (vouloir) voir alors qu'il est sous nos yeux (WITTGENSTEIN, 2004, §126, p. 88). Toute la difficulté est de nous *faire voir* ce qui est visible. Le philosophe wittgensteinien ne découvre rien de nouveau – pas de « nouvelles terres » ni de souterrains, comme chez Nietzsche ! – mais il nous ramène « à la maison » (*Heimat*), au « sol raboteux » (WITTGENSTEIN, 2004, §116, p. 85 ; §107, p. 83). Si le philosophe fait une découverte, c'est celle qui nous permet d'arrêter de philosopher quand nous le voulons, c'est-à-dire celle qui permet de nous y retrouver, de retrouver ce que nous voulions dire dans les mots de tous les jours. Retrouver l'ordinaire (« ce que nous disons quand... ») et s'y reconnaître n'a aucune espèce d'évidence : cela suppose un travail, et en particulier un travail de description²³.

4. L'humanité ordinaire et étrangère

Pour dissoudre les problèmes du métaphysicien et du sceptique, il faut en quelque sorte leur faire voir autrement les mots qu'ils emploient, dans d'autres contextes, dans d'autres jeux de langage, proches ou lointains. C'est ce qui explique que Wittgenstein procède souvent par une méthode de variation, en décrivant des cas d'usage fictifs qui font d'autant mieux ressortir, par contraste, ce que nous disons d'ordinaire. « Ce n'est qu'en pensant des choses encore plus folles que les philosophes qu'on peut résoudre leurs problèmes » dit-il en ce sens (WITTGENSTEIN, 2002, p. 148). Wittgenstein imagine en effet quantité de tribus qui font des choses très étranges : des vendeurs de bois qui calculent leurs prix à partir de la surface au sol occupée par les fagots et non à partir de leur volume ou leur poids, ou des tribus qui apprennent aux enfants à n'exprimer aucun sentiment par exemple (WITTGENSTEIN, §§141-150, 1983, p. 88 ; 2008, §383, p. 94).

²³ L'usage ordinaire des mots ne « réfutera » jamais ni le métaphysicien, ni le sceptique, comme si c'était d'emblée « le bon usage » : c'est précisément ce que nient le sceptique et le métaphysicien. Ce que le sceptique montre, c'est qu'il n'y a pas de règle ou de critère d'application de nos concepts que tous les locuteurs *devraient* accepter comme la condition de la signification de ce qu'ils disent, comme le fondement de nos accords dans le langage. La tentative du métaphysicien pour établir un tel fondement – ce qui *doit être* pour qu'on puisse parler des choses et s'entendre à leur propos – est donc bien vouée à l'échec. Mais il ne sert à rien d'objecter au métaphysicien comme au sceptique qu'ils ne « peuvent » pas parler comme ceci ou qu'ils « doivent » parler comme cela. On ne tirera pas de l'ordinaire des raisons de parler de telle ou telle manière, ou des conditions qu'on devrait respecter pour parler : pourquoi le sceptique ou le métaphysicien seraient-ils plus ignorants que moi de telles conditions ? Pourquoi saurais-je quelque chose qu'eux ignorent s'il s'agit de quelque chose de tout à fait ordinaire précisément ? Il n'y a pas d'*« experts »* de l'ordinaire, mais l'ordinaire n'a pas non plus d'évidence, il n'est pas le sens commun.

Cela signifie qu'il faut cultiver un regard étranger sur ce que nous disons, projeter le sceptique et le métaphysicien en terre étrangère, pour que leur situation d'exil par rapport au langage leur devienne nettement sensible.

Si l'ordinaire doit être investigué et décrit, cette enquête se fait toujours sur fond d'autres possibilités de jeux de langage. Mais c'est en réalité une même tâche d'exploration qui nous incombe devant l'ordinaire et l'étranger, car l'ordinaire ne nous est jamais d'emblée familier (WITTGENSTEIN, 2004, §206, p. 128). En effet, l'approche wittgensteinienne de l'ordinaire suppose l'adoption d'un « point de vue ethnologique » ou « anthropologique » singulier, à partir duquel l'ordinaire apparaît précisément comme étrange²⁴. Ce point de vue est le contraire d'un humanisme claironnant, comme le souligne Cavell, qui parle à ce propos d'une « inquiétante étrangeté de l'ordinaire » :

Ici une perspective anthropologique est le contraire de ce qu'on appelle parfois, et qu'on désapprouve comme, une perspective humaniste, qui se satisfait de son savoir de ce que l'humanité devrait être. Ce que j'appelle la perspective anthropologique de Wittgenstein est une perspective consistant en une perplexité de principe devant tout ce que les êtres humains disent et font, et donc peut-être, à un certain moment, devant rien (CAVELL, Avant-propos à Das, 2007, p. X. Nous donnons notre traduction).

L'humanité n'est pas de l'ordre d'une essence idéale – quelque chose de l'ordre du *devoir être* – mais elle n'est pas non plus quelque chose qu'il est par principe impossible d'identifier de façon certaine. Elle est l'objet d'une tâche de reconnaissance d'un familier étranger.

Chez Montaigne, c'est aussi par la variation des perspectives que l'humanité quotidienne, à laquelle nous ne prêtons pas attention, peut être ressaisie dans toute son étrangeté. L'enquête sceptique ne conduit pas selon Montaigne à s'étonner du lointain, de l'exotique, mais bien de ce qui est sous nos yeux et que nous croyions fermement connaître : « Ces exemples estrangers ne sont pas estranges, si nous considerons, ce que nous essayons ordinairement, combien l'accoutumance hebete nos sens » (MONTAIGNE, 1978, I, 23, p. 109)²⁵. Le proche est tout aussi étranger que le lointain, l'ordinaire n'est justement que cela dont nous avons appris à ne plus nous étonner. Notre vie ne nous semble régulière que parce que nous ne voyons plus sa contingence et ses imperceptibles changements : « La constance même n'est autre chose qu'un branle plus

²⁴ Voir Wittgenstein, Manuscrit [Ms] 162b, 67r-67v. Sur le « point de vue ethnologique » chez Wittgenstein, voir Brusotti (2014).

²⁵ Sur cette question de « l'estrangement » sceptique, nous nous appuyons sur les analyses de Giocanti (2013).

languissant » (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805). La diversité et la muabilité des choses – et donc de nos opinions – est inépuisable pour Montaigne, de sorte que seule la coutume peut nous masquer l’« estrangeté de nostre condition » (1978, II, 1, p. 336) : « c'est plustost accoustumance que science qui nous oste [...] l'étrangeté » (1978, I, 27, p. 179). En effet, l’étrangeté n'est pas quelque chose que nous pourrions éliminer par un savoir ; précisément elle nous révèle plutôt l'impuissance constitutive de notre jugement qui peut certes se perfectionner en évitant la présomption, mais jamais adopter de point de vue définitif sur quoi que ce soit.

Nietzsche partage avec Montaigne et Wittgenstein cette idée que l'habituel, le « bien connu », est en réalité ce qu'il y a de plus mal connu : « Le bien connu est l'habituel ; et l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à “connaître”, c'est-à-dire à voir comme problème, c'est-à-dire à voir comme étranger, éloigné, “extérieur à nous”... » (FW 355). Pour Nietzsche, comme pour Wittgenstein et Montaigne, c'est une transformation du regard qui est en jeu : l'habituel doit apparaître sous l'aspect de l'étranger. Ce qu'on croit connaître, ce sont des régularités – la régularité de nos comportements ou de nos mœurs en particulier : « c'est pourquoi *la recherche de la règle* (*die Regel suchen*) est l'instinct premier de celui qui connaît, alors que naturellement, avec la constatation de la règle, on ne “connaît” encore rien du tout » (NF 1886 5[10]). D'une certaine manière, Nietzsche, comme Montaigne et Wittgenstein, souligne que la règle n'est absolument pas l'objet d'un savoir. La règle, c'est le lieu même de l'interrogation sceptique : on ne peut pas dire *pourquoi* on suit la règle, identifier un fait ou une raison qui la *justifierait*, de toute éternité. Il n'y a pas de fondement au suivi de la règle, et en particulier aucun dans son « utilité ». Comme le souligne Nietzsche, en voulant expliquer l'existence d'un comportement, une croyance ou une chose à partir de son « utilité », qu'on suppose stable, on ne fait que se rendre aveugle à l'infinité d'usages et de contre-usages que ce comportement, cette croyance ou cette chose peuvent avoir reçus à travers l'histoire (M 37 ; GM I 2 ; II 12). Aucune nécessité idéale ne nous assure que la règle soit appliquée toujours de la même manière, à chaque étape, et par tout le monde.

Ce que Nietzsche met en cause, toutefois, ce n'est pas la règle elle-même, ni son fondement, c'est plutôt l'*instinct* de la recherche de la règle. Pourquoi voulons-nous des règles, pourquoi attachons-nous tant d'importance à leur identification et pourquoi croyons-nous qu'en faisant cela nous acquerrons le *savoir* de quelque chose ? Il ne s'agit pas seulement de constater la pluralité des règles et leur étrangeté, mais de se demander

pourquoi nous plaçons la quête de connaissance sur ce terrain-là, sur le terrain de la règle « bien connue ». Pourquoi ce qu'on veut connaître doit-il être (déjà) « bien connu » ? En soulevant cette question, Nietzsche veut précisément nous faire voir que les problèmes de connaissance que nous posons – en particulier la connaissance de ce que nous sommes, nous, humains – ne sont qu'une manière de *ne pas* nous interroger sur ce que nous voulons en cherchant à connaître (GM Avant-propos, 1).

Chez Montaigne, Nietzsche et Wittgenstein, le penseur s'exerce à voir l'habituel, le coutumier, comme étranger. Mais chez Montaigne, cet exercice est encore une manière d'humilier notre raison, qui doit se rendre compte qu'elle ne peut pas tout, et en réalité, presque rien. Ce que Nietzsche et Wittgenstein questionnent, c'est précisément l'ambiguïté de ce sentiment d'impuissance ou de défaite. Quel était donc ton idéal, pour que tu en viennes à dire que tu ne pourras jamais l'atteindre ? Quel était donc ton désir pour que tu le croies impossible à satisfaire ? Nous soupçonnons, avec Nietzsche, que ce désir est un désir d'humiliation : ce qui est recherché, derrière l'humilité, c'est l'humiliation de soi, humiliation qui n'a de sens que par rapport l'existence d'un Dieu qui peut tout. Si Montaigne demeure chrétien, c'est aussi parce que son scepticisme reste hanté par un idéal, qui est au fond un *idéal ascétique* au sens de Nietzsche, c'est-à-dire une forme d'autopunition – non pas une « impuissance » mais une puissance qui prend plaisir à s'exercer contre elle-même, à se miner elle-même. Ce qui guide le scepticisme de Montaigne, c'est un désir d'étourdissement, une volonté de se perdre : « On s'y perd, à la considération de tant de lustres contraires et formes diverses » (MONTAIGNE, 1978, II, 20, p. 675).

Chez Wittgenstein, à l'inverse, la perte est le symptôme d'une errance : « Un problème philosophique est de la forme : “Je ne m'y retrouve pas.” » (WITTGENSTEIN, 2004, §123, p. 87). Le but de la thérapie est précisément de retrouver son chemin, le chemin de l'ordinaire, de la *Heimat*, qui est le lieu d'où l'on peut s'apercevoir de la vacuité de l'idéal qu'on poursuivait. Le sentiment qu'il y a quelque chose qu'on ne pourra jamais savoir ou que nos mots ne parviendront jamais à dire est le produit d'une exigence vide, typiquement philosophique, et tout l'enjeu est de cesser de s'accrocher à ce vide, pour retrouver la plénitude et la concréture de la vie parlante des humains. « Tout ce que le philosophe peut faire, c'est de détruire les idoles. Et cela veut dire ne pas en forger une nouvelle – “l'absence d'idoles” par exemple » (WITTGENSTEIN, 1997, p. 24). Chez Nietzsche aussi, les idoles doivent être abandonnées parce qu'elles sont vides, parce qu'elles sonnent creux « lorsqu'on les frappe du marteau comme d'un diapason

(*Stimmgabel*) » (GD Préface)²⁶. Le son qu’elles rendent est étranger à toute voix (*Stimme*) humaine. Le point de Nietzsche est qu’on est d’autant plus attaché à ces idoles qu’elles sont vides, qu’elles expriment une volonté de néant, c’est-à-dire à la fois une négation et un déni de notre vie humaine.

Mais là où Wittgenstein se sépare de Nietzsche (et de Montaigne), c’est dans son rejet tant de l’idéal d’un point de vue divin pour qui toutes choses seraient absolument transparentes et fixes, que de l’angoisse d’un abîme ou d’un chaos de formes changeantes qu’on ne pourrait embrasser qu’imparfaitement – le fameux « flux absolu » (NF 1882 4[83]). Le flux chaotique du devenir est-il moins métaphysique que l’éternité divine ? Quel serait ici le critère d’une saisie réussie d’un tel chaos ? Pourrais-tu donner un tel critère, dans le langage ? Veux-tu le donner ? Wittgenstein écrit à ce propos :

Lorsqu’on dit que “tout s’écoule”, nous nous sentons empêchés d’établir le vrai, la véritable réalité. [...] Il doit y avoir une fausse image à la base de notre sentiment d’impuissance. Car ce que nous pouvons vouloir décrire, nous pouvons le décrire. [...] Il est remarquable que dans la vie ordinaire, nous n’éprouvons jamais le sentiment que le phénomène nous échappe, que les apparences s’écoulent continuellement ; ce sentiment ne s’impose à nous que lorsque nous philosophons. Ce qui indique qu’il s’agit là d’une idée que nous suggère un mauvais usage de notre langage. (WITTGENSTEIN, 1997, p. 36-37).

Le langage et ta raison te déçoivent parce qu’il te semble qu’ils ne peuvent pas faire quelque chose (décrire, expliquer, justifier), mais ton langage et ta raison, c’est *toi* qui en fais usage, et c’est cet usage qui n’est pas clair pour toi, que tu fuis. D’un point de vue wittgensteinien, l’exigence philosophique de Nietzsche, qui s’exprime en particulier dans le fait qu’il se présente comme « l’ultime disciple du philosophe Dionysos » (GD Ce que je dois aux Anciens, 5), n’est peut-être pas moins ambiguë que celle de Montaigne. Dieu ou le chaos : voilà l’alternative typique du déni de l’humain, du rêve d’un mode d’accès aux choses qui serait coupé de notre responsabilité humaine vis-à-vis des mots que nous employons.

*

Au terme de ce parcours, nous ne sommes arrivés qu’à une conclusion très pauvre – mais c’est peut-être cette pauvreté qui signe aussi sa réussite : ce qui compte en matière

²⁶ Sur les échos nietzschéens dans le *Big Typescript* de Wittgenstein, voir Majetschak (2006).

d'« humanisme », c'est ce que les humains disent. Montaigne, Nietzsche et Wittgenstein ont bien vu que l'idéal métaphysique – et sa négation sceptique – sont directement liés à notre insatisfaction vis-à-vis de la forme humaine de vie, et à notre désir ambigu de la « dépasser ». Wittgenstein cherche à nous libérer de cet idéal vide, en nous reconduisant aux formes ordinaires de la parole humaine. Nietzsche souligne que la vacuité de cet idéal peut aussi être la marque de sa nature ascétique, ce qui explique également le *plaisir* pris à la philosophie, aux constantes (et illusoires) déceptions qu'elle occasionne. Ce plaisir d'un conflit engagé contre soi-même, contre l'humain en soi-même, reste toutefois profondément ambivalent. Car comme le rappellent Nietzsche et Montaigne, cette ascèse est aussi ce qui dynamise la pensée, ce qui la met en mouvement et fait en sorte qu'elle ne retombe jamais, en rebondissant continuellement de question en question. Si le dire humain est vivant, c'est aussi parce qu'il n'est jamais d'emblée en accord avec lui-même.

Références bibliographiques

- BENOIST, Jocelyn. « Wittgenstein à visage humain », in FERRARESE, E. et LAUGIER, S. (dir.), *Formes de vie*, Paris : CNRS Éditions, 2018, pp. 41-59.
- BIRNBAUM, Jean (dir.). *Être humain ?*, Paris : Folio-Gallimard, 2022.
- BONCOMPAGNI, Anna. *Wittgenstein on Forms of Life*, Cambridge : Cambridge University Press, 2022.
- BOURIAU, Christophe. « La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne », *Noesis*, vol. 10, 2006, p. 73-92.
- BRAHAMI, Frédéric. « La santé du sceptique : Hume, Montaigne », *Philosophia Scientiæ*, vol. 12/2, 2008, pp. 177-192.
- BRUSOTTI, Marco. « Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis », *Nietzsche-Studien*, vol. 38/1, 2009, pp. 335-362.
- _____. *Wittgenstein, Frazer und die „ethnologische Betrachtungsweise“*, Berlin/Boston : W. de Gruyter, 2014.
- CAVELL, S. « Epistemology and Tragedy : A Reading of Othello », *Daedalus*, 1979, vol. 108/3, 1979, pp. 27-43.
- _____. *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, trad. fr. S. Laugier, Combas : Éditions de l'Éclat, 1991.
- _____. *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnement moral émersonien*, trad. fr. Ch. Fournier et S. Laugier, Combas : Éditions de l'Éclat, 1993.

_____. *Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, trad. fr. S. Laugier et N. Balso, Paris : Seuil, 1996.

CONCHE, Marcel. *Montaigne et la philosophie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

DEMONET, Marie-Luce (dir.). *Montaigne et la question de l'homme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

FLATHMAN, Richard. « Perfectionism without perfection : Cavell, Montaigne and the conditions of morals and politics », in NORRIS, A. (ed.), *The Claim to Community : Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford : Stanford University Press, 2006, pp. 98-127.

FRIGO, Alberto. « “Un sujet bien mal formé” : expérience de soi, forme et réformation dans les *Essais* de Montaigne », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, vol. 52, Presses universitaires de Caen, 2015, pp. 69-92.

GIOCANTI, Sylvia. « L'art sceptique de l'*estrangement* dans les *Essais* de Montaigne », *Essais*, Hors-série 1, 2013, pp. 19-35.

LAUGIER, Sandra. « La forme logique de la vie », *Archives de philosophie*, vol. 85/2, 2022, pp. 77-97.

MAJETSCHAK, Stefan. « Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst », in Stefan Majetschak (Hrsg.), *Wittgensteins „große Maschinenschrift“: Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 2006, pp. 61-78.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*, éd. P. Villey, rééd. V.-L. Saulnier (3^e édition), 2 vol., Paris : Presses Universitaires de France, 1978.

NIETZSCHE, F. *Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, éd. Paolo d'Iorio, Paris, Nietzsche-Source, 2009 sq., www.nietzschesource.org/eKGWB.

_____. *La Naissance de la tragédie*, trad. C. Denat, Paris, GF-Flammarion, 2015.

_____. *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, in NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, trad. M. Haar et M. B. de Launay, Folio-Gallimard.

_____. *Humain, trop humain I*, trad. R. Rovini, Paris, Folio-Gallimard, 1988.

_____. *Aurore*, trad. E. Blondel, O. Hansen-Love, Th. Leydenbach, Paris, GF-Flammarion, 2012.

_____. *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2007.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française (Livre de Poche), 1983.

- _____. *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- _____. *Généalogie de la morale*, trad. E. Blondel, O. Hansen-Love, Th. Leydenbach, P. Pénisson, Paris, GF-Flammarion, 1996.
- _____. *Le Crépuscule des idoles*, in NIETZSCHE, Friedrich. (2005). *Le Cas Wagner* suivi du *Crépuscule des idoles*, trad. E. Blondel et P. Wotling, Paris, GF-Flammarion.
- _____. *Fragments posthumes*, in NIETZSCHE, Friedrich. (1968 sq.). *Oeuvres philosophiques complètes*, dir. M. de Gandillac et G. Deleuze, Paris, Gallimard.
- PANICHI, Nicola. « Nietzsche et le “gai scepticisme” de Montaigne », *Noesis*, vol. 10, 2006, pp. 93-112.
- SOMMER, Andreas Urs. « Nihilism and Skepticism », in K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford : Blackwell, 2006, pp. 250-269.
- STIEGLER, Barbara. « Nietzsche et la critique de la *Bildung*. 1870-72 : les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l’homme », *Noesis*, vol. 10, 2006, pp. 215-233.
- _____. *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris : Gallimard, 1983.
- _____. *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris : Gallimard, 1996.
- _____. *Philosophica I. Philosophie (TS 213, §§86-93)*. George E. Moore. *Les cours de Wittgenstein en 1930-33*, trad. fr. J.-P. Cometti, Mauvezin : TER, 1997.
- _____. *Carnets de Cambridge et de Skjolden [1930-1932, 1936-1937]*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- _____. *Remarques mêlées*, trad. fr. G. Granel, Paris : GF-Flammarion, 2002.
- _____. *Recherches philosophiques*, trad. fr. E. Rigal *et al.*, Paris : Gallimard, 2004.
- _____. (2006). *De la certitude*, trad. D. Moyal-Sharrock, Paris : Gallimard, 2006.
- _____. (2008). *Fiches*, trad. fr. J.-P. Cometti et E. Rigal, Paris : Gallimard, 2008.

A forma humana. Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein*

The Human Form. Montaigne, Nietzsche, Wittgenstein

Benoît Berthelier**

Resumo

A pergunta “Como reconhecemos um ser humano?” lança certa dúvida sobre nossa capacidade de reconhecer a forma humana nas múltiplas aparências que a vida pode assumir. É sobre o pano de fundo dessa inquietação cética, atentando para a natureza instável, indistinta e plural da vida humana, que se desenvolvem aqui três antropologias filosóficas postas em diálogo: a de Montaigne, a de Nietzsche e a de Wittgenstein. Esses três autores não têm como objeto tanto a definição do homem, mas antes sua indefinição. Eles não buscam exatamente saber o que é o humano, mas antes questionar o significado que pode haver em formular a pergunta sobre o que ele é em termos de um saber. Se existe um “humanismo” de Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein, ele não deve, portanto, ser buscado em uma tese sobre o homem ou em uma profissão de fé quanto à sua dignidade, mas na elucidação do que pode significar o reconhecimento da humanidade do ser humano, para além da exigência metafísica de uma definição de sua essência e do desapontamento cético que tal exigência não pode deixar de despertar.

Palavras-chave: Forma. Humanidade. Formação. Ceticismo. Ordinário.

Abstract

The question “How can a human being be recognised?” raises doubt about our ability to recognise the human form in the plurality of appearances life can take on. The philosophical anthropologies of Montaigne, Nietzsche and Wittgenstein are shown to be developed against the backdrop of this same sceptical concern, through which the unstable, blurry and diverse nature of human life comes to be fully acknowledged. The three authors here in dialogue do not take as their object the definition of humanity, but its undefinition. They do not seek to know what humanity is, but ask what it can mean to consider the question of what humanity is as a problem of knowledge. If Montaigne, Nietzsche and Wittgenstein are “humanists”, their “humanism” is not to be found in a particular thesis on the human or in a declaration of faith regarding its dignity, but in the elucidation of what it means to recognise the humanity of human beings beyond the metaphysical demand for a definition of their essence and the sceptical disappointment such a demand never fails to elicit.

Keywords : Form. Humanity. Formation. Scepticism. Ordinary.

* Tradução de William Mattioli.

** Doutorando em Filosofia na Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, França. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5885-2589> Contato: benoit.berthelier@univ-paris1.fr

A questão levantada pelo ceticismo [...] não é também esta: por que vinculamos tamanha importância à aparência humana, quero dizer: à *forma humana*? Descobrimos que valeria a pena, que tiraríamos algum proveito desta vinculação? Descobrimos que somente nesses lugares a alma humana pode ser encontrada? (CAVELL, 1996, p. 565)

Há muitas maneiras de dar sentido à questão acerca do que é um ser humano. Esta é, sem dúvida, a razão pela qual existe hoje tanta ambiguidade em torno da palavra “humanismo”. Existem, com efeito, tantas maneiras de ser humanista quanto de perguntar – e pretender saber – o que é humano.¹ De fato, os cristãos, os budistas, os achuar da Amazônia, os europeus do Renascimento e os de hoje, sem dúvida não têm a mesma concepção do que é a humanidade e do que constitui seu valor, ou melhor, nem sequer é certo que eles colocam a questão de saber o que é “humano” em termos equivalentes, nem que procuram, ao formular essa questão, dar importância aos mesmos fatos.

Ao querer estabelecer um critério de identificação do humano ou de pertencimento à humanidade, o que queremos fazer e dizer? O paleontólogo, o psicólogo, o antropólogo, o filósofo e o jurista não esperam o mesmo de uma definição do humano. Reconstruir a evolução da linhagem humana a partir de vestígios de vários milhões de anos, realizar experimentos de laboratório sobre o comportamento de crianças, perguntar como ela difere ou não de certos grandes símios, buscar definir o que constitui a “essência” do ser humano, determinar quem é depositário de quais tipos de direitos e por quais razões, são atividades diferentes, cada uma das quais faz um certo uso da noção de ser humano.

A ideia de que só haveria uma única maneira de perguntar o que é um ser humano é, portanto, uma ilusão, à qual o filósofo é sem dúvida mais propenso a ceder do que os outros, porque ele pretende tratar tal pergunta em um nível de generalidade que, idealmente, autorizaria uma resposta definitiva. Com efeito, o filósofo pretende chegar a um conhecimento metafísico do ser humano, da sua própria essência, isto é, daquilo que o caracteriza em si mesmo e faz com que ele seja o que é, e *não outra coisa*. Esta última precisão é importante, porque se trata de saber tanto o que o homem é, como o que ele não é e não pode ser, de modo a delimitar o mais claramente possível as fronteiras de pertencimento à humanidade.

Este conhecimento da essência humana pode ser qualificado como “metafísico”, na medida em que pretende ir além do caráter contingente, plural, particular e acidental das vidas humanas tais como elas nos *aparecem*. A gramática do ser e da essência também

¹ Para uma visão contemporânea dessa questão, ver Birnbaum (2022).

envolve, por distinção, o da aparência. Há algo do humano que aparece, assim como algo que ele “é”. E é neste nível que se pode introduzir uma certa inquietação, uma preocupação face à aparência humana, ao reconhecimento da essência por detrás das aparências mutáveis ou ambíguas da humanidade. A questão não é mais: o que é um ser humano? Mas: como reconhecer um ser humano? É essa inflexão e o que ela envolve que gostaríamos de colocar no centro deste trabalho.

A pergunta “Como reconhecemos um ser humano?” é uma pergunta cética, no sentido de que lança certa dúvida sobre nossa capacidade de reconhecer a humanidade na diversidade das faces humanas. Tal pergunta parece pressupor que o ser humano pode tornar-se irreconhecível ou inumano, que os limites da humanidade não são fixos – até onde ela se estende? –, mas também que o valor específico da humanidade, aquilo a que chamamos sua *dignidade*, pode ser perdido. É esse tipo de inquietação que nos parece transparecer nas antropologias filosóficas de Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein, que constituirão o quadro da reflexão aqui esboçada. Nesses três filósofos, o humano é ressignificado, sobre o pano de fundo de um certo ceticismo, como fundamentalmente instável, porque parece que não podemos *saber* nada sobre ele de forma fixa e segura. O objeto de sua antropologia, portanto, não é tanto a definição do humano quanto sua *indefinição*². Em Montaigne, o humano está disperso em uma pluralidade de aparências mutáveis, que não oferecem nenhuma sustentação definitiva ao julgamento e ao conhecimento. Em Nietzsche, o humano é destituído de seu status de *aeterna veritas* por uma filosofia histórica para a qual “o homem é o produto de um devir”, e não uma essência imutável, como acredita o metafísico (MA I 2). Daí a impossibilidade de definí-lo, pois, como sugere Nietzsche na *Genealogia da moral*, “definível é apenas aquilo que não tem história” (GM II 13). Quanto a Wittgenstein, ele mostra em suas *Investigações filosóficas* até que ponto o humano e suas “formas de vida” ordinárias são constantemente evitados pelo filósofo. Este nunca consegue satisfazer o seu desejo de saber o que pensam e sentem os outros homens, de se certificar de que todos falamos das mesmas coisas e aplicamos da mesma forma os nossos conceitos, sobretudo aqueles que se relacionam imediatamente com os nossos semelhantes (pensamento, dor, vontade, etc.).³

² Retomamos essa feliz expressão de Marie-Luce Demonet (1999, p. 10).

³ Se a palavra “ceticismo” não aparece na pena de Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*, há, no entanto, uma *dúvida* constante, seja quanto à aplicação de nossos conceitos (§84-87, por exemplo), à interpretação de um regra (§213) ou à existência de dor nos outros (§288, §303). Cavell (1996), mais do que ninguém, mostrou a importância da voz cética nas *Investigações filosóficas* de Wittgenstein.

Em Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein, encontramos três maneiras de questionar nosso desejo de saber o que é o ser humano, três maneiras de fazer a *narrativa* desse questionamento, de lhe dar uma certa história. O interessante é, precisamente, que cada um deles não propõe uma “tese” sobre a essência ou sobre aquilo que é próprio ao homem, teses que poderíamos então confrontar ou comparar. Parece-nos antes que eles procuram, cada um a seu modo, interrogar e relatar o modo como se desenvolve a exigência inquieta de uma definição do homem. O que terá que ser examinado com eles é, portanto, o *sentido* que pode haver em colocar em dúvida a humanidade do humano, mas também, reciprocamente, em querer estabelecê-la e defendê-la de maneira metafísica, porque essas duas abordagens, cética e metafísica, respondem uma à outra e aparecem como as duas faces de uma mesma exigência. O que quer dizer o filósofo que coloca a questão de saber o que é um ser humano? O que ele espera alcançar? Do que ele quer se certificar ou, inversamente, o que ele quer absolutamente negar?

Como dissemos, não há qualquer necessidade de se colocar a pergunta “O que é um ser humano?” à maneira do filósofo, seja ele um cético ou um metafísico. Mas o que precisa ser esclarecido é o sentido que o filósofo gostaria de dar a essa questão, e por que lhe parece tão importante resolvê-la de maneira filosófica, ou seja, de uma forma que não seja empírica ou científica. De fato, as respostas que as ciências naturais ou humanas poderiam nos dar à questão de saber o que é o homem não podem satisfazer o filósofo, simplesmente porque os cientistas não fazem a mesma pergunta que ele. Ao cientista que lhe mostra que os primatas também podem sorrir ou manipular signos, que lhe explica como a espécie *Homo sapiens* se integra na linhagem humana, ou que lhe descreve detalhadamente as estruturas sociais e simbólicas deste ou daquele coletivo distante, o filósofo certamente não responderá: “Você está errado! Não é isso que é o humano”, mas sim: “Não foi isso que eu quis dizer”. Mas então o que ele quis dizer? É à elucidação desta questão que procuram contribuir as reflexões bastante informais que aqui propomos e que pretendemos realizar na companhia de Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein. Partimos de um diálogo equitativo entre esses três autores, ainda que esperemos que a voz própria de Nietzsche se sobressaia, tanto pela distinção com relação às de Montaigne e Wittgenstein, como também pela maneira como essas três vozes concordam – um acordo que poderia, talvez, fazer ressoar um tom diferente na obra nietzscheana.

1. Os contornos indistintos da vida humana

Retornemos, antes de mais nada, a Montaigne e ao modo como o problema da “forma humana” emerge ao longo de seus *Ensaios*. A questão de saber como reconhecer um (outro) ser humano é, evidentemente, tributária de um determinado contexto histórico, do qual Montaigne compreendeu admiravelmente o alcance: o da descoberta do Novo Mundo, no século XVI, a partir da qual os europeus se viram confrontados com novas formas de existência, com relação às quais parece, ao mesmo tempo, óbvio que elas não são animais, e incerto que sejam plenamente humanas (CONCHE, 2011). A questão das fronteiras da humanidade se encontra assim colocada, de modo que a reflexão sobre o ser humano não só supõe uma observação e uma descrição das formas que esse ser pode assumir, mas também se torna uma questão de limites, declinados segundo diferentes figuras arquetípicas: o canibal, o selvagem, o bárbaro, mas também o animal, a criança e, mais tarde, a máquina (o homem-máquina). São figuras-limite da humanidade, no sentido de que são sempre compreendidas a partir da questão de suas fronteiras, de seus contornos, em suma, de sua *forma*.

Em Montaigne, a noção de forma humana não pode mais ser estritamente assimilada à forma aristotélica, que é, ao mesmo tempo, princípio ontológico – responsável pela quididade da substância – e princípio de inteligibilidade da coisa – responsável pelo fato de se poder conhecer tal coisa e, precisamente, defini-la pelo *logos*. É claro que esse sentido aristotélico, escolástico – ou seja, também filosófico – da forma permanece presente na obra de Montaigne, e não seríamos capazes de explicar as consideráveis dificuldades que essa noção levanta para ele sem referência a isso.⁴ Não pretendemos resolver essas dificuldades, tampouco fazer uma exposição mais ou menos informada delas. Limitar-nos-emos a notar que o questionamento montaigniano abusa da noção de forma, à qual muitas vezes, mas talvez nem sempre, se pode atribuir um significado muito comum: o de uma silhueta, de um contorno, que se *mostra* mais do que se define, e pelo que se pode ou não reconhecer algo. A forma assim compreendida é uma forma aparente e, portanto, mutável, cujos limites não são fixados de antemão. Essa é a razão pela qual ela não se presta a nenhum juízo definitivo e definitório: “decididamente, o homem é um assunto espantosamente vago, variado e inconstante. Sobre ele é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme. (MONTAIGNE, 1978, I, 1, p. 9).⁵

⁴ Para uma visão geral das dificuldades levantadas pela noção de forma em Montaigne, ver Frigo (2015).

⁵ Citamos os *Ensaios* de Montaigne na edição Villey-Saulnier em dois volumes, publicada pela Presses

Nisso, Montaigne concorda com Nietzsche: “Consideremos ainda, por fim, que ingenuidade é dizer 'assim e assim *deveria* ser o homem!' A realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo e alternância de formas” (CI, Moral como antinatureza, 6).⁶ É, portanto, bastante enganoso falar do “homem” como uma categoria fixa, no modo do “dever ser”. Não só o humano não está separado por essência da história das coisas vivas em seu conjunto, como ele mesmo é difratado em uma multiplicidade de tipos, ao contrário do que querem fazer crer os metafísicos e os sacerdotes, os “moralistas” que remetem a vida humana a um regime unívoco de autodepreciação. O humano não está separado do devir, como nos lembra Nietzsche depois de Montaigne: estaríamos equivocados ao tomar “a forma mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir” (MA I 2). O homem nem sempre foi o que é hoje, o que reciprocamente significa que ele também pode se tornar ainda outra coisa – este é justamente o significado do ensinamento de Zaratustra: “*Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado*” (ZA Prólogo, 3). A instabilidade da forma humana está, portanto, diretamente ligada àquela de sua formação e transformação.⁷

A vida, para Nietzsche, deve sempre ser formada, caso contrário, ela se dissolverá no caos. Este ponto está presente pelo menos desde *O nascimento da tragédia*: é porque a vida é originalmente um caos, um fluxo pulsional que faz explodir todos os limites, que ela precisa de formas e imagens que a tornem habitável e que façam com que ela possa prosseguir sem romper sob a pressão da exuberância dionisíaca (NT 4).⁸ De fato, a torrente dionisíaca da qual a vida emerge é literalmente invivível. Dionísio precisa das belas formas de Apolo, de contornos claros, para ser vivível, e Apolo precisa de Dionísio para ser verdadeiramente criador. A arte trágica nos mostra essa dupla dependência do apolíneo e do dionisíaco: “a luta, o tormento, a aniquilação dos fenômenos nos aparecem então como necessários, dada a profusão de inúmeras formas de existência

Universitaires de France, dando o número do livro, o capítulo e a página desta edição. Não nos pareceu necessário, dada a natureza de nosso assunto, distinguir aqui os diferentes estados do texto de Montaigne. [As traduções para o português dos trechos dos *Ensaios* de Montaigne são de Rosemary Costhek Abílio, Martins Fontes, 2002 – NT].

⁶ Para uma comparação entre Nietzsche e Montaigne neste ponto, ver Bouriau (2006). [As traduções para o português dos textos de Nietzsche são de Jacó Guinsburg, para *O nascimento da tragédia*, e de Paulo César de Souza, para o restante dos textos (com exceção dos póstumos), com eventuais pequenas alterações – NT].

⁷ Em Nietzsche, o léxico da forma liga *bilden* (formar) a *Bild* (imagem), mas também a *Bildung* (formação, educação), a *Vorbild* (modelo, exemplo formativo) e a *Bildner* (o criador, o escultor).

⁸ Sobre esse ponto, ver Stiegler (2011, p. 65 s.).

(*Daseinsformen*) a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, e a exuberante fecundidade da vontade universal” (NT 17).

Portanto, em realidade, a multiplicidade das formas já está presente no seio do dionísíaco. Dionísio é habitado por um desejo proliferante de formas, que no entanto precisam de Apolo para vir à existência, porque Dionísio sacrifica incessantemente as formas que operam em função de sua própria inesgotabilidade: nele tudo se cria e se destrói num mesmo movimento (CI, O que devo aos antigos, 5). É isso que explica, para Nietzsche, a fragilidade da forma humana, mas também o incrível reservatório de potencialidades que ela contém.

Esse tema da torrente e da plethora (*Gewimmel*) dentro da forma de vida humana está igualmente presente em Wittgenstein, mas de outra maneira:

567. Como se poderia descrever o modo de agir dos homens? Provavelmente contentando-nos em retratar as ações de vários homens em suas múltiplas imbricações. O que determina nosso juízo, nossos conceitos e nossas reações não é o que *um homem faz agora*, uma ação individual, mas a totalidade da plethora de ações humanas, o pano de fundo sobre o qual vemos toda ação.

568. Se a vida fosse um tapete, o motivo (simulação, por exemplo) nem sempre seria completo e variaria de muitas maneiras. Mas nós, em nosso mundo conceitual, vemos constantemente o mesmo motivo voltando com variações. [...]

569. E num tapete, um motivo está entrelaçado com muitos outros. (WITTGENSTEIN, 2008, pp. 130-131)

A noção de “forma de vida” em Wittgenstein talvez seja tão difícil e sujeita ao debate quanto a noção de forma em Montaigne.⁹ Essa noção deve desempenhar, essencialmente, um papel terapêutico na filosofia wittgensteiniana: ela visa nos livrar de certos mal-entendidos quanto à lógica de nossa linguagem (BENOIST, 2018). A(s) forma(s) de vida tem, portanto, tudo a ver com o uso da linguagem: trata-se de dar a si mesmo uma visão adequada dessa “forma de vida complicada” que é a do humano, sobretudo complicada porque ele *fala* do que ele vive (WITTGENSTEIN, 2004, II-i, p. 247). Isso não significa, contudo, que a “forma de vida” wittgensteiniana designa o fundamento de nossos acordos na linguagem, se com isso queremos dizer algo que explicaria por que podemos falar (para nós mesmos) sobre as coisas e sobre as mesmas coisas. Antes, a forma de vida é aquilo mesmo que deve ser aceito se quisermos entender o que os humanos fazem quando falam: estamos, de fato, de acordo no que fazemos, e é sempre sobre o pano de fundo desse acordo de fato que todo desacordo na reflexão, nas

⁹ Para uma apresentação dos debates sobre a noção de forma(s) de vida em Wittgenstein, ver Boncompagni (2022). Para um resumo das observações de Wittgenstein sobre Nietzsche e das conexões históricas entre suas filosofias, ver Brusotti (2009).

proposições que enunciamos, pode ter um sentido. O sentido do que os humanos dizem não deve ser buscado em outro lugar senão no uso que eles fazem de suas palavras, um uso que está obviamente imbricado naquilo que eles “fazem” de forma mais geral em suas vidas: “A criança não aprende que os livros existem, que existem cadeiras, etc. – aprende a buscar livros, a sentar-se em cadeiras, etc.” (WITTGENSTEIN, 2006, §476, p. 135). A criança não aprende listas de palavras correspondentes a listas de coisas: ela aprende a dominar uma gramática, ou seja, um conjunto complexo de critérios de aplicação de certas palavras ou conceitos. E a aplicação dessas palavras depende do que vale a pena ser dito, em determinado contexto, porque é assim que as palavras se encaixam na vida de quem as usa. Nesse sentido, o aprendizado da linguagem é o aprendizado de formas de vida.¹⁰

Wittgenstein quer nos tornar sensíveis à complexidade de nossas formas de vida, porque é essa complexidade que nos expõe a confusões gramaticais. Motivos semelhantes – a dor, por exemplo – podem operar de maneiras diferentes no “tapete da vida”, por isso não usaremos a expressão “estar com dor” [“*avoir mal*”] para dizer a mesma coisa todas as vezes. O médico que pergunta “onde dói?” [*Où avez-vous mal?*], a testemunha de um acidente que pede socorro gritando “ele está machucado” [*Il a mal*], eu que admito com meias palavras que “não estou bem” [*J’ai mal*], etc.: tudo isso apenas superficialmente se relaciona com a mesma gramática da dor. Auscultar, pedir ajuda, testemunhar, não são coisas que fazemos nos mesmos contextos, nem pelos mesmos motivos. E, na verdade, o significado da expressão “estar com dor” [*avoir mal*] em cada caso depende de muitas outras coisas que dizemos e fazemos em outros contextos, e talvez até de tudo o que reconhecemos como um modo de agir humano. É o que quer mostrar a imagem do tapete da vida, com os seus diferentes motivos entrelaçados: não só um mesmo motivo varia segundo as circunstâncias da vida, mas está sempre misturado com outros.¹¹

Pode-se até mesmo imaginar certos grupos humanos que não usariam um conceito – “sentir dor” por exemplo – como nós, de modo que não teríamos certeza de que se trata exatamente do “mesmo” conceito. Como nos relacionaríamos com os indivíduos de tal grupo? Deveríamos dizer: “Esses homens não teriam nada semelhante com os homens”? Gostaríamos de dizer algo assim: “Não poderíamos absolutamente nos entender com eles. Nem como podemos nos entender com um cachorro. Não poderíamos nos reconhecer

¹⁰ Ao aprender a linguagem, aprendemos não apenas a pronúncia dos sons e sua ordem grammatical, mas também as “formas de vida” que fazem desses sons as palavras que são, capazes de fazer o que fazem [...]. (CAVELL, 1996, p. 271). Ver também Laugier (2022).

¹¹ “As infinitas variações da vida são essenciais à nossa vida. Essenciais, portanto, também para o curso habitual da vida. A expressão *consiste* para nós [na] imprevisibilidade” (WITTGENSTEIN, 2002, p. 145).

neles. E, contudo, poderia haver tais seres que, em outros aspectos, seriam humanos” (WITTGENSTEIN, 2008, §390, p. 95). Esses seres poderiam ser reconhecidos como humanos de outras maneiras, a partir do modo como eles atribuem importância a certas coisas. Não faz mais sentido suspender, por princípio, a humanidade de certos seres que se assemelham a nós, do que querer fundar uma comunidade de existência entre nós e eles a partir de critérios dados *a priori*.

Outro ponto crucial avançado por Montaigne, muito antes de Nietzsche e Wittgenstein, é o caráter *corpóreo* da forma de vida humana. A variabilidade, mas também a fragilidade do humano, devem-se, com efeito, à sua condição “maravilhosamente corporal” (MONTAIGNE, 1978, III, 8, p. 930), a este corpo que nos aproxima dos animais e que pode assumir diferentes aspectos, ser bonito ou feio, alto ou baixo, claro ou escuro, ferido ou machucado, irreconhecível ou deformado.¹² A humanidade se reconhece diretamente no corpo em suas diferentes formas, e é isso que a torna frágil, no sentido de que sempre se pode temer que um corpo não seja ou não seja mais um corpo humano, um corpo habitado por uma “alma” humana. O reconhecimento da forma humana em um corpo é sempre precário, como também observa Wittgenstein à sua maneira:

Mutile completamente um homem, corte-lhe os braços e pernas, nariz e orelhas, e então veja o que resta de seu autorrespeito e dignidade, e até que ponto seus conceitos sobre essas coisas ainda são os mesmos. Não temos absolutamente nenhuma ideia do quanto esses conceitos dependem do estado usual e normal do nosso corpo. O que acontece com eles quando somos arrastados por meio de um anel passado por nossas línguas e arrastados por uma coleira? O que resta ainda de um homem nele? Em que estado esse homem afunda? Não sabemos que nos encontramos sobre uma rocha alta e estreita e rodeada de precipícios, onde tudo parece inteiramente diferente. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 90)

O reconhecimento da humanidade depende do que é comumente aceito como um corpo humano vivente e uma vida humana. Não temos critérios necessários e suficientes para identificar com certeza uma criatura como humana: as formas de vida são precisamente o que é sem critério, o que se deve “aceitar” (WITTGENSTEIN, 2004, II-xi, p. 316). É por isso que sempre é possível suspender a atribuição de humanidade a tal e tal ser: porque não há fato que permita estabelecer indubitavelmente que este corpo é de fato o de um humano, e não o de uma máquina, de um animal desconhecido ou de um extraterrestre. Esse é o ponto do céptico. Nada me permite “ver” o que se passa no interior do corpo, nem determinar que este corpo é de fato o corpo de uma alma humana. Mas

¹² Ver em particular os desdobramentos do “bestiário” da “Apologia de Raymond Sebond” (MONTAIGNE, 1978, II, 12).

justamente um tal ceticismo não faz sentido, e suspender assim a atribuição de humanidade é não saber o que ordinariamente significa “ter um corpo”, é esquecer como ordinariamente me relaciono com os corpos humanos, que aceito como a própria base de qualquer expressão de pensamento, de dor, de riso, etc.¹³ “O corpo humano é a melhor imagem da alma humana” escreve Wittgenstein nesse sentido (WITTGENSTEIN, 2004, II-iv, p. 254).

Aquilo com o que nos relacionamos são sempre corpos, mas corpos em movimento, sofrendo, querendo e, sobretudo: falando. É sempre o nosso corpo que nos expressa, e que nos expõe à expressão (CAVELL, 1996, p. 551). É minha boca que fala e que grita, minha pele que treme, meus membros que sangram, meus braços que se agitam para pedir ajuda. Mas, diria Wittgenstein, sou *eu* que sinto dor – não meu corpo ou meus órgãos (WITTGENSTEIN, 2004, §286, p. 148).

Como nos lembra Nietzsche, “o adeus ao corpo” é uma ilusão: estamos de certa forma “condenados” ao nosso corpo – mas não condenados a vivenciá-lo como uma condenação. Mesmo os piores desprezadores do corpo não escapam dessa condição corpórea da humanidade, e é justamente isso que lhes é insuportável (ZA I, Dos desprezadores do corpo). É ainda pelo corpo, através dele, que se expressa a negação ou o ódio ao corpo: o desejo de sair da própria pele é sempre um desejo do corpo, mas o desejo de um corpo que quer morrer. Não há alma sem corpo, como sonham metafísicos e sacerdotes, mas também não há corpo sem alma, como poderiam supor alguns célicos, à maneira de Descartes: a ideia de uma alma separada do corpo não tem mais sentido do que a de um corpo esvaziado de qualquer alma. “Eu sou corpo e alma”, diz a criança (ZA I, Dos desprezadores do corpo), e esta palavra é cheia de sabedoria, no sentido de que o corpo é sempre o corpo de uma alma, um corpo *expressivo*. Simplesmente esta alma é, para Zaratustra, “algo que pertence ao corpo”, uma alma que nunca é estranha ao corpo ou que paira acima dele, mas sempre se deixa ver através dele e, portanto, necessariamente escapa a ela mesma, ao fantasma de uma interioridade encerrada em si mesma.

¹³ “Suspender ou bloquear nossos conceitos de estados psicológicos a partir de uma determinada criatura, devido à incapacidade de nossos critérios de penetrar na vida interior desta, equivale especificamente a suspender a fonte da minha ideia de que os seres vivos são coisas dotadas de sensação; isso equivale a suspender a mim mesmo, descartar minha reação a qualquer coisa como sendo um ser humano; é apagar até minha ideia de qualquer coisa como *tendo um corpo*.” (CAVELL, 1996, p. 140).

2. Forma, formação e transformação

Este corpo terreno e mutável está indissoluvelmente ligado a tudo o que fazemos com ele (falar, brincar, cantar, queixar-se, etc.), e este é o ponto importante: não há reconhecimento de um corpo humano que seja independente da maneira como esse corpo *vive*, encontra-se engajado em múltiplas atividades, que podem ser extremamente variáveis. A forma humana, de fato, é fluida. É por isso que ela resiste à uniformidade do juízo, como sublinha Montaigne. Daí o desafio de uma *formação* do juízo – tarefa essencial da educação, segundo Montaigne – que nos torne sensíveis às diversas mutações e transformações do ser humano. Somente aprendendo a variar nosso juízo podemos resgatá-lo de uma presunçosa uniformidade. Aliás, é isto que constitui todo o interesse pedagógico da viagem: não há melhor escola para “formar a vida do que propor-lhe incessantemente a diversidade de tantas outras vidas, opiniões e usos, e fazê-la saborear uma tão constante variedade de formas de nossa natureza. O corpo não fica então nem ocioso nem fatigado, e essa agitação moderada mantém-lhe o fôlego” (MONTAIGNE, 1978, III, 9, pp. 973-974).

A formação do humano, sua “instituição”, como diz Montaigne, supõe o confronto com a pluralidade das formas de vida, inclusive dos animais. Mas é também porque o ser humano pode assumir diversas formas, mais ou menos desejáveis, que devemos estar atentos àquilo que ele pode vir a ser (MONTAIGNE, 1978, I, 26, p. 149). A consciência da importância e da dificuldade da tarefa de “instituição” está ligada à consciência inquieta da pluralidade e contingência das formas de vida. A vida é possível de muitas maneiras, pode seguir caminhos diversos, mas também se perder, fracassar, alienar-se – essa é a angústia da instituição, tarefa do humano, para o humano. É porque o humano é profundamente mutável, porque é um “animal que ainda não se fixou de maneira estável”, como diz Nietzsche (JGB 62), que se coloca a questão de sua formação ou de seu cultivo. A criança poderia agir e pensar de maneira totalmente diferente de nós, e vemos que não há razão, inscrita em sua *natureza*, que torne necessário que ela se pareça conosco: que ela ande como nós – levantando um pé, depois o outro, e não os arrastando pesadamente, pulando com os dois pés, galopando, ou dando passos de ganso – que coma como nós, que ria, dance e julgue, basicamente, como nós (CAVELL, 1993, p. 154). Não podemos nos assegurar, por nenhum tipo de conhecimento, que a criança entenda a mesma coisa que nós por “subtrair e adicionar”, que ela leia a mesma coisa que nós em tal e tal texto, ou que ela sinta o mesmo que nós com a visão de uma cena particularmente cruel. Como

uma criança vem a ser reconhecida como membro da comunidade humana? Como podemos transmitir-lhe esta forma tão particular de existência, tendo como pano de fundo uma diversidade infinita de possibilidades de vida, mas também múltiplas possibilidades de mal-entendidos e de incompREENSÃO? É também essa questão que está no cerne das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein, como bem demonstrou Cavell.¹⁴

O desafio da formação é que sejamos capazes de nos reconhecer na criança, ou seja, reconhecer na criança a nossa humanidade, e sobretudo que a criança seja capaz de se reconhecer em nós, e em particular na nossa linguagem, que ela não domina desde o nascimento, mas que deve aprender.¹⁵ A criança deve tornar-se capaz de usar a linguagem em casos sempre novos e imprevistos: ela deve ser capaz de andar sozinha, para retomar a imagem de Montaigne (e de Erasmo antes dele), por isso “é bom que [o preceptor] faça [a criança] trotar à sua frente para julgar-lhe a andadura” (MONTAIGNE, 1978, I, 26, p. 150). Mas nada garante ainda que a criança avançará, em cada estágio, como nós avançaríamos ou gostaríamos que ela avançasse. Seu futuro na linguagem, e na comunidade humana de forma mais ampla, não tem garantia – mas por que desejaríamos aqui uma garantia, e de que tipo?

Em Nietzsche, a questão da formação (*Bildung*) é igualmente essencial e assume particular importância em seus primeiros escritos da década de 1870 (ver STIEGLER, 2006). Mas Nietzsche não está tão preocupado com a situação da criança quanto com a do adolescente: é sobretudo para os jovens das escolas secundárias (*Gymnasium*) que Nietzsche dedica suas reflexões sobre a cultura, em particular em suas conferências intituladas *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Nessas conferências, um velho filósofo dialoga com seu jovem companheiro, abatido e desanimado com o lugar concedido à *Bildung* na sociedade moderna (BA, Primeira conferência). Como nas *Investigações filosóficas* de Wittgenstein e nos *Ensaios* de Montaigne, trata-se aqui de uma espécie de “cena de instrução”, um diálogo entre um educador e um aluno cujo objeto é justamente “a mais delicada das técnicas que pode existir em uma arte, a técnica da formação” (BA, Segunda conferência). A cena nietzschiana é, no entanto, muito singular,

¹⁴ Ver em particular os desenvolvimentos da segunda conferência de Carus, intitulada “O debate do ordinário. Cenas de instrução em Wittgenstein e Kripke”, em Cavell (1993, p. 129 s).

¹⁵ “não posso admitir essa paixão com que abraçam os filhos que mal acabaram de nascer, não tendo ainda nem movimento na alma nem forma reconhecível no corpo pelos quais possam tornar-se estimáveis. [...] Uma afeição verdadeira e bem regrada deveria nascer e aumentar com o conhecimento que eles nos dão de si [...] Muito amiúde acontece o contrário; e mais habitualmente nos sentimos comovidos com o corre-corre, as brincadeiras e os dengues pueris de nossos filhos do que depois com suas ações totalmente formadas, como se os tivéssemos amado para nosso passatempo, como macaquinhos, e não como homens.” (MONTAIGNE, 1978, II, 8, p. 387, grifo nosso.)

porque parte, de certo modo, não da simples possibilidade do fracasso da formação, mas do gosto amargo desse próprio fracasso, um fracasso pavoroso, já que a cultura alemã deste fim de século parece inteiramente entregue ao caos.¹⁶ Em Nietzsche, a questão da *Bildung* é colocada a partir de uma decepção e de uma desorientação: a angústia do educador nietzschiano é a desintegração da forma cultural da humanidade, mais do que o fracasso da transmissão (que pode beirar a loucura, como nas *Investigações filosóficas*).

O problema não é tanto o do reconhecimento na criança de uma humanidade comum, mas o do difícil consentimento da juventude à cultura que lhe é própria e de sua aspiração à realização de uma verdadeira humanidade, mais elevada do que aquela que ela descobre em sua cultura. O desafio da autoformação para o adolescente é uma *reforma* da humanidade e uma recusa da *con-formação*, da simples adaptação ao que a sociedade moderna, o Estado e o mercado esperam das massas para atender às suas necessidades.¹⁷ Este é o sentido da crítica de Nietzsche aos “estabelecimentos da miséria de vida”, que prometem “formar funcionários públicos, vendedores, oficiais, comerciantes, agrônomos, médicos ou técnicos”, mas nunca homens (BA, Quarta conferência).

A verdadeira formação passa aqui, novamente, por uma apropriação da língua. Essa língua não é o *logos*, é a língua materna para Nietzsche: o alemão, desfigurado por jornalistas e eruditos, cúmplices de uma mesma barbárie, ou seja, da mesma recusa em dar forma, hierarquia e estilo à cultura. Como escreve Nietzsche:

O ginásio carece até agora do primeiro e mais simples objeto com o qual começa uma verdadeira cultura, a língua materna: mas com isso falta o terreno natural e fértil necessário para todos os esforços subsequentes em direção à cultura. Pois é apenas com base no cultivo, no bom uso da língua, rigoroso, artístico, cuidadoso, que se fortalece o verdadeiro sentimento da grandeza dos nossos clássicos [...]. (BA, Segunda conferência)

É à custa de uma longa formação, de um longo cultivo a partir do contato com os modelos da Antiguidade grega, que a língua pode tornar-se novamente viva nas palavras de quem a sabe falar. Falar uma língua, *sua própria língua*, é de fato sentir-se *obrigado* perante ela. Ora, mas é exatamente o contrário que acontece na sociedade que Nietzsche

¹⁶ Os males de que sofre a vida cultural e artística alemã são, de fato, o resultado direto de uma formação deficiente: “a produção apressada e vã, a escrevinhação desonrosa, total falta de estilo, expressão indesejável e sem caráter ou tristemente grandiloquente, a perda de todo cânones estético, a voluptuosidade da anarquia e do caos” (BA, Segunda conferência).

¹⁷ Sobre aversão e conformidade, especialmente no primeiro Nietzsche, ver as sugestões de Cavell (1993, p. 109). A questão da formação (*Bildung*) no primeiro Nietzsche também se cruza com a do seu “perfeccionismo” (ver os dossiês da revista *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 12, n. 2, jul./dez., 2021, e v. 14, n. 1, jan./jun., 2022).

descreve: “usamos o [alemão] como se fosse uma língua morta e como se não tivéssemos nenhuma obrigação com o presente e o futuro desta língua” (BA, Segunda conferência). É uma forma de dizer que aprender a falar, a encontrar a própria voz em palavras a princípio estranhas, mas que também podem sempre voltar a ser ocas, distantes ou inertes, não é tarefa só da criança, mas de cada um de nós, a todo momento: é tarefa própria do humano.

Ora, os “ginásios” não cumprem essa tarefa. É isso que mostra o deplorável exercício da “composição alemã”, em que se exige dos alunos uma reflexão pessoal e autônoma, numa idade em que essa autonomia só pode ser caprichosa e balbuciente, justamente porque ela ainda não está formada (BA, Segunda conferência). Para Nietzsche, exige-se muito cedo da juventude algo que a educação deve, ao contrário, produzir, através do mais estrito “cultivo linguístico”. É essa falênciam da *Bildung* que explica o fracasso da cultura em produzir indivíduos que não apenas se reconheçam nela, mas também sejam capazes de representá-la, de incorporá-la exemplarmente. É certo que o exemplo insuperável para Nietzsche nessas conferências é o dos gregos, e sua mensagem é dirigida principalmente aos jovens alemães (homens): a *Bildung* está, portanto, duplamente ancorada numa cultura e numa língua particulares. Mas pode-se supor que tais exortações sejam válidas para toda a cultura humana, pois o que conta para Nietzsche é sobretudo o aprendizado do sentido da *forma*, da diferença entre “forma e barbárie”, ou seja, a preocupação com a face que minha cultura apresenta ao mundo, com o tipo de valores que a fazem viver e dos quais se deve, por vezes, saber se envergonhar (BA, Segunda conferência).

Essa questão da capacidade de encontrar a *sua* voz numa língua, do vínculo entre o próprio e o comum, já está presente nas reflexões de Montaigne. É justamente essa questão que permite compreender o percurso dos *Ensaios*. Se Montaigne atribui importância capital à formação do homem, seu objetivo não é contribuir para esse empreendimento escrevendo seus *Ensaios*. Cabe a ele mostrar a imagem de um homem em particular: ele mesmo.

Os outros formam o homem; eu o descrevo, e reproduzo um homem particular muito mal formado e o qual, se eu tivesse de moldar novamente, em verdade faria muito diferente do que é. Mas agora está feito. Ora, os traços de minha pintura não se extraviam, embora mudem e diversifiquem-se. [...] Ligamos toda filosofia moral tão bem a uma vida comum e privada quanto a uma vida de mais rico estofo: cada homem porta em si a forma integral da condição humana. (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805)

A pintura que Montaigne apresenta de si mesmo segue os contornos de todas as suas metamorfoses: ele não pinta o ser, mas a passagem, o movimento contínuo das provações e aprendizagens. Pois a diversidade mutável das aparências humanas remete tanto à diferença entre os homens quanto à diferença, ainda mais surpreendente, dos estados de um mesmo “eu”. Para Montaigne, em certo sentido, é tarde demais para formar-se, de modo que tudo o que resta é relatar o homem que somos. Pois é como homem que Montaigne pretende tomar a palavra, e não como erudito, “como gramático, ou poeta, ou jurisconsulto” (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805).

Esse relato do homem é o relato de uma tensão entre a inconstância das formas singulares que a vida humana assume e esta “forma inteira da condição humana” da qual cada um participa. Para Montaigne, portanto, trata-se de redescobrir, em suas palavras, a condição humana, de chegar não a identificar uma característica essencial comum a todos os seres humanos, mas encontrar uma fala que esteja em harmonia consigo mesma, que não procure dizer mais do que podemos humanamente dizer sobre nossa condição. Pois é justamente esse “dizer humano”, que “tem suas formas mais baixas” e que deve ser distinguido da “fala divina” da teologia, que caracteriza os “humanistas” (MONTAIGNE, 1978, I, 56, p. 323). Aliás, Montaigne usa o termo apenas nesta única ocorrência nos *Ensaios*:

Mais amiúde se vê o erro de os teólogos escreverem humanamente demais do que o outro erro, de os humanistas escreverem pouco teologicamente demais [...]; o dizer humano tem formas mais baixas e não deve servir-se da dignidade, majestade, autoridade do falar divino. De minha parte, deixo-o dizer, “*verbis indisciplinatis*”, fortuna, destino, acaso, ventura e desventura, e os deuses e outras frases, de acordo com sua maneira. Proponho ideias humanas e minhas, simplesmente como ideias humanas, e consideradas separadamente, não como decretadas e regidas pela ordem celeste [...]. (MONTAIGNE, 1978, I, 56, p. 323).

O humanista não é mais apenas aquele que cultiva as “humanidades” e as artes liberais. Para Montaigne, ser humanista é falar de uma certa maneira, é trazer de alguma forma a palavra de volta à terra, onde ela é apenas “uma questão de opinião”, com suas fragilidades e suas dúvidas. Mais uma vez, a palavra intervém aqui mais como *forma*, e não exatamente como própria do homem – não se trata mais de um *zōon logon echon*, de um animal que tem o *logos* – mas de uma forma particular de expressão pela qual a humanidade pode ser reconquistada.

A investigação cética que, constantemente, torna estranho o ordinário e frágeis os juízos que acreditávamos ser os mais certos é uma forma de conhecer a si mesmo que

corre o risco de se perder, perder o chão e até a confiança na própria capacidade de julgar e, portanto, de usar a linguagem. Com o hábito e o tempo familiarizamo-nos com qualquer estranheza; porém, quanto mais convivo comigo e me conheço, mais minha disformidade me espanta, menos entendo de mim” (MONTAIGNE, III, 11, p. 1029). O desafio é, portanto, tanto o de relatar o homem como o de “compreender-se”, de relatar o homem a partir de si. Compreender-se a si mesmo é encontrar a própria voz na onda de juízos dos outros, ouvindo-se a si mesmo, ouvindo as palavras que se diz e, portanto, reconhecendo-se nas próprias palavras. Essa forma de escuta deve, obviamente, ser muito diferente daquela que consiste em ouvir outra pessoa, pois não é como se “outra pessoa estivesse falando pela minha boca” (WITTGENSTEIN, 2004, II-x, p. 270): é justamente a questão dos *Ensaios*, a de conseguir encontrar as próprias palavras perdendo-se nas dos outros. “Não há ninguém, se atentar para si, que não descubra em si uma forma sua, uma forma mestra, que luta contra a educação [*l'institution*] e contra a tempestade das paixões que lhe são contrárias”, escreve Montaigne, numa dessas fórmulas tão famosas quanto difíceis (1978, III, 2, p. 811). Essa “forma mestra” luta contra a educação [*l'institution*] no sentido de que ela não é algo que seria o conteúdo de um ensinamento, recebido de fora, mas algo como uma humanidade muito mais profunda, e também muito mais vulnerável, algo como uma voz humana, diria Cavell, uma voz que quer dizer o que diz, aceitando que as palavras que fala são simplesmente as dos humanos. Não é por acaso que essas passagens são retiradas de um capítulo que trata do “arrependimento” (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 804), pois trata-se aqui, fundamentalmente, de operar uma *reparação*, de se reconectar com a humanidade em si através de um ceticismo que mantém viva a angústia de nunca poder saber, de uma vez por todas, o que é o homem.¹⁸

¹⁸ Dir-se-á que esta é uma leitura muito – demasiadamente? – cavelliana dos *Ensaios*, e ter-se-á razão. Notaremos apenas que o lugar que Cavell reserva para Montaigne é muito discreto, o que é surpreendente, para não dizer estranho. Claro que não se trata aqui de censurar Cavell pelo que não falou, como se se pudesse lamentar que sua filosofia fosse “incompleta” (sobre Cavell e Montaigne, ver Flathman, 2006). Mas o caso de Montaigne é singular, pois encontramos nos *Ensaios* muitos motivos que Cavell irá retomar por conta própria. Como explicar que Cavell, ao focar no ceticismo, na dor e na crueldade, no humano e na negação do humano, na criança e na educação, não deu mais atenção ao autor dos *Ensaios*? Como esse grande leitor de Emerson (que tanto admirava Montaigne, chegando a escrever “*Ensaios*” como ele) e sobretudo esse inimitável leitor do teatro de Shakespeare (inspirado, como sabemos, pelo saudável vigor do ceticismo montaigniano, e não cartesiano) não deu mais atenção a ele? Em carta que precedeu seu estudo sobre Otelo, Cavell parece admitir que gostaria de ter falado mais sobre Montaigne (1979, p. 31). A questão, muito cavelliana, de saber por que a filosofia de Cavell contorna, recalca, ou de qualquer modo atrasa a discussão com Montaigne, parece, portanto legítima, ainda que não seja nosso objeto aqui.

3. A filosofia como a rejeição do humano

A questão do humanismo em Montaigne pode, portanto, ser colocada como a questão de um “dizer humano” comum: “O falar que aprecio é um falar simples e natural, tanto no papel como na boca” (MONTAIGNE, 1978, I, 26, pág. 171). A questão é tanto a da relação da “boca que diz ‘eu’” com as palavras que usa, para usar uma fórmula de Wittgenstein (1996, p. 126), quanto a do caráter “simples e ingênuo” dessas palavras, que não são palavras de um erudito ou especialista. É também a questão de um “eu” que pode dizer “nós”: “Apenas pela palavra somos homens e nos ligamos uns aos outros.” (MONTAIGNE, 1978, I, 9, p. 36). Devemos, mais uma vez, ser sensíveis à distância de tal fórmula com relação à ideia aristotélica de uma definição do homem pela fala, que seria aquilo que lhe é próprio. Precisamente aqui se trata, antes, de apropriar-se da fala humana e de manifestá-la nas nossas relações com os outros. Não se trata tanto de *definir* a humanidade do homem pela linguagem, mas de *reconhecer* na linguagem a nossa humanidade comum.

Esse motivo do “dizer humano” é certamente central para a “segunda” filosofia de Wittgenstein. Para este último, o sentido do que dizemos é imanente ao que fazemos com nossas palavras: o sentido não é uma espécie de entidade ideal, transcendente à nossa vida. No entanto, é precisamente este ponto que o filósofo é constantemente tentado a negar, formulando uma exigência de condições *ideais* de significação, que é apenas outra forma de recusar a contribuição humana à linguagem, ou seja, o fato de que são os humanos que querem dizer algo com suas palavras, e não as palavras que teriam um significado, de alguma forma, por si mesmas. O filósofo, cético ou metafísico – pois o cético é apenas um metafísico frustrado – pretende falar fora das condições que a fala humana nos impõe: ele sonha com um sentido que não seria produto de um trabalho ordinário de aplicação de nossos conceitos. Porém, dar sentido é sempre obra de uma boca humana, demasiado humana. O filósofo gostaria que as coisas, de certa forma, falassem por si mesmas, sem serem “contaminadas” pela linguagem, exigência que é certamente desprovida de sentido, porque a linguagem é justamente aquela que *nós* usamos – não há “outra”, escondida atrás – para falar sobre *as coisas* – sobre o que mais poderíamos estar falando? Essa demanda filosófica por uma idealidade, uma inumanidade do sentido, remete ao que Cavell chamou de “rejeição do humano”:

O objetivo de Wittgenstein [...] é recolocar o animal humano de volta na

linguagem e, com isso, na filosofia. Mas ele nunca subestimou, creio eu, o poder da motivação para rejeitar o humano: nada poderia ser mais humano. Ele então se engajou [...] em rastrear os mecanismos dessa rejeição examinando os diferentes modos pelos quais, ao investigar a nós mesmos, somos levados a falar “fora dos jogos de linguagem”, a considerar expressões independentemente de e em oposição às formas naturais de vida que dão a essas expressões a força que possuem (CAVELL, 1996, p. 311).

O problema do filósofo é que, ao rejeitar o humano, ele torna vazia a própria exigência que deu impulso à sua filosofia. A questão não é que essa exigência de um significado ideal seja impossível de satisfazer, mas que não há sentido em satisfazê-la: não há nada que conte como uma satisfação dessa exigência. O problema do filósofo não é que ele não pode ter o que quer, mas que ele não sabe o que quer, que seu próprio desejo, sua própria exigência, não está clara para ele. Ele literalmente não sabe o que quer dizer. O que o filósofo quer é um sentido esvaziado de toda contribuição humana, mas precisamente esse vazio não pode ser preenchido por nenhum outro sentido. Como observa Cavell, essa tendência filosófica à insatisfação com o humano não é nada fora do comum. Pelo contrário, ela é tipicamente humana e até mesmo constitutiva da humanidade.

Esse motivo da negação demasiadamente humana do humano, curiosamente, é explicitamente vinculado por Cavell à figura de Nietzsche (ver CAVELL, 1996, p. 175; pp. 703-704 e 1991, p. 60). De fato, em um fragmento de 1884, Nietzsche sublinha claramente algo assim:

Considero todas as formas de pensamento metafísico e religioso como consequência de uma insatisfação *no homem* de um instinto (*Trieb*) que o leva a um futuro superior, sobre-humano – com esta particularidade: de que os próprios homens quiseram fugir, *eles mesmos*, para o além: em vez de trabalhar para construir esse futuro. *Um contrassenso das naturezas superiores que sofrem com a feiúra da imagem do homem.* (NF 1884 27[74])

A metafísica aparece nessas linhas como uma tendência tanto à insatisfação com o ser humano quanto ao desejo de sua superação em uma certa “super-humanidade” – aqui considerada por Nietzsche como muito ambígua, note-se: o desejo do super-homem também pode ser uma fuga para o além. Esse desejo de subtrair o humano à sua imagem disforme e mutável para projetá-lo na imutabilidade do além pode, sim, ser entendido como uma fuga da realidade, como uma forma de descartar uma certa responsabilidade pelo nosso futuro, na vida e na linguagem. Isso aproxima Nietzsche de Wittgenstein, este último enfatizando constantemente que a continuação de nossa forma humana de vida e

o prosseguimento dos jogos que jogamos com nossas palavras é *nossa* responsabilidade: ela não depende de nada além de nós.

