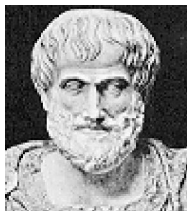


FILOSOFICKÝ SEMINÁŘ KATEDRA TEORIE



FRIEDRICH NIETZSCHE A MARTIN HEIDEGGER

Jiří Adamec

Brno 2009

FRIEDRICH NIETZSCHE A MARTIN HEIDEGGER

Jiří Adamec

Filosofický seminář – katedra teorie

Brno 2009

© Jiří Adamec

ISBN 978-80-87234-10-5

Ú V O D

Na začátku svého obsáhlého, dvoudílného pojednání o Friedrichu Nietzsche (1844 – 1900) Martin Heidegger (1889 – 1976) uvádí: *Nietzsche, jméno myslitele, jako titul pro v c myšlení*. Je to typicky heideggerovské, že vždy předesílá podobným způsobem svoji účast na tématu. Tato „v c myšlení“ má tená e nebo poslucha e přednášek upozornit na to, že Heidegger se hodlá účastnit zájmu o myšlenku jako *v cí*, která je stejn takovým předemtem zkoumání, jako kterákoliv jiná v c, například papír.

Heidegger tedy promýšlí Nietzscheho nám ty jako *v c* mezi v cmi, způsobem t uje ducha myšlenky, aby z ní u inil materii hodnou za azení do celé skupiny hodnot, ne odlišných od v cí jako takových.

Jelikož životopisných pojednání dnes máme s rychlostí sekundy dostát na internetových stránkách z poměrně slušných odkazů, které lze snadno vyhledat na známých vyhledávacích, nebudeme této oblasti v novat v našem pojednání příliš rozvlácný prostor. Mnohá sporná místa, týkající se Nietzscheho duševní nemoci bychom stejně nevyšetřili, tudíž se podobných exkurzí vzdáme a naopak pojedeme přímo, heideggerovsky k „vci“. Stejně tak v životopisných otázkách Martina Heideggera, bychom patrně nedosáhli žádného nového zjištění, a tak i u jeho jména se necháme vést pouze otištěnými texty z *Gesamtausgabe*, abychom pronikali do problému, s co nejmenší ztrátou času.

•

Přímá pojednání o Friedrichu Nietzsche u Heideggera obsahují svazky (GA) 6.1 a 6.2, dále potom: 43, 44, 46, 47, 48, 50 a 87. K tomu lze ještě přidat také svazek 67, který pojednává o nietzscheovském tématu – *nihilismu*.

Heidegger v zájem o dílo Friedricha Nietzsche přichází v letech 1936 – 1942. Ozvuky, tohoto zájmu je potom možno zaznamenat ještě v letech 1946 – 1948. Nutno ovšem říci, že Heideggeriní

Nietzscheho přiblížení součástí celého svého myslitelského úsilí.

Badatelé v současnosti dnes přivádějí pozornost Heideggerových prací, vytvořili i samostatné sborníky,¹ kde v mezinárodně zastoupených autorských příspěvcích, druhý svazek v nově detailním analýsám, tohoto vztahu dvou, pro moderní dějiny filosofie, důležitých osobností.

Adamec Jiří, erven - Brno 2009.

Poznámka:

Během příprav tohoto skriptu mi bylo vítanou pomocí, na téma o otázkách spojených s obsahem předkládaného textu, vést pracovní dialogy, se Zuzanou Firsowovou.

¹ *Viz, Heidegger – Jahrbuch. 1. Heidegger und die Anfänge seines Denkens; 2. Heidegger und Nietzsche; 3. Heidegger und Aristoteles.*

V LE K MOCI

§ 1. *Filosofické pokračování tradice voluntarismu.*

Abychom lépe nastínili Nietzscheovu otázku tzv. *„v le k moci“*, kterou Martin Heidegger odhaluje jako jiný směr pokračování Schopenhauerova pojetí *„le“* *„p írod“*, mohli bychom se pokusit najít společné znaky těchto dvou přístupů k tématu, stejně jako východisko, které z této množiny nám třeba pro sebe Heidegger zužitkovává a doplňuje novými významy. Předně je třeba zdraznit, že jak pro Arthura Schopenhauera, tak pro Friedricha Nietzsche je příroda dynamická, nesubjektivní, zato však otevřená a v pohybu. *„le“* v jejich podání znamená, že se vše v její podstatě odehrává jako neustálý zápas o aristokratickou nadvládu silnějších na úkor slabších.

Aristokratickou je ovšem třeba rozumět také lépe vybavenou pro vývoj, moudrým myšlením obecně prospěšnými znaky pro přežití, atp. Tedy *„le“* zde charakterisuje přirozený a stejně také, jaksi darwinovsky podtržený základ přirozeného sporu o nadvládu v přírodě, ve své podstatě a otevřeně určení, ze základu vlastního přirozeného výběru.

Přesto, je v těchto souvislostech Heideggerem položena otázka, *co je jsoucno?*²

Pakliže Heidegger tuto otázku pokládá, upozoruje na fakt, že vymezením *in se*, tak jak je interpretována u Schopenhauera a Nietzscheho odpověď nenese, ale pouze zakládá nový typ tázání vůbec. Tedy, *co je jsoucno*, pokud mu za základní určení připíšeme *in se*, jako nositelku toho, co jsoucno promítá v určeních, která mu byla touto *in se* známa?

Zde je tedy otázka, kterou můžeme fakticky položit při každé příležitosti, jakmile se před námi objeví nový adept na interpretaci světa z pozice nějaké „zaručené“, všeobjímající významové podstaty.

Nato Heidegger ukazuje, že hlavním problémem zde není jen to, co o jsoucím tyto filosofové vykážali svými absolutními závěry, ale stejně tak i to, co jejich filosofii deklaruje jako konkrétní typ západního myšlení. Přitom na termín „západní myšlení“ dává Heidegger zvláštní odraz.³ Heideggerovým typickým znakem je zejména hledání jistot v oblasti abstraktního myšlení, což je jediný způsob, kterým se lidský *pobyt* (*Dasein*)

² *Martin Heidegger, Nietzsche, I., S. 2. (Neske) Stuttgart 1998.*

³ *Tamtéž, S. 3.*

deklaruje v utváření nejvyšších forem, pro postihování skutečnosti.

§ 2. *V le, moc, v ný návrat
a p ehodnocení.*

Nietzscheho nauka o „*v něm návratu téhož*“ je přímo provázána s naukou o „*v li k moci*“ a d jiným problému, spoívajícím na základ „*p ehodnocení všech hodnot*“. Heidegger se však i p es zjevné konotace, uvedených tezí, dotazuje po jejich společném významu. V odpovědi nabízí následující vidění problému: základním charakterem *v le k moci* je oblast *jsoucna*, jsoucí je, v tomto případě pouze to, co jest a tím je *v le k moci*; takto položeno, je *v le k moci* jsoucí jako jsoucí a nic více; jsoucí má tuto *v li* jako sebe samu určující d vod, pro bytí jako takové. V tomto ur ení jsoucího *sebe sama* je rovněž ur ení *bytí*. Neboli, bytí jsoucího, jako *v le* je vykázáno již tím, že „*jest*“, a toto „*jest*“ je otázkou, kterou klademe: *co je toto bytí („jest“) o sob*?⁴ Otázka se tak rozpadá na dvě části: „*po smyslu jsoucího*“ a po „*smyslu bytí*“. K t mto m žeme p iložit ještě t etí bod tázání, a sice, co je smyslem takové otázky

⁴ *Tamtéž, S. 15 an.*

nebo, *co m žeme získat z odpov dí na podobná tázání?* Po té, se Heidegger dostává k prvnímu úkolu řešení. Při otázce: „*co a jak je v le k moci o sob*“ odpovídá: „*v ný návrat téhož*“.⁵

Z hlediska toho, o jaké poznání usilujeme, není však dostatečně jasné, zda v le k moci v ný návrat téhož zakládá, nebo tento v ný návrat z v le k moci nutně plyne, dokonce, jako jeho příčina, případně, zda v ný návrat téhož je přirozeným výsledkem v le k moci, která tento v ný návrat téhož produkuje, jakožto určení sebe samé, atp. Základem v le k moci je jsoucno ve své otevřenosti, v le (*Wollen*), dání (*Werden*). Podle Heideggera, tímto podáním Nietzsche promýšlí jistý díl tradice západní metafysiky. Je to vlastní počátek západní filosofie. Nesmíme zapomínat, že založením i vyznáním byl Friedrich Nietzsche klasický filolog obdivující nejstarší prameny řecké filosofie. A Heidegger si právě této skutečnosti všímá. Zejména présokratovské zakládání filosofie tvoří u Nietzsche východiska, která promýšlí a uschopuje k dalším výkladům v moderní době, svého století. Ve v le k moci spatřuje Nietzsche odpovědi, kterými je možno nahlížet na samu problematiku nejstarší evropské tradice, v oblasti promýšlení základních

⁵ *Tamtéž, S. 16 an.*

otázek filosofie. Presókratovští myslitelé nejast ji hovo í o *arché* ($\alpha\rho\chi\eta$), neboli *pralátce*, jejímiž *obm nami* vzniká nám známé *jsoucno*. Tyto pralátky pronikajíc veškerý sv t v základu takto mohou p sobit práv jen potud, pokud v sob obsahují *v le k moci*, kterou pak, dále ukládají všemu, co se z tohoto *arché* stává dalšími obm nami téhož, smyslov vyd leným.⁶ V tomto jád e je uložena cesta, po níž, jako z tradice, vychází Nietzsche a ukazuje na možnosti svého uchopení, v nejobecn jším položení nového základu. Z jiného úhlu pohledu je z ejmé, že se tu ohlašuje myšlenka všepronikající podstaty, substanciality, společné veškeré existenci jako podkladu, pro možné odhalení *bytí v bec*. Tedy na jedné stran p eci jen cesta zp t; sm rem k postupn opoušt nému substan nímu modelu ve filosofii, na stran druhé vytvá ením pov domí o takto uchopeném po átku, jenž spoluzahrnuje vedle p írodních (fysikálních komponent) stejnou m rou také komponenty vztahující se k životu lov ka. Nesmíme zapomínat na fakt, že *v le k moci* je filosofický obraz (*obrať*), který se pokouší modelovat dostupným zp sobem vid ní sv ta v jeho filosoficky uchopené realit , tedy, v co

⁶ *Viz, tamtéž, S. 17 an.*

nejobecnějších souvislostech. Heidegger se ovšem ptá dál a není zjevně s tím, co až doposud zaznělo příliš spokojen: *jaký je toto vlastně druh tázání?* Co je v lek moci a jak nám, tato, může *položít základy k chápání bytí?*

Nietzsche tedy zjevně Heideggera nepřesvědčil. Pokud otázka plyne z názoru, ještě to nemusí znamenat dosah na to, po čem se ptáme. Tady se zjevně nacházíme pouze v úrovni *nápřahu* a dokonce si nemůžeme být ještě ani smrem, kterým se natahujeme, zcela jisti. Heidegger podtrhuje, že se tímto dostáváme pouze k tázání po smyslu *jsoucího*, jako takovém.⁷ Nebo se dotazujeme po zjevnosti něčeho, co je, již předem, vlastním bytím podmíněno, jako obsahem, který v zásadě takto nelze odhalit, nebo nyní se jedná, ještě jen o pozvání na smyslovém, jako takovém, tedy pouze ukázáním k odkazu možného bytí vůbec, které se teprve předem tím poznání má stát. Tudíž bytí nelze odhalit ze *jsoucího*, kde je v lek moci jen *zprostředkovatelem* existence v nějak utvářené kvalitě, vymežující např. *rozdíl*.

