

Um sentido e incontáveis hieróglifos. Alguns motivos da polêmica de Nietzsche com Schopenhauer nos tempos de Leipzig e de Basileia*

Sandro Barbera**

Resumo: Tomando como ponto de partida a análise dos primeiros textos de Nietzsche, o artigo conta discutir o impacto do pensamento de Schopenhauer na filosofia nietzschiana.

Palavras-chave: Schopenhauer – vontade – metafísica – espírito livre.

I. A investigação acentuou para sempre a complexidade da leitura de Schopenhauer feita pelo jovem Nietzsche, as suas múltiplas graduações e a necessidade de a colocar num contexto alargado. Apesar das significativas contribuições de que dispomos sobre esse tema, pode-se ainda afirmar que continua aberta toda uma série de problemas.

Assim, coloca-se a pergunta, já uma vez tratada por Wilhelm Metterhausen, sobre se Nietzsche não teria, nos tempos de Bona, e por intermédio das preleções de Karl Scharschmidt, tido contado

* Tradução de Nuno Nabais.

** Professor da Universidade de Pisa.

com as teorias de Schopenhauer;¹ em seguida, é o problema de saber até que ponto, através das polêmicas com Eduard von Hartmann e Eugen Dühring (que trazem consigo uma renovada leitura de Schopenhauer), se modificou, no próprio Nietzsche, a imagem da filosofia de Schopenhauer; depois, é a questão de saber até onde a imagem de Schopenhauer foi condicionada, explícita ou implicitamente, pela interpretação wagneriana. Por fim, mantém-se aberta a questão sobre se, no interior do processo de formação de Nietzsche, é possível ver simplesmente a experiência de Wagner enquanto continuação da experiência de Schopenhauer.

De modo nenhum tais experiências formam uma síntese não problemática ou uma “admirável unidade” (“*wundersame Einheit*”), como escreve Nietzsche, sendo antes um campo de relações cheio de conflitos. Isto é o que mostram especialmente alguns fragmentos póstumos do período compreendido entre *O nascimento da tragédia* e a terceira *Consideração extemporânea, Schopenhauer como educador*, um dos mais enigmáticos escritos de Nietzsche.

Não é portanto nenhum acaso se no fragmento póstumo (KSA 8.492, Nachlass/FP 27[30]), do princípio do verão de 1878 e onde Nietzsche ajuíza retrospectivamente o significado de *Schopenhauer como educador* para o seu próprio percurso, parece acentuar-se o fracasso da tentativa de pensar em conexão a experiência de Schopenhauer e de a de Wagner.

¹ Vide METTERHAUSEN, W. *Friedrich Nietzsches Bonner Studentenzei* 1864/65. Murhard'sche Bibliothek der Stadt Kassel (prova tipográfica não publicada, 1942), p. 94 e segs.

Vide também: FIGL, J. *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*. Düsseldorf: 1984, p.114 e segs. Do mesmo autor: *Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühen unveröffentlichten Exzerptes*. In: *Schopenhauer-Studien*, n.4 – *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*, 1993 (editado por Wolfgang Schirmacher), p. 89 e segs.

O fragmento observa precisamente a figura do homem schopenhaueriano, tal como a terceira *Extemporânea* a apresenta, como meio para se libertar de Wagner e de um Schopenhauer lido à maneira de Wagner e também como um “atalho” (“*Umweg*”) que conduz à forma do espírito livre: “O *homem schopenhaueriano* levou-me à dúvida contra o honrado, elevado e, até agora, defendido gênio santificado (também contra gregos, Schopenhauer, Wagner). Pessimismo do conhecimento. Por este *atalho* cheguei ao *cume* (*Höhe*), com os mais frescos ventos”².

Nos anos que vão de 1872 a 1874 acentua Nietzsche, todavia, a “admirável unidade” de Wagner e Schopenhauer no seio de uma cultura que se vai fundando sob a égide do gênio e aspira a formulá-la de novo. A ambos devolve epítetos que lembram o principal carácter da cultura grega qual seja o de despedaçar os instintos para os fazer atuar uns contra os outros e para os reagrupar numa nova unidade. A um “Contra-Alexandre” (“*Gegen-Alexander*”)³, a um Wagner equipado de uma “natureza legisladora” (“*gesetzgeberischen*

² KSA 8.500, Nachlass/FP 27 [80].

³ Vide WB/Co. Ext. IV 4, KSA 1.447: “Não para resolver o nó górdio da cultura grega, como o faz Alexandre, de tal modo que os seus limites esvoaçavam em todas as direcções do mundo, mas *para atá-lo, depois de ter sido disperso*. Esta é a tarefa do momento. Em Wagner reconheço um tal Contra-Alexandre: ele desterra e encadeia o que estava isolado, fraco, descuidado; tem, se é permitida aqui uma expressão da medicina, uma força *adstringente*. Nisso ele faz parte das grandes e maiores violências culturais. Reina sobre as artes, as religiões as diferentes histórias dos povos e é todavia o oposto de um polihistórico, de um espírito ordenador e unificador: é então um formador de uniões, um animador dos contactos, um *simplificador* (*Vereinfacher*) do mundo”.

Vide também os fragmentos KSA 8.208, Nachlass/FP 11[22] e KSA 8.250, Nachlass/FP 12 [14].

Natur)⁴, corresponde, como polo oposto, um Schopenhauer que opõe à perigosa dispersão das ciências uma “imagem de conjunto” (“*Gesamtbild*”) e que refreia o seu próprio “impulso de conhecimento” (“*Erkenntnistrieb*”) ao protegê-lo de consequências niilistas.

De um lado está o “simplificador” (“*Vereinfacher*”) (WB/Co. Ext. IV 4 e 5, KSA I. 448 e 454), sim, o “tirano” (“*Tyrann*”) Wagner, tal como aparece em *Richard Wagner in Bayreuth* e nos fragmentos em preparação⁵ e nos quais é já claramente expressa a crise de equilíbrio, confirmada pela luta entre variedade e unidade no seio da cultura⁶ trágica. A ele corresponde o “simplificar” (“*Simplificieren*”) ou a “simplicidade” (“*Simplicität*”) ⁷ enquanto destacado atributo da filosofia de Schopenhauer que por si mesma se liberta de qualquer tecnicismo e da escolástica. Nietzsche acentua, por um lado, em incontáveis variantes, a relação interior, cada vez mais cheia de tensão, entre o filósofo, o instinto de conhecimento, o sentido da “veracidade” (“*Wahrhaftigkeit*”) e, por outro lado, o impulso para arranjar fantasmas e que em *Richard Wagner in Bayreuth* é louvado como a principal marca do gênio artístico.

⁴ Veja-se, por exemplo, o fragmento 32 [10] da primavera do ano de 1874; KSA 7.756, Nachlass/FP 32 [10]. “Wagner é uma natureza legisladora: vê muito as relações com abrangência e não se atrapalha com as pequenas coisas. Ordena tudo na maior grandeza e tende a ajuizar sobre a parte isolada.- Música, Drama, Poesia, Estado, Arte etc.”

⁵ Veja-se sobretudo o fragmento KSA 7.764, Nachlass/FP 32 [32]: “A ‘falsa omnipotência’ desenvolve algo de ‘tirânico’ em Wagner. O sentimento de não ter *herdeiros*. Por isso ele procura, dar a maior abrangência à sua ideia de reforma e, ao mesmo tempo, por adoção, continuar a plantar. Luta pela legitimidade. O tirano não deixa valer nenhuma outra individualidade a não ser a sua e a dos da sua confiança. O perigo para Wagner é grande, se não deixa que Bramms e outros tenham valor, ou os judeus”.

⁶ Vide “A justa de Homero”, onde é explicitamente excluída a existência de um único gênio (KSA 1.789).

⁷ Vide, por exemplo, o fragmento KSA 7.540, Nachlass/FP 23[7]; nos Fragmentos KSA 7.517, Nachlass/FP 19[321] e [322] Schopenhauer é “simplificador”.

Em *Schopenhauer como educador* o “sentido heróico da verdade” é ainda, com o lema de Goethe “a causa finalis da querela do mundo e do homem é a arte poética dramática” (SE/Co. Ext. III 5, KSA 1.382), subordinado à solução estética. A síntese da cultura trágica quebra-se todavia e precisamente sob o peso de uma crescentemente diferenciada imagem dos modernos que Nietzsche em breve não mais parece abarcar através de modelos exclusivos, como o modelo helênico, enaltecido precisamente devido ao seu caráter de mobilidade. Nietzsche inclina-se agora para procurar personalidades conciliadoras, como os “filólogos-poetas” Goethe e Leopardi, e para fundar de novo uma síntese que não mais pode garantir a subordinação ao gênio artístico.

As exposições que se seguem não têm a pretensão de dar um panorama sobre o valor que a filosofia de Schopenhauer ocupava no pensamento de Nietzsche nos seus tempos de Basileia. Pretendem antes assinalar alguns pontos a que chega a crise da combinação entre as experiências de Wagner e de Schopenhauer no decurso das quais ameaça ruir a metafísica de artista, ao perder-se a sua interconexão. Só após um período de rodeios conseguiu Nietzsche em *Humano, demasiado humano* ultrapassar essa crise. Nesse período, parece ter recebido novo alimento a crítica, à qual ele, em 1868, tinha submetido a filosofia de Schopenhauer e que provavelmente foi influenciada pelo estudo de Rudolph Haym acerca dos filósofos de Danzig (1864).

