



UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH

# HEIDEGGER – NIETZSCHE

(PROBLÉM INTERPRETÁCIE)

ŠTEFAN JUSKO

**HEIDEGGER – NIETZSCHE**  
*(problém interpretácie)*

*Štefan Jusko*

**Košice 2018**

# HEIDEGGER – NIETZSCHE

*(problém interpretácie)*

Štefan Jusko

*Tato práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu  
a vývoja na základe zmluvy č. APVV-14-0706.*

**Vedecký redaktor:** prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.

**Recenzenti:** doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD.

PhDr. Dušan Hruška, PhD.

**Výkonný redaktor:** prof. PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

**Jazyková korektúra:** Mgr. Zuzana Molnárová, PhD.

© Štefan Jusko

© Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach

Všetky práva vyhradené. Toto dielo ani jeho žiadnu časť  
nemôžno reprodukovat', ukladať do informačných systémov  
alebo inak reprodukovat' bez súhlasu majiteľov práv.

Umístnenie: <https://unibook.upjs.sk>

Dostupné od: 5. 11. 2018

ISBN 978-80-8152-642-8 (tlačená publikácia)

ISBN 978-80-8152-641-1 (e-publikácia)

## OBSAH

Úvod .....	5
<b>1. Heidegger: Vôľa k moci ako umenie .....</b>	<b>15</b>
1. 1. Vôľa ako vôľa k moci .....	19
1. 2. Vôľa ako afekt, vášeň a pocit .....	20
1. 3. Vôľa a moc. Bytnosť moci .....	25
1. 4. Vôľa k moci ako umenie. Päť tvrdení o umení ..	26
1. 5. K Nietzscheho pojmu estetiky .....	30
1. 6. Opojenie ako estetický stav .....	33
1. 7. Nietzscheho chybný výklad Kantovej náuky o krásnom .....	41
1. 8. Opojenie ako formotvorná sila .....	45
1. 9. Veľký štýl .....	49
1. 10. Zdôvodnenie piatich tvrdení o umení .....	56
1. 11. Rozrušujúci nesúlad medzi pravdou a umením .....	57
1. 12. Nietzscheho prevrátený platonizmus .....	61
1. 13. Nová interpretácia zmyslovosti a rozrušujúci ne- súlad medzi umením a pravdou .....	64
<b>2. Heidegger: Večný návrat toho istého .....</b>	<b>71</b>
2. 1. Vzťah večného návratu a vôle k moci .....	72
2. 2. Ríša myšlienky večného návratu a otázka nihilizmu .....	77
2. 3. Prvé zdieľanie myšlienky večného návratu .....	79
2. 4. Druhé zdieľanie myšlienky večného návratu ...	83
2. 5. Tretie zdieľanie myšlienky večného návratu ...	98
2. 6. Štvrté (ne)zdieľanie myšlienky večného návratu .....	100
<b>3. Heidegger a Nietzsche: problém filozofickej interpretácie .....</b>	<b>107</b>
3. 1. Heidegger: čas konečný a čas ne-konečný .....	109
3. 2. Nietzsche: konečný čas a svet ako večnosť návratu konečného času .....	112

3. 3. Bytie vo svete. Problém interpretácie .....	130
3. 4. Problematický charakter bytia .....	134
3. 5. Vôľa k moci. Interpretatívny a perspektivistický charakter bytia .....	143
3. 6. Vôľa k moci ako umenie .....	148
<b>Záver</b> .....	155
Summary .....	159
Pramenná literatúra .....	161
Interpretačná literatúra.....	162
Menný register .....	163

## Úvod

Zmyslom interpretácie filozofického textu nie je len pokus o jeho nezaujatú rekonštrukciu, ale i to, aké podnety ponúka pre súčasnosť. Filozofický text môžeme aj odmietnuť, no nebolo by správne nivelizovať otázky, ktoré kladie. Konkrétnejšie, môžeme a sme dištinktívni k Heideggerovmu postulovaniu otázky bytia, avšak danú otázku musíme vzhľadom k Nietzscheho filozofii reformulovať do podoby: K čomu Nietzsche potrebuje pojem bytia? Až pri zodpovedaní tejto otázky sa, myslím, ukáže či vôľa k moci je vskutku bytím jestvujúcna, resp. či umenie, ako najvýraznejší fenomén vôle k moci je básnením, t. j. klamlivou ilúziou (nie v morálnom zmysle), zdaním, ktoré je jedinou realitou, alebo je (umenie) vôľou k tvoreniu javu, a v tomto roztržkou s pravdou bytia.

Je pochopiteľné, že Heidegger v spore s Nietzsche, ktorý chcel byť *rozovorom*, položil si i takéto otázky. A Nietzscheho odpovede na podobné otázky ho filozoficky znepokojovali tak intenzívne, že sa jeho myslením zaoberal – ako sám uvádza v predhovore publikácie *Nietzsche I.* – od roku 1930 až do roku 1947, v ktorom napísal list *O humanizme* (a ktorý súvisí s kritikou hodnotového myslenia). Myslím si, že sa neusiloval iba o zaradenie Nietzscheho filozofie do kontextu metafyzického myslenia, ako jeho zavrhovateľa, ale v mnohom, síce bojovne, sa Nietzscheho spôsobom aj inšpiroval. A zdá sa, že jedným z impulzov k tomu, kto alebo čo mohlo Heideggera inšpirovať k *obratu* myslenia svojej otázky bytia, totiž, že myslenie bytia nie je vecou nášho *chcenia*, ale vecou samotného bytia, bol práve Nietzsche. Zaiste, je to iba hypotéza, ale všimnime si: Nietzsche hovorí, že umenie je viac ako pravda. Odpoveďou Heideggera sú jeho tri prednášky

z rokov 1935 a 1936 publikované pod názvom *Zdroj umeleckého diela*. Alebo, k Nietzscheho ohláseniu prehodnotenia všetkých hodnôt napíše v roku 1947 list *O humanizme*, v ktorom hodnotové myslenie rázne odmieta. Samotný Heidegger by to azda poprel, veď v otázke umenia sa neodvoláva na Nietzscheho, ale na Hölderlina. Slovom, s Nietzsche dlhé roky zápasil a o výsledku tohto zápasu chcel aj sám rozhodnúť. V každom prípade „Nietzsche v Heideggerovom myslení zohral nepopierateľne jednu z kľúčových úloh“.<sup>1</sup>

Na druhej strane bol to práve Heidegger, vedľa Löwitha a Jaspersa, ktorý už v tridsiatych rokoch minulého storočia zaradil Nietzscheho medzi mysliteľov zásadného významu. Avšak jeho vyzdvihnutie previedol tak, že Nietzscheho filozofický výkon redukoval príliš do ontologickej tradície metafyziky, ktorej ústrednou otázkou je otázka bytia jestvujúcna. Toto zúženie Nietzscheho mysliteľského výkonu preukázal i tým, že sa zameral viac-menej iba na interpretáciu jeho nedokončenej práce *Vôľa k moci*. Eminentný záujem o otázku bytia Heideggerovi znemožnil dostatočne premyslieť Nietzscheho tvrdenie, že bytie je len *omyl*, hoci pre filozofické myslenie potrebný, lebo podmieňuje pud k poznaniu, ktoré je síce tiež druhom *omylu*, ale bez ktorého by sme neprežili – pomáha človeku stabilizovať svet chaotického diania.

Heidegger však nezostal *posledným* z interpretátorov Nietzscheho filozofie, ale bol práve tým, kto pripravil pôdu k ďalším interpretáciám. Uvediem tu aspoň troch filozofov, ktorí významným spôsobom náhľad na Nietzscheho myslenie (v našom prípade na vôľu k moci ako umenie a na večný návrat toho istého) prehĺbili. Hneď po Heideggerovi, v roku 1961 napísal E. Fink prácu *Filozofia*

---

<sup>1</sup> KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001, s. 117.

*Friedricha Nietzscheho*, v ktorej fundovane kladie otázku, či Nietzscheho myslenie „predsa len neopúšťa ontologickú rovinu problému metafyziky“.<sup>1</sup> Jeho odpoveďou je: „Nemetafyzická pôvodnosť kozmologickej filozofie sa objavuje v jeho myšlienke »hry«“.<sup>2</sup> Fink k podkapitole tretej knihy *Vôle k moci* venovanej umeniu ide v jej interpretácii iným smerom ako Heidegger. Spomeniem aspoň jeho základné myšlienky. Ak Heidegger Nietzscheho fenomén umenia cielene odvíja z umeleckých diel (ktoré Nietzsche chápe len ako symptómy vôle k moci ako umenia), potom Fink tvrdí, že vôľa k moci ako umenie nie je nič, čo je, ale vystupuje ako spôsob *prelomenia všetkého povrchu a zdania*.<sup>3</sup> V umeleckej hre dionýzovského a apolónskeho sa zrkadlí pôvodná hra sveta, jeho vláda ako vôľa k moci. Že je to tak, Fink cituje z Nietzscheho: „Svet ako sám seba plodiace umelecké dielo.“<sup>4</sup> Z tejto pozície formuje záver, ktorý hovorí, že umenie je to, čo stojí proti úpadkovému smerovaniu náboženstva, morálky a metafyziky. Ďalej: Umenie je *vykúpenie sa* poznávajúceho (pravda je omyl). Uvediem aj inú dôležitú Finkovu otázku, ktorá je v rozpore s Heideggerom, a to otázku celkom špecifického *vzťahu vôle k moci a večného návratu toho istého* (Heidegger večný návrat subsumuje do vôle k moci). Fink jasne zdôrazní, že obidve myšlienky stoja vo zvláštnom protiklade, ktorý tvorí *rozpor samotného života*.<sup>5</sup> Fink je k Nietzschemu v jednom bode i kritický, a podľa môjho názoru oprávnené. Nietzschemu sa totiž nepodarilo obidve myšlienky previesť do filozofických pojmov.

---

<sup>1</sup> FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011, s. 218.

<sup>2</sup> Tamže, s. 218.

<sup>3</sup> Tamže, s. 196.

<sup>4</sup> *Der Wille zur Macht als Kunst*. Zdroj: [www.http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-wille-zur-macht-ii-6182/5](http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-wille-zur-macht-ii-6182/5) (cit. 17. 4. 2017), fragment č. 796.

<sup>5</sup> Pozri FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 199.



G. Deleuze je azda prvým filozofom, ktorý previedol pokus o uchopenie vôle k moci ako „počiatku“, ktorý sám v sebe je dvojznačný: zahŕňa v sebe diferenciu vo vôle samej. Vôľa k moci nie je len akciou k presadeniu sa, ale aj reakciou, výrazom obrany voči akcii. Vôľa k moci túto diferenciu afirmuje, t. j. afirmuje aj nárok na prehodnotenie hodnôt vymedzených reaktívnymi silami.<sup>1</sup> V širšom zmysle Deleuze týmto predznamenáva i Nietzscheho postoj k metafyzickému nároku myslieť všetko z jedného, ničím nepodmieneného základu: Nietzscheho *počiatok* je Deleuzom vymedzený, síce ešte implicitne, ako *ne-jednotný*, sám v sebe odkazujúci na vzájomnú podmienenosť aktívnej a reaktívnej vôle k moci. Aktívna sila tu nie je privilegovaná do úlohy ničím nepodmienennej podmienky, naopak, samá sa ustanovuje a udržuje až pri neustálom vymedzovaní sa voči silám reaktívnym (a naopak). Deleuze už v identifikácii *vzájomnej podmienenosti* aktívnej a reaktívnej vôle k moci predznamenáva, že Nietzscheho *počiatok hodnôt a hodnota počiatku* sú koreňom, ktorý ide *ponad* metafyzické myslenie. Heidegger, ako uvidíme, vôľu k moci chápe jednostranne, ako *vystúpenie od seba*. Tým ju zužuje do významu bytia jestvujúcna.

P. Kouba v uchopení myšlienky vôle k moci ide ďalej; usiluje sa jej prisúdiť význam filozofického pojmu, ktorého pôdorys môžeme vymedziť explicitne ako *ne-jednotu* vôle k moci a v tomto význame *zdroja* všetkého diania. Prvé vymedzenie tohto pojmu formuluje vzhľadom k Nietzscheho nedokončenej práci *Vôľa k moci*, ktorej rozumie ako zhrnutiu Nietzscheho kritiky nihilistických rysov metafyzického myslenia a zároveň ako pokus položiť zá-

---

<sup>1</sup> Pozri DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 99 a n.

klad pre nový, „ne-nihilistický spôsob hodnotenia a rozumenia“.<sup>1</sup> Kouba vôľu k moci chápe ako spôsob operovania s pojmami sily a slabosti v podobe ich zvratnému významu. Teda k životu patria tak sily vzrastu ako i sily k slabosti, k ochabovaniu, pričom ich význam, vzhľadom na konkrétnu situáciu, môže byť aj opačný. V optike jeho použitia výrazu „ne-nihilistický“ významovým zvratom k nihilizmu, k slabosti, k ochabovaniu a únave vôle k moci je ono „ne-“ podmienkou vzrastu, vynaliezavosť sily voči nihilizmu sa presadiť. Sily k vzrastu a k ochabovaniu patria k sebe – významovým zvratom sa vzájomne potrebujú, vzájomne sa dožadujú. Skrátka, bez neustálej hrozby nihilizmu, bez neustálej hrozby slabých síl zvíťaziť, zdroj k stupňovaniu sily nie je možný. K pojmu ne-jednoty ako neustálej tvorby *zdroja* všetkého dynamického *vo svete* sa však Nietzsche, ako konštatuje Kouba,<sup>2</sup> explicitne nedopracuje. Myslím, že Koubov posun prehĺbeného významu vôle k moci je možné uplatniť i pri interpretácii vôle k moci ako umenia; ak vo svete pravda nejestvuje, ak pravda je len omylom, potom zápas pluralitnej vôle k moci, fundamentálne vyjadrený zápasom dvoch opačných síl o presadenie sa, nemôže byť vecou *poznania* vôle k moci v jej bytnosti, pretože vôľa k moci nie je *všeobecným pojmom*, ale spôsobom uchopenia jej situačnej *rozmanitosti* a plasticity. Je to práve zmysel či nezmyselnosť situácie, kde sa rozhoduje o zvratnosti jej významu, pričom každá situácia je iná, nikdy nie *všeobecná*. O zvratnosti významu konkrétnej situácie nerozhoduje všeobecná bytnosť jestvujúcna a ani bytie samo; jej povahou je umenie vynaliezavosti a nie pravda bytia.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel 1995, s. 241.

<sup>2</sup> Tamže, s. 242.

Heidegger (síce) nemieni viesť spor s Nietzsche ako so svojim rovnocenným protivníkom. Naopak, svoj ťah k pravde bytia chápe ako pozíciu, ktorá sama má rozhodnúť o Nietzscheho „mieste“ vo filozofii. V túto chvíľu stojíme pred otázkou, ako Heidegger chápe zmysel filozofickej interpretácie. Už samotná pozícia, postulujúca, že *ja, Heidegger* som zasadený v pravde a všetci ostatní filozofi pred ním sú mimo nej, lebo ju opomenuli, ukazuje na starý metafyzický rámec myslenia: buď mám pravdu ja, alebo ty. Čo inak znamená: myslenie v protikladoch pravdy a nepravdy, pravdy a omylu ako opaku pravdy, kde sa jeden člen privileguje, absolutizuje a druhý nivelizuje, a čo ja túto asymetriu chápem ako základný rys metafyzického myslenia. Domnievam sa, že zmyslom filozofickej interpretácie je najskôr potreba príslušnému filozofickému textu *rozumieť* a až následne domýšľať, tvorivo pretvárať a dotvárať z neho to, čo je produktívne a životaschopné aj v súčasnej situácii. Inak povedané, Heidegger interpretuje Nietzscheho bez toho, aby vo svojej interpretácii *nechal* naplno prehovoriť aj samotného Nietzscheho. Táto stránka v Heideggerovej interpretácii chýba, a preto môžeme povedať, že jeho interpretácia Nietzscheho filozofického myslenia je *dezinterpretáciou*.

Heidegger však svojim mysliteľským výkonom, zvlášť v otázke *bytia vo svete* a pri pojme *zjavnosti* zostáva i inšpiratívnym, hodným istého produktívneho domýšľania. Pravdou bytia je preň sféra *zjavnosti* (bytia), charakteristická jeho vzchádzaním a schádzaním. Nie je ono vzchádzanie a schádzanie, ak ho uvedieme v duchu Nietzscheho ako dynamiky ich vzájomnej podmienenosti – umením? Umením ako vynaliezanim *zmyslu* konkrétnej situácie – tá je vždy iná – na základe ich zvrätneho významu? Lenže Heidegger chce zotrvať pri otázke bytia, skrátka pri zhromažďujúcej *jednote* všetkého a nie, ako je

to u Nietzscheho, pri dynamike ne-jednoty chaotického diania.

\* \* \*

Následné zamyslenie sa nad opačnou stránkou Heideggerovej interpretácie Nietzscheho vôle k moci ako umenia a večného návratu toho istého, t. j. nad pôdorysom Nietzscheho novej interpretácie Heideggerovho mysliteľského projektu má ukázať práve túto, Heideggerom zamlčanú, či pred ním skrytú stránku Nietzscheho spôsobu myslenia. Ako teda Nietzsche vníma svet a život? V čom nachádza ich *prirodenosť*? Svet a život nie sú preň ničím usporiadaným, ničím, kde by bola zakomponovaná pravda alebo cieľ. K tomuto negatívne vymedzeniu Nietzsche dodá pozitívne vymedzenie: *priradenosťou* sveta a života je svet neustáleho chaotického diania. Je to podoba, ktorá má umelecký ráz, pretože sa vyznačuje klamlivým (nie však v morálnom zmysle), iluzívnym charakterom. Ak Heidegger v úvode svojho textu „Vôľa k moci ako umenie“ tvrdí, že Nietzsche bytie odvodzuje z jestvujúcna, potom z pohľadu Nietzscheho je to nerozumenie. Pre Nietzscheho niet *hotového*, ako Heidegger hovorí, *stuhnutého* jestvujúcna; aj to, čo nazývame jestvujúcnom je *pohyblivé*, poznaním neuchopiteľné. „*Že hodnota sveta tkvie v našej interpretácii...*“, že doterajšie interpretácie sú perspektivistické hodnotenia, v dôsledku ktorých sa zachováme pri živote, t. j. vo vôle k moci, v náraste moci, že každé *povýšenie človeka* prináša prekonanie užších interpretácií, že každé dosiahnuté posilnenie a rozšírenie moci otvára nové perspektívy a umožňuje veriť v nové horizonty – o tom hovoria moje spisy. Svet, ktorý sa nás týka, je falošný, t. j. nie faktickým stavom, ale je vybásnený a zakrúhľuje chatrný počet pozorovaní, je „v plynutí“, ako čosi nastávajúce, ale stále po novom sa presúvajúca falošnosť, ktorá sa nikdy nepribližuje k pravde: pretože –

„pravdy“ niet.“<sup>1</sup> *Jestvujúcno* je teda vždy v plynutí, nastávajúce, stále po novom sa presúvajúca falošnosť.

Podľa Nietzscheho pojmové myslenie slúži iba k *stabilizácii* chaotického diania tak, aby sa človek v takomto svete sa mohol orientovať, a v tomto svete i prežiť. Pojmové myslenie je síce pre ľudskú bytosť dôležité, ale nie je tým koreňom, ktorý by človeka *zapustil* do sveta chaotického diania. Vôľa k moci ako umenia je teda dištanciou a liekom voči pojmovému mysleniu, ktoré si kladie nárok myslieť *základ*, základný pôdorys sveta a života. Po druhé, pre Nietzscheho jedinou, iluzívnou realitou je svet *omylov*. I pravda je omylom, vymýšľaním, t. j. básnením. Avšak to, čo rozhoduje medzi omylom a omylom, je sám život. Svet umenia, svet tvorby (bez zmyslu, kde nie je cieľ) je potrebné nazerať optikou života, lebo práve toto hľadisko rozhodne, ktoré sily života život stupňujú, a ktoré ochabujú. Nietzsche pre takýto svet otázku bytia alebo mimoludskú pravdu nepotrebuje, ale obidva pojmy neodmieta, lebo – ako ilúzie – sú pre ľudský život, pre jeho udržanie potrebné. A ak Nietzsche tvrdí, že pojem bytia je odvodený z predpokladu bytujúca („*Predpoklad bytujúca* je potrebný, aby sme mohli myslieť a usudzovať.“)<sup>2</sup> neznamená to to isté, čo pri Nietzsche sleduje Heidegger, totiž, že i Nietzsche pojem bytia odvodil z *jestvujúcna*. Naopak, Nietzsche týmto svojim tvrdením chce len povedať, že cieľom či zmyslom človeka nie je poznanie, t. j. neskrutený pud poznania. Predpoklad poznania je falošný, protirečí celkovému charakteru sveta chaotického diania. K poznaniu či mysleniu chaotického diania musí teda predchádzať vôľa robiť ho poznateľným. Inak povedané, musí mu predchádzať vôľa k vytváraniu klamu bytia (samého).

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 94.

<sup>2</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014, s. 34.

Tým je už predznamenané k čomu Nietzsche potrebuje pojem bytia. A to Heideggera, vzhľadom na svoju otázku bytia znepokojuje, výsledkom čoho je aj jeho siahodlhá prednáška s titulom „Vôľa k moci ako umenie“, ktorej interpretáčnym kľúčom je spochybnenie prednosti umenia pred pravdou (bytia).

\* \* \*

Podnetom k vzniku tejto monografie boli moje dve štúdie k Heideggerovej interpretácii Nietzscheho myšlienok vôle k moci a večného návratu jedného a toho istého, publikované v práci *Heidegger a novoveká metafyzika*, ktorá vyšla vďaka Agentúre na podporu výskumu (APVV-14-0706) pod vedením V. Leška a M. Sobotku. V predkladanej monografii obidve štúdie ponúkam v rozšírenej (zvlášť „Vôľa k moci ako umenie“) a dopracovanej verzii („Večný návrat jedného a toho istého“) a prikladám v nim aj tretiu kapitolu, v ktorej obraciam pozornosť na otázku zmyslu interpretácie filozofického textu, ktorý je už interpretáciou iného textu. Pri hľadaní primeraného uchopenia otázky zmyslu interpretácie prichádzam k záveru, že – vo všeobecnosti – zmyslom interpretácie je hľadanie produktívnej stránky interpretovaného textu, a tá môže byť odkrytá iba vtedy, ak interpretátor do interpretovaného textu dokáže vstúpiť otvorene a pokiaľ možno nezaujato; ak sa interpretujúci neotvorí interpretovanému, ak sa sám *nenechá* predmetným textom interpretovať, interpretácia zostáva uzamknutá. Domnievam sa, že bez vzájomnej otvorenosti interpretujúceho a interpretovaného žiadna interpretácia nemá zmysel a obyčajne je buď jej odmietnutím alebo dezinterpretáciou, násilím. V tretej kapitole, ktorú považujem za nosnú, sa pokúšam o „vyváženie“ interpretačného kontextu „Heidegger – Nietzsche“ prvých dvoch kapitol skrze reverzibilný kontext „Nietzsche – Heidegger“, pravda, s istým rizikom, že moja interpretácia Nietzsche-

ho myslenia, resp. jeho myšlienok večného návratu toho istého a vôle k moci je len mojou, aj keď nechce byť dezin-terpretáciou. Napokon ambíciou tretej kapitoly je hľadanie (či nájdenie?) prienikov obidvoch filozofov, pričom za jeden z nich – a to za prienik, ako sa zdá, rudimentárny – považujem Heideggerovo *bytie vo svete*, viac však v tej po-dobe, ako ho uchopil Nietzsche. Je to práve on, kto vyzýva k vlastnému postoju k svetu, k tomu, čo znamená *byť vo svete*. Výzvou pre mňa a možno aj pre čitateľa tejto mono-grafie je zostať verný sám sebe, čo nie je možné inak, ako zotrvať v kontexte *vzájomnej interpretácie* interpretujúceho a interpretovaného a to nezávisle na tom *kto/čo* je interpre-tujúci a *kto/čo* je interpretovaný, lebo kontext *bytia vo svete* spoluvytvárajú vždy obe stránky.

## 1. Heidegger: Vôľa k moci ako umenie

Uchopiť Nietzscheho myslenie pre Heideggera znamená: pochopiť jednotu vôle k moci, večného návratu toho istého a prehodnocovania. Túto úlohu rozdelí do troch prednášok. Prvou, ktorá je predmetom našej interpretácie je „Vôľa k moci ako umenie“. V nedokončenej práci *Vol'a k moci*, v jej tretej knihe, vydavateľa Nietzscheho diela rozdelili otázku vôle k moci do štyroch oddielov: 1. Vôľa k moci ako poznanie, 2. Vôľa k moci v prírode, 3. Vôľa k moci ako spoločnosť a individuum a 4. Vôľa k moci ako umenie. Heidegger pri svojej interpretácii dáva prednosť štvrtému oddielu, lebo podľa Nietzscheho je umenie najznámejšou podobou vôle k moci.

Skôr, ako pristúpi k rozboru *vôle k moci ako umenia* považuje za náležité, aspoň v základnej podobe, vymedziť vzťah vôle k moci a večného návratu. Ako patria obidve myšlienky k sebe? „Táto otázka nás bude viesť ako určujúca.“<sup>1</sup> Podľa Heideggera vôľa k moci označuje základný charakter každého jestvujúcna, t. j. tým, čím je určené bytie jestvujúcna. Nietzsche si touto myšlienkou otázku bytia nekladie. Heidegger na otázku: Čo je vôľa k moci?, odpovie: večný návrat toho istého. Že je to tak, dokladá Nietzscheho plánom nedokončeného diela. Názov nesie *Vôľa k moci*, ale hneď prvý jej diel má názov „Najťažšia myšlienka“, večný návrat. Večný návrat je teda výrazom pre otázku bytia, no pre Nietzscheho je najťažšia v tom zmysle, že ju ako otázku myslieť nedokáže, i keď sa k nej blíži. Heidegger to preukazuje známym citátom z *Vôle*

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.* GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996, s. 15.



k moci ako poznania: „Rekapitulácia: Vtlačiť stávaníu charakter bytia – to je najvyššia vôľa k moci.“<sup>1</sup> Nietzsche týmto potvrdzuje odklon od Herakleitovho diania; vtlačiť dianiú charakter bytia znamená: stávanie je možné iba vtedy, ak je založené na bytí ako bytí. Heidegger z *Rekapitulácie* cituje ďalej: „Že sa všetko navracia, je tým najväčším priblížením sa sveta stávania svetú bytia: – vrchol uvažovania.“<sup>2</sup> Čo znamená vrchol uvažovania? Podľa Heideggera tým Nietzsche myslí bytie vôle k moci, t. j. vôľu k moci ako večný návrat,<sup>3</sup> čo je aj dôvod, že Nietzscheho označí nielen za zavrhovateľa západnej filozofie, ale i za filozofa, ktorý sa dostáva na počiatok západnej filozofie. Či je to tak, bude možné rozhodnúť až v nasledujúcej kapitole, venovanej večnému návratu.

Čo je dôležité uviesť už na tomto mieste je to, že Heidegger večný návrat odvodzuje z predstavy večnosti, ktorá u Nietzscheho nie je nehybne stojacím terajškom, ale „ako do seba samého spätne udierajúci terajšok: čo iné to je, ak nie skrytá bytnosť času?“<sup>4</sup> Nietzsche síce touto myšlienkou myslí bytie ako čas, ale ešte nie ako otázku bytia a času. Musím sa pri tomto tvrdení zastaviť, pretože podľa môjho názoru na ňom stojí či padá celá Heideggerova interpretácia vôle k moci ako umenia (pravda, i pri odmietnutí stratégie môžu byť v nej obsiahnuté i cenné a plodné myšlienky).

Čo znamená pre Heideggera otázka bytia a času tu nemôžem rozvinúť do uspokojivej podoby. Pokúsím sa ju vymedziť iba v rudimentárnej podobe. V otázke je kladený dôraz na dejinný charakter bytia; bytie má svoje dejiny: 1. prvý počiatok – myslenie predsokratovcov, ktorí

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 94.

<sup>2</sup> Tamže, s. 95.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 16.

<sup>4</sup> Tamže, s. 17.

otázku bytia mysleli prostredníctvom slova *fysis* vo význame *ukazovania neskrytosti*, ukazovania pravdy bytia, 2. dejiny západnej filozofie sú dejinami opomenutia otázky bytia, 3. trpezlivé čakanie na ukázanie *pôvodného* počiatku, ktorý rozhodne o osude Západu. Sumárne povedané: bytie má svoje dejiny vystúpenia a zavréšenia – vo veľkom oblúku celých dejín Západu, v oblúku spätne udierajúceho *pôvodného* počiatku, ktorý ešte len príde. Zrelý Nietzsche otázku bytia nepotrebuje, lebo v dejinnom pohybe odmieta akýkoľvek zákon, cieľ, ktorý by bol zakomponovaný vo svete. Nietzsche pre svoje myslenie nepotrebuje žiaden veľký oblúk. Jeho príklon k najbližším veciam je príklonom k otázke *situačného zmyslu* a teda i odklonom, odmietnutím nároku na nejaký *absolútny zmysel*. Z toho pohľadu je nateraz Heideggerovo vymedzenie večného návratu problematické (nie problémové).

Čo pre Nietzscheho znamená otázka zmyslu každej konkrétnej situácie? Stručne povedané, pre Nietzscheho je znakom každej situácie nielen jej odkrytosť, vzchádzanie, vôľa k moci *od seba*, ale i skrytosť, to, čo vôľu k moci *od seba* podmieňuje. Skrytosť a odkrytosť v ich vzájomnej podmienenosti a v ich zvratnom význame – čo je v konkrétnom okamihu skryté, v inom okamihu sa môže, ba i ukáže ako odkryté – nepoukazuje na myšlienkové uchopenie všeobecnej bytnosti vôle k moci, ale na konkrétny zdroj diania, a to neustále v inej podobe. Že je to tak, môžeme ukázať na príklade zmyslu či nezmyslu konkrétnej situácie. Rozumieť zmyslu situácie, či ustanoveniu jej nového zmyslu preň znamená: vidieť ju z jej opačnej, skrytej stránky, totiž z jej „bez zmyslu“, t. j. stránky, ktorá zmysel ohrozuje a ohrozovaním i podmieňuje k jeho zotrvanu či k novej obnove (a naopak, nezmyselnosť situácie podmieňuje jej opačnú, skrytú stránku, zmysel). Otázka nastolenia zmyslu konkrétnej situácie teda nepozná iba presah vôle

k moci *od seba* tak, že zároveň zostáva *sebou*, ako tvrdí Heidegger, ale zvlášť otázkou *tvorenia* viac moci, *tvorenia nadbytku sily*, panstvo nad situáciou.

Ak domyslíme dvojznačný charakter konkrétnej situácie z kontextu jej časovej a priestorovej dimenzie, potom je zrejmé, že obidve dimenzie sú rovnako pôvodné a rovnocenné. Konkrétnu situáciu tak môžeme vymedziť ako významovo zvrtnú ne-jednotu dejín tvorenú vzájomnou podmienenosťou času a priestoru.

Heideggerov pohľad na otázku bytia či *situáciu Západu* je výslovne *dejinný*. Bytie premýšľa vzhľadom k bytnosti času. Čas *osebe* teda uprednostňuje pred priestorom *osebe*; bytnosť času je podstatná, bytnosť priestoru je z času odvodená, nepodstatná. Heidegger práve na základe takejto základnej schémy, na základe predstavy, že pojem „podstaty“ je vo vzťahu k pojmu „jav“ primárnym, určujúcim, skúma i Nietzscheho pojmy z oblasti umenia. Takéto poňatie rozdielu medzi podstatou a javom je z Nietzscheho pohľadu neudržateľné (každý fenomén je dvojznačný, pričom obe jeho stránky, obe hľadiska naň sú si rovnocenné). Heideggerov ťah na skúmanie bytnosti pojmov (pocit, umenie, krása a i.) je skôr dôsledkom či rezíduom tradičného vymedzovania pojmov v tej podobe, ako ich zaviedli Platon a Aristoteles.

Heidegger sa v celej prednáške usiluje preukázať, že Nietzscheho myšlienka vôle k moci je iba vôľou *od seba*, vôľou k javu, k jestvujúcnu, t. j. vôľou ako bytím jestvujúcna. Tým, že sa tvrdošijne usiluje o Nietzscheho zaradenie do dejín, ktoré určuje otázka bytia jestvujúcna, si podstatne sťažuje i úlohu porozumieť mu primeraným spôsobom. A že je to tak, že Nietzscheho vôľu k moci nahliada jednostranne (alebo i problémovo?) budem sledovať pri mojej interpretácii.

## 1. 1. Vôľa ako vôľa k moci

Čo u Nietzscheho znamená „vôľa“ a čo „vôľa k moci“? Heidegger odpovie: vôľa nie je ničím iným, ako vôľou k moci a moc ničím iným, ako podstatou vôle. Vôľa k moci je teda vôľou chcenia, „t. j. k chceniu: chcieť samu seba.“<sup>1</sup> Objasňuje to takto: Vôľa k moci je základným charakterom jestvujúcna, ale jej chcenie je niečím *komplikovaným*. Nie je jednoduchou a najpoznateľnejšou vecou, ako je to u Schopenhauera, no nie je odvodená ani z konkrétneho jestvujúcna. Ako je teda možné vymedziť „vôľu“ ako vôľu k moci? Heidegger odpovie, že vôľa ako vôľa k moci označuje bytnosť bytia, a preto ostáva stále tým, čo je hľadané a určované.<sup>2</sup>

Po prvé. K bytnosti vôle k moci patrí chcenie, smerovať k niečomu, pričom platí to isté i opačne, z hľadiska inej veci, vystavenej chceniu. I vôľa inej veci *chce*. Pre Heideggera je rozhodujúcou otázkou, ako a na akom základe patrí v chcení k chceniu chcené a chcejúce.<sup>3</sup> Chcenie chce chcené a tak ustanovuje chcené ako také. V chcení je teda istá určitosť, v chcení zo seba vykračujeme.

Po druhé: Chcenie je príkaz, v ktorom stojíme ako prví, ktorí musíme poslúchať. Chcenie disponuje mocou nad tým, čo je v chcení odkryté a tým, čo je v rozhodnosti podržané ako uchopené.<sup>4</sup> Chcenie je panstvom nad vecou, ktoré presahuje samo seba: v tomto je vôľa v sebe mocou. Panstvo nad..., *od seba*, je v tomto presahu podržané.

Po tretie: Vôľa ako slovo nemá žiadny význam. Ten nadobúda až ako vôľa k moci. Vôľa tu nie je nič subjektívne,

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 33.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 36.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 37.

<sup>4</sup> Pozri tamže.

želané. Vôľa nemá cieľ. „K moci“ teda znamená: rozhodnosť k sebe samej, ktoré ju presahuje. „K moci“ nie je prídavkom k vôli, ale „objasnením bytnosti vôle samotnej“.<sup>1</sup> Iba v tomto význame môžeme porozumieť tomu, keď Nietzsche hovorí, že vôľa k moci je *prvotnou formou* afektu. Vôľa k moci nie je totožná s afektom, ale je bytnosťou vôle k moci a v tomto *jej* prvotnou formou. K vyššie uvedenému si dovoľím uviesť poznámku: Tam, kde budem používať vôľu k moci vo význame *od seba*, budem myslieť v zmysle bytnosti vôle. Bytnosť vôle, ako hovorí Heidegger, je i rozhodnosť k sebe samej. Bytnosť vôle poukazuje tak na presahovanie, vystúpenie *od*, ale i zotrvanie. Dôležitým preň je nateraz preukázať ono *od seba* v Nietzscheho „fyziológii umenia“ a to pri skúmaní pojmov afekt, vášeň a pocit.

## 1. 2. Vôľa ako afekt, vášeň a pocit

Podľa Heideggera Nietzsche vôľu nazýva *afektom* (krátky prejav vzplanutia). Označuje ju i ako *vášeň* alebo *pocit*. Ustupuje týmito pojmi od určenia bytnosti vôle?, kladie si Heidegger otázku. Čo má Nietzsche na mysli, keď všetky afekty sú *utvorené vôľou k moci*? Heidegger odpovie: sú to neracionálne stránky duše. V tomto prípade si musíme uvedomiť, „že nejde o psychológiu a ani o psychológiu vybudovanú prostredníctvom fyziológie a biológie, ale o základné spôsoby, na ktorých spočíva ľudský pobyt, o spôsoby, ktorým človek zakladá »tu«, otvorenosť a skrytosť jestvujúcna, v ktorých stojí.“<sup>2</sup> Heideggerova námietka spočíva v otázke či tieto telesné stavy sú u Nietzscheho uchopené adekvátnym spôsobom. Ak hovoríme, že niekto koná v afekte, myslíme tým, že je *mimo seba*; afekt je teda

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 39.

<sup>2</sup> Tamže, s. 41.

chcenie mimo seba. Čo znamená byť *mimo seba*? Podľa Heideggera: panstvo presahujúce samého seba, prvotná forma afektu, ktorou sú utvárané všetky ostatné afekty. Zaiste, v Heideggerovej optike je to tak, bytnosť vôle presahuje, smeruje *od seba* a v tomto presahovaní utvára aj iné afekty. V Nietzscheho poňatí (o bytnosti vôle nevraví nič) však prvotnou formou afektov je *opojenie*, vzplanutie celého tela, vzplanutie neracionálnych pudov, ktoré v tomto hneď-reagovaní<sup>1</sup> premôžu inak chladný, racionálny stav človeka. Afekt je teda prejavom opojenia, prejavom vôle k moci a tiež skúsenosťou dištancie od racionálneho, od rozumom kontrolovaného konania. Napr. afekt zlosti, krátkodobé opojenie, vzrušenie, neznamená byť mimo seba iba vo význame chcenia *od seba*, ale aj a zvlášť chcením mimo chcenie rozumu, t. j. chcením vo význame zachvátenia, zapálenia *seba samého*. Človek je prednostne umelcom práve preto, lebo chcenie pudov, napr. afekt je výrazom umeleckého opojenia ako prirodzenej sily v človeku.<sup>2</sup> Rozum je len „úderný aparát proti tomu hneď-reagovaniu inštinktívnych súdov.“<sup>3</sup> Ak je to tak, potom Nietzsche pojmom afektu chce práve preto zdôrazniť prednosť umenia vôle k moci pred pravdou, ktorú považuje tiež za omyl vo svete omylov, ale taký druh omylu, ktorý je vlastný iba človeku. To ale Heidegger akceptovať nemôže. Nietzsche väčšinou používa slovo afekt v rovnakom význame ako vášeň, tvrdí Heidegger a k tomu hneď dodáva, že hnev alebo nenávisť, resp. radosť a láska, sa nielen odlišujú ako afekt od afektu, ale i ako afekt od vášne. Preto bude potrebné hľadať pre tieto pojmy presnejšiu definíciu. Pri premýšľaní pojmu nenávisť, hovorí, že po jej prepuknutí ne-

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 804.

<sup>2</sup> Tamže, fragment č. 798.

<sup>3</sup> Tamže, fragment č. 804.

vyprchá, ale rastie ďalej. „Nenávisť nie je slepá, ale jasnozrivá. Iba hnev je slepý.“<sup>1</sup> Podobne je to s láskou a poblúznením. Nenávisť je teda vášeň, ktorá človeka neodvádza iba *od seba*, je aj tým, v čom sa človek zakotvuje a tak dosahuje panstvo nad vecami. Rozrušujúce zachvátenie: afekt, vôľa nebyť sebou, vášeň: jasnozrivé zhromažďovanie v sebe samom. Lenže Nietzsche takúto vášeň považuje za únavu vôle. Voľa je teda iba chcením mimo seba ako chcenie-viac.<sup>2</sup>

Afekt a vášeň sú podľa Heideggera zahrnuté pod rodový pojem *pocitu*. Čo je jeho bytnosťou? Nerozumie z akého dôvodu Nietzsche spája pocit s chcením, veď chcenie je výrazom vôle k moci a pocit je len sprievodným javom chcenia, „rozkoš sprevádza, neuvádza do pohybu.“<sup>3</sup> Heidegger v tom vidí Nietzscheho nedôslednosť, nestráca síce prehľad o celku svojej náuky, ale dopúšťa sa jednostrannosti. Vôľa k moci ako základný charakter jestvujúcna a ako sprievodný pocit vášne sú nezlučiteľné. Heideggerov záver k Nietzscheho pojmu pocitu: pocit vášne nie je bytostným vymedzením vôle k moci. Z vlastného postoja k tomu dodáva: pôvodným stavom pocitu je, „že k nemu myslenie a chcenie patrí. Teraz je dôležité iba vidieť, že pocit má povahu otvárania, zostávania v otvorenosti a tiež, podľa toho aký je to pocit, i povahu uzatvárania.“<sup>4</sup> Povedané inak, bytnosť pocitu nie je symptómom ochabujúcej alebo narastajúcej vôle k moci – ako si myslí Nietzsche –, ale vecou otvárania, vecou *od seba* v jej zotrvaní byť sama sebou. Heidegger to preukazuje tým, že vôľa je chcením mimo seba, ale to *mimo seba* nespočíva v tom, aby zo seba odchádzala, ale v tom, že sa v chcení

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 45.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 46.

