

K otázke skúsenosti večného návratu toho istého

ON THE QUESTION CONCERNING THE EXPERIENCE OF ETERNAL RECURRENCE

Štefan Jusko¹

Abstrakt: Nietzscheho myšlienka večného návratu toho istého nadobúda nový rozmer zvlášť po publikovaní štúdie P. S. Loeba, v ktorej sa usiluje preukázať časovú identitu večného návratu toho istého. Po viac ako storočí konsenzu v tom, že predmetná myšlienka myšlienok, ako ju charakterizoval samotný Nietzsche, je nekoherentná a logicky nesúvislá, sa vytvára priestor pre rozšírenú výmenu názorov, lebo k jej akceptovaniu – alebo zavrhnutiu – je potrebný ešte aj výskum možností jej overenie skúsenosťou. Loeb v predmetnej štúdii predkladá svoj koncept skúsenosti večného návratu toho istého, s ktorým nesúhlasím. Do diskusie predkladám návrh, v ktorom rozlišujem medzi všeobecne overiteľnou skúsenosťou a skúsenosťou základnej epochálnej nálady (naladenosti), pričom touto diferenciou sa snažím poukázať, že každá epocha je generovaná prekognitívnym povedomím takej alebo onakej podoby pojmu večnosti. Následne formulujem otázku singulárnej skúsenosti *okamihu*, ktorá nevyplýva z otázky všeobecnej skúsenosti okamihu ako predelu času v jeho pohybe z minulosti do budúcnosti a ktorá je so všeobecnou skúsenosťou neporovnateľná.

Kľúčová slova: večný návrat toho istého, okamih, časová identita, všeobecná skúsenosť, singulárna skúsenosť

Abstract: Nietzsche's idea of the eternal recurrence of the same gains new momentum following the study by P. S. Loeb that attempts to demonstrate the temporal identity of eternal recurrence. After more than a century of consensus that the thought of thoughts, as it was characterised by Nietzsche himself, is incoherent and logically inconsistent, space for a broader exchange of opinions opens up, since the acceptance of the thought in question – or its rejection – requires studying the possibilities of its validation through experience. I disagree with Loeb's concept of the experience of eternal recurrence, and I am instead proposing a concept that distinguishes between generally verifiable experience and the experience of a fundamental epochal mood (attunement). Through this difference I attempt to show that each epoch is generated through a precognitive awareness of some form of the concept of eternity. Subsequently, I turn towards the singular experience of the *moment*, which does not follow from the question of the general experience of a moment as the dividing line of time in its movement from past to future, and which is incommensurable with general experience.

Keywords: eternal recurrence of the same, moment, temporal identity, general experience, singular experience

¹ Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach Filozofická fakulta, Šrobárova 2, 040 59 Košice, Slovenská republika, stefan.jusko@upjs.sk

V roku 2006 Paul. S. Loeb publikoval štúdiu *Identita večného návratu* (Loeb 2006, s.171–188), v ktorej vedie polemickú diskusiu s významnými znalcami Nietzscheho filozofie na tému opodstatnenosti jeho myšlienky večného návratu toho istého. Jadrom odbornej diskusie je skutočnosť, že interpretátori Nietzscheho myšlienky večného návratu toho istého počas celého 20. storočia zhodne konštatovali jej logickú nesúvislosť a nekoherentnosť. Naopak, Loeb v uvedenej štúdii preukazuje, že myšlienka večného návratu toho istého je logický súvislá a vnútorne konzistentná. Svoje tvrdenie odvodzuje z logického dôkazu časovej identity večného návratu toho istého. Loeb sám svoju štúdiu považoval za významnú, lebo ju publikoval ešte raz, o štyri roky neskôr, v monografii *Smrť Nietzscheho Zarathustru*, vydanú v Cambridge University Press (Loeb 2010). Prirodzene, Loeb svojím progresom pri interpretácii myšlienky večného návratu toho istého získal nových odporcov, ale aj uznanie a rešpekt. Dôkazom toho je napr. to, že bol Oxfordskou univerzitou požiadaný, aby pre univerzitnú príručku s názvom *Nietzsche* napísal k myšlienke večného návratu toho istého prehľadnú štúdiu, vrátane stavu súčasných diskusií k tejto Nietzscheho myšlienke.

