

TESES SOBRE O ESTATUTO SUBJETIVO DO SIGNIFICAR E COMUNICAR EM KANT E NIETZSCHE

*André Luis Muniz Garcia**
andrelmg@unb.br

RESUMO *O presente artigo tem por objetivo, na primeira parte, explorar algumas teses gerais apresentadas por recente pesquisa de Josef Simon acerca do estatuto da linguagem na filosofia de Kant, em especial no que tange ao modo de significar e comunicar presente nas reivindicações de verdade dos juízos. Em segundo lugar, pretende-se pontuar a crítica de Nietzsche a um modo de significar e comunicar ao qual denomina “gregário”, contrapondo-o a uma comunicação e significação “individualizada”. Como apontamos no final, a visada interlocução entre Kant e Nietzsche acerca do significar e comunicar se dará segundo um aspecto central: o fator subjetivo presente em qualquer reivindicação discursiva da razão.*

Palavras-chave *Kant, Nietzsche, Josef Simon, linguagem, indivíduo.*

ABSTRACT *The present article aims, in the first part, to explore some general theses presented by recent research of Josef Simon concerning the status of language in Kant’s philosophy, especially regarding the mode of signification and communication present in the claims for truth of judgment. In the second part, it is intended to point out Nietzsche’s critique of a mode of meaning and communication, which he calls “gregarious”, confronting it to “individualized” communication and meaning. As it is pointed out in the*

* Professor junto ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Artigo recebido em 14/07/2013 e aprovado em 11/11/2013.

conclusion, the intended dialogue between Kant and Nietzsche on this theme occurs according to a central aspect: the subjective factor present in any discursive claim of human reason.

Keywords *Kant, Nietzsche, Josef Simon, language, individual.*

Parte I: O conceito *Fürwahrhalten* e a validação subjetiva do significar e comunicar em Kant

A reflexão sobre o legado da filosofia de Kant, marcada, especialmente, pela interpretação do modo peculiar como ele buscou validar (objetivamente) as pretensões do homem à verdade, bem como dos critérios que norteiam a pretensão de validade dessa reivindicação a partir de uma nova disciplina do pensamento – a filosofia transcendental –, passa, certamente não pela primeira vez, por uma curiosa e, a nosso ver, promissora inflexão. Essa nova inflexão, apresentada em um livro de 2003 e de autoria de um emérito professor da Universidade de Bonn, Josef Simon, procura incorporar temas relativos à filosofia da linguagem ao núcleo rígido da filosofia transcendental.¹ Aliás, um olhar mais circunspecto poderia notar que, desde as primeiras recepções da filosofia de Kant, a reflexão filosófica sobre a linguagem ocupou lugar proeminente tanto para aqueles que exaltavam os alcances da filosofia transcendental quanto para os seus mais severos críticos. O próprio Kant atribuiu aos principais objetivos da “Crítica da razão pura” (doravante, KrV), em uma carta a C. G. Reccard de 7 de junho de 1781, o desenvolvimento e o aprofundamento do projeto filosófico de Johann Heinrich Lambert de “reforma da metafísica”, o que consistia, segundo a interpretação de Josef Simon, em tornar a primeira “Crítica” “a melhor *elucidação* do uso da razão que, para além da ‘intuição’ (de um objeto predeterminado), articula-se semioticamente”.²

A perspectiva de Josef Simon – para além daquela pesquisa de alguns neokantianos, que mostrou a importância da mediação linguística na análise kantiana da função do juízo para o saber especulativo (uma vez que, nesse caso, o juízo porta a unidade de significação disso que sujeitos racionais entendem,

1 Nossa principal interlocução aqui se dará com a seguinte obra desse autor: Simon, J. “Kant: Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie”. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.

2 Simon, 2003, p. 35, nota 56. Simon, por sua vez, ainda retoma a perspectiva filosófica de Leibniz, qual seja, da “*cognition caeca vel symbolica*”, para então pensar Lambert e Kant como dois importantes interlocutores dessa tradição. Na verdade, tal obra de Simon se dedica a demonstrar essa mencionada perspectiva.

de modo determinado, por “objeto” ou “experiência”, enquanto unidade de uma correspondência – o que se diz da coisa e a própria coisa – existente e fundamentada³ – é audaciosa e polêmica neste sentido: ela pretende fazer com que resultados teóricos do exame crítico da razão alcancem decisiva relevância no âmbito prático, isso, para se pensar uma unidade pragmática fundamental, à qual denomina *Weltorientierung* (orientação universal), no tocante aos modos de diversificação (ou seja, nos usos) da razão.⁴ Dito, por ora, de modo resumido: Simon parte da posição de Kant segundo a qual toda reivindicação racional de verdade, isto é, a possibilidade de “relação com o objeto” (KrV B300),⁵ via determinação *a priori* pelo sujeito, encontra-se antes de tudo na capacidade de julgar (*Urteilkraft*), o que implica tornar secundária, por sua vez, qualquer estrita concepção formal dessa determinação. Pelo contrário, defende Simon, só há determinação *a priori* válida *se e somente se remanesce nela uma mediação estética, qual seja, a Einbildungskraft*.⁶ Mas no que isso dista das interpretações tradicionais propriamente? O componente “estético” presente no ato de julgar é, segundo Simon, o fator individual determinante, porque submetido irrevogavelmente às relações do tempo (*Zeitverhältnisse*) (KrV B242), de toda síntese operada *a priori* pelo entendimento, porquanto procura validar um discurso com “significação objetiva (*objective Bedeutung*)”, nas palavras do próprio Kant (KrV B242).

A *mediação subjetiva*⁷ de toda pretensão de “significação objetiva” (ou, se quiser, a relação entre “esquemas do tempo” e “conceito”) de um ato de julgar – uma vez que somente por meio dos esquemas se conferem condições legítimas aos conceitos para “uma relação com o objeto, portanto, [confere-se] uma *significação*” (KrV B185) – seria incognoscível para a razão, justamente porque aí se encontra aquela “arte oculta [que jaz] nas profundezas da alma

3 Cf. Cassirer, 2001.

4 “Die Welt, in der wir leben und handeln, indem wir uns an Vorstellungen orientieren, die wir uns von unserem jeweiligen Standpunkt aus *machen*, ist uns zu keiner Zeit im ganzen gegeben, und das uns gegeben ist, steht nicht in einer einsehbaren Relation zu einem Ganzen der Welt. Unsere Weltorientierung ist daher notwendig eine Orientierung mit Hilfe der Einbildungskraft als eines zuletzt individuellen Vermögens” (Simon, 2003, p. 3). Mais recentemente, essa mesma temática foi sistematicamente retrabalhada e aprofundada em Stegmaier (2008).