<sup>3</sup> Tamže, s. 47.

<sup>4</sup> Tamže, s. 48.

zhromažďuje. Z tejto pozície môže povedať, že Nietzscheho pojem pocitu je iba vôľa k otvárajúcemu zotrávaniu v otvorenosti, čo má byť dostatočným znakom toho, že vôľa k moci je odvodená z jestvujúcna. Či je to vskutku tak, môže naznačiť Heideggerovo skúmanie radosti.

Radosť je príjemný pocit a tiež – cítiť sa silnejším.<sup>1</sup> Vskutku je to tak, ale Heidegger nerozlišuje medzi radosťou ako prchavým, krátkodobým pocitom a radosťou ako dlhodobým stavom, ktorý Nietzsche pripisuje k *opojeniu* vôľou k moci v jej dvojznačnom význame, t. j. v statí nad, v dištancii od krátkodobého opojenia. (Heidegger opomína a opomínať musí, že pocit v Nietzscheho chápaní je *symptómom* vôle k moci; radosť alebo smútok sú hodnotové stavy človeka a v tomto rozdiеле nevyjadrujú vôľu k moci ako takú, ale iba jej prejavy, stupňovanie alebo ochabovanie sily. Heidegger, ako je známe už z jeho práce *Bytie a čas*, hodnotové myslenie v otázke bytia odmieta, pretože práve ono otázku bytia zastiera).

Heidegger v druhej časti skúma afekt, vášeň a pocit z hľadiska idealizmu, ako sám hovorí, z vonkajšieho pohľadu. Vo všeobecnosti idealizmus je spôsob uvažovania, ktorý nahliada idey.<sup>2</sup> Že je to tak, preukazovať nemusím. Ako ale idealizmus chápe Nietzsche? Heidegger si vypo máha Nietzscheho citátom: „Tak ako je pocit a tiež rozmanité druhy pocitov spoznané ako ingrediencie vôle, tak je to aj s myslením. V každom vôľovom akte je komandujúca myšlienka: – a nikto by nemal veriť v to, že túto myšlienku možno (chcieť, dopl. Š. J.) od »chcenia« a že potom ostane už len čistá vôľa!“<sup>3</sup> Komandujúcou myšlienkou v tomto význame je *príkaz*, ktorý udáva vôľa k moci. Nie je to však *myšlienka* myslenia. Podľa Nietzscheho myslenie, reflexia

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 50.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 51.

<sup>3</sup> Tamže, s. 54.



pocitu nie je samotným pocitom. V tradičnom chápaní idealizmu je pojem pocitu *zovšeobecnením* podstatnej črty mnohých pocitov. Nietzsche však chápe idealizmus inak. Komandujúca *myšlienka* nie je výkonom myslenia, ale *opojenie* vôľou k moci. „Opojenie musí najskôr zvýšiť vznetlivosť celého stroja: skôr k umeniu nedôjde.“<sup>1</sup> Podstatným pri opojení je pocit zvýšenej sily a nadbytku sily. „Z tohoto pocitu predávame veciam, *nútime* ich, aby od nás brali, znásilňujeme ich – tento postup sa nazýva *idealizovaním*. Zbavme sa tu jedného predsudku: idealizovanie *nezáleží*, ako sa všeobecne myslí, v odoberaní alebo odčítaní malého, vedľajšieho. Ale ohromné *vyzdvihnutie* hlavných rysov je rozhodujúcim, takže tým ostatné rysy zmiznú.“<sup>2</sup> Idealizovanie v Nietzscheho poňatí je učiť sa pozeráť, „navykanie oka kľudu, trpezlivosti, vyčkávania, až veci samy sa priblížia; učiť sa odkladať úsudok, obchádzať jednotlivý prípad zo všetkých strán a podržať ho. To je *prvá* príprava k duchovnosti: *nereagovať* hneď na nejaký podnet, ale ovládnuť prekážajúce pudy.“<sup>3</sup> Z uvedeného je zrejmé, že pre Nietzscheho idealizovanie je spôsob, ako ovládnuť bezprostredné afekty a pocity – na základe príkazu *komandujúcej myšlienky* vôle k moci ako umenia. Heidegger síce na tomto mieste nehovorí, čo Nietzsche myslí pod pojmom *príkaz*, avšak pripúšťa že „je potrebné zdržať sa obvyklých termínov“.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995, s. 106.

<sup>2</sup> Tamže, s. 106–107.

<sup>3</sup> Tamže, s. 93.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 55.

### 1. 3. Vôľa a moc. Bytnosť moci

Tradičným spôsobom poznania by bolo žiadúce uchopiť Nietzscheho „definície“ bytnosti vôle k moci spolu a určiť jednu spoločnú definíciu. Heidegger týmto spôsobom postupovať nemieni. Vytyčuje si: „Poznávanie a vedenie nie je iba prostým poznaním pojmov, ale chápaním toho, čo je v pojme uchopené“,<sup>1</sup> t. j. jeho bytnosť. Nietzsche však pri pojme vôle vraví: „Vôľa: to je predpoklad, ktorý mi nič viac nevysvetľuje. Pre tých, ktorí poznávajú, neexistuje chcenie.“<sup>2</sup> Vôľa (bez moci) je prázdne slovo. Svoj význam nadobúda až tým, keď moc sa seba potvrdzuje vo svojej bytnosti: vôľa moci je teda bytostnou vôľou tak, že chce *viac moci*,<sup>3</sup> pričom toto *viac moci* sa vždy vracia k svojej bytnosti. Lenže podľa Nietzscheho vôľa k moci nie je iba tvorenie, ale i ničenie. Heidegger ničenie interpretuje takto: pri tvorivom charaktere vôle k moci je určujúcim premieňanie a v premene i ničenie. (Nehovorí tu *ako* nadobúda vôľa k moci *viac moci*: aktívna vôľa k moci si *viac moci* musí vybojovať s iným centrom aktívnej vôle k moci, teraz už reaktívnej, ochabujúcej; viac moci tu znamená tvorenie, ale i ničenie). Premieňanie a v premene ničenie je však myslenie známe už od Hegela a Schellinga. Vôľa k moci nenaznačuje nič iné ako tvorenie a ničenie; v tomto spočíva skutočnosť vôle.<sup>4</sup> To platí i pri určení bytnosti moci. Heidegger svoje tvrdenie opiera o Aristotelove pojmy možnosť a skutočnosť (a skrze nich: nutnosť), ktoré sú v západnom myslení základnými modalitami bytia a myslenia. A predsa, dodáva Heidegger, Nietzsche je

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 56.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 57.

<sup>4</sup> Pozri tamže, s. 60.

v niečom iný: udieraním na pojmy (filozofovanie kladi-  
vom) chce veciam vrátiť ich váhu.<sup>1</sup>

Nietzsche je iný v tom, že za základné vymedzenie  
vôle k moci považuje umenie. Určenie vôle k moci ako  
umenia musí byť podľa Heideggera ale upresnené, a to  
vzhľadom na hlavnú otázku: Čo je jestvujúcno? Čo za-  
kladá všetko jestvujúcno? Tak pre hlavnú ako základnú  
otázku (čo je bytie samo) platí, že jestvujúcno zakladá  
otvorenosť bytia, neskrytosť, *alétheia*, pravda. Potom  
i Nietzscheho vôľu k moci bude potrebné premyslieť v jej  
pravde, aby sa na základe jej určenia osvetlilo miesto vôle  
k moci ako umenia.

#### **1. 4. Vôľa k moci ako umenie. Päť tvrdení o umení**

*Objasnenie dôvodu, prečo je potrebné skúmať najprv vôľu  
k moci ako umenie*

Aké je miesto umenia v optike pravdy (*alétheia*), ako ju  
myslí Heidegger? Z pohľadu tejto otázky charakterizuje  
i Nietzscheho pochopenie umenia, a to prostredníctvom  
jeho piatich výrokov o umení.

Prvý výrok: Prečo má umenie rozhodujúci význam pre  
založenie nového kladenia hodnôt? Alebo inak, prečo  
Nietzsche svoju myšlienku vôle k moci spája s umením  
kladenia nových hodnôt (a nie s pravdou bytia)? Odpove-  
ďou je Nietzscheho fragment č. 797: „Fenomén »umelec«  
je ešte najľahšie prehliadnuteľný: – odtiaľ nahliadnuť na  
základné inštinky moci, prírody atď.! Tiež náboženstva  
a morálky! »Hra«, to neužitočné – ako ideál silou zahrňa-  
júceho, ako »detské«. »Detskosť« boha...“<sup>2</sup> Heidegger  
z fragmentu cituje: „Fenomén »umelec« je najprehľad-  
nejší“ a nabáda, že pokračovať v citácii už nie je potrebné.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 63.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 797.

Postačí mu skúmať ono „najprehľadnejšie“. Podľa môjho názoru Nietzsche chce týmto citátom povedať, že myslenie *prehliada* to, čo fenomén umelec znamená. A že je to tak aj u Heideggera, je evidentné z toho, že *prehliada* diferenciu medzi umeleckými živlami prírody a umelcami, tvorcami umelecký diel. To, ako chápe fenomén umelca Nietzsche, uvádza vo fragmente č. 798: „Apolónske – dionýzovské. – Sú dva stavy, v ktorých vystupuje umenie samo ako prírodná sila v človeku, ktorá ním nakladá, či chce alebo nie: raz ako nútenie k vízii, na druhej strane ako nútenie k orgiazmu. Oba stavy prebiehajú aj v normálnom živote, iba slabšie: v sne a v opojení. Ale ten istý protiklad vzniká ešte medzi snom a opojením: oboje v nás rozpútavajú umelecké sily, každý ale inak: sen tých videnia, spájania, básnenia; opojenie tých okázalostí, náruživostí, spevu a tanca.“<sup>1</sup> Heidegger naproti tomu tvrdí: Najprehľadnejší a najdostupnejší je fenomén „umelca“, t. j. bytie umelcom, ktorý tvorí umelecké diela. „Byť umelcom znamená tvoriť“<sup>2</sup> postaviť sa do bytia niečoho, čo ešte nie je. V tvorení postupujeme od jasného k temnému.

Druhé tvrdenie o umení: „Byť umelcom je spôsob života“.<sup>3</sup> Heidegger tu odkazuje na fragmenty č. 659, 581, 582 a 639. Nietzsche v nich hovorí, že život je najznámejšia podoba bytia, resp. že najvnútornejšou bytnosťou bytia je vôľa k moci. Heideggerov záver k predmetným fragmentom je, že „byť umelcom je najprehľadnejší spôsob života“.<sup>4</sup> Umenie má teda k objasneniu bytia jestvujúca prednosť. Heidegger však diferenciu medzi umeleckým, iluzívnym tvorením prírody a umelcom, tvoriacim umelecké diela neskúma. Dôraz kladie na diferenciu umelca,

---

<sup>1</sup> Tamže, fragment č. 798.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 66.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 67.

ktorý tvorí a na príjemcu umeleckého diela; ku skutočnosti umenia nepatrí iba umelec, ale aj tí, ktorí dielo zakúšajú. Nietzsche teda na umenie nahliada jednostranne, iba optikou umelca. Že je to tak, Heidegger preukazuje z fragmentu č. 811. „Naša estetika bola doteraz iba ženskou estetikou, pretože svoje skúsenosti o tom, »čo je krásne?«, formulovali iba príjemcovia. V celej filozofii až dodnes chýba umelec“,<sup>1</sup> t. j. *mužská* estetika, ktorej Heidegger rozumie ako estetike tvorcov umenia.

Heidegger z predošlých interpretácií Nietzscheho fragmentov o umení odvodzuje dve tvrdenia: „1. Umenie je najpriehľadnejšou a najznámejšou podobou vôle k moci. 2. Umenie musí byť pochopené z hľadiska umelca“.<sup>2</sup> V druhom tvrdení už pripúšťa, že „umelec“ nie je len ten, kto tvorí umelecké dielo. Odkazuje na Nietzscheho fragment č. 796: „Umelecké dielo, tam, kde sa objaví bez umelca ako telo, organizácia (pruský dôstojnícky zbor, jezuitský rád). Do akej miery je umelec predstupňom. Svet je samo seba tvoriace umelecké dielo.“<sup>3</sup> Heidegger fragment interpretuje tak, že pojem umelca je tu *rozšírený* na všetko vytvorené, čo znamená: Nietzsche umenie (vraj) neodvodzuje z prírody, ale naopak, z umenia umelca a toto umenie *rozširuje* na všetko vytvorené. Z uvedeného fragmentu odvodzuje tretie tvrdenie o umení: „Umenie je podľa rozšíreného pojmu umelca základným dianím všetkého jestvujúcna. Jestvujúcno je, pokiaľ je seba tvoriacim, vytvoreným.“<sup>4</sup> Lenže ako je to s vôľou k moci, ktorá je bytostne tvorením a ničením? Heidegger túto dvojznačnosť nevzťahuje na pohyb a protipohyb v každom okamihu, ale na širšiu dejinnú situáciu:

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 68.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 69.

Umenie tvorí tak, že prevracia to staré, náboženstvo, morálku, filozofiu. Prevracia Platonov „pravý svet“, aby rehabilitoval svet zmyslov. Heidegger na základe toho formuluje štvrté tvrdenie: „Umenie je zvláštnym protipohybom voči nihilizmu.“<sup>1</sup> Je zaujímavé (a z Heideggerovho pohľadu príznačné), ako toto štvrté tvrdenie o prednosti umenia pred pravdou interpretuje.

Protipohybom k nihilizmu je „umelec-filozof“. Skôr, ako by premyslel, čo to znamená v Nietzscheho poňatí, predvedie vlastnú definíciu: „Filozof je umelcom, pokiaľ tvaruje jestvujúcno v celku, t. j. predovšetkým tam, odkiaľ sa jestvujúcno v celku ukazuje.“<sup>2</sup> Následne cituje z fragmentu č. 795: „Umelec-filozof. Vyšší pojem umenia. Či sa môže človek postaviť od iných ľudí dostatočne ďaleko, aby na nich tvaroval? (– predbežné cvičenie: 1. ten, ktorý sa sám tvaruje, pustovník, 2. doterajší umelec ako malý pracovník s materiálom).“<sup>3</sup> Vidíme, že Nietzsche zreteľne diferencuje umelca ako tvorbu seba samého od umelca pracujúceho s materiálom. A zvlášť diferenciu umelca v prvom význame: umelec-filozof musí byť dostatočne ďaleko od umelca v druhom význame, t. j. získať od tradične poňatého umenia dištanciu. Heidegger túto diferenciu obíde a prevedie ju do diferencie zmyslového a pravého sveta, t. j. do otázky pravdy, aby napokon dospel k záveru, že umenie je vôľou k javu ako zmyslovému, je vôľou klamu, ilúzie (fragment č. 795)<sup>4</sup> – čo podľa Nietzscheho stojí vyššie ako „pravda“. Lenže Nietzsche otázkou zmyslového sveta chce povedať, že pravdy vo svete niet, že vo svete vládne iba klam a ilúzia – a práve to je jedinou realitou. Povedané inak, vymedzenie zmyslového

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 71.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 795.

<sup>4</sup> Pozri tamže.

už nemyslí iba vzhľadom na Platonov nadzmyslový svet; podľa Nietzscheho *pravda* je len ilúzia, klam, omyl,<sup>1</sup> t. j. druh básnenia, druh umenia, jeden zo spôsobov tvarovania jedného, zmyslovo prístupného sveta.

Heidegger na fragment č. 795 nazerá z perspektívy základnej otázky filozofie, preto vôľu k ilúzii a klamu musí interpretovať z hľadiska vôle k „pravému svetu“ v Platonovom zmysle. Iba tak je možné porozumieť Nietzschemu výroku: „Umenie má väčšiu hodnotu ako pravda.“<sup>2</sup> Smerovanie interpretácie tohto výroku Heidegger premieňa na otázku bytostného vzťahu umenia a pravdy (piate tvrdenie o umení). Tentoraz Nietzscheho fragment č. 808, „umenie je veľkým stimulom života“<sup>3</sup> prevádza do vlastného obsahu bytnosti umenia, čo nie je ničím iným ako podobou vôle k moci. Umenie ako bytostné vymedzenie vôle k moci je hlavným tvrdením o umení, a preto ho nemôžeme pripojiť k predchádzajúcim tvrdeniam ako šieste. Tým je v základe o Nietzscheho chápaní umenia povedané všetko, no Heideggerovi to nestačí, musí sa pýtať ďalej: „Čo znamená táto interpretácia umenia pre poznanie umenia a náš postoj voči nemu?“<sup>4</sup> Touto otázkou mieri k vymedzeniu pojmu estetiky, resp. k vzniku estetiky ako filozofickej disciplíny.

## 1. 5. K Nietzscheho pojmu estetiky

### *Šesť základných skutočností z dejín estetiky*

Podľa Heideggera Nietzsche pri vymedzení pojmu umenia chce ukázať, čo je vôľa k moci. (Nemyslím, že je to tak;

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001, s. 143.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 822.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 71.

<sup>4</sup> Tamže, s. 74.

Nietzsche namiesto „čo“ chce ukázať „ako“ je vôľa k moci, t. j. ako umenie hry omylov, klamov a ilúzií, bez akejkoľvek pravdy). Aj keď Nietzsche sa nepýta na umenie ako na jav alebo na výraz kultúry, jeho úvahy o umení sa pohybujú (vraj) tradičnou cestou. „Táto cesta je vo svojej zvláštnosti určená ako estetika.“<sup>1</sup> Už to, že Nietzsche argumentuje proti ženskej estetike mužskou, je jasným dôkazom, že sa pri skúmaní umenia pohybuje v rámci estetiky. Kedy pojem a disciplína estetiky vzniká? Heidegger estetiku vymedzuje ako poznanie zmyslového, vnímania, pociťovania. Je to ten istý spôsob *poznania*, akým sú vymedzené disciplíny logiky a etiky. (Problémom zostáva, že Nietzscheho „estetika“ nie je prednostne vecou *poznania*, ale umeleckým hľadiskom na *poznanie*). Z hľadiska základnej (nie vedúcej) otázky, estetika, logika a etika sú disciplíny filozofie, t. j. disciplíny založené na otázke: čo je jestvujúcno?, čo je bytím jestvujúcna. V optike základnej otázky bytia sú tieto disciplíny opodstatnené iba ako dejinné útvary metafyziky, ako spôsoby pýtania sa na bytie jestvujúcna. Že je to tak, chce preukázať na základe šiestich skutočností z dejín estetiky.

Prvá skutočnosť: Veľké grécke umenie vyrástlo bez pojmovej reflexie o ňom. Gréci mali tak vyspelé poznanie a vášeň, že v tejto jasnosti nepotrebovali žiadnu estetiku.<sup>2</sup>

Druhá skutočnosť: Estetika začína v momente, keď veľké umenie a veľká filozofia Grékov dospejú k svojmu koncu. To je obdobie Platóna a Aristotela, tvorcov základných pojmov filozofie, v ktorých sa bude pohybovať každé ďalšie skúmanie umenia.<sup>3</sup> Že je to tak, Heidegger

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 75.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 73.

<sup>3</sup> Pozri tamže.



preukazuje na Platonovom pojme *idea*, resp. Aristotelových pojmoch *látka* a *forma*. Tieto pojmy však nedokážu primerane vysvetliť grécke slovo *techné*.

Tretiu základnú skutočnosť Heidegger spája s novovekom, so sebauvedomovaním Ja. Umenie a estetika sa tu obracia k „pocitovému stavu človeka“.<sup>1</sup> Umenie je tak *prehnané*, že chce uchopiť pravdu jestvujúcna absolútne. Zároveň umenie sa stáva úpadkovým, stráca svoju bytnosť, svoj bezprostredný vzťah k základnej otázke zobraziť absolútne.

Štvrtá skutočnosť je dejinným potvrdením, že veľké umenie je na konci.<sup>2</sup> A to, že je na konci, vypovedá Hegelova estetika. Umelecké diela síce budú vznikať ďalej, ale v prospech Hegela vypovedá to, že „umenie stratilo moc k absolútne, svoju absolútne moc“.<sup>3</sup> Toto rozpoloženie sa preukáže v devätnástom storočí.

Piata základná skutočnosť: V devätnástom storočí dochádza k pokusom o obnovu absolútneho umenia, celkového umeleckého diela, založenom na čistom pociť.<sup>4</sup> Heidegger tieto pokusy spája s menom R. Wagnera. Estetický človek 19. storočia chce v sebe uskutočniť harmóniu pocitov, životný pocit, podľa ktorého hodnotí skutočnosť. Estetické už nie je predmetom bádania, naopak estetické určuje *stav*, *postoj*, tak ako vedecký alebo politický *postoj*, slovom stáva sa fenoménom kultúrnej činnosti. „Estetický človek je presvedčený, že je chránený a ospravedlnený celkom kultúry.“<sup>5</sup> A tento celkový stav kultúry Nietzsche ako prvý označí za nihilizmus. Na druhej strane tu pôsobí veľké hnutie nemeckého idealizmu. Tento protiklad nie je

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 82.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 83.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Pozri tamže, s. 87.

<sup>5</sup> Tamže, s. 90.

správne chápať v následnosti, postupne, ale optikou prvej tretiny dvadsiateho storočia, čím Heidegger nepochybne myslí na svoj filozofický výkon.

Šieste základné tvrdenie: Ak u Hegela umenie padlo za obeť nihilizmu,<sup>1</sup> Nietzsche v umení hľadá *protipohyb* k nihilizmu. Napriek tomuto odklonu od Wagnerovho „celkového umeleckého diela“, Heidegger u Nietzscheho vidí i istý účinok Wagnera – celkovosť ako „fyziológiu umenia“. Preukáže to citátom z Nietzscheho spisu *Nietzsche contra Wagner*: „Estetika nie je ničím iným ako aplikovanou fyziológiou.“<sup>2</sup> Dodajme, že tento citát Nietzsche vzťahuje na Wagnerovu estetiku, ktorú považuje za dekadentnú, úpadkovú. Už z toho je zrejmé, že Nietzsche „estetiku“, estetický vkus, cítenie považuje za aplikáciu, t. j. za symptóm vôle k moci, ktorý predznamenáva či je to symptóm sily úpadku alebo sily vzrastu. Heidegger týmto smerom nejde, Nietzscheho „fyziológiu umenia“ pojme ako prírodovedecké skúmanie telesných stavov a procesov a ich pôsobiacich príčin.<sup>3</sup> Najvýznamnejším telesným stavom je opojenie.

## 1. 6. Opojenie ako estetický stav

V Heideggerovom kontexte by sme mohli povedať: opojenie ako estetický symptóm. Podľa Nietzscheho však opojenie znamená: opojenie vôľou k moci. Opojeniu „zodpovedá viac sily“, na základe ktorej sa zmení i vnímanie priestoru a času: „strašné diaľky sú prezreté a zároveň až teraz vnímateľné; rozširovanie pohľadu nad väčšie množstvá a šírky; zjemnenie orgánu na vnímanie omnoho menšieho

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, 90–91; NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: NDC 1998, s. 133.

<sup>3</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*, s. 91.

a prchavejšieho“; radosť, dobrodružstvo, nebojácnosť, ľahostajnosť voči životu a smrti. Všetko to malé a veľké, blízke a vzdialené sa navzájom podnecuje a týmto spôsobom sú „konečné stavy do seba prerastené“.<sup>1</sup> Slovom, opojenie u Nietzscheho znamená: nevidieť protiklady, ale všetko do seba prerastené, vzájomne podmieňujúce sa – a to všetko vidieť z veľkej výšky: znak dokonalosti,<sup>2</sup> veľkého pokoja. A pokiaľ ide o opojenie ako estetický stav, Nietzsche tým podľa môjho názoru myslí na symptómy opojenia, ktoré je možné pozorovať na fyziologických stavoch života (v tomto zmysle: fyziológia umenia). Vráťme sa však k Heideggerovi.

K prehĺbenému uchopeniu Nietzscheho vôle k moci ako umenia Heidegger formuluje otázku vzťahu umenia ako protipohybu k nihilizmu a otázku fyziológie umenia. Ako pochopiť ich vzťah v jednote, ak si vzájomne odporujú. „Ak je tu vôbec možné zmierenie, tak iba tak, že umenie ako predmet fyziológie nebude prehlásené za protipohyb nihilizmu, ale za najextrémnejší hlavný pohyb nihilizmu.“<sup>3</sup> To však Heidegger odmieta. V tom mätúcom hľadá niečo iné. Čo to *iné* môže byť? V následnom premýšľaní Heidegger cituje Nietzscheho náčrt s titulom „K fyziológii umenia“.<sup>4</sup> Ten obsahuje sedemnášť bodov, ale podľa Heideggera tieto rozdielne body vôbec nenaznačujú, čo ich spája. Zápis začína: „1. Opojenie ako predpoklad: príčiny opojenia“ a končí: „17. Problém herca. »Neúprimnosť«. Typická schopnosť premeny ako chyba charakteru... Nedostatok hanby, pajác, satyr, bufo, Gil Blas, herec, ktorý hrá umelca.“ Nemyslím si, že uvedené body

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 800.

<sup>2</sup> Nietzscheho pojmu „dokonalosti“ sa venujem v nasledujúcej kapitole tejto monografie.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 92.

<sup>4</sup> Tamže, s. 93–94.

nič nespája. Všimnime si názov piateho bodu: „Apolónske, dionýzovské. Základné typy. Širšie, porovnané s našimi zvláštnymi umeniami.“ Piaty bod uvádzam zámerne, pretože Nietzsche už v prvotine *Zrodenie tragédie z ducha hudby* naznačuje, čo preň znamená dionýzovské, a čo Heidegger obchádza. Už v tejto práci Nietzsche *dionýzovské* spája s analógiou *opojenia*, v ktorom „sa subjektivita vytráca až do úplného sebazabudnutia“.<sup>1</sup> Apolónske zasa spája s analógiou krásneho zdania snových svetov,<sup>2</sup> t. j. s obrazným umením, ktorému zodpovedá svet jestvujúcien. Dionýzovské k apolónskemu tu znamená: dištancia od subjektivity, od Ja, od sveta jednotlivých jestvujúcien. Opojenie je pátos dištancie par excellence. Na strane druhej: dionýzovské a apolónske sily „tryskajú z prírody samé osebe, *nesprostredkované ľudskými umelcami...*“.<sup>3</sup> Umelec, tvorca umeleckého diela, je voči týmto silám prírody len ich „imitátorom“, t. j. netvorí z ich opojnej sily – prepadá iba snovým víziám apolónskeho. V tomto zreteľne nachádzam Nietzscheho dištanciu od ľudského, príliš ľudského umenia a estetiky. Naostatok: „Človek (opojenia, dopl. Š. J.) už viac nie je umelcom, stál sa umeleckým dielom...“<sup>4</sup> Pre Nietzscheho veľkým umením je tvorba nadčloveka, naopak ľudské umenia sú len výrazom estetického stavu človeka. Heidegger však diferenciu medzi veľkým umením a umeniami necháva bokom, čím si zahatáva i primeranú odpoveď na otázku vzťahu medzi umením ako protipohybu k nihilizmu a „fyziológiou umenia“.

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*, s. 28.

<sup>2</sup> Tamže, s. 26.

<sup>3</sup> Tamže, s. 29.

<sup>4</sup> Tamže, s. 28–29.

Heidegger po uvedení sedemnáctich bodov „K fyziológii umenia“ si predsa len kladie otázku skúmania spojitosti umenia ako protipohybu k nihilizmu a fyziológii umenia, a to ako otázku vyššieho pojmu bytnosti vôle k moci. Pritom neváha dodať, že Nietzsche svoje uvažovanie o „fyziológii umenia“ zahajuje v rámci estetiky, lebo iba na základe nej je možné dospieť k celkovej súvislosti oných sedemnáctich bodov: „Nietzscheho skúmanie umenia je estetika.“<sup>1</sup>

Podľa estetiky umenie je zakúšané a spätne určované pocitovými stavmi človeka. A že Nietzsche uvažuje práve takto, podľa Heideggera dokazujú výrazy „estetický stav“ (fragment č. 801) a „estetická činnosť a nazeranie“ (fragment č. 112). Táto estetika je *fyziológiiou*. „To znamená: pocitové stavy, vzaté výhradne duševne, budú spätne vysledované k svojmu pôvodu v telesných stavoch. Vcelku vzaté, ide tu o nerozdelenú a nerozdeliteľnú jednotu telesného – duševného, o živé, ktoré je stanovené ako ríša estetických stavov: živá »príroda« človeka.“<sup>2</sup> Základnou otázkou estetiky ako fyziológii umenia je otázka *prírody* človeka, vymedzenej výrazmi *dionýzovské* a *apolónske*, alebo *opojenie* a *sen*. Čo Nietzsche myslí pod opojením, Heidegger odcituje zo spisku *Súmrak modiel*. „K *psychológii umelca*. Aby bolo umenie, aby bolo nejaké estetické konanie a videnie, k tomu je nevyhnutná jedna predchádzajúca fyziologická podmienka: *opojenie*. Opojenie musí najskôr zvýšiť zápalnosť celého stroja: skôr k umeniu nedôjde. Všetky druhy opojenia, hoci seba rôznejšie podmienené, majú k tomu silu: menovite opojenie pohlavného roznieťenia, táto najstaršia a najpôvodnejšia forma opojenia. Taktiež opojenie, ktoré uskutočňuje všetky veľké žiadosti,

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 95.

<sup>2</sup> Tamže, s. 95–96.

všetky silné dojmy; opojenie slávnosťou, zápasom, bravúrnym kúskom, víťazstvom, všetkými krajnými pohnútkami; opojenie krutosťou; opojenie v ničení; opojenie za istých meteorologických vplyvov, napríklad jarné opojenie; alebo pôsobením narkotik, potom opojenie vôle, opojenie nahromadenej a vzrastajúcej vôle.“<sup>1</sup> Heidegger (zámerne?) už necituje nasledujúcu vetu: „ – Podstatným pri opojení je pocit zvýšenia sily a nadbytku.“<sup>2</sup> Tento nadbytok sily neskúma, ignoruje, aby výraz *opojenie* mohol stožňiť so základným estetickým stavom človeka.

Dionýzovské opojenie z nadbytku sily (z dištancie voči umeniu a *ženskej* estetiky) nie je jediným základným *estetickým stavom*. Vedľa neho pôsobí apolónska sila snových obrazov. K tomu Heidegger odcituje fragment č. 798: „Obidva stavy hrajú úlohu i v normálnom živote, iba slabšie: v sne a v opojení.“<sup>3</sup> V citácii fragmentu Heidegger ďalej nepokračuje. Pre úplnosť ho uvediem do konca: „Ale ten istý protiklad ešte medzi snom a opojením: oboje v nás rozpútavajú umelecké sily, každý ale inak: sen tých videnia, spájania, básnenia; opojenie tých okázalostí, náruživostí, spevu, tanca.“<sup>4</sup> Heidegger skôr ako by skúmal, vedľa opojenia i sen, umelecké sily tvorby obrazov, smeruje k tomu (čo Nietzsche uvedie v *Súmraku modiel*<sup>5</sup>), že opojenie je základným estetickým javom vôbec.<sup>6</sup> Zaiste je to tak, ak by Heidegger dodal, že opojenie, tak dionýzovské, ako apolónske, je samo v sebe dvojznačné a iba v tomto význame je estetickým stavom (nie javom). V práci *Súmrak modiel* jej autor uvedie: Obidve sily sú

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 105–106.

<sup>2</sup> Tamže, s. 106.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 97.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 798.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 106.

<sup>6</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 98.

druhy opojenia. „Apolónske opojenie vzrušuje hlavne oko, že nadobudne sily vízie... V dionýzovskom stave proti tomu je celý afektový systém vzrušený a vystupňovaný: tak, že vybíja všetky svoje výrazové prostriedky naraz a zvyšuje zároveň silu predstavujúcu, napodobujúcu, transfiguračnú, premenlivú a všetky druhy mimiky a hecťva. Podstatným zostáva ľahkosť metamorfózy, neschopnosť nereagovať...“<sup>1</sup> Dionýzovské opojenie nemôže nereagovať na apolónske obrazy; reaguje tak, že celý afektový svet apolónskych obrazov ruší naraz, a tak umeleckú silu predstáv zvyšuje svojim *nadbytkom* sily. Heidegger nepotrebuje odvodzovať filozofické dôsledky z diferencie medzi apolónskym a dionýzovským opojením; zaujíma ho otázka opojenia ako taká: ich spoločným menovateľom je bytnosť opojenia. (Tu je namiesto otázky: je opojenie estetickým stavom, ak estetika je reflexiou predstavujúceho umenia? Nie je opojenie skôr stavom, pri ktorom človek môže zakúšať to, že tento svet je fenoménom tvorby umeleckých síl, a nie estetickou reflexiou umeleckých diel?).

„Aká je všeobecná bytnosť opojenia?“<sup>2</sup> kladie si otázku Heidegger. A k nej pridáva ešte druhú otázku: „V akom zmysle je opojenie »nevyhnutným«, »aby existovalo umenie?« V akom zmysle je opojenie základným estetickým stavom?“<sup>3</sup> Aký je vzťah medzi opojením a fyziológiou umenia? Opojenie v optike fyziológie umenia nie je opojením ako takým, ale pocitom. Pre Heideggera seba-pociťovanie nie je nič iné, ako stav, skrze ktorý nazeráme na veci okolo nás. Že je to tak, preukazuje Nietzscheho dvoma tvrdeniami: „1. Pocit je stupňovaním sily. 2. Pocit plnosti. Podľa vyššie prehláseného musí byť toto stupňovanie sily

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 108–109.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 98.

<sup>3</sup> Tamže.

ponechané ako schopnosť byť mimo seba, ako vzťah k jestvujúcnu...“<sup>1</sup> Heidegger nateraz neskúma, čo je „plnosť“ opojenia; postačuje mu iba „pocit plnosti“. Na tomto základe formuluje tretí aspekt pocitu opojenia, viazaný „k vzájomnému prenikaniu každého stupňovania každej schopnosti činnosti a nazerania, uchopovania a odkazovania, oznamovania a uvoľňovania sa.“<sup>2</sup> Tento aspekt dokladá časťou fragmentu č. 800: „– týmto spôsobom sú konečné stavy do seba prerastené, hoci možno by mali dôvod zostať si cudzie. Napríklad: náboženské opojenie a pohlavné vzrušenie (dva hlboké city, pomaly takmer prekvapujúco koordinované...“<sup>3</sup> *Do seba prerastené* sú podľa Heideggera: činnosť a nazeranie, uchopovanie a odkazovanie. Všimnime si úvod fragmentu č. 800. Nietzsche tu uvádza: „Pocit opojenia, skutočne mu zodpovedá viac sily...“ Nietzsche *do seba prerastené*, napr. sily párenia, ale i logické a geometrické zjednodušenia, t. j. obrátený spôsob pozorovania, chápe ako „vrchol vývoja: veľký pokoj“.<sup>4</sup> Ak je to tak, potom tu Nietzsche myslí: fenoménom opojenia je *vzájomná podmienenosť* opačných stavov opojenia: zvýšenie sily; vzájomne sa potrebujú, vzájomne, jeden voči druhému (a naopak) sú zdrojom vyššej sily. A ako ono *do seba prerastené* interpretuje Heidegger?

Pocit opojenia sa stane zjavným z opačného fenoménu, z neumeleckých stavov, triezvych, unavených, vyčerpaných, podľa ktorých je život utrpením (fragmenty č. 801, č. 812).<sup>5</sup> Po druhé, opojenie nie je prchavý pocit, prchavý afekt, ale vystupuje ako fenomén vášne. Fenomén vášne –

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 100.

<sup>2</sup> Tamže, s. 101.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 800.

<sup>5</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 101.



do akej miery fenomén?, pýta sa Heidegger. Odpoveď nachádza vo fragmente č. 814: „Umelci nie sú ľuďmi veľkej vášne ako by sa nám snažili nahovoriť a sebe tiež.“<sup>1</sup> Umelci svoje opojenie chcú hneď zobraziť, chýba im bázeň pred vášňou. V umeleckom zobrazení vášeň vyprázdnia, prekonajú ju. V tom sa stavajú obeťami vlastného talentu. K tomu Heidegger cituje fragment č. 814: „Vášeň sa neprekoná tým, že sa zobrazí: je prekonaná, keď sa zobrazí.“<sup>2</sup> Umelcova vášeň síce nie je veľkou vášňou, ale predsa vášňou: je výpadom do celku jestvujúcna. Keďže však nie je veľkou vášňou pri objasnení výrazu „fyziológie umenia“ si „fyziológiou“ nevystačíme. Fyziológia umenia má u Nietzscheho skrytý význam.

Raný Nietzsche slovom *opojenia* označuje prírodné umelecké sily dionýzovského a apolónskeho. Čiže hovorí tu o dvoch stavoch. Ich vzájomné *vyrovnanie* je plodom gréckej tragédie. Protiklad oboch síl sa v nedokončenej práci *Vôľa k moci* mení na učenie o vôli k moci. Kým tento obrat nepochopíme, urobíme dobre, nabáda Heidegger, ak ho nateraz necháme bokom. To si ale vyžaduje nový spôsob pýtania sa. Obe protikladné sily sú síce objavom Nietzscheho, ale presnejšie na tento fenomén poukázal Hölderlin, ktorý v bytnosti Grékov stavia proti sebe *posvätný pátos* a *západnú junóvsku triežvosť zobrazenia*.<sup>3</sup> Heidegger v tomto *proti sebe* vidí skrytú podobu štylizovaného zákona dejinného určenia Nemcov, zákona, ktorý „jedného dňa už musí byť pripravený nadobudnúť konkrétnu podobu.“<sup>4</sup> Nateraz táto podoba nie je dostatočne premyslená. Preto sa Heidegger pri otázke estetického stavu opojenia vracia k Nietzscheho *estetike* ako k *fyziológii*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 102.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 104.

<sup>4</sup> Tamže, s. 105.

umenia, a to s ohľadom na objasnenie si všeobecného javu opojenia. Ak je opojenie estetickým stavom, uvažuje Heidegger, potom bude potrebné odpovedať na otázku: „V akom zmysle je opojenie »nevyhnutné«, aby existovalo umenie?“<sup>1</sup> Vôbec, aby bolo možné. V čom spočíva jeho možnosť?

Pre Heideggera v tomto bode uvažovania o vôli k moci ako umenia je temným, ako opojenie vedie k *fyziológii umenia*. Ako postupovať k otázke, čo je umenie? „Evidentne smerom skúmania estetickej oblasti.“<sup>2</sup> Opojenie je pocit, tvrdí Heidegger. Čo je touto základnou náladou, ak je uchopená esteticky, ako estetický stav, ako krásne? (Tu je potrebné, aspoň v krátkosti uviesť: „Krása existuje tak málo, ako dobro“,<sup>3</sup> krása ako taká nejestvuje. Ďalej: pre Nietzscheho estetickým stavom je i škaredé: okamžité opojenie, afekty, hneď-reagovanie, to, čo sa páči alebo nepáči. A napokon: „»Krása« je pre umelca niečo mimo akéhokoľvek stupňa poriadku, lebo v kráse sú protiklady spojené, najvyšší znak moci, totiž nad protikladmi; okrem toho bez napätia...“<sup>4</sup>) Krása je „spojenie protikladov“, znakom moci „nad protikladmi“. Krása, ktorú človek môže vtlačiť do chaotického diania, nie je príjemný pocit afektu alebo nálady, ale „niečo mimo akéhokoľvek poriadku“.<sup>5</sup>

## 1. 7. Nietzscheho chybný výklad Kantovej náuky o krásnom

Čo Nietzsche myslí, keď hovorí o krásnom a kráse? Heidegger hneď na okraj uvedie, že pojem krásy je pojmom

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 106.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 804.

<sup>4</sup> Tamže, fragment č. 803.

<sup>5</sup> Tamže.

estetiky ako filozofickej disciplíny. Preto svoje premýšľanie o Nietzscheho chápaní krásy prevedie do kontextu 18. a 19. storočia, aby mohol preukázať, že Nietzsche svoj vlastný pojem krásy nemá, ale len ho *prevracia* (Schopenhauer), alebo hanobí (Schelling, Hegel). Koho nehanobí je Kant.<sup>1</sup> No i tak Kantovi v základe nerozumie. Heidegger z Kantovej *Kritiky súdnosti* uvedie: Krásne je to, čo sa páči. Krásne je predmetom číreho páčenia sa. Toto páčenie sa je podľa Kanta „bez akéhokoľvek záujmu“.<sup>2</sup> To, čo sa páči, nedáva nič zo svojej vôle. Nietzsche ono *bez záujmu* pochopí v optike Schopenhauerovej náuky o vôli ako estetický stav vyviaznutia sa z vôle, ako čisté nechcenie, spochinenie v apatii. Nietzsche Schopenhauera *prevracia*: Estetický stav je opojenie. To je evidentne protiklad ku Kantovmu *bez záujmu*. Heidegger sa v spore o interpretáciu Kantovej náuky krásna prikláňa k jej tvorcovi.