Nyní se dostáváme k otázce „v něho návratu“. Heidegger interpretuje problém, který Nietzsche nadhazuje tak, že *vůně návratu téhož* je v zásadě

⁷ *Tamtéž*

jednoduchá koncepce, promýšlet sv t znovu a znovu z jeho po átk . Toto opakování našich záv r ze zkušenosti se sv tem, jeho op tná racionalisace na úrovni dosažených poznatk doby, nám jako jediné a vytrvalé spojení se sv tem, m že p inést pot ebné výsledky.

Jakákoliv *zapomenutost na bytí* v t chto souvislostech, nás bude nadále init nev domými. Kone n , zde také Heidegger vidí krizi sou asné filosofie. Proto jeho sm ování k op tnému promýšlení základní filosofické otázky je neseno celým Heideggerovým dílem jako výsadní zájem po otevírání vztahu lov ka k pravému (*fundamentáln ji odhalovanému*) Jsoucnu.

P i té p íležitosti si rovn ž všímá nutn *metafysického* rozm ru Nietzscheho v ného návratu téhož. Jsoucno a bytí je *tématicky*, nebo spíše *p ed-tematicky* vykázáno. Ovšem jak se to má s jejich *metafysickým ur ením*? Existuje zde v bec n co, jako metafysické ur ení *v le k moci* a *v ného návratu téhož*? Nietzsche metafysiku ve svých náhledech nijak neup ednost uje. Nesnaží se být spekulativním filosofem. Jeho p íklon k pozitivizujícím názor m doby, mu byl, p eci jen bližší. Avšak, pouze svojí koncep ností. To metafysické, zde m žeme právem spat ovat,

jakmile si uv domíme, že Friedrich Nietzsche dané problematiky má snahu provazovat celými d jinami lidské, zejména západní kultury a nechat takto i na jedince p ítomnosti doléhat jejich vliv. Tedy p enášení kulturních význam do dalších epoch a jejich p sobení jednak b hem d jinného vývoje, tak sten i po dobu utvá ení konkrétního lidského života. To by ovšem znamenalo, že *existence je vždy spoluutvá ena metafysickými významy*. Nebo-li, významy, které si na jedné stran musí existující z minulosti osvojit a nadále s nimi pracovat, st j, co st j, a v mí e jejich potla ení, nebo, stejn tak i v mí e jejich dalšího napl ování a rozvíjení. Metafysické zprost edkování význam je tedy asové a má, jako sv j obsah jednak v lí k moci, v ný návrat téhož i p ehodnocení všech hodnot. Metafysické ur ení existence je, takto vid no, heideggerovským pohledem, spolubytí mezi v lí, návratem, p ehodnocením. V lí ovšem v tom smyslu, že se jí a ob ma dalším význam m, prost nelze vyhnout. V této souvislosti Heidegger upozor uje na Nietzscheovo zd razn ní Herakleita. Klasický model nahlížení na problém skute nosti, jako *v n se rozn ujícího ohn , hasnoucího podle míry*, atd. jen ukazuje na to, jak se pouze jiným zp sobem problém v le, jako vn jšího

zprost edkovatele jsoucna, dostává do filosofie již v samých základech evropského u ení o **κοσμος**, v pátém století před naším letopo tem. Odtud potom můžeme postulovat k dalším záv r m, jako například, že Friedrich Nietzsche sám, takto chápajíc, definuje „ *bytí ve smyslu d ní* “. ⁸ Nesmíme proto opomenout, že později (např. u *Demokrita*) je existence chápána ve smyslu nutnosti - **αναγκη** (také tak: *Empedoklés* a *Anaxagorás*). Jakýsi druh zprost edkování, se nyní vždy dostává na mysl. *V le k moci* představuje jen jeho jinou variantu. *V ný návrat téhož a p ehodnocení všech hodnot* nám mají ukázat, jak z hlediska přítomnosti nesetrvávat na tzv. tradi ních hodnotách. Znovu a znovu se snažit prov ovat dosažené výsledky poznání. Tato *e z bytí* („*der Rede vom Sein*“) ⁹ má upozornit na d ležitý moment. A sice, je to interpretace něho, co je již předem v e i samotné obsaženo, jako její předem t? Nietzsche tak začíná vlastní problém moderní definice toho, co je vlastně v zam enosti e i. Výsledek ukázání na předem t sám, n jaké smyslové jsoucno, nebo je to význam, jenž je uchován v pojmu a musí tedy, jako takový, být nejd íve odhalen, aby se mohl stát

⁸ *Tamtéž, S. 19 an.*

⁹ *Tamtéž, S. 20 an.*

skutečným předmetem našeho zpsobu interpretace jsoucího? Jak je vidět, také odedávna uplatovaný spor mezi jazykem a předmetem poznání (*nominalismus* a *realismus*) má v moderní době své oprávnění pro životnost. Jak Heidegger podotýká jedná se zde o: *Nietzscheho zaměření filosofického myšlení k uskutečnění myšlenky*.¹⁰ Filosofické myšlení uchovává poukaz na něco, co se má stát odhaleností na jsoucím. Kdežto, uskutečnění myšlenky, to je přesah této pouhé vykazatelnosti ve věci, novým náhledem na skutečnost, otevíráním pravdy a jejímu dalšímu přesobením na záměru myšlení --.

V cíli myšlení lze, ve filosofii, dosáhnout pouze tím, že jí bude nějaký obecně známý předmet, společný každému v domě a stejně tak pro něj otevřený v přístupu k zamyšlení („so zugleich gegen ihn, aber für . . .“).¹¹ To, k čemu tato námi preferovaná úvaha slouží je především uvedení do Nietzscheova odhalení všeobecného *nihilismu* a možnosti najít v něm své místo jistou mírou kázně. Přehodnocení všech hodnot znamená, takto proces, ve smyslu sebeutváření, a to na základě přijetí nové

¹⁰ „Nietzsches eigentliches philosophisches Denken wirklich zu denken“.
Tamtéž, S. 21 an.

¹¹ Tamtéž, S. 21 an.

morálky, která si bude v doma svého p vodu z v něho návratu téhož a tím i rozdílu, který takto p ijala, co by autonomního vykázání t ch rozhodnutí, jež p ísluší pouze novému typu myšlení, novému typu lov ka.¹²

§ 3. *V le jako afekt, nálada a pocit.*

Heidegger si všímá toho, že pokud Nietzsche hovo í o v li jako psychickém rozm ru lidské existence, nevkládá do t chto interpretací p íliš mnoho duševn orientovaných náhled . P esto je možné, se jeho psychologisující orientací ve filsofii, jakou v le k moci bezesporu jest, vážn zabývat. P edn , *afekt* je pra-p vodní emoce. Jako taková vykazuje *dynamí nost*. Neprojevuje se pouze mechanickým p enášením n jakého druhu energie, ale p sobí zejména ve form p vodní *reaktivní odpov dí* na nastalé okolnosti, kde se míra neodkladnosti, pro to, vyjád it se, p ímo váže na druh motivující intenzity a zp sob její manifestace. Tímto se také dá íci, že zde existuje *odkryvající* („*entdeckt*“) model, kde „*v le je afekt*“ / „*afekt je v le*“.¹³ Takto ovšem vznikají mnohé chyby v našem myšlení

¹² *Tamtéž, S. 22 an.*

¹³ *Tamtéž, S. 40 an.*

(„*Denkfehler*“). Pakliže bychom uvažovali o v l i jako o afektu, dostáváme se do potíží, nebo v le je pouhý zájem. Afekt, naproti tomu sám sebe charakterisuje jako energii, která se prosazuje na úkor v le, zachytit ji a řízeným zp sobem uplatnit. V takovémto rozd lení se vytrácí možnost, aby v le dosahovala k afektu. V le k moci, by potom tento afekt v bec postrádala. Jakou mocí lze opanovat, pokud by v ní chyb l prvek afektivity. Zdá se, že zde není jasné, o jaké v // vlastn , hovo íme. Pro Nietzscheho a Heideggera je to: v le k moci nebo v le k bytí. Jde tu pouze o nadhození problému zachování sebe sama, na základ dvou rozdílných interpretací, se stejným zam ením? S nejv tší pravd podobností ano. U Nietzscheho se širokým pásmem uplatn ní, a to na veškerou *existenci*, u Heideggera na konkrétní *pobyt* lov ka (*Dasein*). Nietzsche však k celému problému p idává ještě další výraz, a tím je „*Leidenschaft*“, neboli „*váše*“. Jako sm rování v le k moci je váše tím, co ji iní možnou k napln ní. V le k moci se otevírá sv tu p ljetím n které jeho ásti a vášní se do n j vpravuje svojí nezdolnou silou v d razu. Takto m žeme nahlížet existenci nejrn ji se utvá ených jsoucen, zejména ve sv t p írody. Vše, vášní po zachování sebe sama, usiluje o, co možná nejlepší

postavení v celkovém mřítku ke všemu, ote eností boje a potla ením jakékoliv malosti, která tomu brání, aniž si je toho, mnohdy v doma. Váše d lá všechno silné snazším po sebeprosazení. Slabé této vášni musí ustoupit do pozadí, nebo se dokonce této vášni podvolit, i se dokonce nechat zni it. Nesmlouvavost takové skute nosti, tento aristokratický tón p írody, zde neodpovídá na otázky, ale zato koná, p ehledn , jist , bezezbytku a s vy erpáním všech možností, které se nabízí, nebo jsou-li, pro takové konání, jakkoliv dané podmínky, tím nejbližším d vodem, pro jejich uskute n ní. Nietzsche takto myslí v otev enosti k podstat . Toto „*sebe – zvn jš ující – bytí – v – afektu*“ („*Über – sich – hinaus – sein – im – Affekt*“)¹⁴ ospravedl uje sebe samo, *d vodným právem siln jšího*. Dokonce se v tomto zam ení ukrývá n co, jako *cesta k v lí*, nebo je zde vyjád ena rovn ž p vodní forma afektu, jakou je práv touha po sebeprosazení, tento nejp irozen jší vzn t sil, ur ených k tomu, aby *v le byla napln na*.

V le tedy nemá nic společného se smyslovostí a nem že být, ani po itkem, zd raz uje na adresu Nietzscheho text u Heideggera, ale zato je to vždy, n jakým zp sobem manifestovaný pocit. Do

¹⁴ *Tamtéž, S. 43 an.*

v domí prochází ve smyslu tužeb, potěb a přání, které jsou však, odtud vždy jen jeho nejnižším, služebným projevem. Heidegger v tomto ohledu prozatím neinterpretuje Nietzscheho na základě vlastní koncepce existenciální. Vystupuje plně s tím, co nabízí Nietzsche sám a dává maximum pro to, aby jeho filosofické názhedy vyložil, v co možná jejich nejpřevodnějším založení. Sám Heidegger se potom navrácí k zásadnímu problému výkladu: *„Vle k moci“* je pouhý pojem k dotvoření imaginace, nahlížených jsoucích z nějakého nejobjektivnějšího podání. Na tuto okolnost nemůžeme zapomenout. Pomalu bychom se chtěli říci, že *„Vle k moci“* u Nietzscheho, není žádný reálný predikát, podobně jako Immanuel Kant prohlásil, že *„bytí není žádný reálný predikát“*. Otázkou zde zůstává, co můžeme prohlásit za reálný predikát?

