

UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA
V KOŠICIACH
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a dejín filozofie



Vybrané kapitoly z epistemológie
(v kontexte postmetafyzického myslenia)

Štefan Jusko

Košice 2020

Táto vysokoškolská učebnica je súčasťou realizácie úloh projektu APVV-17-0529 Postmetafyzické myslenie v kontexte súčasných sociálno-politických problémov

Vybrané kapitoly z epistemológie
(v kontexte postmetafyzického myslenia)
Vysokoškolská učebnica

Autor: doc. PhDr. Štefan Jusko, PhD.
Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach

Recenzenti: prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.,
doc. Mgr. Róbert Stojka, PhD.

Tento text je publikovaný pod licenciou Creative Commons 4.0 - Attribution CC BY NC ND Creative Commons Attribution –NonCommercial - No-derivates 4.0 („Uveďte pôvod – Nepoužívajte komerčne - Nespracováajte“)



Za odbornú a jazykovú stránku tejto publikácie zodpovedá autor.

Umiestnenie: www.unibook.upjs.sk
Dostupné od: 31.12.2020

ISBN 978-80-8152-954-2 (e-publikácia)

Obsah

Úvodom	5
1. Nietzscheho kritika metafyzického myslenia	7
1. 1. Príčinné myslenie a idealizmus	11
1. 2. Myslenie v protikladoch a problém metafyziky	19
2. Fink a problém metafyziky v Nietzscheho filozofii	31
2. 1. Prvá a základná indícia Nietzscheho <i>osudu</i>	35
2. 2. Fink o večnom návrate toho istého	37
2. 3. Dionýzovská hra sveta	56
2. 4. Záver.....	57
3. Nietzsche – metafora a problém poznania	63
3. 1. Metaforická povaha jazyka a problém poznania	66
3. 2. Metafora a poznanie sveta <i>nepravdy</i>	81
3. 3. Záver	88
Literatúra	89

Úvodom

Vybrané kapitoly z epistemológie sú dielom viacročnej bádateľskej práce autora a tiež istým zúročením požiadaviek z pedagogickej praxe tohto predmetu. Kapitoly v tejto syntetizujúcej podobe publikované ešte neboli a som presvedčený, že práve v tejto podobe môžu nadobudnúť vyššiu hodnotu a väčší reálny dosah na našich študentov filozofie.

Jednotlivé kapitoly sú zamerané na problém poznania v súčasnosti, predovšetkým na problém kritiky metafyziky a na otázky kreovania postmetafyzického myslenia. Nie je žiadnou náhodou, že spoločným menovateľom predložených textov je F. Nietzsche, filozof, ktorý zásadným spôsobom ovplyvnil a naďalej ovplyvňuje terajšie filozofické diskusie a myšlienkové pohyby.

Kapitoly sú písané tak, aby viedli našich študentov či iných čitateľov k premýšľaniu, teda ku kritickému mysleniu, k osobnému rastu a k odbornej samostatnosti.

Do akej miery sa mi podarilo moje zámery a ciele naplniť, to nechávam na čitateľovi.

Košice, november 2020

Štefan Jusko

1.

Nietzscheho kritika metafyzického myslenia

Nietzsche metafyziku spájal s morálnym myslením. Metafyzika je preň myslením, ktoré vychádza z predpokladu morálnej príčiny sveta. Svet je príčinou Dobra. Čo sa však stane, keď túto príčinu odstránime? Ba čo viac, ak odstránime aj svet príčin? Veď ako vo svete nie je zakomponované Dobro alebo Pravda či Krása, niet žiadnych prvých príčin a ak niet prvých, niet ani následných. Slovom, podľa Nietzscheho príčiny vo svete nie sú. Odstráňme vo svete príčiny/príčinné myslenie a tým odstránime aj metafyziku a metafyzické myslenie.

* * *

Nietzsche už na prelome sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 19. storočia nepochyboval, že úlohou filozofie nemôže byť iba poznanie logom, ktorý nedokáže vystúpiť zo svojej dráhy a trajektórie, čiže, nemôže sám seba kontrolovať. K tomu, aby ľudský duch rozpoznal limity poznania, nepostačujú hranice rozumu tak, ako to urobil Kant. Ten vymedzil hranice rozumu dialektickými ideami, ktoré sú napospol imperatívne, a teda morálne. Nietzsche v predslove práce *Ranné zore*, napísanom až v roku 1886, pri jej druhom vydaní, jasne uviedol, že najhorším na doterajšom myslení bolo to, že filozofi dokázali problematizovať čokoľvek, ale nikdy si *nedovolili* problematizovať otázku morálky. Morálka bola autoritou aj pre

filozofov – a pri nej sa má *poslúchať*, nie *myslieť*.¹ Nietzsche si v tomto kontexte položil otázku: „Čo je príčinou toho, že od Platóna stavali všetci filozofickí stavitelia v Európe zbytočne?“² a vzápätí si na ňu aj odpovedal: Pretože kritiku rozumu realizovali hľadiskom morálneho citu. Príkladom toho je aj Kant a jeho úsilie urobiť kritiku rozumu samotným rozumom. Ako je trúfalé, aby intelekt, nástroj poznania, rozpoznal svoju vlastnú schopnosť? Nie je to proti logike? Nebolo by správnejšie povedať, že Kant kritiku rozumu robil pod vplyvom zvodnej morálky? Nietzscheho odpoveďou všetkým filozofom, presvedčeným, že poznávajú pravdu, bolo, že každý z nich svoju pravdu budoval ako *majestátnu budovu mravnosti*.³ Alebo inak, všetci filozofi, počnúc Platonom, podriadili svoje myslenie *hodnotovému* hľadisku morálneho citu. Poznali títo filozofi ozajstnú úlohu filozofie? Môže sa poctivý filozof uspokojiť tým, že úlohou filozofie je dodatočne transformoval do logiky to, čo mu rozkazuje jeho morálny cit? Aká je to úloha, ak filozofi do poznania vkladajú *predpoklad* dobra a pravdy? Aká je to úloha, ak poznaním hľadajú iba to, čo doňho už vložili?⁴

Nietzsche v roku 1880, v období svojho veľkého uzdravenia už svoju *úlohu* poznal a pojal ju aj ako novú úlohu filozofie. S touto úlohou spojil svoj osud vyvoleného. Pochopil, že úlohou filozofie nie je svet vysvetľovať, a nie je jej cieľom ani meniť život človeka na základe zmeny spoločenských podmienok, ako sa domnieval Marx (11. *téza o Feuerbachovi*). Úlohou filozofie nemôže byť nič iné

¹ NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2004, s. 8.

² Tamže.

³ Tamže, s. 9.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998, s. 9–29.

ako práca na zániku človeka, ako *tvorba* nového človeka. „Len ako tvorcovia môžeme ničť! – Ale nezabúdajme ani na toto: stačí vytvoriť nové mená a hodnotenia a pravdepodobnosti, aby sme nadhlo vytvorili nové »veci«“. ¹ Novou úlohou filozofie malo byť teda experimentovanie so životom. ² Nepochybne, Nietzsche tu myslel na tvorbu nového životného citu; k tomu je nevyhnutné ochabovať a zničiť doterajší, mravný cit, mravné hodnotenie života, vrátane logiky, t. j. dodatočnej práce, dodatočného dokazovania jej apriori. K naplneniu stratégie novej úlohy filozofie si zvolil, ako je známe, umenie myslenia mimo dobra a zla, *pátos dištancie*, ³ umenie tvorby dištancií, vôľu nachádzať medzi všetkým, čo rozum logu spája do jednoty, priepastnú hĺbku, celú hierarchiu síl človeka. ⁴ Aby sme onú hierarchiu poňali ako problém, k tomu je potrebné určiť, čo nami vládne, totiž budúcnosť, aj keď ju ešte nepoznáme. „Je to budúcnosť, ktorá kladie pravidlo nášmu dnešku“. ⁵ Budúcnosť ľudstva síce dnes nepoznáme, ale môžeme si ju *vytvoriť*, môžeme ju do prítomnosti zakomponovať a z jej optiky, z jej hľadiska prebudovať súčasnú hierarchiu síl človeka, viazanú na morálny cit.

Z takto poňatej úlohy filozofie si dovoľil aj nový pohľad na Platonov morálny predsudok o *čistom duchu*, ktorý podceňoval a trápil telo a tiež zmysly. Povzniesť sa nad *nemravné* pudy tela – to bol v očiach Platóna znak najvyššieho *povznesenia*. Toto dosiahol zameraním sa na abstrakcie, zahľadným sa do abstraktného sveta rozumu.

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001, s. 69.

² Tamže, s. 106; s. 170.

³ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995, s. 144.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské I*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2010, s. 14–15.

⁵ Tamže, s. 15.

Takéto povznesenie, zdalo by sa, vedie hore, do nebotyčných výšok a práve ono môže v človeku zasiahť blaženosť čistého ducha. Nietzsche tento trik neprehliadol. V povznesení sa do sveta abstrakcií nevidel nič iné, ako hry ducha, ktoré človeka odvádzajú od zmyslového sveta. Ale hry ducha, ktoré Platona odvedli od zmyslového sveta, neboli jeho základným omylom. Nie obsahy týchto hier, ale sám Platon sa cítil byť tým *vyšším*, čistým duchom, ku ktorému sa má povznášať každá duša. „Tu pramení Platonov obdiv k dialektike i jeho nadšená viera v nevyhnutný vzťah medzi ňou a dobrým, od zmyslovosti oslobodeným človekom“.¹ Nietzsche v Platonovom *povznesení* nevidel iba hru poznania, ale aj *tragickú hru* inštinktov Platonovho života. Lenže Platonov tyranský duch priepasť medzi stromom poznania a stromom života, vďaka dialektike, prehliadol. Platon, vznášajúc sa vo vysokom svete abstrakcií, prehliadol hĺbku života, z ktorej pramení iný druh *povznesenia*. Nietzsche tento druh povznesenia nazval *nadbytkom sily*. „Človek tohto stavu premieňa veci, až zrkadlia jeho moc – až sú odleskami jeho dokonalosti. Toto *nutné* premieňanie v dokonalosť je – umenie“.² Platonovo povznesenie rozdelilo život na dobrý a zlý, na život proti sebe postavených protikladov. Nietzscheho povznesenie zasa svet protikladov zrušilo. Nadbytok sily má totiž predstavovať *opojenie* z dokonalosti každej veci a zároveň aj *opojenie*, ktorým veci v protikladoch premieňa v dokonalosť.

Dialektika podľa Nietzscheho môže byť plodná aj pre slobodného mysliteľa, ale nie ako jediná. Mysliteľ pre svoj rozlet okrem dialektiky potrebuje aj fantáziu, aj abstrakcie a potlačenie zmyslov, ale aj vynaliezavosť, tušenie, indukciu, dedukciu, kritiku, zbieranie materiálu, ba aj neosobný

¹ NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*, s. 35.

² NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 107.

spôsob myslenia, ale nie tak, že tieto prostriedky reflexie mysliteľ prevedie do zorného poľa jedného z nich, ktorý dokonca má platiť za *posledný* účel.¹ Ak je to tak, potom Platonova dialektika vyvierala z blaženosti samotného Platóna, ktorý sa ako s posledným účelom *čistého ducha* bezpodmienečne stotožnil. Platon tak úlohu filozofie poňal ako úlohu poznávať pravý život, život čistého ducha, a k jej naplneniu videl v dialektike jediný správny nástroj. Lenže poznanie nie je *večné*, má svoj počiatok a začiatok, preto obnažiť dialektické, príčinné, kauzálne myslenie ako *druh omylu* bolo podľa Nietzscheho možné z hľadiska vzniku logiky.

1. 1. Príčinné myslenie a idealizmus

Nietzscheho kritika príčinného myslenia sa na prvý pohľad zdá niečím absurdným. Ako by dnešný človek myslel a dokázal premýšľať, ak by za fenoménmi, či v nich samých nepredpokladal ich logickú príčinu? Nietzsche už v kritike Parmenida zdôraznil, že Parmenidovo uprednostnenie rozumu pred zmyslami viedlo k Platonovmu oddeleniu ducha a tela.² Parmenides, tým, že uprednostnil rozum pred zmyslami, urobil, aj keď ešte v zakuklenej podobe, prvú kritiku poznávacieho aparátu človeka. Nie oči a uši a nie jazyk, ale čisté logické myslenie malo byť oprávnené poznávať svet ako taký, svet skutočný. Ak nie od Parmenida, tak dozaista od Platóna sa vo filozofii a napokon aj vo vede a každodennom živote presadilo pravidlo, že ak je rozum logický, je nevyhnutne logická aj celá skutočnosť. Pre Nietzscheho tak historické ako aj umelecké hľadisko svedčia o niečom celkom inom. Zmysly neklamú,

¹ NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*, s. 36.

² NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1994, s. 55.

percipujú iba svet chaotického diania, čo malo byť preň potvrdením, že svet je zvrchovane nelogický.¹ Obrátenie logiky v prospech nelogiky sa Nietzschemu stalo pôdorysom pre náhľad života z *hlĺbky*. Týmto hľadiskom – ktorým mimo logiky sukcesívneho vyplývania jedného pojmu z predošlého a ním aj podmieneného, resp. vedľa dialektickej logiky, kladúcej dva protikladné pojmy proti sebe – našiel rozsiahlu ríšu pojмами neuchopiteľného diania, ríšu tvorenia inštinktov, ktoré sú všetky *veľmi nelogické a nespravodlivé* a my z týchto procesov sa dozvedáme iba *výsledok ich boja*.² Logika teda vznikla z nelogiky a nelogicky. Nelogickým je aj sklon zachádzať s podobným ako s rovnakým.³

Príčina a jej následok slúžia k opisu diania, no nie k jeho vysvetleniu. Opisujeme veci, udalosti, ba aj pohyb a zmenu, ale pritom sme nepochopili, tvrdil Nietzsche, že príčina a následok, vrátane ich celej zložitej postupnosti, sú iba *obrazy* rozumu, „... za obraz sme sa nedostali“.⁴ Výsledkom zámény nelogického sveta diania za obraz logickej príčiny, predchádzajúcej každému následku, sú vlastne omyly a ilúzie, a tie považujeme za pravdy. No nie sú to omyly v zmysle protikladu k pravde, omyly, ktoré by mali byť niečím v živote nepotrebným. Naopak, niektoré môžu byť pre život užitočné. „Intelekt plodil v nesmierne dlhom období len omyly; ukázalo sa, že niektoré z nich sú užitočné a uchovávajú druh“.⁵ Užitočné omyly sú tie, ktoré sa stali pravidlom, pravdou a zákonom, súčasťou takmer *základnej výbavy* človeka, napr. presvedčenie, že existujú trvalé veci, že existujú totožné veci, telesá,

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 106.

² Tamže, s. 107.

³ Tamže, s. 106.

⁴ Tamže, s. 107.

⁵ Tamže, s. 104.

že vec je tým, čím sa *javí*. Ba aj viera, že to, čo je dobré pre mňa, je dobré osebe, resp. viera v poznanie pravdivého a nepravdivého. Muselo prísť až neskoré obdobie, Nietzsche myslel svoju súčasnosť, keď vzniklo veľké podozrenie, že každá forma tohto poznania je nelogickou mocou rozumu *presadiť sa*, t. j. formou *vôle k moci*:¹ Iluzívne poznanie je pre uchovanie ľudského rodu síce potrebné, no nie v tom zmysle, aby vládlo nad životom, aby život korigovalo. Naopak, o stupni jeho potreby musí rozhodnúť to, do akej miery život podporuje, alebo sa proti nemu stavia, znehodnocuje.

Jednou z vyšších a dômyselnejších foriem poznania je dialektika, „prísna a triezva hra pojmov, kedy sa zovšeobecňovalo“² až po tie najprázdnejšie pojmy. Dialektické umenie hry s pojмами, s argumentom a protiargumentom, sleduje, inak ani nemôže, svoj cieľ – poznanie príčiny všetkého. Lenže bez toho, aby príčinu všetkého už dopredu predpokladalo, nedospeje ďalej ako k *poznaniu* svojho predpokladu. A nelogickým je práve táto tautológia logiky. Kúzlom viery, že každým cieľom poznania bude zrejme príčina všetkého, vystúpilo na svetlo dňa vo filozofii predsokratovcov, ale bol to Sokrates, *prvý filozof života*,³ ktorý hľadanie prvých príčin preniesol zo sféry kozmu do oblasti života človeka a do otázky poznania seba samého – nie inak ako rozumom. Platon bol zasa prvým, kto postavil rozum proti životu. Svojou dialektikou sa odvážil život *hodnotiť* a v tom aj zhodnotiť: Tento náš život je *zlý*, lebo žijeme v nevedomosti.

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014, s. 23.

² NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*, s. 227.

³ NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské II*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2012, s. 179.

Nietzsche si v kritike príčinného myslenia zvolil za jej prototyp, prirodzene, Platona. Už v práci *Ranné zore*, v § 116 *Neznámy svet „subjektu“*, proti Platonovmu mysleniu a poznaniu namietal otázkou *vzniku ľudského konania*. Kto vie, ako vzniká konanie, aké vnútorné a aj tie najjemnejšie pnutia človeka pôsobia a rozhodujú o konaní? Otázka konania je pre Nietzscheho najlepším dôkazom, že veta: *ja konaniu rozumiem, pretože som poznal jeho podstatu* je nielen nekritickým predsudkom; je vskutku najstarším bludom človeka. A tomuto predsudku prepadli aj Sokrates a Platon, „v tejto oblasti veľkí pochybovači“ (neučených predsudkov, zvykov) „a obdivuhodní novátori“¹ (tvorcovia učených predsudkov). Konanie, tvrdil Nietzsche, nie je nikdy to, čo sa nám javí. To, čo sa nám javí, je iba *výsledok* neznámeho vnútorného sveta človeka, jeho fyziológie, nálady, ale nikdy nie iba úmyslu. Učený predsudok *rozumného konania* (ako najvyššej cnosti), a to za každú cenu, vychádzajúci z viery, že poznanie vedie k dobru, Nietzsche obnažuje – ako predsudok – otázkou: Čo vlastne poznanie *poznáva*? Ľudský intelekt poznáva účinok niečoho (napr. udalosť, čin) ako dôsledok nejakej *príčiny*, ktorá mu *logicky* predchádza. Podľa Nietzscheho je to len bludná schéma rozumu, základný omyl logiky, totiž zámena *obrazov* rozumu za samotnú skutočnosť.² Tento omyl reflektoval už v práci *Ranné zore*: Intelekt je zrkadlom istej pravidelnosti, toho, že určitá vec nasleduje po nejakej inej veci. Predsudok zámény príčiny a následku je teda zrkadlom intelektu, *obrazom*, ktorý znemožňuje dovidieť podstatnejšie súvislosti, ako je následnosť.³ Účely, tak ako si ich kladie

¹ NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*, s. 77.

² NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 107.

³ NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*, s. 82.

každé poznanie, v prírode nejestvujú. To mala byť Nietzscheho námietka proti poznaniu za každú cenu a proti nutnosti poznať svet – za každú cenu.

V prírode však jestvuje aj niečo, čomu obyčajne hovoríme svet *náhod* a tie podľa Nietzscheho formujú *následok* oveľa viac ako jeho tzv. *príčina*, ako jeho predchádzajúci následok. K tomuto tvrdeniu použil príklad *vzniku oka*. „... videnie *nebolo* pri vzniku oka zámerom, skôr vzniklo až keď *náhoda* zostavila aparát“.¹ Následok nie je *cieľom* nejakej príčiny, ktorá mu predchádza. Stačí iba tento prípad, tvrdil Nietzsche, a účelnosť v prírode, resp. poznávanie podľa pravidla príčiny a následku stratí svoju platnosť. Podobne je to aj v prípade účelu a vôle. Až svet tzv. *náhod* (podľa Nietzscheho náhody nejestvujú, sú len *nutnosti*) nám umožní porozumieť, že formovanie účelov na základe poznávania vecí alebo vôle, zameraných na otázku *čo je dobro?*, sú bludy. Náhoda každý účel zmari alebo koriguje. Svet náhod je oveľa vzácnejší ako svet účelov a kto takúto skúsenosť získa, tomu sa poznávanie účelov musí sprotiviť.

Nietzsche sa kritike poznania cieľa, príčinných účelov v prírode – teraz už v optike *perspektivizmu* vôle k moci,² t. j. náhodne vytvorených účelností v prírode – venoval aj vo svojich ďalších prácach. (Tým mal potvrdiť, *proti* čomu bojuje, totiž proti tým omylom, nazval ich bludmi, ktoré život nihilizujú). Azda najviac plastický príklad bludu zámenny príčiny a následku uviedol v práci *Súmrak modiel*, v kapitole Štyri veľké bludy. Tvrdí v nej, že „nie je nebezpečnejšieho bludu *než zamieňať následok s príčinou*“ a dodáva: „nazývam ju (zámenu, dopl. Š. J.) vlastnou skazou rozumu“.³ Proti tomuto *dedičnému hriechu* rozumu použil,

¹ Tamže.

² NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 17.

³ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 57.

nie inak, hladisko života, bohatosť jeho foriem. Podľa Nietzscheho život v jeho bujnosti je nepomerne viac ako *diéta*, ktorú životu kladie rozum. Diéta ochudobňuje, využíva sa tam, kde je život ohrozený, v úpadku. To je aj príklad Platóna, morálky a náboženstva. Urob to tak a tak, chráň sa od toho a toho – a budeš šťastný, je imperatívom upadajúceho života.