A influência da avaliação feita por Haym da primeira fase do pensamento de Schopenhauer é ainda visível numa série de fragmentos póstumos e em *Schopenhauer como educador*. Sobretudo quando da apresentação do “homem schopenhaueriano” na terceira *Extemporânea*, ocupa-se Nietzsche com aqueles escritos de Schopenhauer que precedem a elaboração da teoria da vontade e que lhe foram acessíveis com a publicação do espólio feita por Frauenstädt. Essa ocupação ganha agora um significado polêmico, não apenas

quanto à leitura que Wagner faz de Schopenhauer, mas com respeito ao conjunto da metafísica de artista. Tem de ser, todavia, lida como o ponto culminante da crítica de Nietzsche à metafísica da vontade e que caracteriza, de formas específicas, os escritos deste período.

No aforismo 99 de *A gaia ciência* Nietzsche faz a diferença entre, por um lado, um Schopenhauer seduzido por tendências místicas e “pelo puro impulso para ser o decifrador do mundo” e, por outro lado, um outro Schopenhauer, o pensador factual, que, a partir da natureza instrumental do entendimento e do carácter intelectual da intuição, enriqueceu a ciência com “imortais teorias”, como seja a teoria da vontade não livre. O aforismo parece *prima facie* incidir num passo da *História crítica da filosofia*, de Eugen Dühring, no qual é traçada uma linha de demarcação precisa entre o aspecto “místico” e o aspecto “positivo” e racional da filosofia de Schopenhauer. Mas, de fato, Nietzsche segue aqui um modelo totalmente diferente. Isso mostra-o a forma e o modo como ele vê a teoria da visão (“*Anschauung*”) intelectual, que tanto pode ser tomada como a matriz da intuição (“*Intuition*”) estética do gênio e de um conhecimento não discursivo, quanto como princípio de desconstrução da experiência. Segundo esse princípio, a representação aparece como resultado de um processo condicionado pelo entendimento, correspondendo à crítica de Schopenhauer à ilegítima igualdade kantiana entre sensação e percepção.

Nietzsche não aponta para uma divisão no seio do sistema de Schopenhauer, mas para a existência de contraditórias possibilidades de desdobramento de todas as suas teorias fundamentais. Nesse sentido, também a leitura que Wagner fez de Schopenhauer mantém a sua justificação: como o aforismo 370 de *A gaia ciência* confirma, de modo nenhum ela significa uma falsificação desse pensamento. Ostenta muito mais os seus começos românticos.

Numa carta a Heinrich Köselitz de 20 de Agosto de 1882, avalia Nietzsche essas considerações como um adeus definitivo a Scho-

penhauer e a Wagner e, ao mesmo tempo, como uma retrospectiva analisadora do seu próprio percurso intelectual. Estes passos de *A gaia ciência* tentam de fato seguir o rastro das frequentemente silenciadas ou esquecidas tensões que atravessam a concordância, de vários anos, entre as duas leituras de Schopenhauer: a de Nietzsche e a de Wagner.

Como é sabido, sentem-se, na metafísica de artista, reminiscências da wagneriana leitura de Schopenhauer. É o que se passa com o conceito de sublimidade musical, na combinação da música com as artes plásticas no drama, através da analogia do sonho, e onde é usada a assumida relação de Schopenhauer entre o sonho “verdadeiro” e o sonho “matinal” e que constitui também uma importante metáfora no *Beethoven* de Wagner. É também o caso na mistura do gênio artístico com o “gênio da espécie” (“*Genius der Gattung*”) que engana os indivíduos com falsas representações, para os submeter a um elevado fim que lhes é estranho etc.

Também aquilo que Nietzsche, posteriormente, assinala como o “indecente e hegeliano” (“*anstössig Hegelisch(en)*”) cheiro de *O nascimento da tragédia*⁸, nada mais é do que o resultado da concordância de Nietzsche com essa estranha mistura de motivos de Feuerbach, do jovem Hegel e de Schopenhauer e dos quais está impregnada a ideologia de Wagner.

Acerca da interdependência entre a experiência de Wagner e a de Schopenhauer que, em toda a fase de *O nascimento da tragédia*, se articula numa extremamente densa combinação de correspondências e incompatibilidades, será aqui o caso de citar apenas um exemplo: Num passo de *Richard Wagner em Bayreuth* (WB/Co. Ext. IV 9, KSA 1.494) Nietzsche aplica a Wagner a definição de música de Schopenhauer como “retracto do mundo” (“*Abbild der Welt*”) e

⁸ EH/EH, *O nascimento da tragédia* 1, KSA 6.310.

“rerum discordia discors” (discórdia dissonante das coisas), isto é, como a capacidade para dissolver, no campo da execução musical, da harmonia e da representação, o caráter interiormente discordante e dissonante da vontade. Retoma aqui a comparação, já expressa em *O nascimento da tragédia* entre o adolescente de Heráclito e o motivo schopenhaueriano da agradável sensação de dissonância na música, enquanto símbolo da “execução musical” (“*Spieles*”) da vontade consigo mesma, e compara toda a obra de Wagner com o cosmos de Heráclito, enquanto harmonia e unidade resultantes da justiça e da luta. A passagem alude à notória predileção de Wagner, quer pela teoria de Schopenhauer da autocisão da vontade, quer pela estrutura das manifestações dessa vontade, dirigidas a um objectivo interior.

Como se lê no segundo livro de *O mundo como vontade e representação*, o conflito principal que atravessa todos os fenômenos está ordenado segundo uma progressão pela qual a forma mais elevada se impõe ao incorporar a mais inferior. Nietzsche menciona também nos fragmentos póstumos (dos finais do ano 1870 a Abril de 1871) o mote de Schopenhauer “serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco”⁹ (serpente que não tenha devorado serpente não se transforma em dragão).

Essa progressão por meio do conflito é interpretada por Wagner como a preparação para a manifestação do gênio. Ela é, simultaneamente, resultado, subida e redenção do conflito: redenção na medida em que o gênio, enquanto “gênio da espécie”, engana a comunidade dos que o suportam por meio de credíveis ilusões¹⁰. Não

⁹ KSA 7.167, Nachlass/FP 7 [119] e KSA 7.201, Nachlass/FP 7[160].

¹⁰ Estes dois interdependentes motivos, por um lado, a síntese do conceito de gênio com o de gênio da espécie e, por outro lado, o gênio enquanto forma elevada da vontade, são sobretudo expostos na carta ao rei da Baviera do ano de 1864. A carta foi publi-

é assim de admirar que, sob os inúmeros elementos de familiaridade que Nietzsche identifica na obra *A filosofia na idade trágica dos gregos* entre Schopenhauer e Heráclito, também se encontra uma semelhança do *pólemos* de Heráclito com a autocisão da vontade de Schopenhauer:

essa luta que é própria de todo o devir, essa eterna alteração do vencedor, é repetidamente descrita por Schopenhauer (*O mundo como vontade e representação* I, p.175) “(...) Este conflito é sequencial em toda a natureza, porque também ela só existe mediante este conflito”. As páginas que se seguem descrevem as mais notáveis das ilustrações acerca deste conflito, só que o tom fundamental dessa descrição já não é o de Heráclito, na medida em que, para Schopenhauer, a luta é uma prova da autocisão da vontade de viver, de um consumir-se a si mesmo deste instinto obscuro e sombrio, que, enquanto fenômeno sempre horrível, de nenhum modo é felicitável (PHG 5, KSA 1.826).

cada no ano 1873 com o título *Über Staat und Religion* (Volume VIII de *Gesammelten Schriften und Dichtungen*, Leipzig 1887, Reimpressão: Darmstadt 1976). O aspecto central da dissertação de Wagner é a relação entre a forma do gênio e as “estúpidas representações” políticas, religiosas e artísticas. A sua função redentora consiste em criar ilusões que transpõem a “seriedade” (“*Ernst*”) do mundo de Schopenhauer para uma “execução” (“*Spiel*”) de imagens consoladoras e úteis para a vida.

Nietzsche atribui um grande significado a esse estudo, que leu em 1869 na sua forma manuscrita. Por ocasião da sua publicação, escreve ele, em 2 de Março de 1873, a Carl von Gersdorff: “ele é uma das mais profundas de todas as suas produções literárias e está ‘edificado’ (“*erbaulich*”) no mais nobre sentido”. Acerca dos diferentes motivos da leitura que Wagner faz de Schopenhauer e nos quais se entra de seguida, veja-se, ao lado dos clássicos estudos de H. Dinger (*Richard Wagners geistige Entwicklung*. Leipzig, 1892) e de H. Lichtenberg (*Richard Wagner poète et penseur*. Paris: 1898) e acima de tudo a detalhada análise de Eduard Sans: *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*. Paris, 1964.

Nesse texto e nas preleções “Os filósofos pré-platônicos”, elogiou Nietzsche, além disso, a conexão entre *pólemos* e *dike* como “o primeiro pensamento especificamente helênico da filosofia”:

Esta é uma das mais extraordinárias representações: o conflito como produção contínua de uma *dike* una, legal e racional, uma representação que é criada a partir do mais profundo fundamento da essência grega. É a boa *Éris* de Hesíodo tornada princípio do mundo. A luta competitiva é o que diferencia os gregos, mas acima de tudo, todavia, a imanente legalidade da decisão acerca dessa luta competitiva (“Os filósofos pré-platônicos” 10, GA 19.178).

