

OTÁZKA HODNÔT U HEIDEGGERA A NIETZSCHEHO

ŠTEFAN JUSKO, Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ, Košice, SR

JUSKO, Š.: Values in Heidegger and Nietzsche
FILOZOFIA 72, 2017, No. 5, pp. 371-380

The aim of the paper is to show the meaning of the value-depended attitude to the world as well as the value creation or re-evaluation of values. This aim corresponds more with Nietzsche's philosophy associated with the enacting of *situational meaning* than with Heidegger's problem of Being which does not include value-thinking. In the first part I try to present Heidegger's position concerning values. In the second part I address Heidegger's interpretation of Nietzsche's philosophy in terms of our topic. Some indications of difficulties concerning the problem of values and the role of value-thinking in the approach of this thinker of Being are addressed as well. In the third part I enunciate Nietzsche's strategy in order to show the relevance of evaluation, value creation or re-evaluation of values in the philosophy as well as in common life. In conclusion, I emphasize the *inspiring* aspects in the philosophy of both thinkers for contemporary philosophy, which deserve further investigation.

Keywords: Values – Being – Absolute meaning – Situational meaning – Instant

„Hodnotové myslenie je najväčšou blasfémiou, akú možno vzhľadom na bytie myslieť.“
Martin Heidegger

„Ty veľká hviezda! Aké by bolo tvoje šťastie, keby si nemala komu svietiť?“
Friedrich Nietzsche

Heidegger uskutočňuje prístup k otázke hodnôt s *rozhodnutím* o prednosti bytia pred jestvujúcnom. K svojmu rozhodnutiu (predporozumeniu) pristupuje *problémovo* a zároveň veľmi rozhodne. Z tohto uhla pohľadu kriticky interpretuje i dejiny metafyziky, ktoré neodmieta, lebo metafyzika bytie myslí, i keď nie ako otázku bytia samého, ale len ako bytie jestvujúcna. Celkom však odmieta dôsledky metafyziky a medzi nimi na prvom mieste *hodnotové myslenie*. Do akej miery je jeho program skúmania otázky bytia vzhľadom na problém hodnôt a hodnotenia produktívny, to, čo z tohto programu možno domýšľať aj dnes, sa môže ukázať len vtedy, keď otázku bytia budeme chápať problémovo, t. j. keď *poprieme nárok myslenia myslieť bytie z bytia samého*. Tento nárok reprezentuje Nietzscheho filozofické myslenie a jeho program *prehodnotenia všetkých hodnôt*.

Štúdia má tri časti. V prvej časti sa pokúšam predstaviť Heideggerovu pozíciu, z ktorej vychádza vo svojom postoji k hodnotám. V druhej časti sa venujem Heideggerovej interpretácii Nietzscheho filozofie z hľadiska našej témy. Uvádžam tu indicie nazna-

čujúce problematickosť prístupu *bytošného mysliteľa* k otázke hodnôt a k úlohe hodnotového myslenia vo filozofii. V tretej časti formulujem Nietzscheho stratégiu, ktorá má preukázať opodstatnenie hodnotenia a tvorby či prehodnocovania hodnôt tak vo filozofii, ako aj v bežnom živote človeka. V závere štúdie kladiem dôraz na to, čo je v oboch koncepciách *hodnotné* z hľadiska súčasnej filozofickej situácie, a preto hodné ďalšieho produktívneho domýšľania.

Heideggerov vzťah k hodnotám. Absolútny zmysel bytia. Pri skúmaní otázky, čo je v Heideggerovom projekte – vo vzťahu k otázke hodnôt – uchopené problémovo a čo je problematické, bude náležité najskôr aspoň v rudimentárnej podobe načrtnúť predmetný projekt, resp. jeho stratégiu. Heidegger sa k otázke hodnôt vyjadruje úsporne, ale pritom dôsledne. Už v práci *Bytie a čas* uvedie, že hodnoty sú vecou vzájomného vzťahu ľudí alebo ich vzťahu k prírodným veciam tak, ako sa ukazujú vo *vnútri* sveta (Heidegger 2002, 85). Proti skúmaniu vnútrosvetského jestvujúcna razí program *svetskosti* jestvujúcna, ktorý je výslovne viazaný na bytie neodvedené z ontickej štruktúry jestvujúcna (Heidegger 2002, 86). Keď vymedzuje otázku *bytia vo svete*, kladiet dôraz na jej principiálnu odlišnosť vo vzťahu k bytiu samému a k ontickému bytiu, ktoré je súčasťou ľudského sveta, a teda i sveta ľudských hodnôt.