Z najzákladnejšieho bludu rozumu pramení aj blud *nepravej príčinnosti*.¹ Tento blud vyrastá z viery, že *poznávame z vnútorného sveta* človeka. Nietzsche z viery, že vo vnútornom svete človeka väzí príčina všetkej skutočnosti – za tento svet považuje tri príčiny, prvú ako príčinu vôle človeka a jej druhorodené príčiny, koncepciu ducha a koncepciu subjektu, ktoré sa stali iba *empíriou* príčiny vôle – pre seba vyvodil, že celý vnútorný svet človeka je blud, pretože taká vôľa nehýbe ničím, iba *sprevádza udalosti* a môže v nich aj chýbať. Preto sa nemôžeme diviť, napísal Nietzsche, že ľudský duch nachádza vo veciach iba to, čo do nich vložil,² totiž príčinu ducha, nekriticky zamenenú za samu skutočnosť. Ďalším bludom, vychádzajúcim zo zámeny príčiny s následkom, je *blud imaginárnych príčin*,³ majúci svoj koreň v príjemných a nepríjemných predstavách. Ak túžime iba po príjemných predstavách, potom aj strach z neznámeho prevetľujeme v známe, a tým sa od nepríjemných predstáv oslobodzujeme. *Je to naozaj tak?* položil si Nietzsche otázku. Nie, príjemné pocity iba považujeme za príčiny šťastného života. Lenže aký je to život? Je to život, ktorý má človeku poskytnúť *pokoj*, čo pre Nietzscheho znamená ustrnutie, umŕtvenie ducha, úpadok života. Za podobný blud považuje aj *blud slobodnej*

¹ Tamže, s. 60.

² Tamže, s. 62.

³ Tamže, s. 63–69.

vôle,¹ ktorý chápal ako vôľu k zodpovednosti. Tá je však len vôľou povinnosti *počúvať*, resp. *trestať*. Slobodná vôľa, ktorej pôvodcami sú kňazi, je iba tyraniou (právom), ako si zabezpečiť cestu k Bohu, ale nie cestu k nevinnému daniu. Ľudské vlastnosti, vrátane slobodnej vôle, neprideľuje ani Boh, ani spoločnosť, ani rodičia či naši predkovia, a ani človek sám, t. j. jeho inteligibilná sloboda, hlásaná Kantom a *možno už Platonom*.² Nikto nie je zodpovedný za to, že je tu a že má také alebo onaké vlastnosti. „Osud jeho bytosti nie je možné odlúčiť od osudu všetkého, čo bolo a bude“³ – to je už optika myšlienky večného návratu. Človek nie je výsledkom vlastného chcenia, vlastného ideálu, vlastného šťastia alebo ideálu mravného človeka. Podľa Nietzscheho je absurdné, ak človek *chce* k týmto ideálom smerovať, ak chce svoje ciele stvrdiť nejakým posledným účelom. Posledný účel vynašiel človek, v skutočnosti však cieľ chýba. Nejestvuje nič, čím by mal človek súdiť, odsudzovať, zrovnávať, merať, pretože to by znamenalo *súdiť celok sveta*,⁴ svet nevinného diania. Preto veľkým oslobodením človeka zo všetkých jeho bludov môže byť jedine *obnova nevinného diania*.⁵

Všetky ľudské bludy je potrebné odstrániť a až ich odstránením oslobodíme svet – v tomto spočíval základ kritiky Platonovej dialektiky, ktorá rozdelením človeka na svet ducha a svet tela a napokon aj na svet dokonalý a svet zdania, človeka a svet zakliata. A poslednou vierou, pohnútkou ich odkliatia, mal byť práve blud účelu dobra, no ten vyrástol na blude zámeny príčiny a následku. Preto si

¹ Tamže, s. 69–72.

² Tamže, s. 71.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 72.

Nietzsche cenil – v približovaní sa k citu pre svet nevinného diania – viac Tukydidu, ako Platóna. Tukydidos si na človeku alebo udalostiach cenil to, čo je na nich *typické*, jedinečné, a tým oceňoval mnohosť typov ako prejav rozvinatej, zdravej kultúry. Kultúra rozkvitá iba tam, kde sa darí pestovať čo najširšiu škálu jej *jedinečných* foriem, a k jedinečnému, každému novému alebo inému typu patrí aj „určité množstvo *dobrého rozumu*...“.¹ Ak Platon bojoval proti sofistom, pre Nietzscheho to znamenalo, že bojoval proti inému typu *dobrého rozumu*, proti inej nožnej perspektíve nazerania na svet, a zvíťazil nad každým iným vedením, podľa Platóna nevedením raz a navždy, za každú cenu. Toto *za každú cenu*, táto tyrania rozumu a dokonaného poznania, to, čo malo byť podľa Nietzscheho v Platonovi najzhubnejšie – čím sa odklonil od Sokrata – možno zahubilo v Platonovi jeho vlastný typ, jeho jedinečnosť umelca a filozofa, človeka umeleckého zobrazovania a logických definícií.

Každý výraznejší typ *prezrádza*, čo v jeho tvorbe prevláda, čo v ňom *vládne*. Nietzsche v § 218 práce *Ranné zore* uviedol na príklade nemeckých hudobných skladateľov, že sú to práve slabiny, skrze ktoré *vidíme* svoje cnosti. Ak poslucháč hudby tieto slabiny umelcov rozpozná (netrpezlivosť, žoviálnosť a i.), sám pocíti hlad k nasýteniu svojich cností a „desaťkrát znásobí citlivosť jazyka“² a platí to aj v prípade umelca. Ak tento psychologizujúci náhľad na tvorca, ktorého slabiny dynamizujú ducha, prevedieme na typ Platóna, potom by malo platiť, že Platonova slabina – poznania za každú cenu – vystupňovala jeho ducha do sveta, v ktorom tento, náš svet už nemohol byť pravdivý.

¹ NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*, s. 108.

² Tamže, s. 140.

1. 2. Logické myslenie a problém metafyziky

Nietzsche v kritike príčinného myslenia ide hlbšie, do kritiky logiky ako takej. Logika, Nietzsche to tvrdil bez akýchkoľvek okolkov, vznikla z *nelogiky*,¹ ktorá nekauzálna predchádza aj zrodu jazyka. Logické myslenie je v nelogickom svete *náhodnou* účelnosťou, ktorá sa presadzovala v dlhom období človeka, až napokon sedimentovala ako jeho najvlastnejšia *prirodzenosť*. Logika teda človeku nebola *daná*, má svoju prehistóriu podzemného sveta nelogiky, ktorú logika vlečie so sebou aj dnes a nijako sa jej nemôže zbaviť. Nietzsche sklon logiky zachádzať s podobným ako s rovnakým však nevnímal ako *vybočenie* z trajektórie života. Logika je pre zachovanie ľudského života nevyhnutná: stabilizuje svet chaotického diania a človeku poskytuje ilúziu istoty. Bez tejto stability by človek zahynul, no zahynul by aj vtedy, keď by bol iba prísne logický. Ak by nejestvovali nespočetné klamy a omyly ako podmienky poznania, bol by svet logiky úplne neznesiteľný. „*Poctivosť*“ by bola nasledovaná zhnusením a samovraždou.“² Nietzsche logiku ako nástroj *pragmatického* života uznával, ale neuznával ju ako metódu poznania toho, čo je *pod* ňou, čo je *bez* logiky.

Podobný postoj zaujal aj v otázke metafyzického myslenia, ktorého zdroj videl už v modlárstve reči, v metafyzike reči, „to jest *rozumu*“.³ Príčinou metafyziky je rozum – ako prvé a posledné hľadisko, slovom, božie oko, *causa sui*. Základným rysom každej metafyziky je *obraz* v ľudskej hlave, pojem, tzv. *príčina* poznania každého javu. Prvotným znakom každej metafyziky je teda *príčina*, vložená človekom do sveta a v ňom aj hľadaná. Metafyzikou je

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 106.

² Tamže, s. 101.

³ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 36.

vlastne každé slovo, každá reč a každé poznanie za podmienky, že človek *zabudol* na metaforickú povahu jazyka. Takýmto človekom bol aj Platon, hoci sám, síce nedobrovoľne, svoje vrcholné filozofické myšlienky nerealizoval definíciami rozumu, ale umeleckým podobenstvom (Slnka, úsečky, jaskyne). Povedané dnešným jazykom, logické a metafyzické myslenie je výtvorom subjektu, tak ako subjekt je výtvorom metafyziky reči. Ak sa logický rozum považuje za nástroj vierohodného poznania, ba aj za tribunál poznania, je pre Nietzscheho celkom zrejmé, že takýto rozum viac akoby poznával, svet súdi, *hodnotí*. „U Nietzscheho samotného je pojem metafyziky – ako napokon úplná väčšina jeho pojmov – značne rozkolísaný, najdôležitejšiu úlohu plní však nepochybne tam, kde má charakterizovať spôsob myslenia, ktorý chce Nietzsche akoby z vnútra rozlomiť: a v tomto význame Nietzsche metafyzikou rozumie *morálny výklad sveta*“.¹ Jadrom metafyziky sú teda najvyššie hodnoty, ktorými rozum premeriava svet. Lenže sú to hodnoty, myslíme tu na Platonove idey Dobra, Pravdy a Kráasy, ktorých vo svete niet a do sveta ich zaviedol iba modloslužobnícky rozum.

Základným hodnotovým hľadiskom dialektického rozumu je eo ipso predpoklad (metafyzika) *dobra osebe*. Nietzsche už vo fragmentoch od leta roku 1872 až do začiatku roku 1873 napísal, že hodnota dobra sa najskôr kreovala ako pragmatická potreba k organizovaniu sociálnej štruktúry ľudského spoločenstva. „Pravda sa objavuje ako sociálna potreba...“ a „pud poznania má *morálny zdroj*“.² Metafyzické dobro predstavuje až dodatočnú, kritickú odzvu na stav spoločnosti, ktorú pragmatika bohatých

¹ KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001, s. 31.

² NIETZSCHE, F.: *Fragmenty z pozůstalosti*. In: Nietzsche, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. . Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2007. s. 38–39.

a stav chudobných rozdelili štát do *dvoch štátov* v jeho vnútri. Napokon o rozdelení dvoch opačných dohier, dobro bohatých a dobro chudobných, ktoré si protirečia, písal vo svojej dialogickej práci *Štát* aj Platon. Potreba metafyzického dobra, vyššej príčiny, ktorá by bola spoločným menovateľom či arbitrom pre spoločné, t. j. spoločenské dobro, bola odozvou na *nespravodlivosť* v štáte, kde pôsobia dve protikladné hodnotové hľadiská toho istého pojmu. Podľa Nietzscheho dobro a pravda sú metafyzické postuláty človeka, no nie nejaké večné príčiny sveta. Ak účinky dobra či pravdy nazeráme ako príčiny sveta, a nie ako príčiny, ktoré sme do účinkov vložili my, sme vo svete metafyziky. „Pravda a jej hodnota ako čisté metaphysicum“, napísal Nietzsche vo svojich poznámkach,¹ resp. „Antimetafyzický pohľad na svet – áno, ale umelecký!“² V tejto súvislosti vynára sa otázka, položená už Heideggerom a Finkom, či Nietzsche metafyzické myslenie opustil, resp. či je vôbec možné sa metafyzickej zložky jazyka a jej typu myslenia vzdať.

Heidegger sa Nietzschemu venoval pomerne dlho (1935 – 1955), pričom sa usiloval preukázať, že Nietzsche bol završiteľom novovekej metafyziky. Nietzscheho filozofia mala byť vedená otázkou bytia jestvujúcna, aj keď ju predviedol inak ako iní novovekí myslitelia, totiž bytia ako hodnoty.³ Heidegger tento postoj neopustil ani v päťdesiatych rokoch. V prednáške *Čo znamená myslieť?* tvrdil, že Nietzsche do západnej metafyziky zapadá aj svojou

¹ Tamže, s. 55.

² NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Prel. V. Tichý. Olomouc: Votobia 1993, s. 64.

³ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche* (Bd. 2). Pfullingen: Günther Neske 1961, s. 34–37.

myšlienkou večného návratu toho istého,¹ lebo táto myšlienka mala vyjadrovať vôľu k moci chcjúcu seba samu, t. j. vôľu, ktorá podľa Heideggera nebola ničím iným ako *bytnosťou pomsty*.² Svoj postoj odôvodnil tým, že Nietzsche si nekládol otázku bytia ako bytia ani v myšlienke večného návratu toho istého: aj vôľa vo večnom návrate k sebe samej mala byť potvrdením len bytia jestvujúcna, teda *bytia* bez bytia samého. To malo byť pre Heideggera rukolapným dôkazom, že Nietzsche myslel vôľu k moci ako večne sa vracajúcu vôľu subjektu k sebe samému, vyhrotenému do tejto svojej krajnosti. Na druhej strane Fink vo svojej práci *Filozofia Friedricha Nietzscheho* uviedol, že Nietzsche v istom podstatnom momente, v ontologickej rovine, metafyziku opustil.³ Za týmto náhľadom Fink videl fenomén *hry* sveta, ktorú považoval za ne-metafyzickú pôvodnosť Nietzscheho kozmologickej filozofie.

Aby som sa hlbšie prepracoval k otázke, do akej miery Nietzsche metafyziku opustil (resp. či vôbec ju opustil), musím si opakovane položiť otázku inú: Ako máme rozumieť Nietzscheho spojeniu metafyziky s morálnymi hodnotami? Ako máme rozumieť tomu, že metafyzika a metafyzická potreba človeka, vytvorená rozumom a rozumom aj zdôvodňovaná, predstavuje vlastne synonymum morálnej interpretácie sveta? (Práve s touto otázkou súvisel aj Nietzscheho program *prehodnotenia všetkých hodnôt*). Prečo si Nietzsche dovolil operovať priamo hodnotami, ak sa tradične považujú za subjektívne? Podľa Nietzscheho človek primárne nehodnotí rozumom, ale inštinktívne, ba čo viac, hodnotí v ňom každý pud, každý pud

¹ HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslieť?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2014, s. 56.

² Tamže, s. 46.

³ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011, s. 218.

interpretuje, chce sa presadiť a napokon hodnotí aj život sám, *hodnotí nami, tým, že hodnoty tvoríme*.¹ Nietzsche touto rovinou identifikoval ľudské možnosti priblíženia sa k hádanke bytia. (Aj preto sa od pokusov definovať samotné bytie zreteľne dištancoval). Pre Nietzscheho historicky prvotnú rovinu najvyšších hodnôt predstavovali hodnoty neučeného predsudku toho, čo je pre spoločenstvo a človeka dobré alebo zlé. Tieto hodnoty (v podobe morálky slabých a morálky silných) hypostazovali do morálnych hodnôt ako učeného predsudku až vďaka rozumu, a to v podobe Platonovho morálneho konceptu sveta. Morálne hodnoty, implementované do ontologických štruktúr sveta, sú tak dielom rozumu, kreovaným pojmovým myslením, a práve tieto nedovolené, zakázané, ničím neodôvodnené *presahy* rozumu do mimo rozumového, resp. nerozumného sveta predstavujú základný koreň každej metafyziky. Ak je to tak, potom Heidegger sa v otázke Nietzscheho opustenia či neopustenia metafyziky *mýlil*, aj keď správne uviedol, že Nietzsche svet hodnôt opustiť nedokázal.

Nechajme prehovoriť Nietzscheho: Stále sa musíme pýtať, *kto* tu hodnotí? Sila nárastu, alebo sily úpadku? Nietzsche už v práci *Radostná veda* nepochyboval o tom, že *svet zahŕňa nekonečné množstvo interpretácií*,² že všetky sily interpretujú a zároveň sú interpretované inými silami. Neinterpretuje iba subjekt (ako symptóm vôle k moci), resp. intersubjektívny alebo nadsubjektívny objekt, interpretujú i sily mimo svet subjektu a objektu, a tým, že interpretujú aj hodnoty dedikované rozumom, odkrývajú tiež hľadisko pre ozajstnú kritiku rozumu. No vôľa k moci nie je Nietzscheho *poslednou* vrcholnou myšlienkou. K nej a vedľa nej,

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 52.

² NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 226.

no nie proti nej (ako jej protiklad) postavil *priepastnú* myšlienku večného návratu toho istého. Čo oná priepastná myšlienka znamenala pre Heideggera? Táto myšlienka zostala temná vraj aj pre Nietzscheho. A naozaj, Nietzsche ju často, najmä vo svojich poznámkach z pozostalosti, načrtával tak, ako by mala byť dokázateľná samotným rozumom. Nietzsche jej *dokazovaním* veľa riskoval, lebo z tohto hľadiska sa oná myšlienka ukazovala v podobe vôle k moci rozumu. Tejto jej podobe sa pridŕžal aj Heidegger.

Avšak v práci *Tak vŕavel Zarathustra*¹ môžeme identifikovať aj jej opačnú stránku. Nietzsche v uvedenej práci predmetnú myšlienku *zobrazuje*, naznačuje, v každom prípade ju nemienil dopovedať, definovať pojmovým jazykom. A to, že ju definovať nemienil, je, zdá sa, zrejším potvrdením toho, že oná priepastná myšlienka nemôže byť ani v poslednom rade myslená logikou pojmov, a potom ani týmto myslením dokázaná, lebo pojmom, metafyzickým skratkám, predchádza. Pre jej rozvinutie tu nemáme miesto, no v zásade vyjadruje – a stotožňujú sa s tým aj pokračovatelia Heideggerovho odkazu – odvrát od prvých či posledných podmienok k prítomnosti v tom najširšom zmysle, t. j. k prítomnosti ako časovosti samej: čas má podľa Nietzscheho dvojakú podobu, raz prítomnosť (okamih) minulé a budúce spája, je kontinuitou plynutia času od minulosti k budúcnosti, raz zasa *ničím*, roztržkou minulého a budúceho (okamih nevieme prirábať k minulému a ani k budúceму). Táto dvojznačnosť časovosti Nietzschemu umožnila vymedziť sa nielen voči vôli k moci v zmysle kontinuity diania, ale zohrala podstatnú úlohu aj v kritike morálnych hodnôt: cieľ morálneho dobra osebe neobstojí (je len postulátom rozumu), morálne

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vŕavel Zarathustra*. Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským. Bratislava: Iris 2002, s. 110–114.

dobro obstojí len v jeho dvojznačnom vymedzení, ktoré je *pohyblivé*, dynamické, bez toho, aby sa jedna alebo druhá stránka *toho istého* chápala v absolútnom zmysle.¹

Heidegger dôvodil, že Nietzsche, a pred ním aj iní, napr. Schelling, večným návratom toho istého premýšľal o tom, po čom celá filozofia až doposiaľ túžila, totiž ako najšť výraz pre *prabytie jestvujúcna ako vôle k moci*,² lenže to, na čo filozofi pred Heideggerom mysleli, nedomysleli, nemysleli vo svetle otázky *Čo znamená myslieť?*, čo je hodné myslenia. Heidegger v predmetnej prednáške ďalej uviedol, že myšlienka večného návratu toho istého je sama osebe príliš vágna a nadobudne svoj pravý zmysel iba s myšlienkou *vôle k moci*. Svoj postoj potvrdil aj interpretáciou jednej z Nietzscheho poznámok z pozostalosti, ktorá má názov *Rekapitulácia*. Uviedol z nej iba druhú časť: „*Že všetko sa vracia, je najextrémnejšie priblíženie sveta diania svetu bytia: Vrchol uvažovania*“.³ Podľa Heideggera tento vrchol nevyčnieva v jasných a pevných obrysoch, zostáva naďalej zahalený ťažkými mrakmi,⁴ čo malo znamenať, že je buď druhom mystiky, mimo myslenia, alebo poučením človeka, že sa navracia k tomu, čo *zabudol* myslieť.

Heidegger všetko, čo sa vracia, ba aj bytie samo, chcel myslieť. Naopak, Nietzsche sa myšlienkou večného návratu rozhodne bránil myslieť bytie a mal aj dôvody, aby netrval na jej rigoróznnej, exaktnej definícii (definuje

¹ Bližšie KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*, s. 32–47.

² HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslieť?*, s. 57.

³ Tamže, s. 56. V slovenskom preklade: „*Že sa všetko navracia, je tým najväčším priblížením sa sveta stávania svetu bytia: – vrchol skúmania*.“ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 95. Ja sa prikláňam skôr k českému prekladu, lebo slovo „najväčšie“ môže evokovať myšlienku *konvergenzie* v zmysle konvergentného epistemického realizmu, t. j. k postupnému zblížovaniu sa výpovede o realite s realitou samou. Pozri THOLT, P.: *Epistemológia*. Košice: UPJŠ v Košiciach 2013, s. 169.

⁴ Tamže.

rozum vedený pojmovým myslením). Jasne to potvrdil aj vo vyššie uvedenej citácii, v ktorej tvrdil, v jej druhej časti, že večný návrat toho istého je to *najextrémnejšie priblíženie sa sveta diania svetu bytia*. No v prvej časti *Rekapitulácie*, ktorú Heidegger už necitoval, Nietzsche napísal: „*Vtlačíť stavaniu charakter bytia – to je najvyššia vôľa k moci*“.¹ Skúsme obe časti a ich vzťah premyslieť. Prvá vypovedá o diani, ktoré samo osebe poznať nie je možné, a aby sa človek mohol k daniu nejako priblížiť, potrebuje svet bytujúca, ktorý dosiahne zmyslami a rozumom, t. j. *dvojnásobným falšovaním*.² Vtlačíť daniu charakter bytia, a to aj v prípade vôle k moci, malo znamenať, že vôľa k moci nie je ničím iným ako *vôľou ku klamu*.³ Skrátka, charakterom bytia diania má byť vôľa ku klamu, bytie ako *klam, ilúzia*, a to v dvojakom a dvojznačnom zmysle. Raz ako niečo, čo sa rozumovému poznaniu vymyká, lebo ak všetko dianie je klamom, pravdy a bytia niet, a raz vo význame, že *klamanie* ako spôsob diania predstavuje taký symptóm diania, ktorým je možné k bytiu diania sa extrémne priblížiť bez toho, aby sa *raz* nejaký klam s bytím diania stotožnil. Všetko, čo sa ukazuje, čo sa stáva fenoménom, je vôľou k moci ako vôľou ku klamu.

