

Jusko, Štefan

K Nietzscheho kritike príčinného myslenia

Studia philosophica. 2017, vol. 64, iss. 1, pp. 5-22

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

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/SPh2017-1-1>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/136560>

Access Date: 30. 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.

K Nietzscheho kritike príčinného myslenia

On Nietzsche's Critique of Causal Thinking

Štefan Jusko

Abstrakt

Cieľom štúdie je analýza Nietzscheho kritiky príčinného myslenia, ktorú spája s Platónovým morálnym myslením. Prvá časť štúdie je venovaná kritike Platónovho predsudku o čistom duchu, ktorý sa dokáže povzniesť nad svet zmyslov. Nietzsche toto rozlíšenie vníma ako základný predsudok, na ktorom stojí či padá Platónova náuka o prednosti dobra pred zlom, pravdy pred nepravdou. Predmetom druhej časti je formulovaná Nietzscheho rehabilitácia zmyslov, aby na tomto základe mohol preukázať, že svet, ktorý zmysly percipujú, je nelogický a nespravodlivý. Logika teda vzniká z nelogiky a nie z predsudku, že za zmyslovým svetom sa skrýva jeho príčina, svet Dobra. Centrálnym záujmom tejto časti štúdie je interpretácia Nietzscheho kritiky „Štyroch veľkých bludov“ z jeho práce Súmrak modiel. V záverečnej časti je formulovaný problém Platónovej metafyziky v tej podobe, či ju Nietzsche svojím myslením prekonal, resp. či sa od Platóna dokázal odpútať úplne.

Kľúčové slová

príčinné myslenie, logika, morálne myslenie, metafyzika, vôľa k moci, večný návrat toho istého

Abstract

The paper focuses on Nietzsche's critique of causal thinking, which he associates with Plato's moral thinking. The first part presents Nietzsche's critique of the idea of pure spirit, which can, according to Plato, ascend above the world of senses. Nietzsche considers this idea, which gives support to Plato's theory of the preference of good to evil and truth to falsity, misconceived. The second part deals with Nietzsche's rehabilitation of the senses, so that he can show that the world perceived by them is illogical and unjust. Logic, thus, arises from non-logic and not from the misconception that there is a cause, the world of the Good, behind the sensual world. The focal point of this part of the paper is an interpretation of Nietzsche's critique of the "Four Great Errors" from his work *The Twilight of the Idols*. The final

part focuses on the question whether Nietzsche successfully dealt with Plato's metaphysics and dissociated his theory from it completely.

Keywords

causal thinking, logic, moral thinking, metaphysics, will to power, eternal recurrence

Nietzsche takmer od počiatku svojej aktívnej filozofickej tvorby, už od 70. rokov 19. storočia, nepochybuje, že filozofia nemôže svoj bádateľský program obmedziť len na otázku o úlohe rozumu v poznaní, ba naopak, pre filozofiu dôležitejšie než logos filozofie sú pri prenikaní do reality prítomného iné, v istom zmysle *supraracionálne* formy poznania. Podľa Nietzscheho však logos sám osebe nedokáže vystúpiť z vopred načrtnutej trajektórie poznania, ak má ambíciu stať sa jediným a absolútnym kontrolórom poznania.

Nietzsche racionalistom nevyčíta, že pripísali rozumu významnú úlohu v poznaní, ale to, že jeho význam absolutizovali ešte aj v tom, že rozum mal kontrolovať sám seba. V podstate to isté, len akoby v opačnom „garde“ a v miernejšej forme, vyslovil aj na adresu senzualizmu a empirizmu. To sa premietlo aj v jeho vzťahu k limitom poznania tak, ako ich načrtol I. Kant, ktorý sa opätovne pokúsil zjednotiť rozumové a zmyslové poznanie v jedinej veľkej syntéze, a čo Nietzsche pokladal len za váhavé vykročenie, nikdy však Kantom nedokončený krok správnym smerom. Napokon, samotný Kant bol v *Druhom úvode* ku *Kritike čistého rozumu* donútený priznať: „Musel som ... odsunúť *vedenie* [rozumové i zmyslové], aby som získal miesto *viere*.“¹ Neskôr, v predslove práce *Ranné zore*, ktorý Nietzsche napísal až v roku 1886 ako súčasť jej druhého vydania, sa vyjadril jednoznačnejšie, že najhorším na doterajšom myslení bolo to, že filozofi dokázali problematizovať čokoľvek, ale nikdy si *nedovolili* problematizovať otázku morálky. Morálka bola autoritou aj pre filozofov – a pri nej sa má *poslúchať*, nie *myslieť*.² Nietzsche si najmä v tomto kontexte kladie otázku: Prečo je práve morálka akoby „*Kirké*³ *filozofov*“? „Co je príčinou toho, že od Platóna staveli všichni filozofičtí stavitelé v Evro-

1 Imanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz, Bratislava: Pravda 1979, s. 49.

2 F. Nietzsche, *Ranné červánky* Prel. V. Koubová, Praha: Aurora 2004, s. 8.

3 *Kirké* – jedna z dvoch morských sirén (druhou bola *Kalypsó*), ktorá – podľa gréckej mytológie – vábila do záhuby námorníkov čarom svojho neodolateľného hlasu.

pě zbytečně?“⁴, aby si na ňu vzápätí aj odpovedal: Pretože kritiku rozumu realizovali takmer výlučne cez prizmu morálneho rozlišovania medzi dobrom a zlom. Poznanie s akýmkoľvek obsahom sa v konečnom dôsledku, a v prvom rade u najvýznamnejších filozofov až príliš často redukuje na poznanie morálne, resp. etické. Nie náhodou Nietzsche ešte aj na adresu filozofie Kanta neváhal napísať, že aj vyústenie jeho myslenia poznamenala „myšlienka morálneho fanatismu“, že aj jeho „uštla morální tarantule Rousseau“.⁵

Kant z hľadiska obsahu vymedzil hranice poznania dialektickými ideami, ktoré sú napospol imperatívne, a teda morálne. Na jednej strane sa Kant vedome usiloval o kritiku rozumu samotným rozumom. Nie je však trúfalé, aby intelekt, nástroj poznania, sám rozpoznal svoje vlastné schopnosti, svoje možnosti a aj svoje obmedzenia? Nie je to pokus smerujúci proti logike a nepripomína úsilie topiaceho sa, ktorý sám seba chce za vlasy vytiahnuť z hlbín? Nebolo by správnejšie povedať a priznať, že aj Kant, podobne ako mnohí pred ním (napr. B. Pascal) a aj po ňom, napr. hneď jeho veľký obdivovateľ A. Schopenhauer, uskutočnili kritiku kritického rozumu pod zvodným vplyvom morálky?

