

Hruška, Dušan

Parmenides a spor o dejiny metafyziky: Nietzscheho a Heideggerova kritika metafyziky

Studia philosophica. 2015, vol. 62, iss. 1, pp. [25]-40

ISSN 1803-7445 (print); ISSN 2336-453X (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/133882>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

DUŠAN HRUŠKA

PARMENIDES A SPOR O DEJINY METAFYZIKY – NIETZSCHEHO A HEIDEGGEROVA KRITIKA METAFYZIKY

„Čím abstraktnejšia je pravda, ktorú chceš hlásať,
tým väčšmi musíš kvôli nej zväzdať zmysly.“
Friedrich Nietzsche

Podstatou sporu dvoch veľikánov filozofického panteónu, ktorý sa pokúsi premyslieť táto štúdia, je zápas o zmysel (deštrukcie) dejín metafyziky odohrávajúcí sa na pozadí reflexie filozofického odkazu Parmenida. Leitmotív problému sa spája so zmyslom (deštrukcie) dejín metafyziky ako západnej ontológie (Heideggerova pozícia); identifikáciou platonskej (metafyzickej) tradície ako falošného vedenia nazerajúceho v pravde existujúce jestvujúcno, ktoré sa vo svetle tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia (pozícia Nietzscheho).

Otázka, premyslenie ktorej sa ukazuje ako „bytostné“ pre myslenie (nie-len) západnej civilizácie, je definovaná ako (metafyzikou fundovaný) pokus o jednoznačné rozlíšenie medzi pravdivým a nepravdivým, ktorý je predpokladom a podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu (metafyzicky fundovaného) zmyslu sveta. Práve akt „uchopenia“ zmyslu sveta prostredníctvom jeho pravdivosti následne umožní vymedziť kontúry sveta ako celku.

Predpokladom pre naplnenie takejto ambície bude podľa Nietzscheho, ale aj podľa Heideggera, naša (metafyzická) schopnosť teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je potom vybudovaná celá naša duchovná tradícia. Nietzsche poukáže na neudržateľnosť tohto spôsobu myslenia, jeho kritika sa tak stane kritikou nášho spôsobu myslenia, nášho spôsobu rozumenia svetu a sebe samému.

Nietzscheho kritika Parmenidovho spôsobu myslenia znamená skôr kritiku domyslenia jeho základných predpokladov v platonskom variante

metafyziky. Takto koncipovaná kritika je prijateľná rovnako aj pre Heideggera.

Spor nastane až vo finálnom zmysle dejín metafyziky – zatiaľ čo Nietzsche ich vidí ako zavŕšenie morálneho videnia sveta, a teda ako problém kritiky metafyzikou maskovaného nihilistického rozmeru morálky, Heidegger vidí zavŕšenie dejín metafyziky ako bytostné zabudnutie na otázku bytia (doslova zakrývanie otázky bytia), teda ako problém ontologický. Čo však Heidegger odmieta doviest' do dôsledkov, sú nihilistické konzekvencie svojej ontológie, odhalené a tematizované práve prostredníctvom Nietzscheho kritiky morálky, v ktorej je práve zabudnutosť bytia demaskovaná vo svojom (konečnom) nihilistickom rozmere.

Nietzsche a predsokratovská filozofia. Už v ranom období svojej tvorby sa Nietzsche (ešte ako mladý, nádejný filológ) veľmi intenzívne venuje filologickej a filozofickej recepcii gréckej kultúry a vzdelanosti. Je ňou oslovený a doslova preniknutý a grécka tradícia tak vytvára východisko, z ktorého neskôr vyrastie jeho kritické filozofické dielo.

Vo svojej prvotine *Zrod tragédie z ducha hudby* Nietzsche načrtáva situáciu nášho života vo svete predstáv, ktoré nám majú poskytnúť pocit bezpečia prostredníctvom (nami skonštruovanej) usporiadanej a prehľadnej súvislosti (*apolónske*). Vo svete javov, ktorý ovládame, vládne *principium individuationis*, apolónsky princíp. To je dôvod a základ oddeľovania všetkého existujúceho; takýmto spôsobom sa nám ukazujú jednotlivé veci, stávajú sa zjavnými, a teda pre nás pochopiteľnými.

Stretnutie so skutočnosťou ale znamená stretnutie s nezvládnutou skrytosťou. Hlbšie leží svet ako opojenie, ktorý sa prejavuje ako extatický stav a v ktorom padajú všetky hranice medzi jednotlivými súcami. Človek vystupuje sám zo seba a splýva so všetkým v jedno. Takto sa nám ukazuje svet oslobodený z pút individuácie, svet, v ktorom sa javy nezjavujú vo svojej izolovanosti a nevytvárajú tak *poriadok vecí*. Svet je jediným herakleitovským prúdom, nerozlišeným životom, jednotou života a smrti, vzniku a zániku. V tomto zmysle môžeme skutočnosť nazvať utrpením (*dionýzovské*).

Ukazuje sa, že apolónska zjavnosť, ktorá je a ostáva zdaním, sa stretnutím so skutočnosťou, ktorá zjavnou nie je, nutne trhá. Spojenie oboch protikladných živlov sa pre porozumenie skutočnosti (svetu) ako celku stáva nevyhnutným a prostredníctvom tohto nevyhnutného spojenia sa nám ukazuje vzájomná odkázanosť oboch živlov. Dionýzovská tendencia prijíma apolónsku zjavnosť jasných obrysov ako výraz svojej uchopiteľnosti. Nezvládnuteľná skutočnosť (*dionýzovské*) sa tak vďaka *principium individuationis* (*apolónske*), ktorý je jej cudzí, stáva zjavným. Táto vzájomná odkázanosť potom naznačuje, že každý z týchto živlov je bytostne dvojznačný. Človek je takto konfrontovaný s dvojznačnosťou a z toho rezultujúcou (ne)

uchopiteľnosťou¹ celku sveta. Toto je prvý fundamentálny rozmer všetkého ďalšieho Nietzscheho uvažovania.