Em Nietzsche, assim como em Wittgenstein, nosso modo de pensar a humanidade não é tanto uma questão de teses, opiniões ou doutrinas – em particular aquelas que se apresentariam como “humanistas” –, mas uma questão de exigência, de desejo, de *Trieb*. É somente deste ponto de vista que a metafísica e o ceticismo podem aparecer como duas faces da mesma moeda, sendo a exigência (metafísica) de uma definição do homem a partir daquilo que lhe é próprio, de um critério fixo, claro e exclusivo, apenas o reverso de uma inquietação (cética) com a instabilidade e a fragilidade da forma de vida humana, de uma dificuldade em aceitá-la. O cético fica desapontado por não encontrar um critério de essência para definir a humanidade, mas essa decepção pressupõe justamente que ele não questione o sentido que poderia haver em buscar tal critério.

Montaigne também aponta toda a ambivalência desse desejo de superação ou rejeição do humano, mas de uma forma completamente diferente, tributária da dimensão apologética – por vezes esquecida – dos *Ensaios*:

Oh, que coisa vil e abjeta é o homem, se não se elevar acima da humanidade! [...] Eis aí belas palavras e um desejo útil, mas igualmente absurdo. Pois fazer o punhado maior do que o punho, a braçada maior do que o braço e esperar saltar mais que a extensão de nossas pernas é impossível e antinatural. E tampouco que o homem se alce acima de si e da humanidade: pois ele só pode ver com seus próprios olhos e aprender com suas próprias forças. Ele se elevará se Deus ajudá-lo extraordinariamente; elevar-se-á, abandonando e renunciando a seus próprios meios e deixando-se alçar e se erguer pelos meios puramente celestes. Cabe à nossa fé cristã, e não à sua virtude estóica, aspirar a essa divina e miraculosa metamorfose (MONTAIGNE, 1978, II, 12, p. 604).

O ceticismo para Montaigne é, *em última análise*, a marca de uma *impotênci*a: a de nossa razão, que deve retroceder e reconhecer sua insuficiência, sob pena de pecar por presunção e arrogância. O ceticismo para Montaigne é um teste de humildade. Ele nos dispõe a uma redenção que só pode vir de Deus. A metamorfose final é, com efeito, aquela que a fé opera em nós. As incessantes transformações do humano não poderiam alimentar um desejo de transcendê-lo, que seria ainda muito presunçoso. O virtuoso exercício de julgamento ao qual nos conduz o ceticismo visa, antes, fazer-nos reconhecer nossa impotência, impotência que só tem sentido em relação à onipotência divina – pois não somos nem mais, nem menos do que outras criaturas terrestres, para Montaigne. A questão toda é conseguir *assumir* essa impotência, ou seja, encontrar-se nela vivenciando-a, dominar-se confrontando-se constantemente com a própria dispersão. Isso não impede

que você encontre uma certa saúde nessa flexibilidade diante das provações, das circunstâncias e das ideias.¹⁹ Mas se é preciso abraçar essa condição mutável, é porque a pretenção de alcançar um ponto fixo não é senão o sintoma dessa doença quase incurável que Montaigne chama de presunção.

Compreendemos, assim, por que a saúde montaigniana difere radicalmente da “grande saúde” de Nietzsche. A “grande saúde” é, de fato, como para Montaigne, a saúde de um viajante, a saúde daquele cuja “alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes” (FW 382). Mas, para Nietzsche, a “grande saúde” é também, e sobretudo, a saúde de um *conquistador*, pois não se trata apenas de explorar todas as perspectivas, à força de novas experiências e múltiplas tentativas, mas precisamente também de aumentar o seu poder. Uma boa saúde é um desejo de posse que nunca é satisfeito. O que ela quer é uma superabundância de poder. E é apenas expondo-se a perigos cada vez maiores que se ganha aquela abundância de força que é a marca da saúde transbordante. “Como poderíamos nós, após tais visões, e com tal voracidade de ciência e consciência, satisfazermos-nos com o *homem atual*?”, Nietzsche então pergunta (FW 382). O humano de hoje, tipo fraco e doentio, leva uma existência derrisória para quem goza de tal saúde. De certa forma, para Nietzsche, trata-se também de minar a presunção do tipo humano dominante, que tem demasiada tendência a se tomar pelo cume da criação, quando não passa de um animal falido, incapaz de se afirmar (JGB 62). Mas se Nietzsche rejeita o homem do rebanho, esse tipo humano que é fundamentalmente um tipo cristão, é sempre em nome da busca de um poder superior que *o próprio humano* pode carregar dentro de si – o que faz toda a diferença com relação a Montaigne.

É verdade que Nietzsche elogia Montaigne e seu “ceticismo corajoso e alegre” em muitas ocasiões (NF 1885 36[7]).²⁰ Desde *Humano, demasiado humano*, o ceticismo em geral é considerado por Nietzsche como uma higiene do espírito, pela qual ele se liberta dos preconceitos metafísicos e das convicções que o sufocam (MA I 244; 631). Mas o ceticismo, inclusive o de Montaigne, torna-se suspeito na medida em que nos enfraquece,

¹⁹ “Minha ignorância presta-me tanto motivo de esperança quanto de temor, e, não tendo outra regra para minha saúde além dos exemplos dos outros e das ocorrências que vejo alhures em igual circunstância, encontro-as de todos os tipos e escolho as comparações que me são mais favoráveis. Recebo a saúde de braços abertos, livre, plena e integral, e aguço meu apetite para desfrutá-la, ainda mais que atualmente ela me é menos habitual e mais rara; só faltava eu perturbar seu sossego e sua docura com o amargor de uma nova e forçada forma de viver! Os animais mostram-nos bem quantas doenças a agitação de nosso espírito nos traz.” (MONTAIGNE, 1978, II, 12, p. 491) Sobre a saúde do céptico, ver Brahami (2008).

²⁰ Sobre Nietzsche e o “ceticismo alegre” de Montaigne, ver Panichi (2006).

quer nos fazer acreditar que somos impotentes ou nos convida à renúncia. Em *Além do bem e do mal*, a famosa isostenia cética torna-se assim a máscara de uma “neurastenia” pura e simples, de uma “disposição mórbida” da vontade que já não é capaz de decidir, de se determinar, de dizer “não”, ainda menos “sim” (JGB 208). O ceticismo só é válido se não nos prende à decepção, à negação e à fraqueza, ou seja, se nos prepara para uma forma de existência superior (JGB 210).²¹

Para Nietzsche, o espírito cético deve, antes de mais nada, nos libertar do que ele chama, desde *Humano, demasiado humano*, os “erros” da humanidade, erros que até agora tomamos por verdades eternas, últimas e definitivas:

O que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside. (MA I 16)

A questão toda é, então, a de saber se a humanidade pode viver sem esses erros, que constituem suas condições mais arcaicas de conservação. Esta questão só pode ser respondida para Nietzsche por uma tentativa (*Versuch*): como sugere, em particular, *A gaia ciência*, o ceticismo deve acima de tudo tornar-se *experimental*. “Eu elogio todo ceticismo ao qual posso responder: ‘Tentemos!’” (FW 51). A descoberta dos “erros” milenares da humanidade, até agora tomados por verdades eternas, deve ser ocasião para Nietzsche de uma experiência radical: “Até que ponto a verdade suporta a incorporação? – eis a questão, eis o experimento” (FW 110).

Tal experiência é profundamente arriscada, porque é também sobre esses erros que repousa “o *valor* da nossa humanidade” (MA I 16). O que Nietzsche chama de seu “ceticismo último” não deixa ileso nosso sentido do “humano” (*Menschlichkeit*), da “humanidade” (*Humanität*) e da “dignidade humana” (*Menschenwürde*) (FW 115): se tudo o que acreditávamos saber sobre o homem se mostra como sendo apenas um certo tipo de “erro” metafísico e de ignorância acerca de nós mesmos, que sentido e que valor podemos ainda dar ao ser humano? Mas a questão não é saber “o que é” o humano: trata-se antes de fazer a tentativa de transformá-lo, para ver o que ele pode vir a ser, questionando seu apego às “suas” verdades, que se revelam, no fundo, como tantos “erros irrefutáveis” (FW 265).

Não se trata, portanto, para Nietzsche, de restaurar a verdade, refutando os erros

²¹ Sobre o ceticismo de Nietzsche, remetemos à síntese de Sommer (2006).

do passado. Precisamente os erros da humanidade são *irrefutáveis*. São irrefutáveis porque simplesmente não faz sentido refutá-los: são condições de vida. Eles não podem ser apagados como erros de cálculo, nem podem ser demonstrados como erros, porque eles simplesmente constituem a própria forma de nossa existência e, portanto, definem o quadro dentro do qual a própria questão de saber o que é verdadeiro ou falso pode ter um sentido. O que Nietzsche questiona é, portanto, o próprio sentido da verdade (FW 51). Por que queremos a verdade em vez do erro? Por que valorizamos tanto o conhecimento?

Que o ceticismo se torne em Nietzsche uma questão de valor e, mais precisamente, de *sentido*, marca uma continuidade com o pensamento de Wittgenstein. Para este último, não se tratará tampouco de “refutar” os erros do metafísico ou do cético, mas antes, como assinalou Cavell, de questionar o sentido de sua insistência comum em formular seus problemas como problemas de *conhecimento*. Cavell, nesse ponto, aproxima Wittgenstein de Nietzsche e da maneira como ele zomba dos filósofos que consideram a vida “como ‘um enigma, um problema de conhecimento’”, Nietzsche “dando a entender que estamos nos perguntando sobre o que não poderíamos não saber, afim de não nos pôr em busca do que poderia ser doloroso descobrir” (CAVELL, 1996, p. 176). Há um cético e um metafísico no fundo de cada um de nós, que dá voz a uma certa insatisfação com a nossa humanidade. Mas essa insatisfação justamente não é algo que pudéssemos refutar. Acreditar ou esperar por isso seria entrar no jogo tanto do cético quanto do metafísico, acreditando que se trata de saber, de algo que se haveria de saber ou que não se pode saber. Como Cavell novamente escreve: “Nada é mais humano do que o desejo de negar a própria humanidade ou de afirmá-la às custas dos outros. Mas, se o que o ceticismo comporta é dessa ordem, meras ‘refutações’ não serão capazes de combatê-lo. A ideia de que podemos nos contentar em ‘refutar’ uma posição filosófica é, aliás, *também ela*, ridicularizada por Nietzsche [...]” (CAVELL, 1996, p. 175).

Wittgenstein, nas *Investigações filosóficas* e em *Sobre a certeza*, em particular, procura esclarecer o próprio sentido da dúvida e da exigência de verdade. Onde duvidamos como céticos, nossa dúvida não tem sentido. Onde afirmamos como metafísico, nossa afirmação não tem o sentido ideal que gostaríamos que tivesse. Para Wittgenstein, nossa razão não é mais impotente do que é poderosa. Não há nada que ela “não possa fazer”, não porque seja todo-poderosa, mas porque o que o filósofo gostaria que ela pudesse fazer não faz sentido: é uma possibilidade sem consistência. “Aqui, a grande dificuldade é a de não apresentar a situação como se houvesse algo que não *poderíamos* fazer” (WITTGENSTEIN, 2004, §374, p. 171). O que está errado é a

exigência que formulamos, não a resposta que podemos ou não podemos dar.²²

Wittgenstein procura nos dar uma visão do modo ordinário de usar as palavras que queremos usar ao filosofar. Pois é o ordinário que tendemos a esquecer, a negar, a não (querer) ver quando está diante de nossos olhos (WITTGENSTEIN, 2004, §126, p. 88). Toda a dificuldade é nos *fazer ver* o que é visível. O filósofo wittgensteiniano não descobre nada de novo – não há “novas terras” ou subterrâneos, como em Nietzsche! – mas ele nos traz de volta “para casa” (*Heimat*), para o “terreno acidentado” (WITTGENSTEIN, 2004, §116, p. 85; §107, p. 83). Se o filósofo faz uma descoberta, é aquela que nos permite parar de filosofar quando quisermos, ou seja, aquela que permite que nos reencontremos, que reencontremos o que queríamos dizer nas palavras do cotidiano. Redescobrir o ordinário (“o que dizemos quando...”) e reconhecer-se nele não é nada evidente: isso pressupõe um trabalho e, em particular, um trabalho de descrição.²³

4. A humanidade ordinária e estrangeira

Para solucionar os problemas do metafísico e do cético, devemos de alguma forma fazê-los ver diferentemente as palavras que usam, em outros contextos, em outros jogos de linguagem, próximos ou distantes. É isso que explica por que Wittgenstein freqüentemente procede por um método de variação, descrevendo casos fictícios de uso que trazem à tona com mais clareza, por contraste, o que costumamos dizer. “Só pensando

²² Desse ponto de vista, a “boa saúde” filosófica para Wittgenstein não é semelhante à de Montaigne ou à de Nietzsche. Consiste em trazer paz ao entendimento, em livrá-lo de seus falsos problemas. A medicina wittgensteiniana, ainda mais que a medicina nietzsiana, não ataca as teses, mas as tentações dos filósofos: “Aquilo que ‘somos tentados a dizer’ [...] não é naturalmente a filosofia, mas sua matéria primeira. Portanto, o que um matemático está inclinado a dizer sobre a objetividade ou realidade dos fatos matemáticos não é uma filosofia da matemática, mas algo de que a filosofia teria de *tratar*. O filósofo trata uma questão como se tratava uma doença” (WITTGENSTEIN, 2004, §254-255, p. 139). A boa saúde filosófica permite, portanto, que não nos deixemos levar pelo fluxo da dúvida, como em Montaigne, nem intensifiquemos nossa vontade por meio de uma investigação radical de nossos valores, mas, ao contrário, permite que eu “pare de filosofar quando eu quiser” (WITTGENSTEIN, 2004, §133, p. 89), ou seja, que eu consiga ser suficientemente claro em relação ao que eu queria, para perceber que a filosofia nada tem a me oferecer, nada mais do que eu já tinha. Nesse sentido, não se trata de uma renúncia.

²³ O uso comum das palavras nunca “refutará” nem o metafísico, nem o cético, como se fosse por princípio “o uso correto”: é exatamente isso que o cético e o metafísico negam. O que o cético mostra é que não há regra ou critério para a aplicação de nossos conceitos que todos os falantes *deveriam* aceitar como condição da significação do que dizem, como base de nossos acordos na linguagem. A tentativa do metafísico de estabelecer tal fundamento – o que *deve ser*, para que possamos falar sobre as coisas e concordar sobre elas – está, portanto, fadada ao fracasso. Mas é inútil objetar, tanto ao metafísico, quanto ao cético, que eles não “podem” falar de tal e tal modo ou que “devem” falar de tal e tal modo diferente. Não derivaremos do cotidiano razões para falar de tal ou tal maneira, ou condições que deveríamos respeitar para falar: por que o cético ou o metafísico seria mais ignorante do que eu sobre tais condições? Por que eu saberia algo que eles ignoram, se se trata precisamente de algo bastante ordinário? Não há “especialistas” no ordinário, mas o ordinário tampouco é auto-evidente, não é senso comum.

em coisas ainda mais malucas do que os filósofos é que podemos resolver seus problemas”, diz ele nesse sentido (WITTGENSTEIN, 2002, p. 148). Wittgenstein realmente imagina muitas tribos que fazem coisas muito estranhas: vendedores de madeira que calculam seus preços a partir da superfície ocupada pelos fardos, e não de seu volume ou peso, ou tribos que ensinam as crianças a não expressar sentimentos, por exemplo (WITTGENSTEIN, § 141-150, 1983, p. 88; 2008, §383, p. 94). Isso significa que devemos cultivar um olhar estrangeiro sobre o que dizemos, projetar o cético e o metafísico numa terra estrangeira, para que sua situação de exílio em relação à linguagem se torne claramente sensível para eles.

Se o ordinário deve ser investigado e descrito, essa investigação é sempre feita tendo como pano de fundo outras possibilidades de jogos de linguagem. Mas, na verdade, é a mesma tarefa de exploração que nos cabe quando nos deparamos com o ordinário e o estrangeiro, porque o ordinário nunca nos é imediatamente familiar (WITTGENSTEIN, 2004, §206, p. 128). De fato, a abordagem wittgensteiniana do ordinário pressupõe a adoção de um “ponto de vista etnológico” ou “antropológico” singular, a partir do qual o ordinário aparece precisamente como estranho.²⁴ Esse ponto de vista é o oposto de um humanismo alardeador, como aponta Cavell, que fala, quanto a isso, de uma “inquietante estranheza do ordinário”:

Aqui, uma perspectiva antropológica é o oposto do que às vezes é chamado e desaprovado como uma perspectiva humanista, que se satisfaz com seu conhecimento do que a humanidade deveria ser. O que chamo de perspectiva antropológica de Wittgenstein é uma perspectiva que consiste em uma perplexidade de princípio diante de tudo o que os seres humanos dizem e fazem e, portanto, talvez, em algum momento, diante de nada (CAVELL, Prefácio a Das, 2007, p. X. A tradução é nossa).

A humanidade não é da ordem de uma essência ideal – algo da ordem do *dever ser* – mas tampouco é algo que seria, em princípio, impossível identificar com certeza. Ela é objeto de uma tarefa de reconhecimento de um familiar estrangeiro.

Em Montaigne, é também através da variação de perspectivas que a humanidade cotidiana, à qual não prestamos atenção, pode ser recapturada em toda a sua estranheza. A indagação cética não leva, segundo Montaigne, a nos maravilharmos com o distante, o exótico, mas com o que está diante de nossos olhos e que acreditamos firmemente conhecer: “Esses exemplos estrangeiros não são estranhos se considerarmos – o que

²⁴ Ver Wittgenstein, Manuscrito [Ms] 162b, 67r-67v. Sobre o “ponto de vista etnológico” em Wittgenstein, ver Brusotti (2014).

verificamos habitualmente – o quanto a familiarização embota nossos sentidos” (MONTAIGNE, 1978, I, 23, p. 109).²⁵ O próximo é tão estranho quanto o distante, o ordinário é justamente aquilo com o que aprendemos a não mais nos surpreender. Nossa vida só nos parece regular porque não vemos mais sua contingência e suas mudanças imperceptíveis: “A própria constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido” (MONTAIGNE, 1978, III, 2, p. 805). A diversidade e a mutabilidade das coisas – e, portanto, de nossas opiniões – são inesgotáveis para Montaigne, de modo que só o costume pode nos esconder a “estranheza de nossa condição” (1978, II, 1, p. 336): “é mais o hábito do que o conhecimento que nos elimina a estranheza” (1978, I, 27, p. 179). Com efeito, a estranheza não é algo que possamos eliminar por meio de um conhecimento; pelo contrário, ela nos revela justamente a impotência constitutiva do nosso juízo, que certamente pode ser aperfeiçoado, evitando a presunção, mas nunca pode adotar um ponto de vista definitivo sobre qualquer coisa que seja.

Nietzsche compartilha com Montaigne e Wittgenstein esta ideia de que o habitual, o “familiar”, é na realidade o que há de menos conhecido: “O familiar é o habitual; e o habitual é o mais difícil de 'conhecer', isto é, de ver como problema, como alheio, distante, 'fora de nós'...” (FW 355). Para Nietzsche, como para Wittgenstein e Montaigne, é uma transformação do olhar que está em jogo: o habitual deve aparecer sob o aspecto do estrangeiro. Aquilo que acreditamos conhecer são regularidades – a regularidade do nosso comportamento ou dos nossos costumes em particular: “por isso a *busca da regra* (*die Regel suchen*) é o primeiro instinto de quem conhece, ao passo que naturalmente, com a constatação da regra, ainda não 'conhecemos' absolutamente nada” (NF 1886 5[10]). De certa forma, Nietzsche, assim como Montaigne e Wittgenstein, enfatiza que a regra não é absolutamente objeto de conhecimento. A regra é o próprio lugar do questionamento cético: não somos capazes de dizer *por que* seguimos a regra, de identificar um fato ou uma razão que a *justifique*, por toda a eternidade. Não há um fundamento para seguir a regra e, em particular, nenhum fundamento em sua “utilidade”. Como aponta Nietzsche, ao querer explicar a existência de um comportamento, uma crença ou uma coisa a partir de sua “utilidade”, que supomos ser estável, estamos apenas nos cegando para a infinidade de usos e contrausos que esse comportamento, crença ou coisa podem ter recebido ao longo da história (M 37; GM I 2; II 12). Nenhuma necessidade ideal nos garante que a regra seja aplicada sempre da mesma forma, em cada etapa e por todos.

²⁵ Sobre essa questão do “estranhamento” cético, nos apoiamos nas análises de Giocanti (2013).

O que Nietzsche põe em questão, porém, não é a regra ela mesma, nem seu fundamento, mas o *instinto* de busca da regra. Por que queremos regras, por que damos tanta importância em identificá-las e por que acreditamos que, fazendo isso, vamos adquirir o *conhecimento* de algo? Não se trata apenas de constatar a pluralidade das regras e sua estranheza, mas de se perguntar por que colocamos a busca do conhecimento nesse terreno, no terreno da regra “familiar”. Por que o que queremos saber deve ser (já) “bem conhecido / familiar”? Ao levantar essa questão, Nietzsche quer que vejamos justamente que os problemas de conhecimento que colocamos – em particular o conhecimento do que nós somos, nós humanos – são apenas uma forma de *não* nos questionarmos sobre o que queremos ao buscar conhecimento (GM Prefácio, 1).

Em Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein, o pensador se exercita em ver o habitual, o costumeiro, como estranho. Mas em Montaigne, esse exercício ainda é uma forma de humilhar nossa razão, que deve perceber que não pode fazer tudo e, na verdade, quase nada. O que Nietzsche e Wittgenstein questionam é justamente a ambigüidade desse sentimento de impotência ou derrota. Qual era então o seu ideal, para que venha dizer que nunca vai conseguir alcançá-lo? Qual era então o seu desejo que você crê impossível de satisfazer? Suspeitamos, com Nietzsche, que esse desejo seja um desejo de humilhação: o que se busca, por trás da humildade, é a auto-humilhação, humilhação que só tem sentido em relação à existência de um Deus que tudo pode. Se Montaigne permanece cristão, é também porque seu ceticismo permanece assombrado por um ideal, que é fundamentalmente um *ideal ascético* no sentido de Nietzsche, isto é, uma forma de autopunição – não uma “impotência”, mas um poder que tem prazer em se exercer contra si mesmo, em minar a si mesmo. O que orienta o ceticismo de Montaigne é um desejo de perplexidade, uma vontade de se perder: “Nos perdemos ao considerar tantos aspectos opostos e formas diversas” (MONTAIGNE, 1978, II, 20, p. 675).

Em Wittgenstein, ao contrário, a perda é o sintoma de uma errância: “Um problema filosófico tem a forma: ‘eu não sei mais onde estou’” (WITTGENSTEIN, 2004, §123, p. 87). O objetivo da terapia é justamente reencontrar seu caminho, o caminho do ordinário, do *Heimat*, que é o lugar de onde se pode perceber a vacuidade do ideal perseguido. O sentimento de que há algo que nunca poderemos saber ou que nossas palavras nunca poderão dizer é produto de uma demanda vazia, tipicamente filosófica, e a questão toda é parar de nos agarrar a esse vazio, para redescobrir a plenitude e a concretude da vida falante do ser humano. “Tudo o que o filósofo pode fazer é destruir os ídolos. E isso significa não forjar um novo – ‘a ausência de ídolos’, por exemplo”

(WITTGENSTEIN, 1997, p. 24). Também em Nietzsche os ídolos devem ser abandonados porque são vazios, porque soam ocos quando “tocados com o martelo como se este fosse um diapasão (*Stimmgabel*)” (GD Prefácio).²⁶ O som que eles fazem é estranho a qualquer voz humana (*Stimme*). O ponto de Nietzsche é que tornamo-nos ainda mais apegados a esses ídolos na medida em que eles são vazios, em que eles expressam uma vontade de nada, isto é, tanto uma negação quanto uma denegação de nossa vida humana.

Mas o ponto em que Wittgenstein se separa de Nietzsche (e de Montaigne) é em sua rejeição tanto do ideal de um ponto de vista divino, para o qual todas as coisas seriam absolutamente transparentes e fixas, quanto da angústia de um abismo ou caos de formas cambiantes, que só poderíamos abraçar imperfeitamente – o famoso “fluxo absoluto” (NF 1882 4[83]). O fluxo caótico do devir, seria ele menos metafísico do que a eternidade divina? Qual seria aqui o critério para uma compreensão bem-sucedida de tal caos? Você poderia fornecer um tal critério, na linguagem? Você quer fornecê-lo? Wittgenstein escreve sobre isso:

Quando dizemos que “tudo flui”, nos sentimos impedidos de estabelecer o verdadeiro, a verdadeira realidade. [...] Deve haver uma falsa imagem subjacente ao nosso sentimento de impotência. Porque o que podemos querer descrever, podemos descrever. [...] É notável que, na vida cotidiana, nunca experimentamos o sentimento de que o fenômeno nos escapa, de que as aparências fluem continuamente; esse sentimento nos é imposto apenas quando filosofamos. O que indica que esta é uma ideia sugerida a nós por um mau uso de nossa linguagem. (WITTGENSTEIN, 1997, p. 36-37)

A linguagem e a tua razão lhe decepcionam porque lhe parece que há algo que elas não podem fazer (descrever, explicar, justificar), mas a sua linguagem e a sua razão, é você que as usa, e é esse uso que não lhe é claro, que você evita. Do ponto de vista wittgensteiniano, a exigência filosófica de Nietzsche, que se expressa em particular no fato de ele se apresentar como “o último discípulo do filósofo Dionísio” (GD O que devo aos antigos, 5), talvez não seja menos ambígua que a de Montaigne. Deus ou o caos: eis a alternativa típica da negação do humano, do sonho de um modo de acesso às coisas que estaria subtraído à nossa responsabilidade humana face às palavras que empregamos.

²⁶ Sobre os ecos nietzschanos no *Big Typescript* de Wittgenstein, ver Majetschak (2006).

*

Ao fim deste percurso, só chegamos a uma conclusão muito pobre – mas é talvez esta pobreza que marca igualmente seu sucesso: o que conta em matéria de “humanismo” é o que os humanos dizem. Montaigne, Nietzsche e Wittgenstein viram claramente que o ideal metafísico – e sua negação cética – estão diretamente ligados à nossa insatisfação com a forma de vida humana e ao nosso desejo ambíguo de “ultrapassá-la”. Wittgenstein procura nos libertar desse ideal vazio, levando-nos de volta às formas ordinárias da fala humana. Nietzsche aponta que o vazio desse ideal também pode ser a marca de sua natureza ascética, o que explica igualmente o *prazer* extraído com a filosofia, com as constantes (e ilusórias) decepções que ela produz. Esse prazer de um conflito travado contra si mesmo, contra o humano em si mesmo, permanece, contudo, profundamente ambivalente. Porque, como nos lembram Nietzsche e Montaigne, esse ascetismo é também o que dinamiza o pensamento, o que o põe em movimento e garante que ele nunca recue, saltando continuamente de questão em questão. Se o dizer humano é vivo, é também porque nunca está imediatamente de acordo consigo mesmo.

Referências bibliográficas

- BENOIST, Jocelyn. « Wittgenstein à visage humain », in FERRARESE, E. et LAUGIER, S. (dir.), *Formes de vie*, Paris : CNRS Éditions, 2018, pp. 41-59.
- BIRNBAUM, Jean (dir.). *Être humain ?*, Paris : Folio-Gallimard, 2022.
- BONCOMPAGNI, Anna. *Wittgenstein on Forms of Life*, Cambridge : Cambridge University Press, 2022.
- BOURIAU, Christophe. « La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne », *Noesis*, vol. 10, 2006, p. 73-92.
- BRAHAMI, Frédéric. « La santé du sceptique : Hume, Montaigne », *Philosophia Scientiæ*, vol. 12/2, 2008, pp. 177-192.
- BRUSOTTI, Marco. « Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis », *Nietzsche-Studien*, vol. 38/1, 2009, pp. 335-362.
- _____. *Wittgenstein, Frazer und die „ethnologische Betrachtungsweise“*, Berlin/Boston : W. de Gruyter, 2014.
- CAVELL, S. « Epistemology and Tragedy : A Reading of Othello », *Daedalus*, 1979, vol. 108/3, 1979, pp. 27-43.

_____. *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson*, trad. fr. S. Laugier, Combas : Éditions de l'Éclat, 1991.

_____. *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral émersonien*, trad. fr. Ch. Fournier et S. Laugier, Combas : Éditions de l'Éclat, 1993.

_____. *Les Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, trad. fr. S. Laugier et N. Balso, Paris : Seuil, 1996.

CONCHE, Marcel. *Montaigne et la philosophie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

DEMONET, Marie-Luce (dir.). *Montaigne et la question de l'homme*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

FLATHMAN, Richard. « Perfectionism without perfection : Cavell, Montaigne and the conditions of morals and politics », in NORRIS, A. (ed.), *The Claim to Community : Essays on Stanley Cavell and Political Philosophy*, Stanford : Stanford University Press, 2006, pp. 98-127.

FRIGO, Alberto. « “Un sujet bien mal formé” : expérience de soi, forme et réformation dans les *Essais* de Montaigne », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, vol. 52, Presses universitaires de Caen, 2015, pp. 69-92.

GIOCANTI, Sylvia. « L'art sceptique de l'*estrangement* dans les *Essais* de Montaigne », *Essais*, Hors-série 1, 2013, pp. 19-35.

LAUGIER, Sandra. « La forme logique de la vie », *Archives de philosophie*, vol. 85/2, 2022, pp. 77-97.

MAJETSCHAK, Stefan. « Philosophie als Arbeit an sich selbst. Wittgenstein, Nietzsche und Paul Ernst », in Stefan Majetschak (Hrsg.), *Wittgensteins „große Maschinenschrift“ : Untersuchungen zum philosophischen Ort des Big Typescripts (TS 213) im Werk Ludwig Wittgensteins*, Frankfurt am Main : Peter Lang, 2006, pp. 61-78.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*, éd. P. Villey, rééd. V.-L. Saulnier (3e édition), 2 vol., Paris : Presses Universitaires de France, 1978.

NIETZSCHE, F. *Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, éd. Paolo d'Iorio, Paris, Nietzsche-Source, 2009 sq., www.nietzschesource.org/eKGWB.

_____. *La Naissance de la tragédie*, trad. C. Denat, Paris, GF-Flammarion, 2015.

_____. *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, in NIETZSCHE, Friedrich. (1990). *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, trad. M. Haar et M. B. de Launay, Folio-Gallimard.

_____. *Humain, trop humain I*, trad. R. Rovini, Paris, Folio-Gallimard, 1988.

_____. *Aurore*, trad. E. Blondel, O. Hansen-Love, Th. Leydenbach, Paris, GF-

- Flammarion, 2012.
- _____. *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2007.
- _____. *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française (Livre de Poche), 1983.
- _____. *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- _____. *Généalogie de la morale*, trad. E. Blondel, O. Hansen-Love, Th. Leydenbach, P. Pénisson, Paris, GF-Flammarion, 1996.
- _____. *Le Crépuscule des idoles*, in NIETZSCHE, Friedrich. (2005). *Le Cas Wagner* suivi du *Crépuscule des idoles*, trad. E. Blondel et P. Wotling, Paris, GF-Flammarion.
- _____. *Fragments posthumes*, in NIETZSCHE, Friedrich. (1968 sq.). *Oeuvres philosophiques complètes*, dir. M. de Gandillac et G. Deleuze, Paris, Gallimard.
- PANICHI, Nicola. « Nietzsche et le “gai scepticisme” de Montaigne », *Noesis*, vol. 10, 2006, pp. 93-112.
- SOMMER, Andreas Urs. « Nihilism and Skepticism », in K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford : Blackwell, 2006, pp. 250-269.
- STIEGLER, Barbara. « Nietzsche et la critique de la *Bildung*. 1870-72 : les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l’homme », *Noesis*, vol. 10, 2006, pp. 215-233.
- STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. fr. M.-A. Lescourret, Paris : Gallimard, 1983.
- _____. *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris : Gallimard, 1996.
- _____. *Philosophica I. Philosophie (TS 213, §§86-93)*. George E. Moore. *Les cours de Wittgenstein en 1930-33*, trad. fr. J.-P. Cometti, Mauvezin : TER, 1997.
- _____. *Carnets de Cambridge et de Skjolden [1930-1932, 1936-1937]*, trad. fr. J.-P. Cometti, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- _____. *Remarques mêlées*, trad. fr. G. Granel, Paris : GF-Flammarion, 2002.
- _____. *Recherches philosophiques*, trad. fr. E. Rigal et al., Paris : Gallimard, 2004.
- _____. (2006). *De la certitude*, trad. D. Moyal-Sharrock, Paris : Gallimard, 2006.
- _____. (2008). *Fiches*, trad. fr. J.-P. Cometti et E. Rigal, Paris : Gallimard, 2008.

Les illusions de la nature humaine dans la philosophie de Nietzsche : de l'humanisme aux sciences de l'homme

The Illusions of Human Nature in Nietzsche's Philosophy: From Humanism to Human Sciences

David Simonin*

Résumé

Dans sa réflexion approfondie sur la nature humaine et dans son effort répété pour mieux la comprendre, Nietzsche s'est attaché à démasquer différentes projections idéalistes. Tout en utilisant l'humanisme contre le christianisme, il poursuivit inlassablement les résidus de conceptions illusoires portant sur la nature humaine qui se maintiennent jusque dans l'humanisme et, par-delà celui-ci, jusque dans les sciences de l'homme elles-mêmes, dont l'époque de Nietzsche vit l'avènement. Il mit ainsi son érudition de philologue au service de son questionnement philosophique sur le devenir de la nature humaine. Tour à tour humaniste et antihumaniste, il emprunta à toutes les disciplines qui pouvaient nourrir sa pensée et, tout en évitant les représentations fantasmatisques de l'homme, véhiculées par le christianisme (*imago dei*) aussi bien que par l'humanisme (*das Humane*), il chercha à identifier aussi précisément que possible ce qu'est l'homme (*der Mensch*), afin d'ouvrir sous le nom de « surhomme » la voie d'une humanité encore à venir.

Mots clés : christianisme, anthropologie, sciences de l'homme, évolutionnisme, lectures de Nietzsche.

Abstract

In his extensive reflection on human nature and in his repeated efforts to understand it better, Nietzsche set out to unmask various idealistic projections. While using humanism against Christianity, he relentlessly pursued the residues of illusory conceptions of human nature that persisted even in humanism and, beyond it, in the human sciences themselves, which flourished in Nietzsche's time. He thus put his erudition as a philologist at the service of his philosophical questioning about the future of human nature. Alternately humanist and anti-humanist, he borrowed from all the disciplines that could nourish his thought and, while avoiding the phantasmatic representations of man conveyed by Christianity (*imago dei*) as well as by humanism (*das Humane*), he sought to identify as precisely as possible what man (*der Mensch*) is, in order to open up, under the name of “Übermensch”, the way to a humanity still to come.

Keywords: Christianity, anthropology, human sciences, evolutionism, Nietzsche's Readings.

* Normalien, agrégé et docteur en philosophie de Sorbonne-Université et de l'Università del Salento. Chercheur associé à l'Institut des textes et manuscrits modernes (ITEM, CNRS / ENS), Paris, France. ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-0945-7878> Contact : David_SIMONIN@hotmail.fr

L’humanisme désigne premièrement un savoir philologique érudit lié à la culture des humanités, deuxièmement une attitude philosophique ayant trait au développement de la personne et des qualités humaines, en tant qu’espèce et en tant qu’individu, et troisièmement un mouvement historique apparu au *Quattrocento* et se prolongeant jusqu’aux Lumières, mais qui surtout fut clairement identifié comme tel dans l’Allemagne du XIX^{ème} siècle — l’Allemagne de Nietzsche. Le philosophe du surhumain se rattache ainsi triplement à l’humanisme : par ses activités de philologue, par son questionnement philosophique et par la situation historique de sa pensée. Quoique chacune de ces trois approches recouvre un ensemble vaste et complexe de positions parfois incompatibles, ce qui suppose d’appréhender les prises de position de Nietzsche avec circonspection¹, il est donc légitime de souligner une certaine affinité du philosophe avec l’humanisme : « c’est un humaniste parce qu’il n’a rien fait d’autre que parler à l’homme, de l’homme et pour l’homme durant toute sa vie » (SANTINI, 2020, p. 10)². De fait, même s’il n’a pas élaboré de « doctrine philosophique complète, systématiquement développée [...] de l’homme » (SCHACHT, 2011, p. 242), il est indéniable que Nietzsche a placé l’énigme de l’homme au cœur de sa réflexion, ce que nous voudrions d’abord rappeler ici par un bref regard d’ensemble sur l’expression « connaisseur des hommes [*Menschenkenner*] » et sur les débuts de certaines de ses œuvres principales.

La connaissance de l’homme est la plupart du temps introduite sur un mode hypothétique, voir négatif : Schopenhauer ne l’est pas vraiment (NF 1878 27[49])³ ; Nietzsche recommande aux connasseurs des hommes d’apprendre à se mieux connaître (M 18)⁴ ; nous, les modernes, sommes de mauvais connasseurs des hommes (M 460)⁵. En 1883, Nietzsche caresse le projet de donner à Leipzig des conférences sur les Grecs en tant que connasseurs des hommes, dans lesquelles il aurait souligné une double méconnaissance, indiquant à la fois qu’ils étaient assez superficiels en matière de

¹ Mentionnons, pour nous en tenir à quelques exemples, la tension entre les orientations universaliste et individualiste de l’humanisme, l’ambivalence de la question de la dignité de l’homme, qu’il s’agit de revaloriser sans pour autant l’idéaliser. Plus spécifiquement, voir aussi MAGNARD, 2006, §1.

² Voir aussi MANN, 1948, p. 51, qui note que Nietzsche « doit accepter d’être appelé un humaniste, tout comme il doit tolérer que l’on conçoive sa critique de la morale comme une ultime manifestation des Lumières » ; et GERHARDT, 2011, p. 319, qui relève qu’il en va encore avec Nietzsche d’une humanité voulant faire plus d’expériences sur elle-même et sur l’existence, ce qui est la condition première de l’humanité.

³ NF 1887 9[3], qui fait de Kant un piètre psychologue et connasseur de l’homme.

⁴ Salanskis (2015, p. 153) suppose que ce sont ici les anthropologues qui sont principalement visés.

⁵ Voir encore M 303 et M 545 pour deux autres occurrences également négatives.

psychologie et que nous les connaissons fort mal⁶. Finalement, les meilleurs connaisseurs d'hommes semblent être à ses yeux les moralistes classiques (parmi lesquels il range Stendhal), qu'il crédite d'une grande perspicacité psychologique⁷. Quant à Nietzsche lui-même, s'il se targue parfois d'être fin connaisseur de l'homme⁸, il reconnaît aussi qu'il n'y excelle pas toujours et s'abuse peut-être à ce propos⁹, ce qui ne l'empêche pas de chercher à en apprendre toujours plus (NF 1885, 41[10])¹⁰. C'est ce que montrent également les préfaces et les débuts de ses œuvres.

En 1875, alors qu'il travaillait à une cinquième considération inactuelle, dont le titre devait être « nous autres philologues » mais qui ne vit pas le jour, il écrivit : « L'humain [*das Menschliche*] que nous montre l'Antiquité ne doit pas être confondu avec l'humain [*das Humane*] » (NF 1875, 3[12])¹¹. Ce faisant, il distinguait deux conceptions de la nature humaine et prenait ses distances avec la conception humaniste, prépondérante parmi les philologues, pour s'intéresser de plus près à l'ensemble de ce qui s'appellerait bientôt les *Choses humaines, trop humaines* (*Menschliches, Allzumenschliches*), ou encore son « *humanité [Menschlichkeit]* »¹², ainsi que Nietzsche nommera l'ensemble des trois œuvres composées à la fin des années 1870. À une vision idéalisée de l'Homme devait se substituer l'étude critique des multiples phénomènes constituant sa part d'ombre, sa « face cachée »¹³. Sans nous y restreindre exclusivement, nous nous concentrerons dans cet article sur cette étape importante, qui s'ouvre en 1875 lorsque « commence la fin de la phase de Bâle »¹⁴ et, en se prolongeant jusqu'au *Gai savoir* (1882), conduit ensuite au surhomme, dans *Ainsi parla Zarathoustra* (1883-85).

Le premier paragraphe de *Choses humaines, trop humaines* (1878) parle alors d'une entreprise philosophique exigeant d'être « quasiment déshumanisé » (*fast entmenscht*, MA I 1)¹⁵, tandis que le deuxième paragraphe reproche aux philosophes

⁶ Voir NF 1883 8[15], 14[1], 24[1] et la lettre à Heinrich Köselitz du 16 août 1883, BVN 1883, 452.

⁷ Voir NF 1884 26[404] et 1885 38[5].

⁸ Voir le brouillon d'une lettre à Franziska Nietzsche de janvier/février 1884, BVN 1884, 482, la lettre à Heinrich von Stein de la mi-mars 1885, BVN 1885, 584, ainsi que la lettre à Franziska Nietzsche du 18 octobre 1887 BVN 1887, 929.

⁹ Voir le brouillon d'une lettre à Paul Rée de la mi-juillet 1883, BVN 1883, 434, le brouillon d'une lettre à Marie Köckert de la mi-février 1885, BVN 1885, 574, et NF 1886, 5[21].

¹⁰ Il s'agit d'un projet de préface pour *Choses humaines, trop humaines*.

¹¹ Voir déjà NF 1870, 5[123] : « le concept d'humanité [*Humanität*] n'a rien de grec ».

¹² Lettre du 18 décembre 1879 à son éditeur Ernst Schmeitzner, BVN 1879, 915.

¹³ Sa « *Kehrseite* », selon l'expression d'Orsucci (1996, p. 108).

¹⁴ C'est ainsi que Paolo D'Iorio qualifie l'ébranlement de 1875 (in NIETZSCHE, 2022, p. 70). À cette même époque, Nietzsche commence à lire de nombreux ouvrages d'anthropologie et d'ethnographie, qui lui servent à renouveler sa compréhension de l'homme ; nous y reviendrons dans la troisième partie de cet article.

¹⁵ Nietzsche ne s'en tient pas systématiquement à la distinction précédente.

leur « péché originel », consistant à ne se faire qu'un concept vague de l'homme, conçu comme *aeterna veritas* : « Ils ne veulent pas comprendre que l'homme est le résultat d'un devenir, que la faculté de connaître l'est aussi » (MA I 2). Le même titre est réutilisé dans le cinquième paragraphe de l'œuvre suivante, *Opinions et sentences mêlées* (1879), qui reproche la généralisation et la systématisation abusive, par des philosophes comme Schopenhauer, des thèses plus subtiles de « ceux qui examinent les hommes (moralistes) » (VM 5). *Le Voyageur et son ombre* (1880) s'ouvre ensuite sur un dialogue entre le voyageur et son ombre, « l'ombre de l'homme » qui, jouant ironiquement avec la grotte platonicienne, déclare aimer « les hommes parce qu'ils sont disciples de la lumière » et, en tant que tels, projettent nécessairement des ombres avec leur « rayon de soleil de la connaissance »¹⁶. C'est ici un *Mensch* clair-obscur qui répond à l'*Human* lumineux, à l'idéal humaniste des Lumières en lutte contre l'obscurantisme. Le § 2 se livre à une critique conjointe de la raison humaine et de la raison universelle, c'est-à-dire d'un élément central dans la représentation humaniste de l'homme, qui est aussi projection anthropomorphique sur le monde. Puis le § 6 critique, par la bouche de Socrate – l'un des pères du précepte humaniste : « connais-toi toi-même » –, la « négligence hautaine des choses humaines [*des Menschlichen*] au profit de l'Homme [*des Menschen*] » (WS 6), où l'on retrouve la même opposition entre un concept vague et général d'humanité et la diversité empirique réelle qu'il s'agit de faire ressortir. La préface, ajoutée en 1886 à la seconde édition du premier volume, précisera quant à elle qu'il faut nous faire « aventuriers et circumnavigateurs de ce monde intérieur qui s'appelle “l'homme” » : « “voici — *notre* problème !”... » (MA, Préface 7)¹⁷. Et la préface des deux appendices, ajoutée en 1886 également, donne une orientation plus personnelle à la démarche de Nietzsche (« ma part “humaine-trop-humaine” à moi »), tout en étendant ses résultats à tous les « *bons Européens* » qui veulent être la « *conscience* de l'âme moderne et en avoir, à ce titre, la *science* » (MA II, Préface 6). L'enjeu est donc l'acquisition d'une meilleure connaissance de l'homme, à partir d'une réflexion d'abord personnelle et progressivement élargie sur l'ensemble des choses humaines.

Les œuvres ultérieures prolongent cette enquête, depuis l'opposition entre un « bienfaiteur de l'humanité » et un type humain grégaire qui, au seuil du *Gai savoir*

¹⁶ Sur le motif de l'ombre, voir Simonin (2021), en particulier p. 176 pour ce dialogue.

¹⁷ Kremer-Marietti, (2009, p. 158), note du reste que « le livre entier s'inscrit dans la perspective humaniste ».

(1882), a fini par « modifier la nature humaine », l'homme étant « devenu peu à peu un animal fantasque » (FW 1), tandis que la préface ajoutée en 1886 met en avant « l'interrogation de soi-même » du psychologue-philosophe et pose la question de la « santé globale [...] de l'humanité » (FW, Préface 2) ; jusqu'à la première phrase d'*Éléments pour la généalogie de la morale* : « Nous, chercheurs de la connaissance, nous sommes pour nous-mêmes des inconnus » (GM, Préface 1) ; en passant par le prologue de *Zarathoustra*, qui le voit descendre près des hommes pour leur enseigner que l'homme doit être surmonté, et *Par-delà bien et mal*, dont la préface critique une nouvelle fois l'attitude dogmatique consistant à généraliser abusivement « quelques faits limités, très personnels, d'un caractère très humain, trop humain » (JGB, Préface), et dont le premier paragraphe s'ouvre sur l'image du sphinx et d'Œdipe, reconduisant ainsi « le problème de la valeur de la vérité » à la traditionnelle énigme de l'homme (JGB 1)¹⁸.

Le questionnement philosophique de Nietzsche, nourri par ses connaissances de philologue, ses références constantes aux Anciens et à certains grands thèmes de l'humanisme, sans oublier les débats de l'évolutionnisme et des différentes disciplines émergentes qui, telle l'anthropologie, prétendent au statut de science de l'homme, n'a de cesse de se confronter à la question de l'homme. Nietzsche propose une réflexion sur l'homme, sa nature, et surtout sur les manières de le connaître ou de le méconnaître. Sa tâche philosophique se veut un travail de déconstruction des illusions *de l'homme*, au double sens du génitif, c'est-à-dire essentiellement des illusions que l'homme nourrit à l'égard de lui-même. En cela, Nietzsche recourt à la fois à certains éléments de l'humanisme, notamment dans sa tension avec l'anthropologie chrétienne, et en même temps se méfie de l'idéalisation de l'homme que la tradition humaniste véhicule à son tour. Humaniste dissident, Nietzsche traque les représentations illusoires de l'homme dans la religion, dans l'humanisme et dans les sciences : il s'efforce de comprendre l'homme sans céder aux sirènes de l'enthousiasme, de lui redonner sa dignité sans le mettre sur un piédestal, de le modifier enfin, sans trop se perdre dans les innombrables fantasmes de l'homme nouveau.

(I) Nous verrons tout d'abord en quoi l'humanisme constitue pour Nietzsche un outil permettant d'éviter une première représentation illusoire de la nature humaine : l'anthropologie chrétienne de l'homme conçu comme *imago dei*. (II) Puis nous

¹⁸ Voir Heit (2014, pp. 27-29), pour une analyse de la première section de *Par-delà bien et mal* avec une attention particulière à cette question de l'énigme de l'homme.

montrerons que Nietzsche ne souscrit pas pour autant à toute la leçon de l'humanisme et, en particulier, se méfie d'une nouvelle représentation idéale et faussée de l'homme, qui semble prolonger les errements du christianisme en en prenant la place : l'anthropologie humaniste de l'homme conçu selon l'*Humanität*. (III) Enfin, nous étudierons ce qui demeure de ces aspirations idéalistes dans la conception de l'homme à l'âge des sciences de l'homme et de l'évolutionnisme qui, à la fois, découle historiquement et intellectuellement de la tradition humaniste et des Lumières, tout en ébranlant fortement certains de ses fondements les plus importants.

I/ *Imago dei* : l'humanisme contre les illusions de l'anthropologie chrétienne

Nietzsche s'est très tôt confronté à la tradition humaniste, que ce soit par sa lecture des classiques grecs et latins¹⁹, par celle des philologues et des humanistes de la Renaissance au siècle des Lumières²⁰, ou encore par celle de philologues et d'historiens contemporains qui se sont penchés sur les précédents²¹. Ce qui est frappant à chaque fois, c'est tout d'abord l'opposition tranchée entre l'humanisme et le christianisme : dès 1865, le jeune étudiant de philologie rend compte de la polémique (personnelle et dénuée d'enjeux scientifiques) entre Friedrich Ritschl, le maître de Nietzsche, et Otto Jahn, en déplorant un tel scandale entre des « représentants de

¹⁹ Pour s'en tenir à quelques références importantes pour l'humanisme : Térence, à qui l'on doit la formule *humani nil a me alienum puto*, tirée de la comédie *Le Bourreau de soi-même*, vers 77, et que Nietzsche citera dans M 49 notamment ; ou bien Cicéron, dont les œuvres sont conservées en latin et en allemand dans la bibliothèque personnelle de Nietzsche, et qui serait l'inventeur du terme *humanitas*, désignant l'ensemble des qualités constitutives de la nature humaine ainsi que leur plein déploiement à l'aide de la culture et de l'éducation (Cf. AUVRAY-ASSAYAS, 2014). Vesperini (2015, §27 *sq.*), note quant à lui que l'*humanitas*, dans l'Antiquité romaine, désigne moins la nature humaine que sa seule dimension culturelle.

²⁰ Une lettre à Franziska Nietzsche du 28 octobre 1861, BVN 1861, 284, atteste par exemple que Nietzsche, adolescent, possédait déjà un ouvrage de l'humaniste français Marc-Antoine Muret (1526-1585). « Pétrarque, Érasme, Voltaire » sont les trois noms qui ornent « le drapeau des Lumières », écrira-t-il dans MA 26. Voir également NF 1878 30[54], où Nietzsche indique que l'Allemagne, sans Érasme et les humanistes, n'aurait jamais connu de Renaissance et aurait été intellectuellement ruinée par le jésuitisme.

²¹ Voir notamment Burckhardt (1869), conservé en double dans la bibliothèque personnelle de Nietzsche, ou encore, plus tard, Gebhardt (1879 et 1887). À la page 47 de ce dernier ouvrage, Nietzsche a été interpellé par une opposition entre l'idéalisme des Grecs et le réalisme des Romains, qui se sont intéressés à « l'homme lui-même » (Nietzsche souligne), ce qui rappelle l'opposition entre *Human* et *Mensch*. De même, à la page suivante, Nietzsche a souligné que l'œuvre des Italiens était « plus humaine », Pétrarque étant « le plus grand des humanistes de l'Occident » (soulignements et trait de Nietzsche en marge). Pour les ouvrages conservés dans la bibliothèque de Nietzsche, nous renvoyons à Campioni *et al.* (2003).

l’humanisme [*Humanität*] », ce qui ne saurait réjouir que « certains théologiens »²². En 1871, il donne une série de cours intitulée « Encyclopédie de la philologie classique et introduction à son étude », dont le premier paragraphe indique déjà qu’« avec la Contre-Réforme et l’Inquisition, la culture profane fut mise en lisière et réprimée » (NIETZSCHE, 2022, p. 86), ce dont les Jésuites tirèrent profit, ainsi qu’il le précise. Il s’inspire de l’ouvrage de son collègue l’historien Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, dont le tome 2 consacre une partie à « La Résurrection de l’Antiquité », laquelle accorde une place importante à l’humanisme et s’achève par un chapitre sur « l’échec des humanistes » : « les humanistes tombèrent partout en discrédit au XVI^{ème} siècle, [...] une troisième voix se fait entendre, celle de la Contre-Réforme : on les accuse d’incrédulité » (BURCKHARDT, 1869, pp. 212-213 / trad. fr. 1958, vol. 2, p. 153 ; *apud* NIETZSCHE, 2022, p. 162). La Contre-Réforme n’est d’ailleurs pas la seule responsable, puisque Nietzsche déclare ensuite que « l’humanisme fut réprimé par la Réforme » (NIETZSCHE, 2022, p. 94).

Son rapport aux penseurs majeurs de l’humanisme demeurera influencé par le positionnement qu’ils lui permettent d’adopter face à la religion chrétienne. Ainsi, dans les années 1880, Nietzsche louera de manière récurrente le paganisme de l’esprit latin, du style et du naturel de Pétrone, par opposition à la lourdeur contre-nature du christianisme²³. De même Léonard de Vinci est-il « supra-chrétien » (NF 1885 34[149])²⁴, tandis que Copernic, renouant avec la conception héliocentrique de l’Antiquité contre le géocentrisme chrétien, a redéfini la relation entre « Dieu et l’homme » (NF 1883 24[2])²⁵. Plus nuancé envers Francis Bacon, Nietzsche a corné une page de son exemplaire du *Novum organum*, en traduction allemande, où celui-ci s’en prend à la superstition et incrimine également la scolastique des théologiens, qui constitue à ses yeux une entrave au développement de la science et a « injustement mêlé le divin et l’humain [*Göttliches und Menschliches*] » (BACON, 1830, p. 69) ; pourtant, il le range parmi ces Anglais qui, dépourvus d’esprit philosophique selon lui, ont encore besoin du christianisme pour se moraliser et s’humaniser (*Veranmenschlichung*) (Voir

²² Lettre du 3 mai 1865 à Franziska et Elisabeth Nietzsche, BVN 1865, 465. La même identification des philologues – c'est-à-dire à cette époque : de lui-même également – avec les humanistes revient dans une lettre à Erwin Rohde du 3 ou 4 mai 1868, BVN 1868, 569 : « faisons en sorte que les jeunes philologues se comportent [...] en véritables promoteurs de l’humanisme ».

²³ Voir JGB 28 et AC 46, ainsi que NF 1884 26[427], 1885 34[102], 1887 9[143], 10[69, 93, 193], 1888 12[1], 15[104] et 24[1] (qui est une version préparatoire d’*Ecce Homo*).

²⁴ Voir également JGB 200 et sa version préparatoire NF 1885 34[148], où Léonard est reconduit à un type humain par opposition à un autre, chrétien.

²⁵ Voir également NF 1885,2[127] et NF 1885,5[50].

JBG 252). Quant à Dante, c'est un dogmatique qui est demeuré prisonnier du catholicisme (Voir NF 1884 26[42] et 1885 34[25]). Nietzsche a pu s'inspirer ici de *L'Histoire de l'origine et de l'influence des Lumières en Europe*, de l'historien William Edward Hartpole Lecky, dont l'ouvrage en deux volumes, très annoté par Nietzsche, retrace longuement la lutte entre l'esprit des Lumières et l'obscurantisme religieux. L'auteur indique que l'*Enfer* de Dante a ouvert « un nouvel abîme de frayeur » (LECKY, 1873, vol. 1, p. 187)²⁶, confortant ainsi l'emprise de l'Église sur les esprits.

Depuis ses premières confrontations avec l'humanisme, en tant que philologue, jusqu'aux phases plus tardives de sa philosophie, Nietzsche a donc conçu l'humanisme et ses auteurs dans leur opposition au christianisme. Les résistances de ce dernier imposent toutefois un traitement fin et nuancé tant de l'affrontement lui-même que du positionnement de ses différents protagonistes. C'est dans cet esprit humaniste qu'il proclame, dans *Choses humaines, trop humaines* : « n'attendons plus l'aide et le signe d'un dieu : c'est à notre propre discernement de décider ici. À l'homme lui-même de prendre en main le gouvernement général de l'humanité » (MA I 245). Mais de quel renversement dans la conception de l'homme cette remarque est-elle le signe ?

L'anthropologie judéo-chrétienne considère l'homme comme *imago dei*, c'est-à-dire comme un être créé à l'image de Dieu : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (Genèse 1 : 26). À la fois semblable à Dieu et en même temps, comme toute image, simple copie d'un modèle, l'homme est susceptible de présenter un certain décalage. L'éducation et la grande culture chrétienne de Nietzsche font qu'il connaît fort bien ce concept, auquel il lui est d'ailleurs arrivé de recourir, de manière ironique ou détournée : « Il y a dans le christianisme aussi une forme d'esprit épicurienne, qui procède de l'idée que Dieu ne peut exiger de l'homme, sa création et son image [*seinem Geschöpf und Ebenbilde*], que ce qu'il doit être *possible* à celui-ci d'accomplir » (VM 96). Il tire ensuite de cette *idée* d'une ressemblance entre la créature et son Créateur une analyse psychologique lui permettant d'affirmer que la bonne nouvelle peut avoir des effets réels du simple fait que nous croyons à cette idée, fût-elle fausse : « L'erreur peut donc changer en vérité la *promesse* du Christ » (Ibidem)²⁷, conclut-il.

²⁶ Avec soulignement et trois traits de Nietzsche en marge.

²⁷ Voir également *Le Service divin des Grecs*, § 2, in KGW II/5, p. 515, pour un usage païen de la formule, et encore NF 1882 3[1], n°160, pour un usage détourné qui fait de l'homme le créateur : « nous forgeons les êtres à l'image de *notre dieu* ».

Mais surtout, cette conception fondamentale de la nature humaine, conçue à partir de sa relation de dépendance à l'égard d'un être transcendant qui en est le Créateur, implique une double nature de l'être humain. Selon l'anthropologie chrétienne, telle que Nietzsche la conçoit, l'homme tient de la grâce et de la nature, il est semblable à Dieu par l'esprit, ou la raison, mais dissemblable par le corps, ou la chair, cette part diabolique qui l'incline à se détourner de Dieu, à céder à ses passions et à pécher. L'homme est l'un et l'autre : esprit et corps, Dieu et diable. Dans *Choses humaines, trop humaines*, Nietzsche résume ainsi l'enseignement du Sermon sur la Montagne : « Dans toute morale ascétique, l'homme adore une part de soi-même sous les espèces de Dieu, et il a besoin pour cela de changer en diable la part qui reste... » (MA I 137) Ainsi, tandis que le christianisme reconduit à un principe diabolique la nature humaine en sa corporeité, Nietzsche fait au contraire du « diable » une idée humaine (trop humaine), qui s'enracine dans le rapport de soi à soi de l'homme. La même idée revient quelques années plus tard dans *Aurore*, lorsqu'il s'efforce de donner un fondement physiologique à la morale et à la religion, ainsi qu'à leur critique : « Une goutte de sang en trop ou en moins dans le cerveau peut rendre notre vie indiciblement misérable et dure [...]. Mais c'est encore beaucoup plus effroyable lorsque l'on ne sait même pas que cette goutte en est cause. Lorsque l'on pense que c'est “le diable” ! Ou “le péché” ! — » (M 83). C'est donc bien une certaine représentation, chrétienne, de la nature humaine, que Nietzsche s'attache à rejeter comme imaginaire. Il a pu s'inspirer de nombreux auteurs chrétiens pour se forger cette image de la nature humaine ; Luther²⁸, bien sûr, mais aussi Pascal, dont il a annoté le passage suivant dans son exemplaire des *Pensées*, lu en septembre 1880 alors qu'il travaillait sur *Aurore* : « il y a deux vérités de foi également constantes : l'une que l'homme dans l'état de la création ou dans celui de la grâce est élevé au-dessus de toute la nature, rendu comme semblable à Dieu et participant de la divinité. L'autre, qu'en l'état de la corruption et du péché il est déchu de cet état et rendu semblable aux bêtes » (PASCAL, 1993, §434)²⁹. Peu auparavant, à l'été 1880, Nietzsche avait emprunté à son ami, le théologien Franz Overbeck, deux ouvrages des théologiens Moritz von Engelhardt et Hermann

²⁸ Voir Luther (2001, p. 127) : « la volonté humaine est placée entre les deux, telle une bête de somme. Si c'est Dieu qui la monte, elle veut aller et elle va là où Dieu veut [...]. Si Satan la monte, elle veut aller et elle va là où veut Satan. Et il n'est pas en son arbitrage de courir vers l'un ou l'autre de ces cavaliers ou de les chercher ». Sur les implications de cette conception pour la négation nietzschéenne du libre arbitre, voir Simonin (2022a, p. 271 *sq*).

²⁹ Dans la traduction allemande de 1865 (vol. 2, p. 132), il y a un trait en marge. Voir également PASCAL, 1993, § 435 / 1865, vol. 2, p. 115, où Pascal mentionne « cette double capacité qui est commune à tous et de la grâce et du péché » (avec deux traits de Nietzsche en marge).

Lüdemann³⁰. Dans le premier, consacré à Justin Martyr, l'auteur discute de manière récurrente de l'opposition entre les forces de Dieu, de Jésus-Christ ou du *Logos*, d'un côté, et celles de démons, de l'autre (ENGELHARDT, 1878, pp. 25-26, 159-167, 202, 213, 270, 300, 442-445 *et passim*). Le second est consacré à l'anthropologie de l'apôtre Paul, dont Nietzsche extrait de nombreuses citations dans le carnet N V 3, à l'été 1880, et qui concernent notamment la question de la nature charnelle de l'homme (LÜDEMANN, 1872). De manière significative, Nietzsche subvertit le sens de l'anthropologie de l'apôtre Paul en jouant sur le sens objectif ou subjectif du génitif, de sorte à retourner contre Paul (et à travers lui contre un type humain bien spécifique : le chrétien) ce que ce dernier disait de la nature humaine en général. Autrement dit, là aussi, la conception chrétienne de l'homme n'a pas d'autre valeur de vérité que ce qu'elle indique sur les êtres humains qui l'adoptent³¹.

La nature humaine, selon le christianisme, est donc *imago dei* et, par conséquent, double. La dernière conséquence de cette conception est que l'homme n'a de dignité que par sa ressemblance avec Dieu, mais est indigne du fait de tout ce qui l'en sépare. La part spirituelle de sa nature est digne, mais la part corporelle est indigne. L'homme ainsi conçu n'est donc digne que grâce à Dieu, jamais par lui-même, et il ne l'est jamais intégralement mais seulement dans la mesure où il tronque la part naturelle de son être au profit de la seule part supranaturelle. Dans un paragraphe de *Choses humaines, trop humaines*, qui suit de peu celui que nous avons cité précédemment et s'inscrit pareillement dans une série de réflexions sur « la vie religieuse », Nietzsche écrit que les « pessimistes chrétiens » se forgent un ennemi intérieur avec lequel ils sont en lutte permanente, oscillant entre « orgueil et humilité », s'imaginant pécheurs avant d'imaginer des « puissances surnaturelles » qui, seules, sont à même de leur offrir une rédemption (MA I 141)³². De Montaigne, à qui l'on doit le terme « inhumanité »³³ et que Nietzsche lut à Sorrente durant l'hiver 1876-1877 alors qu'il travaillait à ce qui deviendrait *Choses humaines, trop humaines* (Voir D'IORIO, 2012, pp. 32-33), Nietzsche retient notamment qu'il est contre-nature de se mépriser, car notre existence

³⁰ Voir les lettres à Overbeck des 22 juin et 19 juillet 1880, BVN 1880, 33 et 41.

³¹ Pour plus de détails sur l'influence de cette lecture sur Nietzsche, voir SIMONIN 2022b.

³² Pour plus de détails sur cette séquence d'aphorismes de *Choses humaines, trop humaines*, voir Simonin (2022a, pp. 69-83).

³³ Voir Magnard (2010), en particulier le § 13 de la version en ligne. L'auteur n'identifie que trois occurrences dans les *Essais*, mais il y en a plus (voir MONTAIGNE, 1864, pp. 122, 179, 217, 342, 474, 488, 498 et 622). Nietzsche possédait également la traduction allemande en trois volumes (1753-1754), qu'il a plus utilisée et qui comporte des annotations ; l'inhumanité est traduite par *Unmenschlichkeit*, sans annotation de Nietzsche.

est tout ce que nous avons : « c'est une maladie particulière, et qui ne se voit en aucune autre creature, de se haïr et desdaigner » (MONTAIGNE, 1864, p. 176 / 1753, vol. 1, p. 695)³⁴.

Or, à sa lecture des *Pensées* de Pascal, en 1880, Nietzsche s'intéresse de près à cette question, et notamment à un passage où l'auteur écrit que « la vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous » (§485)³⁵. *En nous* et cependant *pas nous* : on ne saurait exprimer plus clairement l'ambivalence du rapport de l'humanité chrétienne à elle-même, entre amour orgueilleux et mépris haineux de soi-même, la constitution subjective reposant sur une scission interne qui ne voit de dignité à l'être humain que par le truchement de Dieu.

Nietzsche est très attentif à cette conception pascalienne de la haine de soi, que l'on retrouve à plusieurs reprises dans *Aurore* ; ainsi, dans la seconde moitié du livre I, consacrée au christianisme, Nietzsche mentionne une première fois le *spernere se ipsum* (M 56, le mépris de soi), puis nomme Pascal pour extrapoler, à partir de sa conception du moi « haïssable », l'idée de la « haine du prochain » aussi et, finalement, de l'*odium generis humani* (M 63) : la haine du genre humain. Nietzsche plie donc sa lecture de Pascal à son propos philosophique, comportant en l'occurrence une réflexion sur l'égoïsme et l'altruisme, et il souligne la contradiction entre l'amour du prochain et la haine de soi, également prônés par le christianisme. Il y revient un peu plus tard, en contrepoint, en invitant cette fois à s'aimer d'abord soi-même, visant ainsi à un recentrement de l'individu humain sur lui-même ; ici aussi, il en tire une conclusion de portée plus générale valant pour l'humanité entière : « aimez-vous vous-mêmes par grâce, — dès lors vous n'avez plus besoin de votre dieu et tout le drame de la chute et de la rédemption se joue intégralement en vous-mêmes ! » (M 79). Par le recours critique à un aspect central de la philosophie d'un auteur chrétien de première importance, Nietzsche se confronte donc directement à la question de la valeur, ou dignité, du genre humain tout entier. Selon son constat, le christianisme ne fait que dégrader cette dignité en la subordonnant à un être supérieur : misère de l'homme sans Dieu, de sorte que la dignité humaine est indexée sur celle de Dieu. Nietzsche, quant à

³⁴ L'ensemble du passage est marqué d'un trait en marge.

³⁵ 1865, vol. 1, p. 219 (cornée). Sur la haine de soi chrétienne et le moi haïssable, voir également les pensées 455, 468 et 476 (PASCAL, 1865, vol. 1, p. 191 et vol. 2, p. 118 et 273 (comportant divers traits de Nietzsche en marge).

lui, fait reposer sur l'humanité elle-même exclusivement la responsabilité de sa grandeur comme de sa misère³⁶, ce qu'il exprime ici par l'idée d'une grâce *humaine*, sans recours à Dieu, faisant de cette scission interne (orgueil / humilité) de l'homme conçu comme *imago dei*, de ce drame théologique (chute / rédemption), une affaire exclusivement humaine. *En nous* et cependant *pas nous*, pour Pascal ; « intégralement en vous-mêmes », répond Nietzsche.

Or, ce recentrement de l'humanité sur elle-même, visant à lui rendre sa dignité sans recourir à Dieu, s'inscrit pleinement dans la tradition humaniste, que ce soit par son combat pour la sécularisation de la société ou pour la valorisation de la nature humaine³⁷. On pense par exemple à l'ouvrage du philosophe et théologien humaniste Jean Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme* (1486), que Pascal critiqua et qui influença fortement les Lumières. Nietzsche ne semble pas l'avoir lu, et il ne partageait certes pas la conception du libre arbitre humain mise en avant par l'auteur, pas plus que son volontarisme outrancier³⁸. Néanmoins, celui qui verra l'homme comme « *l'animal dont le caractère propre n'est pas encore fixé* » (JGB 62) pouvait se retrouver dans la définition d'une nature humaine ouverte, changeante et, comme telle, apte à prétendre aux plus hauts achèvements, jusqu'à (presque) égaler le divin : « Qu'une sorte d'ambition sacrée envahisse notre esprit et fasse qu'insatisfaits de la médiocrité, nous aspirions aux sommets et travaillions de toutes nos forces à les atteindre » (MIRANDOLE, 2002, p. 15)³⁹. Et de même que Pic de la Mirandole incitait à ne pas « abuser de l'extrême bienveillance du Père » (Ibidem), Nietzsche déclare, plus radicalement : « Jamais plus tu ne prieras [...] — tu t'interdis ici de t'arrêter devant une dernière sagesse, une dernière bonté, une dernière puissance », énumérant divers attributs divins qui n'ont plus lieu d'être avant de conclure : « peut-être l'homme ne cessera-t-il de s'élever toujours plus haut à partir de là même où il aura cessé de s'écouler en un dieu » (FW 285)⁴⁰. Aussi la notion, d'origine humaniste, de dignité de la nature humaine prend-elle chez Nietzsche une connotation éminemment athée et antichrétienne, dans la mesure où elle n'est possible qu'en l'absence de Dieu ou, pour le

³⁶ « [T]out votre aimable et détestable moi », notera-t-il encore plus loin (M 539).

³⁷ Sur cette proximité de Nietzsche avec l'humanisme autour de la question de la dignité de l'homme, voir Rudolph (2020, p. 276).

³⁸ Voir Pic de la Mirandole, 2002, p. 13 : « notre condition native nous permet d'être ce que nous voulons », et p. 15 : « nous le pouvons, si nous le voulons ». Pour Nietzsche, en revanche, « l'humanité peut tellement moins qu'elle ne veut » (NF 1880 4[250]).

³⁹ Voir à ce propos Bouriau (2006, §§5 à 17).

