

EVROPA, DEMOKRACIJA IN VELIKA POLITIKA: O NEKATERIH AKTUALNIH TEMAH NIETZSCHEJEVE POLITIČNE FILOZOFIJE^{1*}

V tem prispevku želim govoriti o evropski politiki, in sicer evropski veliki politiki, ki je sedaj pretežno politika Evropske unije, a govoriti z vidika Nietzschejeve politične filozofije. Na Nietzscheja se obračam zaradi tega, ker je najbolj občuteno – nekateri bi rekli radikalno – opisal politične izzive sodobnega časa, saj je kot glavno nalogo velike politike postavil vzpostavitev Ene Evrope kot nove enote, ki je eno tako ekonomsko in politično, kakor tudi vojaško in kulturno. Pri tem se bom zadržal tudi pri dejstvu, da se je Nietzschejeva filozofija razvijala od ideje Evrope kot vladarice Zemlje k ideji policentričnega upravljanja Zemlje. Nietzschejeva politična filozofija je pri tem vseskozi razumljena kot del njegove filozofije zgodovine in filozofije kulture.

Mednarodna politika je v dobi globalizacije soočena z vprašanjem upravljanja zemlje kot celote, kar je Nietzsche imenoval „velika politika“. Med temeljna vprašanja velike politike gotovo spadajo pravična ureditev držav, ekonomija, kultura in mir. Ker so Nietzschejeve ideje o Evropi, demokraciji

^{1*} Ta razprava je slovenska verzija referata, ki je bil prebran v angleščini na 23. mednarodni filozofski konferenci, ki se je odvijala v mestu Vouliagmeni pri Atenah od 17.–22. julija 2011 na temo *Filozofija, politika in ekonomika v dobi globalizacije* v organizaciji *Mednarodnega združenja za grško filozofijo* in pod predsedstvom prof. Konstantina Boudourisa (Univerza v Atenah).

in politiki še vedno pogosto narobe razumljene, še prav posebej njegova ideja velike politike, bom najprej skušal osvetliti nekatere predpostavke in anticipacije Nietzschejeve politične filozofije, nato pa bom izpostavil pomen Nietzschejevega razumevanja kulture in Evrope za politične izzive sedanjosti.

Razprava bo imela naslednje točke:

1. Predzgodovina ideje velike politike, 2. Nietzschejevo razsvetljenje in zgodovinsko filozofiranje, 3. Ideja Evrope in ideja demokracije, 4. Velika politika: a. velika politika kot filozofija kulture, b. vladanje Zemlji. 5. Velika politika kot politika miru. Zemlja, skupna vsem in mednarodno pravo v evropskem javnem pravu.

1. Predzgodovina ideje velike politike

52

Za Nietzschejevo politično filozofijo je značilen preplet obravnavanja dveh področij, osebne morale in življenja v določeni skupnosti, ter družbene morale ali politike, ki je vodenje države. Toda z nastankom svetovne zgodovine je v politiki čedalje pomembnejša mednarodna politika, ki jo Nietzsche imenuje „velika politika“ – včasih je govoril tudi o »metapolitiki« (GM, 3.26; KSA 5.406; prev. 340) v pomenu splošne teorije politike. Politika je najbolj evidentno velika tedaj, kadar se neka država ali neka vojaška koalicija odloči za vojaški napad ali poseg. To besedo je uporabil zato, ker mednarodna politika odloča o vojni in miru. Toda mednarodna politika je v dobi globalizacije soočena z velikim vprašanjem upravljanja zemlje kot celote: »kako naj upravljamo Zemljo kot celoto? In za kaj naj bi vzgajali in izpopolnjevali „človeka“ kot celoto – in ne več eno ljudstvo, eno raso?«² (KSA 11.580sl.; 37[8]) junij–julij 1885; *Volja do moči*, fr. 957; prev. 529). Pravzaprav to ni samo veliko vprašanje, je velika naloga, ki se bliža neodvnljivo, obotavljajoče in strašno hkrati, kakor usoda. Takšna določitev politike izhaja od Napoleona, kakor je izpričal J. W. Goethe v svojem zapisu »Razgovor z Napoleonom«, ki je potekal ob robu kongresa v

2 Besedo züchten bi tu prevedel po etimološki semantiki: morfološka ustreznica je gotsko: *ustiuhan* »vollenden«. Že zgodaj pa se je zgodil pomenski prenos od konkretnega »vleči k' do abstraktnega `vzgajati`«, Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, 1989,²² s. v. Zucht.

Erfurtu septembra 1808. O Napoleonovi presoji književnosti Goethe poroča:

„Tako je prišel tudi do usodnostnih dram, a z neodobravanjem. Pripadale naj bi nekemu bolj mračnem času. Kaj, je rekel, se hoče zdaj z usodnostnimi dramami? Politika je usoda.“³

Vprašanje politike Nietzsche razume predvsem kot vprašanje vodenja, pri čemer na način Platona skuša povezovati moč in znanje, filozofijo in politiko, politiko pa vedno razume tudi kot vprašanje etike oziroma morale. To sicer ni vedno dobro, kakor bomo videli. Po Nietzscheju naj bi bilo v izogib novim vojnám treba vpeljati novo moralo z namenom, da se začnejo izobraževati novi politiki, ki bi bili „prihodnji gospodarji zemlje“. (KSA 11.582) Taka morala bi morala navezovati na obstoječe zakone in nravi, njeno učenje pa bi bila naloga, ki traja več generacij. Za to bi bila potrebna drugačna vrsta »svobodnih duhov«, kakor so dosedanji. Te nove politike bi bilo treba iskati med filozofi, pesniki ter kritičnimi pripadniki humanističnih in družbenih ved. Če to povemo z Nietzschejevimi besedami, spadajo sem: (1) »predvsem pesimisti Evrope, pesniki in misleci neke vrste ogorčenega idealizma«, (2) »nenasitno-častihlepni umetniki ...« in (3) »vsi tisti kritiki in historiki, ki pogumno nadaljujejo srečno začeto odkritje starega sveta«. (KSA 11, 582–583) Ti politiki naj se zgledujejo po antični morali. Toda antično moralo, kakršno si želi za zgled, dojame kot antidemokratsko in antikrščansko. Že tu bi se mogli ustaviti, češ čemu naj nam služi takšna politična filozofija.

54

Vpraševati se o tem, kdo naj upravlja vsej Zemlji, se zdi drzno za običajno filozofijo. Toda s tem Nietzsche navezuje na običajno temo filozofskega izročila, posebej pa na Platona in na Boetija. Ta v svojem velikem delu *O tolažbi filozofije* med drugim obravnava tudi vprašanje dobrega in zlega ter vprašanje sreče. Vsa bitja po naravnem zakonu stremijo k sreči, vendar se dogaja, da ljudje štejejo za svoj cilj dobra, ki so nepopolna ali neustrezna. Zato ne moremo odgovoriti na vprašanje „Katere vlade naj upravljajo svet „, *Quibus gubernaculis mundus regatur?* (3. 12).⁴ Ta svet sestoji iz tako različnih in celo nasprotnih delov in vesolje je tako veliko, pravzaprav neskončno, da ga noben

3 Goethe, Johann Wolfgang von. *Werke*. Hamburger Ausgabe. Zv. 10. *Autobiographische Schriften*. München: Deutsche Taschenbuch Verlag 2000, str. 546.

4 Boetij, 2012, str. 205; Beseda *gubernaculum* »krmilo; uprava; vlada, vodstvo« (dr. Fran Bradač) nastopa trikrat: 12.3; 12.14 in 12. 34. Gre za metaforo vzeto iz Anaksimandra, Parmenida in Heraklita.

vladar ne more obvladati. Toda Boetijeva sogovornica, nekakšna Atena in poosebljena Filozofija, ga spomni, da »je ta svet obvladan od boga« – *Mundum hunc deo regi* (3. proza 12; prev. 220) in da naj naš filozof ne obupuje. Tako Boetij razlaga, da je božja vladavina možna, če ima svet eno obliko, *unam formam*. Do nje pa je mogoče priti, če obstaja bitje, ki je eno in ki zato lahko poveže raznovrstne stvari. Bog je tudi princip enotnosti, ki enkrat povezano drži skupaj in ga obdaja, poleg tega še razporeja mnoštvo gibanj in sprememb, a sam ostaja trajen in daje trajnost tudi spreminjanju. To bitje, karkoli že je, vsi ljudje naslavljajo z imenom bog (*Tolažba*, 3. knjiga, poglavje 12 (proza)).

V grški in rimski filozofiji pred Boetijem bi bilo najbrž mogoče najti določene ideje o tem, kako vladati svetu in kdo naj bi bili glavni odgovorni za takšno nalogo. Vprašanje svetovnega vladanja pa ni samo zadeva politične filozofije, temveč sega tudi na področje filozofije zgodovine, kakršno je zasnoval Avguštin. Blizu temu vprašanju je Platonova teorija o krogotoku sprememb ustavnih oblik državnih skupnosti po zaporedju: monarhija, aristokracija, oligarhija, demokracija, tiranija. Poleg tega ima Plato znamenit mit o vojni med pra-Atenami in Atlantido v dialogih *Timajos* in *Kritias*. Tudi Plutarh se v nekaterih političnih spisih in v življenjepisu Aleksandra Velikega dotakne te problematike. Aristotel v *Politiki* razpravlja o predpostavkah za državo, ki jo je mogoče dobro urediti in upravljati (*Politika* 7.4.1325b33sl.). Prepričan je, da države z veliko prebivalstva ni mogoče dobro upravljati: to bi bilo delo božanske moči (θείας δυνάμεως), »ki drži skupaj tudi to vesolje« (1326a34). Vprašanje vladanja zemlji svetu kot celoti je tako tudi zadeva metafizike, ne samo etike in jusa. Prva bit, ki je božanska, je prvo gibalo sveta in izvor dobrega, ki v svetu zagotavlja dobro ustavo, zakonitost, urejenost in dobro. Tako Boetij pravzaprav povzema tudi Aristotela, še prej pa tudi Ksenofana in Parmenida.