K dôkazu myšlienky večného návratu toho istého

Odporcovia myšlienky (Nehamas 1985, s.152; Clark 1990, s. 266–270, Danto 1965, s. 204–5 a i.) dôvodí jej logickú nesúvislosť z dvoch hľadísk. Po prvé, každý návrat je novým, ďalším, a teda nemôže byť tým istým. Po druhé, návraty môžu byť iba nejaké kópie originálu a nie originálom samým. Loeb uvedené hľadiská vyvracia pri svojej interpretácii časovej identity. Vychádza z Nietzscheho aforizmu *Najväčšia záťaž* (Nietzsche 1998, 183), zo slov démona, ktorý mimo iné hovorí, že sa opakuje aj čas („večné presýpacie hodiny“). S časom sa opakujú všetky veci a udalosti, sú s ním „zviazané“. „A zdaž nejsou tímto způsobem všechny věci pevně spolu zauzleny, tak, že tento okamžik za sebou vleče všechny věci, jež přijdou? Tedy – také sebe sám?“ (Nietzsche 2009, s.149). Zaiste, vlečie zo sebou aj minulosť a aj budúcnosť (tamže). Nietzsche týmto chce povedať, že minulosť či budúcnosť nie sú nikdy minulosťou a budúcnosťou v absolútnom zmysle, teda že nemajú absolútny charakter. Minulosť, dôvodí Loeb, je minulosťou len „v relatívnom a perspektívnom zmysle – to znamená relatívne k a z perspektívy okamihu, práve v ktorom počujem jeho zvest’ (démona, dopl. Š. J.)“. (Loeb 2006, s.181) Pokiaľ sa nedržím koncepcie absolútneho a univerzálneho času, ktorý nesie so sebou absolútne dištinkcie medzi minulosťou, súčasnosťou a budúcnosťou, potom musím uznať, že minulosť je minulosťou len vzhľadom na tento okamih. Vzhľadom na iný okamih budúcnosť už bola, resp. vzhľadom na iný okamih minulosť ešte len bude. Povedané inak, v každom okamihu je minulosť, súčasnosť a budúcnosť *naraz*. V každom okamihu je čas *celý*, každý okamih je nezrušiteľný a nezničiteľný. Preto môžem povedať, že v koncepcii kruhového pohybu času sa vracia ten istý (celý) čas. V „myšlienke opakujúcich sa okamihov, ktoré sú *naraz* minulosťou, súčasnosťou aj budúcnosťou, neexistuje žiadna kontradikcia.“ (Loeb 2006, s.181).

Podľa môjho názoru práve dôkaz časovej identity večného návratu toho istého je tým dôkazom, ktorý potvrdzuje logickú súvislosť predmetnej myšlienky, pravda, za predpokladu kruhového pohybu času. No ak zotrváme na predpoklade lineárneho pohybu času (hoci aj v kruhoch), nutne zostaneme na strane odporcov Nietzscheho, ako ju sám nazval, priepastnej myšlienky.

Odporcovia Nietzscheho myšlienky k jej spochybneniu uvádzajú ďalšiu požiadavku (ktorú nespĺňa), a to je jej overenie skúsenosťou, resp. jej povedomím (Loeb 2006, s.172). Loeb polemizuje s Nietzscheho odporcami aj v tejto otázke, a to myšlienkou, že i keď vo večnom návrate toho istého ide o časovú identitu, medzi súčasným a predošlým návratom jestvuje „substanciálne spojenie“ (Loeb 2006, s.184), ktoré umožňuje rozpamätať si aj následný a ďalšie návraty, resp. ich silné momenty, napr. odpoveď na hlas démona (Nietzsche 1998, s. 183). Loeb

teda v otázke návratov akceptuje ich numerickú diferenciáciu (Loeb 2006, s.183). S jeho tvrdením „substanciálneho spojenia“ návratov v ich numerickej diferenciácii nesúhlasím, preto skôr ako sa pokúsím formulovať svoju hypotézu, vyjadrím sa k problému podmienok uplatňovania numerickej identity alebo numerickej diferenciácie.

K otázke numerickej identity, resp. numerickej diferenciácie večného návratu toho istého

Táto otázka možno napovie, či je relevantné skúmanie myšlienky večného návratu toho istého spájať s otázkou numerickej identity alebo numerickej diferenciácie. Odporcovia myšlienky večného návratu toho istého – uvedení už v úvode štúdie – konsenzuálne tvrdia, že opakovaný návrat nemôže byť tým istým, jediným návratom, pretože opakované návraty sú číselné kópie jedného originálu. Loeb túto námietku vyvracia, zdôraznením, že pri otázke večného návratu nie je možné hovoriť o prvom návrate, od ktorého by sa dalo počítat', resp. porovnávať. Ale prečo následne tvrdí, že medzi jednotlivými návratmi je *substanciálne spojenie*, ak nejestvuje možnosť ich počítat'? Jeho odpoveďou je enormné úsilie podať vedľa logického dôkazu návratov časovej identity aj dôkaz skúsenosti či povedomia večného návratu toho istého (Loeb 2006, s. 184).

