

ROZUM JAKO MORÁLNÍ FENOMÉN^a

Pavel Kouba

V předmluvě k Morgenröthe začíná 4. odstavec často citovanými slovy: „Avšak *logické* soudy o hodnotách nejsou tím nejhlubším a nejzákladnějším, k čemu dokáže proniknout naše neohrožené podezření: důvěra k rozumu, s níž platnost těchto soudů stojí a padá, jest, jakožto důvěra, fenoménem *morálním*...“^b Důvěra, kterou Nietzsche odhaluje za platností kategorií rozumu, je určitý typ hodnocení: pokud chce být rozum posledním kritériem, jeví se Nietzscheovi jako jedna z forem morálky, tj. jako pokus najít konečné hodnotící rozlišení, jež tkví v základu světa samého. Je proto přirozené, že pro širší zkoumání Nietzscheova pojetí rozumu je důležitým vodítkem jeho kritika morálky, neboť Nietzsche pokládá morálku v jistém smyslu za jev „původnější“ a podrobil ji též důkladnější analýze.

V těžko přehlédnutelném komplexu Nietzscheových názorů na morálku lze rozeznat dvě základní linie: na jedné straně stojí proti sobě stádní a panská morálka, na druhé morálka a imoralismus. Chceme-li proniknout k jádru Nietzscheovy kritiky morálky, musíme si uvědomit, že Nietzsche tímto dvojím druhem protikladu míní jednak totéž, jednak cosi naprosto odlišného. Zkoumejme nejprve případ, kdy míní totéž, kdy vztah morálky a nemorálky formuluje jako vztah stádní a panské morálky.

Stádní morálka je založena na poslušnosti, ať už jde o podřízenost vůči tradicím předepsanému mravu nebo vůči nepodmíněně uloženému zákonu. Lidé se zde podrobují jedné, všem společně autoritě, stojící nad nimi jako božská vůle, mravní či racionální řád světa. Nietzsche kritizuje takovou tendenci k jednotě jako známku stádní mentality, jako potřebu rovnosti, která přizpůsobuje jednání uloženému schématu ctnosti a vede k nivelizaci a neosobnosti. Staví proti ní morálku pan-

^a Text vyšel původně německy pod názvem Die Vernunft als moralisches Phänomen v ročence *Nietzsche-Studien* XIX (1990), str. 20-29; česká verze byla věnována M.Jankovičovi k 60. narozeninám v samizdatovém sborníku, který uspořádal J.Holý.

^b F.Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (dále: KSA), sv. 3, str. 15.

skou, jež je z hlediska stádní imoralismem; je to smýšlení člověka, který se rozhoduje sám, který ví, že je posledním určovatelem hodnot a nedovolává se nadosobního principu. Z hlediska panské morálky se má člověk stát *pánem* svých ctností, individuem, jež imperativy používá, místo aby se jim podřizovalo. Ctnost panské morálky je individuální a osobní, nad poslušností a služebností tu stojí tvořivé rozhodování, „poroučení“.

Podstatnější než fakt, že se Nietzsche staví na stranu panské morálky, je zde pro nás způsob, jak své rozhodnutí zdůvodňuje. Netvrdí totiž, že panská „morálka“ je sama o sobě správná či nejlepší — rozhoduje se pro ni proto, že je jí *dnes* zapotřebí proti hrozivému zbytnění morálky stádní. Podmínkou takového situačního zdůvodnění je schopnost nahlédnout původně pozitivní význam toho, čemu je nyní třeba oponovat. Nietzsche rozebírá obšírně a z různých úhlů důležitost stádní morálky jako prostředku, jehož pomocí se z „divého, zvířete“ stal člověk, a vidí v ní oporu proti přesile nesmyslnosti; když člověk podléhá chaosu, může být morální poslušnost v zájmu života.

Člověk se tedy musel podrobit morálce, potlačit „panovačnost a divoké instinkty“, avšak takto osvojená poslušnost, která sloužila v určitém momentu jako nepostradatelná opora, se vymkla svému určení, osamostatnila se a povýšila sebe samu na účel. Tím se ale proměnila z opory v překážku a omezení, představující stejné nebezpečí, jako za jiných okolností úplná absence morálky. Extrémně morální pozice musí být proto nyní vystřídána tvůrčím a individuálním imoralismem. Imoralismus tohoto druhu může však fungovat jako překonání morálky pouze tam, kde morálka *vládne*; jenom člověk, který se už morálce podrobil a osvojil si ji, smí na ni za určitých okolností pohlížet jako na iluzi — ani by se jí tím prostě zbavil.