Nietzsche sam pa v zvezi z »gospodarji zemlje« omenja tudi Platonov dialog *Teages*, kjer gre za vzgojo politika.⁵ Teages pravi, da bi imel rad takšno modrost, s katero bi vladal vsem državljanom, najrajši pa vsem ljudem. To pomeni, da bi hotel postati tiran – ali morda bog, vendar dodaja: „Ne bi pa rekel, da to želim.“ (Teag, 123d–126e) Nietzsche prevaja in tako povzema *Teaga*: „Vsakdo izmed nas bi bil rad po možnosti vladar vseh ljudi, najrajši /bi bil/ bog.“ In

5 Prim Platon, *Zbrano delo I*, 2004, str. 650sl.

dodaja: „To prepričanje mora biti spet tu. Angleži, Američani in Rusi.“⁶ Vendar je Nietzsche tu šel čez tekst, saj Teag sam ni rekel, da želi postati bog. Teag je vir za gospodarja Zemlje, *Herr der Erde*.⁷

Nietzschejeva politična filozofija je zajeta predvsem v naslednjih delih: Človeško, vse preveč človeško, 1. del, 8. poglavje: »Pogled na državo«; Vesela znanost, 5. knjiga; Onstran dobrega in zlega, 5. poglavje: »K naravni zgodovini morale«; v zapisu iz zapuščine »Velika politika«, ki je nastal v decembru 1888 in januarju 1889 in spada med zadnje Nietzschejeve beležke.⁸

2. Nietzschejeva politična filozofija v fazi njegovega razsvetljenstva: zgodovinsko filozofiranje, Evropa, demokracija.

56 Nietzschejeva politična filozofija se začne oblikovati na novo v spisu *O koristi in škodi zgodovine za življenje*, v katerem se loteva vprašanje pravičnosti v univerzalni zgodovini z vidika modernih humanističnih ved. Naš filozof zavrne metodološki pristop k znanosti o zgodovini in historijo kot znanstveno zgodovinopisje postavi pod vprašaj z vidika vrednosti bivanja, cenitve vrednosti in oblikovanja sveta. Zgodovino hoče dojeti kot življenjsko dogajanje, ki ima zvezo z resnico. Pri tem ob monumentalni zgodovini razmišlja tudi o ideji večnega vračanja, ki bi bilo zagotovilo, da more biti zgodovinsko vedenje koristno tudi še danes. Vendar to idejo zavrne, ker se dogodki ne morejo vračati v polni in ikonični resničnosti (KSA 1.260–261; prev. 72), kajti nekdo si ne more želeti vsakega dejstva „v njegovi natančno izoblikovani posebnosti in enkratnosti“, v njegovem monogramu. Zato je kasnejši Nietzsche idejo večnega vračanja dojel kot vračanje enakega, ne istega.

Različne vrste zgodovine in različne politike so izraz različnih vrst subjektivitete. Subjektiviteta kot družbeno stališče pa je oblika egoizma. Vsak svet je egocentričen, vsaka koncepcija zgodovine in resnice je egoistična. Egoizem svetov rojeva „pametno egoistično prakso“. (KSA 1.279; prev. 94) Univerzalno zgodovinsko vedenje hoče resnico, ki ne bi bila egoistična posest

6 Nietzsche, KSA 11.50 (25[137] pomlad 1884); Volja do moči, fr. 958; prev. 531.

7 Za to referenco prim. Ottmann, 1999,² 264.

8 Nietzsche, KSA 13.637–647.

posameznikov, temveč bi bila razsodnica, ki „premika vse mejnike egoističnih posesti“. (1.286; prev. 103) Raziskovalci univerzalne znanosti morajo biti formirani tako, da postanejo zaposljivi in koristni ter tako postajajo pomočniki egoizma (1.300–301; prev. 121–122).

Toda egoizem, osebni ali politični, ne more biti politična norma. Kakšna naj bi taka norma bila, Nietzsche ne pove, ugotavlja samo, da se nam brez preseganja historičnih egoizmov obeta „svetovni sistem egoizma“, kjer naj država s svojo vojaško in policijsko močjo štiti pametne egoizme (1.321–322; prev. 148sl.) pred grozljivim izbruhom nespametnega egoizma, ki se izkazuje kot terorizem. Univerzalna pravičnost se izkazuje kot pametni egoizem. Nato Nietzsche opisuje kako univerzalna znanost in univerzalni egoizem uničujeta pogoje življenja. Zato znanost rabi »višji pregled in spremljanje, ki naj temelji na nauku o zdravju življenja (1.331; prev. 160).

S tem je Nietzsche anticipiral današnjo politično, postblokovsko svetovno dogajanje, in ne veliko drugače kakor Marx v svoji teoriji kapitalizma in kolonializma ali kasneje Lenin v svoji teoriji imperializma.

Prava Nietzschejeva politična filozofija pa se začne oblikovati v njegovi t. i. razsvetljenski fazi, ko vzpostavlja idejo združene mirne Evrope in pripozna nezadržnost demokracije. Ključno delo za to stališče je Človeško, preveč človeško, *Knjiga za svobodne duhove*, v dveh zvezkih, 1878, 1879, 1880, ki je posvečeno Voltairu (v 2. izdaji posvetilo umaknjeno) in Descartesu. Prvo poglavje prvega zvezka ima naslov „O prvih in zadnjih stvareh“, ki nedvoumno nakazuje temeljna vprašanja prve filozofije oziroma metafizike. Za izvirno napako filozofov šteje pomanjkanje zgodovinskega čuta. Filozofi svojo pozornost usmerijo na „stvar po sebi“, nehote so pozorni le na nekakšno večno resnico človeštva. Nasproti metafiziki svoj nov način proučevanja imenuje „historična filozofija“ oz. „zgodovinsko filozofiranje“ (af. 1 in 2). Nova filozofija nam kaže na to, da je treba ceniti neprivačne in neopazne resnice, ki pa so dobljene po strogi metodi. Taka nova filozofija je znamenje višje kulture, kot pa so domnevno višje in večne in simbolične resnice metafizike (af. 3). Izvor metafizike kot konstrukcije drugega realnega sveta in posledično delitev sveta na dve področji itd. vidi v napačnem razumevanju sanj (af. 5). Poleg tega pri presoji nastanka, razvoja in utrditve metafizike ne bi smeli zanemariti velikega prispevka jezika: dogaja se namreč, da ljudje nezavedno in nenamerno verjamejo »v pojme in imena stvari kot da

bi bila *aeternae veritates*“ (af. 11). Sedaj pa, ko in ker je človeški rod dosegel raven razsvetljenstva – meni Nietzsche –, je treba na poti osvobajanja napraviti še en korak, ki naj bi bil v tem, »da bi z najvišjo stopnjo premišljanja presegel metafiziko« (af. 20; KSA 2.41; prev. 36). Od negativnega rezultata, da je metafizika zmota, moramo napraviti vnažajšnje gibanje in stopati nekaj letov nazaj od vrha. Celoten proces je podoben teku na stadionu ali hipodromu, kjer proga poteka od sodnikov do točke obrata in nazaj. To preseganje pa se more doseči samo tako, da smo pozorni na izvor stvari in pomenov. Tako v Predgovoru h knjigi, ki bi lahko imela naslov, *Volja do moči* ali *Filozof prihodnosti* ali *O ureditvi vrednot*, in v kateri omenja aforizem 20 iz *Človeško, preveč človeško*, Nietzsche tudi prvič uporabi izraz preseganje metafizike, ki bo postal eden od vodilnih motivov Heideggra in sodobne filozofije sploh.⁹

58

Nova filozofija pričakuje od nas, da več pozornosti usmerimo k svojemu vsakdanjemu življenju, na domnevno najmanjše in najbližje stvari. Take najbližje stvari so: prehranjevanje, oblačenje, stanovanje, občevanje (*Človeško, preveč človeško 2. Popotnik in njegova senca*, KSA 2.541; af. 5). Pogosto imamo hinavsko cenitev »pomembnih« zadev metafizike in teologije. To vodi k preveliki odvisnosti od zdravnikov in duhovnikov. Zato se moramo naučiti, da sami oblikujemo naše vsakdanje življenje v njegovi konkretnosti, kar je Nietzsche imenoval »dieta«, tj. »način življenja, razdelitev dneva na delo in prosti čas, obed, spanje in premišljevanje« (Popotnik in njegova senca, af. 6). V podporo tega novega pristopa je Nietzsche citiral Homerja, da bi človek moral vedeti, »dobrega kaj, kaj zlega doma se dogaja ti v hiši«. ¹⁰ Že tedaj pa odkriva tudi sublimno vladoželjnost idealistov vsake vrste. V zapisu julija 1879 Nietzsche strne svojo misel v naslednjem izreku: »Sklep: postanimo, kar še nismo: dobri sosedje najbližjih stvari« (KSA 8.588; 41[2]).

Na ta način dobi za Nietzscheja nov pomen ideja diete. Nietzsche govori dieti v svoji kritiki morale. V aforizmu »O skrbi za zdravje« v *Jutranji zarji* (št. 202) meni, da bi morali dosedanjo »praktično moralo« spremeniti v neke vrste umetnost zdravja in znanost o zdravljenju. Četudi naj bi za to še manjkali

9 Nietzsche, KSA 11, 666; 40 [65] in Nietzsche, Werke 14.388; primerjaj še Heidegger, *Nietzsche*, 1961, 1.406.

10 Homer, *Odiseja*, 4.392.

zdravniki, bi morali „nauk o telesu in o dieti“ uvesti v vse nižje in srednje šole kot obvezen učni predmet (KSA 3. 178; prev. 152). V zapisu 203 „Proti slabi dieti“ opaža, da obedi premožnega družbenega razreda niso sestavljeni po pravilu „ničesar preveč“, temveč po pravilu „vsega veliko preveč“: takšni so tudi obedi „uglednih znanstvenikov“ (KSA 3.179 ; prev. 152). V ironičnem zapisu: „Usoda in želodec“, iz zbirke Popotnik in njegova senca, pravi, da so želodci diplomatov pomembni, dokler je usoda ljudstev še odvisna od diplomatov (af. 291; prev. 565; KSA 2.683). Vidi, da z zmago demokracije politične naloge postanejo vse bolj zapletene, ker se morata zunanja in notranja politika povezati. Dolžnosti diplomatov, ki jih bo zahtevala prihodnja »Evropska zveza narodov« bodo mogli opravljati samo diplomati, ki so istočasno strokovnjaki za kulturo, agronomi in inženirji. (ib. 2, af. 292; prev. 565–566; 2.684)

Nietzsche je našel oporo za dieto v tedanji nemški materialistični filozofiji, npr. Jakob Moleschott, pa tudi pri skeptiku Montaignu, zlasti pa v grški medicini. Da bi mogli predpisovati način človekovega življenja, moramo po Hipokratu najprej «spoznati in razčleniti naravo človeka nasploh», παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι (*O dieti*, 1.2.1–3). V pozni antiki je medicinska dietetika res začejala nadomeščati etiko, npr. pri Galenu.

