

SOBRE A ARQUEOLOGIA DE TERRA, CORPO E MUNDO DA VIDA: NIETZSCHE – HUSSERL – MERLEAU-PONTY

ABOUT THE ARCHEOLOGY OF EARTH, BODY AND WORLD OF LIFE: NIETZSCHE – HUSSERL – MERLEAU-PONTY

Nenhum é simplesmente pintor; todos são arqueólogos, psicólogos, colocando em cena alguma recordação ou teoria. [...] Eles amam uma forma não pelo que ela é, mas pelo que ela expressa. (NIETZSCHE, 1988)

A geologia conhece sedimentos, a arqueologia monumentos. (CANGUILHEM, 1988)

Stephan Günzel¹

RESUMO

Este artigo trata basicamente da postura de Husserl frente a Nietzsche, que passa pela leitura que Husserl faz de Schopenhauer e, em seguida, pelo seu posicionamento comum frente a Spencer, mudando aos poucos sua visão de Nietzsche. Se de início as referências a Nietzsche são esporádicas, com o tempo começa-se a perceber que há um *modus operandi* comum a ambos os pensadores, a saber, a *arqueologia como procedimento fenomenológico*. Com seu filosofar, ambos visam uma “transvaloração”: Husserl, a da ciência; e Nietzsche a do esquema do pensar como tal. Mais à frente, aparece também esse elemento comum da “arqueologia” como método de pesquisa filosófica na relação de Nietzsche com Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Arqueologia. Método. Nietzsche. Husserl. Merleau-Ponty.

¹ PhD em Arqueologia Clássica pela Humboldt Universität de Berlim. Professor de Teoria Midiática na Escola Superior BTK. *E-mail*: s.guenzel@btk-fh.de

ABSTRACT

This article deals basically with Husserl's position towards Nietzsche, which passes through Husserl's reading of Schopenhauer, and then through his common position with Spencer, and Husserl's view of Nietzsche is gradually modified. If at first the references to Nietzsche are sporadic, with time one begins to realize that there is a *modus operandi* common to both thinkers, namely, archeology as a phenomenological procedure. With their philosophizing, both aim at a "transvaluation": Husserl, that of science, Nietzsche that of the scheme of thinking as such. Further on, this common element of "archeology" appears as a method of philosophical research in Nietzsche's relationship with Merleau-Ponty.

Keywords: Archeology. Method. Nietzsche. Husserl. Merleau-Ponty.

1 NIETZSCHE

“Nesse livro encontra-se um ‘subterrâneo’ trabalhando, um furador, um escavador, um minerador” (NIETZSCHE, 1988, v. 3, p. 11). Isso foi o que escreveu Nietzsche em 1887 no prefácio da segunda edição de *Aurora*, a fim de apontar como o seu método de filosofar é a quintessência dos dois escritos sistemáticos sobre filosofia moral. Apesar de *Além do bem e do mal* e *A genealogia da moral* se apresentarem como trabalhos científicos, o procedimento metodológico de Nietzsche ali mesmo não está suficientemente demonstrado². Se se abstrair do predomínio da pulverização de aforismos ainda naquele e no surgimento notório de teoremas de *Vontade de poder* em ambos, com razão pode-se supor que justo a *Genealogia* apresenta critérios suficientes para uma investigação filosófica: ela possui um objeto – a moral(idade) atual; há referências a posições precedentes; e, sobretudo, há uma tese central (que a moral é, em sua maioria, um instrumento de poder dos fracos), cuja validade Nietzsche procura tornar plausível.

Falo deliberadamente em **tornar plausível** e não em **prova**, visto que essa não é possível em sentido próprio no âmbito abordado por Nietzsche, ou seja, a proveniência do julgamento moral. Nisso segue-se a questão metodológica decisiva: como é possível uma **genealogia da moral**. Como Nietzsche pode fazer uma redução legítima da moral a duas posições (**senhor** e **escravo**)? A primeira especificação de tipos sociais ideais estabelecida por Max Weber ainda era desconhecida, mesmo que Nietzsche já tivesse elaborado o princípio da universalização pessoal à mão dos tipos antagonistas nos escritos sobre a tragédia. A própria argumentação histórica de Nietzsche se mistura com considerações psicológicas, que parecem negar o que perfaz história: a saber, a mudança epocal, ligada com uma relatividade necessária dos tempos. Justo frente a isso, Nietzsche foi bastante malcompreendido: sua teimosia na questão da perspectiva era mais uma complexificação do posicionamento próprio do que uma defesa do relativismo. A consideração de todas as perspectivas possíveis serve para assegurar em Nietzsche a absolutidade do modo de apresentação reconstrutivo.

A analogia com que começa o *Aurora*, de 1887, dando uma indicação decisiva sobre o método nietzschiano, é aquela da escavação: a toupeira (com que Nietzsche se identifica – não por causa de seus olhos ruins), representativamente, faz o trabalho de carregador

² Para uma avaliação da história de surgimento dos prefácios posteriores, quanto aos dois livros sobre moral, ver sobretudo Groddeck (1998).

para todos que ficaram na superfície, trabalho que não lhe promete agradecimento: pois trata-se de “escavar nossa *confiança na moral*” (NIETZSCHE, 1988, v. 3, p. 12). Essa moral não é nada menos do que a base de sustentação do Ocidente³.

No prefácio da *Genealogia*, Nietzsche diz de onde tomou o exemplar da escavação da moral: de um livro de 1877 intitulado *Der Ursprung der moralischen empfindungen*, de Paul Rée (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 250). O prefácio diz:

O ponto de partida desse escrito é puramente hipotético. Como o geólogo procura e descreve de início diversas formações, depois pesquisa as causas pelas quais surgiram, também o autor dos fenômenos morais tomou de início da experiência e, depois, na medida de suas forças, perseguiu a história de seu surgimento⁴ (REÉ, 1877, p. 35).

Reé trata a analogia como uma das ciências mais populares dos séculos XVIII e XIX, que por primeiro conseguiu colocar em dúvida os dogmas do livro do *Gênesis*, e derrubar com argumentos racionais – apesar (e justo por causa) da forte dependência do procedimento das interpolações das camadas liberadas e seus achados na linha de um acontecimento passado e sua datação. A geologia pode determinar seu surgimento a partir de fenômenos.

Em Nietzsche o testemunho mais antigo de uma desconstrução da fundamentação da *ratio* ocidental na perspectiva moral está no precursor do *Aurora*, a obra *Humano, demasiado humano* – livro que Nietzsche aponta naquela passagem da *Genealogia*, onde remete a Rée, com o começo da busca pela “proveniência” de “nossos preconceitos morais” (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 248). O *Humano, demasiado humano* surgiu um ano depois do livro de Rée e, como é usual em Nietzsche, foi pensado originalmente como continuação do escrito precedente. Assim, o *Livro pra espíritos livres* (como soa o subtítulo) deveria formar a quinta **consideração intempestiva**, sob o título: “A relha de arado. Uma introdução para a libertação espiritual” (NIETZSCHE, 1988, v. 8, p. 313).

³ Para a imagem da toupeira em contraste com aquelas de Hegel e Marx, ver Krell (1996, p. 103-124). Para a história da metáfora da toupeira, ver Stierle (1981).

⁴ Prefácio: “Mas ele (o autor) apresenta não uma obra sistemática, mas uma coletânea de observações singulares. Se quiséssemos repreendê-lo, ele, transformando vício em virtude, diria que todo pensador real é um pensador de ocasião: só ocasionalmente vêm as ideias e, assim, não sobre todas as partes de seu tema. Assim, quem quiser esgotar um tema em todos os pontos, deve pensar às vezes ad hoc, às vezes forçar pensamentos. Nesse escrito há lacunas, mas essas são melhores do que tampa buracos” (loc. cit.).

Essa obra central da sociedade adâmica pós-paradisíaca serviu a Nietzsche como protótipo para um momento em que seu projeto estava ainda voltado para abalar seus leitores pelo ataque afetivo direto, através de frases nucleares mordentes e análises concisas⁵.

Assim, havia uma prioridade metódica imensa do desmembrar e reagrupar as camadas frente à sondagem distanciada. Foi só num momento posterior que se impuseram protótipos metodológicos mais apurados, que priorizam o perfurar e escavar ao mero reagrupamento de camadas. Assim, no *Crepúsculo dos ídolos* a ferramenta bruta do arado, pela transformação em garra da toupeira, transformou-se em gracioso martelo de geólogo, que demole os fundamentos morais: “E no que respeita ao obedecer aos ídolos”, escreve Nietzsche ali, “desta vez não são ídolos temporais, mas *eternos*, que se bate aqui com o martelo como com um diapasão” (NIETZSCHE, 1988, v. 6, p. 58). Nessa performatividade, Nietzsche mira aquelas grandes camadas que abrangem o poderio milenar, não como variações do sempre-igual dentro de meras épocas históricas⁶. Essa escavação heterológica verifica uma “ameaça subterrânea” (MILKENITSCH, 1987, p. 63).