Čo myslí Kant určením krásneho ako predmetu páčenia sa *bez záujmu*?, kladie si Heidegger otázku. Najprv tým, že k páčeniu sa niečoho nepatrí naše chcenie, náš záujem. Kant toto *bez záujmu* nazve *slobodným uprednostňovaním*. Podľa Heideggera: „nechať slobodne v tom, čím je“.<sup>3</sup> Je to stav našej ľahostajnosti k predmetu páčenia sa, alebo slobodné uprednostňovanie ako najvyššia aktivita našej bytnosti? Nie je to veľké ocenenie Kanta?

Nietzscheho nesprávny výklad Kanta podľa Heideggera spočíva v dvojakej chybe: 1. Určenie páčenia „bez záujmu“ je vymedzené negatívne a do dnešných dní pochopené ako jediná pozitívna odpoveď na otázku, čo je krásne. 2. Chybné pochopenie *bez záujmu* vedie k mylnému názoru, že s vylúčením záujmu je odstránený

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 107.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 109.

i každý bytostný vzťah k predmetu.<sup>1</sup> Podľa Heideggera pravdou je opak: „Chybný výklad nevidí, že teraz vychádza najavo predmet ako číry predmet, že toto vychádzanie najavo je krásnym“.<sup>2</sup> Keď Nietzsche vo fragmente č. 804 uvedie: „*To krásne existuje práve tak málo ako to dobré, to pravdivé*“,<sup>3</sup> pre Heideggera znamená, že sa s Kantom zhoduje, i keď tomu dostatočne nerozumie. *To* je podľa Heideggera *vychádzanie číreho predmetu najavo*. Heidegger však pripúšťa, že Nietzscheho chápanie krásy nie je odvodené len z chybného chápania Kanta. Preto prechádza k uchopeniu krásna z Nietzscheho vlastnej pôdy.

Aké sú podmienky krásneho, o tom vypovedá fragment 852: „Vetrenie toho, čím by sme sa stali hotovými, keby to k nám životne vstúpilo oproti, ako nebezpečenstvo, problém, skúška, – toto vetrenie určuje tiež ešte naše estetické Ja. (»to je pekné« je pritakanie).“<sup>4</sup> Ďalej, fragment č. 819: „Stále, mocné, pevné, život, ktoré spočíva širo a mocne a ukrýva svoju silu – to sa »páči«: t. j. to korešponduje s tým, za čo sa človek považuje.“<sup>5</sup> Alebo: „»Bytie bez záujmu a ega« je nezmyslom a nedokonalým pozorovaním: – je skôr zanietením byť teraz v *našom* svete, zbaviť sa strachu z neznámeho.“<sup>6</sup> Heidegger pri uvedených fragmentoch kladie dôraz na „bytie bez záujmu“, aby s Nietzschem polemizoval zo stanoviska Kanta. Kantovo *bez záujmu* je zároveň *rozkošou reflexie*, ktorou človek preniká do základného stavu svojho bytia. Z tohto postoja vyvodí záver: Krásne u Nietzscheho „je to, čo nás uvádza do pocitu opojenia“.<sup>7</sup> Je to naozaj tak? Alebo je to skôr naopak? Nie

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 109–110.

<sup>2</sup> Tamže, s. 110.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 804.

<sup>4</sup> Tamže, fragment č. 852.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 112.

<sup>6</sup> Tamže.

<sup>7</sup> Tamže, s. 113.

je u Nietzscheho krásou to, čo opojením vtlačáme do vecí? Nie je podmienkou krásy opojenie? Všimnime si prvú z troch uvedených častí fragmentov. Podmienky, ktorým čelíme: buď sa nimi vyčerpáme alebo sú to podmienky určujúce i naše estetické Áno. Podľa mňa Nietzsche tu hovorí: nestačí podmienky len poznať, urobiť ich známymi, ale týmto podmienkam – ktoré tiež určujú naše estetické Áno – *pritakať*, afirmovať ich. Heidegger pri predmetnom fragmente akoby chcel opomenúť jeho názov (ktorý nevedie): „Tragický umelec“. Práve ono *tragické* vypovedá o tom, čo je krásne; v tragickom umelcovi je (opojením) zahrnutý pocit plnosti, nahromadenej sily. Tento pocit vypovedá o peknom, o pritakaní i pre obávané veci. Tragický umelec pociťuje utrpenie aj ako radosť.<sup>1</sup> „Hĺbka tragického umelca tkvie v tom, že jeho estetický inštinkt prehľadáva vzdialené následky, že nezostáva krátkozrako stáť pri najbližšom, že pritakáva ekonómii vo veľkom, ktoré to obávané, zlé, otázne ospravedlňuje, a nie iba – ospravedlňuje.“<sup>2</sup> Slovom, krásne vytvára tragický, dokonalý umelec tak, že *neznáme veci* nehodnotí hneď, tak, že afekt či náladu zobrazí a tým ich utíši, ale hodnotí ich vo veľkej perspektíve, v ktorej ospravedlňuje i to – k bezprostredným pocitom krásy – opačné a to v ich vzájomnej podmienenosti. K druhému fragmentu (fragment č. 819): Krásne je to, čo korešponduje s tým, za čo sa človek považuje. Bez vymedzenia *tragického* Nietzscheho pojem krásy nepochopíme. Ak veci nevidíme vo *veľkej perspektíve*, v tejto ich *určenosti*, potom je naozaj otázne, ako a prečo Nietzsche pojem krásy spája so *zážitkom*, s rečou fyziológie a biológie. Heidegger sa tu odvolá na štvrtý bod náčrtu „K fyziológii umenia“. Cituje iba druhú časť: „Úvaha: do akej miery je naša hodnota »krásneho« celkom antropocentrická: z biologického

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 852.

<sup>2</sup> Tamže.

predpokladu o raste a pokroku –.“<sup>1</sup> (V prvej časti štvrtého bodu Nietzsche výslovne hovorí o *nadbytku sily*, o tom, čo *skrášľuje*, ale nie na spôsob zážitku, hneď-reagovania). I keď Heidegger Nietzscheho pojem krásy nestotožňuje s biológiou, je preň absurdným a nepochopiteľným, pretože krása je najskôr viditeľná vo fyziológii.

## 1. 8. Opojenie ako formotvorná sila

Heidegger namiesto skúmania *tragického umelca*, tvorby dokonalého človeka pre určenie estetického stavu vymedzuje základné spôsoby chovania: *estetickú činnosť* a *estetické nazeranie* (ktoré spája s tvorcom a prijímateľom umeleckého diela). K tvorbe umeleckého diela sa u Nietzscheho nedozvieme nič, lebo sa nepýta na dielo ako také. Nietzsche hovorí len o umeleckom opojení, podľa ktorého je jeho najstaršou a najpôvodnejšou formou pohlavné vzrušenie.<sup>2</sup> V inom kontexte Nietzsche uvedie: „Umelci by nemali nič vidieť, ako to je, ale plnšie, jednoduchšie, silnejšie: k tomu im musí byť v živote vlastný druh mladosti, jari, druh habituálneho opojenia.“<sup>3</sup> V *Súmraku modiel* ešte dodá: „Z tohoto pocitu predávame veciam, nútime ich, aby od nás brali, znásilňujeme ich – tento postup sa nazýva *idealizovaním*.“<sup>4</sup> Heidegger toto znásilňovanie, donucovanie, idealizovanie interpretuje ako tvorenie zvyrazňujúce hlavné rysy, o ktorých Nietzsche vypovedá už v raz citovanom fragmente č. 803: „Krása« je pre umelca niečím mimo akejkoľvek hierarchie, lebo v kráse sú skrotené protiklady, čo je najvyšším znamením moci, najmä nad vecami, ktoré si odporujú: mimochodom bez napätia: – že

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 93.

<sup>2</sup> Tamže, s. 115.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 800.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 106.

nie je potrebná žiadna sila navyše, že všetko tak ľahko plynie, poslúcha a poslušnosti dáva prívetivý vzhľad – to fascinuje umelcovu vôľu k moci.“<sup>1</sup> Heidegger, čo je preň symptomatické a čo pre mňa znamená dezinterpretáciu, v takýchto Nietzscheho vymedzeniach umeleckej tvorby človeka (stav bez napätia, bez protikladov) a umeleckého tvorenia diela, sa zameriava iba na to druhé (tvorenie diela), ktoré som už vymedzil ako estetický stav zobrazujúceho a prijímajúceho. Umelecké dielo, vraví Heidegger, je pre Nietzscheho vecou umelcovho opojenia (fragment č. 821). Čo pod týmto opojením rozumie Nietzsche, to Heidegger ďalej nevraví a v optike svojej otázky bytia ani nemôže. Nietzsche v predmetnom fragmente uvádza: „ – Umelec miluje pozvoľna prostriedky kvôli nim samým, v ktorých sa dá rozpoznať stav opojenia: extrémna jemnosť a nádhera farby, výrazné línie, nuancie tónu: dištinkty, kde inak v normálnom všetky chýbajú. Všetky dištinktívne veci, všetky nuancie, pokiaľ len rozpomínajú na extrémne stúpanie sily, ktoré vyrába opojenie, opätovne budia tento pocit opojenia; – pôsobenie umeleckého diela je popudom umenia tvorivého stavu, opojenia. Tým podstatným na umení zostáva jeho jestvujúcno (dasein) – dokončenie, jeho vytvorenie dokonalosti a plnosti.“<sup>2</sup> K farbám, k tónom, k nedokonalému jestvujúcnu teda prináleží dištancia, *pátos* dištancie,<sup>3</sup> opojenie dištanciou. Celkové opojenie, chápané Nietzsche, je plnosť sily ako sily *zrušenia* protikladov momentálneho hodnotenia, čoho výrazom je *pátos* dištancie. A ako v charakteristike Nietzscheho stavu opojenia ako formotvornej sily pokračuje Heidegger?

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 803.

<sup>2</sup> Tamže, fragment č. 821.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 144.

Z jeho pohľadu Nietzscheho pochopenie opojenia zodpovedá „široko prevládajúcim názorom estetiky“,<sup>1</sup> pretože tvorbou umeleckého diela sa zaoberá estetika. Nietzscheho riešenie vzťahu umeleckého diela a krásy v rámci estetiky Heidegger dokladá pojmom *formy*. Pri jej všeobecnom vymedzení vyjadri, že určuje stavovosť vecí, resp. náladu. To, že Nietzsche predmetnému pojmu prisudzuje dôležitosť, vypovedajú fragmenty č. 817 a n., z ktorých Heidegger formuluje: Umelec „žiadnej veci neprisudzuje hodnotu, iba ak by to bola forma zbelenia“,<sup>2</sup> t. j. prázdnu formou. A ak Nietzsche ďalej, vo fragmente 818 uvedie, že to, čo ľudia obyčajne nazývajú „»formou« ako obsah, ako »vec samu«,“<sup>3</sup> myslí tým exaktne na neumelecké typy. Heidegger tento fragment nevníma ako Nietzscheho kritiku umelcov *foriem* (ako zobrazenia *formy* vecí či nálady). Naopak, exkurzom do čias starých Grékov, na príklade slova *podoba* (μορφή) chce poukázať, že práve *podoba* je tým, „ako sa jestvujúcno ukazuje, ako vzhľad, εἶδος, to, prostredníctvom čoho a v čom vystupuje, zobrazuje sa, robí sa otvoreným, žiari a dospieva do číreho javu“.<sup>4</sup> Vzhľadom k povedanému Heidegger cituje fragment 828: Umelci „milujú formu nie pre to, čím je, ale preto, čo vyjadruje. Sú synmi učenej, sužovanej a reflektujúcej generácie – tisíce míľ od starých majstrov, ktorí nečítali a mysleli iba na to, aby dali svojim očiam slávnosť“.<sup>5</sup> Napriek tomu, že Nietzsche tu kriticky, odmietavo myslí na *umelcov* (*foriem* látky, obsahu), t. j. tých, ktorí napodobujú, Heidegger k otázke formy urobí záver: „Forma ako to, čo dovoľuje tomu, s čím sa stretávame, zažiaríť, privádza ňou určené

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 117.

<sup>2</sup> Tamže, s. 118.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 818.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 119.

<sup>5</sup> Tamže.



správanie do bezprostrednosti vzťahu k jestvujúcnu...“<sup>1</sup> Je to postoj prameniaci z jeho vlastnej otázky bytia. Čo je otázne, je následné: „Forma zakladá oblasť, v ktorej je opojenie ako také možné.“<sup>2</sup> Nie je to i naopak? Nie je to tak, že opojenie plnosti a dokonalosti je silou *premieňania* a nielen zobrazovania foriem? Dokonca k tomu cituje fragment č. 835: „Omyl, že to, čo Wagner vytvoril, je *formou*: – je to však neprítomnosťou formy“,<sup>3</sup> čo v duchu Nietzscheho znamená: neprítomnosť formy *premieňania*.

Čo vskutku Nietzsche myslí pod *formou*, ak nikde o jej bytnosti nepremýšľa? Podľa Heideggera *formu* nemyslí iba *formálne*. A ak hovorí o *logických, aritmetických* či *geometrických* zákonitostiach foriem – čo tým myslí? Nietzsche nimi vraj naznačuje, „že zákonitosť formy je potrebné vystopovať späť k logickým určeniam, ktoré súvisia z jeho vysvetlením myslenia a bytia“,<sup>4</sup> aj keď, Heidegger uznáva, umenie nie je iba logikou a matematikou. Nietzscheho *estetické hodnotenie* (t. j. považovanie niečoho za krásne) teda vymedzí aj ako pocity, ktoré sa vzťahujú k logickej alebo aritmeticko-geometrickej zákonitosti. Z uvedeného mu vyplynie celková štruktúra úrovni pocitov radosti: najnižšie sú biologické pocity radosti z presadenia sa života, nad nimi a zároveň v ich službe sú logické a matematické, ktoré sú základným kameňom pre estetické pocity.<sup>5</sup> Základným kameňom v tom zmysle, že estetická rozkoš z formy je skrze nich vystopovateľná späť, k podmienkam života ako takého. Z doposiaľ povedaného urobí zhrnutie: „Vychádzajúc z opojenia ako základného estetického stavu sme prešli ku krásu: od nej späť k stavom tvorenia

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 121.

<sup>5</sup> Pozri tamže.

a prijímania: od nich k tomu, z čoho sú preukázané ako určujúce, k forme, od formy k rozkoši z usporiadaného ako základnej podmienke telujúceho života, odkiaľ sme sa znova dostali k východiskovému stavu, pretože život je stupňovaním života a stupňujúci život opojením.<sup>1</sup> Oblasť, v ktorej sa toto všetko odohráva, bytnosť umenia, zostáva tu neurčená. Určenou sa stáva až toto: *Umenie je podobou vôle k moci.*<sup>2</sup> Až zodpovedaním otázky: Čo je umenie ako vôľa k moci?, bude možné vysloviť, čo je prvotnou formou opojenia.

## 1. 9. Veľký štýl

*Prvotná forma opojenia.* Umenie k svojej bytnosti dochádza vtedy, keď Nietzsche hovorí o umení *veľkého štýlu*. Aj keď Nietzsche nevysvetľuje, čo preň znamená slovo štýl, z jeho stručných poznámok o veľkom štýle je možné, tvrdí Heidegger, vystopovať svetlo na všetko, čo bolo doteraz o Nietzscheho estetike povedané. Je to vskutku tak. Ide však o to ako veľkému štýlu rozumie Heidegger. Cituje Nietzscheho: „Pre tri dobré veci v umení nemali »masy« nikdy zmysel, pre vznešenosť, pre logiku a pre krásu... nehovoriac o jednej ešte lepšej veci, o *veľkom štýle*.“<sup>3</sup> V čom teda spočíva *veľký štýl*? Podľa Nietzscheho „Veľký štýl spočíva v pohrdaní malou a krátkou krásou, je zmyslom pre vzácne a dlhotrvajúce“.<sup>4</sup> Čo znamená: pohrdať malou a krátkou krásou? Nie je to pátos, opojenie dištancie ku krátkemu pocitu, hneď-reagujúcemu na to, čo sa páči a čo sa nepáči? Nie je pátos dištancie od protikladov podmienkou k opojeniu onoho dlhotrvajúceho, čo je nad svetom

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 122.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 123.

<sup>3</sup> Tamže, s. 124–125.

<sup>4</sup> Tamže, s. 125.

protikladov? Heidegger si podobné otázky takto nekladie. Sleduje bytnosť tvorenia – zvýraznenie hlavných rysov, to vzáčne a dlhotrvajúce – spätne.

Vo veľkom štýle je „triumf nad plnosťou živého, miera sa stáva pánom, pokoj leží v základe silnej duše, duše, ktorá sa pohybuje pomaly a vôľou odporuje všetkému, čo je príliš živé. Všeobecný prípad, zákon je vážený a zvýraznený: výnimka je odložená bokom, odchýlka vymazaná“.<sup>1</sup> Podľa Heideggera, a správne, Nietzsche v onom dlhotrvajúcom myslí na krásu, ktorá je vecou veľkého opojenia, vecou veľkého štýlu. K nemu sa podľa Nietzscheho približuje najviac prísny, klasický štýl: „Klasický štýl zobrazuje bytostne tento pokoj, zjednodušenie, skrátenie, koncentráciu – *najvyšší pocit moci* je koncentrovaný v klasickom type. Reagovať pomaly: veľká uvedomelosť, žiaden pocit boja/sporu.“<sup>2</sup> Z uvedeného je pre Heideggera jasné, že veľký štýl je pocit moci, kde *umenie* je uchopené vo svojej najvyššej bytostnej úrovni. Bez toho, aby následne skúmal, čo znamená *reagovať pomaly* (nereagovať na okamžitý pocit krásy či škaredosti) pokračuje ďalším Nietzscheho fragmentom: „Bez predsudku a rozmanitosti myslieť do konca, na akej pôde môže vyrásť klasický vkus. Stvrdnutie, zjednodušenie, zosilnenie, zhoršenie človeka: to patrí dohromady.“<sup>3</sup> Toto „zhoršenie“ a veľký štýl podľa Heideggera patria *dohromady* ako zotrvanie ostrých protikladov pobytu v jednom. Podľa môjho názoru je to iba jednostranné videnie problému; dohromady (veľkého štýlu) patrí tak zhoršenie ako i zosilnenie, no nie ako *protiklady* a ani ich uchopenie v ich *jednote*, ale v ich *vzájomnej podmienenosti*. „Rovnako platí radosť ako bolesť: bolesť najprv ako podmienená, ako následné objavenie vôle k radosti

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 819.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 125.

<sup>3</sup> Tamže.

(vôle k vznikaniu, k rastu, utváraniu, to je k tvoreniu: v tvorení je ale ničenie započítané). Koncipuje sa tu najvyšší stav pritakania bytiu, z ktorého nemôže byť odpočítaná ani najvyššia bolesť: tragicko-dionýzovský stav.“<sup>1</sup> Alebo: „Hlavné hľadisko: tvoríť dištancie, ale nie protiklady! Odľúčiť prostrednosť a zmenšiť jej vplyv. To je hlavný prostriedok ako udržať dištancie.“<sup>2</sup> Teda: Pátos dištancie, pátos stáť nad protikladmi – a nie jednota v bytnosti umenia.

Heidegger k umeniu (ako klamu, vid'. fragment 853)<sup>3</sup> pristupuje mysliteľsky; za protikladmi hľadá ich skrytú jednotu. Tak vidí i vzťah umenia ako protipohybu voči nihilizmu a umenia ako predmetu fyziologickej estetiky: Predmetom fyziológie umenia je „bublajúci prírodný proces, ako prepukajúci stav opojenia, ktorý prebieha, pričom sa nerozhoduje, pretože príroda nepozná ríšu rozhodnutí“.<sup>4</sup> Predmetom umenia ako protipohybu voči nihilizmu má byť stanovenie nových mier a hodnôt. Ak má umenie svoju vlastnú bytnosť vo veľkom štýle, uvažuje Heidegger, potom miera a zákon sú uložené iba v ovládnutí a skrotení chaosu a toho, čo súvisí s opojením. „Preto fyziologické je základnou podmienkou toho, aby umenie mohlo byť tvorivým protipohybom“<sup>5</sup> k fyziologickému.

Heidegger následne interpretuje umenie veľkého štýlu ako umenie *pokoja*. Pokoj je preň ovládnutie plnosti života (ono fyziologické uvoľnenie a uvoľnenie skrotené), t. j. „najčistejšia protikladnosť, avšak v jednote jednoduchosť“.<sup>6</sup> Nietzsche teda (vraj) *chcel* uchopiť protiklady

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Prel. V. Tichý. Olomouc: Votobia 1993, s. 94.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 853.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*, s. 126.

<sup>5</sup> Tamže, s. 127.

<sup>6</sup> Tamže.

v ich pôvodnej jednote. To, prirodzene, odporuje Heideggerovej základnej otázke: neznásilňovať *dávanie sa bytia*.

Čo je pre Nietzscheho bytnosťou chcenia? Heidegger túto otázku trefne spojí s Nietzscheho citátom: „Čo nás samotné môže znovu uzdraviť? – *Pohľad na to, čo je dokonalé.*“<sup>1</sup> O dokonalom živote vypovedá *najťažšia* myšlienka večného návratu toho istého. Heidegger na tomto mieste predmetnú myšlienku neuvedie. (Preto bude veľmi zaujímavé, ako ju interpretuje, o čom bude pojednávať nasledujúca kapitola tejto monografie). Naopak, Heidegger tvrdošíjne mieri k otázke pravdy, hoci Nietzsche na mnohých miestach svojich prác hovorí, že umelec musí klamať, lebo všetko je druhom omylu (nie v zmysle protikladu k pravde), že umelec od pravdy ako takej uteká, pretože pravda popiera plnosť života. Zaiste, Heidegger pravdu myslí inak. Aby jej nárok obhájil i na tomto mieste, uvažuje: to, čo je dokonalé, môžu vedieť iba dokonalí, tak ako to, čo je zdravé, môžu vedieť zdraví. A napokon: to, čo je pravda, môže tvrdiť iba ten, kto je sám pravdivý. A to sa určuje podľa bytostnej formulácie pravdy.<sup>2</sup>

Na príklade toho, čo je klasické, resp. čo znamená klasicistické umenie Heidegger chce preukázať, že obidva výrazy tvoria základnú štruktúru pobytu. V Nietzscheho prípade je základnou podmienkou sloboda a panstvo nad najkrajnejšími protikladmi, nad chaosom a zákonom. Toto panstvo je však voľným disponovaním,<sup>3</sup> t. j. *chcením*, založenom na bytí jestvujúcna, na vôli k moci. Preto Heidegger môže tvrdiť, že Nietzscheho uvažovanie o umení je *estetika* v jej najextrémnejšom poňatí, lebo vychádza z fyziológie telesných stavov. Dôležitejším je nasledovné:

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 128.

<sup>2</sup> Pozri tamže.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 129.

Heidegger priznáva, že v tomto najkrajnejšom poňatí dochádza u Nietzscheho k obratu.<sup>1</sup> Všetko telesné je jednou z podmienok tvorenia, ale zároveň i tým, čo má byť skrotené, prekonané a v prekonaní uchované. Takto je podľa Heideggera Nietzscheho estetika v rámci seba vyvedená mimo seba. Heidegger toto *mimo seba* ďalej neskúma a neskúma ani ono *zároveň*.

Po úvahách nad tým, čo znamená diferencia medzi romantickým a klasickým, resp. medzi aktívnym a reaktívnym – vzhľadom k vymedzeniu veľkého štýlu – Heidegger predbežne sumarizuje: „Veľký štýl je aktívna vôľa k bytiu, a síce taká, ktorá v sebe zhromažďuje dianie.“<sup>2</sup> Pred týmto konštatovaním uvedie z Nietzscheho fragmentu č. 848: „Aby niekto bol *klasickým*, musí mať všetky nadania a túžby, ktoré sú silné a na pohľad plné protirečenia: ale tak, že sa všetky stretávajú pod jedným jarmom.“<sup>3</sup> Čo pre Nietzscheho znamená metafora *jarma* a čo Heidegger spája s rečou gréckeho mysliteľa Herakleita? Nietzsche v práci *Tak riekol Zarathustra*, prvej zo siedmich piesní o Áno a Amen uvedie: „Ak som veštec a plný tohto vešteckého ducha, ktorý na vysokom jarme medzi dvoma morami kráča, – kráča sťa mrak medzi minulým a budúcim, – nepriateľ dusných nížin a všetkého, čo je mľandravé a nemôže umrieť ani žiť: pripravený na blesk v temných prsiach a na vykupujúci lúč svetla, obťažkaného bleskami, ktoré hovoria Áno! a smejú sa Áno!, pripravený na veštecké záblesky svetla, – blažený však je ten, kto je takto obťažkaný! A veru dlho musí na horách visieť ako zlý nečas, kto raz má zapáliť svetlo budúcnosti! – O, ako by som nemal túžiť po večnosti a po svadobnom prsteni prsteňov, –

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 130.

<sup>2</sup> Tamže, s. 137.

<sup>3</sup> Tamže, s. 136.

po prsteni návratu.“<sup>1</sup> Z oboch Nietzscheho citátov sa dá usúdiť, že *jarmo* znamená *záprah* a ním i *skrotenie*, zrušenie vlády jedného alebo druhého z dvoch protikladov. Ten, kto drží v rukách jarmo, stojí nad svetom protikladov a iba z toho *nad* môže hlásať životu Áno a Amen. Jarmo teda predstavuje afirmáciu života v jeho plnosti – dokonalosť života, dištanciu od každého za a proti, od každého bezprostredného pocitu radosti a bolesti, pekného a škaredého a každej *formy*, ktorá predstavuje formu toho alebo iného protikladu. Ďalším znakom *jarma* je stav *rovnováhy* protikladov vo význame ich vzájomnej podmienenosti: i nepriateľstvo k strašnému životu je podmienkou k rastu života. „Keby mal človek takú výšku a napriek tomu by bol klasikom, mohol by z toho vyvodiť, že má aj imoralitu na rovnakej výške.“<sup>2</sup> Podstatnou zložkou metafory *jarma* je vláda nad mocou protikladov, vláda ako nadbytok sily, opojenie životom. Iba takéto opojenie zapáli celého človeka, čo inak znamená: opojenie nadbytkom sily predstavuje jedinú formu krásy,<sup>3</sup> jedinú formu ako sa stať pánom nad chaosom: „svoj chaos nútiť stať sa formou.“<sup>4</sup> Teda nie formy krásy ako hneď-reagovania, ale forma veľkého pokoja, pátos dištancie od hneď-reagovania (páčenia). Táto jediná forma krásy zodpovedá veľkému štýlu umeleckej seba tvorby človeka, resp. tvorby umeleckých diel. „Tým podstatným na umení zostáva jeho *dasein-dokončenie*, jeho vytvorenie dokonalosti a plnosti.“<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vřavel Zarathustra*. Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským. Bratislava: Iris 2002, s. 164.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 848.

<sup>3</sup> Tamže, fragment č. 803.

<sup>4</sup> Tamže, fragment č. 842.

<sup>5</sup> Tamže, fragment č. 816.

Heidegger pod *jarmom* rozumie: veľké je iba to, čo premieňa v sebe protiklad tak, že ho premieňa, ale v tejto premene nemizne: vstupuje do bytostného rozvíjania.<sup>1</sup> Obraz jarma chápe zo spôsobu myslenia a reči gréckeho mysliteľa Herakleita: veľké je to, čo vstupuje do bytostného rozvíjania, do *počiatku*, ktorý všetko zhromažďuje. Preto nemôže povedať, že u Nietzscheho veľkým štýlom je umenie vtlačiť formu krásy chaosu, a v tomto potvrdiť umenie ako jediný pohyb proti nihilizmu. Iba zo svojho postoja otázky bytia, z počiatkového vzhádzania, ktoré zjednocuje zjavnosť vzhádzania a schádzania, môže tvrdiť: veľký štýl je aktívnou silou k bytiu, ktorá v sebe zhromažďuje dianie (vzhádzanie). Tým je preukázané, že Nietzsche bytie jestvujúcna vykladá z vôle k moci, ktorej najvyššou podobou je umenie a bytnosť umenia – veľký štýl. Ten poukazuje na trvajúcu jednotu aktívneho a reaktívneho, bytia a diania.<sup>2</sup> Je to naozaj tak? Znova sa musíme pýtať: je ono jarmo, veľký štýl, *jednotou* bytia a diania? Že je to tak, Heidegger sa tu odvolá na vlastné tvrdenie: vôľa k moci *je* ako večný návrat: jednota bytia a diania, poňatá metafyzicky.

Až na tomto mieste, pri určení bytnosti umenia ako veľkého štýlu, sa objasní dôvod, prečo Heidegger v pýtani sa na základné Nietzscheho metafyzické stanovisko vychádza z vôle k moci ako umenia. Vôľa k moci vo veľkom štýle je tam, kde moc viac nepotrebuje, s čím by bojovala. To je podľa Heideggera vrchol Nietzscheho estetiky, vrchol, ktorý už ale estetikou nie je.<sup>3</sup> Estetika tu dospela k svojim hraniciam, zavřšila sa, vyčerpala všetky svoje možnosti, a v tomto zavřšení pripravila pôdu návratu myslenia k bytostným mysliteľom, ktorí estetiku ako filozofickú disciplínu nepotrebovali. (Nietzscheho návrat

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*, s. 137.

<sup>2</sup> Pozri tamže.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 139.



k bytostným mysliteľom Heidegger vysoko oceňuje, ale s dodatkom, že tento návrat si neuvedomuje, a preto ho nemôže domyslieť, vyvodíť z neho filozofické dôsledky). Heidegger svoje tvrdenie vysvetľuje takto: Nietzsche postupuje od základného naladenia ku kráse, ako toho, čo určuje mieru k tvoreniu a prijímaniu a od toho k tomu, čo a ako sa znázorňuje – k forme. Jednotou toho *sem a tam* je veľký štýl. Keďže veľký štýl je teraz už objasnený, Heidegger môže päť základných tvrdení o umení náležite aj *zdôvodniť*.

## 1. 10. Zdôvodnenie piatich tvrdení o umení

Prvé tvrdenie: Umenie je najpriehľadnejšou a najznámejšou podobou vôle k moci. Zdôvodnenie: Umenie je pre Nietzscheho základnou *skutočnosťou*. Je skutočné v opo-  
jení telujúceho života.<sup>1</sup> Heidegger však toto vymedzenie podmieňuje jedným otáznikom. Tvrdí, že umenie patrí do ríše (vzchádzania), v ktorej a ktorou sme my sami, no nepatrí do oblastí (schádzania), ktorými sami nie sme a preto nám ostávajú cudzie. Nie náhodou tu uvedie pojem *prírody*. Nepochybne, myslí tu prírodu vo vymedzení gréckeho slova *fysis* a gréckeho určenia pravdy (*alétheia*). Druhé tvrdenie: Umenie musí byť pochopené z hľadiska umelca. Podľa Heideggera síce Nietzsche chápe umenie z tvoriaceho chovania, ale nepreukazuje, prečo je to nevyhnutné.<sup>2</sup> Nietzscheho tvrdenie sa mu nezdá byť skutočným zdôvodnením, lebo umenie v prírode nevyjadruje to nevyhnutné, totiž neskrytosť ako podmienku všetkého ukazovania. Nietzsche v prírode prehliada to podstatné a iba preto môže tvrdiť, že sily prírody nie sú ničím iným, ako vôľou ku klamu, k ilúzii, kde pravda ako taká nemá

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 140.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 141.

miesto. Tretie tvrdenie: Umenie je podľa Nietzscheho rozširujúceho, prehĺbeného pojmu umenia základným diaľným všetkého jestvujúcna. Podľa Heideggera je toto tvrdenie najmenej priehľadným a zdôvodneným.<sup>1</sup> O tom, či je umenie najskutočnejšie, najjestvujúcejšie môžu rozhodnúť odpovede na dve otázky: „1. V čom spočíva jestvujúcna jestvujúcna. Čo je samo jestvujúcno v pravde?, 2. Do akej miery môže byť umenie v rámci jestvujúcna jestvujúcejším než ostatné jestvujúcna?“<sup>2</sup> Obidve otázky jasne ukazujú, ktorým smerom sa bude uberať Heideggerovo zdôvodňovanie (totiž k otázke pravdy). Na predmetné otázky bude možné odpovedať z pohľadu piateho tvrdenia: Umenie má väčšiu hodnotu ako pravda. Heidegger však Nietzscheho chápanie pravdy redukuje. Ak je umenie skutočnosť zmyslového, potom Nietzsche pravdu chápe v zmysle Platóna – ako nadzmyslové. Aby bolo piate tvrdenie náležité zdôvodnené, Heidegger navrhuje najskôr premyslieť štvrté: Umenie je protipohybom voči nihilizmu. Otázku nihilizmu tu chápe v zúženom význame: nihilizmus ako platonizmus. Príčinou nihilizmu je *nadzmyslové*, pred ktorým je všetko jestvujúcno ničotné. I toto tvrdenie závisí na vysvetlení a zdôvodnení piateho tvrdenia: Umenie má väčšiu hodnotu ako pravda. Tak teda: Čo je pravda? V čom spočíva jej bytnosť?

### 1. 11. Rozrušujúci nesúlady medzi pravdou a umením

Otázku pravdy však nie je možné skúmať vo vzťahu k vedúcej, ale k základnej otázke. Až potom doterajšie vysvetlenie bytnosti umenia získa pravú podobu.

Rozhovor s Nietzscheom – v otázke pravdy – začína Nietzscheho zápisom z roku 1888: „O vzťahu umenia

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 142.

<sup>2</sup> Tamže.

a pravdy som si položil otázku veľmi skoro: ešte aj dnes stojím pred týmto nesúlalom s posvätnou hrôzou.“<sup>1</sup> Heidegger túto výpoveď považuje za smerodajnú a v úvahe o nej prechádza k rozlíšeniu toho, čo je pravdivé a čo pravda. Slovo pravda považuje za základné a preto pokladá za potrebné objasniť, aký základ má toto slovo v skrytosti jeho bytnosti. Pravda má rozdielne významy, tak lexikálne ako dejinne. Vôľa k pôvodnosti toho, čo pravda znamená preto nie je „estetickou hrou, ale prácou v bytostnom jadre nášho pobytu ako pobytu dejinného“.<sup>2</sup> To, čo patrí k pravde je pravdivá výpoveď ( $2 \times 2 = 4$ ). Pravdivé patrí k pravde, ale ešte ňou nie je. Pravda pomenúva, tak ako napr. bytnosť spravodlivého spravodlivosťou, bytnosť pravdivého. Keďže bytnosť pravdy je len jedna, potom i pravda je len jedna. Z toho je zrejmé: Ak Nietzsche pravdu chápe ako estetickú hru a nerozlišuje medzi pravdivým a pravdou, potom jeho chápanie pravdy (ako omylu) sa odohráva vo svete *pravdivého*. Vskutku, Heidegger dômyselne uzná, že pravdivé bez pravdy je len druh omylu. Nietzsche sa síce k otázke pravdy nedopracoval, ale jeho výrok o nesúlade pravdy a umenia dáva tušiť, že niečo o nej predsa len vedel. Na strane druhej, k otázke pravdy nedospel, lebo jeho myslenie sa pohybuje v okruhu dejín západného myslenia, v ktorom bytnosť pravdy je opomenutá.<sup>3</sup>

Podľa Heideggera Nietzscheho pravdou je pravda poznania. Poznanie je však spôsobom prístupu k jestvujúcnu. Pravda v tomto zmysle – kde sa rozhoduje o tom, čo je pravdivé a čo nepravdivé – patrí do ríše *poznania*. Z toho sa určuje aj bytostný pojem pravdy. Heidegger to

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 144.

<sup>2</sup> Tamže, s. 146.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 151.

preukazuje na príklade pravdy v platonizme a v pozitivizme, ale aj na Nietzscheho *prevrátenom platonizme*. Tým chce povedať, že Nietzscheho uchopenie pravdy sa drží v ríši veľkej tradície západného myslenia.<sup>1</sup> Podľa Heideggera pravda v bytostnom zmysle ale patrí do ríše *bytostného myslenia*. V čom teda spočíva Nietzscheho nesúlad medzi umením a pravdou? Umenie je tvorením, vzťahným na krásu, pravda zasa predmetným vzťahom k poznaniu. Nietzsche prevráteným platonizmom poznáva: pravdivé je *zmyslové* a zmyslové je umením. Heidegger na tomto mieste ešte explicitne neformuluje čo nesúlad medzi pravdou a umením znamená, aké sú jeho filozofické dôsledky. Na Nietzsche však ocení, že tento nesúlad mu poslúži k odhaleniu platonského nihilizmu. Prevrátený platonizmus totiž predstavuje optiku znehodnotenia najvyšších platonských hodnôt, k odhaleniu základnej skutočnosti našich dejín. Heidegger pri tomto vymedzení nihilizmu – kde nie je stanovaný cieľ – hovorí o Nietzscheho úsilí nihilizmus aj prekonať. Otázka prekonania nihilizmu je, myslím si, v Nietzscheho myslení stále problémová, otvorená. Zaiste, ak ide o platonizmus, Nietzscheho obrat k *zmyslovému* (jediný a pravý svet je zmyslový), môžeme s Heideggerom súhlasiť, že platonský nihilizmus je tu prekonaný. Či je to tak i pri jeho myšlienke večného návratu, je otázne. Nietzsche v nedokončenej práci *Vôľa k moci* vysloví, že nihilizmus (-izmus) je len symptómom vzrastajúcej alebo oslabujúcej moci,<sup>2</sup> ako taký, v svojej bytnosti nejestvuje; vzrastajúcu moc je možné stupňovať iba v zápase s inou mocou; podmienkou vzrastajúcej moci je ochabujúca moc, ale i opačne – obe moci sa vzájomne podmieňujú; nihilizmus ako symptóm moci je teda blahodarnou podmienkou k nárastu moci, k nárastu moci nevyhnutne

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 154.

<sup>2</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 81.

patrí. Iba v takomto poňatí platí, že vôľa k moci ako umenie je podmienkou, nie k prekonaniu, ale k neustálemu prekonávaniu nihilizmu, bez konca.

Heidegger problém Nietzscheho chápania nihilizmu zužuje na kritiku platonizmu a jeho prekonanie ako obhajobu zmyslového. „Protí nihilizmu záleží na tom, aby bol do činnosti uvedený tvorivý život, t. j. v prvom rade umenie. Umenie sa ale tvorí zo zmyslového.“<sup>1</sup> Je to naozaj tak, že umenie sa tvorí zo zmyslového? Nie je to naopak, že umenie zmyslové *tvorí*? Neprevracia tu Heidegger Nietzscheho? Napriek všetkému Heidegger, vzhľadom na Nietzscheho prekonanie nihilizmu dospieva k predbežnému záveru, že umenie a pravda predstavujú rovnakú závažnosť:<sup>2</sup> umenie *sa* tvorí zo zmyslového, pravda je poznaním zmyslového. Akého druhu je tento vzťah?, kladie si Heidegger otázku. Na danú otázku, na príklade Platóna, odpovedá: umenie ako krása zmyslového je u Platóna v ďalekom odstupe od pravdy, ale ich roztržka nie je ničím, čo by budilo hrôzu, naopak, je ničím, čo oblažuje: „Krása vyzdvihuje zo zmyslového a nesie späť k pravdivému.“<sup>3</sup> Zmyslové skrylo svoju bytnosť v pravde bytia ako nezmyslového. Heidegger hneď zdôrazní, že i u Platóna existuje nesúlاد medzi umením a pravdou, ale toľmuto nesúlاد sa platonizmus vyhýba a zostáva skrytý. A ak Nietzsche platonizmus prevracia, musí prevrátiť i to, čo sa v platonizme dalo skryť a čo ako *vyčnievanie* budí hrôzu.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 163.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 164.

<sup>3</sup> Tamže, s. 202.

<sup>4</sup> Pozri tamže.

## 1. 12. Nietzscheho prevrátený platonizmus

V čom spočíva u Nietzscheho roztržka medzi umením a pravdou ako hrôzu budiaci nesúlad? To sa ukáže až z Nietzscheho neskorého filozofického myslenia, z roku 1888 a to z jeho spisu *Súmrak modiel*. Heidegger na základe rozboru jednej z kapitol predmetnej práce musí uznať, že neskorý Nietzsche *prevrátený platonizmus* prekonal. Kapitola má názov: *Ako sa „pravý“ svet stal konečne bájkou*. Heidegger túto krátku kapitolu vysoko oceňuje, lebo Nietzsche v nej podáva koncentrovane, výstižnou skratkou, celé dejiny západného myslenia. Vzhľadom k téme sa sústredím na Heideggerov spôsob interpretácie štvrtého až šiesteho bodu. Štvrtý bod znie: „Pravý svet – nedosiahnuteľný? Na všetok spôsob nedosiahnutý. A ako nedosiahnutý i *neznámy*. Teda tiež netešiaci, neoslobodzujúci, nezáväzujúci: k čomu by nás malo zaväzovať niečo neznámeho?... (Šedé ráno. Prvé zívanie rozumu. Kikirikanie pozitivizmu).“<sup>1</sup> Heideggerova interpretácia: V tomto bode je zachytená podoba platonizmu ako následok Kantovej filozofie. Kant nadzmyslové demaskuje; nadzmyslový svet je pre poznanie nedosiahnuteľný. „Kikirikanie pozitivizmu“: ohlásenie nového dňa; je jeden svet, zmyslový.