Podstatným zostáva, že ak by vôľa k moci bola osebe, vyjadrovala by dianie bez zmyslu, stala by sa absolútnym kritériom a teda absolútnym vedením. Druhá časť *Rekapitulácie* vypovedá zasa o tom, že najväčším priblížením sa sveta stávania svetu bytia je to, že *sa všetko navoracia*, čo znamená, že bytie diania by bolo bez večného návratu *ničím*. Myšlienku vôle k moci Nietzsche teda nechápal v absolútnom význame, lebo priložil k nej *priepastnú* myšlienku

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 94.

² Tamže, s. 95.

³ Tamže.

večného návratu toho istého, ktorú taktiež nechápal v absolútnom význame. Myšlienka večného návratu toho istého nemala byť, ako sa domnieval Heidegger, večným návratom vôle moci ku sebe samej, skôr naopak: Mala predstavovať protiváhu k večnému návratu toho istého a ich vzájomnú podmienenosť, záruku *dynamizmu*,¹ zbavujúceho svet a človeka horizontu absolútneho zmyslu. Vyjadrením dynamizmu v zmysle vzájomnej podmienosti oboch myšlienok mal byť *perspektivizmus*² v diani, možnosť určenia konkrétneho zmyslu vo svete bez zmyslu. Oným vrcholom skúmania malo byť teda *poznanie* na spôsob perspektivizmu, a z toho typu poznania aj Nietzscheho nárok na určenie zmyslu ľudstva,³ ktorý by bol zbavený tak podoby absolútneho zmyslu, ako aj podoby relatívnych zmyslov života človeka. No Heidegger obe Nietzscheho myšlienky pochopil v ich jednote tak, že večný návrat subsumoval do vôle k moci. „Večný návrat toho istého je najvyšší triumf metafyziky vôle, ktorá večne chce svoje chcenie samo“.⁴ Toto večné chcenie vôle, večne chcejúcej seba samu malo byť podľa Heideggera prechodom od nechcenej vôle – tá sa stráca v *bolo*, v pominuteľnosti času, v plynutí času od minulosti do budúcnosti – k vôli, ktorá chce samu seba, t. j. k bytiu jestvujúcna.

Čo bolo v Heideggerovej interpretácii oboch Nietzscheho myšlienok *metafyzikou*? Domnievam sa, že to bol práve Heideggerov (metafyzický) nárok myslieť bytie

¹ NEZNÍK, P.: *G. W. Leibniz: Metafyzické zdôvodnenie sveta ako divadla*. Košice: v. n. 2010, s. 215 a n.

² „Pokiaľ má slovo »poznanie« vôbec zmysel, je svet poznateľný: je však inak *vykladateľný*, nemá za sebou zmysel, ale má nespočetné množstvo zmyslov. – »Perspektivizmus.«“ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 17.

³ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 42.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslieť?*, s. 52–53.

z bytia samého, myslieť skrytosť bytia, ničotu, a tým si vytvárať pozíciu k niečomu celkom inému ako je jestvujúcno. Problémom zostáva, že túto dvojznačnosť sveta za usiloval myslieť ako *jednotu*.¹ Dnešní bádatelia Heideggerovho myslenia nesúhlasia práve s týmto jeho nárokom a domnievajú sa, že Nietzsche sa s metafyzikou rozišiel radikálnejšie než Heidegger.² Nietzscheho (ne-metafyzický) nárok priblíženia sa k bytiu skrze vzájomnú podmienenosť oboch jeho myšlienok sa od metafyzickej tradície líši odmietnutím nároku vzťahovať sa tak k bytiu jestvujúcna, ako aj k bytiu osebe. Podľa Koubu bytie znamenalo pre Nietzscheho rôzne významy, v danej situácii nutné a opodstatnené: je tak holým *nič*, ničotou, ako aj a zároveň bytím jestvujúcna.³ Nietzsche však tieto významy do jednoty nespájal a nechápal ich ani v zmysle vzájomného vylučovania (ako to robí myslenie v protikladoch), ale chápal ich tak, že *si uchovávajú svoju platnosť* ⁴ vo vzájomnej podmienenosti: v situácii, v ktorej prevláda bytie na spôsob bytia jestvujúcna, t. j. na spôsob jeho ukazovania sa cez svoje udalosti, význam bytia ako holého nič nestráca; bytie jestvujúcna je možné iba podmienenosťou významu bytia ako *ničoho*.

Nietzsche ne-jednotu oboch svojich myšlienok nechápal len ako platformu pre nové myslenie, ktorým by sa od Platóna a platonizmu odpojil definitívne. Naopak, domnievam sa, že aj v tomto odpojení zostal vernou, hoci nechcenou *kópiou* Platóna, skrátka, že sa od Platóna učil naďalej. V čom? V čom sa inšpiroval Platónom a čo z Platóna nedokázal odstrániť, ba ani nemohol? Nietzsche len a len na Platonovom myslení, ktoré vyrástlo z *učeného predsudku*

¹ KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*, s.120.

² Tamže, s. 116–120.

³ Tamže, s. 119.

⁴ Tamže.

morálneho konceptu sveta, rozpoznal, že taký alebo onaký rámec a spôsob myslenia sa presadí iba za podmienky, že sa jeho predpoklad, jeho predsudok prevetlí do inštinktu, slovom, že sa také alebo onaké hľadisko a videnie sveta zautomatizuje až napokon začne platiť ako všeobecné pravidlo a zákon. Za to, že dnes myslíme *morálne*, v protikladoch dobra a zla, v protikladoch pravdy a omylu, čo automaticky považujeme za *prírodné*, je zodpovedný morálny inštinkt, morálny cit, morálne hľadisko, skrátka, morálne hodnotenie sveta a života. A presne o to sa usiloval aj Nietzsche: prevetliť myslenie ne-jednoty problematického bytia do inštinktu, t. j. podriadiť myslenie novovytvorenému *božskému citu*. Dosvedčil to aj v práci *Radostná veda*, v sentencii o *potrebe* vedomia, kde uviedol, že *celý život by bol možný bez toho, aby sme ho videli v zrkadle rozumu*, veď aj teraz sa prevažujúca časť nášho života odohráva bez tohto zrkadlenia. „K čomu vôbec vedomie, ak je v tom hlavnom *prebytočné*?“¹ Vedomie vzniklo z potreby *zdieľať sa*, potvrdzovať sa, má teda sociálny zdroj, ktorého výsledkom je *spoločenský človek*, ako Nietzsche často zdôrazňoval, *človek stáda*. Pustovnícky človek, dištinkatívny od hodnôt stáda, by vedomie vôbec nepotreboval,² mohol by žiť *inštinktívne*, bez potreby metafyziky rozumu.

Nietzsche sa od Platona, od veľkého zákonodarcu najvyšších hodnôt, naučil to podstatné: za také a také myslenie je zodpovedný inštinkt pre také a také myslenie. Odstráňme inštinkt takého a takého *hodnotového hľadiska* na život a svet a zrúti sa aj myslenie, zodpovedajúce tomuto hľadisku. Práve preto mohol metafyziku, resp. jej dejiny spojiť len a len s morálnymi hodnotami a ich otcom, Platonom. Ostalo mu už iba preukázať, že platonské hodnoty

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s.198.

² Tamže, s.199.

sú nihilistické, symptómom úpadkového života a ním navrhovaný *cit* pre *pohyblivé* hodnoty zasa hodnoty vzrastajúceho, zdravého života.

2.

Fink a problém metafyziky v Nietzscheho filozofii

Fink v svojej práci *Filozofia Friedricha Nietzscheho* (1961), meako aj v prednáške *Svet a dejiny* (1956) a zvlášť v prácach *Bytie, pravda, svet* (1958) a *Hra ako symbol sveta* (1960) osvetľuje svoj základný model *kozmoologickej filozofie* a jej hlavných motívov *sveta a hry*, ktorými sa zreteľne odkláňa, resp. oslobodzuje od Heideggerovho pojmu bytia a v tomto aj od Heideggerovho hodnotenia Nietzscheho ako filozofa novovekej metafyziky subjektivity a jej završiteľa. Preto skôr, ako sa budeme zapodievať Finkovou otázkou Nietzscheho prekonania či neprekonania metafyziky, považujeme za potrebné poukázať na pasáže, v ktorých sa Fink v práci *Filozofia Friedricha Nietzscheho* dištancuje od Heideggerovej interpretácie Nietzscheho myslenia.

Podľa Finka Heideggerovo poňatie Nietzscheho filozofie je založené na vôli k moci, myšlienke odvodenej z jestvujúcna ako jestvujúcna. Vôľa k moci, prenesená na celok jestvujúcna, je odvodená z bezbrehej subjektivity, z predstavujúcej vôle giganticky zmocniť sa *zeme* ako živnej pôdy všetkého jestvujúceho. Podľa Heideggera je teda Nietzsche metafyzikom. Fink v tomto Heideggerovi namieta: „Pretože je potrebné myslieť vôľu k moci z protikladného vzťahu k večnému návratu a naopak, je jednos-tranné chápať vôľu k moci ako Nietzscheho základnú formuláciu pre bytie a vidieť v nej krajnú pozíciu novodobej metafyziky subjektivity, ktorá myslí bytie jestvujúceho ako predmet predstavovania, a teda ako výtvor predstavujúcej sily. Táto interpretácia, ktorej sa budeme musieť ešte venovať, pretože je výkladom najväčšieho žijúceho mysliteľa, postihuje u Nietzscheho iba onú »metafyzickú«

časť, len jeho nechcenú závislosť na dejinách, ktorú chce prekonať; avšak nezachytáva vôľu k moci v jej vnútornom vzťahu k večnému návratu. Oba protikladné myšlienkové motívy nachádzajú svoju jednotu a stred v Dionýzovi.¹ Fink teda pripúšťa, že z hľadiska dejín je Nietzsche metafyzikom.

Fink si pri interpretácii tradície štvorakého základného východiska metafyziky, ku ktorému sa ešte vrátíme, kladie otázku, či Nietzsche v *niečom* metafyziku a jej dejiny neprekonáva. Touto otázkou mieri na Heideggerov pojem bytia, resp. na svoj pojem sveta ako kozmickej mocnosti. „Nezodpovedaná však zostáva kľúčová otázka každej Nietzscheho interpretácie, totiž či jeho podľahnutie metafyzike, ktorú sám tak bojovne popiera, je naproté, či sa predsa nejako dostáva za ňu. Heideggerov výklad Nietzscheho v Holzwege popiera podstatné Nietzscheho vykročenie do šírav *nového vzhádzania sveta* (kurz. Š. J.). Podľa Heideggera zostáva Nietzsche zajatcom metafyziky a istým spôsobom dokonca završuje jej základnú tendenciu. Heideggerova interpretácia sa orientuje predovšetkým na vôľu k moci. Je to predovšetkým metafyzika novoveku, ktorá v Nietzsche dospieva k svojmu záveru a je domyslená do konca.“² Fink Heideggerov postoj k Nietzschemu prezentuje ďalej takto: „Čo subjekt sám zakúša v sebe, to sa mu stáva podstatou všetkého jestvujúceho. Všetko je vôľou k moci. Heidegger interpretuje vôľu k moci z podstaty substancie, ako ju myslí novovek... jej bytie je určené ako sila. V Heideggerovom pohľade završuje Nietzsche svojim učením o vôli k moci novovekú metafyziku, ktorá myslí substanciu ako silu a ako svojskosť. Nadčloveka Heidegger tak vykladá ako človeka chceného vôľou k moci, ktorá preberá vládu nad zemeguľou; nie je

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 207.

² Tamže, s. 217.

teda niečím, čo príde ako *celkom nový spôsob existencie* (kurz. Š. J.), ale niečím, čo je založené v našej ľudskosti nepodmienennej subjektivity, hoci doposiaľ nie je rozvinuté v celej svojej titanskej bezrozmernosti. Tento Heideggerov výklad Nietzscheho je v svojej podstate založený v jeho hlbokom spätnom pohľade na dejiny bytia, hlavne v jeho výklade novovekej metafyziky.“¹

Áno, Finkova kniha, venovaná Nietzscheho mysleniu, je vedená základným motívom, pohľadom a otázkou, do akej miery Nietzsche zostal aj pre svoju radikálnosť metafyzikom – a teda dedičom tradície – alebo či metafyziku prekonal, a ak, v čom. Túto otázku skúma cez rozbor, cez *predbežnú interpretáciu*, pretože kľúč k dekodovaniu Nietzscheho myslenia ešte nemáme. Čo vieme a čo Fink potvrdzuje, je, že „Nietzsche je filozof, ktorý spochybňuje celú západnú tradíciu filozofie, ktorý vo filozofii nachádza „krajne negatívny pohyb““.² Nietzsche o metafyzike pochybuje a vyhlasuje jej „boj, nie však taký, akým pochybuje pozitivita každodenného života či jednotlivých vied“.³ Jeho útok na metafyziku však nie je „naivný“, „Protiv metafyzike sa v ňom obracia myslenie samé“.⁴ Tu Fink správne potvrdzuje to, že je potrebné najskôr preskúmať Nietzscheho *obrátene* myslenie a hneď si kladie otázku, či Nietzsche metafyziku len „prevracia“, či jeho cieľom a výkonom je metafyziku obrátiť naruby alebo sa v jeho filozofii objavuje pôvodnejšia „skúsenosť bytia“. Ako do Nietzscheho myslenia vstúpiť? Čo je jeho základným kameňom?

Fink uznáva, že ak chceme nájsť Ariadninu niť Nietzscheho filozofie, ktorá je ukrytá v jeho spisoch, musíme

¹ Tamže.

² Tamže, s. 13.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

vyjsť zo základného (a predchodného) pojmu toho, čo je filozofia. „Predbežný pojem, ktorý nás vedie, je však v súlade s naším historickým pôvodom práve metafyzika“.¹ Fink si teda zreteľne uvedomuje, že svoju interpretáciu Nietzscheho filozofie a s ňou aj otázky jeho prekonania či neprekonania metafyziky bude viesť z vlastného poňatia metafyziky, ktoré, ako sám uznáva, je historické. Historickému poňatiu metafyziky Nietzsche však vypovedal vojnu. „Tým sa dostávame do pozoruhodnej situácie, pretože sa nám pri pátraní po Nietzscheho filozofii stráca práve vedúca niť, niť Ariadnina, ktorá by nás mohla doviesť do labyrintu nietzscheovského myslenia.“² Ako je tu možné hovoriť o Nietzscheho *filozofii*, ak sa Nietzsche zrieka celej tradície? Zrieka sa jej, ak sa hlási k Herakleitovi? Zrejme nie; zrieka sa tradície metafyziky, ale nie ozajstnej filozofie, ktorej počiatok nachádza v Herakleitovi. Otázkou prekonania či neprekonania metafyziky je teda potrebné nazerať optikou *zdravého* myslenia, ako Nietzsche hovorí v spise *Filozofia v tragickom období Grékov*. Pre Finka je teda základným (predchodným) pojmom filozofie filozofia Herakleita. „Herakleitos zostáva pôvodným zdrojom Nietzscheho filozofie.“³ Nietzsche cez Herakleita chce ukázať novú myšlienkovú cestu filozofického myslenia.

Fink podľa nášho názoru správne zdôrazňuje, že Nietzsche nechce byť Herakleitovým epigónom alebo žiakom; v Nietzscheho existenciálnej skúsenosti sa objavuje aj niečo viac, jeho „osud“, ktorý je s Herakleitom príbuzný iba potiaľ, že chce ísť vlastnou cestou, ktorá sa neviaže k publiku. Čo je Nietzscheho osudom, Fink cituje z *Ecce*

¹ Tamže.

² Tamže, s. 14.

³ Tamže.

homo: „Poznám svoj údel. S mojím menom bude raz spojovaná spomienka na čosi nesmierne – na krízu, akej na Zemi nebolo, na najhlbšiu kolíziu svedomia, na rozhodnutie vyvolané proti všetkému, v čo sa doposiaľ verilo, čo sa požadovalo, čo bolo posvätné. Nie som človek, som dynamit.“¹

2. 1. Prvá a základná indícia Nietzscheho *osudu*

Fink túto indíciu nachádza v rovnici bytia = hodnoty, ktorú pripisuje Nietzscheho chápaniu metafyziky. Nietzscheho zavrnutie metafyziky sa odohráva z celkom iného zorného uhla. „Na metafyziku nazerá nie z ontologickej, ale z „morálnej“ stránky; javí sa mu ako životný pohyb, v ktorom sa ukazujú predovšetkým „hodnotenia“, pohyb, ktorým sa k moci dostávajú „hodnoty“, ktoré život mrzačia, dusia, oslabujú.“² Metafyzické myslenie o bytí nazerá a chápe ako *symptómy*, ako hodnotenia *chorého, dekadentného* postoja k životu. V tejto súvislosti je potrebné dodať, že Nietzsche tieto symptómy chápe ako dôsledok predsudku *morálneho* hľadiska na život. Pre Finka je nepochopiteľné, prečo si Nietzsche nekladie otázku bytia hodnoty, prečo na hodnoty nenazerá ontologicky. Síce správne uvedie, že Nietzsche vôbec neskúma ontologické predstavy metafyzickej tradície, ale už nerozvedie Nietzscheho dôvody, prečo otázku ontologického základu metafyziky neradikalizuje. Tu považujeme za potrebné dodať, že Nietzsche otázku bytia metafyziky, či vôbec otázku bytia neradikalizuje, pretože v takéto otázky neverí, neverí v ničím nepodmienený základ všetkého, ktorým je bytie. Jeho chápanie bytia je problematické, ambivalentné,

¹ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993, s. 149.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 15.

dvojznačné, enigmatické. Jednoznačnosť bytia popiera, lebo „jednoznačné“ hľadiská sú hľadiská *jednostranné* a ak ich absolutizujeme, považujeme ich za absolútnu hodnotu. Neexistuje počiatočné hľadisko; každé hľadisko je len interpretácia, hodnotenie fenoménu, avšak každá interpretácia je neustále vystavená inej, opačnej interpretácii, interpretácii interpretovaného. Nietzsche problematizuje charakter bytia objavuje v svojej koncepcii času, nahliadnutého z *okamihu*.¹ Myslíme si, že ak Nietzsche neradikalizuje pojem bytia, robí dobre. Práve touto dištanciou k nepodmienenému bytiu si otvára cestu k tomu, aby mohol povedať, že je to doterajšia metafyzika, ktorá si bytie zamieňala za absolútnu hodnotu, ktorá je hodnotou *morálnou*, hodnotou, ktorá je výmyslom Platóna. K tomuto rudimentárne predstavenému Nietzscheho postoj k otázke ontologického uchopenia metafyziky sa ešte vrátíme, lebo je pre Nietzscheho vskutku postoj základný. Vráťme sa však k Finkovi: Nietzsche svoju problematiku hodnôt „zakotvuje v nepriehľadnom základe fenoménu hodnoty. Jeho kategórie – kľúčové pojmy kultúrno kritické, psychologické a estetické – sú v svojom zásadnom smerovaní zrozumiteľné iba vtedy, keď vyjasníme rozhodujúce a podstatné Nietzscheho presvedčenie, totiž interpretáciu bytia ako „hodnoty“.²

Fink po otázke bytia, ktorá je u Nietzscheho „prekrytá otázkou hodnoty“ následne prechádza k interpretácii všetkých diel, od *Zrodienia tragédie z ducha hudby*, až po *Ecce homo a Nietzsche kontra Wagner*, ale aj jeho zápiskov z „Pozostalosti“. Právom zhrňuje, že Nietzscheho podstatnými myšlienkami sú večný návrat toho istého, vôľa k moci, smrť boha a nadčlovek, sumárne: prehodnotenie všetkých hodnôt. V našej interpretácii Finkovej otázky, či Nietzsche

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 112.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 15–16.

metafyziku prekonal alebo nie, sa sústredíme, podľa nášho názoru, iba na podstatné zdieľania dvoch Nietzscheho myšlienok, ktorými sú večný návrat a pojem hodnoty.

2. 2. Fink o večnom návrate toho istého

Myšlienku večného návratu Nietzsche vyhlási za „priepastnú“, na ktorej všetky ostatné myšlienky stoja a padajú. Odvodzuje z nej všetky ďalšie „hlavné motívy svojho myslenia: učenie o vôli k moci, smrti boha a nadčloveka.“¹ Fink podstatu tejto priepastnej myšlienky vidí v pojme *večnosti*, no nie v jej tradičnom poňatí. Nietzsche večnosť spája s vlastným poňatím času a skrze neho chce naznačiť, že večnosť času súvisí s celkom sveta. Večnosť ako opakovanie toho istého však neodvodzuje z vnútrosvetských vecí a charakteru ich diania, ale naopak, „opakovanie nevzniká v čase, ono je časom“.² Ako myslieť *večnosť* opakovania toho istého? Ako kladenie dôrazu na význam konkrétnej situácie, t. j. na význam opakovania *konečnej* večnosti v jej temporálnom charaktere, alebo kladením dôrazu na význam temporálne vedenej *večnej* konečnosti v jej opakovaní?

Nietzsche po zdieľaní myšlienky večného návratu trpaslíkovi tiaže³ v následných obrazoch a podobenstvách prechádza k otázke vzťahu ľudskej existencie k večnému návratu. Podľa nášho názoru centrálnym ohniskom tejto otázky je pieseň „Sedmoro pečatí“, v ktorej každá pečať nesie meno *večnosť* a poukaz k jej rozlomeniu – *milujem večnosť*. Je nepochybné, že ono *milujem večnosť* znamená

¹ Tamže, s. 131.

² Tamže, s. 114.

³ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 112.

afirmáciu sveta a života, sveta otvoreného nesmiernou šíravou neba a uzavretosťou zeme, ktoré dávajú každému jestvujúcnu priestor a ponechávajú čas. Podľa Finka otvorenosť a temnota sveta predstavuje základný pôdorys kozmologickej hry sveta zo sebou samým, hrajúcim sa ako nevinné dieťa iba tak – pre potešenie. Z tohto pohľadu svet plodí a ničí a toto „spolu“ je jeho rozkošou. Inak je to z pohľadu konečného človeka; jeho život sprevádza nielen radosť, ale aj utrpenie, ktorému sa vyhýba. „Čas sa Nietzsche ukazuje dvojakým spôsobom. Jednak nazerá na čas z hľadiska utrpenia.“¹ Utrpenie tu nechápe ako bolesť alebo nešťastie, ale ako základnú štruktúru ľudskej existencie, t. j. základnú ľudskú skúsenosť s konečnosťou vlastnej existencie. S takýmto utrpením sa pokúsil vysporiadať budhizmus, kresťanstvo či Schopenhauer. „Tiež pre Nietzscheho je utrpenie kľúčovou skúsenosťou podstaty času. Zakúšame zánik, ničotnosť všetkého bytia v čase; čas hubí a požíra svoje deti, je ničením...“² Nietzsche túto skúsenosť času neprehliada, akceptuje ju, ale chápe len ako ohraničené vedenie. „Hlbší je pohľad slasti.“³ Samozrejme, Fink slasť tu nespojuje s krátkym, prchavým potešením. Na tomto mieste síce o dionýzovskom opojení nehovorí, ale návratom k antickým mystériám chce onou slasťou vysloviť podstatné vedenie: vo všetkom pominuteľnom krúži nepatrný *okamih*, ten najmenší, bezrozmerný kruh *večnosti*. Takmer by sa dalo povedať: onen najmenší kruh času, *okamih*, ten je všade,⁴ ktorý všetko pominuteľné tvorí, ale v pominuteľnom nezaniká. (K onomu *takmer* sa ešte vrátíme pri charakterizovaní Finkovej *kozologickej metafor*). Slasťou času je teda nekonečné opakovanie,

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 126.

² Tamže, s. 127.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 114.

večný návrat toho istého. „Lebo každá slasť chce večnosť, chce večnosť najhlbšiu.“¹

Čo Nietzsche myslí slasťou sveta, slasťou večnosti, naznačuje v piesni „Sedmoro pečatí alebo Pieseň o Áno a Amen“. „Slasť je slasťou sveta, je chvejivou skúsenosťou večnosti.“² Úlohou človeka je teda otvoriť sa svetu večnosti. Aby žil slastne a v slasti, k tomu potrebuje naladiť sa. Ako je to možné? Čo je prvým krokom pre toto naladenie? Nietzsche na to priamo neodpovie. K tomu je nutné prelomiť prvú pečať. „Ak som veštec a plný tohto veštekého 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...“³ Je nepochybné, že na *vysokom jarme* Nietzsche myslí *večnosť*, ktorá ujarmuje všetko minulé a budúce. Ten, kto dokáže vzlietnuť svojim odvážnym duchom do výšin a šírav neba, dokáže všetko pod ním vzhliadnuť už nie optikou minulého a budúceho; pri diele je tu hľadisko večnosti. Vzlietnuť tak vysoko dokáže iba Zarathustra, učiteľ večného návratu. „Ten stojí vysoko nad oboma morami, lebo vie o večnom návrate a preto minulosť a budúcnosť nerozlišuje. Zarathustra nežije len v behu nezvratného času, lebo vie, že je sám večnosťou, t. j. nevyhnutným, vynúteným večným návratom. Zarathustra nechce nič ľubovoľné, neurčuje si nejaké krátkodobé ciele, chce čo musí prísť, chce nevyhnutnosť aj toho najmenšieho a najskôr pominuteľného. Chce vôľu sveta, lebo je preň tým najvyšším opojením, najvyššou slasťou. „V najvyššom spôsobe vôle, ktorým je založenie nového ľudstva, žije a chveje sa večná slasť sveta – v tvorivej vôli

¹ Tamže, s. 127.

² Tamže, s. 128.

³ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 124.

po budúcim sa vzdúvajú prsia túžbou po večnom návrate.“¹

Podľa Finka Nietzsche v druhej pečati spája večný návrat toho istého so smrťou boha. Doterajšie myšlienky boha mali byť iba vykúpením sa z konečnosti ľudskej existencie, z pomínutelnosti. Až keď mimo svetský, večný boh zomrie, môže byť odkrytá večnosť sveta. Fink tu cituje Nietzscheho: „Ak som kedy jasajúc sedával tam, kde ležia pochovaní starí bohovia, žehnajúc svetu, milujúc svet povedľa pomníkov starých ohováračov sveta: – lebo aj chrámy a božie hroby milujem, keď nebo do nich cez prevalené strechy čistým okom nazerá: rád sedávam ako tráva a červený mak na rozborených chrámoch.“² Nietzsche teda k bohom nie je nenávisťný; bohovia musia zomrieť iba preto, aby sa pomínutelnému človeku odkryla večnosť sveta, presnejšie, aby človek svoju pomínutelnosť poňal ako večnú, večne sa opakujúcu, slovom, ako nevyhnutnosť vlastnej večnosti. Tým, že človek má prijať svoju nevyhnutnosť, neznamena, že ju má prijať pasívne, netvorivo, bez *jarma* dvoch morí. Rozlomenie druhej pečate je preto podmienené rozlomením prvej.

Tretia pečať vychádza z ľudskej podobnosti bohu, z tvorivosti človeka, ktorý chce večnosť, lebo sám je jej slasťou. Štvrtá pečať vypovedá o prekypujúcom džbáne „korených nápojov a zmesí, v ktorom je všetko dobre zmiešané“.³ Fink tento citát interpretuje tak, že svet všetko miesi v jedno a zjednocuje protiklady, korení dobre zlým a naopak. Myslím si, že vzhľadom na prvú pečať je primeranejšie hovoriť o svete ako o prekypujúcom džbáne, o svete, ktorý *miesi* z jarma nad protikladmi. Iba z hľadiska pomínutelného, z hľadiska času ako času minulého

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 128.

² NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 164.

³ Tamže, s. 165.

a budúceho človek namiesto *prekypujúceho* miesenia vidí iba jeho symptómy.

Podľa Finka najpôsobivejšie a najkrásnejšie o otvorenosti svetu, ktorý je vlastnou slasťou, vypovedajú posledné tri pečate. V piatej Nietzsche slasť sveta objavuje v obraze mora, v odvahe odpútať sa od všetkých pobreží. To je „hľadajúca slasť, ktorá napína plachty po neobjavenom“.¹ Odvaha po neobjavenom tu neznamená nič iné ako prahuntie ľudskej existencie po celku sveta. „Pobrežie zmizlo – tak odpadli mi posledné reťaze – nesmiernosť okolo mňa buráca, doďaleka sa mi blyští priestor aj čas, nuž dobre! hor sa! ty moje staré srdce!“² Fink predmetnú metaforu interpretuje takto: „Obvykle nemyslíme priestor a čas, ktoré sú pôvodnejšie ako všetko rozčleňovanie, nemyslíme otvorenú šíravu sveta, kde sa stráca pobrežie a ohraničenie a kde sa priestor a čas rozjasňujú.“³ Nemyslíme svet, dimenzie priestoru a času sveta sa nám strácajú, lebo sme príliš ponorení do ohraničeného, do sveta pomínutelných vecí, t. j. vzhľadom na horizont minulého a budúceho. Až „V jase, vo svetle plnom otvorenosti sa ukazuje podstata priestoru a času pôvodnejšie než v obmedzených líniiach vnútročasových a vnútro priestorových vecí. V jase priestoru a času do šírav sa rozlievajúcich sa mihotá slasť dialky a večnosti.“⁴ Fink správne rozlišuje medzi dimenziou času (večná *prítomnosť* času) a trojrozmerným časom (bolo, je a bude, kde *je* je iba jeho nepatrná prítomnosť), no domnievame sa, že z Nietzscheho poňatia večnosti – kladením dôrazu na dimenziu času – sa významovo odkláňa. Nietzsche už v štvrtej pečati o večnosti hovorí ako o tom, čo *prekypuje* z krčaha všetkých mastí a

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 129.

² NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 166.

³ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 130.

⁴ Tamže.

vôni, čo je nadbytkom sily, a až tento nadbytok, táto nemiernosť sily, je tým, čo buráca a „blyští priestor a čas“.¹ Skrátka, až večnosť návratu toho istého, vrátene všetkých vecí, a nielen večnosť hry dimenzií priestoru a času, je slasťou, zlatom, čo *blyští*, a „cnosťou, ktorá obdarúva“.²

V šiestej pečati Nietzsche hovorí o ľahkosti existencie, „ktorá je doma v otvorenosti sveta“.³ Podobá sa vtákovi, ktorý prelieta všetky hranice sveta – odvážne vstupuje do bezhraničných šírav priestoru a času, kde nie je nikde ani hore, výšiny, a ani dole, priepastné hĺbky. Tu vidí, že všetky veci *tancujú*, pretože tu tancuje existencia Zarathustru, tancuje ľahko, radostne, s prekypujúcou rozkošou, s dionýzovským vytržením. Fink obraz otvorenosti sveta interpretuje tak, že tancujúci tu „opúšťa všetko jestvujúce“. Je to naozaj tak? Nehovorí šiesta pečať skôr to, že šíravu sveta Nietzsche nachádza v sebe samom? Jeho cnosť je cnosťou tanečníka, ktorý oboma nohami vstúpi do zlatosmaragdového opojenia.⁴ Až v tomto opojení sa jeho zloba, jeho zlo premení na smejúcu sa zlobu, „ktorá má domov pod ružami a medzi ľaliami“, t. j. domov všetkého jestvujúceho. „– v smiechu je totiž pohromade všetko zlé, no za sväté a slobodné ho vyhlasuje *jeho* blaho“. Zlo (nie však v morálnom zmysle) je potrebné, blahodarné, pretože je podmienkou dobra; zlo je korením dobra, korením, ktoré je druhou nohou dionýzovského opojenia, korením *premeny* všetkého ťažkého v ľahké. „A ak je to moja alfa a omega, že všetko ťažké sa stane ľahkým, a každé telo tanečníkom, a každý duch vtákom: a naozaj, je to moja alfa a omega! –“⁵ ako by Zarathustra nemal túžiť po večnosti

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 166.

² Tamže, s. 55.

³ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 130.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 166.

⁵ Tamže.

seba samého a po večnosti, s ktorou chce mať deti, nadčloveka, a pre ktorého sa myšlienka večného návratu stane ľahkou, radostnou, tancujúcou.

Zdôraznime s Nietzsche: Každé telo sa stáva tanečníkom, všetko dobro a zlo v ňom tancuje; tancuje tak ako sám svet a tancuje, lebo svet je v ňom, nikdy nie pred ním. Stará epistemologická predstava je založená na vzťahu „ja – svet“, na divnom protiklade akoby „ja“ bolo zo sveta vyčlenené a dokonca stojace proti „svetu“. Nietzsche na mnohých miestach svojich prác jasne zdôrazňuje, že nič vo svete nie „vonku“, že všetko je *vo svete*. Myslím si, že Fink otvorenosť pre otvorený svet interpretuje z onoho starého hľadiska: Nietzscheho duch prechádza bezrozmerným priestorom a bezhraničným časom, nesmiernou šíravou sveta tak, akoby „vystúpil“ zo seba, zo svojej duše, zo svojej existencie do „vonkajšieho sveta“. Posúdme, čo o tom (a ako) vypovedá siedma pečať.

Fink pri interpretácii siedmej pečate správne uvedie, že „hovorí o obrate existencie k svetu“.¹ Ide však o to, či k „vonkajšiemu“ alebo svetu, ktorý je v nás, lebo aj my sme svetom, aj my sme vo svete. Že je tu obrat existencie k svetu, dokladá citátom Zarathustru: „Ak som kedy prestrel nad sebou tiché nebo a na vlastných krídlach letel do vlastného neba: ak som si hravo plával v hlbokých dialkach sveta a tam ku mne priletela vtáčia múdrosť mojej slobody: –“² Fink tento citát nerozvedie do dôsledkov. Uvedie iba, že „vystupovanie a pnutie existencie k vlastnému nebu a k hlbokým dialkam sveta je spôsobom priracania sa k svetu. Čo znamená „k vlastnému nebu“ a čo „k hlbokým dialkam sveta“? Fink si tento nejasný problém uvedomoval; nateraz jeho interpretáciu hľadá v pras-

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 130.

² NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 166.

tarom gréckom mýte svadby Urana a Gaie, no zároveň dopovie, že tento problém sa doposiaľ „neotvoril filozofickému pojmu. Možno je to úlohou budúcnosti.“¹

Tentoraz uvedie, že návrat k svetu je pre Nietzscheho „láskou k večnosti“, nie večnosti mimo tento svet, ale k večnosti sveta samého. Na záver uvedie refrén sedmoro pečatí. Pre jeho závažnosť ho citujeme aj my: „Ó, ako by som nemal túžiť po večnosti a po svadobnom prsteni prsteňov, – po prsteni návratu? Ešte som nenašiel ženu, s ktorou by som chcel mať deti, iba ak túto, ktorú milujem: lebo ťa milujem, ó, večnosť! *Lebo ťa milujem, ó, večnosť!*“² Láska k večnosti sa zrovnáva s milostným opojením. Nietzsche večnosť prirovnáva k žene. To, že je to Ariadna, ktorá ho vyslobodila z labyrintu sveta konečných vecí a svojou niťou priviedla k večnosti Fink tentoraz neuvedie. Jeho interpretácia ženy-večnosti smeruje k otázke, či Nietzscheho „žena“ nie je ženou všetkých žien, t. j. materskou zemou (mýtus svadby Urana a Gaie).

Aký je teda vzťah medzi Nietzscheho „vlastným nebom“ a „hlbokými dialkami sveta“? Myslím si, že až zodpovedanie tejto otázky môže byť východiskom k interpretácii metafory *ženy*, s ktorou by chcel mať *deti*. K danej otázke a k jej dôsledkom sa vrátíme v závere kapitoly. No už teraz považujeme za nutné povedať nasledovné: Fink pri interpretácii šiestej pečate hovorí o otvorenosti sa svetu, kde sa strácajú hranice konečných vecí a kde priestor a čas sa rozjasňujú, resp. že v jase ich *svetla* sa ukazuje podstata času a priestoru pôvodnejšie ako v obmedzených vnútročasových a vnútopriestorových líniách. Hovorí aj o *lahkosti existencie*. Čo pod touto *lahkosťou* rozumie? Nietzsche ju vyjavuje tancom; tancujúc sám vidí

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 131.

² NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 167.

všetko tancujúce. Všetko je zrazu *premenené*. Prostredníctvom Zarathustru tancuje v kruhu okamihu, pretože až teraz, premenený, vidí, že kruh, prsteň prsteňov, je *večnosť* návratu. Zarathustra v tomto videní s okamihom nespĺva, v tú chvíľu je sám okamihom (večného návratu); v tú chvíľu rozpoznáva svoju ľahkosť bytia, svoju večnosť opakovania, svoje alfa a omega, svoj svet, v ktorom tancuje každý duch. A ak Nietzsche hovorí o večnosti návratu ako o svadobnom prsteni prsteňov, je zrejmé, že onou ženou, s ktorou by chcel mať deti, je tancujúci okamih, večná *premena* problematického bytia konečných vecí a konečného človeka do ľahkosti ich existencie. Ženou teda nie je, ako tvrdí Fink, matka Zeme.

Svadobný prsteň prsteňov je metaforou svadby s Ariadnou, s jedinou ženou, ktorá Nietzscheho vyviedla z labyrintu sveta tak, že svet *premenila* do jeho ľahkosti, v ktorom sa už nehovorí, ale len tancuje (siedma pečaf). Nie je Ariadna ženou, skrze ktorú Nietzsche uhádne význam *stred*u sveta, ktorý je všade *vo svete* a ktorým je *okamih*? Nie je to žena nesmiernej vášne, ktorá vábi a privádza všetko do seba samej, vrátane kruhov času a priestoru? Už Aristoteles pri skúmaní priestoru a času hovorí, že najdokonalejším pohybom času je pohyb kruhový a najdokonalejší pohyb priestoru je pohyb gule. Je nepochybné, že Aristoteles tu myslí na „vonkajší“ kruh času, no pri pohybe gule bystro rozpozná, že priestor sa pohybuje *raz* vzhľadom na miestny pohyb konečných vecí a *raz* tak, že sa síce (ako guľa) otáča, ale stojí na tom istom „mieste“, neprechádza do „iného“ priestoru.¹ A to, že „stojí“ ukazuje, že každý miestny pohyb má svoje ťažisko nie vo vlastnom pohybe, ale v centre priestoru (ktorý je vzhľadom na miestny pohyb konečných vecí *všade* vo svete). Z uvedeného je aspoň

¹ ARISTOTELES: Fyzika. In: *Od Aristotela po Plotina. Antológia z diel filozofov*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Iris 2006, s. 218.

na prvý pohľad zrejme – v optike Nietzscheho –, že všetky kruhy sveta, rozširovanie vln poznania, sú len „odstredivé“ symptómy pôvodnejšieho a neporovnateľného kruhu „prsteňa všetkých prsteňov“, totiž bezrozmerného okamihu (času) a bezrozmerného ťažiska priestoru. Ak Nietzsche hovorí, že „oboma nohami vhuhol do zlatosmaragdového opojenia“, nemyslí tým opojenie a slasť z *tanca* času a priestoru, z tanca „prsteňa“ nezvratného, nekonečného času a zvratného, konečného priestoru v tomto tu *okamihu*? A zároveň to, že tento tanec, toto žijúce živého, zapaluje aj náš život? Ak je to tak, potom, navzdory Finkovi bude potrebné domyslieť ako sa to má so vzťahom konečných jestvujúcien v bezhraničnom mori času a priestoru, bezhraničnom preto, lebo tanec nekonečného času a konečného priestoru je tanec večný, večnosť sama. Ak je to tak, musíme domyslieť ako sa má naša konečnosť v mori večnosti a naopak, večnosť v našej konečnosti. Čo chce Nietzsche záverečným nápevom refrénu siedmych pečatí povedať (*Lebo Ťa milujem, ó, večnosť!*)? Chce tým povedať to, že tanec vzájomnej podmienenosti času a priestoru je to, čo roztancuje celé naše telo, celého nášho ducha a všetky veci sveta? Nie je to už nirvána, ale opojenie z nadbytku, kde smiech je vrchovato posvätený, kde sa prelieva zo džbánu, kde Nietzsche „nenásytne volá *da capo*“,¹ pretože táto hra sveta činí všetko nutným, činí nutným teba a mňa, ale aj to, čo bolo a ako to bolo a činí nutným vyrovnať sa s tým, čo bolo a je, t. j. to, čo bolo a je vidieť v *premene*, v tanci ľahkosti existencie. Uhoľným kameňom Nietzscheho filozofie je, ako sa ukazuje, *svadobný prsteň prsteňov*, tancujúci *okamih*, a nie „veľký“ kruh sveta, z ktorého Fink odvodil svoju koncepciu kozmologickej hry sveta.

¹ NIETZSCHE, F. *Mimo dobro a zlo*, s. 57.

* * *

Fink Nietzscheho filozofiu v svojej práci predviedol cez jeho štyri vedúce myšlienky, ktorými sú večný návrat toho istého, vôľa k moci, smrť boha a dionýzovsko-apolónska hra sveta, ktorej výrazom je nadčlovek. Vzhľadom k otázke či Nietzsche svojím myslením metafyziku prekonal alebo nie a ak áno v čom a ako ju prekonal, sumarizuje: „Nietzscheho problematika zodpovedá rozvrhnutiu západnej metafyziky – myslí jestvujúcnosť jestvujúcna ako vôľu k moci, jestvujúcno v jeho celkovosti ako večný návrat toho istého, najviac jestvujúce raz negatívne ako smrť boha a potom pozitívne ako apolónsko-dionýzovskú hru, ktorá produkuje všetky veci ako výtvary zdania – rovnako ako umelec vytvára svoje dielo, a konečne zhŕňa pravdu o tom všetkom, pokiaľ existuje ako ľudská, v podobe nadčloveka.“¹

V záverečnej kapitole Finkovej práce o Nietzscheho filozofii s titulom „Nietzscheho vzťah k metafyzike: púta a oslobodenie“, ktorá je pre nás kapitolou rozhodujúcou, k štyrom vedúcim myšlienkam pripája ešte ontologickú rovnicu bytia = hodnoty. Fink pri pokuse o interpretáciu Nietzscheho základných myšlienok z hľadiska toho, či sú dielom metafyzického myslenia alebo nie priznáva, na rozdiel od Heideggera, že pre relevantnú interpretáciu nám „chýba výzbroj“.² Cieľom interpretácie totiž nemá byť kritika, ale pokus do Nietzscheho diela vstúpiť spôsobom, ako myslel on. Iba tak je možné porozumieť, ako a čo Nietzsche myslel. Podľa Finka cieľom Nietzscheho myslenia, čo je hodné myslenia je „celok sveta“.³ Týmto svetom

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 215.

² Tamže, s. 209.

