

Sobre Schopenhauer

Friedrich Nietzsche - Notas póstumas
Outono de 1867 a primavera de 1868

KGW-I/4, Herbst 1867- Frühjahr 1868, 57 [51-55], pp. 418-427

Título original: "Zu Schopenhauer".
NIETZSCHE, F. W. Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Begr. von G. Colli und M. Montinari. Weitergef. von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi. Berlin; New York: de Gruyter, 1999. Abt. I, Bd. 4, Nachgelassene Aufzeichnungen. pp. 418-427.
Tradução: Ruy de Carvalho e Thiago Mota

57[51]

Sobre Schopenhauer

Uma tentativa de explicar o mundo conforme um fator previamente aceito.

A coisa em si assume uma de suas formas possíveis.

A tentativa fracassa.

Schopenhauer não a concebeu [*hielt*] como uma tentativa.

Sua coisa em si foi inferida por ele.

Que ele mesmo não tenha visto o fracasso, isto se explica pelo fato de que ele não tenha querido perceber, na região em que a individuação termina, o obscuro e o contraditório.

Ele desconfiou de seu julgamento.

Passagens [*Stellen*].

57[52]

O impulso obscuro, submetido a um aparato de representação [*Vorstellungsapparat*], revela-se como mundo. Este impulso não é regido pelo *principium individuationis*.

1.

O frontispício de *O mundo como vontade e representação* já nos mostra aquilo que, através desta obra, Schopenhauer reivindica ter realizado pela humanidade.

A questão nostálgica de todo metafísico, como expressa a palavra de Goethe: “se a natureza, por fim, não se elucida?” – é respondida por ele audaciosamente com um Sim; e, com isso, o novo conhecimento, como uma inscrição sagrada, salta aos olhos clara e amplamente. Assim, ele cunhou a fórmula que soluciona o mais antigo e importante enigma do mundo como título na testa de seu livro: *O mundo como vontade e representação*.

a solução dada, portanto:

Para entender com mais facilidade, onde deve ser buscado aquilo que, nesta fórmula, soluciona e explica, recomenda-se traduzi-la de uma forma meio figurada.

A Vontade infundada e incognoscível manifesta-se, submetida a um aparato de representação [*Vorstellungsapparat*], como mundo.

Se subtrairmos dessa sentença aquilo que o grande Kant legou a Schopenhauer, e que este sempre considerou, em sua maneira grandiloquente, com o mais honrado respeito: assim, resta isto, uma palavra, “Vontade”, que reúne seus predicados; uma palavra, de fato, de difícil cunhagem e muito delimitadora, se com ela um pensamento de ruptura tão significativa com Kant deve ser designado [a liberdade da vontade] [as ideias], de modo que seu descobridor dele possa dizer que ele conta como aquilo que se buscou durante muito tempo sob o nome da filosofia e cuja descoberta foi justamente considerada pelos educados historicamente como tão impossível quanto a da pedra filosofal.

Parece-nos oportuno dizer que também para Kant uma descoberta não menos questionável quanto a da tábua das categorias, em geral adornada à moda antiga, com rigorosa circunspeção, apareça como o mais rico êxito de sua vida, a despeito da diferença característica entre naturezas como as de Kant e de Schopenhauer. Se retomarmos, então, a sentença supracitada para dissecar cuidadosamente o cerne do sistema schopenhaueriano, então nada estará mais distante de nós do que a intenção de, com tal crítica, criar embaraços a Schopenhauer, exibir [*vorzuhalten*] diante dele triunfalmente as peças isoladas de suas provas e finalmente perguntar, com olhar altivo, como no mundo todo alguém com um sistema tão cheio de furos chega a tais pretensões.

Apesar da peculiar diferença, Kant acreditou, com aquela tábua, ter realizado “o mais difícil que podia ser feito pelo bem da metafísica”, e declaradamente admirou-se, em sua auto-superação, com o ético em seus esforços lógicos. Schopenhauer que, de seu lado, espanta-se sempre com sua suposta fundação da sensatez [*Besonnenheit*] genial e com a força intuitiva da graça de seu intelecto,¹

57[54]

¹ Entre o fim do fragmento 57[52] e o início do 57[54], existe uma anotação que não faz parte do presente texto, identificada com o nº 57[53] e que afirma simplesmente: “Seus companheiros filosóficos. E. Rohde”. [Nota dos tradutores]

sabe que depois de terminado o mais difícil que podia ser empreendido pelo bem da metafísica, Kant admirou-se consigo mesmo como uma violenta força natural de ruptura e recebeu a consagração ao se apresentar como reformador da filosofia,

Os erros dos grandes homens são admiráveis porque são mais fecundos do que as verdades dos pequenos

57[55]

2.