Nietzscheho odpoveďou všetkým filozofom, presvedčeným, že poznávajú pravdu, je, že každý z nich svoju pravdu budoval ako *majestátnu budovu mravnosti*, ako svojou podstatou *morálnu ríšu*.⁶ Alebo inak, všetci filozofi, počnajúci už Sokratom a Platónom, podriadili svoje myslenie *hodnotovému* hľadisku morálneho citu. Poznali títo filozofi ozajstnú úlohu filozofie? Môže sa poctivý filozof uspokojiť tým, že úlohou filozofie je len dodatočne transformovať do logiky to, čo mu rozkazuje jeho morálny cit? Aká je to úloha, ak filozofi do poznania vkladajú vopred daný *predpoklad* dobra a pravdy? Aká je to úloha, ak v poznaní hľadajú iba to, čo doňho už vložili?⁷

Nietzsche v roku 1880, v období svojho „veľkého uzdravenia“, už svoju *úlohu* poznal a vnímal ju aj ako novú úlohu filozofie. S touto úlohou spojil svoj osud vyvoleného. Pochopil, že úlohou filozofie nie je svet vysvetľovať a nie je jej cieľom ani meniť život človeka na základe zmeny spoločenských podmienok, ako sa domnieval Marx (pozri II. *tézu o Feuerbachovi*). Úlohou filozofie nemôže byť nič iné, ako práca na zániku človeka, a tým *tvorba* nového človeka. „Jen jako tvůrci můžeme ničit! – Ale nezapomínejme ani na toto:

4 F. Nietzsche, *Ranní červánky...*, s. 8–9.

5 *Tamže*, s. 9.

6 *Tamže*.

7 F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová, Praha: Aurora 1998, s. 9–29.

stačí vytvoriť nová jména a hodnocení a pravděpodobnosti, abychom nadlouho vytvorili nové »věci.«⁸ Novou úlohou filozofie malo byť teda experimentovanie so životom.⁹ Nepochybne, Nietzsche tu myslel na tvorbu nového životného citu; k tomu je nevyhnutné ochabovať a zničiť doterajší, mravný cit, mravné hodnotenie života, vrátane logiky, t. j. dodatočnej práce, dodatočného dokazovania jej apriori. K naplneniu stratégie novej úlohy filozofie si zvolil, ako je známe, umenie myslenia mimo dobra a zla, *pátos dištancie*,¹⁰ umenie tvorby dištancií, vôľu nachádzať medzi všetkým, čo rozum logu spája do jednoty, priepastnú hĺbku, celú hierarchiu síl človeka.¹¹ Aby sme onú hierarchiu poňali ako problém, k tomu je potrebné určiť, čo nami vládne, totiž budúcnosť, aj keď ju ešte nepoznáme. „Je to budúcnosť, jež ukládá pravidlo našemu dnešku.“¹² Budúcnosť ľudstva síce dnes nepoznáme, ale môžeme si ju *vytvoriť*, môžeme ju do prítomnosti zakomponovať a z jej optiky, z jej hľadiska prebudovať súčasnú hierarchiu síl človeka, viazanú na morálny cit.

Z takto poňatej úlohy filozofie si dovoľí aj nový pohľad na Platónov morálny predsudok o *čistom duchu*, ktorý podceňoval a trápil telo a tiež zmysly. Povzniesť sa nad *nemravné* pudu tela – to bol v očiach Platóna znak najvyššieho *povznesenia*. Toto dosiahol zameraním sa na abstrakcie, zahľadným sa do abstraktného sveta rozumu. Takéto povznesenie, zdalo by sa, vedie hore, do nebotyčných výšok a práve ono môže v človeku zasiahť blaženosť čistého ducha. Nietzsche tento trik neprehliadol. V povznesení sa do sveta logických abstrakcií nevidel nič iné, ako hry ducha, ktoré človeka odvádzajú od zmyslového sveta. Ale hry ducha, ktoré Platóna odvedli od zmyslového sveta, neboli jeho základným omylom. Nie obsahy týchto hier, ale sám Platón sa cítil byť tým *vyšším*, čistým duchom, ku ktorému sa má povznášať každá duša. „Zde pramení Platónův obdiv k dialektice i jeho nadšená víra v nezbytný vztah mezi ní a dobrým, od smyslovosti oproštěným člověkem.“¹³

Nietzsche v Platónovom *povznesení* nevidel iba hru poznania, ale aj *tragickú hru* inštinktov Platónovho života. Lenže Platónov tyranský duch priepasť medzi *stromom poznania* a *stromom života* v dôsledku dialektiky prehliadol. Platón, vznášajúc sa vo vysokom svete logických abstrakcií, prehliadol hĺbku života,

8 F. Nietzsche, *Radostná věda*. Prel. V. Koubová, Praha: Aurora 2001, s. 69.

9 *Tamže*, s. 106; s. 170.

10 F. Nietzsche, *Soumrak model*. Prel. A. Breska, Olomouc: Votobia 1995, s. 144.

11 F. Nietzsche, *Lidské, příliš lidské I*. Prel. V. Koubová, Praha: OIKOYMENH 2010, s. 14–15.

12 *Tamže*, s. 15.

13 F. Nietzsche, *Ranní červánky...*, s. 35.

z ktorej pramení iný druh *povznesenia*. Nietzsche tento druh povznesenia nazval *nadbytkom sily*. „Človek tohoto stavu premenňuje veci, až zrcadlí jeho moc – až jsou odlesky jeho dokonalosti. Toto *nutné* premenňovanie v dokonalé jest – umění.“¹⁴ Platónovo povznesenie rozdelilo život na dobrý a zlý, na život proti sebe postavených protikladov. Nietzscheho povznesenie zasa svet protikladov zrušilo. Nadbytok sily má totiž predstavovať *opojenie* z dokonalosti každej veci a zároveň aj opojenie, ktorým veci v protikladoch premieňa v dokonalosť.

Dialektika podľa Nietzscheho môže byť plodná aj pre slobodného mysliteľa, ale nie ako jediná. Mysliteľ pre svoj rozlet okrem dialektiky potrebuje aj fantáziu, aj logické abstrakcie a potlačenie zmyslov, ale i vynaliezavosť, tušenie, indukciu, dedukciu, kritiku, zbieranie materiálu, ba aj neosobný spôsob myslenia, ale nie tak, že tieto prostriedky reflexie mysliteľa prevedie do zorného poľa jedného z nich, ktorý dokonca má platiť za *posledný* účel.¹⁵ Ak je to tak, potom Platónova dialektika vyvierala z blaženosti samofúbeho Platóna, ktorý sa ako s posledným účelom *čistého ducha* bezpodmienečne stotožnil. Platón tak úlohu filozofie poňal ako úlohu poznávať pravý život, život čistého ducha, a k jej naplneniu videl v dialektike jediný správny nástroj. Lenže poznanie nie je *večné*, má svoj počiatok a začiatok, preto obnažiť dialektické, príčinné, kauzálne myslenie ako *druh omylu* bolo podľa Nietzscheho možné až po vzniku logiky.