⁴⁰ Le titre (*Excelsior*) est emprunté aux poèmes éponymes de Henry Wadsworth Longfellow et de Ralph Waldo Emerson.

dire autrement, que si Dieu est mort⁴¹. Si la lecture directe de Pic de la Mirandole n'est pas attestée, Nietzsche a pu se familiariser avec ces conceptions humanistes par l'intermédiaire d'historiens tels que Burckhardt ou Lecky, dont il a été question précédemment. Ainsi, Lecky relève que la fin du Moyen-Âge et le début de la Renaissance connaissent un regain du « sens de la dignité humaine [*Sinn für menschliche Würde*] » (LECKY, 1873, vol. 1, p. 188), et oppose par ailleurs deux conceptions de la nature humaine, selon le « sentiment de la peccabilité » (incarné par exemple par Luther) ou selon le « sentiment de la dignité humaine [*Gefühl der menschlichen Würde*] » (Ibidem, vol. 2, p. 159)⁴². Plus tard, dans l'une des notes posthumes où Nietzsche oppose le naturel païen de Pétrone au christianisme, il notera encore que « *Chrétien* est le dire non au naturel, le sentiment d'indignité [*das Unwürdigkeits-Gefühl*] dans le naturel, l'antinaturalité » (NF 1887 10[193]).

Contre l'anthropologie chrétienne, qui rend l'homme indigne et haïssable sans le secours de Dieu, Nietzsche retient donc de l'anthropologie humaniste la dignité de l'homme. Pour appuyer cette dignité humaine, il soulignera dans un premier temps la valeur de la raison humaine, contre la foi chrétienne, se faisant ainsi héritier de l'humanisme rationaliste des Lumières. C'est le sens de la dédicace à Voltaire, « l'un des plus grands libérateurs de l'esprit », ainsi que de la citation de Descartes en guise de préface à la première édition de *Choses humaines, trop humaines*, dans laquelle ce dernier déclarait vouloir « employer tout le temps de [s]a vie à développer [s]a raison et à rechercher les traces de la vérité ». L'opposition établie par Lecky entre l'avènement des Lumières et de la raison, et l'obscurantisme chrétien⁴³ constitue, là aussi, une voie d'accès privilégiée à la question de l'opposition entre foi et raison, ainsi qu'un important soutien à l'époque d'*Aurore*, dont la dimension rationaliste a été soulignée en

⁴¹ C'est en ce sens que Pestalozzi (2020, pp. 33-34), interprète le poème de Nietzsche intitulé « à Goethe », première des Chansons du prince hors-la-loi qui servent d'appendice final au *Gai savoir*, qu'il fait dialoguer avec le prologue dans le ciel, au début du *Faust* I, et avec le chœur mystique qui clôt le *Faust* II. Dans ce poème, Nietzsche déclare que « Dieu » est une « imposture de poète », renversant ainsi la relation traditionnelle entre le créateur et la créature en faisant de Dieu une invention humaine à l'image de l'homme, substituant ainsi une anthropologie humaniste à l'anthropologie chrétienne. Voir aussi Canepa (2020), qui souligne également que c'est l'homme qui transfigure l'existence, et non pas Dieu ou le Christ.

⁴² Dans le premier cas, Nietzsche a souligné l'expression citée et tracé deux traits en marge ; le second passage est marqué du signe « ▲ » en marge.

⁴³ Voir notamment Lecky (1873, vol. 1, p. XXIII, XXV, 12, 51, 185, 233, 288-289, 311 et vol. 2, p. 73-74, 104, 129), tous ces passages étant annotés par Nietzsche.

premier par Walter Kaufmann (1950, p. 200 *sq.* notamment)⁴⁴. Mais, parce qu'il doutait de l'étendue de la raison humaine, et sans doute aussi parce qu'une telle conception demeurait trop proche de la compréhension dualiste de la nature humaine, qu'il récusait, Nietzsche a peu à peu modifié sa stratégie. Contre la scission de la nature humaine, qui conduit à humilier et mépriser la part naturelle et humaine, trop humaine, de l'homme, Nietzsche mettra donc toujours plus l'accent sur la nature humaine dans son entièreté, sans rien retrancher de ce qu'elle a de plus élevé, comme la raison, mais aussi de plus vil. Ainsi, dans une note de 1885, il évoque la maxime humaniste héritée de Térence, qu'il reconduit au « *goût grec* » d'auteurs tels que Pétrone, Horace, Homère ou Aristophane : « *nihil humani — est le propre des Anciens* ». Le type humain grec, souvent opposé au christianisme dans le corpus nietzschéen, et plus généralement au goût raffiné des Modernes dans ce cas, incarne donc ici un certain humanisme par son aptitude à tenir ensemble la « *grossièreté* » et la « *delicatesse* », pour prendre plaisir à l'homme jusque « dans les registres inférieurs ». L'humanisme de Nietzsche, qui est ici un humanisme antique, sait donc apprécier l'homme dans sa totalité, y compris dans « ce qui est trivial » (NF 1885 34[80])⁴⁵, et s'oppose fortement à l'idéalisme de l'anthropologie chrétienne, qui ne sait prendre plaisir à l'homme que par sa nature supraterrestre et divine, dans le mépris de tout ce qui est trop humain. C'est encore ce qui ressortira du regard rétrospectif porté dans *Ecce homo* sur *Choses humaines, trop humaines* et qui, avec Voltaire, fait l'éloge des Lumières dans ce qu'elles ont de plus cru, par opposition à l'attitude idéaliste contrainte d'inventer un idéal humain qui ne reflète pas toute la réalité : « on découvre un esprit impitoyable qui connaît tous les recoins où l'idéal va se nicher [...]. Une torche à la main, mais dont la lumière ne vacille pas, on y jette une lueur intense sur les *enfers* souterrains de l'idéal » (EH, *Choses humaines, trop humaines* 1).

Tel est donc en première approche l'humanisme de Nietzsche, qui emprunte à la fois à l'humanisme de la Renaissance et des Lumières ses projets d'émancipation rationaliste et laïque de l'homme, et à ses sources antiques et païennes pour le portrait plus naturel, plus inquiétant peut-être, mais aussi plus complet de la *Menschlichkeit* et

⁴⁴ Si l'auteur a sans doute exagéré l'ampleur de ce rationalisme, il n'en demeure pas moins que de nombreux paragraphes font l'éloge de la raison et déplorent qu'elle soit entravée (par la foi, notamment, mais aussi par la superstition ou par les passions) ainsi : M 28, 58, 89, 99, 197, 247 ou encore 548.

⁴⁵ Burckhardt (1869, p. 241 / 1958, vol. 2, p. 208), parle en ce sens de « l'homme dans son entier » (*apud* GONTIER, 2006, §30).

de ses parts d'ombre, dont l'anthropologie chrétienne n'a pas su rendre pleinement compte.

II/ *Das Humane* : les illusions de l'anthropologie humaniste

Nous étions partis de l'opposition entre deux concepts d'homme : le *Mensch* et l'*Human*. Selon un premier point de vue, que Nietzsche retient de sa première formation et conserve durablement, l'humanisme permet donc d'esquisser une conception de la nature humaine alternative à l'anthropologie chrétienne, en retrouvant la naturalité de la *Menschlichkeit* telle que l'Antiquité la concevait. Cependant, dans sa récusation de l'*Humanität*, Nietzsche englobe l'humanisme aux côtés du christianisme dans une même critique des représentations idéalisatrices de la nature humaine, et ce faisant prend ses distances avec l'humanisme chrétien et ses ultimes avatars, au siècle des Lumières et parmi les philologues de son époque⁴⁶. En opposant le *Mensch* à l'*Human*, Nietzsche s'efforce donc de jouer « l'homme contre l'humain », pour reprendre une formule de Pierre Magnard, ce qui implique d'éviter la « mystification humaniste » (2006, §§1-2)⁴⁷ elle-même qui, tout autant que le christianisme, falsifie l'image de l'homme en général, et du type humain de l'Antiquité en particulier. C'est en ce sens que Nietzsche écrit, en 1875, que « l'Antiquité de l'humanisme était une Antiquité mal connue et complètement falsifiée » (NF 1875 5[60]) et, dans *Le Gai savoir*, que les « notions d'humanité, de sentiment humain et de “dignité humaine” [*Humanität, Menschlichkeit und “Menschenwürde”*] » reposent sur des « erreurs » (FW 115). L'allié stratégique est donc aussi un adversaire, dans la mesure où il se contente peut-être de remplacer une fausse image de l'homme par une autre image également fausse : l'humanisme, rival de la religion dans ses configurations laïques, ne serait alors peut-être qu'un idéalisme caché⁴⁸. Nietzsche, qui utilise l'humanisme contre l'Église, n'est

⁴⁶ Parmi les lectures de Nietzsche, mentionnons Érasme (1839) et Lessing (1867), deux éminents représentants de l'humanisme chrétien. Dans son *Éducation du genre humain*, ce dernier cherchait à concilier le développement humain par les lumières de la raison et de la Révélation (1867).

⁴⁷ Nous pourrions également renverser la formule de Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme* (1957, p. 41), en disant que Nietzsche veut rendre l'humain (*humanus*) homme (*homo*).

⁴⁸ Röttges (1972, p. 214) parlait en ce sens d'un « reste métaphysique » dans l'humanisme kantien, pourtant rival de la religion par son effort, éminemment représentatif des Lumières, pour considérer l'existence de tout homme comme un but en soi.

pas pour autant naïvement humaniste, et il sait même qu'un certain humanisme a pu avoir partie liée avec le christianisme⁴⁹.

Le premier élément central de la conception humaniste de l'homme est la raison, dont nous avons parlé précédemment. Cette faculté, qui contribue à la dignité de l'homme et se dresse face à l'obscurantisme et au dogmatisme de la foi, n'est pas exempte de travers similaires à ceux de l'anthropologie chrétienne. Elle permet encore de placer l'homme sur un piédestal au sein de l'ordre naturel et, elle-même objet d'une compréhension naïve, contribue à forger des représentations erronées de l'homme et de sa place dans le monde, ce qui la rend compatible avec la religion. Là contre, Nietzsche souligne que la raison est dérivée de son contraire, l'irrationnel (MA I 1), et ne fait que donner rétrospectivement l'apparence de la rationalité à des phénomènes qui en sont dépourvus (M 1). Cette faculté dont l'humanité se glorifie est en réalité tardive et précaire, entachée de multiples défauts, et elle n'est aucunement la garantie pour l'homme de son affinité avec le monde, qui lui serait par-là intelligible et maîtrisable. Adoptant le point de vue de l'homme, Nietzsche conclut sur la base d'un raisonnement de la partie au tout que le monde doit être aussi peu rationnel que « notre raison humaine » (WS 2). Après la ressemblance de l'homme et de Dieu, qui en faisait le sommet de la création, c'est donc la rationalité de l'homme et du monde qui est battue en brèche, dont la fonction n'est pas si différente. Plus tard, Nietzsche reviendra dans *Le Gai savoir* sur le préjugé de la science (non sans l'avoir identifiée précédemment à un nouvel avatar de « croyance métaphysique » [FW 344]), d'après lequel le monde nous serait commensurable et compréhensible du fait de « notre étroite petite raison humaine » (FW 373).

S'il s'en prend ainsi à la raison, c'est parce que Nietzsche perçoit que les représentations humanistes et rationalistes de la nature humaine sont tout aussi idéales et fantasmatiques que les représentations chrétiennes : la raison, remplaçant l'esprit, est encore ce qui distingue l'humanité et lui octroie une place privilégiée au sein du monde. L'homme n'est plus *imago dei*, mais il se veut encore divin ; l'humanisme, jouant la

⁴⁹ Le passage de Pic de la Mirandole que nous avons cité plus haut poursuivait en ces termes : « quant à nous, désormais incapables de battre en retraite et de supporter la seconde place, efforçons-nous d'égaler leur dignité [sc. aux Séraphins, Chérubins et Trônes] et leur gloire » (2002, p. 15). C'est toujours sur la base de la ressemblance de l'homme avec le divin que ce théologien humaniste affirmait avec tant de conviction la dignité de l'homme : « Que l'on dise plutôt, avec le prophète Asaph : “Vous êtes tous des dieux et des enfants du Très-Haut” » (pp. 14-15). Chez Nietzsche, voir NF 1875 5[107] sur l'usage stratégique des humanités par Charlemagne, alors même qu'il luttait « contre le paganisme », véhiculant « une conception très superficielle de l'Antiquité » et instrumentalisant « la culture antique [...] pour faire accepter le christianisme ».

raison contre la foi, ne fait que poursuivre par d'autres moyens des aspirations similaires. C'est encore le motif pour lequel Nietzsche, dans *Par-delà bien et mal*, note que la foi l'a toujours emporté sur la raison à la seule exception de Descartes, dont le rationalisme « superficiel » a cependant accordé trop d'importance à la raison, qui n'est jamais « qu'un instrument » (JGB 191) (humain, trop humain, serait-on tenté d'ajouter). Plus explicitement encore, une version préparatoire de ce paragraphe recommande de « mieux douter que Descartes », en « réaction contre l'autorité absolue de la déesse “Raison” » (NF 1885 40[25]). De manière significative, Nietzsche dénonce ici la transposition sur la raison d'attributs empruntés à la théologie : il en fait une divinité et rejette son autorité absolue, tout comme les Lumières se réclamaient de la raison humaine pour rejeter l'autorité des Écritures et des institutions ecclésiastiques. Dès 1875, d'ailleurs, Nietzsche s'était montré très attentif à « la liaison entre l'*humanisme* et le *rationalisme religieux* » (NF 1875 5[33]), voyant fort bien que la raison n'était pas toujours l'adversaire de la foi et que l'idéal humaniste de l'homme, en tant qu'idéal, n'était pas toujours si éloigné de l'idéal chrétien.

Par ailleurs, la raison étant un élément définitionnel de la nature humaine même⁵⁰, elle est une faculté universellement partagée par les êtres humains, d'où une forte orientation universaliste de l'*humanisme*, en particulier des Lumières. Nietzsche s'inscrit en faux contre une telle orientation également et, dès 1877, s'en prend par exemple à l'universalisme de la morale kantienne⁵¹, avant de mettre en doute quelques années plus tard l'idée même d'*humanité* : « Mais dites-moi donc, mes frères : si la fin manque encore à l'*humanité*, n'est-ce pas que manque aussi – l'*humanité* elle-même ? – » (ZA I Des milles et un but. Voir encore NF 1888 15[8]). Plus ambivalent envers Voltaire, il le rapproche parfois de cet *humanisme humanitaire* enclin au « culte de l'amour de l'*humanité* » (M 132)⁵² : « Ô Voltaire ! Ô *humanité* ! Ô bêtise ! » (JGB

⁵⁰ Nous pensons bien entendu à la définition aristotélicienne de l'*animal rationale*, faisant de la raison la différence spécifique de l'homme. Quoique canonique, elle est loin de faire consensus dans l'histoire de la philosophie, contrairement à ce qu'affirmait Heidegger dans sa *Lettre sur l'*humanisme** (1957, p. 49 *sq.*) ; voir à ce propos Muglioni (2015, pp. 3-18). Nous pensons également, par exemple, à l'approche kantienne dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, dont la préface définit l'homme « comme être terrestre doué de raison » (KANT, 1993, p. 41), par opposition aux « animaux dépourvus de raison » (Ibidem, §1, p. 51). Notons par ailleurs que Kant continue de concevoir la raison comme ce qui relie l'*humanité* à Dieu, puisqu'il mentionne également « la raison (celle de l'Être qui régit le monde) » (Ibidem, §87, p. 250).

⁵¹ Voir NF 1877 22[5] : « Agir de telle sorte que l'*humanité* etc. [...] l'histoire dit le contraire. On est beaucoup plus obligé à l'égoïsme ».

⁵² Intitulé de façon significative : « Les derniers échos du christianisme dans la morale ».

35)⁵³. Cependant, dans *Choses humaines, trop humaines*, il cite Voltaire pour s'opposer à la démagogie de la démocratie : « *Quand la populace se mêler de raisonner, tout est perdu* » (MA I 438) ; et presque dix ans plus tard, à l'époque d'*Éléments pour la généalogie de la morale*, Nietzsche rapproche Voltaire de l'*umanità* au sens de la Renaissance (que l'on pourrait alors opposer à l'humanitarisme des Lumières et de la société moderne), synonyme de haute culture, de distinction dans le goût, les sciences et les arts (Voir NF 1887 9[184])⁵⁴.

Ce qui se joue ici, à travers l'opposition entre l'humanisme de la Renaissance et l'humanitarisme universaliste des Lumières, dernier écho du christianisme, c'est la tension entre les orientations universaliste et individualiste de l'humanisme. Il y a en effet dès la Renaissance une connotation aristocratique au sein de l'humanisme, qui se maintient jusqu'à l'époque de Nietzsche et influe sur lui, avec l'idée que le développement de l'humanité n'est possible qu'au travers de ses exemplaires les plus réussis (« l'achèvement de la personnalité » dont parle Gebhart). En ce sens, la pensée aristocratique et hiérarchique de Nietzsche hérite bien d'une certaine tradition humaniste, qui conçoit l'homme en tant qu'individu avant de le concevoir spécifiquement ; ce n'est qu'au prix d'une torsion, consistant à réduire l'ensemble de l'humanisme à sa seule spécification humanitariste, que l'on peut qualifier Nietzsche d'anti-humaniste. Outre les historiens Gebhart et Burckhardt, ainsi que Voltaire à certains égards, l'humanisme individualiste de Nietzsche s'inspire également d'auteurs tels qu'Arthur Schopenhauer et Ernest Renan. En effet, le premier déplore le déclin de « la formation humaniste » au profit de la spécialisation qui rend le savant moderne comparable à « l'ouvrier d'usine » (SCHOPENHAUER, 1874, p. 520 ; cité in NIETZSCHE, 2022, p. 173). Sur la base de ce sens technique de l'humanisme

⁵³ Rappelons qu'« humaniste » a parfois été considéré comme synonyme de « philanthrope ». Nietzsche fait allusion à ce sens en utilisant le terme *humanität* dans la seconde moitié des années 1880, dans un contexte politique (JGB 22 et 257) et en soulignant l'origine chrétienne de cette conception (AC 62). Voir également NF 1884 25[138], 1885 35[65], 40[55], 2[153] et 1888 22[4 et 10]. Santini (2020, pp. 9-10), souligne précisément l'antagonisme de l'humanisme et de l'humanitarisme dans la pensée nietzschéenne : « L'anti-humanitarisme de Nietzsche est alors peut-être la plus haute vertu humaniste qu'il ait exercée : Nietzsche aimait les hommes, il n'a jamais éprouvé de "compassion" pour eux, et précisément parce qu'il les aimait et ne compatissait pas à leur sort, il les poussait et les incitait à se dépasser » (p. 10).

⁵⁴ La même opposition se joue entre la *virtù* machiavélienne de la Renaissance et la *virtu* de la morale chrétienne et de ses ultimes avatars post-révolutionnaires. Outre la présentation de la *virtù* par Burckhardt, Nietzsche a pu s'inspirer ici de Gebhardt (1879, p. 252 [cornée]), où l'auteur oppose explicitement *virtu* et *virtù*, cette dernière représentant l'idéal d'humanité de la Renaissance. La même distinction revient dans Gebhardt (1887, p. 4 ; dans un chapitre consacré à la pensée de Burckhardt) : « Jamais l'homme n'a été plus libre en face du monde extérieur, de la société, de l'église ; jamais il ne s'est possédé plus pleinement lui-même. Les Italiens ont appelé *virtù* cet achèvement de la personnalité » (trait de Nietzsche en marge) ; l'auteur souligne ensuite la différence avec la *virtu*.

(opposant la *Bildung* complète du connaisseur accompli des « humanités », à la sèche érudition fournie par l'éducation moderne), Schopenhauer développe également l'idée plus générale d'une république des génies, par opposition à la république des lettres ou des savants. Il s'agit d'une république élitiste constituée d'individus exceptionnels qui, se détachant du reste de l'humanité, se répondent et s'influencent à travers l'intervalle des siècles. Nietzsche s'en fait l'écho dans sa deuxième *Considération inactuelle* :

on ne tiendra plus compte des masses, mais seulement des individus, qui forment une sorte de pont sur le torrent sauvage du devenir. [...] ils constituent cette République des génies dont parle quelque part Schopenhauer : un géant en appelle un autre à travers les intervalles désertiques des temps et, sans prendre garde aux nains bruyants et turbulents qui grouillent à leurs pieds, ils perpétuent ainsi le haut dialogue des esprits. [...] Non, le but de l'humanité ne peut résider en son terme, mais seulement dans ses exemplaires supérieurs (UB II 9).

Une idée analogue se déploie également dans la pensée de Renan, lorsqu'il écrit par exemple dans ses *Dialogues philosophiques* qu'en somme « la fin de l'humanité, c'est de produire des grands hommes [*der Zweck der Menschheit ist die Hervorbringung großer Männer*] » (RENAN, 1992, p. 138)⁵⁵. Le point commun à Schopenhauer, Renan et Nietzsche, c'est l'idée d'après laquelle l'accomplissement de cette humanité supérieure, qui n'est possible que grâce à des grands hommes ou des individus géniaux, repose sur la connaissance : « le grand œuvre s'accomplira par la science, non par la démocratie » (Ibidem)⁵⁶, poursuit Renan. Il n'est pas possible de développer ici la conception nietzschéenne de l'éducation, qui hérite de la tradition humaniste et repose, elle aussi, sur des affinités électives entre maître et disciple⁵⁷. Retenons toutefois que tel est l'humanisme de Nietzsche, individualiste et aristocratique, inspiré de l'*umanità* et de la *virtù* des personnalités vigoureuses de la Renaissance, dont l'humanisme d'alors était l'une des expressions, et qui considère le développement de la raison et du savoir humains comme étant l'affaire de quelques élus.

En dépit de cet héritage individualiste de l'humanisme, qui prend chez Nietzsche la forme d'une valorisation de l'égoïsme et de l'aristocratie contre l'universalisme et la démocratie, sa pensée conserve cependant de l'humanisme l'idée d'une articulation entre le développement individuel et celui de l'espèce. Certes, l'humanité progresse aux

⁵⁵ RENAN, 1877, p. 76 avec un trait de Nietzsche en marge.

⁵⁶ Voir également p. 143 / 1877, p. 83 (avec plusieurs traits de Nietzsche en marge), où l'auteur développe l'idée d'une aristocratie des esprits supérieurs, fondée sur la science.

⁵⁷ Ce point constitue du reste l'un des aspects les plus étudiés de la relation de Nietzsche à l'humanisme, voir notamment Kessler (2006), Stiegler (2006) et Jegoudez (2006, 2020 et 2022).

yeux de Nietzsche grâce à quelques personnalités extraordinaires, le plus souvent au détriment ou, du moins, dans une totale indifférence à l'égard de la majorité. Il ne faudrait cependant pas conclure à un simple déplacement des enjeux de l'affirmation de soi de l'humanité, depuis l'échelle spécifique vers l'échelle individuelle, les mêmes présupposés – télologiques, notamment – étant par ailleurs conservés. C'est pourquoi Nietzsche résiste à l'idéologie du progrès et à l'idée d'une fin de l'histoire que certains élus, nouvelles figures divines, seraient susceptibles d'atteindre. Il admet la finitude de l'individu humain et appelle son dépassement dans une humanité à venir, de même que Goethe, dans son poème « Limites de l'humanité », soulignait la finitude de l'homme au regard de Dieu pour mieux réinscrire le progrès de l'humanité dans la « chaîne infinie » (GOETHE, 1853, p. 67)⁵⁸ des générations qui se succèdent, de même encore que Kant ne concevait le plein développement des facultés humaines, et de la raison en particulier, qu'au niveau de l'espèce et jamais de l'individu (voir KANT, 2009, proposition 2, p. 11). De l'esprit libre, dont la préface à la seconde édition des *Choses humaines, trop humaines* déclare qu'il est à venir (Voir MA I, Préface 2 et 3), jusqu'à l'horizon du surhomme, Nietzsche poursuit la même ambition : porter le type humain à un niveau d'achèvement supérieur en s'appuyant sur des individus supérieurs qui, cependant, ne constituent jamais le terme de l'humanité mais toujours le pont qui lui permet d'aller au-delà d'elle-même. Il affirme donc à la fois l'individualisme contre l'universalisme, ainsi que nous l'avons vu, et en même temps le dépassement de l'individu au profit, non pas d'une humanité abstraite, mais d'autres individus incarnant un type humain qui reste à venir : « L'humanité doit placer son but au-delà d'elle-même – mais pas le situer dans un monde x qui serait faux, au contraire elle doit le placer dans sa propre *continuation* » (NF 1882 4[180]).

Nietzsche recourt donc abondamment à la tradition humaniste, notamment pour corriger les représentations erronées de la nature humaine, véhiculées par l'anthropologie chrétienne, mais il traque aussi les reliquats idéalistes qui se maintiennent dans l'anthropologie humaniste. L'homme n'est pas *imago dei*, mais il n'est pas non plus *animal rationale* dont la réalisation historique coïnciderait avec le progrès spécifique et universel de toute l'humanité. En jouant des tensions entre l'humanisme de la Renaissance et l'humanitarisme des Lumières, entre l'individualisme et l'universalisme, Nietzsche cherche donc à esquisser une image nuancée de la nature

⁵⁸ « Unendliche Kette ». Nietzsche cite ce poème dans sa lettre de septembre / octobre 1868 adressée à Paul Deussen, BVN 1868, 590.

humaine dans la complexité et la diversité de son devenir individuel et spécifique, en évitant les illusions de l'*Humanität* qui, pour partie, contribuent encore à façonner une représentation idéale de la nature humaine.

III/ *Der Mensch* : des humanités aux sciences de l'homme

De la Renaissance à l'époque de Nietzsche, les *humanités* ont comme rivales toute une série de disciplines qui, toujours plus fortement et avec une nette accélération au XIX^{ème} siècle, prétendent au statut de sciences de l'homme. La connaissance de la nature humaine ne dépendrait plus de la théologie, ni même de la philosophie humaniste, mais de la médecine et de la physiologie, de la biologie, de la psychologie, de la sociologie, de l'histoire ou encore de l'anthropologie et de l'ethnographie. Il semble alors que ces sciences empiriques soient plus à même de nous garantir l'accès au *Mensch*, en évitant les représentations idéales de la théologie aussi bien que celles de l'*Human*, dont l'humanisme est demeuré prisonnier. Nietzsche a d'abord pu être sensible à l'affinité de l'humanisme et des sciences humaines dans leur commune opposition à l'Église ; Burckhardt (1869, p. 227) oppose ainsi l'humanisme et les sciences naturelles profanes (telle la médecine), d'un côté, à l'Inquisition, de l'autre, et Lecky décrit dans la préface de son *Histoire des Lumières* le travail de l'historien, par opposition à celui du théologien (LECKY, 1873, vol. 1, pp. XIX et XXIV)⁵⁹. Mais peu à peu, les sciences de l'homme, qui s'inscrivent dans le prolongement des sciences naturelles, font l'objet d'une attention grandissante de la part du philosophe qui, dès 1872, se définit « comme médecin de la civilisation » (NF 1872 23[15])⁶⁰, et prône dès l'ouverture de *Choses humaines, trop humaines* une « chimie des représentations et des sentiments moraux, religieux, esthétiques » (MA I 1). Robin Small a montré que Nietzsche emprunte ici la formule à son ami Paul Rée (Voir SMALL, 2005, p. 59 et

⁵⁹ Nietzsche a tracé un trait en marge du passage p. XIX et a écrit une annotation en marge du passage p. XXIV, malheureusement coupée par le relieur, mais où l'on devine encore le mot *Gegensatz*, qui souligne l'opposition.

⁶⁰ Voir aussi NF 1873 31[4], et plus tard M 52 et 134, FW, Préface 2, ainsi que la lettre du 20/21 août 1881 à Franz Overbeck (BVN 1881, 139), dans laquelle Nietzsche déclare se consacrer presque exclusivement à la lecture d'« études de médecine et de physiologie », ou encore GM I 17, où il appelle les physiologistes et les médecins à le soutenir dans son entreprise. Dans EH, *Choses humaines, trop humaines* 3, revenant sur la période de *Choses humaines, trop humaines*, il écrira encore : « depuis lors, je ne me suis en fait plus occupé de rien d'autre que de physiologie, de médecine et de sciences naturelles ». La figure du médecin, du reste, renvoie encore aux philosophies de l'Antiquité, qui se voulaient bien souvent des thérapeutiques de l'âme et du corps, par opposition aux médecins de l'âme que sont les prêtres.

REE, 1875, p. 65), qui était philosophe et médecin, mais un tel vocabulaire était assez largement répandu à cette époque. Le philosophe, médecin, chimiste et historien John William Draper déclarait ainsi, dans la préface de son *Histoire du développement de l'Europe*, vouloir produire une « physiologie de l'homme » (DRAPER, 1871, p. III)⁶¹ dans son histoire et ses relations sociales. Avant cela, Stendhal s'était déjà fait l'avocat d'une science de l'homme qui tienne à la fois de la psychologie et de la physiologie, c'est-à-dire de la totalité de la nature humaine et non point seulement d'une vision idéalisée et spiritualiste, dont un certain humanisme n'était pas exempt. Il se rangeait ainsi du côté de Léonard de Vinci (dont nous avons vu précédemment l'appréciation élogieuse de Nietzsche), qui probablement « approcha d'une partie de la science de l'homme [...] : la connaissance des faits qui lient intimement la science des passions, la science des idées et la médecine » (STENDHAL, 1868, p. 169)⁶². Par ailleurs, il s'opposait au spiritualisme de philosophes tels que Kant et à leur approche superficielle de la nature humaine : « Ce n'est que par des monographies de chaque passion du cœur humain que l'on pourra parvenir à connaître l'homme ; mais alors tout le monde rira des phrases louches de Kant et autres grands philosophes spiritualistes » (STENDHAL, 1854, p. 174)⁶³. Ce qui ressort de ces quelques exemples, c'est la transformation progressive du champ des connaissances portant sur l'homme, la théologie étant disqualifiée, de même que les conceptions spiritualistes qui caractérisent parfois l'humanisme, tandis que la philosophie est redéfinie par une forte réorientation empirique et scientifique. L'image idéale de l'*Human* fait place à la connaissance réelle du *Mensch*.

Parmi les disciplines naissantes à l'époque de Nietzsche, l'ethnographie et l'anthropologie (et en particulier, dans le contexte de l'évolutionnisme : l'anthropologie physique et la paléoanthropologie) jouent un rôle particulier en renouvelant l'accès à l'homme dit primitif et à l'homme préhistorique, à l'*Urmensch*, à l'aide d'une méthode empirique et comparative. Ainsi qu'Andrea Orsucci l'indique, ces disciplines aident Nietzsche à mieux comprendre les Grecs aussi (et la nature humaine en général) en se détachant de l'idéal classique d'humanité (ORSUCCI, 1996, p. 15 *sq*). Dans les ouvrages représentatifs de ces disciplines ou qui tiennent compte de leurs résultats, dont

⁶¹ Nietzsche a acheté ce livre en 1875.

⁶² Dans le même esprit, le médecin et philosophe Pierre Jean Georges Cabanis affirmait que « la physiologie, l'analyse des idées et la morale ne sont que les trois branches d'une seule et même science qui peut s'appeler à juste titre la science de l'homme » (cité in HETTNER, 1860, p. 364 ; voir SCHMIDT, 2015, pp. 54-55).

⁶³ Trait de Nietzsche en marge.

Nietzsche était un lecteur attentif, les mythes des Grecs étaient en effet régulièrement comparés à l'animisme de peuplades considérées comme primitives. Particulièrement importante à cet égard est la critique de la rationalité humaine, qui contribuait à cette image fantasmée de l'*Humanität* héritée des Grecs. En revanche, la comparaison de cette image globale de l'*Urmenschheit* et de la grécité avec le christianisme et la pensée de l'homme moderne pâtissait le plus souvent d'un fort biais ethnocentriste ; Herbert Spencer note ainsi que « si l'on compare l'homme sauvage et l'homme civilisé, ou les étapes progressives de la civilisation, on constate que le manque de sincérité et la crédulité diminuent conjointement jusqu'à ce que l'on atteigne l'homme de science moderne » (SPENCE, 1875, p. 147)⁶⁴. Nietzsche, quant à lui, retient de semblables lectures que les peuplades primitives et la grécité véritable concourent à esquisser une image plus adéquate de la nature humaine, dont l'homme moderne serait encore tributaire en dépit de ses fantasmes d'*Humanität*. Dans *Aurore*, il note ainsi que « la fierté de l'homme qui s'insurge contre la thèse de son ascendance animale et creuse le fossé entre la nature et l'homme [...] provient d'un préjugé sur la nature de l'esprit », qui est « relativement récent », alors que « durant la longue préhistoire de l'humanité » (M 31)⁶⁵ prévalait au contraire le préjugé animiste d'après lequel les esprits habitaient l'ensemble du monde naturel et animal. Nous retrouvons ici la critique du spiritualisme (que Stendhal reprochait à l'humanisme kantien), c'est-à-dire d'un préjugé sur la nature humaine, censément supérieure au reste du monde naturel. Contre ce préjugé d'une dignité par l'esprit, ou par la raison, préjugé qui traverse le christianisme, l'humanisme et se retrouve encore dans l'anthropocentrisme des sciences de l'homme, c'est l'animalité de cette nature humaine que Nietzsche fait à chaque fois ressortir, en recourant à la préhistoire de l'humanité : « Dans les explosions de la passion et dans les fantaisies du rêve et de la folie, l'homme redécouvre sa préhistoire [*Vorgeschichte*] et celle de l'humanité [*Menschheit*] : l'*animalité* avec ses grimaces sauvages ». De manière significative, il ajoute immédiatement que celui qui oublie cette dimension animale, naturelle et préhistorique de l'être humain « ne comprend pas les hommes » (M

⁶⁴ S'ensuit une opposition entre l'homme de science et la pensée orientale, que Nietzsche marque d'un trait en marge, elle-même illustrée par une référence aux *Mille et une Nuits*, que l'on retrouve appliquée à Richard Wagner dans NF 1880 4[3], ce qui montre que Nietzsche refuse l'opposition entre Orient primitif et Occident moderne. Voir également Thatcher (1983, p. 295) sur l'ethnocentrisme de Lubbock (1875), que Nietzsche acquiert l'année même de sa parution.

⁶⁵ Nietzsche a pu s'inspirer ici de Caspari (1877, livre III, chap. 3), qui offre de nombreuses réflexions sur les *Urmenschen* et leurs liens avec les animaux, et défend notamment l'idée que les cultes voués à certains animaux et les croyances en des métamorphoses d'hommes en animaux (prémisses des croyances en la réincarnation, selon l'auteur) reposeraient sur l'indistinction première des hommes et des animaux.

312). Il en va donc bien d'une connaissance véritable de la nature humaine, évitant l'anthropocentrisme aussi bien que l'ethnocentrisme, par-delà les fausses représentations d'une *Humanität* supposément supérieure au monde animal (et parfois restreinte à une portion limitée de l'espèce humaine, au détriment des autres)⁶⁶.

L'important débat sur la pluralité des races, aussi daté et nauséabond soit-il, et pour peu que l'on garde à l'esprit le refus obstiné de l'ethnocentrisme dans le corpus nietzschéen, a pour Nietzsche le mérite de constituer un clou supplémentaire dans le cercueil d'un universalisme humaniste dont nous avons vu qu'il était pétri de préjugés et n'était lui-même pas si universel qu'il le prétendait. Mais surtout, retenons ici l'apport de la pensée évolutionniste qui, jointe à la paléoanthropologie, contribue à exhiber l'image véritable de l'humanité à travers son développement depuis l'inhumanité de l'animal. Contre le préjugé créationniste, Nietzsche se tient informé des preuves paléontologiques et géologiques de restes humains très anciens, attestant d'une pluralité de races (d'espèces, dirions-nous aujourd'hui) et d'une parenté avec le singe⁶⁷. Mais l'évolutionnisme demeure ambigu dans sa redéfinition de la nature humaine. En effet, s'il réinscrit d'un côté l'homme dans un développement naturel depuis l'animal, qui se veut le plus souvent anti-téléologique, le préjugé selon lequel l'homme serait l'achèvement du processus évolutif n'en est pas moins largement répandu. Eduard von Hartmann, après avoir noté l'importance fondamentale de la philosophie du développement humain (l'anthropologie) pour saisir de loin en loin la place de l'individu dans le tout, depuis la place de l'individu dans le peuple à celle du peuple dans l'humanité et de l'humanité dans l'univers (1872, p. 40), précise que sa philosophie de l'Inconscient est nécessairement géocentrique et anthropocentrique : il est en effet nécessaire, selon lui, de replacer l'humanité au centre et de lui rendre sa « dignité exceptionnelle » (Ibidem, p. 48) après que sa descendance animale a été établie. Ainsi, après la théologie qui faisait de l'homme le sommet de la Création et dans le prolongement de l'humanisme qui accordait une dignité particulière à l'homme, les sciences de l'homme à l'époque où triomphe la pensée évolutionniste continuent bien souvent d'affirmer la supériorité du devenir humain.

⁶⁶ C'est aussi le sens de l'effort de Nietzsche pour naturaliser l'homme (après avoir trop longtemps humanisé la nature), voir notamment FW 109, JGB 230 et encore AC 14 : « Nous nous sommes corrigés. Nous sommes devenus en tous points plus modestes. Nous ne cherchons plus l'origine de l'homme dans l'«esprit», dans la “nature divine”, nous l'avons replacé au rang des animaux ». Sur cette question, voir Schacht (2005, notamment p. 280), et plus généralement Schacht (2012, pp. 185-212).

⁶⁷ Voir par exemple Draper (1875, p. 199) et Lange (1887, pp. 615-636, chap. « Die Stellung des Menschen zur Thierwelt »), qui apporte notamment des exemples de décadences, contrant ainsi le mythe du progrès humain continu. Nietzsche possédait les deux exemplaires.

Plus nuancé, Nietzsche commence par rejeter l'optimisme humaniste de l'idéologie du progrès, qui travaille encore nombre d'auteurs influencés par l'évolutionnisme, et il souligne la possibilité d'un déclin en émettant, dès *Choses humaines, trop humaines*, l'hypothèse suivante : « l'homme sorti du singe redeviendra singe » (MA I 247). À partir de 1880, il joue toujours plus souvent de la parenté entre l'homme et le singe⁶⁸, dont il prend soin de souligner qu'elle récuse non seulement l'« origine divine » de l'homme, mais encore l'idée (compatible avec l'humanisme et l'évolutionnisme) d'après laquelle « le chemin où s'engage l'humanité [devrait] servir à prouver sa majesté et sa filiation divine » (M 49)⁶⁹. En affirmant ainsi que l'horizon du devenir humain n'est pas plus divin que son origine, Nietzsche prend ses distances avec le mythe d'une humanité qui serait l'aboutissement de l'évolution, ultime avatar de l'eschatologie chrétienne et du progrès humaniste en leur effort commun pour asseoir la dignité de l'homme. Par la suite, il va jusqu'à inverser la relation entre l'homme et le singe, faisant de ce dernier le terme entravant le développement de l'humanité (et non plus son point de départ) : « L'homme, destiné à rester immobile, comme sursinge, image du dernier homme qui est l'homme éternel » (NF 1882 4[163])⁷⁰. Dans la foulée, il va pourtant s'efforcer d'esquisser aussi un mouvement contraire et, comme s'il renonçait à une humanité condamnée, établir une filiation du singe à l'homme et de l'homme au surhomme pour réintroduire le mouvement de dépassement permanent de l'humanité : « Ce qu'est le singe pour nous, l'objet d'une *honte* douloureuse – c'est ce que *nous* serons pour le surhomme » (NF 1882 4[181]. Voir également 5[1], n°255). Et ce double mouvement est ensuite placé au seuil d'*Ainsi parla Zarathoustra*⁷¹, prenant la relève de la phase des « humanités » (à partir de *Choses humaines, trop humaines*), qui elles-mêmes avaient joué un rôle post-humaniste par rapport à la phase antérieure du début des années 1870, encore marquées par la philologie. Par ce dépassement toujours réitéré de l'homme, qui repose sur la volonté de puissance conçue comme *Selbstüberwindung* et sur l'horizon du surhomme, Nietzsche renoue donc avec l'un des gestes essentiels de l'humanisme, en même temps qu'il semble renoncer au concept

⁶⁸ Voir NF 1880 3[34] : « Aucun animal n'est aussi singe que l'homme », ainsi que M 34 sur la singerie.

⁶⁹ Dans AC 14, Nietzsche conclura pareillement que l'animalité de l'homme ne doit pas nous inciter à céder à une nouvelle vanité d'espèce : « celle de croire que l'homme serait la grande finalité secrète de l'évolution animale ».

⁷⁰ Le « dernier homme » était déjà le terme figé de ce développement et le symbole de la mort de l'humanité dans M 49. Voir également NF 1882 1[38] : « L'idéal “singe” pourrait un jour ou l'autre, pour l'humanité, être un but », et 3[1], n°403 : « L'homme est toujours plus singe que n'importe quel singe ! »

⁷¹ Voir Za I Préface 3. Le rapprochement (critique) de l'homme et du singe remonte à l'*Encyclopédie de la philologie classique*, §1, avec une référence à l'humaniste Ange Politien (NIETZSCHE, 2022, p. 85).

même d'humanité⁷². En cela aussi, il a pu être influencé par divers auteurs, tels Hartmann, pour qui la théorie évolutionniste ouvrait la voie d'un ennoblissement progressif de l'humanité grâce à l'éducation et à l'auto-sélection (*Selbstzucht*; HARTMANN, 1872, p. 103.)⁷³, mais aussi Renan, qui envisageait que « de même que l'humanité est sortie de l'animalité, ainsi la divinité sortirait de l'humanité » (RENAN, 1992, p. 146 / 1877, p. 88)⁷⁴, ou encore Spencer, qui supposait que la nature humaine serait modifiable à l'avenir, quoique très lentement (SPENCER, 1875, pp. 148 et 149)⁷⁵. Quant à savoir dans quelle mesure Nietzsche, comme ses prédecesseurs, cède avec le surhomme à une ultime forme d'idéalisation de l'humanité, c'est une question que nous laissons ici à l'appréciation des lecteurs.

Conclusion

De la critique humaniste de l'*imago dei* au surhomme, en passant par les sciences de l'homme marquées par l'évolutionnisme, Nietzsche n'a cessé d'affiner sa compréhension de la nature humaine en traquant les résidus d'idéalisme à l'œuvre dans ces différentes sources. Utilisant le rationalisme contre la foi, sans souscrire à la conception humaniste et naïve de la dignité de l'homme, cherchant les conditions de possibilité d'une modification du type humain tout en évitant l'écueil anthropocentrique et téléologique, il s'est efforcé d'identifier le *Mensch* derrière l'idéal de l'*Human*. Il n'est sans doute pas exagéré, en ce sens, de déceler l'ultime prolongement de cette tension initiale entre le *Mensch* et l'*Human* derrière les deux types humains de sa philosophie tardive : les individus et le troupeau, les maîtres et les esclaves, les Grecs et les chrétiens. En jouant le naturalisme contre le spiritualisme et la science contre la foi, en prolongeant l'éducation par la *Züchtung*, en prônant l'affirmation progressive de soi d'une humanité dans l'immanence de son devenir, et jusque dans le primat de l'individualisme sur l'universalisme, Nietzsche a constamment réactivé le geste et

⁷² Nietzsche n'hésite d'ailleurs pas à souligner l'*inhumanité* des Grecs, dès 1875 (NF 1875 3[12]), et de « l'idéal [...] surhumain » (FW 382) par la suite ; voir également NF 1887 9[154] et GM I 16 (au sujet de Napoléon), ainsi que Magnard (2006, §§14-16) et Ponton (2006).

⁷³ En ce sens, l'évolutionnisme ne fait que renforcer l'ambition fondamentale de l'humanisme.

⁷⁴ Nietzsche a tracé un trait en marge de la suite immédiate de ce passage, qui poursuit la même idée.

⁷⁵ Passages annotés par Nietzsche. C'est le lamarckisme de Nietzsche, alors largement répandu dans la communauté des sciences et des lettres, qui est ici en question, d'après lequel l'individu peut se transformer activement et, via la transmission héréditaire des qualités acquises, contribuer à façonner une nouvelle espèce ; voir à ce propos Schacht (2013, pp. 264-281).

l'esprit de l'humanisme, qu'il a su poursuivre jusque dans les sciences de l'homme, quitte à en subvertir la lettre parfois, et quitte à renoncer à l'homme pour mieux favoriser l'essor d'une nouvelle forme d'humanité, encore à venir.

Références Bibliographiques

Les exemplaires que Nietzsche possédait sont marqués par la sigle « BN »

AUVRAY-ASSAYAS, Clara. « humanisme cicéronien », in Houari Touati (dir.), *L'Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, 2014 : <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Humanisme-ciceronien>.

BACON, Francis. *Neues Organ der Wissenschaften*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1830 (BN).

BURCKHARDT, Jacob. *Die Cultur der Renaissance in Italien*. Leipzig : E. A. Seemann, 1869 (BN).

_____. *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, traduction française de Henri Schmitt, revue et corrigée par Robert Klein. Paris : Le Livre de Poche, 1958, trois volumes.

CAMPIONI, Giuliano et al. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin, New York : De Gruyter, 2003.

CANEPA, Massimo. « Filosofo, redentore, folle. Nietzsche tra Raffaello e Burckhardt », in SANTINI (dir.). *Nietzsche Umanista*, In *Circolo* 10, 2020, pp. 69-92.

CASPARI, Otto. *Die Urgeschichte der Menschheit*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877 (BN).

D'IORIO, Paolo. *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l'esprit libre*. Paris : CNRS Éditions, 2012.

DRAPER, John William. *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas*. Leipzig: O. Wigand, 1871 (BN).

_____. *Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875 (BN).

ENGELHARDT, Moritz von. *Das Christenthum Justins des Martyrers*. Erlangen : Deichert, 1878.

ÉRASME. *Das Lob der Narrheit*. St. Gallen : Scheitlin et Zollikofer, 1839 (BN).

GEBHART, Émile. *Les Origines de la Renaissance en Italie*. Paris : Hachette, 1879 (BN).

_____. *Études méridionales. La renaissance italienne et la philosophie de l'histoire.* Paris : Cerf, 1887 (BN).

GERHARDT, Volker. *Die Funken des freien Geistes.* Berlin : De Gruyter, 2011.

GOETHE, Johann Wolfgang von. « Gränzen der Menschheit », in *Sämtliche Werke in vierzig Bänden*, vol. 2. Stuttgart et Augsburg: J. G. Cotta, 1853 (BN), pp. 65-67.

GONTIER, Thierry, « Nietzsche, Burckhardt et la “question” de la Renaissance », in *Noesis* [en ligne] 10 (2006), mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 11 avril 2022.

HARTMANN, Eduard von, *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie.* Berlin : C. Duncker's Verlag, 1872 (BN).

HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur l'humanisme.* Traduit par Roger Munier. Paris : Aubier, 1957.

HEIT, Helmut. « Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: “von den Vorurtheilen der Philosophen” », in HÖFFE, Otfried & BORN, Marcus Andreas (dir.). *Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse.* Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, pp. 27-45.

HETTNER, Hermann. *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, 2. Th.: Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert.* Braunschweig: Vieweg, 1860 (BN).

KANT, Immanuel. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique.* Traduit par Alain Renaut. Paris : Flammarion, 1993.

_____. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique.* Traduit par Luc Ferry. Paris : Gallimard, 2009.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist.* Princeton : Princeton University Press, 1950.

KESSLER, Mathieu. « Nietzsche éducateur », in *Noesis* [en ligne] 10 (2006), mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 18 avril 2022.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Nietzsche ou les enjeux de la fiction.* Paris : L'Harmattan, 2009.

LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* Iserlohn et Leipzig: J. Baedeker, 1887 (BN).

LECKY, William Edward Hartpole. *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa.* Leipzig et Heidelberg: C. F. Winter, 1873, deux volumes (BN).

LESSING, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in *Werke*, vol. 5. Leipzig: G. J. Göschen, 1867 (BN), pp. 265-290.

LUBBOCK, John. *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden*. Iéna: H. Costenoble, 1875 (BN).

LÜDEMANN, Hermann. *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre: nach den vier Hauptbriefen*. Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1872.

LUTHER, Martin. *Du Serf-arbitre*. Trad. Georges Lagarrigue. Paris : Gallimard, 2001.

MAGNARD, Pierre. « Nietzsche et l'humanisme », in *Noesis* [en ligne] 10 (2006), mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 30 mars 2022.

_____. « Montaigne ou l'invention de l'homme », *Cités* 44 (4), 2010, p. 123-136. Version en ligne : <https://www.cairn.info/revue-cites-2010-4-page-123.htm>, consulté le 8 avril 2022.

MANN, Thomas. *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. Berlin : Suhrkamp, 1948.

MIRANDOLE, Jean Pic de la. *De la dignité de l'homme*. Traduit par Yves Hersant. Paris : L'éclat, 2002.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Michaels Herrn von Montagne [sic] Versuche*. Leipzig : F. Lankischens Erben, 1753-1754 (BN).

_____. *Essais*. Paris : Didot, 1864 (BN).

MUGLIONI, Jean-Michel. « L'affaire de l'*animal rationale* ou l'humanisme animalier selon Martin Heidegger », in *L'Enseignement philosophique* 3, 2015, pp. 3-18.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche, écrits philologiques*, vol. 4 : *Homère et la philologie classique / Encyclopédie de la philologie classique*. Traduit par Marc de Launay, établi, présenté et annoté par Francisco Arenas-Dolz et Paolo D'Iorio. Paris : Les Belles Lettres, 2022.

_____. *Le Service divin des Grecs [Der Gottesdienst der Griechen]*, in KGW II/5, *Vorlesungsaufzeichnungen* (WS 1874/75 – WS 1878/79). Berlin : Walter de Gruyter, 1995.

ORSUCCI, Andrea. *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1996.

PASCAL, Blaise. *Gedanken, Fragmente und Briefe*, Leipzig, Wiegand, 1865, deux volumes (BN).

_____. *Pensées*. Édition de Léon Brunschvicg. Paris : Flammarion, 1993.

PESTALOZZI, Karl. « “Qui la vista è sgombra, lo spirito sollevato”. Nietzsche legge Goethe », in SANTINI (dir.). *Nietzsche Umanista, In Circolo* 10, 2020, pp. 13-44.

PONTON, Olivier. « L'inhumaine humanité des Grecs ou comment surmonter le dégoût de l'homme », in *Noesis* [en ligne] 10 (2006), mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 7 avril 2022.

RÉE, Paul. *Psychologische Beobachtungen*. Berlin : Carl Duncker's Verlag, 1875 (BN).

RENAN, Ernest. *Philosophische Dialoge und Fragmente*. Leipzig : E. Koschny, 1877 (BN).

_____. *Dialogues philosophiques*. Paris : CNRS Éditions, 1992.

RÖTTGES, Heinz. *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin : De Gruyter, 1972.

RUDOLPH, Enno. « Philologie und Gegenphilologie: Die “Erfindung” des Philologen in der Reformation und Nietzsches Humanismus der “klassischen Studien” », in HEIT, Helmut & SOMMER, Andreas Urs (dir.). *Nietzsche und die Reformation*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 271-287.

SALANSKIS, Emmanuel. « Nietzsche et “la grande préhistoire de l’humanité” : l’anthropologie d’*Aurore* comme renversement de perspective », in DENAT, Céline & WOTLING, Patrick (dir.). *Aurore, tournant dans l’œuvre de Nietzsche ?* Reims : Épure, 2015, pp. 135-161.

SANTINI, Carlotta. « Un Nietzsche umanista ? », in _____. (dir.), *Nietzsche Umanista, In Circolo* 10, 2020, pp. 7-12.

SCHACHT, Richard. « Kant, Nietzsche und “der Mensch”. Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie », in HIMMELMANN, Beatrix (dir.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin, New York: De Gruyter, 2005, pp. 277-294.

_____. « Mensch », in NIEMEYER, Christian (dir.). *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, pp. 241-243.

_____. « Nietzsche’s Naturalism », in *Journal of Nietzsche Studies* 43 (2), 2012, pp. 185-212.

_____. « Nietzsche and Lamarckism », in *Journal of Nietzsche Studies* 44 (2), 2013, pp. 264-281.

SCHMIDT, Jochen. *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe*. Berlin, Boston : De Gruyter, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*, in *Sämtliche Werke*. Leipzig: Brockhaus, 1874, vol. 6 (BN).

SIMONIN, David. « L’ombre – Der Schatten », in AGARD, Olivier, DUPEYRIX, Alexandre & LARTILLOT, Françoise (dir.). *Lectures d’Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, L’Harmattan, 2021, pp. 163-194.

_____. *Le Sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*. Paris : Classiques Garnier, 2022a.

_____. « The Apostle Paul's Conception of Sárxi and Nietzsche's Feeling of Power », in MANNING, Russell Re & SANTINI, Carlotta (dir.). *Nietzsche's Gods, Critical and Constructive Perspectives*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2022b, pp. 75-100.

SMALL, Robin. *Nietzsche and Rée – A Star-Friendship*. Oxford : OUP, 2005.

SPENCER, Herbert. *Einleitung in das Studium der Sociologie*. Leipzig : F. A. Brockhaus, 1875, vol. 1 (BN).

STENDHAL. *Rome, Naples et Florence*. Paris: Michel Lévy Frères, 1854 (BN).

_____. *Histoire de la peinture en Italie*. Paris : Michel Lévy Frères, 1868 (BN).

STIEGLER, Barbara. « Nietzsche et la critique de la *Bildung*. 1870-72 : les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l'homme », in *Noesis* [en ligne] 10 (2006), mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 18 avril 2022.

THATCHER, David S., « Nietzsche's Debt to Lubbock », in *Journal of the History of Ideas* 44 (2), 1983, pp. 293-309.

VESPERINI, Pierre. « Le sens d'*humanitas* à Rome », in *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité* [en ligne], 127-1 | 2015, mis en ligne le 9 juin 2015, consulté le 31 mars 2022 : <http://journals.openedition.org/mefra/2768>

As ilusões da natureza humana na filosofia de Nietzsche: do humanismo às ciências do homem*

The Illusions of Human Nature in Nietzsche's Philosophy: From Humanism to Human Sciences

David Simonin**

Resumo: Em sua reflexão profunda sobre a natureza humana e em seu esforço recorrente para melhor compreendê-la, Nietzsche se dedicou a desmascarar diferentes projeções idealistas. Utilizando o humanismo contra o humanismo, ele persegue incansavelmente os resíduos de concepções ilusórias sobre a natureza humana que se mantêm até mesmo no humanismo e, além desse, até mesmo nas ciências do homem, cujo surgimento a época de Nietzsche conhece. Ele coloca assim sua erudição de filólogo ao serviço de seu questionamento filosófico sobre o devir da natureza humana. Alternadamente humanista e anti-humanista, ele toma emprestado de todas as disciplinas que podiam nutrir seu pensamento e, evitando as representações fantasiosas do homem, veiculadas pelo cristianismo (*imago dei*) tanto quanto pelo humanismo (*das Humane*), ele procura identificar tão precisamente quanto possível o que é o homem (*der Mensch*), a fim de abrir sob o nome de “além-do-homem” a via de uma humanidade ainda por vir.

Palavras-chave: cristianismo, antropologia, ciências do homem, evolucionismo, leituras de Nietzsche.

Abstract: In his extensive reflection on human nature and in his repeated efforts to understand it better, Nietzsche set out to unmask various idealistic projections. While using humanism against Christianity, he relentlessly pursued the residues of illusory conceptions of human nature that persisted even in humanism and, beyond it, in the human sciences themselves, which flourished in Nietzsche's time. He thus put his erudition as a philologist at the service of his philosophical questioning about the future of human nature. Alternately humanist and anti-humanist, he borrowed from all the disciplines that could nourish his thought and, while avoiding the phantasmatic representations of man conveyed by Christianity (*imago dei*) as well as by humanism (*das Humane*), he sought to identify as precisely as possible what man (*der Mensch*) is, in order to open up, under the name of “*Übermensch*”, the way to a humanity still to come.

Keywords: Christianity, anthropology, human sciences, evolutionism, Nietzsche's Readings.

* Traduzido por Danilo Bilate.

** Doutor em Filosofia pela Sorbonne-Université e pela Università del Salento. Pesquisador associado ao Institut des textes et manuscrits modernes (ITEM, CNRS / ENS), Paris, França. ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-0945-7878> Contato: david_simonin@hotmail.fr

O humanismo designa primeiramente um saber filológico erudito ligado à cultura das humanidades, em segundo lugar uma atitude filosófica voltada para o desenvolvimento da pessoa e das qualidades humanas, como espécie e como indivíduo, e em terceiro lugar um movimento histórico surgido no *Quattrocento* e prolongado até as Luzes, mas que foi, sobretudo, claramente identificado como tal na Alemanha do século XIX – a Alemanha de Nietzsche. O filósofo do além-do-homem se ligar assim triplamente ao humanismo: por suas atividades de filólogo, por seu questionamento filosófico e pela situação histórica de seu pensamento. Ainda que cada uma dessas três aproximações recubra um conjunto vasto e complexo de posições por vezes incompatíveis, o que supõe apreender as tomadas de posição de Nietzsche com circunspeção,¹ é, pois, legítimo sublinhar uma certa afinidade do filósofo com o humanismo: “é um humanista porque não fez nada além do que falar ao homem, do homem e em benefício do homem durante toda sua vida” (SANTINI, 2020, p. 10)². De fato, mesmo se ele não elaborou uma “doutrina filosófica completa, sistematicamente desenvolvida [...] do homem” (SCHACHT, 2011, p. 242), é inegável que Nietzsche colocou o enigma do homem no coração de sua reflexão, o que nós gostaríamos de lembrar aqui por um breve olhar de conjunto sobre a expressão “conhecedor de homens [*Menschenkenner*]” e sobre os inícios de algumas de suas obras principais.

O conhecimento do homem é a maior parte do tempo introduzida segundo um modo hipotético ou até mesmo negativo: Schopenhauer não o é verdadeiramente (FP 1878 27[49]);³ Nietzsche recomenda aos conhecedores dos homens a aprenderem a se conhecer melhor (A 18);⁴ nós, os modernos, somos conhecedores ruins dos homens (A 460).⁵ Em 1883, Nietzsche sonha com o projeto de dar em Leipzig conferências sobre os gregos como conhecedores dos homens, nas quais ele sublinharia um duplo desconhecimento, indicando ao mesmo tempo que eles eram bastante superficiais em matéria de psicologia e que nós o conhecemos muito mal.⁶ Finalmente, os melhores

¹ Mencionemos, para nos mantermos em alguns exemplos, a tensão entre as orientações universalista e individualista do humanismo, a ambivalência da questão da dignidade do homem, que se trata de revalorizar sem para isso idealizar. Mais especificamente, ver também MAGNARD, 2006, §1.

² Ver também MANN, 1948, p. 51, que nota que Nietzsche “deve aceitar ser chamado um humanista, assim como deve tolerar que se conceba sua crítica da moral como uma última manifestação das Luzes”; e GERHARDT, 2011, p. 319, que observa que se encontra ainda em Nietzsche uma humanidade que quer fazer mais experiências sobre ela mesma e sobre a existência, o que é a condição primeira da humanidade.

³ FP 1887 9[3], que faz de Kant medíocre psicólogo e conhecedor do homem.

⁴ Salanskis (2015, p. 153) supõe que aqui são os antropólogos que são visados principalmente.

⁵ Ver ainda A 303 et A 545 para duas outras ocorrências igualmente negativas.

⁶ Ver FP 1883 8[15], 14[1], 24[1] e a carta a Heinrich Köselitz de 16 de agosto de 1883, BVN 1883, 452.

conhecedores de homens parecem ser a seus olhos os moralistas clássicos (entre os quais ele considera Stendhal), a quem ele credita uma grande perspicácia psicológica.⁷ Quando a Nietzsche ele mesmo, se ele se gaba por vezes de ser um fino conhecedor do homem,⁸ ele reconhece também que ele não tem sempre excelência e que talvez abuse nesse campo,⁹ o que não o impede de procurar a aprender sempre mais a esse respeito (FP 1885, 41[10]).¹⁰ É o que mostram igualmente os prefácios e os inícios de suas obras.

Em 1875, enquanto ele trabalhava em uma quinta consideração extemporânea cujo título deveria ser “nós outros filólogos”, mas que não viu o dia, ele escreveu: “O humano [*das Menschliche*] que nos mostra a Antiguidade não deve ser confundido com o humano [*das Humane*]” (FP 1875, 3[12]).¹¹ Ao fazê-lo, ele distinguia duas concepções da natureza humana e tomava distância da concepção humanista, preponderante entre filólogos, para se interessar de mais perto pelo conjunto do que será logo chamado *Humano, demasiado humano* (*Menschliches, Allzumenschliches*), ou ainda sua “humanidade” (*Menschlichkeit*),¹² a maneira como Nietzsche nomeará o conjunto das três obras compostas no fim dos anos 1870. A uma visão idealista do Homem devia ser substituída pelo estudo crítico das múltiplos fenômenos que constituem sua parte de sombra, sua “face escondida”.¹³ Sem nos restringir a isso exclusivamente, nós nos concentraremos neste artigo nessa etapa importante que se abre em 1875 quando “começa o fim da fase de Basileia”¹⁴ e, se prolongando até *A gaia ciência* (1882), conduz em seguida ao além-do-homem, em *Assim falava Zaratustra* (1883-85).

O primeiro parágrafo de *Humano, demasiado humano* (1878) fala então de uma empresa filosófica que exige ser “quase desumanizada” (*fast entmenscht*, HH I 1),¹⁵ ao passo em que o segundo parágrafo reprova os filósofos por seu “pecado original” que

⁷ Ver FP 1884 26[404] e 1885 38[5].

⁸ Ver o esboço de uma carta a Franziska Nietzsche de janeiro / fevereiro de 1884, BVN 1884, 482, a carta a Heinrich von Stein do meio de março de 1885, BVN 1885, 584, assim como a carta a Franziska Nietzsche do 18 de outubro de 1887 BVN 1887, 929.

⁹ Ver o esboço de uma carta a Paul Réé do meio de julho de 1883, BVN 1883, 434, o esboço de uma carta a Marie Köckert do meio de fevereiro de 1885, BVN 1885, 574, e FP 1886, 5[21].

¹⁰ Trata-se de um projeto de prefácio para *Humano, demasiado humano*.

¹¹ Ver já FP 1870, 5[123]: “o conceito de humanidade [*Humanität*] não tem nada de grego”.

¹² Carta do 18 de dezembro de 1879 a seu editor Ernst Schmeitzner, BVN 1879, 915.

¹³ Sua “Kehrseite”, segundo a expressão de Orsucci (1996, p. 108).

¹⁴ É assim que Paolo D’Iorio qualifica a instabilidade de 1875 (in NIETZSCHE, 2022, p. 70). Nessa mesma época, Nietzsche começa a ler várias obras de antropologia e de etnografia que lhe servem para renovar sua compreensão do homem; nós retornaremos a esse ponto na terceira parte deste artigo.

¹⁵ Nietzsche não se prende sistematicamente à distinção precedente.

consiste em se fazer apenas um conceito vago do homem, concebido como *aeterna veritas*: “Eles não querem compreender que o homem é o resultado de um devir, que a faculdade de conhecer também o é” (HH I 2). O mesmo título é reutilizado no quinto parágrafo da obra seguinte, *Opiniões e sentenças diversas* (1879) que reprova a generalização e a sistematização abusiva, por filósofos como Schopenhauer, das teses mais sutis dos “que examinam os homens (moralistas)” (OS 5). *O andarilho e sua sombra* (1880) se abre em seguida com um diálogo entre o andarilho e sua sombra, “a sombra do homem” que, jogando ironicamente com a caverna platônica, declara amar “os homens porque eles são discípulos da luz” e, como tais, projetam necessariamente sombras com seu “raio de sol do conhecimento”.¹⁶ É aqui um *Mensch* claro-obscuru que responde ao *Humano* luminoso, ao ideal humanista das Luzes em luta contra o obscurantismo. O §2 se livra a uma crítica conjunta da razão humana e da razão universal, isto é, de um elemento central na representação humanista do homem, que é também projeção antropomórfica sobre o mundo. Depois, o §6 critica, pela boca de Sócrates – um dos pais do preceito humanista “conhece-te a ti mesmo”, a “negligência altiva das coisas humanas [*des Menschlichen*] em proveito do homem [*des Menschen*]” (AS 6) onde se reencontra a mesma oposição entre um conceito vago e geral de humanidade e a diversidade empírica real que se trata de fazer aparecer. O prefácio, acrescentado em 1886 à segunda edição do primeiro volume, precisará que precisamos nos tornar “aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama ‘o homem’”: “eis aqui – o *nossa* problema” (HH, Préface 7)¹⁷. E o prefácio dos dois apêndices, acrescentado em 1886 também, dá uma orientação mais pessoal à marcha de Nietzsche (“minha parte ‘humana-demasiado-humana’”), estendendo seus resultados a todos os “bons europeus” que querem ser a “*consciência* da alma moderna e ter dela, por esse título, a *ciência*” (HH II, Prefácio 6). A questão é, pois, a aquisição de um conhecimento do homem melhor, a partir de uma reflexão de início pessoal e progressivamente alargada para o conjunto das coisas humanas.

As obras ulteriores prolongam essa pesquisa, desde a oposição entre um “benfeitor da humanidade” e um tipo humano gregário que, no início de *A gaia ciência* (1882), acabou por “modificar a natureza humana”, o homem se tornando “pouco a pouco um animal fantástico” (GC 1), enquanto o prefácio acrescentado em 1886 ressalta

¹⁶ Sobre o tema da sombra, ver Simonin (2021), em particular p. 176 para esse diálogo.

¹⁷ Kremer-Marietti, (2009, p. 158), nota, de resto, que “o livro inteiro se inscreve na perspectiva humanista”.

“a interrogação de si-mesmo” do psicólogo-filósofo e coloca a questão da “saúde global [...] da humanidade” (GC, Prefácio 2); até a primeira frase de *Genealogia da moral*: “Nós, pesquisadores do conhecimento, nós somos para nós mesmos desconhecidos” (GM, Prefácio 1); passando pelo prólogo de *Zaratustra* que o vê descer para perto dos homens para ensiná-los que o homem deve ser ultrapassado, e *Além do bem e do mal*, cujo prefácio critica novamente a atitude dogmática que consiste em generalizar abusivamente “alguns fatos limitados, muito pessoais, de um caráter muito humano, demasiado humano” (BM, Prefácio) e cujo primeiro parágrafo se abre com a imagem da esfinge e de Édipo, reconduzindo assim “o problema do valor da verdade” ao tradicional enigma do homem (BM 1).¹⁸

O questionamento filosófico de Nietzsche, nutrido por seus conhecimentos de filologia, suas referências constantes aos antigos e a alguns grandes temas do humanismo, sem esquecer dos debates do evolucionismo e das diferentes disciplinas emergentes que, tal como a antropologia, pretendem ter o estatuto de ciência do homem, não cessa de se confrontar com a questão do homem. Nietzsche propõe uma reflexão sobre o homem, sua natureza e, sobretudo, sobre as maneiras de conhecê-lo ou de ignorá-lo. Sua tarefa filosófica se dispõe como um trabalho de desconstrução das ilusões do homem, no duplo sentido do genitivo, isto é, essencialmente das ilusões que o homem alimenta sobre si próprio. Nisso, Nietzsche recorre ao mesmo tempo a certos elementos do humanismo, notadamente em sua tensão com a antropologia cristã e, ao mesmo tempo, desconfia da idealização do homem que a tradição humanista, por sua vez, veicula. Humanista dissidente, Nietzsche persegue as representações ilusórias do homem na religião, no humanismo e nas ciências: ele se esforça por compreender o homem sem ceder às sereias do entusiasmo, por lhe devolver sua dignidade sem colocá-lo em um pedestal, por modificá-lo enfim, sem se perder excessivamente nas inumeráveis fantasias do novo homem.

(I) Nós veremos, inicialmente, em quê o humanismo constitui para Nietzsche uma ferramenta que permite evitar uma primeira representação ilusória da natureza humana: a antropologia cristã do homem concebido como *imago dei*. (II) Depois mostraremos que Nietzsche não subscreve toda a lição do humanismo e que, em particular, ele desconfia de uma nova representação ideal e falseada do homem que parece prolongar as perambulações do cristianismo tomando o seu lugar: a antropologia

¹⁸ Ver Heit (2014, pp. 27-29), para uma análise da primeira seção de *Além do bem e do mal* com uma atenção particular a essa questão do enigma do homem.

humanista do homem concebido segundo a *Humanität*. (III) Enfim, nós estudaremos o que permanece dessas aspirações idealistas na concepção do homem na época das ciências do homem e do evolucionismo que, ao mesmo tempo, decorre histórica e intelectualmente da tradição humanista e das Luzes, balançando fortemente alguns de seus fundamentos mais importantes.

I) *Imago dei: o humanismo contra as ilusões da antropologia cristã*

Nietzsche se confrontou muito cedo com a tradição humanista, quer pela leitura dos clássicos gregos e latinos,¹⁹ quer pela dos filólogos e dos humanistas do Renascimento no século das Luzes,²⁰ ou ainda pela de filólogos e de historiadores contemporâneos que se inclinaram para os precedentes.²¹ O que é impressionante, a cada vez, é inicialmente a oposição delimitada entre o humanismo e o cristianismo: desde 1865, o jovem estudante de filologia conhece a polêmica (pessoal e desprovida de questões científicas) entre Friedrich Ritschl, o mestre de Nietzsche, e Otto Jahn, deplorando um tal escândalo entre “representantes do humanismo [*Humanität*]”, o que só alegraria “certos teólogos”.²² Em 1871, ele dá uma série de cursos intitulado “Encyclopédia da filologia clássica e introdução a seu estudo”, cujo primeiro parágrafo indica já que “com a Contrarreforma e a Inquisição, a cultura profana foi tutelada e

¹⁹ Para nos restringirmos a algumas referências importantes para o humanismo: Terêncio, a quem devemos a fórmula *humani nil a me alienum puto*, retirada da comédia *O punidor de si mesmo*, verso 77, e que Nietzsche citará em A 49 notadamente; ou bem Cícero, cujas obras estão conservadas em latim e em alemão na biblioteca pessoal de Nietzsche, e que seria o inventor do termo *humanitas*, designando o conjunto das qualidades constitutivas da natureza humana, assim como seu pleno desenvolvimento com a ajuda da cultura e da educação (Cf. AUVRAY-ASSAYAS, 2014). Vesperini (2015, §27 sq.), nota que o *humanitas*, na antiguidade romana, designa menos a natureza humana do que apenas sua dimensão cultural.