De fato, não deve ser negado que ataques bem sucedidos podem ser feitos àquela sentença [que pusemos anteriormente como epítome do sistema schopenhaueriano] a partir de quatro flancos.

1. O primeiro, e o mais geral, dirigido contra Schopenhauer apenas na medida em que ele, onde era necessário, não foi além de Kant; tem em vista o conceito de uma coisa em si e viu na mesma, para abreviar a conversa, apenas uma categoria oculta.

2. O próprio Schopenhauer, porém, autoriza-nos a seguir Kant naquele caminho perigoso que é aquele em que ele, no lugar do X kantiano, põe a Vontade, o que só se produz com a ajuda de uma intuição poética, uma vez que as provas lógicas tentadas não podem satisfazer nem a Schopenhauer nem a nós, cf. I, pp. 125-131.²

3. Em terceiro lugar, somos forçados a nos manter contra os predicados que Schopenhauer atribui à sua Vontade, os quais conferem muita determinação a algo absolutamente impensável e que, sem exceção, são obtidos pela oposição ao mundo da representação [*Vorstellungswelt*]: embora entre a coisa em si e o fenômeno [*Erscheinung*], o conceito de oposição não tenha sequer significado

4. Contudo, poder-se-ia fazer valer, em favor de Schopenhauer, contra todas essas três instâncias, uma potente tripla possibilidade:

pode haver uma coisa em si, mas tão somente no sentido de que, no território da transcendência seja possível tudo aquilo que alguma vez tenha eclodido em um cérebro de filósofo. Essa possível coisa em si pode ser a Vontade: uma possibilidade que, na medida em que decorre do vínculo entre duas possibilidades, é simplesmente a potência negativa da primeira possibilidade. Em outras palavras, essa possibilidade ainda significa um passo decisivo em direção ao outro polo, o da impossibilidade. Intensificamos uma vez mais essa noção de uma possibilidade sempre decrescente, na medida em que admitimos que mesmo os predicados da Vontade adotados por Schopenhauer poderiam aplicar-se a ela: mesmo que uma oposição entre coisa em si e aparência seja verdadeiramente indemonstrável, ela pode, todavia, ser pensada. Contra tal emaranhado de possibilidades todo pensamento moral, de fato, levantar-se-ia: entretanto, exatamente contra essa objeção ética poder-se-ia responder que o pensador, posto diante do enigma do mundo, não tem outro recurso senão justamente tentar adivinhá-lo, isto é, na esperança de que um momento genial traga-lhe aos lábios a palavra que fornece a chave para aquele escrito que está diante de todos os olhos sem que jamais tenha sido lido, e que chamamos mundo. Se essa palavra é Vontade? – Eis o lugar em que precisamos fazer nosso quarto ataque. A tessitura fundamental de Schopenhauer emaranha-se em suas mãos: menos por certa inépcia tática de seu autor, mais porque o mundo não se deixa capturar de forma tão cômoda pelo sistema, como, em seu primeiro entusiasmo de descobridor, esperava Schopenhauer. Em sua velhice, ele se queixava de que o

² Nietzsche refere-se a páginas da edição original de O mundo como vontade e representação. Trata-se provavelmente da terceira edição, publicada em 1859, um ano antes do falecimento de Schopenhauer. [N. dos T.]

problema mais difícil da filosofia não fora solucionado também por sua filosofia. Ele tinha em mente, com isso, a questão dos limites da individuação.

3.

Daqui por diante trataremos seriamente de uma determinada espécie de contradições que transpassam o sistema schopenhaueriano; uma espécie de contradições extremamente importante e quase inevitável, que ainda descansando sob o coração da mãe, de certa forma, já se prepara para a guerra contra ela e a mata desde que pratica seus primeiros atos. Em conjunto, elas se relacionam com os limites da individuação e encontram seu *próton pseudos* [primeira falsidade] no exposto no ponto 3.