Já em *A filosofia na idade trágica dos gregos* a “*immanente Dike*” de Heráclito recebe a inalterável designação de “eterna Justiça” (PHG/FT 5, KSA 1.825). No parágrafo 63 de *O mundo como vontade e representação*, a “eterna justiça” revela que todos os fenômenos, em todas as contrariedades que possam aparecer, encontram na vontade a sua “unidade” e a sua “identidade”. Esta vontade, todavia, mostra-se como uma estrutura marcada pela oposição.

O mundo do que aparece (*Erscheinungswelt*), mundo desequilibrado em todos os seus pontos pelo conflito universal, nada mais revela finalmente, na visível variedade das diferenças, do que a necessária estrutura de alicerce dessa vontade que se dilacera a si mesma. Esse pensamento desempenha um papel essencial na interpretação de Nietzsche que com Heráclito concorda no modo de observar o mundo, à maneira de um “jogo” (“*Spiele*”) estético e amoral. De fato, a eterna justiça de Schopenhauer deixa transparecer o reconhecimento de uma necessidade por via da qual se prova, como aparência, não apenas a diferença entre merecimento e culpa, prêmio e castigo, mas também a supérflua diferença moral entre bem e mal.

2. Também ao tempo de *O nascimento da tragédia*, a oposição de Nietzsche para com Schopenhauer se mantém decididamente marcada pela crítica que ele tinha apresentado, na primavera do ano 1868 em Leipzig, contra um conceito de vontade, fundamento das manifestações fenoménicas (*Erscheinungen*) e totalmente diferente das representações¹¹.

No centro dos apontamentos de Leipzig está o problema da dizibilidade do indizível, da possibilidade de denominar com a palavra “vontade” a coisa em si. Uma possibilidade que, como é sabido, já no texto de Schopenhauer, é acompanhada por uma série de observações críticas. A oposição de Nietzsche a Schopenhauer está decididamente marcada pela crítica que faz ao conceito de vontade como coisa em si. A persistência nessa antiga crítica é confirmada várias vezes pelo espólio do período de *O nascimento da tragédia*. A tentativa de elaborar uma imagem de conjunto, metafísica e coerente, que Nietzsche empreende no grupo de fragmentos 7 (finais de 1870 a Abril de 1871), parte do conceito de “unidade original” (“Ureinen”) que ele toma como o fundamento que afecta o ser e que “aparece” (“*eine Erscheinung hat*”¹²) na vontade. A vontade¹³ pertencente “ao aparecer” (“*zum Schein*”) é compreendida como “a forma mais uni-

¹¹ Vide *Zu Schopenhauer*. In: *Beck's Edition of Works* (BAW), v.3, p. 352-370 (A partir de 1930, Hans Joachim Mette começa a levar a bom termo uma edição histórica e crítica das obras de Nietzsche. Com cinco volumes publicados, BAW contém textos redigidos pelo jovem Nietzsche no período de 1854 a 1869. Doravante, mantemos a sigla utilizada pelo autor para se referir a essa edição – Nota da Comissão Editorial).

¹² KSA 7.207, Nachlass/FP 7 [174].

¹³ KSA 7.203, Nachlass/FP 7 [167]. No fragmento KSA 7.207, Nachlass/FP 7 [174], é possível, por isso, a autosupressão da vontade por meio do gênio. “porque a vontade não é mais do que parecer e a unidade original só através dela aparece”. O tema é já tratado, pormenorizadamente, nos fragmentos póstumos (KSA 7.112, Nachlass/FP 5 [80]. Vide KSA 7.112 e segs.).

versal da aparição” (“*allgemeinste Erscheinungsform*”¹⁴) ou também “a forma mais original da aparição” (“*ursprünglichste Erscheinungsform*”), como uma polaridade impregnada de representações dos sentimentos de prazer e dor.

Encontra-se de novo essa definição da vontade no importante fragmento póstumo 12[1] da primavera de 1871: uma minuciosa discussão acerca das expressões linguísticas e simbólicas que Nietzsche desenvolve, manifestamente, com as especulações wagnerianas acerca da linguagem original do homem recuperada pelo drama musical. Partindo da tese de que o “núcleo” do mundo só nos será acessível como representação “na sua expressão imagética” (“*in seinen bildlichen Äußerung*”), Nietzsche assinala a vontade como uma das duas “principais espécies” de fenômenos. A vontade é constituída por sensações de prazer e dor que por seu lado estão íntima e indivisivelmente fundidas com as representações e apresenta o “baixo contínuo” (*Grundbaß*) de todas as representações, que se expressa simbolicamente “no tom do orador” (“*im Tone des Sprechende*”), enquanto as restantes representações se exteriorizam “pela simbólica metonímia do orador” (“*durch die Gebärdensymbolik des Sprechende*”).

Deste modo tenta Nietzsche, através da combinação entre a linguagem sonora e a linguagem gestual, isto é, entre as formas de expressão musical e as formas de expressão figurada, formular de novo, no campo da estética, a conexão da metafísica da vontade com o mundo fenomenal (“*Erscheinungswelt*”). A impossibilidade, todavia, de equiparar a vontade à coisa em si, a uma esfera subtraída à definição do ato de representar, é considerada por ele como o desafio mais geral da sua investigação:

¹⁴ KSA 7.202, 7 [163].

Também o conjunto da vida instintiva, o jogo dos sentimentos, sensações, afetações do acto da vontade, é para nós, como tenho de o admitir aqui contra Schopenhauer, conhecido apenas como representação e não segundo a sua essência, mas pela prova que cada um tem por si. E podemos muito bem dizer que a própria “vontade” de Schopenhauer nada mais é do que a forma mais geral de algo que para nós é, de resto, totalmente indecifrável (KSA 7.360, Nachlass/FP 12 [1]).

Nietzsche registra nos seus apontamentos do tempo de Leipzig uma conexão entre a pretensão de Schopenhauer de reconhecer e nomear a coisa em si, e a função da vontade como fundamento de uma sistemática observação do mundo. Posteriormente, a construção do sistema torna-se para Nietzsche dependente da supremacia da capacidade da imaginação e da atitude poética de Schopenhauer.

Num dado sentido, para Nietzsche, o problema da filosofia de Schopenhauer, enquanto sistema e enquanto definitiva decifração do enigma do mundo, não é diferente do problema da filosofia de Demócrito, na compreensão do qual Nietzsche, que sobre o assunto escreve na mesma altura, destaca o concurso de um impulso para um sistema e de uma atitude poética.¹⁵

O tema da filosofia de Schopenhauer como sistema, mostra-se também na atenção que Nietzsche dá à metáfora da “chave” (“*Schlüssel*”) para a decifração dos hieróglifos do mundo.¹⁶ Com essa metáfora fez Schopenhauer da vontade o principal conceito de uma “metafísica imanente” (“*immanente Metaphysik*”). A vontade não é de modo algum uma substância que transcende as aparências, mas o codex universalmente válido que possibilita a decifração das

¹⁵ Acerca da “extraordinária poesia do atomismo”, vide BAW, v.3, p. 332, 336, 346, 349.

¹⁶ BAW, v.3, p. 355.

relações entre os domínios específicos dessas aparências. Schopenhauer usa frequentemente as metáforas da chave e do texto hieróglífico e sobretudo no capítulo 17 dos *Complementos a O mundo como vontade e representação* onde a metafísica imanente é identificada com a coerência sistemática dos fenômenos e “aí onde ela acerca da coisa em si nunca fala de outro modo, a não ser de uma relação com a aparência” (“*da sie vom Dinge an sich nie anders als in einer Beziehung zur Erscheinung redet*”):

Se se encontra um texto cujo alfabeto é desconhecido procura-se então a interpretação, até que se chegue à aceitação do significado das letras sob o qual são construídas palavras compreensíveis e combinados os períodos. Não resta então qualquer dúvida acerca da correta decifração [...]. De modo semelhante, a decifração do mundo tem que ser totalmente confirmada por si mesma. Ela tem de espelhar uma mesma luz para todas as aparências do mundo e trazer também as maiores heterogeneidades de concordância, para que o aspecto mais contraditório da discordância seja resolvido¹⁷.

¹⁷ O texto das notas de Leipzig não permite decidir com segurança se e em que medida Nietzsche já conhecia o material do espólio publicado por Frauenstädt. Contudo Frauenstädt tinha publicado a carta que Schopenhauer lhe tinha escrito em 21 de Agosto de 1852, com vista a aclarar este aspecto controverso do seu pensamento: “A minha filosofia não trata de uma construção nas nuvens mas *deste* mundo, isto é, ela é *imane*nte, não é transcendente. Lê o mundo à nossa frente como um quadro de hieróglifos (cuja chave eu encontrei na vontade) e mostra constantemente a sua conexão. Ensina o que será a manifestação e a coisa em si. Esta, contudo, é coisa em si, puramente relativa, isto é, na sua relação com a manifestação. E esta é manifestação apenas na sua relação com a coisa em si. Fora disso é um fenómeno do cérebro. Aquilo contudo que a coisa em si possa ser *fora* dessa relação, isso nunca o disse, porque não o sei. Igualmente contudo é vontade de viver. (SCHOPENHAUER, A. *Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt*. Berlin, 1863, p.555).

Posteriormente cita Nietzsche, nos apontamentos de Leipzig, a passagem de *O mundo como vontade e representação* na qual a coisa em si é apresentada como um castelo, inacessível do exterior pelos meios que, com o intelecto, temos à nossa disposição.¹⁸ Na principal obra de Schopenhauer, uma tal imagem introduz a teoria do “reconhecimento” (“*doppelten Erkenntnis*”) do corpo que percebe através de dois atos de conhecimento simultâneos e sem ligação causal, um “interior” (“*inneren*”) e um “exterior” (“*äußeren*”); uma teoria que Schopenhauer assinala como o “marco” (“*Markstein*”) da sua filosofia e que permite precisamente essa entrada no castelo da coisa em si.