5 As obras de Kant serão citadas a partir da seguinte edição: KANT, I. “Werke in sechs Bänden und Wörterbuch”. Hg. W. Weischedel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Berlin, 2004. As traduções serão de nossa autoria.

6 “[Die Kritik der reinen Vernunft] bedenkt die Funktion der als individuelles Vermögen zu verstehenden *Einbildungskraft* als eines wesentlichen Faktors im menschlichen Erkennen, das sich unter subjektiven, selbst nicht ins Bild zu bringenden Bedingungen *sein Bild* vor der Welt und den Folgen seines Handelns in ihr, einschließlich seiner Erkenntnishandlungen *machen* muß” (Simon, 2003, p. 14).

7 “É claro que tem de haver um terceiro termo que deva ser por um lado homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Essa representação mediação (*diесе vermittelnde Vorstellung*) tem que ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*” (Kant, KrV B177).

humana, cujos segredos de funcionamento dificilmente poderemos algumas vezes arrancar à natureza e revelar aos nossos olhos” (KrV B181). Aliás, por causa de duras críticas ficou notabilizada a explicação (ou ausência dela), na seção do “Esquematismo” da primeira “Crítica”, que trata do modo como a razão humana opera esquematicamente com vistas a alcançar valor objetivo pelo entendimento *desde que mediado por um critério estético*, qual seja, o *tempo*, enquanto forma pura homogênea às representações empíricas (dadas no espaço) e aos conceitos. Nessa direção, um argumento decisivo de Simon é o de que seria necessário, portanto, negar que a reivindicação de verdade de todo ato de julgar em Kant assuma o “tom elevado” de um discurso (metafísico), que busque validar seus resultados por meio de fixas definições, axiomas e demonstrações definitivas, isto é, validar sentido e significado *sempre* estáveis (atemporais) na relação do sujeito com objetos.⁸ Para Simon, a “verdade” (o significado objetivo, a correspondência *a priori* entre juízo e coisa julgada) restaria para Kant como *reivindicação subjetiva de validação racional*, na medida em que toda pretensão de oferecer, via entendimento, um “sentido determinado” à nossa relação com o objeto assenta-se, irrevogavelmente, em um ato individual fundado no *poder da imaginação*. Nas palavras de Kant, o sentido e significado de algo, o próprio ato de *designar algo enquanto algo cognoscível para um sujeito* permanece, acima de tudo, um *ato estético*. Ele afirma: “Para que um conhecimento possua realidade objetiva (*objektive Realität*), isto é, se refira a um objeto e nele encontre sentido e significado (*Sinn und Bedeutung*), deverá o objeto poder, de qualquer maneira, ser dado” (KrV B194).

Nesse caso, e parafraseando aqui Demócrito, concluir-se-ia, sem exageros, que “a verdade jaz num abismo”, o que para Kant equivaleria a dizer: a verdade encontra-se *na certeza oculta à razão de um ato estético*, ou seja, na síntese entre tempo e conceito.⁹ Ao revocar uma pretensão puramente normativa (formalista) de verdade em Kant, Simon quer enfatizar, vale dizer,

8 “Da es aber keine definitive Aufklärung geben kann, bleibt es beim nicht weiter zu ergründenden *Unterschied* von Sinnlichkeit und Verstand als zwei grundverschiedenen Stämmen der menschlichen Erkenntnis” (Simon, 2003, p. 22).

9 “[...] der Ansatz der Kritik: Jedem Denken liegt ein standpunktbeziehendes und standpunktbezeichnendes *Zeigen* des Subjekts auf sich selbst zurück zugrunde. Es bezeichnet den *Herkunftsort* der (begrifflich) bestimmenden Stimme, die im Reich der Vernunft ein ‚jeder‘ als ‚seine‘ hat, *deiktisch* [...]. Damit wird – über jede logische Deutlichkeit hinaus und als unerläßliche Bedingung für sie – ästhetisch, und d. h. hier: *an jedem Beispiel für ‚ich‘ gleichmaßen* deutlich, *wie* (in welchem Modus) sich die Begriffe in ihrem momentanen Gebrauch überhaupt auf Gegenstände beziehen sollen. Die Individualität der Urteilskraft (verstanden als zweckmäßig eingesetzte Einbildungskraft) kommt damit zum Bewußtsein. [...] Wenn die Sinnlichkeit des Standpunktes, von dem aus die Urteilsbildung erfolgt, *nicht* bemerkt wird, bleibt unverstanden oder doch undeutlich, auf was sich die Begriffe beziehen sollen und wovon die Rede sein soll. Die Wörter bleiben ohne ‚Bedeutung‘ im Sinne ihrer ‚Beziehung aufs Objekt‘” (Simon, 2003, pp. 27-28).

a importância pragmático-filosófica da razão em sua *Weltorientierung*, isto é, na diversificação dos seus modos de significação e comunicação dos sentidos das coisas. Ele sustenta:

Se a filosofia quisesse se ligar a definições fixas de seu conceito fundamental (*Grundbegriff*), ela teria que se apoiar em um entendimento determinado (*auf ein bestimmtes Verständnis*), um que aparece em um tempo determinado e para um fim determinado como suficientemente claro (*hinreichend deutlich*). Mas isso ela não quer devido à sua reivindicação universal. Ela tem que se esforçar continuamente (*ständig*) por uma melhor clareza lógico-comunicativa. [...] A semântica deve permanecer na filosofia, assim também em outros [domínios], em movimento (*in Bewegung*).¹⁰

E complementa: “Todo dizer o que algo *é* pode ser entendido, de acordo com isso, como expressão de uma síntese de conceitos *tomada subjetivamente* como suficientemente clara para um juízo.”¹¹