“A Vontade como coisa em si, diz Schopenhauer [*O mundo como vontade e representação* I, p. 134], é completamente diferente de sua aparência e totalmente livre das formas da mesma, nas quais ela só entra quando aparece, e que, portanto, só encontram sua objetividade [*Objektivität*] sendo estranhas a ela. Nem mesmo a forma mais geral, a do objeto para o sujeito, encontra-a; nem, muito menos, as formas subordinadas àquela, as quais, em conjunto, têm sua expressão comum no princípio de causalidade, ao qual, como sabemos, também pertencem o tempo e o espaço e, por conseguinte, também a multiplicidade, que só existe e torna-se possível através deles. Neste último sentido, chamarei o tempo e o espaço, com uma expressão tomada de empréstimo da escolástica propriamente antiga, de *principium individuationis*.” Nesta exposição, que encontramos em numerosas variações nos escritos de Schopenhauer, surpreende o tom ditatorial, que depõe sobre uma série de propriedades negativas da coisa em si, que fica em algum lugar fora da esfera do conhecimento, e não é, portanto, consistente com a afirmação de que a coisa em si não corresponde à forma mais geral do conhecimento, que é a de um objeto para um sujeito. Isso é dito pelo próprio Schopenhauer assim [*O mundo como vontade e representação*, p. 131]: “essa coisa em si, que enquanto tal nunca é objeto, exatamente porque todo objeto é sempre mera aparência [*Erscheinung*] sua e não mais ele mesmo, precisa, todavia, caso deva ser pensada objetivamente, tomar emprestado o nome e o conceito de um objeto, de algo de certo modo dado objetivamente, por conseguinte de um de seus fenômenos.” Schopenhauer exige, portanto, que algo que nunca pode ser objeto, deva ser pensado objetivamente: por esse caminho, porém, só podemos chegar a uma objetividade aparente [*scheinbare Objektivität*], na medida em que um X de ponta a ponta obscuro e inapreensível é como que vestido com roupas coloridas, tomadas de um mundo estranho a ele, o mundo fenomênico [*Erscheinungswelt*]. Em seguida, a exigência é de que vejamos as roupas postas, a saber, os predicados da coisa em si: pois é isso o que significa a frase “caso seja pensada objetivamente, [a coisa em si precisa] tomar emprestado o nome e o conceito de um objeto”. O conceito “coisa em si” é secretamente posto de lado “porque deve ser assim” e, para isso, outro nos é empurrado nas mãos.

O nome e o conceito tomados de empréstimo é simplesmente a Vontade, “porque ela é a manifestação [*Erscheinung*] da coisa em si mais clara e desenvolvida e reconhecida imediatamente”. Na verdade, conosco isso não funciona: para nós, é mais importante que o conjunto dos predicados da Vontade são tomados de empréstimo do mundo fenomênico. Por certo, Schopenhauer faz aqui e ali a tentativa de apresentar o sentido desses predicados como completamente inapreensível e transcendente [por exemplo, *O mundo como vontade e representação* II, p. 308]. A unidade daquela Vontade, na qual reconhecemos a essência em si do mundo fenomênico, é uma metafísica, em que o conhecimento ele mesmo torna-se transcendente, isto é, não se baseia nas funções do nosso intelecto e não pode ser apreendido por estas [cf. a respeito *O mundo como vontade e representação* I, pp. 134, 132]. Estamos convencidos, entretanto, de que em todo o seu sistema, em especial na primeira exposição do mesmo em I B de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer autoriza o uso humano e totalmente não transcendente da unidade da Vontade onde lhe convém e, com razão, só recorre a alguma transcendência, onde as lacunas do sistema se lhe apresentam claramente. É, portanto, com essa “unidade”, bem como com a “Vontade”, é a partir de predicados da coisa em si tomados do mundo fenomênico, entre os quais o núcleo duro propriamente, que precisamente o transcendental se evapora. O que vale para a coisa em si são precisamente os três predicados da unidade, da eternidade (isto é, da atemporalidade) e da liberdade (isto é, da falta de fundamento): eles são em conjunto, estando especial e inseparavelmente vinculados à nossa organização, de modo que é inteiramente questionável

se eles possuem algum significado fora da esfera do conhecimento humano. Mas que eles devem vir ao encontro da coisa em si, porque seus opostos dominam no mundo fenomênico, eis aí algo que nem Kant nem Schopenhauer nos provam, ou melhor, algo que eles nem sequer podem tornar plausível; em particular o último, porque sua coisa em si, a Vontade com aqueles três predicados, não pode bastar-se e manter-se, mas é continuamente forçada a tomar um empréstimo do mundo fenomênico, ou seja, a transferir para si os conceitos de multiplicidade, da temporalidade e da causalidade.