Po *Zrode tragédie z ducha hudby* Nietzsche pokračuje v hľadaní vzoru gréckej kultúry nielen v antickej tragédii, ale tiež u predsokratovských filozofov. Bytostný záujem o (tragické) umenie dopĺňa ešte záujmom o interpretáciu gréckej (predsokratovskej) filozofie. V práci *Filozofia v tragickom období Grékov* sa Nietzsche venuje filozofickej reflexii Tálesa, Parmenida, Anaxagora, Herakleita, Empedokla a Demokrita. Gréckych filozofov zbavuje duchovno-historickej podmienenosti a tak túto malú elitu necháva vstupovať do rozhovoru. Nietzscheho spôsob interpretácie gréckej filozofie bude mať jasný záujem – cieľom sa stane „...to, čo vždy musíme milovať a čítať a čo nám nesmie byť žiadnym neskorším poznatkom ulúpené, t. j. veľký človek“.²

V tejto súvislosti je potrebné mať na pamäti, že Nietzsche svoju interpretáciu predsokratovcov nebude zámerne koncipovať ako dejinnú na spôsob napr. Hegelovho monumentalistického chápania dejín.³ To nakoniec nebude ani zámerom interpretácie dejín ranej gréckej filozofie, o ktorú sa po Nietzsche pokúsi Heidegger, ich vzájomné odlišnosti vo východiskách, ale hlavne v úlohe samotných interpretácií, ako ešte ukážeme, budú značné.

V neskoršom predhovore k svojej interpretácii Nietzsche napíše: „...boli vybrané tie stránky učenia, v ktorých najsilnejšie vystupuje osobnosť filozofa, zatiaľ čo úplnosť všetkých možných tradovaných myšlienok, ako je tomu zvykom v rukovátiach, spôsobuje to, že to osobné onemie.“⁴ Sila a životaschopnosť Grékov spočíva podľa Nietzscheho v tom, že filozofovali ako ľudia kultúry s cieľmi kultúry. Tým, že nadviazali na viaceré kultúrne výdobytky starovekého sveta, ušetrili si námahu, mohli sa dať ihneď do novej práce. „Objavili totiž typické filozofické hlavy a celé ďalšie potomstvo už k tomu nič podstatného nevynašlo.“⁵

Nietzsche teda poukazuje na dôležitosť návratu ku gréckej filozofii v celkom špecifickom zmysle: „Keby sme správne vysvetlili celý život gréckeho národa, našli by sme vždy zrkadlenie obrazu, ktorý žiari najjasnejšími farbami najvyšších géniov.“⁶ V tejto súvislosti je potrebné pripomenúť, že

1 Výraz „neuchopiteľnosť“ píšem ako (ne)uchopiteľnosť zámerne. Vo svetle *Zrodu tragédie z ducha hudby* nám vedomie neoddeliteľnosti a vzájomnosti apolónskeho a dionýzovského naznačuje nemožnosť rozumieť svetu (uchopiť svet) v jeho celistvosti, z izolovanosti ktorejkoľvek z týchto dvoch perspektív.

2 Friedrich Nietzsche, *Filozofie v tragickom období Řeků*, prel. Jan Březina, Jiří Horák, Olomouc: Votobia 1994, s. 8.

3 Porov.: Vladimír Leško, *Filozofia dejín filozofie*, Prešov: v. n. 2004, s. 360.

4 F. Nietzsche, *Filozofie v tragickom období Řeků...*, s. 8.

5 *Tamže*, s. 12.

6 *Tamže*, s. 13–14.

Nietzscheho reflexia gréckej kultúry, rovnako ako interpretácia predsokratovskej filozofie, vytvárajú fundament, ktorý bude potrebné zvlášť evidovať pri vysvetľovaní ďalších motívov Nietzscheho tvorby. Význam predsokratovskej filozofie sa ukáže v Nietzscheho odhalení problematického odkazu neskorších klasikov antickej filozofie, predovšetkým Sokrata a Platona.⁷ „Platonom začínajúc chýba filozofom niečo podstatné v porovnaní s onou geniálnou republikou od Tálesa po Sokrata. [...] Činnosť starších filozofov, aj keď nevedomky, usiluje o liečenie a očistu vo veľkom; mohutný beh gréckej kultúry nemá byť zdržovaný, strašné nebezpečenstvá majú byť odstránené z cesty, filozof chráni a obhajuje svoju vlasť. Teraz, od doby Platonovej, je v exile a konšpiruje proti vlasti.“⁸

V dejinách Grécka filozof nie je náhodný. Prichádza ako urodzený varujúci, aby plnil to isté poslanie, pre ktoré sa zrodila aj tragédia. Nietzsche tvrdí, že „súd týchto filozofov vypovedá o živote a existencii omnoho viac, než úsudok moderny, pretože títo mudrci mali pred sebou život v jeho bujnnej dokonalosti“.⁹ Píše, že len grécka kultúra môže odpovedať na otázku poslania filozofa – „existuje železná múdrosť, ktorá viaže filozofa k pravej kultúre: ale ako, ak táto kultúra neexistuje? Potom je filozof nevypočítateľnou, a preto hrôzu budiacou kométou, zatiaľ čo v priaznivom prípade žiari ako hlavné súhvezdie slnečného systému. Preto ospravedlňujú Gréci filozofa, pretože u nich kométou nie je“.¹⁰ Rozhodujúca zmena v dejinách tragického veku gréckej filozofie bude, podľa Nietzscheho, súvisieť s Herakleitovým protivníkom Parmenidom.

Nietzscheho Parmenides.¹¹ V centre pozornosti Parmenida je stálosť. Vychádza zo základnej dvojice kvalít – svetlo a tma – kde druhá v poradí je chápaná ako opak prvej. Tým dochádza k rozlíšeniu kvalít na pozitívne a negatívne. Tento základný protiklad sa potom Parmenides snaží nájsť v celej prírode a vysvetliť ho na základe poznania.

Náš empirický svet sa takto (ne-prirodzene) začína členiť do dvoch odlišných sfér – na sféru pozitívnych vlastností a na sféru negatívnych vlastností. „Namiesto výrazu *pozitívne* a *negatívne* použil pevný termín *jestvujúce* a *nejestvujúce*...“¹² To je kľúčový moment Nietzscheho optiky pre neskoršiu kritiku metafyziky v celkom špecifickom význame – zavedením tejto typológie totiž Parmenides podľa Nietzscheho „...rozbil, rozložil in-

⁷ Porov.: V. Leško, *Filozofia dejín filozofie...*, s. 360.

