

A máquina da cultura: pedagogia e política entre Wilhelm von Humboldt e Nietzsche

The machine of the culture: pedagogy and politics between Wilhelm von Humboldt and Nietzsche

FABIANO DE LEMOS BRITTO*



RESUMO – A relação entre as demandas da cultura e a interferência política do Estado na esfera da educação foi um dos temas mais importantes do debate intelectual na Alemanha desde o final do século XVIII até a unificação de 1871. A curva descrita por esse período, que tem Wilhelm von Humboldt e Nietzsche como seus dois extremos, constitui, em última análise, a própria trajetória do liberalismo no sistema de ensino alemão do século XIX. Ao reconstruirmos os elementos conceituais envolvidos nesse debate podemos não apenas resgatar as questões que permitiram ao modelo germânico alcançar o sucesso obtido na Europa de então como modelo pedagógico, mas, ao mesmo tempo, compreender como as filosofias de Humboldt e Nietzsche se caracterizaram, em certo momento, como um esforço de participar desta discussão.

Palavras-chave – pedagogia alemã; filosofia alemã; Wilhelm von Humboldt; Nietzsche

ABSTRACT – The relationship between the appeals of culture and the political interference of the State within Education was one of the most important issues of intellectual debate that had place in Germany from the end of the 18th. Century to the 1871 unification. The path described by this period, that has Wilhelm von Humboldt and Nietzsche as its two extremes, constitutes, at further reading, the very course of liberalism within the German Educational System in the 19th. Century. By recollecting the conceptual elements deployed in this debate we can not only rescue the issues that allowed the German model to reach the success it had in Europe then as a pedagogical model, but also understand how Humboldt's and Nietzsche's philosophies could be seen as efforts to get into the discussion.

Keywords – german pedagogy; german philosophy; Wilhelm von Humboldt; Nietzsche

Die Kunst hat die Aufgabe, den Staat zu vernichten.

Nietzsche, fr. 3 [11],
inverno de 1869 – início de 1870.

Entre janeiro e março de 1872, Friedrich Nietzsche, na qualidade de professor de filologia clássica da Universidade de Basileia, na Suíça, onde lecionava a cerca de três anos, pronunciou uma série de conferências intituladas *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* [*Über die Zukunft unsere Bildungsanstalten*] (KSA I, 1980, p. 671-752).¹ Próximas ainda das articulações metafísicas desenvolvidas em *O nascimento da tragédia*, publicado semanas antes da primeira conferência, elas tratam, mais extensamente que qualquer outro texto desse período de sua reflexão, do problema da cultura – e, mais ainda, da urgência de uma cultura por vir. Imerso

nas leituras dos autores gregos e na atmosfera estética de Richard Wagner, suas ideias pedagógicas assumem aqui um contorno político que atravessa todo o texto como que subterraneamente. Lançando mão de uma alegoria que visa a discutir o ideal de educação através da reconstrução de um diálogo passado, de uma cena idílica onde, em meio a um bosque isolado, o aluno Nietzsche teria tido a oportunidade de testemunhar as posições de um velho filósofo sobre a pedagogia das escolas, as conferências desenham, por meio de um retrato poético – de fortes tintas românticas, o projeto político de uma *renovação da cultura*.

* Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, (RJ, Brasil) e Professor do Departamento de Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: <fabianolbritto@esp.puc-rio.br>.

Artigo recebido em junho de 2011 e aprovado em setembro de 2011.

Assim, podemos dizer que o germanismo sustentado por Nietzsche em seu período romântico greco-wagneriano – não deve ser confundido com o pangermanismo que o seguiu, embora mantenha fronteiras muitas vezes obscuras com ele – instaura um equilíbrio entre as duas dimensões da cultura, a *Bildung*, como dimensão pessoal, e a *Kultur*, como dimensão social, segundo o qual toda individualidade deve dar lugar, no sentido de tornar possível, à própria superação dessa individualidade. Por paradoxal que seja, o combate estético do que Nietzsche considerava como os efeitos nocivos do hegelianismo na cultura depende de uma dimensão dialética que, em certa medida, faz apelo à ideia de reconciliação no absoluto. É claro que a dinâmica desse movimento comporta elementos distintos daqueles pretendidos por Hegel, especialmente porque, no caso das teses defendidas em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, a figura que incorpora o universal, o *espírito do povo*, o *Volksgeist*, está em posição diretamente oposta a toda forma de *institucionalização*, seja ela orgânica ou mesmo, como pretendiam os primeiros românticos, poética (BEISER, 1996, p. XIII-XIV).

A *Bildung*, como processo individual, adquire seu verdadeiro sentido quando resulta em um nível social, quando faz surgir nesse nível a origem impessoal da verdadeira *Kultur*. Em última análise, o fim da *Bildung* é introduzir no sujeito uma dimensão que o ultrapassa, através da qual ele não é destruído, mas mantido em uma espécie de preservação apolínea do conteúdo primordial, dionisíaco. É evidente que se trata aqui do modelo do gênio romântico, de Schopenhauer e Wagner, daquele cujo grau último de individualidade coincide, naturalmente, com a expressão máxima da universalidade do espírito; assim sendo, é sempre *extemporâneo*. O nível social da cultura encontra nele sua expressão e seu *telos*. Operando uma separação definitiva entre o gênio e as instituições de seu tempo, entre o espírito e o Estado, a única função que cabe a este último é a de, no máximo, ser um favorecedor externo e negativo da cultura.

A discussão em torno do Estado e seus limites obedece a uma economia absolutamente singular no contexto mais amplo do projeto de resgate da cultura no pensamento de Nietzsche desse período. Diferentemente do que acontece quando se aborda as dimensões não institucionalizadas da *Bildung*, como é o caso, por exemplo, da linguagem, quando esta é considerada a partir de uma perspectiva ética, ao avaliar a relação entre poder estatal e cultura, já não será possível o retorno a nenhum tipo de origem metafísica capaz de legitimar sua permanência na nova ordem artística. Isso não quer dizer que Nietzsche não tenha reconhecido tal origem: o fracasso do modelo de Estado moderno se deixa revelar especialmente quando contraposto ao dos gregos. Para estes, a força

estatal superava sua forma institucional em seu interior mesmo; ela era a extensão dos instintos do povo, ou antes, da expressão de uma confluência entre instinto e cultura.