Myslím, že náčrt riešenia otázky numerickej diferenciácie večného návratu toho istého je formulovaný predovšetkým v aforizme z pozostalosti z roku 1888, ktorému znalci Nietzscheho myslenia venujú doposiaľ málo pozornosti. Nietzsche si zapísal nasledovné: „V nedávnej dobe chceli z pojmu »časovej nekonečnosti sveta dozadu« nájsť rozpor: našli ho, ale za cenu, že zamenili chvost s hlavou. Nič mi nemôže zabrániť, aby som od tohto okamihu počítajúc naspäť vravel »neprídem pri tom nikdy nakoniec«, tak ako môžem od rovnakého okamihu počítat' dopredu, do nekonečna. Až keby som chcel urobiť chybu – budem sa chrániť, aby som ju neurobil – postaviť korektný pojem regresu in infinitum na roveň s nespĺniteľným pojmom večného progresu až do terajšieho okamihu, teda až určím smer (dopredu alebo dozadu) ako logicky indiferentný, potom by som uchopil hlavu – tento okamih – namiesto chvosta.“ (Nietzsche 1980, KSA 13, s. 375).

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

Nietzsche predkladá tretiu možnosť identifikácie pojmu večnosti, a tou je myšlienka večného návratu toho istého. V tomto prípade vo svete nie sú žiadne večné, nemenné podstaty a svet nie je ani nekonečne otvoreným, večným progresom. Vo vyššie uvedenom aforizme Nietzsche kriticky uvedie, že pohyb času do nekonečna je chápaný nesprávne, lebo pohyb času môžem sledovať od tohto okamihu v smere dozadu, do minulosti a môžem ho sledovať v smere do budúcnosti. Z toho plynie, ako to uvedie aj v *Zarathustrovi* (Nietzsche 2009, s. 148), že takto by som mal k dispozícii dve nekonečna, nekonečno regresu a nekonečno progresu, ktoré sa nemôžu stretnúť. Zástancovia nekonečnej otvorenosti sveta vychádzajú z predpokladu, že čas je pohybom v smere nekonečného progresu, a teda uznávajú univerzálnosť lineárneho (alebo kruhového) pohybu času *in infinitum*. Nietzsche je ale zástancom kruhového pohybu *toho istého*

času, ktorý sa nepohybuje do nekonečna. Pohyb v kruhu z teraz – a je logicky indiferentné, či je to pohyb dozadu alebo dopredu – vedie vždy k onomu teraz. Ak platí, a som presvedčený, že áno, Loebov dôkaz časovej identity návratu, potom platí, že kruhový pohyb od teraz k teraz, je *tým istým* ako obe teraz sú *to isté*, identické. Logická indiferentnosť pohybu v smere dozadu alebo dopredu verifikuje aj to, že v kruhovom pohybe *circulus vitiosus*² je logicky indiferentné či je návrat, ono ešte raz a ešte raz, nespočetne krát, donekonečna, numericky identický alebo numericky diferencovaný. Povedané inak, návrat kruhového pohybu času (časovej identity) nie je ani kvantitatívny a ani kvalitatívny v zmysle statickej podstaty alebo substancie. Obe kategórie sa viažu na svet konečných vecí, no *večný návrat* vo význame *circulus vitiosus* sa viaže na identitu *toho istého* bez nutnosti považovať *to isté* v ďalšom návrate za kvantitatívne alebo kvalitatívne iné od predošlého návratu. Kto vychádza z predpokladu kruhového pohybu času – a nedopustí sa omylu – tomu sa myšlienka večného návratu toho istého javí logicky súvislá a vnútorne koherentná.

V predmetnom aforizme Nietzsche zreteľne upozorňuje, že ak nazerám na pohyb času v smere nekonečne otvoreného progresu, nevyhnutne sa mi večný návrat *toho istého* javí ako niečo zmätočné a logicky nesúvislé. Teda odpoveď na otázku koherencie večného návratu toho istého závisí od môjho chápania časového pohybu. Práve preto odporcovia Nietzscheho myšlienky jej oponovali, lebo vychádzali z predpokladu lineárneho a univerzálneho času, preto identifikovali jej kontradikciu aj tým, prečo by sme večnému návratu toho istého dávali viaceré názvy (predošlý, nasledujúci, ešte raz a pod.). (Loeb 2006, s.183).

Nietzsche vskutku riskuje, keď už v aforizme 341 z *Radostnej vedy* hovorí, že sa budem vracat' „nespočetne krát“ (Nietzsche 1998, s.183). Mne sa zdá, že ono „nespočetne krát“ sa vzťahuje na *večne to isté*, bez počiatočného výskytu (a teda aj druhého, tretieho, etc.) a problém „predošlý, terajší a následný výskyt“ je tu použitý iba v relatívnom zmysle – vzhľadom na skúsenosť sukcesie času a vzhľadom na uznanie predpokladu, že čas sa pohybuje nezvratne dopredu. *Večne to isté* teda vyjadruje návrat *toho istého* bez kauzálneho vzťahu predošlého a nasledujúceho návratu. Problém predošlý a nasledujúci je problém *klamu*, podobne ako je *klamom*, keď vidím Slnko pohybujúce sa z východu na západ. Trvám na tom, že predošlé a budúce návraty sú *to isté*, tým istým celkom času, ničím iným, ničím, čo by nasvedčovalo, že každý návrat je iný, nový. Uvažovať kauzálne, v smere nových a nových možností, v smere tvorby nového, ukazuje trajektóriu lineárneho pohybu času donekonečna. Nietzsche ale trvá na tom, že večný návrat *toho istého* je *večne to isté* (ten istý celok času), nič nové, nič, čo by sa dalo kvantifikovať, a teda podriaďovať deleniu lineárnemu pohybu času: môj terajší výskyt, zviazaný s týmto tu okamihom, mi hovorí, že nie je len terajší, že je aj predošlý a nasledujúci.

