



UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH

NIETZSCHEHO CIRCULUS VITIOSUS

ŠTEFAN JUSKO

**NIETZSCHEHO
CIRCULUS VITIOSUS**

Štefan Jusko

Košice 2021

Táto práca bola vydaná ako súčasť výstupov riešenia grantového projektu APVV-17-0529.

NIETZSCHEHO
CIRCULUS VITIOSUS

© 2021 *Štefan Jusko*

Vedecký redaktor:

prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.

Katedra filozofie, FF, UPJŠ v Košiciach

Recenzenti:

prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD.

Katedra filozofie, GTF PU v Prešove

PhDr. Dušan Hruška, PhD.

Katedra filozofie, FF UPJŠ v Košiciach

Jazykový redaktor: Mgr. Zuzana Molnárová, PhD.

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

Za odbornú a jazykovú stránku tejto publikácie zodpovedá autor. Rukopis neprešiel redakčnou úpravou.

ISBN 978-80-574-0073-8

Obsah

Úvod.....	5
1. Príčinnosť alebo osudovosť?	10
1. 1. Príčinné myslenie a idealizmus	28
1. 2. Príčinné myslenie a metafyzika prvých príčin.....	37
2. Heideggerova interpretácia večného návratu	41
3. Müller-Lauterova multiplicita vôle k moci.....	61
3. 1. Vzťah vôle k moci a večného návratu	70
4. P. Loeb: Logická súvislosť večného návratu	77
4. 1. Dôkaz časovej identity večného návratu	83
5. Epochálne povedomie večného návratu.....	87
5. 1. Pojem večnosti bez významu časového pohybu <i>in infinitum</i>	103
5. 2. Fatalizmus alebo slobodná nutnosť?.....	108
6. Veľký okamih ako existenciálna premena	112
Namiesto záveru.....	121
Summary:.....	127
Zoznam literatúry:.....	129
Menný register:	136

Úvod

Nietzsche sa nemýlil, keď tvrdil, že jeho myšlienka večného návratu bude dlho odmietaná. Nebol profetický, no vedel, že myšlienka večného návratu toho istého je zrodená z iného poňatia času, aký prevláda aj v súčasnosti, stoštyridsať rokov po publikovaní *Zarathustru*. Znalci Nietzscheho filozofie, ktorí predmetnú myšlienku odmietali, interpretovali ju z hľadiska lineárneho a absolútneho času, t. j. z hľadiska, ktoré otvorilo epochu vedotechniky, ktorú nikto nepopiera a ktorá sa konsenzuálne uznáva za epochu pokroku. Nietzsche však prichádza s celkom iným poňatím času a skrze toto poňatie dochádza k záveru, že všetko sa vracia, lebo vracia sa *ten istý* čas. Podľa neho je pohyb času kruhový a v každom okamihu *celý*. Tým je predznamenané, že minulosť, prítomnosť a budúcnosť nie sú absolútne, a preto lineárny pohyb času nie je pohyb v smere absolútnej budúcnosti, ale pohyb času je *zакrivený*, metaforicky povedané, opisujúci kruh, skrátka, vracajúci sa. Stúpenci koncepcie lineárneho a absolútneho času interpretujú, pochopiteľne, svet ako *otvorený*, bez konca, t. j. svet tvorby neustále *nového*. Nietzscheho koncepcia *toho istého* kruhového pohybu (lebo čas je v každom okamihu *celý*) neprináša predstavu tvorby neustále *nového*, ale naopak, trvá na tom, že *všetko sa vracia*, vrátane *toho istého* času a všetkého, čo je s týmto časom zviazané.

Zmena náhľadu na čas nie je ľahká a náhla. Hovorí sa, že „všetko má svoj čas“, že musíme byť trpezliví, čakajúc „až príde čas“. Preto je len prirodzené, že v 20. storočí nemohla prebiehať ozaistená, produktívna výmena názorov na Nietzscheho myšlienku večného návratu toho istého, lebo to neumožnila koncepcia lineárneho a absolútneho času. A tak sa zdá, že až od prvej dekády 21. storočia sa otvára priestor k vážnemu skúmaniu koncepcie večného návratu; nielen preto, že idea neustáleho pokroku je logický nezmysel.

Myšlienka večného návratu je provokatívna: vypovedá o moci nad *relatívnym* vnímaním času, nad časom v smere do budúcnosti. Myšlienka večného času je „absurdná“, lebo človek, každý jednotlivец je konečný, bytosťou, ktorej život smeruje k smrti. (Paradox večného pokroku a konečnosti človeka je zjavne neúnosný). Myšlienka večného návratu vypovedá aj o tom, že *logika* nie je ničím iným, ako metódou takého alebo onakého usporiadania (racionalizácie) sveta. Teda, koncepcia lineárneho a absolútneho času má svoju logiku, tak ako má svoju logiku aj koncepcia kruhového pohybu času vo svojom večnom návrate. Už Herakleitos sa vysmieval ľuďom, ktorí akoby mali dve hlavy, keď nerozlišovali svetový *logos* a *logos* ľudský. Dve logiky, dve metódy vzťahovania sa človeka k svetu sú možné, aj keď predstavujú ten istý problém. Jednou logikou je logika vedy, logika neustálej tvorby *nového*, logika pod mocou lineárneho pohybu času a je aj logika filozofie, logika moci nad časom a nad smrťou. Jedna logika je logikou kvantitatívneho nazerania na

svet – svet kvantitatívne vymedzených konečných vecí, svet neustáleho vzniku a zániku a je logika, ktorá je logikou večného diania bez počiatku a konca, dištinktívna od moci vzniku a zániku, to jest dištinktívna od moci definitívnej smrti. Ak by som chcel hovoriť o dvoch logikách, o dvoch opačných hľadiskách na celok sveta, považoval by som za potrebné dodať, že ani jedna z oboch logík nemá absolútny charakter, lebo vo svete žiadne absolútne, žiadny cieľ, základná príčina či fundamentálny zákon/pravda nejestvuje a každá absolutizácia jedného alebo opačného hľadiska je nebezpečná a zo vzdialenejšieho horizontu sa napokon ukáže ako hľadisko ideológie tej-ktorej epochy. Nietzsche aj v tomto prípade kladie dôraz na *klamlivý* charakter sveta (nie však v morálnom zmysle). Svet je teda klamlivý, chaotický, ale aby človek v takomto svete prežil, potreboval k tomu „logiku“, ktorou si tento chaos racionálne usporiadal a iba takto dokázal vo svete žiť. Človek musel teda vymýšľať, schematizovať, kalkulovať, aj keď nie vždy si to aj dostatočne presne uvedomoval, že je v tom zároveň aj veľa klamu.

Moja interpretačná stratégia Nietzscheho myšlienky večného návratu toho istého nie je vedená snahou o jej obhajobu, alebo z pozície „zdravého rozumu“ o jej odmietnutie. Najskôr považujem za potrebné predmetnej myšlienke *porozumieť*, t. j. bez predpojatosti preskúmať jej koherenciu a možnosti jej všeobecného povedomia. Nietzsche však v rekapitulácii svojej filozofie mimo iné napísal: *najvyššou vôľou k moci je večný návrat*. Z toho je zrejmé, že myšlienka večného

návratu bytostne súvisí s myšlienkou vôle k moci. Bez primeranej interpretácie myšlienky vôle k moci nevidím možnosť relevantnej interpretácie večného návratu toho istého. Považujem ale za potrebné zdôrazniť, že sú to myšlienky a nie pojmy, čo znamená, že ich nemôžeme definovať (nie sú definitívne, absolútne), t. j. vymedziť kategoriálne. Nie je možné ich interpretovať kvalitatívne a ani kvantitatívne.

Obe myšlienky, ako si myslím, disponujú dvojznačným charakterom *toho istého*. Povedané inak, sú *jedným*, ale nie *jednotou*, skrátka, predstavujú *to isté*, ale z opačných hľadísk. Nietzsche v *Zarathustrovi* najskôr hovorí (mimo úvodu) o vôle k moci ako o najvhodnejšom výraze pre pomenovanie *života* a implicitne demonštruje aj k tejto myšlienke hľadisko, ktoré je zamerané na bezprostredné okolie, v ktorom človek žije. Myšlienka večného návratu toho istého je výrazom opačného a najvzdialenejšieho hľadiska na život a svet. Obe sú zviazané, prepletené a bolo by absurdné akceptovať jednu myšlienku a druhú zavrhnúť. Uplatňovanie dvoch opačných hľadísk (na každý fenomén) vedie obyčajne k otázke zmyslu večného návratu toho istého. Veď samotný Nietzsche si v poznámkach zapíše, že večný návrat je tou najextrémnejšou formou nihilizmu. Áno, je to tak.

V základnom vymedzení večný návrat nevedie nikam, je bez zmyslu. No z opačného hľadiska večný návrat kladie dôraz na život, ktorý je nepominuteľný a je potrebné mu zmysel dať. Oným zmyslom má byť *nadčlovek*, lebo iba on môže byť ozajstným pánom zeme (lebo vie – a aj tak žije –, že zo

zeme sa rodí a do zeme sa po smrti vracia, a to večne ako presýpacie hodiny). Na druhej strane vôľa k moci nemá svoj konkrétny cieľ, ale v topografii jej pluralitného charakteru tvorí, vytvára organizmy, orgány, spoločenstvá, koalície; v každom okamihu verifikuje svoj tvorivý charakter.

V monografii kladiem dôraz na otázku logickej súvislosti myšlienky večného návratu a po nej aj na otázku možnej skúsenosti, či povedomia večného návratu, ak sme nepopierateľne konečné bytosti. Pri otázke povedomia večného návratu toho istého formulujem zároveň hypotézu, ktorá by mohla byť aj vhodnou inšpiráciou pre nový koncept filozofie dejín. Predmetná hypotéza je založená na pojme večnosti v jej rôznych dejinných významoch, ktoré tvoria fenomenálne pole každej epochy, napr. mýtickej, kde večnosť je poňatá vo význame nesmrteľných bohov, antickej, kde večnosť je formulovaná do podoby večných ideí či večných podstát, kresťanskej epochy, postavenej na idey transcendentnej večnosti a novovekej večnosti, konfigurovanej do podoby nekonečnej otvorenosti sveta.

V závere práce si kladiem otázku, či Nietzscheho myšlienka večného návratu (najvyššej vôle k moci) je tým poňatím pojmu večnosti, ktorá môže byť podnetom pre kreovanie novej epochy.

1. Príčinnosť alebo osudovosť?

Je nanajvýš podivné ak niekto v súvislosti s Nietzscheho filozofiou hovorí o príčinách alebo o prísnom determinizme – pokiaľ ide o myšlienku večného návratu.

Nietzsche opakovane odmieta, že za všetkým, čo je nám zmyslovo prístupné sa skrývajú prvé alebo posledné, slovom, metafyzické príčiny. Zaiste, ak odmietneme prvú príčinu, potom nejestvuje osebe žiadna. Svet diania sa príčinne, a teda kauzálnym myslením interpretovať nedá. Na svet diania je potrebné nazerať veľmi vzdialenými horizontmi a nie krátkozrako. Podľa Nietzscheho z oných vzdialených horizontov sa svet zrazu ukáže inak, vo večnom návrate toho istého. Interpretátori Nietzscheho filozofie sa zhodujú na tom, že jeho myšlienka v sebe nesie fatalizmus, prísne opakovanie všetkého, večný návrat v tom istom poradí, resp. následnosti či súvislosti. Fatalizmus v tomto zmysle nie je nijaký determinizmus, ani prírodný a ani nejaký absolútny. Oba pojmy nie je možné zamieňať už iba tým, že determinizmus je založený na predpoklade existencie príčin, ktoré sú strojcami vecí či udalostí. Myslenie pohybujúce sa v intenciách krátkych horizontov môžeme nazvať aj príčinné, ale iba preto, že vybásnený pojem príčiny pomáha schematicky utriediť inak neuchopiteľné dianie, slovom, pomáha človeku nejako okolitému svetu porozumieť, usporiadať ho.

Nietzscheho fatalizmus často vzbudzuje pochybnosti, lebo zasa odporuje príčinnému mysleniu. Uvediem to najlepšie citátom z *Radostnej vedy*, ktorý naznačuje niečo z toho, ako je človek, jeho pocity, nádeje, straty a pod. zviazaný s časom a so všetkým tým, čo je okolo a čo je bytostne späté s jeho osudom: „*Osobná prozreteľnosť*“. – V živote existuje určitý vrchol: ak ho dosiahneme, hrozí nám i našej všetkej slobode – i keď sme krásnemu chaosu bytia už upreli všetku starostlivú rozumnosť a dobrotu – ešte raz najvyššie nebezpečie duchovnej neslobody a máme pred sebou svoju najt’azšiu skúšku. Až teraz pred nás totiž predstupuje s plnou naliehavosťou... myšlienka osobnej prozreteľnosti, práve teraz, kedy môžeme takmer hmatat’ rukami, ako nám každá, úplne každá vec, s ktorou sa stretávame, vždy *slúži k prospechu*. Život každého dňa a každej hodiny akoby nechcel nič viac, než stále novo dokazovať túto vetu: nech je to čokoľvek, dobré či zlé počasie, strata priateľa, choroba, ohováranie, neprichádzajúci list, vyvrtnutý členok, pohľad do obchodu, protiargument, otvorenie knihy, sen, podvod: okamžite alebo veľmi skoro sa všetko ukáže ako vec, ktorá »nesmela chýbať«, – je práve pre nás plná hlbokého zmyslu a prospechu!¹

Kto v tomto citáte vidí harmóniu a cíti iný spôsob usporiadania všetkého jestvujúcna, ten už začína tušiť, že tento svet a aj v tých najmenších maličkostiach „neriadí“ príčina;

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001, s. 146.

svet jestvujúcien je skôr „poskladaný“, „spútaný“, „zviazaný“ a všetko, čo bolo, je a bude, je nezrušiteľné vždy v tom istom poradí a kontexte, bez počiatku a konca. Nietzscheho odmietanie myslenia odvodeného z jestvovania príčin je charakteristické už od jeho filozofických počiatkov. Interpretatori jeho filozofie venovali tejto kritike zvyčajne len málo pozornosti, lebo takmer konsenzuálne odmietali (o čom píšem na inom mieste) myšlienku večného návratu toho istého a s ňou spojený fatalizmus. Preto považujem za potrebné venovať Nietzscheho kritike príčinného myslenia zvýšenú pozornosť.

Už raný Nietzsche *vedel*, že za (Platonovým) morálnym konceptom sveta sa skrýva svet iný, ale ešte *nevedel*, akou metódou myslenia onen morálny koncept sveta *rozlomit'* zvnútra a oslabiť ho. Preto, ako sám uznal, takmer do konca sedemdesiatych rokov *trpel* dekadenciou, vlečúcou sa chorobou, *v ktorej už neveril na nič*,¹ no vyliečil sa z nej v období písania prác od *Ľudské, príliš ľudské* až po *Radostnú vedu*.

V práci *Ranné zore*, predstavujúcej už nové nádeje, nové *zdravie* Nietzscheho ducha, zreteľnejšie načrtol *metódu*, spôsob prelomenia myslenia v protikladoch. Z toho, že vo svete niet žiadnych protikladov – do sveta ich vkladá iba naše myslenie –, že vo svete jestvujú nanajvýš stupne tohto istého fenoménu, vytvoril umenie dvojznačnosti myslenia, počívajúce na zvratnosti hľadísk pri akomkoľvek fenoméne.

¹ Tamže.

Na skúmaný fenomén je možné nazerat' z jeho najvyššieho stupienka, no zároveň možné a nutné nazerat' aj z jeho najnižšieho stupňa. To ale nepostačuje; aj tieto stupne je potrebné vidieť cez celý rebrík ich medzistupňov, slovom, *pá-tosom dištancie*. Napríklad metafyzický pojem *účelu* sa dá spochybniť z jeho najnižšieho stupňa, z *náhody*. Výsledkom tohto pohľadu je záver, že jestvuje iba svet nie ľubovoľných, ale *nutných* náhod, z ktorých, ak prejdú do pravidla, niektoré sa stanú tzv. účelom. Preto mohol tvrdiť, že *existuje iba ríša náhod a hlúposti*, ale nie účely, *ktoré sme si vymysleli iba my*.¹ Ale to, že existuje ríša náhod, ešte nie je Nietzscheho posledným hľadiskom.

Svet náhod existuje iba vo vzťahu k rozumu. Vo svete náhody ako také nejestvujú, lebo aj náhody sú symptómy určitej vôle k moci. V práci *Mimo dobro a zlo* v otázke *Čo si má vytyčovať dnešná veda?* Nietzsche uvedie, že odpoveď na ňu môže poskytnúť nie naša vôľa k vedeniu, ale skôr vôľa k *ne-vedeniu*.² Vo svete *existujú iba stupne a jemná rozmanitosť od-tieňov*.³ Svet účelov a protikladov je úplne umelým, veľmi zjednodušeným, vybásneným a falšovaným, prispôsobeným svetom a ničím iným. Ak je svet účelov fikciou, prečo by sme nemali byť trochu ironickí aj k jeho pôvodcovi, k subjektu?⁴

¹ NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2004, s. 87.

² NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998, s. 30.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 40.

Nietzsche tu mieri priamo na zákony kauzálneho myslenia ako na základný epistemologický omyl. Veď, čo je kauzálne hľadisko, teda to, že za každou udalosťou hľadáme jej bezprostrednú *príčinu*, totiž skrytý účel? Nie je ono kauzálne hľadisko, dlho pestovaný *cit* pre skryté účely, istým automatizmom subjektu, predpokladom myslenia, ktorým svet hodnotíme a iba z tohto hľadiska svetu rozumieme? Nie je onen cit, prevtelený do účelu dobra a pravdy, našou najvyššou hodnotou, koreňom našej morálky? Áno, lenže tento cit bol vypestovaný ako učený predsudok rozumu, ako spôsob nadvlády rozumu nad človekom, ba celým svetom. Pre Nietzscheho takýto cit odporuje životu večnému, rozumom nechopiteľného diania a bol to preň aj vážny dôvod na to, aby o príčinnom myslení, za ktorým je ukrytá moc morálnych hodnôt, začal pochybovať.

Kde nie sú účely, tam nemôžu byť ani ich príčiny. Nevypočítateľný svet diania si teda vyžaduje *obrat* od poznania sveta účelov a príčin k hľadisku tvorby života, v ktorom už musí byť zakomponovaná nielen minulosť a z nej projektovaná najbližšia budúcnosť, ale *celé* dejiny ľudstva, vrátane ich budúcnosti. Nietzsche v koncepcii *celej histórie* zhrnutej v každom okamihu¹ formuluje celkom iné *historické* hľadisko ako predstavil vo svojej filozofii dejín Hegel. Náhľad na súčasnosť z optiky dejín, ktoré sú dejinami kauzálneho a dialek-

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským. Bratislava: Iris 2002, s. 112.

tického myslenia, nepostačuje. Príčinné myslenie je iba do-
datočná práca rozumu využitá na to, aby rozum dokázal *prí-
činu*, ktorú toto myslenie už pred svojím výkonom *predpokla-
dalo* a do sveta diania *vložilo*.¹ Nietzsche základ príčinného
myslenia našiel v *cite* pre morálnu *príčinu* vo svete a v človeku,
ktorý sa od čias Platona upevňoval, presadil a prerástol
do morálneho inštinktu.

Podľa Nietzscheho každý cit človeka nie je ničím iným
ako symptómom vôle k moci. City sú teda pupočnou šnúrou
spájajúcou svet a človeka. Pre život znamenajú viac ako po-
city. Pocity sú až prvotnou reflexiou rozumu, vedomím, že
sa človeku niečo páči alebo nepáči. Krása alebo ošklivosť
predstavujú krajné stupne a odtiene hodnotiaceho citu, no až
reflexívny rozum príčinného myslenia ich pretvorí na proti-
klady. Ak si Nietzsche vo svojej dnes už okrídlenej téze „*po-
zrieť sa na vedu cez umelcovu optiku, ale na umenie cez optiku života*“²
vymedzí pôdorys pre svoju koncepciu prehodnotenia a pre-
hodnocovania hodnôt, chce tým zdôrazniť priepastný roz-
diel medzi inštinktívnym citom pre naše hodnotenia a prvot-
nou reflexiou rozumu tohto citu, tohto ne-rozumne vytvo-
reného predpokladu myslenia. Prirodzene, krása alebo
príjemný pocit rozum *zvádžajú*, vábia ho do svojich osídliel:
pôsobia aj ako stimulans pre smerovanie rozumu k pravde,

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia
1995, s. 62.

² NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*. Prel. O. Bakoš. Bratislava:
NDC 1998, s. 18.

resp. odpudzujú ho od nepríjemného, škaredého a zlého. Rozum stotožnený s hľadiskom krásy nikdy nedovolí, aby priznal pravdu aj škaredému. Teda už pri vytváraní prvotného pocitu (krásy) sa rozum usiluje tam, kde vymedzil protiklad krásy a škaredého, zdôvodniť svoj príklon ku krásе a eliminovať, zamietať pod prah všetko nehodnotné, nízke, škaredé, zlé. Napokon to dosvedčuje aj Aristotelov pojem *katarsis* v umení, kde spor medzi krásnym a škaredým mal plniť funkciu očistenia duše od nečistých afektov.¹

Nietzsche sa postulovaním základného hľadiska *optiky života* usiloval nielen rehabilitovať vedľa krásy aj svet škaredého. Jeho úsilím bolo preukázať – a to je fenomén, ktorý sprevádzal vznik umenia dve storočia pred vznikom filozofie –, že prvotné umenie, *choreia*, protoumenie, vyrástlo z expresívnej, mimorozumovej, spontánnej, citovej zložky človeka.² Expresívne sily človeka poňal ako hlbšie než sily konštruktívne (s čím sa Tatarkiewicz nestotožnil), v ktorých dominuje už rozum. Hľadisko umenia malo byť tým dištinktívnym hľadiskom, ktorý rozum vedy, rozum príčinného myslenia *usvedčí* z jednostranného, príliš zúženého pohľadu na svet. A nielen to, hľadisko umenia malo obnažiť vedecký rozum založený na pojmoch a ich príčinnom reťazení ako

¹ ARISTOTELES: *Poetika*. Prel. M. Mráz. Praha: Oikúmené 2008, s. 37.

² „Expresívne umenie bolo súhrnom poézie, hudby a tanca, tvoriacich jeden celok... Toto umenie spočívalo vo vyjadrovaní ľudských citov a reflexov rovnako zvukmi ako pohybmi, rovnako slovami ako melódiou a rytmom...“ TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky I*. Prel. J. Marušiak. Bratislava: Tatran 1985, s. 34.

vybásnený svet stojaci proti svetu diania. Nuž, čo pre Nietzscheho znamenalo nazerať na umenie *optikou života*?

Všetko, čo chce básniť, vzlietať k výšinám, je fenoménom vôle k moci. Všetko sa chce presadiť, byť pre iné pravidlom, zákonom. Čo však urobila prvotná, Platonova estetika s krásou expresívneho umenia tanca, spevu a poézie? Neodvrhla túto krásu ako iluzívnu, klamlivú, vybásnenú? Nietzsche v práci *Súmrak model* uviedol: „Človek sa domnieva, že samotný svet je zahrnutý krásou – *zabúda* seba ako príčiny jeho.“¹ Krásu si vymyslel človek! Všetko vo svete je *klam* a *ilúzia*, ako to uviedol vo svojej dlho utajovanej eseji *O pravde a lži, nie však v morálnom zmysle*. Ako je to teda s básnením, s vymýšľaním, s klamom u človeka a ako je to s klamaním v prírode? Nietzsche v uvedenej eseji a na mnohých miestach svojich prác z osemdesiatych rokov 19. storočia koncipoval svoju teóriu metaforickej pravdy. V nej vystupuje do popredia zvlášť otázka *arbitra* jazykového výrazu, ktorý je dvojznačný práve metaforickou povahou jazyka. Jazykový výraz je z hľadiska logiky sémantikou pojmu, ale z hľadiska metaforickej povahy jazyka zasa ne-logickým *prenosom* významu z úplne inej a s pojmom neporovnateľnej oblasti do logiky, bez nároku ich kauzálnej súvislosti.

Kto alebo čo rozhoduje o pravdivosti jazykového výrazu? Na tento problém upozornil vo svojej štúdií *Rétorika, hudba a reč v raných textoch z Nietzscheho pozostalosti*

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 118.

R. Roreitner, odvolávajúc sa na fenomenologickú interpretáciu pravdy Koubu¹ a iných renomovaných autorov. V predmetnej štúdii tvrdí, že metaforický prenos významu z jednej do úplne inej oblasti nevytvára priamu súvislosť medzi nimi a ich prípadná korešpondencia sa môže javiť ako celkom *náhodná*.² Avšak náhodná nie je. Metaforika jazykového výrazu ukazuje na akúsi svojvoľnú *skratku* medzi dvoma odľahlými oblastami, a to tak v priestore, ako aj v čase. Na otázku *Aká je to sila?*, ktorá takto svojvoľne spája obe oblasti, Nietzsche odpovie, že je to sila *určitej* vôle k moci, čím chce demonštrovať, že touto silou nie je ani inštinktívny cit a už vôbec nie „nervový vzruch“.³ Aj inštinktívny cit pre pravdu sa musel vytvoriť a podľa Nietzscheho vznikol ako pravidlo a zákon až po tisíciach omyloch, tisíciach klamlivých ilúziách, tisíciach nevydarených pokusoch, aby sa napokon jeden z nich presadil ako *pravdivý* a mohol byť všeobecne uznaný za *pravdu*. Metaforika jazykového výrazu teda nenesie v sebe iba sémantiku *pojmu*, túto redukciu vedenia, ale aj, a predovšetkým, jeho dlhú a skrytú históriu omylov, vrátane toho, ktorý sa presadil a zautomatizoval ako pravda. Nietzsche dvojznačnosť jazykového výrazu napokon previedol,

¹ KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel 1995, s. 177–238.

² ROREITNER, R.: *Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheovy pozůstalosti*. In: Nietzsche, F.: *Ranní texty o hudbě a řeči*. Praha: Oikúmené 2011, s. 15.

³ NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2007, s. 12.

ako na to upozornil napr. E. Müller vo svojej práci *Gréci a Nietzscheho myslenie*, do diferencie pátosu citu a pátosu logu, pomocou ktorej rozlomil, akoby z vnútra, pojem *tragického*, resp. pomocou hry dištancie od jednej či druhej podoby pátosu *premiestnil dionýzovské do podoby filozofického pátosu*.¹

Hra dištancie medzi pátosom citu a logom predstavuje jednu zo základných podôb Nietzscheho stratégie, pomocou ktorej jazykový výraz rozlíšil na oblasť *zobrazovania* a oblasť *definícií*. A práve zobrazovanie malo ukázať ozajstné, no *skryté dejiny filozofie*,² dejiny svojvôle omylov, pnutí k nepravde, prevetľovanie jedných na úkor iných, slovom *hlbku*, dištančné hľadisko od právd definícií, odvodených logom. Zo skrytých dejín filozofie sa malo rozpoznať, že takto pracuje vôľa k moci, jedna zo stránok dvojznačného, t. j. problematického charakteru bytia. Druhou stránkou, ktorou je možné sa priblížiť k povahe bytia, mala byť *priepastná* myšlienka večného návratu toho istého. O čo vlastne Nietzsche pri vymedzení bytia – cez metaforiku pravdy – išlo? Nemalo to byť jeho úsilie rozlomiť a prekonať Platonov dualizmus sveta ideí a sveta zdania, Platonovo myslenie v protikladoch dobra a zla? Platonova myšlienka sveta ideí bola dôvtipná, lebo predstavovala jedno z možných riešení *poznania* diania tohto neustále meniaceho sa sveta. Vskutku, svet

¹ MÜLLER, E.: *Die Griechen im Denken Nietzsches*, s. 54. Sumárnejšie pozri GERHARDT, V.: *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam 1988.

² NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Prel. V. Tichý. Olomouc: Votobia 1993, s. 60.

bez bytujúca, bez nehybnosti nie je možné poznať. S tým súhlasil aj Nietzsche.¹ Platonov problém, podľa neho, spočíval v tom, že bytujúca, idey, uprednostnil pred ich *mimesis*. Platon síce elegantne *vyriešil* herakleitovský svet diania, ale tak, že ho vyhlásil za zdanie, za klam zmyslov. Tento Platonov krok v jeho filozofii Nietzsche považoval za neuralgický; zmysly predsa neklamú a ak neklamú, potom klame Platonov rozum. Preto prvá zásadná úloha spočinula v otázke: *Ako vyriešiť problém diania ako diania*, bez k nemu nadradeného bytujúca?

Nietzsche predmetnú otázku poňal cez svoju myšlienku vôle k moci; celé dianie je fenoménom vôle k moci, sily, disponujúcej chcením presadiť sa. Na prvý pohľad sa zdá, že vôľa k moci je modelom bytia ako *najvyššieho jestvujúca*. No nie je to tak. Nietzsche k tejto myšlienke priradil ešte myšlienku večného návratu toho istého a práve ňou chcel vyjadriť, že ak dianie nie je osebe, že dianím dianie uchopiť nie je možné, musí tu byť ešte niečo ako večný návrat, návrat toho istého, istý druh, ale ani ten nemôže byť bytím osebe, resp. takým bytím, ktoré by potvrdilo samo seba. Obe Nietzscheho myšlienky mali vypovedať vlastnú povahu problematického bytia, presnejšie, priblíženie sa k takejto podobe bytia. Bytie je problematické, lebo potrebuje tak vôľu k moci, ako aj večný návrat, tak svet diania, zmeny na základe pohybu,

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014, s. 95.

ako aj svet *zmeny bez pohybu* (počiatok a koniec pohybu pohybom nie sú, ale sú zmenou, ktorá pohyb zakladá). Obe myšlienky teda osebe neplatia; ich spolupatričnosť je založená na ich ne-jednote, v ktorej raz prevláda jedna, raz druhá, preto ak niet jediného či jednotného bytia, nadradeného daniu, potom nemá zmysel hovoriť o jedinom a jednotnom Dobre, či o jedinej a jednotnej Pravde. Je zrejmé, že obe myšlienky, zakladajúce fundament nemorálneho konceptu života boli namierené zvlášť proti Platonovej filozofii, proti jeho základným filozofickým východiskám, proti *vynálezu čistého ducha a vynálezu dobra osebe*.¹ Nietzscheho premýšľanie o Platoni a jeho zápas s Platonom bol vedený v tomto duchu. Predpokladom Platonových filozofických východísk bolo uprednostnenie logu nielen pred mienením, ale jeho absolutizovaním, absolutizovaním vedenia, cez ktoré bolo potrebné korigovať aj samotný život. Platon odklonil Sokratov filozofický postoj *viem, že nič neviem* od života človeka tak, že z neho vypreparoval *viem*. Ja, Platon, *som pravda*.² Nietzscheho zápas proti Platonovmu *vynálezu čistého ducha a vynálezu dobra osebe* začal, popri skúmaní Platonovej aristokratickej osoby, kritikou dialektiky, ba hlbšie, kritikou logiky. Opakom tézy *Ja, Platon, som pravda*, sa Nietzschemu stala téza *logika je len druh omylu*, logika je založená na nepravde, rozum vyrástol nerozumne, z nerozumu.³ Nietzsche Platona *obrátil*, ale

¹ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*, s. 8.

² NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 41.

³ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 106.

k jeho odpútaniu sa od Platona to nepostačovalo. Aj v optike svojich dvoch myšlienok, vôle k moci a večného návratu toho istého, musel uznať, že Platon svojím životom zostane *večným*, ale aj jeho filozofia, založená na učennom predsudku morálneho citu, odvodeného z morálneho konceptu sveta, mala svoje historické opodstatnenie, lebo tento *omyl* umožnil, aspoň načas, stabilizovať svet európskeho človeka a poskytnúť mu oporu. Z hľadiska večného návratu toho istého aj Platonov svet bol *dokonálny*, aj jeho svet si nesie každý *okamih*. Z hľadiska vôle k moci a jej perspektivizmu (metaforickej koncepcie pravdy), z biológie pudu poznania, potvrdzujúcej, že *pravda je druh omylu*,¹ no nie v morálnom zmysle, ale *nutného omylu*, ktorý je prostriedkom zachovania človeka – a teda vôle k moci – sa Platonov vynález ukáže ako úpadkový, stačí na jeho sedimenty (t. j. platonizmus) poklopať kladivom a *rozpadnú sa*. Pod nimi už Platona nenájdeme inak ako dutú modlu.

Nietzsche, ako sa domnievam, chce oboma myšlienkami povedať, že sú tiež *klamom*, ale ako bol presvedčený, mali mu poskytnúť nový, neplatonský druh poznania, poznania ako vôle ku klamu,² tak ako tvorí príroda. Vôľa ku klamu (enigmatický charakter poznania) umožňuje dištanciu od nejakej na človeku nezávislej pravdy a tiež od významu omylu ako protikladu k nej. Priznanie sa vôli ku klamu oslobodzuje

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 23.

² Tamže, s. 95.

od každého nábehu k absolutistickým alebo relativistickým hodnotám či koncepciám života. V otázke takého a takého poznania (ako vôle ku klamu) rozhodne napokon život sám; rozhodne, ktorý klam, ktorá ilúzia sa v konkrétnej situácii, resp. v istom čase presadia: raz v potrebe život stabilizovať a dianie ochudobniť a raz v potrebe sily diania uvoľniť. K tomuto umeniu sa človek môže učiť najskôr od tých, ktorí pomocou ilúzií tvoria, totiž od umelcov.

Práve médium umenia je tým – v čom vynikali už Gréci, tvorcovia tragického pocitu života, zobrazeného vo veľkolepom umení gréckej tragédie –, čo umožňuje nazerat' na veci, na povrch, výjavy ako na svet krásneho zdania, ale z *hlbky*, skrývajúcej v sebe veľké hádanky a pestré neistoty.¹ Hľadisko *hlbky* predstavuje jeden z pôdorysov *obratu* Platonovej filozofie koncipovanej v nazeraní na svet z *výšky*. Lenže Platon nebol iba filozofom, ale bol aj umelcom. Nietzsche to vedel a v tomto *teoretický* Platon zostal preň dlho, ak nie nepochopiteľný, tak dozaista filozofom, od ktorého sa, ani v podobe *obráteného platonizmu* nevedel odpútať.²

Je bez akýchkoľvek pochyb, že Nietzscheho vzťah k Platonovi sa kryštalizoval práve v dramatickom rozpore a hlbokom napätí medzi Platonovým životom (temperamentom vytvoreným prírodou) a jeho filozofickým myslením. Ako uviedla v práci *Friedrich Nietzsche vo svojich dielach*

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 14.

² MÜNZ, T.: *Nietzscheho vôľa k moci ako poznanie*, s. 108.

L. Andreas-Salomé, Nietzsche v Bazileji, kde prednášal aj dejiny gréckej filozofie s obľubou hovoril svojim poslucháčom: „Tento systém je vyvrátený a mŕtvy, ale osoba za ním je nevyvrátiteľná, osobu zabiť nie je možné« – napríklad Platóna.¹ Podľa tradície Platon po stretnutí so Sokratom, po očarení jeho dialektickým umením, spálil svoje umelecké drámy, no ako preukázal vo svojom filozofickom diele, písaným umeleckou formou, umeleckého zobrazovania filozofických myšlienok sa zbaviť nedokázal a dokázať nechcel. Dokonca Platon svoje najvyššie postuláty, *poznánie* ideí Dobra, koncipoval umeleckým podobenstvom.² Pre Nietzscheho bol Platon vznešeným typom, sebestačným človekom umeleckého inštinktu, ale aj záhadou a hádankou: Ako mohol takýto typ človeka podľaohnúť plebejskej zbrani šermiarskeho rozumu, namiereného proti silným, proti tým, ktorí svoje konanie nepotrebujú pred nikým zdôvodňovať.

Nietzsche na uvedený rozpor v Platonovej osobe poukázal aj v práci *Lidské, příliš lidské* cez sentenciu smerujúcu k záveru, že hlboký človek buď svoje názory skrýva, alebo sa skrýva za svojimi názormi.³ Nepochybne, Platon bol človekom, ktorý svoje názory neskrýval. Je možné, že sa za svojimi názormi iba skrýval a že toto skrývanie bolo čosi náhodné,

¹ ANDREAS-SALOMÉ, L.: *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*. Prel. A. Bláhová. Praha: Torst 1996, s. 9.

² PLATON: Štát. In: *Platon: Dialógy II*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990, s. 224–237.

³ NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské II*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2012, s. 122.

čo k jeho filozofii nepatrí? Platon vo svojom *Siedmom liste* uviedol: „Kto totiž nepochopí aspoň štyri z tých piatich vecí (meno, definícia, obraz, vedenie, neprotirečivá podstata, dopl. Š. J.), nikdy nebude môcť úplne poznať piatu. Okrem toho pre nepatrné jazykové možnosti tieto štyri veci objasňujú nielen akosť, ale aj podstatu každej veci. Preto sa nikdy nijaký rozumný človek neodváži uložiť svoje myšlienky do slov, navyše nezmeniteľných, ako je to pri písomnom zázname.“¹

Platon, milovník logu, musel uznať, že podstatou všetkých vecí je niečo *nevypovedateľné*. Lenže to, čo je nevypovedateľné, je podľa Nietzscheho samotný Platon, jeho predpoklad a predsudok, že *on* je *pravda*. To Platon musel zamlčať a týmto sa skryť aj za svoje názory. V Nietzscheho očiach takáto stratégia má síce svoje čaro, no za predpokladu, že to, čo veľkí ľudia v sebe skrývajú, je najtemnejšou jaskyňou duše, do ktorej svetlo rozumu nikdy neprenikne a čo rozumu nekauzálne predchádza ako jeho *nerozumný* predpoklad: urážlivosť, pýcha, egoizmus, pretváрка, klamanie, slovom, celý svet inštinktov. „Z čoho vznikla v ľudskej hlave logika? Isto z nelogiky, ktorej ríša musela byť pôvodne nesmierna.“² Ľudský život, celé dejiny pred vznikom filozofie sa odohrávali v nerozumnom svete inštinktov. To malo platiť aj pre

¹ PLATON: Siedmy list. In: Platon: *Dialógy III*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990, s. 621.

² NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 106.

poznávací pud: Základom logiky je nelogický sklon zamieňať podobné za rovnaké.¹

Prečo sa však Nietzsche zdôveril Overbeckovi, že Platonovi *ešte stále nerozumie* a „ako málo“ ešte „pozná“ Platona a „ako veľmi je Zarathustra *platonský*“?² Možno sa domnievať, že vysoké ocenenie Platona ako človeka a rázne odmietnutie jeho filozofie skrýva ešte iný druh protirečenia, s ktorým bol Nietzsche nútený zápasiť. Už v roku 1870 vo svojich poznámkach uviedol, že jeho filozofia je iba *obrátеным платонизмом*.³ Nietzsche musel uznať, že Platon nie je v dejinách filozofie náhodným *omylom*. Platon, otec pojmového myslenia, reprezentuje pátos logu, oddanosť tej krajnosti ľudského ducha, voči ktorej je možné postaviť celý svet jeho inštinktov, lebo človek je viac ako bytosť oddaná rozumu. Platon bol pre Nietzscheho filozofiu nevyhnutným, aby bolo čo *obrútiť*. V tomto zmysle môžeme povedať, že Nietzscheho filozofia predstavuje, zlomyseľne povedané, Platona dvakrát. Raz Platona logu a raz Platona *skrytého*, raz metafyziku jednoty počiatku rozumu a bytia a raz odvrátenú tvár metafyziky, vyjadrenú v podobe ne-jednoty rozumu a inštinktov človeka. Nietzsche za *skrytým* Platonom videl celý svet jeho inštinktov a za *obrátеным* Platonom zasa potrebu všetky jeho sily – ktoré Platon zavrhol a pre svoju filozofiu nevyužil – odkryť. V Platonovej filozofii sa totiž ona

¹ Tamže.

² NIETZSCHE, F.: *KSB*, s. 449.

³ NIETZSCHE, F.: *KS A 7*, s. 199.

nádherne polyfónia ducha z tragického obdobia Grékov vytratila a pre Nietzscheho bolo nevyhnutné preskúmať práve *polyfóniu ducha*, ktorú Platon v sebe utajil.

Podľa Nietzscheho je človek sám *prírodou*,¹ je mnohým, všetko, vrátane inštinktov chce v ňom filozofovať. Aj v Plattonovi mohli filozofovať inštinkty, no napätie Platonovho ducha bolo spôsobené vzrušením len jedného z inštinktov, inštinktu teoretického poznania a toto vzrušenie sa mohlo uvoľniť iba v oddanosti *pravde* tohto inštinktu. Príroda, jej šírava, jej hĺbky a výšky, sa stala temnou, lebo *sme nemali cesty*.²

Nietzsche chcel v *obrátení* Platona (vo význame ako oráč radlicou obracia zemín) poznať ho, resp. vidieť z hĺbky. Pre poznanie Platonovej osoby Nietzschemu jeho veľkolepá syntéza dovtedajšieho gréckeho myslenia nepostačovala. Nietzscheho cieľom nebolo *poznanie* Platona – v optike obráteného Platona. Bol Nietzscheho najvznešenejším protivníkom, lebo bol *prostriedkom* k novému cieľu: rozozvučať všetky temperamenty v človeku. *Porozumieť* Platonovi nepostačuje, lebo *chápať* nie je ešte statočnosťou; chápať podľa Nietzscheho znamená *nevedieť kam*.³ Platona bolo potrebné prekonať – k tomu bolo potrebné napätie, (erotické) vzrušenie všetkých síl človeka, bez odovzdanosti k akejkoľvek

¹ NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Prel. J. Fischer. Olomouc: Votobia 1995, s.10.

² Tamže.

³ Tamže.

pravde. Toto rozozvučanie všetkých síl človeka, všetkých síl prírody v človeku, Nietzsche nachádza v ne-jednote *metódy* páťosu dištancie. A práve tak, zdá sa, Nietzsche *číta* Platonovu filozofiu, ako *číta* aj jeho osobu.

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 javmi, či v nich samých nepredpokladal ich logickú príčinu? Nietzsche už v kritike Parmenida zdôrazní, že Parmenidovo uprednostnenie rozumu pred zmyslami viedlo k Platonovmu oddeleniu ducha a tela.¹ 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 Platona sa vo filozofii a napokon aj vo vede a v každodennom živote presadilo pravidlo, že ak je rozum logický, je nevyhnutne logická aj celá skutočnosť. Pre Nietzscheho tak jeho umelecké hľadisko, ako zvlášť jeho filozofia *budúcnosti*, svedčia o niečom celkom inom. Zmysly neklamú, percipujú iba svet chaotického diania, čo malo byť preň potvrdením, že svet je zvrchovane nelogický.² Obrátenie logiky v prospech nelogiky

¹ NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina a J. Horák. Olomouc: Votobia 1994, s. 55.

² NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*, s. 106.

sa Nietzschemu stalo pôdorysom pre náhľad života z *hlbky*. 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 – nachádza rozsiahlu ríšu pojмами neuchopiteľného diania, ríšu tvorenia inštinktov, ktoré sú všetky *veľmi nelogické a nespravodlivé* a my sa z týchto procesov dozvedáme iba *výsledok ich boja*.¹ Logika teda vznikla z nelogiky a nelogicky. Nelogickým je aj sklon zachádzať s podobným ako s rovnakým.²

Príčina a jej následok slúžia k opisu diania, no nie k jeho vysvetleniu. Opisujeme veci, udalosti, ba aj pohyb a zmenu, ale pritom sme nepochopili, tvrdí Nietzsche, že príčina a následok, vrátane ich celej zložitej postupnosti, sú iba *obrazy* rozumu, „... za obraz sme sa nedostali“.³ Výsledkom zámeny nelogického sveta diania za obraz logickej príčiny, predchádzajúcej každému následku, sú vlastne omyly a ilúzie a tie považujeme za pravdy. No nie sú to omyly v zmysle protikladu k pravde, omyly, ktoré by mali byť niečím v živote nepotrebným. Naopak, niektoré môžu byť pre život užitočné. „Intelekt plodil v nesmierne dlhom období len omyly; ukázalo sa, že niektoré z nich sú užitočné a uchovávali druh.“⁴ Užitočné omyly sú tie, ktoré sa stali pravidlom, pravdou a zákonom, súčasťou takmer *základnej výbavy* človeka, napr. presvedčenie,

¹ Tamže, s. 107.

² Tamže, s. 106.

³ Tamže, s. 107.

⁴ Tamže, s. 104.

že existujú trvalé veci, že existujú totožné veci, telesá, že vec je tým, čím sa *javí*. Ba aj viera, že to, čo je dobré pre mňa, je dobré osebe, resp. viera v poznanie pravdivého a nepravdivého. Muselo prísť až neskoré obdobie, Nietzsche myslí na 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. Kúзло viery, že každým cieľom poznania bude zrejmé 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 otázok poznania seba samého – nie inak ako pýtajúcim sa rozumom.

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 23.

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

³ NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské II.*, s. 179.

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.

Nietzsche si v kritike príčinného myslenia zvolí za jej prototyp, prirodzene, Platona. Už v práci *Ranné zore* v § 116 *Neznámy svet* „subjektu“ namieta proti Platonovmu mysleniu a poznaniu 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, tvrdí Nietzsche, nie je nikdy to, čo sa nám javí. To, čo sa nám javí, je iba *výsledok* neznámeho vnútorného sveta človeka, jeho fyziológie, nálady, ale nikdy nie iba úmyslu. 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

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

obrazov rozumu za samotnú skutočnosť.¹ Tento omyl reflektuje už v práci *Ranné zore*: Intelekt je zrkadlom istej pravidelnosti, toho, že určitá vec nasleduje po nejakej inej veci. Predsudok zámeny príčiny a následku je teda zrkadlom intelektu, *obrazom*, ktorý znemožňuje dovidieť podstatnejšie súvislosti, ako je následnosť.² Účely, tak ako si ich kladie každé poznanie, v prírode nejestvujú. To mala byť Nietzscheho námietka proti poznaniu za každú cenu a proti nutnosti poznať svet – za každú cenu.

V prírode však jestvuje aj niečo, čomu obyčajne hovoríme svet *náhod* a tie podľa Nietzscheho formujú *následok* oveľa viac ako jeho tzv. *príčina*, ako jeho predchádzajúci následok. K tomuto tvrdeniu využije príklad *vzniku oka*. „... videnie *nebolo* pri vzniku oka zámerom, skôr vzniklo až keď *náhoda* zostavila aparát.“³ Následok nie je *cieľom* nejakej príčiny, ktorá mu predchádza. Podľa Nietzscheho stačí iba tento prípad a účelnosť v prírode, resp. poznávanie podľa pravidiel 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 *nutnosť*) nám umožní porozumieť, že formovanie účelov na základe poznávania vecí alebo vôle zameraných na otázku, *čo je dobro?*, sú bludy. Náhoda každý účel zmarí alebo koriguje. Svet náhod je oveľa vzácnejší ako svet účelov a kto takúto skúsenosť získa, tomu sa poznávanie účelov musí sprotiviť.

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 107.

² NIETZSCHE, F.: *Ranné červánky*, s. 82.

³ Tamže.

Nietzsche sa kritike poznania cieľa, príčinných účelov v prírode – teraz už v optike *perspektivizmu* vôle k moci,¹ t. j. náhodne vytvorených účelností v prírode – venuje aj vo svojich ďalších prácach. (Tým mal potvrdiť, *proti* čomu bojuje, totiž proti tým omylom, nazval ich bludmi, ktoré život nihilizujú). Azda najviac plastický príklad bludu zámeny príčiny a následku uviedol v práci *Súmrak modiel*, v kapitole Štyri veľké bludy. Tvrdí v nej, že „nie je nebezpečnejšieho bludu než *zamieňať následok s príčinou*“ a dodáva: „nazývam ju (zámenu, dopl. Š. J.) vlastnou skazou rozumu“.² Proti tomuto *dedičnému briedu* rozumu použije, nie inak, hľadisko života, bohatosť jeho foriem. Podľa Nietzscheho život v jeho bujnosti je nepomerne viac ako *diéta*, ktorú životu kladie rozum. Diéta ochudobňuje, využíva sa tam, kde je život ohrozený, v úpadku. To je aj prípad Platóna, morálky a náboženstva. Urob to tak a tak, chráň sa od toho a toho – a budeš šťastný, je imperatívom upadajúceho života.

Z tohto základného bludu rozumu pramení aj blud *nepravej príčinnosti*,³ ktorý 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 vyvodí, že celý

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 17.

² NIETZSCHE, F.: *Súmrak model*, s. 57.

³ Tamže, s. 60.

vnútorný svet človeka je blud, pretože taká vôľa nehýbe ničím, iba *sprevádza udalosti* a môže v nich aj chýbať. Preto sa nemôžeme diviť, píše Nietzsche, že ľudský duch nachádza vo veciach iba to, čo do nich vložil,¹ totiž príčinu ducha, nekriticky zamenenú za samu skutočnosť. Ďalším bludom, vychádzajúcim zo zámeny príčiny s následkom, je *blud imaginárnych príčin*,² 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?* položí si Nietzsche otázku. Nie, príjemné pocity iba považujeme za príčiny šťastného života. Lenže aký je to život? Je to život, ktorý má človeku poskytnúť *pokoj*, čo pre Nietzscheho znamená ustrnutie, umŕtvenie ducha, úpadok života. Za podobný blud považuje aj *blud slobodnej vôle*,³ ktorý chápe ako vôľu k zodpovednosti. Tá je však len vôľou povinnosti *počúvať*, resp. *trestať*. Slobodná vôľa, ktorej pôvodcami sú kňazi, je iba tyraniou (právom) ako si zabezpečiť cestu k Bohu, ale nie cestu k nevinnému svetu diania. 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*.⁴ Nikto nie je zodpovedný za to, že je tu a že má také alebo onaké

¹ Tamže, s. 62.

² Tamže, s. 63–69.

³ Tamže, s. 69–72.

⁴ Tamže, s. 71.

vlastnosti. „Osud jeho bytosti nie je možné odlúčiť od osudu všetkého, čo bolo a bude“¹ – 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 vynášiel človek, v skutočnosti však cieľ chýba. Nejestvuje nič, čím by mal človek súdiť, odsudzovať, zrovnávať, merať, pretože to by znamenalo *súdiť celok sveta*,² svet nevinného diania. Preto veľkým oslobodením človeka zo všetkých jeho bludov môže byť jedine *obnova nevinného diania*.³

Všetky ľudské bludy je potrebné odstrániť a až ich odstránením oslobodíme svet – v tomto spočíva 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 zakliala. A poslednou vierou, pohnútkou ich odkliatia, mal byť práve blud účelu dobra, ten však vyrástol na blude zámeny príčiny a následku. Preto si Nietzsche cení – v približovaní sa k citu pre svet nevinného diania – viac Tukydidu ako Platóna. Tukydidides si na človeku alebo udalostiach cenil to, čo je na nich *typické*, jedinečné, a tým oceňoval mnohosť typov ako prejav rozvinutej, zdravej kultúry. Kultúra rozkvitá iba tam, kde sa darí pestovať čo najširšiu škálu

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 72.

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 znamená, že bojoval proti inému typu *dobrého rozumu*, proti inej možnej perspektíve nazerania na svet, a to za každú cenu. Toto *za každú cenu*, táto tyrania rozumu a dokonaného poznania, to, čo malo byť podľa Nietzscheho v Platónovi najzhubnejšie – čím sa odklonil od Sokrata – možno zahubilo v Platónovi jeho vlastný typ, jeho jedinečnosť umelca a filozofa, človeka umeleckého zobrazovania a logických definícií.

Každý výraznejší typ *prezrádza*, čo v jeho tvorbe prevláda, čo v ňom *vládne*. Nietzsche v § 218 práce *Ranné zore* uvedie 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 Platónova slabina – poznania za každú cenu – vystupňovala jeho ducha do sveta, v ktorom tento náš svet už nemohol byť pravdivý.

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

² Tamže, s. 140.

1. 2. Príčinné myslenie a metafyzika prvých príčin

Nietzsche v kritike príčinného myslenia ide hlbšie, do kritiky logiky ako takej. Logika podľa neho vznikla z *nelogiky*,¹ ktorá nekauzálne predchádza aj zrodu jazyka. Logické myslenie je v nelogickom svete *náhodnou* účelnosťou, ktorá sa presadzovala v dlhom dejinnom období človeka, až napokon sedimentovala ako jeho najvlastnejšia *prirôdzenosť*. Logika teda človeku nebola *daná*, má svoju prehistóriu podzemného sveta nelogiky, ktorú logika vlečie so sebou aj dnes a nijako sa jej nemôže zbaviť. Nietzsche sklon logiky zachádzať s podobným ako s rovnakým však nevníma len 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 nejstvovali 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 uznáva, ale neuznáva ju ako metódu poznania toho, čo je *pod* ňou, čo je *bez* logiky.

Podobný postoj zaujme aj v otázke metafyzického myslenia, ktorého zdroj nachádza už v modlárstve reči, v metafyzike reči, „to jest *rozumu*“.³ Príčinou metafyziky je rozum –

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

² Tamže, s. 101.