⁸ F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků...*, s. 16.

⁹ *Tamže*, s. 14.

¹⁰ *Tamže*, s. 15.

¹¹ Pozri tiež.: Štefan Jusko, Nietzsche a grécka filozofia, Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2014, s. 70–78.

¹² F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků...*, s. 49.

telekt sám a nabádal k onomu celkom bludnému rozlúčeniu *ducha a tela*, ktoré zvlášť od Platona leží na filozofii ako prekliatie¹³. Kritiku metafyziky bude Nietzsche vidieť v platonskom „dopracovaní“ – samostatnom domyslení predsokratovskej tradície.

Ak prijme Parmenidovo stanovisko, že všetky zmyslové vnemy vedú len k nepravdivému poznaniu, pokračuje Nietzsche, potom sa ocitneme vo zvláštnom svete, ktorému síce môžeme rozumieť, ale v ktorom sa reálne nedá žiť. „Len v najvyblednutejších, najodtlačenejších všeobecnostiach, v prázdnych formách najneurčitejších slov má teraz prebývať pravda, ako v príbytku z pavučinových nití: a vedľa takejto *pravdy* sedí teraz filozof, rovnako tak bezkrvný ako abstrakcie, zapradený dookola do formulí.“¹⁴

Rozhodujúci útok bude Nietzsche koncentrovať na Parmenidov pojem *bytia*. Parmenidovo „...*bytie* označuje len najvšeobecnejšiu reláciu, ktorá spája všetky veci“.¹⁵ Ide o pojem, ktorým grécky filozof uniká z bohatej skutočnosti do nehybného, nič nehovoriaceho pojmu. Parmenidovo myslenie sa stáva abstraktne schematickým. Parmenidovo enormné úsilie o získanie istoty poznania tak v konečnom dôsledku vedie k veľkej deformácii pohľadu na skutočnosť. Skutočnosť (ktorej Nietzsche rozumie herakleitovsky) je neustále vznikajúcou, bujnou, pestrou, kvitnúcou, dráždivou a žijúcou.

Nietzsche a (platonská) metafyzika ako problém.¹⁶ Bude to až Sokrates, ktorý vystúpi explicitne s požiadavkou nového, jednoznačného delenia: pravé šťastie, skutočná cnosť, životná zdatnosť, budú súvisieť s vedením, budú späté s výsledkom poznania. Sokrates preto uvádza na scénu rozumnosť.

Rozum sa podľa Nietzscheho stáva vo filozofii zodpovedným za zakliahnutie (znehynutie) skutočnosti (ktorá je daniím) do pojmových múmií. Veci v uchopení prostredníctvom rozumu sa zbavujú historického ponímania, ktoré nás učí, že „čo je, nebude, čo bude, nie je“.¹⁷ Definovanie skutočnosti ako diania (v zmyslovom uchopení) sa môže stať rovnako jednostrannosťou, ktorú si Nietzsche uvedomuje. Takto vymedzený typ (historickosti) ponímania nám sprostredkujú zmysly.

Rozum sa stáva nástrojom falšovania svedectva zmyslov, ktoré nám ukazujú dianie, zanikanie, zmenu. Rozum falzifikuje svedectvo zmyslov tak, že ho nebude akceptovať (zmysly nás klamú) a stane sa tak jednostrannosťou. Nebezpečenstvo, ktoré z tejto jednostrannosti rozumu vyplynie, charakterizuje

¹³ *Tamže*, s. 55.

¹⁴ *Tamže*.

¹⁵ *Tamže*, s. 58.

¹⁶ Pozri tiež: Katarína Mayerová, Rorty, Heidegger a Platon, in Vladimír Leško – Katarína Mayerová (eds.), *Heidegger a grécka filozofia*, Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2013, s. 365–368.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem*, in Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, prel. Ladislav Benyovszky, Praha: Naše vojsko 1993, s. 33.

Nietzsche ako „zámenu posledných vecí s prvými – ‚najvyššie pojmy‘, to jest najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa skutočnosti, kladú [sa – D. H.] na začiatok ako začiatok“.¹⁸

Rozum nakoniec Nietzsche charakterizuje ako metafyziku reči.¹⁹ Metafyzika sa nám v tejto jednostrannosti ukazuje ako možnosť znehybnenia skutočnosti (ktorú nám vo forme diania sprostredkujúajú zmysly) do pojmov pomocou rozumu. Umenie teda už nemôže byť kľúčom ku svetu. (Ne)uchopiteľná skutočnosť sa prostredníctvom rozumu stáva uchopiteľnou, a v tomto zmysle sa stáva zrozumiteľnou – stáva sa svetom.

Základnou a vrcholnou ľudskou aktivitou sa stáva poznanie, ideálom človeka sa stáva teoretický človek, ktorého charakterizuje sokratovská rovnica: rozum = cnosť = šťastie. Utrpenie tak môže byť odstránené, svet opravený. Ak zmyslom kultúry, z ktorej povstala grécka tragédia, bola konfrontácia človeka s dvojnásobnosťou a (ne)uchopiteľnosťou celku sveta, tak pre tradíciu založenú Sokratom bude príznačná snaha vyhnúť sa tejto konfrontácii.

V tradícii založenej Sokratom potom platí, že odpoveďou na praktickú otázku: *Čo má človek robiť, aby sa mohol stať šťastným?* – sa stane teoretická odpoveď, ktorá bude mať (po absolvovaní dialekticky²⁰ poňatej cesty poznania) ambíciu stať sa (pravdivým) vedením. Týmto základným omylom sa podľa Nietzscheho začne naša metafyzická tradícia.

Metafyzika bude teda rezultovať zo skutočnosti, podľa ktorej človek pre porozumenie samému sebe a pre porozumenie svojmu konaniu potrebuje relatívne stabilné a spoľahlivé prostredie, predpokladom ktorého sú trvalé a identické útvary. To je princíp, na ktorý upozorňuje sokratovská tradícia – aby sme mohli dosiahnuť šťastie, musíme vedieť, čo je to šťastie. Ako cestu vedúcu k vedeniu Sokrates postulujú dialóg. Verí, že dialektika (ktorú chápe ako umenie rozlišovať) prezentovaná v dialógu je cestou hľadania správnej odpovede.