Segundo Doris V. Hofmann, a mencionada *certeza oculta à razão de um ato estético* enquanto *conditio sine qua non* de sentido e significado objetivo dos signos empregados pelo sujeito em sua relação com o objeto foi pensada por Kant, primeiramente na “Crítica da razão pura”, sob o conceito de *Fürwahrhalten* (literalmente: tomar-por-verdadeiro), pois nele se encontra, segundo Hofmann, a expressão da validação subjetiva (*subjektive Geltung*) presente em toda relação com o objeto e única capaz de engendrar valor objetivo (*objektive Gültigkeit*).¹² Em KrV, Kant define tal noção assim: “Tomar-por-verdadeiro é um fato que ocorre (*Begebenheit*) em nosso entendimento, que pode se assentar em razões objetivas, mas que também exige causas subjetivas no ânimo (*im Gemüt*) daquele que aí julga” (KrV B848). No “Cânone da Razão Pura”, questiona-se como as “ideias da razão” podem ter “realmente sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa ideia” (KrV B836). Aqui, trata-se de pensar a relação do sujeito com uma classe especial de “objetos”, as ideias da razão pura, que, nesse caso, se dá por uma espécie de diversificação do uso da razão (o uso prático) em virtude de um outro interesse: *compreender como devo agir*.

Kant concebe ali três *modos* por meio dos quais se dá essa relação da razão com seu objeto, não fazendo agora distinção de usos. Permito-me aqui apresentar em linhas gerais uma interessante esquematização feita por Simon para ilustrar essa passagem do “Cânone” da KrV. A *modalidade*,

10 Simon, 2003, pp. 37-38.

11 Simon, 2003, p. 67, grifo nosso.

12 Hofmann, 2000, p. 110 ss.

enquanto contribui decisivamente para a constituição *a priori* da relação com o objeto, é o conceito para o quarto grupo da tábua de categorias responsável pelo conhecimento objetivo, a saber, aquela que regulamenta a “certeza” de um juízo.¹³ Analogicamente ao uso teórico, Kant, na interpretação de Simon, visa a compreender sob quais condições se dariam e qual grau de “certeza”, de “convicção”, seria engendrado pelos juízos na relação da razão prática com seus objetos, sendo que essa certeza deve ser pensada naquilo que caracteriza, segundo Kant, a “pedra de toque” do tomar-por-verdadeiro, qual seja, “a possibilidade de comunicá-lo (*dasselbe mitzuteilen*) e validá-lo (*gültig zu befinden*) para a razão de todo homem” (KrV B849). Kant escreve no “Cânone”:

O tomar-por-verdadeiro [*Fürwahrhalten*] ou a validade subjetiva do juízo [*subjektive Gültigkeit des Urteils*], no que toca à convicção (que tem ao mesmo tempo uma validade objetiva), apresenta os três seguintes graus: *opinar*, *crer* e *saber*. A *opinião* é uma crença que tem consciência [*mit Bewußtsein*] de ser insuficiente tanto subjetiva quanto objetivamente. Se o tomar-por-verdadeiro apenas é subjetivamente suficiente e, ao mesmo tempo, é considerado objetivamente insuficiente, chama-se *crença*. Por último, chama-se *saber* o tomar-por-verdadeiro tanto subjetivamente quanto objetivamente. (KrV B850)

Todos os três modos, preliminarmente, se igualam nisto: são modos de comunicação e de validação de pretensões de convicção, que, *com consciência*, dão sentido e significado às suas relações com o objeto *individualmente*. Isso quer dizer, em primeiro lugar, que não há uma gradação de certezas entre os modos, como se o *saber* representasse um modo de relação *mais verdadeiro* com o objeto, já que está ciente, ao julgar, tanto da certeza subjetiva (intuição) quanto da objetiva (conceito). O que Kant parece destacar nessa importante passagem é que sua distinção encontra-se, isto sim, na “consciência” que acompanha cada um dos modos. Se o tomar-por-verdadeiro é *consciente* da incapacidade para a adequação objetiva (no caso do opinar e da crença), bem como consciente da capacidade para isso (no caso do saber), todos os modos reivindicam, no ato de julgar, “convicção”, certeza. Sob esse aspecto, convicção nada mais é do que um conceito para a comunicação estável e válida *temporalmente* (uma vez que dela são exigidas “causas subjetivas”) com uma “razão estranha (*fremde Vernunft*)”, comunicação daquilo que *foi tomado por verdadeiro pelo indivíduo*. Como seu contraconceito é apresentada, nesse mesmo trecho da KrV, a “persuasão” (*Überredung*), que vale como “não

13 Kant, “Logik” A50.

consciência” das incapacidades e capacidades do entendimento em seu tomar-por-verdadeiro.

Os *modos* do tomar-por-verdadeiro apresentam uma nova chave de interpretação de Kant (com destaque não só na primeira “Crítica”) para um tipo de conhecimento *não apenas dependente* das modalidades epistemológicas de compreensão dos objetos, já que deve ser possível *tornar comuns e válidos* os sentidos e significados das relações com objetos. Tal como sugere Simon, poder-se-ia então pensar, analogicamente aos juízos que recaem sobre o quarto grupo da tábua de categorias, como se daria a comunicação e validação daqueles três tipos de “fatos que ocorrem no entendimento”: i) segundo sua *possibilidade*, a opinião é um tomar-por-verdadeiro que, enquanto consciente, não orienta o sujeito nem de modo subjetivo, nem objetivo. Poder-se-ia dizer, também analogicamente, que ela é uma forma de orientação do comunicar e validar *problemática*; ii) segundo sua *realidade*, a crença é um tomar-por-verdadeiro *assertórico*, ou seja, comunica a existência de algo, porém, apenas subjetivamente; ela “tem ciência” de que sua relação com o objeto se dá de modo *provável*; por fim, iii) segundo sua *necessidade*, o indivíduo comunica aquilo que tomou-por-verdadeiro de modo *apodítico*, ou seja, com a convicção de que razões conceituais estão *subjetivamente* (segundo as formas da intuição e esquemas da imaginação)¹⁴ orientando sua relação com objetos.¹⁵ A crença não engendra menos certeza que o saber apenas porque este pode determinar seu objeto *subjetiva e objetivamente*; resguardado a cada um dos modos seu grau de certeza, a crença divergiria do saber nisto: “Crença (como *Habitus*, não como *Actus*) é o modo de pensar moral da razão [*die moralische Denkungsart der Vernunft*] no tomar-por-verdadeiro aquilo

14 “In den Modi des Fürwahrhaltens präsentiert sich somit das Wirken der Einbildungskraft bei der Konstitution der Bedeutung, sie sind der jeweilige Ausdruck der Art des Objektsbezug, die bestimmt, auf welche Weise die Einbildungskraft etwas als auf ein Objekt bezogen darstellt” (Hofmann, 2000, p. 116).