Poderá estranhar-se que Nietzsche, nem nos apontamentos de Leipzig, nem nos seus posteriores escritos, dedique atenção ao complexo mecanismo do conhecimento teórico que para Schopenhauer forma o instrumento que permite ultrapassar os limites do intelecto. Mais tarde e principalmente em *Humano, demasiado humano*, parece Nietzsche voltar a trazer a pretensão de Schopenhauer, de ter descoberto o acesso à coisa em si, para a diferença entre um conhecimento discursivo e um conhecimento genial, de um modo tal que este segundo conhecimento é identificado como um “olhar directo para a essência do mundo, através de um buraco no vestido da aparência” (“*unmittelbaren Blick in das Wesen der Welt, gleichsam durch ein Loch im Mantel der Erscheinung*”)¹⁹

Mas a teoria de Schopenhauer do “conhecimento duplo” de modo nenhum depende da condição de um conhecer imediato, no sentido de uma elevada intuição de cunho romântico. Depende muito mais das formas da sensibilidade (espaço, tempo e causalidade) para produzir uma estrutura da simultaneidade de ambas as

¹⁸ BAW, v.2, p. 358.

¹⁹ MAI/HHI 164, KSA 2.154.

ações do conhecimento e de um modo tal que a “espontaneidade” (“*Unmittelbarkeit*”) do conhecimento interior meramente aponta para um conhecimento que se baseia no sentido interior, na forma do tempo e não do espaço.

Aqui parece Nietzsche aderir à crítica de Rudolf Haym, segundo a qual Schopenhauer tinha, com a sua teoria, feito recuar o conhecimento da vontade para ir de encontro a uma intuição directa, ultrapassando as formas da sensibilidade e do intelecto. Não é portanto mero acaso se ele (e aqui está a segunda dificuldade das suas notas) postula a questão da “origem do intelecto” (“*Ursprung des Intellekts*”) e a da individuação como a principal contradição da filosofia de Schopenhauer.²⁰ Os apontamentos de Leipzig mencionam a dupla concepção do intelecto: por um lado, como sujeito transcendental, que provoca as representações e com isso o mundo enquanto aparência e, por outro lado, como cérebro, como aparelho fisiológico. Como tal, o intelecto nasce dos avanços da história da vontade²¹ que condicionam a individuação produzida pelas formas do conhecimento.

Nessa “antinomia da nossa capacidade de conhecer”, como Schopenhauer lhe chamou no capítulo 20 dos *Complementos a O mundo como vontade e representação*, manifesta-se de novo o duplo olhar sobre o mundo definido pela simultaneidade e que já tinha sido descoberto pela característica estrutura do “reconhecimento” (“*doppelten Erkenntnis*”). E aqui tinha Schopenhauer falado da necessidade de complementar a concepção transcendental com uma concepção ideológica (no sentido dos ideólogos, sobretudo de

²⁰ BAW, v.3, p. 358 e segs.

²¹ BAW, v.3, p. 359: “Schopenhauer pensa pois uma série de degraus das manifestações da vontade com contínuas necessidades de existência, aumentando por si mesmas. Para satisfazer estas, serve-se a natureza de uma série graduada de meios auxiliares, entre eles, desde sentimentos meramente nublados até à sua mais aberta claridade, também o intelecto tem o seu lugar”.

Cabanis) e tinha censurado Kant por ter visto o intelecto como algo de imediato em vez de o ter submetido a uma análise genealógica, no sentido da psicologia. Esse aspecto da filosofia de Schopenhauer é conhecido na literatura secundária, desde Eduard Zeller a Ernest Cassirer, como o seu *circulus vitiosus*. No ano de 1903, Kuno Fischer resumiu assim a antinomia: “Intelecto e cérebro são idênticos em Schopenhauer: relacionam-se como função e órgão. Tempo e espaço estão apenas no cérebro. E este mesmo cérebro? Ele está, com todos os seus acessórios e todas as condições e pré-condições, no tempo e no espaço! Aqui anda a teoria de Schopenhauer num palpável *circulus vitiosus* [...]”²²

Antes de Zeller²³ e Fischer, contudo, já Rudolf Seydel tinha levantado o problema, num artigo do ano de 1857, que Nietzsche muito provavelmente não conhecia. Seydel viu nesta “grande contradição” da teoria de Schopenhauer o malogro da tentativa de conciliar o idealismo de Fichte com a filosofia natural de Schelling.²⁴ Na linha de uma certa continuidade às observações de Seydel, que despertaram a irritação de Schopenhauer²⁵, está o importante artigo

²² Vide *Materialien zu Schopenhauers*. “Die Welt als Wille und Vorstellung”, ditado por Volker Spierling, Frankfurt/M., 1984, p. 189.

²³ *Ibidem*, p. 184. A crítica foi formulada na obra de Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München, 1873.

²⁴ SEYDEL, R. *Schopenhauers philosophisches System.*, Leipzig, 1857, p. 48.

²⁵ Schopenhauer menciona várias vezes o “artigo incrivelmente estúpido” de Rudolph Seydel, nas cartas a Carl Bähr, Johan August Becker, David Asher e outros, dos anos 1857 e 1858 (a esse tempo, apenas eram conhecidas as cartas a Asher que tinham sido publicadas em 1865 na revista “Deutsches Museum”). Aponta esse artigo como uma “pobre obra” (“*elendes Machwerk*”), pois: “Procurar contradições é o exercício mais banal que todos os patetas fazem quando querem criticar um livro e um sistema: folheiam simplesmente para a frente e para trás até que encontram frases que se despegam do contexto, que não rimam umas com as outras”. (Carta a David Asher de 15 de Julho de 1857. In: SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*. Editadas por A. Hübscher. Bonn: 1978, p. 417).

de Rudolf Haym acerca de Schopenhauer, publicado²⁶ em 1864 nos “anais prussianos”, como edição especial, e que Nietzsche conhecia bem, como testemunham algumas cartas dos anos 1866-68.²⁷ Haym tinha explicado a teoria do “reconhecimento” como uma forma da intuição romântica, como um salto mortal para além das formas da sensibilidade e das categorias do intelecto. Viu mais tarde, na concepção do intelecto como cérebro e como instrumento da vontade, a evidente confirmação do “pouco genuíno idealismo naturalista”²⁸ de Schopenhauer. A pretensão de comparar a filosofia de Kant com a fisiologia de Cabanis termina num labirinto de contradições e é mesmo na indicação destas contradições que se torna clara a proximidade entre Nietzsche e Haym.

Nietzsche fala de uma concepção na qual “um mundo de aparência ‘é’ colocado em frente do mundo da aparência [...] e, também, já

²⁶ As citações e os números de página referem-se aqui a Rudolf Haym, *Arthur Schopenhauer*. In: *Gesammelte Aufsätze*. Berlin, 1903, p. 239-355. “Fui incentivado pelo meu amigo Dilthey a ocupar-me pormenorizadamente com Schopenhauer” conta Haym nas suas memórias (*Aus meinem Leben*, Berlin 1902, P. 281). A decisão de se ocupar com um filósofo que, “com a sua fantástica metafísica”, se desviou do seu caminho, é explicada por Haym pela necessidade de se opor às consequências políticas e morais do crescente sucesso desse pensamento: “De tudo se seguia que eu tinha de me opor a ele de modo totalmente diferente do que a Hegel, que eu tinha de o combater como o inimigo mortal do desenvolvimento saudável do nosso espírito nacional. Para encobrir o seu núcleo perigoso em geral, antihistórico e antinacional, valeu também esclarecer esse sistema do ponto de vista histórico e psicológico, valeu do mesmo modo esconder as suas inúmeras contradições internas e assim para destruir por duas vias o Nimbus que espalhava acerca a enérgica genialidade, o artístico olhar penetrante e um extraordinário talento da representação acerca da teoria” (*Ibidem*, p. 284-85) Acerca da influência que o artigo de Haym exerceu na recepção seguinte de Schopenhauer, vide KAMARA, Y. *Der junge Schopenhauer*. Freiburg/München, 1988, p.107 e segs.

²⁷ Relacionando-se com estas passagens, já Mazzino Montinari reconheceu o artigo de Haym como uma significativa fonte da crítica de Nietzsche a Schopenhauer. Vide MONTINARI, M. *Nietzsche*. Roma, 1975, p. 50.

²⁸ HAYM, R. *Op. cit.*, p. 282.

em frente da aparição do intelecto, vemos o *princípio da individuação*, o princípio da causalidade em toda a sua eficácia”²⁹. Haym, por seu lado, tinha falado, senão de um *circulus vitiosus*, pelo menos de um “círculo” (“*Cirkel*”): a vontade só pode obter as representações através da individuação da qual depende a própria necessidade de conhecimento e é esta necessidade que justifica o aprontar do intelecto.

O conhecimento deve portanto tornar-se necessário por meio da individuação. Mas, por sua vez, a individuação torna-se primeiramente possível através do espaço e do tempo, portanto através das formas do conhecimento! Fomos lançados num círculo [...] Não é portanto a vontade, mas exatamente o intelecto que produz, segundo essa interpretação, o próprio intelecto³⁰.