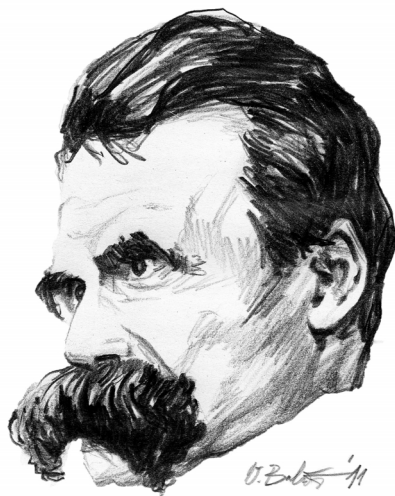
K otázke hodnôt sa Heidegger podrobnejšie vyjadrí v *Liste o humanizme*, ktorý píše v roku 1947, dvadsať rokov po práci *Bytie a čas*. Tu hovorí o bytí už ako o dare, a nie vo význame jeho poznania myslením. Až teraz je *bytošné myslenie* v opozícii ku každému humanizmu (Heidegger 2000, 21), k projektom *ľudskosti* človeka odvodenej z človeka samého, no nie v zmysle protikladu, nehumánosti, neľudskosti človeka. Naopak, bytošné myslenie má ukázať, že humanizmus nedocenuje človeka dostatočne. Heideggerova *vyššia humanita* (humanitas) chce očistením ek-sistencie od akejkoľvek subjektívnosti prekonať celú sféru metafyzicky postulovaných hodnôt a hodnotenia vytváraných subjektom, a to i ním vymedzené *objektívne* hodnoty. Z pohľadu otázky bytia subjektívne či objektívne hodnoty, resp. hodnoty vytvorené na základe vzťahu medzi subjektom a objektom, sú čírou blasfémou, znevažovaním bytia (Heidegger 2000, 39). *Hodnotové myslenie* je z hľadiska otázky bytia bezcenné; je iba vecou ontológie, logiky, etiky či estetiky, napospol filozofických disciplín metafyzického myslenia. Až vtedy keď „myslení vyslovuje pravdu bytí, svěřilo se čemusi bytošnejšimu, než jsou veškeré hodnoty a každé jsoucno“ (Heidegger 2000, 41). Keď Heidegger vyhlási, že hodnotové myslenie je bezcenné, to ešte neznamená, že bezcenný je aj človek. Hodnotové myslenie človeka iba znižuje, redukuje na jestvujúcno. Povýšenie človeka v otázke rozumenia *bytia vo svete* je humanitas: „Myslet pravdu bytí zároveň znamená: myslet humanitas onoho homo humanus. Jde o to, aby humanitas sloužila pravdě bytí, avšak bez humanismu v metafyzickém smyslu“ (Heidegger 2000, 41).

Čo je teda *ľudskosťou*, bytnosťou človeka? Už v úvode *Listu o humanizme* uvedie, že ľudskosť človeka je otázkou bytnosti *konania*. Čo je teda bytnosť konania? V žiadnom prípade to nie konanie založené na účinku nejakej činnosti hodnotenej jej užitočnosťou. „Bytností konání je ovšem naplnění“ (Heidegger 2000, 7), čo znamená: rozvinutie niečo-

ho do plnosti vlastnej bytnosti a v tomto rozvinutí i jeho predvedenie. To, čo už je a čo je potrebné predviesť, je *bytie samo*. Vzťah bytia a človeka je prednostne väzbou bytia s bytnosťou človeka. Na základe toho Heidegger môže povedať, že myslenie *hodné* otázky bytia sa musí *uvoľniť*. Uvoľniť tu znamená: uvoľniť metafyzické myslenie pre voľnosť bytia. Bytostné myslenie je rečou bytia a uvoľnenie reči z gramatiky do pôvodnejšej štruktúry sa prenecháva mysleniu a básnictvu (Heidegger 2000, 7). Myslenie v záväznosti konania nie je vecou *pobytu*, naopak, bytostné myslenie je *konanie* bytia samého, „jehož dejiny nikdy neminuly, nýbrž stále nastávajú“, a pre pravdu bytia (Heidegger 2000, 7). Ďalej prechádza k otázke bytnosti konania, ktorého *príkazy* nie sú žiadne hodnoty, a už vôbec to nie sú hodnoty určované *pobytom*. Preto si dovoľuje tvrdiť, že filozofické disciplíny metafyzického myslenia nezodpovedajú pôvodnému mysleniu, pôvodnému *konaniu*. Morálne či teoretické *konanie* tu ustupuje zo svojho živlu, zo základu *možného* (Heidegger 2000, 10). Táto možnosť nie je nijakou prvou možnosťou, nie je možné ju vytvoriť ani uskutočniť; spočíva vo vlastnom význame bytia, bytia vo svetle seba samého. Nemáme ju myslieť metafyzicky, ale ako protiklad skutočného. *Umožniť* bytie znamená: podržať ho v jeho živle (Heidegger 2000, 10), v jeho pravde. Otázka bytnosti konania *pobytu* je teda vecou pravdy bytia, ktorá je bytostným predvedením bytia samého. Pre hodnotové myslenie tu niet miesta. Bytie nie je hodnotou, ale darom, ktorý milujeme; nie je jestvu-júcnom, a predsa vo svojom darovaní sa, vo svojom predvedení je pre toho, komu sa daruje v reči, nesmierne cenné. Darovať znamená: mať darované rád, chcieť ho umožniť. „Toto »chtieť umožniť« znamená, pokiaľ je myslíme pôvodnejšie: darovať bytnosť“ (Heidegger 2000, 9). *Bytnosť človeka, ľudskosť je darom bytia, niečím cennejším ako hociktorý humanizmus*. Avšak myslenie sféry predvedenia, sféry medzi bytím a bytostným myslením, je zložitou otázkou i pre samotného Heideggera – v dôsledku jej *nepatrnosti* (Heidegger 2000, 50). Pokiaľ nebudeme vedieť, čo znamená toto *nepatrné konanie*, nemôže rozumieť ani jeho *pravidlám* teoretického či praktického konania (Heidegger 2000, 51). Tieto pravidlá môže udeliť bytie prostredníctvom svojho *pastiera*, opatrovateľa daru, nie však na základe nejakej ľubovôle *strážcu bytia*. O okamihu udelenia pravidiel teoretickému a praktickému *konaniu* rozhoduje bytie samo.

