

As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas* **

Tom Bailey***

Resumo: Este artigo explora as abordagens de Nietzsche acerca do idealismo e da ética kantianos. Depois de considerar suas abordagens juvenis inconclusas acerca do idealismo kantiano, o artigo sustenta que, ao rejeitar posteriormente o idealismo kantiano, Nietzsche afirma, em vez de negar, que a realidade nos é acessível, e também supera sua anterior recusa kantiana de que podemos produzir juízos acerca dessa realidade. O artigo sustenta, então, que as críticas explícitas de Nietzsche à ética kantiana não são convincentes, mas que ele também desenvolveu uma ética “kantiana” a seu modo. Assim, o artigo pretende mostrar que elementos negligenciados das abordagens de Nietzsche acerca de Kant são mais proveitosos do que aqueles comumente enfatizados.

Palavras-chaves: Nietzsche – Kant – neokantismo – idealismo – ética - vontade

Introdução

Talvez seja compreensível que Nietzsche seja frequentemente tomado como tendo tido pouco interesse em Kant e nas questões

* Tradução de André Luiz Fávero. As adaptações das citações e referências, conforme a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas de Nietzsche, foram feitas por Braian Sanchez Matilde. Revisão da tradução por Vinícius Andrade, Éder Corbanezi e Braian Sanchez Matilde.

** Agradecimento do autor: este artigo é uma tradução de uma versão abreviada de “Nietzsche the Kantian?”, no prelo para Ken Gemes e John Richardson (Ed.), *Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, 2012. Ele é publicado com a gentil permissão da Oxford University Press.

*** Professor da John Cabot University e LUISS “Guido Carli”, Roma. E-mail: tbailey@johncabot.edu.

kantianas, ou, no máximo, como tendo tratado noções kantianas como a “coisa em si” e o “imperativo categórico” a seu modo, de forma não-kantiana, pois ele reserva alguns de seus comentários mais desdenhosos a Kant – em *Crepúsculo dos Ídolos*, por exemplo, ele chama Kant de o “mais deformado conceito-coxo que tenha existido” (GD/CI, O que falta aos alemães 7, KSA 6. 109)¹ – e não há evidência forte de que ele já tivesse lido quaisquer textos de Kant.² Contudo, numa inspeção mais próxima, Nietzsche parece ter desenvolvido uma série de interesses e compromissos kantianos através de abordagens intensas, senão diretamente dos textos kantianos, ao menos de numerosos comentários sobre Kant e trabalhos no neo-kantismo. E essas abordagens não só se desenvolveram substancialmente ao longo do tempo, desde seus primeiros aos últimos escritos, como também foram frequentemente desenvolvidas mais sofisticadamente sem referência explícita tanto a Kant quanto às fontes kantianas. Além disso, as conclusões finais de Nietzsche não são nem decisivas nem tão aplicáveis a Kant quanto sugeririam seus comentários desdenhosos a respeito de Kant. Mais do que mera indiferença ou desdém, a ligação de Nietzsche com Kant foi larga e dinâmica, mediada por fontes e frequentemente deixada implícita e irresoluta, e nem sempre justa para com o próprio Kant.

1 São utilizadas as traduções de Rubens Rodrigues Torres Filho e de Paulo César de Souza para as traduções de passagens das obras de Nietzsche, salvo quando estas inexitem ou se encontram indisponíveis – pelo que então se traduziu diretamente da transcrição do autor (Nota do Tradutor).

2 Thomas Brobjer sustenta que Nietzsche leu a *Crítica do Juízo* de Kant em 1868, enquanto planejava uma dissertação a ser intitulada “Über den Begriff des Organischen seit Kant”, e que as referências em suas anotações, cartas e aulas do final da década de 1860 e começo da de 1870 também sugerem uma leitura de Kant durante aquele período. Todavia, Brobjer admite não haver forte evidência de que Nietzsche possuísse ou tivesse emprestado qualquer texto de Kant nesse período, e eu sugeriria que o comentário de Kuno Fischer sobre Kant, *Immanuel Kant und seine Lehre*, fosse uma fonte mais provável de referências feitas no plano da dissertação. Ver Brobjer 2008: 36-39, 48, 195, 202 e 226-7 e nn. 86, 87, 89 e 90, p.38.

Este artigo explora dois temas principais nessa ligação intensa e complexa com Kant. A primeira parte se concentra no idealismo kantiano e em como Nietzsche desenvolveu um tratamento crítico acerca de alguns de seus pressupostos mais básicos. A segunda parte considera sua relação com a ética kantiana, e mostra que, enquanto a critica, ele também afirma uma nítida ética “kantiana” a seu modo.³

I. Nietzsche e o idealismo kantiano

Uma formação inicial

A abordagem, por Nietzsche, das questões kantianas começou em meados da década de 1860 e, particularmente, com sua descoberta entusiasmada de uma cópia de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, de Arthur Schopenhauer, num sebo em Leipzig, em 1865, quando ele tinha vinte e um anos. Isso foi seguido de um período de extensas leituras ulteriores do neo-kantismo, durando cerca de dez anos ou mais. Esses textos propuseram várias linhas de idealismos inspirados em Kant, de acordo com os quais as capacidades humanas perceptivas e conceituais impõem certas condições sobre seus objetos, de tal forma que os seres humanos não são capazes de conhecer os objetos como eles devem ser “em si mesmos”, independentemente dessas condições. Essas posições foram com frequência apresentadas como meios para ajustar a filosofia ao desafio de desenvolver as ciências naturais e à rejeição da metafísica e da teleologia em particular – visto que elas se prestavam a explicar as

3 Por razões de espaço, não considerarei aqui os tratamentos menos extensivos de Nietzsche sobre a estética de Kant. Para uma discussão deste aspecto de sua relação com Kant, ver Rampley 2000: esp. 156-165, 174-183 e 190-214.

ciências como aplicáveis aos objetos cognoscíveis, enquanto também admitiam um papel para a filosofia na análise de noções científicas básicas e na orientação prática da vida humana.

Fora particularmente significativa para Nietzsche a distinção de Schopenhauer entre o mundo como ele aparece a nós, sujeito às condições do espaço, do tempo e da causalidade, e o mundo como ele é “em si mesmo”, aquele da vontade cegamente empenhada, ao qual temos um certo acesso em nossa experiência volitiva e em algumas experiências morais e estéticas.⁴ Nietzsche também abordou o pessimismo metafísico de Eduard von Hartmann, de acordo com o qual a cognição e a vontade são manifestações de uma substância inconsciente singular, que conduz o mundo a um estado de não-vontade consciente, e com o postulado de Afrikan Spir de um objeto de juízo não-empírico singular, em razão de que o caráter temporal e múltiplo da experiência sensível contradiz as exigências de aplicação conceitual.⁵ Mas igualmente importante para Nietzsche foram as posições menos metafisicamente extravagantes adotadas por Friedrich Lange e atribuídas a Kant nos comentários de Kuno Fischer e Friedrich Überweg. De particular importância neste ponto foi a consideração de Lange acerca de como a fisiologia e a

4 Nietzsche primeiramente leu *Die Welt als Wille und Vorstellung*, de Schopenhauer, em sua segunda edição, ou no final de outubro ou no começo de novembro de 1865, e o releu, junto com *Parerga und Paralipomena* e possivelmente outras obras de Schopenhauer nos anos imediatamente seguintes. Ele também leu vários comentários sobre Schopenhauer e obras de schopenhauerianos entre o final da década de 1860 e meados da de 1870. Ver Janz 1979: v.1, 180 e Brobjer 2008: 29, 31-32, 47-49, 55, 66-70, 72, 191-198 e 211-212.

5 Nietzsche faz referência à *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*, de Hartmann, em numerosas notas de 1869 até meados de 1870 e estudou a *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*, de Spir, e a primeira edição de *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* particular e intensivamente entre o verão de 1872 e a primavera de 1873. Sobre Hartmann, ver Campioni et al 2003: 284 e Brobjer 2008: 51-55, 196, 198, 206 e 208; e, sobre Spir, ver D'Iorio 1993: esp. 257-258 e 259-270, Crescenzi 1994: 420, 421, 425 e 428, Campioni et al 2003: 582 e Brobjer 2008: 71-72, 203 e 207.

psicologia humanas impõem certas condições idealistas, incluindo a noção de um objeto independentemente-existente, de tal modo que nosso conhecimento não se estende para além dessas condições e a metafísica seja mera “poesia conceitual”, valiosa apenas como um meio de criar mitos edificantes.⁶ Os comentários de Fischer e Überweg forneceram a Nietzsche leituras idealistas ulteriores dos tratamentos de Kant acerca do espaço, do tempo, da imaginação, das “categorias” e das “ideias”, e atraíram as consequentes conclusões céticas acerca do conhecimento da “coisa em si”.⁷

À primeira vista, essas leituras neokantianas podem parecer ter levado Nietzsche a endossar o idealismo kantiano em seus primeiros escritos. Em *O Nascimento da Tragédia*, por exemplo, ele afirma a demonstração de Kant que, ao invés de “leis totalmente incondicionais, dotadas da mais universal das validades”, espaço, tempo e causalidade erigem “o mero fenômeno [...] em única e suprema realidade”, como se ele fosse a “essência íntima e verdadeira das coisas e, com isso, tornar impossível o conhecimento efetivo desta”. Lá ele também apresenta a experiência dionisíaca como revelando ser a “realidade empírica” uma mera “aparência [*Schein*]” ou “o não-ser verdadeiro” e apenas uma manifestação d’ “o verdadeiro ser e da unidade primordial [*Ur-Eine*]” que reside para além dela (GT/NT 18, 4, KSA 1. 115).⁸

6 Nietzsche leu a primeira edição de *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, de Lange, por volta de agosto de 1866 e a releu em 1868 e 1873. Ver Brobjer 2008: 33-35, 192, 195 e 206

7 Nietzsche se refere a *Immanuel Kant und seine Lehre*, de Fischer, em seu plano de dissertação de abril-maio de 1868 e comprou uma cópia de *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, de Überweg, em outubro de 1867. Sobre Fischer, ver Brobjer 2008: 37 e 49 e, sobre Überweg, ver Campioni et al 2003: 641-642 e Brobjer 2008: 37, 49, 194-195 e 205.