Príčinné myslenie a idealizmus. Nietzscheho kritika príčinného myslenia sa na prvý pohľad zdá byť niečím absurdným. Ako by dnešný človek myslel a dokázal premýšľať, ak by za fenoménmi, či v nich samých nepredpokladal ich logickú príčinu? Nietzsche už v kritike Parmenida zdôraznil, že Parmenidovo uprednostnenie rozumu pred zmyslami viedlo k Platónovmu oddeleniu ducha a tela.¹⁶ Parmenides, tým, že uprednostnil rozum pred zmyslami, urobil, aj keď ešte v nerozvinutej podobe, prvú kritiku poznávacieho aparátu človeka. Nie oči a uši a nie jazyk, ale čisté logické myslenie malo byť oprávnené poznávať svet ako taký, svet skutočný. Ak nie od Parmenida, tak dozaista od Platóna sa vo filozofii a napokon aj vo vede a každodennom živote presadilo pravidlo, že ak je rozum logický, je nevyhnutne logická aj celá skutočnosť. Pre Nietzscheho tak historické ako aj umelecké hľadisko svedčia o niečom celkom inom. Zmysly neklamú, percipujú iba svet chaotického diania, čo

14 F. Nietzsche, *Soumrak model...*, s. 107.

15 F. Nietzsche, *Ranní červánky...*, s. 36.

16 F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina – J. Horák, Olomouc: Votobia 1994, s. 55.

malo byť preň potvrdením, že svet je zvrchovane nelogický.¹⁷ Obrátenie logiky v prospech nelogiky sa Nietzschemu stalo pôdorysom pre náhľad života z *hĺbky*. Svedčí o tom už jeho práca z najrannejšieho obdobia tvorby – *Filozofia v tragickom období Grékov*, v ktorej zdôrazňuje, že Gréci chceli o filozofii menej abstraktne uvažovať, a o to viac ju *žiť*.¹⁸ Týmto hľadiskom – ktorým mimo logiky sukcesívneho vyplývania jedného pojmu z predošlého a ním aj podmieneného, resp. vedľa dialektickej logiky, kladúcej dva protikladné pojmy proti sebe – našiel rozsiahlu ríšu pojmami neuchopiteľného diania, ríšu tvorenia inštinktov, ktoré sú všetky *veľmi nelogické a nespravodlivé* a my sa z týchto procesov dozvedáme iba *výsledok ich boja*.¹⁹ Logika teda vznikla z nelogiky a nelogicky. Nelogickým je aj sklon zachádzať s podobným ako s rovnakým.²⁰

Príčina a jej následok slúžia k opisu diania, no nie k jeho vysvetleniu. Opisujeme veci, udalosti, ba aj pohyb a zmenu, ale pritom sme nepochopili, tvrdí Nietzsche, že príčina a následok, vrátane ich celej zložitej postupnosti, sú iba *obrazy* rozumu, „... za obraz jsme se nedostali“.²¹ Výsledkom zámeny nelogického sveta diania za obraz logickej príčiny, predchádzajúcej každému následku, sú vlastne omyly a ilúzie, a tie považujeme za pravdy. No nie sú to omyly v zmysle protikladu k pravde, omyly, ktoré by mali byť niečím v živote nepotrebným. Naopak, niektoré môžu byť pre život užitočné. „Intelekt plodil po nesmírně dlouhá období pouze omyly; ukázalo se, že některé z nich jsou užitečné a uchovávají druh.“²² Užitočné omyly sú tie, ktoré sa stali pravidlom, pravdou a zákonom, súčasťou takmer *základnej výbavy* človeka, napr. presvedčenie, že existujú trvalé veci, že existujú totožné veci, telesá, že vec je tým, čím sa *javí*. Ba aj viera, že to, čo je dobré pre mňa, je dobré osebe, resp. viera v poznanie pravdivého a nepravdivého. Muselo prísť až neskoré obdobie, Nietzsche myslí svoju súčasnosť, keď vzniklo veľké podozrenie, že každá forma tohto poznania je nelogickou mocou rozumu *presadiť sa*, t. j. formou *vôle k moci*.²³ Iluzívne poznanie je pre uchovanie ľudského rodu síce potrebné, no nie v tom zmysle, aby vládlo nad životom, aby život korigovalo.

17 F. Nietzsche, *Radostná veda...*, s. 106.

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

19 F. Nietzsche, *Radostná veda...*, s. 107.

20 *Tamže*, s. 106.

21 *Tamže*, s. 107.

22 *Tamže*, s. 104.

23 F. Nietzsche, *Vůla k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz, Bratislava: Kalligram 2014, s. 23.

Naopak, o stupni jeho potreby musí rozhodnúť to, do akej miery život podporuje, alebo sa proti nemu stavia, znehodnocuje.

Jednou z vyšších a dômyselnejších foriem poznania je dialektika, „prísna a strážlivá hra pojmov, kým zobecňovali“²⁴ až po logicky najprázdnejšie pojmy. Dialektické umenie hry s pojмами, s argumentom a protiargumentom, sleduje, inak ani nemôže, svoj cieľ – poznanie príčiny všetkého. Lenže bez toho, aby príčinu všetkého už dopredu predpokladalo, nedospeje ďalej ako k *poznaniu* svojho predpokladu. A nelogickým je práve táto tautológia logiky. Kúzlom viery, že každým cieľom poznania bude zrejme príčina všetkého, vystúpilo na svetlo dňa vo filozofii predsokratovcov, ale bol to Sokrates, *prvý filozof života*,²⁵ ktorý hľadanie prvých príčin preniesol zo sféry kozmu do oblasti života človeka a do otázky poznania seba samého – nie inak ako rozumom. Platón bol zasa prvým, kto postavil rozum proti životu. Svojou dialektikou sa odvážil život *hodnotiť* a v tom aj zhodnotiť: Tento náš život je *zlý*, lebo žijeme v nevedomosti. Nietzsche si v kritike príčinného myslenia zvolil za jej prototyp, prirodzene, Platóna. Už v práci *Ranné zore*, v § 116 *Neznámy svet „subjektu“*, proti Platónovmu mysleniu a poznaniu namietal otázkou *vzniku ľudského konania*. Kto vie, ako vzniká konanie, aké vnútorné a aj tie najjemnejšie pnutia človeka pôsobia a rozhodujú o konaní? Otázka konania je pre Nietzscheho najlepším dôkazom, že veta: *ja konaniu rozumiem, pretože som poznal jeho podstatu*, je nielen nekritickým predsudkom; je vskutku najstarším bludom človeka. A tomuto predsudku prepadli aj Sokrates a Platón, „v této oblasti velcí pochybovači“ (neučených predsudkov, zvykov) „a obdivuhodní novátoři“²⁶ (tvorcovia učených predsudkov). Konanie, tvrdí Nietzsche, nie je nikdy to, čo sa nám javí. To, čo sa nám javí, je iba *výsledok* neznámeho vnútorného sveta človeka, jeho fyziológie, nálady, ale nikdy nie iba úmyslu. Učenný predsudok *rozumného konania* (ako najvyššej cnosti), a to za každú cenu, vychádzajúci z viery, že poznanie vedie k dobru, Nietzsche obnažuje – ako predsudok – otázkou: Čo vlastne poznanie *poznáva*? Ľudský intelekt poznáva účinok niečoho (napr. udalosť, čin) ako dôsledok nejakej *príčiny*, ktorá mu *logicky* predchádza. Podľa Nietzscheho je to len bludná schéma rozumu, základný omyl logiky, totiž *zámena obrazov rozumu za samotnú skutočnosť*.²⁷ Tento omyl reflektoval už v práci *Ranné zore*: Intelekt je zrkadlom istej pravidelnosti,

24 F. Nietzsche, *Ranní červánky...*, s. 227.

25 F. Nietzsche, *Lidské, příliš lidské II*. Prel. V. Koubová, Praha: OIKOYMENH 2012, s. 179.

26 F. Nietzsche, *Ranní červánky...*, s. 77.

27 F. Nietzsche, *Radostná věda...*, s. 107.

toho, že určitá vec nasleduje po nejakej inej veci. Predsudok zámeny príčiny a následku je teda zrkadlom intelektu, *obrazom*, ktorý znemožňuje dovidieť podstatnejšie súvislosti, ako je následnosť.²⁸ Účely, tak ako si ich kladie každé poznanie, v prírode nejestvujú. To mala byť Nietzscheho námietka proti poznaniu za každú cenu a proti nutnosti poznať svet – za každú cenu.