Por isso, *Além do bem e do mal* propõe um parâmetro de medição meta-histórico, mostra a **história** (como *history* em sentido estrito) com razão apenas como uma época (da história da terra)⁷. Ali Nietzsche divide a **história humana** em três períodos: (1) a **pré-moral**, (2) a **moral** e (3) a **além da moral** (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 50). O filósofo assinala a época pré-histórica até **10 milênios** atrás, na qual se chegou “a algumas grandes áreas da terra, passo a passo, de modo a que o que decide sobre o valor não mais são as consequências, mas a *proveniência da ação*” (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 50, grifos nossos). Assim, num momento (paleoantropológico) domesticativo, como escreve Nietzsche na *Genealogia*, o homem se transformou de “animal de rapina” em “animal manso e civilizado, *animal doméstico*” (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 276)⁸.

⁵ Sobre a situação textual e a metáfora das relhas de arado, ver Günzel (2001C, p. 171).

⁶ Sobre a hipótese de Nietzsche como geólogo, sismógrafo e morfólogo, ver Günzel, (2001a, p. 115).

⁷ Justo em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche decide retomar o filosofar em dimensões **históricas**: “Toda teologia é construída para que se fale do homem dos últimos quatro milênios como *eterno*, ao qual todas as coisas no mundo têm um direcionamento natural desde o começo. Mas tudo deveio; não há *estados de coisas eternos*: como não há verdades absolutas. – Assim, o filosofar histórico é de ora em diante necessário e com ele a virtude da modéstia” (NIETZSCHE, 1988, v. 2, p. 25).

⁸ A primeira exposição desse esquema temporal-moral supra-histórico, e como que histórico-terrenal, já se encontra no livro 2 de *Humano, demasiado humano*, intitulado *Sobre a história dos sentimentos morais*: ali distingue-se uma primeira fase, na qual “o animal se tornou homem quando seu agir [...] se tornou útil, teleológico”, e uma segunda na qual o “princípio da *honra*” serve como base de ação e um “nível supremo

Segundo Nietzsche, a avaliação pragmática das consequências de uma ação com a revolução neolítica resultou numa valorização desta como *status* social de seu causador. Mesmo que a era neolítica abranja de 10.000 até 2.000 a. C., a indicação temporal, usada paulatinamente por Nietzsche, pode ser referida justo a essa época, em que as invenções técnicas essenciais da humanidade e, respectivamente, a técnica se estabeleceram como um contraponto autônomo ao homem⁹. A possibilidade de confecção mecânica, pelo uso de instrumentos, tornou possível a todos, de certo modo, alcançar um objetivo, pela mediação técnica, e a existência do objeto-para-isso adequado, com um mínimo de habilidade.

A hipótese de Nietzsche é que o sucesso de uma ação técnica, que antes tudo determinava, transforma-se em evidência parda. Ali a razão instrumental é complementada por uma faculdade da moral, que reprime aquele, ou seja, atrai a si a soberania definitiva sobre o valor de uma ação. E visto haver uma instância medidora, que pode julgar também além da visibilidade de um êxito da ação entre **valeroso** e **sem valor** – ou entre útil e inútil –, logo se constitui um universo paralelo, onde o único parâmetro para as ações é a **intenção** (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 51): “a intenção como toda proveniência e pré-história de uma ação: sob esse preconceito, quase até a Modernidade foi moralmente louvado, vituperado, e também filosofado”.

Sem levar em conta a correção histórica da tese, fica claro o que Nietzsche quer esclarecer: a valorização moral de uma ação funda-se em invenções, em que só a factibilidade técnica, a rotina e, com ela, o amplo alívio do homem civilizado permitem a posse daquele bem de luxo chamado **moral**. Tampouco se poderá fundamentar a isso de outro modo: a moral não pode ser justificada transcendentemente – a introdução da(s) religião(ões) deve ser compreendida assim como seu asseguramento – ou fundamentada transcendentemente, onde o ser perverte o sentido elementar da dedução, que

da moralidade *até aqui*” na qual “o homem [age] segundo *seu* parâmetro sobre as coisas e seres humanos” (NIETZSCHE, 1988, v. 2, p. 91). Ver também Nietzsche (1988, p. 62, p. 65 e p. 390). Essa gradação retorna no discurso de abertura do *Zarathustra* (NIETZSCHE, 1988, v. 4, p. 29-31).

⁹ Na biblioteca de Nietzsche há dois escritos sobre as questões paleoantropológicas: ao lado de Otto Casparis, *Die Urgeschichte der Menschheit* (1877), livro de John Lubbocks (1875), e a tradução alemã do livro *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts*, que Nietzsche já usava na época de Basler para suas preleções, sobretudo sobre *Den Gottesdienst der Griechen*. Ver Orsucci (1994, p. 446) e Oehler (1942, p. 28). Nietzsche toma um exemplo de Lubbock que deverá explicar o “*conceito falso de causalidade*: a confusão da sequência com o conceito de efeito” (NIETZSCHE, v. 2/5, p. 365).

designava originalmente a dedução jurídica a partir da “posse” fática – ou de relações de propriedades de terrenos, mas não uma autocolocação *de jure*. Ao contrário, o método nietzschiano oferece uma dedução em sentido próprio.

Com isso, pode-se responder à pergunta inicial de como especificar o método nietzschiano: ele deve ser chamado **geológico**, ou melhor, **arqueológico**.

Geólogos e arqueólogos lidam com camadas ou estratificações. Geólogos lidam preferencialmente com camadas de rochas naturais, enquanto antropólogos preferem camadas culturais antropogênicas. Ao lado dessa diferença físico-humana, o que distingue as duas formas de camadas é o fato de que camadas espirituais podem apresentar distorções e sofrer reorganização. Camadas arqueológicas permanecem no bruto sempre na sequência de sua alocação. Assim, o martelo de geólogo e a garra da toupeira caminha lado a lado, na visão filosófica, dependendo do material a ser elaborado. Na transposição da imagem, ambos tratam de testemunhos humanos, do espiritual-técnico, só que em alguns casos as estratificações aparecem confusas e em outros aparecem claras, uma vez que uma se trata de solo mais tenro, enquanto a outra se trata de imensas solidificações.

Quando Nietzsche mostra que seu método é uma **genealogia**, ele não se refere, como já fez claramente Foucault, à busca do *continuum* da evolução da moral, no estilo das pesquisas homônimas de parentesco (etnológicas), mas que forja uma análise antikantiana de um juízo sintético *a priori*, determinado empiricamente¹⁰: a moral demonstra condições de constituição especiais que só possibilitam pensar em alternativas que vão além da mera negação de conteúdos de moral. Como Nietzsche, Foucault chama isso de **proveniência** (*Herkunft*) da moral em contraposição à sua **origem** (*Ursprung*) (FOUCAULT, 1987).

É quase indiferente ali qual expressão se usa para designar essa ou aquela circunstância. Ao senso da linguagem seria mais adequada a designação inversa: **origem** para as condições necessárias de surgimento de moral, e **proveniência** para

¹⁰ Assim, Foucault (1994, p. 24) pode falar também de um *a priori* histórico. Ebeling compara a arqueologia de Foucault e a genealogia de Nietzsche: elas se distinguem, apesar dos pontos comuns, quanto às questões das camadas, mas isso enquanto há uma tendência na recepção alemã ocidental de rechaçar o projeto primitivo de Foucault de uma arqueologia do saber ou das ciências em favor de uma genealogia do sujeito nas obras tardias. Bem, essa **genealogia** nada tem em comum com a de Nietzsche (EBELING, 2001, p. 161), ao contrário: arqueologia e genealogia apresentam “dois procedimentos complementares”: “Enquanto a arqueologia pode ser descrita como teoria geral da descoberta, estratificação e descrição de estruturas científicas, a genealogia é o método complementar para diagnóstico e apreensão das práticas sociais” (EBELING, 2001, p. 163). Segundo informação do próprio Foucault, são “dimensões simultâneas” (FOUCAULT, 1992b, p. 39).

sua legitimação posterior, que deve recobrir o momento de surgimento a partir de razões estratégicas¹¹. Em algumas passagens, Nietzsche (1988, v. 5, p. 259) fala também com acerto de **fogão de surgimento** (ou proeminentemente de **nascimento**, quando o momento deve ter conotação positiva)¹².

Como arqueólogo e geólogo, Nietzsche serve-se¹³ das camadas do passado que devem ser escavadas inicialmente segundo esse modo descrito. O material estratificado está ali diante dele, o qual – diferentemente de uma mera transmissão narrativa – abrange ainda os próprios objetos, mesmo que com deformações ou apenas como cópias. O escavador não começa a chamar as coisas pelo nome, mas, à mão da pertença das camadas, determina a situação relativa entre elas. Só em um último passo se atribui dados absolutos às camadas e seu material. Como dito, a determinação **relacional** que sempre parte da camada superior tem prioridade e, portanto, trata-se do presente com o qual as demais entram em relação. Assim, a *Genealogia da moral* pode ser melhor definida como *Geologia da moral*¹⁴, ou como sobre-escreve Nietzsche na parte V de *Além do bem e do mal*, como uma contribuição “à história natural da moral” (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 105).