Piaty bod: „»Pravý svet« – myšlienka, ktorá nie je už k ničomu, ani už nezaväzuje, – myšlienka stávajúca sa neuzitočnou, zbytočnou, *teda* vyvrátená myšlienka: odstráňme ju! (Jasný deň, raňajky, návrat zdravého rozumu a veselosti; Platonovo červenanie sa studom; pekelný hluk všetkých slobodných duchov).“<sup>2</sup> Heideggerova interpretácia: „Pravý svet“ je odstránený. Novým dňom prichádza duch veselosti. Pravdivý duch tu už nie je svetom pozití-

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 42.

<sup>2</sup> Tamže, s. 42.

vizmu, ale prvým úsekom Nietzscheho filozofického myslenia, od prác *Ludské, príliš ľudské* po *Radostnú vedu*. Konfrontáciu s pozitivizmom Heidegger predstaví tak, že Nietzsche nechce zostať pri rannom brieždení a ani sa uspokojiť s obyčajným predpoludním.<sup>1</sup>

Šiesty bod: „Pravý svet sme odstránili: aký svet zostal? Azda zdanlivý?... Ó nie! *S pravým svetom sme odstránili i svet zdanlivý!* (Poludnie; chvíľa najkratšieho tieňa; koniec najdlhšieho bludu, vrchol ľudstva; INCIPIT ZARATHUSTRA).“<sup>2</sup> Tu Heidegger nachádza to, že Nietzsche chce ísť ešte ďalej, k poludniu, v ktorom všetko tienisté mizne. Tento bod je podľa Heideggera Nietzscheho vlastnou filozofiou. Nepochybne, s tým je možné súhlasiť. Problémom zostáva, čo je Nietzscheho filozofiou? Čo je *poludním*, okamihom najkratšieho tieňa? (Nietzsche o *veľkom poludní* hovorí vo svojej práci *Tak riekol Zarathustra* a to v súvislosti so svojou myšlienkou večného návratu. Heidegger metaforu poludnia neinterpretuje; uniká mu pravý význam tejto ťažkej myšlienky? Práve tu sa ukazuje to, do akej miery Heidegger pochopil Nietzscheho myslenie, resp. do akej miery ho *chcel* pochopiť. Metafory rána a predpoludnia totiž nie sú dejinným predpokladom k poludniu, k vrcholu ľudstva). Pre Heideggera je teraz rozhodujúca súvislosť Nietzscheho s dejinami európskeho myslenia: Nietzsche k týmto dejinám náleží, ale prekonaním i prevráteného platonizmu tieto dejiny iba završuje.

Uvažujme spolu s Heideggerom ďalej. Kladie si otázku: Čo to znamená, ak je spolu s pravým svetom odstránený aj svet zdanlivý?<sup>3</sup> Ak odstránime nadzmyslový svet, odstránime i jeho protiklad – zdanlivý. Potom tento tu svet už nebude zdanlivý, ale jediný, a to zmyslový. A

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 209.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 43.

<sup>3</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 212.

čo pre Nietzscheho znamená zmyslový svet? Je to svet, ktorý je nám zmyslovo prístupný? Áno, ale nie tak, ako sa domnievali eleati.<sup>1</sup> Zmysly nevnímajú *vec, telo, fyziológiu* – to sú pojmy rozumu, falšovanie zmyslov, aby sa dosiahol svet bytia.<sup>2</sup> Zmyslom krivdil i Herakleitos;<sup>3</sup> zmysly nezachytávajú len *dianie* (ako opak bytia); vôbec neklamú, ak ukazujú vznikanie a zanikanie, premenu ako chaotické dianie. Svet *nefalšujú*, lebo takto sú oslobodené od moci pojmov (veľké poludnie ako chvíľa najkratšieho tieňa). A ako sa nad týmto zmyslovým svetom stať pánom, o tom hovorí ostatná veta šiesteho bodu: ZACÍNA ZARAT-HUSTRA.

Popravde, Heidegger súhlasí, že tomuto svetu neporozumieme len vo vzťahu k nadzmyslovému. Ďalej súhlasí, že Nietzscheho novú interpretáciu zmyslového sveta môžeme pochopiť iba „z novej hierarchie zmyslového a nadzmyslového“.<sup>4</sup> Táto nová hierarchia nechce len prevracať, ale „zmeniť schému usporiadania“<sup>5</sup> tak, že prevrátenie platonizmu bude zároveň i vyslobodením sa z neho. Do akej miery sa to Nietzschemu darí a do akej nie, to si vyžaduje dostatočné premyslenie Nietzscheho *najvnútornejšej mysliteľskej vôle*.<sup>6</sup> K tomu je potrebné dostať sa cez všetko úskočné a polovičaté k vôli, ktorá chce samu seba.

---

<sup>1</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 32–33.

<sup>2</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 95.

<sup>3</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 33.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*, s. 212.

<sup>5</sup> Tamže.

<sup>6</sup> Pozri tamže, s. 213.



### 1. 13. Nová interpretácia zmyslovosti a rozrušujúci nesúladi medzi umením a pravdou

(Podstata sporu medzi Nietzscheho umením a Heideggerovou pravdou)

Do akej miery je zmyslové skutočnou *realitou*?, pýta sa Heidegger. Aká premena sa tu odohráva spolu s prevráteným platonizmom? Aká premena vôbec umožňuje prevrátenie? Týmito otázkami – po Nietzscheho odstránení zdanlivého a pravého sveta platonizmu – si pripravuje pôdu k odkrytiu Nietzscheho vlastného a teda zásadného určenia *zmyslového* ako jedinej reality. Až na základe toho sa ukáže, čo znamená Nietzscheho *fyziológia umenia* a vôľa k moci ako umenie.

Heidegger nanovo pripomenie, že pre Nietzscheho je základnou skutočnosťou umenia opojenie, rozvíjanie sily, plnosti a vzájomného stupňovania sa všetkých schopností, čo pomenuje ako *bytie mimo seba samého*. Toto bytie *mimo seba* je zároveň prichádzanie k sebe samému. Bytie u Nietzscheho je teda samo v sebe protirečivé,<sup>1</sup> pričom toto protirečenie nemá byť popreté, odstránené, ale *potvrdené*. Heidegger bytie mimo seba samého vysvetľuje tak, že živé je otvorené všetkým silám, bojuje proti nim a na základe tohto boja, tejto perspektívy, si vytvára svoje bytie. K tomu cituje Nietzscheho: „Perspektívne (je) základnou podmienkou všetkého života.“<sup>2</sup> S ohľadom na toto „základné“ Nietzsche tvrdí: „Bytostné organickej bytosti je *nová* mnohosť, ktorá je sama dejom.“<sup>3</sup> Bytie mimo seba si v odkrytej mnohosti vytvára horizont, v rámci ktorého sa ukazuje, vyjavuje. Lenže v onom *mimo seba* je mnohosť pudov a síl, ktoré majú tiež svoju perspektívu. Dokonca,

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 214.

<sup>2</sup> Tamže, s. 215.

<sup>3</sup> Tamže.

každý bod sily je perspektívny. Na základe toho žije nielen organický, ale i neorganický svet. Všetko *reálne* (Heidegger reálne uvádza v úvodzovkách) je živé, v sebe perspektívne a v svojej perspektíve sa vymedzuje voči inému. Opomína však, že *perspektívne* nemá dopredu vymedzený cieľ, že toto perspektívne sa odohráva v zápase s inými silami a teda perspektíva nie je nikdy jasná a môže byť i perspektívou k úpadku života. Heidegger už v tomto bode môže povedať, že pre Nietzscheho všetko jestvujúcno je perspektivistické a v tomto význame *zmyslové*.<sup>1</sup>

Zmyslové už nie je zdanlivé (ako opak nadzmyslového), ale jedinou realitou. Heidegger k tomu dodá: ak je jedinou realitou, je „teda »pravdivé«“. <sup>2</sup> Zdanie je bytnosťou reálneho, pretože v mnohosti dejov je jednoznačnosť perspektívy stratená. Viacvýznamovosť perspektívy je znakom jej neurčitosti, a preto je svetom zdania. „Toto zdanie je ale javom až v zmysle holého javu... keď *stuhne!*,“<sup>3</sup> keď sa stavajú *veci*. *Upevnený* jav je teda ukotvením zdania, niečím jednostranným a iba v tomto význame *pravdivým* omylom. Omyl sa tu stal pravdou v zmysle *pravdivého* jestvujúcna, t. j. stuhnutím jednej perspektívy, jednou zdanlivosťou. Ak Nietzsche tvrdí, že „pravda je druhom omylu“,<sup>4</sup> podľa Heideggera tým myslí nie pravdu ako takú, ale iba to, čo je „pravdivé“. Považuje to za dôležité rozlíšenie, pretože predstavuje rozhodujúci krok k riešeniu otázky vzťahu umenia a pravdy. Pravda (ako omyl) je možná, ale iba vtedy, keď sa „niečo ukazuje a vstupuje do výjavu.“<sup>5</sup> Nietzsche je teda v otázke ukazovania, vyja-

---

<sup>1</sup> Pozri tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 216.

<sup>4</sup> Tamže, s. 217.

<sup>5</sup> Tamže.

vovania javu jednostranný. Heidegger v tomto ohľade cituje Nietzscheho: „Existujú osudné slová, ktoré sa javia, akoby vyjadrovali pravdu a v skutočnosti pravde prekážajú: k nim patrí slovo »jav«, »zjavovanie«“. <sup>1</sup> Podľa Heideggera Nietzsche sa pánom osudového slova „zjavovanie“ nestal. Že je to tak, dokladá jeho slovami: „»Jav« ako mu ja rozumiem, je skutočnou a jedinou realitou,“ <sup>2</sup> čo podľa bytostného mysliteľa znamená, že realita je zdanlivá, ale tak, že perspektívne privádza do výjavu.

Po interpretácii toho, ako Nietzsche myslí „jav“, prechádza k objasneniu vôle k moci ako umenia. Umenie je najvlastnejšou a najhlbšou vôľou k moci, pretože v umení sa vôľa k moci prejavuje najviditeľnejšie, totiž ako vôľa k javu. Pravda naproti tomu je vôľa k nehybnosti a teda k zastaveniu, k zničeniu života. Práve tak, nabáda, je potrebné rozumieť Nietzscheho fragmentu: „Máme umenie, aby sme nezahynuli na pravdu.“ <sup>3</sup> Ak život je stupňovaním života, potom je jasné, že takáto pravda, takáto vôľa k pravde, k zotrvaniu a upevneniu, je symptómom úpadku. Z toho má byť zrejmý i Nietzscheho základný výrok o umení: *Umenie má väčšiu hodnotu ako pravda*. Podľa Heideggera spor medzi umením a pravdou je u Nietzscheho jasný práve v diferencii stupňovania života a upevnením zdania: „*Umenie ako zjasňovanie stupňuje život viac než pravda ako fixácia zdania*.“ <sup>4</sup> Umenie a pravda sú u Nietzscheho, podľa Heideggera, základným spôsobom javenia, reality, ale prednosť pred pravdou má umenie.

Umenie a pravda sú teda spôsobmi perspektívneho javenia a poukaz na ich diferenciu je zároveň ich nesúla-

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 218.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 822.

<sup>4</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 220.

dom, pričom ich jednota, jedna realita, je vecou perspektívneho javenia: Aby mohlo reálne reálnym zostať, musí sa stupňovanie života zjasniť mimo seba samého, t. j. postupovať proti pravde. Tým je podľa Heideggera preukázané, že u Nietzscheho umenie a pravda patria k bytnosti reality rovnako pôvodne i keď idú od seba a proti sebe.<sup>1</sup> K upresneniu toho, že Nietzsche aj tu myslí vôľu k moci ako bytie jestvujúcna, potrebuje objasniť ešte jeho chápanie metafyziky. „Vôľa k *javu*, k ilúzii, ku klamu, k daniu, k zmene je hlbšia, »metafyzickejšia« (t. j. viac zodpovedá bytnosti bytia) ako vôľa k *pravde*, k skutočnosti, k bytiu.“<sup>2</sup> Podľa môjho názoru Nietzsche „metafyzickejšie“ tu myslí: jav, v zmysle výjavu je pôvodnejším od „bytia“ ako najvšeobecnejšieho pojmu. V duchu Nietzscheho svet pojmov je vymyslený, je *zdanlivý*, ale práve to zdanlivé je pre človeka „realitou“.<sup>3</sup> Ak hovorí, že vôľa ku klamu je metafyzickejšia ako vôľa k pravde, domnievam sa, že tým chce povedať: metafyzika je iba výrazom pre to najpôvodnejšie, čo človeka podmieňuje k poznaniu; metafyzikou je i omyl *vecitosti* veci, predpoklad bytnosti jestvujúcna. V tomto význame je metafyzika *potrebná*, ale len preto, aby sme mohli vôbec myslieť.<sup>4</sup> Metafyzika je ľudským svetom zdania a oproti mimo ľudského sveta zdania je zdaním ešte raz.

Heidegger otázku javu ako klamlivého zdania domýšľa ďalej: metafyzická činnosť vôle k moci ako umenia je *tvorenie*. Ale ako je to v súlade s Nietzscheho ohlásením *smrti boha*? Ako súvisí tvorenie so zánikom, s ničením, skrátka, s nihilizmom? Čo Heidegger myslí pod výrokom smrti boha, pod pohybom k ničeniu, sa ukáže v nasledu-

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 67.

<sup>4</sup> Pozri tamže, s. 34.

júcom: „Uvedenie reality do moci jej zákona a jej najvyšších možností zaručuje samo bytie. Tvorenie je ale ako umenie vôľou k javu, stojí v roztržke s pravdou.“<sup>1</sup> Zákon reality zaručuje bytie. To je už Heideggerovo stanovisko. Vôľa k javu je v roztržke s pravdou, ako jej rozumie Heidegger. Tým chce povedať, že Nietzsche sa k otázke bytia a otázke pravdy bytia nedopracoval. Dokladá to tvrdením, že vôľa k moci je extrahovaná zo starého protikladu bytia a diania: „Bytie ako trvanie má nechať dianie *byť* dianím.“<sup>2</sup> Bytnosť vôle k moci je bytím diania. V tomto bode je podľa Heideggera preukázané, že Nietzsche svojim myslením zotrval v okruhu západného myslenia. Či je to tak, ukáže až Heideggerova interpretácia vôle k moci vo vzťahu k večnému návratu toho istého.

Heidegger v závere prednášky ešte interpretuje Nietzscheho citát z predhovoru k druhému vydaniu jeho prvotiny *Zrodenie tragédie z ducha hudby*: „- pozrieť sa na vedu cez umelcovu optiku, ale na umenie cez optiku života.“<sup>3</sup> Na základe vzťahu vedy (poznania) a umenia (tvorby zdania ako jedinej reality) a vzťahu umenia a života rekapituluje z najvyššieho stupienka rebríka: Čo je život v novej interpretácii? Život, uvádza Heidegger, je názvom pre bytie, pokiaľ je bytie dianím. Teda z bytnosti bytia musí byť uchopené umenie ako základný dej jestvujúcna, ako to skutočne tvoriace. Nietzsche ale hovorí i o nihilizme a o požiadavke jeho prekonania. Ako je to vlastne so „životom“, s tvoriacou silou, ktorá zahrňa v sebe aj vôľu k prekonaniu nihilizmu? Nietzsche vraj bytnosť nihilizmu premyslieť nevedel – nihilizmus podľa Heideggera prekonať nie je možné – lebo sa nedopracoval k otázke bytia a preto nemohol ani pochopiť tvorenie v jeho pôvodnosti.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.* s. 221.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*, s. 18.

Čo je potom tvorením v jeho pôvode, ak to nie je umelecké tvorenie klamlivého zdania, kde jediným meradlom života je jeho úpadok alebo jeho nárast? Citujem Heideggera: „Schopnosť hodnotiť, schopnosť jednať podľa miery bytia je sama najvyšším tvorením, pretože je pripravovaním pripravenosti na bohov, áno na bytie samo.“<sup>1</sup> K tvoreniu v jeho pôvode Nietzsche nedospel, ale svojím pojmom „nadčlovek“ sa vskutku priblížil, a to tým, že „nadčlovek“ zakladá bytie nanovo – v prísnosti vedenia a vo veľkom štýle tvorenia.<sup>2</sup> Nadčlovek však nie je výrazom bytia vo vlastnom slova zmysle, nevyjadruje ešte tvorenie vo význame bytostného myslenia ako bytostného konania,<sup>3</sup> ktorému nezodpovedá umelecké tvorenie, ale to, čo prichádza v myslení k reči, ktorá je domom bytia. „Myslitelia a básnici sú strážcami tohoto obydlia.“<sup>4</sup> Pravdu bytia teda netvorí myslitelia a umelci. Naopak, v svojom bytostnom mysliacom konaní ju iba opatrujú. Bytnosť pravdy, na ktorú myslí Heidegger, nie je odvodená z bytnosti pravdivého, z klamlivej ilúzie jestvujúcna. Tým je potvrdená prednosť pravdy pred umením. Či je to naozaj tak, má potvrdiť dôkladnejšie premyslenie kontextu vôle k moci a večného návratu a to vzhľadom k otázke: Čo znamená myšlienka večného návratu toho istého?

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 224.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: JEŽEK 2000, s. 7.

<sup>4</sup> Tamže.



## 2. Heidegger: Večný návrat toho istého

Heidegger v prednáškovom cykle, zaoberajúcom sa Nietzscheho myšlienkou večného návratu jedného a toho istého predstaví krok za krokom štyri okruhy, v ktorých Nietzsche túto myšlienku zobrazuje. Prvé jej zdieľanie formuluje v *Radostnej vede*, druhé v práci *Tak riekol Zarat-hustra*, tretie v práci *Mimo dobro a zlo* a štvrté vo svojich fragmentoch z pozostalosti. Čo je nápadné hneď v úvode je Heideggerov pátos, akým k interpretácii myšlienky pristupuje; tento pátos je pochopiteľný, pretože Heidegger *vie*, že predmetná myšlienka je v celých dejinách západného myslenia k jeho otázke bytia *najbližšie*. Zároveň však *vie*, že táto myšlienka je vrcholom a zavŕšením metafyziky odvodenej z bytia jestvujúcna, že od nej k otázke bytia cesta nevedie. Preto je preň určujúce, aby toto svoje *vie* aj náležite preukázal.

Považujem za primerané najskôr objasniť, z akej pozície Heidegger na Nietzscheho filozofiu a jej *myšlienku myšlienok* (večný návrat) nazerá. Jeho základným stanoviskom je presvedčenie, že Nietzsche prináleží do *dejín* západného myslenia. Nietzscheho večný návrat teda nahliada v rámci dejín *veľkého* kruhu metafyzického myslenia, ktorý tento kruh uzatvára. Preto Nietzsche je *metafyzikom*, pýtajúcim sa na bytie jestvujúcna. Nietzsche je vedený vedúcou otázkou, ale nie základnou otázkou. Že je to tak, to Heidegger dokladá otázkou vzťahu večného návratu a vôle k moci a otázkou vzťahu večného návratu a nihilizmu. K obidvom otázkam sa musím vyjadriť už v úvode, lebo práve ich uchopenie Heideggerom určuje i jeho základné chápanie myšlienky večného návratu.



## 2. 1. Vzťah večného návratu a vôľa k moci

Nietzsche myšlienku večného návratu nazve *najťažšou myšlienkou*, ktorú *poslední ľudia* neunesú, a pre ktorú si našiel pomenovanie *nadčlovek*. Tým je už naznačené – čo Heidegger akceptuje, ale nerozvinie –, že táto myšlienka je nevyhnutnou *možnosťou*, bez ktorej by vôľa k moci zostala iba všeobecným vedením bytia jestvujúcna, tak ako ju chápal Schopenhauer. Podľa Heideggera Nietzscheho myslenie je *mysliteľské básnenie*,<sup>1</sup> ktoré nachádza v tejto myšlienke najkrajnejšie výchylky, ako kyvadlo, ktoré mu zaisťuje neustály návrat do stredu. Heidegger sa sústreďuje k *možnosti* „do stredu“, tam, kde nastáva pokoj vífaza. Nietzsche túto bytostnú možnosť nemyslí pojmovo, preto je jej presnejšie uchopenie znemožnené. Tak, či tak, táto myšlienka tvorí jadro Nietzscheho filozofie. „Myšlienka musí byť zakaždým myslená z tvorivého okamihu rozhodnutia jednotlivca.“<sup>2</sup> Heidegger teda uznáva, že *možnosť* vyjadrená večným návratom nie je pre človeka záväzná na spôsob akéhosi všeobecného kauzálneho zákona, ale je skôr špecifickou možnosťou, odkrytou iba v jedinečnosti každého okamihu ako zdroja popudov k novým, zásadným rozhodnutiam pre celkový život človeka. Nietzsche v jednom náčrte z roku 1885 uvedie: „Vôľa k moci je posledným faktom, ku ktorému zostúpime.“<sup>3</sup> V kontexte s Aristotelovými kategóriami *možnosti* a *skutočnosti* je možné tentoraz Nietzscheho „fakt“ chápať ako *skutočnosť*, i keď vo špecifickom význame skutočnosti zdania. Vôľa k moci je teda posledným faktom, ale nie *myšlienkou myšlienok*, tvrdí Heidegger. Vyvstáva tu otázka, aký je medzi nimi vzťah, čo je v ich rozdiely ukryté. Túto

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 366.

<sup>2</sup> Tamže, s. 372.

<sup>3</sup> Tamže, s. 374.

otázku si (vraj) Nietzsche nepoložil. V každom prípade myšlienka večného návratu má predstaviť celok jestvujúcna, a aby ju sformuloval, k tomu potrebuje interpretáciu všetkého diania ako vôle k moci. Ak vôľa k moci je chcenie *od seba* – čo Heidegger vyjadril už v kapitole „Vôľa k moci ako umenie“ – večný návrat je chcením *k sebe*. Ako vzťahu *od seba* a *k sebe* rozumie v tomto kontexte nerozvedie. Nateraz uvedie iba to, že večný návrat je *novou podmienkou* k prehodnoteniu všetkých doterajších hodnôt.<sup>1</sup> Toto tvrdenie je dôležité zvlášť v jednom bode. Podľa môjho názoru Nietzschemu myšlienkou myšlienok nejde iba o prehodnocovanie platonsko-kresťanských hodnôt, ale predovšetkým o filozofické dôsledky nového hľadiska na svet, ktorým je hľadisko zmyslu každej konkrétnej situácie. Dôsledkom upriamenia pozornosti na konkrétnu situáciu chce kriticky poukázať nielen na doterajšie najvyššie hodnoty ako na duté, prázdne modly, ale celú minulosť ich vlády i *vykúpiť*, afirmovať.<sup>2</sup> Afirmovať minulosť, ako i budúcnosť, preň znamená pritakávať aj dekadentným silám, ktoré sa podieľajú na tvorbe každej *prítomnosti*, každej konkrétnej situácie, a ktoré Nietzsche zdôvodňuje dvojakým a dvojznačným významom *okamihu*.

Predpokladom pochopenia večného návratu je *okamih*, stred sveta.<sup>3</sup> V strede sveta sa rozhoduje o všetkom, čo bolo, je a bude, teda i naše rozhodovanie, myslenie a konanie je ním podmienené. Čo tento stred sveta znamená pre Nietzscheho? Zoberme za slovo Heideggera: stred

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 376.

<sup>2</sup> „ – ako básnik, lúštitel hádaniek a vykupiteľ z náhody som ich učil vytvárať budúcnosť, a všetko, čo *bolo*, – tvorením vykúpiť.“ (NIETZSCHE, F.: *Tak vřavel Zarathustra*, s. 141.)

<sup>3</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Tak vřavel Zarathustra*, s. 156.

sveta, ktorý všetko točí okolo seba – i seba samého – je „bytie vo svete“. Pre Nietzscheho bytie *samo* síce nejestvuje,<sup>1</sup> no predsa o bytí hovorí, a to v dvoch významoch. Bytie raz potrebujeme ako ilúziu, t. j. ako niečo, čo človeka podmieňuje poznávať, čo vyvoláva hlad po poznaní. Na strane druhej Nietzsche zasa bytiu priznáva *interpretatívny* a *perspektivistický* charakter,<sup>2</sup> jeho rôzne významy. Heidegger týmto smerom premýšľania o myšlienke večného návratu nejde. Hneď v úvode prednášky, venovanej tejto myšlienke uvedie: „Náuka o večnom návrate toho istého obsahuje výpoveď o jestvujúcne v celku.“<sup>3</sup> Týmto *v celku* predznamenáva ako na myšlienku nazerá: Nietzscheho bytie je *celok* obopínajúci a presakujúci svet jestvujúcien. Vôľa k moci vypovedá o svete jestvujúcna. Vskutku, je to tradičný predsudok: bytie je odvodené z jestvujúcna. Naozaj je to tak aj v prípade Nietzscheho? Nerozlomil – upriamením pozornosti na *okamih*, na stred sveta – celok sveta z vnútra? Nietzsche rozlomením i samého okamihu, ako som presvedčený, v okamihu objavil dva protichodné pohyby, dve opačné hľadiská, ktorými sa človek vzťahuje k svetu zo sveta samého. Jedným hľadiskom a protipohybom k druhému je večný návrat nahliadnutý z *okamihu* vo význame dokonalého sveta, neustálej prítomnosti, druhým hľadiskom je vôľa k moci nahliadnutá z okamihu vo význame rozdielu medzi minulým a budúcim, vo význame výzvy k *dokonalému* človeku. Prvé hľadisko vypovedá o „charaktere bytia“,<sup>4</sup> druhé o večnom dianí z hľadiska zmyslu človeka, ktorým je nadčlovek. Dôležitým poznatkom je, že žiadne z oboch hľadísk nemá absolútny

---

<sup>1</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 104.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 226.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 226.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 94.

charakter, že sú si vzájomne rovnocenné a vzájomne sa podmieňujú: jedno je predpokladom druhého (a opačne).

Heidegger bystro rozpoznal nielen to, že večný návrat je predpokladom vôle k moci, ale i to, že *predpokladom* večného návratu je vôľa k moci.<sup>1</sup> Keďže Heideggerovi ide o konfrontačnú interpretáciu Nietzscheho základnej otázky,<sup>2</sup> dochádza k predbežnému záveru, že základná náuka nemôže mať žiadny predpoklad. Nietzsche teda o „predpoklade“ nemal jasný náhľad. Pokiaľ nebude vyjadrený jasný vzťah medzi *konštitúciou* jestvujúcna (vôľa k moci) a *spôsobom* bytia (večný návrat), je otvorená i možnosť, že konštitúcia jestvujúcna vzniká zo spôsobu bytia. K tomu by bolo potrebné vyjasniť si bytostný pôvod bytnosti bytia. To je Heideggerova cesta.

Dnes sa stáva už zrejším – čo pre vlastné smerovanie Heidegger opomenul – existuje aj iná možnosť ako uchopiť Nietzscheho význam *predpokladu*: Nietzsche práve pri skúmaní *okamihu* naznačuje možnosť takého *predpokladu*, ktorý nepredstavuje všetko zhromažďujúce do jednoty, ale ktorý je konštituovaný a znova tvorený *vzájomnou podmienenosťou* dvoch stránok každého fenoménu – v našom prípade *vzájomnou podmienenosťou* dvoch stránok *okamihu*. Nietzscheho *predpoklad* je dvojznačný, jedno hľadisko fenoménu je *predpokladom* opačného hľadiska (a opačne) a v tomto je dynamický, premenlivý. Pri vymedzení vzťahu večného návratu a vôle k moci to znamená: večný návrat predpokladá vôľu k moci a naopak, vôľa k moci večný návrat, pričom koexistujú iba v ich vzájomnej podmienenosti. Z Heideggerovho pohľadu (hľadania bytnosti bytia) sa ukazuje v akej temnote Nietzsche žil i vo svojom neskorom tvorivom období. K zdôvodneniu tohto tvrdenia cituje z *Vôle k moci*: „A viete, čím je pre mňa

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 380.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 379–380.

»svet«? Je večným návratom toho istého, chcením späť toho, čo bolo, a chcením vpred k tomu, čo byť musí.“ A následne: „*Tento svet je vôľou k moci – a okrem toho ničím.*“<sup>1</sup> Z môjho pohľadu je možné Nietzscheho citácie interpretovať aj takto: Ak Nietzsche tvrdí, že *raz* svet je večným návratom a okrem toho *ničím* a *raz*, že svet je vôľou k moci a okrem toho *ničím*, môžeme tomu rozumieť tak, že *raz* sa ukazuje ako večný návrat z *predpokladu* vôle k moci a *raz* sa ukazuje ako vôľa k moci z *predpokladu* večného návratu, pričom oným *ničím* je *skrytosť* predpokladu, ktorý podmieňuje predpoklad *odkrytosti*.

Keďže Heidegger takúto možnosť v Nietzscheho myslení neobjavil, rozhodol sa pre prednosť večného návratu pred vôľou k moci. A že je to tak, usiluje sa *Nietzscheho základné metafyzické stanovisko*<sup>2</sup> doložiť tým, že bude skúmať *podoby* náuky večného návratu. Kam smeruje je zrejmé z jeho tvrdenia: „Podobou náuky rozumieme prostredníctvom jej pravdy anticipovanú výstavbu jej pravdy samotnej.“<sup>3</sup> Skúmania *podoby* náuky vyústia do záveru, že vôľa k moci je *čo* (čo je jestvujúcno) a večný návrat je *ako* (ako je bytie jestvujúcna). Je teda potrebné hľadať *pravdu*, pri ktorej sa obidve náuky ukážu ako rovnako pôvodné, pričom Heidegger na tomto mieste priznáva, že „takéto vedenie nemáme“.<sup>4</sup> Čo tým myslí, sa ukáže v odkaze na diferenciu pravdy bytia samého a ľudskej pravdy bytia odvodenej zo sveta jestvujúcna.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 382.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 383.

<sup>3</sup> Tamže, s. 384.

<sup>4</sup> Tamže, s. 386.

## 2. 2. Ríša myšlienky večného návratu a otázka nihilizmu

Pre Heideggera „ríša znamená jednotu oblasti jej pôvodu a oblasti jej panstva“.<sup>1</sup> Myšlienka večného návratu je pohybom *k sebe*, je vo svojom pohybe myslenia protipohybom, ktorý má svoj zvláštny zmysel.<sup>2</sup> Ako máme rozumieť tomu, že myšlienka myšlienok je vo svojom pohybe myslenia protipohybom? Heideggerova odpoveď vychádza z pozície, že ten, kto túto myšlienku myslí, nie je iba niekto, kto sa nejako vyskytuje. Myslenie tejto myšlienky má svoju „dejinnú nevyhnutnosť a samo určuje dejinný okamih.“<sup>3</sup> Na základe tohto okamihu sa objavuje večnosť toho, čo je myšlienkou myslené. Ak je to tak, a u Heideggera je to výlučne tak – to, že veľké myšlienky majú svoju dejinnú nevyhnutnosť a vystupujú v pravom okamihu, t. j. okamihu určenom touto nevyhnutnosťou – potom je zrejmé, že na Nietzscheho predvedenie náuky o večnom návrate nazerá vlastným chápaním dejinného charakteru bytia. Pre Heideggera oným *protipohybom* myslenia je návrat k svojmu počiatku. Nietzscheho významy *okamihu* teda skúma v kontexte *dejinného pohybu myslenia k sebe samému*. No v myšlienke večného návratu, pokiaľ ide o protipohyb myslenia vidí *viac* ako u tých filozofov pred ním, ktorí svoje učenia predvádzali v protipohybe k predošlým. Týmto *viac* je Nietzscheho *prevracanie* platonizmu, t. j. ako protipohyb k celej tradícii filozofie. Skrátka, ak Nietzsche označí platonizmus za nihilizmus a pohyb nihilizmu, potom protipohybom je k nemu *prevrátený* pohyb myslenia. Heidegger teda Nietzscheho chápanie nihilizmu zužuje na platonský nihilizmus, a v tomto

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 387.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 388.

<sup>3</sup> Tamže, s. 387.

na dejinný kontext vlády metafyziky založenej na bytí jestvujúcna.

Je zvláštne, že v kapitole „Vôľa k moci ako umenie“ uznal, že Nietzsche sa od myslenia prevráteného platonizmu oslobodil, no ani tentoraz nerozvedie, čo ono oslobodenie, ono začína *tragoedia*, začína *Zarathustra* znamená, resp. aký spôsob myslenia tým prezentuje. Pripomeňme si, čo Nietzsche uvádza v šiestom bode kapitoly „Ako sa »pravý svet« stal nakoniec bájkou“ práce *Súmrak modiel*. „Pravý svet sme odstránili: aký svet zostal? Azda zdanlivý?... Ó nie! S pravým svetom sme odstránili i svet zdanlivý! (Poludnie; chvíľa najkratšieho tieňa; koniec najdlhšieho bludu, vrchol ľudstva; INCIPIT ZARATHUSTRA).“<sup>1</sup> Nietzsche teda platonizmus, a to i v jeho prevrátenej podobe prekonáva tým, že ruší i zdanlivý svet ako opak nadzmyslového sveta. Prekonáva ho vyhlásením: ZAČÍNA ZARATHUSTRA, začína učenie: jediným svetom je svet zdania, jediná skutočnosť je realita zdania. Tá sa ukáže vo veľkom poludní, kde tiene minulého, tiene platonizmu, resp. jeho budúce projekcie sú najkratšie, a teda bez moci a vlády. Zarathustra začína tam, kde začína moc *veľkého poludnia*, zákon *okamihu*, ktorý je bez tieňa, áno, i bez tieňa dejinného pohybu. Ak Nietzsche pri *druhom zdieľaní* myšlienky večného návratu povie, že v okamihu, v ktorom sa zráža všetko minulé a aj budúce, je *svet dokonalý*, chce tým povedať *viac*: v okamihu je prítomná večnosť, pátos dištancie od *dejinného pohybu*.

Tam, kde Nietzsche hovorí o dvoch významových hľadiskách okamihu, kde učí o jeho dvojznačnom význame, o vzájomnej podmienenosti významu jeho skrytej a odkrytej stránky, kde hovorí o ne-jednote okamihu, tam hovorí i o tom, že okamih je zdrojom ne-jednoty dejín. Ako

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Súmrak modiel*. s. 43.

tomu rozumieť – vzhľadom na Heideggerov dejinný charakter bytia, resp. na Heideggerovo chápanie Nietzscheho prekonania nihilizmu? Predbežne povedané, tam, kde Heidegger nachádza dejiny prvého *počiatku*, odkrytosť neskrýtosťi *fysis*, dejiny predsokratovcov, následne dejiny skrytosťi bytia, t. j. dejiny platonizmu a ďalej, dejiny odkrytosťi bytia, t. j. dejiny príchodu *počiatku* ako takého, tam, kde Heidegger nachádza zákon dejín príchodu bytia cez jeho tri dejinné etapy, Nietzsche všade tam nachádza váhu okamihu, váhu vzájomnej podmienenosti jeho skrytej a odkrytej stránky. Namiesto dejinného hľadiska objavuje voči nemu opačné hľadisko: zdroj tvorby prítomnosti z prítomnosti samej. V tejto optike sa ukazuje, že Heidegger si Nietzscheho zaradením do dejín skrytosťi bytia sám zastrel a zatienil i pohľad na Nietzscheho chápanie pojmu nihilizmu

Heidegger v Nietzscheho myšlienke večného návratu objavuje jej protipohyb k sebe *samej* a zároveň protipohyb k daniu bez zmyslu. Priznáva jej dvojznačný charakter, ale cielene sa usiluje tento dvojznačný charakter previesť do pôvodnejšej jednoty. Naopak, Nietzsche sa o zjednocujúcu úlohu myšlienky myšlienok nikde neusiluje, lebo to Heideggerom hľadané „viac“ – ktoré u Nietzscheho nenašiel – je jej ne-jednotný, dvojznačný charakter a jej filozofickým dôsledkom dvojznačný charakter každého fenoménu.

### 2. 3. Prvé zdieľanie myšlienky večného návratu

S Heideggerom je možné súhlasiť, že hneď ako Nietzscheho *prepadla* myšlienka večného návratu toho istého, zápasil s tým, ako ju ohlásiť, priviesť medzi ľudí tak, aby ju sám nepokazil, neznehodnotil. Heidegger túto myšlienku predvedie v štyroch Nietzscheho zdieľaniach,



chronologicky. Nietzsche ju prvýkrát zdieľa v jednom paragrafe svojej práce *Radostná veda* z roku 1882. Čo tu je radostné, Nietzsche predvedie titulom paragrafu: *Najťažšie bremeno*. Prevracia i v tomto prípade? Radostné má byť tým, čo je najťažšie? Nepochybne, Nietzsche má tu na mysli, že je to myšlienka, ktorú človek neunesie, ale ten, kto ju prijme a nezničí ho, pre toho bude radostná. Čo je teda na nej *najťažšie* a čo je *bremenom* vo význame radosti? Jej prvé, príliš opatrné zdieľanie znie:

„*Najväčšia záťaž*. – Čo keby sa jedného dňa alebo jednej noci vplazil do tvojej najosamelejšej samoty nejaký démon a povedal ti: »Tento život, ako ho žiješ teraz a ako si ho žil, budeš musieť žiť ešte raz a ešte nespočetnekrát; a nebude v ňom nič nového, lebo musí sa ti navracaf každá bolesť a každá rozkoš a každý nápad a vzdych a všetko, čo bolo v tvojom živote nevýslovne malé i veľké, a všetko v rovnakom poradí a slede – a tiež tento pavúk a toto mesačné svetlo medzi stromami a tiež tento okamih a ja samotný. Večné presýpacie hodiny bytia sa stále znova obracajú – a ty s nimi, zrnko prachu!« – Nevrhoľ by si sa na zem, neškrípaf zubami a nepreklínaf démona, ktorý by takto hovoril? Alebo si raz zažil tak úžasný okamih, v ktorom by si mu odpovedaf: »Ty si boh a ja som nikdy nepočul nič božskejšieho!« Keby sa ňaf oná myšlienka zmocnila, potom by tvoje bytie premenila a možno by ňaf i rozdrvila; nikdy neutíchajúca otázka: »Chceš to ešte raz a ešte nespočetnekrát?« by ležala na tvojom konaní ako najväčšia záťaž! Alebo ako dobrým by si sa musel stať sebe samému i životu, aby si už po ničom *netúžil viac* než po tomto poslednom večnom stvrdení a spečatení? –“<sup>1</sup> Čo je pre človeka najväčším bremenom? O tom hovorí prvá časť paragrafu. Najväčšou záťažou pre doterajšieho človeka je predstava,

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 183–184.

že svoj život, tak ako ho žije do najmenších podrobností bude žiť nespočetnekrát, večne. Je preň absurdnou predstavou a nielen preto, že je nedokázateľná, ale hrozivá. No nie je bremenom pre nadčloveka, pre toho, kto ju prijme a to radostne.

Heidegger sa najskôr zameria na otázku: Čo znamená *Radostná veda*? Nie je to tradičný druh vedenia, ale „*postoj a vôľa k bytostnému vedeniu*“.<sup>1</sup> *Radostná* tu znamená veselosť bytia v jeho presile, v ktorej sa bytie potvrdzuje i v tom najtvrdšom a najstrašnejšom. Teda *radostná veda* je vedením počiatku a konca zároveň, vedením, ktoré je založené na myšlienke večného návratu. Problematickým sa tu ukazuje to, že Heidegger *potvrdzuje*, afirmuje iba bytie *samé*, čo je v rozpore s Nietzscheho požiadavkou, totiž afirmáciou všetkého života, t. j. i sveta jestvujúcna. Druhou otázkou k interpretácii radostnej vedy je otázka *najväčšej záťaže*, najťažšieho bremena. Podľa Heideggera bremeno „zabraňuje kolísaniu, prináša pokoj a stálosť, ťahá všetky sily k sebe navzájom, *zbiera* (kurz, Š. J.) ich a dáva im určitosť.“<sup>2</sup> Bremeno nie je iba záťaž, ktorá ťahá človeka dole, ale i prekážka, ktorá chce byť stále prekonávaná. A pre koho je myšlienka večného návratu bremenom prekonávania? Cituje z druhej časti paragrafu: *myšlienka leží na každom našom konaní* ako bremeno, formulované otázkou: „Chceš to ešte raz a ešte nespočetnekrát?“ Myšlienka nie je bremenom pre človeka, ale pre *najosamelejšieho človeka*, človeka, ktorý žije na najkrajnejšej hranici všetkého jestvujúcna, na hranici, ku ktorej prináleží i Nič. Problémom podľa Heideggera je, že Nietzsche ono Nič neproblematizuje.

Čo sa stane, kladie si otázku, ak sa myšlienka večného návratu začne myslieť? Nietzsche dáva na ňu odpoveď

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 240.