8 Ver também GT/NT 15, 17 e 19, KSA 1. 97, e, sobre a experiência dionisíaca, GT/NT 1, 5-8, 15-19, 21, 24 e 25, KSA 1.25. Alegações idealistas similares podem ser encontradas em DS/Co. Ext. I, 6, KSA 1. 188 e SE/Co. Ext. III, 3, KSA 1. 350. Alguns comentadores, como Stack 1980: 37-39, 1987: 7-11 e 1991: 33 e Clark 1990: 63-93 e 1998: 40-47, consideram que as alegações de Nietzsche sobre a

Mas uma inspeção mais próxima de *O Nascimento da Tragédia* sugere que Nietzsche endossa e emprega posições idealistas apenas por razões terapêuticas ou culturais, mais do que por razões estritamente teóricas. Ao apresentar sua consideração acerca da experiência dionisíaca, ele descreve a noção de uma “unidade primordial” como uma “suposição metafísica” e um “conforto metafísico”, uma “ilusão” que faz a natureza efêmera do mundo que conhecemos suportável a nós, tratando o mundo como o “jogo artístico” de um “artista primordial do mundo” para além dele (GT/NT 4, 18, 24, 5, KSA I. 38).⁹ E mais do que prover qualquer exame teórico ou defesa de posições idealistas, ele as endossa no contexto de uma discussão crítica do efeito deletério sobre a “arte” da crença moderna na possibilidade de conhecimento genuíno, na esperança de que, ao reduzir o conhecimento humano mesmo a um tipo de “arte”, essas posições possam resultar em reverter essa prioridade cultural (GT/NT 18, KSA I.115).¹⁰

Ademais, em seus escritos não publicados desse período, Nietzsche desenvolve dois tipos substanciais de crítica teórica ao idealismo kantiano. Primeiro, sua obstrução das alegações positivas sobre os objetos, de como eles devem ser independentemente das condições idealistas, leva-o a duvidar de que a “coisa em si” tenha qualquer importância epistemológica e de que seja mesmo legítimo pressupor sua existência. Segundo, ele considera incoerente a ideia de que os próprios conhecedores humanos sejam tanto as origens quanto os produtos de condições idealistas do conhecimento humano, sendo essa incoerência uma razão para deixar pra trás as posições idealistas kantianas.¹¹

experiência dionisíaca contradizem seu idealismo, enquanto outros, como Brown 1980: 40-45, leem sua consideração sobre a experiência dionisíaca como almejando precisamente justificá-lo.

9 Ver também GT/NT I, 16 e 17, KSA I.25.

10 Ver também DS/Co. Ext. I, 6, KSA I. 188 e SE/Co. Ext. III, 3, KSA I.350.

11 Ver KGW I:4 57 [51, 52 e 55] (outono de 1867 - primavera de 1868), II:4,

Pode ser tentador supor que o jovem Nietzsche desenvolveu uma linha mais nuançada de idealismo kantiano à luz dessas preocupações teóricas e terapêuticas ou culturais.¹² Porém, talvez até isso seja subestimar a natureza experimental e inconclusiva de suas abordagens iniciais acerca de tal idealismo, pois seu insucesso em se comprometer com qualquer posição em seus primeiros textos publicados – nos quais ele está, acima de tudo, preocupado principalmente com outros assuntos – e por que suas críticas a tais posições em seus escritos não publicados desse período sugerem fortemente que ele se encontrava longe de estar convencido por elas. E enquanto seus escritos não publicados expõem a intensidade de seu interesse pelas posições idealistas kantianas, nesses escritos ele estava também livre para explorar essas posições e os problemas que elas suscitavam, sem estar limitado por exigências de coerência, argumento ou comprometimento. De fato, lá suas críticas são acompanhadas por numerosos endossos ao idealismo. Portanto, mais do que adotar ou desenvolver qualquer posição particular, parece mais plausível considerar as abordagens iniciais de Nietzsche acerca do idealismo kantiano como uma “formação” preliminar e experimental em certas posições e assuntos neokantianos contemporâneos.

A rejeição de Nietzsche ao idealismo kantiano

Diferentemente de seus textos juvenis, os textos de Nietzsche, de *Humano, Demasiado Humano* em diante, manifestam uma

pp.241-242, 291-296 e 339-340 (verão de 1872), PHG/FT, 1, 4, 10, 11 e 13, KSA I. 804 e WL/VM 1, KSA 1.875 e KSA 7.459, Nachlass/FP 19 [125] e [153], do verão de 1872 – começo 1873.

12 Ver, por exemplo, Stack 1980, 1983: esp. cap. 8 e 1987: 7-23, Crawford 1988 e 1997, Hill 2003: pt. 1 e Doyle 2009: cap. 3. Outros comentadores, tais como Fazio 1986-1989, D'Iorio 1993: 259-270, Sánchez 1999: 66-90 e 2000b e Green 2002: esp. cap. 2 e 3, enfatizam o endosso inicial de Nietzsche acerca do ceticismo de Spir sobre o juízo empírico, o qual considero a seguir.

atitude consistentemente crítica em relação ao idealismo kantiano, e em seus últimos textos ele o rejeita terminantemente. Talvez ele seja mais naturalmente lido como reivindicando ou que as capacidades humanas perceptivas e conceituais inevitavelmente “simplificam” ou “falseiam” a natureza real das coisas, ou que a noção de uma natureza objetivamente “real” das coisas seja em si mesma incoerente, e ainda como criticando o idealismo kantiano por reivindicar o oposto – a saber, que temos algum acesso à realidade, uma vez que isso subjaza para além de nossas capacidades perceptivas e conceituais, ou que possamos ao menos concebê-la, embora não lhe tenhamos acesso.¹³ Mas atribuir tal posição a Nietzsche suscita notórios problemas. Em particular, é paradoxal alegar que se sabe que não podemos ter conhecimento autêntico, e é também difícil ver como Nietzsche poderia fazer tal alegação enquanto também afirmando a importância do conhecimento empírico, fazendo numerosas alegações de conhecimento de si próprio.

É auspicioso, então, que, ao rejeitar a noção de uma realidade para além de nossas capacidades perceptivas e conceituais, a interpretação e a crítica de Nietzsche acerca do idealismo kantiano seja, na verdade, precisamente o oposto do que inicialmente possa parecer. Ou seja, ele defende, contra o idealismo kantiano, a ideia de que a realidade seja acessível às nossas capacidades perceptivas e conceituais, e está assim preocupado não com que o idealismo kantiano reivindique que possamos ter algum acesso à/ou concepção da verdadeira natureza das coisas, mas, pelo contrário, com que ele negue isso. Além do mais, as passagens relevantes revelam uma segunda preocupação, relacionada menos à acessibilidade da realidade do que a como fazemos juízos acerca de qualquer realidade. Essa preocupação revela Nietzsche ainda

13 Ver, por exemplo, Danto 1965: esp. cap. 3 e Nehamas 1985: cap. 2, esp. 48-52. Tais leituras permitem considerar a posição de Nietzsche como um tipo de idealismo “kantiano”. Ver, por exemplo, Stack 1983: esp. cap. 8 e Crowell 1999.

menos resoluto: ele alterna entre negar que possamos autenticamente fazer juízos acerca da realidade acessível a nós e aceitar esta possibilidade, enquanto simultaneamente explorando a ideia de que os juízos possam nos dar um acesso *a priori* a outros aspectos de nós mesmos e do mundo.

A acessibilidade da realidade

Em seus últimos escritos Nietzsche faz três críticas à noção kantiana de uma realidade inacessível às capacidades humanas perceptivas e conceituais – a saber, que esta noção é contraditória, que é epistemologicamente supérflua e ainda moralmente suspeita. Cada crítica sugere que ele não sustenta que essas capacidades “simplifiquem” ou “falseiem” a realidade ou que a noção de realidade seja incoerente, mas, ao contrário, ao rejeitar a noção de uma realidade inacessível, também admite uma realidade que seja, ao menos em princípio, acessível às nossas capacidades perceptivas e conceituais, ainda que ontologicamente independente delas.¹⁴

A primeira crítica de Nietzsche à noção de uma realidade inacessível, de que ela seja contraditória, é particularmente clara numa seção de *Para uma genealogia da moral*, na qual ele rejeita “o conceito kantiano de ‘caráter inteligível das coisas’”. Observando que este conceito faz da realidade “*absolutamente incompreensível*” a nós, ele a rejeita em razão de que não há “‘observação desinteressada’ (um absurdo sem sentido)”, mas “*apenas* uma

14 Nietzsche continuou a estudar as noções idealistas kantianas de uma realidade inacessível na década de 1880, com particular atenção para com Lange e, notavelmente, também *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie e Die Arten der Nothwendigkeit – Die mechanische Naturerklärung – Idee und Entelechie*, de Otto Liebmann. Liebmann fora, como Lange, um dos primeiros a propor um “retorno” ao idealismo kantiano, entendido como uma negação cética de nosso conhecimento da realidade. Sobre Lange, ver Campioni et al 2003: 346 e Brobjer 2008: 33-36, 221, 226-227 e n. 68 a 34; e, sobre Liebmann, ver Campioni et al 2003: 364-367 e Brobjer 2008: 76, 104, 221-222 e 229.

visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo”. O que é significativo aqui é como Nietzsche também chama o conceito kantiano de realidade de um “conceito contraditório” e insiste que o “‘conhecer’ perspectivo” possa chegar a uma certa “‘objetividade’”, a qual ele descreve como a capacidade de “de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas” (GM/GM III 12, KSA 5.363). Ao rejeitar o conhecimento não-perspectivístico ou “desinteressado” da realidade, Nietzsche não está alegando, assim, que nossa “perspectiva” das particulares capacidades perceptivas e conceituais inevitavelmente “simplifica” ou “falseia” a realidade, ou que ela confira incoerência à noção de realidade. Ele está simplesmente negando que a alegação kantiana de que essa perspectiva impede o conhecimento, de tal modo que a realidade deve ser inacessível ou “*completa e absolutamente incompreensível*” a conhecedores perspectivísticos como nós – uma alegação que ele presumivelmente considera “contraditória” porque ela torna o conhecimento da realidade impossível para nós. Sua rejeição à noção de uma realidade inacessível como contraditória envolve, assim, sua afirmação, em vez de negação, da acessibilidade da realidade às nossas particulares capacidades perceptivas e conceituais.¹⁵

A segunda crítica de Nietzsche à noção de uma realidade inacessível é que ela é epistemologicamente supérflua. Em particular, em sua consideração de “Como o ‘Verdadeiro Mundo’ acaba por se tornar em Fábula”, em *Crepúsculo dos ídolos*, o passo “königsbergiano” (uma referência à cidade natal de Kant) afirma uma realidade “inalcancável, indemonstrável, imprometível” e é seguido pela compreensão originária de que tal realidade deva ser

15 Leituras anti-céticas desse tipo têm sido desenvolvidas por vários comentadores. Para a leitura especialmente influente de Maudemarie Clark, ver Clark 1990: cap. 1-5, Clark 1998 e Clark e Dudrick 2004. Para outras, ver Anderson 1996, 1998, 1999, 2002 e 2005: 187-192, Hill 2003: pt. 2 e Doyle 2009: cap. 1-2, esp. 56-65.