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

ako prvé a posledné hľadisko, slovom, božie oko, *causa sui*. Základným rysom každej metafyziky je *obraz* v ľudskej hlave, pojem, tzv. *príčina* poznania každého javu. Prvotným znakom každej metafyziky je teda *príčina* vložená človekom do sveta a v ňom aj hľadaná. Metafyzikou je vlastne každé slovo, každá reč a každé poznanie za podmienky, že človek *zabudol* na metaforickú povahu jazyka. Takýmto človekom bol aj 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, *bodnotí*. „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 zvnútra 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, myslím tu na Platonove idey Dobra, Pravdy a Krásy, ktorých vo svete niet a do sveta ich zaviedol iba modloslužobnícky rozum.

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

Základným hodnotovým hľadiskom dialektického rozumu je teda predpoklad (metafyzika) *dobra osebe*. Nietzsche už vo fragmentoch od leta roku 1872 až do začiatku roku 1873 napíše, že hodnota dobra sa najskôr kreovala ako pragmatická potreba k organizovaniu sociálnej štruktúry ľudského spoločenstva. „Pravda sa objavuje ako sociálna potreba...“ a „pud poznania má *morálny* zdroj“.¹ Metafyzické dobro predstavuje až dodatočnú, kritickú odozvu na stav spoločnosti, ktorú pragmatika bohatých a stav chudobných rozdelili do *dvoch štátov* v jeho vnútri. Napokon o rozdelení dvoch opačných dober, 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 fenoménu. 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“, napíše Nietzsche vo svojich poznámkach.² V tejto súvislosti sa vynára otázka, ktorú položil Heidegger a Fink, či Nietzsche metafyzické myslenie opustil, resp. či je vôbec

¹ NIETZSCHE, F.: Fragmenty z pozostalosti. In: Nietzsche, F.: *O pravde a lži ve smyslu nikoli marálmim*, s. 38–39.

² Tamže, s. 55.

možné sa metafyzickej zložky jazyka a jej typu myslenia vzdať.

Nietzsche odmietnutím sveta príčin, ktoré predchádzajú účinkom a účinky tvoria, vidí, či objavuje svet vôle k moci a najvyššej vôle k moci, ktorou je večný návrat. Bude teda náležité, ak sa v následných kapitolách pokúsim predstaviť troch výrazných interpretátorov oboch Nietzscheho myšlienok, M. Heideggera, W. Müller-Lautera a P. Loeba.

2. Heideggerova interpretácia večného návratu

Heidegger sa Nietzscheho filozofiou zaoberal – ako sám uvádza v predhovore publikácie *Nietzsche I.* – od roku 1930 až do roku 1947. Myslím si, že sa neusiloval iba o zaradenie Nietzscheho filozofie do kontextu metafyzického myslenia ako jeho zavŕšiteľa, ale v mnohom s Nietzscheho spôsobom myslenia aj zápasil. A zdá sa, že jedným z impulzov na to, kto alebo čo mohlo Heideggera viesť k *obratu* jeho myslenia od otázky *zmyslu bytia* k otázke, čo je Bytie samé, totiž, že myslenie bytia nie je vecou nášho *chcenia*, ale vecou samotného bytia, bol aj Nietzsche. Zaiste, je to hypotéza, ale všimnime si: Nietzsche hovorí, že umenie je viac ako pravda. Heideggerovou odpoveďou sú jeho tri prednášky z rokov 1935 a 1936 publikované pod názvom *Zdroj umeleckého diela*. K Nietzscheho konceptu prehodnotenia všetkých hodnôt napísal v roku 1947 *List o humanizme*, v ktorom hodnotové myslenie rázne odmietol. Samotný Heidegger by zrejme Nietzscheho vplyv či impulzy na svoju mysliteľskú cestu poprel, veď v otázke umenia sa neodvoláva na Nietzscheho, ale na Hölderlina.¹ Je však evidentné, že s Nietzsche dlhé roky zápasil a o výsledku tohto zápasu chcel aj sám rozhodnúť. V každom prípade „Nietzsche v Heideggerovom myslení

¹ HEIDEGGER, M.: *Zdroj umeleckého diela*. Prel. F. Novosád. Bratislava: vydané vlastným nákladom prekladateľa 2014, s. 119.

zohral nepopierateľne jednu z kľúčových úloh“.¹ A je isté, že to platí aj vo vzťahu k súčasným významným filozofom,² ktorí sa oboma nemeckými filozofmi inšpirovali a svojimi výkonmi preukázali smerovanie, dikciu a špecifický ráz filozofických diskusií, ktoré sa od myšlienky večného návratu v jej celku väčšinou dištancujú, resp. prijímajú z nej síce dôležité, no podľa mňa však iba čiastkové motívy (až na výnimky; Müller-Lauterovu interpretáciu vôle k moci považujem za inšpiratívnu a venujem sa jej aj v tejto práci). Zásadný podnet k okruhu otázok týchto diskusií dal práve Heidegger (ide o otázky nihilizmu, problematického bytia, etiky po smrti boha, života v tieni mŕtveho boha a pod.).

Heidegger už v tridsiatych rokoch minulého storočia zaradil Nietzscheho medzi mysliteľov zásadného významu. Avšak jeho vyzdvihnutie previedol tak, že Nietzscheho filozofický výkon príliš redukoval do ontologickej tradície metafyziky, ktorej ústrednou otázkou je otázka bytia jestvujúcna. Toto zúženie Nietzscheho mysliteľského výkonu pre-

¹ KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*, s. 117.

² MÜLLER-LAUTER, W.: *Heidegger und Nietzsche*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2000; VATTIMO, G.: Heideggers Nihilismus. Nietzsche als Interpret Heideggers. In: *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt a. M.: W. Biemel a F.-W. v. Herrmann 1989; SEUBERT, H.: *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*. Weimar, Köln, Wien: Böhlau-Verlag 2000; KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. II. vydanie. Praha: Oikúmené 2006.

ukázal i tým, že sa zameral viac-menej iba na interpretáciu jeho nedokončenej práce *Vôľa k moci*. Eminentný záujem o otázku bytia Heideggerovi znemožnil dostatočne premyslieť Nietzscheho tvrdenie, že bytie je len *omyl*, hoci pre filozofické myslenie potrebný na to, „aby sme mohli myslieť a usudzovať“, ¹ čo ešte neznamená, že toto myslenie sa týka *poznania* reality, lebo vo svete pravdy a bytia osebe niet.

Heidegger v prednáškovom cykle o Nietzscheho filozofii (1936) teda položí dôraz na vyvrátenie Nietzscheho tézy, že umenie má prednosť pred pravdou, resp. že Bytie má problematický, ambivalentný, ne-jednotný charakter. Svoju pozornosť zameriam na Heideggerov spôsob interpretácie Nietzscheho myšlienky večného návratu, tak ako ju predstavil v jej prvých dvoch podobách, lebo práve tieto považujem za rozhodujúce. Keďže Nietzsche svoju myšlienku myšlienok iba *naznačuje*, hovorí o nej v podobenstvách a hádankách, ² budem sa ju snažiť interpretovať genetickou deskripciou, lebo práve túto metódu považujem za relevantnú pre odkrytie tých významov, ktoré sú v Zarathustrových rečiach *skryté* a svojou skrytosťou podmieniajú význam odkrytého,

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 34.

² „Vám, smelo hľadáujúcim pokúšiteľom a komukoľvek, kto s úskočnými plachtami sa kedy vydal na strašlivé moria – vám, zmámeným hádankou, vám, ktorí sa tešíte z *drojstvu* (kurzíva, Š. J.), vám, ktorých duša flautami je vábená k pažeráku všetkých bludísk: – lebo nechce sa vám zbabelou rukou tápať po niti, a kde môžete *uhádnuť*, tam v nenávisťi máte *usudzovanie*...“ (NIETZSCHE, F.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. (KSA) Bd. 12. (Hrsg.): Colli, G. – Montinari, M., München – Berlin – New York: Walter de Gruyter 1980, KSA 4, s. 197).

čím predmetným rečiam dávajú celkom iný zmysel. Moja interpretácia Zarathustrových rečí nie je deskripciou *daného*, ale *ne-daného*.¹

Heidegger už v úvode svojej interpretácie *vôle k moci ako umenia* považuje za náležité, aspoň v základnej podobe, vymedziť vzťah vôle k moci a večného návratu. Ako patria obidve myšlienky k sebe? „Táto otázka nás bude viesť ako určujúca.“² Podľa Heideggera vôľa k moci označuje základný charakter každého jestvujúcna, t. j. to, čím je určené bytie jestvujúcna. Na otázku: Čo je vôľa k moci?, odpovie: večný návrat. Že je to tak, dokladá Nietzscheho plánom nedokončenej práce *Vôľa k moci*, v ktorej prvý jej diel má názov „Najťažšia myšlienka“, večný návrat. Večný návrat je teda výrazom pre otázku bytia, no pre Nietzscheho je najťažšia v tom zmysle, že ju ako otázku myslieť nedokáže, i keď sa k nej blíži. Heidegger to preukazuje známym citátom z *Vôle k moci ako poznania*: „Rekapitulácia: Vtlačiť stávanie charakter bytia – to je *najvyššia vôľa k moci*.“³ Nietzsche týmto potvrdzuje odklon od Herakleitovho diania; vtlačiť diani charakter bytia znamená: stávanie je možné iba vtedy, ak je založené na bytí. Heidegger z *Rekapitulácie* cituje ďalej: „Že sa všetko

¹ „Myšlienka večného návratu toho istého je jednotiacou myšlienkou vzpierajúcou sa teoretickej konceptualizácii i pojmovej systematizácii. Nie je možné ju nijako dokazovať ani dedukovať, ale je možné ju skôr iba demonštrovať rekonštruujúcou a genetickou deskripciou.“ (NOVÁK, A.: *Večný návrat tébož*. Praha: Togga. 2015, s. 21).

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996, s. 15.

³ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 94.

navracia, je tým najväčším *priblížením sa sveta stávania svetu bytia*: – *vrchol uvažovania*.“¹ Čo znamená *vrchol uvažovania*? Podľa Heideggera tým Nietzsche myslí *bytie* vôle k moci, t. j. vôľu k moci ako večný návrat,² čo je aj dôvodom, že Nietzscheho označí nielen za zavŕšiteľa západnej filozofie, ale i za filozofa, ktorý sa dostáva aj na jej *počiatok*. Či je to tak, bude možné preukázať práve pri Heideggerovom spôsobe interpretácie večného návratu.

Heidegger večný návrat odvodzuje z predstavy *večnosti*, ktorá u Nietzscheho nie je nehybne stojacím terajškom, ale „do seba samého spätne udierajúci terajšok: čo iné to je, ak nie skrytá bytnosť času?“³ Nietzsche síce touto myšlienkou myslí bytie ako čas, ale ešte nie ako otázku bytia a času. Vskutku je to tak, Nietzsche myslí bytie ako čas, ako *večnosť* času. Otázkou zostáva, či Nietzsche *večnosť* chápe vo význame *spätne udierajúceho terajška*.

V prednáškovom cykle zaoberajúcom sa Nietzscheho myšlienkou večného návratu jedného a toho istého predstaví krok za krokom štyri okruhy, v ktorých Nietzsche túto myšlienku zobrazuje. Prvé jej zdieľanie formuluje v *Radostnej vede*, druhé v práci *Tak rekol Zarathustra*, tretie v knihe *Mimo dobro a zlo* a štvrté vo svojich fragmentoch z pozostalosti. Čo je nápadné hneď v úvode, je Heideggerov pátos, akým k interpre-

¹ Tamže.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 16.

³ Tamže, s. 17.

tácii myšlienky pristupuje; tento pátos je pochopiteľný, pretože Heidegger *vie*, že predmetná myšlienka je v celých dejinách západného myslenia k jeho otázke bytia *najbližšie*. Zároveň však *vie*, že táto myšlienka je vrcholom a završením metafyziky odvodennej z bytia jestvujúcna, že od nej k otázke bytia cesta nevedie. Preto je preň dôležité, aby to interpretáciou myšlienky večného návratu aj preukázal.

S Heideggerom súhlasím v tom, že hneď ako Nietzscheho *prepadla* myšlienka večného návratu toho istého, zápasil s tým, ako ju ohlásiť, priviesť medzi ľudí tak, aby ju sám nepokazil, neznehodnotil. Nietzsche svoju myšlienku prvýkrát zdieľa v paragrafe č. 341 *Radostnej vedy* z roku 1882. Čo tu je radostné, Nietzsche predvedie titulom paragrafu: *Najt'ažšie bremeno*.¹ Radostné má byť tým, čo je najt'ažšie? Nepochybne, Nietzsche tu má na mysli, že je to myšlienka,

¹ „*Najväčšia záťaž* – Čo keby sa jedného dňa alebo jednej noci vplazil do tvojej najosamelejšej samoty nejaký démon a povedal ti: »Tento život, ako ho žiješ teraz a ako si ho žil, budeš musieť žiť ešte raz a ešte nespočetnekrát; a nebude v ňom nič nového, lebo musí sa ti navracat' každá bolesť a každá rozkoš a každý nápad a vzdych a všetko, čo bolo v tvojom živote nevýslovne malé i veľké, a všetko v rovnakom poradí a slede – a tiež tento pavúk a toto mesačné svetlo medzi stromami a tiež tento okamih a ja samotný. Večné presýpacie hodiny bytia sa stále znova obracajú – a ty s nimi, zrno prachu!« – Nevrhoľ by si sa na zem, neškrípaj zubami a nepreklínaj démona, ktorý by takto hovoril? Alebo si raz zažil tak úžasný okamih, v ktorom by si mu odpovedal: »Ty si boh a ja som nikdy nepočul nič božskejšieho!« Keby sa ťa oná myšlienka zmocnila, potom by tvoje bytie premenila a možno by ťa i rozdrvila; nikdy neutíchajúca otázka: »Chceš to ešte raz a ešte nespočetnekrát?« by ležala na tvojom konaní ako najväčšia záťaž! Alebo ako dobrým by si sa musel stať sebe samému i životu, aby si už po ničom *netúžil viac* než po tomto

ktorú človek neunesie, ale ten, kto ju prijme a nezničí ho, pre toho bude radostná. Čo je teda na nej *najt'ažšie* a čo je *bremenom* vo význame radosti?

Podľa Heideggera *radostná veda* nie je tradičný druh vedenia, ale „*postoj a vôľa k bytostnému vedeniu*“.¹ *Radostná veda* znamená: veselosť bytia v jeho presile, v ktorej sa bytie potvrdzuje i v tom najtvrdšom a najstrašnejšom. Problematickým sa ukazuje už to, že Heidegger *potvrdzuje*, afirmuje iba bytie *samé*, čo je v rozpore s Nietzscheho požiadavkou afirmácie všetkého života, t. j. aj sveta jestvujúcna. Jeho druhou otázkou je otázka *najväčšej záťaž*e, najt'ažšieho bremena. Podľa Heideggera bremeno „zabraňuje kolísaniu, prináša pokoj a stálosť, ťahá všetky sily k sebe navzájom, *zbiera* (kurz. Š. J.) ich a dáva im určitosť“.² Bremeno nie je iba záťaž, ktorá ťahá človeka dole, ale i prekážka, ktorá chce byť stále prekonávaná. A pre koho je myšlienka večného návratu bremenom prekonávania? Cituje z druhej časti paragrafu: *myšlienka leží na každom našom konaní* ako bremeno, formulované otázkou: „Chceš to ešte raz a ešte nespočetnekrát?“ Myšlienka nie je bremenom pre človeka, ale pre *najosamelejšieho človeka*, človeka, ktorý žije na najkrajnejšej hranici všetkého jestvujúcna, na hranici, ku ktorej prináleží i Nič. Podľa Hei-

poslednom večnom stvrdení a spečení? –“ (NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 183 – 184).

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 240.

² Tamže, s. 241.

deggera problémom je, že Nietzsche ono Nič neproblematizuje.

Čo sa stane, kladie si otázku, ak sa myšlienka večného návratu začne myslieť? Nietzsche na ňu odpovedá nadpisom paragrafu, ktorý bezprostredne nadväzuje na prvé zdieľanie myšlienky. Odpoveďou je: „*Incipit tragoedia*“.¹ Heidegger síce uzná, že pre toho, kto sa odhodlá myslieť myšlienku večného návratu, *začína* tragédia vo význame gréckeho slova, totiž v akceptácii života so všetkými strastami a radostami, ale už nevysloví, že až tam, kde začína tragédia, je možné životu povedať bezpodmienečne Áno. A ako daný paragraf interpretuje Heidegger? Prvou odpoveďou je: „...začína tragédia jestvujúcna ako takého“.² Druhú odpoveď spája s Nietzscheho zápisom: „Tragické patrí »estetickému«. Tragédia je tam, kde je desivé potvrdzované ako ku krásnemu prislúchajúci vnútorný protiklad.“³ Umenie je podľa Heideggerovej interpretácie metafyzickou činnosťou života; najvyššie umenie je tragické. Tragické myslenie najtťažšej myšlienky sa nemôže myslieť tak, ako myslí doterajší človek. Ten nemyslí, ale si všetko iba *predstavuje*. Zarathustra, ktorého myšlienka je jeho bytnosťou, ju musí básniť. Na tomto mieste Heidegger cituje paragraf *Incipit tragoedia*. Necháva ho bez ďalšej interpretácie, ale s upozornením, že tam, kde začína Zarathustrova tragédia, kde začína *prienik* do nej, začína jeho *zánik*.

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s.184.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 246 – 247.

³ Tamže, s. 248.

Nie je to zánik, ktorý prichádza po tragédii, naopak týmto zánikom tragédia začína.

Čo pod *zánikom* myslí Nietzsche a Heidegger nerozvedie? V paragrafe *Incipit tragoedia* (ktorý v mierne pozmenenej podobe tvorí aj úvod „Zarathustrovho predhovoru“ práce *Tak riekol Zarathustra*) je podľa môjho názoru už naznačené, čo onen *zánik* znamená. Nietzsche k jeho uhádnutiu použije podobenstvo slnka, symbol večného návratu; slnko sa navracia tak, že neustále *zaniká*. K uhádnutiu zmyslu neustáleho zanikania je ale potrebná *premena* srdca.¹ Bez premeny srdca by Zarathustra videl slnko, ktoré každý deň zapadá iba ako cestu, ktorou by sa presýtilo, t. j. ako cestu bez zmyslu. „Ale my sme ťa každé ráno čakali, brali ti tvoj *nadbytok* (kurz. Š. J.) a žehnali sme ti zaň.“² *Nadbytok* teda predstavuje význam svetla vychádzajúceho z temnoty, význam večného *da capo*, najvyššej vôle k moci, neúnavnej sily, ktorá *chce* večnosť návratu. *Nadbytok* je *chcenie*, afirmácia, žehnanie všetkému. Ono *ešte raz* a nespočetnekrát je temnou silou, ktorú oko a rozum nedovídi, ale bez ktorej by sa všetko dianie už raz unavilo, vyčerpalo a navždy zaniklo. Nič také sa nedeje.

Videli sme, že z hľadiska *zániku* večnosť návratu je cestou bez zmyslu; z hľadiska *nadbytku* sa zasa ukazuje, že večnosť návratu zmysel má. Preto na problém večného návratu musíme nazerať z jeho dvoch opačných hľadísk: večný návrat je významovo dvojznačný, usudzovaním, ktoré chce jed-

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s.184.

² NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 7.

noznačnosť poznania, je neuchopiteľný. Heidegger sa však otázke *nadbytku* nevenuje, čím si sám znemožňuje odkrytie zmyslu onoho *začína tragédia*. Heidegger správne konštatuje, že myšlienke večného návratu je venovaná celá básnická práca *Tak riekol Zarathustra* a nielen podobenstvá, v ktorých sa o nej hovorí, a to iba v hádankách. Hneď v úvode zdôrazní, že Nietzsche cez básnickú postavu Zarathustru chce predstaviť človeka, ktorý „začína tragédiu tým, že kladie tragického ducha do jestvujúcna samého“.¹ Vymedzuje ju ako „najvyššie áno k najkrajnejšiemu nie“.² Heidegger teda uznáva, že tragédia predstavuje jadro myšlienky večného návratu.

Nietzsche v druhom zdieľaní *najťažšej myšlienky* podobenstvo slnka rozvinie zreteľnejšie, a to vo *videní a hádanke* najosamejšieho človeka. Ono *videnie* predstavuje podobenstvo *najvyššej hory* a obraz Zarathustru s trpaslíkom na pleci; Zarathustra chce vystúpiť na najvyššiu horu, ale bráni mu v tom trpaslík, duch tiaže. Heidegger vzt'ah medzi nimi interpretuje tak, že pri vystupovaní sú aj zastávky, kedy možno oceniť cestu hore a cestu dole „navzájom proti sebe“.³ S Heideggerom už vieme, že vzt'ah medzi Zarathustrom a trpaslíkom *tragédiu* netvoria, tá sa začína Zarathustrom.

Vtedy, keď trpaslík zoskočí Zarathustrovi z ramena, obidvaja sa nachádzajú pri podjazde s menom „Brána“. Podľa Heideggera práve tu začína tragédia. A ako tento za-

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 251.

² Tamže.

³ Tamže, s. 259.

čiatok tragédie interpretuje? „V bráne sa stretávajú dve dlhé cesty, jedna vedie vopred a druhá späť. Obe proti sebe navzajem. Obe vedú nekonečne do večnosti. Nad bránou je napísané »Okamih«.“¹ Ako tento okamih myslieť? Táto otázka, ako si myslím, je tak pre Nietzscheho, ako aj pre Heideggera, rozhodujúca: prvý ju chce *uhádnuť* z okamihu, ktorý je exaktne neuchopiteľný, druhý ju chce *myslieť*, a to vo významnom zmysle vlastnej otázky bytia ako bytia samého.

Heidegger otázku *okamihu* vymedzuje správne, keď hovorí, že celok času je tu nahliadnutý z *teraz*. Problematickým sa stáva až to, že obe večnosti vymedzí iba ako cesty, ktoré vychádzajú z *teraz*, jedna „cesta do ešte-nie-teraz, ďalej do budúcnosti a druhá do už-nie-teraz, do minulosti“.² Z tohto hľadiska okamih predstavuje *rozdiel* medzi minulým a budúcim. Nietzsche však hovorí, že obe cesty v *okamihu* zároveň „na seba narážajú čelami“,³ čo Heidegger už neinterpretuje. Z tohto (opačného) hľadiska okamih je stretom „dvoch večností“. *Okamih* teda rozdeľuje minulé a budúce, no zároveň všetko minulé a budúce spája. Okamih „má dve tváre“,⁴ ktorými poukazuje na významovú dvojznačnosť seba samého. Heidegger však hádanku *dvoch tvárí* nerozvedie, čo je dostatočnou indíciou toho, že ju ani uhádnuť nemohol.⁵

¹ Tamže, s. 260.

² Tamže.

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

⁴ Tamže.

⁵ Uhádnuť tu znamená: vypovedať o tom, čo mysleniu predchádza a čo nemožno myslením exaktne zdôvodniť, ale čo *platí*.

Mysliteľ následne interpretuje Nietzscheho verziu celku času, v ktorej okamih predstavuje *rozdiel* medzi minulým a budúcim, a to na základe troch predpokladov: „1. Nekonечnosť času podľa smeru budúcnosti a minulosti. 2. Skutočnosť času, ktorý nie je žiadnou »subjektívnou« formou nazerania. 3. Konečnosť vecí a večného plynutia.“¹ Z nich vyvodí záver, že všetko, čo môže byť ako jestvujúcno, byť musí, pretože v nekonečnom čase je tok konečného sveta nutne už zavŕšený. Tento záver, myslím, zodpovedá duchu „dokazovania“ večného návratu. Čomu ale v tomto kontexte Heidegger nevenuje pozornosť, je táto Zarathustrova reč: „A nie sú všetky veci do seba tak pevne zauzlené, že tento okamih vlečie za sebou *všetky* budúce veci?... Pretože všetko, čo zo všetkých vecí *môže* bežať: aj po tejto dlhej ulici *dopredu* – *musí* raz bežať! – “² Nie je v tejto Heideggerom zamlčanej vete povedané to, že celá budúcnosť je v tomto okamihu už prítomná, resp. že v okamihu je prítomná celá *večnosť* času? Nenaráža tu Nietzsche (v okamihu sú všetky veci *pevne zauzlené*) znova na nahliadnutie celku času z *okamihu* v jeho dvoch verziách, kde z hľadiska jednej okamih predstavuje *identitu* dvoch večností a z hľadiska druhej ich *diferenciu*?

Je zrejmé, že Nietzsche v obraze *dvoch tvárí* okamihu chce naznačiť, že váha sveta spočíva v tomto tu okamihu: Celok času, nahliadnutý z okamihu, sa tak ukazuje ako *problematický*, ambivalentný, dvojznačný. Podľa Nietzscheho celok času

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 263.

² NIETZSCHE, F.: *Tak vŕavel Zarathustra*, s. 112.

(ako okamih) je všade *vo svete*, je stredom sveta, *najvyššou borou*. „Všade je stred.“¹ Povedané do dôsledku, Nietzsche obrátením pozornosti z času kruhu na *okamih* zreteľne preukazuje, že svetskosť sveta, *bytie vo svete*, nie je len otázkou *problematickeho* charakteru času a *problematickeho* charakteru bytia. Okamih je *najvyššou borou*, siedmou samotou najosamelejšieho človeka.

„Tady, kde mezi moři vyrostl ostrov,
obětní kámen závratně čnící,
tady pod černým nebem zažihá
Zarathustra své horské ohně,
ohňová znamení zbloudilým lodníkům,
tázavá znamení znalých odpovědí...“²

Najvyššiu boru Nietzsche opisuje ako *ostrov* medzi dvoma morami, medzi minulým a budúcim, ergo ako maják pre zabúdených lodníkov.

„Vzhůru když vzhlednu –
tam valí se světelná moře:
– ó noci, ó ticho, ó hrobový hřmotel!...“

¹ Tamže, s. 156.

² NIETZSCHE, F.: *Dionýské dithyramby a jiné básně*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2018, s. 103.

A aké v tomto obraze Zarathustra razí znamenie, *videnie*?

Nejvyšší hvězdný obraze bytí!
Obrazů věčných tabule!
Ty přicházíš ke mně? –
Ta, kterou nespatrił nikdo,
tvá nemá krása, –
jakže? neprchá před mými pohledy?

Štíte nutnosti!
Obrazů věčných tabule!
– ty však to víš:
co všichni nenávidí,
co *já* jen miluji,
že ty jsi *věčná*!
že ty jsi *nutná*!
Moje láska se zažíhá
věčně jen o nutnost.

Štíte nutnosti!
Nejvyšší hvězdný obraze bytí!
– jehož nedojde žádné přání,
jejž nezkalí žádné Ne,
ty věčné Ano bytí,
jsem věčné tvým Ano:
neboť tě miluji, ó věčnosti! – —¹

¹ Tamže, s. 123–125.