Beseda διαίτα/diata je sorodna z besedo αἴτιος //αἰτία »vzrok, krivda« in z besedo αἴσα »delež«. Glagol διαιτῶ pomeni «1) a) dati za preživetje, ohranjati pri življenju, zlasti o zdravniku: predpisati določen način življenja, da bi odpravili bolezen, od to nasploh ozdraviti; mediopasivno: oskrbeti s hrano, živeti, tj. fizično vzdrževati; b) kje živeti, se zadrževati; c) kako biti, 2) biti razsodnik in kot tak odločati pri nekom, o čem; odrediti, pomiriti; vladati, presoјati«. Prav tako po Passowu pomeni διαίτα najprej »1. življenje in način življenja v najširšem smislu, bolj določeno pa: a) »način življenja, vrsta zaposlitve, *vitae ratio* ... tudi sprememba življenja v moralnem smislu. B) način zadostitve življenjskih potreb, nasploh, posebej tudi fizičnih. Od tod tudi sredstva za preživljanje, življenjske potrebe; tudi obed. C) zdravniško predpisan način življenja, dieta. 2) kraj, kjer nekdo živi ali se zadržuje, mesto stanovanja; od tod soba. 3) urad in izrekanje dietet, odločitev, preiskava, obsodba«. ¹¹

11 Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. Leipzig 1841.

Pri Aristotelu je *δίαίτα* določena kot dobro prebivanja v nekem kraju ali prostoru ter postane tisti del politične filozofije, ki obravnava človekovo naravo (politična antropologija) in prostor kot eksistencial človeškega bivanja (politična geografija): tako *δίαίτα* tako pomeni stanovanje. Toda besedo *δίαίτα* Aristotel uporablja tudi v pomenu razsodišča, arbitraže (*Politika*, 2.8.1268b7).

V besedi *dieta* je torej navzoča naša odgovornost za lastno zdravje pa tudi za življenje nasploh. Že to, da za temo filozofije vzame človeško realnost brez transcendence priča tudi za njegov odmik od platonizma.

60 Naš filozof v svoji zgodovinski filozofiji pristopa k vsem pojavom brez metafizičnih predpostavk, brez transcendence, brez platonizma. Zato so bili njegovi premisleki posvečeni vsem razsežnostim vsakdanjega življenja: družini in ljubezni, morali in religiji, ekonomiji in politiki, državi, liberalizmu, socializmu, anarhizmu itd. V nasprotju z zelo razširjeno predstavo je treba opozoriti, da je bil dobro seznanjen s tedanjo politično ekonomijo. Njegovi izreki se pogosto nanašajo na vprašanja svetovne ekonomije. V že omenjenem poglavju »O prvih in zadnjih stvareh« iz Človeško, preveč človeško in sicer v aforizmu Možnost napredka vidi prav v veri, da je napredek možen – ne glede na to, ali trenutno napredujemo ali ne. Verovanje v napredek je tudi ena izmed velikih razlik med antično in moderno dobo. Napredek pomeni zavest ljudi in odločitev, da se bodo razvijali naprej k neki novi kulturi, medtem ko so se v predmoderni dobi razvijali nezavedno in slučajno: »sedaj morejo ustvarjati boljše pogoje za nastanek človeka, njegovo prehrano, vzgojo, izobrazbo, /morejo/ ekonomsko upravljati zemljo kot celoto ...« (KSA 2, 45; af. 24; prev. 339).

V aforizmu „Zasebna morala, svetovna morala“ iz Človeško, vse preveč človeško je razvil vprašanje, ali moreta biti individualna etika in svetovna morala nekaj istega, kakor je to zahteval Kant v svoji teoriji kategoričnega imperativa. Naš filozof razume to etiko kot »lepo naivno stvar«, ki predpostavlja, da vsakdo ve, katero njegovo dejanje bo služilo dobrobiti celotnega človeštva. Še več, opozori na teorijo svobodne trgovine in svobodnega trga, ki predpostavlja, »da se mora splošna harmonija sama od sebe razviti po prirojenih zakonih razvoja boljšega«. Ob tem opozori na dejstvo, da »se je nehala vera, da en Bog vodi usode sveta v velikem« (KSA. 2.46; af. 25; prev. 39) in da lepo vodi človeštvo ven skozi vse ovinke. Prav zaradi tega imajo ljudje novo nalogo, »da si sami postavijo ekumenske, celotno zemljo zajemajoče cilje«. Zato je tudi

treba napraviti pregled čez potrebe človeštva, pri čemer ni že samo po sebi razumljivo, da morajo vsi ljudje enako ravnati. Še več nepremišljeno zavestno upravljanje celote po istih pravilih bi moglo voditi k propadu človeštva. Tako se pojavlja neznanška naloga, najti takšno poznavanje pogojev kulture, ki presega vse dosedanje znanje: šele takšno znanje bo lahko dalo »znanstveno merilo za ekumenske cilje«. (2.46; af.25; prev. 40)

V drugem zvezku tega dela in v njegovem drugem odseku, ki ima naslov »Popotnik in njegova senca« daje tudi zelo pozitivno vrednotenje demokracije. Demokratičen način življenja in demokratična oblika vladavine spadata med varne fundamente za prihodnji razvoj Evrope. Poglavlje, ki govori o tem, ima naslov »Čas kiklopskih zgradb«. Moderni proces demokratizacije Evrope je nezadržen: »kdor se temu protivi, vendarle uporablja za to ravno tista sredstva, ki jih je šele demokratična misel dala slehernemu v roke ...« Veliki dosežki ekonomije v dobi demokracije so proslavljeni kot zidovi in pregrada »pred telesnim in duhovnim zaslužnjem« (PS 275; KSA 2.671; prev. 555).

V prvem zvezku dela Človeško, vse preveč človeško ima osmo poglavje naslov »Pogled na državo«, ki obsega 45 aforizmov. V njih podaja raznovrstno analizo demokracije. V aforizmu »Nov in star pojem vladanja« (af. 450) pripominja, da je razlikovanje med vladanjem in ljudstvom del podedovanega političnega občutka, da imamo dve ločeni sferi moči, močno in šibko, višjo in nižjo, ki se dogovorita za kompromisno ustavno obliko vladanja. Vlada ni nič drugega kot organ ljudstva in ne častitljivi skrbstveni »zgoraj« v razmerju do na skromnost navajenega »spodaj« (ČvpČ, 1.450; KSA 2.292; prev. 243). O tem govori tudi v dolgem aforizmu »Religija in vlada« v katerem opaža, kako duhovniki pomagajo »legitimnosti« moči. Izpostavlja težave politike, ki nastanejo, ko je religija proglašena za privatno stvar – to sproži religijo sekt. Odnos do države postane neizogibno ambivalenten: enkrat imamo sovražnost do države, drugič pa fanatično navdušenje za državo. Vzpostavi se večstrankarski sistem s pogostim menjavanjem vlad. Nezaupanje do vsega, kar je vladajoče, lahko vodi do ukinitve nasprotja med privatnim in javnim ali celo do poskusov odprave ali ukinitve države. Slabost demokracije vidi v tem, da privatne družbe preveč vplivajo na državno zakonodajo, kar ogroža razliko med privatnim in javnim. S tem pride do zaničevanja, propada in smrti držav: »Moderna demokracija je zgodovinska oblika propada držav (ČvpČ 1, 472;

2.302–307; prev. 251–255). Vendar posledica tega ni nujno kaos, ker naj bi bili pamet in sebičnost nekaj človeku najbolj lastnega. Z nekaj ironije pripomni, da bosta pomen in sebičnost pustila, da država še nekaj časa obstane. Nietzsche pa je pričakoval nekaj bolj smotrnega, kot je bila država in kar bo presegló državo (ib., prev. 255). Demokratične ustanove se mu zdijo kot takšne »zelo koristne in zelo dolgočasne« (ČvpČ 2, PS 289; KSA 2.683; prev. 546) in jih primerja s karantenami proti stari kugi tiranije.

Bil je pozoren tudi na vlogo monarhije oz. kraljevine v demokracijah. Demokracija ima v rokah način, da kraljestvo ali cesarstvo izvotli, dokler ne preostane ničla, ki je sicer po sebi nič, vendar prav postavljena podeseteri neko število. Res je, da je monarh, tj. kraljica ali kralj, v demokracijah lahko dojet samo kot čudovit okras, kot lepo preobilje ali kot simbol zgodovine. To pa ne velja vsaj za eno zelo pomembno področje: monarh namreč nastopa tudi z nekakšnim privilegijem odločanja o vojni in miru (PS, 281, KSA 2.676; prev. 558–559). Drugače rečeno, demokracija rabi kralje, kadar gre za veliko politiko, kajti kralj odvzame vojskujočim njihovo krivdo za vojno .

62

Naš filozof tudi pripominja, da ima demokracija tendenco, da veliko plačuje, celo preveč troši za »splošno varnost« svoje ekonomije. Ta prevelik stroške je v tem, da njena skrb za varnost in njen boj proti terorizmu ustvarja nasprotje splošne varnosti, »kakor se tega loteva dokazovati naše ljubo stoletje« (*Jutranja zarja*, af. 179; str. 134–5; KSA 3. 158).

Nietzschejeva kritika demokracije je v marsičem vodena na podlagi Platonove kritike demokracije v *Državi*, kjer Platon govori o nesposobnosti za služenje in za vladanje, kjer je glavna skrb namenjena temu „da na noben način nihče nikoli ne bi bil vladar“ (*Država*, 563 de).¹²

3. Nietzschejev zagovor enotne Evrope

Glavna ideja Nietzschejeve politike je zagovor Evrope kot politične in kulturne enote, kot »dobre Evrope«. V svoji kritični obravnavi kolonializma je menil, je dejal, da združena Evropa ne bi smela biti samo ekonomska skupnost, temveč tudi »središče kulture«, kulturni center, ki bo uresničilo »želje po sintezi

¹² O tem Ottmann, 1999, 293 in sl.

evropske preteklosti v najvišjih duhovih tipih – « (KSA 11.42). S tem je poudaril, da je treba kulturno dediščino meriti ob stopnji humanosti. Pri razmišljanju o taki Evropi Nietzsche pogosto omenja dve imeni, to sta Napoleon in Goethe, katerih delo označuje kot »dva velika poskusa«:

»Napoleona, ki je ponovno zbudil moža, vojaka in veliki boj za oblast – koncipirajoč Evropo kot politično enoto Goetheja, ker je imaginiral evropsko kulturo, ki tvori polno dediščino že *dosežene* humanosti.« (KSA 13. 451, pomlad 1888; *Volja do moči*, fr. 104; prev. 68)

Oboje je povzeto v ideji dobre Evrope – tega izraza ne uporablja – oziroma v pojmu „dobrih Evropejcev“.