³ Tamže, s. 210.

je boh Dionýzos, jeho *zlatá loď* ku ktorej sa približuje Nietzscheho loďka. Fink tu cituje z Nietzscheho básnickej zbierky *Dionýzovské dityramby a iné básne* z básne „Slnko sa skláňa“: „Siedma samota! Nepocítil som doposiaľ bližšie my sladkú istotu, vreľší pohľad slnka. Neplanie ešte ľad na mojich vrcholoch? Striebristá, ľahká, rybia, vypláva teraz moja loď.“¹ Áno, ako Fink uvedie, básnictvo sa tak Nietzschemu stáva médiom uchopenia celku sveta, ktorým sa odvracia od metafyziky. Podľa nášho názoru je však na škodu, že Fink neinterpretuje metaforu *siedmej samoty* metaforicky. Nietzsche o *sladkej istote*, ktorej sa naučil od *zapadajúceho Slnka* ako jeho *prebytku*, ktorý ako voda preteká z pohára, hovorí už v *Radostnej vede*.² Spomeňme si, o *prebytku*, o *svadobnom prsteni prsteňov* hovorí aj v štvrtej pečati. A napokon, v kapitole tretieho dielu *Tak vravel Zarathustra* pod názvom „Uzdravujúci sa“ Zarathustra sa svojich zvierat pýta, či ich slová a zvuky nie sú *dúhové oblúky medzi tým, čo je naveky rozlúčené?* „Ku každej duši patrí iný svet... Niet vonkajšieho sveta!“³ Vidíme, že obraz *siedmej samoty* je veľmi príznačný, lebo vypovedá o celku sveta v Nietzsche samom. I keď Fink na inom mieste⁴ hovorí, že Nietzsche na konci svojej myšlienkovej cesty oslovuje v sebe samom rozporuplnosť celku sveta, neodvodzuje z toho dôležitý poznatok, a to ten, že človek poznávajúci svet nestojí *proti* svetu, ako by ho mal pred sebou. Naopak, Nietzsche toto *proti* ruší a sme presvedčení, že jedným zo základných koreňov metafyzického myslenia je predpoklad, predsudok, že pre poznávajúceho človeka svet je „vonku“. Nič nie je „vonku“, všetko je *vo svete*, tak ako svet je vo všetkom, vo všetkom jestvujúcim!

¹ Tamže.

² NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 184.

³ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 155.

⁴ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 210.

Možno tento predsudok stojí aj za Finkovou rovnicou bytie = hodnota. Aký máme dôvod si to myslieť? Nietzsche metafyziku spája s morálnym myslením, s myslením, ktoré žije z predpokladu hodnoty Dobra, Krásy a Pravdy. Ak kritizuje a odmieta tieto hodnoty, odmieta ich preto, že vo svete žiadnych hodnôt niet – sú len hodnotenia, pričom svet a život v celku je „nehodnotiteľný“.¹ Ten, kto sa opovažuje svet súdiť, hovorí o ňom, že je dobrý alebo zlý, stojí už mimo svet, a to je podľa Nietzscheho znakom dekadentného, morálneho a v tomto zmysle metafyzického myslenia. Prístup k celku sveta nemôže byť, a to aj podľa Finka, vedený metafyzicky. Ale prečo prisudzuje Nietzschemu rovnicu bytie = hodnota, ak Nietzsche bytie chápe ako problematické, jednoznačne neuchopiteľné? Skrýva sa v tomto Finkovom postoji isté rezíduum metafyziky? Ak bytie sveta nie je zhodnotiteľné, nemôže platiť za hodnotu!

Fink si následne kladie otázku „Ako máme určiť Nietzscheho vzťah k metafyzike?“ Nemôžeme ho určiť, dodáva, pretože pri tejto otázke sme už viazaní tým, ako metafyziku chápeme my.² Metafyziku chápeme podľa tradície. Základné východisko metafyziky vychádza z otázky jestvujúceho, z konečných a ohraničených vecí (a nie z celku sveta). Žijeme vo svete vecí, lebo sme koneční aj my. „Základné metafyzické východisko je vnútrosvetské a štvoraké; pýta sa na jestvujúcno ako také, na celkové jestvujúcno, na najvyššie jestvujúcno a na neskrytosť jestvujúcna.“³ Prvé východisko si kladie otázku bytia (jestvujúcna) a ničoho (čo už jestvujúcnom nie je), druhé otázku bytia a diania, tretie otázku bytia a zdania a štvrté otázku bytia a myslenia, pričom Nietzscheho uhoľným kameňom je otázka bytia a diania, z ktorej rozvinul svoje štyri základné myšlienky.

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 21.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 211–212.

³ Tamže, s. 212.

Tradičná metafyzika sa pohybuje v štyroch dimenziách pojmu bytia, ale, podľa Finka, sa nedostala k samotnej otázke *dimenzionality pojmu bytia*.¹ Pod dimenzionalitou bytia chápe celok sveta v dimenziách času a priestoru, v ich *kozmoologickej hre*, ku ktorej sa Nietzsche dopracoval svojím poňatím sveta ako dionýzovsko-apolónskej hry. Ale nepredbiehajme.

Fink štvorakú schému metafyziky preukazuje tým, že „kde je výklad jestvujúcna vedený problémom vzťahu bytia a ničoty, tam sa kladie otázka jestvujúcna ako takého; kde je položená otázka vzťahu bytia a diania, tam toto pýtanie sa smeruje k problému pohybu, a teda k celkovej súvislosti všetkého pohybovaného; kde sú veci vedené z hľadiska rozlíšenia pravého a nepravého bytia, tam sa metafyzika pýta na najvyššie jestvujúcno ako meradlo bytia; a kde potom prevažuje vzájomné napätie bytia a myslenia, tam sa hľadá pravda jestvujúcna, a teda ľudský rozmer tejto pravdy.“² Po týchto štyroch vymedzeniach metafyziky Fink si kladie otázku, či Nietzscheho štyri hlavné myšlienky nesúvisia práve s onými metafyzickými schémami. Jeho odpoveďou je, že Nietzsche i napriek prevráteniu či odmietnutiu tradičnej metafyziky zostáva v jej problémovom poli: Učenie o vôli k moci je Nietzscheho učenie o *jestvujúcnosti jestvujúcna*.

Fink právom tvrdí, že pre Nietzscheho neexistujú žiadne hotové, ohraničené, konečné veci. Čo sa takto *javí*, je iba dočasný výtvor vôle k moci, kvantum sily, ktorá je však neustále v pohybe. Bytie všetkého konečného jestvujúcna je neustálym búraním hraníc, nie však v absolútnom zrušení hraníc vôbec, ale len ako *nepokojná pohyblivosť všetkých hraníc*. Nietzsche teda chápe ničotu bytujúcu v bytí nie ako hranicu jestvujúcna, ale ako pohyblivosť hranice.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 213.

Pohyblivosť hranice je vždy ešte vymedzením rozdielu medzi bytím a ničotou, rozdielu, ktorý je v prapôvodnom spojení pohybu. „Učenie o vôli k moci je Nietzscheho odpoveďou na metafyzickú otázku jestvujúcna ako takého, je jeho rozhodnutím v priestore danom *bytím a ničotou*.“¹ A ako je to s myšlienkou večného návratu toho istého?

Pri myšlienke večného návratu sa musíme pýtať, či ju Fink nechápe metafyzicky preto, lebo aj jeho koncept *kozmoologickej metafory* nesie isté rezíduá tradičnej metafyziky. Podľa neho Nietzsche večným návratom myslí „celok pohybu jestvujúcna“.² Zdôrazňuje, že celok nie je v základe chápaný ako celok hotových jestvujúcien. Keďže každá vec primárne odkazuje na pohyblivosť vôle k moci, musí byť celok interpretovaný ako celok pohybu a týmto celkom pohybu je *celok času*. Lenže ako môže celok času *predchádzať* jednotlivým časovým úsekom, keď pred nami je budúcnosť a bez nej nie je možné o zavŕšenom, celom čase hovoriť? Fink novotu Nietzscheho *celku času* nachádza v tom, ak všetko vnútročasové dianie pochopíme ako večné *opakovanie*.³ Takto myslený *celok času*, vrátane budúcnosti, všetko minulé, prítomné či budúce nie je ničím iným ako opakovaním. V tomto prípade čas už nie je ničím nedokončeným, v každom okamihu je už obsiahnutá budúcnosť, „a pretože všetko vnútročasové je opakovaním, je časom samým prekonané a v ňom obsiahnuté“.⁴

Podľa Finka myšlienka smrti boha je dôsledkom vyplývajúcim z rámca *bytia a zdania*. Nietzsche touto myšlienkou popiera zdanlivosť tohto tu, pozemského sveta a aj existenciu sveta večného. Navzdory týmto popretiam Nietzsche zostáva naďalej zajatcom tradičnej formy rozdielu

¹ Tamže.

² Tamže, s. 214.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

bytia a zdania, „jednak potiaľ, pokiaľ bytie vidí zasadené v perspektíve *hodnoty*, jednak pokiaľ k tomuto rozdielu pristupuje z hľadiska fenoménu *umenia*: v každom konečnom jestvujúcne nachádza „výtvor formujúcej vôle k moci“, umelecký výtvor „krásneho zdania“, ktoré plodí a hubí, stavia a ničí pra-umelec, totiž dionýzovsko-apolónsky život“.¹ Nadčlovek je zasa výrazom ľudstva otvoreného smrti boha, vôle k moci a večného návratu, t. j. „*aletheia* svetu otvorenej existencie“.² Podľa Finka je to však ľudská, metafyzická pravda o celku sveta.

Nietzsche sa pohybuje v horizontoch bytia, ničoho, diania, zdania a myslenia. Síce sa v nich pohybuje, ale nevníma ich ako radikálny problém, radikálnosť otázky bytia nepredvádza. Podľa Finka je v tomto rovnako málo radikálny ako tradícia, od ktorej sa dištancuje. Myslím, že Nietzsche radikalizovať bytie nemusí, lebo v svojej myšlienke večného návratu, pri vymedzení dvojznačného významu okamihu rozpoznáva bytie v jeho *problematickom* charaktere. Jeho dištancia od radikalizovania bytia, od nezmyselnosti hľadať bytie ako také, je podľa nás skôr jeho vlastným plusom; problematický charakter bytia rozpoznáva v nazeraní na celok času z *okamihu*; každú situáciu a jej „centrum“, *okamih*, nedynamizuje iba temporálny čas, čas plynúci z minulosti, cez krátku prítomnosť, ale dynamizuje ju aj jej večný návrat. Raz je „bytím“ horizont neznámej budúcnosti a raz hľadisko na konkrétnu situáciu, v ktorej je zakomponovaná aj budúcnosť, celok času. Toto *raz a raz*, podobajúce sa tanci, môžeme poňať iba vo vzájomnej podmienenosti (ktorá metafyzickú otázku hľadania niečoho ničím nepodmieneného rázne suspenduje).

Nietzsche teda, podľa Finka – videné štvorakou schémou tradičnej metafyziky – zostáva jej zajatcom. Zostáva

¹ Tamže.

² Tamže.

jej zajatcom i tam, kde ako vífáz slávi jej porážku. A zajatcom metafyziky zostáva aj hlbšie, tam, kde bytie interpretuje ako hodnotu. Tu sa dostávame ešte raz k Finkovmu tvrdeniu o údajnej Nietzscheho rovnici „bytie = hodnota“.¹ Ukazuje sa, že Fink pri určení významu hodnoty je nedôsledný, nerozlišuje medzi hodnotením (interpretáciou) a hodnotou, ako hypostazovaním jednej z dvoch opačných hodnotení každej situácie či nejakého fenoménu. Po prvé, Fink sa snaží preukázať, že tak ako Platon, ale aj v novoveku Kant, dobro považujú za transcendentný alebo transcendentálny rys bytia jestvujúcna.² Kant určuje predmet na základe nutného vzťahu k subjektu, ako k tomu, pre ktorého veci sú. Podľa Finka je to

¹ Fink aj pri vymedzení Nietzscheho pojmu hodnoty vychádza zo štvorakej schémy tradičnej metafyziky. Nesnaží sa ale premyslieť, čo znamená metafyzika tak, ako ju chápe Nietzsche, totiž ako *morálny* spôsob myslenia, ako morálne hodnotenie života. Pre Nietzscheho *morálne myslenie* je myslenie v protikladoch, kde jeden toto myslenie absolutizuje, považuje za absolútnu hodnotu a druhý nivelizujeme, znehodnocujeme. – Podľa Nietzscheho protiklady nejestvujú, sú len dve opačné hodnotiace hľadiská na každý fenomén a tie sú si rovnocenné. Najväčším omylom morálneho myslenia je omyl zámény príčiny a účinku. Takéto myslenie považuje príčinu za prvotnú, za predpoklad účinku. Podľa Nietzscheho je to naopak. „Nie je nebezpečnejšieho bludu než zamieňať následok s príčinou: nazývam ho vlastnou skazou rozumu... je posvätený i medzi nami, menuje sa „náboženstvo“, „morálka“... Najvšeobecnejšia formula, ktorá je podkladom každého náboženstva a morálky, znie: „Čiň to a to, nechaj toho a toho – potom budeš šťastný! Inak...“ (NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 57 – 58). Každá morálka, každé myslenie hľadajúce prvú či poslednú príčinu všetkých jej následkov prikazuje. „V mojich ústach sa ona formula mení v jej opak – prvý príklad môjho „prehodnocovania všetkých hodnôt“: človek vydarený, „šťastný“, musí isté skutky konať a chráni sa inštinktívne iných činov; vnáša poriadok... do svojich vzťahov k ľuďom a veciam. Vo formule: jeho cnosť je následok jeho šťastia...“ (Tamže, s. 58 – 59). Ako vidíme, podľa Nietzscheho šťastie nie je vecou príčiny, ale vecou následku, až on je tou „príčinou“.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 216.

tak aj u Nietzscheho; človek hodnotu všetkých vecí určuje vo vzťahu k tomu, kto ich hodnotí. Myslím, že v prípade Nietzscheho to tak nie je. Ak Nietzsche *hodnotí* vec hodnotí ju vždy z dvoch opačných (hodnotiacich) hľadísk, ktoré sú vzájomne rovnocenné; preto nemôžeme tvrdiť, že hodnotí vec morálne, ako dobrú; z jedného hľadiska vec (či situácia) pre človeka má zmysel, z opačného je preňho bez zmyslu – a naopak.

Po druhé, Fink tvrdí, že „hodnoty zodpovedajú hodnotovým súdom“.¹ Zaiste je to tak – ak myslíme morálne (jednostranne, pričom túto jednostrannosť absolutizujeme). Hodnotové súdy v takomto prípade predstavujú „predsudok“ hodnotenia, „predsudok“ ako hodnotu, z ktorej človek hodnotí; zamená príčiny a účinku!²

Po tretie, Fink tvrdí, že „podstatou veci je podľa Nietzscheho vôľa k moci“, preto „musia byť hodnoty rozvrhované a predpokladané ako „podmienky zachovania a stupňovania“ vôle k moci“.³ Tak si vôľa k moci určuje svoj cieľ. Preto môže povedať, že celé jestvujúcno má hodnotu, lebo vôľa k moci prechádza všetkými vecami. Nietzscheho fundamentálne stanovisko: bytie = hodnota je teda dielom novovekej metafyziky subjektu. Podľa nášho názoru tvrdenie, že Nietzsche hovorí o *hodnotách* je len predsudok; hodnoty nie sú, sú len hodnotenia, t. j. interpretácie danej, konkrétnej situácie alebo fenoménu. Interpretujúce kvantum moci svoju moc môže presadiť iba voči k moci interpretovaného a až výsledok ich vzájomnej interpretácie vypovedá o (nie novej hodnote) novej situácii interpretujúceho a interpretovaného, teda o novej nutnosti hodnotenia predošlého hodnotenia. Rozhodujúcim kritériom

¹ Tamže.

² Vid': NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 57–60.

³ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 216.

hodnotenia a prehodnocovanie je podľa Nietzscheho *interpretácia* nárastu alebo úbytku sily. Bez vzájomnej interpretácie nie je možné hovoriť o dianí. Tam, kde Fink hovorí, že *celé jestvujúcno má hodnotu, lebo vôľa k moci prechádza všetkými vecami*, by bolo vhodnejšie povedať, že celé jestvujúcno je dielom vzájomného hodnotenia interpretujúceho a interpretovaného.

Po štvrté, podľa Finka vôľa k moci pôsobí *vo* svete, Nietzscheho hodnoty a ich prehodnocovanie sú vnútrosvetským fenoménom, samotný svet hodnotu nemá, je nezhodnotiteľný. Nezhodnotiteľnosť sveta nie je podľa neho niečo negatívne, naopak, je to poznanie, že vnútrosvetským nemôžeme hodnotiť svet. Na bezhodnotovosť celku sveta poukazuje (podľa Finka) učenie o večnom návrate. Hodnoty a hodnotenia sú preto zásadné určenia bytia jestvujúcna. Aj tu Nietzsche zostáva zajatcom metafyziky. Môžeme s takýmto záverom súhlasiť? Z hľadiska Finka, interpretujúceho, svet jestvujúcna a celok sveta je vymedzený kozmologickou diferenciou, na jednej strane celku sveta, na strane druhej pohybu konečných vecí. Túto diferenciu rieši v prospech celku sveta: otázku a pohyb konečných vecí môžeme pochopiť iba z hľadiska *otvoreného priestoru sveta*. Otázkou zostáva to (hľadisko interpretovaného), či myšlienka večného návratu je pre Nietzscheho dôležitá preto, že je nezhodnotiteľná a celok sveta oddeľuje od sveta vecí ako niečo nadradené, alebo preto, že nezhodnotiteľnosť celku sveta je blahodarným zdrojom k tvorivému charakteru každého jestvujúcna, k jeho vôli k moci? Nie je odpoveďou na večný návrat *nadčlovek*? A platí druhá časť otázky, potom večný návrat „neinterpretuje“, ale je zdrojom, popudom k interpretáciám. Alebo inak, toto „neinterpretuje“ nie je mimo vec, ale vo veci samej: svet je *vo* veciach, tak ako veci sú *vo* svete. Nietzsche učeníom o večnom návrate objavuje otvorenosť

sveta v nás samých – a opačne, pričom vzťah sveta a jestvujúcna je vzťahom ich vzájomnej podmienenosti, t. j. bez potreby (metafyzickej) transcendencie k niečomu vyššiemu, panujúcemu, pretože nepodmienenému.

2. 3. Dionýzovská hra sveta

Fink v Nietzscheho filozofii predsa len nachádza spôsob oslobodenia sa od metafyziky. „Zostáva viac menej *otvorené*, či Nietzsche základnou intenciou svojho *mýšlenia sveta* predsa len neopúšťa ontologickú rovinu problému metafyziky.“¹ Podľa Finka Nietzsche prekonáva horizonty vnútrosvetového jestvujúcna tak, že sa otvára celku sveta, a to sveta ako *hry* boha Dionýza. Upriamenie pozornosti na hru sveta je pre Finka jasným dôkazom, že Nietzsche motívom hry temného a svetlého ako odporujúcich si mocností sveta, prekonáva celú tradíciu metafyzického mýšlenia. Tu sa Fink jasne vymedzuje voči Hegelovi, ktorý fenoménu hry pripisoval veľký význam, hoci za základ bytia považoval vôľu a ducha, a vymedzuje sa aj voči Heideggerovi. Fenomén hry, ktorý nachádza v Nietzscheho „kozmickej filozofii“, považuje za motív, známy už od Herakleita, a to z jeho známeho zlomku B 52. Hra je tu poňatá na spôsob hry nevinného dieťaťa, hrajúceho sa iba tak, pre potešenie. Pojem hry tak zbavuje svet „cieľa“, a to aj vo význame bytia ako bytia. Podľa Finka hra je pre Nietzscheho kľúčovým pojmom pre univerzum, „stáva sa kozmickou metaforou“.² Svet, v podobe Dionýza, hrá sa sám so sebou tak, že plodí apolónsky svet zdania, svet konečných vecí. Hrá sa mimo dobra a zla, mimo všetko hodnotenie, pretože hodnotenia vystupujú len vo vnútri tejto hry. Človek takto otvorený celku sveta

¹ Tamže, s. 218.

² Tamže.

môže cítiť a prijať túto hru aj ako tragédiu a komédiu ľudskej hry.

Po prvé, z pohľadu dionýzovskej múdrosti je podľa Finka pole metafyzického určenia jestvujúcna ako jestvujúcna dimenziou zdanlivého, apolónskeho sveta hry touto hrou vyčerpané.¹ Po druhé, ak sa človek stotožní s tým, že apolónske zdanie je svet klamu – a podľa Finka človek takou schopnosťou disponuje – dokáže sa ponoriť do veľkej hry sveta a zakúšať ju ako spoluhráč. „Kde Nietzsche chápe bytie a dianie ako hru, tam sa už od metafyziky oslobodzuje.“² Z tohto pohľadu vôľa k moci už nemá povahu spredmetňujúceho sa jestvujúcna pre predstavujúci subjekt (odpoveď Heideggerovi); vôľa k moci už nie je bytím jestvujúcna, t. j. bytím odvodeného z jestvujúcna. Po tretie, večný návrat toho istého je teraz myslený ako čas hry sveta, hry *nevyhnutnosti*, podľa ktorej všetko vzniká a všetko zaniká.³ Po štvrté, Nietzscheho nadčlovek nie je ničím iným, ako *hráčom* či *spoluhráčom* veľkej hry sveta, ktorý veľmi dobre vie a chce, čo je *nevyhnutné*. Nadčlovek teda nie je žiadnym násilníkom a ani typom vyhrotenej subjektivity.⁴ Aj v tomto čítame Finkovo stanovisko k Heideggerovi.