Pokiaľ ide o pojmy dobra a zla, Heidegger ich skutočný význam spája s myslením postavenom na reči, *dome bytia*, pod prístreším ktorého býva človek. Toto bývanie je bytnosťou *bytia vo svete* (Heidegger 2000, 47). A čo znamená „byť vo“ vo význame „bývania“? Bývanie musíme najskôr premyslieť, a to vychádzajúc z bytnosti bytia. Myslenie však dom bytia netvorí. „Myšlení doprovádza dejinnou existenciou, to znamená humanitas onoho homo humanus, do oblasti príchodu hojivosti (Aufgang des Heilen)“, spolu s ktorou sa „ve svetline bytí zjevuje obzvlášť zlo, jehož bytnosť nespočíva v pouhé špatnosti ľudského konaní, nýbrž ve zlostnosti hnevu“ (Heidegger 2000, 47). Jeho chápanie dobra a zla teda nemá nič spoločné s morálnymi hodnotami. Heidegger ich spája s existentným príkazom *nie*, zodpovedajúcim nároku rozosvetleného ničotnenia bytia a s príkazom *áno* vo význame hojivosti, priazne bytia (Heidegger 2000, 49). Pravda bytia sa zriaďuje vo sfére medzi bytím a bytostným myslením, a to v príkazoch, ktoré sú *pravidlami* naplnenia *nepatrného konania* bytostného myslenia. Takto bytostné myslenie prekonáva

hodnotové myslenie a celú sféru teoretického a praktického konania. „Myšlení proti »hodnotám« netvrdí, že vše, co je považováno za hodnotu... je bezcenné“ (Heidegger 2000, 38). Myslieť proti hodnotám neznamená hlásať bezcennosť jestvujúcna, ale „priváďeť pred myšlení – v odporu proti subjektivizaci jsoucna v pouhý objekt – světlinu pravdy bytí“ (Heidegger 2000, 39). Toľko k Heideggerovmu vzťahu k hodnotám.



Friedrich Nietzsche

vôle k moci sú dielom *chcejúceho* subjektu, a teda plodom novovekej metafyziky subjektivity. Je to vskutku tak? Alebo Nietzscheho filozofia v sebe skrýva i niečo nové, čo otázku metafyziky posúva do iných kontextov, než sú tie, ktorými ju vymedzuje Heidegger? Keď bytostný mysliteľ tvrdí, že Nietzscheho metafyzika je výrazom *hodnotového* postoja k svetu, nemýli sa. Je však otázne, či toto hodnotenie Nietzscheho filozofie nie je jej neoprávneným znížením. Podľa Heideggera veľkosť Nietzscheho myslenia obmedzuje práve to, že vo svojom programe zotrval na pôde hodnotového myslenia.

Heideggerova interpretácia Nietzscheho prehodnotenia hodnôt. Večný návrat toho istého. Heidegger sa Nietzscheho filozofiou intenzívne zaoberal, či skôr s ňou zápasil, vyše dvadsať rokov (1935 – 1955).¹ Ako v tomto zápase obidvaja obstáli? Odpoveď na túto otázku nie je ľahká. V každom prípade Nietzsche zohral v Heideggerovom myslení jednu z kľúčových úloh (Kouba 2001, 117). Heidegger bol zasa jedným z prvých filozofov, ktorí už v tridsiatych rokoch minulého storočia zaradili Nietzscheho medzi mysliteľov zásadného významu. Svoj postoj k Nietzscheho filozofii, ktorý prezentoval na univerzitných prednáškach, vydal vo svojom súbornom diele v dvoch knihách pod názvom *Nietzsche I.* a *Nietzsche II* (GA Bd. 6.1, Bd. 6.2).