A terceira conferência assume um tom nostálgico quando aborda essas “antigas disposições”, a “onipotência do Estado”, que tinha como fim [Zweck] da existência humana preservar nos jovens os sentimentos dos “instintos e da educação [Instinkte und Erziehung]” (KSA I, p. 708). A origem do Estado helênico não reside no parlamento ou nas frias discussões das cátedras universitárias – ela mesma é *natural* e parte de um modelo bélico, dinâmico, cuja figura se resume não na majestade do monarca, mas na *Zucht* do soldado e sua dinastia. Em um dos prefácios escritos como presente a Cosima, em 1872, uma comparação entre antigos e modernos nos oferece exatamente esse quadro.

Quem considera a guerra e sua uniforme possibilidade [uniformirte Möglichkeit] em relação com a essência [Wesen] do Estado tal como descrevi até agora, deve chegar à compreensão [Einsicht] que através da guerra e dos corpos de soldados [Soldatenstande] é que se formou para nós um modelo [Abbild], ou talvez a imagem original do Estado [das Urbild des Staates] (KSA I, p. 775).

Mas a nostalgia dessa concepção espartana não encontra uma compensação em nenhum lugar nas propostas pedagógicas de Nietzsche. Um estilo melancólico, hesitando entre a reticência e o inconformismo, penetra as passagens do texto que trata do Estado alemão. Isso porque ele parece ter sido, historicamente, sempre alheio ao verdadeiro espírito germânico, como se o caráter da política helênica, diferentemente de outras dimensões do espírito grego universal, não pudesse tocar o *Volksgeist* ao qual Nietzsche se dirigia. No que se refere, assim, ao Estado, “seu passado é tão ignóbil [smachvoll] quanto seu presente: pelo que basta que se pense na maneira e no modo [Art und Weise] com que a memória de nossos maiores poetas e artistas é festejada nas mais importantes cidades [...]” (KSA I, p. 709). Por ressentir-se da falta de um Lutero, de um Goethe, de uma figura originária qualquer que resgatasse o caráter espartano da política, a Alemanha fundou-se, aos olhos de Nietzsche, na distância entre o espírito e a instituição do Estado. Para ela – ou, antes, para ele, Nietzsche – o Estado será sempre o artifício, e a política, a artimanha. Antes, o governo oficial parece reunir sob sua forma tudo o que é alheio a esse espírito. Ao invés da universalidade, o que ele carrega consigo é a heteronomia, o particularismo, a insistência em uma individualidade egoísta, guiados por interesses pessoais. Signo, portanto, de uma cultura de dependência, o Estado moderno incentiva tudo aquilo que é privado e,

ao mesmo tempo, pode sustentar seu poder autofágico. É ele, em última análise, que substitui, ao interferir na organização interna dos *Gymnasien* e universidades, o exercício disciplinar da língua pela prática desregrada da “personalidade livre [freien Persönlichkeit]”, que nada mais é do que a “marca distintiva do barbarismo [Kennzeichen der Barbarei]” (*KSA I*, p. 681).²

A rejeição do Estado nos escritos dos primeiros anos de professorado de Nietzsche obedece a uma ideologia muito diferente daquela que surgirá em seus textos mais tardios. Ao dirigir-se para uma casta de eruditos onde ele acreditava encontrar os poucos que promoveriam o resgate da cultura alemã, sua discussão se travou, inescapavelmente, com as tradições teóricas que deram lugar à organização física e à disposição mental das instituições de cultura da época onde vinha se alojar essa casta. Tal discussão foi, em geral, enviesada e equívoca, especialmente no caso da mais relevante de todas essas teorias, a do neo-humanismo, representada pelo linguista e reformador do sistema de ensino alemão Wilhelm von Humboldt, no começo do século XIX. As formulações filosóficas que funcionavam no fundo das consequências pragmáticas, que, a partir da teoria, tiveram efetivamente lugar nos estabelecimentos de ensino e, mais amplamente, na administração das ciências, acabaram por se desenvolver segundo princípios que lhe eram externos e modificaram sua economia própria.

É assim que Nietzsche poderá solicitar certas características gerais das teses de Humboldt, especialmente sua atitude em relação ao Estado e sua definição positiva de liberdade como condição para a *Bildung*, a fim de se posicionar *contra* o destino do neo-humanismo e sua leitura governamental. É verdade que a filosofia da cultura representada pelas conferências de 1872 não é diretamente devedora da filosofia política humboldtiana. Antes, a figura de Humboldt aparece raramente na obra de Nietzsche – tanto naquela publicada por ele quanto nos fragmentos póstumos – e, até onde se tem registro, somente após 1876, mas sempre de forma negativa. Das cartas de sua autoria que chegaram até nós, nenhuma delas cita seu nome. Entretanto, ao denunciar a falsidade de seu Classicismo (*KSA IX*, p. 410; III, p. 163), as raras passagens que conhecemos se detêm em um ponto relativamente alheio à sua filosofia política. A crítica de Nietzsche a Humboldt e ao neo-humanismo, ou simplesmente Humanismo, como ele se refere em seus textos, parece ter se detido muito mais na maneira como ambos, segundo essa crítica, definiram os gregos em função de uma racionalidade mítica, compatível com a “união do Humanismo com o racionalismo religioso” (*KSA VIII*, p. 49-50). Uma definição como essa, antítese da mitologia dionísia e da *Heiterkeit* helênica retratadas em *O nascimento da tragédia* e nos textos próximos, alinha Humboldt

a Kant naquilo para o qual ambos pareciam cegos: a irracionalidade absoluta da origem grega. Um fragmento de 1875 aponta esse alinhamento.

É verdade que o Humanismo e a Aufklärung levaram a Antiguidade, como aliada, para seu campo: é, portanto, natural que o adversário do Humanismo hostilize a Antiguidade [das Alterthum anfeinden]. Mas a Antiguidade do Humanismo era uma <Antiguidade> mal identificada [eine schlecht erkanntes] e completamente falsificada: vista de forma mais clara, é um argumento [Beweis] contra o Humanismo, contra Natureza-Homem fundamentalmente boa [die grundgütige Menschen-Natur] etc. O combatente contra o Humanismo está errado quando combate contra a Antiguidade: ele tem aí um forte aliado (*KSA VIII*, p. 58).