²⁰ Uma carta a Franziska Nietzsche do 28 de outubro de 1861, BVN 1861, 284, atesta, por exemplo, que Nietzsche, adolescente, possuía já uma obra do humanista francês Marc-Antoine Muret (1526-1585). “Petrarca, Erasmo, Voltaire” são os três nomes que ornam “a bandeira das Luzes”, ele escreverá em HH I 26. Ver igualmente FP 1878 30[54], onde Nietzsche indica que a Alemanha, sem Erasmo e os humanistas, não teria nunca conhecido o Renascimento e teria sido intelectualmente arruinada pelo jesuitismo.

²¹ Ver principalmente Burckhardt (1869), guardado em dois exemplares na biblioteca de Nietzsche, ou ainda, mais tarde, Gebhardt (1879 e 1887). Na página 47 dessa última obra, Nietzsche foi interpelado por uma oposição entre o idealismo dos gregos e o realismo dos romanos, que se interessaram pelo “homem mesmo” (Nietzsche sublinha), o que lembra a oposição entre *Human* e *Mensch*. Da mesma maneira, na página seguinte, Nietzsche sublinhou que a obra dos italianos era “mais humana”, Petrarca sendo “o maior dos humanistas do Ocidente” (trecho sublinhado e com um traço ao lado feito por Nietzsche). Para as obras conservadas na biblioteca de Nietzsche, reenviamos o leitor a Campioni *et al.* (2003).

²² Carta do 3 de maio de 1865 a Franziska e Elisabeth Nietzsche, BVN 1865, 465. A mesma identificação dos filólogos – isto é, nessa época: dele próprio, igualmente – com os humanistas reaparece em uma carta a Erwin Rohde do 3 ou 4 de maio de 1868, BVN 1868, 569: “façamos de tal maneira que os jovens filólogos se comportem [...] como verdadeiros promotores do humanismo”.

reprimida” (NIETZSCHE, 2022, p. 86), do que os jesuítas tiraram proveito, tal como ele explica. Ele é inspirado pela obra de seu colega historiador Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália*, cujo tomo 2 consagra uma parte à “Ressurreição da Antiguidade”, a qual acorda um lugar importante ao humanismo e termina com um capítulo sobre “a derrota dos humanistas”: “os humanistas caíram por todo lugar em descrédito no século XVI, [...] uma terceira voz se faz escutar, a da Contrarreforma: eles são acusados de incredulidade” (BURCKHARDT, 1869, pp. 212-213 / trad. fr. 1958, vol. 2, p. 153 ; *apud* NIETZSCHE, 2022, p. 162). A Contrarreforma não é, aliás, a única responsável, porque Nietzsche declara em seguida que “o humanismo foi reprimido pela Reforma” (NIETZSCHE, 2022, p. 94).

Sua relação com os maiores pensadores do humanismo permanecerá influenciada pelo posicionamento que eles lhe permitem adotar face à religião cristã. Assim, nos anos 1880, Nietzsche elogiará de maneira recorrente o paganismo do espírito latino, do estilo e do natural de Petrônio, por oposição ao peso contranatural do cristianismo.²³ Leonardo da Vinci igualmente é “supra-cristão” (FP 1885 34[149]),²⁴ enquanto Copérnico, recuperando a concepção heliocêntrica da antiguidade contra o geocentrismo cristão, redefiniu a relação entre “Deus e o homem” (FP 1883 24[2]).²⁵ Mais nuançado com Francis Bacon, Nietzsche marcou uma página de seu exemplar do *Novum organum*, em tradução alemã, onde aquele se detém na questão da superstição e incrimina igualmente a escolástica dos teólogos, que constitui a seus olhos um entrave para o desenvolvimento da ciência e que “injustamente misturou o divino e o humano [*Göttliches und Menschliches*]” (BACON, 1830, p. 69); no entanto, ele o classifica entre esses ingleses que, desprovidos de espírito filosófico, segundo ele, têm ainda necessidade do cristianismo para se moralizar e se humanizar (*Veramenschlichung*) (Ver BM 252). Quanto a Dante, é um dogmático que permaneceu prisioneiro do catolicismo (Ver FP 1884 26[42] e 1885 34[25]). Nietzsche pôde se inspirar aqui de *A história da origem e da influência das Luzes na Europa*, do historiador William Edward Hartpole Lecky, cuja obra em dois volumes, muito anotada por Nietzsche, retrata longamente a luta entre o espírito das Luzes e o obscurantismo religioso. O autor indica

²³ Ver BM 28 e AC 46, assim como FP 1884 26[427], 1885 34[102], 1887 9[143], 10[69, 93, 193], 1888 12[1], 15[104] e 24[1] (que é uma versão preparatória *Ecce Homo*).

²⁴ Ver também BM 200 e sua versão preparatória FP 1885 34[148], onde Leonardo é considerado como um tipo humano por oposição a outro, cristão.

²⁵ Ver igualmente FP 1885, 2[127] et 1885,5[50].

que o *Inferno* de Dante abriu “um novo abismo de pavor” (LECKY, 1873, vol. 1, p. 187)²⁶, confortando assim o domínio da Igreja sobre os espíritos.

Desde seus primeiros confrontos com o humanismo, enquanto filólogo, até as fases mais tardias de sua filosofia, Nietzsche concebeu, pois, o humanismo e seus autores na oposição deles com o cristianismo. As resistências desse último impõem, todavia, um tratamento fino e nuançado tanto do enfrentamento mesmo quanto do posicionamento de seus diferentes protagonistas. É nesse espírito humanista que ele proclama, em *Humano, demasiado humano*: “não esperemos mais a ajuda e o sinal de um deus: cabe ao nosso próprio discernimento decidir aqui. Cabe ao homem mesmo tomar em mãos o governo geral da humanidade” (MA I 245). Mas de qual inversão na concepção do homem essa observação é sinal?

A antropologia judaico-cristã considera o homem como *imago dei*, isto é, como um ser criado à imagem de Deus: “Façamos o homem à nossa imagem, segundo nossa semelhança” (Gênesis 1: 26). Ao mesmo tempo semelhante a Deus e, como toda imagem, simples cópia de um modelo, o homem é suscetível a apresentar uma certa discrepância. A educação e a grande cultura cristã de Nietzsche fazem que ele conheça muito bem esse conceito, ao qual ele, aliás, chega a recorrer, de maneira irônica ou desviada: “Há no cristianismo também uma forma de espírito epicurista, que procede da ideia de que Deus só pode exigir do homem, sua criação e sua imagem [*seinem Geschöpfe und Ebenbilde*], o que deve ser *possível* a ele de cumprir” (OS 96). Ele tira, em seguida, dessa *ideia* de uma semelhança entre a criatura e seu Criador, uma análise psicológica que lhe permite afirmar que a boa nova pode ter efeitos reais do simples fato de que nós cremos nessa ideia, ainda que ela seja falsa: “O erro pode, portanto, transformar em verdade a *promessa* do Cristo” (*Ibidem*),²⁷ ele conclui.

Mas, sobretudo, essa concepção fundamental da natureza humana, concebida a partir de sua relação de dependência em relação a um ser transcendente que é o Criador, implica em uma dupla natureza do ser humano. Segundo a antropologia cristã, tal como Nietzsche a concebe, o homem, resultado da graça e da natureza, é semelhante a Deus pelo espírito, ou pela razão, mas dissemelhante pelo corpo, ou a carne, essa parte diabólica que o impele a se desviar de Deus, a ceder a suas paixões e a pecar. O homem é um e outro: espírito e corpo, Deus e diabo. Em *Humano, demasiado humano*,

²⁶ Com sublinhados e, à margem, três traços de Nietzsche.

²⁷ Ver também *O serviço divino dos gregos*, §2, in: KGW II/5, p. 515, para um uso pagão da fórmula, e, ainda, FP 1882 3[1], nº160, para um uso modificado que faz do homem o criador: “nós forjamos os seres à imagem de *nossa deus*”.

Nietzsche resume assim o ensino do Sermão sobre a Montanha: “Em toda moral ascética, o homem adora uma parte de si próprio sob as espécies de Deus, e ele precisa, para isso, transformar em diabo a parte que sobra...” (MA I 137). Assim, enquanto o cristianismo reconduz a um princípio diabólico a natureza humana em sua corporeidade, Nietzsche, ao contrário, faz do “diabo” uma ideia humana (demasiado humana) que se enraíza na relação de si a si do homem. A mesma ideia reaparece alguns anos mais tarde em *Aurora*, quando ele se esforça por dar um fundamento fisiológico à moral e à religião, assim como à crítica delas: “Uma gota de sangue a mais ou a menos no cérebro pode tornar nossa vida indizivelmente miserável e dura [...]. Mas é ainda mais assustador quando não se *sabe* que essa gota é a causa. Quando se pensa que é o ‘diabo’! Ou o ‘pecado’! –” (A 83). É, portanto, uma certa representação, cristã, da natureza humana que Nietzsche se dedica a rejeitar como sendo imaginária. Ele pôde se inspirar de vários autores cristãos para forjar essa imagem da natureza humana; Lutero,²⁸ é claro, mas também Pascal, do qual ele anotou a passagem seguinte, em seu exemplar dos *Pensamentos*, lido em setembro de 1880, quando ele trabalhava em *Aurora*: “há duas verdades de fé igualmente constantes: uma que o homem, no estado da criação ou no da graça, é elevado acima de toda a natureza, tornado semelhante a Deus e participando da divindade. A outra que, no estado da corrupção e do pecado, ele é rebaixado a esse estado e tornado semelhante aos animais” (PASCAL, 1993, §434)²⁹. Pouco antes, no verão de 1880, Nietzsche tinha pegado emprestado de seu amigo, o teólogo Franz Overbeck, duas obras dos teólogos Moritz von Engelhardt e Hermann Lüdemann³⁰. Na primeira, consagrada a Justin Martyr, o autor discute de maneira recorrente a oposição entre as forças de Deus, de Jesus Cristo ou do *Logos*, de um lado, e as de demônios, do outro (ENGELHARDT, 1878, pp. 25-26, 159-167, 202, 213, 270, 300, 442-445 *et passim*). A segunda é consagrada à antropologia do apóstolo Paulo, da qual Nietzsche extrai várias citações no caderno N V 3, no verão de 1880, e que concernem notadamente à questão da natureza carnal do homem (LÜDEMANN, 1872). De maneira significativa, Nietzsche subverte o sentido da antropologia *do* apóstolo

²⁸ Ver Lutero (2001, p. 127): “a vontade humana está localizada entre os dois, tal como um animal de carga. Se é Deus que nele monta, ele vai até onde Deus quer [...]. Se Satã nele monta, ele vai até onde Satã quer. E não está em seu arbítrio correr em direção a um ou a outro desses cavaleiros ou de procurá-los”. Sobre as implicações dessa concepção para a negação nietzschiana do livre arbítrio, Simonin (2022a, p. 271 *sq.*).

²⁹ Na tradução alemã de 1865 (vol. 2, p. 132), há um traço na margem. Ver igualmente PASCAL, 1993, §435 / 1865, vol. 2, p. 115, onde Pascal menciona “essa dupla capacidade, que é comum a todos, da graça e do pecado” (com dois traços Nietzsche na margem).

³⁰ Ver as cartas a Overbeck de 22 de junho e 19 de julho de 1880, BVN 1880, 33 e 41.

Paulo, jogando com o sentido objetivo ou subjetivo do genitivo, de maneira à retornar contra Paulo (e através dele contra um tipo humano bem específico: o cristão), o que esse último dizia da natureza humana em geral. Dito de outro modo, aqui também, a concepção cristã do homem não tem outro valor de verdade senão o que ela indica para os seres humanos que o adotam.³¹

A natureza humana, segundo o cristianismo, é, pois, *imago dei* e, por conseguinte, dupla. A última consequência dessa concepção é que o homem só tem dignidade por sua semelhança com Deus, mas é indigno por tudo aquilo que Dele se separa. A parte espiritual de sua natureza é digna, mas a parte corporal é indigna. O homem assim concebido só é, portanto, digno graças a Deus, nunca a si próprio, e ele não o é nunca integralmente, mas apenas à medida que ele corta a parte natural de seu ser em proveito da única parte sobrenatural. Em um parágrafo de *Humano, demasiado humano* que segue de perto aquele que nós citamos anteriormente e que se inscreve paralelamente em uma série de reflexões sobre “a vida religiosa”, Nietzsche escreve que os “pessimistas cristãos” forjam um inimigo interior com o qual eles estão em luta permanente, oscilando entre “orgulho e humildade”, imaginando pecadores antes de imaginar “poderes sobrenaturais” que, apenas eles, podem lhes oferecer uma redenção (MA I 141).³² De Montaigne, a quem se deve o termo “inumanidade”³³ e que Nietzsche leu em Sorrento durante o inverno de 1876-1877 quando ele trabalhava no que se tornaria *Humano, demasiado humano* (Ver D’IORIO, 2012, pp. 32-33), Nietzsche retém principalmente que se desprezar é contranatural, pois nossa existência é tudo o que temos: “é uma doença particular e que não se vê em nenhuma outra criatura a de se odiar e se desdenhar” (MONTAIGNE, 1864, p. 176 / 1753, vol. 1, p. 695)³⁴.

Ora, em sua leitura dos *Pensamentos* de Pascal, em 1880, Nietzsche se interessa de perto por essa questão e notadamente por uma passagem onde o autor escreve que “a verdadeira e única virtude é, portanto, a de se odiar, pois se é odiável por sua concupiscência, e a de procurar um ser verdadeiramente amável para amar. Mas como nós não podemos amar o que está fora de nós, é preciso amar um ser que esteja em nós

³¹ Para mais detalhes sobre a influência dessa leitura sobre Nietzsche, ver SIMONIN 2022b.

³² Para mais detalhes sobre essa sequência de aforismos de *Humano, demasiado humano* ver Simonin (2022a, pp. 69-83).

³³ Ver Magnard (2010), em particular o §13 da versão on-line. O autor só identifica três ocorrências nos *Ensaios*, mas há mais (ver MONTAIGNE, 1864, pp. 122, 179, 217, 342, 474, 488, 498 e 622). Nietzsche possuía igualmente a tradução alemã em três volumes (1753-1754), que ele mais utilizou e que comporta anotações; a inumanidade é traduzida por *Unmenschlichkeit*, sem anotação de Nietzsche.

³⁴ Toda essa passagem está marcada por um traço na margem.

e que não seja nós mesmos” (§485)³⁵. *Em nós* e, contudo, *não nós*: não se poderia exprimir mais claramente a ambivalência da relação da humanidade cristã com ela mesma, entre o amor orgulhoso e o desprezo odioso por si próprio, a construção subjetiva repousando sobre uma cisão interna que só vê dignidade do ser humano pelo intermédio de Deus.

Nietzsche é muito atento a essa concepção pascaliana do ódio de si, que se reencontra em vários momentos de *Aurora*; assim, na segunda metade do livro I, consagrada ao cristianismo, Nietzsche menciona uma primeira vez o *spernere se ipsum* (A 56, o desprezo de si), depois nomeia Pascal para extrapolar, a partir de sua concepção do eu “odiável”, a ideia do “ódio ao próximo” também e, finalmente, do *odium generis humani* (A 63): o ódio ao gênero humano. Nietzsche dobra, portanto, sua leitura de Pascal ao seu propósito filosófico, comportando uma reflexão sobre o egoísmo e o altruísmo, e ele sublinha a contradição entre o amor pelo próximo e o ódio de si, igualmente louvados pelo cristianismo. Ele retorna a esse ponto um pouco mais tarde, em contraponto, convidando dessa vez a se amar inicialmente a si próprio, visando assim um centramento do indivíduo humano sobre si mesmo; aqui também, ele tira uma conclusão de alcance mais geral que vale pela humanidade inteira: “amem a si próprios – logo vocês não terão mais necessidade de seu deus e todo o drama da queda e da redenção se joga integralmente em vocês mesmos!” (A 79). Pelo recurso crítico a um aspecto central da filosofia de um autor cristão de primeira ordem, Nietzsche se confronta, pois, diretamente com a questão do valor, ou dignidade, do gênero humana inteiro. Segundo sua constatação, o cristianismo só faz degradar essa dignidade subordinando-a a um ser superior: miséria do homem sem Deus, de modo que a dignidade humana é indexada à de Deus. Nietzsche faz repousar sobre a humanidade exclusivamente a responsabilidade de sua grandeza tanto quanto de sua miséria,³⁶ o que ele exprime aqui pela ideia de uma graça *humana*, sem recurso a Deus, fazendo dessa cisão interna (orgulho / humildade) do homem concebido como *imago dei*, desse drama teológico (queda / redenção), um assunto exclusivamente humano. *Em nós* e, contudo, *não nós*, para Pascal; “integralmente em vocês”, responde Nietzsche.

Ora, esse centramento da humanidade nela mesma, visando dar-lhe sua dignidade sem recorrer a Deus, se inscreve plenamente na tradição humanista, que seja

³⁵ 1865, vol. 1, p. 219 (página marcada). Sobre o ódio de si cristão e o eu odiável, ver igualmente os pensamentos 455, 468 e 476 (PASCAL, 1865, vol. 1, p. 191 et vol. 2, p. 118 e 273 (com vários traços de Nietzsche na margem).

³⁶ “Todo o seu amável e detestável eu”, ele escreverá mais adiante (A 539).

por seu combate pela secularização da sociedade ou pela valorização da natureza humana.³⁷ Pensa-se, por exemplo, na obra do filósofo e teólogo humanista Pic de Mirandola, *Da dignidade do homem* (1486), que Pascal criticou e que influenciou fortemente as Luzes. Nietzsche não parece tê-lo lido e ele certamente não compartilhava sua concepção do livre arbítrio humano ressaltada pelo autor, tampouco com seu voluntarismo extremo.³⁸ No entanto, aquele que verá o homem como “o animal cujo caráter próprio não está ainda fixado” (BM 62) podia se encontrar na definição de uma natureza humana aberta, modificável e, como tal, apta a pretender os mais altos acabamentos, até (quase) igualar o divino: “Que um tipo de ambição sagrada invada nosso espírito e faça que, insatisfeitos com a mediocridade, aspiremos aos cumes e trabalhemos com todas as nossas forças por alcançá-los” (MIRANDOLE, 2002, p. 15)³⁹. E assim como Pic de Mirandola incitava a não se “abusar da extrema benevolência do Pai” (*Ibidem*), Nietzsche declara, mais radicalmente: “Nunca mais você rezará [...] – se proíba de parar diante de uma última sabedoria, uma última bondade, um último poder”, enumerando diferentes atributos divinos que não têm mais lugar, antes de concluir: “talvez o homem não deixe de se elevar sempre mais alto a partir daí mesmo onde ele terá *cessado de se desfazer em um deus*” (GC 285).⁴⁰ Também a noção, de origem humanista, de dignidade da natureza humana, toma em Nietzsche uma conotação eminentemente ateia e anticristã, à medida que ela só é possível na ausência de Deus ou, para dizê-lo de outro modo, se Deus está morto.⁴¹ Se a leitura direta de Pic da Mirandola não é atestada, Nietzsche pôde se familiarizar com essas concepções humanistas pelo intermédio de historiadores, tais como Burckhardt ou Lecky, dos quais falamos anteriormente. Assim, Lecky observa que o fim da Idade Média e o início do Renascimento conhecem uma renovação do “sentido de dignidade humana [*Sinn für menschliche Würde*]” (LECKY, 1873, vol. 1, p. 188), e opõe, aliás,

³⁷ Sobre essa proximidade de Nietzsche com o humanismo em torno da questão da dignidade do homem, ver Rudolph (2020, p. 276).

³⁸ Ver Pic da Mirandola (2002, p. 13): “nossa condição nativa nos permite ser o que quisermos” e p. 15: “nós o podemos se nós o quisermos”. Para Nietzsche, em contrapartida, “a humanidade *pode tanto menos quanto ela não quer*” (FP 1880 4[250]).

³⁹ Ver sobre isso Bouriau (2006, §§5 à 17).

⁴⁰ O título (*Excelsior*) foi pego emprestado dos poemas anônimos de Henry Wadsworth Longfellow e de Ralph Waldo Emerson.

⁴¹ É nesse sentido que Pestalozzi (2020, pp. 33-34), interpreta o poema de Nietzsche intitulado “a Goethe”, primeira das Canções do príncipe fora-da-lei que servem de apêndice final à *Gaia ciência*, que ele faz dialogar com o prólogo no céu, no início de *Fausto I*, e com o coro místico que fecha o *Fausto II*. Nesse poema, Nietzsche declara que “Deus” é uma “impostura de poeta”, invertendo assim a relação tradicional entre o criador e a criatura, fazendo de Deus uma invenção humana à imagem do homem, substituindo assim uma antropologia cristã por uma antropologia. Ver também Canepa (2020), que sublinha igualmente o que é o homem que transfigura a existência, e não Deus ou o Cristo.

duas concepções da natureza humana, segundo o “sentimento de pecaminosidade” (incarnado por Lutero, por exemplo) ou segundo o “sentimento da dignidade humana [*Gefühl der menschlichen Würde*]” (*Ibidem*, vol. 2, p. 159)⁴². Mais tarde, em uma das notas póstumas onde Nietzsche opõe o natural pagão de Petrônio ao cristianismo, ele notará ainda que “*Cristão* é o dizer não ao natural, o sentimento de indignidade [*das Unwürdigkeits-Gefühl*] no natural, a antinatureza” (FP 1887 10[193]).

Contra antropologia cristã que torna o homem indigno e odiável sem o socorro de Deus, Nietzsche retém, pois, da antropologia humanista, a dignidade do homem. Para apoiar essa dignidade humana, ele sublinhará, em um primeiro momento, o valor da razão humana, contra a fé cristã, se fazendo assim herdeiro do humanismo racionalista das Luzes. É o sentido da dedicatória a Voltaire, “um dos maiores libertadores do espírito”, assim como da citação de Descartes à guisa de prefácio à primeira edição de *Humano, demasiado humano*, na qual esse último declarava querer “empregar todo o tempo de [su]a vida a desenvolver [su]a razão e a procurar os traços da verdade”. A oposição estabelecida por Lecky entre o aparecimento das Luzes e da razão, e o obscurantismo cristão,⁴³ constitui, ela também, uma via de acesso privilegiado à questão da oposição entre fé e razão, assim como uma importante sustentação, à época de *Aurora*, cuja dimensão racionalista foi sublinhada em primeiro lugar por Walter Kaufmann (1950, p. 200 *sq.*, notadamente).⁴⁴ Mas, porque ele duvidava da extensão da razão humana, e talvez também porque uma tal concepção permaneceria muito próxima da compreensão dualista da natureza humana, que ele recusava, Nietzsche pouco a pouco modificou sua estratégia. Contra a cisão da natureza humana, que leva a humilhar e desprezar a parte natural e humana, demasiado humana, do homem, Nietzsche colocará, pois, sempre o acento sobre a natureza humana em sua inteireza, sem nada retirar do que ela tem de mais elevado, como a razão, mas também de mais vil. Assim, em uma nota de 1885, ele evoca a máxima humanista herdada de Terêncio que ele reconduz ao “gosto grego” de autores tais como Petrônio, Horácio, Homero ou Aristófanes: “*nihil humani – é o que é próprio aos antigos*”. O tipo humana grego, frequentemente oposto ao cristianismo no corpus nietzsiano, e mais geralmente ao

⁴² No primeiro caso, Nietzsche sublinhou a expressão citada e marcou dois traços na margem; a segunda passagem foi marcada com o signo ▲ na margem.

⁴³ Ver principalmente Lecky (1873, vol. 1, pp. XXIII, XXV, 12, 51, 185, 233, 288-289, 311 e vol. 2, pp. 73-74, 104, 129), todas essas passagens foram anotadas por Nietzsche.

⁴⁴ Se o autor talvez tenha exagerado a amplitude desse racionalismo, não resta menos que numerosos parágrafos que fazem o elogio da razão e deploram que ela seja entravada (pela fé, notadamente, mas também pela superstição ou pelas paixões) assim: A 28, 58, 89, 99, 197, 247 ou ainda 548.

gosto refinado dos modernos nesse caso, incarna, pois, aqui, um certo humanismo por sua aptidão a manter junto a “grosseria” e a “delicadeza”, para ter prazer com o homem até “nos registros inferiores”. O humanismo de Nietzsche, que é aqui um humanismo antigo, sabe, portanto, apreciar o homem em sua totalidade, incluindo aí “aquilo que é trivial” (FP 1885 34[80])⁴⁵, e se opõe fortemente ao idealismo da antropologia cristã, que não sabe ter prazer com o homem senão por sua natureza supraterrena e divina, no desprezo quanto a tudo que é demasiado humano. É ainda o que sobressai do olhar retrospectivo estabelecido em *Ecce Homo* sobre *Humano, demasiado humano* e que, com Voltaire, faz o elogio das Luzes no que elas têm de mais cru, por oposição à atitude idealista obrigada a inventar um ideal humano que não reflete toda a realidade: “descobre-se um espírito impiedoso que conhece todos os recantos onde o ideal vai se esconder [...]. Uma tocha à mão, mas cuja luz não vacila, joga-se uma claridade intensa sobre os *infernos* subterrâneos do ideal” (EH, *Humano, demasiado humano* 1).

Tal é, portanto, em uma primeira análise, o humanismo de Nietzsche, que toma emprestado ao mesmo tempo do humanismo do Renascimento e das Luzes seus projetos de emancipação racionalista e laica do homem, e suas fontes antigas e pagãs para o retrato mais natural, mais inquietante talvez, mas também o mais completo da *Menschlichkeit* de suas partes de sombra, cuja antropologia cristã não soube dar conta plenamente.

II) *Das Humane*: as ilusões da antropologia humanista

Nós partimos da oposição entre dois conceitos de homem: o *Mensch* e o *Human*. Segundo um primeiro ponto de vista, que Nietzsche retém de sua primeira formação e conserva de modo duradouro, o humanismo permite, portanto, esboçar uma concepção da natureza humana alternativa à antropologia cristã, reencontrando a naturalidade da *Menschlichkeit* tal como a antiguidade a concebia. Contudo, em sua recusa da *Humanität*, Nietzsche engloba o humanismo ao lado do cristianismo em uma mesma crítica das representações idealizadoras da natureza humana e, ao fazê-lo, toma distância do humanismo cristão e de seus últimos avatares, no século das Luzes e dentre

⁴⁵ Burckhardt (1869, p. 241 / 1958, vol. 2, p. 208), fala, nesse sentido, do “homem em sua inteireza” (*apud* GONTIER, 2006, §30).

os filósofos de sua época.⁴⁶ Opondo o *Mensch* ao *Human*, Nietzsche se esforça, pois, por jogar “o homem contra o humano”, para retomar uma fórmula de Pierre Magnard, o que implica evitar a “mistificação humanista” (2006, §§1-2)⁴⁷ que, tanto quanto o cristianismo, falsifica a imagem do homem em geral e do tipo humano da antiguidade em particular. É nesse sentido que Nietzsche escreve, em 1875, que a “antiguidade do humanismo era uma antiguidade mal conhecida e completamente falsificada” (FP 1875 5[60]) e, em *A gaia ciência*, que as “noções de humanidade, de sentimento humano e de ‘dignidade humana’ [*Humanität, Menschlichkeit und ‘Menschenwürde’*]” repousam sobre “erros” (GC 115). O aliado estratégico é, portanto, também um adversário, à medida que ele se contenta talvez de substituir uma falsa imagem do homem por uma outra imagem igualmente falsa: o humanismo, rival da religião em suas configurações laicas, seria talvez, então, apenas um idealismo escondido.⁴⁸ Nietzsche, que utiliza o humanismo contra a Igreja, não é inocentemente humanista e ele sabe que um certo humanismo pôde ter parte com o cristianismo.⁴⁹

O primeiro elemento central da concepção humanista do homem é a razão, sobre a qual falamos anteriormente. Essa faculdade, que contribui com a dignidade do homem e se opõe frontalmente ao obscurantismo e ao dogmatismo da fé, não é isenta de problemas similares àquelas da antropologia cristã. Ela permite ainda de colocar o homem sobre um pedestal no seio da ordem natural e, ela mesma objeto de uma compreensão inocente, contribui para forjar representações errôneas do homem e de seu lugar no mundo, o que a torna compatível com a religião. Contra isso, Nietzsche sublinha que a razão é derivada de seu contrário, o irracional (HH I 1) e que só faz dar retrospectivamente a aparência da racionalidade a fenômenos que são dela desprovidos (A 1). Essa faculdade da qual a humanidade se glorifica, em verdade, é tardia e precária,

⁴⁶ Entre as leituras de Nietzsche, mencionemos Erasmo (1839) e Lessing (1867), dois eminentes representantes do humanismo cristão. Em sua *Educação do gênero humano*, esse último procurava conciliar o desenvolvimento humano pelas luzes da razão e da Revelação (1867).

⁴⁷ Nós poderíamos igualmente inverter a fórmula de Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo* (1957, p. 41), dizendo que Nietzsche quer tornar o humano (*humanus*), homem (*homo*).

⁴⁸ Röttges (1972, p. 214) falava, nesse sentido, de um “resto metafísico” no humanismo kantiano, no entanto rival da religião por seu esforço, eminentemente representativo das Luzes, por considerar a existência de todo homem como um fim em si.

⁴⁹ A passagem de Pic da Mirandola que nós citamos acima prosseguia nesses termos: “quanto a nós, doravante incapazes de bater em retirada e de suportar o segundo lugar, esforcemo-nos por igualar sua dignidade [dos Serafins, Querubins e Tronos] e sua glória” (2002, p. 15). É sempre sobre as bases da semelhança do homem com o divino que esse teólogo humanista afirmava com tanta convicção a dignidade do homem: “Que se diga antes, com o profeta Asaph: ‘Vocês são todos deuses e filhos do Muito-Alto’” (pp. 14-15). Em Nietzsche, ver FP 1875 5[107] sobre o uso estratégico das humanidades por Carlos Magno, no momento mesmo em que ele lutava “contra o paganismo”, veiculando “uma concepção muito superficial da antiguidade” e instrumentalizando “a cultura antiga [...] para fazer aceitar o cristianismo”.

marcada de múltiplas falhas, e ela não é absolutamente a garantia para o homem de sua afinidade com o mundo, que lhe seria assim inteligível e controlável. Adotando o ponto de vista do homem, Nietzsche conclui, sobre as bases de um raciocínio da parte ao todo, que o mundo deve ser tão pouco racional quanto “nossa razão humana” (AS 2). Após a semelhança do homem e de Deus, que fazia dele o ápice da criação, é a racionalidade do homem e do mundo que é contestada fortemente, cuja função não é tão diferente. Mais tarde, Nietzsche retornará em *A gaia ciência* sobre o preconceito da ciência (não sem tê-la identificado precedentemente a um novo avatar de “crença metafísica” [GC 344]), segundo a qual o mundo nos seria mensurável e compreensível a partir da “nossa estreita pequena razão humana” (GC 373).

Se ele se detém dessa maneira sobre a razão é porque Nietzsche percebe que as representações humanistas e rationalistas da natureza humana são tão ideais e fantasmáticas quanto as representações cristãs: a razão, substituindo o espírito, é ainda o que distingue a humanidade e lhe reserva um lugar privilegiado no seio do mundo. O homem não é mais *imago dei*, mas ele se crê ainda divino; o humanismo, jogando a razão contra a fé, só faz perseguir por outros meios aspirações similares. É ainda o motivo pelo qual Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, notar que a fé sempre dirigiu a razão, com a única exceção de Descartes, cujo racionalismo “superficial” deu, contudo, muita importância à razão que não é nunca nada além “de um instrumento” (BM 191, humano, demasiado humano, seríamos tentados a acrescentar). Mais explicitamente ainda, uma versão preparatória desse parágrafo recomenda a “duvidar melhor do que Descartes”, como “reação contra a autoridade absoluta da deusa ‘Razão’” (FP 1885 40[25]). De maneira significativa, Nietzsche denuncia aqui a transposição para a razão de atributos tomados emprestados da teologia: ele faz dela uma divindade e rejeita sua autoridade absoluta, tal como as Luzes reclamavam para si a razão humana para rejeitar a autoridade das Escrituras e das instituições eclesiásticas. Desde 1875, aliás, Nietzsche denuncia se mostrou muito atento à “ligação entre o *humanismo* e o *racionalismo religioso*” (FP 1875 5[33]), vendo muito bem que a razão não era sempre o adversário da fé e que o ideal humanista do homem, enquanto ideal, não estava sempre tão afastado do ideal cristão.

Como quer que seja, sendo a razão um elemento definidor da natureza humana,⁵⁰ ela é uma faculdade universalmente compartilhada pelos seres humanos, do que se

⁵⁰ É claro, nós pensamos na definição aristotélica do *animal rationale*, fazendo da razão a diferença específica do homem. Ainda que canônica, ela está longe de constituir consenso na história da filosofia,

explica uma forte orientação universalista do humanismo, em particular das Luzes. Nietzsche se contrapõe também a uma tal orientação e, desde 1877, se dedica, por exemplo, ao universalismo da moral kantiana,⁵¹ antes de colocar em dúvida alguns anos mais tarde a ideia mesma de humanidade: “Mas digam-me então meus irmãos: se o fim falta ainda à humanidade, não falta também – a humanidade mesma? –” (ZA I Dos mil e um fitos. Ver ainda FP 1888 15[8]). Mais ambivalente com Voltaire, ele o reprova por vezes por esse humanismo *humanitário* inclinado ao “culto do amor da humanidade” (A 132)⁵²: “Ó Voltaire! Ó humanidade! Ó estupidez!” (BM 35)⁵³. Contudo, em *Humano, demasiado humano*, ele cita Voltaire para se opor à demagogia da democracia: “Quando o populacho se mete a raciocinar, tudo está perdido” (HH I 438); e quase dez anos mais tarde, à época de *Genealogia da moral*, Nietzsche aproxima Voltaire da *umanità* no sentido do Renascimento (que se poderia então opor ao humanitarismo das Luzes e da sociedade moderna), sinônimo de alta cultura, de distinção no gosto, nas ciências e nas artes (Ver FP 1887 9[184])⁵⁴.

O que está em jogo aqui, através da oposição entre o humanismo do Renascimento e o humanitarismo universalistas das Luzes, último eco do cristianismo, é a tensão entre as orientações universalista e individualista do humanismo. Há, com efeito, desde o Renascimento, uma conotação aristocrática no seio do humanismo, que se mantém até a época de Nietzsche e o influencia, com a ideia de que o

contrariamente ao que afirmava Heidegger em sua *Carta sobre o humanismo* (1957, p. 49 *sq.*); ver sobre isso Muglioni (2015, pp. 3-18). Nós pensamos igualmente, por exemplo, na aproximação kantiana na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, cujo prefácio define o homem “como ser terrestre dotado de razão” (KANT, 1993, p. 41), por oposição aos “animais desprovidos de razão” (*Ibidem*, §1, p. 51). Notemos, de resto, que Kant continua a conceber a razão como o que religa a humanidade a Deus, porque ele menciona igualmente “a razão (a do Ser que rege o mundo)” (*Ibidem*, §87, p. 250).

⁵¹ Ver FP 1877 22[5]: “Agir de tal maneira que a humanidade etc. [...] a história diz o contrário. É-se muito mais obrigado ao egoísmo”.

⁵² Intitulado de modo significativo como: “Os últimos ecos do cristianismo na moral”.

⁵³ Lembremos que “humanista” foi por vezes considerado como sinônimo de “filantropo”. Nietzsche faz alusão a esse sentido, utilizando o termo *humanitär* na segunda metade dos anos 1880, em um contexto político (BM 22 e 257) e sublinhando a origem cristã dessa concepção (AC 62). Ver igualmente FP 1884 25[138], 1885 35[65], 40[55], 2[153] e 1888 22[4 et 10]. Santini (2020, pp. 9-10), sublinha precisamente o antagonismo do humanismo e do humanitarismo no pensamento nietzschiano: “O anti-humanitarismo de Nietzsche talvez seja, então, a mais alta virtude humanista que tenha exercido: Nietzsche amava os homens, ele nunca experimentou ‘compaixão’ por eles, e precisamente porque ele os amava e não compadecida de sua sorte, ele os empurrava e os incitava a se ultrapassarem” (p. 10).

⁵⁴ A mesma oposição se dá entre a *virtù* maquiaveliana do Renascimento e a *virtude* da moral cristã e de seus últimos avatares pós-revolucionários. Além da apresentação da *virtù* por Burckhardt, Nietzsche pôde se inspirar aqui de Gebhardt (1879, p. 252 [página marcada]), onde o autor opõe explicitamente *virtude* e *virtù*, essa última representando o ideal de humanidade do Renascimento. A mesma distinção reaparece em Gebhardt (1887, p. 4; em um capítulo consagrado ao pensamento de Burckhardt): “Nunca o homem foi mais livre diante do mundo exterior, da sociedade, da igreja; nunca ele se possuiu mais plenamente. Os italianos chamaram de *virtù* esse acabamento da personalidade” (traço de Nietzsche na margem); o autor sublinha em seguida a diferença com a *virtude*.

desenvolvimento da humanidade só é possível através de seus exemplares mais bem acabados (“o acabamento da personalidade” de que fala Gebhart). Nesse sentido, o pensamento aristocrático e hierárquico de Nietzsche herda de uma certa tradição humanista que concebe o homem como indivíduo antes de concebê-lo especificamente; é só ao preço de uma torção, que consiste em reduzir o conjunto do humanismo apenas à especificação humanitarista, que se pode qualificar Nietzsche de anti-humanista. Além dos historiadores Gebhart e Burckhardt, bem como Voltaire em certos aspectos, o humanismo individualista de Nietzsche se inspira igualmente de autores tais como Arthur Schopenhauer e Ernest Renan. Com efeito, o primeiro deplora o declínio da “formação humanista” em proveito da especialização que torna o erudito moderno comparável ao “operário de usina” (SCHOPENHAUER, 1874, p. 520; citado por NIETZSCHE, 2022, p. 173). Sobre as bases desse sentido técnico do humanismo (que opõe a *Bildung* completa do convededor perfeito das “humanidades” à seca erudição fornecida pela educação moderna), Schopenhauer desenvolve igualmente a ideia mais geral de uma república dos gênios, por oposição à república das letras ou dos eruditos. Trata-se de uma república elitista constituída por indivíduos excepcionais que, se separando do resto da humanidade, se respondem e se influenciam através dos séculos. Nietzsche faz disso eco em sua segunda *Consideração extemporânea*:

não se prestará mais atenção às massas, mas apenas aos indivíduos, que formam um tipo de ponte sobre a torrente selvagem do devir. [...] eles constituem essa República dos gênios de que fala em algum lugar Schopenhauer: um gigante chama um outro através de intervalos desérticos de tempos e, sem levar em consideração os anões barulhentos e turbulentos que pululam em seus pés, eles perpetuam assim o alto diálogo dos espíritos. [...] Não, a meta da humanidade não pode residir em seu termo, mas apenas em seus exemplares superiores (CE II 9).

Uma ideia análoga se desdobra igualmente no pensamento de Renan, quando ele escreve, por exemplo em seus *Diálogos filosóficos* que, em suma, “o fim da humanidade é o de produzir grandes homens [*der Zweck der Menschheit ist die Hervorbringung großer Männer*]” (RENAN, 1992, p. 138).⁵⁵ O ponto comum a Schopenhauer, Renan e Nietzsche é a ideia segundo a qual o cumprimento dessa humanidade superior, que só é possível graças a grandes homens ou indivíduos geniais, repousa sobre o conhecimento: “a grande obra se completará pela ciência, não pela

⁵⁵ RENAN, 1877, p. 76, com um traço de Nietzsche na margem.

democracia” (*Ibidem*),⁵⁶ prossegue Renan. Não é possível desenvolver aqui a concepção nietzsiana da educação, que herda da tradição humanista e repousa, ela também, em afinidades eletivas entre mestre e discípulo.⁵⁷ Retenhamos, todavia, que tal é o humanismo de Nietzsche, individualista e aristocrático, inspirado pela *umanità* e pela *virtù* das personalidades vigorosas do Renascimento, cujo humanismo de então era uma das expressões, e que considera o desenvolvimento da razão e do saber humanos como sendo assunto de alguns eleitos.

A despeito dessa herança individualista do humanismo, que toma em Nietzsche a forma de uma valorização do egoísmo e da aristocracia contra o universalismo e a democracia, seu pensamento conserva do humanismo, contudo, a ideia de uma articulação entre o desenvolvimento individual e o da espécie. Certo, a humanidade progride aos olhos de Nietzsche graças a algumas personalidades extraordinárias, o mais frequentemente em detrimento ou, ao menos, em uma total indiferença em relação à maioria. Contudo, não se precisaria concluir com um simples deslocamento das questões da afirmação de si da humanidade, desde a escala específica até a escala individual, os mesmos pressupostos – teológicos, principalmente – sendo, de resto, conservados. É por isso que Nietzsche resiste à ideologia do progresso e à ideia de um fim da história que alguns eleitos, novas figuras divinas, seriam suscetíveis a alcançar. Ele admite a finitude do indivíduo humano e clama sua ultrapassagem em uma humanidade por vir, assim como Goethe, em seu poema “Limites da humanidade”, sublinhando a finitude do homem diante de Deus para melhor reinscrever o progresso da humanidade na “corrente infinita” (GOETHE, 1853, p. 67)⁵⁸ das gerações que se sucedem, assim como, ainda, Kant que só concebia o pleno desenvolvimento das faculdades humanas, e da razão em particular, no nível da espécie e nunca do indivíduo (ver KANT, 2009, proposição 2, p. 11). Do espírito livre, cujo prefácio à segunda edição de *Humano, demasiado humano* declara que está por vir (Ver HH I, Prefácio 2 e 3), até o horizonte do além-do-homem, Nietzsche prossegue com a mesma ambição: levar o tipo humano a um nível de acabamento superior, apoiando-se sobre indivíduos superiores que, contudo, não constituem nunca o fim da humanidade, mas sempre a ponte que lhe permite ir além de si própria. Ele afirma, portanto, ao mesmo tempo o

⁵⁶ Ver igualmente p. 143 / 1877, p. 83 (com vários traços de Nietzsche na margem), onde o autor desenvolve a ideia de uma aristocracia dos espíritos superiores, fundada sobre a ciência.

⁵⁷ Esse ponto constitui, de resto, um dos aspectos mais estudados da relação de Nietzsche com o humanismo, ver principalmente Kessler (2006), Stiegler (2006) e Jegoudez (2006, 2020 e 2022).

⁵⁸ “Unendliche Kette”. Nietzsche cita esse poema em sua carta de setembro / outubro de 1868, endereçada a Paul Deussen, BVN 1868, 590.

individualismo contra o universalismo, assim como vimos, e a ultrapassagem do indivíduo ao proveito, não de uma humanidade abstrata, mas de outros indivíduos incarnando um tipo humano que permanece por vir: “A humanidade deve colocar seu objetivo além de si própria – mas não situá-lo em um mundo x que seria falso, ao contrário, ela deve colocá-lo em sua própria *continuação*” (FP 1882 4[180]).

Nietzsche recorre, pois, abundantemente à tradição humanista, sobretudo para corrigir as representações errôneas da natureza humana, veiculadas pela antropologia cristã, mas ele persegue também os restos idealistas que se mantêm na antropologia humanista. O homem não é *imago dei*, mas ele não é tampouco *animal rationale* cuja realização histórica coincidiria com o progresso específico e universal de toda a humanidade. Jogando com tensões entre o humanismo do Renascimento o humanitarismo das Luzes, entre o individualismo e o universalismo, Nietzsche procura, pois, esboçar uma imagem nuançada da natureza humana na complexidade e na diversidade de seu devir individual e específico, evitando as ilusões da *Humanität* que, em parte, contribuem ainda a construir uma representação ideal da natureza humana.

III) *Der Mensch*: das humanidades às ciências do homem

Do Renascimento à época de Nietzsche, as *humanidades* têm como rivais toda uma série de disciplinas que, sempre mais fortemente e com uma clara aceleração no século XIX, pretendem ter o estatuto de ciências do homem. O conhecimento da natureza humana não dependeria mais da teologia, nem mesmo da filosofia humanista, mas da medicina e da fisiologia, da biologia, da psicologia, da sociologia, da história ou ainda da antropologia e da etnografia. Parece então que essas ciências empíricas são as mais eficazes para nos garantir o acesso ao *Mensch*, evitando as representações ideais da teologia, tanto quanto as do *Human*, das quais o humanismo permaneceu prisioneiro. Nietzsche inicialmente pôde ser sensível à afinidade entre o humanismo e as ciências humanas em sua comum oposição à Igreja; Burckhardt (1869, p. 227) opõe assim o humanismo e as ciências naturais profanas (tal como a medicina), de um lado, à Inquisição, do outro, e Lecky descreve, no prefácio de seu *História das Luzes*, o trabalho do historiador, por oposição ao do teólogo (LECKY, 1873, vol. 1, pp. XIX e

XXIV)⁵⁹. Mas, pouco a pouco, as ciências do homem, que se inscrevem no prolongamento das ciências naturais, constituem o objeto de uma atenção crescente da parte do filósofo que, desde 1872, se define como “médico da cultura” (FP 1872 23[15])⁶⁰, e elogia desde a abertura de *Humano, demasiado humano*, uma “química das representações e dos sentimentos morais, religiosos, estéticos” (HH I 1). Robin Small mostrou que Nietzsche toma emprestado aqui a fórmula de seu amigo Paul Réé (Ver SMALL, 2005, p. 59 e REE, 1875, p. 65), que era filósofo e médico, mas um tal vocabulário era largamente conhecido nessa época. O filósofo, médico, químico e historiador John William Draper declarava assim, no prefácio de sua *História do desenvolvimento da Europa*, querer produzir uma “fisiologia do homem” (DRAPEL, 1871, p. III)⁶¹ em suas histórias e em suas relações sociais. Antes disso, Stendhal já tinha advogado por uma ciência do homem que se relaciona, ao mesmo tempo, com a psicologia e a fisiologia, isto é, com a totalidade da natureza humana e não apenas com uma visão idealizada e espiritualizada, da qual um certo humanismo não estava isento. Ele se colocava assim ao lado de um Leonardo da Vinci (de quem vimos precedentemente uma apreciação elogiosa por Nietzsche), que provavelmente “aborda uma parte da ciência do homem [...]: o conhecimento dos fatos que ligam intimamente a ciência das paixões, a ciência das ideias e a medicina” (STENDHAL, 1868, p. 169)⁶². Além disso, ele se opunha ao espiritualismo de filósofos tais como Kant e a sua abordagem superficial da natureza humana: “É apenas por monografias de cada paixão do coração humano que se poderá chegar a conhecer o homem; mas então todo o mundo rirá das frases pesadas de Kant e de outros grandes filósofos espiritualistas” (STENDHAL, 1854, p. 174)⁶³. O que sobressai desses exemplos é a transformação progressiva do campo dos conhecimentos a respeito do homem, a teologia sendo

⁵⁹ Nietzsche marcou com um traço em margem a passagem da p. XIX e escreveu uma anotação em margem da passagem da p. XXIV, infelizmente cortada pelo encadernador, mas onde se pode ainda encontrar a palavra *Gegensatz*, que sublinha a oposição.

⁶⁰ Ver também FP 1873 31[4], e mais tarde A 52 e 134, GC, Prefácio 2, assim como a carta do 20/21 de agosto de 1881 a Franz Overbeck (BVN 1881, 139), na qual Nietzsche declara se consagrar quase exclusivamente à leitura de “estudos de medicina e de fisiologia”, ou ainda GM I 17, onde ele chama os fisiologistas e os médicos para sustentar sua empresa. Em EH, *Humano, demasiado humano* 3, se referindo ao período de *Humano, demasiado humano*, ele escreverá ainda: “desde então, eu não estou mais ocupado, com efeito, de nada além do que fisiologia, medicina e ciências naturais”. A figura do médico, de resto, reenvie ainda às filosofias da antiguidade que se queriam frequentemente como terapêuticas da alma e do corpo, por oposição aos médicos da alma que são os padres.

⁶¹ Nietzsche comprou esse livro em 1875.

⁶² No mesmo espírito, o médico e filósofo Pierre Jean Georges Cabanis afirmava que “a fisiologia, a análise das ideias e a moral são as três ramificações de uma só e mesma ciência que pode se chamar, com justiça, a ciência do homem” (*apud* HETTNER, 1860, p. 364; ver SCHMIDT, 2015, pp. 54-55).

⁶³ Traço de Nietzsche na margem.

desqualificada, assim como as concepções espiritualistas que caracterizam por vezes o humanismo, enquanto a filosofia é redefinida por uma forte reorientação empírica e científica. A imagem ideal do *Human* dá lugar ao conhecimento real do *Mensch*.

Dentre as disciplinas nascentes à época de Nietzsche, a etnografia e a antropologia (e, em particular, no contexto do evolucionismo: a antropologia física e paleoantropologia) cumprem um papel particular ao renovarem o acesso ao homem dito primitivo e ao homem pré-histórico, ao *Urmensch*, com a ajuda de um método empírico e comparativo. Assim como Andrea Orsucci indica, essas disciplinas ajudam Nietzsche a melhor compreender os gregos também (e a natureza humana em geral), ao se afastarem do ideal clássico de humanidade (ORSUCCI, 1996, p. 15 *sq*). Nas obras representativas dessas disciplinas, ou que dão conta de seus resultados, das quais Nietzsche era um leitor atento, os mitos dos gregos eram, com efeito, regularmente comparados ao animismo de tribos consideradas primitivas. Particularmente importante sob esse aspecto é a crítica da racionalidade humana, que contribuía para essa imagem fantasiosa da *Humanität* herdada dos gregos. Em contrapartida, a comparação dessa imagem global do *Urmenschheit* e do helenismo com o cristianismo e o pensamento do homem moderno sofria mais frequentemente de um forte viés etnocentrista; Herbert Spencer nota assim que “se se compara o homem selvagem e o homem civilizado, ou as etapas progressivas da civilização, constata-se que a falta de sinceridade e a credulidade diminuem conjuntamente até que se alcance o homem da ciência moderna” (SPENCER 1875, p. 147)⁶⁴. Nietzsche, quanto a ele, retém de leituras semelhantes que as tribos primitivas e o helenismo verdadeiro concorrem para esboçar uma imagem mais adequada da natureza humana, da qual o homem moderno seria ainda tributário, a despeito de suas fantasias de *Humanität*. Em *Aurora*, ele nota assim que “o orgulho do homem que se insurge contra a tese de sua ascendência animal e cava o fosso entre a natureza e o homem [...] provém de um preconceito sobre a natureza do espírito”, que é “relativamente recente”, enquanto “ao longo da pré-história da humanidade” (A 31)⁶⁵ prevalecia, ao contrário, o preconceito animista segundo o qual os espíritos habitavam o

⁶⁴ Se segue uma oposição entre o homem de ciência e o pensamento oriental, que Nietzsche marca com um traço na margem, ela mesma ilustrada por uma referência às *Mil e uma noites*, que se reencontra relacionada a Richard Wagner em FP 1880 4[3], o que mostra que Nietzsche recusa a oposição entre Oriente primitivo e Ocidente moderno. Ver também Thatcher (1983, p. 295) sobre o etnocentrismo de Lubbock (1875), que Nietzsche adquire no mesmo ano de sua publicação.

⁶⁵ Nietzsche pôde se inspirar aqui de Caspari (1877, livro III, cap. 3), que oferece numerosas reflexões sobre os *Urmenschen* e seus laços com os animais, e defende notadamente a ideia de que os cultos prestados a certos animais e as crenças em metamorfoses de homens em animais (premissas das crenças na reencarnação, segundo o autor) repousariam sobre a indistinção primeira entre homens e animais.

conjunto do mundo natural e animal. Reencontramos aqui a crítica do espiritualismo (que Stendhal reprovava no humanismo kantiano), isto é, do preconceito sobre a natureza humana, supostamente superior ao resto do mundo natural. Contra esse preconceito de uma dignidade pelo espírito, ou pela razão, preconceito que atravessa o cristianismo, o humanismo e se reencontra ainda no antropocentrismo das ciências do homem, é a animalidade dessa natureza humana que Nietzsche faz a cada vez aparecer, recorrendo à pré-história da humanidade: “Nas explosões da paixão e nas fantasias do sonho e da loucura, o homem redescobre sua pré-história [*Vorgeschichte*] e a da humanidade [*Menschheit*]: a *animalidade* com suas facetas selvagens”. De maneira significativa, ele acrescenta imediatamente que aquele que esquece essa dimensão animal, natural e pré-histórico do ser humano “não comprehende os homens” (A 312). É bem o caso de um conhecimento verdadeiro da natureza humana, evitando o antropocentrismo tanto quanto o etnocentrismo, para além das falsas representações de uma *Humanität* supostamente superior ao mundo animal (e, por vezes, restrita a uma porção limitada da espécie humana, ao detimento das outras).⁶⁶

O importante debate sobre a pluralidade das raças, ainda que seja datada e nauseabunda, e que se guarde no espírito a recusa obstinada do etnocentrismo no corpus nietzschiano, tem para Nietzsche o mérito de constituir um prego suplementar no caixão de um universalismo humanista que, como vimos, está cheio de preconceitos e não é tão universal quanto pretendia. Mas sobretudo retenhamos aqui a contribuição do pensamento evolucionista que, junto da paleoantropologia, ajuda a exibir a imagem verdadeira da humanidade através de seu desenvolvimento desde a inumanidade do animal. Contra o preconceito criacionista, Nietzsche se mantém informado das provas paleontológicas e geológicas de restos humanos muito antigos, que atestam uma pluralidade de raças (de espécies, diríamos hoje) e de um parentesco com o macaco.⁶⁷ Mas o evolucionismo permanece ambíguo em sua redefinição da natureza humana. Com efeito, se ele reinscreve, por um lado, o homem em um desenvolvimento natural desde o animal, que se quer mais frequentemente antiteleológico, o preconceito segundo o qual o homem seria o acabamento do processo evolutivo não é menos largamente

⁶⁶ É também o sentido do esforço de Nietzsche para naturalizar o homem (após ter por muito tempo humanizado a natureza), ver principalmente GC 109, BM 230 e ainda AC 14: “Nós nos corrigimos. Nós nos tornamos mais modestos, em todos os pontos. Nós não procuramos mais a origem do homem no ‘espírito’, na ‘natureza divina’, nós o recolocamos na classe dos animais”. Sobre essa questão, ver Schacht (2005, sobretudo p. 280), e mais geralmente Schacht (2012, pp. 185-212).

⁶⁷ Ver, por exemplo, Draper (1875, p. 199) e Lange (1887, pp. 615-636, cap. “Die Stellung des Menschen zur Thierwelt”), que traz notadamente exemplos de decadências, se opondo assim ao mito do progresso humano contínuo. Nietzsche possuía dois exemplares.

compartilhada. Eduard von Hartmann, após ter notado a importância fundamental da filosofia do desenvolvimento humano (a antropologia) para entender ocasionalmente o lugar do indivíduo no todo, desde o lugar do indivíduo no povo ao do povo na humanidade e o da humanidade no universo (1872, p. 40), precisa que sua filosofia do Inconsciente é necessariamente geocêntrica e antropocêntrica: com efeito, é necessário, segundo ele, recolocar a humanidade no centro e de dar a ela a “dignidade excepcional” (Ibidem, p. 48) depois que sua descendência animal foi estabelecida. Assim, após a teologia que fazia do homem o ápice da Criação e no prolongamento do humanismo que accordava uma dignidade particular ao homem, as ciências do homem, na época na qual triunfa o pensamento evolucionista continuam bem frequentemente a afirmar a superioridade do devir humano.

Mais nuançado, Nietzsche começa por rejeitar o otimismo humanista da ideologia do progresso, com o qual trabalha ainda vários autores influenciados pelo evolucionismo, e ele sublinha a possibilidade de um declínio, exprimindo, desde *Humano, demasiado humano*, a seguinte hipótese: “o homem vindo do macaco voltará macaco” (HH I 247). A partir de 1880, ele joga cada vez mais frequentemente com o parentesco entre o homem e o macaco,⁶⁸ e ele toma o cuidado de sublinhar que esse parentesco recusa não apenas a “*origem divina*” do homem como também a ideia (compatível com o humanismo e com o evolucionismo) segundo a qual “o caminho no qual *se engaja* a humanidade [deveria] servir para provar sua majestade e sua filiação divina” (A 49).⁶⁹ Afirmando assim que o horizonte do devir humano não é mais divino que sua origem, Nietzsche toma distância do mito de uma humanidade que seria o acabamento da evolução, último avatar da escatologia cristã e do progresso humanista em seus esforços comuns para assentar a dignidade do homem. Na sequência, ele inverte a relação entre o homem e o macaco, fazendo desse último o termo que entra o desenvolvimento da humanidade (e não mais seu ponto de partida): “O homem, destinado a permanecer imóvel, como além-do-macaco, imagem do último homem que é o homem eterno” » (FP 1882 4[163])⁷⁰. Sem se interromper, ele vai, no entanto, se esforçar por esboçar também um movimento contrário e, como se ele renunciasse uma

⁶⁸ Ver FP 1880 3[34]: “Nenhum animal não é tanto macaco quanto o homem”, assim como A 34 sobre a macacaria.

⁶⁹ Em AC 14, Nietzsche concluirá paralelamente que a animalidade do homem não deve nos incitar a ceder a uma nova vaidade de espécie: “a de crer que o homem seria a grande finalidade secreta da evolução animal”.

⁷⁰ O “último homem” era já o termo fixado desse desenvolvimento e o símbolo da morte da humanidade em A 49. Ver também FP 1882 1[38]: “O ideal ‘macaco’ poderia um dia ou outro ser um fim para a humanidade” e FP 3[1], nº 403: “O homem é sempre mais macaco do que qualquer macaco!”.

humanidade condenada, estabelecer uma filiação do macaco ao homem e do homem ao além-do-homem, para reintroduzir o movimento de ultrapassagem permanente da humanidade: “O que é o macaco para nós, o objeto de uma *vergonha dolorosa* – é o que *nós seremos para o além-do-homem*” (FP 1882 4[181]. Ver também 5[1], nº 255). Esse duplo movimento é, em seguida, encontrado no limite de *Assim falava Zaratustra*,⁷¹ tomando o relevo da fase das “humanidades” (a partir de *Humano, demasiado humano*), que elas mesmas tinham interpretado o papel pós-humanista em relação à fase anterior do início dos anos 1870, ainda marcadas pela filologia. Por essa ultrapassagem sempre reiterada do homem, que repousa sobre a vontade de poder concebida como *Selbstüberwindung* e sobre o horizonte do além-do-homem, Nietzsche se religa, pois, a um dos gestos essenciais do humanismo, ao mesmo tempo em que ele parece renunciar ao conceito mesmo de humanidade.⁷² Nisso também, ele pode ser influenciado por diversos autores, tais como Hartmann, para quem a teoria evolucionista abriria a via de um enobrecimento progressivo da humanidade graças à educação e à auto-seleção (*Selbstzucht*; HARTMANN, 1872, p. 103.)⁷³, mas também Renan, que considerava que “assim como a humanidade saiu da animalidade, também a divindade sairá da humanidade” (RENAN, 1992, p. 146 / 1877, p. 88)⁷⁴, ou ainda Spencer, que supunha que a natureza humana seria modificável no futuro, ainda que muito lentamente (SPENCER, 1875, pp. 148 e 149)⁷⁵. Quanto à saber em qual medida Nietzsche, como seus predecessores, cede, com o além-do-homem, a uma última forma de idealização da humanidade, é uma questão que nós deixamos aqui para a apreciação dos leitores.

Conclusão

Da crítica humanista da *imago dei* ao além-do-homem, passando pelas ciências do homem marcadas pelo evolucionismo, Nietzsche não deixou de afinar sua

⁷¹ Ver ZA I Prefácio 3. A aproximação (crítica) do homem e do macaco remonta à *Encyclopédia da filologia clássica*, §1, com uma referência ao humanista Ange Politien (NIETZSCHE, 2022, p. 85).

⁷² Nietzsche não hesita, aliás, em sublinhar a *inumanidade* dos gregos, desde 1875 (FP 1875 3[12]) e do “ideal [...] sobre-humano” (GC 382) na sequência; ver igualmente FP 1887 9[154] e GM I 16 (sobre Napoleão), assim como Magnard (2006, §§14-16) e Ponton (2006).

⁷³ Nesse sentido, o evolucionismo só faz reforçar a ambição fundamental do humanismo.

⁷⁴ Nietzsche marcou com um traço na margem da sequência imediata dessa passagem, que segue a mesma ideia.

⁷⁵ Passagens anotadas por Nietzsche. É o lamarckismo de Nietzsche, então largamente difundido na comunidade das ciências e das letras, que está aqui em questão, segundo o qual o indivíduo pode se transformar ativamente e, via transmissão hereditária das qualidades adquiridas, contribuir para construir uma nova espécie; ver, sobre isso, Schacht (2013, pp. 264-281).

compreensão da natureza humana, se opondo aos resíduos do idealismo em obra nessas diferentes fontes. Utilizando o racionalismo contra a fé, sem subscrever a concepção humanista e inocente da dignidade do homem, procurando as condições de possibilidade de uma modificação do tipo humano, evitando o obstáculo antropocêntrico e teleológico, ele se esforçou por identificar o *Mensch* atrás do ideal do *Human*. Talvez não seja exagerado, nesse sentido, descobrir o último prolongamento dessa tensão inicial entre o *Mensch* e o *Human* atrás dos dois tipos humanos de sua filosofia tardia: os indivíduos e o rebanho, os senhores e os escravos, os gregos e os cristãos. Jogando com o naturalismo contra o espiritualismo e a ciência contra a fé, prolongando a educação pela *Züchtung*, elogiando a afirmação progressiva de si de uma humanidade na imanência de seu devir, e até no primado do individualismo sobre o universalismo, Nietzsche reativou constantemente o gesto e o espírito do humano, que ele soube seguir até nas ciências do homem, livre para delas subverter a letra por vezes, e livre para renunciar ao homem para melhor favorecer o surgimento de uma nova forma de humanidade, ainda por vir.

Referências Bibliográficas

Os exemplares que Nietzsche possuía estão marcados pela sigla “BN”

AUVRAY-ASSAYAS, Clara. “Humanisme cicéronien”, in Houari Touati (dir.), *L'Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, 2014. Disponível em: <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Humanisme-ciceronien>

BACON, Francis. *Neues Organ der Wissenschaften*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1830 (BN).

BURCKHARDT, Jacob. *Die Cultur der Renaissance in Italien*. Leipzig: E. A. Seemann, 1869 (BN).

_____. *La Civilisation de la Renaissance en Italie*. Trad. Henri Schmitt. Paris: Le Livre de Poche, 1958, três volumes.

CAMPIONI, Giuliano et al. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin, New York: De Gruyter, 2003.

CANEPA, Massimo. “Filosofo, redentore, folle. Nietzsche tra Raffaello e Burckhardt”, in: SANTINI (org.). *Nietzsche Umanista, In Circolo* n. 10, 2020, pp. 69-92.

CASPARI, Otto. *Die Urgeschichte der Menschheit*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877 (BN).

D'IORIO, Paolo. *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l'esprit libre*. Paris: CNRS Éditions, 2012.

DRAPER, John William. *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas*. Leipzig: O. Wigand, 1871 (BN).

_____. *Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875 (BN).

ENGELHARDT, Moritz von. *Das Christenthum Justins des Martyrers*. Erlangen: Deichert, 1878.

ÉRASME. *Das Lob der Narrheit*. St. Gallen: Scheitlin et Zollikofer, 1839 (BN).

GEBHART, Émile. *Les Origines de la Renaissance en Italie*. Paris: Hachette, 1879 (BN).

_____. *Études méridionales. La renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*. Paris: Cerf, 1887 (BN).

GERHARDT, Volker. *Die Funken des freien Geistes*. Berlin: De Gruyter, 2011.

GOETHE, Johann Wolfgang von. “Gränzen der Menschheit”, in: *Sämtliche Werke in vierzig Bänden*, vol. 2. Stuttgart et Augsburg: J. G. Cotta, 1853 (BN), pp. 65-67.

GONTIER, Thierry, “Nietzsche, Burckhardt et la ‘question’ de la Renaissance”, *Noesis* (on-line) n. 10 (2006), Acessado em 11 de abril de 2022.

HARTMANN, Eduard von. *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie*. Berlin: C. Duncker's Verlag, 1872 (BN).

HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur l'humanisme*. Trad. Roger Munier. Paris: Aubier, 1957.

HEIT, Helmut. “Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: ‘von den Vorurtheilen der Philosophen’”, in: HÖFFE, Otfried & BORN, Marcus Andreas (org.). *Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, pp. 27-45.

HETTNER, Hermann. *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, 2. Th.: Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*. Braunschweig: Vieweg, 1860 (BN).

KANT, Immanuel. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Trad. Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1993.

_____. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Trad. Luc Ferry. Paris: Gallimard, 2009.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1950.

KESSLER, Mathieu. “Nietzsche éducateur”, *Noesis* [on-line] 10 (2006). Acessado em 18 de abril de 2022.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Nietzsche ou les enjeux de la fiction*. Paris: L’Harmattan, 2009.

LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn et Leipzig: J. Baedeker, 1887 (BN).

LECKY, William Edward Hartpole. *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*. Leipzig et Heidelberg: C. F. Winter, 1873, dois volumes (BN).

LESSING, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: *Werke*, vol. 5. Leipzig: G. J. Göschen, 1867 (BN), pp. 265-290.

LUBBOCK, John. *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden*. Iéna: H. Costenoble, 1875 (BN).

LÜDEMANN, Hermann. *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre: nach den vier Hauptbriefen*. Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1872.

LUTHER, Martin. *Du Serf-arbitre*. Trad. Georges Lagarrigue. Paris: Gallimard, 2001.

MAGNARD, Pierre. “Nietzsche et l’humanisme”, *Noesis* [on-line] 10 (2006), Acessado em 30 de março de 2022.

_____. “Montaigne ou l’invention de l’homme”, *Cités* 44 (4), 2010, pp. 123-136. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2010-4-page-123.htm> Acessado em 8 de abril de 2022.

MANN, Thomas. *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp, 1948.

MIRANDOLE, Jean Pic de la. *De la dignité de l’homme*. Trad. Yves Hersant. Paris: L’éclat, 2002.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Michaels Herrn von Montagne [sic] Versuche*. Leipzig: F. Lankischens Erben, 1753-1754 (BN).

_____. *Essais*. Paris: Didot, 1864 (BN).

MUGLIONI, Jean-Michel. “L'affaire de l'*animal rationale* ou l'humanisme animalier selon Martin Heidegger”, in: *L'Enseignement philosophique* 3, 2015, pp. 3-18.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche, écrits philologiques*, vol. 4: *Homère et la philologie classique / Encyclopédie de la philologie classique*. Trad. Marc de Launay. Paris: Les Belles Lettres, 2022.

_____. *Le Service divin des Grecs [Der Gottesdienst der Griechen]*, in: KGW II/5, *Vorlesungsaufzeichnungen* (WS 1874/75 – WS 1878/79). Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

ORSUCCI, Andrea. *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1996.

PASCAL, Blaise. *Gedanken, Fragmente und Briefe*, Leipzig, Wiegand, 1865, dois volumes (BN).

_____. *Pensées*. Edição de Léon Brunschvicg. Paris: Flammarion, 1993.

PESTALOZZI, Karl. “‘Qui la vista è sgombra, lo spirto sollevato’. Nietzsche legge Goethe”, in: SANTINI (org.). *Nietzsche Umanista, In Circolo* n. 10, 2020, pp. 13-44.

PONTON, Olivier. “L’inhumaine humanité des Grecs ou comment surmonter le dégoût de l’homme”, *Noesis* [on-line] 10 (2006). Acessado em 7 de abril de 2022.

RÉE, Paul. *Psychologische Beobachtungen*. Berlin: Carl Duncker’s Verlag, 1875 (BN).

RENAN, Ernest. *Philosophische Dialoge und Fragmente*. Leipzig: E. Koschny, 1877 (BN).

_____. *Dialogues philosophiques*. Paris: CNRS Éditions, 1992.

RÖTTGES, Heinz. *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin: De Gruyter, 1972.

RUDOLPH, Enno. “Philologie und Gegenphilologie: Die ‘Erfindung’ des Philologen in der Reformation und Nietzsches Humanismus der ‘klassischen Studien’”, in: HEIT, Helmut & SOMMER, Andreas Urs (org.). *Nietzsche und die Reformation*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 271-287.

SALANSKIS, Emmanuel. “Nietzsche et ‘la grande préhistoire de l’humanité’: l’anthropologie d’Aurore comme renversement de perspective”, in: DENAT, Céline & WOTLING, Patrick (org.). *Aurore, tournant dans l’œuvre de Nietzsche?* Reims: Épure, 2015, pp. 135-161.

SANTINI, Carlotta. “Un Nietzsche umanista?”, in _____. (org.), *Nietzsche Umanista*, in: *Circolo* 10, 2020, pp. 7-12.

- SCHACHT, Richard. "Kant, Nietzsche und 'der Mensch'. Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie", in: HIMMELMANN, Beatrix (org.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin, New York: De Gruyter, 2005, pp. 277-294.
- _____. "Mensch", in: NIEMEYER, Christian (org.). *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, pp. 241-243.
- _____. "Nietzsche's Naturalism", *Journal of Nietzsche Studies* 43 (2), 2012, pp. 185-212.
- _____. "Nietzsche and Lamarckism", *Journal of Nietzsche Studies* 44 (2), 2013, pp. 264-281.
- SCHMIDT, Jochen. *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2015.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*, in: *Sämmtliche Werke*. Leipzig: Brockhaus, 1874, vol. 6 (BN).
- SIMONIN, David. "L'ombre – Der Schatten", in: AGARD, Olivier, DUPEYRIX, Alexandre & LARTILLOT, Françoise (org.). *Lectures d'Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris: L'Harmattan, 2021, pp. 163-194.
- _____. *Le Sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*. Paris: Classiques Garnier, 2022a.
- _____. "The Apostle Paul's Conception of Sárxi and Nietzsche's Feeling of Power", in: MANNING, Russell Re & SANTINI, Carlotta (org.). *Nietzsche's Gods, Critical and Constructive Perspectives*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2022b, pp. 75-100.
- SMALL, Robin. *Nietzsche and Rée – A Star-Friendship*. Oxford: OUP, 2005.
- SPENCER, Herbert. *Einleitung in das Studium der Sociologie*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875, vol. 1 (BN).
- STENDHAL. *Rome, Naples et Florence*. Paris: Michel Lévy Frères, 1854 (BN).
- _____. *Histoire de la peinture en Italie*. Paris: Michel Lévy Frères, 1868 (BN).
- STIEGLER, Barbara. "Nietzsche et la critique de la *Bildung*. 1870-72: les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l'homme", *Noesis* [on-line] n. 10 (2006), Acessado em 18 de abril de 2022.
- THATCHER, David S., "Nietzsche's Debt to Lubbock", *Journal of the History of Ideas* n. 44 (2), 1983, pp. 293-309.
- VESPERINI, Pierre. "Le sens d'*humanitas* à Rome", in *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité* [on-line], n. 127-1, 2015, disponível em: <http://journals.openedition.org/mefra/2768> Acessado em 31 de março de 2022.