V zapisu „Evropski človek in uničenje narodov“ (Človeško, vse preveč človeško I, af. 475; KSA 2.309; prev. 257sl.) podaja kritiko nacionalnih sovražnost in nacionalizma. Proti običajnemu mnenju opaža, da k nacionalizmu ne žene interes mnogih, temveč določene dinastije in določeni »razredi trgovanja in družbe«. Evropski nacionalizem je »umeten«. Če Nemci to spoznajo, se lahko brez plahosti izdajajo za *dobre Evropejce*. Nemcem celo svetuje, naj delajo na stapljanju narodov, „pri čemer si lahko pomagajo s staro izkazano lastnostjo, da so *tolmači in posredniki* med narodi“. Moderno razsvetljenstvo in duhovno neodvisnost Evrope je razumel kot nadaljevanje grško-rimske antike. Da navezava Evrope z antiko ni bila prekinjena niti v srednjem veku, za to imajo po Nietzscheju velike zasluge tudi Judje (KSA 2.309–311). Ob tem tudi opaža porast antisemitizma v publicistiki in podaja komentar, ki ne zaostaja za Marxovo obravnavo Judov v spisu »K judovskemu vprašanju«: Judje so pomagali, da je končno spet moglo zmagati nemitsko pojasnjevanje sveta.

Oblikovanje nove evropske politike zahteva novo kulturo vrednotenja in soočenje s fenomenom nihilizma. V politiki in ekonomiji se nihilistične konsekvence (»Bog je mrtev«) prikazujejo kot kolonializem, v političnih aktivnostih so vidne v vlogi ekonomskih interesov (»pameten egoizem«), kot anarhizem v kaznovanju, kot vojne, kot prikrojevanje mednarodnega prava, v podcenjevanju neevropskih kultur itd. V *Veseli znanosti* je ideja Ene Evrope tematizirana v okviru njegove teorije večnega vračanja in nauku o prevrednotenju vseh vrednot. To je največje težišče nove filozofije (af. 341; KSA 3.570; prev. 216), ki jo Nietzsche imenuje tudi tragično filozofijo: »Začenja se tragedija« *Incipit tragoedia* je naslov aforizma 342 v *Veseli znanosti*.

Večno vračanje je nauk o časnem svetu in je novo razsvetljenje.¹³ Nova filozofija postaja tragična prav zato, ker ugotavlja in priznava odvisnost vseh stvari od našega vrednotenja (af. 383). Nietzschejeva filozofija je postala tragična – toda ne pesimistična – ker je odkriva in pripoznala odvisnost vseh stvari od naših cenitev, vrednotenj in prevrednotenj.

V zapisu „Naš vprašaj“ (FW, af. 346; KSA 3.579sl.; prev. 227 in sl.) Nietzsche pojasnjuje svojo pozicijo. Pri tem najprej odkloni tri starejše izraze za nove filozofe – brezbožni, neverni ali tudi imoralisti – kot pomanjkljive. Novi filozof je vse to troje v nekem poznem stadiju. Izhaja iz izkušnje in uvida, da svet, v katerem živimo, sploh ni božji, prav tako ne umen, usmiljen in pravičen po človeški meri. Odklanja tudi filozofski pesimizem, ker je postal nezaupljiv. Izhaja pa iz izkušnje, da svet ni vreden tega, kar so ljudje verjeli. Glede vrednotenja je nastopilo nezaupanje, ki spremlja filozofijo:

»Kolikor nezaupanja, toliko filozofije.«

64

S tem pa se znajdemo v zelo subjektivni drži človekovega nasprotovanja svetu in njegove negacije, ki jo opisujejo izrazi, kot so »človek *proti* svetu«, človek kot »svet-zanikujoči« princip, človek kot merilo vrednosti stvari, kot sodnik svetov. To je sedaj bistvo modernega pesimizma in človekove kritike sveta. Marsikdo bi že pomislil, da je to Nietzschejevo stališče. Vendar ni tako. Naš filozof opaža, da je človek zapadel v neugodno nasprotje, *Argwohn des Gegensatzes*, „nasprotja sveta, v katerem smo bili doslej domači z našimi častitvami – in zaradi katerih smo morda *držali* živeti – in nekega drugega sveta, *ki smo mi sami*: neizprosnega, temeljitega, najnižjega nelagodja o nas samih, ki nas Evropejce vedno bolj, vedno huje obvladuje in utegne prihajajoče rodove postaviti pred strašen ali-ali: „ali odpravite vaša čaščenja ali – *vas same!*“ To zadnje bi bil nihilizem; ampak ali ne bi bil tudi prvo – nihilizem? – To je znamenje *našega* vprašanja.“ To vprašanje govori o nekem zgodovinskem dogajanju, saj so razločene preteklost in sedanjost in njuno nasprotje. V nasprotju pa smo zajeti mi sami, saj smo nehote ujeti v neskladje, prepad, med idealnim svetom in našo eksistenco, pri čemer so ideali nekaj proti življenju in obstoju, toda obstoj ni mogoč brez idealov in vrednot. To neskladje moramo upoštevati, to nasprotje moramo razreševati in se v njem orientirati kot sodobni Evropejci.

13 Ottmann, 347.

V af. 377 »Mi brez domovine« odkrije nekaj družbenih, političnih in kulturnih predpostavk za enotno Evropo. Opazil je pomanjkljivost določenih vrednost in tudi družbenih teorij, pa tudi nekaterih »realnosti«, ki so prevladovala v tedanji Nemčiji. Med njimi so konservativnost in liberalizem, napredek, enake pravice, »nič več gospodarjev, nič več hlapcev« itd. Tako pravi o idealu tržnega gospodarstva: »svojih ušes nam ni šele treba mašiti proti Sirenam, ki pojejo o prihodnosti trga«. Velika ovira za združeno Evropo so nacionalizmi vseh vrst, in tudi nemški nacionalizem, in rasno sovraštvo, ki ni samo nemško. Zaradi tistih, ki povečujejo »nacionalne srčne rane«, se sedaj v Evropi dogaja, da se »ljudstvo proti ljudstvu omejuje in zapira kakor s karantenami« (KSA 3.630). – Kdo se tu ne bi spomnil na ukrajinsko gradnjo zapore proti Ruski federaciji? – Nemško realno politiko imenuje »*majhna* politika«. Za svojo držo je izbral ime – »in to naj bo naša častna beseda!« – *dobri Evropejci*. Takšni Evropejci so dediči tisočletij evropskega duha. Ta dediščina je prevelika in zato njena recepcija ni nič enostavnejša za prenos. Dobra Evropa je politika, ki je zasnovana na večtisočletni dediščini evropskega duha. Dobri Evropejci pa so za sedaj še brez domovine. (VZ, af., 377; 3.628–631; prev. 270 in sl.) Novi Evropejec mora biti »popotnik« v vsej kulturi. Tak se mora osvoboditi od tega, kar »nas Evropejce od danes pritiska, blokira, tlači, dela težke«. To je mogoče, če ima vpogled v vrhovna vrednostna merila časa, hkrati pa mora premagati tudi svojo »ugovor proti temu času«, svojo nesodobnost, svojo *romantiko* (*Vesela znanost*, af. 380; KSA 3.633; prev. 274). Ta nov ideal je oblikovan v imenu velikega zdravja, katerega skrb je obrat v usodi moderne človeške duše: »kazalec se premakne, tragedija *se začne* ...«. (af. 382; 3.635; prev. 278)

V Nietzschejevem soočenju z nihilizmom nadaljujemo z osvetlitvijo politične razsežnosti tega procesa. Tako je v delu *Onstran dobrega in zlega* fenomen nihilizma opisan v pojmih moralne teorije in sociologije morale, pri čemer Nietzsche gradi na nasprotju med povprečno, »čredno moralo« in neko novo višjo moralo. V Petem glavnem delu: k naravni »zgodovini morale« šteje Hohenstaufovca Friderika Drugega za »prvega Evropejca«, ker je znal preseči v sebi toliko nasprotujočih si družbenih in osebnih silnic (af. 200; KSA 5.121; prev. 100).

Moderni morali, ki temelji na enakosti in koristnosti, očita, da v njenih

moralnih presojah vrednot vlada koristnost kot edini kriterij. Poleg tega je ta morala vaja v stvareh, kot so obzirnost, sočutje, poštenost, milina, vzajemna pomoč, kar je nekdaj veljalo za izven moralno (KSA 5.122) v tem pomenu, da ni niti dobro niti slabo, niti moralno niti nemoralno, ampak nekaj za družbo samoumevnega. K moderni morali spada tudi to, da daje moralno ime in čast poštemu, skromnemu, podrejajočemu in izenačujočemu prepričanju in srednji meri (KSA 5. 123). Za takšno moralo je vpeljal izraz čredna moralnost, *Heerden-Moral*. Moralna vest sodobnega Evropejca je diagnosticirana kot moralnost, ki jo prežema kolektivna bojzljivost, ali, kakor pravi Nietzsche imperativ čredne bojzljivosti. V primerjavi te morale s krščansko se pokaže, da ta moralnost temelji na strahu pred bližnjim in ne »ljubezni do bližnjega« (af. 201; 5.122; prev. 101). Še več: mati te morale je strah. Moderna moralnost – boljše je govoriti o moralnosti kakor o morali – je v resnici popularna verzija Sokratovega moralnega intelektualizma, kajti v Evropi danes »vemo«, kaj je dobro in zlo (af. 202; KSA 5.124; prev. 103): Sokrat sicer ni menil, da to ve, je pa to obetala učiti svetopisemska kača.

66

Nietzsche je bil prepričan, da so pred in po čredni moralnosti »možne ali bi morale biti možne mnoge druge, pred vsem pa višje morale. Poleg tega glede moralnosti ni velikih razlik med demokrati, revolucionarnimi ideologi, socialisti in anarhisti, saj je čredna morala nujni rezultat demokratičnega gibanja (af. 203; KSA 5.126; prev. 104). Demokracija je oblika propadanja politične organizacije in človekove osebnosti. V demokraciji se vrednost človeka znižuje, človek postane povprečen. „Čredna morala“, *Heerden-Moral* (af.201; KSA 5.123; prev. 102), ki jo imenuje »moralnost čredne živali« (ib. af. 202), je Nietzschejev izraz za moralo povprečnosti, ki mu pomeni „vrednostno ponižanje“. Demokracija in evropska krščanska moralnost povzročata občutje tesnobe. Nietzsche kritizira to moralo, ker meni, da ljudje z „vednostjo svoje vesti“ vedo, „kako je človek še neizčrpan za največje možnosti“. Socialistični »človek prihodnosti« ali liberalni človek »svobodne družbe« mu pomenita nevarnost poživaljenja človeka. (*Onstran dobrega in zlega*, af. 203; KSA 5.126sl.; prev. 106)