15 No opúsculo “Was heißt sich im Denken Orientieren” (1786), Kant compreende o tomar-por-verdadeiro como um *Gefühl*, que visa a orientar o uso da razão *na experiência* em sua busca por *sentido e significado* dos conceitos que nessa orientação se aplicam. “Wir mögen unsre Begriffe noch so hoch anlegen, und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahieren, so hängen ihnen doch noch immer *bildliche* Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmungen es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum *Erfahrungsgebrauche* tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unseren Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung sein muß) untergelegt würde? [...] Sich *orientieren* heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen) die übrigen, namentlich den *Aufgang* zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel, und weiß, daß es nun die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen *Subjekt*, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein *Gefühl*; weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen” (Kant, “Was heißt sich im Denken Orientieren” A304 e A306, respectivamente).

que para o conhecimento teórico é inacessível”.¹⁶ Para ilustrar a convicção que a crença pode engendrar, tome-se, por exemplo, o uso, pela razão, da ideia de liberdade na KrV.

Nos modos do tomar-por-verdadeiro, a razão vislumbra, portanto, a condição fundamental de sua *publicidade*, e é na concordância quanto aos juízos comunicáveis que a verdade (sentido e significado) pode ser reivindicada. Visto sob esse aspecto, entende-se, a partir de um novo ponto de vista, o supremo interesse da razão em seu uso prático: ela precisa, mediante três modos de julgar, apresentar, na comunicação, os “títulos de crença” de seu tomar-por-verdadeiro quando julga, e isso, com o intuito de, via *critério subjetivo de validação e de certeza do discurso*, estabelecer um *horizonte de interação e, possivelmente, de entendimento*¹⁷ com uma “razão estranha”. Nesse sentido, no tornar públicas as suas convicções, a razão, por um lado, *deve poder validar as causas de seu tomar-por-verdadeiro, pensando apenas por si, em detrimento da razão estranha*. Resulta disso o reconhecimento público de seu primeiro “dever”, como constata Simon ao citar a “Antropologia”: “Eu devo, em todo ato de pensar por si (*Selbstdenken*), permanecer comunicável”,¹⁸ caso contrário, afirma Kant agora na KrV, tratar-se-ia aí de uma mera tentativa de abertura para o outro “com os princípios que são válidos [apenas] para nós”, e isso, com o único fim de “produzir sobre a razão estranha os mesmos efeitos que produzem sobre a nossa”; ora, isso “é um meio que, embora apenas subjetivo, serve não para produzir a convicção, mas para descobrir a simples validade privada do juízo, isto é, o que nele é mera persuasão” (KrV B849). Tal *insight*, aliás, é tomado na “Antropologia” como critério geral da razão em seus interesses eticamente orientados. Kant os enumera assim: “1) pensar por si [*Selbst denken*]; 2) pensar a si (na comunicação com homens) no lugar de cada outro; 3) a todo momento, pensar em concordância consigo mesmo”.¹⁹

A “razão estranha”, “a outra razão”, com a qual interajo e pretendo estabelecer entendimento, nada mais é, segundo Simon, que “formas de pensar e necessidades de orientação que não podem ser antecipadas, pelo [meu] próprio pensar, às outras pessoas, com suas outras necessidades de orientação e formas de pensar”, o que significa dizer que do indivíduo é sempre exigido alcançar clareza suficiente para tornar públicas as suas convicções, ou seja: é-lhe exigido “não apenas usar uma linguagem por outra, mas também usar

16 Kant, “Kritik der Urteilkraft” §91, B462/A456.

17 Em KrV B849, Kant grafia justamente o termo *zusammenstimmen*.

18 Simon, 2003, p. 20.

19 Kant, “Anthropologie...” BA 168.

a linguagem por meio de outro uso dessa mesma linguagem, ou para dizer como Wittgenstein, por meio [do uso] dos respectivos jogos de linguagem”.²⁰ Assim, argumenta Simon, a distinção daqueles modos no ato de tomar algo por verdadeiro poderia representar o núcleo próprio do projeto crítico kantiano, pois ali

o problema da *comunicação* dos pensamentos (de pessoa para pessoa) obtém com isso uma nova dimensão. Enquanto problema da formação dos juízos em detrimento das outras pessoas, encontra-se a constituição dos objetos ‘em geral’. Dessa mesma maneira, a formação de juízos ‘internos’ torna a *comunicação* (‘pública’) dos pensamentos um problema da faculdade individual de julgar ao subestimar os horizontes de entendimento e de conhecimento dos outros, pois as razões das formações de juízos e conceitos da razão estranha não podem ser conhecidas a partir de um ponto de vista particular e, nessa medida, elas são ‘abismos’.²¹

Parte II: Nietzsche sobre a *necessidade* de tornar-se consciente de si e o caráter gregário no uso dos signos

Para ser mais honesto com o leitor, talvez seja mais prudente apontar de antemão em que sentido entendemos haver uma possível interlocução entre o pensamento de Kant, apresentado acima, e o de Nietzsche, do qual trataremos agora. A rigor, em ambos os filósofos pode ser encontrado um hercúleo esforço para *descortinar criticamente a orientação dogmática de discursos em filosofia que reivindicam, sem mais, validade objetiva de suas pretensões cognitivas e comunicativas, escamoteando impasses entre a objetividade da pretensão e os fatores subjetivos imbricados naquelas práticas*. Partindo então de um ponto de vista *crítico* (no sentido de Kant), em Nietzsche, poder-se-ia também perceber que a razão dogmática é forçada a apresentar seus argumentos sobre aquele impasse entre pretensões *objetivas* e pressupostos *subjetivos* do significar e do comunicar: em sua orientação para significar e comunicar o mundo com o qual se confronta, a razão, especialmente tal como concebida pela tradição metafísica, teria falseado os “interesses” (o fator subjetivo), ocultando os “riscos”, de sua interpretação da realidade por motivos que ela própria não autorizava expor. Para enfrentar tal dogmatismo, Nietzsche apresenta sua versão dessa motivação, por exemplo, no contexto da reflexão sobre o conceito de “consciência” (em certa medida, de “razão”), exposto no aforismo 354 do quinto livro de “A gaia ciência” (doravante, FW).