V prírode však jestvuje aj niečo, čomu obyčajne hovoríme svet *náhod*, a tie podľa Nietzscheho formujú *následok* oveľa viac ako jeho tzv. *príčina*, ako jeho predchádzajúci následok. K tomuto tvrdeniu použije príklad *vzniku oka*: „... vidění *nebylo* při vzniku oka záměrem, spíše se dostavilo, až když *náhoda* sestavila aparát.“²⁹ Následok nie je *cieľom* nejakej príčiny, ktorá mu predchádza. Stačí iba tento prípad, tvrdí Nietzsche, a účelnosť v prírode, resp. poznávanie podľa pravidla príčiny a následku stratí svoju platnosť. Podobne je to aj v prípade účelu a vôle. Až svet tzv. *náhod* (podľa Nietzscheho náhody nejestvujú, sú len *nutnosti*) nám umožní porozumieť, že formovanie účelov na základe poznávania vecí alebo vôle, zameraných na otázku *čo je dobro?*, sú bludy. Náhoda každý účel zmarí alebo koriguje. Svet náhod je oveľa vzácnejší ako svet logicky stanovených účelov, pretože to naozaj podstatné (aj ako to, čo nazývame „účel“) je prejavom náhody. Kto takúto skúsenosť získa, tomu sa poznávanie výlučne logicky vymedzených účelov musí sprotiviť.

Nietzsche sa kritike poznania cieľa, príčinných účelov v prírode – teraz už v optike *perspektivizmu* vôle k moci,³⁰ t. j. náhodne vytvorených účelností v prírode – venoval aj vo svojich ďalších prácach. (Tým mal potvrdiť, *proti* čomu bojuje, totiž proti tým omylom, nazval ich bludmi, ktoré život nihilizujú.) Azda najviac plastický príklad bludu zámeny príčiny a následku uviedol v práci *Súmrak modiel*, v kapitole „Štyri veľké bludy“. Tvrdí v nej, že nie je nebezpečnejšieho bludu *než zamieňať následok s príčinou* a dodáva: „...zvu jej (zámenu, dopl. Š. J.) vlastní zrkázou rozumu.“³¹ Proti tomuto *dedičnému hriechu* rozumu použil, nie inak, hľadisko života, bohatosť jeho foriem. Podľa Nietzscheho život v jeho bujnosti je nepomerne viac ako *diéta*, ktorú životu kladie rozum. Diéta ochudobňuje, využíva sa tam, kde je život ohrozený, kde je v úpadku. To je aj príklad Platóna, morálky a náboženstva. Urob to tak a tak, chráň sa od toho a toho – a budeš šťastný, je imperatívom upadajúceho života.

28 F. Nietzsche, *Ranní červánky...*, s. 82.

29 *Tamže*.

30 F. Nietzsche, *Vôľa k moci ako poznanie...*, s. 17.

31 F. Nietzsche, *Soumrak model...*, s. 57.

Z najzákladnejšieho bludu rozumu pramení aj blud *nepravnej príčinnosti*.³² Tento blud vyrastá z viery, že *poznávame z vnútorného sveta* človeka. Nietzsche z viery, že vo vnútornom svete človeka väzí príčina všetkej skutočnosti – za tento svet považuje tri príčiny, prvú ako príčinu vôle človeka a jej druhorodené príčiny, koncepciu ducha a koncepciu subjektu, ktoré sa stali iba *empíriou* príčiny vôle – pre seba vyvodil, že celý vnútorný svet človeka je blud, pretože taká vôľa nehýbe ničím, iba *sprevádza udalosti* a môže v nich aj chýbať. Preto sa nemôžeme diviť, napísal Nietzsche, že ľudský duch nachádza vo veciach iba to, čo do nich vložil,³³ totiž príčinu ducha, nekriticky zamennú za samu skutočnosť. Ďalším bludom, vychádzajúcim zo zámeny príčiny s následkom, je *blud imaginárnych príčin*,³⁴ majúci svoj koreň v príjemných a nepríjemných predstavách. Ak túžime iba po príjemných predstavách, potom aj strach z neznámeho prevetľujeme v známe, a tým sa od nepríjemných predstáv oslobodzujeme. *Je to naozaj tak?* kladie si Nietzsche otázku. Nie, príjemné pocity iba považujeme za príčiny šťastného života. Lenže aký je to život? Je to život, ktorý má človeku poskytnúť *pokoj*, čo pre Nietzscheho znamená ustrnutie, umŕtvenie ducha, úpadok života. Za podobný blud považuje aj *blud slobodnej vôle*,³⁵ ktorý chápe ako vôľu k zodpovednosti. Tá je však len vôľou povinnosti *počúvať*, resp. *trestať*. Slobodná vôľa, ktorej pôvodcami sú kňazi, je iba tyraniou (právom), ako si zabezpečiť cestu k Bohu, ale nie cestu k nevinnému daniu. Ľudské vlastnosti, vrátane slobodnej vôle, neprideľuje ani Boh, ani spoločnosť, ani rodičia či naši predkovia, a ani človek sám, t. j. jeho inteligibilná sloboda, hlásaná Kantom a *možno už Platónom*.³⁶ Nikto nie je zodpovedný za to, že je tu a že má také alebo onaké vlastnosti. „Osud jeho bytosti nelze odloučiti od osudu všeho, co bylo a bude.“³⁷ To je už optika myšlienky večného návratu. Človek nie je výsledkom vlastného chcenia, vlastného ideálu, vlastného šťastia alebo ideálu mravného človeka. Podľa Nietzscheho je absurdné, ak človek *chce* k týmto ideálom smerovať, ak chce svoje ciele stvrdiť nejakým posledným účelom. Posledný účel vynašiel človek, v skutočnosti však cieľ chýba. Nejestvuje nič, čím by mal človek súdiť, odsudzovať,

32 *Tamže*, s. 60.

33 *Tamže*, s. 62.

34 *Tamže*, s. 63–69.

35 *Tamže*, s. 69–72.

36 *Tamže*, s. 71.