<sup>2</sup> Tamže, s. 241.

nadpisom paragrafu, ktorý bezprostredne nadväzuje na prvé zdieľanie myšlienky. Odpoveďou na ňu je: „*Incipit tragoedia*“.<sup>1</sup> Síce uzná, že pre toho, kto sa odhodlá myslieť myšlienku večného návratu *začína* tragédia vo význame gréckeho slova *tragédia*, totiž prijatie života so všetkými strasťami a radosťami v jeho *naraz*, ale už nevysloví, že práve tam, kde *začína* tragédia je možné životu povedať bezpodmienečne Áno. A ako interpretuje daný paragraf Heidegger? Prvou odpoveďou je, že „*začína* tragédia jestvujúcna ako takého“.<sup>2</sup> Druhú odpoveď spája s Nietzscheho zápisom: „Tragické patrí »estetickému«“ (č. 851) a nie morálnemu. „Tragédia je tam, kde je desivé potvrdzované ako ku krásnemu prislúchajúci vnútorný protiklad.“<sup>3</sup> Umenie je podľa Heideggerovej interpretácie metafyzickou činnosťou života; najvyššie umenie je tragické. Tragické, myslenie najťažšej myšlienky sa nemôže myslieť, tak ako myslí doterajší človek. Ten nemyslí, iba si všetko *predstavuje*. Zarathustra, ktorého myšlienka je jeho bytnosťou, ju musí básniť. Na tomto mieste Heidegger cituje paragraf *Incipit tragoedia*, ktorý nasleduje po paragrafe *Najväčšia záťaž*. Necháva ho bez interpretácie, ale s upozornením, že tam, kde *začína* Zarathustrova tragédia, kde *začína* *prienik* do nej, *začína* jeho *zánik*. Nietzsche Zarathustrov zánik spája s tým, že sa chce stať zasa človekom. Čo Nietzsche myslí *zánikom* Zarathutru Heidegger nerozvádza. Iba uvedie, že nie je to zánik, ktorý prichádza po tragédii, naopak týmto zánikom tragédia *začína*.

Podľa môjho názoru v paragrafe *Incipit tragoedia* je, síce básnickou metaforou, už naznačené, čo onen *zánik* znamená. Slnko *zostúpi* za obzor, pre denného človeka zaniká, no ono svieti i v podsveťi, kde ľudské oko nedovídi. To, že

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 184.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 246–247.

<sup>3</sup> Tamže, s. 248.

svieti i v temnotách, je znakom toho, že má *prebytok* svetla. Zarathustra, po desaťročnej najosamelejšej samote rozpozná, že nikto iný tento *prebytok* Slnku neodoberie, iba ten, kto sa ako človek, ako príliš *ľudské* vyprázdni. Ak Zarathustra sa chce stať opäť človekom, tak preto, že sa musí najskôr vyprázdniť, ako človek zaniknúť. Kto to nedokáže, pre toho je márnou snahou, aby dokázal myšlienku večného návratu prijať.

## 2. 4. Druhé zdieľanie myšlienky večného návratu

Druhým zdieľaním náuky večného návratu je práca *Tak riekol Zarathustra*. Heidegger správne konštatuje, že myšlienke večného návratu je venovaná celá práca, a nie len podobenstvá, v ktorých sa o nej hovorí a to v iba hádankách. Hneď v úvode zdôrazní, že Nietzsche cez básnickú postavu Zarathustru chce predstaviť človeka, ktorý „začína tragédiu tým, že kladie tragického ducha do jestvujúcna samého“.<sup>1</sup> Ako teda tragédiu chápe Heidegger? Vymedzuje ju ako „najvyššie áno k najkrajnejšiemu nie“,<sup>2</sup> ako ničím nepodmienenú afirmáciu života. Ona je základom tragédie a jej jadrom je myšlienka večného návratu. Nietzsche predmetnú myšlienku predstaví posádke lode na otvorenom mori v Zarathustrovej hádanke o *tvári najosamelejšieho človeka*. Zarathustra najskôr hovorí o ceste nahor, o nevychodenom chodníku na najvyššie veľhory a to navzdory duchu, ktorý ťahá dole, duchu tiaže. Ducha tiaže zobrazí ako napoly trpaslíka a napoly krta, chromého a ochromujúceho.<sup>3</sup> „Odkiaľ pochádzajú najvyššie hory? opýtal som sa raz. Potom som sa naučil, že pochá-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 251.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 111.

dzajú z mora... Z najhlbšieho musí vzišť najvyššie do svojej výšky. – “<sup>1</sup> Tak riekol Zarathustra. Vidíme, že Nietzsche pri zdieľaní svojej myšlienky myšlienok začína protichodnými obrazmi otvoreného mora a najvyššej veľhory a tiež obrazmi ducha chcjúceho hore a ducha tiaže. Heidegger vzťah medzi týmito obrazmi interpretuje tak, že pri vystupovaní sú aj zastávky, kedy možno oceniť cestu hore a cestu dole „navzájom proti sebe“.<sup>2</sup> O ich vzájomnosti hovorí Zarathustra: „trpaslík sedel na mne.“<sup>3</sup> Vieme už, že vzťah medzi Zarathustrom a trpaslíkom netvorí *tragédiu*, tá sa začína Zarathustrom. Prekážkou mu je trpaslík, musí ho preskočiť. „Ty trpaslík! Ty! Alebo ja!“<sup>4</sup> – riekol Zarathustra.

Zarathustra vyhlási, že prednosť má on, lebo trpaslík nepozná jeho priepastnú myšlienku, ba čo viac, i keď by ju poznal, nedokázal by ju uniesť. V tej chvíli trpaslík zbystrí pozornosť a zoskočí Zarathustrovi z ramena. Bolo to práve pri podjazde s názvom Brána. Podľa Heideggera práve tu začína *tragédia*. A ako tento začiatok *tragédie* interpretuje? „V bráne sa stretávajú dve dlhé cesty, jedna vedie vopred a druhá späť. Obe proti sebe navzájom. Stretávajú sa nad hlavou. Obe vedú nekonečne do večnosti. Nad bránou je napísané »Okamih«.“<sup>5</sup> Brána (okamih) je obrazom cesty vopred a naspäť. Ako tento obraz myslieť? Ako myslieť vopred a naspäť *naraz*? Táto otázka, ako si myslím, je tak pre Nietzscheho ako i pre Heideggera rozhodujúca. Na jej odpovedi stojí všetko ostatné. Heidegger *okamih* vymedzuje správne, keď hovorí, že čas je tu nahliadnutý z *te-*

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 259.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zatarhustra*, s. 111.

<sup>4</sup> Tamže.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 260.

raz. Problematickým sa stáva až to, že obe večnosti vymedzí ako cesty, ktoré sa stretávajú v *teraz*, „cesta do ešte-nie-teraz, ďalej do budúcnosti a druhá do už-nie-teraz, do minulosti“,<sup>1</sup> ale akosi opomenie, že tieto cesty sa stretávajú v okamihu, ktorý „má dve tváre“.<sup>2</sup> Hádanku dvoch tvárí nerozvedie, čo je dostatočnou indíciou k tomu, že ju ani uhádnuť nemohol.<sup>3</sup>

Zarathustra vie, že trpaslík nedokáže myslieť obe prístupné večnosti času *naraz*. Hovorí: „Myslíš si, trpaslík, že tie cesty si stále odporujú? –“.<sup>4</sup> Trpaslík ono *odporujú* si musí zľahčiť, a preto povie, že ak sa obe cesty zbiehajú v okamihu, potom čas sám je kruh. Zarathustra sa rozčúli, lebo trpaslík pochopí *okamih* ako jeden z bodov kruhu času, ako večný návrat kruhu. Napriek tomu Zarathustra trpaslíkovi vraví: „Pozri sa, pokračoval som, na tento okamih! Od tejto brány menom okamih vedie jedna dlhá ulica *dozadu*: za nami leží celá večnosť“.<sup>5</sup> Heidegger minulú večnosť interpretuje na základe troch predpokladov: „1. Nekonečnosť času podľa smeru budúcnosti a minulosti. 2. Skutočnosť času, ktorý nie je žiadnou „subjektívnou“ formou nazerania. 3. Konečnosť vecí a večného plynutia.“<sup>6</sup> Z nich vyvodí záver, že všetko, čo môže byť ako jestvujúcno, už musí byť, pretože v nekonečnom čase je tok konečného sveta nutne už zavŕšený. Pre Heideggera je rozhodujúce to, že trpaslík na Zarathustrom druhýkrát položenú otázku, čo je okamih, neodpovie.

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vŕavel Zarathustra*, s. 112.

<sup>3</sup> Uhádnuť tu znamená: vypovedať o tom, čo mysleniu predchádza a čo nemožno myslením exaktne zdôvodniť.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vŕavel Zarathustra*, s. 112.

<sup>5</sup> Tamže.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 263.

Heidegger následne cituje Zarathustru: Ak teda „všetko tu už bolo. Čo myslíš ty, trpaslík, o tomto okamihu? Nemusela tu aj táto brána už – byť?“<sup>1</sup> Ak sú všetky veci pevne zviazané, takže okamih ich ťahá za sebou, nemusí ťahať za sebou aj seba samého? Podľa Heideggera okamih sa „pohybuje po ceste“<sup>2</sup> a preto sa „musia aj všetky veci ešte raz pohybovať po ceste.“<sup>3</sup> Repliku Zarathustru, ktorá nasleduje už neuvedie. A to, čo necituje je podľa mňa rozhodujúce. V Zarathustrovej reči to znie takto: „A nie sú všetky veci do seba tak pevne zauzlené, že tento okamih vlečie za sebou *všetky* budúce veci?... Pretože všetko, čo zo všetkých vecí *môže* bežať: aj po tejto dlhej ulici *dopredu* – musí raz bežať! – “. Nie je v tejto Heideggerom zamlčanej vete povedané to, že celá budúcnosť je v tomto okamihu už prítomná? Že celá budúcnosť, ktorá sa týka človeka, to je budúcnosť ľudského rodu je už tu? Že je ju možno identifikovať z dvojznačného charakteru každého *okamihu*, teda i každého budúceho okamihu? Čo je filozofickým dôsledkom takto poňatého okamihu a v tomto i *výzvovu* k tvorivému činu, ktorým je nadčlovek, pán a zmysel ľudského rodu, nateraz zhrniem do piatich bodov:

1. V okamihu, v ktorom sa zráža i celá budúcnosť, svet je dokonalý.

2. Okamih je stredom sveta. Nasledujúci Zarathustrov citát Heidegger taktiež neuvedie. Znie: „ – a nemusíme sa raz vrátiť (ak sme už raz a mnohokrát boli, dopl. Š. J.), a nepobežíme raz tou druhou ulicou, čo vedie von, tam pred nami, tou dlhou pochmúrnou ulicou – nemusíme sa

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

večne vracat? – “<sup>1</sup> Nebudeme sa ešte vracat aj v celej budúcej večnosti? Ak Nietzsche vraví o *pochmúrnej ulici*, myslí na neznámu budúcnosť. Nietzscheho výzvou je uhádnuť okamihu v podobe, v ktorej sa budúcnosť ukáže známa už teraz. Čo je to za budúcnosť? Nemala by to byť budúcnosť, v ktorej je všetko dokonalé, vrátane človeka? Ak je to tak, potom človek musí svojej budúcnosti vtlačiť dokonalosť. To ale človek, trpaslík tiaže nedokáže. Môže poznať rôzne koncepcie času, ale *predstavu*, že čas plynie z minulosti do budúcnosti prekročiť nedokáže. Vskutku, temporálny charakter času nie je možné odmietnuť. To si uvedomuje aj Nietzsche.

3. Na okamih je možné nazerať skrze jeho *dve tváre*, dve krajné a opačné hľadiská, a teda *možnosti*: raz možnosť, že v okamihu je svet dokonalý, prítomný v tej najširšej i najužšej prítomnosti, a raz možnosť, že v okamihu je svet rozdielom medzi minulým a budúcim.

4. Aby človek dokázal dištinktívne vystúpiť z trajektórie času, ktorý plynie z minulosti do budúcnosti, k tomu Nietzsche požaduje jeho *premenu*. Vystúpiť tu znamená *možnosť* dištancie, nie však negácie. (O takomto *vystúpení* Nietzsche vraví v súvislosti s pastierom, ktorému sa zahryzol do hltana čierny had.)<sup>2</sup>

5. Premenený človek, t. j. nadčlovek už dokáže rozpoznať aj opačnú možnosť dištancie, totiž odstup od *okamihu* vo význame opakovanej, fatalistickej dokonalosti. Rozdiel medzi minulým a budúcim je preň *výzvou* k tvorbe vlastnej dokonalosti, ktorú vtlačí svojej budúcnosti<sup>3</sup> a stane sa jej pánom.

Dvoma hľadiskami na celok času z okamihu Nietzsche vymedzuje dve najkrajnejšie hľadiská na život a svet,

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 112.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 113.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 114.



z ktorých nie je žiadne absolútne, ale koexistujú vo vzájomnej podmienenosti, a preto sú obe hlboko dvojznačné. Heidegger Nietzscheho náhľad (hádanku) na *okamih* zhrnie „na druh postoja, z ktorého chce byť myslený večný návrat toho istého, na spôsob, akým sa toto myslenie samo stáva jestvujúcim“.<sup>1</sup> Čo pod *druhom postojom* myslí, síce nerozvedie, ale len konštatuje, že otázka večného návratu toho istého vyjadruje jestvujúcno v celku, ktoré nie je závislé od toho, ako bolo poznané.

\* \* \*

Zhrnutie filozofického dôsledku nazerania na celok času z *okamihu* si vyžaduje ešte raz premyslenie Heideggerovej interpretácie *okamihu*, aby bolo viac zreteľné k čomu jeho interpretácia smeruje – totiž k otázke nihilizmu. Samotný Heidegger pri interpretácii druhého zdieľania myšlienky večného návratu zdôrazní, že trpaslík na druhé Zarathustrovo pýtanie sa na *okamih* neodpovie a stratí sa.

Heidegger sa k predmetnej otázke vráti ešte raz, o niekoľko desiatok strán textu, kde zreteľne uvedie, že myšlienka večného návratu je „pre Nietzscheho prekonaním nihilizmu“.<sup>2</sup> Zaiste, myšlienka večného návratu sa vzťahuje i k otázke európskeho nihilizmu, ale skôr, ako by Heidegger mal či chcel hovoriť o *prekonaní* nihilizmu, mal by povedať, že večný návrat je predovšetkým náukou o celku času z *okamihu*, ktorý má *dve tváre*. A nihilizmus je až dôsledkom toho, ak jednu z dvoch tvári *okamihu* opomenieme.

Heidegger neskúma *dve tváre* *okamihu*, ale svoju pozornosť zameriava na dve večnosti, ktoré označí ako dve cesty, jednu „do ešte-nie-teraz“, do budúcnosti, a druhú

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 283.

<sup>2</sup> Tamže, s. 392.

do „už-nie-teraz“,<sup>1</sup> do minulosti. Z takto vymedzených dvoch ciest času je zrejmé, že mysliteľ ich chápe vo svojom uchopení času (ako časenia času), známeho z práce *Bytie a čas*.<sup>2</sup> Podľa môjho názoru tým, že sa hneď prikloní k svojej koncepcii času, si znemožňuje porozumenie toho, čo chce vlastnou koncepciou času povedať Nietzsche. Aby sme mohli rozumieť tomu ako otázka nihilizmu súvisí s otázkou času, musíme najskôr porozumieť Nietzscheho koncepcii dvoch tvárí času a z nej rozumieť to, čo znamená odhryznúť hlavu tej podoby času, ktorú spájame s predstavou plynutia času z minulosti, cez krátku prítomnosť, do budúcnosti, t. j. plynutia bez cieľa, bez zmyslu. Odhryznúť hlavu kruhovému času bez zmyslu je len prvým krokom k *premene* mladého pastiera. Dvomi tvárami času dokáže rozumieť až *premenený* človek. Heidegger teda nekladie dôraz na hádanku dvoch tvárí času, na otázku, čo znamená *premena* mladého pastiera, ale zameria sa výlučne na *prekážku*, ktorá *premene* bráni. Zaiste, zdalo by sa, že je naozaj potrebné najskôr odstrániť prekážku. Lenže onú prekážku môže odstrániť až *premenený* mladý pastier. To človek, ktorý kladie dôraz na kontinuitu času – bez toho, čo znamená *rozlomenie* celku času z okamihu, ktorý má dve tváre – nedokáže

Všimnime si ešte raz Nietzscheho koncepciu času a jej Heideggerovu interpretáciu. Nietzsche vstup do svojej koncepcie času začína „tvárou a hádankou“. Heidegger skúmanie otázky *tváre* ignoruje a zameriava sa na fenomén *hádanky*. „Hádanie sa začína spolu s pýtaním sa,“<sup>3</sup> tvrdí mysliteľ. V prvom pláne je toto *spolu* zrozumiteľné a adekvátne. Filozofickým problémom zostáva to, ako si

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 260.

<sup>2</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Bytie a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 362–370.

<sup>3</sup> Tamže, s. 261.

myslím, že *hádanka* vo význačnom zmysle predstavuje hádanie sféry, pre ktorú doterajšie otázky nenašli relevantný spôsob pýtania sa. Hádanka v tomto zmysle je niečo, čo potrebujeme uhádnuť a až uhádnutie odkryva otázky, ktorými toto uhádnutie vysvetľujeme, resp. pojmovo zdôvodňujeme. Ak sa Zarathustra pýta trpaslíka na to, ako dvom cestám rozumie, nepýta sa na uhádnutie hádanky – Zarathustra dobre vie, že ju neuhádne –, potom zmyslom jeho pýtania sa nie je správna odpoveď, ale *otrasenie* trpaslíkom, t. j. spôsob ako ukázať, že predpoklady, z ktorých človek odvíja svoje otázky a odpovede na svet sú predsudky, ktorými sa usiluje dostať *mimo čas*, do sféry nadradenej času, teda do sféry poskytujúcej človeku *absolútny zmysel*. Zarathustra pýtaním sa na hádanku teda mieri, ako sa zdá, k *uhádnutiu* „predpokladu“ tak, že predpoklad nebude dodatočne zdôvodňovaný explikáciami, ktoré z predpokladu vyplývajú. Z Nietzscheho pohľadu sa ukazuje i Heideggerov *predpoklad* otázky bytia a času uchopený síce novátorsky, ale bez problematického uchopenia ich temporálneho charakteru.

Zarathustra: „Veríš, trpaslík, že tieto cesty si večne protirečia?“ „Všetko rovné klame, zamumlal pohrdavo trpaslík. Každá pravda je zakrivená, čas sám je kruhom.“<sup>1</sup> Trpaslík, tým, že je trpaslíkom, hoci ho Zarathustra vyniesol vysoko k hádanke, odpovedá z *predpokladu*, že čas je veľkým kruhom, ktorý sa opakuje. Bol to už Fink, kto upozornil, že v Nietzscheho poňatí čas je všade *vo svete*, resp. že okamih je *stredom* sveta.<sup>2</sup> Nietzscheho večný návrat sa doposiaľ interpretuje, a to často nekriticky, ako vyjadrenie celku sveta či celku všetkého jestvujúcna. Myslím, že bližšie k Nietzscheho náuke je Fink. Celok sveta netočí veľký

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 261.

<sup>2</sup> Pozri FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 114.

kruh času – ako časové ohraničenie celku sveta –, ale naopak: celý svet točí *stred* sveta, ktorý je vo svete *všade*, celý svet točí hádanka okamihu. Preto sa Zarathustra pri trpaslíkovej odpovedi nahnevá a pri druhej otázke ho *nechá* stratiť sa.

Ako teda celú *udalosť* mladého pastiera – odhryznutia hlavy čierneho hada a jeho *premeny* – interpretuje Heidegger? Je preň signifikantné, že v interpretácii udalosti sa zameria na jej prvú časť. Cituje Nietzscheho Zarathustru: „Videl som mladého pastiera, zvíjajúceho sa, dusiaceho sa, trhajúceho sebou, so skrivenou tvárou, ktorému z úst visel čierny, ťažký had.“<sup>1</sup> Zarathustra trhá hadom, chce pastiera zachrániť, ale márne. „V tom to zo mňa vykriko: Zahryzni! Zahryzni! Odhryzni hlavu! Zahryzni!“<sup>2</sup> K tomuto obrazu Heidegger nateraz iba uvedie, že je „ťažko myslieť túto udalosť a obraz“,<sup>3</sup> preto sa trpaslík stratí, lebo do ríše tejto otázky nepatrí.

Heidegger sa k udalosti a obrazu mladého pastiera vráti po prednáške venovanej *bytnosti nihilizmu*. Začína obrazom *zavýjania* psa. Kontext interpretácie významu *zavýjania*, ktorý si Heidegger zvolil, je podľa môjho názoru akceptovateľný. Ako mysliteľ uvedie, pri zavýjaní Zarathustrove myšlienky zabehli späť do detstva. Odkaz na detstvo podľa Heideggera ukazuje na návrat do preddejín Zarathustru, do preddejín myšlienky večného návratu. V detstve Zarathustra videl psa, „zježeného, so zdvihnutou hlavou, trasúceho sa, v najtichšej polnoci, kedy aj psy veria v príznaky“.<sup>4</sup> Namiesto svetla slnka svieti mesiac v splne, ktorý je tiež svetlom, ale iba v podobe prízraku.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, 264.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 394.

Keď Zarathustra začal vytie psa na mesiac, najskôr sa zľutoval. Nietzsche tým naráža na obdobie, keď jeho myšlienkový svet určovali Schopenhauer a Wagner. Heidegger Nietzscheho oslobodenie sa od Schopenhauera a Wagnera nepovažuje ešte za *prebudenie sa*. Vtedy Nietzsche ešte pri myšlienke večného návratu nebol.<sup>1</sup> Vtedy ešte nevedel, či sníva, alebo či sa už prebudil. Toto obdobie Heidegger spája s obdobím rokov 1874 – 1881.

Mysliteľ po náčrte tohto kontextu prechádza k premysleniu otázky, čo Zarathustra v tejto neistote, keď ešte nevedel, či sníva, alebo či sa už prebudil, uvidel: uvidel na ceste *ležať človeka*. Ale to, čo Zarathustra videl, už nebolo to, čo videl v detstve. „Videl som mladého pastiera, zvičajúceho sa, dusiaceho sa, trhajúceho sebou, so skrivenou tvárou, ktorému z úst visel čierny, ťažký had.“<sup>2</sup> To, čo znamená *čierny had*, Heidegger pomenuje pochmúrnou monotónnosťou života a v základe tým, čo je nihilizmus, životný pohyb bez cieľa a bez zmyslu. Nihilizmus sa pevne zahryzol do mladého človeka. Zarathustra týmto človekom trhá, ale márne. Podľa Heideggera to znamená, že nihilizmus nie je možné prekonať z *vonku*. „V tom“, hovorí, „to zo mňa vykriklo“, v tom vykriklo »všetko dobro a zlo«. <sup>3</sup> Odhryznúť hlavu čierneho hada podľa Heideggera znamená odhryznúť hlavu nihilizmu. To, aká sila sa musela v Zarathustrovi zhromaždiť, Heidegger neinterpretuje. Podľa Nietzscheho ono *vykriklo všetko dobro a zlo* znamená zhromaždená sila stojaca *mimo dobra a zla*. A práve to je pri interpretácii ohryznutia hlavy čierneho hada podstatné. Heidegger tu opomenie i to, že *všetko moje dobro a zlo* „vytrysklo zo mňa jedným výkrikom“. <sup>4</sup> Čo ono

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 395.

<sup>2</sup> Tamže, s. 396.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 113.

*jedným výkrikom* znamená v kontexte Nietzscheho filozofie, a čo súvisí s jeho vôľou k moci ako umenia, konkrétne v chápaní umenia *veľkého štýlu*, zreteľne uvedie v práci *Súmrak modiel*: „Človek tohto stavu premieňa veci, až zrkadlia jeho moc – až sú odleskami jeho dokonalosti. Toto *nutné* premieňanie v dokonalosť je – umenie.“<sup>1</sup> Nietzsche *jedným výkrikom*, keď prehovoria jeho dobro a zlo *naraz*, myslí ujarmenie, skrotenie protikladov a nie nihilizmus, ktorý je iba symptómom jedného alebo druhého protikladu.

Vtedy, keď pastier pevne zahryzol a odhryzol hlavu hada sa stal *premenený*, začal sa smiať. A kto je ten mladý pastier? Podľa Heideggera je ním Zarathustra, mysliteľ myšlienky večného návratu. Teraz sa dostávame k druhému kontextu premyslenia obrazu mladého pastiera, t. j. druhej časti obrazu, ktorá je aj jeho završením. V nej sa hovorí o *premene* mladého pastiera. A ako onú *premenu* interpretuje Heidegger? „Už nie pastier, už nie človek – *premenený*, *prežiarený*, ktorý sa *smial!*“<sup>2</sup> *Premenu* chápe vo význame *prežiarenia* nového svetla, ktoré spája s „radostnou vedou“. Toto *prežiarenie* je *hryznutím*, ktoré má prekonať nihilizmus od základu. Zdá sa, že Heidegger, i keď nabáda, že myšlienku večného návratu je potrebné premyslieť z jej *vnútra*, premýšľa ju aj teraz z *vonku*, presnejšie povedané, premýšľa ju nie zo sily *hryznutia*, nie z *nadbytku sily*, ktorá premieňa protiklady v dokonalosť –, ale z *hryznutia* ako symptómu tejto sily. Bez *nadbytku sily* nie je možná *premena* mladého pastiera. Smiech mladého pastiera teda vypovedá o *premene* človeka v nadčloveka a nielen o prekonaní nihilizmu. Áno, *premena* pastiera je späť a s prekonaním platonského a kresťanského nihilizmu, ale

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 107.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 397.

nie s prekonaním, s odstránením síl, ktoré sú potrebné k umeniu *nadbytku sily*.

Pokiaľ ide o otázku nihilizmu u Nietzscheho je potrebné uviesť, že nihilizmus je preň *symptómom*, výsledkom istého spôsobu videnia sveta a života. V nedokončenej práci *Vôľa k moci* jasne uvedie: „Nihilizmus ako normálny fenomén môže byť symptómom rastúcej *sily* alebo rastúcej *slabosti*.“<sup>1</sup> Nihilizmus je *fenomén*, spôsob *ukazovania* sa toho, ako človek nazerá na svet a život. Po druhé, základom *ukazovania* je buď rast *sily* alebo rast *slabosti*. Podľa Nietzscheho nihilizmus osebe vo svete nejestvuje. Je to iba fyziologický alebo psychologický stav človeka – spôsob jeho vzťahovania sa k svetu. „Rezultát: *viera v kategórie rozumu* je príčinou nihilizmu, – merali sme hodnotu sveta kategóriami, ktoré sa *vzťahujú na svet fingovaný*.“<sup>2</sup> Kategórie a pojmy sú pre človeka potrebné a užitočné, ale iba k zachovaniu života človeka, k jeho dočasnej *stabilite* v chaotickom svete diania. „Konečný výsledok: všetky hodnoty, ktorými sme sa doposiaľ snažili dodať svetu na cene a ktorými sme ho nakoniec *hodnoty zbavili* – keď sa ukázali byť neaplikovateľné – všetky tieto hodnoty sú, psychologicky vzaté, výsledky určitých perspektív užitočnosti udržania a stupňovania mocenských útvarov človeka: a iba nesprávnou cestou *premietané* do podstaty vecí. Je to stále ešte *hyperbolická naivita* človeka, »klásť« seba samého ako zmysel a meradlo vecí...“<sup>3</sup>

Heidegger, ako sa zdá, *zatičil*, ponechal v skrytosti Nietzscheho chápanie nihilizmu, a nielen to. V skrytosti zanechal i obraz odhryznutia hlavy čierneho hada. Nietzsche sa skrže tento obraz nechcel vyslobodiť iba z vlastnej

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 81.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: Fragmenty o nihilizmu. Prel. P. Kouba. In: *Filosofický časopis*, ročník 40 (1992), č. 4, s. 636.

<sup>3</sup> Tamže.

minulosti; jeho *premena*, ktorá po odhryznutí hlavy čierneho hada nastala ukazuje, vyjavuje i to, že svoju minulosť chce afirmovať, rehabilitovať – novými očami. „Som spasený! Vyplul som hadiu hlavu! Som spasený! Naučil som svoju vôľu, aby chcela späť.“<sup>1</sup> Jeho *premena*, nárast sily, spasila i jeho minulosť. Až tak je možné hľadiť do budúcnosti, lebo v tomto *okamihu* sa premenil celý svet, a teda celá budúcnosť a celá minulosť. Cieľom budúcnosti už nie je človek, ale nadčlovek.

V *premene* mladého pastiera sa ukázalo, že svet protikladov, svet dobrého a zlého nejestvuje, takýto svet je fingovaný. Ďalej, že obidve verzie hľadiska celku času z *okamihu* (raz celok prítomnosti, kde sa minulé a budúce zráža v *okamihu* a raz skrytosť prítomnosti v *okamihu* ako *rozdiely* medzi minulým a budúcim) nie sú protikladmi, ale opačnými hľadiskami toho istého fenoménu. Tým má byť povedané, že kontinuita času sa *ukazuje* nielen plynutím času z minulosti, cez prítomnosť, do budúcnosti. Naopak, kontinuitu času Nietzsche *odkrýva* z jej vnútra, z *okamihu*, ktorý je významovo dvojznačný: obidve verzie času sú rovnako pôvodné, bez nároku absolutizovať jednu, a preto vystupujú vo vzájomnej podmienenosti. Otázku *vzájomnej podmienenosti* Heidegger zatemnil a ňou zatemnil i primeranú interpretáciu *premeny* mladého pastiera, ktorý sa smial tak, ako nikto pred ním.

Ešte raz. Podstatným fenoménom *premeny* nie je odhryznutie hlavy čierneho hada, ale skôr zozbieranie sily pre jej odhryznutie: „všetko moje dobro a zlo vytrysklo zo mňa jedným výkrikom.“<sup>2</sup> Vyriešte mi túto hádanku, zvolá Zarathustra, vyložte mi tvár najosamejšieho človeka!

---

<sup>1</sup> KÖHLER, J.: *Tajemný Zarathustra*. Prel. I. Fiala-Fürst a kol. Olomouc: Votobia 1995, s. 377.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 113.



Vyriešte mi hádanku večného návratu. Zaiste, ak Heidegger spája hlavu čierneho hada s európskym nihilizmom, nemýli sa, ale nehovorí ani to, na čo myslí Nietzsche. Nihilizmus je *symptóm*, v prípade európskeho nihilizmus, irelevantný spôsob nazerania na celok času, nič viac, nič menej. Doterajší človek chápe kontinuitu celého času ako pohyb bez zmyslu, preto sa času bez zmyslu bráni tak, že sa dožaduje buď bezčasovej, statickej *večnosti*, ktorá čas prekračuje do ríše absolútneho zmyslu alebo význam *celku času* si *prekrýva* horizontom vlastnej budúcnosti, t. j. možnosťami, ktoré sú náhodné a vedú iba k relatívnym cieľom a relatívnemu zmyslu, resp., ako je to u Heideggera, ktorý *celok času* „prehlbuje“ do podoby dejín Bytia, čo aj v tomto význame znamená: postulovanie absolútneho zmyslu. Európsky nihilizmus je *únikom* z trajektórie času bez zmyslu – k modlám, k Dobru, resp. k svojvôli subjektu. A týmto *únikom* nie je nič iné, ako únik pred *zlým* životom.

Ak Nietzsche kritizuje morálne myslenie, založené na protikladoch dobra a zla, kde dobro sa absolutizuje a zlo nivelizuje, a chce preukázať, že z tohto pôdorysu vyrastá celé myslenie v protikladoch, kde jeden je podstatný a druhý nepodstatný – čo považuje za myslenie metafyzické – chce povedať, že základnou otázkou identifikácie a uchopenia *protirečivého* charakteru bytia je otázka primeraného uchopenia celku času z okamihu. Práve toto je *premenou* mladého pastiera. Stáť nad nihilizmom tu ešte neznamená jeho *prekonanie*. Stáť nad nihilizmom znamená: udržiavať odstup od *neustále* hroziacich podôb *ochabujúcej* vôle k moci, resp. v tomto okamihu, v tejto situácii tieto podoby *premeniť* v *dokonalosť*, no tieto *hrozby*, sú v každej situácii neustále prítomné.

Fundamentálnym problémom v Nietzscheho spôsobe myslenia teda nie je problém európskeho nihilizmu, ale

paradoxne, zachovanie konfliktu času v *okamihu*; ak z jedného hľadiska má podobu zmyslu a z druhého podobu nezmyslu, potom vo vzájomnej podmienenosti oboch jeho významov *okamih* vyjadruje otázku *zmysluplnosti* situácie (a času), zmysluplnosti, ktorú človek svojím nasadením *vykonáva* a to tak, že raz zmysel situácie udržiava a raz vynaliezavo pretvára, resp. tvorí nový. Toto pretváranie, tvorenie novej, inej podoby zmyslu, už nie je vecou ľubovôle subjektu, vecou využívania náhodných možností, ale je vždy viazané na dve podoby situácie, t. j. na jej skrytú a odkrytú stránku v ich vzájomnej podmienenosti.

Podstatným činom *premeny* človeka je teda dištancia, vystúpenie *ponad* hľadisko času v tej podobe, ako mu rozumie doterajší človek. Až týmto *ponad* sa ukáže, že minulosť je zároveň budúcnosťou, že to, čo sa udialo, sa ešte raz a nespočetnekrát udeje. Nietzsche potrebuje svojej vlastnej minulosti ohrýzť hlavu, vystúpiť *ponad* tradičné chápanie času, preto, aby túto a každú minulosť vzhladol (a afirmoval) cez novoobjavenú budúcnosť, ktorej cieľom a spätným pohybom je nadčlovek. Podľa Nietzscheho je preto potrebná dištancia od toho (tradičné nazeranie na čas), čo vedie k mysleniu v protikladoch dobra a zla, resp. k mysleniu, ktorého *predpokladom* je absolútne. Tradičné chápanie času svojím spôsobom prítomnosť nivelizuje: platonizmus, tak ako kresťanstvo požaduje transcendentiu k Dobru alebo k Bohu, t. j. k večnosti, k *budúcemu*, k tomu, čo *raz* človeka spasí. Život v očakávaní je podľa Nietzscheho znakom slabosti, tak ako znakom slabosti sú filistri, ľudia, ktorí už v absolútne, celostný zmysel života človeka neveria, ale upadajú do sveta relatívnych cieľov a relatívnych zmyslov.

A napokon, Nietzsche pátosom dištancie odstupuje i od herakleitovskej koncepcie času, v ktorej budúcnosť

kuše do minulého. V prípade mladého pastiera je to naopak. Odhryznutím hlavy hadovi času, vystupuje do popredia budúcnosť, ktorá sa minulosti nezrieka. *Premenený* človek je premenený tým, že premieňa (dvoma verziami celku času z *okamihu*) tak budúcnosť, ako i minulosť. Iba tak sa nadčlovek stáva soľou a pánom zeme.

## 2. 5. Tretie zdieľanie myšlienky večného návratu

Tretie zdieľanie myšlienky je podľa Heideggera uvedené v knihe *Mimo dobra a zla* v kapitole „Náboženská povaha“. Už z názvu kapitoly je zrejmé, že Nietzsche v nej kritizuje nemecký pesimizmus, resp. náboženskú morálku. A nie je náhodné, že v tejto práci do popredia vystupuje myšlienka vôle k moci a s ňou i otázka nihilizmu a nie myšlienka večného návratu. Prirodzene, Heidegger chce v tomto zdieľaní ukázať, že jadrom vôle k moci je večný návrat, a preto problém nihilizmu, resp. otázku jeho prekonania je potrebné premyslieť práve z optiky myšlienky myšlienok. Z tohto hľadiska pristúpi k interpretácii Nietzscheho ako ateistu.

Heidegger pri interpretácii výroku *Boh je mýtvy* zameria pozornosť na Nietzscheho ako bez-božníka<sup>1</sup> a jasne uvedie, že ho nemožno spájať s bežnou predstavou ateistu, t. j. s človekom, ktorý odmieta existenciu Boha. Naopak, namiesto negatívne vymedzeného ateistu sa usiluje Nietzscheho premyslieť ako ateistu nezávislého na otázke existencie Boha. Nietzscheho ateizmus má celkom osobitý ráz: jeho ateizmus je založený na myšlienke večného návratu. Tak ako Boh musí byť najprv vytvorený,<sup>2</sup> aby jeho mimoriadna sila premenila človeka, musí byť vytvorená myšlienka, ktorá síce pre človeka bude bremenom, veľkou

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 287.

<sup>2</sup> Pozri tamže.

záťažou, ale pre nadčloveka myšlienkou radostnou. Aby človek prekonal smrť boha, t. j. platonsko-náboženský nihilizmus, potrebuje myšlienku večného návratu, tvrdí Heidegger. Na prvý pohľad je to tvrdenie správne. Pri hlbšom zamyslení – a zoberiem tu Heideggera za slovo – večný návrat neslúži iba k tomu, aby bol odstránený boh a jeho protipól, ateista. Myšlienka večného návratu je myšlienkou bez-božníka, ateistu, ktorý začína bez boha a jeho protipólu. Až tu začína tragédia, v ktorej večný návrat už nepredstavuje vonkajší kruh sveta, ale naopak, večný návrat je nahliadnutý z okamihu, zo *svadobného prsteňa prsteňov*.<sup>1</sup> Heidegger síce vysloví, že „kruh a večnosť sa dajú uchopiť iba z okamihu“,<sup>2</sup> no i tentoraz otázku okamihu nerozvedie, ponecháva ju iba ako otázku. Aj v tomto kontexte sa ukazuje, že Heideggerovi uniká to, čo mu uniklo pri druhom zdieľaní myšlienky večného návratu, totiž Nietzscheho hádanka *dvoch tváří* okamihu, teda jeho dvojznačný charakter. Ak je to tak, potom Heideggerovi uniká i problém ateizmu tragédie a s ním spojená otázka interpretácie Nietzscheho pojmu nihilizmu.

Heidegger nerozlišuje medzi platonsko-náboženským nihilizmom a nihilizmom ako symptómom úpadkových alebo stupňujúcich síl života. Nietzsche vo fragmente č. 1055 z *Vôle k moci* uvedie: „Pesimistické myslenie a náuka, extatický nihilizmus, môže byť za určitých okolností práve filozofovi náležitý; ako mocný tlak a kladivo, ktorým rozbija upadajúce a odumierajúce rasy a odpratáva ich z cesty, aby vybudoval cestu nového poriadku života alebo vnukol tomu, čo je upadajúce a chce zomrieť, túžbu po konci.“<sup>3</sup> V oddiele „Vôľa k moci ako poznanie“ zasa na-

---

<sup>1</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 164.

<sup>2</sup> Tamže, s. 288.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*, s. 116.

píše: „Nihilizmus ako normálny fenomén môže byť symptómom rastúcej *sily* alebo rastúcej *slabosti*...“<sup>1</sup> Vidíme, že pre Nietzscheho nihilizmus je potrebný, raz ako tlak, ako blahodarná podmienka k stupňovaniu síl života a raz ako symptóm rastúceho úpadku.

## 2. 6. Štvrté (ne)zdieľanie myšlienky večného návratu

Paragrafy k myšlienke večného návratu z „pozostalosti“, zapísané v nedokončenej práci *Vôľa k moci* Nietzsche čitateľovi nezdieľal. Samy boli iba prípravou k ich rozvinutiu. Heidegger si je toho vedomý. Cestu o ich zhrnutí, o tom, čo je v nich bytostné, *predstaví* v desiatich bodoch.<sup>2</sup>

1. „Čo stojí v pohľade? Odpoveď: *Svet vo svojom celkovom charaktere.*“
2. „Aký je *prestupujúci* charakter sveta? Odpoveď: »sila«.“
3. „Je sila *ohraničená* alebo *bezhraničná*? Je *ohraničená*.“
4. „Čo vyplýva ako vnútorný následok bytostnej konečnosti sily?“ Konečnosť vyplýva zo sveta samého.
5. „Nevyplýva z konečnosti jestvujúcna vcelku ohraničenosť jeho trvanlivosti a trvania?“ Pozícia neustáleho diania.
6. „Z konečnosti sveta nevyhnutne vyplýva jeho prehľadnosť.“ V skutočnosti je jestvujúcno vcelku pre človeka neprehľadným, nekonečným.
7. „Kde je táto všesila ako konečný svet? V akom priestore?“
8. „Ako je to s časom, ktorý sa bežne uvádza spolu s priestorom?“

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 81.

<sup>2</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 304–318.

9. Všetky doteraz menované charakteristiky sa vzťahujú na „celkový charakter sveta“.

10. Uzatvárajúca interpretácia sveta. Chaos.

Ad. 1. Svet vo svojom celkovom charaktere je *život*, prestupujúci charakter diania.

Ad. 2. Prestupujúcim charakterom sveta diania je „sila“. Podľa Heideggera Nietzsche však „silu“ nemyslí vo fyzikálnom zmysle.