Humboldt não é nem o alvo nem o aliado da filosofia da cultura de Nietzsche. No limiar da transformação dessa filosofia em silêncio, um fragmento de 1888 reconhece nele um epíteto que resumiria a atitude final do último em relação ao primeiro: “Wilhelm von Humboldt, o nobre cabeça-oca [der edle Flachkopf]” (*KSA XIII*, p. 506). Mas essa desatenção irônica não pode esconder a função importante, embora indireta, que a teoria política humboldtiana assume no panorama social, no momento em que Nietzsche elabora seu projeto de resgate da *Bildung* alemã. O fato de que foi justamente essa política que forneceu as linhas fundamentais do debate sobre o Estado e a *Kultur* ao longo de todo o século XIX revela o quanto sua comparação com as conferências de Basileia pode esclarecer sobre a posição de Nietzsche diante da ordem institucional legitimada pelo poder soberano – e sobre a rejeição do poder positivo do Estado que elas articulam.

Não seria exagero afirmar que a importância das transformações institucionais ocorridas segundo as propostas humboldtianas, tanto quanto a do conceito de *Bildung* que elas articulavam, só foi alcançada devido ao redimensionamento do poder estatal exigido, pouco importando a amplitude desse empreendimento na prática. As reformulações neo-humanistas responderam, então, aos anseios de um círculo de eruditos, de um *Kulturkreis* ocupado em encontrar um critério de unidade nacional, mas que, devido ao entusiasmo jacobino com a Revolução Francesa, procurou, em maior ou menor grau, afastar esse critério do âmbito do poder oficial. O fato de que essa unidade, no entanto, só tenha sido realmente possível através da intervenção direta e inequívoca desse poder, valendo-se da força política e militar de Bismarck na reunificação de 1871, aos poucos, parece ter, após essa data, promovido um esboroamento das teses políticas de Humboldt, que encontrou seu lugar no círculo mais

restrito dos eruditos opostos à modernização do Estado alemão, onde Nietzsche se incluía exemplarmente. A crítica neo-humanista do utilitarismo estatal poderia, assim, parecer visionária aos olhos daqueles que exigiam o retorno a uma *Bildung* aristocrática, anti-industrialista, antiprogredista, e passou a servir-lhes de palavra de ordem, ainda que, como é o caso de Nietzsche, a referência a Humboldt não intermedeie, diretamente, essa apropriação.

Não parece ter sido tanto a prática política de Humboldt, mas especificamente sua teoria que encontrou espaço nos meios aristocráticos de eruditos da segunda metade do século XIX. Isso se explica pelo fato de que nem sempre o destino de suas teses foi *realizado* de forma coerente com suas teorias.³ Através dos diversos postos oficiais que Humboldt ocupou no Império Alemão,⁴ fazer valer uma reforma limitadora da ação do Estado, tal como defendida em seus escritos de juventude, parece ter se demonstrado, em muitos momentos, uma tarefa paradoxal. O destino político do neo-humanismo, dessa forma, teve de se conformar às forças externas, à cultura e aos obstáculos impostos por uma burocracia oficial cada vez mais enraizada nas instituições públicas. Nesse sentido, a reação do meio social de Nietzsche contra esse destino parece ter sido um retorno e uma radicalização daquilo que o próprio neo-humanismo não pôde cumprir, mas que havia anteriormente formulado.

Em 1792, Humboldt escreveu um de seus mais radicais textos sobre os limites do poder governamental, *Ideias para uma tentativa de determinar os limites da ação do Estado* [*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*], propondo a tal ponto o estreitamento do raio de ação desse poder, só publicado postumamente, em 1851.⁵ É verdade que o livro, logo após essa data, tornou-se “parte do cânone do pensamento liberal alemão” (SWEET, 1973, p. 470), como afirma Paul R. Sweet, mas deve-se ter em vista também que se apropriaram dele representantes de tendências políticas muito diversas, como é o caso de von Treitschke, o qual havia se identificado, inicialmente, com as propostas liberais do começo do século, mas “liderou a marcha do liberalismo para o nacionalismo” (KOHN, 1945, p. 420),⁶ substituindo a liberdade individualista humboldtiana pelo culto mitológico bismarckiano. Isso se explica pelo fato de o idealismo de Humboldt ter sido elaborado num momento em que a busca de uma identidade nacional se tornou a questão política mais urgente. Tendo ele mesmo sido uma espécie de resposta a essa busca, pôde reunir em torno de si todos aqueles que fizeram da ideia de nação o avatar de suas propostas de reforma social, incluindo aí os líderes de um movimento operário organizado a partir de 1830, os representantes da classe média industrializada emergente na segunda

metade do século e a aristocracia do *Bildungsbürgentum* que incluía o círculo erudito de Basileia. O elogio dos reformadores liberais erguido na *História da Alemanha no século XIX*, de von Treitschke, não é, segundo essa economia, contraditório com seu repúdio irreduzível da democracia.

Operando a distinção relação antiga *versus* moderna entre indivíduo e Estado, influenciada por Schiller, e especialmente palatável ao romantismo de Nietzsche, o texto inverte o fundamento do poder estatal, o equilíbrio entre liberdade pessoal e desenvolvimento social, tal como aparecia nas teorias contratualistas clássicas de tipo hobbesiano. O que os gregos nos ensinam é precisamente esta inversão: ao invés de uma natureza individual que encontra seus limites na força representativa do Estado, uma reforma da política, capaz de fornecer um critério de unidade eficiente ao povo, deve dispor dessa natureza como objetivo último e condicionar a representatividade do Estado e seus bens coletivos a ela. “Os antigos se ocupavam com a força e a cultura [Kraft und Bildung] dos homens enquanto homens, os modernos [Neueren], com seu conforto, posses e prosperidade”, conforme Kohn (1945, p. 6).

Essa inversão constitui a ruptura com um modelo filosófico que havia se consolidado de modo particularmente eficiente na teoria política alemã do final do século XVIII, em especial pelo modo como a *Aufklärung* reinterpretou o contratualismo de Hobbes e Rousseau. A reformulação solicitada pelas *Ideias* de Humboldt funcionava, ao mesmo tempo, como uma resposta a essa longa tradição e como uma reação contra a metodologia negativa do Esclarecimento, em especial, daquela derivada do rigorismo kantiano.

Assim, se o conceito de liberdade de Hobbes é negativo, é porque se funda segundo as exigências de um Estado soberano, duplo da natureza bélica do próprio homem que, sem precisar se tornar real, ameaça todos com sua virtualidade: “É assim que, na natureza do homem, encontramos as três principais causas da discórdia. Primeiro, competição; segundo, desconfiança; terceiro, glória” (HOBBS, 1991, p. 88).⁷ Por isso, essa natureza precisa, por meio de um artifício, tornar-se impessoal, a fim de submeter todos ao regime comum de uma guerra sem rosto, aos desmandos de uma individualidade esvaziada da personalidade.⁸ Tal formulação do fundamento do Estado como artifício derivado da tendência desagregadora da natureza humana resiste ainda no centro da ideia kantiana de contrato, cujo direito [Recht] que deriva dele “é apenas um direito pessoal, propriamente *contra* uma pessoa física *determinada* [gegen eine bestimmte physische Person] [...]” (KANT, 1968a, p. 177) [primeiro grifo do autor],⁹ e a “sociável insociabilidade dos homens [ungesellige geselligket der Menschen]” (KANT, 1968b, p. 20, quarta

proposição) funciona como princípio cosmopolita de uma unidade que se sustenta, ainda e por isso mesmo, negativamente.