37 *Tamže*.

zrovnávať, merať, pretože to by znamenalo *súdiť celok sveta*,³⁸ svet nevinného diania. Preto veľkým oslobodením človeka zo všetkých jeho bludov môže byť jedine *obnova sveta nevinného diania*.³⁹

Všetky ľudské bludy je potrebné odstrániť a až ich odstránením oslobodíme svet – v tomto spočíval základ kritiky Platónovej dialektiky, ktorá rozdelením človeka na svet ducha a svet tela a napokon aj na svet dokonalý a svet zdania človeka a svet zakliala. A poslednou vierou, pohnútkou ich odkliatia, mal byť práve blud účelu dobra, no ten vyrástol na blude zámeny príčiny a následku. Preto si Nietzsche cení – v približovaní sa k citu pre svet nevinného diania – viac Tukydidu, ako Platóna. Tukydidides na človeku alebo udalostiach oceňoval to, čo je na nich *typické*, jedinečné, a tým i mnohosť typov ako prejav rozvinutej, zdravej kultúry. Kultúra rozkvitá iba tam, kde sa darí pestovať čo najširšiu škálu jej *jedinečných* foriem, a k jedinečnému, každému novému alebo inému typu patrí aj „určité množstvo *dobrého rozumu*...“.⁴⁰ Ak Platón bojoval proti sofistom, pre Nietzscheho to znamenalo, že bojoval proti inému typu *dobrého rozumu*, proti inej novej perspektíve nazerania na svet, a zvíťazil nad každým iným vedením, podľa Platóna nevedením raz a navždy, za každú cenu. Toto *za každú cenu*, táto tyrania rozumu a dokonaného poznania, to, čo malo byť podľa Nietzscheho v Platónovi najzhubnejšie – čím sa odklonil od Sokrata – možno zahubilo v Platónovi jeho vlastný typ, jeho jedinečnosť umelca a filozofa, človeka umeleckého zobrazovania a logických definícií.

Každý výraznejší typ *prezrádza*, čo v jeho tvorbe prevláda, čo v ňom *vládne*. Nietzsche v § 218 práce *Ranné zore* uviedol na príklade nemeckých hudobných skladateľov, že sú to práve slabiny, skrze ktoré *vidíme* svoje cnosti. Ak poslucháč hudby tieto slabiny umelcov rozpozna (netrpezlivosť, žoviálnosť a i.), sám pocíti hlad k nasýteniu svojich cností, aby „desetkrát znásobili citlivosť jazyka“⁴¹ a platí to aj v prípade umelca. Ak tento psychologizujúci náhľad na tvorcu, ktorého slabiny dynamizujú ducha, prevedieme na typ Platóna, potom by malo platiť, že Platónova slabina – poznania za každú cenu – vystupňovala jeho ducha do sveta, v ktorom tento náš svet už nemohol byť pravdivý.

Logické myslenie a problém metafyziky. Nietzsche v kritike príčinného myslenia ide hlbšie, do kritiky logiky ako takej. Logika, Nietzsche to tvrdí

38 *Tamže*.

39 *Tamže*, s. 72.

40 F. Nietzsche, *Ranné červánky*..., s. 108.

41 *Tamže*, s. 140.

bez akýchkoľvek okolkov, vznikla z *nelogiky*,⁴² ktorá nekauzálne predchádza aj zrodu jazyka. Logické myslenie je v nelogickom svete *náhodnou* účelnosťou, ktorá sa presadzovala v dlhom období človeka, až napokon sedimentovala ako jeho najvlastnejšia *prírodnosť*. Logika teda človeku nebola *daná*, má svoju prehistóriu podzemného sveta *nelogiky*, ktorú logika vlečie so sebou aj dnes a nijako sa jej nemôže zbaviť. Nietzsche sklon logiky zachádzať s podobným ako s rovnakým však nevníma ako *vybočenie* z trajektórie života. Logika je pre zachovanie ľudského života nevyhnutná: stabilizuje svet chaotického diania a človeku poskytuje ilúziu istoty. Bez tejto stability by človek zahynul, no zahynul by aj vtedy, keď by bol svet pre neho len prísne logický. Ak by nejestvovali nespočetné klamy a omyly ako podmienky poznania, bol by svet logiky úplne neznesiteľný. „*Poctivosť* by bola následovaná zhnusením a sebevraždou.“⁴³ Nietzsche logiku ako nástroj *pragmatického* života uznáva, ale neuznáva ju ako metódu poznania toho, čo je *pod* ňou, čo je skutočnou *hlbinou života*, čo je *bez* logiky.

Podobný postoj zaujal aj v otázke metafyzického myslenia, ktorého zdroj videl už v modlárstve reči, v metafyzike reči, „to jest *rozumu*“.⁴⁴ Príčinou metafyziky je rozum – ako prvé a posledné hľadisko, slovom božie oko, *causa sui*. Základným rysom každej metafyziky je *obraz* v ľudskej hlave, pojem, tzv. *príčina* poznania každého javu. Prvotným znakom každej metafyziky je teda *príčina*, vložená človekom do sveta a v ňom aj hľadaná. Metafyzikou je vlastne každé slovo, každá reč a každé poznanie za podmienky, že človek *zabudol* na metaforickú povahu jazyka. Takýmto človekom bol aj Platón, hoci sám, síce nedobrovoľne, svoje vrcholné filozofické myšlienky nerealizoval definíciami rozumu, ale umeleckými podobenstvami (Slnka, úsečky, jaskyne). Povedané dnešným jazykom, logické a metafyzické myslenie je výtvorom subjektu, tak ako subjekt je výtvorom metafyziky reči. Ak sa logický rozum považuje za nástroj vierohodného poznania, ba aj za tribunál poznania, je pre Nietzscheho celkom zrejmé, že takýto rozum viac akoby poznával, svet súdi, *hodnotí*. „U Nietzscheho samého je pojem metafyziky – jako ostatné naprostá väčšina jeho pojmov – značne rozkolísaný, nejdôležitejšiu úlohu plní však nepochybné tam, kde má charakterizovať spôsob myšlení, ktorý chce Nietzsche jakoby zevnitř rozlomiť: a v tomto významu rozumí Nietzsche metafyzikou

42 F. Nietzsche, *Radostná veda...*, s. 106.

43 *Tamže*, s. 101.

44 F. Nietzsche, *Soumrak model...*, s. 36.

*morální výklad světa.*⁴⁵ Jadrom metafyziky sú teda najvyššie hodnoty, ktorými rozum premeriava svet. Lenže sú to hodnoty, myslíme tu na Platónove idey Dobra, Pravdy a Krásy, ktorých – podľa Nietzscheho – vo svete niet a do sveta ich zaviedol iba modloslužobnícky rozum a majú teda rovnaký pôvod, ako všetky *transcendentálne* metafyziky.