K zvýrazneniu jedného akcentu vyššie citovaného aforizmu (Nietzsche 1980, KSA 13, s. 375) sa vrátim ešte raz. Nietzsche zámerne zdôrazňuje, že v kruhovom pohybe času nesmie urobiť chybu. Bezpochyby tu myslí na to, že zástancovia predpokladu lineárneho pohybu času hovoria o pohybe času do nekonečna. Nechce urobiť chybu, ktorú robia kritici myšlienky večného návratu toho istého, totiž to, že oddeľujú počítanie času donekonečna v smere do minulosti a počítanie času donekonečna v smere do budúcnosti. Kontradikciu, nesúvislosť počítania času od tohto tu okamihu v smere dvoch nekonečností odstraňuje súvislým pohybom času

² Predstava *circulus vitiosus* je obyčajne spájaná s bludným, resp. začarovaným kruhom myslenia, ktoré nemôže byť produktívne práve preto, že sa točí v tom istom kruhu bez začiatku a konca. Nietzsche aj v tomto prípade prichádza s neočakávaným riešením, ako sám hovorí, prichádza s odpoveďou na hádanku ako vystúpiť z labyrintu sveta. Neočakávaným riešením je jeho oslobodenie sa z predstavy pohybu času na spôsob bludného kruhu, pohybu bez zmyslu, pohybu predstavujúcemu tú najextrémnejšiu formu nihilizmu. Nietzsche gordický uzol bludného kruhu pretne, ako to vyslovil už pri druhom zdieľaní myšlienky večného návratu toho istého v práci *Tak riekol Zarathustra*, poukazom na strategický význam toho tu okamihu v kruhovom pohybe času.

v kruhovom pohybe, kde je logicky indiferentné, či myslím na pohyb dozadu alebo pohyb dopredu – vždy sa vrátim k tomuto tu okamihu. A napokon, odstránením nespĺniteľného počítania dopredu alebo dozadu, odstránim logickú chybu tam, kde je počítanie indiferentné. Preto, keď Nietzsche hovorí, že sa budeš vracat' „nespočetne krát“, je nepochybné, že nemyslí tu počítanie donekonečna; večný návrat *toho istého* predstavuje preň *circulus vitiosus toho istého*, bez krajných možností numerickej identity alebo numerickej diferenciacie.³

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

Po druhé, pri večnom návrate toho istého diferencovať nemôžem – neumožňuje mi to časová identita návratu (návrat toho istého celku času). Z hľadiska kruhového pohybu času vracia sa všetko, vrátane celku času: vracia sa *to isté*, teda nič nové (Nietzsche 1998, s.183, af. 341). Z tohto hľadiska výraz „návrat toho istého“ nie je možné diferencovať, a preto podrobovať ho skúmaniu otázkou, či Nietzsche tu myslel na numericкую identitu alebo numericкую diferenciaciu. Nietzsche v tomto mal jasno: pri druhom zdieľaní myšlienky myšlienok hovorí o večnom návrate toho istého trpaslíkovi, aj keď vie, že trpaslík myšlienke neporozumie. Kto je zaťažený horizontom časového progresu do nekonečna, nemôže akceptovať *najväčšiu záťaž* myšlienky večného návratu toho istého. Nietzsche v danom aforizme ukázal, že problém večnosti časového pohybu nie je možné riešiť z hľadiska časového progresu do nekonečna. Upriamením pozornosti na okamih, ktorý sa večne vracia tiež preukázal (Nietzsche 2009, s.149), že s týmto tu okamihom som zviazaný aj ja, čo implikuje to, že myšlienka večného návratu toho istého nie je ani tak kozmologickou doktrínou, ako skôr hypotézou večnosti môjho života v jeho neustálom návrate. Nietzsche k tomu uvedie: „Myslíš si, že budeš do svojho narodenia dlho odpočívať – ale nepodvádzaj seba samého! Medzi posledným okamihom vedomia a prvým objavením sa nového života neleží »žiaden čas« – plynie tak rýchlo ako záblesk, dokonca ak by to žijúce stvorenia mali hodnotiť z hľadiska miliárd rokov alebo vôbec nemohli ani začať hodnotiť. Nečasovosť a postupnosť ich prispôsobuje samým sebe pokiaľ sa nevyčerpá intelekt.“ (Nietzsche 1980. KSA 9, s. 318)