2 NIETZSCHE EM HUSSERL

O que chama a atenção¹⁵ em relação a um posicionamento decidido de Husserl frente a Nietzsche é uma leitura intensa de Schopenhauer, do qual ambos têm uma visão essencial: na *V Investigação lógica*, Husserl atribui o pensamento central da

¹¹ Além do mais, o nome **proveniência** é equivocado, pois Nietzsche o usa também para caracterizar o momento estrutural da moral central, que é a **intenção**. Em muitas passagens, Nietzsche utiliza positivamente esse significado no sentido da proveniência aristocrática, confirmando assim sua pertença à época moral: “O que se faz por amor sempre acontece além do bem e do mal” (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 99).

¹² Foucault, ao contrário, vê o **nascimento** como negativo, relacionando-o com a fundação da sociedade disciplinar.

¹³ As aproximações à arqueologia acadêmica ou clássica se dão no pensamento de Winckelmann, que tem significado mais próximo à história da arte do que arqueológico (CANKIK, 1999).

¹⁴ “A arqueologia ou a genealogia é, além disso, uma geologia” (DELEUZE, 1993, p. 139). Para isso, ver Deleuze e Guattari (1992, p. 59-103), e De Landa (1997, p. 57-70).

¹⁵ Por muito tempo não se tinha certeza na recepção se Husserl estudara Nietzsche. Assim, segundo Leo Shestov: “It is possible, even probable, that Husserl knew relatively little of Nietzsche. Nevertheless, he was close to Nietzsche [...]. Both Husserl and Nietzsche placed boundless trust in reason [...]” (SHESTOV, 1962, p. 463).

fenomenologia a Schopenhauer: “O mundo é minha representação” (HUSSERL, 1950, v. 19/2, p. 763)¹⁶. Já no primeiro tomo dos *Prolegomena sobre a lógica pura*, Husserl se apoia na concepção de Schopenhauer, segundo a qual a ética é descartada como **teoria da arte** e é cunhada como **ciência normativa** (HUSSERL, 1950, v. 18, p. 59). Com Schopenhauer, por meio da fenomenologia, Husserl gostaria de isolar os “objetos *reais*” antes que “apareçam como uma avaliação *prática*” (HUSSERL, 1950, v. 18, p. 59). Nietzsche já usara amplamente e de forma positiva a ontologização de Schopenhauer da questão da aparência para afrontar o erro natural por uma amoralização decidida do ser. Em vez disso, no desenvolvimento da metafísica da vontade, ele propõe uma multiplicidade e dinâmica analisadora do real.

Dentro do projeto para um curso de verão de 1897, em Halle, sobre ética e filosofia do direito¹⁷, Husserl se refere pela primeira vez expressamente a Nietzsche (à época ainda vivo). Husserl o trata com deferência, mas superficialmente, considerando-o como um sintoma da difusão desenfreada do relativismo moral e até da decadência: “multívoco”, segundo Husserl, “seria o título de um livro que teria então se tornado conhecido mundialmente, *Além do bem e do mal!*” (HUSSERL, 1950, v. 18, p. 382). Husserl toma esse qualificativo como cifra para o estado cultural geral, no qual “especialmente o ceticismo ético se apropria facilmente do terreno desolado depois da derrocada da filosofia idealista na Alemanha” (HUSSERL, 1950, v. 18, p. 382)¹⁸. Com isso, Husserl agencia uma opinião de longo tempo, segundo a qual os escritos dos que estão fora da academia se explicam a partir da ausência de um sistema filosófico¹⁹.

Numa observação feita ao escrever seu curso de Göttingen no inverno de 1904/5, *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, no terceiro capítulo sobre **fantasia e consciência formativa** (publicado só em 1980), aos poucos se modifica a visão que Husserl tem de Nietzsche.

¹⁶ Husserl estudou a obra principal de Schopenhauer no semestre de inverno de 1892/3 em Halle com seus alunos. Ele a conhecia desde 1880, quando estudava matemática em Berlin. Ver Bernet, Kern e Marbach (1989, p. 217).

¹⁷ Husserl deu esse curso pela primeira vez no semestre de verão de 1894.

¹⁸ Mais tarde, Husserl riscou essa observação. O que ficou foi a frase conclusiva: “E esse ceticismo perpassa a ética até suas raízes mais profundas” (HUSSERL, 1950, v. 18, p. 382).

¹⁹ “Husserl considerava o pensar de Nietzsche como mera expressão da crise do racionalismo” (BOEHM, 1968, p. 219, nota 6). Como se pode ver nas passagens seguintes do legado, isso não se aplica de todo a Husserl.

Isso se dá na discussão fenomenal do sonho, e talvez sobre o ponto onde “fantasia se transforma em *visão*” (HUSSERL, 1950, v. 18, p. 42): Husserl constata uma *epoché* da realidade não teórica, mas do mundo da vida, “onde vive o visionário somático” no **estado-de-transe** que se instaura “agora”. O **mundo da fantasia** é o **mundo real** (HUSSERL, 1950, v. 18, p. 42)²⁰. Mas o avançar desse mundo (real) no **sonho acordado** geraria uma “consciência discreta da aparência”, pela qual “a formação da fantasia continua a ser ‘colorida’ (HUSSERL, 1950, v. 18, p. 42). No pensamento de Husserl, fica clara sua intenção: trata-se da constatação da evidência, aquele modelo de percepção que deixa ser em si a representação real ou da fantasia. Justo ali, Husserl faz uma indicação que consiste apenas em um nome: Nietzsche²¹. Porém, não há avanço na elaboração disso.

Dois semestres depois, no inverno de 1906/7, vamos encontrar a mais forte referência a Nietzsche: na *Introdução à lógica e teoria do conhecimento*, Husserl cita um fragmento póstumo do ano de 1884, publicado em 1904 no contexto da *Edição Grossoktav*²²:

É evidente que nossos juízos mais fortes e mais usuais possuem o mais longo passado, surgiram e se solidificaram, portanto, em épocas inconscientes – que tudo que mais cremos, *provavelmente*, foi crido justo pelas piores razões: as pessoas sempre facilitaram as coisas tomando “provas” da experiência, como há pessoas ainda hoje que pensam “provar” a bondade de Deus a partir da experiência (NIETZSCHE, 1988, v. 11, p. 138).

Husserl, em 1897, apoiou o ceticismo moral condenável em Nietzsche, e dez anos depois voltou a se referir a Nietzsche positivamente, e quiçá sobre o seu ceticismo. De início, Husserl representou a hipótese do arquirrival de Nietzsche, morto em 1903, Herbert Spencer, de que todas as faculdades humanas se baseiam em disposições orgânicas, como herança. Segundo Spencer, ao ver de Husserl, “a visão sobre as coisas é, por assim dizer, armazenada” (NIETZSCHE, 1988, v. 11, p. 205). O saber dos antepassados arquivado no corpo sobrepassa o mero conhecimento subjetivo tirado da experiência²³.

²⁰ “Ele [o visionário] considerava-o [o mundo da fantasia] como real, i. e., suas visões são percepções também com caráter do *belief*” (HUSSERL, 1950, v. 18, p. 42).

²¹ *Ibid.*, nota 1.

²² Husserl cita, seguindo o vol. XIV da segunda seção, *Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit (1882/83–1888)*.

²³ “Justo a visão que nos parecem carentes de pensamento revelam a seu modo o resultado remanescente de gerações anteriores e, assim, tem outra certeza, tem outra dignidade para nosso conhecimento que as que são constatadas e asseguradas por nossa própria experiência” (HUSSERL, 1950, v. 18, p. 205).

As risadas filosóficas que Husserl dirige a Spencer correspondem ao estilo cético tradicional da refutação adequada de um argumento. Só contra o dito argumento de Spencer é que Husserl não apresenta nenhum contra-argumento correspondente, mas qualifica-o como mero *perpetuum mobile* (HUSSERL, 1950, v. 24, p. 206), uma vez que o fato a ser comprovado se deduz de uma pressuposição exposta na forma de uma afirmação. Husserl critica um procedimento que se choca contra as regras da argumentação racional, e confunde justo o **problema da origem psicológica** com o **esclarecimento da teoria do conhecimento** (HUSSERL, 1950, v. 24, p. 206). Já 27 anos antes, Nietzsche afirmou contra Spencer que “a humanidade *imperceptivelmente* teria alcançado todos os justos, o que os obriga a emitir juízos que <con>cordam com a *verdade!*!” (NIETZSCHE, 1988, v. 9, p. 422).

Também Nietzsche só pode chamar a isso de “absurdo!”, proclamando “o contrário!” (NIETZSCHE, 1988, v. 9)²⁴. Como em Husserl²⁵, também aqui não há argumentação lógica, mas apenas uma contraposição polêmico-cética.

3 ARQUEOLOGIA COMO PROCEDIMENTO FENOMENOLÓGICO

Até aqui vimos as referências de Husserl a Nietzsche. O que liga esses dois céuticos é bem mais do que essas passagens esporádicas: se quiséssemos ser mais enigmáticos, no umbral do século XX, um projeto filosófico de Nietzsche, falecido em 1900, passou para o autor que publicou no mesmo ano as *Investigações lógicas*²⁶. Penso num

²⁴ Ver também a afirmação posterior de Nietzsche (1988, v. 6, p. 260). Como mostra a reflexão de Nietzsche em *Além do bem e do mal*, a referência fenomenológica está no topo da consciência presente, quando se trata de conhecimento verdadeiro. Mas os depósitos de fé do homem, que Spencer quer colocar no lugar do conhecimento pessoal, provém justo das épocas de não saber demonstradas por Nietzsche (NIETZSCHE, 1988, v. 11, p. 138).