Zarathustra miluje všetko do seba zapletené, všetko, čo ťahá za sebou minulosť a aj budúcnosť. V tomto kontexte okamih predstavuje vrchol, nutnosť, ničím neskalenú moc večnosti. Ako túto nutnosť myslieť? Jedným z jej významov je popretie determinizmu vo svete a absencia slobody: v okamihu sa síce môžem *rozhodnúť* pre jedno alebo druhé hľadisko na celok času, ale nie je to celkom tak; ak všetko sa opakuje, opakuje sa aj to, ako som sa *rozhodol* teraz. Takáto nutnosť neznamená pasívne prijatie osudu, lebo *neviem* ako som sa rozhodol v minulej večnosti. Nemyslím si, že zatiaľ spočívajúca v *rozhodnutí* je Nietzscheho etická náuka. On chce mať moc aj nad touto záťažou.

Význam *nadbytku* sily najlepšie vystihuje Nietzscheho metafora *ujarmenia protikladov*. V práci *Tak riekol Zarathustra*, v piesni „Sedem pečatí“ jej autor uvedie: „Ak som veštec a plný toho vešdeckého ducha, ktorý na vysokom jarme *medzi* (kurz. Š. J.) dvoma morami kráča, kráča st’a ťažký mrak *medzi* (kurz. Š. J.) minulým a budúcim...“¹ Na inom mieste, v nedokončenej práci *Vôľa k moci* si zapíše: „Aby bol človek *klasi- kom*, musí mať *všetky* silné, zdanlivo protirečivé dary a túžby: no tak, aby postupovali spoločne pod jedným jarmom...“² Je nepochybné, že touto metaforou vyjadruje moc nad protikladmi, ktoré idú spolu pod jedným jarmom, ale *jednotu* netvoria. A napokon, v práci *Súmrak modiel* uvedie: „Človek

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 164.

² NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Petrus 2021, s. 424.

tohto stavu *premieňa* (kurz. Š. J.) veci, až zrkadlia jeho moc – až sú odleskami jeho dokonalosti. Toto *nutné* premieňanie v dokonalosť je – umenie.“¹ Nietzscheho *nadbytok* predstavuje silu ujarmania dobra a zla, dokonalosť, moc nad protikladmi a nie nihilizmus, ktorý je iba symptómom ochabujúcej vôle k moci.

Najvyššia vôľa k moci, večnosť, ktorá chce návrat, vypovedá o tom, že všetko zauzlené, všetko *problematické* bytie, *miluje*. Milovať môže iba hladný... Miluje ako „všetky dobré odvážne veci z rozkoše skočia do bytia: akoby to mali robiť vždy – len raz!“² Až tak sa ukáže, čo je dobro a zlo bez morálneho nánosu. A ten kto miluje, *vidí* svet problematického bytia inak ako duch tiaže, ako ten, kto nazerá na svet v horizonte lineárneho času alebo času kruhu. Vidí *dobré odvážne veci* ako *skáču*, vrhajú sa s rozkošou do neznámeho, do nepoznaného, lebo tak chce večnosť: všetko do seba zapadá, všetko je dokonalé.

Predbežne môžem povedať, že onen *nadbytok*, najvyššia hora medzi dvoma morami, je leitmotívom druhého zdieľania myšlienky návratu: je Ariadnou labyrintu sveta večného diania a sveta konečných vecí. Nietzsche váhu *nadbytku* zobrazí v dityrambe „O biede najbohatšieho“:

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 107.

² NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 123.

„Kdo mi je otcem a matkou?
Není mi otcem princ nadbytek,
matkou pak tichý smích?
Nezplodil těchto dvou svazek
mne záhadné zvíře,
mne netvora světa,
mne hýřila moudrosti – Zarathustru?“¹

Keď som vyššie uviedol Heideggerovo: *Nietzsche síce touto myšlienkou myslí bytie ako čas, ale ešte nie ako otázku bytia a času*, z môjho pohľadu je zreteľné, že pre Nietzscheho otázka bytia a času je irelevantná. Ako je známe, Heidegger v práci *Bytie a čas* vo svojej koncepcii času hovorí o dvoch celkom odlišných spôsoboch bytia, t. j. o ontologizácii *pobytu* a onologizácii *jestvujúcna*, ktoré iba „je“, iba sa vyskytuje. „Nietzsche by svojím prenikavým zrakom isto rozpoznal, že ontologizáciou dvoch spôsobov bytia, ktoré bránia využiť možnosti otvorené konceptom »bytia vo svete«, je pri diele opäť morálka, upínajúca sa tentoraz k vyhliadke na čisté »bytie sebou« (príp. »bytie samé«).“²

Heidegger ale Nietzscheho náhľad (hádanku) na *okamih* zhrnie „na druh postoja, z ktorého chce byť myslený večný návrat, na spôsob, akým sa toto myslenie samo stáva jestvujúcim“.³ Heideggerova interpretácia *okamihu* v jej

¹ NIETZSCHE, F.: *Dionýské dithyramby a jiné básně*, s. 129.

² KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*, s. 70.

³ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 283.

druhom zdieľaní teda nesmeruje k *nadbytku*, k uhádnutiu hádanky najvyššej hory medzi dvoma morami, ale k otázke nihilizmu, ktorý je pre Nietzscheho iba symptómom stupňovania ochabujúcej vôle k moci alebo stupňovania narastajúcej vôle k moci.¹

Večný návrat je „pre Nietzscheho prekonaním nihilizmu“.² Že je to tak, Heidegger preukazuje výjavom, ktorý nasleduje po tom ako sa *stratí* trpaslík, duch tiaže. Teda ako sa *stratí*? Zarathustra na ceste vidí ležať *človeka*, mladého pastiera, ktorému sa do hrtana vplazil čierny had. Pre Heideggera čierny had predstavuje nihilizmus, ktorý dusí a požíra človeka. Je nevyhnutné *odhryznúť* hlavu čierneho hada a takto sa zachrániť, alebo – v duchu Heideggerovho chápania nihilizmu – tento stav vydržať? Obe možnosti vedú k požiadavke *premeny* človeka. Lenže Zarathustra k odhryznutiu hlavy hada požaduje už *premeneného* pastiera. Heidegger teda nekladie dôraz na hádanku *nadbytku*, na otázku sily k *premene* mladého pastiera, ale zameria sa výlučne na nihilizmus, na *prekážku*, ktorá *premene* bráni.

Heidegger sa zameriava iba na to hľadisko, ktoré *rozdeľuje* dve večnosti a ktoré označí ako dve cesty, jednu „do ešte-nie-teraz“, do budúcnosti, a druhú do „už-nie-teraz“,³ do minulosti. Z takto vymedzených dvoch ciest času odvodí: (1) Všetko jestvujúcno pohybuje vôľa k moci, ktorá chce *od seba*,

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 81.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 392.

³ Tamže, s. 260.

chce všetko, čo ju presahuje, chce dopredu.¹ (2) Večný návrat je protipohybom vôle k moci; večný návrat je vôľa, ktorá chce *ke sebe*. Pre Heideggera večný návrat je ríšou, ktorá „znamená *jednotu* (kurz. Š. J.) oblasti jej pôvodu a oblasti jej panstva“.² Večný návrat je teda protipohybom k nihilizmu.

Heidegger obraz čierneho hada pomenuje „pochmúrnou monotónnosťou života“³ s dodatkom, že nihilizmus nie je možné prekonať *zvonku*. To, aká sila sa musela v Zarathustrovom výkriku *zabryzni* zhromaždiť, aby až ňou mladý pastier dokázal odhryznúť hlavu čierneho hada, Heidegger neskúma. Na tomto mieste považujem za dôležité vrátiť sa znova k paragrafu *Incipit tragoedia*, kde Nietzsche naznačuje spojitosť *premeny* Zarathustru s *nadbytkom* sily večného návratu, ktorý *chce* všetko ešte raz a nespočetnekrát. Pre Nietzscheho *najvyššou* vôľou k moci, silou *premeny* človeka teda nie je iba *problematický* charakter času a bytia, ale zvlášť vôľa k moci onoho *da capo*, sila žehnajúca všetkému svojím Áno. (Na tento kontext, t. j. na najvyššiu vôľu k moci v jej chcení k návratu toho istého, v chcení *ešte raz*, ba nespočetnekrát, neberie sa vždy dostatočný zreteľ ani v súčasných filozofických diskusiách a myslím si, že pre ďalšie skúmanie otázky myšlienky večného návratu ako sily *nadbytku* je akceptácia tohto zreteľa viac než opodstatnená).

¹ Tamže, s. 37.

² Tamže, s. 387.

³ Tamže, s. 396.

Heidegger, ako sa zdá, *zatienil*, ponechal v skrytosti Nietzscheho chápanie nihilizmu, čím si znemožnil aj relevantnú interpretáciu obrazu odhryznutia hlavy čierneho hada. Nietzsche sa týmto obrazom nechce vyslobodiť iba z vlastnej minulosti; jeho *premena* ukazuje, vyjavuje i to, že svoju minulosť chce afirmovať, rehabilitovať – novými očami. „Som spasený! Vypľul som hadiu hlavu! Som spasený! Naučil som svoju vôľu, aby chcela späť.“¹ Jeho *premena*, nárast sily, spasila i jeho minulosť. Až tak je možné hľadiť do budúcnosti, lebo v tomto *okamihu* sa premenil celý svet, a teda i celá budúcnosť. Cieľom budúcnosti už nie je človek, ale nadčlovek.

Heideggerova interpretácia Nietzscheho myšlienky večného návratu je poňatá metafyzicky, z hľadiska Bytia samého. Inú, som presvedčený, že produktívnejšiu interpretáciu predmetnej myšlienky previedol Müller-Lauter, ktorý svojou precíznou analýzou vôle k moci ukázal, že obe Nietzscheho myšlienky žiadny metafyzický základ nepotrebujú. A predsa, zoberme tentoraz za slovo aj Heideggera, ktorý uvedie: myšlienka večného návratu je „ako možnosť mocnejšia než čokoľvek skutočné a faktické“,² prirodzene s doplnením, že to nie je ešte možnosť bytia samého.

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

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 351.

3. Müller-Lauterova multiplicita vôle k moci

Prvá kniha dvojzväzkovej Müller-Lauterovej interpretácie Nietzscheho filozofickej tvorby obsahuje štúdie o myšlienke vôle k moci, niektoré z nich predtým nepublikované, iné komplexne revidované a rozšírené. Ukazujú vývoj autorskej interpretácie Nietzscheho predmetnej myšlienky, ktorú prvýkrát predstavil v roku 1971, dodávam, že novátorsky a odvtedy je predmetom mnohých odborných diskusií.

W. Müller-Lauter už v práci *Nietzsche: jeho filozofia protikladov a protiklady jeho filozofie* novátorsky dôvodí, že Nietzsche vo svojej filozofii nehľadá koherenciu medzi protirečieniami, ale naopak, stavia na protirečeniach ako na fundamentálnom charaktere života.¹ Z tejto pozície si vytvoril priestor pre jasnú a rigoróznú stratégiu interpretácie vôle k moci bez metafyzického základu.

Bol to teda Müller-Lauter, kto objavil v Nietzscheho filozofii multiplicitu vôle k moci. V predmetnom období to bola revolučná, novátorská myšlienka, ktorá sa stala podnetom k mnohým a plodným diskusiám. Základným pôdorysom multiplicity vôle k moci je to, že význam tej-ktorej podoby vôle k moci sa mení v závislosti od určitých okolností.

¹ MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin and New York: Walter de Gruyter 1971.

A bol to práve Müller-Lauter, kto predviedol brilantnú kritiku Heideggerovej interpretácie Nietzscheho myšlienky vôle k moci. Ak Heidegger chápe vôľu k moci ako metafyzickú jednotu všetkého, u Müller-Leutera je to celkom inak: vôľa k moci nie je jedna, nie je žiadne metafyzikum, ale „nezvratnou multiplicitou čiastočne bojujúcich a čiastočne spolupracujúcich vôlí k moci“,¹ pričom táto mnohosť, pluralita vôle k moci, je ďalej neredukovateľná. S takýmto tvrdením je možné súhlasiť, a to nielen preto, že je v zhode s tým ako Nietzsche rozhodne trvá na tom, že vôľa k moci je afekt samotný, jeho mnohorakosť, a nie nejaká metafyzická sila, ktorá afekt vyvoláva.² Pokiaľ ide o stelesnenie vôle k moci, tvorí telo, jeho organizáciu, ale nie je jednotou. Müller-Lauter teda vôľu k moci, jej multiplicitu, skúma z vnútra organizmu a bude sa usilovať ukázať, že tento pluralitný charakter vôle k moci platí aj v kontexte spoločenstiev, tvorbe koalícií, opozícií a pod.³

Müller-Lauterova myšlienka multiplicity, plurality vôle k moci mala veľký význam nielen vzhľadom na Heideggerovu interpretáciu predmetnej myšlienky, ale mala veľký význam aj v tom, že podnietila iných znalcov Nietzscheho filozofie k jej novým, a prirodzene i k rôznorodým interpretáciám. Müller-Lauterovu interpretáciu myšlienky ako plurality

¹ Pozri tiež: AYDIN, C.: Müller-Lauter's Nietzsche. In: A. Woodward (Ed.), *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*. Continuum Press: New York/London 2011, s. 101.

² NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci*, s. 287.

³ Tamže, s. 288–289.

vôle k moci predstavil v našom filozofickom prostredí P. Kouba,¹ napriek tomu považujem za správne, aby som aspoň v rudimentárnej podobe, v značkách, uviedol prehľad Müller-Lauterovej stratégie interpretovania tejto myšlienky.

Dôležitou témou prvého zväzku *Nietzsche – interpretácia* je mimo kritiky Heideggerovej interpretácie vôle k moci upriamenie pozornosti na stratégiu filozofickej interpretácie Nietzscheho myšlienky vôle k moci, a zvlášť na Müller-Lauterov dôraz na to, že Nietzscheho myšlienky a pojmy nie je možné brať doslovne. Ich význam je viazaný na istý kontext a podľa dynamiky kontextu sa mení, je pohyblivý, viac-značný, jedným (slovom), ale nie totalitou jednoty.

V druhej kapitole prvého zväzku sa Müller-Lauter snaží predstaviť vlastné chápanie Nietzscheho myšlienky vôle k moci: Vôľa k moci nie je základom sveta, ktorý vytvára život, naopak, svet, život, jednotlivci sú vôľou k moci.² Vôľa k moci teda nie je jedna, ale predstavuje „jednotu“ ako organizáciu, ako telo. „Základ“ alebo „podstata“ tu nie je nejakou metafyzickou príčinou; „základ“ je výsledkom vzťahov medzi rôznymi kvantami moci. Vôľa k moci ako organizácia (napr. telo, štát) chce udržiavať vládu, ale udrží ju iba tak, že vo výkone vlastnej moci ponecháva aj rôzne časti tela, neničí ich. Vôľa k moci v tomto vykazuje tvorivý charakter.³

¹ KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel 1995.

² MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche-Interpretationen I. Über Werden und Wille zur Macht*. Berlin, New York: De Gruyter 1999, s. 44.

³ NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 81–82.

Moc kvanta chce ovládať organizáciu, a preto neustále mení svoju perspektívu. Zmena perspektívy tak predstavuje ďalší ukazovateľ (tvorby) pohyblivosti významu, „základu“, či „podstaty“, resp. významu jednoty. Vec alebo atóm je už vyjadrením istého zjednodušenia neredukovateľnej plurality vôle k moci.

Pozoruhodnou kapitolou jeho knihy o Nietzsche je kapitola s názvom *Organizmus ako vnútorný boj: vplyv Wilhelma Rouxa na Nietzscheho*.¹ Poskytuje totiž dôležitý prehľad o Nietzscheho poňatí živého organizmu, ktorý sa zrejme stal základom pre jeho myšlienku vôle k moci. Nietzsche tu kritizuje (v duchu W. Rouxa) Darwinovo precenenie vonkajšieho vplyvu na vývoj organizmu. („*Anti-Darwin*. – Pokiaľ sa týka presláveného „boja o život“, zdá sa mi doposiaľ viac tvrdený ako dokázaný. Vyskytuje sa, ale ako výnimka... celkový vzťah života *nie je* stav núdze, stav hladu, ale bohatstva... kde sa bojuje, bojuje sa o *moc*...“).² Nietzsche akceptuje Rouxa v jeho presvedčení, že organizmus sa vyvíja vnútorným bojom jednotlivých jeho častí. Ide teda o vnútorný boj jednotlivých častí organizmu, čo spôsobuje vývoj a takú alebo onakú perspektívu jeho vývoja (k ochabovaniu alebo k nárastu moci celého organizmu, celej organizácie). Napriek istému vplyvu Rouxa, Nietzsche nezdieľa jeho mechanický popis boja a spôsob dokazovania prednosti vnútorného boja

¹ MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche-Interpretationen I. Über Werden und Wille zur Macht*, s. 97–141.

² NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 113.

pred vonkajšími vplyvmi. Hlavným dôvodom je podľa Nietzscheho skutočnosť, že mechanické deje nedokážu opísať deje duševné (napr. duševné pnutie, duševné pohnútky). Müller-Lauter sa snaží poukázať na Nietzscheho úsilie interpretovať, resp. zdôvodniť samoreguláciu organizmu z hľadiska nadvlády vôle k moci.¹

Tak ako Nietzsche formuluje vnútorný boj, opisuje ho aj vo „vonkajších“ procesoch: všade vládne vôľa k moci, všade je možné identifikovať stupňovanie alebo ochabovanie vôle k moci. V dôsledku toho sú všetky metafyzické princípy (predpoklady) problematické: Nietzsche svojou myšlienkou teda nesleduje cestu k poznaniu nejakej, od poznávajúceho nezávislej metafyzickej príčiny, naopak, jeho myšlienka perspektivizmu vôle k moci, ergo vnútorného zápasu o vytvorenie výnimky, má byť myšlienkou *činu*, jej stesnenia, ktoré vedie k novému preskupeniu vnútorných síl ľudského organizmu. Túto Müller-Lauterovu myšlienku považujem – pre primerané porozumenie Nietzscheho myšlienky nadčloveka – za mimoriadne cennú. Ak Darwin dochádza k záveru, že zákonom evolúcie je vývoj silných jedincov „stáda“, potom Nietzsche rezolútne demonštruje, že zákonom evolúcie je stupňovanie vôle k moci k tvorbe výnimky.

Vôľa k moci tvorí aj kultúrne javy tak, ako i pojmy. Nietzsche pri hodnotení spoločenských javov odmieta rovnosť

¹ MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche-Interpretationen I. Über Werden und Wille zur Macht*, s. 118; pozri tiež AYDIN, C.: *Müller-Lauter's Nietzsche*, s. 104.

Ľudí preto, lebo „rovnosť“ odmieta odlišnosť. Až keď si jednotlivec uvedomí svoj skutočný motív – úlohu vnútorného boja – odmietne rovnosť. Uvedomenie si svojej odlišnosti je počiatkom zápasu o autentický život autentickej bytosti. To predstavuje prvý krok k perspektíve najvyššej vôle k moci, ktorou je afirmácia života a v tomto aj spojitosť s myšlienkou večného návratu. Človek, ktorý odmieta rovnosť, upozorňuje Müller-Lauter, odchádza od „stáda“ do samoty, kde stráca obranné pudy a stáva sa zraniteľným od moci väčšiny. Teda Nietzsche v žiadnom prípade nechápe vzťah slabých a silných ako vzťah pánov a otrokov.¹ Dokonca požaduje nevyhnutnosť slabých či stáda – a to z dôvodu antagonizmu, z nevyhnutnosti mať proti sebe veľkého protivníka: spoločnosť rovných je mocná počtom. Na druhej strane Nietzsche pripúšťa, že ideálnou spoločnosťou pre zrod nadčloveka je práve demokratická spoločnosť, hoci, podľa Müller-Lautera, osamelá bytosť (výnimka) potrebuje dištanciu, oddelený život, masku, prirodzene, zároveň aj dištanciu od morálky egalitarizmu a možno aj ochranu od sily početných.²

Müller-Lauter vo svojej práci načrtáva ďalší okruh spojený s myšlienkou vôle k moci, a to otázku večného diania vo vzťahu k otázke bytia, resp. ľudskej potreby bytia. Podľa Nietzscheho jestvuje iba svet diania, ale človek bez stability, ktorú predstavuje bytie, by neprežil, potrebuje si fikciou bytia život ukotviť, usporiadať. Müller-Lauter následne skúma

¹ MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche-Interpretationen I. Über Werden und Wille zur Macht*, s. 141–173.

² Tamže, s. 170 a n.

predlogické, prehistorické obdobie mýtu a na základe tohto výskumu dochádza k záveru, že naše predpoklady k prežitiu sú založené na hodnotách, pričom tieto (základné) hodnoty sú výrazom vôle k moci.¹ Müller-Lauter oné základné hodnoty identifikuje výrazom „života áno“, stupňujúc až po „dionýzovské áno“.²

Druhý zväzok interpretácie Nietzscheho myšlienky vôle k moci obsahuje štúdie Nietzscheho ambivalentného konceptu slobody vo svete, ktorý Müller-Lauter interpretoval ako chaos. Nietzscheho popretie slobodnej vôle k moci v jej konvenčnom zmysle vedie k rozvoju slobody ako inštinktu chápaného ako vôľa k moci. Tento inštinkt nachádza svoje vyjadrenie v pýche osamelého človeka, resp. v jej opaku, v dekadencii umenia, ktoré je znakom úpadku sily ľudskej slobody. Nietzsche vo svojej interpretácii spoločenských procesov preberá tiež myšlienky zo súdobej ekonómie. Nietzscheho poňatie chaosu vyostruje zvlášť myšlienka návratu toho istého.

Druhý zväzok je teda mierený k Nietzscheho otázke afirmácie života, k „hovoreniu Áno“. Ako poukázal Müller-Lauter, ak Nietzsche vo svojom období pred *Zarathustrom* pracuje, pokiaľ ide o „hovorenie nie“, s pojmom dekadencia, potom vo svojom neskorom období zúžil pojem dekadencie do významu degenerácia.³ Proti nej je možné bojovať iba

¹ Tamže, s. 199 a n.

² AYDIN, C.: *Müller-Lauter's Nietzsche*, s. 106.

³ MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche-Interpretationen II. Über Freiheit und Chaos*. Berlin, New York: De Gruyter 1999, s. 17.

amputáciou chorých orgánov. „Najzaujímavejším výsledkom Müller-Lauterovej analýzy je poznanie, že Nietzscheho redukcionizmus vedie k nejednotnému ponímaniu toho, čo sa považuje za zdravý život.“¹ Totiž Nietzscheho pojem redukcionizmu vyjadruje nihilizmus raz ako imanentný dôsledok prekonania kresťanskej morálky a raz ako výraz nutného a stáleho boja o moc, v ktorom sa hodnoty neustále prehodnocujú. „Odstránenie chorých orgánov“ sa teda viaže na to, čo je v živom organizme choré a čo bráni k rastu života: tu sa choroba a zdravie vylučujú. Lenže Nietzschemu ide o afirmáciu života, o boj, v ktorom protivník sa nevyhnutne vyžaduje. Tento rozpor (chápania nihilizmu) Müller-Lauter preukazuje aj pri Nietzscheho pojme nadčlovek.

Ďalšiu Nietzscheho otázku, ktorú interpretuje Müller-Lauter, predstavuje otázka „slobodnej vôle“. Nietzsche jej problematickosť vykresľuje takto: „Náuka o (slobodnej, pozn. Š. J.) vôle je vynájdená hlavne pre trest, to jest pre *snahu nachádzať sa vinným*“.² U slabých o slobode nemôže byť ani reči. Podľa Nietzscheho pocit slobody je možné nájsť u silných jedincov, ako to dokladá v práci *Ľudské, príliš ľudské*. Ale už od obdobia písania práce *Tak rekol Zarathustra* je možné v jeho pojme slobody sledovať významový posun. Tu proti slobode stavia tézu: *svet vo svojom dianí je nevinný*, nie je v ňom nič navyše. „Sloboda“, využitie inej možnosti ako je láska

¹ AYDIN, C.: *Müller-Lauter's Nietzsche*, s. 109.

² NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 69.

k nutnosti (*amor fati*), by v takomto prípade bola znakom *hybris*. Sloboda je odteraz výlučne zviazaná s najvyššou vôľou k moci, ktorou je chcenie večného návratu seba samého so všetkým pre a proti. Ide tu teda o nový význam a typ slobody, ktorá je slobodou zodpovednosti za *nevinnosť celého svetového diania*.¹

Ako je to s pluralitou vôle k moci vo vzťahu k celku sveta? Podľa Müller-Lautera celok nemôže byť organizáciou, lebo netvorí jedno jestvujúcno. Explicitne to uvádza aj Nietzsche: „Všetka jednota je jednotou *len* ako *organizácia a súbra*: rovnako ako je jednotou ľudské spoločenstvo; teda *protiklad* atomistickej *anarchie*, a teda *mocenský útvar*, ktorý *znamená* jedno, no *nie je* jedným.“² Každá organizácia, každý organizmus je „organizovaným chaosom“. Ide o konečný horizont (aj vnútorný), ktorým si človek usporadúva v sebe chaos. „Tento vnútorný chaos tvorí živnú pôdu pre vznik budúceho silnejšieho »druhu«.“³ Chaos tak vyjadruje nestabilnú povahu vnútorného, resp. vonkajšieho boja a aj základnú štruktúru všetkej reality.

Ako sme mohli sledovať, Müller-Lauter z rôznych strán, kontextov, pojmov skúma filozofický význam myšlienky vôle k moci, a to aj v náznakoch na jej súvislosť

¹ MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche-Interpretationen II. Über Freiheit und Chaos*, s. 32 a n.

² NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci*, s. 288–289.

³ AYDIN, C.: *Müller-Lauter's Nietzsche*, s. 112.

s myšlienkou večného návratu toho istého (pojem nadčloveka). Teraz prichádza to najpodstatnejšie: vzťah myšlienky vôle k moci a myšlienky večného návratu toho istého

3. 1. Vzťah vôle k moci a večného návratu

Každá interpretácia je síce len interpretáciou, ničím definitívnym, ale každá *chce* stupňovať moc, no nie každé stupňovanie moci vedie k tvorbe silnejšej podoby života. Nietzsche hovorí, v súvislosti s identifikovaním symptómov nihilizmu, aj o stupňovaní ochabujúcej moci. Na danú diferenciu je potrebné pri každej významnej interpretácii Nietzscheho hlavných myšlienok pamätať. Mnohí interpretátori (napr. Heidegger, Jaspers, Löwith, Fink) predpokladajú, že ide o dve rozdielne myšlienky, a teda nejako spolu súvisia či v smere ich zjednotenia, alebo tak, že obe myšlienky sú bezpodmienečne nezlučiteľné. Otázka rozdielneho prístupu k interpretácii predmetných Nietzscheho myšlienok v zásade osciluje, podľa Müller-Lautera, okolo zmierenia logického rozporu medzi nimi.