Sokratovské hľadanie ale ešte nespraví rozhodujúci (platonský) krok – prichádza k možno paradoxnému záveru: Viem, že neviem. Sokrates si uvedomuje nezodpovedateľnosť otázky *Čo je to?* (napr. spravodlivosť ako taká). Napriek tomu, a to si veľmi presne všimne Nietzsche, Sokrates zakladá metafyzickú tradíciu v tom zmysle, že jeho dialektika pod rúškom hľadania správnej odpovede (napriek zdanlivej nemožnosti vedieť), cez formuláciu otázky *Čo je to?*, skrýva ambíciu stať sa vedením, a prostredníctvom

¹⁸ *Tamže*, s. 34.

¹⁹ Porov.: *Tamže*, s. 35.

²⁰ Dialektiku Nietzsche kritizuje v *platonskom* porozumení, t. j. ako vzostupný pohyb myslenia, ktoré vedie k pochopeniu pravdy bytia. Platonsky pochopená dialektika má síce svoj začiatok v sokratovskom dialógu, ako sa ale ukáže, Platon „skrytú“ ambíciu sokratovskej dialektiky odvážne domyslí.

vedenia sa stať pravým (pravdivým) poznaním. Túto (skrytú) metafyzickú ambíciu sokratovsky kladenej otázky domyslí jeho žiak Platon.

Cestu od (navonok) praktického rozmeru Sokratovej otázky bude platonská metafyzika riešiť už v teoretickej (metafyzickej) odpovedi. Nietzsche to explikuje cez naivitu Platonovho objavu čistého ducha. Táto naivita znamená, že cez Sokratovu otázku Čo je to? sa Platon dostáva k odpovedi, že ide o vec samu (o vec ako takú). Týmto postupom Platon ukazuje to, čo sa v Sokratovej otázke skrýva ako jej vnútorná logika.

Túto skrytú ambíciu sokratovskej otázky Platon predstaví ako objavenie a postulovanie sveta ideí, ako sveta pravého a skutočného. Pravý svet, tento osobitný svet, na scénu uvádzajú príznačné predpoklady. Ak chce človek rozumieť, musí rozlišovať. Poznanie má ambíciu stať sa vedením (rozumnosťou), ktoré je opakom mienenia (zmyslovosti). Odlíšenie pravého (rozumového) sveta od sveta zdanlivého (zmyslového) sa deje na základe poznania. Tento proces potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka, dokonca jeho povinnosť.

K takto definovanému pravému a skutočnému svetu sa podľa Platona dostávame prostredníctvom sveta javov, ktorý je neuchopiteľný. Skutočný svet predstavuje uchopiteľnosť (v zmysle pochopiteľnosti) sveta javov. Chápanie (uchopovanie) tu prebieha ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlíšiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumíme, od toho, čomu nerozumíme. Platon a neskôr celá tradícia platonizmu vychádza z radikálnej opozície sveta pochopiteľného (a v tomto zmysle sveta podstatného, skutočného a pravého) na strane jednej, a na druhej strane sveta javov a zdania, ktorý má byť prostredníctvom tohto pravého sveta vysvetlený a v tomto zmysle sa má stať pochopiteľným. Prvý svet charakterizuje naozajstná hĺbka, spoľahlivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch, a preto nie je dôležitý. Je neistý a nespoľahlivý, podlieha metamorfózam. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia.

Platonizmus takto očividne konštituuje dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom diferenciacia (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania a klamu. Táto diferenciacia je v platonskom poňatí metafyzickým výkonom objavená, nie zavedená. Z tejto diferencie je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

Heidegger a metafyzika²¹ ako *dejiny bytia*. Heidegger používa pojem metafyzika ako totožný s pojmom filozofia,²² niekedy hovorí o západnom

21 Pozri tiež: Katarína Mayerová, Rorty, Heidegger a metafyzika, Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2014, s. 102–130.

22 Porov.: Martin Heidegger, *Konec filozofie a úkol myšlení*, prel. Ivan Chvatik, Praha: Oikúmené 2006, s. 7.

type myslenia.²³ Podstatné ale bude uvedomiť si, že pre Heideggera predstavuje metafyzika nielen špecifický typ myslenia, ale stáva sa záležitosťou myslenia, doslova *vecou myslenia* (*Sache des Denkens*).

Kľúčovým sa stane jeho určenie metafyziky ako *dejín bytia* (*Geschichte des Seins*).²⁴ Samotný pojem *dejiny* ale môže byť vo svojom bežnom význame zavádzajúci. Heidegger na to upozorňuje vo svojom spise *Parmenides* – dejiny nie sú chápané ako dianie, vývoj, ale ako špecifické významové rozhodnutie týkajúce sa toho, ako sa bytie človeka týka, ako sa mu dáva, ako je mu udelené²⁵ Filozofia, resp. metafyzika je pojmovým uchopením tejto udelenosti bytia. V tejto optike potom Heidegger sleduje samotné dejiny filozofie. Nejde mu o históriu filozofických koncepcií, ale o spôsob oslovenia človeka bytím a o jeho odpoveď formou myslenia.

Anfang (počiatok) ako bytie. Parmenides ako mysliteľ počiatku. Parmenides je jeden z tých, ktorých Heidegger nazýva *jedini počiatocní myslitelia*.²⁶ Ostatní dvaja sú Anaximandros²⁷ a Herakleitos. Prečo sú označení ako počiatocní myslitelia a nie myslitelia počiatku? Počiatok je to, čo je, podľa Heideggera, v ich myslení mysené. Znie to, akoby bol počiatok nejakým námetom, ktorý myslitelia realizujú, teda premýšľajú. O myslení takto pochopených mysliteľov (ale) už vo všeobecnosti bude platiť, že ich uvažovanie je ustúpením pred bytím. Ak v rámci mysliaceho myslenia je počiatocné myslenie tým najvyšším, tak sa tu musí udiat' ustúpenie výnimočného druhu. Títo myslitelia potom nevykonávajú počiatok, ani si počiatok nevymýšľajú ako nimi vytvorený myšlienkový obraz. Počiatok nie je niečo, čo pochádza z rozhodnutia týchto mysliteľov, s čím môžu nejako narábať. Situácia bude opačná – počiatok je tým momentom, od ktorého sa myslením týchto mysliteľov niečo začína.