“inalcançada, também *desconhecida*”, e, portanto, por sua rejeição como “uma Ideia que se tornou inútil, supérflua, *consequentemente* uma Ideia refutada” (GD/CI, Como o “Verdadeiro Mundo” Acabou por se Tornar em Fábula 3, KSA 6.80).¹⁶ Nietzsche conclui que a realidade à qual temos acesso não poderia mais ser considerada como meramente “aparente”, mas, ao contrário, ser considerada como real, uma vez que o padrão de uma realidade ulterior e inacessível é supérfluo. Assim, ao dar o passo final, ele insiste que “*com o verdadeiro mundo expulsamos também aparente*”. No capítulo precedente de *Crepúsculo dos Ídolos*, “A ‘Razão’ na Filosofia”, ele também se refere a Kant ao afirmar “a evidência dos sentidos” e nosso conhecimento do “mundo verdadeiro”, o mundo “aparente” do “tornar-se”, contra a postulação de um “mundo real”, e concluindo que “os fundamentos, em vista dos quais ‘este’ mundo foi designado como aparente, fundam, em vez disso, sua realidade – uma *outra* espécie de realidade é absolutamente indemonstrável” (GD/CI, A “Razão na Filosofia” 2 e 6, KSA 6.75). Como sua primeira crítica, então, a segunda crítica de Nietzsche à noção de uma realidade inacessível afirma, em vez de negar, nosso conhecimento da realidade.

A crítica final de Nietzsche à noção de uma realidade inacessível consiste nas hipóteses relativas às funções psico-físicas e culturais da crença numa tal realidade. Estas hipóteses pretendem sugerir que, mais do que exercerem um papel teórico necessário em nosso conhecimento do mundo, esta crença pode ser explicada por outros propósitos, decididamente mais suspeitos, aos quais ela serve. Nietzsche se refere particularmente a um tipo de enojamento ou frustração com o mundo acessível e à expectativa de defender a moral tradicional e as idéias teológicas contra as dúvidas empíricas. Em “Como o Verdadeiro Mundo acaba por se tornar em Fábula”, por exemplo, ele descreve o passo “*königsbergiano*” como

¹⁶ Ver também MA I/HH I, 9, 16, 20 e 21, KSA 2. 29 e AC/AC 10, KSA 6. 176.

postulando uma realidade que pretende ser “pensada um consolo, uma obrigação, um imperativo”, e em “A ‘Razão’ na Filosofia” ele escreve que “forjar histórias sobre “um outro” mundo que não este é completamente sem sentido, assim como não há instinto forte para difamar, depreciar e suspeitar da vida em nós: no último caso nós nos vingamos a nós mesmo em vida através da fantasmagoria de “uma outra” e “melhor” vida (GD/CI, A “Razão na Filosofia”, 6, Como o “Verdadeiro Mundo” Acabou por se Tornar em Fábula, 3, KSA 6.80).¹⁷ Novamente, então, ao criticar a noção de uma realidade inacessível, Nietzsche afirma, em vez de negar, o conhecimento humano possível da realidade – neste caso, o conhecimento daquela realidade que pode nos enojar ou nos frustrar, ou ameaçar nossa moral tradicional e nossas ideias teológicas.

O Nietzsche tardio, por conseguinte, critica a noção kantiana de uma realidade inacessível não porque ela alega que temos acesso à realidade ou que podemos ao menos concebê-la, mas precisamente porque ela nega isto: ela torna a realidade inacessível a nós de uma forma contraditória, epistemologicamente supérflua e moralmente suspeita, e deve ser rejeitada em nome da realidade que podemos perceber e conceber.

Vale notar, contudo, que essas críticas pareceriam mais aplicáveis a Schopenhauer, Lange ou Fischer do que ao próprio Kant. Isso porque é altamente debatível se Kant afirma uma realidade inacessível ou, se ele o faz, ainda se argumenta das formas que

17 Para as hipóteses de Nietzsche’s relativas às funções psico-físicas e culturais de crença numa realidade inacessível, frequentemente com referência a Kant, ver também MA I/HH I, 17, KSA 2.38, GT/NT, Ensaio de Autocrítica, 5, KSA 1. 17, JGB/BM 2, 5, 6, 10, 59, 210 e 211, KSA 5. 16, GM/GM, III, 25, KSA 5. 402, FW/GC, Prólogo 2, 346, 347 e 370, KSA 3. 347, GD/CI, Incursões de um Extemporâneo, 34, KSA 6. 132, AC/AC 10, 15, 24, 38, 50 e 58, KSA 6. 176, EH/EH, Por que Sou Tão Esperto, 10, KSA 6. 295, O Nascimento da Tragédia, 2, KSA 6.311 e Por que Eu Sou um Destino, 3-8, KSA 6. 367. Ver também MA I/HH I, 9, 10 e 16, KSA 2. 29 e Za/ZA I, Dos trasmundanos, KSA 4. 35 para declarações sobre os objetivos deflacionários de tais hipóteses e referências na nota 30 a seguir.

Nietzsche critica.¹⁸ Kant se esforça para distinguir seu idealismo “transcendental” do ceticismo, de tal modo que as condições “transcendentais” do conhecimento são visadas como garantias de um realismo “empírico” e, para evitar problemas tais como aqueles identificados por Nietzsche, alguns comentadores de Kant até argumentam que ele pretende que a “coisa em si” seja o que expresse a ausência de comprometimentos com a realidade do objeto considerado independentemente das condições *a priori* do conhecimento.¹⁹ Além disso, mesmo se sua “coisa em si” for igualada à realidade inacessível que Nietzsche rejeita, as críticas de Nietzsche têm pouco a “dizer”, por exemplo, à insistência de Kant sobre sermos afetados por objetos que venhamos a conhecer ou à necessidade de uma “Revolução Copernicana” idealista para evitar as impropriedades do realismo. A este respeito, pois, a abordagem de Nietzsche acerca do idealismo kantiano não é particularmente promissora como uma abordagem acerca de Kant mesmo.

Juízos da realidade

Outras discussões acerca do idealismo kantiano nos textos tardios de Nietzsche estão preocupadas com outras noções kantianas, contudo mais distintas. Isso é particularmente evidente no capítulo “‘A ‘Razão’ na Filosofia’, em *Crepúsculo dos Ídolos*, no qual Nietzsche se concentra nas posições de Spir e Gustav Teichmüller. Ele estudou particularmente essas posições de modo intenso no final dos anos 1870 e 1880 e elas o levaram a tratar do idealismo

18 Admitidamente, comentadores de Nietzsche, com frequência, tomam Kant como afirmando uma realidade inacessível e Nietzsche como bem sucedidamente utilizando-se disso. Além das obras a isso relativas na nota 18 acima, ver, por exemplo, Brown 1980: 42-45, Stack 1991: esp. 30-33, Houlgate 1993: esp. 128-157, Conrad 2001: 25-33 e Ibáñez-Noé 2002: 132-134 e 144-147.

19 Ver, em particular, Allison 1983/2004 e, sobre a importância de tais interpretações para Nietzsche, Mosser 1993: esp. 73-76 e Weiss 1993.

kantiano menos em termos de sua noção de uma realidade inacessível do que em termos de como ele nos considera para fazermos juízos sobre a realidade.

A abordagem de Nietzsche acerca de Spir é notável por sua preocupação com uma certa noção do objeto de juízo e por sua transformação radical em “A ‘Razão’ na Filosofia”. Em seus escritos inéditos iniciais e em suas obras publicadas de *Humano, demasiado humano* até *Para além de bem e mal*, Nietzsche endossa o argumento de Spir da impossibilidade de juízos empíricos, de acordo com o qual um conceito pode ser aplicado apenas a um objeto autoidêntico e tal objeto não é manifestado na experiência sensível, ao mesmo tempo em que, entretanto, não segue Spir em postular um objeto de juízo ulterior, não-empírico. Como ele coloca em *Para Além de Bem e Mal*, embora “que sem um deixar-valer as ficções da lógica, sem um medir a efetividade pelo mundo puramente inventado do incondicionado, do igual-a-si-mesmo, sem uma constante falsificação do mundo pelo número, o homem não poderia viver”, esses são, todavia, “os mais falsos juízos” (JGB/BM 4, KSA 5.18).²⁰

Em “A ‘Razão’ na Filosofia”, entretanto, Nietzsche abandona o argumento de Spir da impossibilidade de juízos empíricos. Sua preocupação principal neste capítulo é criticar as alegações de que a “razão” nos dá as bases para postular “unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade, ser” dos objetos, apesar do fato de que nossa experiência sensível desses objetos não exemplifica esses conceitos. Spir claramente faz uma alegação *a priori*

20 Sobre esta posição, ver também MA I/HH I, 1, 11, 16, 18 e 19, KSA 2. 23, WS/AS 11 e 12, KSA 2. 546, FW/GC 107, 110 e 111, KSA 3. 464, JGB/BM 2 e 36, KSA 5. 16 e, nos cadernos iniciais, PHG/FT 5, 7, 10 e 15, KSA 1. 822, WL/VM 1, KSA 1. 875, KSA 7. 493, Nachlass/FP 19 [235, 236 e 242] do verão de 1872 – começo de 1873 e KSA 7. 542, Nachlass/FP 23 [11] e [39], do inverno de 1872 – 1873. D’Iorio argumenta que Nietzsche abordou intensivamente a segunda edição revisada de *Denken und Wirklichkeit* em 1877, no verão de 1881 e no verão de 1885. Ver D’Iorio 1993: esp. 257-259 e também Campioni et al 2003: 567-570 e Brobjer 2003: 222.

precisamente desse tipo, com sua premissa a respeito da auto-identidade do objeto de juízo. O que é notável no capítulo é que, ao criticar tais alegações, Nietzsche não apenas rejeita a postulação de objetos e características não-empíricos, como ele havia feito anteriormente, mas também nega que a realidade possa ser determinada sobre bases lógicas e afirma a possibilidade de juízos empíricos. Assim, na passagem seguinte ele afirma a “ciência” empírica e enfatiza que isso não é apenas porque rejeita postulações não-empíricas, mas também porque não considera “lógico” ser a medida da realidade.