Heideggerovým základným *zhodnotením* Nietzscheho filozofie je záver, že jeho nosné myšlienky, t. j. myšlienka večného návratu toho istého a myšlienka

¹ O Heideggerovom zápase s Nietzscheom svedčí nielen to, ako dlho sa Nietzscheom zaoberal, ale i to, že sa inšpiroval takými Nietzscheho slovnými výrazmi ako *zmysel zeme* (Nietzsche 2002, 9) – aj keď sa tu odvoláva na Hölderlina – alebo *dom* (nadčloveka) (Nietzsche 2002, 11) či *pastier* (Nietzsche 2002, 113), resp. *áno a nie* (Nietzsche 1993, 138), i keď ich transfiguroval do významov, ktoré zodpovedajú jeho otázke bytia.

Jadro hodnotového postoja a tvorby hodnôt v Nietzscheho filozofii predstavuje myšlienka večného návratu toho istého. Považujem preto za primerané, ak svoju pozornosť zameriavam práve na problém Heideggerovej interpretácie tejto otázky. Ako prvé pri jeho spôsobe interpretácie zaujme to, že po rozsiahlej kapitole venovanej myšlienke večného návratu problém neuzatvára, ale naopak, neustále sa k nemu vracia i v nasledujúcich kapitolách. Nedokážem posúdiť, či je to Heideggerov metodický zámer, vedený pedagogickými dôvodmi, alebo či je to indícia, ktorá hovorí v jeho neprospech, totiž že môže poukazovať na svoju vlastnú nespokojnosť s „definitívnym“ uchopením Nietzscheho filozofie. Napokon, v tomto duchu môžeme vnímať aj jeho *List o humanizme*, jeho tzv. posledné slovo k hodnotám či jeho prednášky z rokov 1951 a 1952, ktoré vyšli pod titulom *Čo znamená myslieť?* V uvedených prednáškach svoj postoj k Nietzschemu vyhocuje do tvrdenia, že myšlienka večného návratu toho istého patrí do kontextu západnej metafyziky, lebo je vyjadrením *bytnosti pomsty* (Heidegger 2014, 46)!

Vráťme sa však z môjho pohľadu k podstatným častiam Heideggerovej interpretácie myšlienky večného návratu toho istého, publikovanej v knihe *Nietzsche I.*, ale i v prvej kapitole knihy *Nietzsche II.*

Po prvé, pri kritike Nietzscheho prehodnocovania hodnôt uvedie, že toto prehodnotenie Nietzsche chápe vo význame *cieľa* človeka, ktorým je nadčlovek; zmyslom je teda *cieľ*, ktorý si vymedzuje *pobyt*, a nie bytie samo (Heidegger 1997, 23). „Nemožnosť pýtania sa na bytie rozhoduje o tom, čo je jestvujúcno. Jestvujúcnosť je ponechaná sebe samej ako uvoľnená machinácia“ (Heidegger 1997, 23), t. j. kalkulácia, vypočítavosť, hodnotenie. Človek z tejto manipulácie však chce *vyjsť*, ale bez pravdy; zabúda na otázku bytia, a to je aj dôvod, prečo je u Nietzscheho všetko zladené iba so *vzchádzaním*, ktoré je človekom oceňované vzhľadom na jeho úžitok, a toto ocenenie je i výrazom stanovovania hodnôt. Naozaj je u Nietzscheho všetko zladené iba so *vzchádzaním*?

Po druhé, samotný Heidegger v súvislosti s myšlienkou večného návratu toho istého uvedie: „Nietzscheho filozofia je vo svojom pohybe myslenia *protipohybom*“ (kurzíva Š. J.) (Heidegger 1996, 388). Vskutku je to tak. Heidegger tento *protipohyb* charakterizuje najprv ako *prevracanie* celej západnej filozofie, počnúc Platónom. A ak v platonizme sú smerodajné najvyššie hodnoty, tak Nietzscheho *protipohybom* myslenia je *prehodnotenie všetkých hodnôt*. Prehodnotenie teda hodnoty neneguje, naopak, zostáva s nimi spojené. Lenže Nietzscheho myšlienka večného návratu – „a tá ostáva v sebe *protipohybom*“ (Heidegger 1996, 389) – musí byť pochopená, ako tvrdí Heidegger, vychádzajúc z charakteru *okamihu*. Čo pod *okamihom* myslí Nietzsche? V Heideggerovom preklade ním myslí toto: „V bráne sa stretávajú dve dlhé cesty, jedna vedie vpred, a druhá späť. Idú proti sebe navzájom. Stretávajú sa nad hlavou. Obidve vedú nekonečne do večnosti. Nad bránou je napísané »Okamih«“ (Heidegger 1996, 260). Brána (okamih) je výjavom cesty vpred a cesty naspäť. Ako tomuto obrazu rozumieť? Ako myslieť cestu vpred a cestu naspäť *naraz*? Táto otázka je podľa mňa tak pre Nietzscheho, ako aj pre Heideggera rozhodujúca, ale chápu ju odlišne. Na jej zodpovedaní stojí, resp. padá všetko ostatné. Heidegger *okamih* vymedzuje správne, keď hovorí, že čas je tu nahliadnutý z momentu *teraz*. Problematické je až to, keď zamlčí, resp. prehliadne, že ono *teraz* „má dve tváre“