Ad. 3. Sila je ohraničená, a preto bytostne konečná. Akého druhu je myslenie pojmu sily, „to Nietzsche nehovorí“.<sup>1</sup> Heidegger tu vôbec nespomenie § 1066, v ktorom Nietzsche uvedie: „Ak smie byť svet myslený ako určitá veľkosť sily a ako určitý počet centier sily (kurz. Š. J.) – a každá iná predstava zostáva neurčitou, a preto nepotrebnou – potom z toho plynie, že musí uskutočniť vypočítateľný počet kombinácií vo veľkej hre s kockami svojho bytia. V nekonečnom čase by sa raz mohlo dosiahnuť každej možnej kombinácie; ešte viac: mohlo by sa ju dosiahnuť nespočetnekrát.“<sup>2</sup> V našom kontexte dôležitým v tomto citáte nie je Nietzscheho „dôkaz“ večného návratu, ale to, ako Nietzsche chápe pojem sily. Sila je preň konečná, určitá, no nemôže byť myslená podľa obvykle všeobecného určenia ako jednotná, všetko zjednocujúca. Nietzsche túto silu chápe ako *určitý počet centier sily*, v jej pluráli; jednotlivé centrá sily na seba pôsobia, vzájomne sa *interpretujú* a takto tvoria vždy konečný počet kombinácií.

Ad. 4. Heidegger správne uvedie, že konečnosť sily vyplýva zo sveta samého.<sup>3</sup>

Ad. 5. Konečnosť sily vyplýva z konečnosti jestvujúcna, v ktorom neexistuje žiadna rovnováha sily. To podľa Heideggera vyjadruje pojem diania.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 307.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*, s. 122.

<sup>3</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*, s. 308.

Ad. 6. Z konečnosti sveta vyplýva jeho prehľadnosť. Preto jestvujúcno vcelku, ktoré je pre nás prehľadné, je „nekonečným“. Ako tento vzťah medzi konečným a nekonečným určuje Nietzsche? Heidegger odpovie: „Pretože svet je neustálym dianím, hoci je ako celok sily v sebe konečný, existujú »nekonečné« účinky.“<sup>1</sup> Nietzsche *nekonečnými účinkami* rozumie ich *nespočítateľnosť*, čím podľa Heideggera myslí ich počítateľnosť.

Ad 7. Kde je táto všesila ako konečný svet? V akom priestore? Táto sila nie je v nejakom prázdnom priestore, pretože pri predstave prázdneho priestoru priestor je už predstavený. Podľa Heideggera Nietzsche je tu na stope bytostnej, ale ním nepremyslenej súvislosti: „Je to základný jav »prázdna«,“<sup>2</sup> ktorý by mohol zahŕňať bytnosť bytia, ak predpokladáme, že „priestor vy-vystal z bytnosti sveta“.<sup>3</sup> Je jasné kam Heidegger smeruje.

Ad. 8. Ako je to s časom? Po prvé, čas je pre Nietzscheho *skutočný*,<sup>4</sup> neurčený na základe predstavy. Po druhé, čas je nekonečný a v tomto zmysle večný.<sup>5</sup> Heidegger pri Nietzscheho určení času nič iné nenachádza. Preto konštatuje, že Nietzscheho koncepcia času je nedostatočná a nesystematická. „To je najneklamnejší dôkaz pre to, že otázka času mu pre rozvíjanie vedúcej, metafyzickej otázky, a tým aj táto vedúca otázka samotná vo svojom hlbšom pôvode ostávajú uzamknuté.“<sup>6</sup>

Ad. 9. Heidegger v tomto bode zhrnie doposiaľ vymedzené charakteristiky sveta: silu, konečnosť, neustále dia-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 309.

<sup>2</sup> Tamže, s. 310.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže.

<sup>5</sup> Pozri tamže.

<sup>6</sup> Tamže, s. 311.

nie, nespočítateľnosť javov, ohraničenosť priestoru a nekonečnosť času, aby mohol prejsť k hlavnému určeniu „celkového charakteru sveta“, ktorý tvorí podklad k bodu 10.<sup>1</sup>

Ad 10. Cituje Nietzscheho: „Celkový charakter sveta je naproti tomu na celú večnosť chaos.“<sup>2</sup> Heidegger hneď podčiarkne, že *chaos* je základná *predstava* o jestvujúcne vcelku. Predstavovanie teda nie je ničím iným, ako poľudštením sveta. Nietzscheho predstava vychádza z Herakleitovho večného diania, s dodatkom, že *chaos* má nechať všetko dianie pri sebe a neodvodzovať ho ako množstvo z jedného.<sup>3</sup> Jednota a forma je tu vylúčená, s čím Heidegger nemôže súhlasiť. Pri vymedzení skutočného sveta ako chaosu uzná Nietzscheho varovanie *poľudšťovania* sveta. Na druhej strane, vzhľadom na túto hrozbu, cituje Nietzscheho: „Poľudšťovať svet, t. j. cítiť sa v ňom stále viac ako páni –.“<sup>4</sup> Ako je to teda s protikladnosťou chrániť sa pred poľudšťovaním sveta a s požiadavkou svet poľudšťovať? Bez poľudštenia o chaose nemôžeme povedať *nič*. To je len jeho negatívne vymedzenie. Lenže Nietzsche „chaosu predpisuje aj všetko *prestupujúci* charakter a to je *nevyhnutnosť*“.<sup>5</sup> Svet nemá žiadny poriadok, ale nie vo význame chýbajúcej nevyhnutnosti.<sup>6</sup> A touto nevyhnutnosťou je pre Nietzscheho večný návrat toho istého.

Aký záver z uvedených desiatich bodov urobí Heidegger? Najskôr, ako si myslím, je potrebné načrtnúť dve otázky, súvisiace s hrozbou poľudštenia sveta a zároveň

---

<sup>1</sup> Pozri tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 312.

<sup>4</sup> Tamže, s. 314.

<sup>5</sup> Tamže, s. 316.

<sup>6</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 103.



s nevyhnutnosťou jeho poľudštenia. Obidve otázky súvisia s hodnotovým hľadiskom na svet. Po prvé, pre Nietzscheho nie je možné vzťahovať sa k svetu inak ako *ľudsky*, ako ľudskými hodnotami, t. j. interpretáciami. Ako je známe, Heidegger v *Liste o humanizme* jasne zdôrazní, že pri otázke bytia hodnotové myslenie stráca opodstatnenie. Alebo inak, hodnotové myslenie otázku bytia znevažuje, lebo ju *poľudšťuje*. Hypoteticky vzaté, Heidegger možno práve pri otázke Nietzscheho hrozby poľudštenia sveta dospieva k obratu vo svojom myslení, totiž k otázke *odľudšteného* bytia. Ak by to tak bolo, bolo by jeho myslenie iba, resp. najmä vecou jeho obrany voči Nietzschemu? Bytie ako také samo *rozhodne*, kedy vystúpi v bytostnom myslení v celej svojej sile a zákone. *Kehre* teda môžeme vnímať aj ako obranu pred poľudštením bytia. Po druhé, Heidegger akosi opomína to, o čom už premýšľal – a nedomyslel – v prednáške „Vôľa k moci ako umenie“ na mieste, kde interpretoval pojem *veľkého štýlu*. Pripomením tu iba to základné, totiž otázku *formy* vzhľadom k svetu *chaosu*: „»Krása« je preto pre umelca niečo mimo akéhokoľvek stupňa poriadku, lebo v kráse (veľkého štýlu – dopl. Š. J.) sú protiklady spojené, najvyšší znak moci, totiž nad protikladmi; okrem toho bez napätia...“<sup>1</sup> Teda ak Nietzsche hovorí, že vo svete nie je zakomponovaný poriadok a tým i žiadne formy – tie do sveta vnáša človek – potom *krásku* vo význačnom zmysle *veľkého štýlu*, krásu ako *formu* vnáša do sveta človek, a práve touto formou sa stáva pánom sveta. Formu krásy mimo poradia Nietzsche chápe ako *jarmo*,<sup>2</sup> ktorým sa dostáva *nad* svet protikladov. Vtedy je svet *dokonalý*,<sup>3</sup> lebo vtedy nijaký pastier, ktorému sa za-

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 803.

<sup>2</sup> Pozri tamže, fragment č. 848.

<sup>3</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 198.

hryzol do hltana čierny had kruhu času bez zmyslu „nepíska na svojej písčfale“.<sup>1</sup> Až keď na výkrik Zarathustru pastier odhryzne hlavu hada, pastier sa *premení*, stáva sa *dokonalým*. Tvorením dokonalosti človeka (nadčlovek) je teda umenie vtlačiť chaosu *formu* krásy bez akéhokoľvek poradia.

Heidegger pri interpretácii *svetového chaosu*, ktorý je *v sebe nevyhnutnosťou*, ide iným smerom a to smerom k pochybnostiam ohľadom *poľudštenia* jestvujúcna. O pochybnostiach začína Nietzscheho často opakovaným varovaním „chráňme sa“.<sup>2</sup> Heidegger dochádza k záveru, nezávisle od onoho *chráňme sa*, že myšlienka večného návratu je ľudskou myšlienkou, a teda poľudštením od človeka nezávislej skutočnosti, i keď Nietzsche chce (vraj) tomu zabrániť.<sup>3</sup> Zároveň tvrdí, že myšlienka večného návratu môže byť preukázateľná vtedy, ak zásadným spôsobom privedieme do jazyka „pochybnosť ohľadom poľudštenia, ktoré hrozí, že všetko urobí bezpredmetným“.<sup>4</sup> Heideggerovo odpútanie sa od Nietzscheho teda znie: učiť sa mysleniu, ktoré bude schopné, ak príde taký čas, myslieť bez *poľudštenia*. „Pochybnosť ohľadom poľudštenia, akokoľvek blízko zrejme leží, akokoľvek hrubým spôsobom môže byť každým zvládnutá, zostáva bezpredmetnou a bezdôvodnou, pokiaľ sa nevráti do pýtania sa otázky, kto je človek, otázky, ktorá nemôže byť položená, a tým skôr zodpovedaná bez otázky, čo je jestvujúcno vcelku. Táto otázka v sebe však zahŕňa otázku pôvodnejšiu, ktorú ani

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 317.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 319.

<sup>4</sup> Tamže.

*Nietzsche, ani filozofia pred ním nerozvíjala, ani rozvíjať nemohla.*<sup>1</sup> Prirodzene, táto pôvodnejšia otázka je otázka bytia bez bytia jestvujúcna. V duchu Nietzscheho by sme mohli na otázku, kto je doterajší človek a kto človek *dokonalý*, odpovedať otázkou inou, otázkou meranou *okamihom*, ktorý vo svojom dvojznačnom význame vykazuje interpretatívny a perspektivistický charakter bytia,<sup>2</sup> t. j. svoje premenlivé významy: bytie v danej situácii môže mať raz význam *celkom iného* ako je jestvujúcno a raz zasa význam bytia jestvujúcna. To je aj Nietzscheho *odpoveďou* na Heideggerovu interpretáciu Nietzscheho *vôle k moci ako umenia*.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 326.

<sup>2</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 226.



### 3. Heidegger – Nietzsche: problém filozofickej interpretácie

V úvodnej stati tejto monografie som načrtol, že interpretácia má zmysel nielen v tom, že analyzuje text z pohľadu interpretátora, ale zároveň je „otvorená“ textu ako médiu, ktoré interpretuje interpretujúceho. V našom prípade Heideggerova interpretácia Nietzscheho myšlienky večného návratu toho istého a vôle k moci má zmysel len do tej miery, do akej dokáže príjemcovi filozofického textu odkryť svoju produktívnu, inovatívnu stránku. Tá je možná, ba žiadúca, ale odkryje sa až interpretačnou výmenou hľadísk obidvoch filozofov. V tomto kontexte sa ukazuje, že Heidegger účelovo dáva prednosť prezentácii vlastných myšlienok, v ktorých sa Nietzsche stráca alebo deformuje; tak sa vlastný význam interpretácie nivelizuje. O prednosti jedného alebo druhého a o tom, čo je produktívne u oboch, rozhodne čitateľ. No ani čitateľ nedisponuje mandátom „prednosti“; filozofický text požaduje filozofického čitateľa – ktorý rozumie, čo znamená *interpretácia* ako taká.

Pri spätnom pohľade na Heideggerovu interpretáciu Nietzscheho hlavných myšlienok sa ukazuje potreba znovu premyslieť z akej základnej pozície interpretuje Heidegger a z akej Nietzsche. Až tak sa ukáže, v čom je produktívny Heideggerov a v čom Nietzscheho spôsob interpretácie, resp. v čom by mohlo byť tvorivé ich vzájomné prepojenie alebo produktívna stránka z nemožnosti ich prepojenia. Myslím si, že základnou pozíciou pre obidvoch je interpretácia otázky *bytia vo svete* a s ňou spojený problém adekvátneho poňatia času. Nietzsche síce explicitne nikde nehovorí o *bytí vo svete*, ale jeho eminentný záujem o zmysel ľudskej existencie nemôže nechať nikoho na pochybách, že myslí ten istý problém ako Heidegger,

i keď z iného strategického rozvrhu a iného chápania pojmu interpretácie.

Pripomeňme si, že pre Nietzscheho interpretácia je *hodnotením* a zároveň *situáciou* vzájomnej podmienenosti interpretujúceho a interpretovaného. Kladením dôrazu na *vzájomnú podmienenosť* chce povedať, že zmysel interpretácie je vlastne tvorivý výkon obidvoch interpretátorov, že zmysel spoločnej situácie (*bytia v situácii*) je výkonom tu a teraz – v tomto čase; bytie má časový charakter aj pre Nietzscheho. Otázku bytia necháva *interpretovať* časom a opačne, čas bytím. Z ich vzájomnej podmienenosti odvodzuje *protirečivý* charakter bytia a času. Heideggerova pozícia k otázke vzťahu bytia a času je iná a v mnohom ukazuje, ako tento mysliteľ chápe zmysel interpretácie vôbec. Je nepochybné, že necháva interpretovať *bytie*, jeho *môcť-byť sám sebou*. Bytie má preň zároveň časový charakter, a to vo význame *časenia času*. Z autentického, „celého“ času sa pobyť vzťahuje k bytiu jestvujúcna, ktorý sám pobyťom nie je. Tento vzťah odkrýva vôbec otázku zmyslu bytia jestvujúceho a význam jeho neautentického, „verejného“ času. Môžem povedať: *časenie času* pobytu *interpretuje* bytie jestvujúcna v jeho *plynutí* rôznych „teraz“, ktoré po sebe nasledujú. Výsledkom interpretácie má byť rozumie bytiu jestvujúcna a jeho „teraz“ z horizontu *časenia času*, ktorým je pobyť vo význame autentického, *celého času*. Takáto *interpretácia* poukazuje na asymetrický vzťah nadradeného a odvodeného, autentického a neautentického. Nadradené interpretuje, obnažuje a odvodené ukazuje v svojej nahote a závislosti. No, ako sa zdá, oná interpretácia však nedokáže uchopiť interpretované (bytie jestvujúcna, temporálny čas) ako niečo, čo nie je pasívne, ale čo sa – vlastným spôsobom – v otázke zmyslu svojho bytia tiež angažuje. Čo je angažovanie, ak nie moc interpretovať toho alebo to, čo ho interpretuje? Heidegger temporálny

čas nepopiera, ako ešte ukážem, ale kritizuje jeho vulgárne chápanie, totiž to, že je považovaný za čas *nekonečný*. Proti tejto predstave razí svoj koncept *časenia času*, ktorý je vždy „celý“ a „konečný“ a pre temporálny čas je horizontom, z ktorého *pobyť* pri napĺňaní svojej časovosti rozumie času ako zmyslu bytia jestvujúcna. Z horizontu časovosti pobytu sa temporálny čas ukazuje ako čas *ne-konečný*, t. j. ako čas, ktorý tu je aj keď už tu nie som ja.

### 3. 1. Heidegger: čas konečný a čas ne-konečný

Heidegger pri skúmaní povahy času vychádza z otázky zmyslu existenciálu *starosti*. Ontologickým zmyslom *starosti* je *časovosť*. Zmyslom je tu rozvrh „do čoho“ sa rozvrhuje a z čoho môžeme pochopiť, čo ono „do čoho“ je, a to v jeho možnostiach.<sup>1</sup> Rozvrhom „do čoho“ sa bytie „odomyká“. „Sebe samému odomknuté »bytie vo svete« rozumie – rozumejúc bytie jestvujúcna, ktorým samo je – rovnako pôvodne i bytie vnútrosvetsky odkrytého jestvujúcna...“<sup>2</sup> „Rovnako pôvodne“ tu Heidegger rozumie „i vnútrosvetské bytie“, lebo je odkryté „v rozvrhu bytia“. Vnútrosvetské bytie je „rozvrhom“ bytia, z ktorého sa rozumenie bytia „akoby živí“;<sup>3</sup> zmyslom vnútrosvetského bytia je „rozvrh“ bytia pobytu v jeho možnostiach, ktorými sú autentický a neautentický spôsob existencie.

Pôvodný rozvrh existencie Heidegger nazýva „predbehová odhodlanosť“, ktorú považuje za „autentickú celosť pobytu“.<sup>4</sup> Predbehová odhodlanosť je „bytím k“, k moci byť, „nechať seba prichádzať k sebe“. Prichádzať seba

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. § 65, s. 363.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 364.

k sebe je možné iba na spôsob „budúcnostného“, na spôsob prichádzania *bytia k smrti* k sebe. Budúcnosť tu nie je chápaná ako niečo, čo ešte nie je, ale tak, že jej prichádzanie, v ktorej pobyť prichádza k sebe, k moci byť, je už tu. Iným módom časovosti, celého času pobytu je *bývalosť*, modus negativity. Prevziať vrhnutosť „do čoho“ tu znamená to, „že budúci pobyť môže *byť* svojim najvlastnejším „ako už vždy bol“, to znamená byť *bývalý*. Horizont tu, horizont *moci byť* nesie v sebe zároveň budúce a minulé existencie pobytu. „Bývalosť vychádza z budúcnosti, tak totiž, že bývalá budúcnosť (lepšie: súc bývalá) uvoľňuje zo seba prítomnosť. Tento fenomén, jednotný ako bývalé-sprítomňujúce budúcnosť, nazývame *časovosťou*.“<sup>1</sup> Iba tak, v takto uchopenej časovosti pobyť je možný, „môcť byť celý“. Časovosť nie je žiadne jestvujúcno. „Nie je, lebo sa *časí*... Časovosť *časí*, plodí možné spôsoby seba samej.“<sup>2</sup> Naproti tejto koncepcie pôvodného času vystupuje čas „síce pravý, ale odvodený“,<sup>3</sup> čas charakterizovaný „už nie“, „je“ a „ešte nie“, pričom tento čas je vulgárne pochopeňý.

Vnútrosvetský čas, kde sa s časom *počíta*, čas minulosti, prítomnosti a budúcnosti, podľa Heideggera neplynie, naopak je odvodený z horizontu *časenia času*. Že je to tak, Heidegger preukazuje na troch konštitutívnych momentoch starosti. Prvým je bytostný rys *existenciality*, rozvrh pobytu kvôli sebe samému. Jej primárny zmysel je budúcnosť. Druhým je *rozpoloženie* pobytu, „v *rozpoložení* je pobyť sebou samým prepadaný ako jestvujúcno“,<sup>4</sup> ktoré už

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 365.

<sup>2</sup> Tamže, s. 367.

<sup>3</sup> Tamže, s. 366.

<sup>4</sup> Tamže, s. 367.



„bolo“ a toto „bolo“ nesie v sebe. Tento druhý rys Heidegger nazve „existenciálny zmysel fakticity“,<sup>1</sup> ktorý spočíva v *bývalosti* vstupujúcej do „tu“ pobytu, ktoré sa tak fakticky viaže na svoje jestvujúcno. Tretím konštitutívnym momentom starosti je „upadajúce bytie u.“, t. j. bytie jestvujúcna. Podľa Heideggera je v *sprítomňovaní* v „tu“ jestvujúcna, v upadaní do obstarávajúceho a vyskytujúceho sa jestvujúcna, zahrnuté „v budúcnosť a bývalosť“.<sup>2</sup> Z upadania časenia času pobytu pobyt prichádza k sebe samému, aby v „tu“ zahliadol odomknutie svojej situácie.

Starosť je bytie k smrti, tvrdí Heidegger. Pobyt existuje autenticky „celý“ ako jestvujúcno vrhnuté do smrti. Smrť alebo pobyt nie sú *konečné*, ale „*existujú konečne*“.<sup>3</sup> Povahou času pobytu je to, že existuje konečne. Ale ako je to s časom, ktorý plynie aj po mojej smrti? V pokračujúcom čase nie je podstatné to, čo v jeho prichádzaní vystúpi do vnútrosvetského času, ale to, že „prichádzať k sebe“ je „konečnosť“, t. j. rys časovosti samej. „Pôvodná a autentická budúcnosť je »prichádzanie k sebe«, k *sebe*, existujúcemu ako nepredstižná možnosť negativity.“<sup>4</sup> Pôvodný čas pôvodnej budúcnosti nie je teda *nekonečný*, ale *ne-konečný*, t. j. čas, ktorý negativite existenciálne rozumie (z moci byť celý, existujúc konečne).

Heidegger právom odmietol *nekonečný* čas, ale ako si myslím, nesprávne charakterizuje „stálu prítomnosť“ sveta. Takúto prítomnosť redukuje na upadajúce „tu“, na „prítomnosť“ vyskytujúceho sa jestvujúcna, ktoré minulé a budúce nepozná.<sup>5</sup> Inak povedané, redukováním „stálej prítomnosti“ na prítomnosť jestvujúcna si zakryl to

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 368.

<sup>4</sup> Tamže, s. 369.

<sup>5</sup> Pozri tamže, § 81, s. 469.

(druhé) podstatné, totiž, že k jestvujúcnu sa vzťahuje nielen *pobyť*, ale vzťahujú sa aj jestvujúcna navzájom. Dynamika diania na základe vzťahov medzi jestvujúcunami zostala u Heideggera na druhej koľaji, čím si znemožnil (druhú) zásadnú otázku: rozumieť *bytiu vo svete*, ktorého jestvujúcno nedisponuje *pobytom*. Jeho rozlíšenie jestvujúcna, ktoré svojmu bytiu rozumie a vyskytujúceho či príručného jestvujúcna, ktorému je bytie uzamknuté znamená: prednosť jedného pred druhým; jedno je podstatné, druhé odvodené. Nie je toto rozlíšenie výrazom schémy metafyzického myslenia, pre ktoré je podstata podstatnejšia ako jav? Z tohto zorného poľa musíme nazrieť na nekonečný čas aj inak: z pohľadu vzájomnej interpretácie konečného času a večného opakovania konečného času. Tým sa preukáže, že svet (večnosť) – ak nie je inde ako vo svete – je *vo veciach*, tak ako konečné veci nie sú nikde inde ako *vo svete*. Ako sa zdá, až vzájomnou interpretáciou je možné porozumenie angažovanosti jestvujúcna vo svete a nie tak, že ho vymedzíme ako z bytia odvodené, t. j. jednostranne, nie tak, že ho interpretujeme bez toho, aby sme sa nenechali interpretovať aj vzťahmi rôznych poukazov, v ktorých jestvujúcna existujú.

### **3. 2. Nietzsche: konečný čas a svet ako večnosť návratu konečného času**

V predchádzajúcej kapitole som načrtnol jeden podstatný aspekt otázky večného návratu toho istého, ktorý Nietzsche odvodil z predstavy celého času, nazeraného z *okamihu*. Pritom som poukázal, že dvoma opačnými hľadiskami na celok času, t. j. hľadiskami dvoch tváří *okamihu*, celok času sa človeku ukazuje ako čas ambivalentný, dvojznačný, ktorý pre človeka predstavuje tú najkrajnejšiu hranicu spôsobu *bytia vo svete*.

Teraz je namieste predstaviť druhý a zrejme podstatnejší aspekt myšlienky večného návratu. Čím to je, že Nietzsche od kedy myšlienka večného návratu k nemu „prišla“<sup>1</sup> ju až do konca svojho tvorivého obdobia prežíval tak mimoriadne intenzívne? Čím sa jeho myšlienka líši od starej antickej predstavy večného návratu toho istého?

Uvažujme, antická predstava večného návratu toho istého je odvodená z náhľadu, že všetko v prírode sa cyklicky „opakuje“; tak ako ročné obdobia sa opakuje aj celý kozmos a aj samotný čas. Z hľadiska zástancov koncepcie lineárneho času sa viera v opakovaní „toho istého“ javí ako niečo absurdné, ako tupý fatalizmus, ako prísny determinizmus, kde nie je ani najmenší náznak pre miesto slobody a tvorby niečoho nového. Z hľadiska lineárneho času je večný návrat výrazom úplnej nezmyselnosti bytia. Nietzsche, ako je známe, chce ľudskému bytiu zmysel poskytnúť. Čím je jeho myšlienka iná od tej antickej?

Ako som presvedčený, nóvum jeho myšlienky spočíva v jeho dištinkcii od starej, mýticko-nábožensko-filozofickej predstavy večného návratu toho istého, lebo bola odvodená z „vonkajšieho sveta“. Pre Nietzscheho, ako uvediem na inom mieste, „vonkajšieho sveta“ niet. Preňho je len „svet duše“ a práve ona predstavuje pôdorys *vlastného sveta*, z ktorého nechá zrodiť svoju priepastnú myšlienku. Nietzsche vo svojom svete nehľadá „vonkajší“ kruh sveta a času, ale naopak, hľadá ich *centrum*, stred sveta, ktorým je *okamih*. Najhlbšou priepastou duše teda nie je vzťah človeka a „sveta“ (ktorý je akoby „mimo“ človeka, pred človekom), ale je ňou *okamih* v jeho dvoch tvárach, *okamih* ako tanec dvoch nôh jeho duše, jednej v smere dopredu, k budúcnosti, druhej opačne, v smere *návratu*. Nietzsche

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993, s. 132.

v tejto priepasti, v tanci, ktorý sa podobá radosti tancujúcej hviezdy, nachádza zdroj problematického, ne-jednoznačného bytia. Touto pozíciou sa podstatne líši od antickej predstavy večného návratu, lebo v jeho koncepte je zapracovaný, presnejšie odkrytý prameň dvojznačnej povahy života: jedno hľadisko predstavuje *výzvu* k afirmácii všetkého života, všetkých jeho bôľov a radosti, druhé a opačné hľadiská zasa *výzvu* k tvorbe dokonalosti, k premáhaniu a *premene* všetkého. Novotou Nietzscheho myšlienky večného návratu je objav *návratu* vo význame *nadbytku* voči temporálnemu času, nadbytku, ktorý je výzvou k tvorbe nadčloveka, nadbytku voči človeku, ktorý svoj život a svoje ciele odvíja z predstavy lineárneho času, a ktorý, z pohľadu Nietzscheho, je *nedokonalý*, jednosmerný, nedotvorený. Svojou myšlienkou chce prekonať tak antické chápanie času vo význame večného návratu, ako aj predstavu lineárneho času.

Starú predstavu večného návratu chce premôcť najskôr tým, že zlostne zaútočí na človeka, lebo aj on sa večne vracia. Akoby sa mohol zmieriť s tým malým človečikom? Človek sa mu zhnusil a to tak vo význame antickej predstavy večného návratu, ktorý človeka vedie k pasivite, ako aj vo význame lineárnej koncepcie času, kde budúcnosť je človeku príslubom hojnejšieho šťastia. V oboch prípadoch aj ten najvyšší človek je len malý človečik. „Príliš malý bol ten najväčší! – to ma omrzelo na človeku! A večný návrat aj toho najmenšieho! – to ma omrzelo na všetkom bytí!“<sup>1</sup> Kto je vlastne Nietzsche, ak nechce byť človekom? Je to ten, kto učí „večný návrat toho istého“ nie ako návrat bez zmyslu, ale ako oslavu všetkého, aj toho nepatrného života.

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 157.

Zarathustra v svojej reči „Uzdravujúci sa“ vraví: „Hore sa, priepastná myšlienka, von z mojej hĺbky! Ja som tvoj kohút a ranné svitanie, ty ospanlivý červ: hore sa, hore! Môj hlas ťa vykikiríka zo spánku!... A ak sa raz prebúdiš, máš mi naveky bdieť. *Nezvyknem* budiť zo spánku prababky, a potom im kázať, aby – spali ďalej.“<sup>1</sup> Je evidentné, že *prababky* tu predstavujú starú náuku o večnom návrate. Nietzsche túto náuku nechce prebúdať, nech si spí ďalej. Dôležitejšie posolstvo v uvedenom citáte je to, že je to *jeho* myšlienka, že vychádza z *jeho* duše a nie z tradície. Po prvé, ak sa Nietzsche už raz so svojou priepastnou myšlienkou narodil, táto myšlienka bude „naveky bdieť“, nikdy nezanikne, bude sa večne vracaať. Po druhé, „Ku každej duši patrí iný svet: pre každú dušu je každá iná duša zászvetím.“<sup>2</sup> Zvyčajne si myslíme, že reč ľudí spája, ale je to omyl, lebo „práve najpodobnejšie veci zvádžajú k najvyšším omylom; najmenšia priepasť sa preklenuje najťažšie.“<sup>3</sup> Priepasť medzi dušou a inou dušou človeka nevidíme. Nietzsche hovorí o *svojej* duši, o svojej jaskyni, pre ktorú *niet vonkajšieho sveta*.<sup>4</sup> Merať jeho priepastnú myšlienku vonkajším svetom je neprimerané. Po tretie, Zarathustra v reči „Uzdravujúci sa“ hovorí, že po výzve, aby sa jeho myšlienka *prebudila a nechrapkala*, „zrútil sa ako mŕtvy a ležal ako mŕtvola. Ale keď sa prebral, bol bledý a triasol sa a zostal ležať a dlho nechcel jesť ani piť. Tento stav trval u neho sedem dní...“<sup>5</sup> Je zrejmé, že *sedem dní* súvisí s podobnosťou o stvorení sveta. Zarathustra, ako *mŕtvy*, si tvorí už nie vonkajší svet, ale svoj vlastný a tvorí ho z *priepasti* vlastnej duše. Čo predstavuje *priepasť* jeho duše?

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 154.

<sup>2</sup> Tamže, s. 155.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Pozri tamže.

<sup>5</sup> Pozri tamže.

O nej, ako už vieme, hovoria dve opačné verzie celého času. V priepasti Nietzscheho duši večný návrat, ktorý nemá cieľ a je bez zmyslu (vonkajší svet) sa *premení* vo večný návrat toho istého vo význame *nadbytku*, ktorý všetko *posväcuje* a všetko problematické bytie afirmuje. Skôr ako sa k interpretácii *nadbytku* dostanem, vrátim sa ešte k problému *nekonečného času*.

Nietzsche večný návrat nemyslí na spôsob kruhového pohybu, na spôsob *nekonečného času*. Čím, akým významom nahradí onen nekonečný čas. Pomôžme si tu Heideggerom; predstava nekonečného času je blud: nekonečný čas, ktorý nemá začiatok a ani koniec, sa nemôže pohybovať, keďže o pohybe má zmysel hovoriť iba ako o *konečnom*. Nekonečný čas je vulgárne pochopená večnosť. Táto východisková pozícia je vlastná aj Nietzschemu. Ako potom preukázať *konečnosť* času vo svete, ktorý trvá *večne*? Heideggerovou odpoveďou je: svetský čas je *ne-konečný*, nikdy neukončená budúcnosť, prirodzene, nazeraná horizontom časovosti. Nietzsche sa pokúsi večnosť sveta interpretovať nie na spôsob nedosiahnuteľnej negativity, ale ako *konečný svet* v jeho večnom *návrate*, vo večnom *opakovaní*. Konečnosť sveta vymedzi konečným priestorom, konečnou silou a zvlášť *konečným* stavom uskutočnených kombinácií; vo svete je možný len *konečný* počet kombinácií. Z takto poňatého sveta plynie záver, že ak je svet „večný“, musela už táto večnosť „prejsť“, slovom, konečný počet kombinácií sa musel dosiahnuť.<sup>1</sup> Ale žiadna rovnováha síl sveta nenastala, žiadne bytie nedosiahlo „stálosť“ sveta. Po druhé: Keď už konečný počet kombinácii nastal, zrejme sa musí všetko opakovať ešte raz a ešte raz a bez konca. Vidíme, že Nietzsche „večnosť“ nespája s niečím mimo času a ani s „nekonečným“ časom. Jeho

---

<sup>1</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*, s. 122.

chápanie večnosti je: bez počiatku a bez konca opakovanie *konečného*. Večné je *opakovanie*. V súvislosti s Heideggerom bolo už povedané, že o pohybe má zmysel hovoriť iba vtedy, ak ho chápeme ako *konečný*. Kladiem si tu otázku, či „večné opakovanie“, „večný návrat“, môžeme považovať za „pohyb“. Zrejme nie. Večný návrat síce s pohybom podstatne súvisí, ale *pohybom* nie je. Ako teda súvisí s konečným pohybom? Možným riešením ako na predmetnú otázku odpovedať je prevedenie konečného, trojrozmerného času do jeho významu *časovej prítomnosti*. S pojmom *časovej prítomnosti* sme sa už stretli pri Nietzscheho charakteristike dvoch verzií času. Celok času z hľadiska *okamihu*, ktorý spája celú minulosť a celú budúcu večnosť – okamih v tomto význame predstavuje kontinuitu času – tvorí *časovú prítomnosť* v tom najširšom (celok sveta), ako aj najužšom zmysle (okamih, ale vo význačnom zmysle *spájania* minulosti, ktorá už nie je a budúcnosti, ktorá ešte nie je), pričom je to práve význam okamihu, kto/čo ručí za to, že aj časová prítomnosť má svoje hranice, t. j. konečnosť.

Čím môže byť večný návrat, ak nie je *pohybom*, ak nie je hybnou silou temporálneho času? Nietzsche sa pri otázke večného návratu inšpiroval viac *večnosťou sveta* vo význame *konečnosti* jeho *časovej prítomnosti* ako *nekonečným pohybom času v kruhu*. Ich rozlíšením uznal, že ak večnosť sveta nie je osebe, nemôže existovať inak ako *večnosť návratu všetkého konečného*. Večný návrat má byť rehabilitáciou, t. j. *zmyslom* všetkého konečného, vrátane konečného času. Na otázku aký je vzťah sveta večného návratu a *konečnosti* všetkého vo svete je možné odpovedať, spolu s Heideggerom, že svet nie je nikde inde ako *vo svete*, s dodatkom, že svet je v konečných veciach, tak ako konečné veci vo svete. Svet večného návratu spočíva v *neustáлом opakovaní* sa každej konečnej veci a každej udalosti a práve

ono *neustále*, ono *da capo*, vytrvalé, nepoznajúce žiadnu únavu predstavuje *nadbytok* konečnej veci, ktorý nie je z nej odvodený, nie je jej podstatnou vlastnosťou, ale podstatou, ktorá problematickému, ambivalentnému, jednoznačne neuchopiteľnému charakteru sveta prepožičiava zmysel.

Ak svetskosť sveta nie je vonkajšou hranicou sveta, ak je *vo svete*, potom je, tak ako čas, *vo svete všade*. Svetskosť sveta, teraz vo význame *návratu*, *opakovania sa*, nie je vo svete inak, ako na spôsob *sily*, ktorej vôľou k moci nie je vôľou presadiť sa (ktorá je vôľou k novým kombináciám, k novým podobám konečného), ale takou vôľou k moci, ktorá každú vec a každú novú kombináciu súvzťažnosti veci svojim *nadbytkom* afirmuje, prepožičiava jej zmysel. Pre Nietzscheho, ako si myslím, zmyslom večného návratu je *nadbytok* moci, jej neúnavné, nevyčerpatelné, večné posväcovanie všetkého konečného života.

Nóvum myšlienky večného návratu spočíva v navrátení všetkému daniu jeho nevinnosť, nevyhnutnosť a zmysel, čím sa znemožní aby minulosť bola ospravedlňovaná prítomnosťou a prítomnosť budúcnosťou. Večný návrat toho istého teda kladie dôraz na *večnosť* (opakovania) v každom okamihu a skrze ono opakovanie v okamihu, skrze jeho *nadbytok* prisvedča aj večnosť opakovania konečnej veci, t. j. jej nevyhnutnosť. Večný návrat je pre Nietzscheho víťaznou myšlienkou práve preto, že v každom okamihu posväcuje, ospravedlňuje celú minulosť a celú budúcnosť. Alebo inak, všetko konečné a bez zmyslu je tu posvätené zmyslom jeho svetskej dokonalosti.

Ako ono večné opakovanie konečného v toku diania myslieť? Nietzsche v kritike metafyzického myslenia poukazuje na jeho najväčší blud, totiž na blud zámeny príčiny a účinku. Pre neho v prírode žiadne príčiny vyvolávajúce



následné účinky nejestvujú. Do sveta diania „príčiny“ vnieslo metafyzické myslenie, ktoré Nietzsche spája s morálnym myslením. Príčina „musíš“, tak znie morálny imperatív, je tým, čo má urobiť človeka šľachetným, cnostným, čiže jej následkom. Pre Nietzscheho to platí skôr naopak. Práve vydarený človek, človek, ktorý koná inštinktívne „vnáša poriadok, ktorý fyziologicky znázorňuje, do svojich vzťahov k ľuďom a veciam“.<sup>1</sup> Teda poriadok, tzv. príčinu k takému a takému správaniu tvorí už to, čo a ako je vytvorené. Ludské ciele, podľa schémy príčina – následok, nie sú ciele vydareného, dokonalého človeka. Až odmietnutím príčinného myslenia a všetkých jeho „cieľov“ sa môžu všetky veci ukázať ako veci „pokrstené pri zdroji večnosti a mimo dobra a zla“,<sup>2</sup> pretože večnosť opakovania je stredom každého diania a každej veci, stredom, ktorý ruší rozdiel medzi minulosťou, prítomnosťou a budúcnosťou. Nie náhodou v piesni „Sedem pečatí“ sedemkrát Zarathustra opakuje refrén: „*Lebo ťa milujem, ó, večnosť!*“<sup>3</sup>

Prisviďčať večnému opakovaniu nie je ľahké a nie je ľahké (ak vôbec) ho myslieť; heideggerovsky povedané, je možné mu však *rozumieť*. V cezúre *vedieť* a *rozumieť* Nietzsche urobil prielom aj v samotnej otázke a úlohe filozofie. Ako teda myšlienke večného návratu rozumieť? Čas je nekonečný, ale jeho zmysel je v jeho konečnom, t. j. večnom opakovaní konečného, no nie v metafyzickom zmysle ničím nepodmienennej príčiny a ňou podmieneného účinku, v zmysle vládca a podriadeného. Ako toto *večné opakovanie konečného* vyjadriť? Azda tak, že každý prítomný okamih pojmem ako vec vzájomnej interpretácie jeho *večného*

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 59.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 118.

<sup>3</sup> Tamže, s. 164–167.

*opakovania* (nadbytok konečného) a jeho *konečnosti* (viazanej na temporálny charakter času)? Ak je to tak, potom z jedného hľadiska okamih je odleskom *večného opakovania* (bez významu temporálneho času) a z opačného hľadiska je *konečný* (bez významu *večného opakovania*), pričom obe hľadiská sú hodnotiace a v absencii (metafyzického) spoločného menovateľa sú si rovnocenné; ani jedno z nich nie je pravdivé, privilegované, nepodmienené: Bez *večného opakovania* je *konečné* bez zmyslu a opačne, bez *konečnosti* je nezmyselné *večné opakovanie*.

V tejto chvíli by si čitateľ (interpretujúci interpretované) mohol položiť otázku: Odkiaľ Nietzsche berie istotu, že vo svete a v živote je to tak? Podľa neho každé hodnotenie, každé „z jedného alebo opačného hľadiska“ je *omyl*, *ilúzia*, lebo svet – a každé ozajstné umenie, ktoré nenapodobňuje, ale iluzívne tvorí život – má iluzívny, klamlivý, problematický charakter. „Mohlo by sa zdať, že otázke »istoty« som sa vyhol. Opak je pravdou: ale v dôsledku toho, že som sa pýtal na kritérium istoty, skúmal som, ktorým závažím sa doteraz vôbec vážilo – a že sama otázka istoty je už *závislá* otázka, otázka *druhoradá*. Otázka hodnôt je fundamentálnejšia ako otázka istoty; táto získava svoju vážnosť iba za predpokladu, že otázka hodnôt je už zodpovedaná.“<sup>1</sup>

Pozrime sa bližšie ako ono *večné opakovanie konečného* „naznačuje“ Nietzsche a čo preň znamená? V druhom diele *Tak riekol Zarathustra*, v reči „O vykúpení“ Nietzsche už nehovorí o trpaslíkovi tiaže, pri ktorom sa „bál svojich vlastných myšlienok a úmyslov“,<sup>2</sup> ale o stretnutí s hrbáčom. Hrbáča tu charakterizuje ako *úlomok* z človeka,<sup>3</sup> ktorý je preň záťažou a ovláda celého človeka; hľadisko *úlomku*

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 86.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak oravel Zarathustra*, s. 112.

<sup>3</sup> Tamže, s. 98.

je tu nadradené celku. Ako má Zarathustra prehovoríť k tým, ktorí sú neúplní? Ako môže učiť o večnom návrate toho istého tých, ktorí sú zaťažení iba jedným hľadiskom na to, čo je hlboko dvojznačné, tých, ktorí sú len *veľké ucho*, veľké ako človek, ale nie celý človek? Ako môže učiť tých, ktorí nie sú básnikmi, hádačmi hádaniek a vykupiteľmi náhody?<sup>1</sup> To sú úmysly, pre ktoré sa bál predstaviť myšlienku večného návratu nevydarenému „človeku“ a nie tie, o ktorých hovorí Heidegger tak, že Nietzsche sa samotnej myšlienky večného návratu zľakol.