Nós possuímos ciência hoje precisamente à medida que decidimos *aceitar* a eviência dos sentidos, – à medida que aprendemos a aguçá-los, a fortalecê-los, a pensá-los em vista de suas conclusões. O resto é deformação e ainda-não-ciência: ou seja, metafísica, teologia, psicologia, epistemologia. *Ou* ciência formal, teoria de signos: como a lógica e aquela lógica aplicada, a matemática. Nisso a realidade não aparece mesmo, nem como um problema; apenas tão pouco como aparece a questão de qual valor podem ter tanto uma convenção de signos quanto a de uma lógica (GD/CI, A “Razão” na Filosofia 3, KSA 6.75).²¹

Noutras palavras, somente em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche realmente rejeita as bases spirianas sobre as quais anteriormente havia negado que possamos realizar juízos empíricos – ou seja, as bases “lógicas” de que um conceito possa ser aplicado apenas a um objeto autoidêntico. Antes de *Crepúsculo dos Ídolos*, essas bases o

21 Aqueles comentadores que enfatizam a abordagem tardia de Nietzsche com Spir geralmente consideram que ele endossa o argumento de Spir contra a possibilidade do juízo empírico ao longo de seus escritos tardios. Ver D’Iorio 1993: 277-294, Sánchez 2000a e Green 2002: esp. cap. 2 e 3. Critico Green a esse respeito e ofereço uma discussão ulterior sobre as passagens relativas ao texto acima em Bailey 2006: 242-249. Ver também Clark 2005, Clark e Dudrick 2006 e Green 2005: 55-72.

havam colocado na estranha posição de rejeitar a noção de uma realidade inacessível em nome da realidade que nos é acessível, enquanto também de negar que podemos realizar juízos autênticos da realidade. Ao rejeitar essas bases em *Crepúsculo dos ídolos*, ele vem a aceitar que podemos fazer juízos da realidade acessível a nós.

“A ‘Razão’ na Filosofia” também é importante por sua expressão da abordagem de Nietzsche acerca de Teichmüller. Tendo insistido que a lógica não é a medida da realidade, Nietzsche procede explicando a ideia de que a “razão” nos dá as bases para postular “unidade, identidade, duração, substância, causa, coisidade, ser” dos objetos como uma reflexão acerca do que ele chama “as pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem”, as quais, ele alega, originam-se no “tempo da mais rudimentar forma de psicologia”. Acerca dessa psicologia, ele escreve “esse vê por toda parte agente e ato: esse acredita em vontade como causa em geral; esse acredita no “eu”, no eu como ser, no eu como substância, e *projeta* a crença na substância-eu sobre todas as coisas – somente com isso *cria* o conceito “coisa” [...] somente da concepção “eu” se segue, como derivado, o conceito “ser” (GD/CI, A “Razão” na Filosofia 5, KSA 6.78).²² Embora este diagnóstico seja aplicável à postulação de Spir de um objeto de juízo autoidêntico, ele se aplica mais de perto à postulação de Teichmüller do objeto de juízo como uma substância, pois Teichmüller sustenta que o sujeito tem “experiência imediata” de si mesmo como um ser substancial que une a pluralidade de suas sensações, afetos e vontades, e que esta atividade unificadora é refletida na gramática sujeito-predicado e que o sujeito pode conhecer um objeto apenas ao estender a ele esse conceito de ser substancial.²³ Assim, em Em “A ‘Razão’ na Filosofia”,

22 Sobre ataques similares à “metafísica da linguagem”, ver JGB/BM, Prefácio, 16, 17, 19, 20, 34 e 54, KSA 5. 11 e GM/GM, I, 13, KSA 5. 278.

23 Nietzsche se refere às alegações e argumentos de Teichmüller, em *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*, em numerosas notas de

Nietzsche rejeita não apenas sua própria alegação spiriana anterior acerca da autoidentidade do objeto de juízo, mas também a consideração de Teichmüller de como o sujeito mesmo postula o objeto de juízo como uma substância.

Surpreendentemente, contudo, o Nietzsche mais maduro também se encarrega de reformular precisamente o tipo de argumento das premissas psicológicas primitivas que ele diagnostica em Spir e Teichmüller. Ou seja, enquanto afirma uma realidade empiricamente acessível e passível de juízo, ele também deriva uma ontologia de causação como “vontade de potência” *a priori* da potência causal que a psicologia primitiva atribui à escolha consciente, ou “a vontade”, e que ele consistentemente nega. Em particular, numa seção de *Para além de bem e mal*, ele argumenta a favor daquilo que chama de “direito de determinar *toda* força eficiente univocamente como: *vontade de potência*”, com base em três premissas hipotéticas: primeiramente, que “nada outro está ‘dado’ como real, a não ser nosso mundo dos apetites e paixões”; em segundo, que “reconhecemos efetivamente a vontade como *eficiente*”; e, em terceiro lugar, que esclarecemos nossa experiência psicológica em termos de “*uma* forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência” (JGB/BM 36, KSA 5.54). Fossem estas premissas aceitas, ele insiste, o princípio de parcimônia requeriria que explicações não somente de eventos psicológicos, mas também de eventos orgânicos e inorgânicos fossem dadas em termos de “vontade de potência”. E ele prossegue com esse argumento de modo entusiasmado em seus escritos não publicados, enfatizando lá que, embora o argumento apele à potência causal da volição, ele não atribui a volição a um sujeito substancial – ele assim segue a psicologia primitiva no primeiro sentido, mas não no último. Suas explicações dos eventos em

meados da década de 1880 em diante. Sobre as interpretações acerca da importância de Teichmüller para Nietzsche, ver D'Iorio 1993: 283-294, Orsucci 1997: esp. 53-56 e 2001: 212-219 e Small 2001: 43-56.

termos de “vontade de potência” conseqüentemente concernem não às relações causais entre “coisas” substanciais, mas antes às meras “vontades” ou “potências”, ou, quando muito, às suas combinações hierarquicamente organizadas – que, em uma nota de 1888, ele chama de “quanta dinâmicos numa relação de tensão com todos os outros quanta dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros quanta, em seus ‘efeitos’ sobre estes” (KSA 13.257, Nachlass/FP 14 [79], da primavera de 1888).²⁴

Certamente, à medida que Nietzsche deriva sua ontologia causal *a priori* da potência causal da volição, ele intencionalmente fornece precisamente o que noutra lugar nega que possa ser fornecido – isto é, uma determinação *a priori* da realidade – precisamente da forma em que noutra lugar ele rejeita – ou seja, ao estender à realidade uma pressuposição psicológica primitiva acerca da atividade que ele considera errônea. De fato, como indica com seu comentário parentético sobre a segunda premissa de seu argumento em *Para Além de Bem e Mal* ser “justamente nossa crença na própria causalidade”, ele consistentemente alega que qualquer “explicação” de um evento em termos de potências causais reflete a crença errada de que uma ação de um agente seja determinada pela potência causal de sua escolha consciente, assim como qualquer atribuição de potências causais a uma “coisa” substancial reflete a crença errada de que a escolha e sua potência possam ser atribuídas a

24 Dentre as muitas outras notas similares de meados ao final da década de 1880, ver KSA 12. 383, Nachlass/FP 9 [91], do outono de 1887 e KSA 13. 261, Nachlass/FP 14 [82] e [121], da primavera de 1888. Em GM/GM, II, 12, KSA 5. 313 Nietzsche afirma essa ontologia a respeito dos eventos orgânicos e estende o “orgânico” de modo a incluir as práticas sociais humanas, enquanto em GM/GM, III, 11 e 18, KSA 5. 361 ele esclarece os “ideais ascéticos” nesses termos. Ver também GM/GM, I, 13, KSA 5. 278 e as alegações gerais em JGB/BM 23, KSA 5. 38 e AC/AC 2, KSA 6. 170.

uma “vontade” substancial (JGB/BM 36, KSA 5. 54).²⁵ Mesmo em suas abordagens posteriores acerca do idealismo kantiano, Nietzsche permanece indeciso – neste caso, entre sua afirmação de uma realidade acessível a e passível de juízo por nossas capacidades perceptivas e conceituais ordinárias e sua ontologia da causação como “vontade de potência”.

Entretanto, essa abordagem hesitante acerca das concepções kantianas de juízo possibilita uma abordagem mais fecunda acerca de Kant do que das críticas de Nietzsche à noção de uma realidade inacessível, pois isso diz respeito a assuntos importantes relativos à própria consideração de juízo por Kant. Em particular, como Spir, Kant considera que um juízo consistir na aplicação normativa de um conceito a um objeto e, assim, suscita o problema de como a experiência sensível poderia ser admitida num juízo, uma vez que tal experiência pareceria ter um papel causal, mais do que normativo, na explicação de um juízo. A solução de Kant, alegar que a imaginação fornece critérios para a aplicação de conceitos à experiência sensível, é notoriamente insatisfatória. Assim como Teichmüller, Kant também alega que um juízo deve se referir a um “Eu”, entendido como um ser não-empírico, uma reivindicação que suscita questionamentos significativos sobre a natureza e o papel do sujeito no conhecimento de um objeto. A crítica de Nietzsche a Teichmüller e seus esforços para formular uma ontologia sem sujeitos substanciais pode ser tomada como resposta a tais questionamentos. Além disso, o tratamento de Nietzsche da coisidade e causalidade

25 Assim, Nietzsche não embasa sua ontologia da “vontade de potência” nem sobre evidência meramente empírica ou sobre compromissos normativos, nem sobre postulados metafísicos básicos, mas, antes, numa premissa empírica que considera falsa. Sobre uma leitura contrastante, ver Doyle 2004 e 2009: cap. 4-5, esp. 115-21. Nietzsche elabora sua crítica às “explicações” casuais em GD/CI, A “Razão” na Filosofia, 5, KSA 6. 77 e Os Quatro Grandes Erros, 3, KSA 6. 90 e também em FW/GC 112 e 127, KSA 3. 472, JGB/BM 12, 14, 17 e 21-23, KSA 5. 26 e GM/GM, I, 13, KSA 5. 278, ecoando as alegações feitas por Teichmüller e Liebmann, dentre outros. Sobre essas alegações, ver Orsucci 1997: 57-63.

diz respeito a uma outra das preocupações primárias de Kant, a saber, defender contra as objeções empíricas a ideia de que os objetos de juízo consistem, no final das contas, em substâncias em relações causais. Ao igualmente criticar tal ideia como um erro de “razão” que reflete uma psicologia primitiva e ao oferecer uma alternativa nos termos da “vontade de potência”, Nietzsche discutivelmente responde a uma preocupação muito semelhante. Ao se dedicar mais rigorosamente a seu tratamento das concepções de juízo do que a suas críticas à noção de uma realidade inacessível, a abordagem posterior de Nietzsche acerca do idealismo kantiano poderia, então, ser apresentada como não apenas mais rica, mas também como mais impressionantemente relacionada ao idealismo do próprio Kant.