²⁵ Mesmo quando Husserl toma as reflexões nietzschianas através de erros de transcrição (ver HUSSERL, 1950, v. 24, p. 487) na *Großoktavausgabe*, como declarações sobre as “provas pela experiência” (HUSSERL, 1950, v. 24, p. 206, nota 1.), resta a conformidade das duas visões em vista ao ceticismo frente à opinião e ao saber não questionados, não testados e cridos. Nietzsche, ao contrário, questionou a “‘demonstração’ a partir da experiência” (NIETZSCHE, 1988, v. 11, p. 138) como atividade da objetivação (e assim legitimação) de juízos.

²⁶ Como observa R. Boehm, ambas “separam uma diferença de idade de 15 anos apenas” (BOEHM, 1968, p. 219, nota 6), que permitira “um encontro dos espíritos”. Assim, segundo a “desarrumação” nietzschiana, chegou-se à aceitação de Husserl referente à **tarefa da inversão de todos os valores** e à **fenomenologia pura**, em cujo centro está a tentativa de “dizer a verdade sobre o mundo fenomenológico, o ‘mundo aparente’ como tal” (BOEHM, 1968, p. 238). Segundo Boehm, ambos descobrem ali o mundo do devir, como o mundo histórico. Como se mostra aqui, entre os dois não há só um entrecruzamento quanto ao epifenomenalismo, mas também entre seus métodos.

movimento duplo expresso, que liga determinada forma de filosofia cultural com um certo *éthos* de pesquisa. Isso acontece expressamente no signo de uma nova determinação de filosofia como **arqueologia** (em Husserl) ou **história natural** (em Nietzsche).

Com seu filosofar, ambos visam uma **transvaloração**: Husserl, a da ciência, Nietzsche a do esquema do pensar como tal. Mas o interesse de Husserl também é a renovação cultural. Já no artigo publicado na *Logos*, intitulado *Filosofia como ciência de rigor*, de 1910/11, Husserl fala de uma “**inversão da filosofia**”, a qual a recém fundada revista “[quer] testemunhar” (HUSSERL, 1950, v. 25, p. 4, grifo nosso).

Em 1952, o que Heidegger adensou na afirmação popular de “que a ciência não pensa” (HEIDEGGER, 1994, p. 127), pelo menos em sua versão moderna, em Husserl tem outra nuance: se para Heidegger a filosofia é o que ensina o pensar às ciências (positivas da natureza), Husserl escreve: “Não digo que a filosofia é uma ciência imperfeita, digo só que ela não é ciência [...]” (HUSSERL, 1950, v. 25, p. 4). Para Heidegger, pensar é a verdadeira definição da filosofia, enquanto para Husserl é a cientificidade, “de rigor”. O conceito “mais suave” de Heidegger se contrapõe à exigência “dura” dos inícios da fenomenologia. O que ambas têm em mente é o mesmo: estabelecer a filosofia como **ciência primeira** – isso só pode acontecer para os autores pela sua reconstrução ou refundação como fenomenologia (em Heidegger, como ontologia fundamental).

O espírito da Modernidade, como já foi na era platônico-socrática, condensar-se para Husserl no caráter sistemático do respectivo estilo filosófico, que se perdeu com Hegel e o romantismo, abrindo espaço para o pensamento de Nietzsche²⁷. A **vontade de ciência de rigor**, como diz literalmente Husserl, se perdeu. Em seu lugar veio “um *enfraquecimento* ou uma *falsificação* do impulso para constituição da ciência filosófica de rigor” (HUSSERL, 1950, v. 25, p. 4).

Vontade? Impulso? Parece nos ouvir perguntar Nietzsche, só que com uma inversão estranha: Husserl conjura uma autocoação ascética que o cientista ou filósofo “autêntico” se impõe. Nietzsche, que chicoteia essa posição como **vontade de saber**²⁸,

²⁷ Embora também Hegel assevere a validade absoluta de seu método e doutrina, falta a seu sistema a crítica da razão, a única que possibilita cientificidade filosófica.

²⁸ Até hoje, “a ciência teve de se erigir sobre uma base firme e granítica do não saber, a vontade de saber, na base de uma vontade mais poderosa, da vontade de não saber, do insabido, do inverídico!” (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 41).

como um impulso à verdade, é revisado ali e vê sua acusação transformar-se em programa: ali não se trata de representação ingênua, de se poder fazer fenomenologia com uma mera mudança de atitude. É que o método exige acima de tudo abstinência – isto é, logo de início e antes de tudo a reter os conceitos –, o que de novo requer um tipo ascético de intelectual, que supre grande especulação pela labuta de *acribia* do espírito. Mas, com isso, Husserl se aproxima do outro significado de *ascese* em Nietzsche: o exercício paciente num método para fortalecer o conhecimento, pelo que esse se torna prazer (BOEHM, 1968, v. 6, p. 243). É precisamente essa a genealogia por trás da genealogia de Nietzsche: o fundamento sem fundamento da ocupação com a questão. Em muitos lugares, Husserl menciona a *ascese* profissional, mas de modo especial em sua preleção investigativa de 1923/4, quatro anos antes de se aposentar – conhecida como *Filosofia primeira*, cuja parte II traz o nome de *Teoria da redução fenomenológica* (publicada pela vez primeira em 1959, na *Husserliana*). A ênfase que Husserl coloca aqui é significativa, expondo assim o conceito de um **filósofo em devir** (HUSSERL, 1950, v. 8, p. 26), que deve promover uma “*derrocada universal* de todas as convicções passadas” (HUSSERL, 1950, v. 8, p. 23), ao longo de um “pensamento-guia metodológico meramente formal-universal” (HUSSERL, 1950, v. 8, p. 29).

Mas onde está a formalidade desse pensamento? Segundo Husserl, em que

sob esse título seria necessária uma ciência que, como uma verdadeira assim chamada “arqueologia”, possa pesquisar sistematicamente isso que implica em si o originário derradeiro e todas as origens do ser e da verdade, e a seguir nos ensinar como dessa fonte originária de todas as opiniões e valências cada conhecimento pode ser levado à forma racional suprema e última, na forma da fundamentação absoluta e justificação absoluta, o esclarecimento do sentido e a reprodução do direito máximo pensável (HUSSERL, 1950, v. 8, p. 29, grifo nosso).

A **filosofia primeira** não é pois a filosofia – pelo menos em sua forma até aqui –, mas a arqueologia, na medida em que avança para as **origens do ser e da verdade** – esta não prognosticada ou construída metafisicamente, mas liberta. A **arqueologia como filosofia** é uma lógica das origens ou a doutrina da originariedade e a redução fenomenológica correspondente ao retrocesso às últimas *archai* (ALES BELLO, 1997, p. 73).

Como conta Edith Fink no ano da morte de seu mestre, “Husserl lamentava sempre de novo que uma expressão a respeito da essência da filosofia já teria sido apossada

pela ciência positiva, a saber, *arqueologia*” (FINK, 1966, p. 199). Ali, para o projeto da arqueologia fenomenológica não é primordialmente determinar-se primariamente e logo no fóssil principal europeu, o eu cartesiano em sua forma mais pura: assim, no manuscrito *C 16 VI* (maio de 1932), Husserl escreve que a “arqueologia fenomenológica” reside no “questionar o eu e o sujeito na originariedade”²⁹. Importante para Husserl nesse empréstimo não é a concordância com a meta da arqueologia (buscar vestígios primitivos do ser humano), mas o procedimento arqueológico: ele quer proceder “como na arqueologia usual”, e para ele isso não é apenas escavar, mas sobretudo “reconstruir” e, literalmente, realizar uma “compreensão em ziguezague” (HUSSERL apud DIEMER, 1965, p. 11, nota 6).

A última caracterização, não usual, do movimento é tomada do salto do cavalo no jogo do xadrez, único que não corre linearmente, mas tem um movimento pluridimensional no plano: a um movimento na horizontal seguem-se dois movimentos na vertical e vice-versa. A proveniência do termo é incerta, no entanto as duas vogais simbolizam uma diferenciação específica, que se aproxima daquela da análise da fenomenologia da consciência: o procedimento hermenêutico específico da arqueologia (das ciências do espírito) consiste no movimento *entre* as camadas, que as coloca em relação mútua, enquanto que ela permanece no cume das camadas³⁰.

Na visão sistemática de conjunto, a arqueologia fenomenológica de Husserl se mostra assim: na *epoché* como relevo regional e estratificação do lugar de escavação no olhar científico; da determinação do lugar de operação para a redução, segue-se logo a primeira atividade parcial fenomenológica, o retorno na forma de uma liberação do

²⁹ Segundo Husserl (apud DIEMER, 1965, p. 11, nota 6) a fenomenologia arqueológica é “o escavar nos edifícios constitutivos ocultos em seus membros estruturais, edifícios dos desempenhos aperceptivos dos sentidos que estão prontos diante de nós como mundo da experiência. Questionar e depois colocar dispostos os desempenhos singulares que criam sentido até as últimas ‘archai’, e dessas, acima, fazer ascender ao espírito a unidade sóbria das validades ontológicas multifundamentadas”.