L'humanisme du dernier homme : une lecture nietzschéenne du transhumain

The Humanism of the Last Man: A Nietzschean Reading of the Transhuman

Arnaud Sorosina*

Résumé

Alors même que certains penseurs transhumanistes cherchent à se revendiquer de Nietzsche, en faisant valoir notamment une filiation entre le transhumain (ou le posthumain) et le surhumain, il apparaît à un examen de détail que tout, dans la philosophie de Nietzsche, conspire pour faire de lui, si vraiment l'on tient à établir une confrontation, un adversaire du transhumanisme. Plus exactement, au-delà des points de comparaison ponctuels, c'est même dans l'axiomatique des valeurs, c'est-à-dire quant aux principes les plus fondamentaux sur le plan axiologique, que Nietzsche se situe aux antipodes des transhumanistes. En essayant d'effectuer, à partir des instruments méthodologiques et conceptuels du philosophe allemand, la généalogie et la typologie du transhumanisme, nous voudrions établir qu'il s'agit, d'un point de vue nietzschéen, de l'accomplissement le plus délétère du nihilisme. Le transhumain n'est que le visage contemporain du dernier homme.

Mots-clés : transhumanisme, posthumanisme, surhumain, nihilisme, généalogie, progrès, *enhancement*, évolution, progrès, science, technique, souffrance, bonheur

Abstract

Even as some transhumanist thinkers seek to claim affiliation with Nietzsche, notably by asserting a filiation between the transhuman (or the posthuman) and the superhuman, it appears on close examination that everything in Nietzsche's philosophy conspires to make of him, if we really want to establish a confrontation, an adversary of transhumanism. More exactly, beyond the punctual aspects of comparison, it is even in the axiomatics of values, regarding the most fundamental principles on the axiological level, that Nietzsche is situated at the antipodes of the transhumanists. By trying to carry out, from the methodological and conceptual instruments of the German philosopher, the genealogy, and the typology of transhumanism, we would like to establish that it is, from a Nietzschean point of view, the most deleterious accomplishment of nihilism. The transhuman is only the contemporary face of the last man.

Keywords: transhumanism, posthumanism, superhuman, nihilism, genealogy, progress, enhancement, evolution, progress, science, technique, suffering, happiness

* Professeur en classes préparatoires à Grenoble et membre associé du laboratoire HiPhiMo, auteur de plusieurs livres sur Nietzsche, notamment : *Le Scorpion de l'histoire. Généalogies de Nietzsche*, Classiques Garnier, 2020. Grenoble, France. ORCID : <https://orcid.org/0000-0001-5472-0896> Contact : arnaud.sorosina@yahoo.fr

Qu'aurait pensé Nietzsche du transhumanisme ? Cette question a diversement mobilisé les spécialistes de Nietzsche et les penseurs représentatifs du courant transhumaniste¹. Dans l'ensemble, la discussion a porté sur des points de divergence ou de convergence de détail, si bien que, ce qui ressort du débat, c'est un comparatif sans tranchant – comme on fait des tableaux de pour et de contre.

Nous souhaiterions apporter dans les lignes qui suivent notre contribution à ce débat sous une forme peut-être plus résolument ambitieuse² : en cherchant à montrer qu'il n'a tout simplement pas lieu d'être, tant il est vrai que la doctrine nietzschéenne repose sur une assise axiologique en contradiction totale avec celle du projet transhumaniste (tel qu'il se trouve campé, par exemple, par Max More). Cela ne signifie évidemment pas que l'examen du transhumanisme au regard de la pensée de Nietzsche n'ait aucun intérêt, bien au contraire : c'est avec la prétention de donner *une interprétation nietzschéenne* du transhumanisme que nous pourrons mesurer l'extraordinaire malversation que font subir au philosophe ceux qui – c'est devenu une habitude –, se réclament de son nom.

Or, ce qui nous semble absurde – nous nous en justifions ci-dessous – c'est d'entreprendre dans ce genre de cas un examen comparatif qui affiche des airs d'équitable balance argumentative entre les *pro* et les *contra*, à travers un examen pour ainsi dire méréologique qui consiste le plus souvent à extraire, pour les comparer isolément, certains points de doctrine sans tenir compte de la solidarité organique qui les arrime à d'autres et, plus exactement, en détermine entièrement la vocation et la portée.

Si Nietzsche a pu être récupéré par tous les partis et tous les messianismes, c'est en vertu du fait que l'idéologie, lorsqu'elle est à la recherche d'une héroïque, se contente de ponctionner dans certaines œuvres-blasons des slogans qu'elle institue en mythèmes en les acclimatant à son terreau d'accueil. Les transhumanistes, sur ce point, n'échappent pas à la règle. En effet, s'il est vrai que la suture des philosophèmes nietzschéens opère son anastomose à partir de certains partis prix axiologiques fondamentaux, alors il devrait apparaître clairement que, contrairement aux apparences, on ne peut pas « papillonner » dans l'œuvre de Nietzsche au gré des aphorismes en y prélevant ce qui nous convient et

¹ K.-G. Giesen a été parmi les premiers en 2004 à voir dans le transhumanisme une réactivation de la figure du surhomme. Voir Giesen (2004).

² Cet article développe sous une forme considérablement plus étendue une ligne d'analyse défendue dans Sorosina (2020).

en ignorant le reste. Du moins le peut-on certes, mais au prix d'une adultération radicale de sa pensée qui par suite n'autorise aucunement à se réclamer du philosophe.

L'examen qui suit n'est donc pas – en tout cas pas *d'abord* – un portrait contrastif en règle qui, suivant une méthode de comparaison analytique, mettrait en parallèle certains philosophèmes nietzschéens et certains idéologèmes transhumanistes (comme si la comparaison était *méritée* !) – une telle méthode, comme les *Antilogies* de Protagoras, pouvant aisément et frauduleusement servir la thèse d'un Nietzsche transhumain (et ne servant que laborieusement, parce que *sur la défensive*, la cause d'un Nietzsche anti-transhumaniste).

Bien plutôt avons-nous choisi un point d'ancrage *nodal* à partir duquel distribuer *les rameaux principaux d'une divergence radicale*. Ce point d'ancrage qui peut et doit servir de fil rouge pour identifier le nerf de l'opposition entre la pensée de Nietzsche et l'idéologie transhumaniste est à notre sens l'herméneutique de la vie telle qu'elle se trouve arrimée à une interprétation du temps historique. Or, cette herméneutique est si fondamentale que tout le reste en dépend, et la perspective tragico-critique de la philosophie nietzschéenne de la culture est diamétralement opposée à l'héritage positiviste et optimiste du transhumanisme³. C'est ce qu'il nous appartient désormais d'établir.

Transhumanisme et progrès : la religion du dernier homme

Tragique hellénique et optimisme transhumaniste

Dans le §4 de l'*Essai d'autocritique* ajouté à la nouvelle édition de *La Naissance de la tragédie* en 1886, Nietzsche prend violemment à partie les « idées modernes » et « les préjugés du goût démocratique » : la rationalisation théorique de la réalité par des modèles mathématiques, des théories physiques ou des systèmes philosophiques, et son versant pratique, à savoir l'arraisonnement de la nature par la technique, ne seraient que l'expression moderne de l'*optimisme* propre à la rationalité moderne, qui reconduit l'*hybris* inaperçue des écoles socratiques – cette démesure d'une raison outrecuidante. La *raison suffisante* qui triomphe avec la science et la philosophie classique n'aura été

³ Plus encore que le pessimisme, qui n'est jamais qu'un symétrique endeuillé de l'optimisme, le tragique nietzschéen consiste à *ne rien vouloir changer*³ (ce qui ne revient pas à vouloir que rien ne change) là où l'optimisme repose sur une évaluation *réactive* et, partant, insidieusement chrétienne, de la réalité humaine – parfaitement dans la note de la morale du ressentiment patiemment analysée et éconduite par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Voir notamment GM II 11-12.

finalement que l'exhibition d'un phénomène axiologiquement pervers, celle de la *suffisance* de la raison raisonnante, à laquelle Nietzsche oppose une raison raisonnable, qui a conscience de son enracinement vital, et se trouve de ce fait rappelée à la modestie (Cf. MA I 1-2 ; sans qu'il faille non plus que cette démythification de l'impérialisme du *logos* confine à l'humiliation, comme c'est sans doute le cas, aux yeux de Nietzsche, chez Pascal).

Dans cette perspective, il y a tout lieu de penser que les *fins* revendiquées autant que les *moyens* appelés à être mis en œuvre par les penseurs transhumanistes⁴ sont tous autant qu'ils sont *l'exacte antithèse* de ce qui fait, selon Nietzsche, la vigueur et la valeur d'une civilisation. Le fond de l'affaire tient sans doute au type d'interprétation auquel les transhumanistes soumettent les différents champs de la culture, dans la mesure où ils croient non seulement à la possibilité, mais encore à l'effectivité et à la nécessité pour l'humanité de se réaliser elle-même dans un *optimum* où elle se dépasserait elle-même. Cette forme *optimale*, *optimisée*, « augmentée », comme on dit, de la réalité humaine, est à l'antipode de la conception nietzschéenne de l'*augmentation* [Erhöhung⁵], si du moins l'on tient à conserver l'identité des termes, qui ne doit pas dissimuler une radicale divergence de signification⁶. De fait, derrière l'identité terminologique, on découvrira une

⁴ Même si nous serons amenés à spécifier certaines positions philosophiques particulières au sein de la constellation de pensée transhumaniste, nous nous entendrons à prendre le terme en son sens le plus large. Sauf mention contraire donc, transhumanisme désigne dans les lignes qui suivent le projet d'amélioration / augmentation de l'humain, avec comme *moyen* la convergence NBIC (même si nous laisserons ce point de côté) et comme *fin* l'allongement de la vie humaine, la disparition de toute maladie, souffrance, douleur ou source d'inconfort.

⁵ Ce terme et ses dérivés lexicaux apparaissent une soixantaine de fois dans le corpus nietzschéen des années 1869 à 1889, presque toujours avec le sens d'une intensification et d'un accroissement au sens physiologique, désignant donc l'augmentation d'une puissance *qualitative* et non un ajout *quantitatif* quelconque.

⁶ La circonspection est de rigueur lorsque l'on compare des doctrines qui recourent à des termes ou des formules semblables – un rappel qui n'est pas superfétatoire lorsque l'on voit que la comparaison vaut raison pour certains qui, réduisant Nietzsche à des formules doctrinales toutes faites, s'empressent d'identifier ce qu'ils ont préalablement déterminé sous des formulations semblables, comme c'est le cas par exemple de la conception dynamique de la nature de Nietzsche, dont Sorgner croit pouvoir faire un terrain d'entente fondamental avec le transhumanisme. Une telle détermination de la conception nietzschéenne de la nature est si vaste qu'elle permettrait à ce titre de rapprocher Nietzsche de *n'importe* quel penseur moderne qui a fait son deuil du fixisme métaphysique ou biologique. Lorsque Sorgner critique le *pars pro toto* que commettent ceux qui prennent pour cible certains aspects périphériques du transhumanisme en croyant critiquer son centre (2017b, pp. 258-260), il semble ne pas se rendre compte qu'il fait exactement la même chose avec Nietzsche, dans une perspective stratégique de ralliement. Je ne retiens ici qu'un seul exemple, mais la quasi-totalité de la pseudo-démonstration de Sorgner repose sur des approximations et des raccourcis du même acabit. Lorsqu'il écrit par exemple que le respect de Nietzsche pour la pensée critique était immense pour en faire un motif de rapprochement avec le transhumanisme, qui lui aussi valorise la pensée critique, en se réclamant sur ce point de Bostrom, le lecteur ne peut que rester perplexe devant un usage aussi sophistique de la comparaison (voir 2017a, section 1.2.), censé établir que la réévaluation des valeurs est sensiblement la même chez Nietzsche et chez les penseurs transhumanistes. Or, la lecture de l'axiologie transhumaniste de Bostrom (2005a et b) ne laisse aucune place au doute sur sa divergence radicale avec Nietzsche, comme l'a compris conséquemment Bostrom lui-même (2005c).

opposition radicale, ce qui invitera à suggérer ci-dessous que le « surhumain » nietzschéen est aussi proche du « transhumain » que l’Antéchrist l'est du Christ.

Pour l’heure, il nous faut reprendre l’évocation du §4 de l’*Essai d’autocritique*, où Nietzsche se demande si l’optimisme – entendu ici comme aspiration à la *quiétude* (ou en termes grecs à l’*ataraxie*) au moyen de la beauté, des divertissements et par extension des diverses techniques que la culture offre à la disposition de l’individu – n’est pas un symptôme de déclin et de fatigue physiologique, dans la mesure où seuls des êtres souffrants aspirent au bonheur, qu’il soit envisagé comme « sabbat des sabbat » ou équanimité tranquille du sage, comme c’est le cas chez Épicure. Encore ne s’agit-il alors que des versions aristocratiques de l’optimisme, celles qui commandent au sage d’habiter le monde tel un dieu parmi les hommes⁷, comme c’est le cas par exemple chez Épicure (Cf. SALEM, 2002), ou qui recommandent à l’ascète de s’exercer à l’*imitatio Christi*⁸. La modernité, en massifiant ce modèle eschatologique du bonheur, en a extirpé la dimension éthique et individuelle qui faisait encore sa noblesse dans les écoles socratiques, faisant apparaître la figure de celui que Nietzsche appelle le « dernier homme » et qui, loin de se commander à lui-même, comme le sage épicien, exige des pasteurs – les gourous du « développement personnel » faisant à ce titre figure de parangon.

Cette dégénérescence populacière de l’optimisme est symptomatique selon Nietzsche d’un déclin physiologique de la forme de vie humaine. C’est donc par le fait d’une extrapolation légitime que, à partir de ce schéma historique, les pensées transhumanistes – en particulier ses différentes moutures socio-libérales – peuvent être évaluées à la lumière de cette psychophysiologie, et de l’axiologie qui la supporte, comme la stricte conséquence de ce processus de dévaluation physiologique que Nietzsche appelle, notamment à partir de 1887, « le nihilisme européen ».

En effet, qu’est-ce que l’idéal transhumaniste, sinon l’expression d’une forme de vie si diminuée qu’elle n’envisage même plus sa réparation ou sa résilience à partir de sa propre puissance – *mais à partir de puissances étrangères à la vie ?*

⁷ Voir par ex. Platon, *Théétète*, 176ab ; *République*, VI, 500cd ; *Phédon*, 79de ; Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 7).

⁸ On s’étonnera peut-être que le sage grec et l’ascète chrétien soient assimilés ici à des optimistes, dans la mesure où ce terme recouvre de nos jours sa version laïque et mondaine, c’est-à-dire hédoniste. Mais il y a dans l’essence de l’ascétisme des écoles socratiques et des exercices spirituels chrétiens un optimisme fondamental, qui ne réside pas dans l’idée naïve d’une amélioration spontanée et nécessaire, mais dans la croyance en la possibilité d’atteindre un état optimal qui *distingue* le sage et le saint du commun des mortels.

L’individu des démocraties libérales modernes, quant à lui, imaginait encore son bonheur à partir d’excitants physiologiques congrus à sa forme de vie. Même s’il faisait contresens en interprétant comme curatives des méthodes qui le confortaient dans ses propres travers pathologiques, ses pharmacopées artificielles étaient destinées à pallier la vacuité de sa forme de vie par des moyens propres à *lui rappeler qu’il était vivant*. Il voulait – et il veut encore – « vivre des expériences », « vivre intensément », mais il est incapable de trouver en lui-même les ressorts physiologiques de cette intensification. Raison pour laquelle il fait appel à des sources d’excitation et à des *stimuli* extérieurs pour se sentir vivant sur le mode passif d’une vitalité pour ainsi dire pathologiquement extorquée à soi-même : drogues, alcool, excitants divers sont autant de palliatifs qui maintiennent artificiellement stimulée la réactivité sensible d’une forme de vie en manque d’intensité⁹.

Ce ne sont pas là encore, contrairement à ce que certains transhumanistes suggèrent hâtivement – en amateurs de raccourcis qui font passer des approximations pour des identités¹⁰ –, des techniques d’augmentation transhumaines, dans la mesure où l’entrée dans la transhumanité ne se fait qu’au moment où une forme de vie renonce à elle-même jusqu’à vouloir son auto-abolition *sous une autre forme que l’auto-anéantissement*.

En effet, le suicide n’est pas l’expression la plus aboutie du nihilisme, comme Schopenhauer l’avait bien compris, car c’est toujours à l’aune d’un certain idéal de vitalité qu’une forme de vie se supprime elle-même sous sa forme individuelle. Dans l’eschatologie transhumanisme, l’idée d’une renaissance de la vie sous une forme qui n’est plus elle substitue à la vie, *dans le monde*, autre chose qu’elle-même. La vie cherche à guérir d’elle-même en renaissant sous une forme non-vivante. L’hybridation de la vie et de la technologie signifie fantomatiquement que la vie a renoncé à revêtir les attributs bio-esthétiques qui la déterminaient comme vie, entretenant la croyance que la vie non-biologique est encore vivante, et même plus authentiquement que sous ses anciens

⁹ Sur la généalogie de cette intensité vitale envisagée comme une valeur typiquement moderne, voir Garcia (2016).

¹⁰ Un certain nombre de transhumanistes soutiennent que nous sommes déjà des humains augmentés, par le port des lunettes, des lentilles et ainsi de suite. Si tel était le cas, alors il faudrait considérer que nous sommes déjà augmentés du fait d’être ontologiquement diminués par rapport aux animaux qui portent leur monde technique avec eux : dans la mesure où toute activité technique humaine est originairement exogène, *homo habilis* était déjà en ce cas un transhumain. Il apparaît donc que l’argument, destiné à précipiter l’avènement d’un futur cyborg en invoquant non pas tant son imminence que sa réalisation anticipée, est une pétition de principe si absurde qu’elle porterait à considérer que nous avons toujours été transhumains. La plasticité sémantique de cette « transhumanité » invite en l’occurrence à penser que nous avons moins affaire ici à un concept qu’à un idéogème manipulable *ad libitum*.

avatars, désormais considérés comme surannés¹¹. Voilà une chrysalide, inattendue et qui pourtant porte à son paroxysme le processus d'épuisement séculier que recouvre l'histoire des métamorphoses de l'idéal ascétique.

En effet, accomplissement inédit du nihilisme que Nietzsche n'avait sans doute pas suspecté, le transhumanisme *veut* la vie aliénée à la technique, au motif que cette dernière serait la vie accomplie, la vie la plus vivante qui serait à la fois plus-de-vie et plus-que-la-vie (résolvant ainsi tristement le dilemme tragique cher à Georg Simmel [1988]). Plutôt que de s'entortiller dans les contradictions qui font que la vie devient plus vivante en devenant plus-que-la vie à travers ses objectivations culturelles (valeurs, œuvres, actes), pourquoi la vie ne se contenterait-elle pas de se réaliser dans son seul pôle objectif, à condition qu'il soit technoscientifique ?

Dans une perspective nietzschéenne, le transhumanisme appartient donc à la structure même de l'histoire du nihilisme, dont il vérifie la cohérence quasi-téléologique jusqu'à lui donner sa forme la plus aboutie.

Progrès, perfection et enhancement

Mais il y a plus. Du point de vue *typologique*, le transhumanisme est bien l'*accomplissement* nihiliste du dernier homme dont Nietzsche a déterminé fameusement le type. De fait, l'optimisme du dernier homme tient d'abord au fait qu'il cherche l'*optimum* du bonheur à travers l'image renversée de son propre malheur. Raison pour laquelle l'idée qu'il se fait de l'optimalité est en réalité une somme de propriétés négatives, à commencer naturellement par le refus de la souffrance et du danger. L'optimisme du dernier homme tient secondairement au fait qu'il recherche un bonheur *quantitatif* et non *qualitatif*, raison pour laquelle le dernier homme fait l'éloge de la pitié et de l'altruisme et envisage l'ensemble des relations entre les êtres, sur le plan axiologique et ontologique, du point de vue utilitariste et fonctionnel, en valorisant l'égalité et la communauté, et non l'individu et la hiérarchie.

Les hommes modernes veulent ainsi « la généralisation du bonheur du troupeau dans sa verte prairie, avec pour tout le monde sécurité, absence de danger, bien-être,

¹¹ Nous exprimons ici encore notre désaccord le plus total à l'égard de Sorgner (2017a), qui fait de Nietzsche un admirateur de la science (ce qui formulé en ces termes n'est ni vrai ni faux) *et par conséquent*, suggère-t-il acrobatiquement, de la technologie. Tuncel (2017a, p. 3) a raison d'observer que la science n'a absolument aucune valeur en soi, mais seulement en fonction du type de vie qu'elle promeut. Or, le transhumanisme promeut la forme de vie pour laquelle Nietzsche exprime son mépris le plus profond.

allègement de la vie [...] – et ils tiennent la souffrance elle-même pour quelque chose qu'il faut *abolir* » (JGB 44)¹². Nous allons y revenir incessamment, mais une telle déclaration invite à penser que, en se plaçant en terrain nietzschéen, aucune concession ne doit être faite au projet transhumaniste.

Du début à la fin de son activité philosophique, Nietzsche s'est élevé contre le mythe du progrès que dissimule toute forme d'optimisme, à commencer par l'optimisme utilitariste¹³ dont héritera la pensée transhumaniste, et qui suppose que l'on puisse considérer l'humanité *dans son ensemble*. Or, s'il est bien un point sur lequel Nietzsche est anti-humaniste, c'est dans sa critique de l'universalisme qui s'attache à penser le devenir de la forme de vie humaine *dans son ensemble*. Si le concept d'humanité a un sens chez Nietzsche, ce n'est certainement pas en tant que concept compréhensif et quantitatif subsumant l'ensemble des hommes, mais comme critère intensif de l'humanité. *Menschlichkeit* et non *Humanität*: « Lutte contre l'idée que le but de l'humanité se situe dans l'avenir [...]. L'humanité n'est pas là pour elle-même, son but est dans ses sommets, les grands artistes et les grands saints, donc ni devant ni derrière nous » (NF 1870-1871, 7 [100]). En dépit de ses accointances avec certains évolutionnismes, Nietzsche ne va pas jusqu'à considérer l'humanité comme une *espèce animale* parmi les autres, que l'on pourrait considérer comme un ensemble physiologiquement homogène, comme le font la physiologie social-darwinienne ou l'évolutionnisme social. Même à l'époque où la « grande politique » semble se rapprocher de ces considérations physiologiques, Nietzsche arrache encore en réalité la physiologie à son terreau strictement biologique pour en donner une interprétation axiologique et culturelle. Raison pour laquelle il se détourne explicitement de tous ceux qui voudraient considérer l'histoire humaine dans le strict prolongement de l'évolution biologique : « Formule de la *superstition du « progrès »* que donne un célèbre physiologiste des activités cérébrales : / “*L'animal ne fait jamais de progrès comme espèce : l'homme seul*

¹² Voir également, dans une perspective légèrement différente de la nôtre quant à l'interprétation de la souffrance, Tuncel (2017b).

¹³ « “Utile-nuisible” ! “Utilitaire” ! Ce verbiage a pour base le préjugé qu'il n'y a pas à revenir sur le fait de savoir *dans quel sens* l'être humain (ou encore l'animal, la plante) doivent évoluer. Comme si des milliers d'évolutions n'étaient pas concevables à partir de chaque point ! Comme si la décision quant à celle qui serait la *meilleure*, la *plus élevée* n'était pas affaire de *goût* ! (Une façon de mesurer, de juger d'après un idéal qui *n'est pas* nécessairement celui d'une autre époque, d'un autre homme !) » (NF 1881, 11 [106], trad. légèrement modifiée). Dans le quatrième point de sa démonstration, Sorgner (2017a), invite à substituer l'éthique de la vertu à l'utilitarisme pour penser un transhumanisme nietzschéen. Nous lui accordons de bonne grâce un tel vœu pieux : si tant est qu'il ait un sens, il ne peut qu'aboutir à l'autonéantissement du projet transhumaniste lui-même.

fait de <s> progrès comme espèce” (NF 1888, 14 [110])¹⁴. Non : --- » C'est un point sur lequel Nietzsche se sépare avec véhémence du progressisme, apparemment bonhomme, que défend Herbert Spencer, sur la base d'une interprétation raciologique de l'évolution humaine. Or, de même que l'homme moderne n'a vraiment pas de quoi se rengorger du confort bourgeois qui l'a rendu souffreteux, de même le futur transhumain devrait commencer par s'interroger sur la valeur de ses valeurs avant de mépriser par anticipation l'homme moderne encore attaché aux valeurs humanistes de la *cultura animi* pour lui opposer une superintelligence computationnelle¹⁵, une activité pratique polytechnique et une survie indéfinie¹⁶, comme si la valeur d'une forme de vie se mesurait à sa puissance d'arraisonner la nature, à commencer par la sienne propre¹⁷.

La sécularisation technicienne de Dieu

On pourra arguer que Nietzsche est très discret sur la question de la technique, et qu'au surplus la technoscience et l'hybridation homme-machine sont des problèmes anachroniques qui débordent la question de la valeur de la technique. Pourtant, on comprendrait aisément, à partir de sa critique de la science positiviste comme christianité sécularisée, que Nietzsche souscrive au diagnostic ultérieur de Jacques Ellul, lorsque ce dernier explique que « [l'homme] reporte son sens du sacré sur cela même qui a détruit tout ce qui en a été l'objet : la technique » (ELLUL, 1990, p. 132). La technoscience transhumaniste n'est rien d'autre que la pérennisation d'une collusion ancienne entre science et technique, dont elle n'est que la conséquence la plus aboutie, s'il est vrai qu'après l'arrasonnement de la nature hors de l'homme, il ne restait plus à ce dernier qu'à opérer l'arrasonnement de la nature en l'homme, sinon de la nature *de l'homme*.

¹⁴ La citation en italiques est en français dans le texte. Elle est tirée de P. Flourens, *De l'instinct et de l'intelligence des animaux* [1841], « de la non-perfetibilité de l'espèce dans les animaux », Garnier, 1861, p. 100 – la citation de Nietzsche est tronquée.

¹⁵ Voir Bostrom (2017), qui défend néanmoins une position modérée.

¹⁶ Voir Ettinger (1962 et 1972), qui s'est fait lui-même cryogéniser en 2011 et fait l'éloge de la vie cryogénisée – expression qui, pour Nietzsche, est peut-être l'oxymore par excellence, lui qui critique toutes les formes culturelles de la momification.

¹⁷ La place manque pour développer ce point, mais c'est ici que le *perfectionnisme* de Nietzsche est l'exacte antithèse du *perfectionnisme* transhumaniste, dans la mesure où c'est un perfectionnisme qualitatif arétiste fondé sur les perfections constitutives de la nature humaine, dans la veine du perfectionnisme émersonien, là où les transhumanistes défendent un perfectionnisme au sens d'une amélioration exogène – pour reprendre en l'infléchissant légèrement la distinction que propose T. Hurka (1993) entre perfectionnisme étroit et perfectionnisme élargi. Sur le perfectionnisme de Nietzsche, envisagé comme un *agôn* intestin avec soi-même et une altérité ingérée, notamment dans son rapport à Emerson et au transcendentalisme en particulier, voir notamment Conant (2001) et Owen (2002).

La destruction technicienne des idoles religieuses aboutit à un christianisme désenchanté qui soit ne parvient pas à faire son deuil des anciennes transcendances (pessimisme, nihilisme), soit renaît sous d'autres formes que l'on dirait « crypto-chrétiennes ». En solde de tout compte, la destruction des anciennes idoles a pour condition, dans la modernité, l'érection d'idoles nouvelles. Simplement, des idoles matérielles ont remplacé les idoles immatérielles, si bien que les hommes modernes semblent rejouer l'épisode de l'adoration du veau d'or, dans une conjoncture que Nietzsche appelle symboliquement la fête de l'âne – antithèse du pessimisme, qui consiste à dire oui (*ya* – « *hi-ha* ») à tout, ce qui est exactement la définition de la vulgarité : « La position de la religion à l'égard de la nature a été, autrefois, inverse : la religion correspondait à la *conception vulgaire* de la nature. / Aujourd'hui, la conception *vulgaire* est la théorie matérialiste. Par conséquent, ce qui subsiste actuellement de religion se doit de parler en matérialiste au peuple » (NF 1882-1883, 4 [221]). Cette science matérialiste qui se prend pour la valeur-étalon d'une civilisation est l'une des ombres de Dieu les plus délétères et les plus insidieuses. Lorsque Nietzsche fait l'éloge de la science, c'est de la science comme méthode, qui se pense comme le moyen d'autre chose qu'elle-même, et qui met sa volonté de vérité au service de la volonté de puissance, c'est-à-dire de la vitalité. En revanche, il réprouve la théodicée dissimulée des scientifiques qui, faisant de la recherche scientifique et du progrès technoscientifique une fin en soi, assurent à l'idole monothéiste des modes de survie séculiers d'autant plus fourbes qu'ils ne le sont pas toujours, comme c'est le cas du positivisme de Comte, qui finit par s'afficher ouvertement comme « Religion de l'humanité ».

Or, le transhumanisme est bel et bien une religion séculière, par son culte de la science¹⁸, et conformément à l'histoire qu'il se donne¹⁹ : l'humanisme évolutionnaire de Julian Huxley entendait précisément s'élever au statut de religion sans révélation, en tant qu'idéologie où les sciences de la nature et les techniques eugéniques seraient censées remplacer la dogmatique religieuse.

C'est très exactement ce genre de sécularisation scientifique du religieux par le programme naturaliste que Nietzsche prenait à partie dès la première *Considération inactuelle* vitupérant David Friedrich Strauss, promoteur d'une morale chrétienne naturalisée par une fondation scientifique. L'entreprise de Strauss, toutes choses égales d'ailleurs, est parfaitement dans la note de celle de Huxley, en ce sens qu'il reconduit la

¹⁸ C'est un point aperçu par Babich (2017), mais qui méritait un examen de détail.

¹⁹ Comme l'a rappelé Hottois (2017, p. 37).

morale chrétienne en lui donnant désormais une assise évolutionniste. C'est très exactement cette reconduction de la morale chrétienne par la science évolutionniste de la morale que Nietzsche ne cessera de combattre, qu'elle opère au moyen de la Religion de l'Humanité d'Auguste Comte ou du messianisme altruiste d'Herbert Spencer. Dissoudre la dogmatique chrétienne pour maintenir son axiologie revient précisément à maintenir, en la durcissant grâce au marteau de la science naturelle, le *cœur* de l'idéal ascétique (Cf. GM III 27). L'idée d'auto-transcendance que promeuvent les transhumanistes n'a donc rien de commun avec la *Selbstüberwindung* nietzschéenne, qui signifie une *autodestruction* du christianisme non seulement comme dogme, mais surtout comme morale (la transvaluation).

À cet égard, les transhumanistes ne font jamais que poursuivre l'œuvre de John Desmond Bernal dans *The World, the Flesh and the Devil*, qui considère l'auto-transcendance de l'homme, par l'intermédiaire de la technoscience – si du moins le terme a un sens à propos des techniques de transformation et de sélection du début du XXe siècle, par comparaison avec ce que la convergence NBIC promet d'accomplir –, comme la forme sécularisée de l'aspiration judéo-chrétienne à la perfection et à l'éternité²⁰. Naturellement, les transhumanistes contemporains prennent leur distance à l'égard du mysticisme de Julian Huxley ou de l'enracinement chrétien de Bernal, mais il importe de reconnaître que leur *profession d'athéisme* dissimule une *profession de foi* involontairement reconduite par la force de séduction des valeurs chrétiennes qu'ils véhiculent encore sous des dehors modifiés : la *philosophie de l'histoire* qu'ils sont bons mal an conduits à adopter pérennise ce procès de sécularisation dans lequel Nietzsche voyait l'un des plus grands dangers de la modernité.

Bien sûr, les transhumanistes défendent, depuis Ettinger, l'idée que « l'évolution autonome du surhomme » est un « développement ouvert » (ETTINGER, 1972, p. 14). Mais cela n'enlève rien au fait que les idéaux et les valeurs transhumanistes, elles, sont intouchables : utilitaristes et proactives. Si donc il n'existe aucun groupe en principe auquel il faudrait remettre les clés de l'avenir pour qu'il décide du type (post)humain à promouvoir, le fait est que les transhumanistes quant à eux occupent bel et bien cette place. Il importe donc, désormais, d'examiner comment, à partir de cette différence axiologique et herméneutique fondamentale, les concepts du surhumain et du transhumain se font face.

²⁰ Voir par exemple Lecourt (2003, pp. 65-86), Hottois (2017, p. 35) et surtout Tirosh-Samuelson (2012).

Évolution transhumaine et évolution surhumaine : physiologie comparée

De l'évolutionnisme au problème technoscientifique

Commençons par la conception du devenir naturel, dont certains transhumanistes croient trouver chez Nietzsche une version analogue à la leur. L'évolutionnisme qui constitue l'assise du projet transhumaniste est, comme dirait Bergson, un faux évolutionnisme. Non pas tant parce qu'il reconstitue l'évolution avec des fragments de l'évolué (comme Bergson en fait reproche à Spencer [Cf. BERGSON, 2001, pp. 363-369]), que dans la mesure où il prétend dessiner l'image de l'homme futur à partir des idéaux de l'homme actuel. En somme, c'est un évolutionnisme à deux vitesses – épistémologique et morale –, en ce sens qu'il ne tient pas compte du fait que les *valeurs* sont elles-mêmes soumises à l'évolution historique qui transforme les corps.

L'axiologie qui définit un fait, une action ou une vie comme « humains » ou digne d'être vécus n'est *pas* intemporelle, comme Nietzsche n'a cessé de le reprocher aux utilitaristes et aux généalogistes anglais de la morale, qui croient encore, chrétientement, à l'anhistoricité de leurs critères d'évaluation. Or, si l'on tient compte du fait que la manière d'évaluer est sécrétée par le type d'organisation pulsionnelle des corps, il n'y a plus aucun sens à vouloir statuer sur ce que *devrait être* la physiologie de l'homme de l'avenir, ou du transhumain, ou même bien sûr du surhumain. Raison pour laquelle Nietzsche détermine l'orientation tendancielle du surhumain sans jamais spécifier son contenu, puisqu'il ne s'agira pas d'une forme fixe et que la tâche de créer de nouvelles valeurs ne peut pas lui revenir. L'évolutionnisme transhumaniste laisse intacte l'anhistoricité des valeurs.

A tout prendre, Nietzsche anticipe très clairement les errements du transhumanisme sur ce point lorsqu'il prend à partie la *Natural History of Morals* anglo-saxonne pour montrer qu'elle raconte l'histoire de la morale sans se rendre aucunement attentive à l'*historicité des valeurs* dont elle prétendait pourtant rendre compte²¹. C'est encore un point sur lequel la pensée évolutionniste darwinienne et post-darwinienne n'est pas allée jusqu'au bout de son entreprise épistémologique : elle a renversé la logique explicative de la religion, tout en sécularisant les valeurs religieuses. Simplement, celles-ci se voient conservées pour être naturalisées par une généalogie matérialiste.

²¹ Voir notamment GM I 1-4 ; II 11-12 ; III 26.

Voilà pourquoi, dès *Humain, trop humain*, où son allégeance aux méthodes scientifiques anglo-écossaises est pourtant la plus résolue, Nietzsche maintient tout de même certaines réserves, lorsqu'il rappelle que « beaucoup, sans s'en rendre compte, prennent [...] pour la forme stable dont il faut partir la toute dernière figure de l'homme, telle que l'a modelée l'influence de certaines religions, voire de certains événements politiques. Ils ne veulent pas comprendre que l'homme est le résultat d'un devenir » (MA I 2).

Ici, il n'est pas seulement question de l'homme sur le plan physiologique – sur ce point, Nietzsche partage le diagnostic de l'orthodoxie évolutionniste, quoi qu'il soit en complet désaccord sur le principe de sélection (Cf. MA I 224) ; il est surtout question de l'homme *moral* et du fait que les types d'évaluation ont eux aussi évolué, quoique cette évolution ait été précipitée par les transformations historiques et non par l'évolution naturelle en tant que telle²².

Parvenu à ce point, une conséquence assez savoureuse de la critique nietzschéenne de l'évolutionnisme de son temps devrait inviter à reconsidérer les lectures cavalières des textes où il en appelle à un dépassement de l'homme. De fait, dans la mesure où c'est en vertu d'une image figée du bonheur humain que les transhumanistes forgent l'image de la vie transhumaine (sans souffrance ni maladie, sinon sans finitude), c'est en somme et par anticipation *contre un pseudo-dépassement « biologique »* de l'homme que Nietzsche élève l'idée du surhumain, suggérant que la « sur-espèce » humaine n'est pas une authentique pensée de l'altérité, mais une pseudomorphose. L'hybridation technicienne de l'homme modifie peut-être la nature physiologique de l'homme, mais elle ne change rien à l'essentiel, en maintenant la structure fondamentale de la morale réactive qui interprète toute souffrance comme un mal dont il faudrait se débarrasser.

Finalement, la *Selbstüberwindung* est l'exact opposé du *self-enhancement* transhumaniste, s'il est vrai du moins que ces expressions ne sont que les derniers surgeons de la lignée généalogique d'un évolutionnisme phtisique. De Spinoza à Darwin et Spencer, du moins dans l'interprétation généalogique que propose Nietzsche de cette

²² Certes, dans *Humain, trop humain*, Nietzsche est encore assez peu disert sur cette variabilité historique. Voir néanmoins MA I 96. Mais dès les premiers paragraphes d'*Aurore*, ce sera chose faite. La place manque pour traiter en détail de ce point, mais un grave problème de méthode biaise le parallèle entre Nietzsche et le transhumanisme, du fait que les idées de Nietzsche ont profondément changé avec le temps à mesure que son image de l'humanité se transformait. Quoiqu'il en soit, nous avons opté pour la *lectio difficilior* qui consiste à aller puiser dans les textes où Nietzsche semble le plus proche de la rhétorique et des principes épistémologiques transhumanistes, pour montrer qu'il ne lui était *jamais plus opposé* que lorsqu'il paraissait s'en approcher.

lignée, la démarche scientifique et philosophique demeurerait surdéterminée par une axiologie qui ne dit pas son nom, et qui donne le primat à la *persévération dans l'être* ou encore à la *conservation de soi*, qui indique symptomatiquement que *c'est encore l'identité du même qui s'affirme dans la recherche moderne du dépassement de soi*.

Par où il faut comprendre que le « dépassement de soi », comme formule phare de la dogmatique aussi naïve que manipulatrice du développement personnel contemporain, n'est en aucune façon le dépassement du moi et de ses intérêts, mais leur extension au moyen du combat contre ce qui est interprété comme ce qui le limite et l'empêche d'étendre ses intérêts et sa volonté de durer *en restant le même* quant à ses aspirations.

Dans la mesure où le surhomme, en tant qu'image, renvoie à une *dynamique* et à un devenir, l'idée nietzschéenne du dépassement de soi n'a absolument rien à voir avec l'idée d'*enhancement*, puisqu'elle vise l'exacte antithèse d'une forme accomplie et définitive, ainsi que nous aurons à y revenir : « Je considère nuisibles tous les hommes qui ne savent plus être les adversaires de ce qu'ils aiment : ils corrompent ainsi les meilleures choses et les meilleures personnes » (NF 1882-83, 5 [1] section 3). Ces hommes, ce sont les derniers hommes en quête de simple survie, prêts qu'ils sont à sacrifier *zoè*, la vie qualifiée, distanciée du procès vital dont elle participe²³, sur l'autel de *bios*, la vie nue qui est celle de l'expression « espérance de vie ».

Partant, cette disqualification de l'évolutionnisme darwinien s'étend à toutes les formes morales et politiques qui en reconduisent les postulats axiologiques. L'évolutionnisme est bien, en morale, la pure expression du libéralisme²⁴, derrière la morale de l'altruisme qui n'est qu'une sorte de garde-fou contre les aspirations tyranniques du moi libéral, un compromis, en somme, qui n'est pas la marque d'une authentique grandeur individuelle, mais d'un dressage au « vivre-ensemble », où l'autre,

²³ Voir sur ce point Byung-Chul Han (2015b, p. 46 *sq.*), qui invite à penser la chrématistique et le capitalisme comme l'excès propre à la vie nue qui, fétichisant sa durée, fait de la médecine le thaumaturge, et de la mort la perte absolue, invitant ainsi à penser l'idolâtrie des *thérapies* comme la sécularisation sotériologique de la *théologie*.

²⁴ Ce point a déjà été mis en évidence par Habermas (2015). En France, cette thèse – mâtinée d'un technoprogressisme social de bon aloi, ou infléchie dans une perspective socio-démocrate, comme chez le belge Gilbert Hottois (2014, 2017) – se trouve illustrée par exemple par les positions de Luc Ferry (2016), Laurent Alexandre (2016) et Marc Roux (2016), positions dont le caractère superficiel avait été dénoncé par anticipation par Lecourt (2003) et Besnier (2009, 2012). Voir également Rey (2006), Ferone et Vincent (2011). Les critiques les plus argumentées, qui mettent en évidence l'aporie de l'axiologie transhumaniste, figurent chez Agar (2010, 2014) et F. Adorno (2012).

parce qu'il est d'abord envisagé comme l'ennemi de ma puissance, doit hypocritement revêtir l'habit du « prochain » dans le processus de civilisation²⁵.

A la lumière de ces remarques, il ne me paraît plus douteux que l'homme augmenté, ou le transhumain – quel que soit le sens qu'on lui donne du moment que l'on s'accorde sur les buts du projet qu'il nomme –, serait pour Nietzsche encore humain, trop humain. Bien loin de surmonter l'homme en l'homme, le transhumanisme est l'exaspération de sa petitesse : « L'homme est le prétexte à quelque chose qui n'est plus l'homme ! C'est la conservation de l'espèce que vous voulez ? Je dis : dépassement de l'espèce ! » (NF 1882-1883, 5[1] section 135). Ce qui importe, c'est de « Créer un être supérieur à ce que *nous* sommes, voilà *notre* être. *Créer par-delà_nous-mêmes !* » (NF 1882-1883, 5[1] section 203). En définitive, ce que veut Nietzsche, c'est dépasser l'humanité *moral*e, et il a besoin à cette fin de dépasser la *forme de vie* (éthique et éthologique) de l'homme, c'est-à-dire sa *psycho-physiologie* (JGB 23), au moyen d'une restructuration pulsionnelle.

Au contraire, les transhumanistes veulent transformer la *physiologie* de l'homme *sans modifier sa psychologie morale*. Ils seraient encore, du point de vue nietzschéen, des dualistes qui s'ignorent, même lorsqu'ils prétendent le contraire. On lira donc en ce sens les textes qu'une lecture hâtive réduirait à l'expression d'une application volontariste et positiviste de l'évolutionnisme (ZA Prologue 3-4). Tout indique que le dépassement nietzschéen, outre qu'il est qualitatif, ou plus exactement *parce qu'il est qualitatif*, engage un approfondissement de notre expérience corporelle et doctrinale – en changeant de corporéité (et non de corps) à mesure que nous *incorporons* des doctrines nouvelles (NF 1883, 16 [21])²⁶. Parmi bien d'autres, un texte de l'hiver 1883 paraît ici décisif :

[P]eut-être est-ce, dans toute l'évolution de l'esprit, du *corps* qu'il s'agit : c'est l'*histoire perceptible*ment en *devenir* du fait qu'un *corps supérieur* est en *train de se former*. L'organique gravit encore des niveaux supérieurs. Notre désir de connaître la nature n'est que le moyen par lequel le corps veut se parfaire. Ou au contraire : on fait des milliers d'expériences pour modifier l'alimentation, l'habitat, le mode de vie du corps : la conscience et les jugements de valeur qui s'y effectuent, toutes les formes de goût et de dégoût ne sont que les *signes de ces changements et de ces expériences*. *En fin de compte, ce n'est plus de l'homme qu'il s'agit. Il faut le dépasser* (NF 1883-1884, 24 [16]).

²⁵ Nietzsche, faut-il le rappeler, ne vante pas le « lointain » par pur plaisir du paradoxe, et encore moins pour valoriser la cruauté ou l'indifférence envers autrui, mais pour concentrer notre appétit vers l'altérité sur la figure de l'ami, qui est dialectiquement incontournable pour l'édification du surhumain, comme cela apparaît dans ZA I, « De l'amour du prochain », v. 15 et 19.

²⁶ Voir aussi les fragments 41 et 43 du même cahier.

Ce qui est ici appelé dépassement ou auto-anéantissement n'est pas une annihilation, dans la mesure où il consiste en réalité à « [d]épasser *le passé qu'il y a en nous* » pour « recombiner nos instincts et tous les axer sur un but unique : - très difficile ! et ce ne sont pas les seuls mauvais instincts qu'il faut surmonter – il faut aussi devenir maître des soi-disant bons instincts, les resacraliser ! » (NF 1883-1884, 16 [61]).

On comprend, à partir de là, qu'il en irait de même avec une expression nietzschéenne voisine, selon laquelle l'homme est un pont et non un but, et qu'il s'agit d'une forme de transition. Elle fait songer à l'idée d'Esfandiary selon laquelle le transhumain est un humain en transition. Mais cet humain transitionnel est celui qui recourt à la technologie pour accéder au posthumain (Cf. GOFFI, 2015), ce qui n'est précisément pas le cas chez Nietzsche, dont on sait combien il méprise les solutions de facilité que se donne l'homme pour optimiser son utilité et son bien-être. C'est sans doute une des (nombreuses) raisons pour lesquelles Nietzsche mépriserait profondément le proactivisme technoscientifique de Max More²⁷ et le libertarianisme transhumaniste en général : le perfectionnement n'a de sens chez Nietzsche qu'à être pensé comme un processus qui s'accomplit *au-dedans* de la chair qui s'éprouve et s'ébroue dans l'approfondissement de l'affectivité.

La chair souffrante et la chair pensante

Précisément parce que le transhumanisme est une négation de la *chair*, il passe à côté du problème de l'esthétique physiologique qui est au cœur de la réflexion nietzschéenne : non pas conquérir un corps supérieur *techniquement*, mais un corps d'une intensité de vie superlative.

Par conséquent, le surhumain ne *supplante* pas l'humain, comme s'il s'agissait d'annihiler l'homme pour le remplacer par autre chose. C'est *au sein* de son corps vécu

²⁷ De prime abord, on pourrait penser que le proactivisme de More, qui stipule, à l'encontre du principe de précaution, qu'une chose mérite d'être accomplie du moment qu'elle est possible, est proche de l'expérimentalisme de Nietzsche. Mais il s'agit chez Nietzsche d'un expérimentalisme *organico-axiologique*, à l'exclusion de toute hybridation technologique, puisqu'il y a tout lieu de penser que la vitalité supérieure que Nietzsche appelle de ses vœux se conquiert par un travail de dépassement de soi acquis de haute lutte, et certainement pas par des techniques matérielles d'*enhancement*, qui favorisent le niveling (NF 1881, 11 [252]). Que Max More ait raison ou tort de dire que les idées transhumanistes, en particulier relativement au concept de transformation de soi, aient été directement influencées par Nietzsche, n'enlève donc rien au fait que cette « influence » est une récupération qui renverse complètement le sens que lui donne Nietzsche. Voir More (2017, p. 28).

qu'est appelée à se faire la transition vers le surhomme, dans la mesure où les révolutions véritables se font *au-dedans* de nous, dans le *Leib* et non dans le *Körper*, selon une distinction phénoménologique dont le transhumanisme ne tient aucun compte, assujetti qu'il est à un matérialisme médical philosophiquement superficiel, sinon tout simplement spéculatif.

Voilà pourquoi la naissance et la mort, pour Nietzsche, doivent être l'objet d'une *fête* : il faut apprendre à *vouloir son propre déclin*, pour accéder à une forme de vie supérieure et digne d'être vécue. C'est en ce sens que Nietzsche fait l'apologie de la souffrance, certainement pas par dolorisme ascétique, mais dans la mesure où la souffrance participe de l'économie ontologique qui garantit la cohérence éthique de l'*amor fati*. C'est une manière de renvoyer dos-à-dos le pessimisme et l'optimisme, car l'un comme l'autre se morfondent face à la souffrance, même si le premier en fait une fatalité, tandis que le second souhaite et croit à sa possible résorption :

Je ris des énumérations des cas de douleur et de misère par lesquelles le pessimisme se veut justifier – Hamlet, Schopenhauer, Voltaire, Leopardi et Byron. / « La vie est quelque chose qui ne devrait pas être, dès lors qu'elle ne se peut conserver qu'à ce prix ! » – dites-vous. Je ris de ce « devrait » et je fais face à la vie pour aider à ce qu'elle croisse du fond de la douleur, aussi riche que possible [...] (NF 1881, 13 [4]).

Au pessimisme, Nietzsche oppose l'acquiescement à la souffrance, et à l'optimisme hédoniste, la *volonté de souffrir*. Il importe de citer ici quelques textes éloquents, qui montrent à quel point la conception nietzschéenne de la civilisation est à cent lieues de celle des transhumanistes, qui voudraient abroger la souffrance²⁸.

Nietzsche ne fait naturellement pas l'apologie de la souffrance en tant que telle, mais en tant que moyen au service de la création entendue comme parturition douloureuse, qui permet d'éprouver sa puissance de transformation en convertissant en remède et source de vitalité ce qui semblait être un poison pour la vie : « Doctrine principale : *il est en notre pouvoir de faire de la souffrance une bénédiction, du poison une nourriture*. Volonté de souffrance » (NF 1883, 16 [85]). Il n'est pas de grande santé sans souffrance affrontée et surmontée, dans la mesure où toute joie créatrice est pour Nietzsche le corrélat d'un *pathos* de la distance qui porte la marque et la mémoire d'une

²⁸ Voir notamment NF 1882-1883, 5 [1] 225 et 226, qui stipule que « la mort est présente dans toute mise au monde ».

expérience vécue douloureuse, c'est-à-dire d'une lésion réparée (Cf. FW 382 et GM II 10).

Là donc où le transhumain s'éparpille dans la *res extensa* envisagée comme *res technica*, comme le révèle symptomatiquement son appel incessant à la *ratio* calculatrice²⁹, le surhumain est la forme de vie la plus intense, qui considère la raison suffisante comme une raison outrecuidante qui a oublié qu'elle n'était qu'un petit îlot d'un ensemble plus vaste, que Nietzsche appelle le Soi, c'est-à-dire la grande raison envisagée comme raison éprouvante et approbatrice : raison qualitative qui sécrète les évaluations à partir de préférences psychophysiologiques.

Aussi Nietzsche n'est-il jamais plus loin du transhumanisme que lorsqu'il est question d'intelligence, faculté pragmatique tout à fait secondaire et sans aucune valeur en elle-même, dans la mesure où elle est un moyen et non une fin. C'est un point sur lequel Nietzsche a retenu la leçon de Schopenhauer : la véritable intelligence n'est pas computationnelle ou combinatoire, puissance de calcul et de traitement des informations ; c'est une activité créatrice, c'est-à-dire artistique et, en solde de tout compte, *esthétique* :

Connaître est un désir et une soif : connaître est une création. L'amour du corps et du monde est la conséquence de la connaissance en tant qu'elle est une volonté. En tant qu'elle est créatrice, toute connaissance est une non-connaissance. Tout *percer à jour*, ce serait la mort, le dégoût, le mal. Il n'y a même aucune forme de connaissance qui ne soit d'abord création (NF 1882-1883, 5 [1] 213).

De ce point de vue, l'extension transhumaniste de nos sens n'est absolument pas une *amélioration* de notre connaissance, de ce point de vue, mais la négation de sa spécificité. Les lentilles de contact ou les microscopes augmentent la résolution de l'œil, mais elle ne le rend pas meilleur, à moins de considérer que la valeur peut être rabattue sur la *performance* – ce qui est précisément ce que Nietzsche réprouve : « notre œil a une vision fausse ; il raccourcit et resserre : est-ce là une raison pour rejeter la vue et dire qu'elle n'a aucune valeur ? » (NF 1882-1883, 4 [194]).

La connaissance est sélective ; c'est une puissance de *hiérarchisation* qui doit laisser certains éléments au second plan, parce qu'il est tout à fait contreproductif de tout connaître : l'homme moderne, qui veut une société de transparence sans aucune part d'ombre pour sa volonté de savoir, est *saturé* d'informations, qui sont tout le contraire de

²⁹ Voir les analyses de Rey (2016).

la connaissance³⁰. Cette dernière, en effet, fonde toujours un savoir qui se découpe sur le fond d'un non-savoir, ainsi que Nietzsche l'avait déjà montré dans la deuxième des *Considérations inactuelles* : le sens historique est une pulsion de connaissance hypertrophiée qui croit pouvoir faire de la connaissance une fin en soi, syndrome d'un *mal d'archives* dont l'idéal encyclopédique d'une *gravure* générale de tout le savoir humain sur un *hardware* numérique, n'est que la résultante contemporaine. L'intelligence artificielle a ceci d'obscène qu'elle ne sait pas dissimuler, ni oublier activement. Sa volonté de savoir est sans fin, là où la santé exige surtout de vouloir *ne pas savoir* : « Il y a bien des choses qu'une bonne fois pour toutes je *ne veux pas savoir*. – La sagesse impose aussi des limites à la connaissance » (GD « Maximes » 5).

L'humanité de l'avenir, approfondissement de l'humanisme

Tout porte ainsi à penser que le surhomme constitue l'envers d'un *Weltbild*, au sens d'un *muthos philosophique*, dont l'éternel retour constitue l'endroit, puisqu'il arrive d'une part à Nietzsche de reconnaître que, pour « Célébrer le futur et non le passé », il faut « Composer le mythe de l'avenir » (NF 1883, 21 [6]), ce qui invite d'autre part à penser que la « vision du surhomme qui *affirme* la vie » fait partie de l'*épreuve d'élevage* qui doit nous hisser vers la forme de vie surhumaine – épreuve éthique d'une difficulté telle que même Nietzsche confesse ne pas parvenir à la surmonter : « J'ai tenté *moi-même* de l'affirmer – Hélas ! » (NF 1882-1883, 4 [81]). Voilà la probité qui invite à prendre la mesure du caractère édifiant et parénétique de l'image du surhomme, idéal régulateur semblable au règne des fins chez Kant – à ceci près que le surhumain *n'est pas* l'orientation tendancielle de l'histoire –, et qui revêt la fonction persuasive de *conversion* que Platon réservait à ses propres mythes philosophiques – à ceci près que le surhumain *n'est pas* renvoyé à un passé métaphysique (la réminiscence), mais à l'*imminence* d'un avènement futur possible : il s'agit de tenir les promesses que l'œuvre d'art de l'avenir de Wagner n'avait pas remplies.

À l'idéal quantitatif qui, en vertu d'une idéologie statistique, nous fait expéditivement assimiler l'idée d'espérance de vie et celle de progrès, Nietzsche oppose une exigence qualitative d'un *approfondissement* de l'expérience vécue, car c'est cette expérience intensive, irréductible à toute calculabilité, qui fait l'épaisseur

³⁰ Voir par ex. Han (2015a, pp. 80-83 en particulier ; 2017, pp. 69-76).

authentiquement temporelle de notre vie, dans la mesure où l'intensité d'une expérience *dilate le sentiment de la temporalité* jusqu'à éléver certains instants exceptionnels à l'intemporalité, tant ils se survivent à eux-mêmes, comme immémorialement, au-dedans de nous mais au-delà de nous-mêmes, ainsi qu'en témoigne l'intuition fulgurante de l'éternel retour. L'idéal transhumaniste d'une vie à la durée potentiellement indéfinie figure très clairement parmi les idées qui répugnent à Nietzsche, tout à fait disposé à troquer des centaines d'années de vie grégaire pour un instant créateur de la vie de Goethe³¹. Il paraît clair que l'allongement artificiel de la vie participe, dans une perspective nietzschéenne, de l'idéal de l'homme le plus méprisable, puisque Zarathoustra oppose au surhomme « le dernier homme [...] qui vit le plus longtemps » (ZA Prologue 5, v. 97), et qui voudrait que tout le monde ait accès à cette éternité inerte³². Ainsi, loin d'ouvrir la temporalité humaine à la futurition, le dernier homme transhumain ferme l'historicité humaine sur elle-même. Le surhumain n'est donc pas plus une figure eschatologique que téléologique, dans la mesure où Nietzsche défend une conception discontinuiste de l'histoire (GM II 12) qui empêche d'y voir l'ascension d'un quelconque processus monolithique (Cf. NF 1880, 6 [59]). Si donc le progrès est possible, il vient non pas de l'homme normal et standardisé de l'idéologie égalitariste³³, mais de ceux qui font des tentatives risquées pour s'écartier du troupeau. C'est là le nerf de la divergence entre Nietzsche et la vulgate darwinienne (Cf. NF 1875, 12 [22] et MA I 224).

Nietzsche a toujours cru, depuis sa période wagnérienne, puis en un sens un peu différent dans *Humain, trop humain*, à la « possibilité du progrès » (MA I 24), précisément parce que notre siècle est celui de la comparaison (MA I 23) où, faute de croire en des valeurs supérieures, toutes se font concurrence sur la ligne de flottaison de l'histoire. Voilà où le progrès est possible, à partir du déclin, et certainement pas rendu nécessaire en vertu d'une quelconque loi de l'histoire. C'est ici qu'il faut en venir à ce qui est sans doute le pivot de toute la conception nietzschéenne du surhumain, et invite à

³¹ Voir UB II 8 [section 6], qui dit plus exactement : « j'échangerais bien des charretées entières de vies jeunes et ultramodernes contre quelques années de ce Goethe “épuisé”, pour pouvoir encore participer à des entretiens comme ceux qu'il eut avec Eckermann, et me préserver ainsi des enseignements d'actualité dispensés par les légionnaires de l'instant présent. »

³² C'est un point sur lequel Sorgner (2017a, section 7) concède qu'il existe une divergence entre le transhumanisme et Nietzsche, mais c'est justement un point *absolument crucial*, qui indique que le fondement de l'anthropologie nietzschéenne est à l'antipode de l'anthropologie (utilitariste ou hédoniste) transhumaniste. En toute rigueur, du reste, le transhumanisme devrait *renoncer à toute anthropologie*, en tant qu'elle s'attache à postuler une nature humaine.

³³ Ce point de divergence décisif a déjà été relevé par Hibbard (2017), mais il n'est pas inutile d'y revenir. Mentionnons simplement un texte important : ZA II, « Des tarentules », v. 28-37.

penser le rapport de Nietzsche à l’humanité comme un dépassement de l’humanisme *au nom d’un approfondissement du sentiment d’humanité* (FW 337).

L’auto-dépassement de l’humanité se fait au moyen de ce qui fait de nous des hommes, étant entendu que l’homme est défini comme l’animal désanimalisé qui n’est pas encore fixé et qui ne le sera du reste jamais. Cette néoténie invite à penser que le dépassement de l’humanité est exigé et appelé par la vocation de notre humanité à devenir ce qu’elle est, c’est-à-dire le surhumain. Envisagé en ces termes, comme la conséquence d’une dialectique historique, le surhumain n’est pas *autre chose* que l’homme, mais son accomplissement le plus abouti, du fait même d’un *mépris* pour une de ses formes dévoyées, à savoir l’homme embourré dans son propre anthropocentrisme bourgeois.

Voilà pourquoi Nietzsche aime le fait que l’homme soit un perpétuel *déclin*. Ce qui fait notre humanité entendue en son sens le plus noble, c’est le mépris que nous avons pour notre tendance à nous fixer, le mépris qui fait de nous des voyageurs et des aventuriers réprouvant l’égypticisme³⁴ : « Notre mépris pour l’homme nous a poussés jusque derrière les étoiles. Religion, métaphysique, symptômes du désir de créer le surhomme » (NF 1882-1883, 4 [214]). Nietzsche considère donc que c’est *l’humanité créatrice* qui va enfanter le *surhomme* en vertu d’une infantilité reconquise, d’une seconde innocence où l’enfant est aussi une parturiente : « L’humanité est enceinte, étonnantes sont les gravides » ((NF 1882-1883, 4 [215])).

L’humanité de l’avenir dont il est question dans le §337 du *Gai Savoir* sort, de ce point de vue, de la forge de l’histoire humaine, puisqu’elle est le produit d’une reconquête de la grande santé par un sens historique *nova methodo* qui consiste à totaliser en soi l’histoire des douleurs et des joies pour forger « la chaîne d’or » propre à susciter l’*amor fati*. Cette éthique cosmique, qui rappelle l’harmonie héraclitienne du sage, à mille lieux de l’extase démiurgique des transhumanistes, n’est pas autre chose que l’unification de l’individu, de son lignage généalogique, de son humanité phylogénétique, et du monde de la volonté de puissance dans sa totalité.

C’est ce maillage ultime qui serait en réalité le surhomme, si nous étions capables de puiser en notre individualité humaine le sentiment d’une unité universelle. La métaphore altière de la vallée et des montagnes, des sommets et des profondeurs, renvoie systématiquement, chez Zarathoustra, à cette unité des contraires – *altus*, le profond et

³⁴ Nietzsche rattache comme on le sait l’engagement métaphysique pour l’ontologie éléatique à un type de structure affective qui prend en grippe le devenir et fonde son appétit d’absolu sur la haine de la finitude et de la contingence (voir par ex. GD « La raison dans la philosophie » 1).

l’élévé – qui transcrit spatialement une expérience historique, celle de la réversibilité du passé abyssal et du futur perdu dans les hauteurs (ZA II, « Du savoir-faire avec les hommes, v. 4-5).

Par ailleurs, Nietzsche rappelle qu’« Il faut qu’il y ait de *nombreux* Surhommes : toute bonté ne se développe qu’au sein d’un élément qui lui soit identique. Un seul dieu ne serait jamais que le diable ! » (NF 1885, 35 [72]). Il est donc conséquent que chaque individu surhumain soit lui-même appelé à se faire l’émule de Protée³⁵, sans cesse à la recherche de son intensification, en fréquentant l’histoire et en faisant son miel de toute altérité, comme en fait état un texte qu’on dirait presque écrit à l’adresse de ceux qui aspirent à une transhumaine immortalité :

Élargir le concept de nourriture ; ne pas disposer faussement sa vie comme le font ceux qui n’ont en vue que leur conservation. / Il ne faut pas que la vie nous coule entre les doigts, par le biais d’un “but” – mais nous devons engranger les fruits de *toutes* nos saisons. / [...] Joie à cultiver les autres comme on cultive un jardin ! (NF 1881, 11 [2]).

Voilà ce qu’ont oublié les transhumanistes : la *culture*, comme élévation d’une forme de vie à partir d’un élevage *sensible* qui rappelle à soi l’ensemble des sensibilités enracinées en soi et hors de soi, dans les préjugés moraux et instinctifs, ainsi que dans les traditions. Aux antipodes de la discontinuité transhumaniste et du prophétisme de la Singularité posthumaniste, le surhumain est le résultat d’un retournement sur soi du sens historique, qui guérit de sa suffisance jusqu’à s’historiciser lui-même et se retourner en son contraire, un sens de la création esthétique de soi par soi au moyen de l’histoire³⁶. C’est ce qu’indique un fragment posthume capital :

La science nous donne notre arbre généalogique de *noblesse*, notre hérédité : elle nous donne des ancêtres. Comparés à nous, tous les hommes ont jusqu’à présent été des « éphémères », de la populace qui n’a que de *courtes* vues. / Le *sentiment historien* est ce qu’il y a de nouveau, là quelque chose de *tout à fait grand* est en train de croître ! D’abord nuisible, comme tout ce qui est nouveau ! Il lui faut longuement s’acclimater, avant de s’assainir et de pousser une grande floraison ! (NF 1881, 12 [76]).

³⁵ Cette idée, qui avait été défendue déjà dans le 223 des *Opinions et sentences mêlées*, est travaillée de nouveau dans « Du dépassement de soi » au livre II d’*Ainsi parlait Zarathoustra*, où Nietzsche oppose le Soi au moi. Le surhomme est un Soi, c’est-à-dire l’unité d’une multiplicité *organique*. Un posthume de cette époque est explicite sur ce point : « Le moi seulement au sein du troupeau. Au contraire : dans le *surhomme*, le tu de plusieurs moi issus de maints millénaires ne forme plus qu’une unité (donc les *individus* sont alors fondus en une unité) ! » (NF 1882-1883, 4 [188]).

³⁶ La place manque hélas pour développer ce point mais nous nous permettons de renvoyer à Sorosina (2020).

On voit que le moyen d'accéder à l'immortalité est tout le contraire du repli sur soi transhumaniste, mais l'héraldique généalogique qui fait entrer dans la noblesse d'une histoire ancestrale. Aussi la science (historique) n'a-t-elle de valeur qu'en nous rendant *plus humains*, du fait qu'elle nous donne des racines en même temps que les armes pour nous *déradicaliser* de celles que nous souhaitons transformer. Encore cette déradicalisation n'est-elle jamais qu'une transplantation dans un terreau plus fertile, et non un arrachement, s'il est vrai que l'humanité doit accéder au surhumain par un sens accru de sa propre historicité. Le surhumain n'est pas autre chose que l'homme, bien au contraire : il est l'humanité parvenue à la grande santé – l'inverse de l'asepsie nosocomiale du transhumain.

Si nous devions donc, au moment de conclure, reprendre le fil d'Ariane à partir duquel nous nous sommes efforcés d'éconduire toute prétention transhumaine à se revendiquer de Nietzsche, celui-ci devrait apparaître à travers l'interprétation de la signification historique que le transhumain est appelé à revêtir : non seulement les transhumanistes sont les héritiers, mais ils sont à la vérité les plus draconiens metteurs en scène de la haine de la vie propre aux « contempteurs du corps » décrits par Zarathoustra. Des contempteurs d'autant plus dangereux qu'ils dissimulent leur haine de la vie sous le nom de l'Amour de la Vie éternelle *ici-bas* – selon une rhétorique qui les apparaît aux Chrétiens. Au moins ces derniers avaient-ils la décence de soutenir que la « vraie » vie était ailleurs, dans quelque au-delà du monde. Les transhumanistes, eux, croient cette vraie vie accessible *au sein même du monde*, dans quelque au-delà du corps de chair, dans un corps désincarné, technicisé ou déréalisé par sa vie numérique. C'est cet *au-delà* séculier qui fait encore participer, qui fait même à *plus forte raison* participer l'idéal transhumaniste à l'ascétisme des arrière-mondes. Dernière en date de l'incessant défilé d'ombres où les marionnettistes promeuvent des idoles nouvelles dans la Caverne, l'ectoplasme transhumaniste apparaît dans le cadre de son nietzschéen diagnostic comme la forme la plus fabuleuse de maladie auto-immune : une pathologie de la vie famélique qui rêve à des avatars excentriques. Cette pulsion supraterrestre qui anime les corps décadents aspire ainsi à se venger de la vie à l'âge de sa dépression généralisée, et ce, en croyant trouver son remède dans l'exaspération de sa cause majeure : le narcissisme de la conservation de soi.

Références Bibliographiques

ADORNO, Francesco P. *Le Désir d'une vie illimitée*. Paris : Kimé, 2012.

- AGAR, Nicholas. *Humanity's End. Why we Should Reject Radical Enhancement.* Cambridge & London : MIT Press, 2010.
- _____. *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defense of Limits.* Cambridge & London : MIT Press, 2014.
- ALEXANDRE, Laurent & BESNIER, Jean-Marie. *Les Robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions.* Paris : Dunod, 2016.
- BERGSON, Henri. *L'Évolution créatrice.* Paris : PUF, 2001.
- BESNIER, Jean-Michel. *Demain les posthumains.* Paris : Fayard, 2009.
- _____. *L'Homme simplifié.* Paris : Fayard, 2012.
- BOSTROM, Nick. « Transhumanist Values », *Review of Contemporary Philosophy*, 4, 2005a, pp. 87-101.
- _____. « In Defense of Posthuman Dignity », *Bioethics*, 19(3), 2005b, pp. 202-214.
- _____. « A history of transhumanist thought », *Journal of Evolution and Technology*, 14/1, 2005c.
- _____. *Superintelligence.* Paris : Dunod, 2017.
- CONANT, James. « Nietzsche's perfectionism : a reading of "Schopenhauer as educator" », in: SCHACHT, R. *Nietzsche's Postmoralism.* Cambridge : Cambridge University Press, 2001, pp. 181-257.
- COEURNELLE, Didier & ROUX, Marc. *Technoprog.* Limoges : FYP, 2016.
- ELLUL, Jacques. *La Technique ou l'enjeu du siècle.* Paris : Economica, 1990.
- ETTINGER, R. *The Prospect of Immortality.* Garden City : Doubleday, 1962.
- _____. *Man into Superman.* New York : St. Martins Press, 1972.
- FERRY, Luc. *La Révolution transhumaniste.* Paris : Plon, 2016.
- GARCIA, Tristan. *La Vie intense. Une obsession moderne.* Paris : Autrement, 2016.
- GIESEN, K.-G. « Transhumanisme et génétique humaine », *L'Observatoire de la génétique*, 16, 2004. En ligne : <https://iatranshumanisme.files.wordpress.com/2015/08/no-16.pdf>
- GOFFI, Jean-Yves. « Aux origines contemporaines du transhumanisme », *Ethique, politique, religions.* Paris : Classiques Garnier, 2015.

HABERMAS, Jurgen. *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*. Paris : Gallimard, 2015.

HAN, Byung-Chul. *Dans la nuée. Réflexions sur le numérique*. Paris : Actes Sud, 2015a.

_____. *Le Désir ou l'enfer de l'identique*. Paris : Autrement, 2015b.

_____. *La Société de transparence*. Paris : PUF, 2017.

HIBBARD, Bill. « Nietzsche's Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will be Real », in : TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017

HOTTOIS, Gilbert. *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*. Paris : Vrin, 2017.