II. Nietzsche e a ética kantiana

As objeções não convincentes de Nietzsche

As abordagens de Nietzsche acerca da ética kantiana estão concentradas quase exclusivamente em suas obras e notas dos anos 1880 e são menos marcadas pelas leituras secundárias particulares do que suas abordagens acerca do idealismo kantiano²⁶.

26 Além das partes relevantes dos textos de Fischer, Hartmann, Lange, Schopenhauer e Überweg mencionada nas notas 4, 6-9 e 17 acima, as leituras de Nietzsche sobre a ética de Kant incluíram *Über das Fundament der Moral / Über die Grundlage der Moral*, de Schopenhauer, as quais ele leu em 1884. Ver Campioni et al 2003: 554 e Brobjer 2008: 32, 38 e 226 e n. 89, p.38. A série de citações, resumos e discussões de passagens de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kritik der Urteilskraft*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *Die Metaphysik der Sitten* and *Der Streit der Fakultäten*, de Kant, em KGW VIII:1 7 [4] (final de 1886 - primavera de 1887) derivam não de leituras de primeira-mão desses textos, mas de uma releitura de *Immanuel Kant und seine Lehre*, de Fischer. Ver Brobjer 2001: 421, 2003: 65 e n. 42 e 2008: 38 e n. 87, p. 38.

Ele geralmente trata da ética kantiana como sintomática de uma crise mais ampla da moral moderna e do valor moral de igualdade, em particular. De fato, suas alegações mais comuns a respeito da ética kantiana são que ela afirma acriticamente tais valores modernos e que explora a noção de uma realidade inacessível para os proteger da crítica empírica. Em *Para Além de Bem e Mal*, por exemplo, Kant é apresentado como um moralista acrítico que, com sua noção de um “imperativo categórico”, deseja mostrar que “o que é nobre sobre mim é que posso obedecer – e isso não *deveria* ser diferente para você do que é para mim”, enquanto no prefácio de 1886 em *Aurora*, Nietzsche escreve que Kant “para abrir espaço para seu ‘reino moral’, ele se viu obrigado a anexar um mundo indemonstrável, um ‘além lógico [...] tornar o ‘reino moral’ invulnerável, de preferência ainda, invulnerável à razão” (JGB/BM 187, KSA 5.107, M/A, P, 3, KSA 3.12)²⁷. Contudo, não está claro que as críticas gerais de Nietzsche à moral moderna oferecem mais expectativa de uma abordagem fecunda acerca da ética kantiana. Pois mesmo se as noções kantianas de igualdade, liberdade e razão são “morais” no sentido pejorativo de Nietzsche, as críticas gerais de Nietzsche à moral – de seu “*ressentiment*” ou ascetismo, por exemplo, ou sua obstrução de indivíduos “superiores” – têm pouca relevância para os argumentos e preocupações de Kant.²⁸

27 Ver também VM/OS 27, KSA 2. 391, WS/AS 216, KSA 2. 650, M/A 142, 197, 207 e 481, KSA 3. 133, FW/GC 193 e 335, KSA 3. 504, JGB/BM 5, 11, 186, 188 e 210-212, KSA 5. 18, GM/GM, III, 12 e 25, KSA 5. 363, WA/CW 7, KSA 6. 26, GD/CI, A “Razão” na Filosofia, 6, Como o “Verdadeiro Mundo” Acabou por se Tornar em Fábula e Incursões de um Extemporâneo, 1, 16, 29 e 42, KSA 6.78, AC/AC 10, 12, 55 e 61, KSA 6. 176 e EH/EH, Considerações Extemporâneas, 3 e O caso Wagner, 2 e 3, KSA 6. 319.

28 Isso também vale para leituras que alegam que, com sua crítica às entidades e qualidades “ultra-mundanas”, Nietzsche supera os dualismos da filosofia moral de Kant e incita à afirmação do que supostamente permanece, um reino “este-mundano” de impulsos ou “vir-a-ser”. Ver, por exemplo, Deleuze 1962: 102-108, Ansell-Pearson 1987: 310-339, Müller-Lauter 1995: esp. 25-27 e Simon 2000.

Além disso, nas duas passagens publicadas em que Nietzsche procede para além de tais alegações gerais sobre a “moral” kantiana para fazer objeções específicas à ética kantiana, suas objeções não são convincentes. Na primeira, uma seção de *A Gaia Ciência* intitulada “Viva a física!”, ele insiste que requerer que todos façam a mesma coisa nas mesmas circunstâncias seja um tipo “cego, mesquinho e desprezioso” de “egoísmo” e que é impossível julgar nossas razões pela ação, uma vez que as ações e circunstâncias experimentadas são sempre mais singulares do que aquelas identificadas pelas razões. Na outra passagem, uma seção em *O Anticristo*, ele alega que um juízo moral kantiano considera “o prazer como uma objeção” e é, portanto, “prejudicial” ou “perigoso à vida”. E em ambas as passagens ele conclui que, em vez de realizar juízos morais kantianos, devemos cultivar nossas próprias particularidades e criatividade: em “Viva a física!”, ele alega que, diferentemente de Kant, “queremos tornar-nos aqueles que somos – os novos, os únicos, os incomparáveis, os legisladores de si mesmos, os criadores de si mesmos!”, enquanto em *O Anticristo* ele insiste que “(uma) virtude deve ser invenção nossa, nossa autodefesa e necessidade mais pessoal” e que “cada um deveria inventar sua virtude, seu imperativo categórico” (FW/GC 335, KSA 3. 560, AC/AC 11, KSA 6.177).

Essas objeções entendem mal a natureza de um juízo moral kantiano. Primeiramente, Kant não tenciona que um juízo moral simplesmente sustente o que todo agente deve ou não fazer nas mesmas circunstâncias, um juízo que, de fato, poderia ser feito sobre bases “autocentradas” ou em prol de qualquer necessidade ou querer contingentes de qualquer agente. Pelo contrário, ele tenciona que um juízo moral seja “universal” num sentido mais forte, que excluiria tais bases particulares ao se referir especificamente às bases morais e incondicionais, àquelas que ele frequentemente

descreve como o objeto de um tipo moral distinto de “respeito”.²⁹ Nietzsche aprecia melhor este senso de universalidade na seção de *O anticristo*, onde descreve as bases de um juízo moral kantiano não como “autocentrado”, mas como “o bom em si”, bom com o caráter de impessoalidade e universalidade” e como “um sentimento de respeito pelo conceito de ‘virtude’” (AC/AC 11, KSA 6.177). Mas ao insistir que o juízo moral kantiano assim considera “o prazer como uma objeção”, ele ainda é injusto com Kant, pois este concede que o que é moralmente bom pode coincidir com a satisfação de necessidades ou quererres contingentes, bem como que tais necessidades ou quererres sejam levados em conta à medida que são relevantes às questões morais e até considera que a conquista da própria bondade moral proporciona seu próprio tipo de “prazer”.³⁰ Além do mais, em relação aos juízos de nossas razões para a ação, Kant admite que as razões sejam indeterminadas e que não possamos, conseqüentemente, julgar ações passadas pelas razões pelas quais elas pudessem ter sido realizadas. Mas ele insiste que essa indeterminação não impede a prescrição de ações futuras de acordo com as razões e que, nisso, um nível suficiente

29 A diferença entre estes dois sentidos de “universalidade” tem influenciado muito os comentadores de Kant, uma vez que Kant tem sido pensado por alguns como bem sucedido em justificar apenas o sentido mais fraco. Ver, por exemplo, Allison 1996b: 143-147 e 150-154 e Wood 1999: 48 e 81-82. A objeção de Nietzsche aqui ecoa aquela em Schopenhauer 1841: pt. II, §7 e 1844: App..

30 Uma interpretação mais indulgente acerca da concepção da ação “por dever” em Kant é que agir “por dever” é fazer o que é moralmente exigido porque o é moralmente exigido e, assim, sem restrição a se fazer o que é moralmente exigido também coincide com a satisfação de inclinação. Ver, em particular, a discussão em Kant 1785: 397-399. O emprego, por Kant, de suas fórmulas para deduzir deveres, indica que ele considera a satisfação de necessidades ou quererres contingentes como moralmente significativas à medida que elas são relevantes para os problemas “universais” expressos por suas fórmulas. Ver, por exemplo, seu argumento para um dever de beneficência em Kant 1797/1798: 453. Finalmente, ao menos nos textos posteriores, ele distingue entre (des)prazer na (in)satisfação de uma inclinação e (des)prazer na (falta de) cumprimento de exigências morais. Ver Kant 1790: 178-179 e 207-209, 1793: 283-284 e 1797/1798: 211-213, 378 e 399-400.

de determinação possa ser atingido através da qualificação mútua de razões diferentes para a ação – uma possibilidade que Nietzsche não considera.³¹ Finalmente, a proposta de Nietzsche de que, em vez de realizar juízos morais kantianos, cultivamos nossas próprias particularidades e criatividade está de igual modo longe das preocupações de Kant. Por mais que a “autonomia” seja frequentemente considerada um problema caracteristicamente “kantiano”, propor que considerações de universalidade ou igualdade devam ser rejeitadas em nome de uma particularidade ou criatividade de um agente – em que, assim, “nos tornamo quem somos” – é claramente um bocado alheio à concepção de Kant de juízo moral.³²

A ética kantiana de Nietzsche

Para revelar bases mais persuasivas para a crítica de Nietzsche à ética kantiana, é necessário considerar algumas outras passagens nas quais, embora Kant não seja explicitamente mencionado, o próprio Nietzsche decididamente desenvolve as noções “kantianas” de autonomia e igualdade. Particularmente significativo a esse respeito é uma série de seções no começo do segundo ensaio de *Genealogia da Moral*. Lá Nietzsche apresenta o que chama de “indivíduo soberano” como um agente – ou seja, um ser capaz de “querer”

31 Ver, em particular, Kant 1785: 407-408 e 1797/1798: 390. Kant também admite que não agimos sempre por razões, em Kant 1790: 380 e 1789-1790: 196, 1792-1793/1794: n. para 29, 1797/1798: 407-408 e 1798b: 251-275. Sobre algumas discussões acerca da apresentação da objeção de Nietzsche na seção 355 de *A Gaia Ciência*, ver Bailey 2006: 256-260.