Základným hodnotovým hľadiskom dialektického rozumu je *eo ipso* predpoklad (metafyzika) *dobra osebe*. Nietzsche už vo fragmentoch od leta roku 1872 až do začiatku roku 1873 napíše, že hodnota dobra sa najskôr kreovala ako pragmatická potreba k organizovaniu sociálnej štruktúry ľudského spoločenstva. „Pravda se objevuje jako sociální potřeba“ a „pud poznání má *morální zdroj*“.⁴⁶ Metafyzické dobro predstavuje až dodatočnú, kritickú odzvu na stav spoločnosti, v ktorej si stav bohatých a stav chudobných de facto vytvorili vlastné „štáty“ s vlastnou morálkou. Napokon o rozdelení dvoch opačných dobier, na dobro bohatých a dobro chudobných, ktoré si proti-rečia, písal vo svojej dialogickej práci *Štát* aj Platón. Potreba metafyzického dobra, vyššej príčiny, ktorá by bola spoločným menovateľom či arbitrom pre spoločné, t. j. spoločenské dobro, bola odzvou na *nespravodlivosť* v štáte, kde pôsobia dve protikladné hodnotové hľadiská toho istého pojmu. Podľa Nietzscheho dobro a pravda sú metafyzické postuláty človeka, no nie nejaké večné príčiny sveta. Ak účinky dobra či pravdy nazeráme ako príčiny sveta a nie ako príčiny, ktoré sme do účinkov vložili my, sme vo svete metafyziky. „Pravda a její hodnota jako čisté metaphysicum“, napísal Nietzsche vo svojich poznámkach,⁴⁷ resp. „Antimetafysický pohled na svět – ano, ale umělecký!“.⁴⁸ V tejto súvislosti sa vynára otázka, položená už Heideggerom a Finkom, či Nietzsche metafyzické myslenie opustil, resp. či je vôbec možné vzdať sa metafyzickej zložky jazyka a jej typu myslenia.

Heidegger sa Nietzscheho venoval pomerne dlho a opakovane (1935–1955), pričom sa usiloval preukázať, že Nietzsche bol zavŕšiteľom novovekej metafyziky. Nietzscheho filozofia mala byť vedená otázkou bytia jestvujúcna, aj keď ju predviedol inak ako iní novovekí myslitelia, totiž bytia ako hodnoty.⁴⁹ Heidegger tento postoj neopustil ani v päťdesiatych rokoch. V prednáške

45 Pavel Kouba, *Smysl konečnosti*, Praha: OIKOYMENH 2001, s. 31.

46 F. Nietzsche, *Fragmenty z pozostalosti*, in F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová, Praha: OIKOYMENH 2007, s. 38–39.

47 *Tamže*, s. 55.

48 F. Nietzsche, *Duševní aristokratismus*. Prel. V Tichý, Olomouc: Votobia 1993, s. 64.

49 Martin Heidegger, *Nietzsche* (Bd. 2), Pfullingen: Günther Neske 1961, s. 34–37.

Čo znamená myslieť? tvrdí, že Nietzsche do západnej metafyziky zapadá nielen myšlienkou vôle k moci, ale aj myšlienkou večného návratu toho istého,⁵⁰ lebo myšlienka večného návratu mala vyjadrovať vôľu k moci chcujúcu seba samu, t. j. vôľu, ktorá podľa Heideggera nebola ničím iným ako *bytnosťou pomsty*.⁵¹ Svoj postoj odôvodnil tým, že Nietzsche si nekládol otázku bytia ani v myšlienke večného návratu toho istého: aj vôľa vo večnom návrate k sebe samej mala byť potvrdením len bytia jestvujúcna, teda *bytia* bez bytia samého. To malo byť pre Heideggera rukolapným dôkazom, že Nietzsche myslel vôľu k moci ako večne sa vracajúcu vôľu subjektu k sebe samému, vyhrotenému do tejto svojej krajnosti. Na druhej strane však ani filozofi z okruhu Heideggera neriešili problém vždy podľa jeho náhľadov. Fink vo svojej práci *Filozofia Friedricha Nietzscheho* uviedol, že Nietzsche v istom podstatnom momente, v ontologickej rovine, metafyziku opustil.⁵² Za týmto náhľadom Fink vidí fenomén *hry* sveta, ktorú považuje za ne-metafyzickú pôvodnosť Nietzscheho kozmologickej filozofie.

Aby sme sa hlbšie prepracovali k otázke, do akej miery Nietzsche metafyziku opustil (resp. či vôbec ju opustil), musíme si opakovane položiť inú otázku: Ako máme rozumieť Nietzscheho spojeniu metafyziky s morálnymi hodnotami? Ako máme rozumieť tomu, že metafyzika a metafyzická potreba človeka, vytvorená rozumom a rozumom aj zdôvodňovaná, predstavuje vlastne synonymum morálnej interpretácie sveta? (Práve s touto otázkou súvisel aj Nietzscheho program *prehodnotenia všetkých hodnôt*.) Prečo si Nietzsche dovoľí operovať priamo hodnotami, ak sa tradične považujú za subjektívne? Podľa Nietzscheho človek primárne nehodnotí rozumom, ale inštinktívne, ba čo viac, hodnotí v ňom každý pud, každý pud interpretuje, chce sa presadiť a napokon hodnotí aj život sám, *hodnotí nami, tým, že hodnoty tvoríme*.⁵³ Nietzsche touto rovinou identifikoval ľudské možnosti priblíženia sa k hádanke bytia. (Aj preto sa od pokusov definovať samotné bytie zreteľne dištancoval.) Pre Nietzscheho historicky prvotnú rovину najvyšších hodnôt predstavovali hodnoty neučeného predsudku toho, čo je pre spoločenstvo a človeka dobré alebo zlé. Tieto hodnoty (v podobe morálky slabých a morálky silných) hypostazovali do morálnych hodnôt ako učeného predsudku až vďaka

50 M. Heidegger, *Co znamená myslieť?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík, Praha: OIKOYMENH 2014, s. 56.

51 *Tamže*, s. 46.

52 E. Fink, *Filozofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková, Praha: OIKOYMENH 2011, s. 218.

53 F. Nietzsche, *Soumrak model...*, s. 52.

rozumu, a to v podobe Platónovho morálneho konceptu sveta. Morálne hodnoty, implementované do ontologických štruktúr sveta, sú tak dielom rozumu, kreovaným pojmovým myslením, a práve tieto nedovolené, zakázané, ničím neodôvodnené *presahy* rozumu do mimo rozumového, resp. nerozumného sveta predstavujú základný koreň každej metafyziky. Ak je to tak, potom Heidegger sa v otázke Nietzscheho opustenia či neopustenia metafyziky *mýlil*, aj keď správne uviedol, že Nietzsche svet hodnôt opustiť nedokázal.