A liberdade neo-humanista de Humboldt é o oposto desse modelo: somente a positividade da liberdade individual pode fornecer os critérios para a ação do Estado. Este, por sua vez, não é externo ao homem porque duplica artificialmente sua natureza, mas, antes, é externo e artificial por ser uma *construção* paliativa a partir da necessidade de se corrigir uma *anomalia* da natureza humana. Contra Hobbes, e particularmente contra a *Aufklärung* de Kant, Humboldt define a natureza social do homem a partir de sua tendência gregária.¹⁰ O *Leviatã* apresentava a guerra silenciosa à espreita na alma dos homens: “os homens não têm nenhum prazer (mas, pelo contrário, uma grande parte de desgosto [grief]) em manter companhia” (HOBBS, 1991, p. 88). As *Ideias*, quase um século e meio depois, acusam a falsidade dessa tese: “os homens se unem uns aos outros não por causa de uma idiossincrasia [ou uma *característica* especial, *Eigenthümlichkeit*], mas para apagar o isolamento excludente; a união [Verbindung] não deve transformar um ser [Wesen] em outro, mas como que abrir o caminho de um a outro” (HUMBOLDT, 1903b, p. 27). É claro que o mal existe no coração dos homens, mas quando ele surge no texto de 1792 é sempre segundo um léxico que assinala sua anormalidade, sua exterioridade em relação ao que é próprio da natureza humana – é um mal, sobretudo, no sentido clínico, um *Übel* que se compara àqueles que acometem o domínio físico e moral dos homens (HUMBOLDT, 1903b, p. 41). Sob esse aspecto, sua teoria encontra-se em posição oposta à demanda de Nietzsche, pela solidão e sua elaboração do conceito de natureza em termos dinâmicos, que encontra na *origem* o lugar de uma violência essencial, dionisíaca – e aí reside toda a esparsa crítica que *Aurora* e alguns fragmentos tardios guardam contra Humboldt. Para este último, o papel do Estado deriva da manutenção desse estado *gregário* original, porém sua negatividade deriva sempre e unicamente dessa função meramente reguladora: a de impedir o crescimento dessa doença que é o “desejo por mais [Begierde nach mehr]” (HUMBOLDT, 1903b, p. 41).¹¹

Purgando o homem de seus males, o Estado realiza seu único propósito, o de favorecer, para cada indivíduo, o desenvolvimento pleno de suas disposições espirituais, uma dinâmica que definia a própria noção de *Bildung* humboldtiana. Se houve uma regra em seu pensamento político, independente de ter logrado ou não efetivamente, ela se encontra formulada nos primeiros capítulos de seu ensaio sobre os limites do poder estatal, na medida em que reconduz esse poder às exigências de seu conceito de *Bildung*:

A verdadeira razão [die wahre Vernunft] não pode desejar para o homem nenhuma outra condição [Zustand] senão aquela em que não somente todo indivíduo usufrui da liberdade mais individual [ungebundensten Freiheit] para desenvolver, por si mesmo, sua particularidade [Eigenthümlichkeit], mas, antes, em que também a natureza física não receba nenhuma outra forma [Gestalt] forjada pelo homem [Menschenhänden], em que todo indivíduo desse a si mesmo e voluntariamente as medidas de suas necessidades e de sua inclinação [den Maasse seines Bedürfnisses und seiner Neigung], restrito apenas pelos limites de sua força e de seu direito (HUMBOLDT, 1903b, p. 14-15).

Como Nietzsche o faria muito depois, o texto sobre os limites da ação do Estado encontra o fundamento dessa dinâmica na *natureza* e exclui, dessa forma, toda intervenção positiva do poder oficial, todo direcionamento imposto nas instituições morais e de ensino de um povo como sendo nocivos à *Bildung*, que deveria se desenvolver, então, em um meio de absoluta e, o mais importante, *positiva* liberdade.

Oitenta anos antes de Nietzsche, Humboldt já havia identificado a que ponto a interferência positiva do Estado na formação cultural de um indivíduo e na cultura em geral do povo acabaria por falsificar a natureza do homem. É de fato surpreendente notar como a economia dos dois discursos se aproxima sob este aspecto: o que no fim do século XVIII era denunciado como um perigo concreto, uma micropolítica do Estado que substituíra os fins do desenvolvimento individual pela manutenção utilitarista e estéril da estabilidade social, surgiria, à época da reunificação, como um quadro já estabelecido, uma degeneração amplamente disseminada. A “maquinaria muito artificial [sehr künstliche Maschinerie]” (HUMBOLDT, 1903b, p. 8) do Estado de Humboldt ameaçava impor ao homem uma finalidade antinatural.

E é exatamente essa a perspectiva [Absicht] dos Estados. Eles querem conforto e tranquilidade, mas ambos são obtidos em um grau suave, onde os indivíduos entram em conflito uns com os outros muito pouco. Mas tudo o que o homem tem e precisa ter em vista [beabsichten] é completamente outra coisa, é a diversidade e a atividade [Mannifaligkeit und Thätigkeit]. Somente essas desenvolvem os caracteres [Charaktere] diversificados e potentes, e certamente não existe nenhum homem que tenha afundado tanto que prefira, para si mesmo, conforto e sorte à grandeza (HUMBOLDT, 1903b, p. 17).