Máme před sebou na jedné straně morálku jako poslední hodnotu, vládkyni nad životem, která jej nepřijímá vcelku, jako takový, nýbrž soudí a dělí, udává mu směr. Činí tak s vědomím, že je nezbytná pro život, jenž se bez ní rozbíhá a rozkládá. Nietzsche neupírá morálce právo na zásadní a všeobecný soud, opírající se o podřizování vyšší autoritě, ale zároveň jí nepřiznává postavení, které by tento soud vyjímalo z dynamiky vztahu síly a slabosti, kde se morálka musí konfrontovat s hlediskem nemorálky. Morální poslušnost je sice oporou slabému životu, ale sledujíc své vlastní tíhnutí nerozpoznává bod, za kterým už sama život oslabuje (teď ovšem v jiném smyslu) a nutí jej sledovat určený směr *ve svém vlastním zájmu*. Je proto zapotřebí stanoviska nemorálního, z něhož morální hodnocení nepředstavuje čiré poznání, ve kterém by se zjevovalo dobro samo, nýbrž jen lidský

výkon. Morální soud potom není pravdou o skutečnosti, ale je nedoceitelnou výpovědí o člověku, který soudí; stává se pro Nietzscheho sémiotikou, znakovou řečí afektů. Způsob morálního výkladu je symptomem stavu, úrovně a životních možností vykladače, morální soud je pojat jako projev, příp. prostředek a nástroj lidského života, a ztrácí tím jedinečnost a nadřazenost poslední autority. *Pouze odtud* je možné nahlédnout, kdy morálka již přestala být oporou či posilou a stala se samoučelem a útočištěm, do něhož se utkáme ze slabosti. Pro úplnost se sluší ovšem připojit, že tato perspektiva, pro niž je morálka bytostně výrazem a prostředkem, na druhé straně neumožňuje sama ze sebe poznat předěl, za kterým přestává osvobozovat a proměňuje se v bezradnost či svévoli. Poznat tento předěl je naopak dáno hledisku morálky. Obě perspektivy jsou tedy bytostně dvojznačné, přičemž negativní pól jedné je potenciálně pozitivním pólem druhé.

Můžeme tedy dovozovat jak nezbytnost, tak meze morálního i nemorálního postoje, ale nemůžeme rozhodnout, že jeden z nich je obecně vzato správný a druhý nikoli. Nietzsche nicméně vychází z toho, že právě v takovém světě můžeme posuzovat, nakolik je který z postojů vhodný zde a nyní. Jestliže jsme řekli, že morální i nemorální přístup může, ale nemusí být v zájmu života, byl tím již pojmenován zřetel, vzhledem k němuž tuto vhodnost posuzujeme. Ať už zaujímáme jakýkoli postoj, je třeba tak činit ne pro postoj sám, nýbrž pro posílení života, přičemž žádný z postojů není spojen se stupňováním života obecně a natrvalo. Pokud však život sám je u Nietzscheho pojmově nefixovatelný, protože znamená bytí ve světě neuchopitelném jednou celkovou perspektivou, jsme postaveni před zásadní problém: jakou roli může hrát takto pojatý život při rozhodování, který z přístupů je v dané situaci na místě, jak může zakládat „optiku života“?

Optika života ovlivňuje peripetie téměř celého Nietzscheho vývoje, ale způsob, jak je v různých fázích jeho myslitelské dráhy reflektována, se proměňuje: Nietzsche mluví v souvislosti se schopností přihlížet k požadavkům života o plastické síle nebo temperamentu, jindy zase o instinktu a citu. Jednou z nejdůležitějších předloh pro tuto optiku je však vidění umělcovo. Mezi uměním a životem panuje podle Nietzscheho niterná sounáležitost a jednota, a v umění je proto život též „nejprůhlednější“. Při konstruování optiky života se Nietzsche nechává vést uměním tak, že se pokouší významovou dynamiku, jejímž prostřednictvím je v uměleckém díle život přítomen, znovuvytvořit v médiu diskursivního myšlení. Rozhodování založené na optice života musí být tudíž možno popsat v termínech estetického soudu. Domnívám se, že pro tento účel lze využít kategorií, které vypracoval Kant v §§ 32-35

Kritiky soudnosti, aniž bychom zde museli brát v potaz, v čem se názory obou myslitelů na podstatu a funkci umění rozcházejí.