Zaiste, aj pri odstránení logického rozporu v otázke numerickej identity, resp. diferenciacie večného návratu toho istého sa odkrýva problém, na ktorý poukázali už odporcovia predmetnej myšlienky, totiž to, že potom taká myšlienka nemá pre mňa žiadnu záväznosť (Magnus 1978, s. 67–68; s. 104–110), lebo o mojom opakovanom živote je už rozhodnuté skôr, ako by som mohol mať vedomie o myšlienke večného návratu toho istého. Nateraz mimoriadne významnú problematiku fatalizmu myšlienky večného návratu toho istého ponechám stranou, pretože cieľom tejto štúdie je problém skúsenosti epochálneho povedomia večného návratu toho istého, resp. problém singularnej *skúsenosti* večného návratu toho istého.

³ Nietzsche neuznáva žiadnu metafyzickú príčinu, ktorá by zapríčiňovala kauzálne vzťahy. Kauzalitu odmieta a zvlášť to platí pri kauzálnom zapríčinení terajšieho výskytu predchádzajúcim. „Z nevyhnutného sledu stavov *nevyplýva* ich kauzálny vzťah (– to by znamenalo, že ich *pôsobiacim schopnostiam* dávame preskakovať z 1 na 2, na 3, na 4, na 5). *Niet príčin ani účinkov*. Jazykovo sa z toho nevieme vymaniť. Na tom však nezáleží...“ (Nietzsche 1980, KSA 13, s. 275).

Epochálne povedomie nejakej podoby večnosti

K predmetnej téme som sa vyjadril už v monografii *Nietzscheho circulus vitiosus* (Jusko 2021), preto sa k nej teraz vrátim len okrajovo, lebo s cieľom tejto štúdie úzko súvisí.

V dejinách ľudského rodu sú epochy, ktoré sa odlišujú *predpokladom*, z ktorého pôvodne chaotický svet racionalizujú, upravujú, aby vôbec mohli v ňom existovať a prežívať. Teda z hľadiska nazerania na celok sveta, z hľadiska *obrazu* celku sveta (ktorý je oným *predpokladom*) svet racionalizujem a tak svetu aj rozumom. Prirodzene, každý jednotlivец sa môže vzťahovať (a aj vzťahuje) k svetu cez svoj *obraz* sveta. V takomto prípade ide o singulárnu skúsenosť vzťahovania sa k celku sveta.

V ľudských dejinách je možné vymedziť štyri epochy, ktoré sú charakteristické všeobecnou skúsenosťou vzťahovania sa k celku sveta: epocha mýtického človeka, epocha staroveká, antická, epocha kresťanského stredoveku a epocha novoveku. Každá z uvedených epoch predstavovala iný typ obrazu celku sveta a iný spôsob racionalizácie sveta. Mýtický svet je ešte nediferencovaný, nereflektovaný, každý je všetkým. Mýtický svet nerozlišoval ľudské a božské, lebo ľudské bolo záležitosťou božských síl sveta. Antická epocha je charakteristická logickým, už reflektovaným vzťahom k celku sveta. Rozum, rozumová diferenciacia medzi zmyslovým a pojmovým rozlíšila aj tento svet, na svet večný (ideí) a svet zdanlivý (zmyslový). Antická epocha teda bola založená na celku sveta ako existencii *večnosti*. Kresťanská epocha, jej spôsob racionalizácie sveta, vzťahovaniu sa človeka k svetu, používa pojem *večnosti* v zmysle transcencie od tohto sveta. Iným, revolučnejším vzťahovaním sa k celku sveta predstavuje novoveký *obraz* celku sveta. Pre epochu novoveku je svet nekonečne otvorený. Novovek teda tvorí opozíciu voči obrazu sveta, ktorý je uzavretý, resp. sveta, ktorý je viazaný na transcendent mimo tohto sveta. Novoveký nekonečný progres predstavuje tvorbu neustále nového, čo možno stotožniť s tým, čomu hovoríme epocha moderny.

Všeobecné povedomie večnosti/nekonečnosti, ako sa zdá, je výrazom istej všeobecnej naladenosti na svet v istej epoche ľudského rodu. Cez toto prekognitívne povedomie vládne v danej epoche istý typ racionalizácie sveta. To, že každá epocha pri vlastnej racionalizácii sveta vychádza z povedomia večnosti/nekonečnosti, vypovedá o skúsenosti večnosti, ktorá je nevyhnutnou, pretože existenciálnou. Toľko k epochálnej skúsenosti s pojmom večnosti.