³⁰ É interessante notar que Freud parte do mesmo método em suas pesquisas: não só o arqueólogo amador Freud, nos *Estudos sobre histeria* (1895), serve-se de descrições arqueológicas, mas, como Husserl mais tarde usa a mesma designação do movimento de análise especificamente arqueológica, a *tarefa do salto do cavalo* que vai em “ziguezague” (FREUD, 1940, p. 293) e depois da liberação das camadas em torno do núcleo psíquico abre canais de ligação que partem da periferia, da atualidade “superficial” do paciente rumo ao núcleo da psique, nas profundezas do passado anímico. Na elaboração do material, cada camada deve pôr fim à coação repetitiva da psicose e seus elementos são conduzidos ao arquivo da consciência – como escreve Foucault, vale a pena “insistir num encontro temporal (FOUCAULT, 1992, p. 13), isto é, das *Investigações lógicas* de Husserl e da *Interpretação dos sonhos* de Freud, publicado já em 1899 (pré-datado de 1900).

meramente fenomenal por meio da remoção dos invólucros transcendentais, do excesso de solo de uma evidência meramente afirmada, mas não atestada da dadidade fatural. Depois da liberação dos elementos de fundo, segue-se sua determinação no passo da redução eidética na sequência: propriedades do fenômeno encontrado são focadas na participação essencial a ser encontrada ali, mas esse passo já poderá ser parte constitutiva da execução do processo de redução derradeiro e mais forte, no qual, como recondução transcendental, se produz uma contextualização do achado epocal-fenomenológico em vista de sua determinação para arquivamento definitivo. A redução transcendental propicia o lugar de determinação do achado no arquivo topológico da consciência, como a forma necessária de arquivamento, que deve ser capaz de reproduzir o contexto no qual deve repousar o achado e também mostrar **como** estava alocado ali **originalmente**. O sucessor de Husserl, o arqueólogo da razão, Heidegger, pode então determinar precisamente essa indicação original como **desencobrimto** – *aletheia*, arqueologia ontológico-fundamental³¹.

Em Husserl, a liberação da camada fenomenológica leva à transcendentalidade do eu puro, mais tarde à corporeidade e, como o fundamento prévio mais profundo, ao da intersubjetividade ou mundo da vida, assim como – e não se deve esquecer – num movimento global através de sua obra, à transcendentalidade do espaço como espaço terreno-habitado, cujo solo-originário é a terra; ou como diz Fink mais tarde, a “região de todas as regiões” (FINK, 1958, p. 151).

4 NIETZSCHE EM MERLEAU-PONTY

Mediado pela reprodução que fez Fink do significativo mote de Husserl (WANLDENFELS, 1998, p. 42), em seu texto de 1939 sobre **o problema da fenomenologia de Edmund Husserl**, o conceito de **arqueologia** chegou até Merleau-Ponty (GERAETS, 1971, p. 141). Em seu escrito para habilitação no *Collège de France*, de 1951/2, ele resume a implicação filosófica do mundo da vida de seus próprios

³¹ Tal desencobrimto natural-histórico dos fundamentos da razão remeteu a Nietzsche uma redução tipológica a dois silogismos do **senhor** e do **escravo**, a razão da dupla confirmação e da negação de uma afirmação. Nietzsche apresenta essa desocultação da história natural dos fundamentos da razão, razão pela qual se pode escrever: “não há fenômenos morais, mas apenas uma interpretação moral dos fenômenos [...]” (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 92). Não é correto dizer assim que a fenomenologia de Nietzsche resida numa **ontologia especulativa** da vida (STEGMAIER, 1984, p. 103). A proximidade está antes no método.

esforços fenomenológicos da seguinte forma: “Se a percepção representa o ato comum às funções motoras, afetivas e sensoriais, então temos de descobrir de novo a figura do mundo percebido e quiçá *num desenterrar* [...]” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 5, grifo nosso). Esse desenterrar se equipara ao **trabalho do arqueólogo**, pois “o mundo está oculto sob sedimentos de conhecimento tardios” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 5).

Diferente de Husserl, Merleau-Ponty, em seus “próprios esforços arqueológicos” (MADISON, 1986, p. 190), buscou tornar fecunda a tensão imediata entre o eu psíquico e o transcendental, herdada de Kant, em vez de se defender contra adversários contingentes do **eu puro** numa luta sem perspectivas³². Suas duas dissertações, *Die Struktur des Verhaltens*, de 1942 (escrita em 1938), e *Phänomenologie der Wahrnehmung*, de 1945, tratam, resumidamente, dos dois aspectos da consciência a partir da perspectiva do outro: a camada do comportamento, ou melhor, o movimento sensomotor do corpo, é concebido, no fundo, nos dois escritos paralelos como uma estrutura – no segundo, aquele do perceber, ancorado na realização factual.

Com esse movimento, Merleau-Ponty guarda a “forma”, com as referências ao espaço, corpo e consciência na forma do **ser-para-o-mundo**. O primeiro determina o incondicional no contingente³³, enquanto o segundo mostra a incondicionalidade ou necessidade da contingência do mundo da vida³⁴. Pode-se aplicar também a Merleau-Ponty a **estrutura do comportamento**, que é a topologia (do espaço) sob condições corpóreas respectivas do mundo da vida. A fenomenologia como **arqueologia** guarda, assim, menos os objetos do espaço do que reconstrói suas relações recíprocas, a partir das quais podem surgir novamente conclusões sobre a constituição originária do espaço.

³² Sobre o paralelismo husserliano, ver Derrida (1979, p. 59): Faticamente, “o eu (*Je*) (transcendental) é o fantasma metafísico ou formal do eu (*moi*) empírico” (DERRIDA, 1979, p. 61).

³³ Na medida em que tem uma estrutura, o comportamento não encontra lugar nessas duas ordens. Ele não decorre num tempo objetivo e no espaço objetivo, como uma série de acontecimentos psíquicos: o instante singular não adota aqui um único instante, mas no momento decisivo do aprendizado surge um **agora** da série de **momentos do agora**, que exige um valor, adota em si as ações probatórias precedentes, assim como fixa e antecipa ao mesmo tempo o comportamento futuro, transforma a situação única da experiência numa situação típica e a reação factual numa capacidade. Desse momento, o comportamento se solta da ordem do em-si e passa a projetar uma possibilidade fora do organismo que está dentre desse” (MERLEAU-PONTY, 1976, p. 141).

³⁴ “O mundo não é o que eu penso dele, mas o que eu vivo; estou aberto para o mundo, indubitavelmente me comunico com ele [...]. A mundanidade do mundo, o que faz o mundo ser mundo [...]” (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 14).

Aqui aparece a suprema comunidade com a arqueologia clássica. Na fenomenologia está em questão sobretudo a arqueologia do presente: mesmo que se trate de um mundo passado, sempre o relacionamos com a compreensão de hoje. A arqueologia guarda pegadas escritas, obras arquitetônicas e objetos da vida sacral e diária para determinar a proveniência das civilizações de hoje. As afirmações político-culturais de Nietzsche buscam só isso. Elas aderem a uma redefinição da força histórica de juízo como extremamente crítica (GÜNZEL, 2000a). A “utilidade” do passado pode estar guardada uma vez no procedimento monumental dos dados históricos e outra no antiquário, estando sempre relacionada com a “vida”, por exemplo, como diria Husserl, o mundo da vida, enquanto se trata de sua conservação como célula nuclear do próprio progresso.

Não parece ser acaso que, em seu escrito sobre a Crise, Husserl utilize o termo cunhado por Nietzsche, **o bom europeu**³⁵, quando no campo de sua filosofia tardia tenta criticar sobreformação da vida pela racionalidade ocidental do cálculo, não apontando para as consequências do pensar matematizante em si, mas sim para o descobrimento de sua origem ou sua proveniência. Esse encobrimento não é histórico em sentido estrito, visto que Husserl não apresenta documentos do passado (a não ser negativamente na crítica da imagem de mundo de Galileu), mas arqueologicamente, na medida em que surge uma reconstrução do passado na forma de uma genealogia da racionalidade³⁶, só considerando constelações dadas e sua recondução transcendental³⁷.

Em seu curso sobre a *Possibilidade da filosofia*, de 1959, Merleau-Ponty se refere negativamente à filosofia de Nietzsche – como fizera de início também Husserl: depois do fim da filosofia³⁸ especulativa de Hegel, junto com Marx e Kierkegaard, Nietzsche tem de começar necessariamente com uma “negação da filosofia”, e com isso eles contribuem para uma “história da não filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 110).

³⁵ Ver Waldenfels (1995, p. 18). Para uma comparação entre Nietzsche e Husserl sobre o conceito de Europa, ver Lambrecht (1996).

³⁶ Em seu *Ensaio sobre a genealogia da lógica*, Husserl diz que o respectivo “esclarecimento originário” não é “um problema de ‘história da lógica’, no sentido usual, nem da psicologia genética”, mas deve “esclarecer a essência da configuração questionada em sua origem” (HUSSERL, 1972, p. 1).

³⁷ “Na *Crise* [...] Husserl faz uma verdadeira *arqueologia* da consciência moderna. Essa tem em vista esclarecer ‘a contraposição moderna entre objetivismo físico e subjetivismo transcendental’ [...]” (MADISON, 1986, p. 164).