Nechajme prehovoriť Nietzscheho: Stále sa musíme pýtať, *kto* tu hodnotí? Sila nárastu, alebo sily úpadku? Nietzsche už v práci *Radostná veda* nepochyboval o tom, že *svet zahŕňa nekonečné množstvo interpretácií*,⁵⁴ že všetky sily interpretujú a zároveň sú interpretované inými silami. Neinterpretuje iba subjekt (ako symptóm vôle k moci), resp. intersubjektívny alebo nadsubjektívny objekt, interpretujú i sily mimo svet subjektu a objektu a tým, že interpretujú aj hodnoty dedikované rozumom, odkrývajú tiež hľadisko pre ozajstnú kritiku rozumu. No vôľa k moci nie je Nietzscheho *poslednou* vrcholnou myšlienkou. K nej a vedľa nej, no nie proti nej (ako jej protiklad) postavil *priepastnú* myšlienku večného návratu toho istého. Čo oná priepastná myšlienka znamenala pre Heideggera? Táto myšlienka zostala temná vraj aj pre Nietzscheho. A naozaj, Nietzsche ju často, najmä vo svojich poznámkach z pozostalosti, načrtával tak, ako by mala byť dokázateľná samotným rozumom. Nietzsche jej *dokazovaním* veľa riskoval, lebo z tohto hľadiska sa oná myšlienka ukazovala v podobe vôle k moci rozumu. Tejto jej podobe sa pridŕžal aj Heidegger. Avšak v práci *Tak vŕavel Zarathustra*⁵⁵ môžeme identifikovať aj jej opačnú stránku. Nietzsche v uvedenej práci predmetnú myšlienku *zobrazuje*, preto len naznačuje, v každom prípade ju nemienil dopovedať, t. j. definovať pojmovým jazykom. A to, že ju definovať nemienil, je, zdá sa, zrejším potvrdením toho, že oná priepastná myšlienka nemôže byť ani v poslednom rade myslenná logikou pojmov, a potom ani týmto myslením dokázaná, lebo pojmom, metafyzickým skratkám, predchádza. Pre jej rozvinutie tu nemáme miesto, no v zásade vyjadruje – a stotožňujú sa s tým aj pokračovatelia Heideggerovho odkazu – odvrat od prvých či posledných podmienok k prítomnosti v tom najširšom zmysle, t. j. k časovej prítomnosti: čas má podľa Nietzscheho dvojakú podobu, resp. môžeme naň nazerať dvoma opačnými hľadiskami, a to skrze konkrétny *okamih*; prvé hľadisko vypovedá o tom, že v *okamihu* sa

54 F. Nietzsche, *Radostná veda...*, s. 226.

55 F. Nietzsche, *Tak vŕavel Zarathustra*. Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským, Bratislava: Iris 2002, s. 110–114.

zráža celá minulosť a budúca večnosť. Toto hľadisko vypovedá o tom, že svet je dokonalý.⁵⁶ Druhá verziu času Nietzsche spája s nadčlovekom, pre ktorého *okamih* nie je iba mierou dokonalého sveta, ale i mierou roztržky minulého a budúceho v ľudskom svete a teda aj výzvou k tvorbe nového. Dvojznačný náhľad na čas Nietzschemu umožnil vymedziť sa voči vôli k moci ako vôli, ktorá nemá cieľ, ktorá je bez zmyslu, ale umožnil identifikovať tiež opačnú, jej skrytú stránku v takej podobe, že svetu bez zmyslu dokáže vtláčiť zmysel. V tomto prípade Nietzsche už nepotrebuje hovoriť o *absolútnom zmysle*, naopak, váhu otázky zmyslu preniesie do oblastí tvorby *situčného zmyslu*.

Heidegger dôvodil, že Nietzsche, a pred ním aj iní, napr. Schelling, večným návratom toho istého premýšľal o tom, po čom celá filozofia až doposiaľ túžila, totiž ako nájsť výraz pre *prabytie jestvujúcna ako vôle k moci*.⁵⁷ Lenže to, na čo filozofi pred Heideggerom mysleli, nedomysleli, nemysleli vo svetle otázky *Čo znamená myslieť?*, čo je hodné myslenia. Heidegger v predmetnej prednáške ďalej uviedol, že myšlienka večného návratu toho istého je sama osebe príliš vágna a nadobudne svoj pravý zmysel iba s myšlienkou *vôle k moci*. Svoj postoj potvrdil aj interpretáciou jednej z Nietzscheho poznámok z pozostalosti, ktorá má názov *Rekapitulácia*. Uviedol z nej iba druhú časť: „*Že vše se vrací, je najextrémnejší priblížení světa dění světu bytí: Vrchol uvažování.*“⁵⁸ Podľa Heideggera tento vrchol nevyčnieva v jasných a pevných obrysoch, zostáva naďalej zahalený ťažkými mrakmi,⁵⁹ čo malo znamenať, že je buď druhom mystiky, mimo myslenia, alebo poučením človeka, že sa navracia k tomu, čo *zabudol* myslieť.

Heidegger všetko, čo sa vracia, ba aj bytie samo, chce myslieť. Naopak Nietzsche sa myšlienkou večného návratu rozhodne bránil myslieť bytie a mal aj dôvody, aby netrval na jej rigoróznnej, exaktnej definícii (definuje rozum vedený pojmovým myslením). Jasne to potvrdil aj vo vyššie uvedenej citácii, v ktorej tvrdí, v jej druhej časti, že večný návrat toho istého je to *najextrémnejšie priblíženie sa sveta diania svetu bytia*. No v prvej časti *Rekapitulácie*,

56 *Tamže*, s. 112.

57 M. Heidegger, *Co znamená myslieť?*..., s. 57.

58 *Tamže*, s. 56. V slovenskom preklade: „*Že sa všetko navracia, je tým najväčším priblížením sa sveta stávania svetu bytia: – vrchol skúmania.*“ F. Nietzsche, *Vôľa k moci ako poznanie...*, s. 95. Ja sa prikláňam skôr k českému prekladu, lebo slovo „najväčšie“ môže evokovať myšlienku *konvergenzie* v zmysle konvergentného epistemického realizmu, t. j. k postupnému zblížovaniu sa výpovede o realite s realitou samou. Pozri: Pavol Tholt, *Epistemológia*, Košice: UPJŠ v Košiciach 2013, s. 169.

59 *Tamže*.

ktorú Heidegger už necitoval, Nietzsche napísal: „*Vtlačíť* stavaniu charakter bytia – to je *najvyššia vôľa k moci*.“⁶⁰ Skúsme obe časti a ich vzťah premyslieť. Prvá vypovedá o dianí, ktoré samo osebe poznať nie je možné, a aby sa človek mohol k daniu nejako priblížiť, potrebuje svet jestvujúcna, ktorý dosiahne zmyslami a rozumom, t. j. *dvojnásobným falšovaním*.⁶¹ Vtlačíť daniu charakter bytia, a to aj v prípade vôle k moci, malo znamenať, že vôľa k moci nie je ničím iným ako *vôľou ku klamu*.⁶² Skrátka, charakterom bytia diania má byť vôľa ku klamu, bytie ako *klam, ilúzia*, a to v dvojakom a dvojznačnom zmysle. Raz ako niečo, čo sa rozumovému poznaniu vymyká, lebo ak všetko dianie je klamom, pravdy a bytia niet, a raz vo význame, že *klamanie* ako spôsob diania predstavuje taký symptóm diania, ktorým je možné k bytiu diania sa extrémne priblížiť bez toho, aby sa *raz* nejaký klam s bytím diania stotožnil. Všetko, čo sa ukazuje, čo sa stáva fenoménom, je vôľou k moci ako vôľou ku klamu.