Skúsenosť okamihu a problém životného zmyslu

Aristoteles opisuje skúsenosť takto: „Z pamäti vzniká u ľudí skúsenosť; lebo mnoho rás opakovaný a pamäťou uchovaný vnem jednej a tej istej veci má význam (silu) jednej skúsenosti. A skúsenosť, ako sa zdá, podobá sa takmer vedeniu a umeniu; vedenie predsa a umenie získavajú ľudia so skúsenosťou.“ (Aristoteles 2006, 980b-981a, s. 225)

Skúsenosť vo význame opakovaného vnemu, ktorý udržiavam pamäťou, je skúsenosťou všeobecnej charakteristiky vnemu, ktorý v každom okamihu je jedinečný, vždy v niečom iný. Skúsenosť formulovaná jazykom poukazuje na jej všeobecnú stránku, ktorá je sémanticky zrozumiteľná každému jednotlivcovi a je taktiež všeobecne overiteľná. A napokon, skúsenosť, pri ktorej zohráva dominantnú zložku pamäť, je skúsenosť sukcesie času, t. j. jeho pohybu z minulosti do budúcnosti. Otázka skúsenosti je teda rozhodnutá už samotnou skúsenosťou času, ktorého pohyb umožňuje pamäť, schopnosť niečo si pamätať. I. Kant ukázal, že samotné prežitky k poznaniu nestačia: dokonca aj zmyslový vnem je možný len niekde a niekedy, a tak už predpokladá kategóriu priestoru a času – a dodatočne povedané predpokladá aj *obraz* celku sveta.

Nietzsche svojou myšlienkou večného návratu toho istého chce preukázať dištanciu (nie negáciu) jedného hľadiska na pohyb času a tým aj potvrdiť, že žiadne všeobecné hľadisko (nejakej epochy) na svet či pohyb času nie je možné absolutizovať. K otázke skúsenosti ako absolútneho kritéria verifikácie myšlienky večného návratu toho istého je potrebná opatrnosť.

Prečo nie je možná všeobecná, empiricky overiteľná skúsenosť večného návratu toho istého? Boli to neskorí scholastici a zvlášť zakladatelia empirického smeru novovekej filozofie, ktorí filozofiu presmerovali z transcendentných otázok do každodenného života všeobecne overiteľnej skúsenosti. Slovom, empirická filozofia priradila k logickej verifikácii nejakej teórie aj podmienku jej overenia v praxi. Požiadavka overenia predstavuje nárok všeobecného overenia. V otázke okamihu či zmyslu nárok všeobecného overenia nie je možné uplatniť, pretože zmysel každého konkrétneho človeka je viazaný na vedomie singularity, na vlastný svet, ktorý nezodpovedá tzv. vonkajšiemu svetu, ktorý je pre nás spoločný, a v tomto poskytujúci jeho všeobecnú platnosť a z nej odvodenú všeobecnú skúsenosť. V čom je teda singulárna skúsenosť s večnosťou, resp. v tomto prípade s večným návratom toho istého odlišná od všeobecnej skúsenosti?

Vedomie tohto tu okamihu je síce sprostredkované pamäťou iných okamihov, predsa len je to vedomie moje, singulárne. V tomto zmysle môžem tvrdiť, že singulárna skúsenosť s okamihom je voči všeobecnej skúsenosti existencie okamihov v niečo iná a radikálne iná. Je radikálne iná v prežívaní údivu, že vôbec niečo je, že tento svet je večný! Nemôže byť tento žitý údiv, zviazaný s aktuálnym okamihom oným „démonom“ z aforizmu *Najväčšia záťaž Nietzscheho Radostnej vedy?* Nemôže byť hlasom, skúsenosťou večného návratu toho istého? Bezrozmernou priepasťou okamihu ako démonickému hlasu večnosti sveta? Ale k nazretiu do takejto priepasti je potrebná nesmierna odvaha, ba aj kus bláznovstva: „A ak dlho hľadiš do priepasti, vzhľadne tak priepasť i do teba.“ (Nietzsche 1998, s. 75).