2. 4. Záver

Teraz sa dostávame k otázke do akej miery Fink uchopil problém metafyziky v Nietzscheho filozofii. Odpoveďou na danú otázku je jeho poňatie celku sveta ako *kozmoologickej metafory*, či *kozmoologickej diferencie*, ktorou sa usiluje zre-

¹ Tamže, s. 219.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

telne naznačiť, že fenomenológia svojou metódou (zjavovania sa) celok sveta uchopiť nedokáže, pretože z ľudskej existencie nie je možné *odvodiť* kozmologický pojem sveta. Nie je ho možné odvodiť práve preto, že *zjavovanie sa* vzťahnuté k človeku je už kontingentné a nepatrí k bytiu vecí samých. Fink v súvislosti s otázkou ako sa dostať k javeniu vo svete hovorí o „špekulatívnom“ momente filozofie; javenie vo svete je možno pochopiť iba ako to, čo vychádza najavo vo svete, t. j. v čase a priestore. „Miesto otázky *komu* sa zjavujúci svet javí, kladie otázku *v čom* sa javí.“¹

Fink vo svojom filozofickom výkone predviedol ohromné a pôsobivé úsilie pre to, aby svojou kozmologickou diferenciou poukázal na prednosť celku sveta pred vnútrosvetkým jestvujúcim; spôsob bytia sveta nie je odvodený od sveta vecí, ale naopak, celok sveta svetu jestvujúcien *vládne*. V tomto sa ukazuje jednostrannosť uchopenia vzťahu celku nekonečného sveta a sveta konečných vecí. Na druhej strane Finkova predstava sveta vyzdvihla ne-jednotu pojmu bytia (sveta), ktorou je vzťah priestoru a času ako dvoch dimenzií sveta. Tento vzťah poňal ako *hru* sveta, t. j. nemetafyzicky. Problémom zostáva jeho riešenie vzťahu celku sveta a sveta vecí, pretože, ako sa ukazuje, ide o riešenie metafyzické. Fink síce tvrdí, že človek je spoluhráčom veľkej hry sveta,² ale iba tak, že túto veľkú hru prijme vo význame *nevyhnutnosti*, môže ju len rešpektovať. Pripúšťa, že svet nie je nikde inde ako *vo svete*, no nepripúšťa to, že ak je vo svete, potom je aj vo svete samotnej veci. Povedané inak, v každej veci je celok sveta už obsiahnutý; vec nie je vecou vlády priestoru a času; v každej veci vládne raz význam priestorovej prí-

¹ KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*, s. 153–154.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 219.

tomnosti a raz časovej, raz temnota a raz deň, pričom temnotou je raz dimenzia priestoru (v časovom hľadisku na vec) a raz časová dimenzia (v priestorovom hľadisku na vec) a naopak. Lenže Fink o mocnostiach sveta hovorí ako o zápase dvoch odporujúcich mocností, bez konca. Potom nie je jasné, ako na to upozorňuje P. Kouba, prečo Fink tento svár nazýva *tragickým*. Tragickým nie je prastarý boj Noci a Dňa, ale *dvojznačnosť* významu sváriacich sa božstiev.¹ Čo táto *dvojznačnosť* znamená vo vzťahu k Finkovmu poňatiu či nepoňatiu Nietzscheho opustenia, resp. neopustenia metafyziky znamená? Poukážeme iba na jeden príklad. Dvojznačnosť fenoménu znamená *vzájomnú podmienenosť* oboch jeho opačných hľadísk, hodnotení, interpretácii, pričom hranica tejto vzájomnej podmienenosti je *pohyblivá*, významovo zvratná; jedno z dvoch opačných hodnotení je raz podstatné, odkrývajúce situačný zmysel veci a raz nepodstatné, bez zmyslu (a naopak). Platí to aj v prípade diferentnosti pojmov. V metafyzike napr. pojem podstaty je vymedzený jeho opakom, pojmom javu, pričom podstata je vždy podstatná a jav vždy javom, zdaním podstaty. V nemetafyzickom uchopení pojmu je to inak, raz je *podstatný* „jav“ a raz je *podstatná* „podstata“, raz je na veci podstatným jeho ukazovanie a raz to, čo je jeho skrytosťou (a naopak). V prípade Finka je to tak, že jeho pojem *zjavovania sa* (svár Noci a Dňa, času a priestoru) je podstatný a jestvujúcno nepodstatné, obyčajným javom.

Fink v mnohom odkryl Nietzscheho obraty myslenia, ale ako sa zdá, v tom rozhodujúcom, totiž v riešení vzťahu celku sveta a sveta jestvujúcien zotrval na pôde metafyziky. Zároveň však našiel odvahu poukázať na význam otázky *večnosti* v Nietzscheho filozofii, ale pojal ju vo vý-

¹ KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*, s. 125.

zname večnej hry sveta, v ktorej Nietzsche chce byť jej spoluhráčom. Myslím si, že pravdou je opak; Nietzsche s Dionýzom hru nehrá, on sám chce byť Dionýzom, protirečivým bytím seba samého, najvyššou vôľou k moci, ktorá dokáže daniu vtlačiť charakter bytia.¹ Nietzsche teda o večnosti nehovorí metafyzicky, ako o statickej či transcendentnej večnosti, ale o *svojej* večnosti, o význame *večnej konečnosti* či *konečnej večnosti*, o večnom opakovaní každého jestvujúcna, všetkého žijúceho v jeho strastiach a slastiach. Nie náhodou Fink svoju prácu o Nietzscheho filozofii končí Nietzscheho formulou *amor fati*. Nietzsche miluje *svoju* večnosť, nevnucuje ju nikomu, a vôbec už nie *poslednému človeku*, ktorý takúto večnosť, večnosť opakovania neunesie. *Milujem osud* je preňho formulou plnej afirmácie života, prítakávaní k jeho Áno, ktoré nemôže znehodnotiť žiadne Nie. „...ty večné Áno bytiu, som tvojím Áno: *lebo Ťa milujem, ó večnosť!*“²

Otázka Nietzscheho chápania večnosti ako večného opakovania toho istého sa vzpiera kritickému mysleniu, vypestovaného na tradícii metafyziky. Dekódovať večnosť v konečnosti (ľudského bytia), resp. konečnosť vo večnosti (ľudského bytia) je aj dnes problematiqué: žijeme vzhľadom k budúcnosti, ale nie vzhľadom k prítomnosti, ktorá je tak konečná, ako večná. Ba aj vtedy, keď trojrozmernosť času (minulé, prítomné, budúce) pojmeme vo význame *časovej prítomnosti* a trojrozmernosť priestoru vo význame *priestorovej prítomnosti*, obyčajne myslíme na konkrétnu prítomnosť, ktorej sa večná prítomnosť stráca. Vzťah celku sveta a veci nie je len vzťahom časovej a priestorovej prítomnosti a konečnej veci, ale predovšetkým vzťahom prí-

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 94.

² FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 220; NIETZSCHE, F.: *Dionýske dithiramby a jiné básne*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998, s. 129.

tomnosti večného opakovania veci a opačne, vzťahom konečnej veci a jej večného opakovania vo vzájomnej podmienenosti a vo zvratnom význame. Fink tento vzťah rieši metafyzicky: vládou večnosti sveta nad konečnosťou veci.

Kapitolu Finkovho poňatia Nietzscheho vzťahu k metafyzike sme začali vymedzením Finka k Heideggerovej interpretácii Nietzscheho filozofii, ktorú mysliteľ otázky bytia zaradil do novovekej metafyziky subjektivity, založenej na ničím nespútanej vôli predstavujúceho subjektu. Skutočnosť, že Fink svojou interpretáciou Nietzscheho myslenia sa kriticky vyhraňuje zvlášť voči Heideggerovi, dosvedčuje aj záver jeho práce, kde podčiarkuje význam kozmologickej metafory hry, ktorá je podstatným predpokladom všetkých veľkých úloh, vrátane otázky bytia. Aj tu Heideggerovi odpovie: „... hrajúci sa človek, ktorý je extatický otvorený beztvaremu i formujúcemu hravému bohu Dionýzovi, nežije v *neusporiadanej ľubovôli nepodmienennej slobody* (kurz. Š. J.); je spoluhráčom v hre sveta a až príliš hlboko chce, čo je i v trýzni nutné.“¹

¹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 219.

3.

Nietzsche – metafora a problém poznania

Nietzscheho úsilím, ktorého výsledok predstavuje jeho zrelá filozofia, bolo *prelomiť* metafyzické myslenie, a týmto rozlomením predstaviť celkom novú, originálnu teóriu poznania. Práve touto ambíciou sa chcel odpútať od tradície filozofického myslenia, od každej teórie poznania založenej na metafyzike. Problém spočíva v tom – na čo upozornil práve Nietzsche –, že myslíme v jazyku, ktorého povaha je metaforická. A presne to, že je metaforická, založená na podobnosti nepodobného, je tým, čo zahatáva cestu k rigoróznemu poznaniu. V základe každej teórie poznania pred Nietzschem vládol *omyl*, spočívajúci na predpoklade, že postačí nájsť fundamentálny pojem, z ktorého bude možné (dedukciou alebo indukciou) vybudovať celú štruktúru vierohodného poznania. Nietzsche hľadiskom metaforickej povahy jazyka takéto teórie odmietol, lebo každý pojem bol preň v jeho základnom význame *metaforou*. Otázka preto znie: Je naozaj možné metaforickým jazykom prelomiť metafyzické myslenie, ba dokonca pomocou jazyka vyriešiť záhadu metafory, a tým aj poznanie skutočnosti, ktorá jazyku predchádza? Na túto otázku Nietzsche odpovedal kladne.

Hans Blumenberg, nemecký filozof 20. storočia, ktorý svoj filozofický výkon bystro zameral na metaforickú povahu jazyka a na problém *nepojmového myslenia*, vytrvalo razil myšlienku, že metaforická podoba jazyka neumožňuje poznanie mimo jazykovej skutočnosti, lebo nedokáže opustiť ani *absolútne* metafory. Čo týmto *absolútnom* metafory myslí? Na príklade mýtu – ten odpovedá na otázky

tvrdzeniami, pre ktoré nie sú možné žiadne teoretické zdôvodnenia – potvrdzuje, že máme jedinou istotu, a to, že s istotou nevieme, do akej miery mýty klamú alebo do akej miery vyjadrujú pravdu. Podľa Blumenberga základným filozofickým výrazom je pre človeka ono *medzi*¹ istotou a neistotou a presne to *medzi* nazval *absolútnom* metafory. Týmto zreteľne zdôraznil, že pred absolútno metafory sa nikdy nedostaneme, lebo všetko pred ním je vzhľadom k otázke poznania *tabula rasa*. Dôležitým zistením Blumenberga je to, že metafora vo význame absolútna nie je prostriedkom myslenia, ale prostriedkom základného, filozofického *názoru*.² Inak povedané, absolútno metafory predstavuje fundamentálne hľadisko *názoru*, ktorý rozhoduje o charaktere *poznania* a o každej možnej teórii poznania. Preto otázka pravdy či omylu je samotnou povahou absolútnej metafory prevedená do jedinej novej funkcie, a to funkcie *pragmatickej*. Blumenberg týmto koriguje metafyzické nároky a nahrádza ich pragmatikou poznania,³ t. j. kritikou jazyka v tejto *určujúcej* funkcii pre naše myslenie, v ktorej výraz *pravdivý* sa stáva nadbytočným. Preto každú podobu *moci* absolútnej metafory musíme označiť len za *historický* predmet.⁴

Absolútne metafory,⁵ v podobe našich základných *hľadísk*, nám poskytujú istoty v neistom svete a vyplňujú rá-

¹ HORYNA, B.: *Teorie metafory*. Olomouc: nakladatelství Olomouc 2007, s. 61.

² Tamže, s. 33.

³ BLUMENBERG, H.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, s. 23–193. Prel. M. Mičaninová a E. Dzuriková.

⁴ Tamže, s. 23.

⁵ „Absolútna metafora je označenie takého jazykového obrazu, ktorý v sebe zahŕňa sémantické obsahy, ktoré presahujú vyjadrovacie možnosti pojmového a objektivizujúceho jazyka filozofie a vedy“ (HORYNA, B.: *Teorie metafory*, s. 21).

mec pre tvorbu ľudských dejín. Zároveň predstavujú odpoveď na otázku vzniku kultúry v tom najširšom význame: Základnou myšlienkou teórie absolútnej metafory je podľa Blumenberga to, že človek si pomocou nich vytvára odstup od *tlaku* nikdy nepoznateľného sveta. Preto určujúcou úlohou človeka je *pracovať* na zmiernení tohto tlaku, tejto záťaže, a to je aj dôvod prečo si človek vytvára svet kultúry, totiž svet *úľavy* od sveta *tabula rasa*.¹

Už z tejto základnej charakteristiky Blumenbergovej teórie absolútnej metafory je zrejmé, že je originálnou teóriou poznania. Jej nówum spočíva zvlášť v tom, že na miesto metafyziky povoláva metaforiku.² Bude zaujímavé a dozaista aj podnetné *čítať* Nietzscheho ne-metafyzickú teóriu poznania, odvodenú z *dôsledkov* metaforickej povahy jazyka, práve Blumenbergovou *optikou*. Preto za základné otázky pri interpretácii Nietzscheho filozofie metafory považujem tie, ktoré sa viažu na možnosť či nemožnosť dodať metaforickej povahe jazyka (a teda aj absolútnej metafory) ontologickú relevanciu. Alebo inak: Či je možné v metaforickej povahe jazyka nájsť *spoločného menovateľa* pre tak vzájomne neporovnateľné oblasti ako je mimojazykový a ten náš jazykový svet.

Nietzscheho východiskom k epistemologickej funkcii *filozofického* výrazu metafory bolo presvedčenie, že od metaforickej povahy jazyka – v zmysle *neistoty* jej pravdivosti či omylu – je možné získať dištanciu a tak nadobudnúť poznanie, že aj pravda je len *druhom* omylu. Slovom, že svet je tvorený bez dopredu zabudovaných účelov v ňom, a teda je tvorený neustálymi omylmi – nie v zmysle omylu ako protikladu k pravde – pričom človek považuje za pravdy iba tie, ktoré mu slúžia k jeho prežitiu. Pri tomto presvedčení nezostal. Chcel z neho vyťažiť viac: Človeku

¹ HORYNA, B.: *Teorie metafory*, s. 18–19.

² BLUMENBERG, H.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, s. 193.

prežívať nestačí; ľudský duch sa dožaduje predovšetkým *zmyslu* vlastnej existencie. Absolútna metafora nemôže byť pre Nietzscheho výrazom *uľahčenia* pred tlakom absolútna samotnej skutočnosti, lebo ľudský „duch je život, ktorý sám *reže* (kurzíva, dopl. Š. J.) do života“.¹ Ľudský duch poznáva nielen na svoj obraz, on do života reže, a práve touto *krvou* je možné poznanie rozmnožiť. Táto myšlienka našla svoj výraz *vstupu* do sveta *tabula rasa* (ako ho nazval Blumenberg), a to v podobe sveta *nekonečna*, ktoré zahŕňa *nekonečné množstvo interpretácií*.² Myšlienka interpretatívneho charakteru sveta sa tak stala prvým variantom spoločného menovateľa pre dve úplne odlišné oblasti: Neinterpretuje len človek, ale každá sila živej a neživej prírody, lebo iba v tejto forme sa presadzuje život, t. j. bytie vo svete. Z horizontu tejto Nietzscheho myšlienky nás bude zaujímať, *ako* sa k nej dopracoval, akými úskaliaми na svojej filozofickej ceste prešiel, aby ju dotvoril do finálnej podoby.

Nie menej dôležitou otázkou tejto štúdie je otázka *implicitného* charakteru jazykového výrazu; preto pri jej problematizovaní kladie dôraz na to, ako s rudimentárnymi diferenciami pracuje Nietzsche (rétorická funkcia jazyka a poznanie, duplicita dionýzovského a apolónskeho, resp. ne-jednota vôle k moci a večného návratu toho istého) a v čom sú iné od Blumenbergových (absolútno metafory a teoretické poznanie, resp. neistota pravdy a pragmatika poznania).

3. 1. Metaforická povaha jazyka a problém poznania

Nietzsche sa otázke metafory vážne venoval už ako poslucháč filológie v Lipsku, čoho dokladom, okrem iného, bola

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 179.

² NIETZSCHE, F. *Radostná veda*, s. 226.

chystaná (no nedokončená) dizertačná práca *Vývoj teleológie od Kantovej doby*.¹ Už v nej sa usiloval poukázať na to, že *účelnosť* myslenia a konania človeka nie je jeho výlučnosťou. Naopak, účelnosti, aj keď *náhodné*, nachádzame i v prírode. Príkladom toho sú inštinkty zvierat. Príroda, aj keď nevedome, vytvára *účelnosti*, ktoré nás raz ovládajú, raz zasa sa nechajú ovládať nami.² V súvislosti s určením *účelnosti* v prírode Nietzsche nachádza podobnú *účelnosť* aj v jazyku, v prvom rade v rétorike, ktorá je založená viac na presvedčení poslucháča, ako na vyslovení pravdy. V bazilejských *Prednáškach o rétorike* (1872 – 1873)³ pri analýze vzniku rétoriky rozlišuje *grécku*, ktorá vyrástla z mýtických *obrazov* a *rímsku*, ktorá je umením založeným na obratnosti v súdnych sporoch. Obe obdobia a nimi reprezentované *typy* rétoriky vyjadrujú istú genézu, ale aj disproporciu a spor medzi jej gréckym koreňom, ktorým je umenie a rímskym, *republikánskym*,⁴ ktorým je politika.

Nietzsche si pri analýze Platonovho chápania rétoriky všíma, že Platon poslucháča *presviedča*, aby „za pomoci dialektiky získal jasné pojmy o všetkých veciach a bol tak o nich schopný kedykoľvek vhodne vypovedať. Má si osvojiť pravdivé poznanie, aby ovládol tiež oblasť pravdepodobného a mohol svojich poslucháčov klamať“.⁵ Podľa Platona, tvrdí Nietzsche, úlohou rečníka je presvedčiť na základe pravdepodobného. Pravdepodobným Nietzsche chápe *mýtickú* zložku rétoriky. Mýty a rétorika prináležia

¹ ROEITNER, R.: Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzschevých pozůstalosti (1868 – 1873). In: Nietzsche, F.: *Rané texty o hudbě a řeči*. Prel. R. Roreitner. Praha: Oikúmené 2011, s. 30.

² Tamže.

³ NIETZSCHE, F.: *Prednášky o rétorice* (1872/1873). In: Nietzsche, F.: *Rané texty o hudbě a řeči*.

⁴ Tamže, s. 57.

⁵ Tamže, s. 59.

k *vznešenej hre*,¹ majú presvedčiť, ale aj potešiť, ale nie *poznať*, preto v rétorike pravdu nie je možné vysloviť. Podstatné na Platonovej definícii rétoriky je to, že je založená na dialógu.

Iné poňatie rétoriky nachádza u Aristotela. Aristoteles vo svojej práci *Rétorika* tvrdí, podľa Nietzscheho, že rétorika je umením vypozerovať presvedčivú stránku každej veci, teda predniesť to, čo je v prospech určitej veci.² Preto rétorika je použiteľná pre všetky možné disciplíny. Nietzsche z Aristotelových *Topik* odvodzuje, že podstatou rétoriky je hovoriť *podľa pravdy* (otázka jazyka), resp. hovoriť dialekticky, t. j. vzhľadom na mienku (*doxa*) druhých (otázka dialógu). Nietzsche ďalej rozlišuje medzi Anaximenom a Isokratom, medzi Quintilianom a Cicerom a dochádza k záveru, že umenie rétoriky, tzn. výrečnosť sa začína rozdeľovať (v súdnej reči) na výrečnosť vo vyjednávaní a v predvádzaní sa a (vo filozofii) na posudzovanie veci samej, v jej najvšeobecnejšej platnosti, resp. na to, ako sa vec za daných okolností javí.³ V kritike a neujasnenosti toho, akým umením je rétorika (či je *vecou* filozofov alebo umelcov) Nietzsche ide ďalej, a to položením otázky: Aký je vzťah rétoriky k reči? Podstatným znakom rétoriky je reč v jej pôvodnom založení. „»Rétorickým« nazývame autora, knihu alebo štýl, pokiaľ si pri nich všimneme vedomé použitie umeleckých prostriedkov reči...“⁴ To, že reč je vo svojej povahe umelecká, Nietzsche genealogicky dokazuje rozlíšením antickej reči s tou dnešnou. Grécka a aj rímska reč je v základnej dikcii *hovorená*, avšak dnes prevláda reč *písaná*. Ten, kto hovorí, volí iné prostriedky ako ten, kto sa vyjadruje písomne. V písanej reči, vedenej

¹ Tamže, s. 60.

² Tamže, s. 61.

³ Tamže, s. 64.

⁴ Tamže, s. 66.

prísnou gramatikou a *pojмами* sa zdá, že rétorický charakter reči mizne. Ale nie je to tak, tvrdí Nietzsche. V každej reči najskôr *pracuje* umenie. Reč je rétorická a nikdy nie opakom, rečou nerétorickou. Aj v bežnom rozhovore (znak dorozumievania) využívame umelecké prostriedky. Schopnosť objaviť v každej reči *čím* pôsobí, Nietzsche nazýva rétorikou a „zároveň podstatou reči“.¹ Rétorická, t. j. umelecká podstata reči, ale nemá nič s pravdou, k podstate reči nepatrí. Týmto Nietzsche chce naznačiť (prítom sám v tom čase v danom probléme nemá ešte úplne jasno), že reč je špecifický fenomén pôvodu človeka, ale tento zvláštny prípad *diania* (vzniku človeka a reči) nie je adekvátnym meradlom pre určenie podstat, resp. vznik iných *vecí*. Nietzsche začína tušiť, že reč síce neslúži poznaniu a pravde, ale rečou si človek *pravdu* môže vybojovať. Reč teda môže byť *prostriedkom*, môže byť *nástrojom* na presadenie sa, na *tvorbu* života. Avšak aj iné veci, aj keď inými prostriedkami, bojujú o život, preto Nietzsche agonálny charakter života považuje za spoločný prvok každého jestvujúcna, vrátane človeka. Svet interpretuje človek, ale svojím spôsobom ho *interpretujú* aj iné jestvujúcna.² Slovom, Nietzsche v tomto pripúšťa *interpretatívnu* funkciu každej formy života. Napr. animálny život je dynamizovaný nervovým vzruchom. Živočích bez zmyslov pri stretnutí sa s prekážkou inštinktívne rozpozna, či je to *potrava*, alebo *nepriateľ*. Animálny živočích *interpretuje* nervovým vzruchom. Uvedený príklad môže zvädzať k presvedčeniu (a často aj zvädza), že Nietzsche interpretatívny charakter reči odvodzuje biologicky. Skôr platí opak. Nietzsche síce často riskuje (zavádza) svojimi genealogic-

¹ Tamže, s. 67.