Počiatok (*Der Anfang*) teda pre Heideggera neznamená začiatok metafyziky, v tomto historiografickom zmysle používa termín *Der Beginn*.²⁸ *Počiatok* je v tomto kontexte Heideggerov pojem pre samotné bytie, je po-

²³ Porov.: Martin Heidegger, *Heraklit*, GA, Bd. 55, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 3.

²⁴ Porov.: Martin Heidegger, *Nietzsche II*, GA, Bd. 6.2., Pfullingen: Günter Neske 1961, s. 399 až 457.

²⁵ Porov.: Martin Heidegger, *Bytí a čas*, prel. Ivan Chvatík, Petr Kouba, Miroslav Petříček, jr., Jan Němec, Praha: Oikúmené 2008, s. 20–22.

²⁶ Porov.: Martin Heidegger, *Parmenides*, GA, Bd. 54, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1982, s. 10.

²⁷ K Anaximandrovi vyšla nedávno práca *Anaximandrov výrok* (M. Heidegger, *Anaximandrův výrok*, prel. I. Chvatík, Praha: Oikúmené 2012), pochádzajúca z Heideggerovho prednáškového cyklu *Der Spruch des Anaximander*. Táto štúdia bola pôvodne uverejnená ako súčasť zborníka *Holzwege* v r. 1950.

²⁸ Porov.: M. Heidegger, *Parmenides...*, s. 9–11 a tiež M. Heidegger, *Heraklit...*, s. 3–4.

kusom o uchopenie samotného bytia. Trojica predsokratovských mysliteľov sa stáva mysliteľmi počiatku. Parmenides ako jeden z nich tak podľa Heideggera myslí samotný počiatok. Motív bytia ako počiatku sme schopní uchopiť vždy ako počiatok niečoho, teda toho, čo bolo začaté a teda je.

Heidegger metafyziku tematizuje prostredníctvom bytia ako bytia jestvujúcna, ako jestvovanie jestvujúcna, t. j. prostredníctvom toho, čo je. Počiatok je teda uchopiteľný výhradne ako počiatok niečoho, teda v zásade vždy v konkrétnej podobe niečoho začatého. Pre túto situáciu používa Heidegger pojem *prvý počiatok* (*Der erste Anfang*) – ide o titul pre vždy už rozhodnutú podobu, v ktorej sa bytie podáva (ukazuje) a ktorého ozvenou je metafyzika.²⁹ Završiteľmi takéhoto typu myslenia sú Platon a Aristoteles. Začiatok metafyziky je rozhodnutím *počiatku* v podobe *prvého počiatku*.

Dôležité ale je, že podľa Heideggera sa počiatok rozhodnutím *počiatku* v podobe *prvého počiatku* nestráca, ale zostáva tu spolu s podobou prvého počiatku ako jeho počiatok. Jestvujúce sa svojmu počiatku vzdáľuje v čase, počiatok tu ale ostáva nielen ako jeho *odkiaľ*, ale aj ako jeho *kam*. V tomto zmysle sa počiatok neustále deje, neustále sa dovršuje. Heidegger tvrdí, že počiatok prichádza ako posledný.³⁰

Začiatkom metafyziky je podľa Heideggera vykročenie od *počiatku* k *prvému počiatku*, teda vykročenie od mysliteľov počiatku k Platonovi a Aristotelovi. Počiatočný spôsob, ktorým sa bytie ukazuje a dáva (Parmenides), ale ktorým sa zároveň skrýva a odťahuje (Herakleitos), bude Platonom pochopené ako prítomnosť a stálosť.³¹ Toto je podľa Heideggera vlastný začiatok metafyziky. Bytie bude určované z jestvujúcna a prostredníctvom neho. Metafyzika sa pýta na bytie, ale robí tak výhradne prostredníctvom jestvujúcna. Heidegger v tom v zásade nevidí jej chybu, resp. nedostatok, ale skôr seba-rozhodovanie, seba-konštituovanie samotného bytia. Dejiny metafyziky nie sú len sledom rôznych podôb popísanej diferencie, ale skôr neustálou seba-konštitúciou počiatku (*Anfang*) ako bytia v jeho diani, ako ustupovaní zo seba samého.

Spor o zmysel deštrukcie dejín metafyziky – ontológia, alebo morálka? Konfrontácia Heideggerovej a Nietzscheho kritiky metafyziky sa ukazuje ako zámerná provokácia dvoch veľkých a vplyvných nemeckých interpretácií počiatkov gréckej filozofie. Heidegger sa domnieva, že Nietzsche je posledný veľký metafyzik.

Problémom je, že Heidegger nepoužíva termín metafyzika rovnako ako Nietzsche (aj keď z Nietzscheho vychádza a čerpá). Heidegger sa

29 Porov.: M. Heidegger, *Parmenides...*, s. 113–114.

30 Porov.: *Tamže*, s. 2.

31 Porov.: M. Heidegger, *Nietzsche II...*, s. 403.

s Nietzschem zhoduje v zakladateľovi európskej metafyziky – v Platonovi – metafyziku ale Heidegger chápe, ako sme ukázali, v diferencii jestvujúcna a bytia. Metafyzika eviduje zakotvenosť jestvujúcna v bytí, avšak prostredníctvom (nielen) platonskeho myslenia ignoruje ontologickú diferenciu – bytie zamieňa s jestvujúcnom (najvyššie jestvujúcno, prvá príčina, subjekt).

Metafyzika je z Heideggerovho pohľadu dejinami neskrýtosť jestvujúcna, čo na druhej strane znamená, že je dejinami skrytosť a zabudnutia bytia. Bytie vo svojej nejestvujúcnosti splyva s ničotnosťou, ktorá je ignorovaná. Metafyzika ako nihilizmus je bytostne nemyslením ničoty. Rovina jestvujúcna je takto absolutizovaná a najvyššie jestvujúcna v dejinnom priestore metafyziky strácajú platnosť.

Na počiatku novoveku sa metafyzickým základom stáva človek. Podľa Nietzscheho sú platonské metafyzické ideály odhalené ako nihilistické popretie života v jeho morálnom rozmere a samy strácajú vierohodnosť a platnosť. Nietzsche navrhuje nový spôsob hodnotenia (prehodnotenie všetkých hodnôt), ktorý bude používať optiku života (stelesnením tejto optiky sa stane vôľa k moci).