(Nietzsche 2002, 112). Kladením dôrazu na *cesty* Heideggerovi uniká to, čo je v okamihu *skryté*, totiž jeho dve tváre. Otázke, čo tieto *dve tváre* okamihu znamenajú, venujem pozornosť na inom mieste – v súvislosti s mojou interpretáciou *okamihu*, prostredníctvom ktorého Nietzsche predstaví dve koncepcie času. Ale už teraz, keďže mu hádanka tváre unikla zo zorného poľa, je potrebné vysloviť vážne pochybnosti o jeho interpretácii myšlienky večného návratu. Heidegger chce myslieť pohyb a protipohyb myslenia *naraz* a je týmto *naraz* zamestnaný do tej miery, že všetko ostatné, vrátane otázky hodnôt, ponecháva bokom – a všetko bokom aj zostať musí, lebo oblasť hodnôt a hodnotenia sú zladené iba so *vzchádzaním*.

Teraz sa vrátim k niektorým indiciám, ktoré vzbudzujú, pokiaľ ide o Heideggerov projekt myslenia bytia z bytia *samého*, isté pochybnosti. Môžeme ich vymedziť ako: 1. problém *poľudštenie* sveta, 2. absolútny zmysel *samého* bytia, resp. 3. asymetrický vzťah medzi bytím a jestvujúcnom. Ide síce skôr o tézy, ktoré by si vyžadovali hlbšie rozvinutie a širší priestor, než aký poskytuje rozsah tejto štúdie, ale predsa si myslím, že niečo podstatné indikujú.

Ad. 1. Otázku *poľudštenia*, resp. *odľudštenia* sveta ovára samotný Heidegger, a to v kontexte svojej interpretácie Nietzscheho myšlienky večného návratu toho istého (Heidegger 1996, 318-326). Práve v súvislosti s Nietzscheom si uvedomuje, že myslenie veľa zo sveta odkrýva, ale v zásade si vlastnými konštrukciami tzv. nezávislý svet zakrýva. Nietzschemu vyčíta zvlášť to, že sa síce svojou filozofiou usiluje svet odľudštiť, ale naďalej ostáva v hlbokom protirečivom vzťahu medzi poľudštením a odľudštením sveta. Heidegger sa rozhodol pre rigorózne odľudštenie, a aby mohol ríšu pôvodného sveta odkryť, požaduje odstup od metafyzického myslenia. Oblasťou takejto dištancie je otázka bytia, nepatrné konanie bytostného myslenia a dejinný okamih príchodu počiatku. Až vtedy bude jasný zákon a budú jasné aj *pokyny* určené teoretickému či praktickému konaniu človeka.

Ad 2. Otázka absolútneho zmyslu *samého* bytia je vzhľadom na postuláty absolútneho zmyslu, determinované metafyzickým myslením počnúc Platónom, špecifická, a síce v tom, že Heidegger bytie ako také nehľadá cez jeho pozitívne vymedzenie, vo význame najvyššieho alebo najširšieho jestvujúcna, ba nehľadá ho ani cestou negatívneho vymedzenia všetkého pozitívneho, ale nachádza ho v počiatku, v zakladaní reči, ktorá všetko zhromažďuje do jednoty. Otázku jednoty a spolu s ňou aj otázku *odľudšteného* absolútneho zmyslu považujem za rezíduum metafyziky. O tom, že je to tak, vypovedá tretia indicia.

Ad 3. Asymetrický vzťah medzi bytím a jestvujúcnom je vzťahom, ktorý vyvyšuje jedno a znižuje druhé. Nie je tento vzťah, hoci sa ho Heidegger snaží chápať originálne, podobný reláciám párových pojmov, ako ich vymedzuje metafyzika, napr. pojmov podstaty a javu, kde jav je nepodstatný? Nie sú párové pojmy, aspoň podľa Nietzscheho, vymedzené ich asymetrickým vzťahom, výsledkom základnej schémy morálneho myslenia, totiž vzťahu dobra a zla? Ak je to tak, potom aj Heideggerovo postulovanie vzťahu medzi bytím a jestvujúcnom je rezíduom morálneho myslenia.