² Nietzsche v tomto kontexte nerozlišuje medzi človekom, ktorý sa vzťahuje k svetu ako *celku* a vecou, ktorá takýmto vzťahom nedisponuje.

kými postupmi, ale z hľadiska genézy svojho zrelého filozofického myslenia potvrdí, že problém interpretácie formuluje prísne filozoficky, t. j. nad rámec biologických štruktúr a funkcií života.¹

To, že reč nevznikla na *poznávanie* (na uchopenie všeobecnej pravdy) a že v sebe nesie umelecký zdroj, Nietzsche dosvedčuje tým, že rétor, skôr akoby chcel vyjadriť pravdu, vyjadruje iba svoj subjektívny pocit a na to volí aj primerané slová. Človek, ktorý utvára reč, neuchopuje predmety alebo udalosti, resp. procesy, ale *podnety*. „Neodovzdáva vnemy ďalej, ale len obrazy vnemov“.² Podnet, prvotný pocit je bez jeho *obrazu* nevyjadriteľný, a práve *obraz*, to, čo podnet sprostredkováva, je *príznakom*, na ktorom je reč založená. Reč je vlastne iba prostriedok, ktorým prenášame pocity sugesciou ich obrazov. Reč je teda založená na metaforickom *prenose* podnetov do *obrazov*, t. j. umelecká.

Najvlastnejším umeleckým prostriedkom rétoriky sú *trópy*, rétorické figúry, čiže nevlastné označenia vecí, tvrdí Nietzsche. Dosvedčuje to okrem iného tým, že trópy sú založené na *zvukovom* prenose: v reči je podnet prenesený do významu slova zvukom, nepriamo. Preto sa v najvšeobecnejšom význame trópom hovorí, že sú metaforické. V každom type trópu je vyjadrený *prenos*, a najvlastnejším trópom reči je metafora preto, že označuje rod. Rétorické figúry nie sú v reči *tu* a *tam* (ako ozdoby, ako názorné metafory), ale sú základom reči; každý *pojem* je pôvodne metaforický, ibaže sa na jeho metaforickosť zabúda.

¹ NEUBAUER, Z.: Nietzscheova biologická ontológia. In: Nietzsche, F.: *Mimo dobro a zlo*.

² NIETZSCHE, F.: Prednášky o rétorice (1872/73). In: Nietzsche, F. *Rané texty o hudbe a reči*, s. 67.

Závažnosť, že povaha reči je metaforická a nie *logická*, je problémom pre Nietzscheho, ale aj pre nás. Totiž problém metafory nemôžeme uchopiť *logicky* a paradoxne ani metaforicky. Aj keby sa podarilo usporiadať všetky trópy, ani tak by sa nepodarilo zachytiť povahu metafory. Ako uvádza vo svojej štúdii R. Roreitner,¹ odvolávajúc sa na Ricoeuera, každý pokus o vymedzenie pravdy metafory (každý metaforológia) je beznádejný, pretože naráža na problém prvej metafory, totiž na *metaforu* metafory. Týmto problémom sa odкрýva otázka *pravdivosti* metafor, resp. problém určenia, ktorá metafora je pravdivejšia od inej. Ak by sme prijali tézu, že všetky metafory sú iba *ilúzie*, klamy a omyly, dostali by sme sa do slepej uličky. To, že ilúzie a klamy k životu človeka patria, nemusí znamenať, že sú *lžami* vo vedomom alebo morálnom zmysle: tieto lži v nevedomom význame môžu vyjadrovať stupeň pravdivosti, t. j. váhu, akou sa podieľajú na tvorbe života. Nad týmto aspektom metafor sa Nietzsche zamýšľa v eseji *O pravde a lži, nie však v morálnom zmysle*. Vráťme sa však k analyzovanému textu o rétorike.

Nietzsche v § 4 *Prednášok o rétorike* skúma čistotu a *primeranosť* vyjadrovania sa, kde aj uvádza deväť spôsobov *barbarizovania* reči. Pre nás je zaujímavé jeho vymedzenie *primeranosti* výrazu. Primeranosť reči, voľba primeraných slov a výrazov nie je nič menej a nič viac, tvrdí Nietzsche, ako umenie rétora uviesť reč tak *ako má byť*.² K tomu, ako reč má byť, uvádza trinásť chýb, ktorým je potrebné sa vyvarovať. K primeranosti reči je ďalej potrebné vedieť „za koho, ku komu, v ktorú dobu, na ktorom mieste a pre akú

¹ ROREITNER, R.: *Rétorika, hudba a reč v raných textoch z Nietzschevých pozostalosti (1868-1873)*, s. 13 – 14.

² NIETZSCHE, F.: *Prednášky o rétorike*. In: Nietzsche, F.: *Rané texty o hudbe a reči*, s. 72.

vec človek hovorí“.¹ Vycítiť čistotu a primeranosť výrazu (Nietzsche tu kladie dôraz na *intuíciu*, ktorá predchádza každému slovu) je vecou *štýlu*. Je to umenie v tom najvlastnejšom zmysle. Štýl je tým poľom rečníka, ktorým privádza k slovu *tvárnu* silu, pre ktorú reč je iba prípravným materiálom.

Z charakteru *Prednášok o rétorike* je zrejmé, že Nietzsche k povahe reči pristupuje filologicky, cez genealógiu a analýzu rétoriky. Nepochybným je aj to, že pri štúdiu otázky *Čo je metafora?*, ktorá neoznačuje predmety, ale naše vzťahy k nim,² Nietzsche napokon dochádza k záveru – a to poukazom na otázku *štýlu* reči –, že je to otázka viac filozofická, ako filologická. V tejto prednáške je príznačné – píše ju na prelome rokov 1872 a 1873 –, že práve v tomto období Nietzsche *kolíše* medzi filologickým a filozofickým prístupom k metafore. Jeho kolísaniu je potrebné rozumieť tak, že práve v tomto období sa z Nietzscheho-filológa rodí Nietzsche-filozof. Vzťahovú osciláciu medzi filológiou a filozofiou musíme vnímať ako samotný akt jeho filozofickej kryštalizácie.

Nietzscheho prerod z filológa na filozofa zahŕňa v jeho duchovnom pnutí dvojakú štruktúru *výkladu sveta*, ktorá je vo svojich krajnostiach vzájomne neporovnateľná, bez spoločného menovateľa. To samo osebe ak nie sťažuje, tak dozaista znemožňuje formulovať otázku relevantnej interpretácie skutočnosti. O tomto Nietzscheho pnutí vypovedajú aj krátke poznámky *O pôvode reči* z prelomu rokov 1869 a 1870. V tejto súvislosti nie je bez významu uviesť názor K. Schlechtu, pracovníka Nietzscheho archívu vo

¹ Tamže, s. 73.

² Tamže, s. 83.

Weimare,¹ že o Nietzsche na prelome šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov 19. storočia je možné hovoriť raz o *oficiálnom* a inokedy o *neoficiálnom*. Slovom, Nietzsche v tomto období píše oficiálne filologické práce (podporujúce metafyzické tendencie) a zároveň utajené filozofujúce skice (v ktorých je k metafyzike už podozrievavý).

V poznámkach *O pôvode reči* nachádzame Nietzscheho smerovanie k *inštinktu* (ako pôvodu reči), ktorý, ako sám zisťuje, filologicky uchopiť nie je možné. Z gramatickej vety nemôžeme zostúpiť do sféry, ktorá jej predchádza. Gramatika vety subjekt a objekt už predpokladá ako svoju základnú štruktúru. Je preto *pochopiteľné*, že výsledkom tejto schémy bude aj fundamentálny vzorec myslenia (subjekt a predikát) a jeho spôsob *vyplývania*, tzn. získavania poznatkov. Lenže tento interpretačný vzorec je podľa Nietzscheho tautológiou. Nietzsche na prelome rokov 1869 a 1870 potvrdzuje, že reč nevznikla *dohovorom* a ani tak, ako je jej pôvod vyjadrený v knihe *Genesis*; tu sa reč už predpokladá.² Teda vznik reči z reči samej sa dokázať nedá. Nietzsche sa pri tejto otázke prikláňa k záveru, že reč je *inštinktívnym* výtvorom, bez vedomého pôsobenia. Reč je mimovoľné, nevedomé nutkanie toho, čo udržuje jednotlivý organizmus s *účelom*, ktorý formuje isté spoločné znaky organizmu, a tým aj celý jeho druh. Nietzsche v tomto zmysle o inštinkte tvrdí, že nie je výsledkom vedomej úvahy (predpoklad existencie mozgu) a nie je iba výsledkom tlaku zvonku, z iných skupín organizmov. Naopak, inštinkt je najvlastnejším výkonom individua alebo skupiny, ktorý predstavuje ich *charakter*,³ a ten sa vytvára

¹ ROREITNER, R.: *Rétorika, hudba a reč v raných textech z Nietzscheho pozostalosti (1868 – 1873)*, s. 10.

² NIETZSCHE, F.: O pôvodu reči (1869/1870). In: Nietzsche, F.: *Rané texty o hudbe a reči*, s. 104.

³ Tamže.

nekonečnou dynamikou účelnosti organizmu (t. j. aj jeho neustálou zmenou), pri ktorej vedomie absentuje.

Nietzsche sa problémom účelnosti v prírode inšpiruje Kantovou prácou *Kritika súdnosti*, z ktorej odvodí, že v organizmoch, aj keď sa ich vývoj uberá *slepo* a *náhodne*, nie je možné síce objaviť účel prírody, ale je možné v nich objaviť istú *účelnosť*. Slepé, náhodné smerovanie tvorí, resp. vytvorí nový druh, aj keď toto smerovanie nevedie k nutnému cieľu. Takáto účelnosť tvorí jadro, silu a genealógiu inštinktu. Ak sa organizmy riadia vlastným inštinktom, nie je to nič iné, iba to, že *pracujú* na tejto špecifickejšej, náhodnej účelnosti. Dôležitým na tomto Nietzscheho stanovisku je, že účelnosť v prírode jestvuje aj bez vedomia. Inštinkt, tvorený účelnosťou, tvorí aj podstatu intelektu.¹ Otázkou ostáva, ako sa inštinkt človeka zduchovňuje, ako vedie k intelektu a k vzniku reči a pritom si zachováva svoje vlastné pole, nevedomie. Nietzscheho táto podvojnosť inštinktu a intelektu fascinuje.

Jedným z dôležitých popudov Nietzscheho prerodu filológa na filozofa je Schopenhauerova filozofia vôle a predstavy. Prvé poznámky k Schopenhauerovej filozofii Nietzsche píše už v roku 1868.² Tie ponúkajú svedectvo o tom, ako Schopenhauer zapôsobil na Nietzscheho; najskôr fascinujúco – slobodná vôľa sveta, vec osebe by mohla byť tou možnosťou, ktorá inštinkt, viažuci sa na rod, prehľbi do tej miery, že zasiahne celú podstatu sveta – ale hneď je Nietzscheho inštinkt kritický aj k svojmu inšpirátorovi. Spôsob kritického postoja k Schopenhauerovi vystihuje jedna Nietzscheho sentencia, ktorú použije aj pri písaní práce *Filozofia v tragickom období Grékov*: „Omyly

¹ Tamže, s. 105.

² Nietzsche sa so Schopenhauerovou prácou *Vôľa a predstava* oboznamuje už v roku 1865 (Pozri ROEITNER, R.: *Rétorika, hudba a reč v raných textoch z Nietzscheho pozostalosti (1868 – 1873)*, s. 16).

veľkých mužov sú hodné úcty, pretože sú plodnejšie ako pravdy tých malých“.¹

Podvojnosc inštinktu a intelektu je v Schopenhauerovi dovedená do filozofických rozmerov: Celý svet je vedený podvojnoscou *vôle* a *predstavy*. Takáto dvojnosc Nietzsche vyhovuje do tej miery, že umožňuje poskytnúť odpoveď na otázku vzniku *principium individuationis*, na otázku obrátenia mýtickej perspektívy jednoty celku sveta a individua k opačnej perspektíve, totiž k perspektíve jednotlivca, ktorou sa voči celku sveta vymedzil (a pôvodnému svetu odcudzil). Zároveň je pre Nietzscheho neschodnou v spôsobe, akým túto podvojnosc Schopenhauer interpretuje.

Ako teda Schopenhauer chápe hranicu medzi *vôľou sveta* (vec osebe) a *predstavou*, ktorou je svet javov? Nietzsche Schopenhauerovi najskôr vytkne nárok, že *vôľu* je potrebné pojať objektívne. Problém podľa Nietzscheho je v tom, že niečo, čomu hovoríme *objektívny*, je odvodené zo subjektu. Subjekt sa tu predpokladá, subjekt *vôľu* predpokladá ako metafyzickú príčinu. Dôsledkom toho je, že *vôľa sveta* nie je ničím iným, ako *skrytou* kategóriou subjektu.² Schopenhauer zároveň tvrdí, že zo sveta javov sa nikdy k podstate veci nedostaneme.³ Ako by sme mohli potom o vôli vedieť, kladie si Nietzsche otázku. Schopenhauer na danú otázku nachádza odpoveď v tvrdení, že intelekt nie je vecou *predstavy*, ale vynálezom vôle. Vôľa sa vyjavuje jej stupňovaním, aby sa *uspokojila*. Ale to stupňovanie, tvrdí Nietzsche, by muselo byť tiež svetom javov, aj keď skrytým. Schopenhauer teda *principium individuationis* nachá-

¹ NIETZSCHE, F.: K Schopenhauerovi (1868). In: Nietzsche, F.: *Rané texty o hudbe a reči*, s. 124.

² Tamže, s. 125.

³ Tamže, s. 128.

dza ešte skôr, ako sa objaví intelekt. Ako potom môže intelekt objaviť svet vôle, jej podstatu, ak intelektu predchádza? Iba regresom javov, na konci ktorých sa objaví vôľa? Je teda úlohou intelektu iba preložiť tento proces do reči nazerajúceho intelektu?¹

Ako je možné intelekt spojiť s vôľou, ak potreba poznania vzniká až vedomím času a priestoru, vedomím sveta mnohosti? Ak vôľa je bezčasová a slobodná (bez princípů dostatočného dôvodu), potom nie je možné žiadne poznanie vôle z hranice *principium individuationis* a ak sa Schopenhauer domnieva, že možné to je, potvrdzuje tým iba svoj subjektívny názor a metafyzický postoj.

Nietzsche si Schopenhauerovu vôľu preberá do svojho myšlienkového arzenálu ako možnosť neobraznej podstaty sveta, ale kriticky, v potrebe dať jej adekvátnejší (umelecký) výraz. Pri Schopenhauerovi si začína uvedomovať, že neobrazné nie je možné zobraziť, predstaviť si, a teda ani vypovedať rečou. Svet inštinktov či svet individuácie je potrebné uchopiť inak. K tomu Nietzsche sformuluje koncepciu *umeleckej metafyziky*, publikovanú v práci *Zrodenie tragédie z ducha hudby*. V nej neobraznú vôľu sveta predstavil vo forme umeleckej sily, ktorú pomenoval *dionýzovským* živlom sveta, ktorý sa skrýva za svojimi *apolónskymi* maskami, predstavujúcimi krásny svet zdania.²

Nietzsche ešte pred napísaním práce *Zrodenie tragédie z ducha hudby* k téme *dionýzovstva* skoncipoval niekoľko prednášok, aby si nimi overil postoj poslucháčov a aby si základnú myšlienku – *tragickej* povahy umenia – ujasnil sám pre seba. Už v lete 1869 uskutočnil cyklus prednášok

¹ Tamže, s. 129.

² Je nepochybné, že koncepcia *umeleckej metafyziky* je Nietzscheho prvým filozofickým variantom, ktorý mal poslúžiť k vysvetleniu a aj k zdôvodneniu vzniku reči z pôdy umeleckým sil prírody.

k Aischylovej *Obeti na hrobe*, v ktorých naznačil prítomnosť *dionýzovského* živlu v gréckom umení. O rok neskôršie prednášal *O Sofoklovom Kráľovi Oidipovi*, kde už načrtol svoju základnú myšlienku o rozdielnej povahe apolónskeho a dionýzovského. V roku 1870 pokračoval v prednáškach o gréckej hudobnej dráme a o Sokratovom vzťahu k tragédii (*Sokrates a tragédia*), v ktorých sa pokúsil vymedziť svoj vzťah k Wagnerovej hudbe a k úpadku gréckeho umenia.¹

Nietzsche v období písania svojej knižnej prvotiny (*Zrodenie tragédie z ducha hudby*), keď sa usiluje svoje filologické poznatky pretaviť do filozofie síce v metafyziku vôle verí, ale už vie, že *teoreticky*, pojmom, ju uchopiť nie je možné. Základnú diferenciu svojej *umeleckej* metafyziky vyjadri cez symboliku gréckych bohov Dionýza a Apolóna. Dionýzos je umelecký pud neobraznej podstaty prírody, Apolón zasa umelecký živel sveta javov a sveta krásnych predstáv, krásy zdania.² Nietzsche si vo svojej estetikej koncepcii kladie za cieľ nájsť most medzi dionýzovským a apolónskym – ako umeleckými živlami prírody – a k ich premosteniu hľadá aj primeraný výraz, ktorým má byť *čistá*, neobrazná, absolútna hudba. V nej nachádza aj príčinu zrodu gréckej tragédie. Absolútna hudba, výraz nemeckej hudobnej romantiky, nie je inšpirovaná svetom javov, resp. predstavou hudobného skladateľa, ale vyviera priamo z dionýzovského sveta neobraznej vôle. Reči teda predchádza hudobný výraz, ktorý je na jednej strane *neobrazný* a na strane druhej zároveň *obrazný* – tónový výraz

¹ JANZ, C. P.: Friedrich Nietzsches Akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869 bis 1879. In: Montinari, M. – Müller-Lauter, W. – Wenzel, H. (Hgs.): *Nietzsche-Studien* 3. München – Berlin – New York: W. de Gruyter 1980, s. 192–203.

² NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípad Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš, Bratislava: Národné divadelné centrum 1998, s. 26–28.

harmónie alebo rytmiky už umožňuje *predstavy*. Svet dvojakého fenoménu hudby predstavuje teda model, z ktorého je možné vysvetliť *podvojnú charakteru reči*¹ a tiež štruktúry reči, ktoré demonštrujú jej väčšiu alebo menšiu pravdivosť.

Aby Nietzsche preukázal oprávnenosť tejto stratégie, povoláva čitateľa do dionýzovského sveta starých Grékov, ktorý je zachytený v dionýzovských orfických mystériách a ľudových dityramboch. Počiatky gréckej kultúry potvrdzujú, podľa Nietzscheho, že dominantnou zložkou dityrambu je tanec a v prípade dionýzovského kultu zasa *vytrženie*, mimovoľná expresivita, orgiazmus. Orgiastický tanec prezrádza, že k jeho popudu nevedie predstava, radosť z apolónskeho sveta zdania, ale opojenie vôľou, ktorej zodpovedá dionýzovský, neobrazný svet. Tanečná rytmika dionýzovských, t. j. prírodných bytostí, oslobodených od sveta predstáv, takmer *satyrov*, vytvára *reč gest*. Táto reč predchádza reči obrazov a pojmov, resp. reči dodáva hlbšiu presvedčivosť. Tanečná rytmika zachytená dityrambom zároveň zakladá *reč tónov* (zvukov). Nietzsche následne vykresľuje vznik jednotlivých umení, podľa toho, ktorá forma umenia rozvíja reč gest a ktorá reč tónov. Dôležité na rozlíšení reči gest a reči tónov je to, že Nietzsche pomocou nich chce dospieť k prvotnému *pocitu*, ktorý je nevedomý, avšak slúži ako pud k predstavám. V prvotnom pociť prehovára *vôľa* sveta. Ak je to pociť slasti, potom je táto vôľa uspokojená, a ak je to pociť nepríjemný, je neuspokojená.² To, že v prvotnom pociť prehovára vôľa, Nietzsche dokazuje tým, že je spontánna, mimovoľná, nevedomá, a ako taká nemôže byť *rečou* predstavy;

¹ NIETZSCHE, F.: Fragment z pozostalosti 12 [1] (1871). In: Nietzsche, F.: *Rané texty o hudbe a reči*, s. 107.