U případu *„bytí“*, takový dotaz máme dále rozpracován zejména v Heideggerově *„Bytí a času“*. V případě Friedricha Nietzscheho je věc poněkud jiná. Nietzsche viděl *„Vle k moci“* nejen jako reálnému predikátu, ale souasně jej učinil kritériem jakékoliv existence. Tedy, kritériem jedné existence vnější jsoucí, ale stejně tak ji učinil kritériem existence všeho subjektivního pojetí, které se může projevit jakoukoliv snahou po sebepotvrzení, ve

svět těchto jsoucnen. Otázka citu je, potom u Heideggera, v *Bytí a času*, chápána ve smyslu *naladnosti*. Tyto viditelné vztahy a inspirace, které si do vlastních filosofických vývodů Heidegger odnáší, ukazují na úzkou propojenost, s níž můžeme u Heideggera, s odkazem k Nietzsche, vždy počítat. Nietzsche se ovšem nechává slyšet i v tom ohledu, že *pocit (Gefühl)* je součástí také *slasti (Lust)*.¹⁵ *Slast* je pouhý symptom pocitu, vycházející z dosažené moci, toto diferencované v domění o život, jenž je reflektován jako vlastní *událost bytí*. Pocit slasti, zdá se, tvoří u Fr. Nietzsche velmi důležitý model. Je jím překonávána bariéra mezi nevdomou, slepou vůlí, která naplňuje se, ještě pořád nemusí mít uspokojení z toho, co je jejím obsahem. Teprve pocity slasti přivádí k uvědomění, že obsahování vle je zapotřebí smysluplné. Tento *iracionální* model ukazuje u Nietzsche, že se odmítá dále zabývat znetvořenými filosofickými konstrukcemi a proto také kritizuje filistrovství jako odhození přirozenosti. Jak z výše uvedeného plyne, ani Nietzsche se nevyhnul, aniž to sám u sebe rozpoznal, spekulaci o prožitkové sféře v okruhu otázek o vůli k moci. Heidegger podobné téma

¹⁵ *Tamtéž, S. 47.*

nadhazuje svou teorií *úzkostí, strachu a starostí*. Rozdíl je pouze ve východiscích, tam *∕ le*, zde *bytí*.

Vedle toho, co jsme měli možnost shora rozvinout, Heidegger stejně tak otevírá otázku *idealistického významu* Nietzscheho nauky o *∕ lí*.¹⁶ Až doposud, bylo především tím zpracování *realisticky* pojímané vidění celého problému *∕ le k moci*. Realistického v tom smyslu, že se Nietzsche snaží pojmut celý problém ontologicky a Heidegger tuto ontologickou variantu přijímá a staví na ní vlastní názorové rozhraní. Pro Nietzscheho: *bytí* je *∕ le* vždy vykazující pouze jedinou oblast významu, a tou je směřování k moci (tj. prosazení, i dostupení nějakého absolutního zájmu); pro Heideggera je *bytí* vždy jen pobyt (*Dasein*) lidského jsoučna v soustavě naplnění existenciální *starostí o toto bytí*, jako takové (např., *∕ lí* - vykázat se v nějaké oblasti izolovaných zájmů, které takto, jako jediné mohou, pobytlovka, maximální mírou přiblížit skutečnému bytí, bytí v bec). Idealistické naproti tomu znamená, že je tu rozdíl mezi tím, jak chce být problematika *∕ le u in* na součásti reálné skutečnosti, oproti jejímu popisu, jako dále možného fenomenologického uplatnění v soustavě, která se má stát filosofickou spekulací o jsoučnu.

¹⁶ *Tamtéž, S. 51 an.*

Heidegger tentokrát vychází z dalšího psychologicky motivovaného významu, který ovšem nezakládá jazykem své doby, ale jde mnohem dál, do historie. Uplatí se pro své další výklady pojem *ορεξις* (*orexis*), neboli *touha*, *žádost*, atp. V latinských výrazech jsme se došli, při této příležitosti, výraz jako *appetitus* a *inclinatio*. Tím, pro Nietzscheho, ale také pro Heideggera, tyto pojmy souvisí s pojmem *idea*. Aby žádost, touha, sklon a potřeba mohli dojít svého naplnění, je předpokladem, že se promítají v součásti obrazu toho v domění, které podle jejich určení bude jednat. V lidemoci, tak nutně předcházejí tyto vnitřní obrazy, které se s jejím vymezením propojují a dokonávají tak motiv, jenž vede, ke konečnému určení věci. Proto je zde jako *idea obraz*, který však nemůže představit jinou oblast významu, než je ta, která je vystavěna ze základu *poznání* (*noeton* - νοητον) a kterému předcházejí, dále duše - *ψυχης*. Smyslem poznání je proto *duševní prožitek*, jenž vnitřní ústí a vnějšími projevy odkazuje na vlastní hloubku a *ν //* v potřebě konat s neumenšeným zájmem vše, co je třeba pro *vlastní naplnění*. Heidegger jde, tady opět svojí cestou k odhalování podstaty problému *ν //*, v dějinách evropské filosofie. Ukazuje na příkladu *Aristotela* (*O duši, III. kn., 10. kap.*), že:

„Také žádostivost zcela sm uje k ú elu; nebo to, na co se vztahuje žádostivost, jest po átkem inností praktického rozumu; kone ný cíl je po átkem jednání. A tak se d vodn zdá, že hybným initelem jsou tyto dv složky, žádostivost a praktická úvaha. Vlastn jest to n co žádaného, jež pohybuje, a teprve na základ toho pohybuje také úvaha, pon vadž jejím po átkem jest ono žádané.“¹⁷

Heidegger se v následujících ádcích zabývá Aristotelovým spojením: **ορεξις διανοητικη** (*orexis dianoetikè*), neboli tím, co z žádostí se stává p edm tem rozumové (praktické) úvahy? Jako p edstavitel *fundamentální ontologie* z stvá Heidegger v ren svému základnímu ur ení filosofie a uzavírá, pro sebe, v tomto p ípad , že oním p edm tem rozumové, praktické úvahy je, jako výsledek, vždy n jaký koncept vid ný ve v domí. Tomuto *konceptu* v domí podléhá, pod izuje se mu a utvá í z n j cesty ke smyslu porozum ní *idejím*, netoliko realizovaným v zám rech a pot ebách

¹⁷ *Tamtéž, S. 53 an.*

Περί Ψυχής: και η ορεξις ενεκα του πασα. ου γαρ η ορεξις , αυτη αρχη του πρακτικοι που. το δ´εσχατον αρχη της πραξεως δυο ταυτα φαινεται τα κινουντα, ορεξεις και διανοια πρακτικη. το ορεκτον γαρ κινει, και δια τουτο η διανοια κινει, οτι αρχη αυτης εστι το ορεκτον. (433a, 15 ff.) *eský p eklad: Ant. K íž., nakl. P. Rezek (1996).*

vlastního napl ovaní. Rovn ž u *Tomáše Akvinského* Heidegger nalézá v li jako princip p ekonávání, praktickým jednáním to, co se jeví pouhému rozumu jako p vodní obrazy, ideje, tedy *pasíva*, jež je t eba teprve rozvinout, v praktické a bohu služebné ú ely. Pozvolna tímto Heidegger modeluje, na t chto základech, v li rovn ž jako vlastním zp sobem dopl ované *Dasein*, lidský *pobyt*, spole n s jeho *starostí, úzkostí, strachem*. toto konkrétní *bytí-ve-sv t* . U *Immanuela Kanta* je v le v zásad p íkaz, definovaný v kategorických imperativech a mající sloužit k obecnému ú elu a nikoliv k prost edkování lov ka a k dosahování osobních zájm .

Jinou otázkou potom z stává, *co je moc?* Heidegger na základ toho, co o ní sd luje Fr. Nietzsche, chápe *moc* jako praktické využívání pozice, která byla v lí p ed tím dosažena. V moci je ovšem uloženo imperativní „*muset*“. Pokud má mít *moc* sv j *výraz*, musí se v každém okamžiku o spln ní takového postavení zasloužit konkrétním zp sobem. *Moc* ovšem obsahuje také sob sta nost, *ur ení sebe sama (Zu-sich-selbst-stehen)* významy toho konání, kterými se deklaruje i na úkor potla ení mén schopn sebezprosazujícího se jsoucná, s nímž se dostává do kontaktu.

Mechanistické přenesení význam z přírodních obsahů do obsahů společenských je zde problémem. Nietzsche zjevně straní doznívajícím vlivem novověké teorie vědy a Heidegger jen obtížně zvládá uhýbat stejné problematice, aby mu neprosakovala do vlastních koncepcí. Tímto je ovšem téma postupně vyvazováno z okruhu těchto otázek a problémů, které se týkají psychologizujících výkladů.

§ 4. *Umění a estetika jako zásadní participace
„v le k moci“ na bytí.*

Podstatou umění je vyjádření v le v tvořivém aktu, zvlášť ování obrazu a jeho praktického zachytávání v míře takového vkusu, jenž je mu přiznán vnímajícím subjektem. Z tohoto důvodu je umění fenoménem, probíhávajícím jsovou, událostí. V le k moci, jako základní charakter jsovou, tomuto fenoménu diktuje pouze jediné, prosadit se.

Lze však vytvořit popis takového jsovou, jsovou idejí, prosazujících se do domí jako impuls umlecké tvořivosti z sobem, abychom zachytili jejich povod? Fr. Nietzsche se domnívá, že ano, a Martin Heidegger, na tuto hru idejí, hodlá

rovněž pístoupit. Samo uskutečnění takové ideje umleckého díla, potom oba spatují v poněkud oprášené, hegelovské estetice – umleckém prožitku. „Prožitek před - stavuje“.¹⁸ Toto, *představení* znamená, že před vlastním uskutečněním umleckého díla, je zde úmysl, záměr, podoba. Tato okolnost je všemu umleckému tvoření společná. Vle se zde prosazuje jako *iracionální* síla konat. Přesto, že má tento *ne - racionální* výraz, je tím, co se dá zachytit nejbližší bytí samému, jako *bytí z vle k moci*.

Heidegger vnuje tomuto problému estetiky a filosofie umění, u Fr. Nietzsche, bezmála jednu tetinu, první knihy pojednání. Že se Nietzsche zabýval uměním, podobně jako Heidegger je dnes vcelku známá okolnost jejich vzájemného spojení. U Nietzsche to byla zejména *antika* a *Hölderlin*, u Heideggera rovněž *Hölderlin* a vbec tzv. *moderní n mecké básnictví*, které nakonec on sám postuloval ve svých textech, když se pokoušel n která témata (viz, např. Heideggerova slavná přednáška: „*Das Ding*“) rozvíjet v umlecky ztvárněném podání. Nietzsche však, přeci jen má více schopností umění ocenit a v rámci své filosofie také svými náměty provazovat. Jeho první

¹⁸ *Tamtéž, S. 67 an.*

pojedenání, kterým ohromuje (1872) má název: „*Zrození tragédie z ducha hudby*“ (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*). Celý nám t je v zásad intepretací, vzniklou z osobního vztahu, který m l Nietzsche s *Richardem Wagnerem* a jeho rodinou. Sám, obdivovatelem *pré - sokratovské* filosofie, vid l ve Wagnerovi zt lesn ní eckého ducha. Zde by se, p eci jen, n kolik základních poznámek o Nietzscheho život , hodilo uvést.