Kant rozeznává v uvedené pasáži dvě zvláštnosti soudu vkusu: tento soud „určuje svůj předmět ... s nárokem na souhlas každého, jako kdyby byl objektivní“ a zároveň „není určitelný žádnými argumenty, jako kdyby byl pouze subjektivní“^a. Neexistuje pro něj žádný empirický ani žádný apriorní důkaz, „liší se od logického soudu tím, že logický soud subsumuje představu pod pojmy objektu, soud vkusu ji ale nesubsumuje pod žádné pojmy, protože jinak by mohl být nutný všeobecný souhlas vynucen důkazy“^b. Transponujeme-li tato určení do roviny tvorby, můžeme říci, že umělec cítí *nutnost* výsledné podoby každé složky vznikajícího díla, a přece se neřídí ničím, co by vůči dílu bylo *vnější*; je mu „všechno dovoleno“, ale zdaleka ne každé rozhodnutí je na místě. Čím se tedy umělec řídí? Podle Kanta soudnost vyžaduje soulad (Zusammenstimmung) dvou představivostí, totiž obrazotvornosti (pro nazírání a shrnování rozmanitosti) a rozvažování (pro pojem jako představu jednoty). Soud vkusu je potom založen na „počítku vzájemně se oživující obrazotvornosti v její svobodě a rozvažování s jeho zákonitostí...“^c Posuzujeme jím, nakolik příslušná představa, již je předmět dán, podněcuje poznávací schopnosti v jejich svobodné hře.

Pro naši otázku po optice života je mimořádně důležité, jak rozumět *souladu* obou představivostí. Rozhodujícím pokynem je tu okolnost, že Kant hovoří o jejich vzájemném *oživování*, přičemž je patrné, že jde o schopnosti, které jsou svým „smyslem“ divergentní. Jejich svobodnou hru si proto musíme představovat jako svého druhu soudržnost neslučitelného: jestliže se otevíráme rozmanitosti, pak záleží na rozvažování a možnostech jednoty, zda je v dané situaci tato otevřenost ještě oživením, nebo už ztrátou koherence a rozpadem; podobně je i schopnost dosahovat jednoty, sama o sobě ohrožovaná nevkusem totalizace „à thèse“, závislá na obrazotvornosti, mnohosti, kterou chce zvládnout. Soudnost uplatňující se v aktu tvorby bychom tedy mohli vymezit jako schopnost v rámci zvolené perspektivy průběžně sledovat a posuzovat, zda to, proti čemu jsme zaměřeni, je ještě v převaze, a zda tedy naše snaha doopravdy přispívá ke zvýšení napětí a „oživení“, nebo zda jsme ve svém protitahu už natolik úspěšní, že další prosazování naší tendence

je vlastně umrtvující. Soudnost tedy neposkytuje žádné vnější a obecné pravidlo, žádnou „míru“; v určitý moment může být na místě subtilní náznak v jednom směru, jindy explozivní radikalismus v opačném: jejich vhodnost nelze posuzovat než případ od případu, ale posuzovat ji lze.

Mimo sféru umění bychom za rezultat takového soudu označili nejspíše rozhodnutí, přinášející to, co právě tato chvíle „potřebovala“. Situace, v níž se rozhodujeme a jednáme, se vždy jeví jednostranně, může být nazírána jen z hlediska jedné perspektivy. Tato perspektiva formuje situaci ve svém smyslu a to, co je s ním v souladu, je pro ni pozitivní „daností“; v důsledku své jednostrannosti musí však stále čelit i danosti negativní. Vlastním výkonem soudnosti při zaujetí určitého stanoviska je posuzování napětí mezi tímto stanoviskem a jeho negativní daností. Pokud zvolená hodnotová perspektiva situaci zcela ovládá a poslední nezvládnutý „zbytek“ přehlídí nebo se jej snaží eliminovat, pak toto napětí rychle slábne; soudnost se v takovém případě osvědčuje tím, že se člověk v dané situaci cítí nucen změnit stanovisko, postavit se na stranu popíraného „zbytku“ a začít jej hájit z perspektivy, jejíž možnost je v něm ztělesněna. Zní to velmi jednoduše, ale ve skutečnosti jde o nesamozřejmý tvůrčí čin, celkovou změnu našeho rozumění. Odpor, jímž se negovaný zbytek podílel na smyslu původní perspektivy, se nyní proměňuje v pozitivní základ nového smyslu, který se přechozí perspektivě vymyká. Danosti a rozložení sil se nemění, ale mění se jejich význam: z toho, co nás neslo a podpíralo, se stala překážka, s níž se musíme vypořádat. Aktivita vyplývající ze změny stanoviska může vést pochopitelně k tomu, že se danosti postupně přeskupují podle nové perspektivy a mění se poměr sil, což může vyprovokovat nový významový zvrat. Pro Nietzscheho je směrodatné, zda jednostranně zastávaná perspektiva je v „silné“ pozici, tzn. zda se prosazuje v situaci, jež je zformována druhým celkovým významem. Zjednodušeně bychom mohli říci: síla naší pozice se u něho měří vahou toho, čemu oponuje.