32 Entretanto, alega-se frequentemente que Nietzsche rejeita as noções kantianas de igualdade ou universalidade em nome do desigual ou particular, geralmente entendido nos termos da “autonomia” de um agir do indivíduo de acordo com impulsos ou desejos particulares ou singulares que ele mesmo tenha descoberto, organizado ou criado. Ver, em particular, Owen 1994: cap. 1-4, 1995: 87-90 e 1999: 3-11, Ridley 1998: 1-11 e 69-72, May 1999: 13 e Dudley 2002: 3-8, 123-212 e 227-230.

suas ações – cuja “*medida de valor*” é precisamente a habilidade de desejar, de tal forma que “olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza” ao distinguir “seus iguais” em atividade daqueles de menor atividade e “afirma-se” como capaz de um certo grau de atividade. Assim, escreve Nietzsche, o “indivíduo soberano” é distintamente “autônomo” (GM/GM, II, 2, 3, KSA 5. 293).

É plausível supor que com isso Nietzsche apresenta um exemplo particular da ética “nobre” que ele apresenta no primeiro tratado de *Para uma Genealogia da Moral* e em *Para Além de Bem e Mal*. Tal ética identifica as “boas” e as “más” ações com aquelas realizadas pelos exemplares agentes “bons” e “maus”, e identifica agentes “bons” e “maus” através de uma característica distintiva – tal como seu ser “aloiado”, um “guerreiro” ou “verídico” – o qual se supõe conceder “bondade” ou “maldade” a suas ações. Ações “boas” e “más” são determinadas, e agentes motivados a realizar “boas” ações e a não realizar “más” ações, por meio de uma demonstração e de uma medida constantes, criativas e mútuas da característica de concessão-de-“*bondade*” relevante, uma prática a que Nietzsche frequentemente se refere como “retribuição [*Vergeltung*]”³³. Em sua consideração acerca do “indivíduo soberano”, Nietzsche então pareceria considerar a atividade mesma como uma característica-que-concede-*bondade*, que deve ser continuamente demonstrada em ações julgadas pelos outros como o correto a se fazer.

33 Sobre a abordagem de Nietzsche acerca da ética do “bom e mau”, ver, em particular, JGB/BM 259, 262, 263, 265, 272 e 287, KSA 5. 207 e GM/GM, I, 10 e 11, KSA 5. 270. Marcadamente, das dez seções de seus primeiros textos aos quais Nietzsche se refere em GM/GM, P, 4, KSA 5. 250 como prefigurando reivindicações feitas em *Genealogia da Moral*, seis apresentam sua noção de retribuição em algum detalhe e uma delas é uma de duas seções sucessivas de *Aurora*, a qual apresenta longas análises acerca da “retribuição”, precisamente nos termos da atividade. Ver MA I/HH I, 45 e 92, KSA 2. 67, WS/AS 22, 26 e 33, KSA 2. 555 e M/A 112, KSA 3. 100 e também MA I/HH I, 44, KSA 2. 66 e M/A 133, KSA 3. 102.

Se assim é, então a “autonomia” que Nietzsche afirma contra a concepção de juízo moral de Kant não precisa se referir ao cultivo de particularidade ou criatividade proposto em “Viva a física!” e na seção de *O Anticristo*, um problema de insignificância moral fundamental para Kant. Antes, o “indivíduo soberano” de Nietzsche afirma a atividade como tal e em geral como o valor mais alto e incondicional, e assim um sentido da importância moral igual ou universal da atividade que nega qualquer importância moral fundamental às contingências dos agentes ou, certamente, a qualquer outro valor que a atividade. A esse respeito, pois, ele segue Kant, à medida que Kant também considera o valor moral como expressando a “autonomia” de vontade ao tratar a própria atividade como o valor mais alto e incondicional – nos termos de suas fórmulas, ele considera que o valor moral consiste em querer o que se pode querer que se torne “uma lei universal”, sempre tomando a vontade como um “fim” e não meramente como um “meio”, e a “autonomia” de uma vontade é, assim, “dar a lei a si mesma”.³⁴ A autonomia e a igualdade expressas pelo “indivíduo soberano” de Nietzsche são, dessa forma, profundamente kantianas.

Crucialmente, contudo, enquanto afirma a igual importância moral da atividade, o “indivíduo soberano” também é sensível às variações na atividade através dos agentes e ao longo do tempo. De fato, é isso que torna necessário sua demonstração e medida constantes da habilidade de querer, com base na qual ele distingue seus “iguais” dos outros. Enquanto compartilha com Kant a afirmação da atividade, pois, o “indivíduo soberano” não respeita a universalidade requisitada pelo juízo moral kantiano, uma vez que ao admitir graus diferentes de atividade ele admite graus diferentes de importância moral entre os agentes. Nietzsche enfatiza isso quando insiste que o “indivíduo soberano” é “autônomo supramoral

34 Kant 1785: 421, 429, 433, 431.

(pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem”, uma vez que lá ele iguala a “moral” com o tratar os agentes como “uniformes, de igual pra igual” (GM/GM II 2, KSA 5.293).³⁵ Sua ética kantiana, portanto, difere da do próprio Kant ao admitir graus diferentes de atividade e, consequentemente, de importância moral entre os agentes.³⁶

As seções sobre o “indivíduo soberano” fornecem, assim, uma explicação alternativa da rejeição de Nietzsche à ética kantiana àquela dada em “Viva a física!” e na seção de *O Anticristo*. Ou seja, por “indivíduo soberano” a ética kantiana acertadamente considera a própria atividade como o valor mais alto e incondicional, mas falha ao não considerar que a atividade mesma varia em graus. De fato, a proposta de Nietzsche de nos tornarmos “os legisladores de si mesmos”, em “Viva a física!” ou de que “cada um deveria inventar sua virtude, seu imperativo categórico”, em *O anticristo*, poderia ser relida sob esta luz – ou seja, como apelando não à particularidade ou criatividade como tais, mas às demonstrações de graus de atividade entre “iguais” na atividade.

A isso pode ser objetado que Nietzsche queira dizer “atividade” num sentido substancialmente diferente de Kant. Pois ele nega que ações possam ser explicadas ou prescritas de acordo com razões, que um agente consiste numa “vontade” substancial e que suas ações são causadas por sua escolha consciente. Ele também rejeita a espontaneidade contra-causal do “livre-arbítrio” e o sentido super-inflado de responsabilidade com que a associa – a saber,

35 Que Nietzsche empregue a palavra ‘*sittlich*’, ao invés de ‘*moralisch*’, para “moral”, aqui, não implica que ele considere ser o “indivíduo soberano” livre apenas da primitiva “moral do costume [*Sittlichkeit der Sitte*]”, sob a qual ele alega que a atividade se desenvolve, e nem da moral moderna, à qual ele geralmente se refere como “*Moral*” ou “*Moralität*”. Pois ele considera o tratamento dos agentes como “uniforme, de igual pra igual” persistir na moral moderna e, na verdade, frequentemente se refere à igualdade kantiana como exemplificadora disso. Ver MA I/HH I, 96-99, KSA 2. 92, M/A 9, KSA 3. 21 e JGB/BM 187 e 188, KSA 5. 107, por exemplo.

36 Apresento uma discussão mais aprofundada acerca dessa ética “kantiana” em Bailey 2003: 14-21 e 2006: 254-256.

aquele que assegura o agente como único responsável não apenas por todo seu comportamento, mas também, como Nietzsche coloca em *Crepúsculo dos Ídolos*, “por em geral estar aí, por ser assim e assim, por estar sob essas circunstâncias, nesse meio” (GD/CI, Os Quatro Grandes Erros, 8, KSA 6.96).³⁷ De fato, ele frequentemente se refere a Kant como afirmando tais sentidos de “livre-arbítrio” e responsabilidade. Mas Nietzsche, entretanto, compartilha da concepção básica kantiana da atividade como ação que não é determinada pelas experiências e desejos imediatos: enquanto Kant define a atividade como ação motivada que é “livre” no sentido de que “pode [...] ser *afetada*, mas não *determinada* por impulsos”, Nietzsche apresenta a atividade do “indivíduo soberano” como consistindo na habilidade de “esquecer” e, assim, “digerir” experiências e desejos, que confere “uma pequena *tabula rasa* de consciência” e uma habilidade oposta de fazer e manter uma promessa, ou “um ativo *não-mais-querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*”, a qual constitui uma “rara liberdade” e “o privilégio extraordinário da *responsabilidade*”.³⁸ Ao afirmar essa concepção kantiana básica de atividade, Nietzsche não segue Kant em pensar que tal “liberdade” também requer a espontaneidade contra-causal ou assegura o “indivíduo soberano” responsável num sentido super-inflado – ele o considera ser “livre” simplesmente para querer sem ser determinado à ação por experiências e desejos imediatos, e “responsável” simplesmente pelas ações que quis. Ele também não segue Kant em se concentrar em razões ou contradizer suas próprias críticas

37 Sobre as críticas de Nietzsche à espontaneidade contra-causal e à responsabilidade super-inflada associadas ao “livre-arbítrio”, ver também JGB/BM 21, KSA 5. 35, GM/GM, I, 13 e II, 4, KSA 5. 278 e GD/CI, Os Quatro Grande Erros, 7 e 8, KSA 6. 95.

38 Kant 1797/1798: 213, GM/GM, II, 1 e 2, KSA 5. 291. Sobre a concepção de atividade em Nietzsche, ver também JGB/BM 19 e 230, KSA 5. 31 e GD/CI, O que falta aos alemães, 6, KSA 6. 108, e sobre este aspecto particular da concepção de atividade em Kant, ver também Kant 1797/1798: 211.

acerca da suficiência de razões ou “vontade” para prescrever ou explicar as ações, embora, enquanto estendendo a atividade ao não-racional e não-consciente, ele conserva um papel causal parcial para o raciocinar e o escolher conscientes – ou seja, para as várias habilidades auxiliares a que se refere coletivamente, como aquelas de ser “capaz de calcular, contar” (GM/GM II 1, KSA 5. 291).