Použitím kategórie hodnoty odhaľuje Heidegger Nietzscheho ako prislušníka novovekého metafyziky subjektivismu. Aj keď sa Nietzsche, ako píše Heidegger, pokúša formulovať „otázku prehodnotenia všetkých dosiaľ existujúcich metafyzických hodnôt, hodnôt v sebe samom zhodnoteného súcna“,³² a chce „pretvoriť charakter a orientáciu hodnotenia“,³³ prehodnotenie prvýkrát myslí bytie ako hodnotu.³⁴ Pre Heideggerovu interpretáciu je podstatné, že Nietzscheho odmietnutie západnej (platonskej) filozofie ako metafyziky Heidegger vidí ako nedostatočnú artikuláciu otázky bytia.

Eugen Fink s takýmto vymedzením (domnievam sa, že právom) nesúhlasí, pretože Nietzsche podľa Finka buduje svoje odmietnutie metafyziky na úplne inom východisku.³⁵ Nietzsche nereflektuje metafyziku ontologicky, ale morálne – metafyziku posudzuje prostredníctvom optiky života – „Nietzsche vôbec neskúša a neprehodnocuje samotné ontologické predstavy metafyzického odkazu [ako sa domnieva Heidegger – D. H.], pozoruje len ich symptómy naznačujúce životné tendencie [...] nekladie si otázku bytia“. ³⁶ Rozhodujúcim zámerom Nietzscheho filozofie podľa Finka bude smerovať k spochybneniu rovnosti medzi pojmami *bytie* a *hodnota*.

Každá hodnota sa bytostne vzťahuje na človeka (na ľudské stanovisko) – prehodnotenie všetkých hodnôt, prostredníctvom ktorých dospieva človek sám k sebe, sa stáva posledným krokom na ceste emancipácie novovekého

32 Porov.: *Tamže*, s. 34.

33 Porov.: *Tamže*.

34 Porov.: *Tamže*, s. 34–37.

35 Porov.: V. Leško, *Filozofia dejín filozofie...*, s. 220 an.

36 Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1960, s. 10.

subjektu. Základ nového hodnotenia, vôľu k moci, chápe Heidegger ako metafyzický princíp vyhrotenej subjektivity.

Nietzsche sa ale od metafyzickej tradície odlišuje spôsobom kladenia otázky a samozrejme aj odpoveďou. Nietzsche neočakáva, že by sme sa prostredníctvom filozofického myslenia mohli vzťahovať k samotnému bytiu. Bytie sa v Nietzscheho chápaní ukazuje vo svojich udalostiach (diani). Na rozdiel od tradične pochopenej metafyziky bude práve v Nietzscheho myslení dovedená zabudnosť bytia do dôsledkov – popretie absolútneho základu dynamizuje skutočnosť. Rozlišovanie pravého a nepravého sa odohráva vždy vo svete, je teda vždy pohyblivé, ale vždy opodstatnené.³⁷

Metafyzické myslenie je stelesnením pravdy, ktorej základom je presvedčenie, že „boh je pravda... [a – D. H.] ...pravda je božská“.³⁸ Toto presvedčenie, ktoré Nietzsche identifikoval ako metafyzickú vieru, na seba berie podobu vedenia: „Prísne vzaté, neexistuje vôbec žiadna veda ‚bez predpokladov‘, myšlienka takejto vedy nie je mysliteľná, je paralogická: vždy tu musí byť najprv nejaká filozofia, nejaká ‚viera‘, aby z nej veda mohla čerpať smer, zmysel, hranicu, metódu, právo na existenciu. [...] naša viera vo vedu stále ešte spočíva vo viere metafyzickej.“³⁹ V naznačenej situácii, ktorú takto podstatne určuje skutočnosť odumretia ideálov, sa vynára nový problém – otázka hodnoty pravdy.

Metafyzické myslenie predstavilo pravdu ako jedinú, všeobecne záväznú a pre všetkých platnú perspektívu. Úlohou, ktorá stála pred myslením, bolo k takto definovanej pravde sa čo najviac priblížiť. Ambícia takéhoto projektu bola božská – takto sa nám veci môžu ukázať také, aké naozaj sú. To samozrejme neznamená, že poznávame veci osebe. O tom nás už poučil Kant svojou seba-kritikou rozumu (rozum obmedzil sám seba – systematické zjednotenie skúsenosti prostredníctvom rozumu nemôže byť zdrojom poznania; kritický rozum ale zostáva absolútnym v zmysle svojej (nad)historickosti).

Táto seba-kritika rozumu ale nakoniec končí u Hegela ambíciou dosiahnuť absolútne poznanie, pod podmienkou nahliadnutia a rešpektovania svojej bytostnej historickosti. Vo svetle Nietzscheho kritiky sa obidva spomínané momenty ukážu. Nietzsche ich radikalizuje v zmysle historickosti rozumu, avšak bez akéhokoľvek nároku absolútneho poznania. Aby to dokázal, potrebuje našu vôľu k pravde spochybníť, čo znamená pýtať sa, do akej miery, resp. „v akom zmysle sme [...] ešte zbožní“.⁴⁰

37 Porov.: Petr Kouba, Heidegger a problém nihilismu, in Petr Kouba, *Smysl konečnosti*, Praha: Oikúmené 2001, s. 113–118.

38 Friedrich Nietzsche, *Genealogie morálky*, prel. Věra Koubová, Praha: Aurora 2002, s. 125.

39 *Tamže*.

40 F. Nietzsche, *Genealogie morálky...*, s. 126, a tiež Friedrich Nietzsche, *Radostná veda*, prel. V. Koubová, Praha: Český spisovatel 1992, s. 204–206.

Snaha o prekonanie metafyziky kladie pred myslenie naliehavú úlohu. Výzva opustiť a prekonať metafyziku automaticky neznamená požiadavku vzdať sa spravodlivosti a odmietnuť pravdu. Nietzschemu ide o premyslenie a novú interpretáciu pravdy. Metafyzické chápanie pravdy jej existenciu musí nutne predpokladať vo význame dopredu danej, jednotnej (jednotiacej) a všeobecne záväznej perspektívy, ktorá na seba berie podobu morálky.