Moralne predpostavke politike poglobi v Osmem glavnem delu: „Ljudstva in domovine“. Ugotavlja, da ni mogoče, da bi vsak človek ali vsak narod presegel nacionalizem in patriotizem v enakem času. Nacionalna in patriotska čustva je težko premagati in »se spet vrniti k pameti, kar naj pomeni k „dobremu evropejstvu“. Eden od vzrokov za politične krize je hitrost političnih procesov v Evropi – »hitra Evropa«, pravi Nietzsche. Zaradi tega se v politiki odloča brez filozofije, filozofija je nadomeščena s „politiziranjem“, državnik, ki hoče biti velik, pa spodbuja zaspane strasti in želje svojega naroda. Taka politika je samo po nesporazumu velika. Nietzsche zato priporoča previdnost in zadržanost, katere podlaga je stara vera, »da je samo velika misel tista, ki nekemu dejanju ali stvari daje veličino« (af. 241; KSA 5.181sl.; prev. 150–151). Demokratično gibanje Evrope je proces, v katerem se oblikuje evropski človek, ki je bistveno nadnacionalna in nomadska vrsta človeka. Širina in množičnost tega procesa je pozitivna, če se ob tem ne pozabi, da je celotno skupnost treba usmerjati. Oblikovanje enakih ljudi srednjih slojev, ki so koristni, delavni, uporabni, nameščenci postanejo lahko izvir izjemnega, delavci bodo rabili gospodarja, zapovedujočega „tako kakor vsakdanji kruh“: »Hotel sem reči: demokratizacija Evrope je hkrati nehotena priprava pogojev za rast *tiranov*« (af. 242; 5.183; prev. 153). Evropejstvo je vsekakor nekaj, kar je v procesu. Glede ideje nove Evrope Nietzsche omenja astronomski pojav, da se naše sonce hitro giblje proti ozvezdju Herkula: »In jaz upam, da bo človek na tej zemlji delal enako kot Sonce. In mi smo spredaj, mi dobri Evropejci.« (af. 243; 5.183; prev. 153)

Nietzschejeva skrb za usodo Evrope in za potek evropske zgodovine je tesno povezana z njegovo kritiko zgodovine Nemčije in s kritiko tedanje nemške kulture. Čeprav je bilo včasih običajno, da so Nemce imenovali »globoke«, pa Nietzsche ironično pripominja, da so Nemci »kot ljudstvo sredine« (kot pozitivna značilnost) samo »bolj nedojemljivi, obsežnejši, bolj polni protislovij, ...« za same sebe kakor drugi narodi. To se kaže tako v filozofiji, npr. v Heglovem sistemu, katerega princip je protislovje, pa tudi v okusu na področju umetnosti in nravi. Nietzsche pa še upa na nekaj skrite »globine«, in ima besedno igro s homofonijo *tief, tieusch, deutsch*: „globoko, sleparsko, nemško ljudstvo“ – das „tiusche“ Volk, das Täusche-Volk ...“ (af. 244; 5.186; prev. 155). V presoji razvoja nemške glasbe ob Schumannovi

glasbi pripomni, da jo ogroža nevarnost, »da izgubi glas za dušo Evrope in da potone v zgolj domovinsko čustvovanje.« (af. 245; 5.188; prev. 157).

V iskanju kulturnih pogojev za novo politiko in v iskanju načina vladanja enotni Evropi, je dal prednost Judom in Rusom (af. 251). Za prisluhniti je, kaj pravi o anti-francoski, anti-judovski, *anti-poljski itd. neumnosti*, ki jo imenuje tudi infekcija:

»Na primer o Judih: naj se prisluhne. – Nisem še srečal Nemca, ki bi bil Judom naklonjen; ...« (KSA 5. 193, af. 251; prev. 161).

Toda prisluhniti velja tudi njegovem nazoru o nacionalizmu, ki se je navdihoval ob grški politični filozofiji, zlasti ob Tukididu:

»To, kar se danes v Evropi imenuje »nacija« in kar je pravzaprav bolj *res facta* kakor *nata* (da je včasih videti tako podobna *res ficta et picta*, da bi jo zamenjali –), vsekakor pa nekaj nastajajočega, mladega, ne še rasa (etimologija: *ratio* in *radix*), da ne rečem takšna, ki je *aere perennius*, kakršen je značaj Judov.«

68

Odnos med Nemci in Judi pa je povezan z evropskim problemom, ki je v tem, kdo in kakšen bi bil sloj ljudi, ki bi zmoželi voditi evropsko politiko. Nietzsche tu govori v zelo nedoločnem jeziku, ko pravi, da je treba „izobraziti nekakšno novo kasto, ki bo vladala nad Evropo.“ (af. 251; 5.195; prev. 183)

Vladajoči sloj, kakor je treba reči, če naj se izognemo Nietzschejevemu govoru o kasti in rasi, kar ne olajšuje razumevanja – ne sme biti »nefilozofska rasa«. O tem govori v petih paragrafih tega odseka (§§ 252–256) Onstran dobrega in zlega, v katerih podaja kulturološke skice Anglije, Francije in Nemčije. V presoji angleške filozofije in angleškega razsvetljenstva omenja pretiran poudarek na koristnosti ter kompenzacijo brutalnosti s krščanstvom. V francoski kulturi ceni skrb za umetnost in njihovo staro mnogostransko moralistično kulturo. Pri Francozih zlasti ceni njihov poskus sinteze Severa in Juga. Ob primerjavi francoske filozofije, zgodovinopisja in književnosti z nemško filozofijo in glasbo pride do ocene, da nemška »odločenost za kri in železo« (KSA 5.200; af. 254; prev. 167) gotovo ni prava »velika politika«. Pravi Evropejci so ljudje, »ki znajo na severu ljubiti jug, na jugu sever«, in so na ta način »rojeni Srednji prebivalci (Mittelländer)«. (af. 254; 5. 200; prev. 167)

Zaradi nacionalizma je po Nietzscheju prišlo do bolezenske odtujenosti med narodi Evrope, odtujenosti, ki se še širi. Nietzsche vse stavi na znamenja, v katerih se izreka, »da *Evropa hoče postati eno*« (KSA 5.201, af. 256; prev. 168),

da bi tako dobili »Eno Evropo« (KSA, ib., str. 201; prev. 169). Idejo zedinjene ali združene Evrope, ene Evrope razvija tudi še v zapisu poleti 1885, ki smo ga že citirali v uvodnem paragrafu (*Volja do moči*, fr. 957; prev. 529), vendar pa naslednje besedilo iz istega zvezka ni bilo vključeno v *Voljo do moči*:

»Pri vseh širših in globljih ljudeh tega stoletja je bilo samolastno skupno delo njihove duše, da pripravi tisto novo sintezo in poskusno anticipira „Evropejca“ prihodnosti«.

Nova sinteza in nova enotnost je nekaj, v kar silijo tudi ekonomske razmere:

„Denar sam že sili Evropo, da se bo enkrat združila v Eno moč.“

Taka Evropa bo mogla vstopiti „v boj za vladanje zemlji“, pri čemer naj se resno „sporazume“ z Anglijo. (KSA, 11. 583–584; 37[8]) Govori pa tudi o tem, da zaradi družbenih antagonizmov in kljub pomenu ekonomije in trgovine za povezovanje in sodelovanje med državami, države morajo biti vojaško močne, če naj se enakopravno udeležujejo v trgovini. (KSA 11.584; 37[9])

Nietzsche se vseskozi trudi pokazati, da je za Evropo nujno, da postane eno, enota v vseh pogledih, geografskem, gospodarskem, vojaškem, političnem in kulturnem, za kar najde oporo tako pri Byronu kakor pri Napoleonu.

Ob vprašanju evropske ekonomije pa je Nietzsche kritičen do evropske kolonizacije. V veliki zbirki sentenc z naslovom „Na visokem morju“ (poleti 1882) je odkril povezave med kolonizacijo in krščanstvom: „Krščanski bog, bog ljubezni in krutosti, [je] zelo pametno in brez moralnih predsodkov izmišljena oseba: pravi bog za Evropejce, ki si hočejo podrežati zemljo.“ (KSA 10. 62; 3[76]) In dve leti kasneje je podal drugo ostro kritiko kolonializma:

„Kako je Evropejec ustanovil kolonije, dokazuje njegovo naravo roparske živali.“ (KSA 11.56; 25[56].)

Vprašanje evropske enotnosti pa ni samo vprašanje ekonomije in vodenja, temveč tudi znanosti. Kakor demokracija predpostavlja človeka kot »čredno žival«, danes se reče kot »družbeno bitje«, na podoben način spadajo k demokraciji tudi znanosti in njihova osnova, tj. logično mišljenje in dokazovanje (KSA 12.347; 9[20]). Ta splošna ugotovitev pa ima tudi svoje družbene korenine. To najdemo opisano v zapisu »O poreklu znanstvenikov« (af. 348; 3.584; 230) iz *Vesele znanosti*. V kratkem pogledu na zgodovino znanosti ugotavlja, da evropski znanstveniki prihajali iz različnih slojev in so zato postali bistveno in neprostovoljno „nosilci demokratične

misli¹⁴. Zato Nietzsche pravi, da je znanost kakor neka rastlina, ki ne potrebuje specifičnega zemeljskega kraljestva. Znanost je utemeljena na logiki, bistvo logike pa je nasilje v mišljenju, natančneje, je »izsiljevanje soglasja z razlogi«:

„Nič ni bolj demokratičnega kot logika: ne pozna ugleda osebe in tudi kriv nos jemlje za raven.“¹⁴

70 Znanost – to je vera v dokaz (af. 348). V zapisu »O ‚geniju rodu‘, je govor o tem, kako človek razvija svoj govor, svojo zavest in »svoje« mišljenje. Človek kot vsako živo bitje misli neprestano, toda tega ne ve. Zavest, zavedanje samega sebe in samozavedanje in zavestno mišljenje je samo majhen del tega mišljenja. Zavest in zavestno mišljenje sta se razvila iz potrebe po sporočanju, po sporazumevanju, pomoči itd. Zavestno mišljenje se dogaja v besedah, ki so znamenja sporočanja: »Na kratko rečeno, razvoj jezika in razvoj zavesti gresta z roko v roki.« Nietzsche tako odkriva – kar je danes splošna resnica –, da človek razvija svoj govor, mišljenje in zavest samo tedaj, ko deluje kot družbena žival. Toda Nietzsche gre še naprej, in trdi, da zavest ne pripada človeku kot posamezniku temveč bolj k temu, kar je na njem družbena in čredna narava. V znanosti je privedeno do zavesti ravno ne-individualno, povprečno: to je »genij vrste«: »mi ‚vemo‘ (ali verjamemo ali si domišljamo) ravno toliko, kot more biti *koristno*, v interesu človeške-črede, rodu« (af. 354; 3.592 sl.; prev. 239). Iz tega pa sledi tudi to, da se naša zavest razvija glede na družbeno koristnost. Poleg tega vsakdo izmed nas, četudi bi želel poznati samega sebe, privede do zavesti ravno ne-individualno po sebi, tisto, kar je povprečno, kar Nietzsche imenuje genij rodu, *Genius der Gattung*. V nekem smislu je genij rodu tisto, kar je dobro (za) drugega. Poleg tega genij rodu ali vrste tako rekoč ukazuje naši individualnosti. Naše zavestno in socialno mišljenje je vezano na postopke majorizacije, generalizacije, posploševanja. Svet, ki se ga zavedamo, je površinski in znakovni svet, ki ga ontološko določata perspektivizem in fenomenalizem. Tako stanje pa je posledica naše živalske, a tudi naše preživetvene zavesti. In kar Nietzscheja skrbi, je to, da bi

14 Opis človeškega nosu je malo humorističen primer v teoretiziranju o individualnem in bistvenem od Platona in Aristotela dalje.

takšno mišljenje obvladovalo vse naše ravnanje. Če je Evropa utemeljena samo na koristnosti, lahko pride v nevarnost njen obstoj.