•

Friedrich Nietzsche se narodil 15. října 1844 (v *Röckenu*) jako syn venkovského fará e, Carla Ludwiga Nietzsche (1813 – 1849) a jeho manželky Františky (1826 – 1897). Friedrich byl nejstarším ze t í d tí (sestra Elisabeth 1846 – 1935; bratr Joseph 1848 – 1850). Friedrich v otec zem el 30. ervna roku 1849. V roce 1858 Friedrich nastupuje do církevního gymnásia v nedalekém Naumburgeru a po té, (od r. 1864) studuje klasickou filologii na universit ve Stuttgartu. Od roku 1868/69 je povolán na profesorské místo university v Basileji.

Brzký „*odchod*“ jeho otce a bratra tvo í úst ední problém událostí Friedrichova d tství, promítajících se také do jeho pozd jší filosofie. Nap íklad b h v jeho o ích v zásad ztrácí hodnotu autority a dokonce i hodnotu a význam kulturní. Úmrtní

záznam jeho otce zní: „*Gehirnerweichung*“ (zm knutí mozku), což by se dalo, p i dobovém stavu medicíny, chápat jako dnes diagnostikovatelná p ed asná demence typu Huntingtonovy choroby, nebo také jako sifilitogenní paralýsa. Tato choroba má své, dnes geneticky zjistitelné možnosti výskytu, i když není zásadou, že se musí, nutn v další generaci, její vliv prosadit. Fr. Nietzsche však nem l to št stí, aby byl od p sobení, této nemoci, také s jejími letálními následky, ušet en. Pozd jší symptomy a celkové projevy v chování i myšlení, podobn jako u jeho otce, vykazovaly identické rysy. P etrvávající obraz výše zmín ných tragédií z d tství odvrací Friedricha také od myšlenky pokračovat, jako jeho p ed asn zesnulý otec, v pastora ní innosti. Melancholii nad ob ma tragickými ztrátami Nietzsche sdílí tedy spole n se svojí matkou a sestrou. Nerozvinutá a p irozená pot eba otcovské autority v jeho život , za íná prosakovat do každodenního života a filosofických text , již od nejran jších tv r ích okamžik . Matka i sestra si podrželi, i p es k es anské návyky (vnucované spíše dobou a spole enskými konvencemi), pom rn svobodného ducha. Dopisy, které se zachovaly ukazují na inteligenci, laskavost a otev enost. N kolikrát je

z těchto písemných dokumentů patrné, že Fr. Nietzsche otázku „ smrti “ má trvale v evidenci vlastních niterných pohnutek. Přesto si Nietzsche na své dětství otevřeně nikdy nestěžuje v nějaké trvalé negaci, či útrpnosti nad osudem. Spíše by se dalo říci, že jeho zkušenosti z osobních raných poútků, mu byly podkladem k rozvinutí daného problému ve filosofii, a sice, co ještě zbývá, pokud ztratíme základy všeho, co nás málo, jinak posilovat a povyšovat?

Při imatrikulaci na stuttgartskou universitu Fr. Nietzsche zapisuje, jako hlavní obor theologii. Toto zaměření v dané době cestu ke studiu klasické filologie otevíralo nejméně. Díky oblibě, které se Fr. Nietzsche, pro své filologické a filosofické nadání těšil u profesora Friedricha Ritschla, má Nietzsche možnost studijně poznat také universitní pracoviště v Lipsku a Berlíně. V jednom ze svých vyjádření, k podstatě jazykovědy Fr. Nietzsche podtrhává, že: *filologie bude právě tou, která bude určovat vývoj moderního myšlení.*¹⁹ Slovem, filologická kritika textů umožňuje hermeneutické zprostředkování duchovní práce. V této době se také začíná pozvolna rozvíjet Nietzscheho známý vztah

¹⁹ BAW 5, 268; in „Nietzsche – Handbuch“, S. 15, Stuttgart – Weimar 2000. (etc. Briefe)

k Richardu Wagnerovi. Jisté místo v utváření tohoto vztahu, který postupně přerůstá v osobní přátelství, mají i další osobnosti, třebaže nejsou všichni živou součástí doby: Arthur Schopenhauer (zemřel 1860), Sophie Ritschlová, žena profesora Brockhause, stejně jako sestra Richarda Wagnera. Pozdější nedorozumění mezi Nietzschem a Wagnerem měla na Friedricha dlouhodobý, a snad i celoživotně traumatický vliv s různými typy následků, provazujících se dále jeho útrapami, s nimiž se jen obtížně vyrovnával.

Podle dochovaných pramenů, Fr. Nietzsche dne 10. ledna 1869 nastupuje na universitu v Basileji. Téhož roku také navštívuje Paříž a poprvé spatřuje, dokonce „božská těla kankánu“ (*Erwin Rhode, Dopisy, 6. 8. 1869*), „tento vrchol civilizace“. S profesorem Ritschlem zůstává Friedrich Nietzsche i nadále v těsném pracovním kontaktu. Přetrvávající zdání vnitřní poměry basilejského universitního života jako monarchie, Fr. Nietzsche rozbíjí moderními a mnohdy, na svoji dobu, neotřelými názory. Z té doby rovněž, s největší pravděpodobností pochází také prohlubující se roztržka mezi Nietzschem a Wagnerem. Jejím předmětem mělo být Wagnerem zastávané vyznání k tradicím judaismu, které právě Friedrich

Nietzsche, tak často, ostře kritisoval. Profesorské místo Nietzsche zastával do roku 1879. Za tu dobu také dokončuje a pod jistým tlakem osobních okolností s Wagnerem vydává dvě ležité práce: *Zrození tragédie* (1872) a *Neasové úvahy-I.* (1873/74). Kritika na sebe nedala dlouho čekat. Osobní rozpory a nepochopení vzájemně jen prohlubovaly pozvolna narůstající Nietzscheovo osamocení, do něhož se dostával. V té době rovněž započal sepsovat (1878) své úvahy: *Lidské, přelidské, nadlidské*, které dokončuje ovšem, až k roku 1882.

Nietzscheovští badatelé se dnes vzácně shodují v tom, že tyto texty jsou v zásadě argumentačními díly (sopisy) *vnitřního dialogu*, který Friedrich Nietzsche vedl s Richardem Wagnerem.

Část zimy v roce 1879 Nietzsche tráví v Itálii. Také následující letní pobyt v pensionu *Sils – Maria* považuje, Friedrich pro sebe, za velmi příjemný. V roce 1881 dokončuje další své zásadní dílo „*Raněrvánky*“. Po té následuje „*Šťastná v dá*“ (1882). Pateti nost, která je z posledně jmenovaného textu znát z jiné strany ukazuje na pozvolna se rodící důvod k sepsání pozdějšího, zásadního textu: „*Tak pravil Zarathustra*“ (1883/84), který vznikl při procházkách divokými lesními porosty, poblíž *bodamského jezera*. Když v roce 1883 (*13. února*)

umíral Richard Wagner, je tímto skolem skladatele Friedrich Nietzsche hluboce zasažen. S nejv tší pravd podobností tato událost zvýšila horlivost v jeho psaní. Následují díla, jako: „*Mimo dobro a zlo*“ (1886), „*Antikrist*“ (v rukopise 1888; vyd. 1895). Jen s nejv tším vyp tím sil zvládá Nietzsche vypracovat text k tématu: „*Genealogie morálky*“ (1887). Mezi tím se snaží elit nar stajícím utrpení v podob mu ících bolestí hlavy, které tu a tam ustupují. P esto je Fr. Nietzsche dáno v psaní ješt pokračovat: „*P ípad Wagner*“ (1887/1889), „*Ecce homo*“ (1888/1889). Avšak první ozvuky pozd ji rozvinuté nervové poruchy, se již po ínají ohlašovat a postupem asu ovládnou všechen Nietzscheho vnit ní sv t.²⁰

V ervnu 1889 spáchá sebevraždu manžel Nietzscheho sestry Bernhard. Na konci téhož roku naplno propuká také Nietzscheho nervová porucha, podobajíc se v nejvyhran n jších momentech šílenství, p i n mž pacient ztrácí v domí. V letech 1890 (*kv ten*) až 1897 (*duben*) je Friedrich st ídav v domácí pé i a v sanatoriu. Jen velmi neochotn se Nietzscheho matka smi ovala s tím, že její syn musel na as do t chto ústav , pro nervov choré

²⁰ Viz, také: *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. Ted Honderich), Oxford 2005; „**1889 – in 44 age – physical and mental colaps**“; p. 655.

odcházet. Tradije se, že snad z jednoho takového umístění Nietzsche dokonce utekl, což bylo kvalifikováno jako hrubé porušení kázně a sanatorium v Jeně odmítlo Friedricha nadále ošetřovat. Pobyty na dalších klinikách (Naumburger, Basilej) Nietzschemu nijak neprospívaly. Matka a později v osamocení, od roku 1897, také jeho sestra, se o něj starali s péčí, až do jeho smrti, 25. srpna 1900.

•

V nichž ohledech, jako je právě estetika a filosofie umění pracujeme, ve vztahu k Nietzscheho názorům s hypotézami. Jeho zájem o tuto oblast interpretací lze chápat rovněž tak, že v nich autor zhodnocuje vlastní citové strádání.

Autorita byla v Nietzscheho životě prvotním námětem. Umění splývalo, svým problémem krásy a vkusu, možností odvádět potěbný sklon k úctě i kritice autoritám.