A máquina da cultura, a Bildungsmaschine (*KSA* I, p. 740)¹² estatal, que Nietzsche denuncia no interior das instituições de ensino, já estava, por sua vez, a tal ponto arraigada na sociedade alemã que havia sido, através de artifícios cada vez mais poderosos, completamente bem-

sucedida em perverter a natureza da própria cultura e em instaurar sistematicamente um panorama onde os fins se transformam em meios, onde “o Estado alcança os fins do Estado [Staatsziele] através dela ‘da cultura’” (KSA I, p. 713). Para as teses de *Sobre o futuro*, a instauração de um “Estado de cultura [Kulturstaat]” (KSA I, p. 706-707) é um fenômeno recente, derivado da ausência de unidade do espírito alemão. O termo *Kulturstaat* foi eventualmente empregado por Fichte, Humboldt e Hegel, mas, sobretudo na filosofia do direito deste último, ganhou uma função sistemática. Nos *Princípios da filosofia do direito*, Hegel elabora uma definição de Estado contra a qual a filosofia da cultura de Nietzsche se colocará, obsessivamente, como antítese mais fundamental, dando o tom de toda a crítica do último ao primeiro: basta, para isso, compararmos a terceira conferência de 1872 com os primeiros parágrafos da terceira seção dos *Princípios*: “O Estado é, em si e para si, o todo ético [das sittliche Ganze], a realização da liberdade, e é o fim [Zweck] absoluto da verdade, que é a verdadeira liberdade. O Estado é o espírito [Geist] que está no mundo e que realiza a si mesmo com consciência [...]” (HEGEL, 1986, p. 403). Humboldt, apesar de flertar com a ideia de *Kulturstaat*, também se ressentia de uma unidade mais próxima do ideal clássico, capaz de favorecer uma dialética entre indivíduo e sociedade em termos diferentes dos de Hegel. O que o diferencia de Nietzsche – distância que deve ser explorada historicamente – é o tipo de síntese que produz essa unidade e, portanto, a que tipo de positividade o Estado, reconduzido à exclusiva negatividade de sua função, deve dar espaço.

É preciso ter em mente que o jacobinismo de Humboldt é de tipo muito particular: longe de ser revolucionário, em termos efetivos, encontrou sua possibilidade nos limites da perspectiva em que foi formulado, ou seja, a do próprio Estado. Sua ligação com o poder governamental foi, desde o começo, intensa e incontornável, e pelo número de seus escritos destinados ao diálogo com esse poder, não seria grande exagero afirmar que “sua relação com o Estado foi, definitivamente, uma ligação erótica” (BERGLAR, 1970, p. 79).¹³ Ainda que sua teoria política dependesse de uma definição até certo ponto estética da harmonia da natureza humana,¹⁴ Humboldt compreendeu sua tarefa como fundamentalmente política. Nesse âmbito, o correspondente à unidade espiritual a que visava a *Bildung*, sua tradução administrativa, deveria ser a unidade de uma Constituição. Mesmo posterior à unidade do espírito na ordem das razões, a unidade do Estado ocupou para Humboldt o primeiro lugar na ordem dos fatos. Segundo esse princípio, a própria *Bildung* pode surgir, ainda que provisória e dialeticamente, condicionada como meio do poder do governo em busca de sua unificação: “Existem somente dois meios culturais [Bildungsmittel] para uma completude política [ein politisches Ganzes]: uma

verdadeira Constituição [Verfassung] ou uma simples associação [Verein]” (HUMBOLDT, 1903a, p. 98).

O tema da Constituição parece ter sido o fio condutor programático da filosofia política de Humboldt. Esse equilíbrio selou, aos olhos de Nietzsche, o destino da reforma neo-humanista. Se suas ideias puderam ser resgatadas de alguma forma, isso só foi possível a partir da inversão desses valores. A liberdade exigida nos escritos daquele primeiro derivou uma burocracia que, ainda que tivesse por fim restringir a arbitrariedade das ações do Estado, perverteu, ao longo de seu desenvolvimento histórico, a finalidade dos estabelecimentos de cultura. É verdade que a lei das instituições de ensino deveria, para Humboldt, ser dada no interior desses. Administrativamente, o conteúdo pedagógico-científico das instituições de ensino “não pode ser determinado por nenhuma intenção que lhe seja externa” (HUMBOLDT, 1993c, p. 255),¹⁵ mas a força dessa lei ainda era essencialmente extrínseca em relação à natureza da *Bildung*. A reforma institucional de Nietzsche não reorganiza a instituição por dentro, ela a redimensiona a partir de fora, para além desta: em última análise, é uma reforma exclusivamente *espiritual*, ao menos em sua intenção. Seguindo esse princípio topográfico, a crítica ao Estado deve ser externa – não uma redistribuição de sua representatividade, mas dos valores nela envolvidos. A dimensão estética da filosofia da cultura de Humboldt se realiza politicamente; a dimensão política da de Nietzsche, esteticamente. Vê-se o quanto a “colaboração cordial e desinteressada [ungezwungenes und absichtloses Zusammenwirken]” (HUMBOLDT, 1993c, p. 256) continua entre cientistas de diferentes disciplinas está longe do centauro de *O nascimento da tragédia* ou do *Gesamtkunstwerk*. É nesse sentido, e talvez somente nesse, que a reflexão pedagógica das conferências de 1872 é antineo-humanista – o suficiente, contudo, para desenhar, indelevelmente, a divisa entre a tradição humboldtiana e o novo tempo do greco-wagnerianismo. O *ethos* linguístico-disciplinar, luterano-militar, faz com que a unidade de um impulso natural possa, pelo esforço dialético próprio da *Bildung*, assumir sua função mais alta e substituir a unidade artificial burocrática do Estado, destruir, literalmente, seu lugar – e não colocar-se nele.

Há, portanto, uma soberania a ser preservada, mas ela é antípoda da soberania do Estado; a unidade que ela impõe não é igualitária, como a de Humboldt; é absoluta, como a de Hölderlin. Ela sempre ultrapassa tudo o que é particular e antinatural, tudo o que é provisório ou esterilizante. Toda a epistemologia da linguagem de *O nascimento da tragédia* e outros textos afins já havia definido de forma suficientemente clara, como vimos, que o instinto e as pulsões são aquilo que no indivíduo sempre tende vertiginosamente a ultrapassá-lo. Em sentido completamente oposto, uma certa disposição