Também pode ser objetado que a ética kantiana que Nietzsche expressa com sua consideração do “indivíduo soberano” seja um caso isolado ou excepcional. Porém, isso informa bastante de sua ética noutros lugares. Isso é particularmente claro em seu tratamento da justiça, no segundo tratado de *Para uma Genealogia da Moral*, no qual, depois de apresentar a consciência do indivíduo soberano acerca da habilidade de querer como “uma verdadeira consciência de potência e de liberdade” e uma “consciência de [...] potência sobre si mesmo e o destino”, ele esclarece as origens da “justiça” em termos de “potência”, precisamente neste sentido. Em particular, ele escreve que a “justiça” se origina na “boa vontade, entre os que têm potência mais ou menos igual, de se acomodarem uns aos outros, de, por meio de um igualamento, voltarem a se ‘entender’ – e, em referência aos que têm menos potência, *coagilados*, abaixo de si, a um igualamento” (GM/GM, II, 2 e 8, KSA 5. 293).³⁹ Para Nietzsche, então, a justiça consiste nos “equilíbrios” que demonstram graus aproximadamente iguais da habilidade de querer entre “iguais” nesse sentido, e na desigualdade deles em relação àqueles de maior ou menor habilidade de querer. De fato, em *Crepúsculo dos Ídolos*, seus inúmeros comentários em louvor das distinções sociais “nobres” e contra o ideal político moderno de “igualdade” são acompanhados da seguinte explicação:

39 Além das três passagens referidas em GM/GM, Prólogo, 4, KSA 5. 250 a esse respeito, MA I/HH I, 92, KSA 2. 89, WS/AS 26, KSA 2. 560 e M/A 112, KSA 3. 100, ver também WS/AS 22 e 33, KSA 2. 555, JGB/BM, 259, KSA 5. 207, GM/GM, II, 4-7, 9-11, KSA 5. 297, e KSA 12. 221, Nachlass/FP 5 [82], do verão de 1886 – outono de 1887.

“A doutrina da igualdade! ... Mas não existe veneno mais venenoso: pois ela *aparece* ser louvada pela própria justiça, enquanto é o *término* da justiça... ‘Igual para os iguais, desigual para os desiguais’ – *esta* seria a verdadeira voz da justiça: e o que segue dela ‘Nunca nunca faz iguais os desiguais’” (GD/CI Incursões de um Extemporâneo 48, KSA 6.150).⁴⁰

Um outro exemplo da ênfase de Nietzsche na demonstração da atividade é dado em seu tratamento sobre o amor. Por exemplo, duas seções sucessivas de *A gaia ciência* apresentam tipos diferentes de amor – benevolência, compaixão, cortesia, amor sexual e amizade – como indicadores de níveis relativos de dependência entre agentes e de suas diferentes preferências a respeito desses níveis. Em particular, tipos benevolentes de amor são apresentados como relações de dependência entre aqueles desiguais na independência, e, logo, como valorados [*valued*] por aqueles que dependem de outros ou desejam manter a dependência de outros em relação a si, enquanto outros tipos de amor são apresentados como relações de independência entre os aproximadamente iguais na independência. Daqueles que preferem os últimos tipos de amor, Nietzsche escreve aprobativamente que “para com aquele que sofre são frequentemente duras, pois este não é digno de seu esforço e de seu orgulho – mas se mostram tanto mais atenciosas para com os *iguais*, com os quais um combate e luta seriam, em todo caso, honrosos, se alguma vez se encontrasse uma ocasião para isso” (FW/GC 13, KSA 3.384).⁴¹ Que a independência e igualdade com as quais Nietzsche se preocupa aqui sejam questões de atividade é indicado por uma série de seções posteriores no livro, nas quais ele critica os relacionamentos amorosos tradicionais, por sua subordinação das

40 Ver também *Za/ZA*, II, Das Tarântulas, KSA 4. 128, JGB/BM 202 e 272, KSA 5. 124, FW/GC 356 e 377, KSA 3. 595, GD/CI, Incursões de um Extemporâneo, 37, KSA 6. 136 e AC/AC 43 e 57, KSA 6. 217. Para uma leitura da filosofia política de Nietzsche nestes termos, ver Bailey 2010b e 2011.

41 Ver também GS 14 FW/GC 14, KSA 3. 386.

“vontades” das mulheres. Em tais relacionamentos, escreve ele, “o jeito do homem é a vontade; o jeito da mulher é a disposição vontade”, ao passo que “a capacidade [... e] a boa vontade para a vingança” são necessárias se uma mulher “for capaz de nos segurar (ou de nos ‘subjugar’, como ele diz)”, e ser “capaz e pronta para o domínio sobre os homens” é necessário se as mulheres tiverem “almas altivas, heróicas e régias” (FW/GC 68-70, KSA 3. 427). Esses comentários sugerem fortemente que é a atividade que Nietzsche pensa ser aproximadamente igual e demonstrada em relacionamentos amorosos ideais, de forma a impedir formas dependentes de amor.⁴²

As passagens sobre o “indivíduo soberano” em *Para uma Genealogia da Moral* fornecem, portanto, um indício para uma abordagem crítica mais fecunda da ética kantiana do que oferecem as objeções explícitas de Nietzsche, o que também informa muito de sua ética alhures. Em particular, essa abordagem implica que, em vez de rejeitar completamente a ética kantiana, Nietzsche partilha de sua afirmação sobre o valor da atividade como tal, mas insiste que ela concebe mal a igualdade entre agentes porque falha ao não considerar que a atividade mesma e, por conseguinte, a importância moral dos agentes são uma questão de grau. As melhores críticas de Nietzsche à ética kantiana confirmam-se, assim, igualmente implícitas e internas.

Conclusão

As observações reprovadoras de Nietzsche a Kant e sua falta de leitura dos próprios textos kantianos, conseqüentemente

42 Para uma apresentação mais detalhada dessa leitura dos tratamentos do amor em *A Gaia Ciência*, acompanhada de uma leitura correspondente dos encontros de Zarathustra com os “homens superiores” em *Za/ZA*, IV, *Do Homem Superior*, KSA 4. 356, ver Bailey 2010a.

obscurecem abordagens sofisticadas acerca de ambos o idealismo e a ética kantianos, abordagens que são dinâmicas e frequentemente implícitas, mediadas por fontes secundárias, por fim irresolutos e apenas problematicamente aplicáveis a Kant mesmo. Em particular, as abordagens profundas de Nietzsche acerca do idealismo kantiano, de meados dos anos 1860 a meados dos anos 1870, combinam um interesse em seu potencial terapêutico ou benefícios culturais, enfatizados em seus escritos publicados nesse período, com uma investigação das dificuldades teóricas, desenvolvida em seus escritos não publicados, não obstante sem chegar a conclusões definitivas. Em suas últimas obras publicadas, ele procede rejeitando explicitamente o idealismo kantiano, não apenas pela incoerência conceitual, insignificância epistemológica e funções psico-físicas e culturais suspeitas acerca de sua noção de uma realidade inacessível, mas também pela ontologia injustificada e psicologia primitiva de suas noções de juízo. Entretanto, ele também reformula com precisão tanto o argumento das noções kantianas de juízo que ele diagnostica, quanto esclarece sua própria ontologia da “vontade de potência”. De fato, em seus aspectos igualmente críticos e reformadores, seu tratamento das noções kantianas de juízos parece mais pertinente às preocupações do próprio Kant do que suas críticas à noção de uma realidade inacessível. Em suas obras tardias, ele também aborda a ética kantiana, não somente ao propalar algumas objeções não convincentes acerca dela, mas também ao desenvolver distantemente uma ética “kantiana” a seu próprio modo – a qual, enquanto partilhando o valor kantiano de atividade como tal, difere de Kant ao insistir em graus diferentes de atividade e, assim, de importância moral. Dessa maneira, ele oferece uma promissora crítica interna de Kant. A respeito de seu idealismo e sua ética, portanto, Nietzsche oferece uma série de abordagens críticas intensas, progressivas e sutis acerca de Kant.

Abstract: This article explores Nietzsche's engagements with Kantian idealism and Kantian ethics. After considering his inconclusive early engagements with Kantian idealism, the paper argues that in later rejecting Kantian idealism Nietzsche affirms, rather than denies, that reality is accessible to us and also overcomes his previous Kantian denial that we can make judgments about this reality. The paper then argues that Nietzsche's explicit criticisms of Kantian ethics are unconvincing, but that he also developed a 'Kantian' ethics of his own. The paper thus attempts to show that neglected elements of Nietzsche's engagements with Kant are more fruitful than those commonly emphasised.

Keywords: Nietzsche – Kant - neo-Kantianism – idealism – ethics - will

referências bibliográficas

ALLISON, H.E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. 1st ed./2nd ed., London: Yale University Press, 1983/2004.

_____. 'On a Presumed Gap in the Derivation of the Categorical Imperative'. In: ALLISON, H., *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 143-154.

ANDERSON, R. Lanier. 'Overcoming Charity: The Case of Maudemarie Clark's *Nietzsche on Truth and Philosophy*'. *Nietzsche-Studien* (1996), 25, pp. 307-341.

_____. 'Truth and Objectivity in Perspectivism'. *Synthese* (1998), 115, pp. 1-32.

_____. 'Nietzsche's Views on Truth and the Kantian Background of his Epistemology'. In: BABICH, B. (org.) *Nietzsche and the Sciences*, 2 vols., Dordrecht: Kluwer, 1999, vol. 2, *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*, pp. 47-59.

- _____. 'Sensualism and Unconscious Representations in Nietzsche's Account of Knowledge'. *International Studies in Philosophy* (2002), 34/3, pp. 95-117.
- _____. 'Nietzsche on Truth, Illusion and Redemption'. *European Journal of Philosophy* (2005), 13/2, pp. 185-225.
- ANSELL-PEARSON, K. 'Nietzsche's Overcoming of Kant and Metaphysics: From Tragedy to Nihilism'. *Nietzsche-Studien* (1987), 16, pp. 310-339.
- BAILEY, T. Nietzsche's Kantian Ethics. *International Studies in Philosophy* (2003), 35/3, pp. 5-27.
- _____. After Kant: Green and Hill on Nietzsche's Kantianism. *Nietzsche-Studien* (2006), 35, pp. 228-262.
- _____. Nietzsche's Engagements with Kant. In: GEMES, K., and RICHARDSON, J. (org.) *Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. La filosofia come pratica di comunità: Leggere *La Gaia Scienza* II e *Così Parlò Zarathustra* IV. In: CAMPIONI, G., PIAZZESI, C., and WOTLING, P. (org.) *Letture de La Gaia Scienza*. Pisa: ETS, 2010, pp. 55-67.
- _____. 'Vulnerabilities of Agency: Kant and Nietzsche on Political Community'. In: CONSTANCIO, J. (org.) *Nietzsche on the Language of Philosophy, Morality and Art*. Oxford: Lang, 2011.
- _____. 'Nietzsche on Autonomy and Political Obligation'. In: DENAT, C., and PIAZZESI, C. (org.) *Nietzsche penseur de la politique? Nietzsche penseur du social? Éditions d'Ariane*, 2011.