Navíc v takto nastaveném vnímání umění, Nietzsche rovněž podržuje osobní ústřednost na svobodném zaujímání postojů. Pro Heideggera to ovšem znamená položit si následující dvě otázky: **1.** Jak je, takto vnímané umění možno představit – stavovat se podstaty jsoucího v hranicích *in le k moci*? **2.** Jaký význam má takové vyjasnění problému umění

pro znalost umění jako takového.²¹ Na první otázku se Heidegger snaží odpovídat z pozice jiného popisu estetiky. Podtrhuje, že umění je jednak prosazovaná v le projektovat do prostředí vlastní subjekt, ale to potom předpokládá jednu další ležitou okolnost. Uplatnění v le v postojích, tj. názorech, které jsou výsledkem mravního soudu – **εθος**. Umění samo o sobě je bezúelné. Jeho cílem, „*v rukou umělců*“ je vytvářet vztah mezi odrazem reality, a to jednak reality, která je fyzicky zažívána a reality, která se jako ideální stav subjektu odráží ve v domě svého tvůrce. Proto je estetika, pro Heideggera stejně tak výrazem pro **επιστημη**. Toto *poznávání*, které má za svůj hlavní výraz *znak*, jenž komunikuje s celým jsovcem a je také jeho odrazem, nebo je v d ním z celku (v dou jako takovou), se jako jediné může stát problémem umění, nebo tvorba tohoto druhu chce a má vyjadřovat vždy, jen souhrn dobových aktualit, a nic méně. Pakliže Nietzsche umění pojal za kritérium svého vnitřního světa, jeho výpověď o vlastním citovém stavu, dává to právě z této pozice. Estetizací a uměním prokládá sebe v postojích, které chápou vlastní smysl bytí provázaný se svou dobou, když konečně v umění, alespoň tam, kam

²¹ *M. Heidegger, Nietzsche-I, S. 74 an., (Neske) Stuttgart 1998.*

sahá hudební nebe, v Nietzscheho život již nebylo možné jít dál, než p iblížením se k Richardu Wagnerovi. Nietzsche v tomto smyslu hromadí názory v hustých adách v t, aforistických výpov dích, které lze na první tení jen s obtížemi pochopit do jejich podstaty. Stejn tak pracují citová hnutí. Jejich barevnost je natolik neprostupná, že tato polévka chutí nejednou v lov ku vytvo í odpor k sob samému, jindy nabídne tolik dobrých v ní, že se taková moc v nás samých musí nutn promítat do každé skuliny lidského *pobytu (Dasein)* a není jim úniku. A tak pravda, dobro, krása, logika, mravnost, city, to vše se v um ní jeví vždy *zastavené v jednom míst um leckého díla*. Výsledkem by m lo být povznesení nad každodennost. Takový rozm r Nietzsche ve Wagnerovi nacházel. Toto vše mu sd loval jeho duch nekompromisního bu i e, proti všemu nízkému, co nedosáhlo stejné velikosti. Jeho nespokojenost se životem, p ítomností i d jinami vycházela práv z této kritiky fádní p ítomnosti, redukované pouze na b h událostí. *V le k moci* se má, proto stát vzn tem k pozvednutí ducha nad skomírající dobu nic ne íkající pr m rnosti. Poz stání v pocitu estetického rozm ru je indikátorem pravdivosti našeho posunu vp ed. P i

jeho ztrát , dochází k vyprázdňení *λογος*, jak by dnes, stejného výrazu, použil *Viktor Frankl*. Z předloženého tedy plyne, že Heidegger na Nietzscheho estetiku v zásadách navazuje, přinejmenším uplatněním vlastního rozpracování v oblasti existenciální. Nic méně, než stává Heidegger pouze u tohoto vymezení Nietzscheho estetiky. Všimá si rovněž možností, rozvinout dané otázky v souvislosti s tradicí, kterou do estetiky a filosofie umění přináší *Platón*. Tím, že tento antický filosof – idealista, hovoří o umění jako *zrcadlu zrcadel*, vnáší do celého problému ještě další rozměrové hledisko. A to, jak podotýká sám Nietzsche: *V le ke kráse, v le k ilusi, ke klamu, k d n í a z m n je hlubokou metafysikou, jako v le k pravd , ke skute nosti (a uskute n ní), k bytí.*²²

Pozice, na kterou Nietzsche tímto vyjádřením vstoupil ukazuje, že umění se už povýšilo na rovnocennost s filosofickou realitou. To tedy znamená, že umění se stává v jeho podání identické s filosofickou interpretací *platónské pravdy*, když je součástí bytí, tohoto usilování o naplnění nejzákladnější otázky, otázky po jsoucím a jeho uskutečnění, *možností z pozadí* vlastní

²² *Tamtéž, S. 220 an. (Cit. in: Fr. Nietzsche, Gesamtausgabe, Bd. XIV; S. 369).*

sounáležitosti s celkem – **κοσμος**. Ještě před sepsáním „*Zarathustra*“ Nietzsche dospívá k této filosofii celku. „*Nad lov k je lov k z bytí nového*“.²³ To znamená lov k, jenž v sobě samém nahlíží velké pravdy a má odvahu je inicit skutečnými v písním dohledu toho, co je pravým v d ním, vedoucím nás *ke zm nám velkého stylu a ádu*.²⁴

Subjektivní pohnutky nahlíží tedy Heidegger u Fr. Nietzscheho jako zásadní, pro vznik nového způsobu filosofické interpretace skutečnosti. *Významy v něho* („Ewigkeitsbedeutung“) Nietzsche zaměruje za *významy budoucího*. Tím se Nietzsche dostává na pozici dalšího určení své filosofie, a to: „*die ewige Wiederkehr des Gleichen*“ („v něho návratu téhož“). Tento, až paradox, Nietzsche uplatňuje, co by popírání tradic, neustálým náhledem na jejich nebezpečí pronikat do přítomného stavu v cíl a tím tak znetvořovat svobodného ducha, usilujícího o skutečné změny, ve své vlastní době, ale i budoucnosti.

²³ Heidegger, *Nietzsche-I*, S. 224.

²⁴ „*Der Übermensch ist der Mensch, der das Sein neu gründet – in der Strenge des Wissens und im großen Stil des Schaffens*“. (Tamtéž)

V NÝ NÁVRAT TÉHOŽ

§ 5. *Heideggerovo p íjetí Nietzscheovy filosofie z vlastní metafysické koncepce.*

Výraz „v ný návrat téhož“ v Heideggerov myšlení doznal plného rozvinutí. Ovšem nikoliv v onom p vodním zam ení, které se snažil svým pojetím nabídnout Fr. Nietzsche. Heidegger trvalým sklonem (*p ívratem*) k minulosti, po átk m evropského ducha, ecké filosofii a jejím základ m v rozpracování otázky po bytí, ukázal na možnosti, jak bez zbyte ných odchylek „*jít zp t k v cem samým*“, k jejich bytostnému ur ení, jako takovému. Osobní Heideggerova východiska jsou v n kterých bodech životních osud zajímavým zp sobem analogická s Nietzscheho pr b hem.



Martin Heidegger se narodil 26. zá í 1889 v rodin bedná ského emeslníka, podílejícího se na údržb místního kostela v Meßkirchu, Friedricha Heideggera (1851 – 1924) a Johannyy, rozené Kempfové (1858 – 1927). Po základních a gymnasiálních školních povinnostech nastupuje (1909) studium theologie ve Freiburgu, což se ukázalo v jeho p ípad jako zam ení málo

inspirativní a tak pokračuje (od r. 1911 do r. 1913),
tamtéž, studiem filosofie a přírodních věd. Promuje
obhajobou spisu *Nauka o soudu v psychologismu*.
Když je povolán k vojenské službě (1915), tak ve
stejném roce se u něj projevují srdeční obtíže,
které způsobují, že Heidegger je evidován pouze
formálně, do roku 1918. Jinak se může, zcela v klidu
v nově své pokračující akademické dráze.
Doktorskou habilitaci zaměřuje na téma *Kategorie a
nauka o významu u Duns Scota*. Heidegger za
výchozí materiál přijímá spis, který se později
ukáže jako nepravé dílo Duns Scota. Tuto
skutečnost, jak se později objasní, Heidegger
nevědí. Roku 1917 se Heidegger ožení s Elfridou
Petri. Narodí se jim dva synové. V roce 1923
Heidegger nastupuje na universitu v Marburku (zde
působí do r. 1928).

Tato část životopisu Martina Heideggera působí
velmi uspokojivě a nezajímavě. Mnohokrát jsem si
uvědomoval, že u myslitele, jehož dílo dnes čítá
102 svazků, nelze počítat s nějakými příliš
obsažnými zvraty v životních událostech. Heidegger
celé dny pracoval a jsou v jeho životě zaznamenány
pouze dva výkyvy. Prvním je celoživotně udržovaný
vztah s Hannah Arendtovou, zpočátku vášnivou
láskou, schovávající se před veřejností, jednak z

d vodou židovského p vodou Hannah a také z nebezpečí ztráty profesorského místa, když k moci nastupuje Hitler. Práv tato okolnost způsobuje, že Heidegger, po ijetím rektorského úřadu, i když jen krátce, později vstupuje do NSDAP, kde zůstává jako člen, do roku 1945. „Heideggerovo mlčení“ odpovídá na jeho postoje, během druhé světové války, nedávají ani dodnes. Ale tam, kde Nietzsche trpí ztrátou otcovské autority, na druhé straně Heidegger svoji autoritu udržuje v živém kontaktu s Hannah Arendtovou, prostřednictvím její oddanosti, kterou mu projevovala. Celý vztah je zpočátku utajován i před Heideggerovou manželkou. Ale nakonec se obě ženy setkávají a pozdější přátelství je korunováno snahou, zabezpečit Heideggerovo stárnutí a částečnou izolaci, způsobenou zrušením učitelského místa, po roce 1945, nekonfliktní přízní. Je pochopeno, že osobní spory vedle toho, kam nícího myšlení jedné celé kultury a jak se ukazuje i generací následujících, by bylo jen marným úsilím. Hannah Arendtová se rovněž vdala. Zemřela v USA, 4. prosince 1974. Martin Heidegger potom, 26. května 1976. Vztah, který s Hannah měli, přispěl na mnohé Heideggerovy životní okolnosti. Jednak při sepisování některých svých textů vše podmiňovat právě probíhajícími

událostmi v jejich „soužití“. Také reagoval nejprve na publikaci poiny Hannah. Když byli spolu zadobře, tak ji chválil. Pokud měli rozepře, ostentativně její úspěchy přehlížel. Nic méně také Karl Jaspers, který se nemohl smířit s Heideggerovým neutrálním mlčením k válečným událostem, nekonečně stává v písemném kontaktu pouze s Hannah a Heideggera vyškrtl ze seznamu přátel. Rektorský úřad Heidegger zastával od roku 1933 do roku 1934. Nikterak se veřejnost a jeho kolegové nesmířili s faktem, že přitakal režimu už jen tím, že podepisoval řadu dokumentů, z té doby, nechvalně známých: *Heil Hitler* nebo *Sieg Heil!*²⁵ Pozornost na Martina Heideggera se proto ubírala dvíma směry, jednak z tohoto jeho veřejného vystupování, kde jsou i jisté pochybnosti o vlivu, který uplatňoval nesprávným směrem, když bylo spolurozhodováno, například o dalším působení Husserla na universitní půdě (mimo vod z židovské kolonie v Prostějově), podobně jako při zhodnocování jeho vlastních filosofických textů, které naopak sociální, natož nacionální tematiku v zásadě vůbec neobsahují a jsou skutečnými klenoty moderní filosofie. Tato vzdálenost osobního a

²⁵ *Martin Heidegger, GA, Bd. 16, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, (Vittorio Klostermann) Frankfurt am Main, 2000, S. 81 an.*

filosofického rozměru bude, patrně natrvalo předem tím i dalších historických zpracování, hledajících jistější odpovědi. Heidegger *osamostatnil myšlení a postoje*. A pokud můžeme dnes jmenovat nejcitovanějšího autora, společně s Freudem a Husserlem, je to právě Martin Heidegger, jehož přítomností také Friedrich Nietzsche, Immanuel Kant i Aristoteles a Platón, mohou tvořit naši filosofickou přítomnost, obohacenou zcela zásadním způsobem.²⁶