Kľúč k odhaleniu vzťahu medzi vôľou k moci a večným návratom toho istého, zdá sa, zahŕňa pochopenie vzťahu medzi negáciou a afirmáciou, t. j. tým, za akých podmienok reprezentant najvyššej vôle k moci hovorí niekedy „nie“ a kedy, za akých podmienok hovorí večné „áno“. Zdá sa, že Müller-Lauter svoj prístup k oboj myšlienkam hľadá a nachádza práve cez otázku nihilizmu, spojenú s otázkou

jeho prekonania či neprekonania. Pre Müller-Lautera, nepochybne doposiaľ najvplyvnejšieho interpretátora vôle k moci, napätie medzi týmito dvoma myšlienkami odráža napätie medzi Nietzscheho kritickou filozofiou, resp. kritickým obdobím pred Zarathustrom a jeho afirmatívnou filozofiou, ktorej základom je učenie Zarathustru o večnom návrate a vôle k moci. Toto je jeho základná pozícia a diferenciacia, ktorými rozvádza interpretácie vzťahu oboch myšlienok.

Müller-Lauterovi je zrejmé (a symptomatické), že ak sú zvolené perspektívy výbermi, nevyhnutne iné perspektívy sú vylúčené. Ako potom môžeme pochopiť Nietzscheho tvrdenie, že najvyšší typ je ten, kto hovorí životu posvätné Áno? A ako je možné, že Nietzscheho kladivo (vôľa k moci) zvolené perspektívy rozbíja a hovorí ich hodnotám „nie“. Problém, ktorý tu vyvstáva, je problémom protikladu medzi rovnako dôležitými aspektami Nietzscheho filozofie, ktorej hovorenie „nie“ a afirmatívnej (hovorenie Áno).

Vzťah večného návratu a vôle k moci je možné v zásade riešiť z dvoch opačných hľadísk, ku ktorým by sa Müller-Lauter nehlásil. Jedno hľadisko vychádza z predpokladu že v samotnej myšlienke vôle k moci jestvuje nebezpečenstvo, ktoré nevyhnutne popiera myšlienku večného návratu. Totiž, vôľa k moci sa stáva interpretovateľnou takmer výlučne v zmysle Nietzscheho ktorej filozofie: vôľa k moci nielen tvorí (hovorenie „áno“), ale zároveň aj ničí (hovorenie „nie“). Ovládnutie prírody je tu symptómom najvyššej vôle

k moci v otvorenej trajektórii nekonečného pohybu času, kde nenájdeme ani náznak podoby večného návratu.

Druhým hľadiskom je kozmologická predstava večného návratu. Tá by ponúkala koncepciu vôle k moci v dianí bez zmyslu. Avšak Nietzsche chápe večný návrat ako najvyššiu vôľu k moci, ktorá „chce“ *ešte raz a ešte nespočetnekrát*, a tým dáva ľuďstvu nový cieľ: ži v každom okamihu svojho života tak, aby si *chcel* tento okamih večne opakovať, resp. večne sa k nemu vracat', a tým aj bezpodmienečne ho afirmovať. Dilema zmyslu či bez zmyslu je v tomto prípade dualistická: prečo by sa mal človek usilovať o niečo, čo sa aj tak nevyhnutne musí stať? Z tohto pohľadu je zreteľné, že táto dilema predstavuje nezmieriteľný paradox a logickú nesúvislosť medzi Nietzscheho myšlienkou vôle k moci a myšlienkou večného návratu.

Podľa Müller-Lautera pluralita vôle k moci sa vždy ukáže až vo výsledku. Pluralita vôle k moci vo svojich konfliktoch (skúma ju na fenoméne tela) tak predstavuje neustály tok diania a je teda podmienkou všetkých udalostí. Tento konflikt sa nikdy nemôže zastaviť, lebo každá moc podnecuje aj svojho protivníka, t. j. stupňovanie moci opačnej perspektívy. Každá moc má vlastný zákon vývoja, vlastnú perspektívu rastu či poklesu. No v tejto súťaži či zápase jednotlivé vôle môžu utvárať spojenectvá, koalície, ktoré sa môžu – v prospech novej perspektívy stupňovania moci – aj rozísť.

Ako uvádza Nandita B. Mellamphy vo svojej štúdii *Afektívna aporetika: komplementárna kontradikcia v interpretácii*

Friedricha Nietzscheho,¹ Müller-Lauter sa pri interpretácii vzťahu vôle k moci a večného návratu sústreďuje na francúzskych interpretátorov Nietzscheho (Bataille, Klossowski, Foucault, Deleuze), ktorí „mali tendenciu zdôrazňovať najenergiejšie: subjektivita, identita, sebauvedomenie, čo sú epifenomény zásadnejšieho, »pred-individuálneho« rázu, ktoré sprevádzajú rôznorodé udalosti“.² Tento pred-individuálny ráz, prekognitívne povedomie, Müller-Lauter formuluje ako pôdorys, ktorý spája „antagonizmus množstva síl“.³ Ak platí, že ono pred-individuálne, prekognitívne, tvorí zo svojich konfliktov pocit „ja“ – a ono sa stáva vedomým až kodifikáciou jazyka – potom môžeme tvrdiť, že budovanie vedomých štruktúr tela z tých nevedomých platí aj pri tvorbe „kultúrnych, sociálnych, historických hodnôt a inštitúcií“.⁴

Müller-Lauter sústreďuje fundamentálnu pozornosť aj na otázku (o ktorej som sa už zmienil) pozorovania napätia medzi Nietzscheho kritickou filozofiou a filozofiou afirmácie. Podľa tohto nemeckého znalca Nietzscheho predvedenie najextrémnejšej formy nihilizmu obsahuje dva nezlučiteľné ciele a odráža tak dve nezlučiteľné ľudské povahy, čo

¹ MELLAMPHY, N. B.: Affective Aporetics: Complementary Contradiction in the Interpretation of Friedrich Nietzsche. In: *PhaenEx* 6, č. 1, 2011, s. 121–146.

² Tamže, s. 127.

³ MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, s. 12–13.

⁴ MELLAMPHY, N. B.: *Affective Aporetics: Complementary Contradiction in the Interpretation of Friedrich Nietzsche*, s. 127.

vedie k dvom výrazne oddeleným vývojovým líniam stupňovania moci a v tomto aj k dvom odlišným líniam tvorby nadčloveka: „filozofovanie kladivom“ predstavuje kritickú filozofiu, filozofiu ničenia, nihilizmus, a to je perspektíva, ktorá prevyšuje iné alebo v našom prípade tú druhú perspektívu, tú odlišnú, ktorá životu „hovorí Áno“, perspektívu ničím nepodmienennej afirmácie života vo všetkých jeho podobách. Oná druhá perspektíva sa vyznačuje zvlášť tým, že uznáva všetky perspektívy. Napätie medzi oboma perspektívami nadčloveka Müller-Lauter charakterizuje ako napätie „silného typu“ a „typu múdreho“ v jednom tele.¹

Müller-Lauterovo skúmanie napätia medzi Nietzscheho filozofiou negácie a afirmácie vedie k skúmaniu vôle k moci, ktorá je nevyhnutná na prekonanie nihilizmu. Nihilizmus, ktorý predstavuje rozbíjanie hodnôt kladivom, nie-hovorenie, má preukázať, že vôľa k moci svet vníma zo svojho uhla, čo preukazuje, že nejedná sa o jednu pravdu, ale mnoho právd,² dejiny morálky sa obracajú proti sebe a vedú k nihilizmu najvyšších morálnych hodnôt. Všetky hodnoty a ideály spojené s morálkou sú znehodnotené a nakoniec zničené.³ Naopak, silný jedinec uplatňuje svoju moc tak, že pôsobí iba na silných a tým aj paralyzuje moc slabých. Tým zanechá nihiliz-

¹ MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche-Interpretationen II. Über Freiheit und Chaos*, s. 17 a n.

² MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, s. 62.

³ Tamže, s. 64–65.

mus za sebou – ako dokonalý nihilista. Müller-Lauter poukazuje na Nietzscheho tvrdenie, že prekonanie nihilizmu povedie k stavu, v ktorom „radosť hovoriť nie a robiť nie“ bude vyžarovať z „obrovskej sily a napätia odvodeného od vyslovenia života Áno“.¹ V konečnom dôsledku Müller-Lauter nachádza ono základné a nevyhnutné napätie medzi dvoma verziami alebo víziami Nietzscheho nadčloveka.

„Filozofovať kladivom“ znamená moc zákonodarcu, ktorý musí riadiť „vôľu tisícročí tým, že dáva smer najvyšším prirodzenostiam“.² Na druhej strane, vôľa k moci orientovaná na múdrosť spočíva v neobmedzenom prijímaní všetkého, čo je, bolo a bude. Hoci obom typom ide o moc, múdry typ nevyhnutne stráca moc, lebo hovorí Áno aj protichodným ideálom, čím sa stáva „strašne jemným a krehkým“.³ Čím je rozmanitejší, tým je jeho sebaintegrácia roztrieštenejšia a neistejšia.⁴ Dôsledkom tohto napätia pre Nietzscheho víziu „budúceho filozofa“ je, že „ak jeden z dvoch spôsobov správania prekoná druhý, výsledkom je buď strnulosť, alebo strata seba samého v mnohosti toho, čo by sa mohlo stať skutočným“.⁵

Hoci Müller-Lauter uznáva, že Nietzsche sa usiluje tieto dve protikladné dispozície nadčloveka riešiť, ako môže sila

¹ NIETZSCHE, F.: KSA 13, s. 228.

² NIETZSCHE, F.: KSA 11, s. 355.

³ NIETZSCHE, F.: KSA 10, s. 7.

⁴ MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, s. 75–77.

⁵ Tamže, s. 70.

kladiva a múdrosť súčasne viesť k zvýšeniu moci, zostáva nezodpovedané. (K tejto otázke sa zásadnejšie vyjadrím cez optiku mojej hypotézy filozofie dejín). Müller-Lauter tak dospel k záveru, že nie je možné uviesť tieto dva protichodné prvky vôle k moci do postupnej historickej súvislosti. „Faktom zostáva, že veľký muž je silný alebo múdry...“¹ Müller-Lauter v konečnej analýze uznáva (hoci Nietzscheho presvedčenie je, že obe formy nadčloveka sa zblížia), že obe zostanú nenávratne oddelené a že význam večného návratu „zostane neprekonateľne rozdelený...“² Müller-Lauter napokon pripúšťa, že Nietzsche má v úmysle uskutočniť túto transformáciu: dva nezlučiteľné perspektívy sa (v organizme) navzájom na seba spoliehajú. Silný človek môže zostať silným a stať sa silnejším len vtedy, ak sa stane múdrom, teda aj takým, ktorý nielenže má mnohé protirečenia mimo seba, ale dokáže ich do seba aj vstrebať.³ V prípade Müller-Lauterovej interpretácie vzťahu oboch Nietzscheho myšlienok je evidentné, že ide o veľký a plodný prínos k hlbšiemu pochopeniu ich príbuznosti a zviazanosti, ak nie k vyjadreniu, že obe myšlienky predstavujú *to isté* – z dvoch opačných hľadísk. Či je to tak, bude potrebné sa k predmetnej otázke ešte vrátiť.

¹ Tamže, s. 78.

² Tamže, s. 121.

³ Tamže, s. 77.

4. P. Loeb: Logická súvislosť večného návratu

Interpretátori Nietzscheho myšlienky večného návratu sa už od prvej dekády 20. st. sústredili na aforizmus 341 *Najväčšia žiadosť*,¹ publikovaný v *Radosnej vede*, lebo hneď v tomto aforizme identifikovali v predmetnej myšlienke kontradikciu. V odmietnutí myšlienky večného návratu nastal konsenzus, a preto je pochopiteľné, že jej význam bol nivelizovaný, resp. odsunutý do virvaru kreovania dejín filozofie 19. st., ako jednej z dobových myšlienok.

V súčasnosti sa voči uznávaným znalcom myšlienky večného návratu, ktorí ju odmietajú,² vymedzil Paul S. Loeb, ktorý ju poňal pozitívne. Svojím filozofickým postojom prezentovaným štúdiou *Identita a večný návrat*³ a monografiou *Smrť Nietzscheho Zarathustru*,⁴ podnietil, ako sa zdá, nový záujem o štúdium a výskum tejto myšlienky. Pochopiteľne, progresívne čítanie myšlienky večného návratu umožňuje už aj vážne premýšľať o jej filozofickom význame, odkazujú-

¹ NIETZSCHE, F.: *Radosná veda*, s. 183.

² DANTO, A.: *Nietzsche as Philosopher*. New York: McMillan 1965, s. 204–5; MAGNUS, B.: *Nietzsche's Existential Imperative*. Bloomington: Indiana University Press 1978, s. 156–157; NEHAMAS, A.: *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1985, s. 152; CLARK, M.: *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press 1990, s. 266–70.

³ LOEB, P. S.: Identity and Eternal Recurrence. In: Ansell-Pearson (ed.) *A Companion to Nietzsche*. New York: Blackwell 2006, s. 171–188.

⁴ LOEB, P. S.: *The Death of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge University Press 2010.

com na doposiaľ neznáme, celkom nové horizonty sveta, a to v nás samých.

Preto v tejto kapitole najskôr predstavím, pravda, v rudimentárnej podobe, argumenty odporcov myšlienky večného návratu, následne ich vyvrátenie Loebom. V druhej časti textu sa zameriavam na Loebov progres v interpretácii časovej identity večného návratu, ktorý považujem nielen za inšpirujúci, ale dozaista za prelomový. S Loebovou interpretáciou večného návratu v mnohom súhlasím, zvlášť s jeho vymedzením časovej identity večného návratu, no aj sa voči nemu vymedzujem, najviac asi pri jeho identifikovaní povahy dôkazu večného návratu. Mojou snahou je viesť produktívnu polemiku, preto niektoré jeho tvrdenia nechávam stranou. Prichádzam síce k podobnému záveru ako on, totiž že večný návrat predstavuje moc nad časom, ale už inou argumentáciou, ba priam odkazom na jeden Nietzscheho zápis z *Pozostalosti*,¹ ktorý doposiaľ, ako si myslím, nebol náležite interpretovaný.

Odporcovia myšlienky večného návratu. Nietzsche v predmetnom aforizme z *Radostnej vedy* uvádza možnosť, oznámenú démonom,² že môj život sa neustále vracia k životu, ktorý som už nespočetnekrát prežil a ešte nespočetnekrát prežijem. Kontradikcia tohto tvrdenia spočíva v tom, že ak moje minulé životy sú identické s terajším alebo s budú-

¹ NIETZSCHE, F.: KSA 13, s. 375.

² NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 183.

cimi, nemôžem ich rozlíšiť, a preto „návraty“ pre mňa nemajú nijakú záväznosť. Prvá námietka voči konceptualizácii večného návratu bola námietka G. Simmela,¹ ktorá odkazuje na rozpor myšlienky večného návratu už pri jej prvom zdieľaní v *Radostnej vede* (aforizmus 341), ktorý je možné parafrázovať do otázky: Ak večný návrat predstavuje kvalitatívne identický návrat, teda ak návraty sú nerozlíšiteľné, ako môžem mať povedomie o večnom návrate? A aj keby sme o tejto myšlienke mali povedomie druhého návratu vzhľadom k prvému, tretieho vzhľadom k druhému atď., potom každý návrat by predstavoval „prídavok“ k predošlému, t. j. nebol by presným opakovaním, skôr jeho odlišením. Myšlienka večného návratu je teda logicky rozporná, nesúvislá a bez významu.

Druhá námietka. Simmel svoju námietku voči Nietzscheho myšlienke formuloval aj tak, že ak je moja skúsenosť *opakovaná*, tak len preto, že sa pripomínam v prvom výskyte. Vzhľadom na prvú námietku to nie je možné, lebo opakovanie je identické a nemôže odkazovať k prvému výskytu. Ďalej, ak existuje niečo kvalitatívne identické v druhom návrate, muselo by byť v ňom niečo odlišné od prvého návratu, aby sa uznalo, že je k prvému návratu iný, druhý. Tým by sa ale potvrdilo, že medzi prvým a druhým návratom je rozdiel

¹ SIMMEL, G.: *Schopenhauer und Nietzsche: Ein Vortragszyklus*. Zweite, unveränderte Auflage. Munich and Leipzig: Duncker & Humblot 1920, s. 246–259.

a nie absolútna identita „so mnou vo všetkých jeho charakteristikách a skúsenostiach“.¹ Z uvedeného je zrejmé, že nemôže byť žiadne povedomie o návrate. K tomuto záveru sa podľa Loeba prikláňajú Danto, Soll, Magnus, Nehamas, Clark, ale aj Abel a ďalší vplyvní interpretátori Nietzscheho priepastnej myšlienky. Ba čo viac, zhodujú sa aj v tom, že ak by išlo o večné opakovanie identicky toho istého, znamenalo by to, že všetky činy a udalosti sú dopredu určené, a preto myšlienka večného návratu je eticky bezvýznamná.²

Tretia námietka: Simmel tvrdí – dokonca aj za predpokladu, že nám bola poskytnutá možnosť povedomia večného návratu –, že dôležitosť návratu musí byť vyžadovaná skôr, ako existujem.³ Ale v skutočnosti, cituje Loeb Simmela, „to nie som *ja*, *keď* sa navracia, ale len javenie fenoménu, ktorý je so mnou v absolútnej zhode, čo sa týka všetkých jeho charakteristík a skúseností“.⁴ Z tejto pozície je zrejmé, že Simmel, a jeho nasledovníci, zamerali pozornosť na otázku numerickej a nie kvalitatívnej identity. „A vskutku, ako odvtedy rozpracovalo hneď niekoľko interpretátorov, ak majú byť návraty mojej skúsenosti *kvalitatívne* identické vo všetkých ohľadoch, tak musia byť tiež *časovo* identické.“⁵

¹ LOEB, P. S.: *Identity and Eternal Recurrence*, s. 172.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

Lenže pozornosť sa od tohto času sústredila na problém *numerickej* identity, z ktorého sa vykľul len jediný návrat (originál, ktorý sa navracia v podobe kópie). Nietzscheho myšlienka večného návratu je aj v tomto konceptuálne nesúvislá.

Námietky Loeba k odporcom myšlienky. Loeb proti stanovisku odporcov myšlienky cituje Kaina,¹ ktorý tvrdí, že „niekto môže mať názor týkajúci sa ďalšieho cyklu. Večný návrat je odhalený démonom vnútri každého cyklu, ktorý odovzdáva zvesť o iných cykloch“.² Ak démon zapríčiní negatívnu reakciu v terajšom cykle, môže to byť dobrý príklad toho, že takúto reakciu zapríčiní v každom cykle a v rovnakej sekvencii. Povedomie o návrate teda nie je založené na logickom predpoklade rozlíšenia cyklov z pozície základného, prvého cyklu, ktorý Nietzsche odmieta.

Ak nie je „prvý cyklus“, prečo kritici Nietzscheho myšlienky trvajú na povedomí prvého návratu, bez ktorého nie je možné odvodzovať kvalitatívnu identitu druhého, tretieho atď. návratu. Večný návrat nie je založený na nejakom počiatočnom, pôvodnom origináli, lebo podľa Nietzscheho čas je kruhový, bez počiatku a konca. Teda ešte raz, kritici Nietzscheho myšlienky nachádzajú jej logický rozpor medzi kvalitatívnou identitou návratov a ich numerickou identitou.

¹ KAIN, Ph. J.: Nietzsche, Skepticism and Eternal Recurrence. In: *Canadian Journal of Philosophy*, č. 13, 1983, s. 365–387.

² LOEB, P. S.: *Identity and Eternal Recurrence*, s. 173.

Loebov prvý krok k progresívnemu čítaniu myšlienky večného návratu: Loeb, citujúc Kaina, tvrdí, že môžem mať povedomie o večnom návrate, a to hneď ako počujem démonovu zvesť, bez toho, aby som medzi návratmi rozlišoval. Démonova zvesť v terajšom návrate môže vo mne vyvolať negatívnu reakciu, ale povedomie o večnom návrate mi hovorí, že túto reakciu som už mal v predchádzajúcich návratoch a budem ju mať aj v nadchádzajúcich. A ak Nietzscheho koncepcia kruhového pohybu večného návratu popiera „prvý“ návrat, prečo si kritici myšlienky myslia, že v myšlienke je logická kontradikcia (medzi kvalitatívnou identitou a démonovou zvesťou povedomia návratov, ktorá nie je odvodená z nejakej kvalitatívnej rozdielnosti návratov). Druhý krok k progresu Loebovej interpretácie večného návratu: Zvesť démona mi umožňuje numericky rozlišovať (ešte raz a nespočetnekrát) medzi identickými návratmi. „Aby som bol presný, akýkoľvek dôkaz reality večného návratu by potom musel numericky rozlišovať, čo je kvalitatívne nerozpoznané. Avšak nie je rozpor v myšlienke, že by takýto dôkaz mohol existovať... a v skutočnosti imanentné uvedomenie oznámené démonovou zvesťou by mohlo vyzeráť ako ideálny kandidát pre toto poslanie.“¹

¹ Tamže, s. 175.

4. 1. Dôkaz časovej identity večného návratu

Loeb urobí na mieste venovanom *času* návratu zásadný krok: kozmologické hľadisko večného návratu vystrieda hľadiskom celého času z tohto tu konkrétneho okamihu.¹ Ak sa vracia to isté, vracia sa aj tento tu okamih a s ním aj kľbko zviazaných vecí. A ak démon hovorí o minulých alebo budúcich návratoch, Nietzsche tým myslí budúcich alebo minulých vzhľadom od tohto tu okamihu. Budúcnosť, resp. minulosť teda nedisponujú absolútnym zmyslom: Budúce alebo minulé sú významovo len relatívne. „... moje nasledujúce žitie môjho identického života je »budúcim« len v *relatívnom* a *perspektivistickom* zmysle – to znamená relatívne k a z perspektívy okamihu, práve v ktorom počujem jeho (démonu, dopl. Š. J.) zvest'. Keďže sa okamih musí sám osebe vrátiť, moje nasledujúce žitie môjho života môže byť tiež správne opísané ako »súčasnosť« a »minulosť« relatívne k a z perspektívy tohto okamihu.“² V tomto zmysle absolútne dištinkcie medzi minulým, terajším a budúcim nie je možné urobiť: medzi minulým, terajším a budúcim, „ktoré sú naraz“, neexistuje žiadna kontradikcia.³ Ak je to tak, potom čas nemôže predstavovať kvalitatívnu diferenciu medzi návratmi alebo nekonečné číslo návratov v nejakom absolútne lineárnom čase.

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 110.

² LOEB, P. S.: *Identity and Eternal Recurrence*, s. 181.

³ Tamže.

Nietzsche, ako je to zrejmé z práce *Tak riekol Zarathustra*, zreteľne hovorí, že „tento okamih vlečie za sebou všetky budúce veci... ešte aj seba samého“, ¹ ergo hovorí o temporálnom kruhovom smere, v ktorom je čas, podľa Loeba, zničený, pretváraný a opakovaný spolu so všetkým iným. „Teda keď som pretvorený, aby som znova žil svoj identický život, čas, v ktorom som pretvorený a v ktorom žijem svoj život, je vždy presne ten istý.“ ² Z mojej perspektívy nemôže existovať žiadny koniec môjho života, lebo v kruhovom smere som pretvorený do „nového života“. ³ Loebov záver: povedomie o mojom večnom návrate hovorí o „numerickej diferenciacii temporálne identických návratov“. ⁴ Týmto záverom oponuje kritikom večného návratu a ich tvrdeniam, že večný návrat buď nesie v sebe numerickú identitu (a v tomto prípade je myšlienka nekoherentná), alebo postupné návraty sú rozlíšené svojou pozíciou v čase, čo zneumožňuje mať o ich identite povedomie. ⁵ Loeb sa teda usiluje preukázať možnosť povedomia večného návratu, a to identifikáciou numerickej diferenciacie večného návratu, ktorá by mohla „ustanoviť určitý druh substanciálneho zaujatia a komunikácie v numericky odlišných vracajúcich sa ja“. ⁶

S Loebovou interpretáciou večného návratu časovej identity je možné súhlasiť. Problémom, ako sa zdá, je spôsob

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

² LOEB, P. S.: *Identity and Eternal Recurrence*, s. 181–182.

³ NIETZSCHE, F.: KSA 9, s. 11.

⁴ LOEB, P. S.: *Identity and Eternal Recurrence*, s. 184.

⁵ Tamže, s. 183.

⁶ Tamže, s. 184.

jeho interpretácie návratov. Priamo hovorí, že časová identita návratov má temporálny charakter,¹ čo podľa môjho názoru implikuje predpoklad, že časová identita jedného je temporálnou príčinou druhého, nasledujúceho návratu. Loeb v tejto súvislosti hovorí o mojom „mladšom“ alebo „staršom“ ja. Nie je v tom kontradikcia? Ak sa opakujú časové identity návratov, potom iba za predpokladu, že ich opakuje akýsi „nadriadený“, „vyšší“ čas. Samozrejme, predstavy „vyššieho“ času od časovej identity návratov musím odmietnuť, ale nemusí ju odmietnuť ten, kto ju pojme ako akúsi metafyzickú príčinu (vrátane Loeba), ktorá disponuje mocou opakovania časovej identity návratov. Domnievam sa, že Loeb mal v tejto veci na mysli viac otázku povedomia večného návratu ako otázku, *ako* ono opakovanie uchopiť bez jeho postupnosti sukcesívnym jazykom. Ten má zjavne temporálny charakter, a teda otázku opakovania návratov „núti“ myslieť podľa schémy „logickej následnosti“. Moja otázka zrkadlí nasledovné možnosti relevantnej interpretácie večného návratu. 1. Nietzscheho myšlienka večného návratu nepredpokladá prvý návrat, a teda ak nie je prvý, nie je s čím porovnávať následný ako druhý, tretí, etc. 2. Dôraz na *okamih* vo význame celého času umožňuje minulé návraty – tak, ako aj budúce – chápať len v relatívnom zmysle. Dôraz na *okamih* ma ubezpečuje, že terajší výskyt predstavuje *naraz* všetkých výskytov a *naraz* všetkých návratov: *circulus vitiosus*, pravda, nie vo význame bludného kruhu myslenia. Otázka

¹ Tamže.

teda znie: Aké možnosti a aké (jazykové) ťažkosti vznikajú pri interpretácii myšlienky večného návratu, ktorá zodpovedá predstave večnosti sveta v ontologickom význame *circulus vitiosus*? Predstavou večnosti sveta na spôsob bludného, resp. začarovaného kruhu (*circulus vitiosus*) eliminujem predstavu originálu kruhu a jeho následných kópií, resp. rozpor medzi identitou a postupnosťou návratov. Večný návrat vo význame *circulus vitiosus*, vo význame moci návratu, mi umožňuje dištanciu od hľadiska temporálnej postupnosti návratov. *Ešte raz a ešte raz* už nie je mocou „dopredu *in infinitum*“, mocou postupnosti nových a nových návratov, ale mocou návratu toho istého, mocou verifikácie vlastnej identity. Všetko s pomyselným kruhom sa pohybuje, a keďže nie som mimo tento kruh, nemôžem povedať, že ono *ešte raz a nespočetnekrát* je opakovanie po sebe, napokon, návrat časovej identity neumožňuje akýsi čas „naviac“, čas, ktorý uvádza do pohybu „ďalší“ návrat. Pohybujem sa identicky s kruhovým pohybom, nech sa hádzem hore či dole, na východ či na západ, dopredu či dozadu.¹

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

5. Epochálne povedomie večného návratu

Podmienkou formulovania mojej hypotézy o epochálnom povedomí večnosti v jej rôznych významoch je, ako si myslím, realizovať pokus o zodpovedanie otázky, či je relevantné skúmanie myšlienky večného návratu spájať s otázkou numerickej identity (ako takej) alebo numerickej diferenciácie (ako takej).