O círculo é de fato, para Haym, a mais clara mostra da impossibilidade lógica em que tropeça Schopenhauer quando ergue a pretensão de distinguir a vontade de um conhecimento definido e a consciência. O carácter fundamental da filosofia de Schopenhauer consiste, de resto, para Haym, numa “diferenciação” (“*Unterschiedenheit*”) de princípio entre a imanência e a transcendência da vontade face ao que aparece (“*Erscheinung*”).³¹

²⁹ BAW, v.3, p. 359. Vide também p. 360: “É de notar com que cuidado Schopenhauer se afasta da pergunta sobre a origem do intelecto. Logo que chegamos à região desta pergunta e em silêncio esperamos, agora é que vai acontecer! Esconde-se então, de novo, atrás das nuvens, e apesar de ser bem visível que o intelecto, no sentido de Schopenhauer, já pressupõe um mundo constringido no *pr<incipio> in<dividationis>* e nas leis da causalidade.”

³⁰ HAYM, R. *Op. cit.*, p. 281-82.

³¹ *Ibidem*, p. 265-66: “Essa diferenciação constantemente repetida entre a imanente e a transcendente relação da aparência e da coisa em si dá ao sistema o seu brilhante aspecto próprio”. Esta observação crítica é também de grande peso na concepção de Nietzsche e está estreitamente ligada com o anteriormente mencionado tema do sistema

As contradições que têm origem nessa indecisão só podem ser ultrapassadas por um uso ilegítimo da linguagem que se manifesta, preponderantemente, na variedade de significações, usadas sem critério, do conceito de “vontade”: uma palavra que especificamente assinala um psicológico estado de coisas é num dado momento usada para substituir o conceito “força” (“*Kraft*”) no domínio dos fenômenos da natureza, depois novamente para assinalar o em si de todos os fenômeno, a coisa em si.

Desse modo interpreta Haym o conjunto de toda a filosofia de Schopenhauer, do ponto de vista de uma crítica da linguagem, segundo uma tendência que, na literatura secundária, encontrará a sua expressão plena no artigo “Schopenhauer (*Wille*)” do *Philosophischen Wörterbuch* de Fritz Mauthner.³² Uma crítica que deixa também sinais na observação de Nietzsche segundo a qual Schopenhauer, com a palavra “vontade”, introduziu “uma palavra muito delimitadora e de cunho difícil” (“*ein schwergemünztes, viel umschließendes Wort*”)³³

Uma outra observação dos apontamentos de Leipzig, nomeadamente a de que o conceito de vontade só pode ser produzido “com a

como decifração do caminho: “Todavia, a partir de todo o sistema de Schopenhauer e especialmente a partir da primeira apresentação em I B. de *O mundo como vontade e representação*, convencemo-nos de que ele, sempre que de algum modo se lhe adequa, é que se permite o uso humano e não transcendente da unidade na vontade. No fundo, só então recorre a essa transcendência, onde as falhas do sistema se lhe afit <apresentam> de modo muito abrangente” (BAW III, P. 357).

³² A tentativa de Mauthner de ver *O mundo como vontade e representação* “do ponto de vista de uma História da Crítica da Linguagem” desagua numa crítica ao carácter “substantivado” ou “mitológico” da linguagem de Schopenhauer, quando usa a palavra “vontade”. Schopenhauer, aqui, transmuta a sua filosofia numa “habilidade de prestidigitador” e transforma-se “num supersticioso criado da linguagem”. Vide MAUTNER, F. *Philosophisches Wörterbuch*. Zürich, 1980 (Reimpressão da edição 1910/1911) *sub voce* “Schopenhauer (*Wille*)”.

³³ BAW, v.3, p. 353.

ajuda de uma intuição poética”³⁴, concorda com a interpretação de Haym, nomeadamente com a passagem na qual este vê, no uso da palavra “vontade”, “a realização de uma simples metáfora”.³⁵ Essa

³⁴ BAW, v.3, p. 354.

³⁵ HAYM, R. *Op. cit.*, p.260. Haym usa aqui a “convergente expressão” (“*treffenden Ausdrück*”) de Adolf Trendelenburg. Este último, no décimo capítulo da sua obra *Logischen Untersuchungen* (2. ed. Leipzig, 1862, v. 2, p. 101 e segs.), remeteu para um exagerado uso da analogia quer da identificação schopenhaueriana da vontade com a força actuante no domínio da natureza, quer da identificação da vontade psicológica com uma vontade mais geral (“*allgemeineren Wille*”), analogia essa que ultrapassa as fronteiras legítimas do uso da linguagem. “O princípio de Schopenhauer da vontade de viver é uma metáfora” (*Ibidem*, p.113) e do mesmo modo é “metáfora” o conceito da “objetividade” da vontade. A mesma visão crítica se sente nas páginas dedicadas a Schopenhauer de *Grundrisses der Geschichte der Philosophie der Neuzeit* (Berlim, 1866, p. 242 e segs.) de Friedrich Ueberweg, por exemplo, segundo a qual, nele, decorrem juntos “o sentido figurado e o sentido próprio da palavra *vontade*”. Aí confirma, de resto, o recurso a uma crítica do uso da linguagem, um tema central da reflexão filosófica de Haym.

Desde o ano de 1847 que Haym vê na linguagem, que assinala como “força” (“*Kraft*”), “energia” (“*Energie*”) e “modelo” (“*Vorbild*”) da relação dialéctica entre natureza e espírito, a forma germinante e oculta de um pensamento filosófico de modo que: “mais ou menos [...] toda a filosofia é a expressão ou a exposição dessa dialéctica imanente da linguagem”. (*Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider*. Halle, 1847, p.36). Haym pode, por isso, censurar em Feuerbach o fato de ter descurado do carácter de realidade da alienação religiosa como expressão de processos que vivem no seio da linguagem, pois, “hipostasiar os pensamentos aos seres reais é algo que está profundamente enraizado na carácter da língua” (*Ibidem*, p. 15).

Haym apontou, posteriormente, no volume publicado em 1856 acerca de Wilhelm Humboldt, o lugar central que as reflexões filosófico-linguísticas desempenham no desenvolvimento do seu pensamento. As teorias de Humboldt são aqui tomadas como o coroar, mas acima de tudo como o único resultado frutificante e científico da filosofia pós-kantiana: “O sistema de identidade junto com o sistema do idealismo absoluto caiu como outros sistemas. A filosofia da linguagem de Humboldt é, como a estética de Schiller, um património para sempre, um progresso aumentando os recursos da razão cognoscível e que não mais recua [...]” (*Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik*. Osnabruck, 1965. Reimpressão da edição de 1856, p. 457-58).

Acerca do aparecimento e do significado desses aspectos no pensamento de Haym vide HARICH, W. *Rudolf Haym und sein Herderbuch*. Berlim, 1955, p. 74 e segs.

observação não tem para Haym nenhum ou quase nenhum valor. Pelo uso indevido do processo da analogia e mesmo da metáfora, prefere Schopenhauer os elementos imaginativos e poéticos da linguagem, à custa da poderosa forma da apresentação lógica: só desse modo pode deixar transparecer os seus pensamentos como parte integrante de um sistema coerente, livre de contradições e até mesmo orgânico e pode, por fim, construir o seu “romance filosófico”³⁶. Esse mau uso da linguagem torna-se evidente, na opinião de Haym, quando Schopenhauer transporta o conceito de “vontade” para o domínio dos fenômenos da natureza, a fim de substituir aí o conceito de “força”. Por essa via, todo o sistema recebe uma lufada de antropomorfismo.

A troca do conceito geral de força e do conceito especial de vontade, esse jogo enigmático com a palavra vontade, em ligação com o enigmático conceito da coisa em si, isto, só por si, torna-lhe possível, por um lado, *naturalizar* a vontade humana e com ela toda a ética e, por outro lado, *antropomorfizar* de modo fantástico e poético a natureza³⁷.

O carácter de antropomorfismo da metafísica de Schopenhauer, sobretudo no que se refere à clarificação dos fenômenos naturais e que Nietzsche já assinala no ano de 1870/71³⁸, é por ele, de novo, fortemente acentuado nos fragmentos póstumos do tempo de *Humano, demasiado humano* e interpretado como uma tendência poética criadora de mitos:

³⁶ HAYM, R. *Op. cit.*, p.265.

³⁷ *Ibidem*, p.260.

³⁸ Vide o fragmento póstumo KSA 7.115, Nachlass/FP 5 [83]: “Vontade, se é para ter que estar ligada uma representação, então também não é isso qualquer expressão para o cerne da natureza”.

Schopenhauer concebe o mundo como se fosse um homem incrível, cuja ação vemos e cujo carácter é totalmente inalterável: [...] e este é o valor de tais metafísicos como Schopenhauer: procuram um quadro do mundo; só é pena que o mundo se transforme num homem; poderia dizer-se que o mundo é Schopenhauer em estatura. Isto não é, justamente, verdade (KSA 8.413, Nachlass/FP 23 [27]).

Ao ler o artigo de Haym, em conjunto com os apontamentos de Nietzsche do tempo de Leipzig, tem-se a impressão de que Nietzsche nada tem a opor à crítica de “natureza maligna” de Haym (como o assinala numa carta a Mushacke de 27 de abril de 1866) (KSAB 2.128): nada contra o ataque à metafísica da vontade, nada contra a equiparação da filosofia de Schopenhauer à expressão de uma arte poética marcada de romantismo. Graças contudo à mediação de Friedrich Albert Lange, está Nietzsche disposto a atribuir às ideias fundamentais de tal crítica um valor positivo e concordante, em vez de um valor negativo e polêmico. Na célebre carta a Gersdorff, dos finais de Agosto de 1866, Nietzsche menciona que a longa duração do desconhecimento da coisa em si permite ao filósofo uma liberdade que é semelhante à liberdade do artista: por isso, “A arte [...] livre, também no domínio dos conceitos. [...] Tu vês, mesmo nestes pontos de vista fortemente críticos fica-nos o nosso Schopenhauer, sim, e será ainda mais. Se a filosofia é arte, então também Haym há de querer esconder-se de Schopenhauer”(KSAB 2.160).