² NIETZSCHE, F.: Dionýský pohľad na svet 4 (1870). In: Nietzsche, F.: *Rané texty o hudbe a reči*, s. 115.

neexistujú druhy slasti, ale iba stupne jej sprievodných predstáv. Prvotný pocit je teda *dvojakým* jestvujúcim. Jedna jeho *časť* je prevedená do predstáv, druhá nie, je plne inštinktívna. Práve druhá časť, ktorá je tiež pôsobiaci, je zachytená (nie predstavou) *znakom*, resp. symbolom znaku (v *reči* gest alebo *reči* tónov). Symbol znaku preto vyjadruje svoj význam iba čiastočne. Nietzsche túto čiastočnosť vysvetľuje ako *sprievodnú predstavu*, ako nedokonalú, a práve ona puď k znaku, resp. k predstave. Gesto symbolizuje sprievodnú predstavu, ale akým symbolom je hnutie *vôle* sprostredkované do znaku gesta?, pýta sa Nietzsche. Toto inštinktívne sprostredkovanie je *spostredkovanie v tóne*.¹

V *čistých* tónoch, bez akejkoľvek sprievodnej predstavy, sú zachytené rôzne melódie slasti alebo odporu (hnusu), ktoré sú sprostredkované symbolom zvuku tónu. Slasť potom nesymbolizuje seba samu, ale symbol zvuku: Slasť je *spostredkovaná* tónom z jednej do úplne inej významovej oblasti. Tón síce reprezentuje slasť, ale zároveň reprezentuje aj sám seba, vlastnú symboliku. Z toho plynie, že pokusy o interpretáciu rôznych pocitov slasti nemôžu byť vedené pomocou *predstáv* pocitov. Predstavy zachytávajú nie slasť *vôle*, ale akúsi intermitenciu *vôle*, t. j. jej rytmiku.² Slasť je predstavou neuchopiteľná, nemôže ju zachytiť ani symbolika tónu, ale dokáže ju vyjadriť *dynamika* tónov, a to pomocou jej stupňovania alebo ochabovania, pomocou meniacej sa kvality slasti či hnusu. Avšak ani stupňovanie slasti nevyjadruje vlastnú bytnosť *vôle*. *Vôľa* sa skrýva v *harmónii* ako symbolu *vôle*. Rytmika a dynamika sú *vonkajšími* stránkami v symbolike harmónie sprostredkovanej *vôle* a takmer nesú význam javu, aj keď

¹ Tamže, s. 117.

² Tamže.

predstavujú symboliku vôle. Harmónia predchádza symbolike rytmiky a dynamiky, z ktorých sa vyvinula hudba do umenia *krásneho zdania*¹ a ako taká nie je symbolikou iba prvotného pocitu bez sprievodných predstáv, ale symbolikou sveta. „Pojem je v jej sfére úplne bezmocný“.²

Je zrejmé, že Nietzsche sa touto stratégiou usiloval prepracovať k možnosti interpretovať podstatu sveta preložením princípu individuácie pomocou symboliky, ktorá predchádza subjektu. Tým sa snažil prekonať Schopenhauera (vôľu odvodenú zo subjektívnej predstavy) ako aj celú nemeckú hudobnú romantiku. V zásade je možné povedať, že Nietzsche premostením dionýzovského a apolónskeho neobrazno-obraznou hudbou chcel nájsť už nie filologický, ale filozofický výraz pre metaforický prenos významu absolútna (dionýzovské) do jazykovému významu (apolónske).

Raný Nietzsche teda povahu jazyka skúmal takmer z každej možnej stránky, aby napokon (v roku 1873) si sám pre seba potvrdil, že jazyk je metaforickej povahy, že každý pojem je svojou povahou metaforou. Preto mohol o povahe pravdy napísať, že pravda je len „pohyblivé vojsko metafor“,³ ktoré po dlhom používaní začali platiť (aj) ako pojmy. Púť k pravde teda znamená používať pojmy ako *logický nástroj*, no nie poznania, ale skôr na stabilizáciu človeka vo svete chaotického diania. Nietzsche z toho vyvodil, že púť k pravde je nelogický; púť k logickému poznaniu vyrástol z pôdy nelogických omylov, z *ilúzií*, a preto aj pravda má len *iluzívny* charakter. Koreňom pravdy má byť teda svet klamu, svet *lži*, nie však v morál-

¹ Tamže.

² Tamže.

³ NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2007, s. 14.

nom zmysle. Ak je to tak, potom na čo by malo slúžiť poznanie, ak vo svete pravdy niet? Pre Nietzscheho to bolo skľučujúce zistenie. Aj keď v závere eseje *O pravde a lži, nie však v morálnom zmysle*, načrtol možnosti, ako sa k metaforike, k nepojmovému mysleniu vrátiť, t. j. sformovať kultúru, v ktorej zavládne umenie iluzívnych, vybásnených lží nad *logickým poznaním života*,¹ ani v tomto neunikol skepse, že svet iluzívneho charakteru ľudských právd sa uzatvoril pred svetom *tabula rasa*. O tomto svojom postoji z roku 1873 sa vyjadril v predslove k práci *Ľudské, príliš ľudské II.*, kde uviedol, že vtedy už *neveril vôbec na nič*.²

Cesta k pozitívnemu akceptovaniu, že celý svet, celá skutočnosť diania a stávania, vrátane ľudského sveta, je svetom *nepravdy*, no najmä z toho vyvodенých dôsledkov (otázka riešenia diferencie *nepravda* sveta a ľudské pravdy) bola pred Nietzschem ešte dlhá. Najskôr sa musel sám vyliečiť z nemoci dekadentného myslenia, t. j. odmietnuť teoretickú, ba aj umeleckú metafyziku a metafyziku vôbec.

3. 2. Metafora a poznanie sveta *nepravdy*

Tým, že každá metafora sa využíva tam, kde teoretický pojem je bezmocný, že každá metafora skrýva za sebou možnosť inej (cesta regresu), mohli by sme sa nanajvýš dopracovať k metafore metafory. Nietzsche však touto cestou nešiel. V § 60 práce *Radostná veda* uviedol, že ten, kto chce plávať *nad* bytím, musí sa odpútať od veľkého *hluku* slov, k čomu je potrebná dištancia.³ Inak povedané, až dištanciou od právd, od iluzívnych, metaforických, človekom vypreparovaných právd je možné objaviť veľkú krajinu

¹ Tamže, s. 26.

² NIETZSCHE, F.: *Ľudské, príliš ľudské II.*, s. 8.

³ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 70–71.

nepravdy. Svet *absolútna*, ak použijeme výraz Blumenberga, Nietzsche teda nazval svetom *nepravdy*. Z tejto perspektívy sa ukazuje, že človek je výtvorom sveta *nepravdy*, že svetom *nepravdy* žije; môže sa síce od neho inštinktívne odpútať a zakukliť vo svete ľudských právd, ale aj tak zo sveta absolútna neunikne, lebo aj svet ľudských právd je svetom *nepravdy*. To malo byť prvým Nietzscheho významným nájazdom do sveta mimo metafyziky rozumu, prvým krokom ako absolútnu metaforu (metaforickú povahu jazyka) *rozlomiť* zvnútra. Druhým a oveľa rozhodnejším krokom je jeho myšlienka *vôle k moci*, ktorej Nietzsche produktívny význam našiel v náhľade *interpretatívneho* charakteru onoho *neznámeho* sveta, v ktorom interpretuje nie *neznáme*, nie *božské*, ale všetko *hlúpe*, pomätené, vrátane našich, ľudských interpretácií, ktoré sú pre nás *známe*.¹ Už z tohto je zrejmé, kde Nietzsche zacieliť svojím duchovným okom: svet nedisponuje protikladmi, nepotrebuje diferencie v podobe protikladov; každý fenomén sveta, ba aj samotný svet má dve opačné stránky, pričom žiadnu z nich nie je možné zrušiť tak, že sa prikloníme k jednej.

Nietzsche myšlienku *vôle k moci* (ako spoločného menovateľa pre *známe* a *neznáme*) sformuloval v práci *Tak vravel Zarathustra*, a to v druhom dieli, v ktorom výslovné načrtol aká moc *tvorí* svet – a to je možné poznať práve v tvorivej hre ľudskej slobody.² Čo je v ľudskej slobode tvorivé, Nietzsche nespája s prácou človeka, ale s chcením *vôle*, s odvahou nových cieľov. Pre tvorivého človeka nie je svet daný, nie je to svet, v ktorom je daný zmysel. Tvorivý človek sa ku všetkým veciam stavia ako k *ne-danému*, cez tvorbu ich *skrytej histórie*, cez tisícky mylných

¹ Tamže, s. 226–227.

² FINK, E.: *Filosofie Fiedriecha Nietzscheho*, s. 86

pokusov, cez silu, ktorá *chce* zvrchovaným, ničím nepodmieneným spôsobom. Ale chcenie je egoistické, je v svojej skrytosti *zlé*, ale bez morálneho pátosu. Bez tohto zla nemôže byť dobro. „Tak patrí najvyššie zlo k najvyššiemu dobru: to však je tvorivé. –“.¹ Všetko, čo človek nazýva dobrom, je v jeho skrytej histórii kruté, bezohľadné, bez súcitu, *zlé*. Všetko dobré je vynaliezavosťou síl, ktoré *klamú* (keďže niet pravdy). Všetko sa *tvorí* v tomto zmysle a k všetkému je preto potrebné pristupovať *zakladateľsky*, z horizontu počiatku, z vôle k moci, od srdca zeme. „A čo ste svetom nazvali, to máte ešte len stvoriť: váš rozum, váš obraz, vaša vôľa, vaša láska to má byť!“.² Nie Boh, ten je *obrazom* rozumu, ale zvrchovane slobodný človek, bez akýchkoľvek obmedzení dokáže tvoriť tak, ako tvorí príroda.

K myšlienke vôle k moci sa Nietzsche vrátil aj v práci *Mimo dobra a zla*. V nej sa pokúsil vôľu k moci preukázať aj z hľadiska skrytej histórie človeka. „Predpokladajme, že nie je reálne »dané« nič iné než náš svet žiadostivosti a vášne, že nemôžeme stúpať a ani zostupovať k žiadnej inej »realite« než práve k realite svojich pudov – lebo myslenie je len chovaním sa týchto pudov k sebe navzájom“.³ Nebolo by možné, kladie si otázku, či táto danosť nestačí k pochopeniu sveta z podobných síl? Nie je v pudovom svete, v pudovom živote už obsiahnutá syntéza, na ktorú sa všetky organické funkcie viažu? Nebolo by lepšie, aby sme neskúmali všetky možné kauzality, ale len tento druh *kauzality*? Nestačí, ak by sme tento druh kauzality doviedli až do krajnosti, t. j. až do *nezmyslu*? Už tým, že by sme ju do nezmyslu dostali, je povedané veľa: svet by mohol byť

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 82.

² Tamže, s. 60.

³ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*, s. 41.

bez zmyslu, bez v ňom zakomponovaného cieľa, bez zavriešenia. Ale aj toto *bez zmyslu* pôsobí, experimentuje, tvorí! A práve to Nietzsche nazval *vôľou k moci*, teda nie vôľou nejakej látky, nejakeho obsahu, ale celkovo pôsobiacou silou, ktorá nepôsobí len v smere nejakých *účinkov*, ale vo význačnom zmysle pôsobí na seba, vôľa na vôľu. Takto poňatý svet by bol iba vôľou k moci a ničím iným.¹ Tak sa svet absolútna *stratil*, tak sa stratil *text* sveta; stratil sa pod svetom *interpretácií*, vzájomných interpretácií vôle v pluráli, vôle síl, ktoré k svojmu tvorivému presadeniu sa potrebujú, sily iné, reagujúce, reaktívne.

Odvodením vôle k moci zo sveta pudov človeka Nietzsche veľa riskoval. Dôkazom toho je, že táto jeho myšlienka sa často chápe v zúženom, biologickom význame, t. j. v zmysle empirickej redukcie vedenia. „K takejto redukcii zvädza nielen pojem inštinktu, ale možno ešte viac pojem „nervového vzruchu“, ktorý na niekoľkých miestach (Nietzscheho prác, dopl. Š. J.) zdanlivo predkladá vyriešenie otázky »podstaty« pôvodnej názornej metafory“.² Niektorí znalci Nietzscheho myslenia³ pri interpretácii vôle k moci kladú dôraz na jej dvojznačný charakter; pri vzájomnej interpretácii dvoch síl jedna z nich sa presadí a potvrdí status aktívnej sily, pričom druhá ustupuje do úzadia. Podobné je to aj s fenoménom dvojznačnosti metafory. Metaforická povaha jazyka (aj vôľa k moci je metaforou) – ktorá kladie dôraz na rozpätie medzi dvoma úplne *odlišnými* oblasťami a ktorej výraz medzi nimi vy-

¹ NIETZSCHE, F: *Duševní aristokratismus*, s. 124.

² ROREITNER, R.: *Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietschovy pozůstalosti*, s. 15–16.

³ KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel 1995, s. 175–234.

tvára *súvislosť* – sa javí na prvý pohľad len ako niečo náhodné. Lenže to, čo sa javí ako *náhoda* (metaforický výraz) je zároveň niečím *svojevoľným*, slovom, výrazom určitej *vôle*. Metaforu, aj v jej absolútnom význame, vykonáva vôľa k moci. O presvedčivosti metaforického výrazu rozhoduje určitá vôľa, a to v podobe toho, či sa pomocou tohto výrazu dokáže presadiť. Z tohto hľadiska mohol Nietzsche uznať aj *logické* pojmy za symptómy vôle k moci. To však nie je všetko. Interpretatívny charakter vôle k moci, a to aj v prípade interpretatívneho charakteru metaforického jazyka, vypovedá o povahe *tvorby* diania a stávania. Ak by existoval len tento spôsob tvorby, potom by mal Heidegger pravdu, keď Nietzscheho nazval zavŕšiteľom novovekej metafyziky; výraz vôľa k moci by predstavoval najvyššie jestvujúcno, bytie odvodené zo sveta jestvujúcien. No Nietzsche, ako je známe, prispel do nášho filozofického ovzdušia aj myšlienkou večného návratu toho istého. Aké ho k tomu viedli dôvody? Azda hľadanie pravdy sveta *nepravdy*? Alebo to bola nutnosť daná tým, že ak nejestvuje metafyzická príčina sveta, potom ani vôľa nemôže byť niečím (a ničím) nepodmieneným?

Nietzsche v nedokončenej práci *Vôľa k moci* – vzhľadom na úlohu poznania (ak pravdy niet) – uviedol, že doterajšia veda sa nevyznačuje jej víťazstvom, ale víťazstvom vedeckej *metódy* nad vedou.¹ V tomto opaku sa skrýva podstatný rozdiel medzi človekom žijúcim zo stromu poznania a človekom, ktorý *chce* žiť zo stromu života. Už v práci *Lidské, príliš lidské II.* napísal: „*O strome poznania. – Pravdepodobnosť, ale žiadna pravda: slobode podobnosť, ale žiadna sloboda – práve kvôli týmto plodom nie je možné zameniť strom poznania so stromom života*“.² Metóda teda nemôže vládnuť vede, ale platí skôr opak. A ak

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 9.

² NIETZSCHE, F.: *Lidské, príliš lidské II.*, s. 141.

Nietzsche kritizuje to, že doterajším hľadiskom bolo hľadisko pravdy, svedčí to len o tom, že v človeku vládla len *svedomitosť v malom*.¹ Naproti tomu Nietzsche kladie za základné hľadisko (novej, radostnej vedy) hľadisko života. Ale to nikdy nie je a ani nemôže byť pravdivé. Nikdy nemôže povedať, že to a to je pravdou, pretože aj tu *rozhoduje* iba také a také hľadisko. Nietzsche, zástanca hľadiska stromu života pred hľadiskom stromu poznania pritom tvrdí, že každé hľadisko je pre život *legitímne*, len je potrebné *poznať*, ktoré hľadisko poskytuje konkrétnej situácii zmysel. V tomto prípade už nielen poznávame, neslúžime poznaniu, ale obráteným spôsobom tým alebo iným (umeleckým, teoretickým, historickým, psychologickým a pod.) hľadiskom vtlačáme životu pečať zmyslu.

Blumenberg bystro rozpoznal, že základným hľadiskom je tá alebo iná podoba absolútnej metafory; rozpoznal, že vypovedá *viac* ako teoreticky zdôvodnené tvrdenie a žiadna veda toto *viac*, toto absolútne metafory prekonať nedokáže. Tým potvrdil *váhu* pravdy; pravdy nie sú objektívne a ani subjektívne; je len pragmatika poznania, a to v medziach metaforiky pravdy. Nietzsche sa odvážil povedať ešte viac, ale to vôbec neznamená, že prekročil hranice absolútnej metafory. Jeho *viac* a aj dôvod prečo mýtus nazval *tragickým*, bolo *rozlomenie* absolútnej metafory z jej *vnútra*, z jej *medzi*. Absolútnu metaforu neprekročil a nemusel, lebo preň žiadne absolútne, žiadny svet o sebe, žiadna od človeka nezávislá skutočnosť nejestvuje. Ak je to tak, potom z hľadiska metaforickej povahy jazyka sú pojmy síce ľudské *ilúzie*, ale podobné funkcii takých, ktoré sú mimo ľudského sveta. Pojmy sú ilúzie, tak ako

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 10.

imaginácia, ba aj ako fenomén absolútnej metafory. Hľadiskom absolútnej metafory nestojíme teda pred realitou o sebe, neoddeľujeme sa od nej, od jej cudzoty.

Ak Nietzsche hlása, že svet má iluzívny charakter, že je svetom nepravdy, tvrdí tým aj to, že ani mýtus nemôže mať v sebe viac alebo menej pravdy; mýtus je len natoľko pravdou, že sa stal pre mýtického človeka pravidlom a zákonom vytvoreným svetom nepravdy. Mýtus je tragickým práve v ne-jednote nepravdy a pravdy. Nie náhodou uviedol vo svojej z posledných prác, že fenomén *tragického* predstavuje kľúč k *dionýzovskému*.¹ Čo ono tragické znamená? Nietzsche *rozlomením* dionýzovského v jeho nikdy nevyčerpatelnej ne-jednote potvrdil, že práve táto ne-jednota je tak výkonom našej existencie, ako aj vyjadrením problematikosti bytia. Zdá sa, že charakterom ne-jednoty bytia *rozlomil* aj metaforickú povahu jazyka. K dionýzovskému už nepotreboval apolónske alebo iný od seba oddelený protiklad, lebo dionýzovské nahliadol v jeho ne-jednote. A aby ukázal na jedinečnú funkciu tejto ne-jednoty, potreboval k myšlienke vôle k moci ešte myšlienku večného návratu toho istého, t. j. myšlienku, ktorá ponúka možnosť dištancie aj od vôle k moci.² Tým iba potvrdil, že obe myšlienky nemajú samy o sebe absolútny charakter, a tým aj to, že absolútne vo svete nie je, tak v zmysle absolútnej pravdy, ako aj v absolútnej istote, že nemáme istotu, koľko je v absolútne metafory ilúzie a koľko pravdy.

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s.184.

² Myšlienka večného návratu toho istého je mimo iné charakteristická svojou originálnou koncepciou *celého času* (NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 110–114), ktorá azda najpregnantnejšie vyjadruje problematickosť ne-jednoty sveta; čas nemá len sukcesívnu podobu kontinuity (pohyb od minulosti, cez okamih, do budúcnosti), ale aj štruktúru diskontinuity (okamih nevieme prirábať k minulému a ani k budúcemu). Okamih je teda vyjadrením ne-jednoty času, a tak aj vyjadrením všetkého v čase.

Dionýzovské síce vyjadril metaforickým jazykom, nie však v zmysle *úniku* pred svetom. Dionýzovským sa skôr usiloval predstaviť tragický fenomén *tvorby* sveta, a v tomto *zotrvanie* v svete ilúzií, klamu a omylov, lebo aj metaforický jazyk je nástrojom tvorby ilúzií. Až toto *poznanie*, tento druh poznania môže byť vyjadrením zvrchovanej slobody človeka k tomu, aby si mohol napokon vytvoriť aj taký zmysel života, ktorý sa nebude viazať na absolútno a ani na únik z neho do sveta relatívnych zmyslov.

3. 3. Záver

Blumenberg nepochybne má pravdu v tom, že doterajšia kultúra je generovaná niečím poznateľne neistým, čo nazval *mocou* absolútnych metafor a poňal vo význame nástroja slúžiacemu predovšetkým na uľahčenie života človeka od tlaku *nepoznatel'ného* sveta. Nietzsche sa však s doterajším charakterom kultúry zmieriť nevedel.

Literatúra

- ARISTOTELES: Fyzika. In: *Od Aristotela po Plotina. Antológia z diel filozofov*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Iris 2006.
- BLUMENBERG, H.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche* (Bd. 2). Pfullingen: Günther Neske 1961.
- HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslet?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2014.
- HORYNA, B.: *Teorie metafor*. Olomouc: nakladatelství Olomouc 2007.
- JANZ, C. P.: Friedrich Nietzsches Akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869 bis 1879. In: Montinari, M. – Müller-Lauter, W. – Wenzel, H. (Hgs.): *Nietzsche-Studien 3*. München – Berlin – New York: W. de Gruyter 1980.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš, Bratislava: Národné divadelné centrum 1998.
- NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1994.
- NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Prel. V. Koubová. Praha: Autora 2004.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001.
- NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské I.* Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2010.
- NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské II.* Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2012.

- NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským. Bratislava: Iris 2002.
- NIETZSCHE, F.: Fragmenty z pozůstalosti. In: Nietzsche, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli marálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2007.
- NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Prel. V. Tichý. Olomouc: Votobia 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014.
- NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Dionýske dithiramby a jiné básne*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998.
- NEUBAUER, Z.: Nietzscheova biologická ontologie. In: Nietzsche, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998.
- KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001.
- KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel 1995.
- ROREITNER, R.: Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheovy pozůstalosti (1868 – 1873). In: Nietzsche, F.: *Rané texty o hudbě a řeči*. Prel. R. Roreitner. Praha: Oikúmené 2011.
- THOLT, P.: *Epistemológia*. Košice: UPJŠ v Košiciach 2013.

Vybrané kapitoly z epistemológie
(v kontexte postmetafyzického myslenia)
Vysokoškolská učebnica

Autor: doc. PhDr. Štefan Jusko, PhD.

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Vydavateľstvo ŠafárikPress

Rok vydania: 2020

Počet strán: 91

Rozsah: 4,1 AH

Vydanie: prvé



ISBN 978-80-8152-954-2 (e-publikácia)