particularista desperta nesse indivíduo a busca da autossatisfação, a confirmação de uma configuração do mundo que lhe garanta, todo o tempo, a permanência de uma normalidade e, ao mesmo tempo em que estabiliza esse mundo, impede que qualquer coisa de novo possa nascer em seu interior. Uma política não beligerante, que pacifica artificialmente, é, nesse contexto, fundamentalmente, uma política *castradora*. A segurança negativa que Humboldt legava ao Estado¹⁶ é associada aqui à destruição silenciosa da própria natureza do homem. O Estado que a sustenta é a extensão daquela disposição particularista, infértil dos sujeitos que se fecham sobre si mesmos, impedindo o movimento dialético entre *Bildung* e *Kultur*. Ao instaurar a predominância da autossatisfação – que surge nas conferências como um dos grandes perigos para a formação do *ethos* linguístico-disciplinar da juventude,¹⁷ a política dos interesses egoístas e da paz artificial da sociedade – que são uma e a mesma coisa, insiste em um vocabulário que disfarça, eficientemente, o tipo de relação que ela exige dos indivíduos. Onde, por exemplo, defende-se a independência, é preciso enxergar a submissão aos interesses privados, e o personagem do velho filósofo confessa aos que o ouvem: “E é precisamente essa independência [Selbständigkeit] que me deixa alarmado e sempre inquieto [unerquicklich] quando estou perto dos estudantes [Studenten] do presente” (KSA I, p. 739). Personalidade, independência, originalidade – essas palavras do Estado são figuras que repetem o mesmo interesse particularista que pacifica pela erradicação de tudo que ultrapassa o individual, pelo embotamento da origem. É preciso resgatar “o sentido internamente destemido” que a primeira *Extemporânea* enxergava em Hobbes (KSA I, p. 194), pois a dinâmica da guerra é a única forma legítima, nesse sentido, da formação de um espírito supraindividual. O Estado deve, certamente, evitar a guerra destruidora, mas somente enquanto ele mesmo se investe da força viva do instinto que leva *ao bellum omnium contra omnes*, na medida em que é o uso disciplinado desse *Trieb*, e se revela como “o braço de ferro, que constringe o processo social [die den Gesellschaftsprozess erzwingt]” (KSA I, p. 772). No diagnóstico de Nietzsche, há muito, esse modelo havia se perdido. Como não é possível resgatá-lo, a verdadeira cultura alemã é ultrapassar tudo o que é individual, especialmente a individualidade impessoal do Estado.

Seria, por isso, um equívoco assumir que a filosofia da cultura de Nietzsche, nesse momento, pode ser caracterizada como *individualista* apenas porque ela não assume o valor do Estado como positivo – a comparação com Humboldt pode desfazer esse ponto.¹⁸ Ainda que uma incontornável ênfase no caráter radicalmente autoformador dos indivíduos seja assinalada nos textos mais tardios, como seria o caso, por exemplo, de

Zarathustra, a escatologia que ainda funciona em textos do período das conferências de 1872 impede qualquer leitura nesse sentido: tudo se dá, é verdade, no âmbito dos sujeitos, na esfera do individual – mas apenas como *locus* de uma transformação dialética que conjuga a singularidade, depurada de toda forma de egoísmo ou egotismo, com o universal. A pedagogia de Nietzsche é, insistentemente, anti-individualista: a crítica às ideias de *sujeito* e *subjetividade* que tem lugar aqui é bem diferente daquela que terá lugar na década de 1880.¹⁹

O que se rejeita nas conferências é a manutenção utilitarista da individualidade, uma educação que coloque o individual antes do universal e que não favoreça o surgimento da dialética desses dois termos na figura do gênio. Sob a forma da subjetividade, da “originalidade”, da “personalidade”, a verdadeira cultura se falsifica e se transforma segundo critérios particularistas – a falsa cultura subjetiva é, portanto, a micropolítica do Estado, a mediocrização artificial e a esterilização da sociedade. Mesmo o elogio das formas pretensamente mais nobres do sujeito, incitadas pelo Estado no interior das instituições de ensino, é apenas uma imitação pálida da forma do gênio: “Mas mesmo nesta mais alta forma do sujeito [Form des Subjekts], mesmo na maior necessidade [Bedürfniss] de um indivíduo [Individuums] mais amplo e como que coletivo [colletiven], não se dá nenhum contato com a verdadeira cultura [Bildung] [...]” (KSA I, p. 714). Isso porque “ele nunca esteve separado de seu desejo e incansável sujeito [seines begehrenden und rastlosen Subjektes] [...]” (KSA I, p. 714). Diretamente oposto ao modelo subjetivo, estatal, individualista da *Bildung*, o modelo do gênio funciona como *telos* da verdadeira cultura que Nietzsche pretende resgatar, mas não como objetivo a ser alcançado através do ensino: não é possível “produzir” gênios, seu surgimento é espontâneo, como qualquer outro *fato natural*. “Eles vêm por conta própria: a cegonha os traz para vocês! [sie kommen von selbst: der Storch bringt sie euch!]”, diz o velho filósofo (KSA I, p. 724). Só se pode falar de uma educação *para* o gênio nesse sentido preciso, o de uma pedagogia que possa impedir tudo o que é alheio e inimigo desse fato natural. O resgate da verdadeira *Bildung* por ela solicitado é, a um só tempo, uma purificação da subjetividade e uma purificação do Estado, das instituições de ensino que ele insiste em tomar para si, de tudo o que é individual:

Esses indivíduos [Einzelnen] devem completar seu trabalho, este é o sentido [Sinn] de sua instituição comum [gemeinschaftlichen Institution] – e, de fato, um trabalho que como que purifica [gereinigt] os traços do sujeito [Subjekt] [...]. E todos que têm alguma parte nesses institutos [Institute] devem se preparar com empenho para, através da purificação do sujeito, o nascimento do gênio [die Geburt des Genius] (KSA I, p. 729).

O erro fundamental da modernidade que avança sobre a Alemanha e submete tudo ao seu regime utilitarista, fragmentado e vazio é substituir a subjetividade do gênio – que ultrapassa a sua individualidade sob a forma de uma “subjetividade do mundo”²⁰ – pelo sujeito escravizado pelos interesses do Estado que ele transformou por uma fraqueza indisciplinada, em seus próprios interesses. O horror que Nietzsche experimentou ao ver o *Gymnasium* clássico se transformar na moderna *Realschule*²¹ resume sua reação contra esse erro. Mas a difícil ética imposta como tarefa por essa revolta precisou redimensionar e atualizar tradições tão complexas – o luteranismo, o neo-humanismo, a disciplina militar – que talvez possamos encontrar aí uma primeira pista para compreender a que tipo de fracasso sua ideologia estava condenada. A tradição mais palpável de “mulher alemã, lealdade alemã, vinho alemão e canto alemão”²² assumiu o destino que a disciplina estetizada e luterana de Nietzsche gostaria de ter alcançado – e, na distância entre o que foi e o que poderia ter sido, toda leitura está, inescapavelmente, limitada pelas ambiguidades dessa escatologia que não foi nada além disto: uma ausência.