Kakor je znano, je razumevanje človeka kot rodovnega bitja in čredne živali oblikoval Aristotel – kako to razumejo naši mistični grekologi, mi ni jasno –, najti pa ga je tudi v Platonovem dialogu *Državnik*. Ob Nietzschejevi kritiki demokracije ni odveč pomisliti na to, da so za Aristotela volitve funkcionarjev dojete za oligarhičen postopek, medtem ko je žrebanje vodstvenih oseb pravi demokratičen postopek (*Politika*, 4.7.1294b33).

V tej analizi demokracije ni napaka to, da opaža, kako znotraj procesa večinskega odločanja in generalizacije prihaja do želje po vodenju – zato demokracije postajajo predsedniške ali pa ohranjajo kraljevino (USA, UK).

4. »Zemlja skupna vsem«: velika politika kot upravljanje Zemlje in kot politika miru

71

V svoji pozitivistični fazi je Nietzsche dojel veliko politiko kot pojav nečesa negativnega. To je pojasnjeval v dveh aforizmih: „Velika politika in njene izgube“ (MaM I, af. 481, KSA 2.314; prev. 262) in „O veliki politiki“ v *Jutranji zarji* (af. 189; KSA 3.161-162; prev. 137 sl.). Velika politika je evropska oboroževalna tekma, ki prinaša ekonomske izgube, kar pa ni edina škoda. Povečujejo se tudi skrbi v zvezi z javno blaginjo in povečuje se duhovno obubožanje. Zaradi rastoče moči Nemčije, se je druge države začenjajo bati kot novega kolosa. V *Jutranji zarji* omenja tri glavne motive za veliko politiko. Poleg koristi in napuha je tu še potreba po občutku moči. V zgodovini narodov nastopajo trenutki, ko ima nek narod svoj največji užitek v tem, da kot zmagovita in tiranska nacija upravlja (ali misli, da upravlja) z drugimi narodi. Čutenje, da je močan, daje nekomu občutek, da je dober, a drugega, nad katerim se znaša s svojo močjo, imenuje slabega, še več zlega in zlobnega. Nietzsche nas ob tem spomni na mit o petih rodovih človeštva v Heziodovi pesnitvi *Dela in dnevi*, v katerem imamo opozicijo med zlato in srebrno dobo, ter med bronasto in junaško dobo človeštva – peta doba je železna in v njej živimo danes. Nietzsche je dal naslednji komentar: „Heziod ... je isto obdobje, obdobje homerskih junakov, naslikal dvakrat enega za drugim in napravil dve iz enega«. Kajti heroji so se nekaterim zdeli dobri junaki, drugim pa zli. To interpretacijo potrjujejo moderne antropološke študije, npr. J.-P. Vernant.

Za poznega Nietzscheja je velika politika nekaj velika in usodnega, je naloga, izziv in problem. Za ta izziv je treba oblikovati znanstvene temelje, da bi se izognili velikim vojnám in nesrečám. V dobi demokracije so filozofska mnenja vzeta kot pogoji življenja in obstoja. Zato je treba najti novo povezavo med politiko in filozofijo. (KSA 9.540; 11[262]; poleti 1881) V tem času večnega vračanja, označenega kot prstan večnosti, *annulum aeternitatis* (1881), ki pomeni željo vse doživeti še enkrat in večnokrat« (KSA 11.520; 11 [196]), je Nietzsche zapisal: »Prihaja čas, ko se bo vodil boj za gospodovanje zemlji – voden bo v imenu temeljnih filozofskih naukov.« (KSA 9.546; 11 [273])

72

Povezavo med filozofskimi nazori in politiko je izrazil tudi v spisu *H genealogiji morale*. Pri tem je pomembna značilnost Nietzschejeve teorije ta, da prav ideale šteje za krive napačnega odločanja. V aforizmu 26 je dal kritično oceno tedanje politike, političnih ideologij (antisemitizem) in „objektivnega“ zgodovinopisja, kar nas spominja na *Nesodobna razmišljanja*. Odkriva nihilizem zgodovinopisja. Ob tem obsoja kolonializem in vzvišeni odnos evropskih držav do drugih držav. Ta proces imenuje idealiziranje zemlje. Zavrača špekulante v idealizmu, ki zlorabljajo najbolj poceni agitacijsko sredstvo, moralno držo, govori o pačenju idealov in nadaljuje: „Rad bi vedel, koliko ladijskih tovorov ponarejenega idealizma, ... in ponavljanja velikih besed, koliko ton posladkanega alkoholnega sočutja (firma: la religion de la souffrance), ... bi morali danes izvoziti iz Evrope, da bi njen zrak ponovno bolj sveže zadišal ... /I/imamo v roki, da „idealiziramo“ celotno zemljo.“ (*H genealogiji morale*, 3. af. 26; KSA 5.408; prev. 340sl.)

Značilen primer izvažanja evropskih idealov je izvoz demokracije s strani ZDA in nekaterih evropskih držav v arabske države, npr. v Libijo. To dogajanje v marsičem spominja na dogajanje v peloponeški vojni, kakor ga je opisal Tukidid. Tam Špartanec Brasidas očita Atencem, da je njihovo podrejanje Trakije krivično in pravi: »Krivično je prinašati svobodo« – Ἄδικον τὴν ἐλευθερίαν ἐπιφέρειν (4.85.6). Svoboda je namreč nekaj, kar mora priti »od znotraj«. Vsiljevanje idealov je ravno primer večnega vračanja v politiki. Prav tako je primer napačnega idealiziranja politike začetek vojne s Sirijo z razlogom skrbi za civilno prebivalstvo. Vojna proti Libiji se je začela s prepovedjo letenja

libijskemu letalstvu – tako imenovano *no-fly zone* – 2011.¹⁵

Velika politika, ki ima nalogo, da najde odgovore na »kolo problemov« moderne dobe (pismo Overbecku, 14. julija 1887), mora biti zasnovana na poznavanju življenja in kulture, da bi imela »dobro stališče in ptičji razgled na sedanje stvari« (pismo Overbecku, 2. maj. 1884). Velika politika je evropska in mednarodna. Velika politika bo zmoгла iz Evrope napraviti »politično in gospodarsko enotno« (Overbecku, 18. 10. 1888).

Nietzsche se čuti vezanega na »kolo problemov« današnjega sveta. Problemi politike so postali filozofski, ker je politika postala vojna duhov (13.640). Velika politika ni spor med narodi in kulturami. Nasprotje Nietzschejevega ideala velike politike je politika interesov, ki šteje za svojo dolžnost, da podpira egoizem in samopoveličevanje narodov (13.642).

V spisu »*Kako pripomoremo vrlini do vladanja. Tractatus politicus*« je Nietzsche še enkrat izpostavil razliko med „strojnimi vrlinami“ in vrlino višje vrste. Njegovo iskanje višje politične vrline je pomembno, ker od vsega začetka problematizira utilitaristično in egoistično razumevanje politike. V svojem opisu moderne družbe je privzel nekatere elemente Marxovega pojmovanja zgodovine, ekonomije in družbe, zlasti razlikovanje med ekonomsko bazo družbe in neekonomsko nadgradnjo. Kar pa Nietzscheja bistveno razlikuje od Marxa je njegovo vprašanje o cilju globalnega ekonomskega procesa. Nietzsche pravi:

„Nujnost izkazati, da k vedno bolj ekonomični uporabi človeka in človeštva, k vedno trdneje medsebojno prepleteni „mašineriji“¹⁶ interesov in storitev pripada *neko nasprotno gibanje*. Tega označujem kot *izločanje luksuznega presežka človečnosti*: v njem naj stopi na svetlo neka *krepkejša* vrsta, nek višji

15 Kot primer večno vračanje enakega lahko navedemo zgodovino Libije. Sedanja vojna se je začela z intervencijo Francije, Združenega kraljestva, ZDA in NATA v Libiji. Določena konfrontacija med Libijo in ZDA je potekala v času 1801–05. Leta 1801 je paša Jusuf Karamanli hotel prisiliti novo državo ZDA, da za uporabo pristanišča v Tripoliju plača letni davek 250.000. dolarjev. ZDA so nudile samo 18.000. Jusuf je ukazal plenjenje ameriškega konzulata. ZDA pošljejo vojno ladjo Philadelphia na libijske obale; ladjo so zajeli v Darni. Američani so organizirali vojaško koalicio, ko so jo sestavljali arabski konjeniki, grški najemniki in disidenti Jusufove družine; Američani 1805 plačajo 68.000. Cf. Ham, *Libya*, p. 34–35.

16 Izraz *machina mundi* – Boethius, *De consolatione philosophiae*.

tip, ki ima drugačne pogoje nastajanja in ohranitve kot povprečni človek. Moj pojem, moja prispodoba za ta tip je, kakor se ve, beseda „nadčlovek“.

Na oni prvi poti, ki je zdaj popolnoma pregledna, nastane prilagoditev, izravnava, višje kitajščina, instinktivna skromnost, zadovoljnost v pomanjševanju človeka – neke vrste *mirovanje v nivoju človeka*. Šele tedaj ko imamo tisto neizogibno prihajajočo skupno gospodarsko upravljanje zemlje, *more* človeštvo najti svoj najboljši smisel kot mašinerija v njegovi službi: kot ogromno kolesje vedno manjših, vedno finejše „uskklajenih“ koles; kot nenehno rastoča odvečnost vseh gospodujočih in zapovedujočih elementov; kot celota z ogromno silo, katere posamezni faktorji predstavljajo *minimalne sile, minimalne vrednosti*. V nasprotju s tem pomanjševanjem in prilagajanjem ljudi na specializirano koristnost je potrebno obratno gibanje – rojstvo *shintetičnega, sumirajočega, opravičujočega* človeka, za katerega je ono mahinaliziranje človeštva bivanjski predpogoj, kot nek podstavke /Untergestell/, na katerem si more iznajti *višjo formo* biti ...