Nietzsche otázku rozumenia večnému návratu spája s nadčlovekom, vykupiteľom *náhody*. Človek si kladie ciele a účely, ale vždy ho dobehne náhoda. Nadčlovek, typ človeka, pre ktorého táto myšlienka sa stane *ľahkou*, je vykupiteľom náhody. Nietzsche na jej miesto kladie *nevyhnutnosť*, a to v dvojakom a dvojznačnom význame, raz z hľadiska večného návratu toho istého a raz s myšlienkou vôle k moci.

V kontexte večného návratu Nietzsche hovorí, že v skutočnosti niet žiadnych náhod; vo svete a v každom živote sú len nevyhnutnosti. Aj ten, kto verí v náhody, v ich uskutočnení napokon nájde vlastnú nevyhnutnosť, lebo sa preň stali skutočnými a ako také vplývajú na jeho ciele a účely. A ak sa niektoré ciele neuskutočnia, o tom nerozhodla „náhoda“ – ako by sa zdalo –, ale rozhodla *nevyhnutnosť*, lebo sa stala. Z viacerých poznaných a aj „náhodných“, neznámych možností sa uskutoční jedna, ktorá sa stane skutočnou, nezrušiteľnou po celú večnosť. Opakovanie nevyhnutnosti Nietzsche spája aj s osudom všetkého, čo je, lebo sa tým, čo je, nevyhnutne stať muselo a musí. Je možné svojmu osudu, svojej nevyhnutnosti takého a takého spôsobu myslenia, takého a takého

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 99.

spôsobu konania prísť na stopu? Už v „Zarathustrovom predhovore“, v prvom vstupe –, čo predznamenal aj v práci *Radostná veda* – hovorí o *nadbytku*, ktorého symbol, ako si myslím, vypovedá o myšlienke večného návratu to najpodstatnejšie. Uvediem kontext, v ktorom Nietzsche o *nadbytku* hovorí: Keď mal Zarathustra tridsať rokov odišiel do samoty a keď sa jej nabažil, jeho srdce sa *premenilo*. Jedného rána vstal, predstúpil pred slnko a takto sa mu prihovoril: „Ty veľká hviezda! Aké by bolo tvoje šťastie, keby si nemala komu svietiť? Desať rokov si prichádzala sem hore k mojej jaskyni; bola by si sa presýtila svojho svetla aj tejto cesty, keby nebolo mňa, môjho orla a môjho hada. Ale my sme ťa každé ráno čakali, brali ti tvoj *nadbytok* (kurz. Š. J.) a žehnali sme ti zaň.“<sup>1</sup> Ako tento *nadbytok* interpretovať, ak Zarathustra k vyslovenému ešte dodá: „Musím ako ty (veľká hviezda, dopl. Š. J.) *zaniknúť*... Pozri! Ten pohár sa teraz chce vyprázdniť a Zarathustra sa zasa chce stať človekom. – Tak sa začal Zarathustrov zánik.“<sup>2</sup>

Ako súvisí *nadbytok* so *zánikom*? Nietzsche obraz *nadbytku* spája s „veľkou hviezdou“, so slnkom, ktoré každý deň vychádza nad obzor a za obzor zapadá. Keď sa Zarathustrovi po desiatich rokoch samoty premenilo srdce, predstúpil pred veľkú hviezdu a povedal: „bola by si sa presýtila svojho svetla a tejto cesty...“ V prvom pláne podobenstva je zrejmé, že veľká hviezda (večný návrat toho istého) vypovedá o svojom *nadbytku* v tom, že bez akéhokoľvek „musíš“ neustále vychádza a zapadá. Ak by *nadbytkom*, neúnavným *chcem* nedisponovala, nežila z neho, dávno by sa presýtila svojho svetla a svojej cesty. Druhý plán obrazu *nadbytku* hovorí o Zarathustrovej premene srdca: omrzela ho jeho múdrosť, teraz potrebuje „vystreté ruky“. „Rád by som darúval a rozdával, nech sa opäť raz

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 7.

<sup>2</sup> Tamže.

potešia mudrci medzi ľuďmi svojou pochabosťou a bedári svojím bohatstvom.“<sup>1</sup> Zarathustra pochopil, že z nadbytku žijeme všetci, mudrci či bedári, ale nevieme *vystrieť ruky* a prijatím nadbytku darovať a rozdávať. Preto Zarathustra musí zostúpiť do hlbín, ako to robí veľká hviezda, keď zachádza za moria a ešte a aj do podsvetia prináša svetlo. Potrebuje vyprázdniť svoj pohár, aby mohol darovať a rozdávať. Zdá sa, že tretia indícia obrazu *nadbytku* hovorí o hádanke *pretekania nadbytku* a o Zarathustrovom *zániku*, ktorým chce „pretiecť, aby z neho zlatisto rinula voda a na všetky strany roznášala odlesk tvojej slasti“.<sup>2</sup> Ako v tomto zmysle *nadbytok* súvisí so Zarathustrovým *zánikom*? Je nepochybné, že Nietzsche *nadbytkom* myslí *večnosť* vo význame večného návratu toho istého. Večnosť bez omrzenia a s neustálou slasťou *preteká z pohára* a s rozkošou *obdarúva* všetky veci. Keď sa Zarathustrovi premenilo srdce pochopil, že doterajšie predstavy o čase sú nazeraním na čas z hľadiska *konečného* človeka; raz vo význame lineárneho času, kde sa dôraz kladie na budúcnosť vo význame prísľubu nečasovej večnosti a raz vo význame kruhu času. Obe predstavy vedú k životu, ktorý je z hľadiska prítomnosti bez zmyslu. Nietzsche obe predstavy prekonáva, odhryzne im hlavu, lebo je to hlava čierneho hada, ktorá odvádza pozornosť od otázky zmyslu prítomnosti, eo ipso zmyslu každej konkrétnej situácie. Večnosť *nadbytku*, večnosť *neustáleho pretekania z pohára* je preň darom, neustálym rozdávaním zmyslu všetkého, opakovaným žehnaním svetu. Nadbytok, ktorý sústavnne preteká, prehovára k veciam: nezastať, človek je len *prechodom* a *zánikom*.<sup>3</sup> Nadbytok hovorí, nezastať v bode menom človek, preto človek musí zaniknúť a až keď zaniká

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 10.

stáva sa *prechodom* k nadčloveku, pre ktorého je už myšlienka večného návratu ľahká. Človek, ktorý sa hrdí tým, že je človek a nemá dôvod k svojmu zániku, myšlienku večného návratu prijať nedokáže, je preňho ťažká, nadmieru nebezpečná, pretože je jeho *zánikom*. Človek v sebe a ani vo svete diania *nadbytok* nenájde, lebo nemá premenené srdce. Jeho srdce túži po vlastnom šťastí a šťastí svojich potomkov, no nie po šťastí, ktoré sa rozlieva na celý ľudský rod. Podľa Nietzscheho človek chce byť len *plným pohárom*, nadčlovek zasa tým, kto svoj pohár neustále vyprázdňuje a neprestajne *preteká* a pretekaním posväčuje všetko okolo. Slovom, metafora *nadbytku* vypovedá o cnosti, ktorá obdarúva,<sup>1</sup> o cnosti, ktorá má byť zmyslom zeme.<sup>2</sup>

Nietzsche v „Zarathustrovom predhovore“ v prvom paragrafe naznačil celú stratégiu svojej myšlienky večného návratu, z ktorej sa ukáže zmysel nadčloveka ako zmysel ľudského rodu, ako aj myšlienky vôle k moci, milujúcej svoj *nadbytok*, lebo ním posväčuje, t. j. *premieňa* každé *za a proti* v ich spoločné Áno. Celý *Zarathustra* je už iba rozvíjaním toho, čo v prvom paragrafe Nietzsche naznačil. Je nápadné, že na miestach, kde priamo hovorí o myšlienke večného návratu toho istého, hovorí o nej iba opatrne, naznačuje ju, ale nikde ju nesformuluje do explicitnej podoby. Nietzsche totiž dobre vedel, že *posledný človek*, ku ktorému hovorí, ju neprijme a bol príliš opatrný, aby ju sám znesvätil.

Teraz k významu *nadbytku* v kontexte vôle k moci. V prvom pláne vôľa k moci zodpovedá samotnému chceniu času, chceniu budúcnosti, času bez cieľa a bez zmyslu. Takáto vôľa k moci je vôľou, ktorá nemôže chcieť naspäť a ospravedlniť všetko minulé, všetky bóle a slasti, všetko

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 52.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 9.

za a proti. Takáto vôľa k moci nemá vôľu ísť naspäť, je ne-  
vôľou vôle proti času. Proti „to bolo“ Nietzsche pomenuje  
*duchom pomsty*.<sup>1</sup> Že čas nebeží naspäť, je najväčšou zlobou  
vôle. Stáva sa zlostnou, pretože na všetkom, čo nemôže  
striepiť, čo nemôže vrátiť a napraviť, sa chce pomstiť.  
„Veru, veľká pochabosť prebýva v našej vôli; a kliatbou  
stalo sa všetkému ľudskému, že táto pochabosť nasiakla  
duchom!“<sup>2</sup> Mravné sú veci preto, že sú usporiadané podľa  
práva a trestu. Morálka, to sú hodnoty ducha pomsty,  
hodnoty, ktorými človek si osobuje právo hodnotiť život  
a svet. Nietzsche, a je to potrebné opäť zdôrazniť, priznáva  
právo hodnotového hľadiska na život, ale nie právo na ab-  
solutne hodnoty, resp. na absolutizáciu jedného z dvoch  
opačných hľadísk na každý fenomén, vrátane problema-  
tického charakteru bytia.

Je možné vykúpiť sa z trestu, zo zloby, z ducha po-  
msty?, kladie si Nietzsche otázku. „Nijaký čin nemožno  
zničiť.“<sup>3</sup> Ako by mohol byť čin zničený trestom, trestom  
napravený a „to bolo“ odstránené? Nič, čo bolo, nie je  
možné zničiť! Ako tomu rozumieť? Je evidentné, že tu  
myslí na myšlienku večného návratu toho istého. Všetko  
konečné sa navracia, a preto že sa navracia nemôže byť  
*zničené*. Zarathustra hrbáčovi pripomenie, že „vôľa je tvo-  
rivá“; jej tvorivý charakter vyžaduje k tomu, čo „bolo“ po-  
vedať „tak som chcela“. Máme si myslieť, že chcela  
úlomky človeka a náhody? Alebo máme to myslieť tak, že  
sa chcela oslobodiť od ducha pomsty? Vôľa sa stane oslo-  
biteľkou až vtedy, ak sa naučí „zmieriť sa s časom“.<sup>4</sup> To  
môže iba taká vôľa, ktorá má *moc nadbytku*, teda moc aj

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 99.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 100.

<sup>4</sup> Tamže.

nad časom minulým. Ide tu o druhú veľkú narážku na myšlienku večného návratu.

S Nietzsche sme povedali, že *nijaký čin nemožno zničiť*. Tým je zároveň vyslovené, že žiadna náhoda vo svete a v živote nejestvuje. Všetko je *nevyhnutnosť*, každá konečná vec je z hľadiska večného návratu toho istého nevyhnutná. Zmieriť sa s časom teda znamená takú vôľu, ktorá sa naučí *chcieť aj naspäť*,<sup>1</sup> t. j. chcieť posvätiť aj všetko minulé. Ako? Lineárna predstava času *chce* nedokonalú minulosť ospravedlniť prítomnosťou a nedokonalú prítomnosť ak nie dokonalou, tak dokonalejšou budúcnosťou. Novotou Nietzscheho náuky večného návratu toho istého však nie je poukázať na nezmyselnosť diania a bytia, naopak, svojim učením chce upriamiť pozornosť na to, že čo nie je možné zničiť, nie je možné preto, že je *nevyhnutnosť* na večnosť, fenomén samotnej dokonalosti aj toho „čo už bolo“. Každá vec, každý jav je dokonalý, pretože bez neho by nebol svet takým, aký je. Každá vec, každá udalosť je teda „príčinou“ seba samej. A ak Nietzsche kritizuje, že príčiny a účinky sme si vymysleli my, a vložili sme ich do sveta (a tam ich hľadáme a ako sa pýšime, ak ich nájdeme!), stávame sa *veľkým uchom* bez tela, hrbáčom.

Filozofickým výťažkom učenia večného návratu toho istého je taká vôľa k moci, ktorá zavrhuje vôľu subjektu, pre ktorý udalosť je vecou predchádzajúcej príčiny. (Tu je odpoveď na Heideggerovu kritiku Nietzscheho ako filozofa vôle subjektu a ako metafyzika). Až keď svoje úmysly, ciele, totiž chcenie subjektu odstránime, až vtedy sa nám otvorí krajina *večnosti*, ktorá ako *nadbytok* preteká do všetkých vecí a na všetky strany „roznáša odlesk svojej slasti“.<sup>2</sup> Odlesk večnosti tak ruší rozdiel medzi minulos-

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 7.



fou, prítomnosťou a budúcnosťou. Zmieriť minulé a budúce pre Nietzscheho znamená kráčať ponad minulým a budúcim, v ich ujarmení *nadbytkom*, kráčať v jednom Áno.<sup>1</sup> Iba takto, odkazom na večné Áno životu, sa vôľa dokáže zmieriť s celým časom, pretože až teraz je vôľa najvyššou vôľou k moci, mocou, ktorá ospravedľňuje a posväcuje aj to, čo „bolo“ a nielen to, čo „bude“. Ono „bude“ však už nie je budúcnosťou vo význame lineárneho času, ale takou budúcnosťou, ktorá je *krstená pri zdroji večnosti*,<sup>2</sup> teda nahliadnutá z *nadbytku*.

Nóvum myšlienky večného návratu spočíva v onom myšlienkovo neuchopiteľnom *nadbytku*: *návrat* nie je pohyb; návrat toho istého nie je možné vysvetliť a preukázať postupnosťou, sukcesívne. Návrat tej istej veci, je jej večným opakovaním, ale jej *večné* nie je večnosťou ako takou. Ak návrat nie je pohybom, potom čo ono „ešte raz“ znamená? Čo znamená ono neúnavne *da capo*? Nietzsche si nekladie úlohu onen *návrat* poznať, myslieť, myšlienkovo procedúrou uchopiť, pretože to by bolo iba znakom nezriadeného pudu poznania. Nietzsche vie, pátosom dištancie, že nezriadený pud je cestou *do pekla*, totiž vyklončením z trajektórie života. (Trocha zlomyseľne by sme to mohli povedať aj o Heideggerovi). *Návrat* pre Nietzscheho znamená uhádnutie hádanky (viď „O tvári a hádanke“), uhádnutie významu dvoch tvárí *okamihu*. Uhádnutie nie je *vecou myslenia*, ale, ako hovorí, je nápadom, ktorý ho *prepadol*, ktorý ho zasiahol ako blesk z neba. Návrat je teda *bleskom* temnoty, ktorý má zapáliť svetlo budúcnosti.<sup>3</sup> Až takto budúcnosť *premení* zmysel toho, „čo bolo“; až nadčlovek afirmuje človeka, lebo až z horizontu nadčloveka

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 164.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 118.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 164.

sa ukáže pravý zmysel človeka, totiž, že jeho *zánik* je zároveň jeho *premenou* v nadčloveka. Slovom, v premene človeka v nadčloveka sa mení aj zmysel toho, „čo bolo“. „Vôľa je tvorivá“,<sup>1</sup> učí Zarathustra. Tvorivosť vôle k moci nespočíva iba v tom, že chce to, „čo bude“, že chce premeniť prítomnosť v budúcnosť (a tak prítomnosť, ako aj minulosť ospravedlniť); tvorivá vôľa chce *nadbytok*, odlesk večného návratu toho istého, odlesk, ktorý udelí tomu, „čo bolo“ najvyššiu hodnotu: tak som chcela. „Ale povedala to už? A kedy sa to stane? Zbavila sa už vôľa postroja veľkej pomätenosti? Stala sa vôľa sebe samej už osloboditeľkou a donášačkou radosti? Odvykla si od ducha pomsty a všetkého škripania zubami? A kto ju naučil zmieriť sa s časom, a viac ako je všetko zmierenie? Viac, ako všetko zmierenie, musí chcieť vôľa, ktorá je vôľou mať moc – : ale ako sa to stane? Kto by ju naučil ešte aj naspäť chcieť?“<sup>2</sup> Nepochybne, Nietzsche tu myslí na myšlienku večného návratu, na jej *nadbytok*, na večné obdarúvanie všetkého, čo bolo, je a bude. A ako interpretuje Nietzscheho oslobodenie sa od ducha pomsty Heidegger?

V prednáške IX. súboru *Čo znamená myslieť?* (1952) Heidegger chce za Nietzsche urobiť bodku. Ešte raz sa tu vyjadrí k myšlienkam večného návratu a vôle k moci, aby preukázal, že Nietzsche vôľu k moci odvodil z novovekej metafyziky. Vôľa k moci je *chcenie*.<sup>3</sup> Ako sa má toto chcenie voči tomu, „čo bolo“ a čo žiadnym chcením už nie je možné napraviť? Vôľa sa voči tomu, čo bolo, stala zlostnou. Ako by mala byť osloboditeľkou všetkého, ak nemôže naspäť? Táto zlosť je „*pomsta sama*; nevôľa vôle proti

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 100.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslět?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2014, s. 45.

času a proti jeho »to bolo«.<sup>1</sup> K tomu považujem za potrebné uviesť dlhší citát z Heideggera: „»Bolo« sa protiví každému chceniu. Preto sa vo vôli samej, tvárou v tvár tomuto protivieniu, zdvíha nevôľa proti onomu »bolo«. Touto nevôľou sa však toto protivné zahniezďuje v chcení samom. Chcenie v sebe samom toto protivné znáša ťažko; týmto protivným trpí, to znamená: vôľa trpí sama sebou. Chcenie samo sa javí ako toto utrpenie spôsobené oným »bolo«, ako trpenie minulosťou. Avšak minulé pochádza z pominuteľného. Pretože vôľa trpí pominuteľným a pretože práve ako toto utrpenie je sama sebou, totiž vôľou, je vôľa vo svojom chcení vydaná pominuteľnosti. Vôľa tak chce samu pominuteľnosť. Chce pominuteľnosť svojho utrpenia a tým pominutie seba samej. Nevôľa proti všetkému »bolo« sa javí ako vôľa k pominuteľnosti, ako vôľa, ktorá chce, aby nič nemalo žiadnu inú hodnotu než tú, že pomíne. Nevôľa postávajúca vo vôli je tak vôľou proti všetkému, čo je pominuteľné, to znamená proti všetkému, čo vzniká, teda čo vďaka svojmu vzniku vyvstáva a zostáva. Vôľa je tak predstavovanie, ktoré sa zmocňuje všetkého, čo leží a beží a prichádza, a to v zásade preto, aby sa toho zmocnila a nakoniec to vyvrátila. Táto nevôľa vo vôli samej je podľa Nietzscheho *bytnosť pomsty*.“<sup>2</sup> Podľa Heideggera teda Nietzscheho myšlienka vôle k moci nesie v sebe odlesk pomsty!

Zrejme nemusím zvlášť zdôrazňovať, že takto ponímaná vôľa k moci je jej jednostrannou interpretáciou – a preto dezinterpretáciou. Takto ponímaná vôľa k moci je nihilizmus, bezcieľnosť chcenia. V celkom inom svetle sa Nietzscheho vôľa k moci ukáže až v optike myšlienky večného návratu, v optike odlesku *nadbytku*, ktorý všetko, čo bolo, je a bude posväcuje. Heidegger, ako sa domnievam,

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak v ravel Zarathustra*, s. 99.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslieť?*, s. 45–46.

k opačnému hľadisku vôle k moci sa nedopracoval preto, lebo z hľadiska svojho filozofického programu uchopil večný návrat toho istého ako vôľu, ktorá chce sama seba, ako vôľu návratu k sebe samej. Potom je z pohľadu Heideggera pochopiteľné, prečo „nevôľu vôle“, t. j. ducha pomsty interpretuje ako skrytosť pomsty vo vôle samej.

### 3. 3. Bytie vo svete. Problém interpretácie

Pri spätnom pohľade na môj spôsob interpretácie Heideggerovho uchopenia Nietzscheho vôle k moci ako umenia a večného návratu toho istého sa ukazuje samotný problém interpretácie. Je moja interpretácia Heideggera iba reprodukciou toho, čo hovorí? Nie. Moja interpretácia Heideggerovej interpretácie Nietzscheho myšlienok je pokusom, resp. náznakom poukázania na isté protirečenie, ktoré súvisí priamo s otázkou interpretácie ako takej. Ako teda interpretácii ako takej rozumieť, resp., čo by mohlo byť jej meradlom?

Podľa Nietzscheho interpretácia (hodnotenie) je základným fenoménom každej situácie *vo svete*. Jej pôdorysom je, že neinterpretuje iba interpretujúci, ale aj interpretovaný. Výsledkom vzájomnej interpretácie je *zmena* oboch interpretácií, vo význame už nie situácie, z ktorej interpretuje interpretujúci a interpretovaný, ale zmena vo význame vzniku *novej situácie*, ktorá je meradlom nového kontextu a teda nových možností interpretovaného a interpretujúceho. Takéto poňatie interpretácie predstavuje Nietzscheho myšlienka vôle k moci. Podľa Heideggera fenomén interpretácie nespočíva vo *vedení*, v poznaní niečoho, ale v spôsobe *rozumenia* sebe samému v kontexte s niečím alebo niekým iným. Rozumieť sebe, t. j. môjmu *bytiu vo svete*, je vždy rozumieť bytiu v *možnostiach*, ktoré

sú výrazom odkrytia celkového významu veci tak, že takáto vec sa stáva mojou možnosťou.<sup>1</sup> Interpretácia ako druh *rozumienia* (bytia vo svete) je v takomto prípade výkonom *pobytu*, ale nie výkonom iných, náhodne *vyskytujúcich sa* jestvujúcien.

Vidíme, aspoň na prvý pohľad, že Nietzscheho rozumienie fenoménu interpretácie vychádza z kontextu vzájomnej podmienenosti interpretujúceho a interpretovaného, z ktorého sa ukáže, čo ono *môcť byť* znamená. U Heideggera rozumienie fenoménu interpretácie zasa vychádza z výkonu *pobytu*, t. j. výkonu interpretujúceho *bytia*, ktorému médium, ľudské jestvujúcno, *rozumie* bez toho, aby sa angažovalo vlastnou interpretáciou interpretujúceho. Už tento pohľad poukazuje na dve navzájom oddelené situácie, z akých diela obidvoch filozofov vznikali. Nás by nemala zaujímať konfrontácia dvoch oddelených situácií, ale spôsob tvorenia ich (možnej) *spoločnej situácie*, v ktorej sa ukážu *nové možnosti*. Tvorením spoločnej situácie je interpretácia tretieho (v tomto prípade moja), ktorou nevytváram tretiu, tak že vstupujem do jednej alebo druhej, od mojej odlišnej situácie. Naopak, zmysel mojej interpretácie spočíva v tom, že vytváram našu spoločnú situáciu iba tak, do akej miery ma obidve interpretácie vtiahli do ich sveta, čím si otvárať možnosť pretvorenia i svojho vlastného rozumie *bytia vo svete*.

Úmyselne tu uvádzam Heideggerov objav *bytia vo svete*, pretože, ako sa domnievam, môže byť spoločným menovateľom pre porozumenie obidvoch filozofov.

---

<sup>1</sup> „»Stretávať sa« môže toto iné (bez *pobytu*, dopl. Š. J.) jestvujúcno »s« pobytom iba vtedy, ak je vôbec schopné samo od seba sa ukazovať *vo svete*... Pobyť (môže, dopl. Š. J.) výslovne odkrývať jestvujúcno, s ktorým sa vo svojom okolí stretáva, môže o ňom vedieť, môže s ním disponovať, môže *mať* »svet«.“ (HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, § 112, s. 78).

Ako som už vyššie uviedol, Heideggerovo rozumenie *bytia vo svete* je nedostatočné v tom, že rozlišuje medzi ľudským jestvujúcim (pobyť) a ostatnými, *vyskytujúcimi sa* jestvujúcimi. V jeho filozofii chýba ich vzájomné prepojenie, nietzscheovsky povedané, absentuje ich vzájomná interpretácia. Nietzsche síce o *byťi vo svete* explicitne nehovorí, ale z kontextu jeho fundamentálnych myšlienok je zrejmé, že tieto myšlienky vypovedajú o *interpretatívnom* charaktere bytia vôbec. V tomto, ako sa zdá, je Nietzscheho rozumenie interpretatívneho bytia (bytia vo svete) širšie od Heideggerovho *pobytu* (bytia vo svete). Heidegger sa od Nietzscheho učil, nechal sa do istej miery vtiahnuť do jeho obidvoch myšlienok, no v hlavnej veci sa priučiť nechcel a ani nemohol, lebo mu ju zastrela jeho otázka bytia. Čo pod *hlavnou vecou* myslím, je to, že vzťah „ja, Heidegger“ a „Nietzscheho myšlienky večného návratu a vôle k moci“ je *výsledkom* vzájomnej interpretácie – a nie *príčinou* Heideggerovho pohľadu na Nietzscheho. Vzťahu obidvoch je možné rozumieť len z druhého, nikdy nie z neho samého. Kouba v inom kontexte uvedie: „Kedykoľvek však chceme docieľiť ich jednoznačnosť, *interpretáciu opúšťame* (kurz. Š. J.).“<sup>1</sup> Heidegger pri interpretácii vôle k moci správne hovorí, že moc (interpretácia) vystupuje zo seba k inému, ale uniká mu, že aj moc toho iného vystupuje zo seba. Slovom, že moc, sila, nie je jedna osebe, ale, že každú situáciu, jej charakter tvoria interpretujúci a interpretovaný v ich vzájomnej podmienenosti. Heidegger ono *vystúpenie zo seba* ďalej neskúma, ale snaží sa ho využiť vzhľadom k Nietzscheho druhej myšlienke, t. j. večného návratu toho istého, ktorú pochopí ako *návrat do seba*, ako vôľu, ktorá chce seba samu. Takto rozumie Nietz-

---

<sup>1</sup> KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*, s. 275.

scheho pojmu bytia – ako bytia odvodenému zo sveta jestvujúcien. Čo teda z Nietzscheho myslenia nechcel pochopiť a nechcel sa tak ani vziať do Nietzscheho diela a vytvoriť ich *spoločnú situáciu* a v nej objaviť aj nové možnosti rozumenia vlastného *bytia vo svete*?

Myslím si, že nechcel prijať Nietzscheho dvojznačný svet hodnotenia, túto novú, problematickú skúsenosť ľudskej existencie. Ba ani nemohol, lebo vlastnej existencii chcel rozumieť špekulatívne, mysliteľsky, pričom Nietzsche svojimi myšlienkovými obratmi vlastnú existenciu *stelesnil* a to bez toho, aby bol v nej odkázaný na metafyzické rozumenie toho, čo znamená *byť vo svete*. Heideggerovi síce nemožno uprieť, že prenikavo objavuje vo svete dvojznačný charakter fenoménov, lenže túto dvojznačnosť nedomyšľala ďalej, aby z nej odvodil dynamický charakter všetkého vo svete, vrátane bytia, ale vehementne ju chce nahliadnúť z jej hlbšej *jednoty*, z bytia ako takého. Z tohto pohľadu je zrejmé, prečo nemôže prijať Nietzscheho myšlienku *problematického*, ne-jednotného charakteru bytia, a v tomto ani Nietzscheho hlavný filozofický výťažok, a to *vzájomnú podmienenosť* interpretovaného a interpretujúceho ako *zdroj* dynamiky vo svete. V našom prípade Heidegger si svojím spôsobom myslenia zastrel súvislosť večného návratu a vôle k moci, a to súvislosť v ich *vzájomnej podmienenosti*.

Pokúsil som sa v rudimentárnej podobe načrtnúť rozdielne podoby *rozumenia* toho, čo znamená *bytie vo svete* tak u Heideggera, ako aj u Nietzscheho. Teraz uvedené stratégie nahliadnem zo situácie, v ktorej som aj ja jej spoluaktérom. Výsledok môjho rozhodnutia môže byť len „arbitrárny“, vo význame toho, ako a v čom sú obidvaja filozofi produktívni pre mňa, pre prehĺbené rozumenie

môjho bytia vo svete, ktoré „nie je nejakým čistým chápaním, ale existenciálnym bytím faktického »môcť byť«“. <sup>1</sup>

Obidvaja filozofi ma postavili pred otázku rozlíšenia medzi ľudským rozumením bytia vo svete (Heidegger) a interpretatívnym charakterom bytia vôbec (Nietzsche). Po prvé, ľudské rozumenie sa vyznačuje tým, že neinterpretuje len svoju aktuálnu situáciu z nej samej – tak, ako iné živé jestvujúcno –, naopak, jeho význačnosť spočíva v tom, že aktuálnu situáciu interpretuje zo širšieho časového alebo priestorového kontextu. Takáto interpretácia je už obsiahlejšia; človek aktuálnu situáciu nielen významovo *zjednocuje*, ale zároveň ju aj pretvára do novej podoby – vrátane toho, kto interpretuje. Po druhé, Nietzsche svojim poňatím interpretatívneho bytia ukázal, že rôzne spôsoby bytia majú svoj pôvod v *intenzite*, v obsiahlosti interpretácie. „Zvláštnosť nášho bytia paradoxne nespočíva v tom, že vedíme dialóg »sami so sebou«, ale že sme naopak schopní veci v jednom ohľade interpretovať s vecami v inom ohľade, pričom určenie »vnútorné« a »vonkajšie« sú vždy výkonom interpretácie.“<sup>2</sup> Z pohľadu tohto rozlíšenia je azda dostatočne zrejme, kto z oboch filozofov svoju existenciu poňal *obsiahlejšie*.

### 3. 4. *Problematický charakter bytia*

Čo viedlo Nietzscheho k tomu, že odmietol radikalizovať pojem bytia? Urobil týmto odmietnutím správny krok? V práci *Radostná veda* pojem bytia ako takého rozhodne zmetie zo stola. „Kedy už nám prestanú všetky tieto tiene boha brať svetlo?“<sup>3</sup> Nietzsche bytie osebe, ako aj náhody,

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 364.

<sup>2</sup> KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*, s. 72.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 104.



či prírodné zákony považuje za *ľudské, príliš ľudské*. V súvislosti s otázkou *prírodnosti* ľudského života na tomto mieste hneď dvakrát uvedie, že svetu a všetkému vo svete nechýba nutnosť, *nevyhnutnosť*. „Celkovým charakterom sveta je večný chaos, nie však v zmysle chýbajúcej nutnosti...“<sup>1</sup>, resp. „Existujú len nutnosti...“<sup>2</sup> Bytie tu stotožňuje s večnou existenciou sveta a života, vo význame večného návratu toho istého, v jeho *nutnosti* a s ňou aj s afirmáciou vznikajúceho a zanikajúceho života. Na druhej strane, v súvislosti s myšlienkou večného návratu toho istého, prostredníctvom Zarathustrových zvierat hovorí: „Všetko ide a vracia sa; večne sa krúti koleso bytia. Všetko umiera, a opäť rozkvitne, večne beží rok bytia. Všetko sa láme, všetko sa znovu poskladá; večne sa stavia ten istý dom bytia. Všetko sa rozchádza, všetko sa opäť pozdraví; večne si ostáva verný prsteň bytia. Každú chvíľu sa začína bytie; okolo každého »tu« sa kotúľa guľa »tam«. Všetko je stred. Krivolaký je chodník večnosti. –“<sup>3</sup> Tu pojem bytia spája s niečím, čo som už naznačil v úvode podkapitoly 3. 2. „Nietzsche: konečný čas a svet ako večnosť návratu konečného času“, totiž to, že problém sveta či otázku bytia vo svete nie je možné odvodzovať z „vonkajšieho sveta“, lebo pre človeka taký svet nie je. Jediným svetom ľudskej bytosti je jeho duša, *jaskyňa*, ktorú si nesie so sebou aj keď ide medzi ľudí. Preto charakter bytia Nietzsche hľadá najskôr vo svojej duši; odvážne sa pokúša zostúpiť aj do jej najhlbšej priepasti, v ktorej napokon nazrie *odlesk* svojej večnosti, Ariadnu, ktorá ho má vyviešť z labyrintu temporálneho času, z jeho pohybu bez zmyslu. Aj tu, tak ako pri svojich dvoch verziách celého času, potvrdí *problematický* charakter bytia: z jedného hľadiska ľudská existencia je

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 103.

<sup>2</sup> Tamže, s. 104.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 156.

bytím samého seba ako *večného návratu*, z opačného hľadiska zasa bytím *konečným*, v možnostiach temporálneho času. Okolnosť, že Zarathustra nechá o večnom návrate hovoriť zvieratá, nie je náhodná. Nietzsche týmto obrazom chce naznačiť, že nikto z „vonkajšieho sveta“, ani jeho žiaci, nemôže *vedieť* o večnom návrate nič – a ak, tak len jeho karikatúru – lebo myšlienka večného návratu sa zrodila v jeho duši a môže jej *rozumieť* iba on, iba ten, kto ju *žije*. Preto o večnom návrate nestačí iba *vedieť*, tak, ako poznávame niečo pred nami; svet nie len pred nami, svet je aj za nami a v nás samotných. Večnému návratu toho istého je možné iba *rozumieť*. Najhlbšia priepasť duše je ľahko prehliadnuteľná: vediaci v nej nevidia *problematický* charakter, totiž podstatný rozdiel medzi *vedením* a *rozumením*. Ak Zarathustra nechá o večnom návrate prehovoriť svoje zvieratá, chce týmto obrazom zrejme poukázať na význam *priepasti* v *rozumení* problematického bytia.

Jeho zvieratá myšlienku večného návratu chápu po svojom, prijímajú ju ako istý druh vedenia, ktoré im zvestuje niekto iný. A toho sa Zarathustra najviac bojí, lebo rozumieť večnému návratu znamená: objaviť ho v sebe, vo vlastnej duši. Takéto rozumenie slovami je nevyhovujúce, slová ho len prekrútiť a znevážiť. Zarathustrove zvieratá hovoria, že vedia, čo je večný návrat; nazve ich šašovia a verklekári, ktorí sa naučili predmetnú myšlienku len ako odrhovačku. Zarathustra, skôr ako nechá o myšlienke prehovoriť zvieratá, hovorí o význame slov a odpovie otázkou: „... či nie sú slová a zvuky dúhové oblúky a klamné mosty medzi tým, čo je naveky rozlúčené?“<sup>1</sup> Každá duša má svoj vlastný svet a svet inej je iba jej zásvetím. Pre Zarathustru niet vonkajšieho sveta, ale je pre neho milé, že pri slovách na to zabúdame, lebo veci dostali slová

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 155.

a zvuky na to, aby sa človek nimi osviežoval. „Naša reč je krásnou pochabosťou: ňou tancuje si človek ponad všetky veci.“<sup>1</sup> Človek sa slovami veci nedotýka, jeho „nad“ vecami je vonkajší svet, zásvetie každej duše. Je mnoho svetov, ale pravý svet je ten, ktorý sa týka iba jednej duše – tej tvojej alebo mojej. Lenže krásna pochabosť reči chce spojiť svety všetkých ľudí, chce ich urobiť rovnými, a k tomu si vynašla súciti. Zarathustra karhá svoje zvieratá, lebo keď hovoria o večnom návrate ako „kolese bytia“, so svojim učiteľom iba súcitia. Hovoria zo zásvetia, nie z vlastnej duše. Nie náhodou v tejto súvislosti Nietzsche uvedie obraz čierneho hada, ktorý mu vliezol do hrdla a dusil ho, ale hlavu mu odhryzol a vyplul ďaleko od seba. Tento obraz je obraz *premeny* človeka v nadčloveka.<sup>2</sup> Vypluť všetok súciti s človekom; až potom si niekto môže povedať, čo je hĺbkou jeho duše, čo je preň: „večne si ostáva verný prsteň bytia.“<sup>3</sup>

Čím je pre Nietzscheho bytie, čo toto slovo pre neho znamená? To človek exaktne uchopiť nedokáže. Človek svojou krásnou pochabosťou „vonkajšieho sveta“ dokáže bytie uchopiť len ako *spôsob* existencie nejakého jestvujúcna, resp. celého jestvujúcna alebo ako svoju cnosť šťastia, bytie svojho jestvovania. Nietzscheho maxima bytia je svet duše. Celý svet je môj, a preto učiť sa z neho je možné iba vtedy, ak človek ide do samoty, ak preskúma svet najosamelejšieho človeka. Najprv je potrebné učiť sa milovať samotu. Človeka stáda, ktorý sa identifikuje so spoločnosťou, samota ubíja. Jeho sloboda je založená na slobode *od čoho* a nie *pre čo*.<sup>4</sup> Takýto človek ešte svojmu jarmu, mysleniu v morálnych protikladoch dobra a zla, neunikol. Iba

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 156.

<sup>2</sup> Tamže, s. 113.

<sup>3</sup> Tamže, s. 156.

<sup>4</sup> Pozri tamže, s. 44.

sloboda *pre* čo, k čomu, je tvorivá, môže si určovať svoje dobro a zlo a svoju vôľu povýšiť na zákon.<sup>1</sup> Vtedy už nie spoločnosť, národy, ktoré majú vlastné dobrá a zlá a od susedných odlišné, vtedy sa najosamelejší človek sám stane sudcom aj pomstiteľom podľa svojho zákona. Naučí sa pohrdať vo svojej duši všetkým, čo v nej musí zaniknúť, všetky predchádzajúce dobrá a zlá; naučí sa milovať vlastné pohrdanie, lebo iba tak môže byť tvorcom. „Tvoríť chce milujúci, lebo pohrda! Čo vie o láske ten, čo práve nemusel pohrdať tým, čo miloval?... Milujem toho, kto chce tvoriť nad svoje sily a takto zaniká. –“<sup>2</sup> Tvoríť *nad* človek nedokáže, lebo nechce zaniknúť. Jeho rod žije podľa zákona *pokolení*, zákona udržať sa a má k tomu aj dôvod: „»Vynašli sme šťastie« hovoria poslední ľudia a škamru.“<sup>3</sup> Poslední ľudia Zarathustrovi a jeho učeniu o tvorbe nadčloveka frflú, lebo im stačí, že môžu byť šťastní, aj keď svet plynie, tak ako plynú pokolenia, bez zmyslu, bez cieľa.

Pre človeka krásnej pochabosti je bytím jeho cnosť šťastia. Takáto cnosť však získava tak, že berie; berie aj vtedy keď *daruje*, lebo aj keď súcit darujúceho môže byť akokoľvek nezištný, súcit obdarovaného dar vráti a to aj s úrokom, s vyššou hodnotou – človek svoje šťastie rád ukazuje, najmä súcitom. Zarathustra v reči „O znižujúcej cnosti“ hovorí o človeku ako o niečom ešte malom, ktorý potrebuje iba malé cnosti. „... kto chváli, robí to tak, akoby vracal, no v skutočnosti chce dostať ďalšie dary!“. Ľudia „stali sa *menšími* a stále sa znižujú: – *k tomu však vedie ich učenie o šťastí a cnosti*. Sú totiž ešte aj v cnosti skromní – lebo chcú pohodlie. S pohodlím sa však znáša len malá cnosť.“<sup>4</sup> Malá cnosť odzrkadľuje: ak chceš byť šťastný,

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 45.

<sup>3</sup> Tamže, s. 12.

<sup>4</sup> Tamže, s. 119.

„musíš“. Je to „bytie“ človeka, morálny spôsob ľudského bytia, ktoré prikazuje. Desať príkazov je desať cností; v nich sa človek rozdrobuje a znižuje; človeku chýba jedna cnosť, cnosť, ktorá ho premení v niečo vyššie, v niečo, čo je samo darom rozdávania, darom, ktorý sa ale neznižuje, naopak, rastie a všetko okolo posväcuje a všetkému daruje zmysel jeho bytia.

Pre človeka po *smrti boha* je bytím jeho šťastia sebeckosť, cnosť nenásytosti, cnosť, ktorá by stále kradla. „Zlodejským okom zazerá na všetko, čo sa leskne; nenásytná pažravosť sa jej zmocní pri pohľade na toho, kto má bohato prestreté; a stále sa motá okolo darcov.“<sup>1</sup> Aj táto zvrhľá sebeckosť človeka je malou cnosťou, jeho zmenšovaním. Je to chorá cnosť, ktorá prezrádza chorého človeka. V tejto súvislosti Nietzsche hovorí aj o inom *sebeckve*, o zdravom *sebeckve*, o *cnosti*, ktorá *obdarúva*. Nepochybne tu myslí na myšlienku večného návratu, myšlienku, ktorú sebecky miluje, tak, ako matka miluje dieťa, plod svojho tela. „Ó, kto by našiel pravé krstné a cnostné meno pre takú cnosť! »Cnosť, ktorá obdarúva« – tak nazval raz Zarathustra nepomenovateľné. A vtedy sa aj to stalo, – a veru sa to stalo po prvý raz! – že jeho slovo blahoslavilo *sebeckosť*, hojivú, zdravú sebeckosť, ktorá prýšči z mohutnej duše: – z mohutnej duše, ku ktorej patrí vznešené telo, krásne, víťazné, osviežujúce, okolo ktorého každá vec sa stáva zrkadlom: – pružné prehovárajúce telo, tanečník, ktorého podobenstvom a skratkou je zo seba sa radujúca duša. Sebecká rozkoš takých tiel a takých duší si sama hovorí »cnosť«.