REFERÊNCIAS

- ALBISETTI, J. C. **Secondary school reform in imperial Germany**. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- BEISER, F. Romantic aesthetic and politics. In: BEISER, F. (Ed.). **The early political writings of the German Romantics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- BERGLAR, P. **Wilhelm von Humboldt**. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg: Rowohlt, 1970.
- BOBBIO, N. **Thomas Hobbes and the natural law tradition**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- FOUCAULT, M. **Il faut défendre la société**. Paris: Seuil; Gallimard, 1997.
- HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: _____. **Werke in zwanzig Bänden**. Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HOBBS, Th. **Leviathan**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- HOLBORN, H. **A history of modern Germany**. 1648-1840. New Jersey: Princeton University Press, 1964.
- HUMBOLDT, W. von. Denkschrift über die deutsche Verfassung. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Bd. XI. Berlin, 1903a.
- _____. Ideen zu einen Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. In: _____. **Gesammelte Werke**. Bd. VII. Berlin: B. Behr's Verlag, 1903b.
- _____. Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin. In: _____. **Werke in fünf Bänden**. Bd. IV. Berlin, 1903c.
- KANT, I. **Die Metaphysik der Sitten**. Bd. VI. Akademie Textausgabe. Berlin: de Gruyter, 1968a.

- KANT, I. **Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**. Bd. VIII. Akademie Textausgabe. Berlin: de Gruyter, 1968b.
- _____. **Werke in zwölf Bänden**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- KOHN, H. Treitschke: National Prophet. **The Review of Politics**, v. 7, n. 4, 1945.
- MANENT, P. **Naissances de la politique moderne – Machiavel/ Hobbes/ Rousseau**. Paris: Payot, 1977.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden**. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin; New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980.
- REILL, P. H. Science and the Construction of the Cultural Sciences in Late Enlightenment Germany: The Case of Wilhelm von Humboldt. **History and Theory**, v. 33, n. 3, 1994.
- SORKIN, D. Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810. In: **Journal of the History of Ideas**, v. 44, n. 1, 1983.
- SWEET, P. R. Young Wilhelm Von Humboldt's Writings (1789-93) Reconsidered. In: **Journal of the History of Ideas**, v. 34, n. 3, 1973.
- WARREN, M. Nietzsche and Political Philosophy. In: **Political Theory**, v. 13, n. 2, 1985.

NOTAS

- ¹ KSA: abreviação para NIETZSCHE, F. Über die Zukunft unsere Bildungsanstalten. In: Kritische Studienausgabe. De agora em diante será utilizada essa mesma abreviação, seguida do volume e das páginas da citação.
- ² Cf., também, KSA I, p. 683, em que a livre personalidade aparece como sinônimo de “barbarismo e anarquia [Barbarei und Anarchie]”.
- ³ Ao contrário do que pretende sustentar David Sorkin, em seu artigo “Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810”, especialmente p. 63 e segs.
- ⁴ Humboldt havia sido diretor da seção de cultura e ensino do Ministério do Interior da Prússia, em 1809; ministro de Estado e embaixador em Viena, em 1810; representante da Prússia no Congresso de Praga de 1813; duas vezes delegado da comissão prussiana de questões territoriais; embaixador na Inglaterra, em 1817; ministro das questões corporativas [Ständische Angelegenheiten], em 1819; presidente da comissão de regulamentação dos museus estatais em 1829 e integrante do Conselho do Estado, em 1830 (Cf. a cronologia de BERGLAR, P. Wilhelm von Humboldt. p. 158-161).
- ⁵ O próprio Humboldt parece indicar no texto, sutilmente, a dificuldade inerente da implementação de suas propostas: “Existem também ideias que o sábio não deveria procurar realizar [auszuführen]. De fato, a realidade não está nunca, em nenhum tempo, madura [rief] o suficiente para o mais belo e amadurecido fruto do espírito” (HUMBOLDT, W. von. Ideen zu einen Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 7, p. 177).
- ⁶ No momento em que esteve mais distante de seus ideais dos anos de professorado, em *Ecce homo*, Nietzsche referiu-se a von Treitschke rapidamente, mas com uma ironia que revelava sua desaprovação, especialmente em relação à suposta profundidade que lhe atribuíam (Cf. KSA VI, p. 359 e 361).
- ⁷ Cf., igualmente, FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade. p. 106-107: “Portanto, vê-se bem por que e como esse estado – que não é a batalha, o enfrentamento direto das forças, mas certo estado dos jogos das representações umas contra as outras – não é uma fase que o homem abandonaria definitivamente no dia em que nascesse o Estado; trata-se, de fato, de uma espécie de pano de fundo permanente que há de funcionar, com suas astúcias elaboradas, com seus cálculos mesclados, assim que algo não dê a segurança, não fixe a diferença e não coloque a força, enfim,

de um certo lado. Portanto, não há guerra no início, em Hobbes”. Essa passagem é retirada de uma longa análise que Foucault faz da relação do Estado com o indivíduo em seu curso do Collège de France, em 1975-1976, p. 102-115. É claro que ela, por se deter nos processos dinâmicos da teoria de Hobbes, abre mão das considerações deste a respeito da natureza do homem que justificaria, em última análise, as representações a que Foucault se refere.

⁸ FOUCAULT, M., op. cit., p. 108: “Quando o soberano é um monarca naturalmente individual, isso não o impede de ser fabricado como soberano; e, quando se trata de uma assembleia – embora se trate de um grupo de indivíduos –, não deixa de se tratar de uma individualidade”. O individual em Hobbes parece ser o único signo do natural, contrapondo-se, assim, e por esse motivo, a toda forma de convivência. Cf., ainda, sobre esse assunto, MANENT, P. Naissances de la politique moderne – Machiavel/ Hobbes/ Rousseau. p. 52-59.

⁹ Essa passagem é citada também por CAYGILL, H. Dicionário Kant. Verbete “contrato”.

¹⁰ Peter Hanns Reill argumenta que o pensamento de Humboldt, ao invés de se caracterizar como uma tomada de posição contra a *Aufklärung*, derivou de um tipo particular de teoria desenvolvido entre os filósofos esclarecidos a que Reill denomina “Enlightenment vitalism” (REILL, P. H., loc. cit., p. 345). Esse tipo de desenvolvimento, no entanto, parece ter tido pouca penetração no círculo que se autodefiniu como esclarecido, e o que Reill chama de Esclarecimento tardio pode ser interpretado também como pré-romantismo. A assim chamada tese vitalista só pôde encontrar seu lugar, parece-me, como contraproposta para o mecanicismo newtoniano a que aderiram filósofos como Kant. É a ele que Humboldt se dirige, implícita ou explicitamente; é a ele que deve responder sua teoria política. Nietzsche, observando o neo-humanismo em seus escritos mais tardios, denunciou sua secreta filiação à *Aufklärung*, mas exatamente porque aquele surgiu, para as gerações que lhe seguiram, como uma rejeição das teses esclarecidas.