Metafyzické myslenie potom ukazuje morálku ako niečo dané, ako niečo, čo sa nachádza mimo akejkol'vek pochybnosti. Takto sa nemôže opýtať na jej pôvod a pochopiť ho ako zrod. Výraz pôvod sa mi pri použití v tomto kontexte v zmysle problematizácie pôvodu morálky zdá ako náležitý. V tejto súvislosti ale upozorňujem na Foucaultovu štúdiu *Nietzsche, genealógia, história*,⁴¹ v ktorej Foucault poukazuje na Nietzscheho používanie výrazov *Ursprung* (pôvod) a *Herkunft* (zrod) v *Genealógii morálky*; ich používanie sa z Nietzscheho strany ukazuje ako zdanlivo ľahkovážne, no Foucault to interpretuje ako zámer; v tomto zmysle upozorňuje tiež Deleuze, keď tvrdí, že „Genealógia oponuje absolútnemu charakteru hodnôt, ako aj ich charakteru relatívnemu, či utilitárnemu. Genealógia znamená diferenciálny prvok hodnôt, od ktorého sa odvíja ich samotná hodnota. Genealógia teda stanovuje pôvod alebo zrod, ale rovnako diferenciu či dištanciu v počiatku“.⁴² Koubová pre preklad v *Genealógii morálky*⁴³ používa jednotný termín *pôvod*. Domnievam sa, že Nietzsche naznačuje nemožnosť uchopenia a rozhodnutia sveta ako celku morálnym videním, a preto sa pôvod stáva zrodom.

Otázka morálneho výkladu sveta sa u Nietzscheho nekryje s otázkou morálneho konania. Konanie označované ako morálne môže byť založené na požiadavke situácie. Morálny výklad sveta je svojou podstatou nevecný. Oddeluje od seba to, čo vo veciach patrí k sebe,⁴⁴ čo tvorí ich plný význam, aby sa dostal k hodnotám osebe. Konanie fundované morálnym výkladom si je isté samo sebou, pretože je viazané a totožné s dobrom osebe.

Takto je zmysel Nietzscheho deštrukcie metafyziky ako morálneho videnia skutočnosti pochopiteľný len za podmienky, že si budeme vedomí, že medzi danej situácii adekvátnym (a v tomto zmysle morálnym) konaním a morálnym výkladom nemusí existovať nutné prepojenie. Rozhodnutím, ktoré je výsledkom morálneho výkladu sveta, docielime teoreticky reflektovanú a v tomto zmysle aj definitívnu odpoveď.

41 Michel Foucault, Nietzsche, genealogie, historie, in M. Foucault, *Diskurs, autor, genealogie*, prel. Petr Horák, Praha: Svoboda 1994, s. 75–98.

42 Gilles Deleuze, *Nietzsche a filozofie*, prel. Čestmír Pelikán, Josef Fulka, Praha: Herrmann & synové 2004, s. 9.

43 Porov.: F. Nietzsche, *Genealogie morálky...*, s. 8–9.

44 Vec sa vykazuje ako určitá práve *diferenciou* inej veci, ktorá je tak momentom jej určenia.

Morálnym rozhodnutím realizujeme schematizáciu ľudského vnútra v kontexte rozumného začleňovania človeka do celku sveta. Človek a jeho úloha vo svete sú nahliadnuteľné vo všeobecnej rovine a táto schéma slúži ako uvedenie do sveta, ktorý má riešenie. Morálny výklad sveta udeľuje svetu všeobecný význam. Morálny výklad sveta potom nie je obmedzený výsostne na oblasť morálky v užšom zmysle slova, ale je prítomný aj v tých najvšeobecnejších teoretických tézach. Keď teda Nietzsche bojuje proti interpretácii sveta ako zloženého z morálnych protikladov, ktoré sú vytrhnuté z kontextu (ne)rozhodnuteľných väzieb, dotýka sa podstaty metafyzického názoru na svet. Nietzsche popiera všeobecné riešenie (riešenie teórie ako rozumového uchopenia všeobecnej pravdy situácie), ale trvá na konkrétnej (praktickej) rozhodnuteľnosti konkrétnej situácie. Tým ruší väzbu medzi všeobecným riešením (teóriou) a jemu podriadenou (z neho zrozumiteľnou) konkrétnou rozhodnuteľnosťou situácie (ako praxe).

Záver. Určujúcim znakom takto formulovanej myšlienkovvej situácie je vedomé a dôsledné zanechávanie predstavy poznania na spôsob teórie v zmysle platonskej tradície ako vedenia nazerajúceho v pravde existujúce jestvujúca. Poznanie prestáva byť na jednej strane možnosťou nerušenej reprezentácie jestvujúca, ktoré existuje samé osebe; na strane druhej možnosťou čerpajúcou z absolútneho základu čistej (seba)danosti vedomia. Poznanie sa vo svetle Nietzscheho tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia. Radikálnosť záverov Nietzscheho myslenia (ktoré sú vlastne vždy novými začiatkami) sa tak stáva významným míľnikom na ceste návratu od (metafyzikou preformulovaného) teoretického vedenia k praktickému rozumeniu.

Určujúcim znakom takto formulovanej myšlienkovvej situácie je vedomé a dôsledné zanechávanie predstavy poznania na spôsob platonskej (metafyzickej) tradície ako vedenia nazerajúceho v pravde existujúce jestvujúco. Poznanie prestáva byť ako možnosťou nerušenej reprezentácie jestvujúca, ktoré existuje samé osebe, tak možnosťou čerpajúcou z absolútneho základu (seba)danosti vedomia. Poznanie sa vo svetle Nietzscheho tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia. Radikálnosť záverov Nietzscheho myslenia (ktoré sú permanentne novými začiatkami), sa tak stáva významným míľnikom na ceste návratu od (metafyzikou preformulovaného) vedenia ako vždy prítomnej pravdy k praktickému rozumeniu ako principiálne (ne)ukončenému, ale vždy nevyhnutnému procesu pravdy prítomnosti.

Nietzsche skúmal metafyzické teórie po stránke ich genézy, resp. genealógie. Chcel ukázať, ako metafyzické pojmy a súdy vznikli, aké motívy sú za nimi, akým potrebám vychádzajú v ústrety a na akých nedorozumeniach

spočívajú. Práve tento aspekt Nietzscheho spôsobu premýšľania, resp. kritiky akcentuje Deleuzova práca. Nietzsche bol presvedčený, že metafyzické predpoklady sa stanú vratkými v okamihu, keď sa ukáže, že motívy, ktoré sú ich základom, vychádzajú z pudov a inštinktov, a majú teda iracionálny ráz. Je ale zrejmé, že odhalenie pôvodu metafyzických predstáv nebude to isté, ako ich vyvrátenie.