74

Človek prav tako potrebuje nasprotovanje množice »niveliranih«, občutje distance v primerjavi z njimi; stoji na njih, živi od njih. Ta višja oblika *aristokratizma* je oblika prihodnosti. – Moralno govorjeno predstavlja celokupna strojna tehnika, solidarnost vseh koles, maksimum v *izkoriščanju človeka*: vendar predpostavlja takšne [ljudi], zaradi katerih ima to izkoriščanje *smisel*. V drugačnem primeru bi bilo [to dogajanje] dejansko zgolj celovito zmanjšanje, *vrednostno zmanjšanje* tipa človek – *fenomen nazadovanja* v največjem stilu.

– Vidite, tisto, proti čemur se borim, je *ekonomski* optimizem: kot da bi z rastočimi stroški *vseh* nujno morala rasti tudi korist vseh. Zdi se mi, da se dogaja nasprotno: *stroški vseh se sumirajo/seštevajo v skupno izgubo*: človek postaja *neznatnejši* – tako da se nič več ne ve, čemu sploh je ta ogromni proces služil. Čemu? nek nov „čemu“? – to je tisto, kar človeštvo potrebuje ...“ (12.462–463; 10[17]; jesen 1887; *Volja do moči*, fr. 866; prev. 489–490)

Kar manjka v Marxovi kritiki politične ekonomije, je problem nihilizma. O nihilizmu in o veliki politiki pa Nietzsche na več načinov govori tudi v *Onkraj dobrega in zlega*, v »šestem glavnem delu«, ki ima naslov »Mi znanstveniki«. Evropska kultura trpi zaradi skepticizma, ki ga Nietzsche ne najde samo pri Montaignu, temveč tudi pri Sokratu, namreč v sokratski nevednosti. Preveč

znamenj vprašanja in preveč dvomov, ki se širijo po Evropi, za Nietzscheja predstavljajo neke vrste bolezen, ki jo je imenoval »ohromitev volje« ali „bolezen volje“ (KSA 5.139; 6.208; prev. 114 sl.). Bolezen volje je po Evropi neenakomerno razširjena: Nietzsche omenja Francijo, Nemčijo, Anglijo in Španijo. Primer za neodločnost je po Nietzscheju tudi toleranca, kot nezmožnost za da in ne.¹⁷ Posebej se zaustavi pri Rusiji, pohvali rusko odkritje fenomena nihilizma, imenuje jo »vmesno država« z negotovo voljo, želi si da bi njena moč povečala, da bi se Evropa bolj poenotila. Na grožnjo drugih narodov bi se morala Evropa odločiti, da sama postane grozeča, to pomeni, morala bi *dobiti Eno voljo*, ki bo dolga in njena lastna. Pogoj za takšno voljo je nov vladajoči sloj, ki postavlja cilje za tisočletja. S tem bi moglo biti konec razvlečene komedije malodržavja »Kleinstaaterei« ter dinastične ali demokratične mnogohotnosti »Vielwollerei«:

»Čas za majhno politiko je mimo: že naslednje stoletje prinaša boj za gospodovanje zemlji, – primoranost k veliki politiki« (ib., 5.140; prev. 116)).

75

Velika politika je zadeva velike kulture, ki ni možna brez »veličine« človeka in brez vzgoje. Že v aforizmu 87 »Učiti se dobro pisati« iz *Popotnika in njegova sence*, je izpostavil dobro pisanje kot nacionalno nalogo, ki pomeni tudi nujni pogoj za veliko politiko, ki jo mora izvajati Evropa in dobri Evropejci. Velika politika ima tudi veliko kulturno nalogo, in sicer „vodenje in nadzorovanje celotne kulture na Zemlji“ (KSA 2.592–3; fr. 2.87; prev. 488 sl.). Toda vzgoja ni samo tehnološki in industrijski proces, in tudi ne samo vprašanje kulture, temveč je tudi materialno, telesno dogajanje. Zgodovina je proces življenja, človeška bitja v svoji telesni eksistenci so nosilci in subjekti zgodovine. V *Zaratustri* imamo lep aforizem »O darujoči vrlini«, ki je naslovljen učencem iz mesta po imenu »Pisana krava« – kar je Evropa; Nietzsche pravi, da „gre telo skozi zgodovino“ (KSA 5.98; prev. 87). Darujoča vrlina je več kot pravičnost. V zapisu Bog kot atribut nacionalnosti, so narodi sami so dojeti kot „telo boga“ (13.151; 11[346], november 1887–marec 1888). Dosedanja zgodovina je vivisekcija življenja, tortura na zgodovinskim telesom. S temi idejami Nietzsche navezuje na Dostojevskega, katerega roman *Demoni* tudi pogosto citira. Poleg tega Nietzsche tu navezuje tudi na humanizem v

17 Ottmann, 1999,2 299.

filozofiji, katerega predstavnika sta Polibij (1.4.8) in Ciceron.¹⁸

Po teh preliminarijah prehajamo k zapisom o „Veliki politiki“, ki so nastali v Nici in ki izvirajo iz zadnjega meseca Nietzschejevega pisanja, december 1888 – začetek januarja 1889. Ti zapisi niso bili objavljeni v *Volji do moči*; objavljeni so na zadnjih straneh 13. zvezka *Kritične študijske izdaje* (KSA 13.637–647; 25[1-21]).¹⁹

V njih je posebej poudarjena nujnost nove velike politike v Evropi, ki bo obrzerala nacionalizem, antisemitizem, interesno politiko, imperializem in povprečno moralo. Marsikateri stavki so tu pisani megalomansko, vendar je njihova vrednost kot pisateljskega angažmaja nesporna.

„Velika politika.

Prinašam vojno. *Ne* [vojne] med ljudstvom in ljudstvom: nimam besede, da bi izrazil svoje zaničevanje za politiko interesov evropskih dinastij, ki zasluži prekletstvo, politiko, ki iz ščuvanja k samouveljavljanju [in] samopoveljevanju ljudstev drug proti drugemu dela princip in skoraj dolžnost. *Ne* [vojne] med stanovi. Kajti mi nimamo višjih stanov, posledično tudi ne nižjih: kar je danes v družbi zgoraj, je fiziološko obsojeno in je poleg tega – kar je dokaz za to – v svojih instinktih postalo tako obubožano, tako negotovo, da brez tankovestnosti izpoveduje proti-princip neke višje vrste č/loveka/.

Prinašam vojno počez skozi vsa absurdna stanja ljudstva, stanu, rase, poklica, vzgoje, izobrazbe: vojno kakor med vzponom in propadom, med voljo do življenje in *maščevalnostjo* proti življenju, med poštenostjo in zahrbtno zlaganostjo ... Da vsi „višji stanovi“ stopijo na stran laži, to jim ni na razpolago – to oni *morajo*: nimajo tega v rokah, da bi slabe instinkte držali stran od sebe. – Nikoli bolj kakor v tem primeru bo izhajalo, kako malo je na pojmu „svobodna volja“: nekdo potrjuje, kar on *je*, nekdo zanikuje, kar *ni* ...“ (KSA 13. 637; 25 [1])

Velika politika je osnovana na skrbi za način življenja v vseh pogledih, kar Nietzsche sicer imenuje z medicinskim izrazom *dieta*. Ta skrb zajema vse bližnje stvari: prehrana, obleka, zdravje, spolnost, delitev dneva. Velika politika je potrjevanje življenja, narave, in boj proti uničevanju življenja, proti ne-naravnosti. Tako pride do dveh stavkov velike politike:

18 Cf. Brehier, 1955, str. 139.

19 Takšna opustitev, in druge podobne, bi mogle biti dober razlog, da se originalna izdaja in prevod *Volje do moči* dopolni – kar pa editorično ni enostavna stvar.

„Prvi stavek: velika politika hoče napraviti fiziologijo za vladarico o vseh drugih vprašanjih ...“

„Drugi stavek: ustvariti eno stranko življenja, dovolj močno za *veliko* politiko“. [...]" (KSA 13. 638; 25 [1])

V njegovem manifestu gre za kulturni napredek človeštva kot celote, za kar je merilo jamstvo za življenje. Velika politika je poskus odgovoriti na krizo na zemlji. Za svojo nalogo in svojo del na usodi šteje to, da opozori na globoko kolizijo vesti. Ni fanatik, temveč govori v zavesti o nujnosti samoosmislitve človeštva. Sluti konvulzije na zemlji in vojne, kakršnih še ni bilo, in dodaja:

„Ničesar, kar bi se globlje upiralo *vzvišenemu* smislu moje naloge kot ... prekletja vredno ščuvanje k samouveljavljanju ljudstev [in] ras, ki ima sedaj pretenzijo na ime „velika politika ...“ (KSA 13.640; 25[6])

Velika politika je tudi mirovna politika. V zapisih »Vojna na življenje in smrt s hišo Hohenzollern« in »Zadnji preudarek« dvakrat ponovi: „Nazadnje bi mogli pogrešati vojne: v določenih okoliščinah bi zadoščalo že pravilno mnenje ... So še bolj učinkovita sredstva, da fiziologija pride do veljave, kakor so bolnišnice – znal bi bolje uporabiti 12 milijard, kolikor Evropo danes stane «oboroženi mir.» (KSA 13.644; 25[14]) Politika kanclerja Bismarcka mu ni velika politika, temveč «hišna politika», ki je uničila vse predpostavke za *velike* naloge, za svetovno-historične smotre, za neko plemenitejšo in finejšo duhovnost.

V svoji dramatični kritiki evropske politike šteje za absurdnost, da imajo države stalne armade za nekaj nujnega »za smoter vojn ...«, kajti grško je vojna za smoter miru! Za sokrive napačne politike šteje dve instituciji: dinastično in duhovniško. Kritizira Bismarcka, ker ni presegel dinastično politiko Hohenzollernov in zaključuje: »Ni pravice do poslušnosti, kadar je zapovedujoči zgolj nek Hohenzollern« (15.645; 25 [16]).²⁰

Pod vplivom Epikurja in stoikov je Nietzsche oblikoval pluralistično in tolerantno veliko politiko, kar izpostavlja zlasti Ottmann.²¹ Kakor v helenistični etiki, tako je tudi v njegovi politični filozofiji prisotna ideja boja proti bolečini: »Boj proti bolečini. Sredstva boja postajajo spet bolečine (v bojevanju se nahaja

20 Nietzsche je tako anticipiral člen 227 versajske mirovne pogodbe, v kateri je bil nemški cesar Wilhelm II obtožen vojnih zločinov in poklican na mednarodno sodišče kot vojni zločinec; cf. Schmitt, 1997, 233sq.