Metafyzickou koncepcí Heideggerovy filosofie je přední otázka, zda naše tazání po bytí je utvořeno z takových významů, kterými lze dojít k jisté odpovědi? Sám Heidegger vidí věci tak, že na tuto otázku, položenou oním tradičním způsobem, prostě odpověď dostat nelze. Je proto nutné vrátit se zpět k *počátku (Anfang)* a pokusit se danou otázku formulovat určitějším způsobem. Nietzschem nadhozený a nejasně koncipovaný problém „*v něho návratu*“ Heideggerovi splňuje to, že jím samotným nastoupená cesta, tu již jednou byla v pokusu realizace. Zájem rozpracovat, proto tento okruh otázek, má své otevřené odvodnění;

²⁶ *Walter Biemel, M. Heidegger, Praha 1995.*
Elžbieta Ettingerová, H. Arendtová a M. Heidegger, Praha 2004.

vykázat takovou oblast nám t , která by mohla na Nietzscheovo pojetí bu to navázat, nebo definitivně zavrhnout to, co se i tak, prozatím nejasně jeví pouze jako možné oživení a uchopení, z podstaty Heideggerovy filosofie. Tak nachází smysl, tohoto *v něho návratu téhož* v tom, co má reflektovaná skutečnost ve svém hlavním určení, a tím je vždy omezující přítomnost svým vlastním jsoucnem. Tuto okolnost nelze nijak překonat. Jsoucí, ve své vlastní výmeznosti je dáno vždy jen tím, že něco jest, bytí jako takové, neschopné *postoupit* za vlastní *danost*. To ovšem, z druhé strany znamená, že se tu nacházíme v nejvlastnější okruhu toho, co je *bytí v bec*. V tomto návratem téhož, potom jen postulujeme znovu a znovu omezující postupy, uchovávající nás v *naladnosti* k jsoucímu, že v takto založeném vidění problému vlastně nacházíme, jako jediný problém, sebe sama. Z tohoto podání jde Heidegger potom, ve svých výkladech dál a ukazuje na to, proč je nutné za vlastní bytí přijmout lidský pobyt (*Dasein*). Je tomu tak z toho důvodu, že pouze tento pobyt je schopen *on ch p ívrat* , z nichž pro sebe odhaluje jsoucí jako jsoucí, bytí ve vymezení sebe sama, jako oblast významu . Takže, *v ný návrat téhož* splňuje tu základní podmínku, a sice, že je návratem k

po átk m, k tomu, co je t eba ješt jednou promyslet, abychom získali jistotu, že jsoucí je nám odhaleno dostate n srozumitelným zp sobem. Proto, dále Heidegger klade otázku na první pohled samoz ejmou: *Co je západní myšlení?*²⁷ Otázka tohoto druhu, se zdá být stejn samoz ejmá jako troufalost, s níž se dotazujeme na bytí jako takové. Západní myšlení je utvá ení (*tvarování*) sv ta (*Gestalt*). Na jiných místech Heidegger podotýká, že je t eba vycházet z on ch tradi ních obsah *pojmotvorby*, které založili *ekové* pro p vodní filosofii, abychom pochopili odklon, ke kterému za dobu jejich samoz ejmého užívání, došlo. Pojmy mají schopnost stále více do sebe pojímat nové a nové významy, neboli abstrahují se na úkor svého p vodního založení. Myšlení je sbírající v domí. Jako takové umož ũje zvyšovat kapacitu svých ur ení, pro správn ější odhad skute nosti a tvo ivým zp sobem nastalé okolnosti zhodnocovat a pracovat s nimi. *V ným návratem téhož* Heidegger, ale také Nietzsche pootevírají dve e zp tné reflexi, která nakonec nabyde zásadních rozm r nejen v tom, jak s ní pracuje Heidegger sám, ale také nap . interpreta ní filosofie (*hermeneutika*) H. - G. Gadamera. V tomto *v ném návratu téhož* je

²⁷ *Viz, cit.d., S. 227 an.*

rovněž uloženo: *Co bude předem tím našeho dalšího zpracování?; Na co je třeba se ptát a tím vymezit oblast nových významů?; Co je vůbec možné považovat za podstatné?; Co z toho všeho unese kritéria pro popis sám?*²⁸

V tomto ohledu je tu také otázka, co mi možné odpovědi mohou, jako *to dobré* přinejmenším? Případně, jak dané odpovědi podporují možnost vymezit vlastní pobyt novým způsobem?

Stále je tu tedy nadhazováno, jak *vůle* návrat *téhož* může vytvořit prostředí, jakéhosi myšlenkového zisku. Vrátime-li se o kapitolu zpět a provážeme-li daná témata, potom může zaznít následující teze: *„Vůle k moci jako poznání“*.²⁹

Tudíž možným přeinterpretováním tradičních významů a s jejich pomocí i jejich následnou reinterpretací přitomného stavu „vůle“, lze dospět k novému převratu, možnosti najít východisko z vlastní přitomnosti, kde už se zdá být všechno jasné, nudné, známé, neinspirující.

To potom, ale znamená pochybovat například o křesťanské morálce nebo fyzikálních závěrech z přírodních věd. Nuže, a kde je dáno, že zde není

²⁸ *Tamtéž, S. 228 an.*

²⁹ *Tamtéž: cit. podle: Nietzsche Werke, Bd. I, S. 648ff; dále: „Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus“; Bd. II, 335ff.*

svoboda a prostor, pro takovou *rekonstrukci ve filosofii*? Vždy i Nietzscheho „Šťastná věda“ (*Fröhlichen Wissenschaft*) je založena na odhození všech dosavadních jistot.

§ 6. *Evropský nihilismus z ideje v něho návratu
téhož a v le k moci.*

Otázka nihilismu je v Nietzscheho myšlení v zásadě ustředním tématem. Heidegger tento problém vtluče do celého druhého svazku svého pojednání. Problém nihilismu spatřuje provázaný snad se všemi filosofickými oblastmi zkoumání. Interpretuje jej v souvislosti s: *hodnotami, kosmologií a psychologií, d jinými, Descartem, pravdou, Aristotelem, Plotinem, Kantem, pojmoslovím st edov ké filosofie*, atd. Nihilismus přitom není negace, to je třeba chápat především .

To, co má nihilismus charakterizovat je zde fakt, že chybí, v celém procesu poznání, od nejstarších základů evropského ducha, racionální zdvořilosti bytí a existence. Naopak je zde všudypřítomný jistý „*übersinnliche Welt*“ (*nadmyslový svět*); v tomto případě totožný s myšlenkou o jeho faktické nesmyslnosti.

Předpokládáme svět v našich představách, sice odvozených z poznatků o světě samotném, ovšem i tak, přeci jen, je to svět, k němuž si hledáme cestu a všelijak zdovodujeme své nápady, jen proto, aby nám tento svět vyhovoval v tom, k čemu jsme v závěrech došli. Ztráta jistoty, že naše závěry by mohly být mylné, člověka dává svojí blízkostí. V Nietzscheho podání potom věc vypadá tak, že se ptá a odpovídá: *Co je nihilismus – odejmutí hodnot.*³⁰ Když toto *odejmutí hodnot* vztáhneme na jakoukoliv oblast existence nebo vdecké produkce, nezbude už, vlastně vůbec nic. Tak například v oblasti kosmologie takové odejmutí hodnot způsobí, že nebude člověku se ptát po smyslu bytí, boha, času, atp. V případě psychologie zase budeme postrádat člověka, pro které pocíujeme prožitky jako stavy jisté naléhavosti. V etice se vytratí moment obsažnosti kategorií dobra, spravedlnosti a v případě filosofie potřeba tázání, reflexe, interpretace. Ano, jsou to hodnoty, významové barvy, kterými si zajišťujeme pochopení smyslu toho, pro existovat, a to právě způsobem, jímž toto všechno, člověk dělá. Vdecké obory spojuje touha po vědění – poznání samo. Odejmutím hodnot nezůstane ani hodnota, pro člověka, takové

³⁰ Heidegger, cit.d., Bd. II., S. 36 an.

bádání provozovat. *Hodnota* je dokonce pramenem k tomu, aby pravda usilovala o sebe samu. Takže zde máme, Heideggerem zdrazněné Nietzscheho *pehodnocení všech hodnot*, kde pojem „*svět*“ je pouhé jméno pro jsoucno v hranici, tedy ve vymezení těchto hodnot a nic více. Psychologický výraz shora uvedených problematik je udán tím smyslem, odkud Nietzsche a Heidegger spatřují možnost interpretovat hodnoty jako zvlněné struktury, podle kterých, pro sebe zajišťujeme chápání světa ve významech, pro náš způsob jeho prozívaného poznávání, ještě dostatečně srozumitelným a takto, rovněž smysluplným způsobem. Po té, Heidegger postupuje tak, že do celého problému vsouvá vlastní teze, jak s danou filosofickou tematikou pracovat. Především se zabývá tím, co již bylo předesláno. Jaká míra filosofické ústí na počátku samém (rozumíme: *na eckých základech*) může nabídnout faktické rozvinutí problému hodnot a jejich hodnocení v souvislosti s nihilismem; dále, je možné vytvořit nový systém kategorií, kterými bychom mohli nahlédnout jiným úhlem pohledu na hodnoty a jejich místo (zastoupení) v procesu poznání? Odpovídá na všechny uvedené otázky a teze v zásadě jednotným způsobem: dokud bude člověk nucen svoji

přítomnost reflektovat z pozadí vlastní důjinnosti, nepřekrojí význam hodnot a jejich nezastupitelnou důležitost pro budoucnost. Jak pro Nietzscheho, tak stejně i pro Heideggera je přehodnocení všech hodnot v zásadě proces, jenž se prostě děje a stále svým mocným vlivem působí. Takto se ovšem v čase dostává do paradoxu, má-li přehodnocení všech hodnot přehodnocovat, rovněž sebe sama? Ale, to je úkol filosofie, stavět proti sobě zdánlivě naivitu a kritiku z nich v čase vážného, vdeckého zájmu. Nutno říci, že *přehodnocení všech hodnot* tuto zkoušku, zaměřenou na sebe sama, již uplatnilo a uplatňuje stále. Tímto sebe-přehodnocováním musí procházet vždy, každým okamžikem. Jde totiž o to, že pokud by takové přehodnocování ustalo ve vlastní sebereflexi, hodnota by se vytratila, jako „*ut o sobě*“, a tím by nastal dokonalý chaos, (ale nikoliv chaos hodnot, jako něho, pro co není jména, nebo i jméno pro jakoukoliv skutečnost je jménem z hodnoty, kterou to, co je takto pojmenováno, musí mít, aby se existenciálně mohlo provazovat se skutečností), ale chaos ve smyslu nezachytitelné a přesto jsoucí skutečnosti, vyvázané z jakékoliv možnosti určení. Takto v zásadě stojí Nietzsche nejblíže Heideggerovu pojetí otázky, *co je bytí?* Je to úkolem pro vlastní sebeurčení vytvořená danost,

veškeré dostupné existence ze svého vlastního poátku. Toto nejzazší vymezení existenciální nevyhnutelnosti je tak bytím, které se nalézá vždy jen tam, kde se existence poúiná utvá et konkrétním zp sobem, a kde p ed tímto sebenabýváním panovala nicota, ovšem nikoliv ve smyslu prázdna, nebo neexistence, ale vždy jako oblast význam , z nichž náhle vzešel konkrétní zdroj d ní, v mírnosti a nenápadnosti vzcházení - - nové jsoucno v ur itosti.