Diferencovanější odpovědnost, kterou chce Nietzsche umožnit svou obhajobou imoralismu a zavedením dvojí morálky, je tedy odpovědnost vůči životu. Optika života nedovoluje přimknout se k jakékoli perspektivě s konečnou platností, vynucuje si, aby byl stále znovu brán ohled na napětí, které hodnocení vnáší do konkrétní situace. Život tedy není jakýmsi samostatným principem, který by stál jednoduše nad morálkou jako vyšší, poslední instance: život není u Nietzscheho hodnotou, je spíše hodnocením. V něm přichází ke slovu hlubinná a „živá“ dvojnáznaknost každého fenoménu (včetně imoralismu a morálky).

^a I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 32-34; čes. překl. V. Špalek a W. Hansel, Odeon, Praha 1975, str. 107 nn.

^b Tamt., § 35; čes. překl. str. 110.

^c Tamt., § 35; čes. překl. str. 111.

Optika života zahrnuje tudíž obecně vzato postoj morální i postoj nemorální a činí jejich případnou oprávněnost závislou na konkrétní situaci, v níž nikdy není potřeba obou stejně. V Nietzscheových textech se však jak známo vyskytují mnohé výroky, v nichž se mluví výslovně o *zničení* morálky i o tom, že optika života je *nemorální*. Zde Nietzsche nemíní protikladem morálky a nemorálky totéž, co protikladem morálky stádní a panské ve výše uvedeném smyslu. Požadavek, aby morálka byla zničena, není přirozeně namířen proti morálce panské, ale ani proti morálce stádní jakožto za určitých okolností žádoucí poslušnosti. Morálka i nemorálka pak už vůbec neoznačují v sobě dvojznačné principy, které se vzhledem k napětí života v situaci různě osvědčují, nýbrž něco zcela jiného.

Stádní a panská morálka, pokud se zdůvodňují situačně, byly viděny optikou života a tato optika, přestože možnost morálního postoje obsahuje, *není* jako celek morální: vždyť pracuje se dvěma morálkami, příp. staví morálku i nemorálku v zásadě na tutéž úroveň. Za jeden z nejdůležitějších důsledků celé expozice dvojí morálky lze proto pokládat implicitní polemiku s morálkou, která je svou podstatou nutně jediná a kterou můžeme označit za morálku absolutizovanou. Polemika zůstává zčásti implicitní proto, že Nietzsche sám tento význam morálky jasně neodděluje a nedefinuje. Jestliže je terčem Nietzscheovy kritiky absolutizované morální stanovisko, je třeba rozlišovat v kritizované morálce stádní morálku poslušnosti jako jedno ze základních hledisek optiky života, jež Nietzsche napadá z důvodů „situačních“ (z pozic morálky panské), a stádní morálku jako morálku absolutizovanou, kterou chce zničit. Mohli bychom vyjádřit tuto diferenci i tak, že Nietzsche uznává ve stádní morálce a její poslušnosti vůči vyššímu principu jeden z možných postojů, jsa si vědom jeho důležitosti i jeho stinných stránek, neuznává však nárok této morálky být *jedinou* a poslední morálkou, jejíž ideál svou podstatou jakékoli stinné stránky vylučuje: Nietzsche akceptuje to, čím morálka poslušnosti jest, ale odmítá to, čím být chce.