Heidegger sa v tejto súvislosti domnieva, že metafyzika by bola celkom prekonaná až v situácii, keď nebudeme odmietať len určité (metafyzické) odpovede, ale zmeníme spôsob pýtania. Ak ale bytie nie je jestvujúcno, je niečím úplne iným, je *ničím* – potom to môže znamenať, že bytím sú vždy len rôzne spôsoby zjavnosti jestvujúcna, z čoho vyplýva, že bytie ako také (samo o sebe) nie je ničím. Heidegger by potom odmietal prijať nihilistické konzekvencie svojej koncepcie bytia – bytie by nebolo ničím iným, len tým, čo sa odohralo, t. j. stalo zjavným. Bytie je v tomto zmysle vždy len stopou otvorenej hry meniacej sa zjavnosti. Bytie ako stopa sa v konečnom dôsledku stáva Nietzscheho *nevyhnutným omylom*.⁴⁵

Nietzsche sa potom od metafyzickej tradície odlišuje práve spôsobom kladenia otázky a samozrejme odpoveďou. Nietzsche neočakáva, že by sme sa prostredníctvom filozofického myslenia mohli vzťahovať k samotnému bytiu. Bytie sa preto v Nietzscheho chápaní ukazuje vo svojich udalostiach (diani). Na rozdiel od tradičnej metafyziky je teda práve v Nietzscheho myslení dovedená zabudnosť bytia do dôsledkov – popretie absolútneho základu dynamizuje skutočnosť.

Rozlišovanie pravého a nepravého sa odohráva vždy vo svete, je teda vždy *pohyblivé*, ale vždy *opodstatnené*. Byť v zhode so svojou epochou (dejinnou situáciou) znamená nechať prehovoriť udalosť – tú udalosť, ktorá pre Nietzscheho predstavuje prekonanie nihilizmu a stáva sa možnosťou prekonania metafyziky, a ktorá pre Heideggera naopak predstavuje zavŕšenie metafyziky.⁴⁶

45 Porov.: P. Kouba, Heidegger a problém nihilizmu..., s. 119.

46 Táto stať bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0480-11.

ABSTRAKT

PARMENIDES A SPOR O DEJINY METAFYZIKY – NIETZSCHEHO A HEIDEGGEROVA KRITIKA METAFYZIKY

Cieľom, ktorý premýšľa táto štúdia, je zápas o zmysel (deštrukcie) dejín metafyziky odohrávajúci sa na pozadí reflexie filozofického odkazu Parmenida. Leitmotív problému sa spája so zmyslom (deštrukcie) dejín metafyziky ako západnej ontológie (Heideggerova pozícia); identifikáciou platonskej (metafyzickej) tradície ako falošného vedenia nazerajúceho v pravde existujúce jestvujúco, ktoré sa vo svetle tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikácii stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia (pozícia Nietzscheho). Nietzsche a Heidegger poukazujú na to, že prvým momentom, ktorý si musíme uvedomiť je, naša (metafyzická) schopnosť teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je následne vybudovaná celá naša duchovná tradícia. Nietzscheho kritika Parmenidovho spôsobu myslenia znamená skôr kritiku domyslenia jeho základných predpokladov v platonskom variante metafyziky. Takto koncipovaná kritika je prijateľná rovnako pre Heideggera. Spor nastane až vo finálnom zmysle dejín metafyziky – zatiaľ čo Nietzsche ich vidí ako zavŕšenie morálneho videnia sveta a teda ako problém kritiky metafyzikou maskovaného nihilistického rozmeru morálky, Heidegger vidí zavŕšenie dejín metafyziky ako bytostné zabudnutie (doslova zakrývanie) otázky bytia, teda ako problém ontologický. Čo ale Heidegger odmieta doviest' do dôsledkov, sú nihilistické konzekvencie svojej ontológie, odhalené a tematizované práve prostredníctvom Nietzscheho kritiky morálky, v ktorej je práve zabudnutosť bytia demaskovaná vo svojom (konečnom) nihilistickom rozmere.

Kľúčové slová: Parmenides, Nietzsche, Heidegger, metafyzika, bytie, jestvujúco, pravda

SUMMARY

PARMENIDES AND THE DISPUTE ON THE HISTORY OF METAPHYSICS – NIETZSCHE'S AND HEIDEGGER'S CRITIQUE OF METAPHYSICS

The main theme of this article is the dispute on the meaning (destruction) of the history of metaphysics on the background of a reflection of Parmenides' philosophical message. The leitmotif of the problem relates to the meaning (of destruction) of history of metaphysics considered as Western ontology (Heidegger's position); with the identification of Platonic (metaphysical) tradition considered as a false knowledge perceiving being existing in truth, which, in the light of the thesis about nonexistence of absolute truth and its explication, becomes a concrete effort of temporal and endless human being (Nietzsche's position). Nietzsche and Heidegger show that the first moment we must think about is our (metaphysical) ability to ground theoretically the meaning of the universe. This ambition then grounds whole spiritual tradition. Nietzsche's critique of Parmenides' thought means most probably his critique of the development of his basic

assumptions in Platonic version of metaphysics. This form of critique is acceptable for Heidegger, too. A disagreement develops only concerning the final meaning of the history of metaphysics – while Nietzsche sees them as a completion of the moral perspective of universe and as a problem of critique of metaphysically masked nihilistic dimension of morality, Heidegger sees the completion of history of metaphysics as essential forgetting (more precisely masking) of the question of Being, therefore as an ontological problem. What Heidegger refuses to bring to consequences are the nihilistic consequences of his ontology, uncovered and thematised through Nietzsche's critique of morality, in which the forgottenness of Being is unmasked in its (finally) nihilistic dimension.

Key words: Parmenides, Nietzsche, Heidegger, metaphysics, being, Being, truth

PhDr. Dušan Hruška, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

Moyzesova 8, 040 01 Košice, SR

dusanhruska.jr@gmail.com