20 Simon, 2003, pp. 3-4.

21 Simon, 2003, p. 71.

Nele, tornar-se-á mais clara a irredutibilidade da proposta nietzscheana quanto ao fato de que, em todo horizonte de conhecimento e comunicação pela razão, *ou os dados e fatos do mundo compartilhados são assumidos com a condição de que alguém sempre pode mal ou diferentemente entendê-los e comunicá-los (caráter falibilista) ou, eliminado esse “risco”, qualquer fator subjetivo de qualquer visão e compreensão de mundo culmina naquilo que Nietzsche denomina lá “perspectiva de rebanho”, um filosofema para identificar, entre outras coisas, pontos de vista tornados “comuns”, “convencionais”, compreensões de mundo que se pretendem autoimunes aos riscos inerentes a um conhecimento e comunicação entre indivíduos.*

O famoso aforismo 354 de FW, por abordar a relação entre linguagem e consciência, foi muitas vezes tomado pelos intérpretes como prova de que Nietzsche seria herdeiro da tradição alemã do final do Oitocentos, encabeçada pelas observações de J. G. Hamann, J. G. Herder e W. von Humboldt à filosofia transcendental de Kant, tradição essa que passou a ser denominada “metacrítica”. Todavia, vale destacar que a cuidadosa problematização, por Nietzsche, do conceito “consciência” já havia sido realizada anos antes, no aforismo 11 de FW, quando redirecionou sua investigação, tal como o fez no início do aforismo 354, não para *Bewusstsein* – “ser” consciente –, mas sim para *Bewusstheit* – “estado” consciente. A suposição é então, e isso nos parece ser fundamental para uma compreensão abrangente do aforismo 354, de que aquilo que é substancial no pensar, a autoconsciência, que ela veio a ser, ela *evoluiu*, amparada por certos signos de comunicação, a partir de estados psíquicos e fisiológicos – e o filósofo já os tinha mencionado logo no início do aforismo 354 de FW: pensar, querer, recordar e até mesmo agir, estados que caracterizam atividades do organismo, algo “pessoal, único, ilimitadamente individual” (FW 354).²² Em suma: sua suposição fundamental em FW 354 é a de que, pela *linguagem de signos*, veio à tona tanto o *saber-de-si dos homens* (autoconsciência) quanto seu *entender uns aos outros acerca desse saber-de-si* (elemento interpessoal da autoconsciência). Inventar signos para “saber o que lhe ocorria”, interna e externamente, e compartilhar com o outro por meio de signos de comunicação: ambas as operações permitiram ao homem, narra o texto de FW 354, tornar-se consciente (de parte) daquelas suas atividades vitais. Usando os mesmos signos para ilustrar experiências internas semelhantes; usando os mesmos signos para comunicar essas experiências aos outros de

22 As obras de Nietzsche serão citadas de acordo com a seguinte edição crítica de estudos: NIETZSCHE, F. “Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden”. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999. As traduções serão de minha autoria.

modo inequívoco; em suma: ao consolidar um *uso* para a linguagem de signos, estabeleceu-se também uma “nova” ordem de conhecimento, a qual oferecia ao homem mais estabilidade e segurança (Nietzsche fala de “utilidade” em FW 354) no pensar, querer, sentir, agir. Esse *saber e entender* “estados” psíquicos e fisiológicos em constante mutação, possíveis em virtude da linguagem de signos, em virtude de “signos individuais” e “signos de comunicação” (simplificadores e facilitadores das relações interpessoais), fez emergir um novo modo de pensar, argumenta Nietzsche: o “pensar que se torna *consciente* [*das bewusst werdende Denken*]”.²³

No aforismo 354 de FW, Nietzsche precisa justamente a mencionada hipótese sobre o estatuto dos signos no *saber de si*, quando argumenta que a consciência nada mais seria do que uma “necessidade de [...] saber-se a si mesmo, [...] de saber que [se] pensa (*nöthig, also selbst zu wissen, [...] zu wissen, was [man] denkt*)”. No entanto, adverte lá, não basta *saber o que se pensa, saber-se a si mesmo como sujeito pensante. É preciso ainda que os homens se coloquem de acordo quanto a isso, é preciso “entender-se” quanto aos signos empregados*. Não basta saber-se a si mesmo, tornar-se “consciente de si”, portanto, um *sujeito*, exige-se ainda que esse saber seja consolidado “intersubjetivamente”. Para que a evolução do conceito de consciência culminasse na fundamentação da subjetividade, não seria suficiente saber-se enquanto sujeito de suas representações, percepções, daquilo que se pode chamar “atividades vitais do organismo”; era preciso ainda que os sujeitos se entendessem quanto a isto: era *necessário* usar determinados signos de comunicação que, compartilhados, valessem de maneira estável, inequívoca; que, quando usados, designassem um conjunto de coisas comuns, ou mesmo fossem capazes de diferenciá-las. Esses signos seriam palavras, conceitos, noções, as quais, além de apreender, sintetizar e universalizar os mais diversos processos volitivos e/ou cognitivos, deveriam dar *unidade de sentido* a tais processos, a fim de, ao serem compartilhados, evitar o mal-entendimento, o risco do conflito entre os pares. Tais signos, portanto, deveriam valer como *algo que é imediatamente entendido pelos pares*. Em FW 354, Nietzsche fala de uma coação, de uma necessidade para se entender, mas tal entendimento

23 Sobre esse ponto, seja-nos concedida esta hipótese: por certo pensando nesse contexto, o próprio Josef Simon comenta, em sua obra capital, “Philosophie des Zeichens”, de 1986, de modo muito próximo a Nietzsche, que a consciência tem que ser pensada pela filosofia a partir de então como “tentativa de interpretação, de elucidação de um signo por meio de outro. Ela é um trabalhar signos” (Cf. Simon, 1986, p. 41). Ora, é devido talvez à forte inspiração nietzscheana que aquela original interpretação de Simon da filosofia de Kant, publicada em 2003, tenha sido escrita, e também é devido a ela que aquele horizonte filosófico que articula *semioticamente* a crítica da razão dogmática pode ampliar um tipo de interlocução ainda incipiente entre ambos.

não seria possível caso o homem não fosse *capaz de* criar e usar signos que fossem comunicados e compreendidos fácil e rapidamente pelos pares.