21 Ottmann, 1999.²

pretiravanje, gnati do viška). Narava kot bolečina, religija kot bolečina, družba kot bolečina, kultura kot bolečina, vedenje kot bolečina. Torej: *boj proti boju!*²² (KSA 8. 581) Menil je, da morajo biti filozofi ohranjevalci življenja in prijatelji življenja. Ob tem je opazil nevarnost, da bo evropska dejavna sila mogla gnati do množičnega samomora (KSA 10.43; 2[4]). Večkrat zapiše, da k „vladanju“ spadata tako trdota kakor milina. Čeprav večkrat govori o svoji dejavnosti kot o boju, ob tem skuša pojasniti: „Vojna (toda brez smodnika!) med različnimi mislimi! in njihovimi armadami!“ (KSA 10.515)

Velika politika pa ni samo zadeva filozofije kulture, temveč obsega tudi spremenjen človekov odnos do zemlje. Od Zaratusstre dalje je Zemlja tudi osrednja tema Nietzschejevega razmišljanja. Zemlja, telo in življenje, zdravje in tudi klima, morajo spadati med človekove bližnje in prve skrbi, saj je Zemlja pozabljen izvir človekove sreče. To je izrazil v nedokončanih stavkih v zapisu »Sedem pečatov« iz *Zaratusstre*. »Če sem kdaj pri božji mizi Zemlje z bogovi igral kocke ... – kajti Zemlja je neka božja miza, taka, da trepeče od ustvarjalnih novih besed in božjih metov.«²² Ampak v pesniški besedi je tudi nebo miza bogov, toda tako nebo, ki je čisto, ker na njem ni večnega pajka uma in pajkove mreže uma, kakor pravi v aforizmu »Pred sončnim vzhodom«, in nadaljuje proslavljanjem neba takole:

»da si mi plesna tla za božje slučaje, da si mi božja miza za božje kocke in igralce s kockami!«²³ (4.209-210; prev. 193)

Ta dva zapisa sta odsev homerske podobe sveta, v kateri se svetovni red vzpostavi z zmago olimpskih bogov oziroma z bojem Zeusa in Kronidov proti Titanom. Kakor vemo, je v homerskem epu svet razdeljen na pet instanc: Zemlja, širok Olimp, etrsko ali oblačno Nebo, Morje in Podzemlje. Trije bratje, sinovi Kronosa in Reje, so z žrebom dobili Zeus Nebo, morje Pozejdon, podzemlje pa Had. Dve področji, Zemlja in široki Olimp ostajata izven delitve in sta skupna, sta mizi bogov:

Γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.

»Poleg pa Zemlja vsem skupna in širni Olimp.« (Homer, *Iliada*, 15.193)

22 Nietzsche, Zaratusstra, *Sedem pečatov*, 3; KSA 4. 289–290; prevod 265.

23 Nav. delo. KSA 4.209–10; prev. 193.

Nič pa ni povedanega o tem, katere moči so povzročile delitev deležev. Vsekakor so bili deleži določeni z žrebom. Ker pa Zemlja in Nebo pripadata vsem, prihaja pogosto do sporov.²⁴

Skupni delež na nebu pomeni čisto nebo, in skupni delež na zemlji pomeni skupno skrb za naš način življenja na zemlji. Zemlja – to pomeni «ta svet, večno nepopoln» (*Tako je govoril Zaratustra*, 4.35; prev. 33), ki nam preostane, ko opustimo »drugi svet« metafizike.

Nietzschejevo ukvarjanje z veliko politiko je del tudi skrb za naše telesno bivanje. Skrb za zemljo je tako skrb za zdravje na zemlji. Tu naš filozof sledi hipokratski medicini, ki si je prizadevala vzpostaviti human način življenja v svetu narave. O tem govori v aforizmu »Duhovno in telesno presaditev kot zdravilno sredstvo« iz *Popotnika in njegova senca*. Zgodovina kot poznavanje različnih kultur naj postane tudi nauk o zdravilih, kar ni isto kor znanost o zdravljenju. Treba je poznati zdravila, ki so bila odkrita v različnih deželah in v različnih klimatskih področjih. Zato predlaga nekakšno medicinsko geografijo (Človeško, vse preveč človeško, 2. del, af. 188; KSA 2.634; prev. 524). Zemljo je treba pripraviti za prehranitev drevesa celotnega človeštva, velike človeške celote, kajti človeštvo naj postane eno drevo z mnogimi milijardami cvetov (ib., af. 189; 2.635; prev. 524–525; aforizem »Drevo človeštva in um«).

Upravljanje Zemlje in Neba mora biti organizirano, urejeno po normi policentrizma v svetu in v mednarodni politiki. Ampak do tega v današnjem globalizmu, ki poteka ob supremaciji ZDA, Združenega kraljestva, EU in NATA, ne pride, kajti velike politike ni brez političnega policentrizma: »Čim več internacionalnih moči – da bi se izučile izvajati perspektivo sveta.« (KSA 12.222) Vaditi se videti svet, to je sedaj naloga. Tudi volja do moči je nekaj, kar ne smemo jemati dogmatično. Volja do moči ni enovit fenomen temveč nastopa kot množstvo volj do moči: »Človek je množstvo »volj do moči«: vsaka z množtvom izraznih sredstev in oblik.» (KSA 12.25; 1[58]) Volja je neupravičena posplošitev (13.301; 14[121]).

24 Prim. Kalan, 2007.

Idejo skupne lastnine nad zemljo je obravnaval tudi Kant v *Metafiziki nravi* in v eseju *O večnem miru*. Po Kantu je skupna lastnina zemlje utemeljena v zakonitem postulatu praktičnega uma (§ 2), ki določa, »da so vsi ljudje izvorno v zakoniti posesti zemlje/tal.« Zaradi tega je skupna posest zemeljske površine *communio possessionis originaria*.²⁵

Mednarodno pravo in vprašanje lastnine sta seveda pogoj za mirovno politiko. Toda mirovna politika se mora slej ko prej neposredno soočiti z oboroževanjem in pa dejanskimi vojnami. V zapisu „Sredstvo za dejanski mir“ (KSA 2.679; af. 284, Popotnik in njegova senca) je Nietzsche tehtal vprašanje vojaške moči in možne načine izvajanja mirovne politike. Po metodi suma pripominja, kako nobena vlada ne priznava, da vzdržuje vojsko zato, da bi z njo, če se pokaže ali če najde priložnost, zadovoljila svoje osvajalne želje, »saj mora armada služiti obrambi«. Vsaka država predpostavlja slabo prepričanje sosedu in dobro prepričanje pri sebi. Takšno predpostavko, ki je danes v preobilju prisotna v vsem zahodnem svetu, Nietzsche šteje za nehumanost, ker sosedu podtika imoralnost. Takšna predpostavka je tako huda in še hujša kot vojna: je v osnovi celo že poziv in vzrok za vojno. Zamišlja si situacijo, ko bi ljudstvo najmočnejše vojaške sile spontano zaklicalo: »Zlomimo meč!« (KSA 2.679, ČpČ 2, af. 284; prev. 560). Oboroženi mir šteje za nemiroljubno naravnost.

80

Nietzschejeva politična filozofija je dobila svojega naslednika na področju mednarodnega prava. Temo velike politike je prevzel Carl Schmitt v delu *Nomos Zemlje v mednarodnem pravu jus publicum Europaeum*, v katerem nadaljuje dve Nietzschejevi ideji. Prvič je Schmitt proučil in razjasnil probleme policentrične politične in pravne odgovornosti pri upravljanju Zemlje, in drugič, poskusil je razviti načela mednarodnopravne regulacije, zadevajoče celotno zemljo, kontinente, oceane in morja, da bi se mogli izogniti nevarnosti novih vojn – to bi bil *nomos* zemlje.

25 Kant, *Metaphysik der Sitten*, §2,§13;1966, 52,73–74O, in Kant, *Zum ewigen Frieden* 1964, 214; prev. 69; Tonkli Komel, 2005, 95sl.

5. Zaključek

S tem Nietzsche veliko politiko razume tudi kot vprašanje, kako ukrotiti vojno, zmanjšati nasilje, in kako odgovoriti na nasilje. Če se ozremo na današnjo politično situacijo, ni težko videti, da so Nietzschejeve ideje o veliki politiki še aktualne. Ni težko videti, da ima velika politika danes še iste naloge, kakor v Nietzschejevem času. Te naloge so med seboj prepletene: zmanjševanje militarizma, spraviti vojno pod nadzorstvo, a ne z ekonomskimi blokadami, zmanjšati nasilje med državami in znotraj držav. Podlaga vsemu pa je policentrično upravljanje Zemlje po pravilu kontinentalnega in še kakšnega policentrizma: Evropa in Azija, Severna Amerika in Južna oz. Latinska Amerika, Afrika, itd. morajo delovati kot mednarodno pravno priznani, tj. politični, subjekti. Nujno je tudi zmanjševanje imperializma in kolonializma – tudi znotraj same Evrope. Organizacija severnoatlantske pogodbe (North Atlantic Treaty Organisation) kot pravna podlaga za NATO ni kompatibilna s policentrično idejo delovanja v mednarodni politiki. Velika politika v svetovnem merilu tudi ne more biti politika zahodne hemisfere ob vojaškem vodstvu ZDA in NATO.

Zlasti je pogošati vidik kulture v mednarodni politiki. Kar se najpogosteje dogaja v politiki, in česar bi se bilo treba izogibati je kombinacija pragmatične interesne politike in površne znanstvene kulture.

Bibliografija:

Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Ed. G. Colli/M. Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/New York: Walter de Gruyter 1993.³

Nietzsche, F. *Werke. Zweite Abteilung. Nachgelassene Werke*. Izd. Peter Gast. Bd. XIV. Leipzig: C. G. Naumann, 1904.

Nietzsche, Friedrich. Času neprimerna premišljevanja. Prev. V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica, 2007.

–: Človeško, *prečloveško*. Prev. A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.

–: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*. Prev. Janko Moder in Teo Bizjak. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.

–: *Jutranja zarja*. Prev. A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.

–: *Tako je govoril Zaratustra*. Prev. Janko Moder. Ljubljana, Slovenska matica, 1974.

–: *Vesela znanost*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.

–: *Volja do moči*. Prevod J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 1991.

Platon. *Teag*. V Platon. *Zbrana dela I*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Mohorjeva družba 2004, str. 649–660.

Boetij, Severin A. M. *Tolažba filozofije*. Prev. G. Kocijančič [in P. Simoniti]. NUK. *Textus recepti I*. Ljubljana 2012.

Boezio, Severino. *La consolazione della filosofia*. Traduzione O.Dallera. Testo latino a fronte. Milano: Rizzoli 2010.¹³

Kant, Immanuel. »K večnemu miru«. V Kant. *Dve razpravi*. Prev. Izidor Cankar. Ljubljana: Slovenska matica 1937.

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. V: I. Kant. *Werke 11: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Izd. W. Weischedel. Frankfurt a. Main: Insel Verlag 1964, 191–260.

Bréhier, Émile. *Études sur la philosophie antique*. Paris: PUF 1955.

Ham, Anthony. *Libya*. Lonely Planet. Lonely Planet Publications 2007.

Kalan, Valentin. »Politične razsežnosti dáaita kot prostorskosti bivanja in