O artigo de Haym pôde, provavelmente, despertar também a atenção de Nietzsche, em relação a outros aspectos. Pense-se apenas nas passagens acerca da teologia, oculta na “necessidade cega” da vontade, mas sobretudo na repetida tentativa de Haym em ver, na sua “psicológica e histórica” análise desse sistema filosófico, enquanto fiel expressão da personalidade de Schopenhauer, da sua tendência melancólica e da sua radical recusa da “prosa do mundo”. Também para Nietzsche, como confirmam uma passagem

das notas³⁹ e uma carta a Deussen de Outubro de 1868, a visão do mundo (*Weltanschauung*) é a expressão direta de uma personalidade e é, como tal, incontestável, apesar das contradições e das falhas: “(...) ou se compreende ou não se compreende, um terceiro ponto de vista é para mim indefensável” (KSAB 2.328)⁴⁰.

3. O artigo de Haym apresenta para Nietzsche uma fonte especialmente rica que conserva a sua influência também quanto à leitura de Schopenhauer ao tempo de Basileia, chegando ao *Schopenhauer como educador* e até posteriormente. Isso permite-nos estabelecer uma ponte entre os apontamentos de Leipzig e a posterior leitura de Schopenhauer e apreciar os elementos de continuidade e de ruptura.

O tema da natureza artística da filosofia de Schopenhauer emerge de novo no grupo de fragmentos 19, entre o verão de 1872 e a primavera de 1873, onde Nietzsche vê na realização poética a principal característica do pensamento de Heráclito e de Schopenhauer e onde, na perspectiva da descrição da natureza feita pelo filósofo, registra a equivalência entre “poetizar” e “reconhecer”.

³⁹ Vide BAW, v.3, p.353-354: “Se, portanto, nos ocupamos dessa frase há pouco apresentada, com o fim de decompor, testando, o conceito central do sistema de Schopenhauer, nenhum propósito nos é mais distante do que o de, com tal crítica, afligir o próprio Schopenhauer, para triunfalmente lhe pôr à frente as partes soltas da sua argumentação e de, por fim, de sobranceiras bem levantadas, lhe colocarmos a pergunta sobre como terá chegado a tais pretensões, no mundo inteiro, um homem com um sistema tão esfarrapado”.

⁴⁰ Nesta passagem opõe-se Nietzsche às tentativas de “certo temerário Haym, caminheiro de veredas, e não familiarizado com a filosofia” de reconduzir a crítica da filosofia de Schopenhauer ao “destaque de qualquer uma das passagens defeituosas, das fracassadas tentativas de prova, de táticas desajeitadas”. Desse modo a carta a Deussen confirma a atitude dupla de Nietzsche face à filosofia de Schopenhauer: por um lado ele submete-a a uma crítica deselegante mas, por outro, valoriza-a quanto ao seu aspecto artístico, educativo e de visão do mundo.

Aqui empreende Nietzsche a ousada tentativa de submeter o instinto de conhecimento à criação artística. A crítica à divisão entre representação e vontade que ele tinha ensaiado nas notas sobre Schopenhauer da primavera de 1868, é aqui abertamente reanimada e posta a serviço de uma teoria que de novo realça a primazia da arte. Na base do processo de conhecimento, está uma fisiologia da visão, isto é, a construção de figuras e formas que são semelhantes às ilusões que o gênio artístico oferece a partir de sentimentos partilhados com a comunidade.

O resultado da memória e a associação de sensações ficam dependentes de uma estrutura analógico-metafórica. Graças à natureza deste “pensamento original” (“*Urdenkens*”), que é análogo à secreta capacidade de pensar com imagens⁴¹, pode Nietzsche eliminar radicalmente a possibilidade de o instinto de conhecimento se poder virar contra a solução estética. De modo nenhum esquece Nietzsche a primazia dos olhos e da vista e que Schopenhauer considera como o fundamento da visão intelectual e da teoria das ideias. Espaço, tempo e causalidade são, no entanto, para ele, nada mais do que metáforas que se consolidaram na percepção e na linguagem como imagens e figuras retóricas. Não se deve todavia deixar de dar atenção ao fato de Nietzsche, ao reconduzir o conhecimento para as metáforas, pretendendo com isso defender uma metafísica de artista, ameaçar destruí-la como modelo. Essa recondução não pode ser subtraída ao horizonte estratégico da metafísica de artista como é, por exemplo, o caso na aguda e fascinante interpretação de

⁴¹ Essa capacidade é, em *Richard Wagner em Bayreuth*, qualificada como o segredo da natureza de Wagner, propensa à criação de mitos: “O poético, em Wagner, está em que ele, em situações de visibilidade e de sentimentos, não pensa com conceitos, isto é, pensa mitologicamente, como sempre o povo pensou (...) O Anel dos Nibelungos é um extraordinário sistema de pensamento sem que este tenha a forma conceptual” (WB/Co Ext. IV 9; KSA I. 485).

Paul de Man⁴² que tenta generalizar como resultado definitivo do pensamento filosófico de Nietzsche o significado filosófico de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*.

O fragmento 19 [45] começa com a pergunta “Como se relaciona o gênio com a arte?”. Na resposta acentua Nietzsche a capacidade da filosofia para domar o alexandrinismo das ciências e para reconduzir estas à unidade. O mesmo se passa com a arte. Ao niilismo do impulso de conhecimento opõem-se a arte e a filosofia, enquanto afirmação da vontade de viver que produz, por meio do gênio, uma forma mais elevada da existência:

Temos de perguntar: o que é, na sua filosofia, a arte? A obra de arte? O que é que fica se o seu sistema, enquanto ciência, é reduzido a nada? O que fica tem que ser, precisamente, o que *doma* o impulso de saber, portanto o que aí há de artístico. Porque é preciso uma tal domesticação? Assim, vistas as coisas com os olhos da ciência, é uma ilusão, uma não verdade que engana o impulso de conhecer e só precariamente o satisfaz. O valor da filosofia nessa domesticação não está na esfera do conhecimento, mas na esfera da vida: *a vontade de ser (Dasein) usa a filosofia* com o propósito de uma mais elevada forma de ser (*Daseinsform*) (KSA 7.433, Nachlass/FP 19 [45]).

Nesta interdependência vê Nietzsche o “artístico” (“*Künstlerische*”), tanto em Heráclito como em Schopenhauer. No que diz respeito à descrição da natureza, estipula a equivalência entre “poetizar” (“*dichten*”) e “conhecer” (“*erkennen*”): “Ele [isto é o filósofo] conhece na medida em que poetiza e poetiza na medida em que conhece” (KSA 7.439, Nachlass/FP 19 [62]).

⁴² MAN, P. de. Rhetorik der Tropen und Rhetorik der Persuasion. In: HAMACHER, W., KRUMME, P. (org.). *Allegorien des Lesens*. Frankfurt a. M., 1988, p.146-148.

Já Rudolf Haym, na parte do seu artigo que trata de Schopenhauer e no qual se debruça sobre o espólio publicado por Frauenstädt e Gwinner, tinha falado da formação do sistema de Schopenhauer enquanto resultado de um instinto artístico. Haym apresentou esse sistema como o resultado de um “poder da força de imaginação” (“*Gewalt der Einbildungskraft*”) que foi por fim reconduzido a essa “confusão romântica” (*romantische Mißverständniß*) que vê a filosofia como uma obra artística. “A todos esses pontos de vista subjectivos e a todos esses significativos motivos românticos vem corresponder, nos manuscritos em discussão, uma filosofia que é inteiramente abordada como *arte*. O filósofo está ao lado do artista e do poeta”⁴³.

Haym vê um predomínio da fantasia poética tanto na principal obra de Schopenhauer e restantes obras da maturidade, como nas teorias da “melhor consciência” da fase da juventude, onde arte e virtude, artista e santo permitem sempre a “libertação de todas as definições da consciência empírica”⁴⁴, ao contrário da ciência que permanece sempre prisioneira de um princípio fundamental.

A filosofia da maturidade reflete a temporalidade e a evolução. Graças a essa continuidade em relação aos primeiros escritos é a filosofia de Schopenhauer, no seu conjunto, interpretada como a manifestação de uma primazia do impulso poético, portanto, como a expressão da sua tendência para trabalhar com os instrumentos

⁴³ HAYM, R. *Op.cit.*, p.316. Julius Frauenstädt oferece uma extensa selecção dos escritos de juventude dedicados a este tema: Vide Arthur Schopenhauer. *Vom ihm. Ueber ihm*, *op. cit.*, p. 718, 724, 726.