Nietzsche ilustra isso da seguinte maneira em FW 354: “Eu”, “sujeito”, “objeto” não são meros conceitos, mas signos que apreendem e sintetizam em si outra multiplicidade de signos, os quais, por sua vez, não seriam imediatamente entendidos caso fossem usados de modo aleatório, “privado”. “Sujeito”, “objeto”, “eu” foram os “mais curtos”, “mais abreviados” signos empregados para facilitar a comunicação de um outro grande contingente de signos, pois *algo que é imediatamente entendido* pressupõe sempre um breve signo que cristalice em si *inequivocidade*: eis aqui a utilidade dos signos para os “instintos gregários” do homem.

Desse ponto de vista, parece-nos que a principal questão que norteia a perspectiva de Nietzsche sobre o que é “gregário”, sobre o “instinto de rebanho”, no aforismo 354 de FW, seria esta: como o filósofo examina e que conclusões extrai da suposição de acordo com a qual há uma evolução do *estar simplesmente pensando* para um “*ser*” do pensamento? Ou, nas palavras do próprio filósofo em FW 354: como se dá, efetivamente, a evolução do homem que “*pensa sempre, mas não sabe (denkt immerfort, aber weiss es nicht)*” para o homem que se empenhou “para saber o que ele pensa (*zu wissen, was er denkt*)”, transição essa que reproduz em FW 354 aquela do tipo *homem-indivíduo* para o *homem-social*?²⁴

Para Nietzsche, algo como consciência de si é possível com a emergência desse “saber o que se pensa”, saber o que se sente, saber o que se imagina, representa etc. É uma capacidade auto-ordenadora, na medida em que cria, de um modo ou de outro, uma unidade entre *pensar, o que é pensado e quem pensa*; entre *sentir, o que é sentido e quem sente*; entre *agir, o motivo e o agente*. E Nietzsche avança ao aditar a esse contexto, como mencionamos acima, o *entender, a comunicabilidade por signos do que veio a ser subjetividade*, a possibilidade de tornar tal forma de subjetividade “comum”, compartilhada; em resumo: encena com esse conceito o modo como compreende o reconhecimento mútuo de cada “subjetividade”, de cada consciência. Uma fundamental perspectiva que esse argumento oferece é de que, a partir de um exame evolutivo da consciência, sobre como ela tornou o que ele é, de como ocorreu a supressão daquele “pensar sem saber que se pensa” – a isso

24 “Este é um dos principais sentidos dos *terminus* nietzscheano ‘rebanho’, moral do ‘rebanho’, perspectiva ‘do rebanho’, que tem a função de ressaltar o ponto de vista e o modo dominante de valoração do senso comum, o igualitário e uniformizante; pois, em um rebanho, desconsideram-se principalmente as características singulares; cada indivíduo vale e é contado unicamente como exemplar da espécie, nunca pelo que é intrinsecamente, antes por aquilo que nele é *specimen*” (Giacoia Jr., 2002, pp. 42-43).

converge, em FW 354, uma tipologia do homem, pois, com a supressão do “não saber que pensa”, do “estar” meramente pensando, também a “existência individual do homem”, o modo individual de significação e comunicação foi suprimido. Com ele não apenas um novo “mundo de signos” teria emergido, mas também um novo “uso” de signos. Ao modo de pensar do tipo “homem-indivíduo”, Nietzsche contrapõe o modo de pensar do tipo “animal social”. A força do saber e do entender, como modos de esquematização, pela linguagem de signos, de estados orgânicos e de sua comunicação, produziu, com isso, um complexo processo de *desindividualização*, excluindo, por economia de princípio, tudo que é (de uso) individual no homem; uma “mutação” do próprio homem, longa e imperceptível, transição essa que culminaria na ascensão da “perspectiva gregária”, à qual Nietzsche alude na seguinte passagem de FW 354:

Meu pensamento é, como se vê: que a consciência não pertence propriamente à existência-individual do homem, antes àquilo que para ele é de natureza gregária e comunitária; que a consciência, como se segue disso, sutilmente evoluiu (*entwickelt*) apenas em relação à utilidade gregária e da comunidade, e que, conseqüentemente, cada um de nós, com grande desejo, para *entender* a si mesmo de modo tão individual quanto possível, [para] “conhecer a si mesmo”, trará sempre à consciência, entretanto, apenas o não individual em si, seu “caráter-nivelador” (*sein Durchschnittliches*), – que nosso pensamento mesmo, continuamente, *torna-se superior* (*majorisirt*) em virtude do caráter da consciência, – do gênio da espécie que nele se apresenta – e é retraduzido na perspectiva-gregária.

O exercício tipológico que Nietzsche apresenta nesse passo destaca exatamente isto: que um *tipo* distingue-se do outro pela sua perspectiva, por aquilo que ela necessita, almeja, busca. A *necessidade de saber e de comunicar tal saber* é genuína manifestação da autorreflexão, do pensar que buscou pelo conhecimento na forma do “dobrar sobre si mesmo”, do exercício, amplamente promovido na filosofia, introspectivo de *pensar somente o pensar*: aliás, desde Sócrates, a filosofia fora concebida como sabedoria do que é pensar. Pela vontade de saber o que pensa, quem pensa e o que é pensado, o que é perdido aí é justamente aquilo no homem que “pensa sem saber que pensa”. Qualquer marca individualizante, portanto, qualquer ato de querer, pensar, lembrar é suprimido em virtude dessa “técnica”, que passou a orientar o pensamento filosófico pelo menos desde Sócrates, nome que, aliás, aparece sim em FW 354, quando Nietzsche menciona a força de seu γνῶσις σεαυτῶν. O tipo homem de natureza-gregária emergiria da fórmula *conhece-te a ti mesmo*, um dirigir o espírito para a autocompreensão de si, bem como para o *entender-se sobre isso*, que é condição do tornar estável o reconhecimento, pela linguagem, entre-sujeitos – e não seria mera coincidência que, já em sua

origem grega, o *filosofar enquanto maiêutica fundada no diálogo* (saber e entender, no sentido de Nietzsche, estão aí presentes) tenha assumido, com Sócrates, um caráter protréptico.