³⁸ “A *Fenomenologia do espírito* [...] é o começo da não filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 237).

Seu pensamento não pode “guiar o mundo posterior [...]” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 111). Como Husserl em 1897, Merleau-Ponty, duas gerações mais tarde, vê atuando em Nietzsche, a quem se deve a implosão do idealismo alemão e seu pensamento sistemático, um novo **estilo**. Como Husserl, que em seu curso criticou o evolucionismo de Spencer, com Nietzsche, Merleau-Ponty abona a Nietzsche, pois “através de uma inversão legítima das coisas [...] ele expôs princípios esclarecedores de uma *profundidade* totalmente *nova*” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 111), que em última instância assegurou a sobrevivência do questionamento filosófico sobre a origem para Husserl e Heidegger (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 113).

Nesse sentido, é curioso que Merleau-Ponty qualifique as explicações de Nietzsche sobre a **profundidade superficial** da verdade³⁹, no prefácio posterior a *A gaia ciência*, como **hegelianas** (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 237), uma vez que por “Hegel” Merleau-Ponty não compreende apenas Hegel, mas a “verdadeira” filosofia que está às voltas com a “verdade”. Na visão de Merleau-Ponty, Nietzsche se torna *patho-fenomenólogo*⁴⁰:

De um lado, Nietzsche desmistifica a verdade; de outro, ele justifica sua propensão a ela. Seguindo Nietzsche, dizemos que a filosofia deve se manter por longo tempo no campo da experiência, sobretudo da experiência do sofrer e da dor. Nesse contexto, não é mais possível que a filosofia apreenda o absoluto incólume: a verdade só aparece velada (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 237)⁴¹.

Também Merleau-Ponty estava familiarizado com a concepção nietzschiana da genealogia⁴², à qual teve acesso através do *Ressentimento*, de Scheler, discutido

³⁹ “Oh, esses gregos! Esses sabiam *viver*: Para isso se faz necessário manter-se valente na superfície, na dobra, na pele, venerar a aparência, as formas, os tons, as palavras, acreditar em todo o Olimpo do brilho! Esses gregos eram superficiais – *a partir da profundidade!*” (NIETZSCHE, 1988, v. 3, p. 352).

⁴⁰ No último curso de Merleau-Ponty no *Collège de France*, que acabou com sua morte repentina em 6 de maio de 1961, ele abordava *A gaia ciência*. A preleção sobre *Filosofia e não filosofia desde Hegel* tinha dois objetivos: de um lado, contrapor-se à interpretação antropologizada de Hegel, que dominava a filosofia na França desde os seminários de Alexandre Kojévés nos anos de 1930 (nos quais ele próprio participara). Para isso, o autor lê frase por frase de Marx, Nietzsche e Heidegger, discutindo-os em confronto com a *Fenomenologia do espírito*. Com esse projeto, o outro objetivo se tornou dar fundamentação filosófica à figura não dialética da **ambiguidade** pré-sintética, amplamente apresentada por ele no curso de seu pensamento (precursor do pensamento diferencial pós-estruturalista). Assim, no fim de seu escrito, ele descobre Nietzsche como seu precursor.

⁴¹ “Não é fácil explicar o sentido do prefácio” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 237).

⁴² Bernhard Waldenfels, a quem agradeço aqui indicações em Nietzsche relacionadas com Merleau-Ponty, aponta observações feitas no *Além do bem e do mal* e na *Genealogia da moral* feitas por Merleau-Ponty.

em 1935 em sua primeira recensão (MERLEAU-PONTY, 1997). Ali, Scheler reporta a genealogia do ressentimento como fenomenologia, que busca uma liberação da estrutura psíquica do *rancor* (*Groll*) humano universal (SCHELER, 1978, p. 2), que é como Scheler traduz *ressentiment* em alemão. Ou na versão de Merleau-Ponty, trata-se de uma “mania sacrificial”, uma “impotência vital”, a “fuga para ideias transcendentais” (MERLEAU-PONTY, 1976, p. 206), que forma o princípio do conteúdo moral da sociedade.

Diverso de Ricoeur, que em sua *arqueologia do sujeito* se atém a esse sujeito, centrando a ontologia cartesiana da substância pura do pensar (*cogitans*) no *sum* pela inserção da camada psíquica individual⁴³, Merleau-Ponty coloca mais “fundo” a hermenêutica fenomenológica – através de uma **Genealogia do ser** (MERLEAU-PONTY, 1974, p. 78), como se diz na *Fenomenologia da percepção* – fundamentando o sujeito num fora, pensado às vezes culturalmente, mas sempre intersubjetivamente⁴⁴.

5 A TERRA COMO PONTO ZERO

Para esclarecer o alcance do projeto, adentra-se por fim em reflexões no campo do escrito *Crise*, que caracteriza o interesse da arqueologia fenomenológica⁴⁵: a liberação do solo originário fenomenológico como fundamento de toda percepção na forma da idealidade necessária da terra⁴⁶.

Em seu texto póstumo *Derrocada da teoria copernicana*, de maio de 1934, Husserl menciona que a arqueologia fenomenológica é ampliada como análise constitucional

⁴³ Valeria a pena “expor a colocação prévia do *sum* dentro do *cogito* [...] como arqueologia do sujeito” (RICOEUR, 1974, p. 449). Ricoeur (1974, p. 451) acentua a ligação entre Freud e Nietzsche: se Waldenfels sublinha, “Merleau-Ponty ‘defende’ essas ‘metáforas’ [de Freud] [...] como sinais exortativos” (WALDENFELS, 1998, p. 307) de – segundo Merleau-Ponty – literalmente “nossa arqueologia” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 330).

⁴⁴ Aqui não se pode abordar toda a vertente do tema da corporeidade somática. Mas isso valeria a pena, visto que a posição de Nietzsche diverge da dos fenomenólogos, desarticulando a totalidade do corpo somático em prol de uma parcialização do campo e das potências de sentido corpóreos, já no início da filosofia do corpo (GÜNZEL, 2000a).

⁴⁵ Como, depois, apresenta uma posição sistematicamente superior à de Heidegger (sobre a concepção heideggeriana de corpo somático a partir da ontologia fundamental, depois de Husserl, ver Günzel, – 2002, p. 56-64).

⁴⁶ “Nos primeiros textos de Husserl, só o sujeito somático e os outros desempenhavam algum papel. Nos textos tardios acrescenta-se outra coisa [...] No *A terra como arché originária não se move*, Husserl dá uma descrição sumária [...] aos objetos que precedem as ‘meras coisas’: entre eles a Terra” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 116).

na **origem da espacialidade da natureza**. Isso corresponde a uma dedução da forma exterior de visão – algo que, segundo Kant, seria impossível. Numa abordagem meio hegeliana, a consideração supostamente “neutra”, do ponto de vista cosmológico dos corpos celestes em sua relatividade mútua, é demonstrada como absurda em vista da perspectiva geocêntrica, ptolomaica. Em vez disso, o solo terreno se transforma em fundamento, só a partir do qual é possível alcançar uma forma, conteúdo e validade. Pela duplicação da terra numa “forma total” ideal, como “forma-solo originária” (HUSSERL, 1940, p. 309) e uma “terra” como seu conteúdo (no sentido desse planeta, de uma nação ou uma pátria)⁴⁷, liga-se a **forma-solo** como nova transcendentalidade, na experiência somática da mesma, enquanto que o corpo terrenal só é por e **nessa** experiência.

Isso diverge das análises cinestéticas de Husserl realizadas até então, visto que esta busca agora uma evidência de ordem mais elevada que (pura) **terracidade** (*Irdigkeit*): “*Originariamente* só se pode constituir o solo-terra com espaço circunstante de corpos, mas isso já pressupõe que meu corpo é constituído e distribui outros conhecidos e horizontes abertos de outros, distribuídos no espaço-em-espaço, que enquanto campo de proximidade e distância de corpos circunda a terra e dá aos corpos o sentido de corpos terrestres e ao espaço o sentido de espaço terrestre” (HUSSERL, 1940, p. 318)⁴⁸.

Para Husserl, essa terra é o incondicional, aquilo onde imanência e transcendência se unificam e identificam. Sem corpo somático-terra transcendental não há espaço – se há ou não outra terra habitada ou habitável ou se deixamos o planeta através de uma nave espacial: aquela terra irá nos acompanhar como “nave de voo corpóreo-somática” (HUSSERL, 1940, p. 317)⁴⁹. Como acentua Derrida (1987, p. 110), o **sentido** do texto de Husserl está em que “a terra transcendental [...] não é um objeto e [...] jamais poderá tornar-se [um]”. Assim, é impossível uma **geologia** como “ciência objetiva da terra” (DERRIDA, 1987, p. 111) na medida em que a “terra” não se move objetivamente nesse espaço como o “corpo como *aqui* originário e *ponto zero* de todas as determinações *objetivas* do espaço e do movimento espacial” (DERRIDA, 1987, p. 112)⁵⁰. Uma **geologia** da terra só é possível como fenomenologia.

⁴⁷ Em sua abordagem de Husserl, essa nuance escapa a Gosztonyi (1976, p. 852).

⁴⁸ “A totalidade do nós [...] de imediato não tem contraposição no não terrenal” (HUSSERL, 1940, p. 318).