- BROBJER, Thomas. 'Nachweise aus Höffding, Harald: Psychologie in Umrissen u.a.'. *Nietzsche-Studien* (2001), 30, pp. 418-421.
- _____. 'Nietzsche as German Philosopher: His Reading of the Classical German Philosophers'. In: MARTIN, N. (org.) *Nietzsche and the German Tradition*. Oxford: Lang, 2003, pp. 39-83.
- _____. *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- BROWN, Richard. 'Nietzsche and Kant on Permanence'. *Man and World* (1980), 13, pp. 39-52.
- CAMPIONI, Giuliano, D'IORIO, Paolo, FORNARI, Maria Cristina, FRONTEROTTA, Francesco, ORSUCCI, Andrea, and MÜLLER-BUCK, Renate. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: De Gruyter, 2003.
- CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- _____. 'On Knowledge, Truth and Value: Nietzsche's Debt to Schopenhauer and the Development of his Empiricism'. In: JANAWAY, C. (org.) *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*. Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 37-78.
- _____. and DUDRICK, David. 'Nietzsche's Post-Positivism'. *European Journal of Philosophy* (2004), 12/3, pp. 369-385.
- _____. 'Nietzsche and Green on the Transcendental Tradition'. *International Studies in Philosophy* (2005), 37/3, pp. 5-28.

- _____. and DUDRICK, David. 'The Naturalisms of *Beyond Good and Evil*'. In: ANSELL-PEARSON, K. (org.) *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, pp. 148-167.
- CONRAD, Mark T. 'Nietzsche's Kantianism'. *International Studies in Philosophy* (2001), 33/3, pp. 25-36.
- CRAWFORD, Claudia. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin: De Gruyter, 1988.
- _____. "The Dionysian Worldview": Nietzsche's Symbolic Languages and Music'. *Journal of Nietzsche Studies* (1997), 13, pp. 72-80.
- CRESCENZI, Luca. 'Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869-1879)'. *Nietzsche-Studien* (1994), 23, pp. 388-442.
- CROWELL, Steven Galt. 'Nietzsche Among the Neo-Kantians; Or, the Relation Between Science and Philosophy'. In: BABICH, B. (org.) *Nietzsche and the Sciences*, 2 vols., Dordrecht: Kluwer, 1999, vol. 1, *Nietzsche, Theories of Knowledge and Critical Theory*, pp. 77-86.
- DANTO, Arthur C. *Nietzsche as Philosopher*. Guildford: Columbia University Press, 1965.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- D'IORIO, P. 'La Superstition des Philosophes Critiques. Nietzsche et Afrikan Spir'. *Nietzsche-Studien* (1993), 22, pp. 257-294.
- DOYLE, Tsarina. 'Nietzsche's Appropriation of Kant'. *Nietzsche-Studien* (2004), 33, pp. 180-204.
- _____. *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

- DUDLEY, Will. *Hegel, Nietzsche and Philosophy: Thinking Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- FAZIO, D.M. 'Il pensiero del giovane Nietzsche e African Spir'. *Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce* (1986-1989), 9, pp. 243-262.
- FISCHER, Kuno. *Immanuel Kant und seine Lehre*. 2 vols., 1st ed., Mannheim: Basserman, 1860-1861.
- GREEN, M. S.. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.
- _____. 'White and Clark on Nietzsche and the Transcendental Tradition'. *International Studies in Philosophy* (2005), 37/3, pp. 45-75.
- HARTMANN, E. von. *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*. Berlin: Duncker, 1869.
- _____. *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins*, Berlin: Duncker, 1879.
- HILL, R. K. *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- HOULGATE, S. 'Kant, Nietzsche and the Thing in Itself'. *Nietzsche-Studien* (1993), 22, pp. 115-157.
- IBÁÑEZ-NOÉ, J. 'Nietzsche and Kant's Copernican Revolution: On Nietzsche's Subjectivism'. *New Nietzsche Studies* (2002), 5/1-2, pp. 132-149.
- JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche. Biographie*. 3 vols., Munich: Deutsche Taschenbuch, 1979.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). In: Königlich Preu ische (now Deutsche) Akademie der

Wissenschaften (org.), *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer (now De Gruyter), 1900- , vol. 4.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). In: Königlich Preu ische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften (org.), *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer (now De Gruyter), 1900- , vol. 5.

_____. 'Erste Einleitung in der Kritik der Urteilskraft' (1789-1790). In: Königlich Preu ische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften (org.), *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer (now De Gruyter), 1900- , vol. 20.

_____. *Kritik der Urteilskraft* (1790). In: Königlich Preu ische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften (org.), *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer (now De Gruyter), 1900- , vol. 5.

_____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1st ed./2nd ed., 1792-1793/1794). In: Königlich Preu ische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften (org.), *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer (now De Gruyter), 1900- , vol. 6.

_____. 'Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis' (1793). In: Königlich Preu ische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften (org.), *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer (now De Gruyter), 1900- , vol. 8.

_____. *Die Metaphysik der Sitten*. (1st ed./2nd ed., 1797/1798). In: Königlich Preu ische (now

- Deutsche) Akademie der Wissenschaften (org.), *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer (now De Gruyter), 1900- , vol. 6.
- _____. *Der Streit der Fakultäten* (1798). In: Königlich Preu ische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften (org.), *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer (now De Gruyter), 1900- , vol. 7.
- _____. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). In: Königlich Preu ische (now Deutsche) Akademie der Wissenschaften (org.), *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer (now De Gruyter), 1900- , vol. 7.
- LANGE, F. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1st ed./4th ed./reprint of 4th ed., Iserlohn: Baedeker, 1866/1882/1887.
- LIEBMANN, O. *Kant und die Epigonen. Eine Kritische Abhandlung*, Stuttgart: Schober, 1865.
- _____. *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*. 2nd ed., Straßburg: Trübner, 1880.
- _____. *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*. Pt. 1, *Die Arten der Nothwendigkeit – Die mechanische Naturerklärung – Idee und Entelechie*. Straßburg: Trübner, 1882.
- MAY, S. *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MOSSER, K. 'Nietzsche, Kant and the Thing in Itself'. *International Studies in Philosophy* (1993), 25/2, pp. 67-77.
- MÜLLER-LAUTER, W. 'Nietzsches Auf-lösung des Problems der Willensfreiheit'. In: BAUSCHINGER, S.,

- COCALIS, S. L., and LENNOX, S. (org.) *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*. Stuttgart: Francke, 1995, pp. 23-73.
- NEHAMAS, A. *Nietzsche: Life as Literature*, London: Harvard University Press, 1985.
- ORSUCCI, A. ‘Teichmüller, Nietzsche e la critica delle “mitologie scientifiche”’. *Giornale critico della filosofia italiana* (1997), 17, pp. 47-63.
- OWEN, David. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. London: Routledge, 1994.
- _____. *Nietzsche, Politics and Modernity: A Critique of Liberal Reason*, London: Sage, 1995.
- _____. ‘Nietzsche, Enlightenment and the Problem of Noble Ethics’. In: LIPPITT, J. (org.) *Nietzsche’s Futures*. London: Macmillan, 1999, pp. 3-29.
- RAMPLEY, M. *Nietzsche, Aesthetics and Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- RIDLEY, A. *Nietzsche’s Conscience: Six Character Studies from the “Genealogy”*. London: Cornell University Press, 1998.
- SÁNCHEZ, S. *El Problema del Conocimiento en la Filosofía del Joven Nietzsche. Los Postumos del Periodo 1867-73*. Córdoba: Editorial Universitas, 1999.
- _____. ‘Logica, Verità, e Credenza. Alcune Considerazioni in Merito alla Relazione Nietzsche-Spir’. In: FORNARI, M. C. (org.) *La Trama del Testò. Su Alcune Letture di Nietzsche*. Lecce: Edizioni Millella, 2000, pp. 249-282.
- _____. ‘Linguaggio, Conoscenza, e Verità nella Filosofia del Giovane Nietzsche. I Frammenti Postumi del 1873 e le loro Fonti’. *Annuario Filosofico* (2000), 16, pp. 213-240.

- SCHOPENHAUER, A. 'Über die Grundlage der Moral'. In: *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*, Frankfurt: Hermann, 1841.
- _____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 2nd ed., 2 vols., Leipzig: Brockhaus, 1844.
- _____. *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*. 2 vols., Berlin: Hayn, 1851.
- SIMON, J. 'Moral bei Kant und Nietzsche'. *Nietzsche-Studien* (2000), 29, pp. 178-198.
- SMALL, R. *Nietzsche in Context*. Aldershot: Ashgate, 2001.
- SPIR, A. *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*. Leipzig: Förster und Findel, 1869.
- _____. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. 1st ed./2nd ed., 2 vols., Leipzig: Findel, 1873/1877.
- STACK, G. J. 'Nietzsche's Critique of Things-in-Themselves'. *Diálogos* (1980), 15/36, pp. 33-57.
- _____. *Lange and Nietzsche*. Berlin: De Gruyter, 1983.
- _____. 'Kant and Nietzsche's Analysis of Knowledge'. *Diálogos* (1987), 22/49, pp. 7-40.
- _____. 'Kant, Lange and Nietzsche: Critique of Knowledge'. In: ANSELL-PEARSON, K. (org.) *Nietzsche and Modern German Thought*. London: Routledge, 1991, pp. 30-58.
- TEICHMÜLLER, G. *Aristotelischen Forschungen*. 3 vols., Halle: Barthel, 1867-1873.
- _____. *Über die Reihenfolge der platonischen Dialoge*. Leipzig: Köhler, 1879.
- _____. *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*. 3 vols., Gotha: Perthes, 1879.

- _____. *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*. Breslau: Koebner, 1882.
- ÜBERWEG, F. *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*. 3 vols., Berlin: Mittler, 1866-1867.
- WEISS, S. D. 'Nietzsche and the Thing in Itself: Surviving Modern Kant Scholarship'. *International Studies in Philosophy* (1993), 25/2, pp. 79-84.
- WOOD, A. W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Artigo recebido em 15/10/2010.

Artigo aceito para publicação em 05/11/2010.