A consciência de si, *aquilo que se tornou uma forma de subjetividade*, argumenta agora no aforismo 11 de FW, “tiraniza” os estados psíquicos e fisiológicos. A consumação de uma filosofia da subjetividade, triunfo do pensamento moderno, enquanto superpotencialização da consciência reflexiva, é vetor resultante daquele mencionado processo de *desindividualização da existência-individual do homem*, de uma forma de “dar sentido” e “comunicar tal sentido”, à qual Nietzsche chamou “gregária”. Por essa razão, o “eu”, “(consciência de) si”, “sujeito” etc., terminologias que se tornaram dominantes na filosofia moderna, são, pelos escritos maduros de Nietzsche, relacionados ao que pertence à “perspectiva de rebanho”. A consciência que se tornou autorreflexionante “é tomada”, escreve de modo esclarecedor no aforismo 11 de FW, “como uma grandeza fixa [e] dada! Vós omitíeis seu crescimento, seus estágios intermediários (*Intermittenzen*)”.

O mencionado gregarismo *pela* linguagem se deve, fundamentalmente, conforme o texto de FW 354, a três operações fundamentais: “superficialidade”, “generalização” e “falsificação” linguísticas. Superficiais, porque os signos utilizados para o saber-de-si e para o entender uns aos outros acerca disso são os signos mais simples, mais breves, que condensam em si um sem-número de sentidos. Quanto mais um signo pode *simplificar* outros signos, mais fácil se dá sua compreensão, mais preciso e direto ocorre seu comunicar. Generalização ocorre quando o uso dos signos torna “algo” em “algo-universal”, quando se torna um “signo” em um “signo-comum”. E nisto reside a falsificação: o uso superficial e generalizante possibilita não só sintetizar, arranjar, ordenar mais facilmente os processos “orgânicos” (aqueles que *ocorrem* sem auxílio da “consciência”), mas também falsear os múltiplos sentidos dos signos em signos-breves e signos-universalizáveis. Isso teria permitido uma “agregação” de certos tipos de indivíduos via um uso comum de signos. E é exatamente sob esse aspecto que, como avalia Nietzsche em “Para além de bem e mal” 268 (doravante, JGB), “a história da linguagem” poderia convergir com a “história de um processo de abreviação (*Abkürzung*)”. Com tal convergência, Nietzsche estaria sugerindo que, para um “saber-se de si” (aspecto cognitivo) e um “se entender” (aspecto comunicativo) cada vez mais fácil e sem prejuízos, foi preciso *encurtar* (*abkürzen*) em signos sempre mais “breves” outros tantos signos muito complexos e ambivalentes. Nas linhas iniciais do aforismo 268 de JGB, Nietzsche oferece um exemplo dessa “abreviação” de signos em um cada vez mais condensado universo de signos. “Palavras são signos sonoros

(*Tonzeichen*) para conceitos; conceitos são, porém, mais ou menos signos imagéticos (*Bildzeichen*) para percepções que frequentemente retornam e se agrupam, para grupos de percepções.”

Duas são as abreviações aqui destacadas: uma pela palavra, e outra por conceitos. É curioso notar que Nietzsche apresenta sua “definição” para conceito, que, no entanto, nada tem que ver com um registro lógico, do entendimento, mas sim tem a ver com signos. Conceito é algo que *abrevia* percepções que frequentemente retornam e que se agrupam em *Bildzeichen*. Mas há também uma outra abreviação, que, na ordem do argumento, é apresentada primeiramente: as palavras são signos sonoros que encurtam semanticamente ainda mais aqueles grupos de percepções, já que “palavra” é a primeira abreviação de conceito. Então: porquanto grupos de percepções são *semioticamente* traduzidos, há de se notar um duplo movimento de abreviação: primeiro em conceitos (signos imagéticos) e depois em palavras (signos sonoros). Aqui encontramos uma capacidade para abreviar o que é sensível, primeiro, em imagens, e, depois, em sons – um esquema que alude a certos argumentos de seu opúsculo de juventude, “Verdade e mentira em sentido extramoral”. Mas o grande diferencial reside nisto, a saber, que em JGB 268 essa esquematização do registro sensível em imagens e sons é pensada do ponto de vista *dos signos*, e que tal esquematização não representa mera *transposição* (metaforização), mas é, na verdade, abreviação, encurtamento, simplificação semiótica do mais complexo em algo mais simples e fácil para o “saber algo de si” e para o “se por em entendimento” quanto a isso. Daí sua conhecida hipótese de acordo com a qual para que processos de sociabilização sejam estáveis é preciso *usar* (*gebrauchen*) os signos “mais curtos”, a saber, as palavras, pois quanto mais seu sentido tende para o inequívoco tanto mais simples e rápida é sua compreensão pelos pares. Esse cálculo é pensado por Nietzsche em JGB 268 como condição para evitar o pior de todos os perigos que toda sociabilização corre, qual seja:

(o medo ante o “eterno mal-entendimento [*ewigen Missverständniss*]”: esse é o benevolente gênio, que separa pessoas de sexo oposto tão frequentemente [de uma] açodada união – aconselhando o sentido e coração delas, e *não* um qualquer “gênio da espécie” schopenhaueriano)

Conceitos são signos; palavras são também signos, mas o são de modo distinto dos conceitos: elas são signos *de* signos imagéticos. Conceitos, enquanto signos, podem agir abreviando “grupos de percepções”, que, numa certa medida, são também signos do acontecer interno, no entanto, os mais ambíguos de uma escala de significação e comunicação. As percepções

agregam uma multiplicidade de sentidos, por isso devem ser evitadas, enquanto signos mais ambivalentes, numa comunicação. Uma significação e comunicação por meio delas conteria o maior de todos os “riscos”: o perigo do mal-entendimento entre os homens. É preciso articular de tal forma os signos imagéticos para adquirir eficácia (utilidade) em práticas cognitivas e comunicativas, e então com isso suprimir o medo capital do tipo “homem social” que *quer* viver em comunidade: o *mal-entendimento*, a possibilidade de não compreensão inequívoca do outro em seu *uso* de signos.