¹¹ Cf., também, p. 20: “Considerado no melhor caso, o Estado de que falo aqui se compara, às vezes, ao médico, que aproxima a doença [Krankheit] e evita a morte”.

¹² A metáfora mecanicista de Humboldt e Nietzsche segue uma longa tradição que aproxima mecanização da vida social da falsificação e destinação natural do homem, remetendo, inclusive, a Kant (Cf. REILL, P. H., loc. cit., p. 347-348). Tornada célebre por La Métrie, a metáfora do homem-máquina já aparecia, no entanto, em Hobbes, e guarda, desde aí, uma função que se reverberará em Nietzsche: a de que a máquina é uma falsificação *intencional*, que ela é construída com um propósito. O historiador Hajo Holborn afirma que a ideia de um “Estado-máquina” opressor foi utilizada por todos os reformistas da Prússia do início do século XIX (HOLBORN, H. A history of modern Germany. 1680-1840. p. 393). Sobre o assunto, em Hobbes, cf. BOBBIO, N. Thomas Hobbes and the natural law tradition. p. 37-38.

¹³ Ao longo do texto, Peter Berglar caracteriza constantemente Humboldt como um “servidor do Estado [Diener des Staates]”.

¹⁴ Humboldt definiu uma teoria das ideias que visava a reconstruir a unidade da natureza do homem – individualmente ou como objeto de sua *Kultur* específica – a partir de uma dialética reconciliatória entre matéria e forma, mediada por um terceiro termo, a *Ideia*, compreendida não como elemento intelectual, mas como algo vivenciável enquanto força (sobre a *Ideenlehre* de Humboldt, ver REILL, P. H., loc. cit., p. 361-366). Essa compreensão funciona ao fundo das teses políticas do texto de 1792 e as sustenta. Mesmo em algumas passagens, manifesta-se brevemente: ali se afirma, por exemplo, que, no homem, “tudo se reduz a forma e matéria [Form und Materie]”, mas “a forma, por outro lado, como que se torna

matéria, uma forma ainda mais bela” (HUMBOLDT, W. von. Ideen zu einen Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. p. 12).

¹⁵ Cf., também, o texto que precede a citação: “O conceito das instituições científicas superiores convergem em eixos [Gipfels] que são tudo o que é imediato para a cultura [Kultur] moral da nação [Nation]; baseados no fato de se determinarem a si mesmos, de tratar [bearbeiten] a ciência [Wissenschaft] no sentido mais profundo e amplo da palavra, e de fornecer o propósito [Benutzung] da formação espiritual e moral [der geistigen und sittlichen Bildung] não de acordo com nenhuma perspectiva senão a que esteja de acordo com seu conteúdo específico”.

¹⁶ Cf. HUMBOLDT, W. von. Ideen zu einen Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. p. 41: “a manutenção da segurança [Sicherheit], tanto contra os inimigos externos quanto contra as disputas [Zwistigkeiten] internas constituem o fim [Zweck] do Estado e devem ocupar suas ações”.

¹⁷ Cf. KSA I, p. 680: “Pensemos ainda no perigo [Gefahr] que reside na luz excitada da autocomplacência [Selbstgefälligkeit] daqueles anos [...]”.

¹⁸ Para uma discussão em torno desse suposto individualismo de Nietzsche, o artigo de Hermann Siemens, no volume 30 da Nietzsche-Studien, “Nietzsche’s political philosophy: a review of recent literature”, oferece um bom panorama. Cf., também, WARREN, M. Nietzsche and Political Philosophy. In: Political Theory, v. 13, n. 2.

¹⁹ Nesse último sentido, cf., por exemplo, o fragmento de 1885-1886: “‘Sujeito’ e ‘objeto’ como interpretação [Ausdeutung]” (KSA XII, p. 139).

²⁰ Cf. o fragmento de 1871: “A subjetividade do mundo [die Subjektivität der Welt] não é uma subjetividade antropomórfica, mas uma mundana [mundane]: nós somos as figuras [Figuren] nos sonhos de Deus, que advinham como ele sonha” (KSA VII, p. 165).

²¹ Na quarta conferência, Nietzsche lamenta que o *Gymnasium* tenha sido contaminado com o propósito utilitarista da *Realschule* – “Mas não posso suprimir essa dolorosa conclusão: se é verdade que a *Realschule* e o *Gymnasium* são, nos seus fins [Zielen] atuais, em geral tão unânimes, e somente em linhas muito sutis se distinguem, como que para poder alcançar uma completa igualdade no fórum do Estado [Forum des Staates] – então nos falta, assim, completamente, uma espécie de estabelecimento de educação [Erziehungsanstalten]: a espécie dos estabelecimentos de ensino [Bildungsanstalten]” (KSA I, p. 717). A *Realschule* era um tipo de escola técnica que tinha como objetivo fornecer treinamento técnico e comercial para uma população de jovens que visava à entrada no mercado de trabalho, especialmente em pequenas cidades. Seu sucesso no quadro pedagógico da Alemanha em vias de industrialização chegou a tal ponto que ameaçou e forçou certas transformações no ensino puramente humanista dos *Gymnasien*. A partir de 1882, ela originou uma instituição híbrida, que refletia a entrada nos meios acadêmicos de uma nova classe social, emergente do avanço da indústria, e que pretendia equilibrar o treinamento técnico com o estudo do Latim: o *Realgymnasium*. Sobre a *Realschule*, cf. ALBISETTI, J. C. Secondary school reform in imperial Germany. p. 29-30.

²² Parte da segunda estrofe de *Das Lied der Deutschen*, poema composto por August Heinrich Hoffmann von Fallersleben em 1841, que serve de letra para o hino alemão: “Mulher alemã, lealdade alemã, / vinho alemão e canto alemão / Devem sustentar no mundo / seu antigo e belo som / e nos inspirar a nobres ações / por toda nossa vida / Mulher alemã, lealdade alemã, / vinho alemão e canto alemão [Deutsche Frauen, deutsche Treue, / Deutscher Wein und deutscher Sang / Sollen in der Welt behalten / Ihren alten schönen Klang, / Uns zu edler Tat begeistern / Unser ganzes Leben lang. / Deutsche Frauen, deutsche Treue, / Deutscher Wein und deutscher Sang]”.