Odporcovia myšlienky večného návratu – uvedení už v predchádzajúcej kapitole – konsenzuálne tvrdia, že opakovaný návrat nemôže byť tým istým, jediným návratom, pretože opakované návraty sú číselné kópie jedného originálu. Loeb túto námietku vyvracia, zdôraznením, že pri otázke večného návratu nie je možné hovoriť o prvom návrate, od ktorého by sa dalo počítat', resp. porovnávať. Ale prečo následne tvrdí, že medzi jednotlivými návratmi je *substanciálne spojenie*, ak nejestvuje možnosť ich počítat'? Jeho odpoveďou je enormné úsilie podať vedľa logického dôkazu návratov časovej identity aj dôkaz skúsenosti či povedomia večného návratu.¹

Myslím si, že náčrt riešenia otázky numerickej diferenciácie večného návratu je formulovaný v aforizme z pozostalosti z roku 1888, ktorému znalci Nietzscheho myslenia venujú doposiaľ málo pozornosti. Nietzsche si zapísal nasledovné:

¹ LOEB, P. S.: *Identity and Eternal Recurrence*, s. 184.

„V nedávnej dobe chceli z pojmu »časovej nekonečnosti sveta dozadu« nájsť rozpor: našli ho, ale za cenu, že zamenili chvost s hlavou. Nič mi nemôže zabrániť, aby som od tohto okamihu počítajúc naspäť vravel »neprídem pri tom nikdy nakoniec«, tak ako môžem od rovnakého okamihu počítať dopredu, donekonečna. Až keby som chcel urobiť chybu – budem sa chrániť, aby som ju neurobil – postaviť korektný pojem regresu in infinitum na roveň s nesplniteľným pojmom večného progresu až do terajšieho okamihu, teda až určím smer (dopredu alebo dozadu) ako logicky indiferentný, potom by som uchopil hlavu – tento okamih – namiesto chvosta.“¹

Nietzsche v predmetnom aforizme formuluje dva spôsoby nazerania na večnosť času. Jedným z nich je fenomén nekonečnosti času, druhým fenomén večného návratu tej istej časovej identity. Večný pohyb času môže predstavovať nekonečnosť, pohyb bez konca. No môže predstavovať aj večný návrat. Pojem nekonečna tvorí zápor a slúži k identifikácii konečných vecí, ktoré je možné vymedziť kvantitatívne alebo kvalitatívne. Svet nazeraný kvantitatívne je svetom matematiky, počítania, odčítania, násobenia, delenia. Tento exaktný svet prírodných vied je možné vnímať aj kvalitatívne, axiologicky, ako to robí časť filozofov. V tomto kontexte je dôležité povedať, že zameranie sa na svet ideí, substancí, kvalít, podstát, atď. viedol k vymedzeniu pojmu večnosti ako niečoho stáleho v meniacich sa veciach.

¹ NIETZSCHE, F.: KSA 13, s. 375.

Nietzsche predkladá tretiu možnosť identifikácie pojmu večnosti a tou je myšlienka večného návratu. V tomto prípade vo svete nie sú žiadne večné, nemenné podstaty a svet nie je ani nekonečne otvoreným, večným progresom. Vo vyššie uvedenom aforizme Nietzsche kriticky uvedie, že pohyb času donekonečna je chápaný nesprávne, lebo pohyb času môžem sledovať od tohto okamihu v smere dozadu, do minulosti a môžem ho sledovať v smere do budúcnosti. Z toho plynie, ako to uvedie aj v *Zarathustrovi*,¹ že takto by som mal k dispozícii dve nekonečná, nekonečno regresu a nekonečno progresu, ktoré sa nemôžu stretnúť. Zástancovia nekonečnej otvorenosti sveta vychádzajú z predpokladu, že čas je pohybom v smere nekonečného progresu, a teda uznávajú univerzálnosť lineárneho (alebo kruhového) pohybu času *in infinitum*. Nietzsche je ale zástancom kruhového pohybu *toho istého* času, ktorý sa nepohybuje donekonečna. Pohyb v kruhu z „teraz“ – a je logicky indiferentné či je to pohyb dozadu, alebo dopredu – vedie vždy k onomu „teraz“. Ak platí a som presvedčený, že áno, Loebov dôkaz časovej identity návratu, potom platí, že kruhový pohyb od „teraz“ k „teraz“ je *tým istým* ako sú obe „teraz“ *to isté*, identické. Logická indiferentnosť pohybu v smere dozadu alebo dopredu verifikuje aj to, že v kruhovom pohybe *circulus vitiosus*² je

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Prel. O. Fischer. Praha: XYZ 2009, s. 148.

² Predstava *circulus vitiosus* je obvyčajne spájaná s bludným, resp. začarovaným kruhom myslenia, ktoré nemôže byť produktívne práve preto, že sa točí v tom istom kruhu bez začiatku a konca. Nietzsche aj v tomto

logicky indiferentné či je návrat, „ešte raz a ešte raz, nespočetnekrát, donekonečna“ numericky identický, alebo numericky diferencovaný. Povedané inak, návrat kruhového pohybu času (časovej identity) nie je ani kvantitatívny a ani kvalitatívny. Obe kategórie sa viažu na svet konečných vecí, no *večný návrat* vo význame *circulus vitiosus* sa viaže na identitu *toho istého* bez nutnosti považovať *to isté* v ďalšom návrate za kvantitatívne iné od predošlého návratu. Kto vychádza z predpokladu kruhového pohybu času – a nedopustí sa omylu – tomu sa myšlienka večného návratu javí logicky súvislá a vnútorne koherentná. V predmetnom aforizme Nietzsche zreteľne upozorňuje, že ak nazerám na čas v smere nekonečne otvoreného progresu, nevyhnutne sa mi večný návrat *toho istého* javí ako niečo zmätočné a logicky nesúvislé. Teda odpoveď na otázku koherencie večného návratu závisí od môjho chápania časového pohybu. Napokon aj v *Zarathustrovi* uvedie, že dve nekonečná, v smere dozadu a v smere dopredu, sú nezmyslom.¹ Chybným je aj predpoklad, že časový pohyb dopredu je nekonečným progresom. Chybu by som neurobil za predpokladu, že ak si z terajšieho

prípade prichádza s neočakávaným riešením, ako sám hovorí, prichádza s odpoveďou na hádanku ako vystúpiť z labyrintu sveta. Neočakávaným riešením je jeho oslobodenie sa z predstavy pohybu času na spôsob bludného kruhu *in infinitum*, pohybu bez zmyslu, pohybu predstavujúceho tú najextrémnejšiu formu nihilizmu. Nietzsche gordický uzol bludného kruhu pretne, ako to vyslovil už pri druhom zdieľaní myšlienky večného návratu v práci *Tak rekol Zarathustra*, odkazom na strategický význam toho tu okamihu v kruhovom pohybe času.

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 148.

okamihu zvolím smer – a je jedno či dopredu alebo dozadu – v kruhovom pohybe času vždy prídem k *tomu istému* okamihu a v tom istom čase, lebo čas je v každom okamihu celý. Inak povedané, celok času v každom okamihu je nezrušiteľný, musí sa teda navrátiť. Odporcovia Nietzscheho myšlienky oponovali, že táto myšlienka je kontradiktorká, pretože ak by návrat bol ten istý, prečo by sme mu dávali viaceré názvy (predošlý, nasledujúci, ešte raz a pod.).¹

Nietzsche vskutku riskuje, keď už v aforizme 341 z *Radostnej vedy* hovorí, že sa budem vracat' „nespočetnekrát“.² Podľa môjho názoru ono „nespočetnekrát“ sa vzťahuje na *večne to isté*, bez počiatočného výskytu (a teda aj druhého, tretieho, etc.) a problém „predošlý, terajší a následný výskyt“ je tu použitý iba v relatívnom zmysle – vzhľadom na skúsenosť sukcesie času a vzhľadom na uznanie predpokladu, že čas je lineárny a absolútny. *Večne to isté* teda vyjadruje návrat *toho istého* bez kauzálneho vzťahu predošlého a nasledujúceho ná vratu. Problém „predošlý“ a „nasledujúci“ je problém *klamu*, podobne ako je *klamom*, keď vidím Slnko pohybujúce sa z východu na západ. Trvám na tom, že „predošlé“ a „budúce“ návraty sú *to isté*, ničím iným, ničím, čo by nasvedčovalo, že každý návrat je iný, nový. Uvažovať kauzálne, v smere nových a nových možností, v smere tvorby nového, ukazuje trajektóriu lineárneho pohybu donekonečna. Nietzsche ale trvá na tom, že večný návrat *toho istého* je *večne to isté*,

¹ LOEB, P. S.: *Identity and Eternal Recurrence*, s. 183.

² NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 183.

nič nové, nič, čo by sa dalo kvantifikovať, a teda podriaďovať deleniu lineárnemu pohybu času: môj terajší výskyt, zviazaný s týmto tu okamihom mi hovorí, že nie je len terajší, že je aj „predošlý“ a „nasledujúci“.

K zvýrazneniu jedného akcentu vyššie citovanému aforizmu¹ sa vrátim ešte raz. Nietzsche zámerne zdôrazňuje, že v kruhovom pohybe času nesmie urobiť chybu. Bezpochyby tu myslí na to, že zástancovia predpokladu lineárneho pohybu času hovoria o pohybe času „donekonečna“. Nechce urobiť chybu, ktorú robia kritici myšlienky večného návratu, totiž to, že oddeľujú počítanie času donekonečna v smere do minulosti a počítanie času donekonečna v smere do budúcnosti. Kontradikciu, nesúvislosť počítania času od tohto tu okamihu v smere dvoch nekonečností odstraňuje súvislým pohybom času v kruhovom pohybe, kde je logicky indiferentné či myslím na pohyb dozadu, alebo pohyb dopredu – vždy sa vrátim k tomuto tu okamihu. A napokon, odstránením nesplniteľného počítania dopredu alebo dozadu, odstránim logickú chybu tam, kde je počítanie indiferentné. Preto, keď Nietzsche hovorí, že sa budeš vracat’ „nespočetnekrát“, je nepochybné, že tu nemyslí počítanie donekonečna; večný návrat *tobo istého* predstavuje preň *circulus vitiosus tobo istého*, bez krajných možností numerickej identity alebo numerickej diferenciácie.²

¹ NIETZSCHE, F.: KSA 13, s. 375.

² Nietzsche neuznáva žiadnu metafyzickú príčinu, ktorá by zapríčiňovala kauzálne vzťahy. Kauzalitu odmieta a zvlášť to platí pri kauzálnom zapríčňovaní terajšieho výskytu predchádzajúcim. „Z nevyhnutného

Moju kritiku numerickej diferenciácie večného návratu rozviním ešte o následnú úvahu: Po prvé, z hľadiska lineárneho pohybu času – donekonečna – každý okamih, každá sekunda, ktorá nasleduje, je vzhľadom k predošlým nová a nové sú aj možnosti či udalosti. Možnosť tvorby nového, nekonečný progres, umožňuje počítat' podľa diferencie starého a nového. Teda nemusím diferencovať len kvantítu v tom istom čase, napr. počet jabĺk na stole; môžem počítat', ako som už uviedol, aj v časovej postupnosti, napr. počet krokov od bodu A k bodu B. Záver: môžem počítat' iba to, čo možno diferencovať v priestore alebo v čase.

Po druhé: pri večnom návrate toho istého diferencovať nemôžem – neumožňuje mi to časová identita návratu. Z hľadiska kruhového pohybu času vracia sa všetko, vrátane časovej identity: vracia sa *to isté*, teda nič nové.¹ Z tohto hľadiska výraz „návrat toho istého“ nie je možné diferencovať, a teda podrobovať ho skúmaniu otázkou, či Nietzsche tu myslel na numerickú identitu alebo numerickú diferenciáciu. Nietzsche v tomto mal jasno: pri druhom zdieľaní myšlienky myšlienok hovorí o večnom návrate trpaslíkovi, aj keď vie, že trpaslík myšlienke neporozumie. Kto je zat'ážený horizontom časového progresu donekonečna, nemôže akceptovať

sledu stavov *neverpľýva* ich kauzálny vzťah (– to by znamenalo, že ich *pôsobiacim schopnostiam* dávame preskakovať z 1 na 2, na 3, na 4, na 5). *Niet príčin ani účinkov*. Jazykovo sa z toho nevieme vymaniť. Na tom však nezáleží...“ (NIETZSCHE, F.: KSA 13, s. 275).

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 183.

najväčšiu zálež večného návratu. Nietzsche v danom aforizme ukázal, že problém večnosti časového pohybu nie je možné riešiť z hľadiska časového progresu donekonečna. Upriamením pozornosti na okamih, ktorý sa večne vracia tiež preukázal,¹ že s týmto tu okamihom som zviazaný aj ja, čo implikuje to, že večný návrat nie je ani tak kozmologickou doktrínou, ako skôr hypotézou večnosti môjho života v jeho neustálom návrate.

„Myslíš si, že budeš do svojho narodenia dlho odpočívať – ale nepodvádzaj seba samého! Medzi posledným okamihom vedomia a prvým objavením sa nového života neleží »žiadan čas« – plyní tak rýchlo ako záblesk, dokonca ak by to žijúce stvorenia mali hodnotiť z hľadiska miliárd rokov alebo vôbec nemohli ani začať hodnotiť. Nečasovosť a postupnosť ich prispôsobuje samým sebe pokiaľ sa nevyčerpá intelekt.“²

Pravda, aj pri odstránení logického rozporu v otázke numerickej identity, resp. diferenciácie večného návratu, sa odкрýva problém, na ktorý poukázali už odporcovia predmetnej myšlienky, totiž to, že potom taká myšlienka nemá pre mňa žiadnu záväznosť,³ lebo o mojom opakovanom živote je už rozhodnuté skôr, ako by som mohol mať

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 149.

² NIETZSCHE, F.: KSA 9, s. 318.

³ MAGNUS, B.: Nietzsche's Existential Imperative. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 36 (4) 1978, s. 658–661.

vedomie o večnom návrate. Nateraz mimoriadne významnú problematiku fatalizmu myšlienky večného návratu ponechám stranou, pretože cieľom tejto práce je problém povedomia večného návratu, za podmienky, že moje výskyty nemôžem diferencovať.

H. Ruin¹ a iní tvrdia, že aj keby Nietzscheho myšlienka večného návratu bola logicky koherentná, nebolo by ju možné verifikovať všeobecným povedomím alebo všeobecnou skúsenosťou. Ruin kritizuje Loebovu interpretáciu Zaratustru, dokonca ju obnažuje ako ezoterickú doktrínu.² Loeb si zreteľne uvedomuje problém povedomia alebo skúsenosti večného návratu a ako som už uviedol, prichádza s tvrdením „substanciálneho spojenia numerickej diferenciácie“ a časovej identity návratov. Toto tvrdenie má mu poskytnúť metodologický rámec k výpovedi, že v istom okamihu sa môže rozpomenúť na minulé, ale aj budúce udalosti, ktoré sú s ním zviazané. S takouto možnosťou čo i len osobnej skúsenosti nesúhlasím, naopak, pripúšťam v prípadoch ojedinelých bytostí silné *prekognitívne* povedomie *večnosti*, ktoré môže prerásť do jej špecifického významu, tvoriaceho fundamentálnu náladu (naladenosť), z ktorej sa kreujú jednotlivé epochy. Spôsob verifikácie povedomia večnosti sa teraz pokúsim načrtnúť identifikáciou jednotlivých epochálnych povedomí večnosti v jej rôznych významov.

¹ RUIN, H.: Rezension. Paul S. Loeb. 'The Death of Nietzsche's Zarathustra'. Cambridge University Press. In: *Nietzsche-Studien*, Vol. 40, s. 387–393.

² Tamže, s. 388.

Ak okamih, v ktorom sú minulosť, súčasnosť a budúcnosť *naraž*, predstavuje dôkaz časovej identity, potom môj terajší výskyt je *naraž* vo všetkých mojích výskytoch, a to v každom okamihu a v každom ohľade. Osobne nemám povedomie o mojom terajšom výskyte, že je identický s inými mojimi výskytmi v smere dozadu, či v smere dopredu. Domnievam sa však, že skúsenosť s nejakou podobou večnosti je človeku prístupná, a to už na existenciálnej úrovni alebo pri tvorbe kolektívnej skúsenosti tej-ktorej epochy, t. j. jej fundamentu, ktorý zakladá špecifický spôsob rozumenia svetu, resp. spôsob jeho racionálneho usporiadania. Toto prekognitívne povedomie večnosti má svoje osobité pomenovanie v každej historickej epoche a prirodzene aj iný význam.

Dozaista, najvýznamnejším výrazom skúsenosti niečoho večného, nemenného je pojem bytia, ktorý je spojený s logom a so vznikom filozofie. Avšak prvou formou epochálneho prekognitívneho povedomia večnosti bol mýtus, ktorého jadro, povedané Patočkom, tvorilo povedomie o zjavnosti božských, nesmrteľných síl. Mýtický človek s mýtickými bohmi žil, bol pod ich ochranou, slovom, bol pod ochranou istej podoby večnosti a z tohto zorného poľa sa mu okolitý svet javil usporiadane. Mýtus je teda prvotnou podobou usporiadanosti sveta a jadrom tejto usporiadanosti je síce nereflektovaná, ale žitá spojitosť mýtického človeka s nesmrteľnými silami prírody.

Skúsenosť s večnosťou mal teda aj mýtický človek. Pravda, jeho skúsenosť nebola vecou reflexie, plne si ju nevedomoval, ale existenciálne ňou žil, žil pod jej ochranou. Domnievam sa, že v tomto prípade ide o prekognitívne vedomie, o hlas temnoty, ktorá v mýte vystúpila v podobe božských síl prírody. Mýtický človek nemohol disponovať pojmom večnosti, ale jeho asociatívne myslenie si onú skúsenosť s nesmrteľným privtelilo do *obrazov*, do podoby božstiev. Už mladý Nietzsche tušil, že za svetom obrazov je svet *neobrazný* a tento neobrazný svet spojil s bohom Dionýzom, bohom plnosti života. Isteže, Nietzsche vo svojej prvotine¹ vzájomnú podmienenosť obrazných a neobrazných síl sveta uchopil metafyzicky, ale vo svojom zrelom období, odmietajúc prvé a posledné príčiny, odmietajúc ciele zakomponované do sveta, slovo Dionýzos používa naďalej, no už v celkom inom význame. Už to nie je neobrazný svet ukrytý za obrazným, predmetným, konečným; Dionýzos je svetom večného návratu toho istého, návratu, v ktorom nie je nič nové, najvyššou vôľou k moci, totiž vôľou afirmácie všetkého, čo je, bolo a bude, lebo z hľadiska časovej identity (celku času v každom okamihu) v *teraž* je minulé a aj budúce už obsiahnuté.

Isteže, učenie o celku času nie je nejakou statickou večnosťou; okamih nie je možné kvantifikovať, hoci pomocou neho čas kvantifikujeme, akoby čas bol pretržitý. Večnosť

¹ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha budby*, s. 26–29.

návratu predstavuje *spôsob* večného pohybu celku času. Teda ak by som chcel uviesť vedľa seba vedeckú koncepciu večného času vo význame *nekonečného* času v smere budúcnosti a Nietzscheho koncepciu večnosti času ako večného návratu celku času, zistil by som, že nekonečný čas je iba zápor konečného, kvantitatívneho času, zápor, ktorý osebe nejestvuje, na strane druhej zasa to, že večný návrat toho istého žiadny zápor nepotrebuje.

Prírodné božstvá, ktoré mýtický človek potreboval ako existenciálnu oporu svojho života, svojho prežitia, predstavujú prvú podobu ľudskej skúsenosti s večnosťou, ktorá mýtického človeka obklopovala a chránila ho vo svojej náruči. Aj symbolické myslenie, nachádzajúce nesmrteľných bohov cez symbolické predmety, je síce inou, ale tiež skúsenosťou s večnosťou; podobne je to aj v prípade transcendentnej večnosti.

Odlišnou, už reflektovanou formou, ako je známe, bolo Parmenidovo statické, nemenné bytie, v zakuklenej podobe taktiež povedomie večnosti. Toto povedomie vyrástlo do veľkého tisícročia antickej epochy a v štruktúre súčasnej epochy, epochy vedeckého pokroku, doposiaľ pretrváva. Inou podobou povedomia večnosti je stredovek, spojený s vierou transcendentnej večnosti Boha. Ďalšou podobou večnosti je zasa novoveká nekonečná otvorenosť sveta, ergo večnosť nekonečných možností, večnosť progresu. Mohol by som o formách a podobách kolektívneho a epochálneho

povedomia večnosti pokračovať podrobnejšie¹, no ja sa skôr zameriam na predmetný pojem (ešte raz) z jeho kvalitatívneho a kvantitatívneho vymedzenia.

Už od počiatkov antickej filozofie sú známe kvalitatívne identifikácie niečoho pôvodného, dokonalého, nemenného, slovom, večného. Takéto archaické vymedzenia dosiahli v Platonovej filozofickej koncepcii pomenovanie sveta večných ideí. Pojem večnosti² v Platonovej filozofii predstavuje základný predpoklad racionálneho usporiadania (resp. korelácie) sveta konečných vecí a keď bol prípustný iba pojmovému mysleniu, hľadal sa v najvyšších či najvšeobecnejších abstrakciách, ktoré mali reprezentovať podstaty vecí a všetkého jestvujúceho. Dnes už máme kritiku tejto podoby večnosti viac-menej za sebou; večnosť strieda dejinnosť. Človek a všetko v prírode je časovo podmienené – no s predpokladom povedomia nekonečnej otvorenosti sveta.

Prvú výraznejšiu podobu kvantitatívneho nazerania na svet previedol v antike Aristoteles. Svet je svetom kvantít,

¹ Viac: BARROW, J. D.: *Kniha o nekonečnu*. Prel. J. Novotný. Praha: Ladislav Horáček – Paseka 2007.

² Pojem večnosti je zvláštnosťou už tým, že večnosť osebe nejestvuje a že sa skôr používa ako zmierňujúci výraz k faktickému stavu, že sme smrteľné bytosti. Ako uvádza B. Horyna, nemáme žiadnu skúsenosť predstaviť si nejakú večnosť. „Dôsledkom toho je veľkou záťažou západnej kultúry myslením smrti a nadväzne na jej výlučnosť rovnako ideou jednej absolútnej pravdy. Faktická kontingencia neznamená popretie pravdy, večnosti a absolútna; iba nepozná dôvod, ktorý by rušil ich potencialitu (δύναμις, silu, ktorá umožňuje, aby boli) v prospech skutočnosti. Takým vzťahovým rámcom... je logika, pre ktorú je kontextom matematika.“ (HORYNA, B.: *Konec metafyziky a dôvod k mysleniu*. Praha:

každá vec má svoju veľkosť, veci môžeme vážiť, počítať, deliť – donekonečna. Svet je tentoraz nekonečný, bez konca, dynamický a neustále otvorený. Keď sa Aristoteles usiloval vyriešiť otázku pohybu, dostal sa až k počiatku, k niečomu nehybnému, ale hýbajúcemu. V otázke nekonečnosti pohybu sa Aristoteles ukázal ako nedôsledný; hoci za najdokonalejší priestorový pohyb uznával kruhový,¹ lebo nemá počiatok a ani koniec, priklonil sa k účelu pohybu, t. j. k jeho počiatku, eo ipso ku kvalitatívnemu nazeraniu na svet.²

Kvantitatívny opis sveta znovuobjavila renesančné prírodoveda. Nanovo objavila nekonečnú otvorenosť sveta, nekonečný progres, nekonečno možností, čo významne dynamizovalo rozvoj matematickej prírodovedy a techniky. Vedecký svet, presnejšie, vedecký obraz sveta, nepozná pojem večnosti, ale bez pojmu nekonečnosti si nevystačí. Čo vskutku pojem nekonečnosti znamená? Ponajprv pohyb bez konca. Spolu s Aristotelom je možné oprávnené tvrdiť, že nekonečnosť ako taká nejestvuje – a predsa ju veda a filozofia k vymedzeniu sveta, k racionálnemu usporiadaniu konečných vecí potrebujú. Bez epochálneho povedomia nekonečna (frekventovaný pojem renesančných prírodovedných

Malvern 2020, s. 193). Bez potreby polemizovať, potvrdzujem stanovisko B. Horynu, ale iba potiaľ – a pokúšam sa to demonštrovať –, že vedľa kvantitatívneho (matematického) rozumenia svetu jestvuje kvalitatívne (axiologické) rozumenie a práve to druhé je u Nietzscheho bazálnym.

¹ ARISTOTELES: Fyzika. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Platóna*. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 145.

² Pozri tiež Barrow 2007, s. 152.

filozofov) by nebol možný vznik matematickej prírodovedy. Nejasnosťou zostáva, že nekonečno je logicky vymedzené ako protiklad konečného. Ak uvážim, že logika protikladov je odvodená z porovnávania konečných vecí, resp. porovnávania zmien na konkrétnej veci, prichádzam k záveru, že nekonečno (ktoré je nevyhnutné pre vymedzenie konečna) nemôže byť protikladom konečnému – inak by muselo byť vo veciach samých. Dôsledkom tejto logickej nesúvislosti je kolektívne povedomie (spôsob ako svet vnímame a ako mu rozumieme) o tom, že všetko, čo jestvuje je konečné, vrátane nekonečného času, lebo ono nekonečno času sa odohráva uskutočňovaním možností, ktoré sú výhradne konečné.

Nóvum renesančných mysliteľov, oproti prírodným filozofom antiky, spočívalo v predstave už nie uzavretého, ale otvoreného sveta nekonečnej budúcnosti, sveta nových a nových možností, skrátka sveta *nekonečného* pokroku. Metodologicky vzaté, renesancia a novovek objavili novým spôsobom svet kvantít, svet počítania, delenia, násobenia a tento svet vystriedal svet (nemenných, večných) kvalít. Objavili pohyb, ktorý hýbe aj našou Zemou, nekonečný pohyb *in infinitum*, no ešte nie večný pohyb času. Poznanie, že čas je relatívny, je poznatkom 20. storočia.