Nietzsche „bytie“ nechápe ako niečo, čo človeka udržuje v jeho jednote a čo človeka robí šťastným, naopak, pre neho je bytie hrôzostrašné, premenlivé, problematické – a

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 52.

tvorivé. Problematický charakter bytia vlastnej duše Nietzsche teraz už nenachádza iba v koncepte dvoch verzií celého času. Myšlienku problematického bytia tu rozvíja do podoby: je *problematické žiť vo svojej duši, vo svojom svete (a nevystúpiť z nej) a zároveň žiť medzi ľuďmi*. Cez svoju myšlienku večného návratu rozpoznáva, že „žiť medzi ľuďmi“ nie je len žiť vo vonkajšom svete, naopak, *žiť medzi ľuďmi* je jedna z dvoch podstatných črt jeho duše; človek je pre Nietzscheho symbolom *zániku*; od človeka sa chce učiť to, čo znamená *zánik* v jeho duši: že v nej musí jedno jej dobro zaniknúť, aby zrodilo dobro nové. Problematické bytie všetko zanikanie a tvorenie ujarmuje, je jarmom,<sup>1</sup> ktoré v záprahu vedie všetko čo musíme milovať, teda aj *zánik*. Človek malej cnosti šťastia chce dobro, ale nie zlo – ako iný druh dobra, nechce byť jarmom a ani v jarme; je skôr tým, čo z jarma chce vystúpiť – pre svoje malé šťastie. Podľa Nietzscheho zmyslom problematického bytia je *cnosť, ktorá obdarúva*.

Keď Zarathustra vyzýva svojich žiakov k *cnosti, ktorá obdarúva*, vyzýva ich, aby zostali verní zemi, lebo je mnoho pochybení ducha, nenásytného poznania a pochybení chorého tela. Najhorším pochybením je odletieť od pozemskosti do zászvetia, z ktorého prichádza „musíš“, ale aj do zászvetia iných duší, ktoré majú bohato prestretý stôl a cnosť „musíš“, cnosť súcitu premieňajú na pažravosť a závišť. „Stokrát už poblúdil a schybil tak duch, ako aj cnosť. Ach, v našom tele ešte aj teraz prebývajú všetky tie bludy a pochybenia; stali sa tam telom a vôľou. Stokrát už skúšal a blúdil tak duch, ako aj cnosť. Áno, pokusom bol človek. Ach, mnoho nevedomosti a omylov sa v nás stalo telom!“<sup>2</sup> A to, že človek na každom kroku bojuje s náhodami je pre Nietzscheho jasnou indíciou, že nie je pánom

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 44; s. 164.

<sup>2</sup> Tamže, s. 53.

seba samého, pánom problematického bytia, a že nad ľudstvom panoval až doposiaľ nezmysel.

*Cnosť, ktorá obdarúva* Nietzsche spája s myšlienkou večného návratu; táto cnosť predstavuje *odlesk* večného návratu, odlesk zlata, ktoré je „vzácne a neužitočné“.<sup>1</sup> Zlato vždy možno darovať, ale len ako odlesk najvyššej cnosti, iba tak je najvyššou hodnotou. „Ako zlato žiari pohľad darcu... Nevšedná je najvyššia cnosť a neužitočná, žiarivá je a mierne sa leskne: cnosť obdarúvať je najvyššia cnosť.“<sup>2</sup> Večný návrat v ľudskom, príliš ľudskom chápaní je neužitočná myšlienka, lebo ako kruh času nevedie nikam, je bez zmyslu, je ničotou. Z opačného hľadiska večný návrat, večné *opakovanie*, neúnavné „ešte raz“ sa ukazuje celkom inak, ako *nadbytok*, ktorý bez únavy, s rozkošou rozdáva, daruje a posväčuje všetko dianie a všetky veci. Nová cnosť, ono zlaté slnko *nadbytku* je pre Nietzscheho vládnucou myšlienkou, ale iba vtedy, ak okolo slnka je ovitý had poznania, ergo poznanie *veľkého poludnia*.

Až veľké poludnie, zem najmenšieho dopoludňajšieho a popoludňajšieho tieňa vyjavuje, že človek doposiaľ čas nazeral z tieňa, zo zászvetia, z viery v pravdu, z vlastných bludov. Až z veľkého poludnia, ktoré šíri svoje svetlo k rannému a večernému zoru, sa vyjaví lesk a odlesk večného návratu, teraz už nie vo význame kruhu času ako sveta bez zmyslu, ale ako *zmysel*, symbol *prelievania* života. Zmyslom myšlienky večného návratu je teda vyprázdniť pohár človeka, vyprázdniť ho z jeho vlastných bludov a naplniť ho *nadbytkom*, takou vôľou k moci, ktorá neúnavne preteká okraje pohára.

Zdalo by sa, že onen *nadbytok* je bytím vo vlastnom slova zmysle, t. j. nejakým absolútnom. Nie je to tak.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 52.

<sup>2</sup> Tamže.

Nietzscheho chápanie bytia je ambivalentné. Problematickým, jednoznačne neuchopiteľným je aj jeho vrcholná myšlienka večného návratu, ktorá je najväčším priblížením sa sveta diania svetu bytia. Na večnom návrate je problematické, v jeho „naraz“ neuchopiteľné už to, že z hľadiska času nezvratnej postupnosti je večný návrat bez zmyslu, no z opačného hľadiska je *nadbytkom* opakovania toho istého, a teda zmyslom všetkého diania a stávania.

Nietzscheho *objav* nadbytku, opačnej stránky večného návratu nemá byť akousi všeobecnou šablónou afirmácie všetkého života, naopak, nadbytok je *výzvou* k tvorbe dokonalosti v každom *okamihu*. V tomto zmysle *nadbytok* slúži v prvom kroku k dištancii od temporálneho charakteru času a v druhom kroku (bez poradia) k tomu, ako nadbytok do temporálneho času, ktorý vedie do neznámej budúcnosti *vtlačiť*, aby svietil ako veľké poludnie, „ako purpurové druhé večerné zore“,<sup>1</sup> t. j. už ako budúcnosť *známa*, budúcnosť, ktorá ma cieľ a zmysel.

Cezúrou medzi *vedením* a *rozumením*, medzi malou cnosťou šťastia a cnosťou, ktorá obdarúva som sa pokúsil naznačiť nie to, ako problematický charakter bytia „uchopiť“, ale ako v ňom a z neho tvoriť, slovom, ako – pátosom dištancie – byť v ňom vynaliezavý, napokon, ako je vynaliezavý sám život.

Nietzscheho odkrytie problematického charakteru bytia je mimoriadne dôležitým krokom, ktorým svoje myslenie odklonil z trajektórie metafyzického myslenia; to privileguje jedno hľadisko na akýkoľvek fenomén a druhé nivelizuje. Predbežne povedané, bytie jestvujúcna (tak ako aj sféra zjavnosti), sú vo svojom charaktere problematické, dvojznačné, vrátane vzťahu bytia a jestvujúcna. Nietzsche

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 141.



bytie pred jestvujúcnom nepriviliguje, tak ako nepriviliguje jestvujúcno pred bytím: bytie bez jestvujúcna by bolo bez zmyslu, tak aj jestvujúcno bez bytia by bolo bez zmyslu.

Dostávame sa teraz k otázke, ako rozumieť problematickému charakteru bytia, ak v každej situácii sa musíme rozhodnúť pre jedno alebo druhé, opačné hľadisko.

### 3. 5. Vôľa k moci. Interpretatívny a perspektívny charakter bytia

Náuka *vôle k moci* má byť náukou o živote, presnejšie, o premáhaní života. Nietzsche pod *premáhaním* života myslí na spôsob bytia vo svete. K *premáhaniu* však nevyhnutne patrí myšlienka večného návratu toho istého; bez nej by vôľa k moci zostala iba vôľou života bez zmyslu. Ako teda ono *premáhanie* života interpretovať. Z vyššie uvedeného už vieme, že každá duša má svoj vlastný svet, ktorý je inej duši zásvetný. Musím aj tu riskovať a pokúsiť sa premyslieť Nietzscheho dušu, jej umenie *premáhať sa*.

Z vonkajšieho pohľadu, z pohľadu zrkadla a *obrazov* sa svet diania, ktorý nesmeruje nikam, ukazuje bez zmyslu. Nietzscheho reči sú však slová *obrazov*. Ako sa teda dostať *nad* obrazy, za zrkadlo sveta? V Zarathustrovej reči „O premáhaní seba samého“ Nietzsche hneď v jej úvode uvedie, že aj „vôľa k pravde“ je vôľou k moci.<sup>1</sup> Lenže je to vôľa utkaná z *obrazov*, zo slov. Už vo svojej eseji *O pravde a lži*, *nie však v morálnom zmysle* uvedie, že slová sú metafory,<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 80.

<sup>2</sup> „Pravdy sú ilúzie, o ktorých človek zabudol, že nimi sú, metafory, ktoré sa opotrebovali a stratili zmyslovú silu, mince so zotretým obrazom, ktoré berieme len ako kov, a nie už ako mince.“ (NIETZSCHE, F.: *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2007, s. 14.)

významy *prenesené* z jednej do úplne inej oblasti. Sú to práve slová, vojsko metafor, čo nám bráni dotknúť sa sveta mimo obrazov? Nie, Nietzsche bystro rozpozná, že *prenos* významu z jednej do úplne inej oblasti má charakter *interpretácie*, že všetko vo svete interpretuje, a zároveň je interpretované. Výrazom vôle k moci je teda interpretácia vo význame zmocnenia sa interpretovaného. V nedokončenej práci *Vôľa k moci* uvedie: „... fakty nie sú, sú len *interpretácie*“ a následne: „Pokiaľ má slovo »poznanie« vôbec zmysel, je svet poznateľný; je však inak *vykladateľný*, nemá za sebou zmysel, ale má nespočetné množstvo zmyslov. – „»Perspektivizmus«.“<sup>1</sup> Svet je teda vykladateľný na spôsob interpretácie, ktorá sleduje svoju perspektívu. „Sú to naše potreby, čo *vykladajú svet*; naše pudy a ich za a proti. Každý pud je druhom vládychtivosti, každý má svoju perspektívu, ktorú by rád vnútil všetkým ostatným pudom ako normu.“<sup>2</sup> Takže interpretuje nielen poznávací pud, ale všetky pudy a inštinkty človeka, ba čo viac, interpretuje všetko vo svete, každé kvantum sily, lebo každé kvantum je vôľou k moci, ktorá sa vymedzuje iba tak, že sa vymedzuje voči inému kvantu sily.

Vôľa k moci nie je len rozkazovanie. Vôľa k moci je aj poslušnosť. „Všetko živé poslúcha.“<sup>3</sup> A rozkazuje sa iba tomu, kto sám seba nevie poslúchať. A rozkazuje sa ťažšie ako poslúcha. Rozkazovať je farchou, ktorá môže toho, kto rozkazuje rozdrviť. Toto Zarathustrovi prezradil sám život: „Pozri, povedal, som to, čo sa *vždy musí premôcť*.“<sup>4</sup> Premáhanie života, premáhanie seba samého je teda „poslušnosťou“ a „rozkazovaním“. Vôľa k moci poslúcha, lebo tam, kde je zánik, tam sa život obetuje, kvôli vyššej moci;

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 17.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 81.

<sup>4</sup> Tamže.

vôľa k moci je nenásilná. Ak človek lipne na všetkom včerajšom a predvčerajšom, neposlúcha a jeho vôľa k moci slabne. Opačnou stránkou vôle k moci je rozkazovanie; ono je podmienené zánikom, preto rozkazovanie je *tvorivé*, chce vyššie, pevnejšie, ale každú chvíľu sa to stáva zánikom, podmienkou k tvorbe ešte vyššieho. Neustále premáhanie seba samého nie je žiadnou vôľou plodiť, lebo plodenie je *udržiavanie* a nie premáhanie; neustále premáhanie nie je ani pud k určitým účelom, lebo účely sú udržiavaním a nie tvorením – vyššieho. Vidíme, že vôľa k moci je sama v sebe vôľou k zániku a vôľou k tvoreniu. Je nedostatkom porozumenia, ak vôľu k moci chápeme iba ako presadenie sa moci jedného kvanta sily nad iným. Vôľa k moci je vždy ambivalentná, dvojznačná. Ťažkosti doterajšieho človeka spočívajú v tom, že chce *jednoznačnosť*, chce moc ovládať. Ale ovládanie, v duchu Nietzscheho, je len symptómom raz rastúcej sily a raz rastúcej slabosti. Aj slabosť môže byť, a je silná, vtedy keď udržiava to, čo má a musí zaniknúť tak, že sa rozšíri na mnohopočetný ľud, na „rovných“. Rovnosť je najvyššou silou slabých.

Vôľa k moci ako premáhanie sa seba samého je jedinou *nevyhnutnosťou* v chaotickom svete diania. No „nevyhnutnosť nie je faktický stav, ale interpretácia“,<sup>1</sup> ktorá má perspektivistický charakter. „Že hodnota sveta tkvie v našej interpretácii..., že doterajšie interpretácie sú perspektivistické hodnotenia, v dôsledku ktorých sa zachováваме pri živote, t. j. vo vôle k moci, náraste moci, že každé *povýšenie človeka* prináša prekonanie užších interpretácií, že každé dosiahnuté posilnenie a rozšírenie moci otvára nové perspektívy a umožňuje veriť v nové horizonty – o tom hovoria moje spisy. Svet, ktorý sa nás týka, je falošný, t. j. nie je

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 55.

faktickým stavom, ale je vybásnený a zaokrúhľuje chatrný počet pozorovaní, je »v plynutí«, ako čosi nastávajúce, ako stále po novom sa presúvajúca falošnosť, ktorá sa nikdy nepribližuje k pravde: pretože – »pravdy« niet.“<sup>1</sup> Ak Nietzsche v „Rekapitulácii“ svojej nedokončenej práce *Vôľa k moci* uvedie: „Vtlačiť stávaníu charakter bytia...“<sup>2</sup>, myslí na „bytie“ vo význame *premáhania sa seba samého*; to nazve „najvyššou vôľou k moci“.

Zdalo by sa, že Nietzsche myšlienku vôle k moci odvodil zo života vznikania a zánikania jestvujúcien ako nejakej metafyzickej príčiny či účel. No nie je to tak. Vo svete žiadne nepodmienené príčiny a vôbec „príčiny“ či posledné účely neexistujú. Vôľa k moci má síce perspektivistický charakter, no nie preto, že sleduje nejaký vo svete zakomponovaný účel. Skôr je to naopak, napr. pri vzniku oka nebolo zámerom videnie, ale vzniklo až vtedy, „keď náhoda zostavila aparát“.<sup>3</sup> Je nepochybné, že Nietzsche tu o náhode hovorí v zmysle *nevyhnutnosti* premáhania života, v zmysle takej *nevyhnutnosti*, ktorá je nutnosťou pre zachovanie života. Nietzsche sa chce z tohto „slepého“ perspektivizmu poučiť: chce vtlačiť perspektivizmu polovičateho človeka perspektívu nadčloveka; chce z človeka odstrániť „účel“, chce aby človek neustále *zanikal* a svojim zánikaním odkryl svoju novú krajinu, krajinu vlády neustáleho premáhania sa. Nadčlovek ako *cieľ* už „účelom“ nie je; nadčlovek nie je cieľom šťastia pre neho samého, naopak, má byť posvätením, zmyslom človeka a celého ľudského rodu. Má byť tým, čo posväcuje celú históriu ľudského pokolenia – všetkých, čo žili iba pre účel plodenia, udržania rodu a pre svoje malé radosti, všetkých tých,

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 94.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2004, s. 82.

čo žili vôľou k slabosti, pre svoje pohodlie a na úkor *detí* budúcnosti – lebo až z hľadiska nadčloveka sa ukáže, že človek má zmysel preto, lebo pripravil pôdu pre zrod nadčloveka, lebo je zánikom a *prechodom* k nadčloveku. „Všetko minulé na človeku vykupovať a každé »To bolo« pretvárať, kým vôľa povie: »Ale tak som to chcela! Tak to budem chcieť –«.“<sup>1</sup> Iba tak môže byť človek vykúpený.

Najvyššou vôľou k moci (vtlačiť stávaníu charakter bytia) je pre Nietzscheho myšlienka večného návratu. „*Že sa všetko navracia, je tým najväčším priblížením sa sveta stávania svetu bytia: – vrchol skúmania.*“<sup>2</sup> Večný návrat toho istého je neúnavným premáhaním života a zároveň je *vykúpením* všetkého. Večný návrat, meraný *okamihom*, predstavuje raz perspektivizmus *neustáleho premáhania* života času nezvratnej postupnosti a raz perspektivizmus *opakovania, navracania sa*. Ani jedno z obidvoch opačných hľadísk nie je „pravdivé“; sú si významovo rovnocenné, jedno podmienené druhým a opačne. Nie je možné ich myslieť „na-raz“, a predsa Nietzsche myšlienkou večného návratu ohlasuje víťazstvo. Ako tomu rozumieť?

Doterajší ľudský duch, duch rozumu a vôle jednoznačného poznania *chce* udržiavanie života pokolení a toto udržiavanie chce aj v budúcnosti. Podľa Nietzscheho je to vôľa bez zmyslu, nevedie nikam. A aby človek takýto extrémny nihilizmus v sebe zahlušil, hľadá únik v malých účeloch, v malých cieľoch, v malých radoostiach alebo v zászvetí. Pre doterajšieho ducha aj perspektíva *neustáleho premáhania* sa musí javiť ako pohyb bez zmyslu. Nietzsche hlása *vykúpenie sa* človeka, hlasá víťazstvo nad každou jednostrannou perspektívou (kde interpretuje len interpretujúci a nie aj interpretovaný) objavom opačnej perspektívy. Voči hľadisku udržania života človeka hľadá a zdá sa, že

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 141.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 95.

aj nachádza ozajstný význam *zániku*. Ten je ambivalentný; raz v doslovnom a negatívnom význame a raz vo význame jeho chcenia. Raz je zánik to, čo odchádza do minulosti, a raz je niečím nesmierne vzácnym a blahodarným. Túto druhú stránku zániku Nietzsche uhádne svojou priepastnou myšlienkou, o ktorej hovorí – ako som to uviedol už na inom mieste – podobnosťou slnka. „... ešte raz chcem ísť k ľuďom“ hovorí Zarathustra, „medzi nimi chcem zaniknúť, umierajúc im chcem dať svoj najbohatší dar! Od slnka som sa to naučil, keď prebohaté zapadá: zlato vtedy sype do mora zo svojho nevyčerpatelného bohatstva, – – takže aj najbiednejší rybár vesluje *zlatým veslom!*“<sup>1</sup> Čo sa to naučil od odlesku slnka, od večného návratu toho istého? Zaiste, že všetko *zanikanie* je prebohaté – večne sa navracia. Večné navracanie sa sype do mora diania, všetko posväti a všetko vykúpi. Je symptomatické, že Zarathustra neustále zostupuje k ľuďom, neustále zaniká, ale nikdy „nezanikne“; zostupuje k ľuďom, aby ich posväcoval *zlatým veslom* v mori diania, no nezanikne, lebo aj on, učiteľ večného návratu, je ešte človekom. Môže zaniknúť len ak zrodí svojho dediča, vtedy zanikne vo svojich deťoch, lebo až pre nich myšlienka večného návratu bude ľahká, no holubičia.

### 3. 6. Vôľa k moci ako umenie

Heidegger sa voči Nietzschemu vymedzuje zvlášť v obhajobe prednosti pravdy pred umením, t. j. pred Nietzscheho tézou: Umenie predstavuje opačný pohyb proti pohybu od dekadencie, od nihilizmu, ktorého formami sú náboženstvo, morálka a filozofia.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vřavel Zarathustra*, s. 141.

<sup>2</sup> Pozri NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, úvodný fragment.

Nietzsche za ozajstného filozofa považuje „umelca – filozofa“.<sup>1</sup> Iba taký typ filozofa dokáže uchopiť onen druh umenia, ktoré je opačným pohybom od nihilizmu. Je to človek, ktorý sa môže od ostatných vzdialiť tak, aby sa na tohto umelca-filozofa mohol pretvoriť. A je to možné iba spôsobom a umením dištancie. (Nietzsche umením, páto- som dištancie odkryl perspektívu *veľkých vzdialenosti* – ako sám hovorí perspektívu *dlhej logiky*<sup>2</sup> – z ktorej sa ukazuje, že „pravdy“ odvodené z bezprostredných súvislosti a vzťahov sú vlastne fikciami). Skúsme teda v tomto kontexte porozumieť Nietzscheho pojmu umenia a jeho genealogickému pohľadu na pojem pravdy.

Umenie je pre neho *fikciou*, omylom, básnením, vymýšľaním, klamom; klamom, nie však v morálnom zmysle. Umenie je médiom, ktorý sa najviac približuje „skutočnosti“, pretože skutočnosť je iluzívna, nie logická. Jej nelogický charakter znamená: Zapôsobiť umením klamu, vyvolať obdiv a presvedčenie, že nie je výmyslom, ale pravdou samotného života. Umenie má k tomu oveľa viac prostriedkov ako umenie pravdy. Keď si Nietzsche kladie otázku, odkiaľ sa zobrala vôľa k pravde, odpovie: pravda je „formou vôle k moci“.<sup>3</sup> Pravda teda nie je opakom logického omylu, ale *omylom* ako formou vôle k moci. Pud k pravde vyrástol z umenia! Filozofi, ktorí veria v pravdu neúmyselne *zatajili*, že rozumové kategórie – ako kritérium pravdy – sú len *falšovaním* skutočnosti, a to falšovaním účelným, lebo slúžia k stabilizácii chaotického diania, lebo slúžia k zachovaniu života. „Úmysel“ pravdy „bol klamať sa užitočným spôsobom“,<sup>4</sup> a to so závažným dôsledkom pre tých, ktorí v pravdu verili: povýšením

---

<sup>1</sup> Tamže, fragment č. 795.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*, s. 24.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 76.

<sup>4</sup> Tamže, s. 77.

pravdy nad omyly celý svet omylov, celý svet klamu a ne-logiky sa vytesnil; namiesto neho si pud po pravde vymyslel, vybásnil pojem „zdanlivého sveta“ a svoj svet ako „pravý“. Podľa Nietzscheho toto rozlíšenie je bludom rozumu. Svet je len jeden a to svet zdania, svet umenia klamu, svet umenia interpretujúceho a interpretovaného. Vieme už, že umením sveta interpretácie je vôľa k moci, resp. že svet vzájomnej interpretácie zahŕňa v sebe aj svet „náhod“.

Predbežne môžem povedať, že vôľa k moci vytvorila najskôr zmyslový svet a následne svet rozumu; rozum je jej najmladší a najmenej pevný výhonok. Slovom, schéma primátu rozumu pred zmyslami zavedená Platonom a Aristotelom je jednostranným nazeraním na to, čo je hlboko dvojznačné. Tak ako Kantova predstava, že vôľa spadá do oblasti praktického rozumu. Čo je svet zmyslového poznania? Čo je napr. predstava, obrazotvornosť? Nie je to *hra* obrazov? A nielen to. Nie je to *zázračná tvorba* obrazov? Je fascinujúce, ako v sne umelecké sily tvoria a spriadajú obrazy. Zdá sa teda, že umenie vôle k moci má k živej skutočnosti bližšie ako rozumové kategórie a pojmy.

Zmysly poukazujú na celé telo, nie iba na rozum. Tak ako sny sú nositeľom celej histórie tela, ktorú v sebe nosíme. Celé telo je *spoločenstvom*, ale nie *jednotou*, ktorú by mal zaručovať subjekt. „Všetka jednota je jednotou *len ako organizácia a súhra*: neinak než ako je jednotou ľudské spoločstvo: teda *protiklad* atomistickej *anarchie*, a tým *výtvor na ovládanie*, ktorý *znamená* jedno, ale nie je jedno.“<sup>1</sup> Celé telo je *hierarchiou* rôznych stupňov zdanlivosti, t. j. interpretácií. „Bytie a zdanie... nedávajú »bytie osebe«, kritériá »reality«, ale len stupne zdanlivosti, merané podľa toho,

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 62.



aký veľký *podiel* priznávame zdaniu. Medzi predstavami a vnemami neprebíha boj o existenciu (o zničenie iného stupňa zdania, dopl. Š. J.), ale o vládu: – prekonaná predstava sa *neničí*, len sa *zatláča* alebo *podriaduje*. V *duchovnom niet ničenia...*<sup>1</sup> Vôľa k moci nie je násilná, je poslušná aj keď rozkazuje.

Vôľa k moci ako umenie, nabáda Nietzsche, je vôľou a právom *veľkého afektu*, zapálenia, vznietenia, opojenia celého tela. To sa filozofom nedostáva, zapálením rozumu, láskou k múdrosti, právo veľkého afektu nivelizujú. Toto právo znehodnocujú, lebo sa usilujú o poznanie „pravého sveta“ – sveta krásy nazeranej bez vôle, bez zaujatia,<sup>2</sup> ako hovorí Kant. (To je aj odpoveďou k Heideggerovým „dôkazom“, ktoré majú dosvedčiť, že Nietzsche Kantovu teóriu krásy nepochopil). A čo Nietzsche myslí pod oným právom *veľkého afektu*? „Súperenie afektov a nadvláda jedného afektu nad intelektom.“<sup>3</sup> Týmto jedným afektom, ku ktorému sa ešte vrátim, je umenie *veľkého štýlu*. Každý afekt, ako fyziologický prejav tela, je už takou interpretáciou, takým falšovaním, chcením, aby krátky vzruch, pokiaľ je príjemný, trval čo najdlhšie, slovom, aby sa „zvečnil“, a pokiaľ je nepríjemný, je podmienkou k popudu potlačiť ho v prospech príjemného. Teda už na fyziologickej úrovni, prvej známej úrovni, na ktorej sa „stretávame“ so svetom, jednotlivé zmysly *falšujú*, básnia v prospech toho, aby boli trvácne. Takýto afekt hneď-reagovania Nietzsche odmieta. Umením vôle k moci nie je „trvanie“, ale vôľa k premáhaniu, a až perspektívu tohto premáhania môžeme považovať za znak „zvečňovania“, ale nikdy nie zvečnenia.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 86.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 93.

<sup>3</sup> Tamže, s. 94.

<sup>4</sup> Pozri tamže, s. 95.

K vyššiemu umeniu od umenia hneď-reagovania „náleží kvantum chladu, lucidity, tvrdosti: Logika pred všetkým, šťastie v duchovnosti, »tri jednoty«, koncentrácia, nenávisť voči pocitom, odvahe, espritu, nenávisť voči mnohorakosti, neistote, zatúlanosti, predvídavosti tak dobre ako proti tomu všetkému krátkemu, špicatému, peknému, milému. Nemôžeme sa hrať s umeleckými formami: musíme život stvoriť, tak, že sa potom musí formulovať“.<sup>1</sup> Až keď je človek inštinktívne vytvorený „vnáša poriadok, ktorý fyziologicky znázorňuje, do svojich vzťahov k ľuďom a veciam“.<sup>2</sup> Preto to, čo vo svojich vzťahoch k ľuďom a veciam znázorňuje, nie sú jeho rozumové projekcie, ale *formulácie* odvodené z inštinktívne vytvoreného života. Prvou z takýchto formulácií je *dokonalosť*.

Vyšším umením je teda umenie stvoriť nový život, nový typ človeka, ktorý sa stane pánom seba samého, toho, ktorého bujaro zrodila zem a do zeme sa bude chcieť s veľkým opojením vrátiť. K vyššiemu umeniu patrí dokonalosť, opojenie celého tela, prekypujúca vôľa tvoríť to, čo táto vôľa *chce*. „»Dokonalosť«: – v oných stavoch (zvlášť v pohlavnej láske) sa prezrádza naivne, čo vôbec najhlbší inštinkt ako to najvyššie, najžiadanejšie, najcennejšie rozpoznáva, pohyb pozdvihnutia svojho typu; zároveň o aký status sa vlastne usiluje. Dokonalosť: je to mimoriadne rozšírenie pocitu moci, bohatstva, nutné pretečenie cez všetky okraje.“<sup>3</sup> Takáto dokonalosť je *krásou* mimo akéhokoľvek stupňa, lebo v takejto kráse, v takomto falšovaní a klame „sú protiklady spojené, najvyšší znak moci, totiž nad protikladmi; okrem toho bez napätia: – že žiadne násilie viac neurobí, že všetko tak ľahko nasleduje, poslušne, a ku krutosti obracia najlaskavejšiu tvár – to obveseľuje

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 849.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 59.

<sup>3</sup> Tamže, fragment č. 801.

mocnú vôľu umelca“.<sup>1</sup> Aj krása mimo akéhokoľvek stupňa je falšovanie a klam, ale je to falšovanie *vo veľkom štýle*, najvyššie a zároveň najhlbšie falšovanie vo falošnom, klamlivom svete, v ktorom človek musí mať „všetky silné, zdanelivo si odporujúce danosti a túžby: ale tak, že musia ísť spolu pod jedným záprahom...“<sup>2</sup> Čo tu Nietzsche myslí *pod jedným záprahom*, je onen *nadbytok* moci, o ktorom hovorí jeho podobenstvo o zlatom slnku. Veľký štýl „má s veľkou náruživosťou spoločné, že opovrhuje tým, aby sa páčil; že zabudol prehovárať; že rozkazuje, že chce...“<sup>3</sup> Veľký štýl, eo ipso *nadbytok* moci je posväcovanie vlastnej, Nietzscheho duše, t. j. posväcovanie sveta, lebo je to jeho vlastný svet, jeho *bytie vo svete*; staň sa tým, kým si.

---

<sup>1</sup> Tamže, fragment č. 803.

<sup>2</sup> Tamže, fragment č. 848.

<sup>3</sup> Tamže, fragment č. 842.

## Záver

Problém Heideggerovej interpretácie Nietzscheho myšlienok vôle k moci ako umenia a večného návratu toho istého napokon dospel k otázke zmysluplnosti filozofickej interpretácie ako takej.

Východiskom Heideggerovej interpretácie Nietzscheho myšlienky *vôle k moci ako umenia* nie je hľadanie porozumenia toho, čo ňou jej autor chce povedať, resp. toho, akým štýlom ju vyjavuje. Východisko jeho interpretácie je už dopredu rozhodnuté, jasné: Filozofický text interpretuje bytie samé, a to v reči základnej otázky myslenia. Z takejto pozície sa Heideggerovi zreteľne ukazuje, že Nietzsche predmetnú myšlienku nemyslí zo základnej, ale z vedúcej otázky filozofie, t. j. z otázky bytia jestvujúcna. Preto neprekvapuje, že Nietzscheho uprednostnenie umenia pred pravdou Heidegger suspenduje. Čo na jeho interpretácii vôle k moci ako umenia udivuje je, že neinterpretuje celé Nietzscheho fragmenty, ale iba tie ich časti, ktoré mu umožňujú preukázať, že Nietzscheho myslenie je myslenním novovekej metafyziky subjektivity. V prvej kapitole sa tak zreteľne odкрýva otázka: interpretuje iba interpretujúci alebo interpretuje aj interpretovaný?

V druhej kapitole sa Heideggerov spôsob interpretácie Nietzscheho, tentoraz jeho myšlienky večného návratu toho istého, nemení. Príkladom spôsobu jeho interpretácie je očividné prekrúcanie textu, a to zvlášť na miestach, kde Nietzsche pri druhom zdieľaní myšlienky večného návratu hovorí o dvoch *tvárach okamihu*. Heidegger o metafore dvoch tvárí mlčí, aj keď z pohľadu Nietzscheho je táto metafora zásadná, a to aj v tom, že je v nej zakorenený i problém interpretácie ako takej. Ak pre Nietzscheho obraz dvoch tvárí okamihu indikuje otázku interpretácie ako umenia ich vzájomnej interpretácie, potom, ako sa zdá,

Heidegger o predmetnej metafore mlčať musí, lebo v jeho koncepcii interpretovaný neinterpretuje.

Ťažiskom tretej kapitoly je samotná otázka zmyslu filozofickej interpretácie, t. j. otázka v podobe identifikácie zdroja dynamiky všetkého vo svete. Je oným zdrojom charakter dejinného bytia alebo je ním významový konflikt v *okamihu*, totiž výsledok vzájomnej interpretácie jeho dvoch *tváří*, dvoch opačných a významovo vzájomne rovnocenných hľadísk? Túto otázku kladiem ako výzvu k tomu, aby sme sa pri interpretácii Nietzscheho myšlienok vôle k moci a večného návratu toho istého nechali do jeho myslenia vtiahnuť, t. j. nechali sa ním interpretovať a následne svojou interpretáciou preukázali, čo je v jeho interpretácii produktívne. Kde absentuje interpretácia interpretovaného, tam o zmysle interpretácie nie je možné hovoriť, lebo v takom prípade ide len o dezinterpretáciu.

Z hľadiska otázky zdroja dynamiky vo svete, z hľadiska Nietzscheho koncepcie *problematického bytia* sa charakter filozofickej interpretácie ako interpretácie *problematickej* ukazuje byť plodnejším. Zároveň som presvedčený, že spoločným menovateľom oboch filozofov môže byť otázka *bytia vo svete*, formulovaná Heideggerom, tentoraz však už vo význame takej udalosti bytia, ktorá je výkonom vzájomnej interpretácie každého fenoménu, interpretácie jeho zjavovania sa, resp. vzájomnej interpretácie dvoch fenoménov. V takomto prípade je zreteľné, že otázka *bytia vo svete* je hlboko dvojznačná, ambivalentná, ne-jednoznačná, pretože podmieňuje spôsob existencie vecí a zároveň je podmienená ich zjavovaním sa. Iba tak je možné hovoriť o interpretatívnom, problematickom, pretože jednoznačne či jednostranne neuchopiteľnom bytí.

Nietzsche sa najskôr *nechal* interpretovať, aby odkryl sily, ktoré ho premáhajú. Až potom ich interpretoval tak, aby ich premohol, ale nezrušil, aby si vytvoril vlastný svet,

svet enigmatického bytia, svet slávenia a posväcovania, svet vlastného *bytia vo svete*. Raný Heidegger sa tiež nechal interpretovať, aby odkryl v človeku to, čo nazval *pobytom* (bytím vo svete) a skrze pobyt chcel interpretovať aj on sám. Po *obrate* chcel myslieť už len bytie, ktoré interpretuje seba samo. Touto jednostrannosťou zatratil možnosť ľudskej angažovanosti *vo svete*, akoby zabudol, že aj bytie ľudského jestvujúcna je spôsobom *bytia vo svete*.



## Summary

The primary purpose of the monograph is not to compare the strategy of Heidegger's interpretation of Nietzsche's ideas of the eternal return of the same and the will to power with Nietzsche's philosophical thinking. On the contrary, its intent is to point out the problem of interpretation as such through two different interpretations of the same questions.

The monograph consists of three chapters. The first deals with Heidegger's interpretation of Nietzsche's will to power as art. The basis of Heidegger's interpretation is not a quest for understanding Nietzsche's thoughts, what they want to say and how they say it; the basis for his interpretation is already decided, cleared: the philosophical text interprets Being as such in the language of the basic question of thinking. From this position, Heidegger clearly shows that Nietzsche does not think his thoughts from the basic, but from the leading philosophical question, i.e. from the question of being. It is therefore not surprising that Heidegger suspends Nietzsche's preference for art over the truth. What is astonishing in his interpretation of the will to power as art is that he does not interpret the whole of Nietzsche's fragments, but only those parts that allow him to prove that Nietzsche's thinking is thinking of metaphysics of subjectivity. The question of interpretation in this chapter is: Is it only the interpreter of the text who interprets the text or is it also the interpreted who interprets the text?

The subject matter of the second chapter is Heidegger's interpretation of Nietzsche's idea of the eternal return of the same. His strategy does not change. An example of his way of interpretation is an obvious distortion of the text in which Nietzsche speaks about the *two faces of one moment*



in the second sharing of the idea of eternal return. Heidegger is silent about the metaphor of the two faces, although from Nietzsche's viewpoint, this metaphor is not only fundamental, but the problem of interpretation as such is rooted in it. If, for Nietzsche, the image of the two faces of one moment indicates the question of interpretation as the art of their *mutual interpretation*, then, it seems that Heidegger must be silent about given metaphor because in his conception the interpreted does not interpret.

The focus of the third chapter is the question of the *source* of the dynamics of everything in the world. Is this source the character of historical Being or is it what is creating it at the moment, i.e. the *result* of the mutual interpretation of the two power centers? This question is challenging us to embrace Nietzsche's thoughts of the will to power and the eternal return of the same, i.e. to let us be interpreted by him and then proved what is productive in his interpretation by our interpretation; where there is no interpretation of the interpreted, it is impossible to speak about the meaning of the interpretation, because it is only a misinterpretation. In the question of the source of dynamics, the author of the monograph inclines towards Nietzsche's conception, but he is convinced that the common denominator of both philosophers may be the question of *Being-in-the-world*, formulated by Heidegger, but now in the meaning of an *event* which is an *execution of mutual interpretation* of each phenomenon and of its revealing, of mutual interpretation of two phenomena, respectively. The question of *Being-in-the-world* is deeply ambiguous, ambivalent and indefinite because it determines the way in which things exist and at the same time is conditioned by their revealing. Only in this way it is possible to speak of interpretative, problematic, unambiguously or unilaterally ungraspable Being.

## Pramenná literatúra

- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.* GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.
- HEIDEGGER, M.: *O humanismu.* Prel. P. Kurka. Praha: JEŽEK 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Původ uměleckého díla.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.* Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008.
- HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslet?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2014.
- NIETZSCHE, F.: *Fragments o nihilismu.* Prel. P. Kouba. In: *Filosofický časopis, ročník 40 (1992), č. 4, s. 626–637.*
- NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus.* Prel. V. Tichý. Olomouc: Votobia 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Ecce homo.* Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Soumrak model.* Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby.* Prel. O. Bakoš. Bratislava: NDC 1998.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda.* Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001.
- NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra.* Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským. Bratislava: Iris 2002.
- NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky.* Prel. V. Koubová. Praha: Autora 2004.
- NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním.* Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2007.
- NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie.* Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014.

NIETZSCHE, F.: *Kritika morálky*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2016.

NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*. Zdroj: [www. http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-wille-zur-macht-ii-6182/5](http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-wille-zur-macht-ii-6182/5) (cit. 15. 1. 2017).

## **Interpretačná literatúra**

DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové 2004.

FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011.

KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979.

KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Prel. V. Špalek, W. Hansel. Praha: Odeon 1975.

KÖHLER, J.: *Tajemný Zarathustra*. Prel. I. Fiala-Fürst a kol. Olomouc: Votobia 1995.

KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel 1995.

KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001.

## Menný register

- Aristoteles 18, 25, 31,  
72, 150
- Bakoš, O. 33, 161
- Benyovszky, L. 161
- Breska, A. 24, 161
- Deleuze, G. 8, 162
- Fiala-Fürst, I. 95, 162
- Fink, E. 6, 7, 90, 162
- Fischer, P. 128, 161
- Fulka, J. 8, 162
- Hansel, W. 162
- Hegel, G. W. F. 25, 32,  
33, 42
- Herakleitos 16, 55, 63,  
97, 103
- Hölderlin, F. 6, 40,
- Chvatík, I. 89, 128, 161,
- Jaspers, K. 6
- Kant, I. 41-43, 61, 91,  
150, 151, 162
- Kouba, P. 6, 8, 9, 89, 94,  
132, 134, 161, 162
- Koubová, V. 103, 143,  
146, 161
- Kurka, P. 69, 161
- Leško, V. 13
- Löwith, K. 6
- Münz, T. 12, 161, 162
- Nadubinský, M. 54, 161
- Němec, J. 89, 161
- Pelikán, Č. 8, 162
- Petříček jr., M. 89, 161
- Petříčková, D. 7, 162
- Platon 18, 29-31, 57, 60,  
61, 150
- Schelling, F. W. J. 25, 42
- Schopenhauer, A. 19,  
42, 72, 92
- Sobotka, M. 13
- Škoda, R. 54, 161
- Špalek, V. 162
- Tichý, V. 51, 161
- Wagner, R. 32, 33, 48, 92

***Heidegger – Nietzsche***  
***(problém interpretácie)***

*Štefan Jusko*

*Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach*

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach  
Odborné poradenstvo: Univerzitná knižnica UPJŠ v Košiciach  
<http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica>

Rok vydania: 2018

Náklad: 100 ks

Počet strán: 164

Rozsah: 7,33 AH

Vydanie: prvé

Tlač: EQUILIBRIA, s. r. o.

Účelová publikácia, nepredajná.

ISBN 978-80-8152-642-8 (tlačená publikácia)

ISBN 978-80-8152-641-1 (e-publikácia)

ISBN 978-80-8152-642-8



9 788081 526428