Také by se dalo íci, že *nihilismus* by se mohl stát metodologickou inspirací ke zhodnocování d jinných událostí. Tedy výklad historie ve smyslu, kdy jednotlivé epochy budou interpretovány na základ *ztráty hodnot*.

Kone n moderní historiografie, filosofická hermeneutika, dokonce politologie s tímto problémem pracují. A vedle toho, ruku v ruce, se objevují rovn ž *v le k moci*, prosazovaná v historických epochách, *p ehodnocování všech hodnot*, jako tu a tam pozitivní a jinde zase negativní východisko pro historické události, stejn jako idea *v ného návratu téhož* ve smyslu opakujících se d jinných proces , pouze s pozm n nou obsahovou stránkou, p izp sobenou vývoji v domí, jeho hodnotovému založení . . .

§ 7. *Nietzscheho morální vyjasnění metafysiky.*

Pokud, podle Heideggera chceme v souvislosti s Nietzscheho kategoriemi *v le, moci, návratu* a *p ehodnocení* hovořit také v termínech spojených s morálkou, nelze tak uinit bez toho, abychom k dalšímu výkladu „*nep ízvali*“ i další kategorie jako *pravda* a *skute nost*.³¹ Pravda a skute nost jsou *sv t o sob*. Ne tedy bytí *sv ta*, ale *sv t v bec*.

lov k se do tohoto *sv ta* vmýšlí svými postoji. Jedním z takových postoj je, že chceme, za všech okolností ve *sv t* nahlížet dobro, dobro lov ka, dobrého lov ka. Tato idea lov ka nás p edchází jako jednak náš vzor a jako, zadruhé, vzor vn jšku, od kterého takové dobro apriori o ekáváme. P enášením ideje dobrého lov ka p enášíme vlastní vid ní *sv ta* do již hotového *sv ta* s jeho vlastními významy. Touto metafysikou morálky se snažíme zp ístupnit si *sv t* vlastními významy. Vnucujeme okolí znaky, které v n m samy o sob neexistují. Idealita tohoto druhu, ovšem udržuje lov ka v nad ji, že jejího vzoru bude dosaženo. Také se tento obraz dobra stejným dílem rozprostírá jak ve vn jším *sv t*, tak v lov ku

³¹ *Tamtéž, S. 102 an.*

samotném. Pro dosažení takového dobra je ovšem nutné něco vykonat. Například pokusit se v // dostát vnitřnímu obrazu sebeurčení v dobru a tím získání konečného výsledku v tom, co jako *přehodnocení hodnot* bude dále sloužit i obecnému prospěchu, pozstáním na tomtéž základu, ale s nyní již dosaženou finální konkréci. Skutečný svět se v takovém uchopení dobrem stane pravdivý. Tudíž i zde je účelem dobra, dobro samo. Kromě toho, dobro vystavěné z těchto předpokladů souasně zastupuje nějaké jsoučno a zdá se, že i zde je toto určení dobra, v Platónově duchu, jsoučnem samotným. Takže, naopak v Nietzscheho podání je vle dobrého lovka v lí morálního smyslu uplatňovaného v životě.

Nietzsche ovšem i tak podtrhává na to, že vle, aby splnila své určení musí spoluzahrnovat také sílu. Bez této síly vle nieho nedokáže, nemůže nikam směřovat.

Taková bezzubost by potom ani sebelépe uchopenou morálku nečinila životaschopnou. Morálka i vle musí proto sledovat společný zájem, prosazení v účelu, pro který tvoří součást skutečného světa a svta lovka s jeho ideály, například *dobra*. Otázkou dále zůstává, co v této části pojednání o Fr. Nietzsche a M. Heideggerovi

vlastní jeho obsah? Morálka, nebo metafysika?

Pokud zstaneme u kategorie „*morálka*“ tak její význam se ukazuje jako možný pouze prostřednictvím náhledu k tomu, co člověk přeskouhá, tedy *morálka* je možná pouze jako *metafysika*. Pokud ovšem hovoříme o metafysice, co je jejím skutečným předmětem? Je to, zdá se přeskouhání. Ale kam, k čemu, za jakým účelem? To, už je prostor Heideggerovy fundamentální ontologie. Metafysika je myšlením z bytí jako událost v přítomnosti. Nejedná se tedy o nějakou statickou problematiku, ale o důkladnost, která přichází.³² Stejně tak můžeme za metafysiku považovat všechno, co je událostí z myšlení, z tohoto možného přítomnosti, jenž přeskouhá vlastní obsahy na skutečnost samu a snaží se jí, tímto způsobem vymezit do vlastního určení existenciality. To, konečně učinil Fr. Nietzsche předmětem subjektivizačního procesu ve svém základním díle: „*Tak pravil Zarathustra*“. Nakonec lze v této souvislosti také říci, že v Zarathustrovi je subjekt povýšen na metafysiku samu, která přeskouháním subjektivizačního významu do svého

³² M. Heidegger, *GA, Bd. 50, „Nietzsche“, S. 83 an., Frankfurt a. M., 1990; Vorlesungen 1941/42; 1944/45.*

okolí, konstruuje svět jako *obraz možného*. Tento postup si v něm nezadá s uměním, zejména potom s malířstvím a básnictvím. Také v těchto oborech jde o směřování myšlenky do nějakého ideálního tvaru, i když, má-li být pochopena, musí respektovat základní spolurozumající kontinuum, jakým je svět našeho okolí a pohnutky, které v nás tento svět vyvolává; tento společný údil prožívané výskytovosti jsoucího a bytí v pobytu - *Dasein*.

lovk žije v tragickém pocitu vlastní neschopnosti a písni utvářených obran, takový pocit p ekonávat pop ením všeho, co mu p ichází do cesty. Z těchto postoj se vyvazuje, tu a tam, uspokojivou tv r í inností. „*Omalovává*“ v umění všeho druhu, sv j vnit ní svět a nadhodnocuje jím jinak sob sta nou realitu. A, aby toto vše u inil d ležit jším, než vpravd jest, p i kne t mto výtvo r m morální kvality, za které se trestá, nebo chválí, upaluje, nebo povyšuje, až do nebes i posíláním do pekel.

Nihilismem, morálkou a metafysikou jsme dosp li až k tomu, že Nietzsche veškerou skute nost snižuje na pouhé smyslové zážitky, jednoduché pralátky, které z našeho života vlastn , nikdy nebyly odstran ny a to, co u inili nejstarší e tí filosofové, a sice, že se pokoušeli vysv tlit

sv t z n j samotného, Nietzsche d l á rovn ž, i když, jen a pouze svým vlastním zp sobem. Jeho idealismus je idealismem materie, která je stále stejnou inspirací.

§ 8. *Protagoras, Nietzsche, Heidegger;
základy nové anthropomorfie.*

Pokra ující výklad Nietzsche u Heideggera doznává nového zam ení tam, kde se autor zabývá konkrétním srovnáním s antickými mysliteli.³³ Všimá si zejména možnosti, nahlédnout k Nietzschemu prost ednictvím *n e j s t a r š í* antropomorfisace, kterou máme tak otev en vyjád enou u sofisty Protagory.³⁴ („ *lov k je mírou všech v cí, t ch, které jsou, protože jsou, t ch, které nejsou, protože nejsou*“.) Ve spojení s Nietzscheho filosofickými náhledy na lov ka a v lí k moci, i dalšími, shora uvedenými kategoriemi jeho myšlení, se ona vazba, na Protagoru, vskutku hodí. Uvažujeme-li o jeho výroku a budeme-li ochotni jej brát vážn , potom p ipadá na mysl to, že taková „*míra*“, kterou lov k je, p edstavuje pouze jinak uplatn ný prvek: *v le k moci*. lov k

³³ Heidegger, *Nietzsche-II., S. 118 an.*

³⁴ „παντων χρηματων μετρον εστιν ανθρωπος, των μεν οντων ως εστι, των δε μη οντων ουκ εστιν“ *Plat., Theaitetos 152.*

se nestává svou vlastní bytostí nadpozemskými a nadmyslovými d vody, ale pouze tím, jak se shoduje, nebo naopak rozchází s danou realitou. Pro ni, a pouze k ní má lov k základní vztah. Všechno ostatní je n jak navíc, i když vždy, pro jeho existenci d ležité, tak p esto nahodilé vzhledem k praktickým pot ebám, jako takovým. Dále, lov k je touto mírou vždy jen tam, kde se m že shodnout s faktem, že realita je n jak p ítomn p sobící, a že je možno, potom takové realit p iznat, že jest, to znamená - je jsoucí. Nebo , „ *lov k je mírou t ch v cí, které jsou, protože jsou* ". Také zde platí aplika ní možnosti *z p ehodnocení všech hodnot*, nebo zp tnou reflexí *v mí e toho, kam lov k vkládá sebe sama*, je i neustálé prov ování p íjímané skute nosti na základ subjektivn získaných postoj k ní samotné. Kruh se uzavírá následn *v ným návratem téhož*, protože nelze prožívat, vzhledem k *t m v cem, které jsou, protože jsou*, jiné reality než zase *ty v cí, které jsou, protože jsou*. A tak se objevuje rovn ž nihilistická stránka v cí. Jsme-li obklopeni tím, emu dáváme d vod, pro být, potom je to stále stejná realita, která jednou pro nás vystupuje v mén , jindy ve více kontrastních vjemech, ale v zásad k ní samotné nic

nep idáváme a nem žeme z ní, ani ubírat. Pak už nastupuje pouze výše uplat ovaný subjektiviza ní proces v tvorb um lecké i jiné pot eby, vtisknout tomuto sv tu d vodový tvar z nitra lidského pov domí, reflektujícího sv t - svým zp sobem.

A tak není následn , pro Nietzscheho již žádná p ekážka, aby se pustil heroicky do sepisování „Zarathustry“:

„Hlásám vám nad lov ka. lov k jest cosí, co má býti p ekonáno. Co jste vykonali, aby byl p ekonán? Všechny bytosti dosud vytvo ily n co nad sebe samy: a vy chcete býti odlivem tohoto velkého p ílivu a rad ji snad se vrátit k zví etí, než abyste p ekonali lov ka?

ím jest opice lov ku? Posm chem, i bolestným studem. A stejn má i lov k býti lov ku: posm chem i bolestným studem.

Urazili jste cestu od erva k lov ku, a leccos ve vás je posud erv. Kdysi jste byli opice, a nyní je lov k opicí – více než kterákoli opice.

Kdo však je z vás moud ejší, je také jen rozmíškou a míšencem rostliny a strašidla. Ale což vám káží, byste se stali strašidly nebo rostlinami?

Hle te, hlásám vám nad lov ka.