Nietzscheho obrat k situačnému zmyslu; otázka ne-jednoty vo význame vzájomnej podmienenosti dvoch opačných stránok každého fenoménu. Teraz je namieste otázka, čo sú podľa Nietzscheho hodnoty a prečo ich človek na vymedzenie svojej existencie bytostne potrebuje. Podľa Heideggera Nietzsche sa hodnotami, resp. otázkou prehodnotenia hodnôt zaoberal – a zaoberať musel – preto, lebo hodnoty sú dôsledkom západnej metafyziky. Nietzsche však metafyziku rigorózne odmieta, a to preto, že je výrazom morálneho postoja k svetu, a teda výrazom dekadentným, lebo absolutizovanie dobra je podľa neho výrazom *únavy* zo života. Odmieta absolutizovanie jedných hodnôt na úkor iných, no nie sféru hodnôt ako takých. Čo podľa Nietzscheho znamená hodnotiť, resp. tvoriť hodnoty? V práci *Radostná veda* v paragrafe *Naše nové »nekonečno«* uvedie, že bytie, pokiaľ môžeme o bytí vôbec hovoriť, má „perspektivistický charakter“ a je „esenčiálne vykládajúcí“, čo znamená, že zahŕňa v sebe „nekonečné množstvo interpretácií“ (Nietzsche 2001, 226). Tým je povedané: Vecou perspektívneho charakteru bytia nie je len človek, neinterpretuje iba on, ale každé jestvujúcno, celá živá i neživá príroda. Alebo inak: Interpretujúci je zároveň aj interpretovaný. Ak túto prelomovú stratégiu vzťahneme na otázku poľudštenia či odľudštenia sveta, tak je zrejmé, že poľudšťovanie je takou istou vecou interpretujúceho a interpretovaného ako odľudšťovanie. V oboch prípadoch ide o vzájomnú interpretáciu, pričom nie je podstatné, kto je interpretátorom, a kto interpretovaným, lebo tento vzťah platí aj opačne. Vzájomná interpretácia a vzájomne sa podmieňajúca interpretácia, ktorá nie je predpokladom, ale výsledkom interpretácie, výsledkom novej situácie, ruší nárok na svet absolútne nezávislý od človeka.

Nietzsche ontologický dosah významu vzájomnej interpretácie, ktorej výsledkom je dynamický charakter všetkého *vo svete* vrátane pohyblivých, zvrtných významov *bytia vo svete* (bytie má raz význam bytia jestvujúcna, inokedy význam ničoho, resp. od jestvujúcna „celkom iného“) predstavil vo svojej objavnej, prelomovej myšlienke večného návratu toho istého. Táto myšlienka zahŕňa v sebe viac rovín a motívov (a to i pochybných, nedokázateľných), no jeden z nich považujem za rozhodujúci, zmysluplný a plodný, aj pokiaľ ide o dnešné podoby filozofie. Myslím tu na Nietzscheho koncepciu dvoch verzí času, dvoch významovo opačných pohľadov na čas, ktorými uskutočnil nielen obrat od otázky absolútneho zmyslu k zmyslu *situačnému*, k zmyslu konkrétnej situácie, ale vyvodil na ich základe z tohto obratu i rozhodujúce filozofické dôsledky: Výsledok zmyslu alebo straty zmyslu konkrétnej situácie je vecou *významovej* ne-jednoty vzájomnej interpretácie oboch hľadísk času, pri ktorej ne-jednota nie je prerušením kontinuity času, ale výrazom toho, ktorý význam v danej situácii prevláda.

Otázku tvorby či obnovy *situačného zmyslu*, ako ju Nietzsche zobrazuje dvomi verziami času v ich vzájomnej podmienenosti v práci *Tak riekol Zarathustra*, považujem zároveň za kritickú odpoveď na Heideggerov nárok myslieť bytie z bytia samého, t. j. myslieť bez hodnotového myslenia, no taktiež aj za plodnú odpoveď na Heideggerov pojem *zjavnosti* a otázky rozumenia toho, čo znamená *bytie vo svete*.

Heidegger pri citovaní prvého výroku o *okamihi* spomenie *dve cesty* večnosti, ale opomenie Nietzscheho jadro hádanky: okamih „má dve tváre“ (Nietzsche 2002, 112). Ako takúto hádanku riešiť? Ako Janusovu hlavu s dvoma od seba odvrátenými tvármi,

ktoré síce vidia zjavnosť, ukazovanie sa vecí, ale každý z jej opačnej strany, t. j. tak, že to, čo sa pre jednu tvár odkrýva, čo pre ňu vzhádza, to je pre druhú tvár skrytosťou, schádzaním (a naopak)? Ak je toto uhádnutie ozajstným uhádnutím, tak je zrejmé, že tieto dve tváre sa vzájomne potrebujú, vzájomne podmieňujú, vzájomne doplňujú. Ak je to tak, potom *okamih* je sám v sebe pohybom, a zároveň protipohybom, *vzhádzaním*, a zároveň *schádzaním*. Takto dve opačné tváre okamihu môžeme poňať vo význame dvoch opačných verzii toho istého času.