_____. *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* Bruxelles : Académie Royale de Belgique, 2014.

HURKA, Thomas. *Perfectionism*. Oxford : Oxford University Press, 1993.

MORE, Max. *The Transhumanist reader*. West Sussex : Wiley and sons, 2013a.

_____. « The Philosophy of Transhumanism », in : MORE, M. & VITA-MORE, N. *The Transhumanist Reader*. Oxford : Wiley-Blackwell, 2013b.

_____. « The Overhuman and the Transhuman », in : TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017

NIETZSCHE, Friedrich, *Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard, 1966-.

_____. *Kritische Studienausgabe [KSA]*. Berlin : de Gruyter, 1966-1977.

_____. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Stanford: Stanford University Press 1995-.

OWEN, David. « Equality, democracy, and self-respect : reflections on Nietzsche's agonistic perfectionism », *The journal of Nietzsche studies*, 24, 2002, pp. 113-131.

REY, Olivier. *Une folle solitude*. Paris : Seuil, 2006.

_____. *Quand le monde s'est fait nombre*. Paris : Stock, 2016.

SALEM, Jean. *Tel un Dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*. Paris : Vrin, 2002.

SIMMEL, George. *La Tragédie de la culture*. Paris : Payot, 1988.

SORGNER, Stefan Lorenz. « Beyond Humanism : Reflections on Trans- and Posthumanism », in : TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017a.

_____. « Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism », in : TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017b.

SOROSINA, Arnaud. « Nietzsche critique du transhumanisme. Fécondité d'un anachronisme philosophique », *Médecine et philosophie*, n. 4, 2020, pp. 8-15.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. « Transhumanism as a Secularist Faith », *Zygon*, 47/4, 2012, pp. 710-734.

TUNCEL, Yunus. « Introduction », in : _____. (dir.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017a.

_____. « Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism », in : _____. (dir.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy ?* New Castle : Cambridge Scholars Publishing, 2017b.

O humanismo do último homem: uma leitura nietzschiana do transumano*

The Humanism of the Last Man: A Nietzschean Reading of the Transhuman

Arnaud Sorosina**

Resumo

Ainda que alguns pensadores transumanistas busquem reivindicar Nietzsche, notadamente afirmando uma filiação entre o transumano (ou o pós-humano) e o sobre-humano, parece, em um exame mais atento, que tudo na filosofia de Nietzsche conspira para torná-lo, se realmente quisermos estabelecer um confronto, um adversário do transumanismo. Mais exatamente, além dos aspectos pontuais de comparação, é na própria axiomática dos valores, ou seja, no que diz respeito aos princípios mais fundamentais no plano axiológico, que Nietzsche se situa como antípoda dos transumanistas. Ao tentar realizar, a partir dos instrumentos metodológicos e conceituais do filósofo alemão, a genealogia e a tipologia do transumanismo, gostaríamos de precisar que o transumanismo é, do ponto de vista nietzschiano, a realização mais deletéria do niilismo. O transumano é apenas a face contemporânea do último homem.

Palavras-chave: transumanismo, pós-humanismo, sobre-humano, niilismo, genealogia, progresso, aprimoramento, evolução, progresso, ciência, técnica, sofrimento, felicidade.

Abstract

Even as some transhumanist thinkers seek to claim affiliation with Nietzsche, notably by asserting a filiation between the transhuman (or the posthuman) and the superhuman, it appears on close examination that everything in Nietzsche's philosophy conspires to make of him, if we really want to establish a confrontation, an adversary of transhumanism. More exactly, beyond the punctual aspects of comparison, it is even in the axiomatics of values, regarding the most fundamental principles on the axiological level, that Nietzsche is situated at the antipodes of the transhumanists. By trying to carry out, from the methodological and conceptual instruments of the German philosopher, the genealogy, and the typology of transhumanism, we would like to establish that it is, from a Nietzschean point of view, the most deleterious accomplishment of nihilism. The transhuman is only the contemporary face of the last man.

Keywords: transhumanism, posthumanism, superhuman, nihilism, genealogy, progress,

* Tradução de Edson Peixoto de Resende Filho.

** Professor de classes preparatórias em Grenoble e membro associado do laboratório HiPhiMo, autor de vários livros sobre Nietzsche, notadamente *Le Scorpion de l'histoire. Généalogies de Nietzsche*, Classiques Garnier, 2020. Grenoble, França. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5472-0896> Contato: arnaud.sorosina@yahoo.fr

enhancement, evolution, progress, science, technique, suffering, happiness

O que Nietzsche teria pensado sobre o transumanismo? Essa questão mobilizou vários estudiosos de Nietzsche e pensadores representativos da corrente transumanista¹. Em geral, a discussão tem se centrado em pontos de divergência ou convergência de detalhes, de modo que o que emerge do debate é uma comparação grosseira – como se fazem tabelas de prós e contras.

Gostaríamos de dar, nas linhas que se seguem, nossa contribuição de forma talvez resolutamente mais ambiciosa a esse debate²: procurando mostrar que ele não tem razão para existir, tanto é verdade que a doutrina nietzsiana assenta numa base axiológica em total contradição com a do projeto transumanista (tal como ele é posto, por exemplo, por Max More). Isto não significa, evidentemente, que o exame do transumanismo em relação ao pensamento de Nietzsche não tenha qualquer interesse, muito pelo contrário: é com a pretensão de dar *uma interpretação nietzscheana* do transumanismo que poderemos medir a extraordinária má utilização do filósofo alemão por aqueles que – o que se tornou um hábito – reivindicam seu nome.

No entanto, o que nos parece absurdo – e justificá-lo-emos abaixo – é empreender neste tipo de caso um exame comparativo que dê ares de um equilíbrio argumentativo equitativo entre o *pró* e o *contra*, através de um exame que é, por assim dizer, meramente mereológico, e que na maioria das vezes consiste em extraír, para os comparar isoladamente, certos pontos de doutrina sem ter em conta a solidariedade orgânica que os liga a outros e que, mais precisamente, determina inteiramente a sua vocação e alcance.

Se Nietzsche pôde ser recuperado por todos os partidos e todos os messianismos, é em virtude de a ideologia, quando está em busca de uma heráldica, se contentar em retirar de certos slogans icônicos de obras que estabelece como mitemas, aclimatando-os ao seu solo anfitrião. Os transumanistas, sobre este ponto, não são exceção à regra. De fato, se é verdade que a sutura dos filosofemas nietzschanos opera a sua anastomose a partir de certas partes axiológicas fundamentais, então deve ficar claro que, contrariamente às aparências, não podemos “borboletar” na obra de Nietzsche à mercê dos aforismos, tomando o que nos convém e ignorando o resto. Poder-se-ia decerto fazê-

¹ K.-G. Giesen foi um dos primeiros, em 2004, a ver no transumanismo uma reativação da figura do além-do-homem. Ver Giesen (2004).

² Este artigo desenvolve, sob uma forma consideravelmente mais extensa, uma linha de análise defendida em Sorosina (2020).

lo, mas à custa de uma adulteração radical de seu pensamento que, consequentemente, de forma alguma nos autorizaria a reivindicar o filósofo.

O exame que se segue não é, portanto – pelo menos não *a princípio* – um retrato contrastante à escala real que, seguindo um método de comparação analítica, faria paralelo de certas filosofias nietzschianas com certos ideologemas transumanistas (como se a comparação fosse *merecida!*) – tal método, como as *Antilogias* de Protágoras, poderia servir fácil e fraudulentamente à tese de um Nietzsche transumanista (e só laboriosamente, porque *na defensiva*, servir à causa de um Nietzsche anti-transumanista).

Em vez disso, escolhemos um ponto *nodal* a partir do qual distribuímos *os principais ramos de uma divergência radical*. Este ponto de ancoragem, que pode e deve servir de fio vermelho para identificar o nervo da oposição entre o pensamento de Nietzsche e a ideologia transumanista, é, na nossa opinião, a hermenêutica da vida tal como está ligada a uma interpretação do tempo histórico. Essa hermenêutica é tão fundamental que tudo o resto depende dela, e a perspectiva trágico-crítica da filosofia cultural nietzschiana é diametralmente oposta à herança positivista e otimista do transumanismo³. Isto é o que agora cabe a nós estabelecer.

Transumanismo e progresso: a religião do último homem

Tragédia grega e otimismo transumanista

No §4 da *Tentativa de Autocrítica* acrescentada à nova edição de *O Nascimento da Tragédia* em 1886, Nietzsche ataca violentamente as “ideias modernas” e “os preconceitos do gosto democrático”: a racionalização teórica da realidade por modelos matemáticos, teorias físicas ou sistemas filosóficos; e a sua vertente prática, a saber, a prisão da natureza pela tecnologia, seria apenas a expressão moderna do *otimismo* peculiar à racionalidade moderna, que reconduz à *hybris*, despercebida das escolas socráticas – esse excesso de uma razão demasiado confiante. A *razão suficiente* que triunfou com a ciência e a filosofia clássica foi, em última análise, apenas a exposição de um fenômeno axiologicamente perverso, o da *suficiência* da razão calculadora, à qual Nietzsche opõe uma razão razoável, que está consciente das suas raízes vitais, e por isso

³ Ainda mais do que pessimismo, que nunca é mais do que uma simetria lúgubre do otimismo, a tragédia nietzschiana consiste em *não querer que nada mude* (o que não equivale a querer que nada mude) onde o otimismo assenta numa avaliação *reativa* e, portanto, insidiosamente cristã da realidade humana – perfeitamente na nota da moralidade do ressentimento pacientemente analisada e desprezada por Nietzsche na *Genealogia da Moral*. Ver especialmente GM II 11-12.

é chamada de volta à modéstia (Cf. HH I 1-2; sem que seja necessário que essa desmitificação do imperialismo do *logos* beire à humilhação, como é sem dúvida o caso, aos olhos de Nietzsche, em Pascal).

Nesta perspectiva, há todos os motivos para acreditar que os *fins* reivindicados assim como os *meios* convocados para serem implementados por pensadores transumanistas⁴ são a *antítese exata* daquilo que, segundo Nietzsche, faz o vigor e o valor de uma civilização. A essência da questão reside talvez no tipo de interpretação a que os transumanistas submetem os vários campos da cultura, na medida em que acreditam não só na possibilidade, mas também na eficácia e na necessidade de a humanidade se realizar de uma forma *ótima* onde se superaria a si própria. Essa forma *ótima*, *otimizada*, “aumentada” como se diz, da realidade humana, é a antítese da concepção nietzschiana de *elevação* [Erhöhung⁵], se pelo menos quisermos preservar a identidade dos termos, o que não deve ocultar uma divergência radical de significado⁶. De facto, por detrás da identidade terminológica, descobriremos uma oposição radical, que nos convidará a sugerir na sequência que o “sobre-humano” nietzschiano é tão próximo do “transumano” como o Anticristo é de Cristo.

Por hora, precisamos voltar ao §4 da *Tentativa de Autocrítica*, onde Nietzsche se pergunta se o otimismo – entendido aqui como a aspiração à *quietude* (ou em termos

⁴ Mesmo que tenhamos de especificar algumas posições filosóficas particulares dentro da constelação do pensamento transumanista, concordaremos em tomar o termo no seu sentido mais lato. Salvo indicação em contrário, o transumanismo refere-se nas seguintes linhas ao projeto de valorização/elevação do humano, com a convergência NBIC como *meio* (embora deixemos este ponto de lado) e o *fim* do prolongamento da vida humana, o desaparecimento de todas as doenças, sofrimento, dor ou fonte de desconforto.

⁵ Este termo e os seus derivados lexicais aparecem cerca de sessenta vezes no corpus nietzschiano de 1869 a 1889, quase sempre com o significado de intensificação e aumento no sentido fisiológico, designando assim o aumento de um poder *qualitativo* e não qualquer adição *quantitativa*.

⁶ É necessário ter cuidado ao comparar doutrinas que utilizam termos ou fórmulas semelhantes – um lembrete que não é supérfluo quando vemos que a comparação é correta para alguns que, reduzindo Nietzsche a fórmulas doutrinárias prontas, se apressam a identificar o que determinaram anteriormente sob formulações semelhantes, como é o caso, por exemplo, da concepção dinâmica da natureza de Nietzsche, que Sorgner acredita que pode ser transformada num terreno comum fundamental com o transumanismo. Uma tal determinação da concepção nietzschiana da natureza é tão ampla que permitiria uma aproximação entre Nietzsche e *qualquer* pensador moderno que tenha lamentado a perda do fixismo metafísico ou biológico. Quando Sorgner critica os *pars pro toto* que cometem aqueles que visam certos aspectos periféricos do transumanismo na crença de que estão criticando o seu compromisso central (2017b, 258-260), ele parece não perceber que está fazendo exatamente a mesma coisa com Nietzsche, numa perspectiva estratégica de ajuntamento. Estou a utilizar apenas um exemplo aqui, mas quase toda a pseudo demonstração de Sorgner é baseada em aproximações e atalhos semelhantes. Quando ele escreve, por exemplo, que o respeito de Nietzsche pelo pensamento crítico era imenso, a fim de o tornar uma razão de aproximação ao transumanismo, que também valoriza o pensamento crítico, reclamando neste ponto Bostrom, o leitor só pode permanecer perplexo com um uso tão sofístico da comparação (ver 2017a, secção 1.2.), para supor estabelecer que a reavaliação de valores é mais ou menos a mesma em Nietzsche e nos pensadores transumanistas. Contudo, uma leitura da axiologia transumanista de Bostrom (2005a e b) não deixa margem para dúvidas sobre a sua divergência radical de Nietzsche, como o próprio Bostrom comprehendeu consequentemente (2005c).

gregos à *ataraxia*) por meio da beleza, do entretenimento e, por extensão, das várias técnicas que a cultura oferece ao indivíduo – não seria um sintoma de declínio e fadiga fisiológica, na medida em que apenas os seres sofredores aspiram à felicidade, quer seja entendida como o “sábado dos sábados” ou a tranquilidade da equanimidade do sábio, como no caso de Epicuro. No entanto, essas são apenas as versões aristocráticas do otimismo, aquelas que mandam o homem sábio habitar o mundo como um deus entre os homens⁷, como é o caso, por exemplo, de Epicuro (Cf. SALEM, 2002), ou que recomendam o asceta a praticar a *imitatio Christi*⁸. A modernidade, ao massificar esse modelo escatológico de felicidade, extirpou a dimensão ética e individual que ainda fazia a sua nobreza nas escolas socráticas, trazendo à tona a figura do que Nietzsche chama de o “último homem” e que, longe de se comandar a si próprio, como o sábio de Epicuro, exige pastores – os gurus do “desenvolvimento pessoal” atuando como modelos a esse respeito.

Essa degeneração popular do otimismo é sintomática, segundo Nietzsche, de um declínio fisiológico da forma de vida humana. É, portanto, através de uma extração legítima que, a partir deste esquema histórico, os pensamentos transumanistas – em particular as suas várias formas sócio-liberais – podem ser avaliados à luz desta psicofisiologia, e da axiologia que a sustenta, como consequência estrita desse processo de desvalorização fisiológica que Nietzsche chama, notadamente a partir de 1887, de “o niilismo europeu”.

De fato, qual é o ideal transumanista, senão a expressão de uma forma de vida tão diminuída que já nem sequer considera a sua reparação ou resiliência a partir de sua própria potência – *mas a partir de poderes estranhos à vida?*

O indivíduo das democracias liberais modernas, pela sua parte, ainda imaginava a sua felicidade em termos de estimulantes fisiológicos consistentes com a sua forma de vida. Mesmo que a interpretasse mal, como métodos curativos, que reforçavam as suas próprias falhas patológicas, as suas farmacopeias artificiais destinavam-se a compensar o vazio da sua forma de vida por meios que *o lembravam de que estava vivo*. Ele queria – e ainda quer – “viver experiências”, “viver intensamente”, mas não consegue encontrar

⁷ Ver, por exemplo, Platão, *Teeteto*, 176ab; *República*, VI, 500cd; *Fedro*, 79d-e; Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 7).

⁸ Pode ser uma surpresa que o sábio grego e o asceta cristão sejam aqui equiparados a otimistas, na medida em que esse termo abrange hoje em dia a sua versão secular e mundana, ou seja, o hedonismo. Mas há na essência da ascese das escolas socráticas e dos exercícios espirituais cristãos um otimismo fundamental, que não reside na ideia ingênua de uma melhoria espontânea e necessária, mas na crença da possibilidade de alcançar um estado ótimo que *distinga* o sábio e o santo do homem comum.

dentro de si as fontes fisiológicas desta intensificação. Razão pela qual apela a fontes externas de excitação e *stimuli* para se sentir vivo no modo passivo de uma vitalidade que é, por assim dizer, patologicamente extorquida de si mesma: drogas, álcool, vários estimulantes que são todos paliativos que mantêm a reatividade sensível de uma forma de vida sem intensidade artificialmente estimulada⁹.

Essas ainda não são, ao contrário do que alguns transumanistas sugerem precipitadamente – como amantes de atalhos que fazem as aproximações parecerem identidades¹⁰ –, técnicas de elevação transumana, na medida em que a entrada no transumanismo só se faz quando uma forma de vida renuncia a si própria ao ponto de querer a sua auto-abolição *de uma forma que não seja a auto-aniquilação*.

De fato, o suicídio não é a expressão mais bem sucedida do niilismo, como Schopenhauer bem compreendeu, pois é sempre pela escala de um certo ideal de vitalidade que uma forma de vida se suprime na sua forma individual. Na escatologia do transumanismo, a ideia de um renascimento da vida em uma forma que não é mais a dela, substitui a vida, *no mundo*, por algo diferente dela mesma. A vida procura curar-se a si própria renascendo em uma forma não viva. A hibridização da vida e da tecnologia significa fantasiosamente que a vida renunciou aos atributos bio-estéticos que a determinaram como vida, sustentando a crença de que a vida não biológica ainda está viva, e ainda mais autenticamente do que nos seus antigos avatares, agora considerados antiquados¹¹. Aqui está uma crisálida, inesperada e, no entanto, que leva a um clímax o processo de exaustão secular que a história das metamorfoses do ideal ascético cobre.

De fato, uma conquista sem precedentes do niilismo que Nietzsche provavelmente não suspeitava, o transumanismo *quer* a vida alienada pela tecnologia, com o argumento de que essa última seria a vida realizada, a vida mais viva e que seria simultaneamente

⁹ Sobre a genealogia desta intensidade vital como um valor tipicamente moderno, ver Garcia (2016).

¹⁰ Alguns transumanistas argumentam que já somos humanos elevados, usando óculos, lentes de contato e assim por diante. Se fosse esse o caso, então teríamos de considerar que já estamos elevados por estarmos ontologicamente diminuídos em comparação com os animais que transportam consigo o seu mundo técnico: na medida em que toda a atividade técnica humana é originalmente exógena, o *homo habilis* já era, neste caso, um transumano. Parece assim que o argumento, destinado a precipitar o advento de um futuro ciborgue, invocando não tanto a sua iminência como a sua realização antecipada, é uma petição de princípio tão absurda que nos levaria a considerar que sempre fomos transumanos. A plasticidade semântica desse “transumanismo” convida-nos a pensar que não se trata tanto de um conceito como de um ideologema que pode ser manipulado *ad libitum*.

¹¹ Mais uma vez, expressamos aqui o nosso mais forte desacordo com Sorgner (2017a), que faz de Nietzsche um admirador da ciência (que formulada nestes termos não é nem verdadeira nem falsa) *e por isso*, sugere acrobaticamente, da tecnologia. Tuncel (2017a, p. 3) tem razão em observar que a ciência não tem qualquer valor em si mesma, mas apenas em termos do tipo de vida que ela promove. No entanto, o transumanismo promove o tipo de vida pelo qual Nietzsche expressa o seu mais profundo desprezo.

mais-de-vida e mais-que-a-vida (resolvendo assim, infelizmente, o trágico dilema caro a Georg Simmel [1988]). Em vez de se enredar nas contradições que tornam a vida mais viva, tornando-a mais viva do que a vida através das suas objetivações culturais (valores, obras, atos), por que não se contentar com a vida no seu único polo objetivo, desde que seja tecno-científica?

De uma perspectiva nietzschiana, o transumanismo pertence, portanto, à própria estrutura da história do niilismo, da qual ele verifica a coerência quase-teleológica até lhe dar a sua forma mais acabada.

Progresso, perfeição e aperfeiçoamento

Mas há mais. De um ponto de vista *tipológico*, o transumanismo é de fato a *realização* niilista do último homem cujo tipo notoriamente Nietzsche determinou. De fato, o otimismo do último homem se deve principalmente ao fato de procurar o *ótimo* da felicidade através da imagem invertida do seu próprio infortúnio. É por isso que a sua ideia de otimização é na realidade uma soma de propriedades negativas, a começar, naturalmente, pela recusa do sofrimento e do perigo. O otimismo do último homem se deve em segundo lugar ao fato de procurar uma felicidade *quantitativa* e não *qualitativa*, razão pela qual o último homem elogia a piedade e o altruísmo e considera o conjunto das relações entre os seres, a nível axiológico e ontológico, de um ponto de vista utilitarista e funcional, valorizando a igualdade e a comunidade, não o indivíduo e a hierarquia.

O homem moderno quer “a felicidade geral do rebanho no seu prado verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar, e uma vida mais leve para todos [...] – e eles sustentam que o sofrimento é algo que deve ser *abolido*” (BM 44)¹². Voltaremos a este assunto em breve, mas tal declaração convida a pensar que, ao colocarmo-nos em terreno nietzsiano, nenhuma concessão deve ser feita ao projeto transumanista.

Do início ao fim da sua atividade filosófica, Nietzsche pronunciou-se contra o mito do progresso escondido em todas as formas de otimismo, a começar pelo otimismo utilitarista¹³ que o pensamento transumanista herdou, e que pressupõe que a humanidade

¹² Ver também, de uma perspectiva ligeiramente diferente sobre a interpretação do sofrimento, Tuncel (2017b).

¹³ “‘Útil-prejudicial’! ‘Utilitário’! Esta verborragia baseia-se no preconceito de que não há *necessidade de voltar ao fato de saber em que direção* o ser humano (ou o animal, a planta) *deve* evoluir. Como se milhares de evoluções não fossem concebíveis a partir de todos os pontos! Como se a decisão sobre qual seria a

pode ser considerada como um *todo*. No entanto, se há um ponto em que Nietzsche é anti-humanista, ao menos na interpretação genealógica que Nietzsche propõe da corrente humanista, é na sua crítica ao universalismo, que se preocupa em pensar no futuro da forma de vida humana como um *todo*. Se o conceito de humanidade tem algum significado para Nietzsche, não é certamente como um conceito abrangente e quantitativo que abrange todos os seres humanos, mas como um critério intensivo de humanidade. *Menschlichkeit* e não *Humanität*: “Lutar contra a ideia de que o objetivo da humanidade está no futuro [...]. A humanidade não está lá por si mesma, o seu objetivo está nos seus picos, os grandes artistas e santos, portanto nem antes nem atrás de nós” (NF 1870-1871, 7 [100]). Apesar das suas simpatias com certos pontos de vista evolucionistas, Nietzsche não chega ao ponto de considerar a humanidade como uma *espécie animal* entre outras, o que poderia ser considerado como um todo fisiologicamente homogêneo, tal como a fisiologia social-darwinista ou o evolucionismo social. Mesmo na época em que a “grande política” parecia abordar essas considerações fisiológicas, Nietzsche ainda desenraizava a fisiologia de seu solo estritamente biológico para dar-lhe uma interpretação axiológica e cultural. É por isso que se afasta explicitamente de todos aqueles que gostariam de considerar a história humana como uma extensão estrita da evolução biológica: “A fórmula da *superstição do ‘progresso’* dada por um famoso fisiologista da atividade cerebral: / ‘*O animal nunca faz progresso como espécie: só o homem faz progresso<s> como espécie*’¹⁴. Não: ---” (FP 1888, 14[110]). Este é um ponto em que Nietzsche se separa veementemente do progressismo aparentemente de boa índole defendido por Herbert Spencer, com base numa interpretação racialista da evolução humana. Agora, tal como o homem moderno não tem nada de que se gabar em termos de conforto burguês que o fizeram sofrer, também o futuro transumano deveria começar por questionar o valor dos seus valores antes de desprezar o homem moderno, que ainda está apegado aos valores humanistas da *cultura animi*, a fim de se opor a ele com uma superinteligência

melhor, a mais alta, não fosse uma questão de gosto! (Uma forma de medir, de julgar de acordo com um ideal que não é necessariamente o de outro tempo, de outro homem!)” (NF 1881, 11 [106], ligeiramente modificado). No quarto ponto da sua manifestação, Sorgner (2017a), convida-nos a substituir a ética da virtude pelo utilitarismo, a fim de pensarmos num transumanismo nietzscheano. Concedemos-lhe de bom grado esse desejo: se fizer sentido, só pode resultar na auto-aniquilação do próprio projeto transumanista.

¹⁴ A citação em itálico está em francês no original de Nietzsche. É retirada de P. Flourens, *De l'instinct et de l'intelligence des animaux* [1841], “de la non-perfectibilité de l'espèce dans les animaux”, Garnier, 1861, p. 100 – a citação de Nietzsche está lacunar.

computacional¹⁵, atividade politécnica prática e sobrevivência indefinida¹⁶, como se o valor de uma forma de vida fosse medido pelo seu poder de capturar a natureza, a começar pela sua própria.¹⁷

A secularização técnica de Deus

Poder-se-ia argumentar que Nietzsche é muito discreto na questão da tecnologia, e que, além disso, a tecnociência e a hibridação do homem e da máquina são problemas anacrônicos que vão para além da questão do valor da tecnologia. No entanto, é fácil de compreender, com base na sua crítica à ciência positivista como cristianismo secularizado, que Nietzsche subscreve o diagnóstico posterior de Jacques Ellul, quando este último explica que o homem “transfere seu sentido do sagrado para aquilo que destrói tudo o que era seu objeto: a técnica” (ELLUL, 1990, p. 132). A tecnociência transumanista nada mais é do que a perpetuação de um antigo conluio entre ciência e tecnologia, do qual é apenas a consequência mais consumada, se é verdade que depois do escrutínio da natureza fora do homem, só restava a este efetuar a inspeção da natureza no homem, se não da natureza *do* homem.

A destruição técnica dos ídolos religiosos leva a um cristianismo desencantado que ou não chora a perda das antigas transcendências (pessimismo, niilismo) ou renasce sob outras formas a que se poderia chamar “cripto-cristãs”. No final, a destruição dos velhos ídolos está condicionada, na modernidade, à criação de novos ídolos. Simplesmente, os ídolos materiais substituíram os imateriais, de modo que os homens modernos parecem repetir o episódio da adoração do bezerro de ouro, numa conjuntura que Nietzsche simbolicamente chama a festa do burro – a antítese do pessimismo, que consiste em dizer sim (*ia* – “*hi-há*”) a tudo, que é exatamente a definição de vulgaridade: “A posição da religião em relação à natureza era, no passado, o contrário: a religião

¹⁵ Ver Bostrom (2017), que, no entanto, defende uma posição moderada.

¹⁶ Ver Ettinger (1962 e 1972), que se fez ele próprio criopreservado em 2011 e elogia a vida criopreservada – uma expressão que, para Nietzsche, é talvez o oxímoro por excelência, ele que critica todas as formas culturais de mumificação.

¹⁷ Não há espaço suficiente para desenvolver esse ponto, mas é aqui que o *perfeccionismo* de Nietzsche é a antítese exata do *perfeccionismo* transumanista, na medida em que é um perfeccionismo qualitativo arretista baseado nas perfeições constitutivas da natureza humana, na veia do perfeccionismo emersoniano, enquanto os transumanistas defendem o perfeccionismo no sentido de uma melhoria exógena – para retomar com uma ligeira inflexão a distinção proposta por T. Hurka (1993) entre o perfeccionismo estreito e o perfeccionismo amplo. Sobre o perfeccionismo de Nietzsche, considerado como um *agôn* intestino consigo mesmo e uma alteridade ingerida, nomeadamente na sua relação com Emerson e o transcendentalismo em particular, ver notadamente Conant (2001) e Owen (2002).

correspondia à *concepção vulgar da natureza*. / Hoje, a concepção *vulgar* é a teoria materialista. Consequentemente, a religião que resta agora deve falar como materialista ao povo (FP 1882-1883, 4[221]). Essa ciência materialista, que se assume a si própria como o padrão de uma civilização, é uma das sombras mais deletérias e insidiosas de Deus. Quando Nietzsche elogia a ciência, é a ciência como um método, que pensa em si mesma como o meio para algo que não é a própria, e que coloca a sua vontade de verdade ao serviço da vontade de poder, ou seja, da vitalidade. Por outro lado, desaprova a teodiceia oculta dos cientistas que, fazendo da investigação científica e do progresso técnico-científico um fim em si mesmo, fornecem ao ídolo monoteísta modos de sobrevivência seculares que são ainda mais enganadores porque nem sempre o são, como é o caso do positivismo de Comte, que acaba por se exibir abertamente como a “Religião da humanidade”.

Ora, o transumanismo é de fato uma religião secular, através do seu culto à ciência¹⁸, e de acordo com a história que ele se dá¹⁹: o humanismo evolucionário de Julian Huxley pretendia precisamente subir ao estatuto de religião sem revelação, como uma ideologia em que as ciências naturais e as técnicas eugênicas deveriam substituir o dogma religioso.

É exatamente este tipo de secularização científica do religioso pelo programa naturalista que Nietzsche levou a cabo na primeira *Consideração Extemporânea*, vituperando David Friedrich Strauss, promotor de uma moralidade cristã naturalizada por uma fundação científica. O empreendimento de Strauss, sendo tudo igual aliás, está perfeitamente de acordo com o de Huxley, na medida em que ele reconduz a moral cristã dando-lhe uma base evolutiva. É exatamente essa recondução da moralidade cristã pela ciência evolutiva da moralidade que Nietzsche não deixará de combater, quer funcione através da Religião da Humanidade de Auguste Comte ou do messianismo altruísta de Herbert Spencer. Dissolver os dogmas cristãos para manter a sua axiologia é precisamente o mesmo que manter, através do martelo da ciência natural, o *coração* do ideal ascético (Ver GM III 27). A ideia de autotranscendência promovida pelos transumanistas nada tem, portanto, em comum com a *Selbstüberwindung* nietzsiana, que significa uma *autodestruição* do cristianismo não só como dogma, mas sobretudo como moralidade (transvaloração).

¹⁸ Essa é uma observação feita por Babich (2017), mas que merecia um exame detalhado.

¹⁹ Como Hottois (2017, p. 37) nos recordou.

A esse respeito, os transumanistas nunca são mais do que uma continuação do trabalho de John Desmond Bernal em *O Mundo, a Carne e o Diabo*, que vê a autotranscendência humana através da tecnociência – se o termo tem algum significado em relação às técnicas transformadoras e seletivas do início do século XX, em comparação com o que a convergência NBIC promete alcançar – como a forma secularizada da aspiração judaico-cristã à perfeição e à eternidade²⁰. Naturalmente, os transumanistas contemporâneos distanciam-se do misticismo de Julian Huxley ou das raízes cristãs de Bernal, mas é importante reconhecer que a sua *profissão de ateísmo* esconde uma *profissão de fé* involuntariamente reconciliada pela força sedutora dos valores cristãos que ainda transmitem sob disfarce modificado: A *filosofia da história* que eles são levados a adotar ano após ano perpetua o processo de secularização em que Nietzsche via um dos maiores perigos da modernidade.

Claro que, desde Ettinger, os transumanistas têm defendido a ideia de que a “evolução autônoma do além-do-homem” é um “desenvolvimento aberto” (ETTINGER, 1972, p. 14). Mas isso não altera o fato de que os ideais e valores transumanistas são intocáveis: utilitários e proativos. Se, por conseguinte, não existe um grupo a que seja necessário, em princípio, entregar as chaves do futuro para que decida que tipo de (pós)humano promover, o fato é que os transumanistas ocupam esse lugar. É importante, portanto, examinar como, com base nessa diferença axiológica e hermenêutica fundamental, os conceitos de sobre-humano e transumano se confrontam.

Evolução transumana e sobre-humana: fisiologia comparativa Do evolucionismo ao problema técnico-científico

Comecemos pela concepção do devir natural, do qual alguns transumanistas acreditam encontrar em Nietzsche uma versão análoga à sua. O evolucionismo que constitui a base do projeto transumanista é, como diria Bergson, um falso evolucionismo. Não tanto porque reconstitui a evolução com fragmentos da evolução (como Bergson reprova Spencer por fazer [Cf. BERGSON, 2001, pp. 363-369]), mas na medida em que afirma retirar a imagem do homem do futuro dos ideais do homem presente. Em suma, é um evolucionismo a duas velocidades – epistemológico e moral – no sentido em que não

²⁰ Ver, por exemplo, Lecourt (2003, pp. 65-86), Hottois (2017, p. 35) e especialmente Tirosh-Samuelson (2012).

tem em conta o fato de os *valores* estarem eles próprios sujeitos à evolução histórica que transforma os corpos.

A axiologia que define um fato, uma ação ou uma vida como “humana” ou digna de ser vivida *não* é intemporal, uma vez que Nietzsche censurava constantemente os utilitários e os genealogistas ingleses da moralidade, que ainda acreditam na anhistoricidade dos seus critérios de avaliação. Ora, se tivermos em conta que a forma de avaliação é segregada pelo tipo de organização impulsiva dos corpos, já não faz sentido querer decidir sobre o que *deve ser* a fisiologia do homem do futuro, ou do transumano, ou mesmo, claro, do sobre-humano. É por isso que Nietzsche determina a tendência do sobre-humano sem nunca especificar o seu conteúdo, uma vez que não será uma forma fixa e a tarefa de criar novos valores não pode recair sobre ele. O evolucionismo transumanista deixa intacta a anhistoricidade dos valores.

No fim das contas, Nietzsche antecipa claramente os erros do transumanismo nesse ponto quando analisa a *História Natural da Moral* anglo-saxônica, mostrando que ela relata a história da moral sem prestar qualquer atenção à *historicidade dos valores* que ela pretendia dar conta²¹. Esse é outro ponto em que o pensamento evolucionário darwiniano e pós-darwiniano não foi até ao fim na sua empresa epistemológica: inverteu a lógica explicativa da religião, ao mesmo tempo em que secularizava os valores religiosos. Esses são simplesmente preservados para serem naturalizados por uma genealogia materialista.

É por isso que, desde *Humano, Demasiado Humano*, onde a sua lealdade aos métodos científicos anglo-escoceses é mais resoluta, Nietzsche mantém, igualmente, certas reservas, quando recorda que “muitos, sem se aperceberem, tomam [...] a forma estável a partir da qual se inicia a última figura do homem, tal como foi moldada pela influência de certas religiões, ou mesmo de certos acontecimentos políticos. Eles não querem compreender que o homem é o resultado de um tornar-se” (HH I 2).

Aqui não se trata apenas de uma questão do homem a nível fisiológico – nesse ponto, Nietzsche partilha o diagnóstico da ortodoxia evolutiva, embora discorde completamente do princípio de seleção (Cf. HH I 224); trata-se sobretudo de uma questão do homem *moral* e do fato de os tipos de avaliação também terem evoluído, embora esta

²¹ Ver em particular GM I 1-4; II 11-12; III 26.

evolução tenha sido precipitada por transformações históricas e não pela evolução natural enquanto tal²².

Tendo chegado a esse ponto, uma consequência bastante saborosa da crítica de Nietzsche sobre o evolucionismo do seu tempo deveria convidar-nos a reconsiderar as leituras cavalheirescas dos textos em que ele apela à superação do homem. De fato, na medida em que é em virtude de uma imagem fixa da felicidade humana que os transumanistas forjam a imagem da vida transumana (sem sofrimento ou doença, se não sem finitude), é em suma e por antecipação *contra uma pseudo-superação “biológica” do homem* que Nietzsche levanta a ideia do sobre-humano, sugerindo que a “super espécie” humana não é um pensamento autêntico de alteridade, mas uma pseudo-morfose. A hibridização técnica do homem pode mudar a natureza fisiológica do homem, mas não muda nada essencial, mantendo a estrutura fundamental da moralidade reativa que interpreta todo o sofrimento como um mal de que se deve livrar.

Finalmente, *Selbstüberwindung* é exatamente o oposto de *autocrescimento* transumanista, se for verdade que essas expressões são apenas as últimas derivações da linha genealógica de um evolucionismo estelar. De Spinoza a Darwin e Spencer, ao menos na abordagem genealógica que propõe Nietzsche dessa linhagem, a trajetória científica e filosófica permanece excessivamente determinada por uma axiologia que não diz o seu nome, e que dá primazia à *perseverança no ser* ou ainda à *autopreservação*, o que sintomaticamente indica que é ainda a *identidade do mesmo que se afirma na busca moderna da ultrapassagem de si*.

É importante compreender que a “superação de si próprio”, como fórmula emblemática do dogma ingênuo e manipulador do desenvolvimento pessoal contemporâneo, não é de modo algum a superação do eu e dos seus interesses, mas a sua extensão através da luta contra o que é interpretado como o que o limita e o impede de estender os seus interesses e a sua vontade de durar, *permanecendo o mesmo* em termos das suas aspirações.

²² Certamente, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ainda diz pouco sobre essa variabilidade histórica. Ver, no entanto, HH I 96. Mas desde os primeiros parágrafos da *Aurora*, isso será feito. Não há espaço suficiente para tratar esse ponto em detalhe, mas um problema *metodológico* grave distorce o paralelo entre Nietzsche e o transumanismo, uma vez que as ideias de Nietzsche mudaram profundamente ao longo do tempo à medida que a sua imagem de humanidade foi sendo transformada. Em qualquer caso, optamos pela *lectio difficilior*, que consiste em ir aos textos onde Nietzsche parece mais próximo da retórica e dos princípios epistemológicos do transumanismo, para mostrar que *nunca se opôs mais a ela* do que quando parecia estar a aproximar-se dela.

Na medida em que o além-do-homem, enquanto imagem, se refere a uma *dinâmica* e a um devir, a ideia nietzschiana de autotranscendência não tem absolutamente nada a ver com a ideia de *valorização*, pois visa a antítese exata de uma forma realizada e definitiva, como voltaremos a tratar: “Considero nocivos todos os homens que já não sabem ser adversários do que amam: corrompem assim as melhores coisas e as melhores pessoas” (FP 1882-1883 5[1]3). Esses homens são os últimos homens em busca da simples sobrevivência, prontos como estão para sacrificar *zoè*, a vida qualificada, distanciados do processo vital do qual faz parte²³, no altar da *bios*, vida nua, que é aquela da expressão “esperança de vida”.

Consequentemente, essa desqualificação do evolucionismo darwiniano estende-se a todas as formas morais e políticas que seguem os seus postulados axiológicos. O evolucionismo é de fato, na moralidade, a expressão pura do liberalismo²⁴, por detrás da moralidade do altruísmo que é apenas uma espécie de salvaguarda contra as aspirações tirânicas do ego liberal, um compromisso, em suma, que não é a marca da autêntica grandeza individual, mas de uma formação em “viver juntos”, em que o outro, por ser considerado primeiro como inimigo do meu poder, deve hipocritamente vestir o traje do “vizinho” no processo de civilização²⁵.

À luz destas observações, já não me parece duvidoso que o homem elevado, ou o transumano – seja qual for o significado que se lhe dê no momento que se chegue a um acordo sobre os objetivos do projeto que nomeia – seria para Nietzsche ainda humano, demasiado humano. Longe de vencer o homem no homem, o transumanismo é a exasperação da sua pequenez: “O homem é o pretexto para algo que já não é homem! É a conservação da espécie que pretende? Eu digo: ultrapassando a espécie!” (NF 1882-1883, 5[1] section 135). O importante é “Criar um ser superior ao que nós somos, ou seja,

²³ Ver sobre este ponto Byung-Chul Han (2015b, p. 46 *sq.*), que nos convida a pensar na prevalência e no capitalismo como o excesso próprio da vida nua, o que, fetichizando a sua duração, faz da medicina o taumaturgo, e da morte a perda absoluta, convidando-nos assim a pensar na idolatria das *terapias* como a secularização soteriológica da *teologia*.

²⁴ Esse ponto já foi referido por Habermas (2015). Na França, essa tese – misturada com um tecno-progressismo de boa natureza, ou infletida numa perspectiva sócio democrática, como no belga Gilbert Hottois (2014, 2017) – é ilustrada, por exemplo, pelas posições de Luc Ferry (2016), Laurent Alexandre (2016) e Marc Roux (2016), posições cuja natureza superficial tinha sido denunciada antecipadamente por Lecourt (2003) e Besnier (2009, 2012). Ver também Rey (2006), Ferone e Vincent (2011). As críticas mais bem fundamentadas, que realçam a aporia da axiologia transumanista, podem ser encontradas em Agar (2010, 2014) e F. Adorno (2012).

²⁵ Nietzsche, convém recordar, não enaltece o “distante” em nome do paradoxo, e muito menos para valorizar a crueldade ou a indiferença para com os outros, mas para centrar a nossa isca da alteridade na figura do amigo, *que é dialeticamente inescapável* para a construção do sobre-humano, como aparece em ZA I “Sobre o amor ao próximo”, v. 15 e 19.

o nosso ser. *Criar para além de nós próprios!*” (NF 1882-1883, 5[1] section 203). Em última análise, o que Nietzsche quer é ir além da humanidade *moral*, e para isso precisa ir além da *forma de vida* (ética e etológica) do homem, ou seja, da sua *psicofisiologia* (BM 23), por meio de uma reestruturação pulsional.

Pelo contrário, os transumanistas querem transformar a *fisiologia do homem sem alterar a sua psicologia moral*. Continuariam a ser, do ponto de vista nietzschiano, dualistas que se ignoram, mesmo quando afirmam o contrário. Os textos que uma leitura apressada reduziria à expressão de uma aplicação voluntarista e positivista do evolucionismo (ZA Prólogo 3-4) devem, portanto, ser lidos nesse sentido. Tudo indica que a superação nietzschiana, para além de ser qualitativa, ou mais precisamente *por* ser qualitativa, implica um aprofundamento da nossa experiência corporal e doutrinal – mudando a corporeidade (não o corpo) à medida que *incorporamos* novas doutrinas (FP 1883, 16[21])²⁶. Entre muitos outros, um texto do inverno de 1883 parece aqui decisivo:

Talvez seja o *corpo que está em jogo* em toda a evolução da mente: é a *história perceptivelmente* em *devir* do fato de que um *corpo superior* está prestes a *se formar*. O orgânico ainda gravita para níveis superiores. O nosso desejo de conhecer a natureza é apenas o meio pelo qual o corpo se quer aperfeiçoar. Ou pelo contrário: são feitas milhares de experiências para mudar os alimentos, o habitat, o modo de vida do corpo: a consciência e os juízos de valor que aí são feitos, todas as formas de gosto e repugnância são apenas os *sinais destas mudanças e experiências*. No final, já não se trata do homem. Temos de ir além dele (FP 1883-1884, 24[16]).

O que aqui se chama superação ou auto-aniquilação não é aniquilação, na medida em que na realidade consiste em “ir além *do passado que está em nós*” para “recombinar os nossos instintos e concentrá-los todos num único objetivo: – muito difícil! e não são só os maus instintos que têm de ser superados – também temos de nos tornar mestres dos chamados bons instintos, ressacralizá-los!” (FP 1883-1884, 16[61]).

A partir disso, é compreensível que o mesmo se aplique a uma expressão nietzschiana vizinha, segundo a qual o homem é uma ponte e não um objetivo, e que é uma forma de transição. Faz lembrar a ideia de Esfandiary de que o transumano é um humano em transição. Mas esse humano de transição é aquele que utiliza a tecnologia para aceder ao pós-humano (Cf. GOFFI, 2015), o que não é precisamente o caso de Nietzsche, que é conhecido por desprezar as soluções fáceis que o homem dá a si próprio para otimizar a sua utilidade e bem-estar. Essa é sem dúvida uma das (muitas) razões

²⁶ Ver também os fragmentos 41 e 43 do mesmo bloco de notas.

pelas quais Nietzsche despreza profundamente o pró ativismo tecnocientífico de Max More²⁷ e o libertário transumanista em geral: para Nietzsche, a perfeição só faz sentido se for pensada como um processo que se realiza *na carne*, que é experimentado e que se expelle no aprofundamento da afetividade.

A carne sofredora e a carne pensante

Precisamente porque o transumanismo é uma negação da *carne*, ele perde o problema da estética fisiológica que está no coração do pensamento nietzschiano: não conquistar um corpo *tecnicamente* superior, mas um corpo de *intensidade de vida superlativa*.

Consequentemente, o sobre-humano não *suplanta* o humano, como se fosse uma questão de aniquilação do homem para o substituir por outra coisa qualquer. É *dentro do corpo vivido* que a transição para o sobre-humano é necessária, na medida em que as verdadeiras revoluções ocorrem *dentro* de nós, no *Leib* e não no *Körper*, segundo uma distinção fenomenológica que o transumanismo não leva em conta, sujeito como está a um materialismo filosoficamente superficial, se não simplesmente ilusório, médico.

É por isso que o nascimento e a morte, para Nietzsche, devem ser objeto de uma *celebração*: é preciso aprender a *querer o próprio declínio*, a fim de aceder a uma forma superior de vida digna de ser vivida. É nesse sentido que Nietzsche faz a apologia do sofrimento, certamente não pelo dolorismo ascético, mas na medida em que o sofrimento participa na economia ontológica que garante a coerência ética do *amor fati*. Essa é uma forma de enviar o pessimismo e o otimismo de volta para trás, porque ambos choram perante o sofrimento, mesmo que o primeiro o torne inevitável, enquanto o segundo deseja e acredita na sua possível reabsorção:

Eu rio das enumerações de casos de dor e miséria com que o pessimismo procura justificar-se – Hamlet, Schopenhauer, Voltaire, Leopardi e Byron / “A vida é algo que não deveria existir, uma vez que só pode ser preservada a esse

²⁷ À primeira vista, poder-se-ia pensar que o proativismo de More, que estipula, contra o princípio da precaução, que uma coisa merece ser feita enquanto for possível, está próximo do experimentalismo de Nietzsche. Mas o experimentalismo de Nietzsche é *orgânico-axiológico*, excluindo toda a hibridação tecnológica, uma vez que há todos os motivos para acreditar que a vitalidade superior que Nietzsche exige é conseguida pela autotranscendência duramente conquistada, e certamente não por técnicas materiais de *melhoramento*, que promovem o nivelamento (FP 1881, 11[252]). Quer Max More esteja certo ou errado que as ideias transumanistas, particularmente em relação ao conceito de autotransformação, tenham sido diretamente influenciadas por Nietzsche, não diminui, portanto, o fato de que essa “influência” é uma recuperação que inverte completamente o significado que Nietzsche lhe dá. Ver More (2017, p. 28).

preço!” – diz-nos os senhores. Ri-me deste “deveria” e enfrento a vida para a ajudar aquilo que a faz crescer das profundezas da dor, tão rica quanto possível [...] (FP 1881, 13[4]).

Ao pessimismo, Nietzsche opõe a aquiescência ao sofrimento, e ao otimismo hedonista, a *vontade de sofrer*. É importante citar aqui alguns textos eloquentes, que mostram até que ponto a concepção de civilização de Nietzsche está a cem léguas da dos transumanistas, que gostariam de abolir o sofrimento²⁸.

Nietzsche não glorifica o sofrimento como tal, mas como um meio à serviço da criação, entendido como um parto doloroso, que permite experimentar o seu poder transformador convertendo o que parecia ser um veneno para a vida, num remédio e fonte de vitalidade: “A doutrina principal é que *está ao nosso alcance transformar o sofrimento numa bênção, o veneno num alimento*. Vontade de sofrer” (FP 1883, 16[85]). Não há grande saúde sem sofrimento enfrentado e superado, na medida em que toda a alegria criativa é para Nietzsche o correlato de um *pathos* da distância que ostenta a marca e a memória de uma dolorosa experiência vivida, ou seja, de uma lesão reparada (Cf. GC 382 e GM II 10).

Onde o transumano está disperso na *res extensa* prevista como *res technica*, como sintomaticamente revelado pelo seu apelo incessante à *ratio* calculadora (Cf. REY, 2016), o sobre-humano é a forma de vida mais intensa, que considera a razão suficiente como uma razão arrogante que esqueceu que é apenas uma pequena ilha de um todo maior, a que Nietzsche chama o Si mesmo, ou seja, a grande razão prevista como razão de teste e aprovação: razão qualitativa que segregava as avaliações a partir das preferências psicofisiológicas.

Assim, Nietzsche nunca está mais longe do transumanismo do que quando se trata de inteligência, uma faculdade pragmática inteiramente secundária e sem valor em si mesma, na medida em que é um meio e não um fim. Esse é um ponto sobre o qual Nietzsche aprendeu com Schopenhauer: a verdadeira inteligência não é computacional ou combinatória, o poder de cálculo e processamento de informação; é uma atividade criativa, isto é, artística e, em última análise, *estética*:

Conhecer é um desejo e uma sede: conhecer é uma criação. O amor do corpo e do mundo é a consequência do conhecimento como uma vontade. Como é criativo, todo o conhecimento é não-conhecimento. *Descobrir* tudo seria morte, repugnância, maldade. Não há sequer uma forma de conhecimento que não seja de saída uma criação (FP 1882-1883, 5[1] 213).

²⁸ Ver em particular, FP 1882-1883, 5[1] 225 e 226, que afirma que “a morte está presente em cada nascimento”.

Desse ponto de vista, a extensão transumanista dos nossos sentidos não é de todo uma *melhoria* dos nossos conhecimentos, desse ponto de vista, mas a negação da sua especificidade. As lentes de contato ou microscópios aumentam a resolução do olho, mas não o tornam melhor, a menos que consideremos que o valor pode ser reduzido ao *desempenho* – que é precisamente o que Nietzsche condena: “o nosso olho tem uma visão falsa; ele encurta e aperta: é essa uma razão para rejeitar a visão e dizer que não tem valor?” (FP 1882-1883, 4[194]).

O conhecimento é seletivo; é um poder de *hierarquização* que deve deixar certos elementos em segundo plano, porque é completamente contraproducente saber tudo: o homem moderno, que quer uma sociedade de transparência sem sombras para a sua vontade de saber, está *saturado de informação*, o que é precisamente o oposto do conhecimento²⁹. Esse último, de fato, sempre encontrou um conhecimento que é esculpido no fundo de um não-conhecimento, como Nietzsche já tinha demonstrado na segunda das *Considerações extemporâneas*: o sentido histórico é um impulso hipertrofiado de conhecimento que acredita poder fazer do conhecimento um fim em si mesmo, uma síndrome de *doença arquivística*, da qual o ideal enciclopédico de uma *gravação* geral de todo o conhecimento humano num *hardware* digital é apenas o resultado contemporâneo. O obsceno da inteligência artificial é que ela não pode esconder ou esquecer ativamente. A sua vontade de saber é infinita, enquanto a saúde requer acima de tudo a vontade de *não saber*: “Há muitas coisas que eu *não quero saber de uma vez* por todas. – A sabedoria também impõe limites ao conhecimento” (CI “Máximas” 5).

A humanidade do futuro, aprofundando o humanismo

Tudo nos leva assim a pensar que o além-do-homem constitui o reverso de um *Weltbild*, no sentido de um *muthos filosófico*, do qual o eterno retorno constitui o lugar, pois por um lado Nietzsche reconhece que, para “Celebrar o futuro e não o passado”, é necessário “Compor o mito do futuro” (FP 1883, 21[6]), por outro lado, isto convida à opinião de que a “visão do além-do-homem que afirma a vida” faz parte do *teste de criação* que nos deve elevar à forma sobre-humana de vida – um teste ético de tal dificuldade que até Nietzsche confessa ser incapaz de ultrapassar: “*Eu próprio tentei*

²⁹ Ver, por exemplo, Han (2015a, pp. 80-83 em particular; 2017, pp. 69-76).

afirmá-lo – infelizmente!” (FP 1882-1883, 4[81]). Essa é a probidade que nos convida a tomar a medida do caráter edificante e parentético da imagem do além-do-homem, um ideal regulador semelhante ao reinado dos fins de Kant – exceto que o além-do-homem *não é* a tendência da história –, e que assume a função persuasiva de *conversão* que Platão reservou para os seus próprios mitos filosóficos – exceto que o sobre-humano *não é* referido a um passado metafísico (reminiscência), mas à *iminênci*a de um possível advento futuro: é uma questão de cumprir as promessas de que a obra de arte do futuro de Wagner não tinha sido cumprida.

Ao ideal quantitativo que, em virtude de uma ideologia estatística, nos faz assimilar precipitadamente a ideia de esperança de vida e a de progresso, Nietzsche opõe a uma exigência qualitativa de *aprofundamento* da experiência vivida, pois é essa experiência intensiva, irredutível a qualquer calculabilidade, o que faz com que a espessura da nossa vida seja autenticamente temporal, na medida em que a intensidade de uma experiência *dilata o sentimento de temporalidade* ao ponto de elevar certos momentos excepcionais à intemporalidade, na medida em que eles próprios sobrevivem, como que imemorialmente, dentro de nós mas para além de nós próprios, como testemunha a intuição ardente do eterno retorno. O ideal transumanista de uma vida potencialmente indefinida é claramente uma das ideias que Nietzsche considera repugnantes, totalmente disposto a trocar centenas de anos de vida gregária por um momento criativo da vida de Goethe³⁰. Parece claro que o prolongamento artificial da vida é, de uma perspectiva nietzschiana, parte do ideal do homem mais desprezível, já que Zaratustra contrasta o além-do-homem com “o último homem [...] que vive mais tempo” (ZA Prólogo 5, v. 97), e que gostaria que todos tivessem acesso a essa eternidade inerte³¹. Assim, longe de abrir a temporalidade humana ao futuro, o último homem transumano fecha a historicidade humana sobre si mesma. O sobre-humano não é, assim, mais uma figura escatológica do que uma figura teleológica, na medida em que Nietzsche defende uma concepção descontínua da história (GM II 12) que impede a ascensão de qualquer processo monolítico (Cf. NF 1880, 6 [59]). Se o progresso é possível, então, não

³⁰ Ver CE II 8 [seção 6], que diz com mais precisão: “Trocaria de bom grado porções inteiras de vidas jovens e ultramodernas por alguns anos deste Goethe ‘esgotado’, para que ainda pudesse participar em conversações como as que teve com Eckermann, e assim salvar-me dos ensinamentos atuais dos legionários do momento presente”.

³¹ Esse é um ponto sobre o qual Sorgner (2017a, seção 7) reconhece que existe uma divergência entre o transumanismo e Nietzsche, mas é um ponto *absolutamente crucial*, indicando que a base da antropologia nietzschiana é a antítese da antropologia transumanista (utilitária ou hedonista). Em qualquer caso, o transumanismo deve *renunciar a toda a antropologia*, no que diz respeito à postulação de uma natureza humana.

vem do homem normal e normalizado de ideologia igualitária³², mas daqueles que fazem tentativas arriscadas de se desviarem do rebanho. Este é o cerne da divergência entre Nietzsche e a vulgata darwiniana (Cf. FP 1875, 12[22] e HH I 224).

Nietzsche sempre acreditou, desde o seu período wagneriano, e depois num sentido ligeiramente diferente em *Humano, demasiado humano*, na “possibilidade de progresso” (HH I 24), precisamente porque o nosso século é o século da comparação (HH I 23) onde, por falta de crença em valores mais elevados, todos competem na linha d’água da história. É aqui que o progresso é possível, fora do declínio, e certamente não tornado necessário por nenhuma lei da história. É aqui que devemos chegar ao que é sem dúvida o pivô de toda a concepção nietzschiana do sobre-humano, e convida-nos a pensar na relação de Nietzsche com a humanidade como um ir além do humanismo em *nome de um aprofundamento do sentimento de humanidade* (GC 337).

A autotranscendência da humanidade é conquistada através daquilo que nos torna humanos, sendo entendido que o homem é definido como o animal desanimalizado que ainda não está fixado e que nunca será fixado. Essa neotenia convida-nos a pensar que a superação da humanidade é exigida e solicitada pela vocação da nossa humanidade para se tornar o que é, ou seja, o sobre-humano. Considerado nesses termos, como consequência de uma dialética histórica, o sobre-humano não é *algo mais* do que o homem, mas a sua realização mais realizada, devido ao próprio fato de um *desprezo* por uma das suas formas mal orientadas, a saber, o homem atolado no seu próprio antropocentrismo burguês.

É por isso que Nietzsche gosta do fato de o homem estar em perpétuo *declínio*. O que faz compreender a nossa humanidade no seu sentido mais nobre é o desprezo que temos pela nossa tendência para nos fixarmos, o desprezo que nos faz a nós viajantes e aventureiros reprovar o egipcismo³³: “O nosso desprezo pelo homem empurrou-nos para trás das estrelas. Religião, metafísica, sintomas do desejo de criar o além-do-homem” (FP 1882-1883, 4[214]). Nietzsche considera assim que é a *humanidade criativa* que dará à luz o *além-do-homem* em virtude de uma infantilidade reconquistada, uma segunda inocência em que a criança é também um parturiente: “A humanidade está grávida, espantosas são as grávidas” (FP 1882-1883, 4[215]).

³² Esse ponto decisivo de divergência já foi notado por Hibbard (2017), mas vale a pena voltar a ele. Mencionemos simplesmente um texto importante: ZA II “Das tarântulas”, v. 28-37.

³³ Nietzsche, como é bem conhecido, liga o compromisso metafísico da ontologia eleática a um tipo de estrutura afetiva que se agarra ao devir e baseia o seu apetite pelo absoluto num ódio de finitude e contingência (ver por exemplo CI “Razão em Filosofia” 1).

A humanidade do futuro mencionada no §337 da *Gaia ciência* emerge, desse ponto de vista, da força da história humana, uma vez que é o produto de uma reconquista de grande saúde por um sentido histórico do *nova methodo* que consiste em totalizar em si a história das dores e alegrias para forjar “a cadeia dourada” adequada para despertar o *amor fati*. Essa ética cósmica, que recorda a harmonia heraclitiana do homem sábio, a mil milhas de distância do êxtase demiúrgico dos transumanistas, nada mais é do que a unificação do indivíduo, a sua linhagem genealógica, a sua humanidade filogenética, e o mundo da vontade de poder na sua totalidade.

É essa última malha que seria realmente o além-do-homem, se conseguíssemos tirar da nossa individualidade humana o sentimento de uma unidade universal. A sublime metáfora do vale e das montanhas, dos picos e das profundezas, refere-se sistematicamente, em Zaratustra, a essa unidade de opostos – *altus*, o profundo e o elevado – que transcreve espacialmente uma experiência histórica, a da reversibilidade do passado abismal e do futuro perdido nas alturas (ZA II “Da prudência humana”, v. 4-5).

Além disso, Nietzsche nos lembra que “Deve haver *muitos* além-do-homem: toda a bondade se desenvolve apenas dentro de um elemento que lhe é idêntico. Um único deus seria apenas o diabo!” (FP 1885, 35[72]). É por isso que cada indivíduo sobre-humano é chamado a imitar Proteu³⁴, procurando constantemente a intensificação, frequentando a história e fazendo o seu mel de todas as outras coisas, como dito em um texto que parece quase ter sido escrito para aqueles que aspiram a uma imortalidade transumana:

Alargue o conceito de comida; não descarte falsamente a sua vida como fazem aqueles que só se preocupam com a autopreservação / A vida não deve poder fluir através dos nossos dedos por meio de um “objetivo” – mas devemos colher os frutos de *todas as* nossas estações / [...] Alegria em cultivar os outros como se cultivava um jardim! (FP 1881, 11[2]).

Isso é o que os transumanistas esqueceram: a *cultura*, como a elevação de uma forma de vida a partir da criação *sensível* que recorda a si própria todas as sensibilidades enraizadas

³⁴ Essa ideia, que já tinha sido defendida em §223 de *Opiniões e sentenças diversas*, é novamente trabalhada em “Do superar a si mesmo” no Livro II de *Assim falava Zaratustra*, onde Nietzsche opõe o Eu ao ego. O além-do-homem é um Self, ou seja, a unidade de uma multiplicidade *orgânica*. Um póstumo desse período é explícito sobre esse ponto: “O eu só dentro do rebanho”. Pelo contrário: no *além-do-homem*, o tu de muitos eus de muitos milênios forma apenas uma unidade (assim os *indivíduos* são então fundidos numa só unidade!)” (FP 1882-1883, 4[188]).

em si e fora de si, nos preconceitos morais e instintivos, bem como nas tradições. Como antípoda da descontinuidade transumanista e do profetismo da Singularidade pós-humanista, o sobre-humano é o resultado de uma reviravolta em si mesmo de significado histórico, que cura a sua própria suficiência a ponto de se historiar e se transformar no seu oposto, um sentido da criação estética do si por si mesmo por meio da história³⁵. Isso é indicado por um fragmento póstumo crucial:

A ciência nos dá a nossa árvore genealógica da *nobreza*, a nossa heráldica: dâ-nos antepassados. Em comparação conosco, todos os homens têm sido, até agora, “efêmeros”, uma ralé míope / O *sentimento histórico* é o que é novo, há algo bastante *grande* a crescer! No início prejudicial, como tudo o que é novo! Tem de se aclimatar durante muito tempo antes de se tornar *saudável* e crescer para uma grande floração! (FP 1881, 12[76]).

Podemos ver que o meio para a imortalidade é o oposto da retirada transumanista, mas sim a heráldica genealógica que nos traz à nobreza de uma história ancestral. Além disso, a ciência (histórica) só tem valor em tornar-nos *mais humanos*, porque nos dá raízes ao mesmo tempo que as armas para *desradicalizar* aqueles que desejamos nos transformar. Mas essa des-radicalização é apenas um transplante para um solo mais fértil, não um desenraizamento, se for verdade que a humanidade deve ter acesso ao sobre-humano através de um sentido mais elevado da sua própria historicidade. O sobre-humano não é outra coisa que o homem, pelo contrário: é a humanidade que atingiu a grande saúde – o oposto da assepsia nosocomial do transumano.

Se retomássemos, portanto, no momento de concluir, o fio do Ariadne a partir do qual tentamos rejeitar qualquer pretensão transumana de reivindicar Nietzsche, isso deveria aparecer através da interpretação do significado histórico que o transumano é chamado a assumir: não só os transumanistas são os herdeiros, como são de fato os diretores mais draconianos do ódio à vida próprio dos “contempladores do corpo” descritos por Zaratustra. Desprezadores que são ainda mais perigosos porque escondem o seu ódio à vida sob o nome do Amor da Vida Eterna *aqui embaixo* – numa retórica que os assemelha aos cristãos. Pelo menos estes tiveram a decência de sustentar que a vida “real” estava noutro lugar, em algum outro mundo. Os transumanistas, por outro lado, acreditam que essa verdadeira vida é acessível *dentro do próprio mundo*, em alguns para além do corpo de carne, num corpo desencarnado, tecnicizado ou desrealizado pela sua

³⁵ Infelizmente, não há espaço suficiente para desenvolver mais esse ponto, mas referimo-nos a Sorosina (2020).

vida digital. É essa *vida após a morte* secular que ainda faz o ideal transumanista participar, e *ainda mais*, na ascese do pós-mundo. O mais recente, no incessante desfile de sombras onde os marionetistas promovem novos ídolos na Caverna, o ectoplasma transumanista aparece no quadro do seu diagnóstico nietzsiano como a mais fabulosa forma de doença autoimune: uma patologia de vida esfomeada que sonha com avatares excêntricos. Esse impulso supraterrestre que anima os corpos decadentes aspira assim a vingar-se da vida na era da sua depressão generalizada, e isso, acreditando encontrar o seu remédio na exasperação da sua principal causa: o narcisismo da autopreservação.

Referências Bibliográficas:

- ADORNO, Francesco P. *Le Désir d'une vie illimitée*. Paris: Kimé, 2012.
- AGAR, Nicholas. *Humanity's End. Why we Should Reject Radical Enhancement*. Cambridge & London: MIT Press, 2010.
- _____. *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defense of Limits*. Cambridge & London: MIT Press, 2014.
- ALEXANDRE, Laurent & BESNIER, Jean-Marie. *Les Robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*. Paris: Dunod, 2016.
- BERGSON, Henri. *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF, 2001.
- BESNIER, Jean-Michel. *Demain les posthumains*. Paris: Fayard, 2009.
- _____. *L'Homme simplifié*. Paris: Fayard, 2012.
- BOSTROM, Nick. “Transhumanist Values”, *Review of Contemporary Philosophy*, 4, 2005a, pp. 87-101.
- _____. “In Defense of Posthuman Dignity”, *Bioethics*, 19(3), 2005b, pp. 202-214.
- _____. “A history of transhumanist thought”, *Journal of Evolution and Technology*, 14/1, 2005c.
- _____. *Superintelligence*. Paris: Dunod, 2017.
- CONANT, James. “Nietzsche's perfectionism: a reading of ‘Schopenhauer as educator’”, in: SCHACHT, R. *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 181-257.
- COEURNELLE, Didier & ROUX, Marc. *Technoprog*. Limoges: FYP, 2016.
- ELLUL, Jacques. *La Technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: Economica, 1990.

- ETTINGER, R. *The Prospect of Immortality*. Garden City: Doubleday, 1962.
- _____. *Man into Superman*. New York: St. Martins Press, 1972.
- FERRY, Luc. *La Révolution transhumaniste*. Paris: Plon, 2016.
- GARCIA, Tristan. *La Vie intense. Une obsession moderne*. Paris: Autrement, 2016.
- GIESEN, K.-G. “Transhumanisme et génétique humaine”, *L’Observatoire de la génétique*, v. 16, 2004. Disponível em: <https://iatranshumanisme.files.wordpress.com/2015/08/no-16.pdf>
- GOFFI, Jean-Yves. “Aux origines contemporaines du transhumanisme”, *Ethique, politique, religions*. Paris: Classiques Garnier, 2015.
- HABERMAS, Jurgen. *L’Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*. Paris: Gallimard, 2015.
- HAN, Byung-Chul. *Dans la nuée. Réflexions sur le numérique*. Paris: Actes Sud, 2015a.
- _____. *Le Désir ou l’enfer de l’identique*. Paris: Autrement, 2015b.
- _____. *La Société de transparence*. Paris: PUF, 2017.
- HIBBARD, Bill. “Nietzsche’s Overhuman is an Ideal Whereas Posthumans Will be Real”, in: TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017
- HOTTOIS, Gilbert. *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*. Paris: Vrin, 2017.
- _____. *Le transhumanisme est-il un humanisme ?* Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 2014.
- HURKA, Thomas. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- MORE, Max. *The Transhumanist reader*. West Sussex: Wiley and sons, 2013a.
- _____. “The Philosophy of Transhumanism”, in: MORE, M. & VITA-MORE, N. *The Transhumanist Reader*. Oxford : Wiley-Blackwell, 2013b.
- _____. “The Overhuman and the Transhuman”, in: TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017
- NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1966-.
- _____. *Kritische Studienausgabe [KSA]*. Berlin: de Gruyter, 1966-1977.
- _____. *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Stanford: Stanford University Press

1995-.

OWEN, David. “Equality, democracy, and self-respect: reflections on Nietzsche's agonal perfectionism”, *The journal of Nietzsche studies*, 24, 2002, pp. 113-131.

REY, Olivier. *Une folle solitude*. Paris: Seuil, 2006.

_____. *Quand le monde s'est fait nombre*. Paris: Stock, 2016.

SALEM, Jean. *Tel un Dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*. Paris: Vrin, 2002.

SIMMEL, George. *La Tragédie de la culture*. Paris: Payot, 1988.

SORGNER, Stefan Lorenz. “Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism”, in: TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017a.

_____. “Immortality as Utopia and the Relevance of Nihilism”, in: TUNCEL, Y. (ed.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017b.

SOROSINA, Arnaud. “Nietzsche critique du transhumanisme. Fécondité d'un anachronisme philosophique”, *Médecine et philosophie*, n. 4, 2020, pp. 8-15.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. “Transhumanism as a Secularist Faith”, *Zygon*, 47/4, 2012, pp. 710-734.

TUNCEL, Yunus. “Introduction”, in: _____. (dir.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017a.

_____. “Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism”, in: _____. (dir.). *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or enemy?* New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2017b.

Da liberdade do espírito*

About spirit freedom

Guillaume Métayer**

Resumo: Este artigo apresenta a noção nietzsiana de “espírito livre” no período intermediário de sua obra. Ele se concentra na relação dessa noção com a figura de Voltaire que serviu de influência àquela, ao mesmo tempo, como modelo (i) geral, de liberdade de pensamento, (ii) estrito, pelo conteúdo emancipatório de combate à metafísica e (iii) estrito, pela forma libertadora de escritor irônico e mordaz.

Palavras-chave: Voltaire. *Humano, demasiado humano*. Emancipação.

Abstract: This article presents the Nietzschean notion of “free spirit” in the middle period of his work. It focuses on the relationship between this notion and the figure of Voltaire, who influenced it, at the same time, as a (i) general model of freedom of thought, (ii) strict model, due to the emancipatory content of combating metaphysics and (iii) strict model, by the liberating form of an ironic and biting writer.

Keywords: Voltaire. *Human, all too human*. Emancipation.

O uso da máxima e do aforismo orientou a atenção dos críticos sobre os moralistas franceses, em detrimento de Voltaire. Ao lado da noção de “moralista” e de seu prolongamento em “imoralista”, o conceito de “espírito livre” (*freier Geist*) é, no entanto, também completamente fundamental. Eis porque um ciclo inteiro de aforismos em *Humano, demasiado humano* e na segunda parte de *Além do bem e do mal* (§§24-44) são consagrados a esse tipo de filósofo.

Se o “livre pensador” (*Freigeist*) está já presente nas reflexões do filósofo sobre os pré-socráticos, o “espírito livre” aparece em *Humano, demasiado humano* e com a ruptura cuja marca a obra carrega.¹ Ora, a substituição do “pensamento livre” pela “liberdade de espírito” se efetua em torno da figura de Voltaire.

Tudo começa com a dedicatória de *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres* a Voltaire como “a um dos maiores libertadores do espírito” (*Befreier des*

* Tradução de Danilo Bilate do capítulo “De la liberté de l'esprit”, o terceiro do livro *Nietzsche et Voltaire*, publicado pela Flammarion em 2011.