Diferenciu všeobecného overenia platnosti myšlienky večného návratu toho istého a jej singulárneho overenia z hľadiska Nietzscheho filozofie nie je možné chápať na spôsob protikladov. Nietzscheho výsledok k odmietnutiu myslenia v protikladoch je tvorba dištancií (Nietzsche 1993, s. 94), tvorba vzdialenosti dištancie,⁴ ergo aj dištancie od sveta protikladov. Preto z tohto hľadiska môžem povedať, že namiesto protikladov je v danom prípade vhodnejšie používať myslenie v diferenciách, ktoré tvoria *jedno*. Ak myslenie v protikladoch absolutizuje jeden z diferentnej dvojice, myslenie v diferenciách vychádza z afirmácie oboch, ale tak, že ich akceptuje ako dvojicu opačných hľadísk na ten istý fenomén. Z uvedeného je možné toto tvrdenie: všeobecné overenie, všeobecne overiteľná skúsenosť večného návratu toho istého, pokiaľ ide o myslenie v diferenciách, predstavuje iba jedno z dvoch opačných hľadísk predmetnej myšlienky. Keďže disponujem vedomím a skúsenosťou konečnosti svojho života, vedomím vlastnej smrti, táto všeobecná skúsenosť neumožňuje nijakú singulárnu skúsenosť s vlastnou večnosťou (môjho večného návratu). To však platí pre myslenie v protikladoch. Nietzsche v myslení diferenciami, pri zápasníkoch, ktorí sú *zviazaní*, bez odlúčenia (Herakleitos 1998, B 80, s. 104), kladie singulárnu skúsenosť večného návratu toho istého do opačného hľadiska od pluralitnej skúsenosti pohybu času z minulosti do budúcnosti.

Skúsenosť singulárneho a pluralitného významu okamihu

Niet vonkajšieho sveta, tvrdí Nietzsche (Nietzsche 2016, s. 245). Žijem v zmyslovo vnímateľnom, kvantitatívnom svete ale aj tak sa nedokážem vymaniť so svojho kvalitatívneho,

⁴ „... zabudli sme, že mnohé veľkosti, rovnako ako mnohé dobro, chce byť videné len z určitej dištancie ... iba tak pôsobi.“ (Nietzsche 2001, s. 44.)

hodnotového sveta. Je to tak preto, lebo svet je *klamlivý*, z jedného bodu neuchopiteľný.⁵ Každý vidí svet hodnotovo, optikou svojej najvyššej hodnoty, optikou zmyslu svojho života. Keď Nietzsche trvá na tom, že večný návrat toho istého je najvyššou vôľou k moci (Nietzsche 2020, s. 256), chce tým povedať, aspoň sa zdá, že všeobecne overiteľná vôľa k moci chce svoj vrchol, ktorý ale všeobecnou skúsenosťou nie je; chce svoju večnosť, ktorá však empiricky nie je overiteľná. Ukazuje sa, že otázka zmyslu života, otázka singulárnej, hodnotovej skúsenosti je, resp. môže byť verifikátorom, ktorý z empirickej, tzv. faktickej skúsenosti nevyplýva. Podobnú diferenciu som už načrtol vyššie, a to v prípade pluralitnej, všeobecnej alebo singulárnej skúsenosti s *okamihom*. Všeobecne overiteľnú, empirickú skúsenosť nadobúdam skúsenosťou plynutia času z minulosti do budúcnosti, kde okamih je len ich predelom. Skúsenosť plynutia času dopredu je nepochybná. Ale Nietzscheho koncepcia pohybu času v kruhu jasne vypovedá o tom, že pohyb dopredu je vlastne pohybom návratu. Nazeraním pohybu času vzdialenosťou dištancie získavam skúsenosť, ktorá všeobecne overiteľná nie je.

O okamihu môžem hovoriť z hľadiska singulárnej skúsenosti, ako aj z hľadiska všeobecnej, empirickej skúsenosti. Ide tu o dve podoby skúsenosti. Empirickou podobou skúsenosti je svet všeobecnej overiteľnosti (tzv. vonkajší svet), skúsenosti bezprostredného nazerania na svet a pohyb času do budúcnosti, dopredu a singulárnou podobou skúsenosti – skúsenosti nazerania na svet vzdialenosťou dištancie od bezprostrednej skúsenosti – podobou neprenositel'nou, ktorá zodpovedá môjmu vlastnému hodnotovému svetu. Singulárny svet nespadá do empiricky evidentného sveta, a teda vymyká sa nároku verifikácie všeobecnou skúsenosťou.

Dostávam sa k záverečnej otázke, ktorá je taktiež viazaná na akt slobody, t. j. na rozhodnutie z akého *predpokladu* si racionalizujem svoj svet. Nietzsche na predmetnú otázku odpovie tak, že singulárna skúsenosť predstavuje fenoménom hodnotového usporiadania jeho osobitého sveta; singulárna skutočnosť teda nepodlieha množine všeobecnej skúsenosti, ale podlieha perspektíve najvyššej hodnoty toho-ktorého jednotlivca. Nietzsche k predmetnej otázke napíše: „Mohlo by sa zdať, že otázke »istoty« som sa vyhol. Opak je pravdou: ale v dôsledku toho, že som sa pýtal na kritérium istoty, skúmal som, ktorým závažím sa doteraz vôbec vážilo – a že sama otázka istoty je už *závislá* otázka, otázka *druhoradá*.“ (Nietzsche, I., 2020, s. 132).