Podstatným zostáva, že ak by vôľa k moci bola osebe, vyjadrovala by dianie bez zmyslu, stala by sa absolútnym kritériom a teda absolútnym vedením. Druhá časť *Rekapitulácie* vypovedá zasa o tom, že najväčším priblížením sa sveta stávania svetu bytia je to, že *sa všetko navracia*, čo znamená, že bytie diania by bolo bez večného návratu *ničím*. Myšlienku vôle k moci Nietzsche teda nechápal v absolútnom význame, lebo priložil k nej *priepastnú* myšlienku večného návratu toho istého, ktorú taktiež nechápal v absolútnom význame. Myšlienka večného návratu toho istého nemala byť, ako sa domnieval Heidegger, večným návratom vôle moci ku sebe samej, skôr naopak: Mala predstavovať protiváhu k večnému návratu toho istého a ich vzájomnú podmienenosť, záruku *dynamizmu*,⁶³ zbavujúceho svet a človeka horizontu absolútneho zmyslu. Vyjadrením dynamizmu v zmysle vzájomnej podmienenosti oboch myšlienok mal byť *perspektivizmus*⁶⁴ v dianí, možnosť určenia konkrétneho zmyslu vo svete bez zmyslu. Oným vrcholom skúmania malo byť teda *poznanie* na spôsob perspektivizmu a z toho typu poznania aj Nietzscheho nárok na určenie zmyslu ľudstva,⁶⁵ ktorý by bol zbavený tak podoby abso-

60 F. Nietzsche, *Vôľa k moci ako poznanie...*, s. 94.

61 *Tamže*, s. 95.

62 *Tamže*.

63 Peter Nezník, *G. W. Leibniz: Metafyzické zdôvodnenie sveta ako divadla*, Košice: v. n. 2010, s. 215 an.

64 „Pokiaľ má slovo »poznanie« vôbec zmysel, je svet poznateľný: je však inak *vykladateľný*, nemá za sebou zmysel, ale má nespočetné množstvo zmyslov. – »Perspektivizmus.«“ F. Nietzsche, *Vôľa k moci ako poznanie...*, s. 17.

65 F. Nietzsche, *Tak vravel Zarathustra...*, s. 42.

lútneho zmyslu, ako aj podoby výlučne relatívnych zmyslov života človeka. No Heidegger obe Nietzscheho myšlienky pochopil v ich jednote tak, že večný návrat subsumoval do myšlienky vôle k moci. „Večný návrat téhož je nejvyšší triumf metafyziky vôle, ktorá chce večne své chtění samo.“⁶⁶ Toto večné chcenie vôle, večne chcejúcej seba samu malo byť podľa Heideggera prechodom od nechcenej vôle – tá sa stráca v *bolo*, v pomínutelnosti času, v plynutí času od minulosti do budúcnosti – k vóli, ktorá chce samu seba, t. j. k bytiu jestvujúcna.

Čo bolo v Heideggerovej interpretácii oboch Nietzscheho myšlienok *metafyzikou*? Domnievam sa, že to bol práve Heideggerov (metafyzický) nárok myslieť bytie z bytia samého, myslieť skrytosť bytia, ničotu, a tým si vytvárať pozíciu k niečomu celkom inému ako je jestvujúcno. Problémom zostáva, že túto dvojznačnosť sveta sa usiloval myslieť ako *jednotu*.⁶⁷ Dnešní bádatelia Heideggerovho myslenia nesúhlasia práve s týmto jeho nárokom a domnievajú sa, že Nietzsche sa s metafyzikou rozišiel radikálnejšie než Heidegger.⁶⁸ Nietzscheho (ne-metafyzický) nárok priblíženia sa k bytiu skrze vzájomnú podmienenosť oboch jeho myšlienok sa od metafyzickej tradície líši odmietnutím nároku vzťahovať sa tak k bytiu jestvujúcna, ako aj k bytiu osebe. Podľa Koubu bytie pre Nietzscheho nie je ničím iným, ako jeho rôzne významy *vo svete*, v danej situácii nutné a opodstatnené: „...je bytím jsoucna a žiadným »nic« , a zároveň je »zcela jiné« než jsoucno a totožné s nicotou.“⁶⁹ Nietzsche však tieto významy do jednoty nespája a nechápe ich ani v zmysle vzájomného vylučovania (ako to robí myslenie v protikladoch dobra a zla, či v protikladoch podstatného a nepodstatného), ale rozumie im vo význame ich vzájomnej podmienenosti.

Nietzsche ne-jednotu oboch svojich myšlienok nechápe len ako platformu pre novú stratégiu myslenia, ktorým by sa od Platóna a platonizmu odpojil definitívne. Naopak, domnievam sa, že aj v tomto odpojení zostáva vernou, hoci nechcenou *kópiou* Platóna, skrátka, že sa od Platóna učí naďalej. V čom? V čom sa inšpiroval Platónom a čo z neho nedokázal odstrániť, ba ani nemohol? Nietzsche len a len na Platónovom myslení, ktoré vyrástlo z *učeneného predsudku* morálneho konceptu sveta, rozpoznal, že taký alebo onaký rámec a spôsob myslenia sa presadí iba za podmienky, že sa jeho predpoklad, jeho

66 M. Heidegger, *Co znamená myslieť?...*, s. 52–53.

67 P. Kouba, *Smysl konečnosti...*, s. 120.

68 *Tamže*, s. 116–120.

69 *Tamže*, s. 119.

predsudok prevtelí do inštinktu, slovom, že sa také alebo onaké hľadisko a videnie sveta zautomatizuje, až napokon začne platiť ako všeobecné pravidlo a zákon. Za to, že dnes myslíme *morálne*, v protikladoch dobra a zla, v protikladoch pravdy a omylu, čo automaticky považujeme za *prírodné*, je zodpovedný morálny inštinkt, morálny cit, morálne hľadisko, skrátka, morálne hodnotenie sveta a života. A presne o to sa usiluje aj Nietzsche: prevtelíť myslenie ne-jednoty problematického bytia do inštinktu, t. j. podriadíť myslenie novovytvorenému *božskému citu*.⁷⁰ Dosvedčil to aj v práci *Radostná veda*, v sentencii o *potrebe* vedomia, kde uviedol, že *celý život by bol možný bez toho, aby sme ho videli v zrkadle rozumu*, veď aj teraz sa prevažujúca časť nášho života odohráva bez tohto zrkadlenia. „K čemu vôbec vedomí, je-li v tom hlavním *prebytečné*?“⁷¹ Vedomie vzniklo z potreby *zdieľať sa*, potvrdzovať sa, má teda sociálny zdroj, ktorého výsledkom je *spoločenský človek*, ako Nietzsche často zdôrazňoval, *človek stáda*. Pustovnícky človek, dištinktívny od hodnôt stáda, by vedomie vôbec nepotreboval,⁷² mohol by žiť *inštinktívne*, bez potreby metafyziky rozumu.

Nietzsche sa od Platóna, od veľkého zákonodarcu najvyšších hodnôt, naučil to podstatné: za také a také myslenie je zodpovedný inštinkt pre také a také myslenie. Odstráňme inštinkt takého a takého *hodnotového hľadiska* na život a svet a zrúti sa aj myslenie, zodpovedajúce tomuto hľadisku. Práve preto mohol metafyziku, resp. jej dejiny spojiť len a len s morálnymi hodnotami a ich otcom, Platónom. Ostalo mu už iba preukázať, že platonské hodnoty sú nihilistické, symptómom úpadkového života a ním navrhovaný *cit* pre *pohyblivé* hodnoty zasa hodnoty vzrastajúceho, zdravého života.

PhDr. Štefan Jusko, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Moyzesova 9, 040 01 Košice, Slovenská republika

e-mail: stefan.jusko@upjs.sk

⁷⁰ F. Nietzsche, *Radostná veda...*, s. 180.

⁷¹ *Tamže*, s. 198.

⁷² *Tamže*, s. 199.