Viera v nekonečný pokrok, v trvalo udržateľný rozvoj, je jasným príkladom existenciálnej skúsenosti s nekonečnom/večnosťou. „Predstava lineárne sa odvíjajúceho času vytlačila v Európe predstavu o jeho cyklickom priebehu

práve v súvislosti s kresťanstvom a pritom išlo práve o dejinný priebeh so spásnym dielom božím, vyúsťujúcim v konečný boží súd. A tam, kde takéto náboženské poňatie prestalo hrať úlohu, nahradila ho viera v pokrok, ktorá opäť určovala zmysel takéhoto lineárneho odvíjania času.“¹

Otázku nekonečného a progresívneho pokroku novým spôsobom formuluje H. Blumenberg. „Pritom si (Blumenberg, dopl. Š. J.) evidentne uvedomoval, že racionalita myšlienky pokroku je neuspokojivá ako s ohľadom na staré kresťansko-teologické legitimačné poňatie dejín spásy, tak na markantnú bezohľadnosť sprevádzajúcu axiómu konečnosti človeka.“ B. Horyna následne podáva vysvetlenie kresťanského „večného života“ z hľadiska racionality pokroku „ako deficit pri vysvetlení tzv. základných existenciálnych otázok. Jediné, čo sa z pozície novovekej racionality potvrdzuje, je konečnosť každého jednotlivca: vo všetkom ostatnom je pokrok ako nekonečný proces, ktorého priebeh je nanajvýš neurčitý a v zásade nepredvídateľný, v porovnaní s kresťanskou koncepciou dejín subjektívne hlboko neuspokojivou odpoveďou.“²

¹ PECHAR, J.: *Otázky Nietzscheho myšlení*. Praha: Filosofie – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2002, s. 106.

² HORYNA, B.: *Konec metafyziky a důvod k myšlení*, s. 205.

5. 1. Pojem večnosti bez významu časového pohybu *in infinitum*

Nekonečnost a ani večnosť osebe nejestvujú a osebe nejestvuje ani večný návrat. Na druhej strane novovek, a aj všeobecná skúsenosť, potvrdzujú výlučnú konečnosť človeka. Novoveká racionalita vytvorila *de facto* nekoherentný vzťah medzi nekonečným progresom a konečnosťou človeka, presnejšie, je na tomto logickom rozpore postavená. Otázka teda znie, či ide o zdanlivý rozpor, alebo ide o niečo, čo odkazuje na *hranicu* sveta konečných vecí, ale ktorá je bez významu konečnosti, bez významu niečoho, čo si nemožno predstaviť, napr. hranica množiny konečných vecí, ktorá do množiny patrí, no nie ako jej člen.

Jednotlivec, paradoxne, svoju smrť, svoju konečnosť verifikovať nedokáže. Jednotlivec však disponuje *kolektívnym* povedomím danej epochy, skrze ktoré rozumie svojej konečnosti, ba čo viac, rozumie aj inému človeku, lebo ona (epocha) disponuje relevantným povedomím, ktoré predstavuje *hranicu* množiny konečných vecí, ale ktorá konečnou vecou nie je. Vďaka tomuto kolektívnemu povedomiu človek svetu konečných vecí rozumie, navyiac, ono kolektívne povedomie zakladá (je fundamentom) celé epochy a ich špecifické rozumie svetu.

Oporu k potvrdeniu mojej hypotézy – spočívajúcej v tom, že svetu konečných vecí môžem rozumieť iba z jeho *hranice*, ktorá je neobrazná a *všade* vo svete – som našiel

v slávnom paragrafe *Logicko-filozofického traktátu* od L. Wittgensteina a v Heideggerových skúmaníach existenciálnej úzkosti.

L. Wittgenstein vo svojom *Logicko-filozofickom traktáte*, v paragrafe 5.632 uvádza: „Subjekt nepatrí k svetu, ale je hranicou sveta“ a v paragrafe 5. 633 uvádza: „Kde *vo* svete možno spozorovať metafyzický subjekt? Hovoríš, že sa to tu má celkom tak, ako s okom a zorným poľom. No oko skutočne *nevidíš*. A nič *na zornom poli* neumožňuje usudzovať na to, že ho vidí nejaké oko.“¹ Tento príklad, ako sa domnievam, môžem použiť práve v prípade pojmu večnosti (v jej rôznych podobách). Na svet konečných vecí *nažerám* z ich *hranice* (oko ako metafyzický subjekt), hoci nič nenasvedčuje, že svet konečných vecí je *videný* z hranice sveta, ktorá konečná nie je. Povedané inak, bez prítomnosti pozadia nejakej podoby večnosti, by nebolo možné racionalizovať svet konečných vecí. Akú nesmiernu silu, resp. moc plní taká alebo onaká podoba večnosti – ak utvára a udržuje v jednote stáročné, ba až tisícročné epochy!

Epochy, ktoré sú vymedzené špecifickým rozumením svetu, predstavujú niečo ako kolektívny subjekt, kolektívnu základnú náladu (naladenosť). Môžem preto tvrdiť, že v zornom poli nereflektovanej, neurčitej večnosti sveta nevidím niečo na spôsob večnosti, ale len množinu konečných

¹ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Prel. P. Balko a R. Maco. Bratislava: Kalligram 2003, s. 139.

vecí. Wittgenstein v zásade uplatňuje toto stanovisko: množinu sveta konečných vecí (členy množiny) tvorí mimo nich aj hranica množiny, ktorá do množiny patrí, ale nie ako jej člen. Špecifickosťou zorného poľa prekognitívneho povedomia, tej-ktorej podoby a významu večnosti, sú také alebo onaké epochálne spôsoby nazerania na svet, spôsoby racionalizácie sveta a jeho rozumenia.

Ako som už predznamenal, každá epocha je výtvorom človeka, viažuceho sa na základ, z ktorého sa vzt'ahuje k svetu a z ktorého svetu aj rozumie. Týmto základom môže byť temná večnosť v uzavretom svete (antika), transcendentná večnosť (stredovek) alebo nekonečnosť otvoreného sveta (novovek). Heidegger tento základ nenazýva temnou večnosťou, ale temným bytím. Ako uvádza B. S. Lepis „Heidegger v prednáškovom cykle (k Schellingovi) bytie nazýva temným, neracionálnym základom, v ktorom korenia všetky jestvujúcna a od ktorého všetky jestvujúcna závisia“.¹ Heideggerovi teda ide o otvorenie sa človeka voči tomuto *temnému základu*, ktoré má podľa neho ničotný charakter. Ak človek túto otvorenosť sa temnému základu vydrží, označí to za ontologické dobro. Naopak, ak odvráti od neho zrak, nastúpi moc ontologického zla. Tento rozpor Heidegger identifikuje ako ontologickú úzkosť (ktorá nemá nič spoločné s každodenným starosťami), tvoriacu základnú náladu

¹ LEPIS, B. S.: Úzkosť ako kolektívna základná nálada (Grundstimmung) novoveku. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2. Dostupné online: <https://ostium.sk/language/sk/author/beatrix-susanne-lepis/>, [cit. 1. 10. 2021].

(naladenosť), prenikajúcu celou ľudskou existenciou. Táto nálada, jej zvládanie, resp. nezvládanie, vytvára jednotlivé historické epochy, a preto ju možno pomenovať ako epochálna či historická naladenosť, ktorá tvorí základ a rámec pre ten-ktorý typ racionality. Všetko, čo sa tej-ktorej epochálnej naladenosti vymkýna, je suspendované ako niečo bludné, iracionálne.

Heideggerov koncept ontologickej naladenosti či epochálnych nálad považujem za inšpiratívny aj pre problém identifikovania relevantného pojmu večnosti, lebo ako sa domnievam, daný pojem súvisí aj s otázkou bytia. Fink pri tvorbe svojho konceptu, publikovaného v monografii *Bytie, pravda, svet* navrhuje, že otázku bytia je možné spojiť s otázkou pravdy a sveta, a preto je ich možné chápať ako tri pohľady na *to isté*.¹ Ak Finkovu otázku sveta premietnem do mnou predloženého projektu, môžem povedať, že svet je večný, je bytím večnosti, ktorá, videná Finkom, Heideggerom, Patočkom a i. sa premieta do množiny konečných jestvujúcien. Svet jestvuje, ale nie na spôsob konečných jestvujúcien; svet jestvuje večne.² Keď poviem, v duchu Heideggera, že svet je *temným základom* všetkých jestvujúcien, tvrdím tým, že temným základom všetkého konečného je večnosť sveta (na spôsob večného návratu).

¹ FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 1996, s. 58.

² HERAKLEITOS: Zlomky. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 105.

Nepochybne, dejiny filozofie sú jasným dôkazom výnimočných úsilí významných mysliteľov. Preto sa aj možno právom pýtať: sú to náhodne narodené ľudské bytosti, s náhodnými filozofiami, ktoré vytvorili? Alebo sú to výrazne senzitivne bytosti, povedané Nietzsche, komandované afektom, ktorý filozof po celý svoj produktívny život usiluje previesť do racionálnej myšlienky?

„Pojem zjavenia v tom zmysle, že sa čosi náhle, s nevýslovnou istotou a jemnosťou stane *viditeľným*, počuteľným, čosi čo človekom v hĺbke otrasie a porazí ho, popisuje jednoduchý stav veci. Počujeme, ale nehľadáme; berieme, ale nepýtame sa, kto tu dáva; ako blesk sa zaskvie myšlienka, s nutnosťou, sformovaná bez zaváhania – nikdy som nemal na výber.“¹

Tento citát je interpretovaný ako akási Nietzscheho mystická skúsenosť.² Nepochybne, ide o skúsenosť *istoty odhalenía* toho, čo je neobrazné a čo sa pre filozofa napokon a v náhlosti stáva zrejým, „viditeľným“, „počuteľným“, slovom, dlho vynosenou, temnou myšlienkou, ktorá v okamihu blesku presvetlí všetok svet denného svetla. Kto aspoň trochu pozná Nietzscheho tvorbu, dokáže rozpoznať, že

¹ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszký. Praha: Naše vojsko 1993, s. 135.

² SALAQUARDA, J.: Der ungeheure Augenblick. In: *Nietzsche-Studien*, Vol. 18, 1989, s. 334–337.

problémom večnosti sa zapodieval už od mládeneckých rokov a aj keď sa mu daný problém nepodarilo uchopiť hneď, vytrval a napokon *odbalil* tichú myšlienku navzdory hlučnému svetu.

Epochálne povedomie či fundamentálna naladenosť sa menia tým, že ich historický potenciál sa vyčerpá a vyčerpať musí, lebo jednotlivé epochy problém večnosti uchopili a uchopujú svojrázne, jednostranne a danú jednostrannosť absolutizujú na úkor svojho opaku. Nietzsche kritikou nemeckej kultúry rozpoznať, že aj novoveká racionalita, ktorej kolektívnym povedomím je nekonečný progres, svoj potenciál vyčerpáva a vyčerpať musí aj preto, lebo svoju epochu výlučne konečnosti človeka stigmatizovala dejinným pohybom navždy otvoreného sveta. Nietzsche ponúka človeku nový program, program nečasového života, nečasového sveta. Ponúka myšlienku, ktorá sa zrodila z jeho prekognitívneho (ale lucidného) vedomia a ktorá, ako verí, môže prerásť do kolektívneho povedomia nečasovej epochy ľudského rodu.

5. 2. Fatalizmus alebo slobodná nutnosť?

Nietzsche už pri písaní *Radostnej vedy* doznáva, že *pozná svoj osud*. Uveril vo svoje „poslanie“ alebo rozpoznať, že jeho osudom je učiť sa v mene myšlienky večného návratu hovoriť životu Áno? Je bezpodmienečná afirmácia života do krajnosti vybičovaný fatalizmom?

Jörg Salasquarda sa prikláňa k názoru, že Nietzsche bol religióznym človekom, že chcel počuť, čo napokon počul. Myslím, že to tak presne nie je. Jeho myšlienka myšlienok je založená na jej koherencii a nie na viere vo večnosť. Nietzsche chcel zostať filozofom, varoval tých, ktorí v jeho učenie iba uveria, no zároveň chcel to, čo mu bolo osudom, aby svoj afektívny svet previedol, premostil, do sveta lucidného, slovom, aby onú neurčitú, fundamentálnu úzkosť, afektívne komando, previedol do kognitívneho hlasu a myšlienky. Ťažkosti s prijatím myšlienky večného návratu nastávajú aj v kontexte jej overenia nejakou podobou skúsenosti, o čom som písal už na inom mieste. Myslím, že teraz nastal čas, aby som sa zameral na „dôsledky“ akceptácie mojej hypotézy, ktorá je založená mimo iné na tom, že nemôžem mať žiadne povedomie o mojom predchádzajúcom alebo nasledujúcom živote. Napriek tomu nemôžem súhlasiť s K. Lowithom, ktorý tvrdil, že ak spätné prekračovanie terajšieho výskytu môjho života nesie so sebou podmienku, že všetky moje voľby a činy sú podmienené mojím osudom, bolo by možné „vynulovať“ všetky návraty a ponechať jeden, ten náš, originál.¹ Na podobný nesúlad, a teda odkaz na bezvýznamnosť myšlienky večného návratu poukazuje Loeb citátom od A. Ridleya:

¹ LÖWITZ, K.: *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. University of California 1997, s. 87.

„A ak ku mne démon prichádza *teraz*, pravdepodobne už pri mne bol aj presne v tom istom bode môjho života nespočetnekrát predtým – a aký rozdiel z *toho* vyplýva? Ak som splnil skúšku, ktorú som splnil, ak som zlyhal, keď som zlyhal a budem ďalej robiť čokoľvek, čo som robil nekonečne veľakrát predtým bez zmeny akejkoľvek veci. Myšlienka večného návratu by potom mala byť záležitosťou najhlbšej ľahostajnosti. Načo sa *starat*?“¹

Podobne, ako to uvádza P. Loeb, sa k spätnému povedomiu návratu vyjadruje aj Magnus. Ten vo svojej štúdií² poukazuje na fatalizmus predmetnej myšlienky. Ak som už žil nespočetnekrát, uvažuje Magnus, k čomu a k akej voľbe ma vyzýva hlas démona, ak už bolo všetko rozhodnuté v mojich predchádzajúcich životoch? Nepodráva tento fatalizmus môj terajší život?

Z hľadiska mojej hypotézy epochálneho povedomia takej alebo onakej podoby večnosti sa mi predošlé námietky javia v inom svetle. Keď sa nemôžem rozpamätať na moje predchádzajúce životy, nemôžem vedieť, ako som reagoval na hlas démona, nemôžem vedieť, ako som sa už rozhodol pred terajším mojim výskytom. Váha môjho terajšieho rozhodnutia, terajšieho okamihu (celého času), ma nezbavuje mojej relatívnej slobody rozhodnúť sa v tomto okamihu tak

¹ LOEB, P. S.: *Identity and Eternal Recurrence*, s. 179.

² MAGNUS, B.: *Nietzsche's Existential Imperative*, s. 364.

alebo onak. K nijakému môjmu predošlému rozhodnutiu ma nemôže zaväzovať, lebo si naňho nedokážem spomenúť a až na základe toho, ako som sa rozhodol teraz, si uvedomujem, že tak som sa rozhodoval a budem rozhodovať vždy. Váha môjho života a môjho sveta je kladená na tento Veľký okamih, na moju *osudovú* voľbu, ktorou môžem svoj doterajší život zmeniť, alebo ponechať ho v trajektóriách a horizontoch času pohybujúceho sa *in infinitum*. Mojim osudom, rozhodnutie beriem do vlastných rúk, nech je rozhodnutie v prospech môjho konečného, pomínuteľného života alebo v prospech mojej vlastnej večnosti, môjho večného sveta.

Ak Nietzsche v štvrtej knihe *Radostnej vedy* slávnostne prehlási, že *od teraz sa budem učiť hovoriť životu Áno*, tak je nepochybné, že nutnosť večného návratu (Nietzscheho samého) *miluje*. Jeho láska k nutnosti je láskou k večnosti:

„Poznám svoj údel. S mojím menom bude raz spájaná 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... Môj údel tomu chce, aby som bol prvým *riadnym* človekom...“¹

K relevantnej interpretácii uvedeného citátu je ale potrebná *existenciálna premena*.

¹ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, s. 149.

6. *Veľký okamih ako existenciálna premena*

Salaquarda hovorí o *Veľkom okamihu* v súvislosti s hlasom démona, ktorý prvýkrát ohlásil myšlienku večného návratu. Loeb o *Veľkom okamihu* hovorí ako o zmŕtvychvstaní, o prekonaní smrti, ktorá je zároveň zrodom, narodením, návratom k tomu istému životu. Fenomén *Veľkého okamihu*, myslím, je možné spájať aj z Nietzscheho eufóriou z myšlienky večného návratu v noci príchodu roku 1882.

„*K novému roku.* – ... V tento deň si každý dovoľí vysloviť svoje pranie a svoju najmilšiu myšlienku: tiež ja chcem teda povedať, čo si dnes od seba samého prajem a ktorá myšlienka mi tento rok preletela srdcom prvá, – ktorá myšlienka má byť základom, zárukou a sladkosťou celého môjho ďalšieho života! Chcem sa stále viac učiť vidieť v nutnosti veci krásu: – tak budem jedným z tých, kto robí veci krásnymi. Amor fati: to nech je od teraz moja láska! Nechcem viesť vojnu proti ošklivosti. Nechcem byť žalobcom, – ani žalobcom žalobcov. *Odvrátený pohľad* nech je mojou jedinou negáciou! A konečne: niekedy v budúcnosti chcem byť tým, kto hovorí len Áno.“¹

¹ NIETZSCHE, F.: *Radosná veda*, s. 145.

Každý z týchto troch kontextov *Veľkého okamihu* vypovedá o fenoméne *existenciálnej premeny* človeka silou myšlienky večného návratu. V prvom kontexte Nietzsche chce Veľkým okamihom poukázať na *osudové* rozhodnutie, kde sa už predpokladá *existenciálna premena*. Druhý a tretí kontext je skôr rekonštrukciou aktu *existenciálnej premeny* a jej dôsledkov.

Štvrtú knihu *Radostnej vedy* Nietzsche napísal dodatočne, už vo veľkom opojení a veľkom orgiazme z myšlienky večného návratu – a slávnostne. Môžeme polemizovať, či v tom čase Nietzsche bol k sebe nekritický, no z kontextu rokov 1881 až 1888 sa to javí ako málo pravdepodobné. Štvrtá kniha začína oslavou vôle k moci, ktorá je mocou aj k večnému návratu toho istého, tlmočiaca vo všetkých podobách životu Áno, bez výhybiek, bez akýchkoľvek pokusov očakávať neustále lepší návrat, slovom, bez hovorenia „nie“.

Od tohto okamihu Nietzsche na vôľu k moci nazerá z hľadiska večného návratu (áno životu); V danom okamihu vôľa k moci (ktorou je on sám) afektívne rozkázala: najvyššou vôľou k moci je večný návrat, životu večné Áno. Zaiste, Nietzsche v aforizme hovorí aj o jednej negácii, o odvrátenom pohľade od tých, ktorí (ako onen trpaslík) zastavajú hľadisko absolútneho a lineárneho času *in infinitum*. Oná negácia je už od tohto okamihu milá dištancia, „nie“ bez hovorenia. Podľa môjho názoru je dôležitejšia veta: *Amor fati: to nech je od terazjška mojou láskou!*, resp. posledná veta: *niekedy v budúcnosti chcem byť tým, kto hovorí len Áno*. Prvá z oboch viet vypovedá o Nietzscheho potvrdení *existenciálnej premeny*.

Miluje toho, s kým chce mať deti, svojich nasledovníkov. V oslavnej piesni v práci *Tak riekol Zarathustra* opakovane spieva, že miluje večnosť. Druhá veta hovorí o jeho budúcnosti: od tohto okamihu chce byť najvyššou vôľou k moci (t.j. mocou večného návratu), chce byť tým, kto nazerá dole, na ľudí, z perspektívy večného návratu.

Ak Müller-Lauter pri svojich precíznych interpretáciách vôle k moci dospel k jej multiciplite, k jej pluralitému charakteru, urobil tým veľký krok k novému skúmaniu Nietzscheho hlavných myšlienok. Ale neurobil to, čo urobil P. Loeb. Ten sa zameral na otázku (s údivom), prečo interpretátori Nietzscheho filozofie v rozsahu celého 20. storočia zamerali svoju pozornosť na všetko iné (problematický charakter bytia, nihilizmus, smrť Boha apod.), no nie na skúmanie dôvodov, ktoré Nietzscheho viedli k hlásaniu, že jeho myšlienka večného návratu je „myšlienkou myšlienok“. Až rozhodný krok Loeba, pokiaľ ide o jeho interpretáciu myšlienky večného návratu, otvára nový pohľad na myšlienku vôle k moci, otvára opačnú perspektívu, ako tie, z ktorých interpretátori na ňu nazerali, totiž z kontextu absolútneho a lineárneho času. Práve z týchto dôvodov si myslím, že Müller-Lauterove riešenie vzťahu vôle k moci a večného návratu je potrebné formulovať inak, teraz už z hľadiska logickej koherencie časovej identity večného návratu, lebo, ako tvrdí už Nietzsche, večný návrat je najvyššou vôľou k moci. (viď. *Rekapitulácia*) Vo vrcholnej podobe, v dosiahnutí tohto

perspektivistického cieľa sa vôľa k moci ukáže ako synonymum večného návratu. Ak je to tak, potom Nietzscheho Áno znamená perspektívu jeho budúceho života (v tomto výskyte), perspektívu, z ktorej bude žehnať životu vo všetkých jeho príjemných a nepríjemných podobách. Zamiluje si ho, aj keď nemôže zmeniť to, čo bolo, je a bude? Zdá sa, že zamiluje si ho preto, lebo sám, jeho vôľa k moci bola vystupňovaná až k jej najvyššej podobe. Od tohto Veľkého okamihu, v smere jeho relatívnej budúcnosti už nemôže životu alebo jeho niektorým podobám hovoriť „nie“. Od tohto *Veľkého okamihu* rigorózne trvá na tom, že život ako taký nie je možné hodnotiť. Všetky jeho symptómy je možné hodnotiť, ba je to pre život nutné, no nie je možné hodnotiť nevinné dianie – nie sme bohovia. Od tohto okamihu, v smere jeho relatívnej minulosti, rozpoznáva, že jeho dovtedajší spôsob filozofovania predstavoval takmer vždy neúprosňú kritiku filozofického myslenia od Sokrata a Platona, až po Kanta a Hegela. Pred *Veľkým okamihom* slávania sv. Januára¹ jeho filozofovanie bolo hovorením „nie“.

Vzt'ah vôle k moci a večného návratu, vzt'ah medzi hovorením „nie“ a hovorením Áno, je možné teda interpretovať aj z hľadiska genézy Nietzscheho myslenia, myslenia pred afektívnym komandom myšlienky večného návratu a po jej oznámení a Nietzscheho *existenciálnej premeny*. V tejto

¹ Tamže.

súvislosti je vhodné uviesť citát z Nietzscheho korešpondencie: Myšlienka večného návratu „rozdelí dejiny ľudstva na dve polovice“, ¹ rozdelí ľudstvo, s prepáčením, na nevedomých a tých, ktorí o večnom návrate nielen vedia, ale chcú žiť jeho vôľou k moci. Uvádzam tento citát aj preto, lebo my, súčasníci a aj tí, ktorí prídu po nás, z pochopiteľných dôvodov o myšlienke večného návratu nemôžeme od narodenia nič vedieť – až po tento tu (Veľký) okamih. Môj život má tak byť odteraz demarkačnou líniou medzi mojim nevedomým životom a mojim budúcim životom. To, či ho budem žiť (alebo budúce generácie) z perspektívy hovorenia životu „áno- nie“ alebo hovorenia životu Áno, je na rozhodnutí každého zvlášť. No toto rozhodnutie nie je ani tak vecou zrelej úvahy, ako afektom vôle k moci.

Veľký okamih je možné vnímať aj v kontexte dejín celého ľudského rodu. Nielen v tom význame, že rozdelí ľudstvo na dve polovice, ale najmä preto, že od onej *existenciálnej premeny* Nietzsche môže povedať životu Áno, aj tomu minulemu, celým generáciám a celým tisícročiam pred ním. Od teraz, od *Veľkého okamihu*, môže existencii ľudského rodu žehnať, lebo napokon (predsa len) ľudstvo dospelo k Cieľu. Tým je naplnený zmysel všetkých, aj tých najbiednejších. (Nietzsche si po dopísaní *Zarathustru* povzdychol: svoju úlohu, svoju prácu som si vykonal, čo budem robiť ďalej?).

¹ NIETZSCHE, F.: KSB 6, s. 485.

Nietzsche mal po *Veľkom okamihu*, ktorý myšlienku večného návratu vyjaviť jasno. Cestu od prekonania pominuteľnosti k večnosti si v ňom samom našla stupňujúca sa vôľa k moci. A ak na záver svojho *Zarathustru* vykresľuje obraz čakania na svoje deti, dúfa, že raz aj prídu. Je nepochybné, že touto otázkou, otázkou svojich nasledovníkov sa zaoberal často, a to z rôznych strán. Jeho dedičmi majú byť anonymní jednotlivci, ktorí svojou anonymitou overia ako myšlienka a jej moc komanduje celú organizáciu ich telesnosti. Je ale potrebné dodať, že pre svojich nasledovníkov zanechal aj skúsenosť vlastnej *existenciálnej premeny*, a to nielen v *Zarathustrovi* (odhryznutie hlavy hada, ktorú nepredstavuje plaziví nihilizmus, ako si myslel Heidegger, ale je to hlava času) alebo v aforizme z *Radostnej vedy* „K novému roku“.

Prvým krokom, ktorý je nevyhnutný k relevantnému čítaniu *Zarathustru*, učiteľa večného návratu, ako už bolo povedané, je zostup ľudskej duše do jej *najosamelejšej samoty*. Nietzsche v aforizme 341 z *Radostnej vedy* oznamuje, že až v „najosamelejšej samote“ môže počuť hlas démona alebo boha. Nie je explicitne rozhodnuté, či je to démon alebo boh a pre čitateľa, ktorý sa s uvedeným aforizmom oboznámi prvýkrát tento oznam nemusí znamenať nič, lebo Nietzsche, v súhlase J. Salazardu, hovorí, že tento aforizmus je adresovaný *najosamelejším*.¹ Iba tým je dovolené počuť niečo, čo nie je jasné, ale je to zreteľné, čo je temné, neurčité, ale silné.

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 110.