*Nad lov k je smysl zem . Vaše v le nech dí:
nad lov k budiž smysl zem !*

*Zap ísahám vás, brat i moji, z sta te v rni
zemi a nev te t m, kdož vám mluví o
nadpozemských nad jích! Travi ové to jsou, a to
v dí, i ne.*

*Povrhovatelé životem to jsou, odumírající a
sami otráveni, jichž zem je syta: nech tedy
zahynou!*

*Kdysi zlo in proti bohu byl nejvyšším zlo inem,
ale b h zem el, a s ním zem eli též tito zlo inci.
Páchatí zlo in proti zemi a vnit ností
nevyzpytatelného ceniti výše než smysl zem – to
je te nejhorší!*

*Hle te, hlásám vám nad lov ka: to onen lesk,
to ono šílenství! – ³⁵*

Rovněž Nietzsche dává tedy, slovy *Zarathustry*,
lov ka mírou všech v cí. Pronikají mu do výkladu
darwinovské imperativy, kterých se nikdy nehodlal
vzdát. Co je ovšem tím, co má být p ekonáno?
Nietzsche nahlíží sm rem k prap vodnímu významu
vývoje a evoluce. lov ka na jeho sou asných
pozicích vývoje neshledává dostate n d stojným,

³⁵ *Friedrich Nietzsche: „ Tak pravil Zarathustra “, Praha 1914 (p eložil
Otokar Fischer).*

zejména v tom, co a jak koná, jakou d jinnou zkušeností prošel a jaké významové hodnoty si z t chto zvrát , pro sebe odnáší do doby, v níž sám Nietzsche p sobil. Apel sm rem k v tšín : *Co jste vykonali, aby byl p ekonár?* Má burcovat každého k zamyšlení, zda subjektivní nároky, potrzovat sebe sama naopak nem nností norem, není krokem zp t a nejde vlastn , proti duchu evoluce! Zde se také nabízí otázka, kdo má být oním „nad lov kem“? Rostliny a živo ichové byli p ekonáni svými živo išnými nástupci. lov k se darwinovským poukazem na primáty, z nichž údajn vzešel má tendenci vracet zp t. Není mu takto p iznána žádná budoucnost, krom té, v níž m že doufat spole n se svým pastorem a jeho p esv d ováním o „správn ” nastoupené cest , je-li to cesta víry. Tedy, lov k není mírou v cí, je pouze v c mezi v cmi, živý tvor a nic více. Toto p iznání základního ur ení, až na samu podstatu živého (*živo išného*) ovšem Nietzsche ned lá proto, aby urážel, ale jen s tím úmyslem, aby odlišil, a to nikoliv pouze odstínil, ale jasn vymezil rozdíl mezi tím, co lov k je a, co lov k z toho, co je, d lá navíc, mimo rámeček bytí.

lov ka do p ítomnosti, z níž se nem že vyvázat, stále znovu a znovu vrhá jeho vlastní „Já“. lov k je toto „Já“, které, aby p ekonalo hodnoty,

muselo by popít sebe samo. V tomto popení není však vykázána cesta do povodní zvěckosti, ale jen a jen přijetí nového úhlu pohledu v systému fenomenologicky proklamované *radikalní* sebereflexe. Konečně zdrazníme, že Nietzscheho spis: „*Tak pravil Zarathustra*“ je suasně spisem, který si právem dává nároky na dílo *slovesn - um lecké hodnoty*. Proto mnohé obrazy, jsou vskutku pouhými obrazy. A to, pro již po generace p sobí s takovou neutuchající silou, je dáno práv tím, že tyto obrazy jsou prostoupeny energií svobodného ducha, vidět a sdílet „*vc myšlení*“ zcela otevřeným způsobem. Jak jinak vyjádřit pravdu, uchopenou v záměru sdílení.

§ 9. *Poměr Friedricha Nietzscheho k Martinu Heideggerovi.*

To, co jako filosofie člověka (filosofickou anthropologii) nabízí Fr. Nietzsche není v zásadě žádný blesk z čistého nebe. Arthur Schopenhauer se k podobným námětům již velmi svými díly přiblížoval. Ovšem doba prozatím neskýtala, tomuto autorovi dostatek prostoru k veřejnému uznání. Doznívající hegelovské vlivy na berlínské universitě, které svého času ještě po Hegelově skonu zmír oval F. W. J. Schelling, nemohly

propustit Schopenhauerovy, mnohdy až ke své snahy, dále, za prostor universitního pracoviště. Toto uznání se dostavilo, až po odeznívajících revolučních dnech z konce tyčatých let devatenáctého století. Na dílo Arthura Schopenhauera se začala nejen odborná, ale také další, intelektuálně zaměřená veřejnost dívat jako na myšlenkový odkaz, podporující významným způsobem nově se rodící kapitalistickou společnost. Jeho podpora byla shledávána zejména tam, kde Schopenhauer podtrhuje nezdolnost vůle, individuaci a právo svobodného ducha v míře stanovených pravidel, prakticky prosazovat jakoukoliv vůli a právo na sebeurčení.

Friedrich Nietzsche základní pojetí vůle takto přejímá a dotváří nám ty, které jsme měli možnost, shora poznat. Vypracoval, dalo by se říci, absolutní pojetí vůle v jeho zápase o sebeurčení a napomohl vzhlížet k jeho obsažnosti, jako k neukončenému procesu, o němž se mnozí domnívají, že naopak již svého završení dosáhl. Bytí vůle je tak pro Nietzscheho pokračující proces. Je to prakticky uchopitelný život v proměnách, k nimž se vůle nejen kantovsky rozhoduje, nejen že neokantovsky vychází od toho, co jest, k tomu co má být, ale seberealizuje každý

okamžik zp sobem, kde mu pomáhá pov domí nového p íkazu: *žij tak, aby sis musel p át žít znovu*. Tento imperativ, jako by se sla oval s Heideggerovým ur ením pobytu (*Dasein*).

Heidegger totiž chce vymezit bytí jako fakticitu nejp ítomn jšího: „*jest*“. P íkaz: *žij tak, aby sis musel p át žít znovu*, který Nietzsche nabízí, jen ukazuje na vzr stající pot ebu lov ka, zachytávat bezprost ednost a obejít se bez jakýchkoli zprost edkování k sob samému. Vyšší forma v d ní se má proto také u Heideggera zabývat otázkou individuace. Teprve pochopením osobních vklad do zp sobu reflektování existence, m že lov ka posunout k novému typu tázání po bytí, než je doposud zab hlá varianta, ukazující na svoji vágnost, zejména, budeme-li s ní po ítat do budoucnosti a domnívat se, že s jejím zp sobem kladen si ještě i nadále vysta íme.

Spojení Nietzsche a Heidegger nám ukázalo na možnost, promýšlet d jiny filosofie p ítahem k minulosti. Klást op tn , t mito mysliteli otázky po bytí a pokoušet se je vcelovat do našeho nejp ítomn jšího „ *nyní* “, p ed nás klade výzvu, kterou obejít, by se rovnalo d tské marnivosti, vyhýbat se námaze myšlení jen, pro tuto námahu a nic více.

© Jiří Adamec

FRIEDRICH NIETZSCHE

A MARTIN HEIDEGGER

Neprodejný výtisk.

Filosofický seminář - Katedra teorie 2009

Lidická 79, 602 00 Brno

A5, 100 výtisk



J I Í ADAMEC (narozen 1957) p vodn vyu en peka em, v letech 1979 – 1989 vyu uje filosofii na st edních a vysokých školách a od roku 1990, až do sou asnosti, vede soukromý seminář a realizuje universitní semestrové cykly a jednotlivé p ednášky, se zam ením na psychologii, psychiatrii a filosofii, jako sou ást vysokoškolského u itelského praktika v Brn - MU, Praze - UK a Olomouci - UP. Sou asné externí pracovní pobyty: *Universität Wien*, *Trinity College* – Dublin.

PUBLIKACE

1. Filosofické základy logiky, Brno P F-MU 1999 (ISBN 80-210-2118-7).
2. Stát a právo v díle Tomáše Akvinského, Brno 2001 (ISBN 80-328-7645-7).
3. Filosofie - Biologie – Psychologie, Brno 2002 (ISBN 80-238-8235-X).
4. Filosofické otázky Feynmanovy fyziky, Brno 2002 (ISBN 80-238-8643-6).
5. Psychologická ítank, Brno 2002 (ISBN 80-238-8642-8).
6. Psychologie pro stomatology, Brno 2003 (ISBN 80-238-9985-6).
7. Kleine philosophische Lesebuch, Brno 2003 (ISBN 80-239-2020-0).
8. Latinská ítank st edov kých text I., Brno 2003 (ISBN 80-239-2018-9).
9. ínská filosofie, Brno 2004 (ISBN 80-239-2017-0). Druhé vydání, 2005.
10. Vývojová a kognitivní psychologie, Brno 2004 (ISBN 80-239-2019-7).
11. Psychoanalytické studie, Brno 2004. (ISBN 80-239-4357-X).
12. Vesmír – jazyk – sen (Ontologie p ítomného), Brno 2005 (ISBN 80-239-4355-3).
13. Latinská ítank st edov kých text II., Brno 2005 (ISBN 80-239-4354-5).
14. Pr vodce po sebraných spisech M. Heideggera, Brno 2005 (ISBN 80-239-4356-1).
15. Techniky výklad sn , Brno 2005 (ISBN 80-239-4358-8).
16. Psychologie v Hegelov í Fenomenologii ducha, Brno 2005 (ISBN 80-239-4359-6).
17. Psychoanalýsa d tí v díle Melanie Kleinové, Brno 2006.
18. Psychologie v d jinách filosofie, Brno 2006.
19. Fragmentsy z filosofie a psychologie- I., Brno 2007.
20. A History of Philosophy (Students reader), Brno 2007.
21. Psychologie C. G. Junga. (Interpretace podle n meckých text), Brno 2007.
22. Biologická neuropsychopatie, Brno 2007 (ISBN 978-80-254-0199-6).
23. Indická filosofie, Brno 2007 (ISBN 978-80-254-0200-9).
24. Psychologie nesmrtnosti duše, Brno 2008 (ISBN 978-80-254-1317-3).
25. Fragmentsy z filosofie a psychologie – II., Brno 2008.
26. Pr vodce dílem H.-G. Gadamera, Brno 2008, (ISBN 978-80-254-1318-0).
27. P ehled díla Sigmunda Freuda, Brno 2008, (ISBN 978-80-254-1319-7).
28. Psychiatrie a fenomenologie, Brno 2008, (ISBN 978-80-254-1320-3).
29. Narcismus. Psychologie budoucnosti, Brno 2008 (ISBN 978-80-87234-00-6).
30. Úvod do etby „Bytí a asu“, Brno 2008 (ISBN 978-80-87234-01-3).
31. Psychologie logiky. (Princip. Mathem.), Brno 2008 (ISBN 978-80-87234-02-0).
32. Vnímání a myšlení. Psychologie I. Kanta, Brno 2008 (ISBN 978-80-87234-03-7).
33. Existenciální psychologie Karla Jaspersa, Brno 2008 (ISBN 978-80-87234-04-4).
34. Úvod do studia Aristotelovy Metafyziky, Brno 2009 (ISBN 978-80-87234-05-1).
35. Psycholingvistika, Brno 2009 (ISBN 978-80-87234-06-8).
36. Pé e o duši (Jan Pato ka), Brno 2009 (ISBN 978-80-87234-07-5).
37. Druhý život psychoanalýsy (Dopisy), Brno 2009 (ISBN 978-80-87234-08-2).
38. Nietzsche a Heidegger, Brno 2009 (ISBN 978-80-87234-10-5).
39. Psychologie svobody a závislosti, Brno 2009 (ISBN 978-80-87234-09-9).
40. Maurice Merleau-Ponty, Brno 2009 (ISBN 978-80-87234-11-2).

ISBN 978-80-87234-10-5