Observa a propósito: “Schopenhauer não tem criatividade, nos seus primeiros manuscritos, quando assinala a diferença da sua filosofia como arte e da sua anterior filosofia como *ciência*. Ficamos, nessas passagens, com a *escala* na mão com a qual e só com ela a filosofia de Schopenhauer pode ser avaliada” (ibidem, P. 247)

⁴⁴ HAYM, R. *Op.cit.*, p.305.

da analogia e da metáfora. Nos apontamentos *Zu Schopenhauer* escreve Nietzsche que o conceito da vontade “só com a ajuda de uma intuição poética” se torna produtivo (BAW 3, p.354) e Haym tinha já observado que nós temos de ver, na tentativa de Schopenhauer em fazer da natureza e da vontade “conceitos sinônimos”, a “realização de uma pura metáfora”.

Com o tema da recondução da filosofia à arte ocupam-se também alguns fragmentos póstumos que estão em estreita relação com as apresentações da *Terceira consideração extemporânea* acerca do segundo perigo a que Schopenhauer foi parar (SE/Co. Ext. III 3, KSA 1.355.). Este perigo consiste numa “dúvida da verdade”, tal como foi vivida por Heinrich von Kleist, e provocada pelo potencial niilista da filosofia de Kant. O risco de uma dúvida radical e o vácuo metafísico daí resultante é sobreadmirado por Schopenhauer que aparece como “o dirigente” que, da caverna da indisposição cética ou da resignação à crítica, empreende a passagem à caverna da observação trágica” (SE/Co. Ext. III 3, KSA 1.356).

Nas obras publicadas pelo próprio Schopenhauer, fala-se dessa função cética e destrutiva, sobretudo no anexo a *O mundo como vontade e representação*, “Crítica da filosofia kantiana”, onde é mencionada, quer a designação “tritador de tudo” (“*Alleszermalmer*”), que Moses Mendelssohn usara para caracterizar Kant,⁴⁵ quer a palavra “desespero” (“*Verzweiflung*”) da filosofia crítica.⁴⁶ No fragmento póstumo 19[35] aparece esse empreendimento niilista sob uma nova luz. Enquanto o “filósofo do conhecimento desesperado” (“*Philosoph der desperaten Erkenntniß*”) se consome na ciência

⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. *Werke*. Zürich, 1977, v. 2, p. 516; Vide também *Parerga und Paralipomena I, Fragmenta zur Geschichte der Philosophie*, § 4 (v.7, p. 55) e *Parerga und Paralipomena II, Über die Universitäts-Philosophie* (*ibidem*, p. 190).

⁴⁶ *Ibidem*, v.2, p. 526.

despida de objetivo, no saber a qualquer preço, ultrapassa o filósofo trágico a dúvida, pois “o impulso de conhecimento, chegado aos seus limites, vira-se contra si próprio, para caminhar agora para a *crítica do saber*. O conhecimento ao serviço da melhor vida” (KSA 7.428, Nachlass/FP 19 [35]).

O conceito de um saber que se vira para si próprio a fim de defender uma mais elevada forma de vida (aquela que é dominada pela ilusão artística, tal como a combinação deixa reconhecer) é exemplificado no fragmento KSA 7.427, Nachlass/FP 19 [34] através de uma passagem do prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*. A dissolução da metafísica por meio do criticismo é a condição prévia para poder defender a especificidade moral contra o ceticismo.

Os fragmentos excluem toda e qualquer metafísica da vontade (Nietzsche fala de um “vácuo metafísico”), mas pretendem explorar os efeitos niilistas do saber, para salvar uma área a que, no fragmento 19[35] chama “a melhor vida” ou “as raízes de tudo o que há de mais elevado e profundo”, do mesmo modo que no fragmento 19[34]: “as raízes do que há de mais elevado e profundo, a arte e a ética-Schopenhauer” (KSA 7.427, Nachlass/FP 19 [34]).

De fato, foi nas sua notas de juventude que Schopenhauer nomeou, com precisão, esta função do criticismo de Kant: ele é o caminho de acesso a uma melhor consciência, na medida em que liberta o sujeito da prisão da “conceptualidade” (“*Begreiflichkeit*”). Assim falou Schopenhauer dessa “*importantíssima* passagem esclarecedora da essência de toda a crítica”⁴⁷, “da dialéctica transcendental”, na qual a crítica é compreendida não como uma recusa do inteligível, mais muito mais como condição prévia de um acesso a ele. Essa pas-

⁴⁷ SCHOPENHAUER, A. *Der handschriftliche Nachlaß*. Editado por A. Hübscher, München, v.2, p. 279.

sagem de Schopenhauer não estava acessível a Nietzsche, mas ele pôde, com a seleção feita por Frauenstädt dos cadernos de estudo de Schopenhauer acerca de Kant, Fichte, Schelling e Fries, obter uma clara representação do conceito de “verdadeiro criticismo”, isto é, da função que Schopenhauer atribui a Kant, de “tritador de tudo”, como preparador de uma forma incondicional do conhecimento. Assim, por exemplo, numa longa observação aos *Prolegomena* acerca do “fim da nossa disposição para a metafísica”, onde Schopenhauer assinala o uso das categorias para além da experiência como uma “ilusão útil” (“*dienliche Täuschung*”), para suavizar a contradição entre intelecto e melhor consciência. Pelo contrário, é aí assinalado o “verdadeiro criticismo” (“*wahref[n] Kritizismus*”) como o “caminho livre de ilusão” (“*täuschungsfreie[n] Weg*”) que nos ensina “que o entendimento é a forma condicionada do conhecimento, de modo nenhum absoluta, sendo, todavia, a melhor consciência” (“*daß der Verstand die bedingte, das bessere Bewußtsein aber (und nicht jener) die absolute Erkenntnißweise ist*”).⁴⁸ A impressão de que estes fragmentos póstumos de Nietzsche se relacionam com os escritos de Schopenhauer que antecipam o intenso trabalho da metafísica da vontade, essa impressão é corroborada pelo uso da expressão “a melhor vida” (“*das beste Leben*”).⁴⁹ A “melhor vida” está em Nietzsche estreitamente unida com “cultura” (“*Kultur*”) e a “transfigurada natureza” (“*verklärter Physis*”): assim também a clara expressão análoga “a melhor” (“*Besseres*”) em *Schopenhauer como educador*

⁴⁸ De Arthur Schopenhauer *handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmenta*. Editado por J. Frauenstädt, Leipzig, 1864, p. 101.

⁴⁹ KSA 7.428, Nachlass/FP 19 [35] vide acima. Quanto sabemos, usa Nietzsche o temos “melhor consciência” (“*besseres Bewußtsein*”) uma única vez e na verdade na parte dedicada a Eurípedes das preleções *Geschichte der griechischen Literatur* (GA 18, p.49) e para assinalar o autêntico espírito da tragédia em oposição à “sofística da afectação” (“*Sophistik der Leidenschaft*”).

(SE/Co. Ext. III 4; KSA 1. 374). Isto significa uma mudança decisiva face à proposta de Schopenhauer, pois para Schopenhauer o acesso à mais elevada forma de vida é um empreendimento individual do gênio, não generalizável, o que, por seu lado, apresenta uma perfeita antítese ao filisteu e à mediocridade da vida racional.

Os escritos e fragmentos de Nietzsche dos primeiros tempos de Basileia testemunham oscilações e contradições que só são levantadas em *Humano, demasiado humano* com a crítica do gênio como fundamento, quer do posicionamento metafísico de Schopenhauer, quer também da ligação metafísica-arte.

Mas, acima de tudo, manifesta-se nos textos desse período, uma contradição essencial. Por um lado, continua a atuar a, já em 1868, formulada crítica a Schopenhauer segundo a qual a vontade é um fundamento do mundo totalmente diferente das representações. Essa crítica deixa os seus sinais na compreensão da “eterna justiça” e da filosofia como decifradora dos sinais hieroglíficos. De assinalar é também, nessa conexão, que Nietzsche se relaciona com textos de Schopenhauer que precedem o intenso trabalho da teoria da vontade. Por outro lado, o vazio metafísico tem de ser preenchido com uma ideologia do gênio. Inspirada em Wagner, a metafísica do artista apoia-se na mistura de gênio e de espécie. Estamos muito distantes de Schopenhauer que define o gênio como distanciamento e como melancólico estranhamento de uma “afectabilidade do querer” (“*Leidenschaftlichkeit des Wollens*”), como perfeita iconização dos afectos.⁵⁰ Graças à ligação do

⁵⁰ Vide *O mundo como vontade e representação* I, §6 e II, cap. 31. Acerca do paradigma da melancolia como núcleo da capacidade genial de libertar a intuição das formas da sensibilidade e para assim desalojar os motivos da vontade residentes no interior das representações. Vide S. Barbera: Anmerkungen zu Schopenhauer und Goethe. Vom Augenblick zum Urphänomen. In: *Philosophischer Taschenkalender*, v. 2 (1992/93), p.58.

gênio ao gênio da espécie executa a metafísica do artista uma radical romantização de Schopenhauer. Contudo, o empreendimento do gênio nada mais é do que a repetição do “processo original” (“*Urprozesses*”)⁵¹ com o qual a “unidade original” (“*Ureine*”) produz as imagens salvadoras, em analogia com a objectivação das ideias, por parte da vontade.

Só o radical desprendimento em *Humano, demasiado humano* permite a Nietzsche ultrapassar as contradições dessa relação “prática” com a vontade. O espírito livre está apenas “levemente unido” à vida ativa, para que não venha a ser escravo da sua ação (KSA 8.294, Nachlass/FP 16[47].) e foi projetado, precisamente, como o polo oposto de um homem ativo. O seu caráter antitético frente ao elemento “tirânico” em Wagner é explicitamente mencionado no fragmento KSA 8.305, Nachlass, FP 17[47]. A oposição ao elemento tirânico, a libertação do viver (não como suicídio, mas como tornar-se livre das imagens enganadoras e dos motivos da vontade), a libertação, por último, das poderosas e exageradas emoções da vontade, opõem o espírito livre, precisamente, a esse excesso da vontade, que Wagner, através de uma incrível transformação dos textos de Schopenhauer, escreve numa só palavra: o gênio.