** Pesquisador do CNRS, Paris, França. Contato: gme.metayer@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3434-5587>

¹ O modelo do “livre pensador” é, em 1870, Anaxágoras (seguido por seus discípulos Péricles e Eurípides) que, longe dos olhares do povo, elabora uma interpretação racionalista da mitologia como simbólica das forças da *physis* e do *noûs* (Ver *A filosofia na época trágica dos gregos*, §19). Nietzsche chega a apresentar o *noûs* de Anaxágoras como um *atheos ex machina* (FP 1875, 6[46]).

Geistes, HH I). A epígrafe do livro afirma que ele não teria visto o dia sem a oportunidade oferecida de homenagear o filósofo francês pelo centenário de sua morte. Ao contrário do que pretendia Elisabeth Förster, essa dedicatória não tem nada de gratuito. Nietzsche pede expressamente a seu editor de esperar a data de aniversário para fazer aparecer a obra, nesse ano que é também o centenário da morte de Rousseau. Sobretudo, essa homenagem deixa às claras a ligação entre o tema central do livro e sua figura tutelar.

Nietzsche tinha, havia pouco, aberto os olhos para a realidade de Bayreuth, um pesadelo de encontro nacionalista e mundano, que não tem nada a ver com o helenismo luminoso cujo sonho *O nascimento da tragédia* desdobrou. Pouco a pouco, durante sua convalescença intelectual, ele coleta as objeções ao wagnerianismo que o infeta como uma doença. O jovem “senhor Nietzsche” (GC Prefácio 2) não pode ainda ter a audácia de guerrear com o compositor. Ainda lhe é necessário opor uma figura ideal ao ídolo derrubado, e ele não encontrou ainda “a antítese irônica” que será logo Bizet. Às pretensões de Wagner, ele quer opor um homem verdadeiramente total: não um artista romântico que reúne, em um espetáculo indigesto, um sucedâneo de teatro fundado sobre o efeito, um ersatz de música encurrulado na melodia contínua e um semblante de poesia fundada sobre a aliteração compulsiva; mas um espírito universal, poeta, dramaturgo trágico, filósofo do estilo e de tom verdadeiramente gregos. Ao compositor de mais em mais oficial de um Império ainda grosseiro, ele quer opor um verdadeiro “mundano”, o poeta e herdeiro do “século de Luís XIV”, a encarnação das graças que tomaram a vez da grandeza. Para excitar o orgulho patriótico de Wagner, é preciso um francês que permita objetar a Versalhes eterna àquela dos tratados, e logo à Neuschwanstein. Nietzsche tinha feito até então a grande separação entre sua erudição filológica e sua teoria ou suas polêmicas em favor do drama musical de Wagner. Ele procura, de agora em diante, fundar suas tentações artísticas e seu temperamento filosófico e a reorientá-los. O escritor filósofo das Luzes francesas é a figura ideal desse novo programa.

A referência a Voltaire, explícita ou discreta, interrompe *Humano, demasiado humano*, como um *leitmotiv* irônico, uma provocação repetida, como tipos de bandarilhas. O primeiro capítulo consagrado às “coisas primeiras e últimas”, desenvolve a nova orientação antimetafísica de um filósofo regenerado. Os temas são eminentemente voltairianos: o otimismo e o pessimismo (§34), a genealogia da alma no sonho (§5), a ambição de um prolongamento do Renascimento e das Luzes (§26). Os problemas morais

e religiosos abordados nos livros seguintes continuam totalmente na mesma linha² e um pedaço de bravura à glória de Voltaire como último grande artista trágico inaugura o tema do “crepúsculo da arte”,³ que fecha o livro sobre “a alma dos artistas e dos escritores”. O livro seguinte sobre os “Sinais de cultura superior e inferior” se prende principalmente ainda ao escritor francês, não apenas por seu tema, mas pelos ensaios de definição do “espírito livre” que ele contém. Voltaire retorna ainda em outra virada do texto: ele serve de entrada em matéria em um novo “movimento”, no sentido musical do termo, consagrado por Nietzsche em seu “Um olhar sobre o Estado”.⁴

Só se encontra aí, entretanto, descrito em linhas gerais, o mais visível: a presença de lembranças de Voltaire nos pontos nodais da obra. Nietzsche tinha, aliás, previsto ir mais longe e terminar seu livro como ele o tinha começado, por um epílogo à glória do filósofo francês. Ele afirmava aí querer “colocar por cima de todo um século um ponto magnético, levando de uma câmara mortuária ao espaço que será o berço de novas liberdades do espírito” (FP 1877, 24[10]). Tratava-se, cem anos mais tarde, de captar a energia liberadora de Voltaire para enxertá-la em sua própria atividade de emancipação filosófica.

A coincidência do aniversário não está evidentemente sozinha: perto de um ano mais tarde, Nietzsche queria ainda honrar a memória de Voltaire. Ele escreveu a seu editor para lhe pedir para fechar as *Opiniões e sentenças diversas* com uma nova homenagem ao filósofo francês: “Sequência do último aforismo: Citemos ainda uma vez mais esse lugar o nome de Voltaire. O que será um dia as honras *supremas* que lhe dedicarão os espíritos mais livres das gerações futuras. Suas ‘últimas honras’ — — O manuscrito está agora pronto” (Carta de 24 de fevereiro de 1879).

Finalmente, o editor não teve a possibilidade de integrar essa modificação, e foi o aforismo “Viagem ao Hades”, onde Voltaire não aparece mais, que substitui essas “últimas honras” desejadas. Nietzsche nomeia aí os outros grandes espíritos com os quais ele estabeleceu um diálogo póstumo: “Eram quatro duplas, que não se recusaram a mim, o sacrificador: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e

² “Para servir à história dos sentimentos morais”. Esse título é evidentemente uma homenagem a Paul Réé, autor da obra *Origem dos sentimentos morais* e psicólogo de inspiração franco-inglesa que confia a Nietzsche ter encontrado com prazer Voltaire em *Humano, demasiado humano*, “A vida religiosa”.

³ O abandono da última forma de arte na Europa, a arte trágica francesa (§221) abre dois parágrafos intitulados “O que resta à arte” e “Crepúsculo da arte”.

⁴ No intervalo, a referência a Voltaire desaparece: esses capítulos “O homem em sociedade” e “A mulher e a criança” pertencem antes a um discurso de moralista tradicional. São pedaços mais breves, próximos da máxima, cujo conteúdo é menos histórico do que psicológico.

Schopenhauer” (OS 408). Ora, “Platão e Rousseau”, “Pascal e Schopenhauer” são adversários filosóficos de Nietzsche e, para a maior parte deles, de Voltaire, como se o escritor francês estivesse presente em contraponto e para fazer contrapeso. O que se joga aqui é mais complexo que a substituição de uma homenagem por outra. É uma verdadeira dialética da proximidade e da alteridade. Nietzsche utilizou Voltaire para lutar contra esses autores dos quais ele se sabe próximo (FP 1880, 7[191]). Voltaire corresponde, para ele, a uma “cura antirromântica”, uma forma de antídoto que acaba por constituir um corpo (MA II Prefácio 2). Para ele, elogiar uma personalidade muito próxima de si é uma facilidade, porque elogiar consiste essencialmente em reconhecer como semelhante (BM 283). Voltaire é diferente do primeiro Nietzsche e é isso o que lhe torna interessante e necessário no momento dessa grande ruptura. É assim que ele pode se tornar para Nietzsche “um caminho para si próprio” (EH Humano, demasiado humano 1).

A “sequência do último aforismo” era, aliás, significativa. Ela felicitava Voltaire por ter sido capaz de conduzir seus discípulos a sua própria ultrapassagem. É o selo do verdadeiro “espírito livre” saber livrar seus alunos de seu próprio ensinamento e completar assim uma verdadeira liberação, essa que coloca cada um em condições de se afirmar. Por sua escritura sugestiva e inimiga de todo sistema, Voltaire soube deixar a seus leitores o espaço necessário para que eles “façam a metade” de suas obras.⁵ Sua facilidade mesmo lhes permitiu a se retirarem facilmente de sua empresa. Sua ironia não funciona como uma série de adivinhações das quais o leitor preenche vitoriosamente os vazios. Há, na insuficiência filosófica anunciada, nos silêncios, em suas lacunas mesmas, um acostumar-se com a frustração do instinto de saber, um inacabamento liberador, uma incitação a levar adiante o espírito crítico.

Nietzsche retorna frequentemente sobre essa capacidade dos educadores a se apagarem que Zarathustra preconizava com insistência.⁶ Esse gesto de ruptura fecha as transmissões bem-sucedidas, respeitosas da “virtude” própria a cada um, hostis ao nivelamento que carrega o preconceito de uma moral universalmente válida para todos. Da mesma maneira, apesar de sua crença em uma moral universal, Voltaire deixa cada um livre para subir ao céu pelo caminho que lhe agrade, e se os costumes parecem frequentemente com ridículas vestimentas, ao menos eles são igualmente indiferentes, desde que não sejam perigosos. Essa aprendizagem da liberdade, efetuada pela leveza e

⁵ Segundo a famosa expressão do Prefácio do *Dicionário Filosófico*.

⁶ “Recompensa-se mal a um mestre permanecendo sempre seu discípulo. Por que não quereis arrancar as flores de minha coroa?” (ZA I Da virtude dadivosa 3)

pelo tom aparentemente menor de Voltaire se situa muito longe da saturação de efeitos em obra em Wagner. O texto insiste, aliás, sobre o papel representado por uma alegria transbordante nessa liberação em segundo grau:

Que importa um gênio se ele não nos eleva tão alto e não nos torna tão extensamente livres a ponto de não precisarmos mais dele.

Liberar e se fazer desprazer por aquele que se liberou – é o destino dos guias da humanidade, nada de triste – eles jubilam por ver que seus caminhos vão ser levados mais longe (FP 1878, 29[19]).

O sucesso histórico de Voltaire é ambíguo à medida que, para encarnar um momento do devir da humanidade, é necessário não apenas se apagar, mas se simplificar. Nietzsche retorna a esse ponto mais tarde quando ele reflete sobre um célebre julgamento do abade Trublet, descoberto nos Goncourt. O inimigo de Voltaire o descreve como “a perfeição na mediocridade”.⁷ Um fragmento contemporâneo do *Anticristo* intitulado “Para a psicologia dos ‘pastores’. Os grandes medíocres” retorna ao tema:

Poderíamos dissimular ser preciso que um espírito, que um gosto seja de nível medíocre para ter repercussões populares vastas e profundas e que, por exemplo, não se deva de modo algum entender no sentido de um descrédito a Voltaire o fato de que o abade Trublet o tenha nomeado legitimamente “a perfeição da mediocridade”? (Se ele não o tivesse sido, com efeito, ele teria sido uma exceção tal como o napolitano Galiani foi uma, esse bufão mais profundo e mais refletido que tenha ainda produzido esse século sereno, de onde vem então a Voltaire sua força diretora? De onde sua preponderância sobre sua época?).⁸

Certo, essa ideia aparece perto de dez anos após *Humano, demasiado humano*, quando a descoberta de Galiani destruiu a admiração de Nietzsche; mas mesmo quando ele insiste sobre a “mediocridade” de Voltaire, não é totalmente em “desonra” desse ao

⁷ *Journal* dos Goncourt, II, 11 de março de 1862. Ver KSA 14, p. 750.

⁸ O abade Trublet (1697-1770) criticou o gosto de Voltaire (*Lettre sur M. Houdar de La Motte*), foi redator do *Journal des savants* e censor real de 1736 a 1739. Ele atacou Helvétius e desprezou os “filósofos”. Voltaire se vingou daquele que dizia bocejar lendo a *Henriade* ao representá-lo como um “Pobre Diabo” que “compilava, compilava, compilava”. Nietzsche anotou a carta a Trublet do 27 de abril de 1761 onde Voltaire se reconcilia com o abade e exprime sua “gaia ciência”: “Eu me coloquei a ser um pouco alegre, porque me disseram que isso é bom para a saúde” (*Lettres choisies*, I, p. 431 e FP, 1887 11[32]).

qual Nietzsche reserva tão frequentemente “respeitos”,⁹ “homenagens”¹⁰ ou “elogio”.¹¹ A sequência do fragmento propõe uma aproximação insólita:

De resto, poder-se-ia afirmá-lo sobre um caso bem mais popular: o fundador do cristianismo também devia ter sido alguma coisa como uma *perfection de la médiocrité*. Que se concretize, pois, os princípios desse célebre evangelho do Sermão da Montanha: – não se terá mais nenhuma dúvida sobre as razões pelas quais um tal pastor e predicador de montanha teve um efeito de sedução sobre todo tipo de animal de rebanho.

Essa comparação encontra *O anticristo* e a caracterização também surpreendente de Jesus mesmo como um “espírito livre”¹². Voltaire marca época na história da humanidade liberando o espírito dos dogmas da teologia como Jesus o emancipa da letra da lei. Ele é bem um reformador cuja “mediocridade” perfeita é apenas uma figura oblíqua do sucesso histórico.

A liberação que ele propõe é, todavia, bem diferente da do fundador do cristianismo. Pois os bons libertadores “jubilam-se” de se fazerem esquecer: contrariamente a Jesus, eles “aprenderam a rir” e, melhor ainda, a rir de si próprios.¹³ O desprezo de seus discípulos é o sinal animador de que a transmissão se efetuou bem, o recibo da liberdade do espírito. Em contrapartida, o “espírito de peso” impõe a seus imitadores uma admiração tirânica e chumba a leveza necessária para a “dança” (ZA Do ler e do escrever). O estilo é conforme ao impulso emancipador que ele provoca. O recurso à forma descontínua, tal como a ordem alfabética, diz respeito a uma pedagogia da liberdade: “Eu não pretendia fazer todas essas reflexões, mas colocar o leitor em condições de fazê-las”.¹⁴

⁹ Carta do 6 de abril de 1876, visita a Genebra e Ferney. “Meus primeiros respeitos foram para Voltaire”.

¹⁰ A dedicatória de *Humano, demasiado humano* fala do “desejo muito vivaz de oferecer, na hora justa, homenagens pessoais a um dos maiores liberadores do espírito”. “Homenagens!”, exclama Nietzsche, após ter descrito a emoção na qual o encontro com Voltaire mergulhava as mulheres da época. FP 1880, 6[427]. Trata-se de um plágio alemão das *Memórias* de Madame de Genlis (Paris, Ladvocat, 1825, t. 5), citado por Desnoiresterres, onde Nietzsche talvez tenha o encontrado (sua biblioteca não conserva nenhuma obra de Madame de Genlis de quem ele nunca cita o nome, e o *Lundi de Sainte-Beuve* que lhe é consagrado não menciona suas relações com Voltaire): “Era costume, sobretudo para as jovens mulheres, se emocionar, empalidecer, se comover e mesmo de ficar mal ao ver M. de Voltaire; precipita-se em seus braços, balbucia-se, chora-se, fica-se em uma confusão que parecia com o amor mais apaixonado”. O aforismo 100 de *A gaia ciência* (“Aprender a homenagear”), que precede aquele dedicado a “Voltaire” se liga à apologia das “maneiras” em *Humano, demasiado humano* onde se trata também de saber “homenagear” (HH I 250).

¹¹ “Elogio a Voltaire”, FP 1881, 12[190].

¹² Voltaire é aí, pois, ainda indiretamente ligado a Jesus. Ver AC 32.

¹³ Segundo a expressão de Zaratustra a propósito de Jesus (Ver ZA Da morte voluntária).

¹⁴ Artigo “Dicionário” das *Questões sobre a Encyclopédia*.

Saber se deixar ultrapassar, abrir o flanco à crítica para melhor desenvolver o talento de seus leitores é o ardil secreto, desprovido de amor-próprio mal localizado, dos verdadeiros libertadores. Eles são difíceis de discernir na era pós-revolucionária na qual a emancipação é um discurso forçado sob o qual podem avançar, mascarados, os artistas tirânicos, hostis às qualidades de discernimento do gosto, em seu laço profundo com a liberdade.¹⁵ Nesse espírito de uma liberação verdadeira, Nietzsche escreve a Georges Brandes em uma de suas últimas cartas: “Depois que você me descobriu, não era uma façanha me encontrar, a dificuldade agora é de me perder... O crucificado” (carta de 4 de janeiro de 1889, KSB 8, p. 573).

Essa liberação de seu libertador colocada em cena diante de Voltaire nessa parte tardia de *Humano, demasiado humano*, é necessária para prolongar autenticamente a obra e engendrar “liberdades de espírito” verdadeiramente “novas”.

O livre pensador do presente

Um outro esboço do prólogo de *Humano, demasiado humano* mostra que a obra foi concebida essa relação com a liberdade do espírito de outrora. O filósofo expõe aí o seu método. Tudo começa por sua surpresa com o fato de que nenhum de seus contemporâneos tenha procurado encarnar o tipo do “livre-pensador do presente” ao passo em que tantas tentativas disso se encontram em todo lugar.¹⁶ Tornar-se “livre-pensador do presente”, uma das “sustentações de uma civilização por vir”¹⁷ é evidentemente a ambição do próprio Nietzsche. Ora, trata-se de uma operação estranha, um tipo de espiritismo. Nietzsche joga com as palavras e indica que ele “prestou uma atenção cuidadosa a essas horas durante as quais esse espírito falava nele”. Ele auscultou “a coerência interior desses propósitos de espíritos” para desenhar pacientemente a face do “livre espírito do presente”. Ele confessa sua audácia em “fazer falar esse espírito e mesmo de lhe interpolar um livro” (FP 1877, 25[2]). Essa imagem pode ser colocada em paralelo com a “ponte elétrica” que partia da “câmara mortuária” de Voltaire. Ela se

¹⁵ A verdadeira liberação se opõe à “salvação” supostamente dada por Wagner e as coroas póstumas dos seus turiferários: “Salve ao salvador”, CW 13.

¹⁶ Eles carregam por todo lugar consigo essa emotividade de livre-pensador que lhes torna “sensíveis e hostis à mais leve pressão de uma autoridade” e, sem cessar, suscetíveis de “aversão contra os últimos restos de obrigação”. Essa última notação é interessante no contexto da construção teórica da “dança nas correntes”.

¹⁷ Nietzsche apresenta essa sequência do *Freigeist* como a sequela da crise do verão de 1876, momento de “desgosto por si próprio” e como um ensaio de “viver na maior sobriedade, sem pressupostos metafísicos” (FP 1883, 4[111]).

inscreve no mesmo imaginário de uma importação das qualidades do passado.

A representação não é desprovida de ironia e mesmo de humor negro: esse livro de erradicação dos preconceitos na linhagem das Luzes é, pois, uma maneira de fazer falar “os espíritos”, que sejam “livres”, para fazer surgir um “livre espírito do presente”, um Voltaire de hoje, em resumo. Esse imaginário experimental testemunha uma certa distância entre o “propósito” do livro e o que deveria sustentar o Nietzsche senão autêntico, ao menos habitual. Essa construção metafórica lhe permite manter suas distâncias diante do “livre pensamento”, mostrar que se trata senão de uma máscara, ao menos de um implante de um elemento estrangeiro. Essas imagens parecem querer desculpar sua mudança. Nietzsche não pode passar sem justificação de Wagner a Voltaire. Todo um imaginário da morte e do renascimento sustenta essas páginas. Ele assimila os ritmos e as revoluções de seu pensamento no ciclo das estações, à maneira das festas dionisíacas do retorno da primavera ou de São Januário em *A gaia ciência*. Ele sugere o prodígio do renascimento como voltairiano daquele que acaba de ver de perto a morte como wagneriano.

Não se deve ver aí, é claro, a simples preparação de uma ruptura pessoal. A dupla dionisíaco e apolíneo já o assinalava: Nietzsche é atraído pelas duas polaridades do Ser, do qual ele procurar encontrar a insondável complementaridade. Para reunir autenticamente os dois polos, é preciso ultrapassar o que a concepção da aliança miraculosa do dionisíaco e do apolíneo na arte grega podia ter ainda de imaginário. É preciso quebrar essas construções de filólogo, se privar do brilhante dessa “harmonia preestabelecida” dos contrários mais profundos. Para dar carne a seu pensamento, é necessário transbordar-se desse quadro confortável e fazer si mesmo a experiência da outra polaridade. Essa se encarna também na outra nacionalidade, na cultura do outro, na civilização do inimigo hereditário. *Humano, demasiado humano* tenta a aventura de um “caminho para si próprio” que passa por um retorno contra si mesmo. Eis porque, no prefácio que ele acrescentará mais tarde, Nietzsche precisa tanto insistir, *a posteriori*, sobre a continuidade profunda de seu pensamento (HH I Prefácio 1). Essa é também provavelmente a razão pela qual o livro se abre sobre a questão do engendramento dos contrários (HH I 1).

Fazer do pensamento um “ensaio” leva a aplicar heroicamente sobre si e contra si o pensamento, em aparência mais hostil, em seu primeiro movimento. Sua força se coloca à prova no pensamento do outro, em um movimento que corresponde às resistências que a “vontade de poder” se impõe a ela mesma. Francis Bacon, o primeiro grande teórico

moderno da experiência, o descreve perfeitamente: para ser eficaz, ela deve usar de uma certa violência. Para fazer falar a natureza, é necessário submetê-la à “questão”, a uma forma de tortura. Para o heroísmo filosófico de Nietzsche, é preciso correr o risco da destruição, mas também recolher os resíduos epistemológicos do sobrevivente que se fortalece com “tudo o que não [lhe] mata” (CI Máximas e flechas 8). A invocação a Voltaire está em coerência com seu voluntarismo intrépido, com o elogio do devir e da mobilidade.¹⁸ Ela figura a sobrevida de Nietzsche pela mudança, uma transformação que lhe permite escapar dessa indigna sobrevivência de si próprio que ele julga pior do que a morte (ZA Da morte voluntária).

O que tenta Nietzsche nessa era glacial imposta à metafísica é também que ela leva consigo, como toda estação, a promessa de um retorno do ciclo. Não é o “mesmo” que retornará, mas um Eu filosófico reforçado e enriquecido. De Wagner a Voltaire: entre essas duas máscaras, um rosto ainda indeterminado de um Nietzsche por vir se desenha.

Essa mobilidade e essa dualidade são celebradas, com justiça, sob os auspícios do escritor francês, pois esse Outro é já um Mesmo potencial. Voltaire é, de fato, um falso antípoda de Wagner e de Schopenhauer. Nietzsche conhece a admiração de Schopenhauer pelo “grande Voltaire” e afirma em quatro oportunidades que o pessimista foi, no fundo, e apesar de suas recaídas metafísicas, “um voltairiano” (FP 1878, 27[43] e 30[9], GC 99 e FP 1885, 34[117]). Ele já explorou as reflexões de Voltaire sobre a ópera para promover a “arte total” e sabe que ele tem a ver com um artista das Luzes e não com um racionalista sem graça. Em suma, Voltaire reenvia luzinhas familiares, mas também brilhos da ultrapassagem por vir. Ele não é totalmente redutível a uma prova do negativo. Pois a audácia aparente do retorno não deve ocultar que ele é uma figura dual, contraditória, dissonante, ao mesmo tempo Martin e Cândido, “João que chora e que ri”.¹⁹ Com *Humano, demasiado humano*, o pensamento e o estilo de Nietzsche não se tornam simplesmente “positivistas”, mas eles recebem a coloração da ironia de Voltaire, a corrente alternativa da ambivalência e da mobilidade. O jogo da antífrase não é apenas a arma mais simples da ironia: ela exprime a ambiguidade de nosso julgamento de valor sobre o mundo, a alternativa axiológica fundamental. Ao reestabelecer o sentido da antífrase, o leitor faz a metade do caminho e toma para si a responsabilidade do

¹⁸ Ver A 573. Ver também, por exemplo, HH I 637: “quem se sente o seu próprio espírito *livre* e infatigavelmente vivo pode evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança”. Nietzsche fala aí de “nós, que somos seres mistos, ora inflamados pelo fogo, ora resfriados pelo espírito”.

¹⁹ Segundo o título do poema de Voltaire “Jean qui pleure et qui rit”.

julgamento ético tal como Voltaire o concebe e que propagar.

A antífrase irônica é o arco mais estendido da dualidade, mas ela não é sua única expressão. Os contrários não se dissolvem sempre tão facilmente na leitura. A dissonância também habita o texto dual de Voltaire, em uma forma sempre incompleta de resolução de resolução que convém perfeitamente a Nietzsche no momento de sua grande ruptura com Wagner. O filósofo pode ler aí o esboço de uma topologia que vai além das aporias do momento, entre romantismo e positivismo, música e verdade. A dissonância é um compromisso provisório que testemunha uma evolução ainda incerta e corresponde ao momento no qual Nietzsche procura ridicularizar o “humano, demasiado humano” sem ter ainda encontrado a via para o além-do-homem.

Ele justifica seu novo tom sarcástico que ele apresenta como típico dos “velhos cães e homens que ficaram muito tempo presos a uma corrente”, notadamente a dos deveres (HH I Prefácio 3). A mordida dos acorrentados é, com efeito, a face obscura da imagem da “corrente”, a simétrica da dança. Ela reenvia também ao símbolo do cão de Diógenes e dos satiristas. Esse estilo cínico exprime a vingança de um espírito mantido preso nos ferros da teologia, da filologia, da moral, do germanismo, da carreira acadêmica... A liberdade do espírito, libertação controlada que se sucede a uma longa obrigação é, ela também, uma forma dual, totalmente irônica. O espírito livre carrega ainda muito tempo os hábitos da leveza e os reflexos da graça ao mesmo tempo em que o peso e o ranger das correntes.

Voltaire é uma figura perfeita da transição e da transição nesse momento particular do pensamento de Nietzsche. Ele é o suporte de seus paradoxos: liberdade na obrigação, aristocracia na emancipação, retorno como volta para o porvir e para “si próprio”, controle debochado de uma alma agitada por “tempestades trágicas”. Voltaire é um “espírito livre” em virtude mesmo dessas aparentes incompatibilidades que ele faz reluzir a conciliação esperada.

Se, outrora, os livres-pensadores eram perseguidos por um conformismo feroz que lhes levava ao “combate”, os de hoje, nascidos na “paz da destruição”, têm a vida fácil (FP 1877, 25[2]). Face a um livre pensamento que arrisca de esclerosar e de se parodiar a si próprio, um retorno às fontes se impõe. Com *Humano, demasiado humano* e a figura transicional de Voltaire, Nietzsche elabora a passagem do “livre pensador” ao “livre espírito”, seu herdeiro autêntico ao mesmo tempo em que é sua ultrapassagem

programada.²⁰ Mais tarde ainda, quando Nietzsche retorna a *Humano, demasiado humano* em *Ecce Homo*, ele evoca esse movimento e fala de um “espírito tornado livre”.

Ao contrário, desde a primeira *Consideração extemporânea*, Nietzsche ridicularizava a pretensão de Strauss em se comportar como um “velhaco faunístico e livre-pensador à maneira de Voltaire” (CE I 10): o francês não era um “filistino”, como Nietzsche confirma a Hans von Bülow,²¹ mas um verdadeiro libertador, um termo que aparece sem cessar para qualificar o escritor francês.²²

O “espírito livre” não é mais a negação pura e simples do “livre pensador”, mas a retomada e o prolongamento de seu gesto em sua autenticidade primeira, incluindo um descolamento e uma ultrapassagem. É talvez por não ter percebido a sinceridade desse retorno que a crítica prestou tão pouco atenção ao lugar de Voltaire na obra e no pensamento de Nietzsche. Trata-se de uma renovação extemporânea no *ethos* do “libertador do espírito” que deve permitir salvar a época dos positivismos e romantismos.

Nietzsche toma emprestado de Voltaire todo um vocabulário que corresponde a esse programa: ele ataca os “preconceitos”, a “superstição”, o “fanatismo”, o “entusiasmo”. Sua crítica descreve um anel que recupera o combate contra o “Infame” antes de alargar seu campo de aplicação a tudo o que Voltaire deixou no lugar, mas também a tudo o que impregnava ainda sua obra do espírito do que ele acreditava demolir.

Nietzsche não é nunca o que Eugen Fink chama de um “vulgar filósofo das Luzes”. Essas são sempre para ele ao mesmo tempo um exemplo e a matriz filosófica e polêmica de sua ultrapassagem. Ele indica várias vezes a necessidade de refundar as Luzes não apenas as imitando, mas alargando seus limites, pegando apoio nas ressurreições metafísicas oferecidas pelos filósofos regressivos como as de Schopenhauer. O retorno permite fazer ressurgir os esquecimentos e os limites das primeiras Luzes para melhor desenhar a tarefa que deverá cumprir o novo *Aufklärung*. Trata-se de “retornar, mas não para permanecer atrás” e, pois, de “recuar para ter espaço suficiente antes de saltar” (HH I 273). A polifonia do “sistema de aforismos” é uma forma

²⁰ A expressão “livre pensador” corresponde ao título inicialmente previsto para uma quinta *Consideração extemporânea*, no lugar da qual foi escrita *Humano, demasiado humano*.

²¹ Hans von Bülow agradece a Nietzsche por seu “excelente Filípica contra o filistino David” e elogia a “pintura do filistino da cultura, do mecenas da civilização sem estilo”, antes de afirmar, não sem conotação antissemita: “Esm... o inf deveria escrever um Voltaire de hoje. A Internacional da estética é para nós um adversário bem mais odioso que os bandidos negros ou vermelhos” (*Nietzsches Briefwesche*, II/4, 29 de agosto de 1873, p. 288).

²² Alguns anos mais tarde, de maneira menos límpida, em relação a Shakespeare e a noção de comédia. KSA 12 [200]. Talvez esse fragmento esteja ligado à reflexão de Goethe citada em CE II 5, segundo a qual ninguém mais do que Shakespeare desprezou a vestimenta do ator.

particularmente adaptada a essas construções sutis que permitem tanto insistir sobre a grandeza histórica do que se refuta quanto retomar a “bandeira das Luzes”.

As novas Luzes

Nietzsche, com uma mistura de recuo e de zelo, prolonga o trabalho emancipador de Voltaire. Ele concentra ainda seus ataques contra dois preconceitos que ele julga ainda vivazes, as noções de “milagre” e de “Providência”.

Humano, demasiado humano trata da “educação milagrosa”: “O interesse pela educação só ganhará força a partir do momento em que se abandone a crença num deus e em sua providência: exatamente como a arte médica só pôde florescer quando acabou a crença em curas milagrosas” (HH I 242). Igualmente, se se examina as circunstâncias do nascimento do gênio, Nietzsche escreve: “Não se descobrirá nunca aí qualquer milagre”. Trata-se de uma explicação e de um aprofundamento das aquisições de Voltaire e do artigo “Milagre” do *Dicionário filosófico*. Ele já enunciava o dilema seguinte: ou não há milagre (“um milagre é uma contradição em termos, uma lei não pode ser ao mesmo tempo imutável e violada”) ou “tudo é milagre” (os esplendores da criação merecem o maravilhamento). Nietzsche restitui a coerência das teses de Voltaire. A noção de civilização, a insistência sobre a lenta e paciente elaboração que ela implica, o elogio das “correntes” e do exercício, a recusa do espontaneísmo: essas são consequências lógicas de uma recusa profunda da metafísica do milagre. Igualmente, o gosto de Voltaire, que recusa as admirações em bloco, vêm de uma desconfiança com o caráter sobrenatural do “gênio” que ele substitui por uma ética do trabalho.

Como antes Voltaire no momento do terremoto de Lisboa, o “espírito livre” se descola da fé na Providência, por oposição a Rousseau (FP 1887, 9[184]). É uma crença difícil a erradicar porque ela sobreviveu às ofensas das Luzes sob formas refinadas, sublimadas: “Com toda a nossa liberdade e com qualquer intensidade com a qual nós refutamos, no belo caos do Ser, toda razão e toda bondade providenciais, nós estamos uma vez mais no maior perigo de ausência de liberdade de espírito” (GC 277), afirma Nietzsche. Pois o “espírito livre” foi tão longe que a satisfação ligada a seus sucessos o incita a reencontrar sob a forma individual de sua “Providência pessoal”, a fé antiga na “Providência particular”. Em realidade, o acaso preside as vidas humanas, a escolha dos empregos, como o progresso das ciências. Só após é que se fica tentado a entoar um hino à “Providência” e a justificar o estado de fato (FP 1875, 3[19]). Esse retorno do

preconceito torna necessário o recurso às ridicularizações de Voltaire contra a “Providência particular”, tal como esse diálogo cômico entre a “irmã Bunduda” e a “irmã Confeitada” apiedadas por um pardal, com um metafísico.²³ Nietzsche também se dedica a esboçar um quadro burlesco do contraste entre a grandeza de Deus e os miseráveis desígnios da “Providência pessoal”. Ele debocha da crença em uma “divindade atenciosa e mesquinha que conhece pessoalmente o menor cabelo de nossa cabeça e não encontra nenhum desgosto na mais lamentável prestação de serviço” (GC 277). Essa ilusão agradável, ligada a nossas necessidades vitais, parece quase inextirpável: é por isso que o trabalho de Voltaire de abrir os olhos deve sempre ser levado em conta sobre esse propósito (FP 1870, 3[95]). O incessante retorno do recalcado epistemológico torna necessária a renovação na “liberdade de espírito” do século precedente. *O anticristo* se exprime com veemência sobre esse tema:

E o que deve ele [o filólogo] fazer quando petistas e outros ruminantes da Suábia convertem o miserável cotidiano e enfumaçado aposento de sua vida, com o dedo de Deus, num milagre de “graça”, de “Providência”, de “experiências de salvação”? Um modestíssimo dispêndio de espírito, para não dizer de *decência*, levaria tais intérpretes a convencer-se da perfeita puerilidade e indignidade desse abuso do dedo divino (AC 52).

A acumulação divertida se fecha com uma paráphrase inversa do célebre alexandrino de Voltaire “Se Deus não existisse, seria preciso inventá-lo”. Nietzsche escreve: “Mesmo com um mínimo de religiosidade no peito, um Deus que no instante certo cura um resfriado, ou que nos faz subir na carruagem quando começa uma tempestade, deveria nos parecer tão absurdo que teria de ser eliminado, ainda que existisse” (*Ibidem*). Nietzsche se diverte em rivalizar *post mortem* com as fórmulas de seus predecessores em liberdade de espírito. Ele admite, por exemplo, seu orgulho diante da “brincadeira ateia” de Stendhal segundo a qual “A única desculpa de Deus é que ele não existe” (EH Por que sou tão esperto 3).²⁴ Ele relembra aí sua própria máxima, tirada do *Crepúsculo dos ídolos*: “Qual é a maior objeção contra a existência? Deus...”.

É preciso desvendar os novos rostos sob os quais se perpetuam as crenças

²³ Artigo “Providência”, *Questões sobre a Encyclopédia*. A vida do pardal da pobre irmã serve de metáfora para a pequenez humana – Nietzsche retomará a imagem do pardal: “Quem, na queda do teto do menor pardal, não vê mais a ação de um deus pessoal será muito mais sensato, porque ele não coloca em seu lugar nenhum ser mitológico, como a Ideia, a Lógica, o Inconsciente etc., mas faz o ensaio de tornar a constância do mundo comprehensível com a ajuda de um poder dominante cego” (FP 1873, 29[89]).

²⁴ De maneira comparável, Zadig, logo após uma frase reproduzida por Nietzsche em suas notas, dizia j[a, a propósito dos grifos, criaturas bíblicas: “Tudo me persegue nesse mundo, até seres que não existem”.

desacreditadas pelas Luzes. O pensamento artístico das formas, a psicologia das máscaras e a teoria da “sublimação” justificam esse retorno analógico às Luzes:

A meditar: em que medida ainda a perniciosa crença na providência divina – essa crença mais mutiladora que jamais existiu para a mão e para a razão – se perpetua; em que medida sob as fórmulas de “natureza”, “progresso”, “perfeccionismo”, “darwinismo”, sob a superstição de uma certa interdependência entre felicidade e virtude, do infortúnio e da falta, o preconceito cristão tem sua posteridade (FP 1887, 10[7]).

Nietzsche repara uma das outras formas da Providência na dialética hegeliana (FP 1873, 29[72]), pois conhecer a história é reconhecer a qual ponto todo o mundo se favoreceu crendo na Providência, ao passo que “não há qualquer uma” (FP 1875, 5[16]). Ele conclui, pois, desde 1875 que a época não serve mais para crer nos “signos” e nos “milagres”. “Apenas uma ‘Providência’ precisa disso. Não há nenhuma ajuda nem na prece nem na ascese nem na visão. Se tudo isso é a religião, então não há mais religião para mim”. E ele substitui logo o milagre pelo trabalho: “Minha religião, se posso ainda chamar o que quer que seja por esse nome, consiste no trabalho pela concepção do gênio” (FP 1875, 5[23]). A ética do trabalho é também a forma que toma essa crítica por Voltaire dessa forma suprema de otimismo que é a fé na Providência. A concomitância desse esforço artístico e de uma negação da teologia providencial é evidente.

Seria muito demorado marcar todos os momentos em que o texto de Nietzsche carrega a memória das lutas de Voltaire contra os erros de seu tempo: “Um grau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas” (HH I 20), escreve ele, por exemplo, escolhendo como pontos de entrada à sua polêmica antimetafísica os mesmos dogmas que Voltaire mirava, por exemplo em seus artigos do *Dicionário filosófico*, como “Anjo”, “Alma” ou “Pecado original”.

Voltaire abriu a via e indicou as falhas na armadura e os pontos nevrálgicos do adversário, que as metamorfoses e as sublimações românticas habilmente obstruíram. Ler Voltaire é se dar a chance de devolver às suas origens simples essas formas complexas: é fazer obra de genealogista.

Voltaire mostra também “modos de ataque”. Por exemplo, ele conhece os perigos da argumentação. Nietzsche escreve, no mesmo espírito, que basta para uma atitude céтика e de suspeita que “as explicações fornecidas pela metafísica do único mundo conhecido

não nos sejam inutilizáveis” para arruinar seu prestígio. Os métodos de persuasão de Voltaire seriam então menos a lamentar por sua inconsistência filosófica do que a recuperar em sua visada e sua eficácia na história da liberação do espírito. A insuficiência de certas refutações provém antes de uma repugnância voluntária a se engajar em uma *disputatio* metafísica assimilada frequentemente por Voltaire a um “labirinto”. A entrada em cena do desgosto e a da distância se mostram armas melhores do que os raciocínios da controvérsia, ao mesmo tempo em que elas revelam uma atmosfera aristocrática.

A explicação pela “genealogia” e a “psicologia” substituem então a argumentação.

Um dos exemplos mais impressionantes, ao lado da crítica do milagre e da providência, concerne a refutação da crença na alma. O espírito livre não entra nos inumeráveis debates sobre a natureza da alma, mas ele dá uma explicação verossímil do nascimento dessa intuição fundadora.

Logo no início, um aforismo de *Humano, demasiado humano*, “Má compreensão do sonho”, retoma quase termo a termo um argumento de Voltaire:

Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo. Também a decomposição em corpo e alma se relaciona à antiquíssima concepção do sonho, e igualmente a suposição de um simulacro corporal da alma, portanto a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses: “Os mortos continuam vivendo, *porque* aparecem em sonho aos vivos”: assim se raciocinava outrora, durante muitos milênios (HH I 5).

O artigo “Sonâmbulos e Sonhos” das *Questões sobre a Encyclopédia* desenvolvia o mesmo cenário e tirava dele as mesmas conclusões:

Vocês não acham, como eu, que [os sonhos] são a origem das sombras e das almas? Um homem profundamente aflito com a morte de sua mulher ou de seu filho, os vê durante seu sono, são os mesmos traços, ele fala com eles, eles lhe respondem; eles certamente apareceram para ele. Outros homens tiveram os mesmos sonhos; é impossível duvidar que os mortos não retornam, mas se tem certeza ao mesmo tempo que esses mortos ou enterrados, ou reduzidos a cinzas, ou afundados no mar, não puderam reaparecer em pessoa; é, pois, a alma deles que vimos.²⁵

As semelhanças entre os dois textos são impressionantes. Mais prudente em seu tempo, Voltaire passa insensivelmente das “sombras” às “almas”, segundo uma aproximação que anuncia a abordagem psicanalítica de Otto Rank, mas o essencial está

²⁵ A primeira seção do artigo “Alma” das *Questões sobre a Encyclopédia* desenvolve a mesma argumentação. Ver também *A filosofia da história*, “Do conhecimento da alma”, cap. IV.

aí: se a metafísica é feita de “quimeras” é porque em seu começo ela era sonho.²⁶ Para rejuntar assim a metafísica à física, o filósofo genealogista recorre a seu talento de comediante que lhe permite imitar em si próprio e de reencarnar com toda a distância necessária a história e a origem dos “sentimentos morais” para melhor estudá-los. Nietzsche dança aqui com suas armas de distanciamento favoritas, os pequenos diálogos, as aspas e os itálicos, ao passo que sob a pluma de Voltaire, tudo se torna conto filosófico. O mimetismo do genealogista leva diretamente à sátira filosófica, a comédia dos erros da humanidade arcaica da qual nós reencontramos a memória em nós mesmos e que conduz, pois, também a uma forma de “superação de si”. Sua alegria não deve ocultar sua capacidade filosófica: para Nietzsche, “toda história religiosa da humanidade se reconhece como história da superstição da alma” (FP 1887, 7[63]), crença estabelecida na raiz da depreciação secular do corpo (AC 51).

O que é um espírito livre?

O “espírito livre” prometido pela folha de rosto de *Humano, demasiado humano* é descrito, na sequência, com precisão. É um indivíduo original, rico ao mesmo tempo de promessas e de perigos para a sociedade (HH I Sinais de cultura superior e inferior). “Mais independente, menos seguro e moralmente mais fraco” do que outros, ele figura como exceção em uma sociedade marcada pela estabilidade e a “dureza”. Esse homem se torna “inóculo” à comunidade das objeções que a obrigam a abrir o espírito e que terminam em um “progresso intelectual”, todas as vezes que a sociedade é suficientemente sólida para incorporar esses corpos estranhos sem perecer. A imagem da inoculação é significativa. Ela retoma e estende a aplicação de uma prática típica da medicina das Luzes para a qual Voltaire fez campanha, em particular nas *Cartas filosóficas* (XI, “Sobre a inserção da pequena varíola”). Trata-se já, nos limites do campo médico, da consideração das fontes paradoxais do mal e o primeiro passo do imoralismo no domínio da saúde. Para Nietzsche, a questão da dose de transgressão e de verdade que a espécie humana, uma sociedade ou um indivíduo são capazes de suportar sem perecer é crucial.²⁷ O espírito livre dionisíaco é descrito alhures em *A gaia ciência* como um

²⁶ Ver *Don Juan e o duplo* de Otto Rank.

²⁷ Ele se interroga, no início de *A gaia ciência*, sobre a capacidade humana de se destruir a si própria (GC 1). É o além-do-homem uma experiência letal para a espécie? Voltaire, no entanto, animado pela convicção de que um instinto impede uma tal destruição, mas ainda abatido pela memória das guerras de religião, mantém a moral nos limites mais tradicionais.

espírito agitado e destruidor, mas útil, dialeticamente, ou antes organicamente, ao conjunto ao qual se poderia inicialmente crer ser ele hostil.

O espírito livre é apenas uma “noção relativa”, ele é “aquele que pensa de modo diferente do que se espera dele, por causa de sua origem, de seu meio, de sua situação e de seu emprego ou por causa das vias reinantes do tempo”. Nietzsche estabelece assim uma relação entre essa noção e a de extemporâneo. Ele desenha um tipo de homem de saber não solidário com a ideia de uma dedicação à verdade como absoluta e transcendente. Trata-se de criar um novo tipo de homem de saber, dando à “vontade de verdade” seu substrato imanente mais verossímil e sua origem mais dinâmica.

O espírito livre é uma exceção que se concebe na oposição aos “espíritos cativos” que “constituem a regra”. O “espírito cativo” é aquele que

não assume uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito; ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas; ele é inglês, não por haver se decidido pela Inglaterra, mas deparou com o cristianismo e o modo de ser inglês e os adotou sem razões, como alguém que, nascendo em uma região vinícola, torna-se bebedor de vinho. Mais tarde, já cristão e inglês, talvez tenha encontrado algumas razões em prol de seu hábito; podemos desbançar essas razões, não o desbançaremos na sua posição. [...] Habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé (HH I 226).

Trata-se de uma tese determinista frequente em Voltaire, expressa, por exemplo, na célebre profissão de fé de Zaïre:

O costume, a lei dobraram meus primeiros anos
À religião dos felizes muçulmanos.
Eu o vejo bem, os cuidados que tomamos quando crianças
Formam nossos sentimentos, hábitos, nossas crenças.
Eu teria sido no Ganges escravo dos deuses falsos
Cristão em Paris, muçulmano nesses paços.
A instrução faz tudo; e de nossos pais a mão
Grava os primeiros caráteres em nosso fraco coração
Que o exemplo e o tempo fazem retrair
E que talvez apenas Deus pode em nós apagar.

Porque o espírito livre é “relativo”, “não é da essência do espírito livre ter vidas mais justas”. É apenas “para o ordinário” que um espírito livre “terá a verdade de seu lado”, pois “ele procura razões e os outros, uma crença”. Nietzsche se interessa aqui mais pelos tipos humanos que fazem avançar as sociedades pela libertação polêmica do que pelos amantes da verdade pura. É nesse contexto “relativo” que ele encontra a personalidade movente e escandalosa de Voltaire. Ele volta parcialmente à concepção do “filósofo” no

sentido das Luzes francesas – seres que lutam contra os preconceitos da ordem estabelecida e a coleira dos dogmas, “espíritos livres” antes que existisse a expressão. A devoção à verdade é secundária, o poder e a fecundidade filosófica da audácia são o mais primordial. Ela pode ir até a morte: Nietzsche nota em Schopenhauer uma frase de Voltaire que assinala seu pertencimento aos espíritos livres: “É preciso dizer a verdade e se imolar”, uma vigorosa máxima que devia, parece, lhe servir de epígrafe para uma obra abandonada.²⁸ O “espírito cativo”, definido por sua concepção utilitária da verdade, se sente intuitivamente em perigo diante dos princípios do “espírito livre”, ele não comprehende os motivos elevados que o animam e que ele recupera de modo desprezível para seus próprios interesses.

A inversão da espiritualidade

Indivíduo ousado que desafia os hábitos do pensamento, em detrimento de seu próprio interesse, o “espírito livre” assim concebido, liberto da exigência de “verdade” metafísica, pode ser encarnado em Voltaire. Não apenas o escritor-filósofo das Luzes corresponde bem a esse tipo, mas ele ocupa um lugar particular na gênese assim como em sua história.

Alguns anos mais tarde, Voltaire reaparece em *Aurora*, sempre no mesmo contexto conceitual de uma tensão dinâmica entre “liberdade do espírito” e “livre pensamento”. Ele é qualificado inicialmente de “livre pensador” (*Freidenker*) e comparado a Augusto Compte (A 132), mas é sobretudo o aforismo “Desejar inimigos acabados” que faz o retrato tipo do “livre pensador” francês.

Esse texto descreve inicialmente os franceses como “o povo *mais cristão* da Terra” (A 192), qualidade ilustrada pela série de encarnações do ideal cristão que constituem Pascal, Fénelon, Madame Guyon e Rancé. Essa tradição moderna se enraíza na espiritualidade medieval e leva ainda a marca de uma “inocência velha-francesa na fala e no gesto” (*Ibidem*). Nietzsche acrescenta ainda Port-Royal e os huguenotes, que ofereceram uma “unificação” inédita do sentido da guerra e da indústria, uma união nova do refinamento moral e do rigor cristão. Esse desenvolvimento tendo terminado, a filosofia inverte brutalmente a perspectiva do elogio: “Advinha-se agora porque esse

²⁸ Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, herausgegeben von Arthur Hübscher, Bonn, Bouvier, 1987, p. 303: carta a seu discípulo J. Frauenstädt de 17 de fevereiro de 1853. Essa máxima retomada por Nietzsche no FP 1875 7[7] foi tirada de uma carta de Voltaire a Koenig de junho de 1753.

povo do tipo acabado de cristianismo devia erguer também o contratipo acabado do livre-pensador anticristão! O livre-pensador francês combatia nele sempre com grandes homens e não apenas com dogmas e sublimes abortos, como os livres-pensadores dos outros povos” (Ibidem).

Se Voltaire não é nomeado, ele constitui evidentemente uma das figuras implícitas do aforismo e um dos grandes exemplos históricos a partir dos quais Nietzsche pôde elaborar a ideia desse retorno dialético à origem do “livre pensamento” francês. A referência a Pascal e ao combate interior dos livres-pensadores contra tipos cristãos “acabados” remete ao combate obsessivo de Voltaire contra o autor dos *Pensamentos*. A imagem do “acabamento” anuncia a de “completude” empregada em *A gaia ciência* a propósito de Voltaire (GC 101). A ideia é bem a de acabar ou completar “tipos” pacientemente elaborados por uma longa tradição de educação, longe de toda visão espontaneísta do “gênio”. Nietzsche comprehende, portanto, Voltaire (e os outros “livres-pensadores franceses” pós-pascalianos com ele) no contexto de uma comparação entre a França e a Alemanha, como a convergência de duas “completudes”, a do “gosto de corte” e a de um “livre pensamento” francês forjada em uma rivalidade secular com a tradição cristã mais poderosa da Europa. A liberdade do espírito alemão deve, pois, recorrer à conversão da energia polêmica de seus predecessores franceses para ultrapassar uma fraqueza atávica devida a essa falta de adversários “acabados”.

A ideia de uma França flor do livre pensamento porque “muito cristã” não é um paradoxo fácil. O que está em jogo é, de fato, um momento de crise e de retorno: a “autossuperação” (*Selbstaufhebung*) do cristianismo por si próprio, anunciada logo no início de *Aurora* (Prólogo 4). O dinamismo da liberdade do espírito é essencialmente paradoxal: “relativo”, ele vive às custas do poder que ele combate.

Um índice discreto assinala que Voltaire é visado nesse texto.

De uma maneira que lembra o humor das transições entre artigos do *Dicionário filosófico*²⁹, os aforismos de Nietzsche se sucedem e se respondem em jogos de espelho maliciosos. Em *Aurora*, o que se segue ao “Desejar inimigos acabados”, intitulado “*Esprit e moral*”, se abre precisamente com uma variação irônica a partir de uma célebre máxima de Voltaire: “O segredo para entediar é o de tudo dizer”.³⁰ Nietzsche apreciava essa

²⁹ Por exemplo entre “Amor” e “Antropofagia”: “É duro passar de pessoas que se beijam a pessoas que se comem”.

³⁰ *Discurso em versos sobre o homem*. A máxima fecha uma longa sequência contra a metafísica e uma aposiopese do autor: “Eu vou te provar por meus raciocínios... Mas azar do autor que quer sempre instruir / O segredo para entediar é o de tudo dizer”. Frederico II retoma o verso em uma carta a Voltaire de 6 de

máxima que corresponde à sua própria ética e estética da brevidade e que ele ensinou a seus estudantes basileenses.³¹ A tradução proposta em *Aurora* retoma as mesmas variações que sua tradução de então: “O alemão, que entende o segredo para entediar com espírito, saber e coração”. A alusão é evidente e ela reforça a presença em filigrana do escritor francês no aforismo precedente.

Longe de ser banal, a expressão “o segredo para entediar” revela o talento irônico de Voltaire. A máxima deveria ter sido: “O segredo para não entediar é o de não dizer tudo”. Voltaire engaja o leitor, sem que esse o saiba, na procura de um provável “segredo para entediar” – pedra filosofal de uma alquimia do verbo desengonçado.³² Se o segredo para entediar é revelado, o para não entediar permanece misterioso – ele não se limita, é claro, apenas à apologia da brevidade. O “segredo” do estilo permanece preciosamente guardado. Nietzsche, que estava muito atento a entender e descrever o “espírito francês” até seus “saltos” ilógicos (GC 82), para melhor desenhar sua imagem diante do “espírito de peso” (ZA Do ler e do escrever) faz aqui uma homenagem discreta ao mestre da ironia e uma nova aplicação imoralista de sua máxima: “O segredo para ser entediante é ser moral”. Essa piada interessa à definição de “espírito” por Nietzsche: uma atividade que não é puramente intelectual, mas que repousa sobre uma capacidade de resistência às pressões exteriores da “moral” que pesam sobre ela.

O aforismo dá um exemplo ilustre dessa relação entre “espírito e moral” na Alemanha: “Dos alemães famosos, talvez ninguém tivesse mais *esprit* do que Hegel – mas ele tinha também um tão grande temor alemão deste, que esse tempor engendrou seu peculiar estilo ruim” (A 193).

Nietzsche desconstrói a noção hegeliana de *Geist* traduzindo-a segundo o vocabulário das Luzes francesas. A filigrana do século precedente lhe permite simplificar ao extremo o trabalho do idealismo alemão. Tudo se passa como se a metafísica fosse apenas a criatura disforme que a moral faz do espírito. Há muito de Voltaire nesse desejo de um retorno à simplicidade do espírito e na suspeita de que as complexidades da

agosto de 1738. Nietzsche pôde reencontrar esse verso citado no capítulo XXXIV dos Suplementos ao livro terceiro do *Mundo como vontade e como representação*.

³¹ Ele afirma em *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, 51: “O aforismo, a sentença, nos quais sou o primeiro a ser mestre entre os alemães, são as formas da ‘eternidade’; minha ambição é dizer em dez frases o que qualquer outro diz em um livro – o que qualquer outro *não* diz em um livro...”

³² O termo “segredo” designa etimologicamente, segundo o *Dictionnaire historique de la langue Française*, um “lugar afastado”, “um pensamento ou um fato que deve ser revelado”, ou até mesmo “mistério do culto”, mesmo que Voltaire vise sobretudo a ideia, própria ao francês clássico, de “meio, procedimento, método que deve ser objeto de ensino”, e mais precisamente ainda a expressão “segredos de um arte”, em particular da “arte de escrever”.

metafísica só traduziriam as voltas da timidez do espírito diante da pressão da moral e da teologia O espírito é uma atividade natural de desvelamento artificialmente freado pelos valores conservadores da “moral”.

Em uma carta escrita diretamente a ele, Voltaire faz do teólogo inglês Warburton um retrato totalmente parecido com esse Hegel de Nietzsche: “Essa mistura de orgulho, de inveja e de temeridade não é ordinária. Ela te assustou; você se escondeu nas nuvens da antiguidade e na obscuridade de seu estilo; você cobriu com uma máscara sua face amedrontadora. Vejamos se pode-se fazer cair, de uma só vez, essa máscara ridícula”. As linhas seguintes tomam emprestado de Schopenhauer a imagem do “véu”. Ao contrário dos receios da fenomenologia, o mestre de Frankfurt afirma a predominância do pensamento sobre o pudor no seio de uma “sociedade de pensadores” (A 193). A liberdade de espírito se manifesta também por uma franqueza que só passa por uma forma de brutalidade porque ela despreza não as obrigações, mas as conveniências. O “espírito livre” é um tipo bem particular de “gênio” que permite reunir Luzes e romantismo. Voltaire, gênio movente das Luzes, acabamento paradoxal do “povo mais cristão da Terra” carrega já consigo todas as tensões e todas as levezas desse tipo original.

Referências Bibliográficas:

NIETZSCHE, F. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB). (Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D’Iorio). In: <http://www.nietzschesource.org>

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, revisitlar 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 subjazem 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 eminentíssimo filólogo Friedrich Rischel 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 Bernhardy 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 Bernhardy (1832) e August Boeckh (1877). Embora a encyclopédia 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 Bernhardy – 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 Snaupp, a *Oratores Attici* (1839-50) e de Christian Walz, a *Rethores 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 Dedeutung 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 Winckelmann 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 Bernhardy, 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 Bernhardy, 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 Bernhardy (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 Emdem (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 cardinais 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 dúvida 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 *sapiō*. 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 sofístico em *Geschichte der griechischen Beredsamkeit* parece seguir as linhas inquestionáveis de suas fontes filológicas. Nietzsche retrata o movimento sofístico 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 Schwegler, (1848, pp. 21-22). No entanto, a posição histórica de Nietzsche não permanece exclusivamente em Protágoras, Górgias e Isócrates. Àqueles sobre os quais ele discute lentamente se inclui Demóstenes (KGW II/4, pp. 372, 389-97, 513-15), Trasimoco (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 sofística, 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 traír sua própria dúvida 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 mostram, 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 Volkmann (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 sofísticas 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 dúvida para com estratégias retóricas astutas (Cf. AST, 1816, p. 133). Em terceiro lugar, o *Górgias* conta com um arsenal de estratégias totalmente retóricos. 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 *pshychagogia* 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 sofística 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 sua 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 exibe 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 exclui-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 SPENGEL, 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” (SPENGEL, 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. Precisarei 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. Ocionalmente, 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 telegrafo, 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 *Weimarer 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 Rundschriftfedern* 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 Entwickelungen 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. “Anekdata Nietzscheana aus dem philologischen Nachlaß der Basler Jahre (1869-1878)”, in: BORSCHE, Tilman; GERRANATA, Federico; VENTURELLI, Aldo (org.). “Centauren-Geburten”: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche.* Berlim: 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.

BRUNSCHWIG, 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: Experimentalmodelle in den biologischen Wissenschaften 1850/1950.* Berlin: Akademie Verlag, 1993, pp. 28-49.

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

FECHNER, Gustav Theodor. “Über die mathematische Behandlung organischer Gestalten und Processe”, *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'expeditionnaire: Histoire des Employees 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 Lehrtätigkeit 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.

KITTNER, 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, Klaud 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: BORSCHE, Tilman; GERRANATA, Federico; VENTURELLI, Aldo (org.). "Centauren-Geburten": *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlim: 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.

SPENGEL, 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*. Berlim: 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 Alterthumswissenschaft*, org. Johann Daniel Görtler. Leipzig: Lehnhold, 1831-39.

RESENHA

LEMM, Vanessa. *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Grã-Bretanha: Edinburgh University Press, 2020.

Davi Maranhão De Conti*

Homo natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics é uma obra ao mesmo tempo concisa e de grande fôlego. Em seus quatro capítulos, seguidos por uma conclusão provocativa, Vanessa Lemm discorre sobre temas essenciais para qualquer um que queira pensar sobre pós-humanismo e biopolítica. Fundamentalmente, como a própria autora afirma, sua obra “oferece uma nova interpretação da ideia nietzschiana de *homo natura* como uma resposta à questão kantiana [o que é o ser humano?] que busca evitar um naturalismo reducionista ou científico” (LEMM, 2020, p. 3)¹. Voltar-se para o “terrível texto básico *homo natura* (*schreckliche Grundtext homo natura*)” (ABM 230), nas palavras de Lemm, é considerar algo sobre a natureza humana que é “‘além do bem e do mal’ e que, quando reconhecido pela vida humana, transforma essa vida em algo criativo e, dessa forma, digno de afirmação” (LEMM, 2020, p. 3).

Em “Kantismo, naturalismo e antropologia filosófica”, primeiro capítulo da obra, Lemm lança luz sobre a “mudança que leva da fundamentação transcendental da antropologia de Kant para as reflexões de Nietzsche acerca do *homo natura*” (p. 4). Ela busca distanciar-se tanto das leituras do tema do *homo natura* que gravitam em torno da questão da relação de Nietzsche com as ciências da vida do século XIX – e que percebem na ruptura com o kantismo o resultado da adoção nietzschiana da nova perspectiva representada pelas ciências da vida – quanto daquelas que, em vez de naturalizarem o ser humano como uma entidade biológica sujeita às leis da evolução, consideram-no como radicalmente histórico. Ambas essas interpretações, para Lemm, “separam a questão do *homo* (como transcendental) da questão da *natura* (como empírica)” e, assim, “falham [...] em capturar o rompimento com Kant expresso no *homo natura* de Nietzsche” (p. 6).

Em lugar dessas interpretações, Lemm almeja tratar da “questão antropológica acerca da natureza total (*ganze Natur*) do ser humano”, que se vincula à concepção

* Doutorando pelo programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, GO, Brasil. Contato: decontidavi@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4351-7053>

¹ Todos os trechos da obra de Vanessa Lemm citados nesta resenha são traduções minhas. É de se acreditar que em breve teremos publicada uma tradução dessa obra.

nietzschiana de vida e de encarnação (*embodiment*) bem como ultrapassa a “dicotomia kantiana entre o empírico e o transcendental” (Ibidem). Ao distanciar-se do debate entre as leituras naturalista e historicista de Nietzsche, por considerar que ambas “separam a questão do *homo* (como transcendental) da questão da *natura* (como empírica)”, Lemm nos conduz por um exame que relaciona “a percepção de Karl Löwith a respeito do projeto filosófico de Nietzsche a uma consideração acerca da trajetória de Foucault, que o levou de sua inicial arqueologia das ciências humanas a sua tardia abordagem biopolítica dos cínicos” (Ibidem). Para a autora, a fórmula nietzschiana do *homo natura* requer um tratamento do autoconhecimento dos seres humanos que abandone a ilusão antropológica que, conforme Foucault, aprisiona as ciências humanas após Kant (p. 15). Por meio de uma investigação a respeito do uso nietzschiano do conceito de *Redlichkeit*, Lemm supõe que o modelo nietzschiano para o *homo natura* e para uma verdadeira investigação da natureza do ser humano pode ter sido inspirado pela antiga prática cínica da *parrhesia*, “em que a vida filosófica expressa uma busca natural, vivida e encarnada (*embodied*), da verdade” (p. 7)

Em “Humanismo além do antropocentrismo”, segundo capítulo da obra, Lemm “discute a compreensão do *homo natura* como uma forma mais natural de vida humana em correlação com a oposição de Nietzsche ao cristianismo, considerado como uma forma antinatural de civilização” (p. 7). Ela interpreta a retradução do ser humano para a natureza presente na ideia de *homo natura* em termos de uma retomada da animalidade e da vida da planta que deslocaria o privilégio da espécie humana no *continuum* da vida. De acordo com a autora (pp. 7-8), o direcionamento de Nietzsche para uma filosofia da vida, bem como para uma biopolítica, “não é determinado pela absorção e aplicação de Nietzsche da emergente ciência biológica”, mas é antes “mediado pela absorção dos resultados das ciências biológicas pela literatura moderna”. A reconceituação da natureza humana na modernidade literária não se ancora, porém, em uma aliança entre literatura e biologia. Ela expressa, em vez disso, uma nova aliança entre a literatura e a filosofia natural. Conforme Lemm, é em razão dessa aliança entre literatura e filosofia que o modernismo literário bem como a antropologia filosófica puderam preservar uma ideia de natureza (humana) não científica (p. 56).

Em “Psicanálise e a desconstrução da natureza humana”, terceiro capítulo da obra, Lemm examina a recepção do *homo natura* na psicanálise freudiana. Apoiando-se na argumentação de Ludwig Binswanger a respeito da natureza humana como *homo natura* em Nietzsche e em Freud, Lemm sugere que o projeto de Nietzsche, bem como o de

Freud, de renaturalização do ser humano e de maneira mais geral da cultura não reflete uma concepção da natureza humana determinada pelas perspectivas das ciências naturais a respeito da natureza. Conforme a autora, Nietzsche e Freud empregam a ciência natural para desconstruir o ideal civilizacional da humanidade como superior aos animais e às plantas, mas colocam-na “de lado quando se trata de reconstruir a natureza humana a partir de sua posição entre os animais e as plantas, porque a ciência natural é incapaz de explicar a produtividade cultural humana” (p. 8).

A hipótese central apresentada nesse capítulo é que o tema da produtividade cultural humana leva tanto Nietzsche como Freud de volta aos gregos e à sua concepção mitológica da natureza como caos. Para Nietzsche, sugere Lemm, “a questão do futuro do ser humano depende da capacidade do ser humano de reencarnar a natureza” (p. 9). De acordo com a autora, “o objetivo da reconstrução nietzschiana da natureza humana como *homo natura* é recuperar uma concepção arcaica da natureza como caos”, “como uma força criativa e abundante que gera vida a partir de si e para fora de si” (p. 100). Lemm acredita que é “pela recuperação dessa força criativa e artística da natureza que Nietzsche espera libertar no interior do ser humano seu potencial para formação e transformação” (p. 101). Para Nietzsche, portanto, a questão do futuro do ser humano dependeria da capacidade de ele reencarnar a natureza.

Em “Biopolítica, sexualidade e transformação social”, quarto e último capítulo da obra, Lemm discorre justamente sobre a hipótese de que, para Nietzsche, a encarnação (*embodiment*) do ser humano é sempre já sexualizada e de gênero. Segundo a autora, “a redescoberta da natureza é [...] inseparável da incorporação de uma nova ideia de sexualidade que é inherentemente transformadora” (p. 9). Se, como ela acredita, a sexualidade, por um lado, é naturalizada em Kant, em Nietzsche, por outro, é a natureza que é sexualizada. Essa concepção de sexualidade, como nota Lemm, é encontrada tanto na perspectiva de Nietzsche a respeito de gênero e sexualidade quanto no discurso sobre o matriarcado de Johann Jakob Bachofen: “em ambos os autores, é possível discernir uma simultânea sexualização da natureza e uma socialização da sexualidade” (p. 9).

Em diálogo com leituras feministas de Nietzsche, a autora mostra que ele é um dos primeiros a identificar uma “biopolítica da dominação, em que a sexualidade e formas associadas de essencialismo a respeito da natureza humana funcionam como um dispositivo de dominação” (p. 9). Além disso, para Lemm, Nietzsche se encontra também entre os primeiros a formular uma biopolítica afirmativa, “em que não apenas a sexualidade não mais se limita por ideias de gênero preconcebidas como também uma

renovada encarnação [*embodiment*] da natureza abre o horizonte para imaginários sociais de libertação e transformação criativa” (p. 9). De acordo com a autora, “Nietzsche rejeita todas as narrativas teológicas e apelos à transcendência que caracterizam os tratamentos metafísico e religioso do sentido da vida humana” (p. 10). Não há, assim, uma essência do ser humano para Nietzsche e o “devir do humano se vincula à relação entre sua produção artística e cultural e noções da natureza como caos e abismo, e é mediado pela animalidade (humana)” (p. 10). Dessa forma, como explica Lemm, a questão kantiana “o que é o ser humano?” se torna, para Nietzsche, a questão “o que é natural para o ser humano?” ou “quem é o ser humano natural?” (*Ibidem*).

Finalmente, em “Pós-humanismo e a comunidade da vida”, conclusão da obra, Vanessa Lemm examina o pós-humanismo contemporâneo como um discurso crítico, que reúne temas que já se encontravam em Nietzsche:

Uma rejeição – baseada na ideia de um *continuum* entre natureza e cultura – do antropocentrismo, do antropomorfismo e da hierarquia das espécies; uma rejeição do humanismo kantiano em favor de uma visão transformadora e de autossuperação do humano; e, não menos importante, uma intenção normativa que busca redefinir a possibilidade de um sujeito agente em oposição a um mero símbolo de adaptação a dadas circunstâncias, sem o qual o pós-humanismo deixaria de ser um discurso crítico (p. 11).

De acordo com Lemm, contudo, a despeito de o discurso pós-humanista contemporâneo ter no *homo natura* de Nietzsche um precursor comum, são diversos os modos como recupera seu legado nietzschiano de anti-humanismo e antiantropomorfismo². Lemm sugere uma possível representação dessa divisão, que oporia um pós-humanismo “biopolítico” a um pós-humanismo de “assemblagem”. Para a autora, em contraste com o pós-humanismo de assemblagem – que entende o pós-humanismo como “uma nova descrição da especificidade do humano [...] pelo reconhecimento [...] de que *ele é fundamentalmente uma criatura protética* que coevoluiu com variadas formas de tecnicidade e materialidade” (p. 169) –, um pós-humanismo biopolítico possui relevância política atualmente tanto como um discurso crítico “que questiona formas civilizacionais de dominação” quanto como um discurso afirmativo

² Para Lemm (2020, p. 51), “Nietzsche reconcebe a natureza humana a partir da perspectiva de uma noção grega de natureza descoberta de nova maneira, segundo a qual a vida animal e a vida da planta são constitutivas da vida humana. Dessa forma, a antropologia filosófica de Nietzsche é evidentemente anti-humanista (e pós-humanista) na medida em que desconstrói a ideia moderna de um universo construído em torno da noção do ser humano como agente racional e moral”.

“que define novas formas de pensar sobre uma comunidade da vida que é compartilhada por humanos, animais, plantas e outras formas de vida” (p. 11).

Homo natura – Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics é sem dúvida um *tour de force* intelectual. Vanessa Lemm apresenta uma interpretação renovada do *homo natura* de Nietzsche que por meio de uma bibliografia ampla e variegada enfrenta com admirável fluidez questões verdadeiramente atuais. A autora não apenas examina pontos nodais de temas definidores da filosofia contemporânea como propõe novas maneiras de encará-los. Lemm lança mão de uma leitura da noção de *homo natura* elaborada por Nietzsche que renova profundamente o legado desse autor para os debates relativos à biopolítica, ao pós-humanismo e ao feminismo. Evidencia-se, assim, não apenas a incontornável presença de Nietzsche no nascedouro de problemas centrais da filosofia contemporânea como também sua inesgotável fecundidade para a renovação desses problemas. É essa uberdade do pensamento de Nietzsche que acima de tudo vem à tona nessa obra que desperta um novo olhar sobre questões ineludíveis.

RESENHA

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, “o bom europeu”. A recepção na Alemanha, na França e na Itália*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2022

José Nicolao Julião*

A filósofa Scarlett Marton, professora titular de Filosofia Contemporânea da Universidade de São Paulo (USP), em um contexto estruturalmente machista como o da filosofia, “roubou” a cena filosófica brasileira com seus estudos sobre Nietzsche, tornando-se uma das mais eminentes pensadoras brasileiras. Ela tem um estilo próprio, o que lhe confere certa originalidade, e uma proeminência de peso na *Nietzschesforschung*, o que lhe confere competência. É autora de diversos livros, faz parte – com destaque – de importantes grupos internacionais, compõe o corpo editorial de renomadas editoras e publica em conceituados periódicos e coletâneas; desse modo, impôs o seu empoderamento feminino. Com todas as vêrias pela extravagante comparação, poderíamos dizer que Scarlett Marton, assim como Filis que dominara Aristóteles, cavalgando-o, e Lou Salomé que conteve os arrojos de Nietzsche e Paul Rée na ponta do chicote, ela também domou, à sua maneira, o filósofo alemão, autor de frases, no mínimo, polêmicas sobre as mulheres, tal como, por exemplo, a propalada: “Se tens de tratar com as mulheres, não esqueças o chicote” (ZA I “Das velhas e novas mulherezinhas”). Só que ela inverteu o comando do açoite ao tratar da sua filosofia, fazendo-o dizer de forma conceitualmente concatenada, transformando, através da sua capacidade elaborativa, o bárbaro em civilizado. Isso se tornou notável desde a publicação da sua seminal tese de doutorado *Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos*, de 1992, que fez e faz imenso sucesso na comunidade filosófica brasileira no que concerne à recepção da filosofia de Nietzsche, que era, até então, mormente, de matriz francesa (Deleuze, Foucault e Derrida) ou alemã (majoritariamente heideggeriana). Scarlett Marton inaugurou uma forma de abordar o pensamento de Nietzsche que ia, à época, para além dessas apropriações surradas, trazendo à discussão não só aspectos importantes do aparato conceitual nietzschiano, como também novas leituras e formas metodológicas de abordagem interpretativa afinadas com que havia de melhor na *Nietzschesforschung*.