⁴⁹ “Mas o que significa duas terras? Dois pedaços de uma terra com uma humanidade. As duas juntas tornar-se-iam um corpo somático e seriam ao mesmo tempo corpos uma para a outra” (HUSSERL, 1940, p. 318).

⁵⁰ “Análogo a isso [ao corpo], a terra como corpo corpo-solo originário, só a partir da qual pode ser

Merleau-Ponty, apoiando-se em sua apresentação daquele texto na preleção sobre o conceito de natureza de Husserl, de março de 1957, destaca o procedimento de Husserl como “arqueologia da consciência” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 249). Só por ele foi possível a descoberta filosófica do **mundo circunstante** que, como conceito filosófico, designa uma total objetividade intersubjetiva e aberta do mundo da vida trans-histórico. Assim, Husserl aponta, como crítica temporal, que nenhum **sobrepovo** (sobre-nação) seria privilegiado pela demonstração de uma história especial, mas junto com “todas as histórias relativas” permanece ligado com a “pátria originária” terra (HUSSERL, 1940, p. 319). Como em Nietzsche, as épocas não passam de “episódios” de uma “história originária única” (HUSSERL, 1940, p. 324). Embora todo “repousar” **nela** possa ser compreendido como “modo de um movimento”, seu “repousar não é um modo de um movimento” (HUSSERL, 1940, p. 324). Nietzsche pensa o mesmo quando aponta a “história originária” como “atmosfera co-envolvente” (NIETZSCHE, 1988, v. 1, p. 252), como horizonte constitutivo da história⁵¹.

Temos de atribuir a Husserl, pois, não só o mantimento⁵² da **decaída da terra no caos**, temida por Nietzsche⁵³, mas o fato de a terra colocar a si mesma num centro que antes não possuía. De fato, o ponto central do cosmos era o pior lugar ali, considerado como o lugar do inferno. A periferia, ao contrário, era a sede do divino⁵⁴.

possível uma determinação copernicana da terra como corpo-objeto, não é ela própria um corpo entre outros no sistema mecânico. Originalmente ela não se move como nosso corpo e jamais o deixa num aqui fundado, numa atualidade.” (DERRIDA, 1987, p. 112).

⁵¹ “O *mundo circundante* é distinto do mundo da ciência constituída ou daquele da mera coisa. É um mundo vivido, que de modo algum poderia ser deduzido das *meras coisas*. Husserl descreve o mundo como terra, como objeto de um encontro primordial ou como solo de experiência. Não a terra como *corpo*, mas a terra *antes* de qualquer trabalho de unificação [...]. Na experiência pré-copernicana, a terra é aquela camada sobre cuja base surgem os objetos. Na experiência pré-científica não há nem um todo-terra nem uma terra em movimento. A imobilidade é por assim dizer apreensível. Mas não a terra. A terra originária não está em repouso e nem em movimento, está aquém de repouso e movimento, de acordo com um tipo ontológico que já contém todas as possibilidades posteriores de experiência. É algo inicial, uma possibilidade na realidade” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 248). “A terra é nossa *pátria originária*, ela é raiz de nossa espacialidade; é a pátria universal, a sede da *história originária*, de um registro originário” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 251) – sobre o mundo circundante em Husserl, ver Husserl (1972, p. 188).

⁵² “Não estamos caindo para frente? E para trás, para o lado, adiante, para todos os lados? Haverá ainda um acima e um abaixo? Não andamos errantes por um nada infinito? Não nos está soprando ao encontro um espaço vazio?” (NIETZSCHE, 1988, v. 3, p. 481).

⁵³ “Desde Copérnico, o homem vai rolando desde o centro para o X” (NIETZSCHE, 1988, v. 12, p. 127).

⁵⁴ Ver Brague (1994). A terceira humilhação freudiana do homem, atribuída a ele próprio, depois de Copérnico e Darwin, é pois uma aproximação oculta ao divino mais que uma despotenciação.

Husserl reabilita a terra não no sentido pré-copernicano, mas primeiramente habilita sua centralidade virtual no sentido de um ponto zero de orientação⁵⁵.

Merleau-Ponty abordaria as reflexões de Husserl já em seu curso sobre a natureza, em 1956/7. Tendo em vista o projeto *Crise*, ele conduz as modernas **ciências do infinito** como resultado do afastamento da “terra como abertura, com horizontes que nada mais são que horizontes” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 117). Assim, a terra não é um objeto entre outros, mas a *camada* na qual são gerados os objetos, [...] donde surgem os corpos pela divisão”, como diz Merleau-Ponty (2000, p. 117)⁵⁶.

O passo epistemológico de Husserl não leva da “doxa para a episteme”, mas da “doxa para a doxa originária” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 120). A “história primordial” contém uma “descrição *da terra* como assento da espacialidade e temporalidade pré-objetivas, como pátria e historicidade de sujeitos somáticos (*patarie et historicité de sujets charnels*), a terra é compreendida como solo da verdade, como *arché*, que carrega as células nucleares do saber e da cultura no futuro” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 99).

Essa fé originária husserliana na terra como ideia regulativa, ou melhor, constitutiva, ao lado de seu caráter pré-consciente e pré-científico, implica também o fato de a camada fundamental da terra fazer no mais baixo como espacialidade originária ou **terridade** (*Irdigkeit*). A reconstrução fenomenológico-transcendental não escava ou não **pode** escavar esta de modo que se torne objeto, aparecendo ao pensamento científico como objeto adequado de sua lógica imanente, mas só o descortina na lógica do mundo da vida. Arqueologia em sentido genealógico é isso: uma interpretação que menciona as condições de sua história de surgimento. Em 1º de junho de 1960, justo um ano antes de sua morte, Merleau-Ponty (1994, p. 225) anota seu último e marcante mote para a nova metodologia: seria uma “geologia transcendental”, a desenvolver-se como “uma filosofia da estrutura [...]”⁵⁷.

⁵⁵ Faz parte da tradição das orientações filosóficas para o estudo de Kant, que pensa também a corporeidade somática do corpo presente no mundo a partir da abertura de espaço (STEGMAIER, 1992; GÜNZEL, 2001b).

⁵⁶ “A Terra, portanto, que não é feita de *corpos*, visto que apresenta a ‘camada’ da qual surgem os corpos pela divisão. Não está em ‘lugar’ algum, pois abarca todo lugar. Por fim, sustenta todo ente sobre o nada, como a arca de Noé protegeu os seres vivos no dilúvio. Há um parentesco entre o ser-da-terra e o ser de meu *corpo somático*” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 123).

⁵⁷ Waldenfels (1995, p. 10) sobre isso: “O lugar onde as ordens do mundo e da história surgem e se modificam não está além da experiência, tampouco dentro delas, surge *com a experiência*. Dito objetivamente, é um não lugar”.

Seis anos depois, quando aparece um trabalho sobre *A arqueologia das ciências humanas*, essa **filosofia da estrutura** já vai de encontro ao seu ponto alto⁵⁸. Mas Merleau-Ponty sequer imaginava que ela estava se despedindo da busca por um único fundamento da percepção e do pensar.

O filósofo se manteve fiel até o fim na fé originária da camada inferior, na qual as propriedades do corpo somático revelado e a terra desocultada coincidem em contraposição aos corpos físicos e ao mundo métrico. Ele o chama de **carne**⁵⁹ – a **substância sensorial**⁶⁰ – e com isso faz jus ao que disse Zaratustra de forma enigmática como “sentido da terra” (NIETZSCHE, 1988, v. 4, p. 14): a saber, pensar o “homem antes ou acima de ser absorvido pela ciência, o trans-humano tem de ser descoberto”.

⁵⁸ Foucault fala da arqueologia discursiva como uma **fenomenologia historial**, na contramão da arqueologização da fenomenologia (FOUCAULT, 1981, p. 290).

⁵⁹ “A Terra é aquela força que [...] possibilita mundos virtuais. [...] A Terra é a carne do outro” (PODOROGA, 1995, p. 134).

⁶⁰ “O conceito essencial para tal filosofia [do sobre-elevar o corpo somático, numa profundidade, numa dimensionalidade que não é a extensão] é o conceito de carne [*chair*], que não é corpo objetivado e tampouco aquele corpo que a alma pensa ser seu (Descartes), mas que é o sensorial no duplo sentido do sentido e que sente” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 326).

REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, A. Phänomenologische Archäologie und die Frage nach der westlichen Kultur. *Recherche husserliennes*, Bruxelles, v. 8, p. 65-84, 1997.
- BERNET, R.; KERN, I.; MARBACH, E. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Mainer Verlag, 1989.
- BOEHM, R. Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. *Phaenomenologica*, Den Haag, v. 26, p. 1-18, 1968.
- BRAGUE, R. Geozentrismus als Demütigung des Menschen. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Zúrique, v. 1, p. 1-25. 1994.
- CANCIK, H. Otto Jahns Vorlesung, Grundzüge der Archäologie (Bonn, Sommer 1865) in den Mitschriften von Eduard Hiller und Friedrich Nietzsche. In: CANCIK, H.; CANCIK-LINDEMAIER, H. *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 1999. p. 3-33.
- CANGUILHEM, G. Tod des Menschen oder Ende des Cogito? In: CANGUILHEM, G.; FOUCAULT, M. *Tod des Menschen im Denken des Lebens*. Georges Canguilhem über Michel Foucault. Michel Foucault über Georges Canguilhem [1967/1978]. Tübingen: Discord, 1988. p. 17-49.
- DE LANDA, M. *A Thousand years of nonlinear history*. New York: Zone Books, 1997.
- DELEUZE, G. Das Leben als Kunstwerk (Gespräch mit Didier Eribon). In: _____. *Unterhandlungen. 1972–1990*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987. p 136-146.
- DELEUZE, D.; GUATTARI, F. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. 2. ed. Berlin: Merve, 1992.
- DERRIDA, J. *Die Stimme und das Phänomen*. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- _____. *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. Ein Kommentar zur Beilage III der *Krisis*. München: Fink, 1987.
- DIEMER, A. *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie (Monographien zur philosophischen Forschung)*. 2. ed. Meisenheim: Anton Hain, 1965. v. 15.
- EBELING, K. Nietzsche, die Genealogie, die Archäologie. Ethnologie der eigenen Kultur und Geschichte der Gegenwart. In: *Zeitenwende – Wertewende*. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.–27. August 2000 in Naumburg (Nietzscheforschung, Sonderband 1); Berlin (2001), p. 159-163.

FINK, E. **Sein, Wahrheit, Welt.** Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs. Den Haag: Martinus Nijhof, 1966. v. 1. (Phaenomenologica)

_____. Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls. In: **Id. Studien zur Phänomenologie.** 1930–1939. Den Haag: Martinus Nijhof, 1958. p. 179-223. v. 21. (Phaenomenologica)

FOUCAULT, M. **Archäologie des Wissens.** Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.

_____. Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: _____. **Von der Subversion des Wissens, mit einer Bibliographie der Schriften Foucaults.** Frankfurt a.M.: Ulstein, 1987. p. 83-109.

_____. Einleitung. In: **BINSWANGER, L.: Traum und Existenz.** Nachwort von W. Seitter. Bern; Berlin: Gachnang & Springer, 1992a. p. 7-93.

_____. **Was ist Kritik?** Berlin: Merve, 1992b.

_____. **Die Ordnung der Dinge.** Eine Archäologie der Humanwissenschaften. 12. ed. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.

FREUD, S. **Gesammelte Werke.** 18 v. London; Frankfurt a. M.: Fischer, 1940.

GERAETS, T. F. **Vers une nouvelle philosophie transcendente.** La gènese de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu' à la Phénoménologie de la perception. Den Haag, 1971. v. 39. (Phaenomenologica)

GOSZTONYI, A. **Der Raum:** Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften (Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaften in Dokumentation und Darstellungen). 2. Bde. Freiburg i. Br.; München: Karl Alber, 1976. v. 1.

GÜNZEL, S. Nietzsches Schreiben als kritische Geographie (1998). In: **Nietzscheforschung 5/6.** Weimar: Bauhaus Universität, 2000a. p. 227-244.

_____. Vernünftige Körper? – Körper ohne Organe! Nietzsche und Deleuze (1997). In: **Nietzscheforschung 5/6.** Weimar: Bauhaus Universität, 2000b. p. 105-121.

_____. Nietzsches philosophische Geographie. In: SCHWEPPENHÄUSER, G.; GLEITER, J. H. (Ed.). **Nietzsches Labyrinth.** Perspektiven zur Ästhetik, Ethik und Kulturphilosophie. Weimar: Universitätsverlag, 2001a, p. 102-126. v. 4. (Philosophische Diskurse)

_____. Die philosophische Geographie Kants. In: GERHARDT, V.; HORSTMANN, R. P.; SCHUMACHER, R. (Ed.). **Kant und die Berliner Aufklärung.** Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001b. p. 529-537. v. 4.

GÜNZEL, S. **Geophilosophie**. Nietzsches philosophische Geographie. Berlin: Akademie Verlag, 2001c.

_____. Geschichtlicher Boden – Nachphänomenologische Geophilosophie bei Heidegger und Deleuze. In: **Phänomenologische Forschungen**. Hamburg: Felix Meiner, 2002. p. 51-85.

GRODDECK, W. Die, neue Ausgabe der, Fröhlichen Wissenschaft. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach Zarathustra. In: **Nietzsche-Studien 26**. Berlin: De Gruyter, 1998. p. 184-198.

HEIDEGGER, M. Was heißt denken? In: _____. **Vorträge und Aufsätze**. 7. ed. Stuttgart: V. Klostermann, 1994. p. 123-137.

HUSSERL, E. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur. In: FABER, M. (Ed.). **Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl**. Cambridge: Harvard University Press, 1940. p. 307-325.

_____. **Gesammelte Werke, Husserliana**. Den Haag; Dordrecht: Nijhoff, 1950. (42 v.).

_____. **Erfahrung und Urteil**. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hamburg: Claassen & Goverts, 1972.

KRELL, D. F. **Infectious Nietzsche**. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

LAMBRECHT, L. Kritik der Moderne? – Krise Europas? Überlegungen im Anschluß an Nietzsche, Husserl und Derrida, In: **Dialektik 1**. Hamburg, 1996. p. 57-72.

MADISON, G. B. Merleau-Ponty und die Postmodernität. In: MÉTRAUX, A.; WALDENFELS, B. (Ed.). **Leibhaftige Vernunft**. Spuren von Merleau-Pontys Denken. München: W. Fink, 1986. p. 162-193. v. 15. (Übergänge)

MERLEAU-PONTY, M. **Vorlesungen I**. Schrift für die Kandidatur am Collège de France. Lob der Philosophie. Vorlesungszusammenfassungen (Collège de France 1952–1960). Die Humanwissenschaften und die Phänomenologie. Berlin; New York: Carl Hanser, 1973. v. 9. (Phänomenologisch-psychologische Forschungen)

_____. **Phänomenologie der Wahrnehmung**. A. d. Franz. u. eingeführt durch eine Vorrede v. R. Boehm, unveränderter photomechanischer Nachdruck der Erstausgabe (1966). Berlin: de Gruyter, 1974.

_____. **Die Struktur des Verhaltens**. A. d. Franz u. eingeführt durch ein Vorwort von B. Waldenfels. Berlin; New York: Carl Hanser, 1976. v. 13. (Phänomenologisch-psychologische Forschungen)

_____. **Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen**. 2. ed. München: W. Fink, 1994. v. 13. (Übergänge)

- MERLEAU-PONTY, M. Christianisme et Ressentiment. In: _____. *Parcours. 1935–1951*. Paris: Gallimard, 1997. p. 9-33.
- _____. Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960. In: GUILIANI, R. (Ed.). **Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften**. München: W. Fink, 2000a. v. 34. (Übergänge)
- _____. Vorwort (zu Angelo Hesnard, *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*). In: GUILIANI, R. (Ed.). **Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften**. München: W. Fink, 2000b. p. 325-331. v. 37. (Übergänge)
- MIKLENITSCH, W. Grenz-Haltung. Foucault, die Heterologie, das Denken. In: **Tumult**. Zeitschrift für Verkehrswissenschaft 9/1. Bodenheim, 1987. p. 63-73.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe. 2. ed. München; Berlin; New York: Carl Hanser, 1988. (15 v.)
- OEHLER, M. **Nietzsches Bibliothek**. Vierzehnte Jahrgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs. Weimar: Nietzsche-Archiv, 1942.
- ORSUCCI, A. Beiträge zur Quellenforschung. In: **Nietzsche-Studien 23**. Berlin; New York: Carl Hanser, 1944. p. 443-479.
- PODOROGA, V. A. Metaphysik der Landschaft. In: **Orte des Denkens**. Neue russische Philosophie. Viena: Passagen, 1995. p. 117-140.
- RÉE, P. **Der Ursprung der moralischen Empfindungen**. Chemnitz: E. Schmeitzner, 1877.
- RICOEUR, P. **Die Interpretation**. Ein Versuch über Freud. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1974.
- SCHELER, M. **Das Ressentiment im Aufbau der Moralen**. Frankfurt a.M., 1978.
- SHESTOV, L. In Memory of a Great Philosopher: Edmund Husserl. Trad. G. L. Kline. **Philosophy and Phenomenological Research**, Malden, v. 22, n. 4, p. 449–471, 1962.
- STEGMAIER, W. Phänomenologische und spekulative Ontologie bei Dilthey und Nietzsche. In: **Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert**. Studien zu Dilthey und Brentano, Mach, Nietzsche, Twardowski, Husserl, Heidegger. Freiburg i. Br.; München: Alber, 1984. p. 80–120.
- _____. “Was heißt: Sich im Denken orientieren?” Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant. **Allgemeine Zeitschrift für Philosophie**, Stuttgart, v. 17, n.1, p. 1-16, 1992.
- STIERLE, K. **Der Maulwurf im Bildfeld**. Versuch zu einer Metapherngeschichte. Archiv für Begriffsgeschichte, Koblenz-Landau, v. 25, n. 1, p. 101-143, 1981.

WALDENFELS, B. Einführung. In: **Edmund Husserl, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie**. Weinheim: Mainer Felix, 1995. p. 7-18.

_____. *Phänomenologie in Frankreich*. 2. ed. Frankfurt a.M.: Suhr Kamp, 1998.