Por outro lado, ele mantém toda a sua precisão ao dizer [I, p. 118] que, partindo de fora, nunca se chega à essência das coisas: como sempre, pode-se pesquisar, mas não se ganha nada além de imagens e nomes.

4.

A Vontade aparece; como ela poderia aparecer? Ou, perguntado de outra maneira: onde o aparato de representação aparece no da Vontade? Schopenhauer responde de uma forma que lhe é típica, com a qual ele designa o intelecto como a *mekanè* [mecanismo] da Vontade: II, p. 314. O avanço do desenvolvimento do cérebro será provocado, porém, pela necessidade crescente e cada vez mais complicada das manifestações (*Erscheinungen*) correlatas da Vontade. O Eu cognoscente e consciente é, portanto, em princípio, terciário, uma vez que pressupõe o organismo, este – a despeito de *O mundo como vontade e representação* II, p. 314 – pensa-se por meio de uma série de graus de manifestações da Vontade [*Stufenfolge von Willenserscheinungen*] com necessidades existenciais [*Existenzbedürfnissen*] que se elevam continuamente: para satisfazê-las, a natureza oferece uma série correlata de recursos, entre os quais tem lugar inclusive o intelecto, englobando desde as quase imperceptíveis sensações até sua maior clareza. Em uma intuição deste tipo, um mundo fenomênico é posto antes do mundo fenomênico: isto é, se quisermos manter os termos schopenhauerianos acerca da coisa em si. Ainda antes do aparecimento do intelecto, vemos o *principium individuationis*, a lei da causalidade, em pleno funcionamento. A Vontade agarra a vida com toda a pressa, ou seja, ela busca entrar nos fenômenos de todas as maneiras; ela começa modestamente nos níveis mais baixos e serve-se como se fosse o zero. Nesta zona do sistema, tudo é dissolvido em palavras e imagens: desde as determinações primordiais da coisa em si, tudo, até mesmo a memória, perdeu-se. E quando esta intervém, ainda que só uma vez, ela só serve para trazer a contradição à plena luz do dia. Schopenhauer, *Parerga* II, p. 150: “os processos geológicos que precederam toda a vida sobre a Terra não estiveram presentes em nenhuma consciência: nem na própria, porque eles não têm nenhuma; nem em uma outra, porque não havia nenhuma. Portanto, eles não existiram, não eram absolutamente nada; ou, então, o que ainda significa ter estado ali [*Dagewesensein*]?” – No fundo, é algo meramente hipotético; a saber, se uma consciência esteve presente naqueles tempos primordiais; assim, ao mesmo tempo em que tais processos seriam apresentados, seríamos levados ao *regressus* dos fenômenos, pois foi na essência da coisa em si que esses processos se apresentaram.” Eles são, como diz Schopenhauer na mesma página, apenas traduções para a língua de nosso intelecto intuitivo.

Porém, se após as devidas explanações, perguntamos como foi alguma vez possível o surgimento do intelecto? A existência do último nível anterior ao aparecimento do intelecto é tão hipotética quanto a de qualquer nível ainda mais anterior, isto é, tal nível não existiu, porque não existia nenhuma consciência. Nos níveis posteriores, o intelecto deve então aparecer, ou seja, de um mundo não existente deve eclodir, repentina e imediatamente, a flor do conhecimento. Isso deve, ao mesmo tempo, ter ocorrido na esfera da atemporalidade e da a-espacialidade, sem mediação da causalidade: o que provém, entretanto, de tal mundo desmundificado [*entweltlichten*] precisa, ele mesmo, – de acordo com as palavras de Schopenhauer – ser coisa em si: ou o intelecto, como um novo predicado, permanece fundido eternamente com a coisa em si; ou não pode haver nenhum intelecto porque um intelecto nunca poderia vir a ser.

Porém, existe um intelecto: por conseguinte, ele não poderia ser uma ferramenta do mundo fenomênico, como quer Schopenhauer, mas a coisa em si, isto é, Vontade

A coisa em si schopenhaueriana seria, assim, ao mesmo tempo *principium individuationis* e fundamento da necessidade [*Necessitation*]: em outras palavras, o mundo existente. Schopenhauer quis encontrar o X de uma equação: e resulta de seu cálculo que ele é = X, isto é, que ele não o encontrou.

5. Ideias.
6. Caráter.
7. Teleologia e oposição
- 8.