Prvá verzia času predstavuje hľadisko *okamihu*, v ktorom je svet prítomný v tom najširšom i najužšom význame. Nietzsche túto verziu preukazuje významom *okamihu*, v ktorom sa zráža celá minulosť s celou budúcou večnosťou (Nietzsche 2002, 112). Okamih v tomto význame všetko spája, svet je v ňom dokonalý. V takto vymedzenej *prítomnosti* Nietzsche objavuje možnosť, ako z tradičných predstáv času – plynutia z minulosti cez prítomnosť do budúcnosti – vystúpiť, ba čo viac, ako získať odstup od vymedzenia času ako protikladu nadzmyslovej večnosti, a tým zároveň nadobudnúť odstup aj od morálneho myslenia v protikladoch dobra a zla. To je prvý krok k *premene* človeka, ktorý odhrzol hlavu veľkého čierneho hada (Nietzsche 2002, 113), čiže sveta bez zmyslu, ako i sveta vymedzeného morálnym myslením. Ale samotný odstup bez nároku na jeho ohodnotenie, bez nároku na jeho opačnú interpretáciu tu nepostačuje. O opačnej interpretácii, o opačnom význame *okamihu* vypovedá druhá verzia času. Nietzsche ju spája s nadčlovekom, pre ktorého okamih predstavuje *rozdiel* medzi minulým a budúcim. Toto hľadisko okamihu nazve „veľkým poludním“ (Nietzsche 2002, 158), ktoré „má zapáliť svetlo budúcnosti!“ (Nietzsche 2002, 164). *Veľké poludnie* je dokonalým svetom ľudského rodu, ktorého zmyslom je nadčlovek. Takáto *možnosť* (veľkého poludnia) minulé a budúce nepopiera – vznáša sa nad nimi ako svetlo neba (Nietzsche 2002, 117) a *premieňa* ich na nový význam. Zarathustra hovorí o zbabelých: „Keby inakšie *mohli*, potom by aj inakšie *chceli*“ (Nietzsche 2002, 128). Keby mali inú možnosť – chceli by ju. Veľkým poludním je cesta, na ktorej Zarathustra, učiteľ večného návratu, našiel slovo „nadčlovek“ a toto slovo o veľkom poludní „zavesil nad človeka ako purpurové *druhé* (kurzíva Š. J.) večerné zore (Nietzsche 2002, 141). Obidve hľadiská času – dokonalý svet v každom okamihu a výzva vytvoriť dokonalého človeka, založená na roztržke medzi minulým a budúcim – si neodporujú a ani jedno z nich z nich nie je absolútne. Naopak, koexistujú vo vzájomnej podmienenosti, vzájomne sa „podmieňujú, doplňujú, interpretujú, a jsou proto bytostně dvojznačné“ (Kouba 2001, 34). Umením či experimentom tvorby nadčloveka je teda umenie striedať tieto dve hľadiská, eo ipso hodnotiť jedno hľadisko na základe druhého a naopak. Nadčlovek sa tak nachádza v dvojakej a dvojznačnej *možnosti*, ktorá nekauzálne predchádza možnosti odkryté bezprostrednou, resp. zamýšľanou budúcnosťou. Nadčlovek je pánom významovo dvojakej prítomnosti každej situácie, ktorej dokáže vtláčať zmysel, ba čo viac, tento nadbytok sily ako zmysel dokáže vtláčať i ceľ budúcnosti ľudského rodu.

Ako túto významovo dvojakú prítomnosť, vyjadrenú v jej *dvojznačnej možnosti*, previesť do jazyka pojmov? Myslím si, že na danú otázku ponúka odpoveď práve Heidegger, a to pojmami vzhádzania a schádzania (*zjavnosti*) bytia. Nietzsche síce extrémnu

hypotézu bytia *samého* odmieta pre jej nedokázateľnosť (Nietzsche 2001, 104), ale neodmieta interpretačný charakter bytia, t. j. bytia vo význame *výsledku* interpretácie interpretujúceho a interpretovaného, v našom prípade výsledku vzájomnej *interpretácie* dvoch opačných verzí času. V tomto rámci môžeme Nietzscheho filozofiu vymedziť ako hraničnú možnosť filozofickej reflexie, vyjadrenú dynamikou vzájomného podmieňovania dvoch opačných krajností ľudského ducha.