4. A *Terceira consideração extemporânea* é marcada por um equilíbrio precário entre específicos enredos argumentativos. Só uma análise exata poderia trazer luz acerca do funcionamento conexo das diferentes tendências. Está todavia fora de dúvida que, em *Schopenhauer como educador*, é questionado o “supersticioso do gênio” (que Nietzsche, no verão de 1878, atribui a uma parte passageira do trabalho de Schopenhauer (KSA 8.524, Nachlass/FP

⁵¹ Vide por exemplo 7 [167]: “Das Projizieren des Scheins ist der künstlerische Urprozess”, etc. (KSA 7. 203, Nachlass/FP 7 [167].)

30[9]; e com ele é questionada também a ligação do gênio à fundação da cultura e isto apesar dos testemunhos que parecem confirmar a metafísica do artista e a preponderância da solução estética. Os diferentes “tipos” da existência genial (as personagens do filósofo, do artista e do santo) são agora separadas umas das outras e a sua unidade tem então de ser procurada numa especial constelação. A original mistura do gênio com a comunidade através das santas ilusões torna-se uma relação complexa e problemática e isso se nós observarmos a relação entre a capacidade educativa do filósofo e a tarefa de “*descobrir* um novo círculo de deveres” como sendo o ponto central dessa *Extemporânea*. Trata-se aqui da pergunta sobre “se é possível alguém ligar-se aos grandes ideais do homem schopenhaueriano através de uma regular actividade própria” (SE/Co. Ext. III 5, KSA 1.381).

O caráter “heróico” do homem de Schopenhauer não se funda, como retrospectivamente acentuam os fragmentos introdutórios citados, numa redenção estética do devir, mas na sua ultrapassagem:

Todo o ser (*Dasein*) que pode ser negado merece também vir a ser negado. Ser verdadeiro quer dizer acreditar num ser (*Dasein*) que acima de tudo não poderia ser negado e que é ele mesmo verdadeiro e marca de mentira. Por isso, o ser verdadeiro sente o sentido da sua atividade como uma vida metafísica mais elevada esclarecível a partir das leis de um outro e concordante no mais profundo do entendimento: tanto como tudo aquilo que ele faz aparece como uma destruição e um quebrar das leis dessa vida (SE/Co. Ext. III 4, KSA 1.372).

Um antagonismo tão agudo como esse que *Schopenhauer como educador* nos apresenta entre um ser (*Dasein*) constrangido dentro da temporalidade e do devir e uma forma de vida do santo assinalada pelo silêncio do “ser” (“*seins*”) e, sim, pela identidade sujeito

objeto é o que caracteriza, exatamente, nos escritos de juventude de Schopenhauer, a autolibertação da melhor consciência da consciência empírica. Segundo uma passagem da terceira *Extemporânea*, o sistema filosófico de Schopenhauer consiste para Nietzsche em “hieróglifos” que reproduzem meramente uma intuição juvenil, isto é, a experiência da personagem do artista e do santo, enquanto por essas duas formas se apresenta originalmente a genialidade da melhor consciência:

É de todo impossível definir quão cedo Schopenhauer deve ter visto essa imagem da vida, tal como tenta copiá-la mais tarde para todos os seus escritos. Pode provar-se que o jovem, e, quereria acreditar, a criança já tinha visto essa extraordinária visão. Aquilo de que mais tarde, a partir da vida e dos livros e de todos os domínios da ciência, se apropriou era para ele quase só cor e meio de expressão. A própria filosofia de Kant foi forçada a ser acima de tudo um extraordinário instrumento retórico com o qual ele acreditava pronunciar-se mais significativamente acerca dessa imagem. Para o mesmo propósito e ocasionalmente, lhe servia do mesmo modo a mitologia budista e cristã. Para ele havia apenas uma tarefa e cem mil modos de a resolver: um sentido e incontáveis hieróglifos para o exprimir (SE/Co Ext. III 7, KSA I. 410).

Essa citação recorda a passagem na qual Haym, sobre os materiais apresentados por Frauenstädt, observou que, em Schopenhauer, de 1814 até à apresentação do “sistema filosófico” na obra principal, nada há a encontrar senão “uma quantidade de destemidas combinações”, nada senão um específico desenvolvimento e também nenhum aperfeiçoamento original face à “primeira concepção”.

Nada de si mesmo, para dizer numa palavra, mas, do *armazém de outras filosofias*, tirou ele os outros aparelhos, os conteúdos adstritos

ao pensamento, os vínculos abstratos de uma percepção (*aperçu*) selecionada, brotando do próprio espírito. Assim se tinha já provido, para a primeira parte da sua filosofia, com a crítica kantiana da razão e, logo a seguir, são os ingleses que têm de fornecer para isso o restante material. [...] As plagiadas representações são profundas, mas, em si mesmas, não ostentando nenhuma abstracção, não tornam úteis as intuições de fundo⁵².

Na nova constelação formada pelo filósofo, o santo e o artista, que em Schopenhauer culmina na ultrapassagem do devir como palco da vontade de viver, é visível a contradição da concordância com o gênio afirmador de Wagner. É igualmente, em *Schopenhauer como educador*, confirmada, a propósito dos “gregos”, a declaração retrospectiva do anteriormente citado fragmento 27[80] de 1878, acerca do homem schopenhaueriano. As observações acerca da atitude metafísica como autolibertação do que é humano daquilo que é animal, e que, evidentemente, também remetem para o quarto livro de *O mundo como vontade e representação*, parecem provar o modelo grego. No parágrafo 62 de *O mundo*, a *Éris* era a imagem perfeita da autocisão da vontade que tem lugar de forma cruel na luta entre os animais. Vê agora Nietzsche, em *Justa de Homero*, na *Éris* a indispensável condição prévia da cultura grega (KSA 7.427, Nachlass/FP 27 [80]) e assim, em *Schopenhauer como educador* não fala mais de uma possível transfiguração da “má” na “boa” *Éris*. Também o princípio imanente da eterna justiça, enquanto justificação interior da mudança, é relativizado na terceira *Extemporânea* e as imagens do jogo e da criança que brinca não são a metáfora da libertação estética; tornaram-se simples formas da temporalidade que tem de subjugar o “heroísmo da veracidade”, para fundar a

⁵² HAYM, R. *Op. cit.*, p.318.

cultura.⁵³ A última imagem de Schopenhauer que encontramos numa obra publicada por Nietzsche, antes da mudança de *Humano, demasiado humano*, testemunha, por um lado, um agudo desentendimento com Wagner e, por outro, é ainda uma referência aos escritos de juventude de Schopenhauer um desvio metafísico, para dissolver essa interdependência entre a ilusão e a afirmação da vontade da qual se libertará a forma do espírito livre.

Abstract: Taking as point of departure the analysis of the texts of the young Nietzsche, this paper aims at discussing the impact of Schopenhauer's thought in Nietzschean philosophy.

Keywords: Schopenhauer – will – metaphysics – free spirit

referências bibliográficas

1. DINGER, H. *Richard Wagners geistige Entwicklung*. Leipzig, 1892.
2. FIGL, J. *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie*. Düsseldorf: 1984.

⁵³ Vide SE/Co. Ext. III 4, KSA 1.374: “Esta mudança eterna é um enganador jogo de bonecas, por sobre o qual o homem se esquece a si mesmo, (...)o infindável jogo infantil que a grande criança que é o tempo joga perante nós e conosco. Esse heroísmo da veracidade forma-se quando um dia deixa de ser o seu próprio brinquedo. Na mudança tudo é vazio, enganador, raso e digno do nosso desdém.”

3. ———. Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühen unveröffentlichten Exzerptes. In: *Schopenhauer-Studien*, n.4 – *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*, 1993 (editado por Wolfgang Schirmacher).
4. KAMARA, Y. *Der junge Schopenhauer*. Freiburg/München, 1988.
5. HARICH, W. *Rudolf Haym und sein Herderbuch*. Berlin, 1955.
6. LICHTEMBERG, H. *Richard Wagner poète et penseur*. Paris: 1898.
7. MAN, P. de, Rhetorik der Tropen und Rhetorik der Persuasion. In: HAMACHER, W., KRUMME, P. (org.). *Allegorien des Lesens*. Frankfurt a. M., 1988.
8. MAUTNER, F. *Philosophisches Wörterbuch*. Zürich, 1980.
9. METTERHAUSEN, W. *Friedrich Nietzsches Bonner Studentenzeit 1864/65*. Murhard'sche Bibliothek der Stadt Kassel (prova tipográfica não publicada, 1942).
10. MONTINARI, M. *Nietzsche*. Roma, 1975.
11. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & CO., 1967-1978. 15 v.
12. ———. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSAB)*. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & CO., 1986. 8v.
13. ———. *Beck's Edition of Works (BAW)*. Organizada por Hans Joachim Mette, 5v.

14. SCHOPENHAUER, A. *Werke*. Zürich, 1977, 10v.
15. ———. *Gesammelte Briefe*. Editadas por A. Hübscher. Bonn: 1978.
16. SEYDEL, R. *Schopenhauers philosophisches System.*, Leipzig, 1857.
17. ZELLER. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München, 1873.