Patří k nesnadno pochopitelným paradoxům Nietzscheova myšlení, že se mu podařilo rozvrátit absolutizaci morálky právě díky tomu, že morálku poslušnosti nezavrhuje paušálně, nýbrž že ji kritizuje z druhého, obecně rovnocenného stanoviska. Tím, že poslušnost stádní morálky neodmítl en bloc a začal místo toho uplatňovat druhou, komplementární „morálku“, vystoupil ze začarovaného kruhu jediné pravé morálky, v níž je jednota a jedinnost hlediska apodiktickým a samozřejmým požadavkem. Ze způsobu jejího překonání je patrné, co je myšlenkovým základem absolutizace: je to postup, jenž vše, co je

hodnoceno pozitivně, vytrhuje z konkrétního kontextu hodnocení a odvozuje z jednoty dobra samého. Morálka je přesvědčena, že tvůrčí výkon nesamozřejmého rozhodnutí a nesobecké uposlechnutí nadosobně platného imperativu lze ztotožnit v pojmu dobra samého. V důsledku toho může pak svět jako celek podléhat *jedinému* dělení, v němž na jednu stranu patří dokonalost čistého morálního skutku, na druhou neschopnost tvořivého vzepětí, hluchá vůči všem vyšším požadavkům. Právě toto nevěcné spojení (a oddělení) je základním axiomem morálního přístupu, který Nietzsche svými dvěma komplementárními „morálkami“ opouští.

Morální alternativa porušuje vazby, do nichž je vpleteno každé skutečné jednání, a programově odhlíží od situačních proměn významu, jež jsou pro výslednou podobu hodnocení rozhodující. Lidé, kteří morálně jednají, se jistě většinou dovedou rozhodovat tak, aby jejich počínání bylo v dané situaci na místě. Chtějí-li však své jednání zasadit do morálního výkladu světa, musí podnikat složité teoretické operace, jejichž výsledkem je obecná koncepce, v níž *zřetel k situaci*, jehož sami jako konkrétní osoby uměli užívat, *není nijak zakotven*, v níž zbývá jen do různé hloubky propracovaná, ale vždy dostatečně příkrá propast mezi dobrem a zlem. Možnost rozdělit bytí na dvě sféry rozdílné dignity, postulovat „onen svět“, je u Nietzscheho neodmyslitelným předpokladem morálního výkladu, který je přítomen i v těch nejobecnějších tezích filosofických a theologických nauk jako zcela zásadní dělení ve dvě, jež se s dělením úže morálním nemusí nikterak krýt. Jednou z variant takového morálního výkladu je i zneuznání rozumu jako nástroje a jeho absolutizace, která ústí v teorii „pravého světa“. Zkonstruováním poslední obecné alternativy zbavuje morálka člověka nejpalcivějšího neklidu, neboť provádí schematizaci lidského nitra i světa v celku: učí, že člověk a jeho úkol ve světě je na obecné rovině poznán, uvádí nás do světa, který *má* řešení, i když je nejsme s to pokaždé poznat a sledovat. Morálka tak objevila spolehlivý způsob, jak zbavit svět jeho nebezpečného charakteru: obrací odporující si perspektivy tak, aby je bylo možné převést na jediný obecný význam, tj. na dilema s jediným možným směrem hodnocení.

Uvedme závěrem některé z důsledků, které by takto pojatá kritika morálky mohla mít i pro současnou diskusi o racionalitě. Nietzsche rozbíjí myšlenkový postup, jehož cílem bylo vytvořit nadperspektivní a univerzální typ „diskursu“ či „řádu“. Předvádí pak v různých obměnách „tragiku“ jednostrannosti každého pohledu, tj. jeho vnitřní odkázanost na to, co neguje. Pokud se chce některá perspektiva z této omezující vázanosti zcela vymanit, má to pokaždé za následek pravý

opak toho, oč usiluje: absolutizovaná tendence k jednotě vede k násilnému roztržení skutečnosti, absolutizovaná tendence k rozmanitosti, pluralitě a heterogenitě vede k jednotě nivelizace a lhostejnosti.