Lebo *najosamelejší* (vystupňovaná samota) už nemajú na výver. Iba *najosamelejší*, nezávislí od rodiny, štátu, od spoločnosti, môžu počuť hlas, ktorý nepochádza z tradície. Nietzsche v predslove *Radostnej vedy* k tomu napíše:

„Táto kniha potrebuje možno viac ako len jeden predhovor; a napokon by zostala ešte vždy pochybnosť, či človeku, ktorý neprežil čosi podobné, môže byť *zážitok* tejto knihy priblížený predhovormi“. ¹

Čitateľa *Radostnej vedy* upozorňuje, že vety sú v nej napísané krvou, každá z nich je afektom života. Čitateľ jednotlivé vety nemôže recipovať nezainteresovane, s chladnou hlavou a studeným srdcom, ako keby boli len „chladnými“ objektmi. Nietzsche dúfa v čitateľa, ktorý má odvahu k *nepoznaným veciam*, ktorý má odvahu *experimentovať*, poňať svoj život ako experiment a vybojovať si pri jednotlivých vetách *Radostnej vedy* svoje Áno. Adresátom predmetnej knihy, podobne ako adresátom *Zarathustru* (knihy pre všetkých a pre nikoho) je iba ten, kto má podobnú *existenciálnu* skúsenosť.

Na inom mieste si predstavuje svojho čitateľa takto: „Ak si vymyslím dokonalého čitateľa, stáva sa z toho vždy netvor odvahy a zvedavosti, okrem toho ešte niečo ohybné, ľstivé, obozretné, rodený dobrodruh a objaviteľ.“ ² Aj v tomto

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 9.

² NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, s. 117.

citáte dominuje odvaha vstúpiť do chladným rozumom zakázaného sveta. V *Zarathustrovi* zasa uvedie: „Vám, smelo hľadajúcim cestovateľom a každému, čo sa už dakedy so zradnými plachtami vydal na strašidelné moria...“¹

Nietzsche dobre vedel, že svojho čitateľa tak skoro nenájde a vie to aj Salaquarda, keď k predmetnému napísal, že Nietzsche namiesto pasívneho prijímania alebo špekulatívnych úvah požaduje „poznatie ako vec odvahy, nielen vec intelektuálnej kapacity“.²

Otázku odvahy k *existenciálnej premene* a otázku jej významu možno nazrieť aj z hľadiska historickej genézy ľudského rodu. Nie je zrod filozofie výsledkom *existenciálnej premeny* mýtického človeka? Nie je zrod prvých filozofov ukážkou *premeny* mýtu v logos? Nie sú Parmenidovo bytie alebo Platonove večné idey, či Aristotelove prvé príčiny znakom *premeny* ľudskej existencie ako aj *premeny* jednej epochy v epochu inú? Prechod od mýtu k logu, prechod od sveta nesmrteľných umeleckých bohov prírody k stálym, resp. večným, nehybným podstatám zmenil človeka a aj veľkú epochu ľudského rodu. Vznik gréckej filozofie sa všeobecne považuje za veľký prielom preto, lebo so vznikom filozofie prichádza niečo nové, veľká zmena v nazeraní na svet, slovom, prichádza *premena* sveta. Aj kresťanský stredovek je dobrým príkladom *existenciálnej premeny* ľudskej existencie a s ňou aj *pre-*

¹ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 110.

² SALAQUARDA, J.: *Der ungeheure Augenblick*, s. 318.

meny sveta vďaka transcendentnej večnej bytosti. Nie je epochálnou zmenou a existenciálnou premenou človeka renesančný pojem nekonečna vo význame nekonečne otvoreného sveta?

Ak Nietzsche požaduje k čítaniu *Zarathustru* existenciálnu premenu čitateľa stelesneného duchom epochy novoveku, nie je to nejaké presviedčanie, nátlak na čitateľa alebo dokonca hra s čitateľom. Totiž až existenciálnou premenou čitateľa sa mu odkryje nový, radikálne iný horizont sveta a až v tejto „hrôze“ ho môže prepadnúť aj *brožná* myšlienka nesmiernej záťaž, že touto svojou existenciálnou premenou začína nová epocha, epocha zániku navždy pomimuteľného človeka v podobe jeho *premeny* na človeka, ktorý je pánom aj nad svojou smrťou.

Adresátom počutia hlasu démona je teda čitateľ, ktorý v sebe disponuje istým napätím, resp. afektívnou citlivosťou, teda tým, čím žil svoj život Nietzsche. Počúvam: *čo keby sa do tvojej najosamelejšej samoty vlúdl hlas démona...* Pozorný čitateľ aforizmu z *Radosnej vedy* je ten, kto žije v „najosamelejšej samote“, v stave neustálej dištancie od všetkého, čo prichádza „z vonku“ alebo čo prichádza ľahko, bez rán. Ak v sebe nemám niečo, čo je treba opatrovať ako poklad, môžem žiť pokojne aj na trhovisku hodnôt...

Namiesto záveru

B. Horyna v práci *Konec metafyziky a dôvod k myšlení* hovorí o Blumenbergovej filozofii dejín možností bez metafyziky. O niečom podobnom sa usiloval aj Nietzsche, aj keď on rigorózne hovorí zvlášť o tej najkrajnejšej možnosti, ku ktorej sa môže ľudská bytosť dopracovať a v sebe ju aj stelesniť.

Jedno je isté, prechod z jednej epochy do druhej neprebieha pred zrakmi divákov; deje sa takmer v tichosti a ešte stále v tej prvej, v ktorej panuje logos inak usporiadaného sveta. Hovorím „takmer v tichosti“ s tým, že už niektorí môžu pociťovať tras pod nohami tak, ako sa to mohlo právom zdať človeku renesancie: „Renesančné prírodno-filozofické myslenie rúca starú predstavu o prírode ako *uzavretom (konečnom) svete* a ponúka model *nekonečného vesmíru*. Pod vplyvom týchto učení vtedajší európsky človek doslova *cíti*, že prichádza o *pevnú pôdu pod nohami*. To, čo *platilo* tisícročia, zrazu sa ukazuje ako neopodstatnené a nepravdivé. Ale potom, čo platí? Kde hľadať nové istoty?“¹

Vskutku, ako môže prežívať údel svojej existencie jednotlivec, ktorý príde s myšlienkou, ktorá má silu zmeniť epochu? Ako si myslím, prežíva ju *osudovo*, ako povinnosť, v ktorej je zakomponovaná sloboda vo vyššom zmysle. Spomeniem Sokrata alebo Kopernika. Prvý volil smrť pred mocou

¹ LEŠKO, V.: *Dejiny filozofie I*. Prešov: v. n. 2007, s. 258.

tradície, druhý nechal publikovať svoj spis až po smrti, lebo dobre vedel, že ak by spis o heliocentrizme publikoval počas života, skončil by ako G. Bruno. Zdá sa teda, že každá epocha by rada jestvovala „večne“ (tak, ako viera Rimanov vo večnosť svojho impéria), no čas plynie a každú „nehybnosť“ zanesie do sútokú dejín.

Nietzsche je Kopernikom dneška. Nie v tom zmysle, žeby mohol byť upálený. Nebol, ale bol „upravený“, prispôsobený epoche, ktorú zrodila renesancia. Čo novovekému usporiadaniu sveta z Nietzscheho vyhovovalo a mohlo aj predmetnú epochu posilniť, to sa akceptovalo (viď. celé 20. st.), avšak čudná myšlienka večného návratu sa síce mlčky, ale s tvrdým odporom odmietala, a to aj na akademickej pôde. Stáva sa to zrejme preto, že každý máme *osud* svojho večného návratu, teda afekt činu, ktorý už nie je možné zmazať.

Plastickejšie sa k tomu vyjadril, na príklade nových myšlienok novoveku, M. Zigo: „Idea sveta, ktorý nemá hraníc, do ktorých by sa uzavrel, je geniálna a stane sa mimoriadne inšpiratívnou v rozvoji renesančnej astronómie a novovekej vedy a filozofie... Kuzánsky dochádza dokonca k myšlienke o mnohosti svetov, k myšlienke, pred ktorou cívli aj mnohí odvážni myslitelia neskoršej renesancie.“¹ M. Kuzánsky svojou špecifickou dialektikou, uchopenou matematicky, kvan-

¹ ZIGO, M.: *Pohľady do novovekej filozofie*. Bratislava: Pravda 1987, s. 33– 34.

titatívne, dospel nielen k záveru, že žijeme v otvorenom svete nekonečných možností, ale aj v jednom z mnohých svetov. Myšlienka mnohosti svetov je podľa môjho názoru myšlienka nekonečnej otvorenosti sveta. Dôležitejšie je teraz to, čo Zigo uvádza v poslednej vete citátu: pred Kuzánskeho myšlienkou otvoreného vesmíru, ktorý nemá hraníc *cúvli aj mnohí odváži myslitelia neskoršej renesancie*. Dejiny sa neopakujú a predsa mnohí významní myslitelia 20. storočia cúvli pred Nietzscheho myšlienkou večného návratu. Ja hovorím, že cúvli preto, lebo ešte „nenastal čas“ k jej akceptácii, ešte neprišli relevantné možnosti zobrat' ju vážne. Tak ako neprišiel čas pre Filolaa, antického filozofa, ktorý s inými pytagorovcami hlásal, že naša Zem sa točí okolo Slnka. „O heliocentrizme uvažovali už v antickom Grécku pytagorovci – Filolaos, Herakleides, Ekfantos či Aristarchos zo Samu (okolo roku 300 pred. n. l.), Niketas a ďalší.“¹ Zaiste, podobné myšlienky neboli v rozpore s antickou epochou už iba preto, lebo nenapádali myšlienku, na ktorej daná epocha stála, totiž, myšlienku večného bytia alebo večných ideí či večných podstat. Dynamika Zeme nemohla otriast' ani Aristotelom, ktorý pozorovaním Mesiaca alebo lodí na horizonte mora vedel, že Zem je guľatá, ale guľatost' alebo pohyb Zeme nemohli napadnúť metafyzickú podmienku Nehybného hýbateľa.

¹ LEŠKO, V.: *Dejiny filozofie I.*, s. 265.

Ak sa dejiny neopakujú (Nietzsche by povedal, že sa neopakujú v tomto našom výskyte), možno sa nebude opakovať – v súvislosti s Nietzsche – ani prípad Filolaa. A možno aj bude, nie som profetický. Považujem však za správne, ak si zvážime logické opodstatnenie koncepcie času v pohybe *in infinitum* a koncepcie času v kruhovom pohybe z hľadiska aktuálneho okamihu.

Je nepochybné, že časový pohyb *in infinitum* je síce tvorba nového, ale to neznamena, že je to neustály pokrok. Blumenberg „si dobre uvedomoval, že racionalita myšlienky pokroku je neuspokojivá ako s ohľadom na staré kresťansko-teologické legitimačné poňatie dejín spásy, tak na markantnú bezohľadnosť sprevádzajúcu axiómu konečnosti človeka... Jediné, čo sa z pozície novovekej racionality potvrdzuje, je konečnosť každého jednotlivca: vo všetkom ostatnom je pokrok ako nekonečný proces, ktorého priebeh je nanajvýš neurčitý a v zásade nepredvídateľný... hlboko neuspokojivou odpoveďou“.¹ Cieľom dejín teda nemôže byť neustály pokrok, a to bez ohľadu, že postupne s pokrokom dochádza k vyčerpaniu základných zdrojov prírody. Idea neustáleho pokroku je nepochybne explikáciou idey otvoreného sveta *in infinitum*. Svet budúcich možností nie je ale lineárny, jeho nepredvídateľnosť je skôr daná tým, že je generovaný kruhovým pohybom času; je svetom zakriveným, svetom, ktorý neponúka výhľad za roh.

¹ HORYNA, B.: *Konec metafyziky a dôvod k myšlení*, s. 205.

Blumenberg namiesto dejín dynamizovaných horizontom *in infinitum* navrhuje koncepciu dejín možnosti, ktorá spočíva na myšlienke, že uskutočnenie nejakej možnosti je možné až v istom kontexte iných možností. Myslím, že je to blízke Nietzscheho myšlienke *slobodnej nutnosti*.¹ „Príklad, ako by mohli dejiny možnosti pôsobiť, Blumenberg vykreslil v *Genéze kopernikanskeho sveta* na postave Mikuláša Kopernika. Zmienil pomerne rozšírenú, ale celkom nehistorickú myšlienku, ktorej stúpenci tvrdia, že objav, ktorý sa podaril Kopernikovi by bol možný v ktorejkoľvek inej dobe, a keby ho neurobil on, stal by sa objaviteľom niekto ďalší.... Dôležitá nie je samotná heliocentrická téza; rozhodujúca je celková situácia nutná pre jej prijatie... Prečo a z čoho sa vytvorila práve v novovekom Kopernikovom svete, zatiaľ čo napríklad v 4. storočí pred Kristom, kedy Aristarchos zo Samu rovnako potvrdil, že sa Zem otáča okolo Slnka to znamenalo veľmi málo? Otázkou pre myslenie dejín teda nie sú špekulácie akých predchodcov mal alebo mohol mať Kopernikov systém, ale aké boli podmienky pre možnosť, že jeho tézy vôbec začnú pôsobiť a zmenia obraz sveta. Pre pochopenie dejín nie je dôležitá historická rekonštrukcia osoby Mikuláša Kopernika, ale ako myslel Blumenberg, analýza podmienok, ktoré otvorili možnosť Kopernika, nech už bol kýmkoľvek.“² Jedným z príkladov je nemožnosť všeobecného prijatia nejakej myšlienky v epoche, kde vládne iná

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 145.

² HORYNA, B.: *Konec metafyziky a dôvod k myšlení*, s. 209 – 210.

myšlienka. Myšlienka, ktorá by mohla zmeniť obraz sveta, vytvoriť inú historickú epochu, môže byť všeobecne prijatá len a len vtedy, ak nastanú pre ňu „vhodné podmienky“, t. j. taký kontext možnosti, ktorý onú myšlienku uskutoční.

Podľa Nietzscheho vedec si stavia krátke ciele a vytrvalo pracuje na bezprostredných možnostiach, no filozof premeriava svet aj z ďalekých horizontov. Ide však o to, ako onú diaľavu relevantne pomenovať, lebo práve oná diaľava predstavuje zdroj vystupňovania vôle k moci (ktorou som ja alebo ty), zdroj, ktorý je aj cieľom. „Nekonečnosť sveta nie je preukázateľná, je to ale dobre zdôvodnená hypotéza, tvrdil Blumenberg. Iste záleží na tom, čo myslíme slovom „svet“... aj našu planétu alebo Slnko čaká zánik...“, všetko vo svete je konečné! „Napriek tomu idea večnosti ako kvality sveta sa dá iba ťažko odbiť...“¹

Je milé, ako propagátor filozofického odkazu H. Blumenberga končí svoju monografiu. „Vo vnútri nášho sveta existuje plný počet ďalších svetov, ktoré sa vymykajú rozumu; tiež svet rozumu, ktorý sa bude musieť vo vlastnom záujme naučiť, ako skrotiť našu modernú sebazničujúcu racionalitu. Je ešte mnoho svetov, ktoré zostáva objaviť; prišiel čas sa nalodiť. *Auf die Schiffe, ihr Philosophen!*“² Je stále pred každým z nás iba rozhodnutie a dostatok mysliteľskej odvahy, aby *vyplával* na mnohé doteraz nepoznané *filozofické moria*. Potom neostáva nič iné, len *zaželať šťastnú plavbu!*

¹ Tamže, s. 206.

² Tamže, s. 219; NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 152.

Summary:

This monograph aims at following the study of P. S. Loeb in which he presented a significant turning point in the issue of the interpretation of Nietzsche's idea of the eternal return of the same. What was that reversal? Despite prominent scholars of Nietzsche's philosophy of the 20th century who rejected the idea of eternal return because of its logical incoherence, Loeb eruditely proved the temporal identity of eternal return of the same, thus verifying the logical connection of the idea concerned.

The first chapter presents Nietzsche's critique of causal thinking in terms of the idea of eternal return, which does not allow the existence of metaphysical or other causes. In the following chapter, attention is paid to the interpretation of Nietzsche's idea of the will to power by Müller-Lauter, who forty years before Loeb made a turnaround in the view of this idea - pointing out that the will to power is not one but pluralistic. The world and life in terms of the idea of the will to power may therefore be seen differently than through the lens of causal thinking. The following chapter is devoted to the logical coherence of the idea of eternal return from the workshop of P. Loeb.

The second part of the monograph already formulates the opinion of its author on the objection of many important interpreters of the idea of eternal return, which is the unquestionable finiteness of human existence and with it the

absence of verification of the idea by its possible experience. Objections are formulated to Loeb's hypothesis of a *substantial connection* of consecutive returns, which I can recall at one point. In the chapter devoted to the epoch-making awareness of eternity, a hypothesis is formulated, which may be used to point out the collective experience of eternity, the meaning of which is different in each epoch of history. In this sense, it is possible to understand the idea of changes of epochs based on the *transformation* of the epochal consciousness of one form of eternity into the form of another as a rudimentary sketch of non-traditional philosophy of history.

The final chapter is devoted to Nietzsche's demand for the existential transformation of the reader of his works. The answer to its justification or fulfilment, is in the question of our view of the movement of time articulated in almost the entire monograph. Nietzsche rejects the idea of the movement of time in the direction of *progressum in infinitum*, because progress, permanent development, creation of the ever new is - in a world in which there is no beginning - something impossible, logically erroneous. With his idea of time in the movement of the circle, he cancels the movement *in infinitum* by emphasizing this *moment* here, from which, whether I move forward or backward, I always return - to the same moment. A possible change in the view of the movement of time is also an event of the *existential transformation* of our existence or *transformation* of the era of infinite progression.

Zoznam literatúry:

- ANDREAS-SALOMÉ, L.: *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*. Prel. A. Bláhová. Praha: Torst 1996.
- ARISTOTELES: Fyzika. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006.
- ARISTOTELES: *Poetika*. Prel. M. Mráz. Praha: Oikúmené 2008.
- AYDIN, C.: Müller-Lauter's Nietzsche. In: A. Woodward (Ed.), *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*. Continuum Press: New York/London 2011.
- BARROW, J. D.: *Kniha o nekonečnu*. Prel. J. Novotný. Praha: Ladislav Horáček – Paseka 2007.
- CLARK, M.: *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press 1990. DANTO, A.: *Nietzsche as Philosopher*. New York: McMillan 1965.
- FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 1996.
- GERHARDT, V.: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam 1988.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.

- HEIDEGGER, M.: *Zdroj umeleckého diela*. Prel. F. Novosád. Bratislava: vydané vlastným nákladom prekladateľa 2014.
- HERAKLEITOS: Zlomky. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: IRIS 1998.
- HORYNA, B.: *Konec metafyziky a dôvod k myšlení*. Praha: Malvern 2020.
- CHAVALKÁ, J.: Je nebezpečné býti dědičem. In: *Filosofický časopis*. Mimoriadne číslo 2018. (Eds.) Chavalka. J. – Sikora O.: Nietzsche o cnosti.
- KAIN, Ph. J.: Nietzsche, Skepticism and Eternal Recurrence. In: *Canadian Journal of Philosophy*, n. 13, 1983, s. 365–87.
- KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel 1995.
- KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001.
- KÖHLER, J.: *Tajemný Zarathustra*. Prel. I. Fiala-Fürst a kol. Olomouc: Votobia 1995.
- LEPIS, B. S. (2019): Úzkost' ako kolektívna základná nálada (Grundstimmung) novoveku. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2. Dostupné online: <https://ostium.sk/language/sk/author/beatrix-susanne-lepis/>, [cit. 1. 10. 2021].
- LEŠKO, V.: *Dejiny filozofie I*. Prešov: v. n. 2007.

- LOEB, P. S.: Identity and Eternal Recurrence. In Ansell-Pearson (ed.) *A Companion to Nietzsche*. New York: Blackwell 2006, s.171–188.
- LOEB, P. S.: *The Death of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge University Press 2010.
- LÖWTH, K.: *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. University of California 1997.
- MAGNUS, B.: Nietzsche's Existential Imperative. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 36 (4) 1978, s. 658 – 661.
- MELLAMPHY, N. B.: Affective Aporetics: Complementary Contradiction in the Interpretation of Friedrich Nietzsche. In: *PhaenEx* 6, no 1, 2011, s. 121–146.
- MÜLLER, E.: *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin – New York: Walter de Gruyter 2005.
- MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin and New York: Walter de Gruyter 1971.
- MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche-Interpretationen I. Über Werden und Wille zur Macht*. Berlin, New York: De Gruyter 1999.
- MÜLLER-LAUTER, W.: *Nietzsche-Interpretationen II. Über Freiheit und Chaos*. Berlin, New York: De Gruyter 1999.

- MÜLLER-LAUTER, W.: *Heidegger und Nietzsche*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2000.
- NEHAMAS, A.: *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1985.
- NIETZSCHE, F.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. (KSA) Bd. 12. (Hrsg.): Colli, G. – Montinari, M., München – Berlin – New York: Walter de Gruyter 1980.
- NIETZSCHE, F.: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, (KSB) Bd. 8. (Hrsg.): Colli, G. – Montinari, M., München – Berlin – New York: dtv + Walter de Gruyter 1986.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: NDC 1998.
- NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina a J. Horák. Olomouc: Votobia 1994.
- NIETZSCHE, F.: *Ranní texty o hudbě a řeči*. Prel. R. Roreitner. Praha: Oikúmené 2011.
- NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2007.
- NIETZSCHE, F.: *Lidské, příliš lidské II*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2012.
- NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2004.

- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998.
- NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Prel. O. Fischer. Praha: XYZ 2009.
- NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským. Bratislava: Iris 2002.
- NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998.
- NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszký. Praha: Naše vojsko 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Prel. V. Tichý. Olomouc: Votobia 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014.
- NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Petrus 2021.
- NIETZSCHE, F.: *Dionýské dithyramby a jiné básně*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2018.
- NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Prel. J. Fischer. Olomouc: Votobia 1995.

- NOVÁK, A.: *Věčný návrat téhož*. Praha: Togga 2015.
- PECHAR, J.: *Otázky Nietzscheova myšlení*. Praha: Filosofía – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2002.
- PLATON: Štát. In: Platon: *Dialógy II*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.
- PLATON: Siedmy list. In: Platon: *Dialógy III*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.
- ROREITNER, R.: Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheovy pozůstalosti. In: Nietzsche, F.: *Ranní texty o hudbě a řeči*. Praha: Oikúmené 2011.
- RUIN, H.: Rezension. Paul S. Loeb. The Death of Nietzsche's Zarathustra. Cambridge University Press. In: *Nietzsche-Studien*, Vol. 40, s. 387–393.
- SALAUQUARDA, J.: Der ungeheure Augenblick. In: *Nietzsche-Studien*, 1989, Vol.18, 317–337.
- SIMMEL, G.: *Schopenhauer und Nietzsche: Ein Vortragszyklus*. Zweite, unveränderte Auflage. Munich and Leipzig: Duncker & Humblot 1920.
- SEUBERT, H.: *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*. Weimar, Köln, Wien: Böhlau-Verlag 2000.
- TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky I*. Prel. J. Marušiak. Bratislava: Tatran 1985.

VATTIMO, G.: Heideggers Nihilismus. Nietzsche als Interpret Heideggers. In: *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt a. M.: W. Biemel a F.-W. v. Herrmann 1989.

WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Prel. P. Balko a R. Maco. Bratislava: Kalligram 2003.

ZIGO, M.: *Pohlady do novovekej filozofie*. Bratislava: Pravda 1987.

Menný register:

A

Abel, G. 80
Andreas-Salomé, L. 24, 129
Aristarchos zo Samu 123, 125
Aristoteles 16, 99, 100, 119,
123, 129
Aydın, C. 62, 65, 67, 68, 69,
129

B

Bataille, G. 73
Barrow, J. D. 99, 100, 129
Blumenberg, H. 102, 121, 124,
125, 126
Bruno, G. 122

C

Clark, M. 77, 80, 129

D

Danto, A. 77, 80, 129
Darwin, Ch. R. 64, 65
Deleuze, G. 73

E

Elexová, P. 55, 133

F

Fink, E. 39, 70, 106, 129
Filolaos 123, 124
Foucault, M. 73

G

Gerhardt, V. 19, 129

H

Heidegger, M. 3, 39, 40, 41,
42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,
50, 51, 52, 57, 58, 59, 60, 62,
105, 106, 117, 129, 130,
132, 134, 135
Hegel, G. W. F. 14, 115
Herakleitos 6, 20, 44, 106, 130
Hölderlin, F. 41
Horyna, B. 99, 100, 102, 121, 104,
124, 125

K

Kain, Ph. J. 81, 82, 130
Kant, I. 34, 115
Klossowski, P. 73
Kouba, P. 18, 38, 42, 57, 63,
130
Koubová, V. 11, 13, 24, 53,
132, 133
Köhler, J. 60, 130
Kopernik, M. 121, 122, 125
Kuzánsky, M. 122, 123

L

Lepis, B. S. 105, 130

- Leško, V. 2, 121, 123, 130
 Loeb, P. S. 3, 40, 77, 78, 80,
 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 91,
 95, 109, 110, 112, 114, 124,
 127, 128, 131, 131, 134
 Löwith, K. 70, 109, 131
- M**
 Magnus, B. 77, 80, 94, 110,
 131
 Mellamphy, N. B. 72, 73, 131
 Müller. E. 19, 131
 Müller-Lauter, W. 3, 40, 42,
 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75,
 76, 114, 127, 129, 131, 132
 Münz, T. 20, 23, 133
- N**
 Novák, A. 44, 134
 Novosád, F. 41, 130
- O**
 Overbeck, F. 26
- P**
 Parmenides 28, 98, 119
 Patočka, J. 96, 106
 Pechar, J. 134
 Platon 15, 17, 19, 20, 21, 22,
 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 33,
 35, 36, 38, 39, 99, 106, 115,
 130, 134
- R**
 Ridley, A. 109
 Roreitner, R. 18, 132, 134
 Roux, W. 64
 Ruin, H. 95, 134
- S**
 Salaquarda, J. 107, 109, 112,
 117, 119, 134
 Seubert, H. 42, 134
 Schelling, F. W. J. 105
 Simmel, G. 79, 80, 134
 Sokrates 21, 24, 30, 31, 36,
 115, 121, 130
- Š**
 Špaňár, J. 24, 25, 100, 129
 130, 134
- T**
 Tatarkiewicz, W. 16, 134
 Tukydidés 35
- V**
 Vattimo, G. 42, 135
- W**
 Wittgenstein, L. 104, 105, 135
- Z**
 Zigo, M. 122, 123, 135

NIETZSCHEHO
CIRCULUS VITIOSUS

Vedecká monografia

Autor: doc. PhDr. Štefan Jusko, PhD.

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Vydavateľstvo ŠafárikPress

Rok vydania: 2021

Náklad: 100

Rozsah strán: 138

Rozsah: 5,2 AH

Vydanie: prvé

Tlač: EQUILIBRIA, s. r. o.

Účelová publikácia, nepredajná.

ISBN 978-80-574-0073-8