Superficializar, generalizar, falsificar, em suma: *uso da linguagem que abrevia em sentidos estáveis e de fácil compreensão, signos que universalizam, signos condensados que tornam comum uma multiplicidade de outros signos* – isso é algo que o homem não pode dispensar em uma comunidade. A *necessidade de comunicação, a necessidade de conhecer a si mesmos e de comunicar isso uns aos outros* encontra na linguagem de signos o *medium* de sua realização. Mas que o uso cada vez mais breve, cada vez mais simples, cada vez mais “falso” tenha permitido a formação e consolidação tanto dos “sujeitos” quanto de sua comunidade; que ele seja manifestação de um “tipo” homem que carece de experiências e vivências “niveladas”; que carece usar signos breves para estabilizar o sentido de suas experiências internas e externas; que o uso da linguagem de signos seja, na cultura, essencialmente gregário: a rigor, isso nada fala a favor de uma “natureza”, de uma “essência gregária” da linguagem, mas apenas *da necessidade de tal e tal uso da linguagem*. No contexto de FW 354, o ponto de vista de Nietzsche é *pragmático*, jamais *essencialista*. É por necessidade (necessidade de comunicação) que uns e outros indivíduos *usam* as mesmas breves e simples palavras para semelhantes acontecimentos, eventos internos ou externos: eles *devem usar, se têm necessidade de estabilizar os múltiplos sentidos de suas experiências*. Como dito anteriormente, a exigência por (ou necessidade de) usar os mesmos breves e universalizáveis signos no saber “sobre o que se pensa”, “quem pensa” e o “que é pensado”; a necessidade de comunicar isso fácil e rapidamente em signos “imediatamente” inteligíveis pelos pares – tais necessidades constringentes são, em última instância, *exigências morais* das quais o tipo animal social *carece* para sua segurança, sua estabilidade, para a conservação do seu tipo. A perspectiva da necessidade se mostra conjuntamente com o uso dos signos, com a “utilidade” da linguagem, e é com base nisso que Nietzsche interpreta se a necessidade de um tipo exprime um modo de significação e comunicação “pessoal”, “singular”, “próprio”, “subjetivo”, ou se é “gregário”, “comum”, “vulgar”, (dogmaticamente) “objetivo”. Se e em que medida a história da “razão” na cultura ocidental, entendida como

história da autoconsciência (“subjetividade”) e seus desdobramentos culturais (“intersubjetividade”), poderia ser entendida como história do domínio do “tipo gregário”, coloca, a nosso ver, uma concreta questão para a *Pesquisa-Nietzsche*, que, por prudência, este artigo não deve sequer ousar aqui responder.

À guisa de conclusão: filosofar como crítica da razão dogmática

A interpretação de Josef Simon, ora brevemente apresentada, conduz a filosofia de Kant para um domínio ainda, a nosso ver, inexplorado, e isso não apenas por enfatizar o papel da imaginação para o conhecimento e usos da razão em sua orientação cognitiva e comunicativa, rejeitando assim uma simples interpretação formalista, dominante na *Pesquisa-Kant*; talvez a principal força dessa interpretação, que, julgamos, carece ainda ser melhor aprofundada, assente-se no fato de que ela concretamente abre um horizonte de interlocução da filosofia kantiana com problemas filosóficos contemporâneos, tais como temas relativos a uma visão pragmática da teoria da linguagem e da teoria da comunicação, bem como a uma nova (uma vez que supera os impasses daquela formalista) concepção de “subjetividade”, de indivíduo, que não se assenta em uma razão plena de “certezas absolutas”, plena de convicções atemporais, mas sim em “certezas falíveis”, e, uma vez que essas são simplesmente pontos de vista plausíveis, precisam ser constantemente justificadas pela razão em sua orientação cotidiana. Para essa forma de racionalidade, “riscos” no significar e comunicar são e *devem* ser sempre considerados. Assim, foi com o intuito de indicar o horizonte descortinado por essa interpretação de Simon da filosofia de Kant que uma aproximação com as reflexões nietzscheanas da linguagem e do signo foi sugerida, ainda que, devemos admitir, de modo não sistemático. Nietzsche seria um interlocutor privilegiado de Kant se considerássemos o modo como ambos articulam questões relativas à linguagem e à temporalidade de maneira pragmática para então trazer à tona os procedimentos da razão dogmática no que tange aos modos de reivindicar validade para seus conceitos e juízos, para suas crenças e convicções. É certo que uma pesquisa que pretendesse aproximar Kant e Nietzsche nesse ponto, autores tidos por muitos como “antípodas”, poderia optar por se guiar pelo caminho mais convencional, qual seja, visitar os contemporâneos de Nietzsche, nos quais ele, historicamente, apoiou-se para seus diálogos (conflituosos, no mais das vezes) com Kant. Mas este artigo assumiu certo “risco” ao não optar por esse caminho exegético (talvez) mais seguro e apostar que o caminho aberto por Josef Simon, aliás um dos mais engajados estudiosos da *Pesquisa-Nietzsche Internacional*, com publicações reconhecidas entre os pares, pode sim

constituir um campo fértil para futuras pesquisas que aproximem ambos os autores, em especial considerando a tarefa filosófica que Kant e Nietzsche impuseram à modernidade, a saber, crítica à orientação dogmática de discursos filosóficos por falsearem os fatores subjetivos intrínsecos às mais elementares práticas cognitivas e comunicativas da razão.

Referências

- CASSIRER, E. “Filosofia das formas simbólicas: a linguagem”. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GIACOLA JR., O. “Nietzsche como psicólogo”. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002.
- HOFMANN, D. V. “Gewißheit des Fürwahrhaltens: zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein”. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.
- KANT, I. “Werke in sechs Bänden und Wörterbuch”. Hg. W. Weischedel. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- NIETZSCHE, F. “Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden”. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.
- SIMON, J. “Kant: Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie”. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.
- SIMON, J. “Philosophie des Zeichens”. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986.
- STEGMAIER, W. “Die Philosophie der Orientierung”. Berlin/New York. Walter de Gruyter, 2008.