Nietzsche opačnými verziami času, opačnými hľadiskami na konkrétnu situáciu chce preukázať, že jedno významovo podmieňuje druhé (a naopak); zmysel situácie je teda vecou jeho dvoch významov: význam absencie, ne-prítomnosti zmyslu situácie blahodarné podmieňuje tvorbu, ustanovenie jej zmyslu; a naopak, ustanovený zmysel situácie je zároveň podmienený hrozbou situácie bez zmyslu, t. j. významovo skrytou podmienkou obnovy, resp. vynaliezania nového zmyslu. Obnova zmyslu v každej inej konkrétnej situácii teda nie je len vecou budúcich *možností*, ale vecou samotnej *možnosti* zvrätneho významu obidvoch hľadísk tej istej prítomnosti. Až z tohto hľadiska môžeme povedať, že obnova, presnejšie vynachádzanie nového zmyslu v novej situácii je samotnou udalosťou prehodnocovania hodnôt starej situácie.

A ako je to s vymedzením zmyslu ľudského života – keď každý situačný zmysel je neustále prehodnocovaný jeho inou podobou? Väzba človeka na dvojznačný charakter situačného zmyslu však neznamená žiť bez celkového hľadiska života. Naopak, celkové hľadisko života ľudskej bytosti znamená pestovanie citu pre spôsob orientácie (a konania) v každej situácii. Domnievam sa, že z tohto hľadiska k tvorbe dokonalého človeka patrí aj Heideggerov výraz *bytie vo svete*. Rozumieť tomu, čo znamená *bytie vo svete*, vzťahnuté na Nietzscheho dve verzie času, je samotné poňatie *zjavnosti*: rozumieť jednej verzii času z hľadiska druhej, rozumieť odkrytosti z hľadiska skrytosti – v ich zvrätanom význame. Takto rozumieme tomu, čo sa nám javí aj inak.

Záver. V otázke hodnôt u obidvoch filozofov dominuje otázka zmyslu a spolu s ňou i otázka nihilizmu, straty zmyslu. Pokiaľ ide o Heideggerovo vymedzenie pojmu nihilizmu, ten zodpovedá zabudnutosti bytia samého – je zřejmé, že takéto chápanie nihilizmu znamená znehodnotenie akýchkoľvek hodnôt podmienených *pobytom*, v ktorom sa bytie odoprelo. Nietzscheho vymedzenie pojmu nihilizmu je celkom iné; nihilizmus osebe nejestvuje, jestvujú len jeho *udalosti* zodpovedajúce symptómom úpadku, resp. stupňovania života. Nihilizmus je tak *podmienkou* rastúcej sily, stimulom k tvorbe, ako aj *podmienkou* rastúcej *slabosti* (Nietzsche 2014, 81). V tomto dvojznačnom význame Nietzsche svet úpadkových síl potrebuje ako blahodarnú podmienku nárastu sily, ale zároveň sa dištančuje od stupňovania úpadkových síl. Preto často kladená otázka, či Nietzsche svojím myslením prekonal nihilizmus, je položená nesprávne, jednostranne. Prekonáva iba jeho platónske a kresťanské symptómy. Z hľadiska Nietzscheho filozofického výkonu sa Heideggerov postoj k hodnotovému mysleniu ukazuje ako neudržateľný, ako *extrémna hypotéza*. Avšak Heideggerov pojem *zjavnosti* a otázka *bytia vo svete* sú stále plodné i pre súčasné filozofické myslenie, ale už nie bez Nietzscheho, ktorý dobre rozpoznal, že hodnotenie, ustanovovanie či prehodnocovanie hodnôt sú síce skratkami, *omyľmi*, ale práve

ony sú najvernejšími symptómami ochabujúcich alebo vzrastajúcich síl ľudského, teda i filozofického ducha, ktorý chce a má byť filozoficky kontrolovanou pôdou myslenia.

Literatúra

- HEIDEGGER, M. (1996): *Nietzsche I.* GA Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
HEIDEGGER, M. (1997): *Nietzsche II.* GA Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
HEIDEGGER, M. (2000): *O humanismu.* Prel. P. Kurka. Praha: JEŽEK.
HEIDEGGER, M. (2002): *Bytí a čas.* Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: OIKOYMENH.
HEIDEGGER, M. (2014): *Co znamená myslet?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík. Praha: OIKOYMENH.
KOUBA, P. (2001): *Smysl konečnosti.* Praha: OIKOYMENH.
NIETZSCHE, F. (1993): *Ecce homo.* Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko.
NIETZSCHE, F. (1995): *Soumrak model.* Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia.
NIETZSCHE, F. (2001): *Radostná věda.* Prel. V. Koubová. Praha: Aurora.
NIETZSCHE, F. (2002): *Tak vravel Zarathustra.* Prel. R. Škoda. Jazyková spolupráca M. Nadubinský. Bratislava: Iris.
NIETZSCHE, F. (2014): *Vôľa k moci ako poznanie.* Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram.

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

Štefan Jusko
Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ
Moyzesova 9
040 01 Košice
Slovenská republika
e-mail: stefan.jusko@upjs.sk