Důraz na heterogenitu různých forem racionality a popírání každého nároku na univerzální platnost se prosazuje v poslední době v dílech francouzských autorů, kteří jsou spojováni s pojmy neostrukturalismu a postmoderní filosofie. Tento důraz, jakkoli je v daném kontextu pochopitelný, neřeší uspokojivým způsobem problém možnosti a příčin konfliktů mezi různými perspektivami, ani problém způsobu chování v prostoru, který je heterogenními perspektivami vymezen. Proto se proti jednostrannému zdůrazňování heterogenity objevují — zejména u mladších německých filosofů — pokusy pojmut rozum jako schopnost zprostředkující mezi různými typy racionalit (jmenujme např. „responsivní“ racionalitu B.Waldenfelse, „transversální“ racionalitu W.Welsche, či „estetickou“ racionalitu M.Seela). Naskytá se však otázka, zda je možné uchopit toto zprostředkující přecházení jako *racionalitu*, neboť pojem rozumu je neoddelitelně spjat jen s představou jednoty; možnost opravdových změn perspektivy vyžaduje však též svébytnou perspektivu plurality, tzn. sílu, jež by vůči této jednotící tendenci tvořila dostatečnou, pozitivně motivovanou protiváhu.

Pokud bychom tyto koncepty konfrontovali s tím, co bylo řečeno o Nietzscheově optice života (i Nietzsche ovšem někdy mluví metaforicky o „velkém rozumu života“), viděli bychom, že nevystačíme s *jedním* základním pojmem, protože ani perspektiva jednoty ani perspektiva heterogenní plurality nemůže být obecným řešením. Přechod z jednoho pohledu do druhého nelze popsat jako kontinuum, perspektivy jsou skutečně neslučitelné. Jejich soudržnost je výsledkem toho, že každý postoj je odkázán na to, co v sobě tají perspektivu zcela jinou; oprávněnost postoje v dané situaci nevyplývá nikdy z něho samého, nýbrž právě z „mocenského“ poměru k tomu, proti čemu se vymezuje. Neexistují tedy žádné čisté, tj. morální protiklady a filosofie musí sledovat napětí obecně postižitelné dvojznačnosti každého postoje, aby konkrétnímu rozhodování, na němž vše záleží, umožnila citlivěji reagovat na poměr sil. Abychom mohli určitou věc zasadit do silového pole skutečnosti, musíme dokázat zpřítomnit obě podstatné perspektivy, které jsou v daném ohledu možné, byť ne stejně vhodné.

Zevrubnou a nezaujatou interpretací Nietzscheova díla by bylo možné ukázat, že dvojznačnost kterékoli obecné struktury lze zachytit pouze *pohybem* myšlení, jež je s to přecházet z jedné perspektivy do druhé a tyto přechody reflektovat. Oproti morálnímu výkladu světa, který nabízí lidskému hodnocení a rozhodování pevný a přehledný systém

protikladů, načrtává takový pohyb myšlení svět obecně nerozhodnutelný, v němž se přesto můžeme odpovědně rozhodovat. Základní myšlenková figura, která Nietzscheovi umožnila opustit morální výklad světa, je krok, jímž od něj oddělil možnost hodnotit (na základě optiky života). Tím, že popírá obecnou rozhodnutelnost (světa), ale nikoli rozhodnutelnost konkrétní situace, zrušil vazbu, kterou mezi nimi morální výklad a priori předpokládá a z níž odvozuje svou působivou moc. Morálka totiž nutí každého rozhodnout se v sugestivně formulovaném dilematu: buď uznáváš, že se dá rozlišovat mezi správným a nesprávným jednáním, a pak je morální výklad světa pravdivý, nebo takový výklad neplatí, a pak je jakékoli rozhodování nepodložené a člověk vydán chaosu a svévoli. Přesvědčení o proveditelnosti posledního rozlišení a morálním (či racionálním) ustrojením skutečnosti je pro Nietzscheho dokladem neschopnosti žít a rozhodovat se v obecně nerozhodnutelném, „enigmatickém“ světě, jehož nerozhodnutelnost je třeba — právě ve jménu a prostřednictvím odpovědného, „živého“ rozhodování! — proti morálce hájit.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel erörtert einige Grundzüge der Moralkritik Nietzsches, besonders die Bedeutung der komplementären Begriffe „Herden- bzw. Herrenmoral“ für die Entkräftung der „verabsolutierten“ Moral und für die Konstituierung der „Optik des Lebens“. Im Schluß wird dann auf einige Konsequenzen dieser Kritik für die gegenwärtige Rationalitäts-Diskussion hingewiesen.

SUMMARY

The article studies some main characteristics of Nietzsche's morality criticism, in particular the importance of two complementary conceptions of morality (Herdenmoral and Herrenmoral) for the refutation of morality conceived as absolutely valid and also for the constitution of „optics of the life“. To the end, some consequences of this criticism for the today's discussion about rationality are mentioned.