Nietzsche teda považuje kladenie najvyšších hodnôt za najvyšší horizont celku sveta, čím verifikuje aj to, že sféra hodnotového sveta, singulárnej skúsenosti môjho osobného života zviazaného s myšlienkou môjho večného návratu spadá do oblasti či kompetencie predmetu filozofie a sféra všeobecnej skúsenosti kvantifikovateľného, pre zmysly bezprostredného sveta zostáva sférou exaktných vied.

Námietky k Nietzscheho koncepcii pohybu času vymedzené z pozície nemožnosti všeobecnej skúsenosti s myšlienkou večného návratu smerujú aj k tomu, že jeho myšlienka myšlienok je znalcami poňatá ako ezoterická, mystická (J. Salaquarda 1989, s. 319). Smerovanie otázok k Nietzscheho náboženskej viere a ich spájanie s otázkou náboženskej povahy myšlienky večného návratu toho istého už prekračuje ciele tejto štúdie.

⁵ „Nech už sa dnes človek postaví na akékoľvek filozofické stanovisko, z každého miesta je vidieť, že mylnosť sveta, v ktorom sa domnievame žiť, je tým najistejším a najpevnejším, čo naše oko ešte môže zaznamenať... Prečo by nesmel svet, ktorý sa nás týka – byť fikciou? A keď sa tu niekto opýta: »Ale k fikcii predsa patrí pôvodca?« – nemalo by sa mu priamo odpovedať: Prečo? Čo ak toto »patrí« tiež patrí k fikcii?“ (Nietzsche 1998, s. 39–40).

Záver

V štúdiu som vychádzal z interpretácie myšlienky večného návratu toho istého, prevedenú Loebom, ktorú právom považujem za progresívnu. V druhej časti štúdie som venoval pozornosť Nietzscheho zápisu z roku 1888 (Nietzsche 1980, KSA 13, s. 375), v ktorom demaskuje dôsledky chápania času pohybujúcemu sa v progrese *in infinitum*. Zo stratégie tejto kritiky pohybu času následne som polemizoval s Loebovou hypotézou „substancionálneho spojenia“ jednotlivých návratov, pretože sa mi ono *spájanie* návratov ukázalo ako dynamika progresívneho pohybu času, ktorý presahuje časovú identitu každého návratu. Po mojom odmietnutí časovej identity numerickej diferenciácie večného návratu toho istého som sa v rudimentárnej podobe pokúsil o formulovanie vlastnej hypotézy overenia myšlienky večného návratu toho istého skúsenosťou, a to skúsenosťou kolektívneho povedomia s nejakou podobou večnosti v každej epoche ľudských dejín. Na druhej strane dospel som k záveru, že *obraz* celku sveta, resp. význam *okamihu* sú viazané aj, a predovšetkým, na singulárnu skúsenosť, ktorá nie je do všeobecnej skúsenosti prevoditeľná a ktorá svet všeobecne overiteľnej skúsenosti vymedzuje ako len jednu oblasť predmetnej diferenciencie.

Až otázka podoby singulárnej skúsenosti s okamihom ako *celkom času* umožňuje diferenciu, ktorá nedovoľuje (ako v prípade morálneho myslenia v protikladoch) negovať svoj opak, ale ani seba absolutizovať.

Seznam použitých zdrojů

- ARISTOTELES (2006): *Metafyzika*. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris.
- CLARK, M. (1990): *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press. DANTO, A. (1965): *Nietzsche as Philosopher*. New York: McMillan. HERAKLEITOS (1998): *Zlomky*. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Iris.
- JUSKO, Š.: *Nietzscheho circulus vitiosus*. Košice: SafárikPress 2021.
- NEHAMAS, A. (1985): *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- NEHAMAS, A. (1985): *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LOEB, P. S. (2006): *Identity and Eternal Recurrence*. In: Ansall-Pearson (ed.) *A Companion to Nietzsche*. New York: Blackwell, s. 171–188.
- LOEB, P. S. (2010): *The Death of Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge University Press.
- NEHAMAS, A. (1985): *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- NIETZSCHE, F. (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. (KSA) Bd. 12. (Hrsg.): Colli, G. – Montinari, M., München – Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (2020): *Pozdní pozůstalost I. (1885–1887)*. Prel. V. Koubová. Praha: OIKOYMENH.
- NIETZSCHE, F. (1998): *Zrod tragédie z ducha hudby*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: NDC.
- NIETZSCHE, F. (1993): *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszký. Praha: Naše vojsko.
- NIETZSCHE, F. (2009): *Tak pravil Zarathustra*. Prel. O. Fischer. Praha: XYZ.
- NIETZSCHE, F. (2016): *Tak vravel Zarathustra*. Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským. Bratislava: Iris.
- NIETZSCHE, F. (2001): *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, F. (1998): *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora.
- SALAGUARDA, J. (1989): *Der ungeheure Augenblick*. In: *Nietzsche-Studien*, Vol.18, 317 – 337.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV- 20 - 0583 – Možné svety a modality, súčasné filozofické postupy.