* Professor de Filosofia da UFRRJ. Seropédica, RJ, Brasil. Contato: jnjnicolao@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5253-4897>

A filósofa lançou, em 2021, um promissor livro intitulado *Les ambivalences de Nietzsche. Types, figures et images féminines*, pelas Éditions de la Sorbonne, na França – com tradução brasileira quase simultânea – no qual ela nos esclarece de forma penetrante a posição ambígua do filósofo quanto ao seu trato com as mulheres e contribui, ainda, para ampliar de forma enriquecedora as discussões atuais em torno do gênero, do feminismo etc. Contudo, antes mesmo que acabássemos de “ruminar” as ideias difundidas nessa obra, ela lança, já de imediato, outro trabalho pela coleção *Sendas & Veredas* ligada ao Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), com o título: *Nietzsche, “o bom europeu”. A recepção na Alemanha, na França e na Itália*.

O livro é um estudo muito bem estruturado em quatro capítulos. A introdução e o primeiro capítulo lhe dão certa unidade, muito embora cada parte tenha independência entre si e, por isso, podem ser lidas separadamente. Há, no entanto, um núcleo teórico comum de reflexão filosófica sobre as concepções nietzschianas de “bom europeu” e de “Europa”, analisadas em uma perspectiva da cultura que é desenvolvida, especialmente, no primeiro capítulo. Os demais dele extraem as suas significações mais profundas e descrevem abordagens próprias da recepção do filósofo, cheias de deturpações e reabilitações na Alemanha, de voltas e reviravoltas na França e de pontos de inflexão na Itália. Segundo a autora, com esse trabalho, ela não teve

o intuito de avaliar em que medida as diversas maneiras de encarar a filosofia nietzschiana estão certas ou erradas ou até que ponto as diferentes interpretações do seu pensamento são fiéis ou traem o “verdadeiro Nietzsche”. A história da recepção bem mostra que elas são moldadas pelas percepções políticas, ideológicas e culturais dominantes no período em que aparecem; em suma, são em parte tributárias do momento histórico em que surgem (p. 6)

No primeiro capítulo, único totalmente inédito – visto que os demais são atualizações de estudos já apresentados em outras ocasiões –, a autora examina as considerações de Nietzsche sobre “o bom europeu” e, consequentemente, a Europa, a partir de uma perspectiva cultural que está associada a uma tradição do pensamento que remonta ao neo-humanismo do final do século XVIII, que lhe permite denunciar o imperialismo prussiano e a cultura filisteia que ele testemunha na Alemanha de sua época. Nesse capítulo, Scarlett Marton: 1) mostra como o filósofo em seu combate contra o romantismo e o nacionalismo se posiciona a favor do cosmopolitismo, que promoveria a fusão das nações

e a emergência do “bom europeu”, dando certa unidade à Europa; 2) começa a investigar se Nietzsche, em algum momento posterior, foi considerado um “bom europeu” seja na Alemanha, na França ou na Itália, tarefa que ela desenvolve nos capítulos seguintes.

No segundo capítulo, “Deturpações e reabilitações: A recepção na Alemanha”¹, a autora narra, com bastante propriedade, a recepção de Nietzsche em sua pátria, onde talvez mais do que em qualquer outra parte, ele tenha sido objeto de múltiplas leituras e de apropriações que o deturparam e lhe reabilitaram. Os seus textos repercutiram nas mais diversas áreas, na literatura, nas artes em geral, na política, na filosofia, em diversos momentos da história alemã contemporânea. A partir desse contexto, mais geral, Scarlett Marton mostra a repercussão da obra nietzschiana desde as polêmicas envolvendo o *Nascimento da tragédia* e, de certo modo, as *Extemporâneas*, perpassando: 1) a divulgação empreendedora da sua obra, feita institucionalmente por sua irmã através do *Nietzsche-Archiv*, que levou à publicação desastrosa da compilação *A Vontade de Poder*, na *Grande Edição de Oitava*; 2) a entusiasmada apropriação dos escritores e artistas na virada do século XIX para o XX; 3) a indevida e deturpadora apropriação nazista; 4) a recepção sistemática de Nietzsche dentro da tradição fenomenológica-hermenêutica alemã nos anos 30 e 50 do século passado, que o reabilita; 5) a organização, por Colli e Montinari, da edição crítica da obra de Nietzsche pela prestigiada *De Gruyter*, a partir dos anos 60, desconchavando, de vez, a lendária *A Vontade de Poder*; 6) a recepção na *Nietzschesforschung*, sobretudo a partir dos anos 70 sob a liderança de Müller-Lauter, que permitiu a organização editorial de importantes meios de difusão dos estudos sobre Nietzsche como os *Nietzsche-Studien*, a Coleção de teses da *De Gruyter* e a formação de uma geração de pesquisadores que vem até nossos dias, dentre os quais Jörg Salaquarda, Günter Abel e Werner Stegmaier.

No terceiro capítulo, “Voltas e reviravoltas: A recepção na França”², a autora narra, com riqueza de detalhes, as voltas e reviravoltas que a recepção do pensamento nietzschiano sofre na cena filosófica e cultural francesa desde o final do século XIX, desde sua correspondência com o crítico de artes Hippolyte Taine (1828-1893), até nossos dias.

¹ Trata-se de uma versão atualizada da sua introdução à coletânea de textos *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo - Ijuí: Discurso Editorial - Editora da Unijuí, 2005.

² Trata-se de uma versão atualizada da sua introdução à coletânea *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

Na abertura do capítulo, é enfatizado como Nietzsche foi recepcionado na França sem despertar grandes surpresas, (p. 54), como testemunham o ensaísta Jules de Gaultier (1858-1942)³ e o Nobel de literatura, André Gide (1869-1951),⁴ que viam o seu pensamento como tendo uma inspiração nitidamente francesa, sendo, por isso, já esperado antes mesmo que o conhecessem. Segundo a autora, isso se deu devido à certa tradição francesa, reverenciada por Nietzsche, que vem desde Montaigne, passando por Pascal, La Rochefoucauld e Voltaire, chegando a Stendhal, que prepararam indiretamente a sua recepção (p. 57). Também é sublinhado que a própria recepção nietzschiana na França se tornou objeto de diversos estudos ao longo do século XX, desde o trabalho inaugural da germanista e tradutora Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée Française*, em 1929, que investiga as razões da grande receptividade dos textos do filósofo, justificando haver uma espécie de nietzschanismo pré-existente. Tal trabalho foi complementado, anos mais tarde, por Pierre Boudot, em 1970, em *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, que, posteriormente, foi seguido por vários outros estudos até nossos dias. Contudo, mais importante do que a história da recepção da obra de Nietzsche na França, para Scarlett, são as marcas da sua influência sobre o pensamento francês, tanto no âmbito artístico quanto de estudos germanísticos e, especialmente, no filosófico.

A partir disso, são analisadas as diversas voltas e reviravoltas que o pensamento nietzschiano sofreu em sua recepção francesa desde a virada do século XIX. Primeiramente, quando o seu nome estava ainda atrelado à recepção wagneriana, o que depois sofreu uma mudança por causa de jovens escritores empenhados em combater o simbolismo decadente e o wagnerianismo. Eles passam então a ver Nietzsche não mais como mero coadjuvante do culto a Wagner, mas como um objeto de interesse próprio, contribuindo para o surgimento das primeiras traduções francesas da sua obra a partir de 1894, por Henri Albert. Na década de 1910, portanto, como apresenta Scarlett Marton, Nietzsche passa a ser apropriado por diferentes versões, tornando-se um bem comum, mas que não apresenta conteúdo preciso. Durante os anos que precedem a Primeira Grande Guerra, aumenta-se a recrudescência do nacionalismo, o que arrefece o interesse pelo filósofo alemão. Mais uma reviravolta ocorre nos anos de 1920, quando o interesse pelo

³ Jules de Gaultier. “Nietzsche et la pensée française”, *Mercure de France*, vol. VIII, 1904.

⁴ André Gide. *Prétextes, réflexions critiques sur quelques points de littérature et de morale*, p. 86.

filósofo ressurge com jovens intelectuais, como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Paul Nizan, Henri Lefebvre, Georges Bataille. Mas são, principalmente, os germanistas que dele se ocuparam academicamente, tal como a supracitada Bianquis e o seu mestre Charles Andler, com a sua monumental obra em 6 volumes, *Nietzsche, sa vie et sa pensée* (1920-1931). Nas décadas de 30 e 40, ocorre outra grande reviravolta, conduzida, por um lado, pelos emigrantes intelectuais de língua alemã que chegam à França, figuras tais como, Bernard Groethuysen, Emmanuel Lévinas e Alexandre Kojève; por outro lado, pelo retorno de jovens pensadores franceses, depois de uma temporada na Alemanha, como Raymond Aron e Jean-Paul Sartre. Esses contribuíram para difusão na França de filósofos alemães até então pouco conhecidos, como Hegel, Husserl, Heidegger e, também, Nietzsche – que aparece subordinado aos demais. A filosofia nietzschiana é nessa época – como chama atenção Scarlett Marton –, mais impactante sobre a vanguarda cultural e literária, do que sobre os filósofos. Nomes como Bataille, Klossowski, Camus, Malraux e Blanchot, que se reuniam em torno da revista *Acéphale*, defendiam o filósofo alemão da pecha nazista. Contudo, até o final dos anos de 1950, o estatuto filosófico de Nietzsche permanecia ambíguo.

Eis que uma nova reviravolta se anuncia, como atesta Scarlett Marton, em 1957, quando tem lugar a defesa da tese de Angèle Kremer-Marietti, intitulada *Thèmes et structures dans l'oeuvre de Nietzsche*, que abre a inserção de Nietzsche na academia francesa de filosofia. Entre 1958 e 1962, vem a público um número de artigos sobre o filósofo, nas mais renomadas revistas francesas de filosofia e, ao mesmo tempo, foram publicados importantes livros sobre ele, de autores como Maurice Blanchot, Pierre Boudot, Paul Valadier e Gilles Deleuze, entre outros. Nos anos seguintes, organizam-se dois importantes colóquios internacionais sobre Nietzsche, o Colóquio de Royaumont em 1964 e o de Cerisy em 1972, dos quais importantes estudiosos do filósofo participaram, entre eles, Lyotard, Foucault, Deleuze e Derrida. Em 1967, a partir da edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, a prestigiosa editora *Gallimard* começa a publicar as obras completas do filósofo, sob a responsabilidade de Gilles Deleuze e Maurice de Gandillac. Em 1969, o pensamento nietzschiano passa a ocupar o centro dos debates da *Sociedade francesa de filosofia*. No ano seguinte, passa a constar no programa do concurso de agregação em filosofia, um dos mais importantes para a carreira acadêmica na França.

Também é destacado que estudiosos nietzschianos como Jean Granier e – mais tarde – Sarah Kofman, conquistam seus espaços na universidade francesa. Nos anos de 1960, como diz Scarlett Marton, Nietzsche está *dans l'air du temps*: ele foi beneficiado, antes de tudo, pela ação convergente de autores que, apesar de terem projetos filosóficos distintos, se viram agregados pela recusa da ortodoxia universitária, contrastando-o com figuras canônicas, como as de Platão, Aristóteles, Descartes, Leibniz ou Kant e, ao mesmo tempo, com as classificações estabelecidas, como a de teoria do conhecimento, metafísica ou moral. Desse modo, Nietzsche passa a corresponder às expectativas daqueles que visavam a introduzir na filosofia rupturas literárias e artísticas. Contudo, no contexto acadêmico, prevaleciam ainda trabalhos de história da filosofia que se prestavam ao comentário de autores consagrados pela tradição. Contra esse procedimento, surge a mais representativa geração de filósofos nietzschianos propriamente ditos, entre esses Deleuze, Foucault e Derrida, que lançam mão da ideia de interpretação e substituem assim a busca fiel do verdadeiro sentido do texto filosófico, praticada pela erudição universitária, pela busca livre das potencialidades de significação nele aprisionadas. Passam a explorar imagens, símbolos, metáforas, aforismos e poemas. Procuram conciliar caminhos até então divergentes da exegese e da criação, suprimindo as fronteiras entre o filosófico e o literário e, assim, levam o comentário a ceder lugar à interpretação. Eles privilegiaram a vertente corrosiva do pensamento de Nietzsche, incluíram-no ao lado de Marx e Freud entre os “filósofos da suspeita”; entenderam a filosofia como “exercício infinito da desconstrução”. Na década de 1990, mais uma reviravolta, reivindicando “a exigência ancestral da racionalidade”. Alguns polemistas querem pensar com Nietzsche *contra* o nietzschianismo, melhor ainda, *contra* determinada utilização das ideias do filósofo, voltando-se contra seus mestres, Foucault, Deleuze, Derrida e outros, as armas que estes lhes ensinaram a manejear. E, por fim, mais recentemente floresce uma geração de pesquisadores que de forma cosmopolita integram a rede internacional de estudos sobre Nietzsche.

No quarto capítulo, “Pontos de inflexão: A recepção na Itália”⁵, a autora demonstra, sinopticamente, como pontos de inflexão marcaram a recepção italiana da filosofia de Nietzsche desde a virada do século XIX para o XX até os dias atuais. Ela narra como a

⁵ Trata-se da sua introdução à coletânea de textos sobre a recepção italiana de Nietzsche, *Nietzsche pensador mediterrâneo. A recepção italiana*. 1. ed. São Paulo/ Ijui: Discurso Editorial/ Editora Unijui, 2007. v. 1. 304p.

recepção nietzsiana que começa por Nápoles e que está ligada, inicialmente, ao nome do poeta nacionalista italiano Gabriele D'Annunzio, é depois rechaçada por uma inflexão positivista, para em seguida, a partir dos anos 20, ser resgatada de forma acadêmica por Benedetto Croce. Ao mesmo tempo, o pensamento nietzsiano foi apropriado de forma ideológica por Benito Mussolini e, consequentemente, por seu ministro da Educação Nacional, Giovanni Gentile, até a queda do regime nos anos 40. Depois, mais uma vez, dá-se outra inflexão, com a virada dos socialistas, que abriram um novo caminho, do qual os fascistas haviam se empenhado em desviá-lo. Nos anos 50, o existencialismo faz a sua marca na Itália e o nome de Nietzsche aparece associado ao movimento. Na cena acadêmica dos anos 60, ocorreu outra mudança na abordagem do pensamento nietzsiano, dessa vez a partir da interpretação heideggeriana, dando ênfase às leituras de Vattimo, De Feo e Penzo. Todavia, Scarlett Marton considera como o maior ponto de inflexão, não só quanto à recepção, propriamente, mas na *transmissão* italiana de Nietzsche, a publicação da edição crítica das obras completas do filósofo, organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari que contribuiram no sentido de preservar os escritos do filósofo de eventuais contaminações, abrindo uma nova fase dos estudos nietzsianos nas gerações seguintes, tanto fora quanto dentro da Itália e permitindo o surgimento de forte pesquisa sobre a obra nietzsiana, principalmente a partir do “Centro de Estudos Colli & Montinari sobre Nietzsche e a Cultura Europeia”, ligado à Universidade de Salento.

O livro cumpre o conteúdo programático do qual pretende dar conta, ou seja, apresenta a questão do “bom europeu” como uma superação da decadente Europa, ressaltando o domínio da cultura, restringindo a análise aos países onde a recepção do pensamento nietzsiano ocorreu de forma mais fecunda, levando em conta como foram moldadas nos mais diversos campos, nos mais diversos períodos.

Contudo, como nos chama atenção Scarlett Marton, “como todo clássico, Nietzsche se tornou inesgotável” (p. 76). Dito de outro modo, ele está sempre aberto para novas interpretações. É isso que permite ao seu leitor fazer inflexões sobre os temas abordados por ela, especialmente sobre a relação da Europa com o niilismo. Muito embora o tema do niilismo não tenha sido tratado diretamente no livro, a autora não deixa de mencioná-lo, em sua relação com o Romantismo, como sintoma de enfermidade (p. 23), e, também, rapidamente, em momentos focados, quando fala da recepção de Nietzsche na Alemanha,

França e Itália. É evidente que o tema central da reflexão da filósofa é “o bom europeu” e não “o niilismo europeu”, o que, *a prima facie*, lhe isenta de qualquer comprometimento com tal problemática. Entretanto, ambos os sintagmas são interseccionados pela questão da Europa, que o filósofo vê de maneira crítica, como sendo o palco do esgotamento de todas as forças de elevação e superioridade, em última instância, da *Décadence*, o que pode ser constatado no seguinte fragmento póstumo de 1886-1887:

Contra o grande equívoco, de que o nosso tempo (Europa) represente o tipo mais elevado de homem. Antes: os homens da Renascença, assim como os gregos foram superiores; sim, talvez estejamos muito longe de (*ziemlich tief* – bem fundo) “entender (*Verstehen*)” que não é sinal de força superior, senão de um completo esgotamento (*Ermüdung*); a moralização mesma é uma “*Décadence*”. (KSA 12, 5 [89]).

O que Nietzsche tematiza como a ascensão do “niilismo europeu” é o processo de esgotamento, a perda de validade e força vinculante por parte dos valores supremos da cultura europeia de sua época, ou seja, sua perda de sentido, que vem acompanhada, no plano afetivo, por um sentimento de vazio, o *horror vacui*, que remete para uma realidade que talvez ainda não possamos perceber com plena clareza, mas que se insinua como a nossa inelutável condição presente. O “niilismo europeu” contém, desse modo, o diagnóstico de uma crise radical, e abriga um conjunto de experiências do pensamento, ensaios e tentativas de orientação elaboradas a partir de fenômenos cruciais do presente, que se desdobram numa profunda meditação sobre o passado e projeções sobre o futuro que vão para além da fronteira da cultura europeia, na qual “o bom europeu”, talvez, não faça mais nenhum sentido.

Arte e conceito no jovem Nietzsche

Art and concept in the young Nietzsche

Thiago Kistenmacher Vieira*

Resumo: O propósito deste artigo é refletir sobre as questões nietzschianas acerca das limitações da linguagem gramatical e do conceito a partir do texto póstumo *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* e de como, em alguma medida, elas fundamentam parte das críticas dirigidas por Nietzsche, em *O Nascimento da Tragédia*, a Sócrates, ao homem teórico e ao socratismo estético. Se em seu texto póstumo de 1873 temos que o conceito, além de retratar a igualação do não-igual, impede a expressão individual e sensível de cada sujeito, em sua primeira obra publicada observa-se censuras ao método socrático, essencialmente racionalista e conceitual. Desse modo, vê-se que, se o socratismo estético corrompeu a tragédia grega, desclassificando o dionisíaco, ele o fez com base no pressuposto de que a razão, criadora da linguagem e do conceito, é suficientemente qualificada para tudo expressar. Isso enquanto, para Nietzsche, o conceito, um produto da razão, é incapaz de conduzir à essência das coisas. Daí o socratismo estético, enquanto crente no conceito, afora coibir a expressão individual e sensível, estar todo ele assentado em generalizações e falsificações do mundo.

Palavras-chave: Nietzsche. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral. Linguagem. Conceito. Socratismo Estético.

Abstract: The purpose of this paper is to reflect on Nietzschean questions about the limitations of grammatical language and concept from the text *On Truth and Lying in a Non-Moral Sense* and how, to some extent, they underlie part of the critique directed by Nietzsche in *The Birth of Tragedy*, to Socrates, to Theoretical Man and to Aesthetic Socratism. If in your posthumous text of 1873 the concept, besides portraying the equalization of the unequal, hinder the individual and sensitive expression of each subject, in his first published work it is observed a censure to the Socratic method, essentially rationalist and conceptual. Thereby, it is seen that, if the Aesthetic Socratism corrupted the Greek tragedy, disqualifying the Dionysian, he did this on the basis of the assumption that the reason, creator of language and concept, is sufficiently qualified to express everything. This while, for Nietzsche, the concept, a product of reason, is incapable to leading to the essence of things. Hence the Aesthetic Socratism, as a believer in the concept, apart from restraining the individual and sensitive expression, is entirely based on generalizations and falsifications of the world.

Keywords: Nietzsche. On Truth and Lying in a Non-Moral Sense. Language. Concept. Aesthetic Socratism.

* Doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, SP, Brasil. Contato: tkv1986@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9050-8873>

Introdução

Em suas produções primeiras, sobretudo no início da década de 1870, e muito em virtude de sua formação em Filologia, Nietzsche ocupou-se com o problema da linguagem gramatical e do conceito. Essa problemática aparece brevemente em *O Nascimento da Tragédia* (1872), em *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos* (1873) e vastamente em *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (1873), sendo estes dois últimos textos publicados postumamente.¹ Vale ressaltar que, mesmo em *Wagner em Bayreuth* (1876), sua quarta extemporânea, o filósofo, em que pese seu foco ser outro, chega a salientar, em certos momentos, a questão da linguagem.

Temos claro que Nietzsche, desde sempre, preocupou-se com sua época. Para ele, o mundo moderno, dentre outras coisas, estava preso a uma rede cultural que ainda em muito idolatrava o que ele batizou de “homem teórico”, este ocupado com a ciência, cuja base é o socratismo e o qual tem por fundamento a lógica, a dialética, o conceito. Então, além de, com o socratismo estético, ter colaborado para a corrupção da tragédia grega de sua época, Sócrates colaborou com a formação de um mundo baseado no otimismo científico, teórico, que, por princípio, como veremos, estão amparados em uma ilusão racional.

Daí também a inquietação de Nietzsche com promover o renascimento da tragédia grega, como escreve ao registrar: “Que ninguém tente enfraquecer a nossa fé em um iminente renascimento da Antiguidade grega” (NT 20, KSA 1.131). Também: “Sim, meus amigos, crede comigo na vida dionisíaca e no renascimento da tragédia” (NT 20, KSA 1.132). Se um de seus maiores anseios, nos tempos de juventude, era fazer renascer o mito, a tragédia – e isso contando com o auxílio de Wagner, segundo contemplaremos adiante –, sua reprovação ao homem teórico e ao socratismo estético, reverenciados em prejuízo da tragédia grega, parece-nos estar também amparada na visão de que a palavra e o conceito, produtos substancialmente racionais, não poderiam suprir essa necessidade, provida somente pelo dionisíaco, de apelo sensível.

Isso a que nos referimos como “sensível” trata-se, concisamente, daquilo que resiste, para Nietzsche, às tentativas de compreensão racional via linguagem conceitual.

¹ De acordo com Marton, foi em *Humano, Demasiado Humano* que Nietzsche ressaltou, pela primeira vez em uma obra publicada, a natureza simplificadora da linguagem. Porém, a abordagem nietzschiana em torno da questão da linguagem perpassa mesmo obras ulteriores do filósofo, ainda que possua distintas compreensões no decurso de seu pensamento filosófico (Cf. MARTON, 2012).

Logo, nossa opção pelo termo “sensível” se dá em função da possibilidade de vermos nele incorporadas as paixões, os instintos², a intuição, isto é, tudo aquilo que não pode ser calculado e formalmente precisado.

Se Apolo e Dioniso figuram a célebre oposição nietzschiana³ de *O Nascimento da Tragédia*, seu fundamento pode ser apontado como estando alicerçado, de um lado, no medido e, de outro, no desmedido. Ou seja, o primeiro está para o *logos* [λόγος] como o segundo está para o *páthos* [πάθος]. Na obra acima citada, temos que o apolíneo é aquilo que conduz ao equilíbrio, às artes plásticas, à sabedoria, à procura pela perfeição na forma, isto é, da medida, o que fica muito mais ao alcance da razão. Na natureza, portanto, cada coisa possui seu contorno e modo de ser. Cada coisa individua-se [*principium individuationis*], separa-se. A beleza, nesse quesito, é identificada ao apolínio pelo fato de, através dela, haver um mascaramento da existência no que tange ao seu absurdo, seu questionamento e obscuridade.⁴ O dionisíaco é o oposto do primeiro. Este é identificado ao êxtase, à música, à dança, ou seja, à desmedida, como, por exemplo, aos sentidos, às paixões, aos instintos. Em seu espírito há instinto, paixão, embriaguez [*Rausch*], caos. Não há *principium individuationis*, mas dissolução de si mesmo no sentido da sensação de unidade com o mundo, com o todo, ou, se quisermos, com o Uno-primordial [*Ur-Einen*] (NT 1, KSA 1.30). Nietzsche acentua: “Vejo Apolo diante de mim como o gênio transfigurador do *principium individuationis* único através do qual se pode alcançar de verdade a redenção na aparência”, enquanto, “sob o grito de júbilo místico de Dionísio, é rompido o feitiço da individuação e fica franqueado o caminho para as Mães do Ser, para o cerne mais íntimo das coisas” (NT 16, KSA 1.103). Esse cerne mais íntimo, pode-se acentuar, não se alcança por meio do uso estrito da razão, mas pela permissão que se

² Para Hartmann, que, como procura mostrar Benvenho, influenciou o pensamento de Nietzsche quanto à linguagem, “quem pensa que é possível referir todas as ações usualmente chamadas de instintivas à reflexão consciente, na verdade, nega o instinto completamente, e deve, portanto, eliminar a palavra ‘instinto’ de seu vocabulário” (HARTMANN, 1893, p. 79 apud BENVENHO, 2020, p. 106).

³ Gostaríamos de mencionar a observação feita por Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, de acordo com os quais, foram os irmãos Schlegel que “inventaram o que ficou conhecido (sob diversos nomes) como a oposição entre apolíneo e dionisíaco” (LACOUE-LABARTHE; NANCY, 1988, p. 10 [tradução nossa]). Ademais, no escrito *Natur und Kunst*, de Friedrich Hölderlin, lemos o autor identificar “Kronos (Saturno) com Cronos (tempo), o que faz de Júpiter ‘o filho de Cronos’ (Crônion) e do tempo. A relação entre os deuses (e o que eles representam), antecipa a relação entre os princípios dionisíaco e apolíneo d’*O Nascimento da Tragédia* de Nietzsche” (SANTNER, 1990, p. 290 [tradução nossa]).

⁴ Roberto Machado escreve: “a beleza é uma aparência, um fenômeno, uma representação que tem por objetivo mascarar, encobrir, velar a verdade essencial do mundo. Para escapar do saber popular pessimista, o grego cria um mundo de beleza que, ao invés de expressar a verdade do mundo, é uma estratégia para que ela não ecloda. Produzir beleza significa se enganar na aparência e ocultar a verdadeira realidade” (MACHADO, 2017, p. 27).

concede ao orgiástico, à embriaguez, às manifestações artísticas etc. Na conciliação que se antevê no mundo grego relativamente ao apolíneo e ao dionisíaco, o primeiro faz do segundo, que é natureza pura, algo estético. Daí que o dionisíaco [essência – *Wesen*], absorvido e absorvendo o apolíneo [aparência – *Schein*], torna-se arte trágica. Ou, postulado de outra maneira: “na tragédia, a oposição elevada a uma unidade” (EH O Nascimento da Tragédia, KSA 6.310), como Nietzsche escreverá mais tarde em *Ecce Homo*.

Para fins de compreensão contextual, devemos lembrar que Nietzsche, à época de seus primeiros escritos, depositava suas esperanças voltadas ao renascimento da tragédia grega sobretudo no músico Richard Wagner, ao qual, aliás, dedica o prefácio da obra *O Nascimento da Tragédia*. Mais do que em Wagner e em sua música, Nietzsche tinha o *Bayreuth Festspielhaus*, criado pelo compositor, como o epicentro a partir do qual o renascimento do trágico seria posto em marcha. Desse modo, quando, na publicação de 1872, o filósofo de Röcken escreve o alerta já citado para que ninguém se oponha à “nossa fé em um iminente renascimento da Antiguidade Grega” (NT 20, KSA 1.131, grifo nosso), é razoável entender que o uso do possessivo “nossa” [*unsern*] incluía, à época, Richard Wagner. Ademais, como lemos na publicação tardia *Ecce Homo*, o filósofo enfatiza que, antes, “Wagner era um revolucionário” (EH Por que sou tão inteligente 5, KSA 6.288). A frase que remete ao passado, asseverando que Wagner *era* um revolucionário até aquele momento inicial, no qual ainda se podia ver nele parte da esperança de Nietzsche para uma renovação da cultura alemã, sugere que essa esperança, passado pouco tempo, se dissipou. O rompimento que se sucedeu entre o filósofo e o músico foi deveras significativo para a vida do primeiro. Nietzsche, conforme lemos em Löwith, nunca o conseguiu superar. Daí que, segundo o mesmo autor, se “A dedicatória de *O Nascimento da Tragédia*”, publicado em 1872, marca o início dessa relação”, a publicação “*Nietzsche contra Wagner*”, de 1889, marca o seu fim (LÖWITH, 1997, p. 22).

Voltando ao ponto central, devemos salientar que, o que se busca, com o presente texto, é demonstrar as razões pelas quais algumas das censuras que Nietzsche dirige ao socratismo estético, e, por seu turno, ao homem teórico, representado por Sócrates, em *O Nascimento da Tragédia*, encontram-se muito próximas de seu exame da linguagem gramatical, que o autor desenvolve mais formalmente logo em seguida ao supracitado livro. Desse modo, procurar-se-á evidenciar que o racionalismo socrático, e, consequentemente, sua estética, tão combatidos por Nietzsche, somados ao serviço de

tentar suprimir as paixões e o desmedido, encontram-se sustidos em uma ilusão conceitual. Posto que, como lemos em um fragmento póstumo de 1870, inexiste qualquer trilha que, do conceito, nos conduza à essência das coisas (FP 1870 7[185], KSA 7.211), que, se não é alcançada inteiramente, é, em alguma medida, pelo menos experimentada através do impulso dionisíaco [*dionysischer Trieb*].

Linguagem e conceito em *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*

Sabe-se que o texto *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, classificado por Curt Paul Janz como um “escrito céítico” (2016, p. 252), foi ditado por Nietzsche ao amigo K. von Gersdorff em meados de 1873, provavelmente valendo-se de anotações anteriores (JANZ, 2016, p. 442). Nele, o que lemos é a crítica aos limites da linguagem gramatical, às suas leis e ao conceito que delas redundam. Portanto, também à ilusão a qual, como seres humanos, somos conduzidos quando acreditamos que a linguagem é capaz de enunciar a coisa em si [*Ding an sich*].

No referido texto, Nietzsche entende que a linguagem, tão comum ao ser humano, ou a suposta verdade a qual ela conduz, é apenas um agrupamento móvel constituído de metáforas, metonímias e antropomorfismos que, com efeito, originam “uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias” (VM I, KSA 1.880). Ou, como encontramos em uma reflexão de *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*: as palavras são só “símbolos das relações das coisas umas com as outras e conosco, não tocam a verdade absoluta em lugar algum” (FT 11, KSA 1.846). Mesmo porque são um “estímulo nervoso transposto em uma imagem” que, por sua vez, acaba por ser “remodelada por um som!” (VM I, KSA 1.879).⁵ Por conseguinte, a verdade mesma não pode ser apreendida. Todavia, Nietzsche entende que, por mérito de tal relação, estabelece-se o que deve ser ou o que é a “verdade” mesma. Pois tem-se nessas relações uma regularidade validada e que se impõe sobre as coisas todas (VM I, KSA 1.877).

⁵ É muito provável que essa afirmação de Nietzsche tenha sido influenciada por sua leitura do livro *Die Sprache als Kunst*, de Gustav Gerber, publicado em 1871, quer dizer, na mesma época em que o filósofo se detém significativamente sobre a questão da linguagem. Gerber escreve, por exemplo, que “As coisas em si são indiferentes para nós; voltamo-nos para elas e sentimos o estímulo nervoso; o estímulo faz com que o emitamos em uma imagem sonora...” (GERBER, 1871, p. 157 [tradução nossa]).

O filósofo alemão, é claro, não depura a linguagem de sua utilidade. Desde que, como professor da Universidade da Basileia, preparava seu curso a respeito da origem da linguagem, no inverno entre os anos de 1869 e 1870⁶, Nietzsche sustentava que o pensamento vem à consciência somente por meio da linguagem. E, também, que a linguagem é imprescindível ao processo de constituição dos conhecimentos filosóficos (MARTON, 2021, p. 227, tradução nossa). Observa-se, desse jeito, que ele a entendeu como deveras necessária. Ora, porque precisou pensar, organizar sua sociedade, estabelecer determinada segurança (KSA 3.590 – 3.595) e viver em paz, evitando um estado bélico perene – “*bellum omnium contra omnes*” – (VM I, KSA 1.877), a linguagem se nos apresentou como proveitosa. Porque é por meio dela que se chega a um acordo⁷, instituindo o que é verdade, mentira, bem, mal, bom, mau etc. É isso que torna possível a ordenação do mundo dentro do qual a humanidade possa existir (FP 1887 8[144], KSA 12.418). E o ser humano, em sua condição de criador (VM II, KSA 1.883), passa a criar sentidos e significados. Isso sem mencionar a viabilidade da comunicação de uns com os outros.⁸ Não obstante, indica Wotling, a linguagem é um instrumento uniformizador, que liquida os matizes e singularidades. Donde que, ao voltar-se cabalmente à eficiência comunicativa, acaba por empobrecer-se de sentido (2013, p. 66).

Enfim, nunca nos será exequível, por meio de palavras e seu subproduto, o conceito, transpassarmos os limites das relações e vislumbrar a primordialidade das coisas (FT 10, KSA 1.846). A evidência na qual chegamos descende de uma generalização que toma o plural pelo singular, o diverso pelo ímpar. Essas generalizações, como assegura Constâncio, não são apenas encontradas, mas “*criativamente inventadas*”, de modo que estão sempre unidas à invenção criativa das próprias palavras (CONSTÂNCIO, 2011, p. 86, tradução nossa). E no decurso dessa consolidação, e da convenção secular instaurada (VM I, KSA 1.881), a linguagem dá um passo à frente e

⁶ O texto ao qual nos referimos, originalmente intitulado *Vom Ursprung der Sprache*, antecede em poucos anos o escrito *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* e foi elaborado para servir de introdução ao curso de gramática latina ministrado por Nietzsche na Universidade da Basileia.

⁷ Interessante notar que Schopenhauer, em *O Mundo como Vontade e Representação*, obra influente na juventude Nietzsche, atesta que a “Linguagem é o primeiro produto e instrumento necessário da razão”, e que, por meio dela, “a razão traz a bom termo suas mais importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado”, isso “sem contar a ciência, a manutenção de experiências anteriores, a combinação de elementos comuns num único conceito, a comunicação da verdade, a propagação do erro, o pensamento e a ficção, os dogmas e as superstições” (SCHOPENHAUER, 2015, § 8, p. 43).

⁸ Como o humano é um “animal social”, “isso implica que a perspectiva dentro da qual e a partir da qual a linguagem se desenvolve é a perspectiva de um ser *orgânico* que vive na *sociedade*” (CONSTÂNCIO; BRANCO, 2011, p. 91 [tradução nossa]).

converte-se em conceito.⁹ E se o conceito advém da “igualação do não-igual” (VM I, KSA 1.880), é porque combina casos múltiplos, no qual é factível identificar uma ou outra semelhança, mas, em momento algum, uma correspondência absoluta (VM I, KSA 1.879).

Nietzsche nos brinda com um exemplo didático: a “folha”, que nomeamos como se houvesse uma “forma primordial” sua (VM I, KSA 1.880), com efeito, é infinitamente diversa. Não há *uma* folha, mas folhas infinitas, jamais perfeitamente coincidentes. Ele acentua que é por fazermos pouco-caso do que é específico e efetivo que temos o conceito, que tratamos como se espelhasse uma forma primeira, enquanto a natureza não nos doa formas e conceitos. Resta-nos o incógnito inacessível e indefinível (VM I, KSA 1.880). Mas, além das palavras e signos, os conceitos são um problema comum a todas os indivíduos. Se houve alguém, em um primeiro momento, que logrou êxito em conferir alguma objetividade àqueles signos percebidos, remetendo-o àquilo que se dá na consciência de tal maneira que essa aproximação possa ser compreendida por outros sujeitos, eles são reconhecidos como algo real capaz de a todos orientar (ABEL, 2001, p. 25). Esse reconhecimento, no decorrer do tempo, expande sua rede e consolida-se universalmente.

Por tudo isso, o ser humano, que desfruta da linguagem como se dela pudesse extrair a verdade, engana a si mesmo.¹⁰ Ele próprio formulou essa linguagem e o conceito. Nomeando arbitrariamente os objetos e fenômenos, o conceito submete o variado à heterogeneidade; supõe-se a possibilidade de apreensão da verdade. À vista disso, considerando que esta é uma prática sempiterna, o ser humano mesmo torna-se inconsciente de sua própria fabulação. E é “*por meio dessa inconsciência*, justamente por intermédio desse esquecer-se”, que ele “atinge o sentimento da verdade” (VM I, KSA 1.881). Em função disso, “mente em rebanho” (VM II, KSA 1.877).

Quando essa linguagem convencional é adotada como fiel expressão da verdade, o ser humano está fatalmente sujeito às abstrações conceituais. Dessa maneira, via intelecto, faz-se inapto para expressar-se individualmente. Além do que, cabe sublinhar

⁹ Para Müller-Lauter, o igualar e o fixar constituem a lógica: “Esta elimina a possibilidade de que uma mesma ‘coisa’ possa admitir, ao mesmo tempo, predicados opostos” e “Os homens ‘formam’ (*Bilden*) coisas por meio do igualar e fixar” (MÜLLER-LAUTER, 2009, pp. 43-44).

¹⁰ Para Kaufmann, Nietzsche “estava longe de sugerir que a linguagem comum tem alguma autoridade especial – muito menos a linguagem religiosa – e que apenas os filósofos foram enganados pela linguagem, enquanto que as pessoas mais simples e o senso comum têm mais razão. Os filósofos, pensava, deveriam prestar mais atenção à linguagem – não para aprender a partir de sua sabedoria implícita, mas para descobrir como, desde a infância, fomos enganados” (KAUFMANN, 1974, p. 423 [tradução nossa]).

que, para Nietzsche, o intelecto opera como um “mestre da dissimulação [*Verstellung*]” (VM I, KSA 1.888), dado que é por seu intermédio que falsificamos o que nos é testemunhado pelos sentidos (VM I, KSA 6.75). Aqui, a questão dos sentidos, do que não é possível conceituar, para nosso propósito, se nos apresenta como basilar. Porque, se as palavras, em adição à sua inaptidão para definir a verdade, tolhem a expressão mais individual de cada um por conta de sua necessidade de exteriorizar-se mediante uma já fixada convenção de séculos, a arte, momente como expressão da sensibilidade e das paixões humanas, desponta como possibilidade.

Porque a linguagem fixou um rigoroso sentido para as palavras, sufocando qualquer interpretação diversa, o fazer artístico desponta como a única e profícua alternativa para romper essa imobilidade. A arte autoriza a manifestação sensível, permite a exteriorização das paixões, dos instintos, interditados todos pela linguagem gramatical e pelo conceito. Livre para exibir sua sensibilidade, a arte pode prescindir das regras gramaticais e do ergástulo do conceito para externar o que é mais íntimo daquele que nela se apoia. Ela só pode efetivamente falar onde o conceito está calado. Com ela, abre-se um extenso leque de possibilidades. Como lemos em Abel, no estudo *Logik und Ästhetik*, a arte permite intensidade, experiências diversas, a criação de muitas perspectivas que conflitam umas com as outras e, também, leva à expansão de horizontes (1987, p. 140). Nela, a expressão sensível realiza-se porque destituída está das amarras conceituais que mantém cativos todos aqueles que se rendem à linguagem gramatical. O conceito restringe a expressão subjetiva, sensível, ou, se quisermos, instintiva, dada sua deferência às regras da linguagem comum, àquilo que foi acordado pela comunidade – seja ela científica, religiosa, política ou moral. Isto posto, como registra Krastanov, o conceito domina, condiciona todos os indivíduos e insta-os a renunciarem a si mesmos, de sorte que se dissipam no impessoal e no social. Consequentemente, os indivíduos são compelidos a participar do rebanho (2010, p. 32). Isso, claro, não condiz com a arte, que irrompe disposta a seguir na contramão dessa consolidação.

Claro que a arte não está privada de linguagem. Entretanto, ela possui uma linguagem própria. Sua linguagem não precisa servir-se do engodo projetado pela linguagem gramatical, conceitual. Dessarte, enquanto o fundamento da arte se localiza no que é inexato, como “na inexatidão do ouvido para o ritmo, o temperamento etc.” e “nisso se fia, mais uma vez, a *arte*” (FP 1872 – 1873 19[66], KSA 7.440), o conceito está fundamentado naquilo que se *supõe* ser exato.

Um tópico importante tratado em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* antepõe o homem racional e o homem intuitivo, este último sendo “tão irracional quanto o primeiro é inartístico” (VM II, KSA 1.889). À medida que o homem racional, que se escora em conceitos e abstrações, nega a infelicidade – mas nem por isso alcança a felicidade por meio dessas mesmas abstrações –, o homem intuitivo “colhe de suas intuições, além da defesa contra tudo que é mal, uma iluminação contínua e caudalosa, júbilo, redenção” (VM II, KSA 1.889). Se, neste momento, nos encontramos no campo da diferença entre razão e intuição, instinto, estamos necessariamente falando da distância entre conceito e arte.

Nietzsche sustenta que o impulso fundamental do sujeito, de criar metáforas almejando a verdade, no fim, não o satisfaz plenamente. Mesmo que o mundo dos conceitos se apresente tal como “uma fortificação”, ele não é o bastante. Dessa forma, dá-se a procura por um novo meio de alcançar a verdade, o anseio por um “novo âmbito e um outro regato”, que é avistado, de acordo com o filósofo alemão, no mito e na arte (VM II, KSA 1.887). Afinal, em razão de que a atividade estética é apreendida como um *élan* transfigurador do sujeito, ela é capaz de criar novas imagens e metáforas (MOREIRA, 2013, p. 296). Logo, se o homem racional, teórico, é inartístico, é porque o homem intuitivo é artístico e enseja o impulso sensível, o vigor das paixões, a liberdade do instinto. Enquanto o primeiro desfruta unicamente de conceitos, cujo raio de alcance é forçosamente restrinido pela linguagem e pelas balizas restritivas da razão, o segundo desfruta no horizonte artístico a possibilidade do ilimitado. E essa superioridade da arte ante o teórico, ante a ciência, como veremos, já estava delineada, pouco tempo antes, em *O Nascimento da Tragédia*, texto no qual pode-se ver a prevalência do “criador artístico-estético sobre o cientista” (GLITZA, 2012, p. 138, tradução nossa), este último solidamente teórico.

O socratismo estético como algoz do sensível

Em *O Nascimento da Tragédia*, dentre várias reflexões, somos apresentados àquilo que Nietzsche denomina “socratismo estético”. Essa análise específica se volta, principalmente, para duas afirmações de inspiração socrática. A primeira é a assertiva de que, para algo ser belo, esse algo deve ser inteligível, racional. A segunda é de que o sabedor, esse que se vale só da razão, é o único a possuir virtudes (NT 12, KSA 1.85). Em face do exposto, é natural que nos remetamos ao texto *Sobre Verdade e Mentira no*

Sentido Extramoral, pelo motivo de que, quando Nietzsche afirma, em *O Nascimento da Tragédia*, que um modo de vida guiado pelo conceito – ou pelo que nomeou “otimismo socrático” – é “tão inartístico quanto corroedor da vida” (NT 24, KSA 1.153), no texto póstumo anteriormente citado, seu autor frisa que o homem racional é inartístico. Outra afirmação sua é a de que, ao passo que nos sujeitos produtivos o instinto é precisamente uma forma “afirmativa-criativa”, e a consciência de tais sujeitos procede criticamente, Sócrates reflete o “instinto que se converte em crítico, a consciência em criador”, o que Nietzsche define como sendo “uma verdadeira monstruosidade *per defectum!*” (NT 13, KSA 1.90). E, para o jovem Nietzsche, era por meio da arte trágica, dionisíaca, aquela “sabedoria mais profunda” que o poeta poderia aprender algo, e não mediante palavras e formulações conceituais (NT 17, KSA 1.110), atributos characteristicamente socráticos. Mesmo porque, os conceitos “contêm tão-só as primeiríssimas formas abstraídas da intuição, como, por assim dizer, a casca externa tirada das coisas, sendo, portanto, abstrações” (NT 17, KSA 1.106). Disso decorre a incapacidade conceitual para tocar “a vivacidade das coisas”, o que constitui uma das críticas do filósofo à cultura de sua época (CASARES, 2002, p. 12), encarada por ele como fartamente marcada pela tradição socrática.

Sócrates, por sua dialética, seu otimismo com relação à razão, é o homem teórico por excelência. Essa espécie de homem, fundamentalmente racional, ansioso por tudo desnudar, como não poderia deixar de ser se examinado através das lentes nietzschianas, é inartística. A aparência lhe é insuficiente. Assim, embrenha-se na procura pela verdade última das coisas a fim de desvelar a perfeição e a harmonia dessas coisas. Sua natureza lógica, teórica, nele se desenvolveu, como quer Nietzsche, de forma “tão excessiva quanto no místico a sabedoria intuitiva” (NT 13, KSA 1.90). Ao homem teórico, para quem o sensível nos ludibriava, para quem o mundo tal como o vemos é um engano, é delegada a função de melhorar a vida. Há de se descobrir o perfeito e imutável. Como sequela disso, vê-se as investidas do homem teórico para racionalizar o que não pode ser racionalizado; de corrigir o que é por ele concebido como contingencial, imperfeito. O homem teórico, pode-se assegurar, é aquele que, no intuito de corrigir a existência ao seu modo (NT 13, KSA 1.89), rivaliza diretamente com a tragédia grega, ardente afirmadora daquilo que ele contesta.

Acentuemos que, na pena de Nietzsche, a arte é a única que possui a força para converter os “pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência” – próprios de Sócrates – em “representações com as quais é possível viver”. Para tanto, faz notar

que tais representações são o sublime, capaz de domesticar artisticamente o horrível; e o cômico, sendo ele a “descarga artísticas da náusea do absurdo” (NT 7, KSA 1.57). A arte, em suma, é a atividade metafísica do homem. Claro que não para o homem teórico, cuja atividade metafísica passa pela razão e pelo conceito. E se, como vemos em Nietzsche, a arte grega, a tragédia, figurava como uma consolação metafísica, essa é uma consolação inócua ao homem teórico, dependente cativo da razão. Porque ele, em vez de envidar-se para o sublime e o cômico como alternativas aos desprazeres que encontra na existência, volta-se ao racionalismo, admitindo-o como o único habilitado a corrigir essa existência. Tudo isso brota de seu otimismo, que o permite classificar a razão por satisfatoriamente confiável, quando, em verdade, seus enunciados conceituais traduzem meramente a quimérica impressão proveniente daquele estímulo nervoso que foi transposto em uma imagem e, por fim, transmudado em som (VM I, KSA 1.879). Contudo, esse viés, preso nas armadilhas da razão, acaba por reverberar na arte, e dá origem, na leitura muito própria de Nietzsche, a alguém como Eurípedes, um artista tornado homem teórico.¹¹

Essa é a razão pela qual Nietzsche, ao se referir a Eurípedes – o qual classifica como o “poeta do socratismo estético” (NT 12, KSA 1.87) – enunciar que, por sua boca, não era Dioniso que falava, mas um “demônio de recentíssimo nascimento” (NT 12, KSA 1.83), a saber, Sócrates. Então, em outro momento em que lemos o nome de Eurípedes, nós o vemos identificado não como poeta, mas como *pensador* (NT 11, KSA 1.80), porquanto uma poesia baseada no racionalismo socrático, assente em conceitos, os quais são produções de uma linguagem generalizadora e, em consequência, enganadora, não pode ser encarada como arte, mas como abstração racional. Essa é uma poesia que restringe a expressão do sensível, daquilo que é mais próprio ao indivíduo, em proveito de uma expressão meramente racionalista, conceitual. Por conseguinte, enquanto acredita emitir verdades, o que de fato emite é o habitual engano.

Fundamentado nesse engodo, e por sua forma de pensar, se Eurípedes acreditava que Ésquilo “criava o incorreto” por “criar inconscientemente”, é porque se baseava no pressuposto socrático de que ““tudo deve ser consciente para ser belo”” (NT 12, KSA 1.85). Vejamos, a título de exemplo, um trecho da peça *As Rãs*, de Aristófanes. Nele,

¹¹ Ressaltemos que a crítica a Eurípedes tem inspiração na peça *As Rãs*, do dramaturgo grego Aristófanes. Na peça, lemos, por exemplo: “É sensato não ficar sentado ao paleio com o Sócrates, à margem da arte, indiferente ao que há de melhor no género trágico. Porque perder tempo com paleio fiado e com tretas para boi dormir, é de quem não tem juízo” (ARISTÓFANES, 2014, p. 157, verso 1495). Segundo nota da tradutora, “Sócrates, habitualmente caricaturado por pôr tudo à discussão, é aqui referido como um crítico da arte trágica” (p. 157).

Eurípedes é retratado apontando para os espectadores e afirmando: “Pois essas qualidades fui eu que as inculquei aqui na malta [...] ao introduzir na arte o raciocínio e a reflexão. De modo que, agora, *eles opinam sobre tudo, sabem relativizar as coisas*, governam a casa melhor do que dantes...” (ARISTÓFANES, 2014, p. 116, versos 970-975, grifos nossos). Ressaltemos que, conforme observa Machado, se referindo ao Nietzsche tardio, porque a consciência surgiu mais tarde ao homem, ela deve ser mais imperfeita, mais frágil que os instintos. Por esse motivo, é julgada como um estado “frequentemente doentio” (2017, p. 131)¹² - em que pese aqui estarmos lidando com uma observação tardia do filósofo alemão, parece-nos viável aproximar essa sua consideração a respeito da consciência das críticas feitas ao socratismo. Sócrates, graças a isso, é enganado pela consciência, que se quer soberana. Uma vez mais, estamos ante à negação da expressão própria do sujeito e do sensível, das paixões, em exclusivo proveito do consciente. Todavia, como salienta Machado, essa consciência, em Nietzsche, não é reputada como o que há de mais elevado. É tão-somente um instrumento, entre vários outros, suplementar ao objetivo da vida, esta sim “extensão e intensificação da potência” (MACHADO, 2017, p. 131).

Com base nisso, ocorre-nos que o que cria incorretamente é Eurípedes, já que a intuição, o sensível, são as faculdades que detém a sobredita “sabedoria mais profunda” (NT 17, KSA 1.110), que são, por seu turno, indefinidas e não passíveis de total decifração. Desse jeito, é admissível deduzir que, quem mente, por certo, é Eurípedes, mesmo que, por obra dessa consolidação linguística de séculos, ele o faça enganando a si próprio. Somado a isso, além de mentir, em razão de ter no conceito uma amostra mais fiel que o sensível, se Eurípedes, em sua arte, privilegia o intelecto, assumido por Nietzsche como um instrumento útil aos infelizes, frágeis e evanescentes (VM I, KSA 1.876), ele atesta sua infelicidade, fragilidade e evanescência. As paixões não podem mais ser expressadas e tudo deve ser friamente calculado pela razão.

Nietzsche destaca que os conceitos, nos quais o “homem necessitado se pendura e se salva ao longo da vida, é para o intelecto tornado livre apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios” (VM II, KSA 1.888). Destarte, Eurípedes não é possuidor de um intelecto livre, porque, sob a ótica nietzschiana, não passa de um

¹² Machado menciona um fragmento póstumo de 1888. Nele, lemos o seguinte: “Crítica: toda ação perfeita é claramente inconsciente e não mais querida, a consciência expressa um estado pessoal imperfeito e com frequência doentio. A perfeição pessoal como condicionada pela vontade, como estar consciente, como razão com dialética, é uma caricatura, uma espécie de autocontradição... O grau de consciência torna, sim, a perfeição impossível... Forma da teatralidade” (FP 14[128], KSA 13.310).

serviçal da convenção linguística e de um escravo do conceito. Ou seja, ao subjugar o sensível crendo enunciar o “verdadeiro”, a arte euripidiana configura-se como efeito do socratismo estético e sobrevém como enganadora, diferentemente do que pensa seu autor, que passou ao largo de aventar qualquer “verdade”.

Se, como previamente observado, o ser humano, alicerçado na linguagem, mente em rebanho, o socratismo estético fomenta essa mentira de rebanho. Além do que, é razoável considerar que, por meio da racionalização de todas as coisas, Sócrates retrai as manifestações sensíveis e exerce tirania sobre o que não pode ser definido com precisão. Impede a expressão individual só desempenhada pela arte, único recurso por meio do qual o sujeito pode pronunciar-se individualmente sem subordinar-se àquele compromisso secular comum (VM I, KSA 1.881). A dialética, o despotismo lógico, a racionalização de tudo, e, por fim, a conceitualização de tudo, foram os elementos que, para Nietzsche, corromperam a tragédia grega. Donde entendermos o porquê de Sócrates e Platão serem por ele classificados como os desencaminhadores da arte grega (NT 13, KSA 1.88). Não surpreende que Eurípedes seja designado como o “poeta do socratismo estético”, e Sócrates, um “segundo espectador”, pois que não compreendeu a tragédia antiga e a ela não era simpático. Seu seguidor Eurípedes, assumindo sua dialética, seu racionalismo, ousou formar uma nova espécie de criação artística. E foi com o socratismo estético, “o princípio assassino”, que, como assinala Nietzsche, “a velha tragédia foi abaixo” (NT 12, KSA 1.87).

Cabe realçar que o filósofo alemão endereça uma reprimenda ao prólogo euripidiano exatamente por seu caráter racionalista. Em seu entendimento, o prólogo do drama de Eurípedes, ao retratar uma personagem que se apresenta, que indica o que precedeu à ação, o que até aquele ponto ocorreu e o que há de se suceder, inibe toda e qualquer tensão produzida pela peça. Se, desde o prólogo, sabe-se de tudo o que acontecerá no decurso do drama, é frustrada a expectativa daquele que o assiste. Impede-se a tensão, o imponderável e o desmedido, estes particularmente dionisíacos. Como assinala Nietzsche, o efeito da tragédia euripidiana excluía a tensão épica, a incerteza, e endossava “a paixão e a dialética do protagonista”, que “se acaudalavam em largo e poderoso rio” (NT 12, KSA 1.85). Quer dizer, pretendia-se fazer da arte algo plenamente consciente, racional. Isso, pode-se afirmar com certa segurança, advém da inclinação socrática à decodificação de *tudo* de forma clara, ao entendimento da forma primeira, amparadas na crença racionalista na capacidade do conceito em tudo definir precisamente. A ação que se quer totalmente calculada e previsível, como Nietzsche

entende que Eurípedes oferece em seu prólogo, tenta confinar todas as execuções dentro de seus limites racionais e previsíveis, como apetece à razão socrática. Posto isso, o que há, em Eurípedes, seguindo o pensamento de Nietzsche, é, em acréscimo a um combate ao apolíneo, o encetamento a uma luta contra o dionisíaco, este último visceralmente sensível, caótico, imponderável. O corolário é Sócrates, mestre de Eurípedes, advir como seu adversário direto (NT 12, KSA 1.88). Consequentemente, privilegiando o pensamento em detrimento da poesia que favorece o sensível, a arte torna-se racional, teórica. É Eurípedes contradizendo Dionísio.

Se foi o arroubo da dialética que desencaminhou a tragédia grega anterior a Sócrates, pode-se entender que isso se efetuou por obra de uma contenda entre a “*consideração teórica e a consideração trágica do mundo*” (NT 17, KSA 1.111). Em função disso, interpõe-se também o impedimento à embriaguez dionisíaca postulada por Nietzsche. No socratismo não há mais espaço para essa embriaguez, para o desmedido. Acha-se, em seu método dialético, em sua predileção pelo conceito e pelas verdades imutáveis que dele se creem possíveis, a procura por aquilo que esteja por detrás dos fenômenos, o empenho pelo esclarecimento da coisa em si, da verdade última. Tudo isso em detrimento do inesperado e imprevisível, que são preteridos no expediente das operações estritamente racionais. E o excelso objetivo da razão é descobrir o que há de harmônico e perfeito, propriedades desdenhadas pelo dionisíaco.

Na ocasião em que Sócrates, com sua consideração rigorosamente teórica, passa a condenar a arte e a ética daqueles tempos, é porque vê nelas somente incompreensão e ilusão. Amparando-nos no que Nietzsche enfatizou relativamente à razão, que fundamenta a linguagem e o conceito¹³, não estaria Sócrates ele mesmo ludibriado com o poder da razão? Se “Todas as figuras retóricas (isto é, a essência da linguagem) são faláncias lógicas”, e “É aqui que a razão começa!” (KSA 7.486, tradução nossa), o socratismo estético, assentado na razão, só pode ser logicamente falacioso. Aliás, se a consciência, para o futuro autor de *Assim falava Zaratustra*, é afirmada como surgida depois da razão, e, assim, é interpretada como mais imperfeita do que os instintos mesmos, Sócrates termina por favorecer o mais imperfeito e um estado menos confiável do que os últimos.

Mais do que colaborar para a implosão da tragédia grega, Sócrates, crente no racionalismo, acaba por tudo conduzir àquela ilusão promovida pela crença na linguagem

¹³ Para Schopenhauer, “a razão possui apenas *uma* função”, que é a formação de conceitos (SCHOPENHAUER, 2015, § 8, p. 45).

e superestima a competência do conceito por meio do qual se pensa, mas pelo qual não se faz arte. Inconsciente dos alicerces sobre os quais erigiu-se a linguagem, o socratismo estético pensa ter atingido a verdade (VM I, KSA 1.881). Visto que a linguagem e o conceito são falsos enunciadores da verdade, e, por isso mesmo, fixados, canônicos e obrigatórios (VM I, KSA 1.880), Sócrates, e seu correligionário Eurípedes, promovem a mentira, não obstante que disso estejam inconscientes. Inclusive porque, como lê-se em uma anotação de Nietzsche, de 1872, “Essas ilusões na linguagem e na filosofia são, a princípio, inconscientes e muito difíceis de trazer à consciência” (KSA 7.486, tradução nossa).

Se Nietzsche, à época de *O Nascimento da Tragédia*, imbuído da metafísica schopenhaueriana, apresenta sua crítica a Sócrates e Platão, ele coloca as pulsões dionisíaca e apolínea como alternativa ao racionalismo inaugurado pelos filósofos atenienses (MACHADO, 2017, p. 132). Uma vez que, pela embriaguez dionisíaca, o homem transpassou a categoria de artista para tornar-se ele próprio obra de arte, como poder-se-ia pensar que isso seria possível mediante conceitos? A “deliciosa satisfação do Uno-primordial”, revelada “sob o frêmito da embriaguez” não seria atingível mediante a razão amparada em conceitos (NT 1, KSA 1.30), porquanto obsta a essa embriaguez, dada sua natureza racionalista e não-sensível. Sendo assim, a música faculta essa satisfação como nenhuma outra arte.

Com a linguagem, afirma Nietzsche, é quimérico o alcance ao “simbolismo universal da música”, visto que estamos no terreno do sensível. Em tal caso, se a música se refere simbolicamente à dor, à contradição primordiais no interior do Uno-primordial, visceralmente sensíveis, que estão “acima e antes de toda aparência” (NT 6, KSA 1.51), a linguagem conceitual é incapaz de dar conta dessa relação. Citemos Nietzsche,

a linguagem, como órgão e símbolo das aparências, nunca e em parte nenhuma é capaz de volver para fora o imo da música, mas permanece sempre, tão logo se põe a imitá-la, apenas em contato externo com ela, enquanto o sentido mais profundo da música não pode, mesmo com a maior eloquência lírica, ser aproximado de nós um passo sequer (NT 6, KSA 1.52).

Nietzsche, mencionando Schopenhauer, aponta que a música, se encarada como “expressão do mundo”, é a mais alta linguagem universal (NT 16, KSA 1.105). Assim sendo, somos levados ao pensamento de que a linguagem conceitual, do socratismo estético, busca apoderar-se do trono da universalidade da música e suplantar o dionisíaco, porque Sócrates a tem por assaz qualificada para expressar a verdade e uma satisfação

que ele só pôde descobrir na razão. Disso, em *O Nascimento da Tragédia*, verifica-se o “hiato ontológico” que envolve a palavra criada, responsável pela comunicação de ideias e sensações de outro meio e a arte da música, que, respaldada nas concepções schopenhauerianas, alcança o profundo e próprio do “em-si do mundo” (CASARES, 2002, p. 12).

Esse alcance, na argumentação de *O Nascimento da Tragédia*, é visto como promovido pela arte dionisíaca, e, muito por conta do schopenhauerianismo, pela música, reputada como a única capaz de aproximar o sujeito do Uno-primordial. A música é sensibilidade, é embriaguez, e não abstração conceitual. Eis o obstáculo criado pelo socratismo estético à embriaguez, que se nos apresenta como ininteligível, o que, para Sócrates, não seria nem mesmo belo, porque, como supradito, seu lema é o de que “tudo deve ser consciente para ser belo” (NT 12, KSA 1.85). Em outros termos: se a embriaguez não é consciente, ela não pode ser bela; como não pode ser racionalmente guarnevida, deve ser menosprezada como um impulso inconfiável e ilegítimo.

A música difere de todas as outras formas de arte, pois não é reflexo do fenômeno ou da “adequada objetidade [Objektität]”. Mais do que isso, assoma como o “reflexo imediato da própria vontade”, representando, como nenhuma outra arte “o metafísico para tudo o que temos por físico no mundo, a coisa em si mesma para todo fenômeno” (NT 16, KSA 1.106). Como esse reflexo imediato da vontade e o metafísico da coisa em si para todo fenômeno, sendo não conscientes, poderiam ser reduzidos ao racionalismo socrático sem que fossem inteiramente anulados?

Essa dialética otimista advogada por Sócrates, proveniente de seu racionalismo fanático,

com o chicote de seus silogismos, expulsa a música da tragédia: quer dizer, destrói a essência da tragédia, essência que cabe interpretar unicamente como manifestação e configuração de estados dionisíacos, como simbolização visível da música, como o mundo onírico de uma embriaguez dionisíaca (NT 14, KSA 1.95)

Se no caso da concepção schopenhauriana da música, ela desponta como expressão do mundo, em Nietzsche, ela encarna mais do que isso: é a *afirmação* dionisíaca deste mundo. Assim como o mito trágico, a música é a “expressão da aptidão dionisíaca de um povo” (NT 24 25, KSA 1.153, 1.154) que, neste caso, era afirmador. Consequentemente, o mito trágico e a música permitem a justificação até mesmo do “pior dos mundos” (NT 25, KSA 1.154) – mundo esse que Sócrates e sua prisão ao

racionalismo e ao conceito aspirava aperfeiçoar e, pela ciência, “fazer parecer a existência como compreensível e, portanto, como justificada” (NT 15, KSA 1.99).

Sua justificação enviesada torna impossível alcançar o trágico, dado que é só por meio da música – uma característica essencialmente dionisíaca¹⁴ – que se pode chegar ao trágico e à alegria pela aniquilação do subjetivo (NT 16, KSA 1.103), no sentido de unir-se ao todo. Logo, a fim de proporcionar o renascimento do mito grego, a música dionisíaca desponta como o mais importante a ser restaurado. Isso também porque possui duas classes de efeitos exercidos sobre “a faculdade artística apolínea”, quais sejam, “estimula à *introvisão similiforme* da universalidade dionisíaca e deixa então que a imagem similiforme emerja com *suprema significatividade*. ” Donde também o porquê de a música carregar em si a capacidade de fazer surgir o mito, e, principalmente, o mito trágico, do “mito que fala em símiles acerca do conhecimento dionisíaco” (NT 16, KSA 1.107). E o que é o conhecimento dionisíaco? É um conhecimento trágico, afirmativo e que, por sua vez, necessita da arte, da música, como meio protetor e remediador (NT 15, KSA 1.101), e aparta-se do racionalismo e do conceito fabricados pelo intelecto. O conhecimento trágico escapa às explicações e definições conceituais, que não podem dar conta do desmedido, do imponderável e do contingencial. Em suma, a música, o conhecimento trágico, o dionisíaco, profundamente sensíveis, resistem a toda e qualquer investida de circunscrição racional.

À guisa de conclusão

Como procuramos demonstrar ao longo do texto, é possível depreender as críticas que Nietzsche desenvolve ao socratismo estético, expressão do homem teórico, como embasadas em suas considerações no tocante à linguagem e a seu subproduto, o conceito. Conforme visto, para Nietzsche, o conceito reflete unicamente uma generalização racional dos fenômenos, não sendo plausível definir a coisa em si. Porém, se a linguagem se estabeleceu e tornou-se uma convenção de séculos, ela é colocada como canônica, obrigatória e interpretada como capaz de enunciar a verdade. Mas, em seu diagnóstico, a

¹⁴ Para Kaufmann: “Em *O Nascimento da Tragédia*, o dionisíaco representa esse elemento dialético negativo e ainda necessário, sem o qual a criação de valores estéticos seria, segundo Nietzsche, uma impossibilidade. Fiel ao seu método, ele não assume, a princípio, uma providência divina ou um propósito da natureza – e, na falta dela, parece não ter sanção por uma obrigação absoluta ou por um ‘dever’ moral. Ele se volta para valores estéticos que não estão tão firmemente associados a uma sanção sobrenatural e são concebíveis sem nenhum elemento de obrigação” (KAUFMANN, 1974, pp. 129-130 [tradução nossa]).

expressão mais individual de cada sujeito é coibida, visto que o convencional, o generalizador, está longe de autorizar sua expressão mais própria. E assim, encontra-se preso às amarras da convenção linguística e conceitual.

Ora, o socratismo estético, do homem teórico, que aspirava à melhoria da existência tida como um engano, ao envidar-se racionalmente pela harmonia e pela perfeição mediante o uso estrito da razão, além de colaborar para o impedimento da expressão individual do sujeito, serviu ao declínio da tragédia grega. Esta última, familiar ao homem intuitivo, precisando, para sua expressão, da arte, da música, no caso de encontrar-se circunscrita à razão promovida pelo socratismo estético, torna-se não mais arte, mas pensamento, como Nietzsche entendia ter ocorrido com o drama euripidiano. Ademais, se a música, concebida, à época, aos moldes schopenhauerianos, se nos afigura como a possibilidade única de dissolução do sujeito face ao Uno-primordial, ao dionisíaco, o socratismo estético a transpassa com a adaga do racionalismo e, com sua lâmina, a corrompe. Com o socratismo estético, a arte não é mais a consolação metafísica dionisíaca, porque está agrilhoada à concepção dialética, científica e, por isso, conceitual do mundo.

Se quisermos aceitar que, no socratismo estético, ainda há uma consolação metafísica [*metaphysischer Trost*] (NT 17, KSA 1.109)¹⁵, podemos somente aceitar que esta é uma consolação que passa ao largo da concepção dionisíaca da arte, porque, em virtude de seu princípio racionalista, apresenta-se exclusivamente como uma consolação metafísica de origem linguístico-conceitual. Por isso, carregada não de afirmações, mas de generalizações e falsificações do mundo.

Referências bibliográficas:

ABEL, Günter. “Bewußtsein - Sprache - Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes”, *Nietzsche-Studien* 30 1, 2001. pp. 1-43.

_____. “Logik und Ästhetik”, *Nietzsche-Studien* 16, 1987. pp. 112-148.

ARISTÓFANES, *As Rãs*. Tradução de Maria de Fátima Silva. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

¹⁵ Em 1886, em sua *Tentativa de Autocrítica*, escrita por ocasião da segunda edição de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche assinala que é preciso que os jovens aprendam a rir e, desse modo, “como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a ‘consoladoria’ metafísica – e a metafísica em primeiro lugar!” (NT, Tentativa de Autocrítica 7, KSA 1.22).

BENVENHO, Célia Machado. “Sobre a origem da linguagem em Nietzsche e E. von Hartmann”, *Diaphonía*, vol. 6, n. 1, 2020.

CASARES, Manuel Barrios. “O ‘giro retórico’ de Nietzsche”, *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 13, 2002, pp. 7-36.

CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer. *Nietzsche on Instinct and Language*. International Conference. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2011.

GLITZA, Ralf. “*Die Welt als Dichtung und die Dichtung als Welt*”: Eine Untersuchung zur Bedeutung der Metapher im Werk Friedrich Nietzsches. In: YUSHU, Z. Thomé, Horst. Maoping, Wei. *Literaturstraße: chinesisch-deutsches Jahrbuch für Sprache, Literatur und Kultur*. Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2012.

GERBER, Gustav. *Die Sprache als Kunst*, Mittler'sche Buchhandlung, H. Hayfelder, Bromberg, 1871.

HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin, 1869.

JANZ, Paul Curt. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.

KAUFMANN, Walter A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, New Jersey. Princeton University Press, 1974.

LACOUE-LABARTHÉ, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *The Literary Absolute. Albany, The Theory of Literature in German Romanticism Intersections*. State University of New York Press Press, 1988.

LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy and the Eternal Recurrence of the Same*. University of California Press, London, 1997.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MARTON, Scarlett. “Le problème du langage chez Nietzsche. La critique en tant que création”, *Revue de métaphysique et de morale* 2012/2 (Nº 74), p. 225-245. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-moral-2012-2-page-225.htm>. Acesso em: 15/08/2021.

MOREIRA, Fernando Sá. “Linguagem e Verdade: a relação entre Schopenhauer e Nietzsche em Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral”, *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 33, pp. 273-300, 2013.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche*: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*. Org. e trad. de Fernando R de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/ München: Walter de Gruyter/ DTV, 1988.

_____. *Sobre Verdade e Mentira*. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

SANTNER, Eric L. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Hyperion and selected poems*. Edição de Eric L. Santner. Continuum. New York, 1990.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e representação*. 1º tom. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade ; revisão técnica Maria Aparecida Correa-Paty. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013. – (Sendas & veredas).