

Paweł Pieniążek

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

NIETZSCHE A FASZYZM

Nietzsche and Fascism

Słowa kluczowe: Nietzsche, faszyzm, nacjonalizm, pan-niewolnik, przemoc, irracjonalizm, kultura, twórczość, elita, utopia.

Key words: Nietzsche, fascism, nationalism, violence, irrationalism, culture, creativity, master-slave, elite, utopia.

Streszczenie

Moim celem jest przedstawienie nazistowskich interpretacji myśli Nietzschego oraz interpretacji Lukácsa – oskarżającej ją o protofaszyzm. Następnie omawiam znane interpretacje z lat czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego wieku, które broniły Nietzschego, choć wskazywały na pewne dwuznaczności jego myśli. Na końcu przedstawiam własne stanowisko, wskazując na bezpodstawność oskarżeń wobec Nietzschego, którego utopijny projekt był oparty na elitystycznej idei aktywności kulturotwórczej.

Abstract

My aim is to discuss Nazi interpretations of Nietzsche's thought as well as those of Lukács, who accused him of proto-fascism. Then I describe the well-known interpretations from the Forties and Fifties, which defended Nietzsche, although they pointed out certain ambiguities in his thought. At the end, I present my position, where I demonstrate the ground-lessness of accusations directed at Nietzsche, whose utopian project was based on an elitist idea of cultural activity.

Kwestia związku Nietzschego z faszyzmem stanowi jedną z kluczowych dla współczesnych interpretacji myśli Nietzschego. W pierwszej części przedstawię skrótowo, skupiając się na zasadniczej argumentacji, jej wykładnie nazistowskie, w tym i oskarżającą ją o protofaszyzm interpretację Lukácsa, a następnie wykładnie z lat czterdziestych i pięćdziesiątych – stanowiące bezpośrednią reakcję na nazistowskie zawłaszczenie myśli Nietzschego i mniej lub bardziej ją broniące, choć czasami nie bez pewnych dwuznaczności (G. Bataille, E. Bloch, Th. Mann, A. Camus, Th. W. Adorno/M. Horkheimer). W drugiej części, odwołując się częściowo do argumentacji zawartej w interpretacjach apologetycznych, przedstawię własne stanowisko¹.

¹ W artykule korzystałem z następujących pozycji: H. Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2000, s. 499–509 (*Politik* – H. M. Gerlach);

Faktem powszechnie znanym jest ideologiczno-propagandowe zawłaszczenie Nietzschego przez reżim nazistowski; miało ono na celu przede wszystkim własną autolegitymizację i wyrażało się m.in. w ścisłych związkach reżimu hitlerowskiego ze skupionym wokół siostry Filozofa, Elżbiety Förster-Nietzsche, narodowo-konserwatywnym środowiskiem Nietzsche-Archiv (słynna wizyta Hitlera w Weimarze 3 listopada 1933), jak również w wielkiej liczbie wydanych antologii tekstów Nietzschego, złożonych z odpowiednio wyselekcjonowanych fragmentów, sprawiających wrażenie, jak gdyby stanowiły integralny tekst sporządzony przez samego Nietzschego. Niemniej jednak za tą oficjalno-propagandową fasadą kryła się prawdziwa dyskusja na temat myśli Nietzschego, która ukazywała złożoność jej nazistowskiej recepcji, ogniskując się wokół kwestii, w jakim stopniu Nietzsche był poprzednikiem faszyzmu.

Najogólniej mówiąc, Nietzsche – wraz z ideami woli mocy, siły, moralności panów, wielkiej polityki, hodowli – został wpisany w światopoglądową doktrynę tzw. heroicznego realizmu, którą cechowały: aktywizm, kult walki i heroicznego zmagania się z losem, apologia niebezpieczeństwa, pogarda dla chrześcijańskiej idei zbawienia i szczęścia oraz dla liberalnych wartości bezpieczeństwa i materialnego komfortu. Idee te zostały połączone z nacjonalizmem niemieckim i przypisane heroicznemu duchowości Niemiec, którą przeciwstawiano romańsko-śródziemnomorskiemu Zachodowi. W tym też duchu Rosenberg, główny ideolog III Rzeszy, w trakcie uroczystych obchodów setnej rocznicy urodzin Nietzschego (Weimar, 15 października 1944) przeprowadził paralelę między Nietzschem, tocącym samotną i tragiczną walkę z dekadentem Zachodem, a samotną Rzeszą, występującą przeciwko marksistowskim i liberalnym potęgom współczesnego świata.

Powstaje problem, jak interpretatorzy germanofaszystowscy radzili sobie z nieasymilowalnymi na gruncie doktryny nazistowskiej składnikami myśli Nietzschego (indywidualizm, duchowy arystokratyzm i elitaryzm, sceptycyzm, perspektywizm, krytyka państwa, ideał przyszłej Europy) oraz – i przede wszystkim – z ewidentnie sprzecznymi z ideologią faszystowską wypowiedziami Nietzschego, dotyczącymi jego wrogiego stosunku do Rzeszy Bismarcka, nacjonalizmu i militarystyki niemieckiego, tradycji pruskiej i pangermanizmu oraz do ówczesnego antysemityzmu. Ciekawe są tu zatem mechanizmy dezinterpretacyjne mające zneutralizować niekorzystne składowe myśli Nietzschego i jego wypowiedzi (pominięcie i zapoznanie, zapośredniczenie teoretyczne, relatywizacja do kontekstu historycznego i osobistego).

Tym, który swoją książką *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker* już na dwa lata przed dojściem Hitlera do władzy położył podwaliny pod wykładnię Nietzschego w duchu realizmu heroicznego, był A. Bäumler, wcześniej znany kanty-

S. E. Ascheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1992; M. Riedel, *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Reclam, Leipzig 1997.

sta. Podkreślając w planie filozoficznym antyświeceniowy, a zarazem antydionizyjski charakter myśli Nietzschego, wskazywał na jej – wymierzony w filozofię świadomości i idealizm – heraklityzm ujmowany w duchu aktywistycznego heroizmu i waloryzujący stawanie, będące wołą mocy tożsamą z walką, konfliktem i agonem bez możliwej syntezy (pokój, sprawiedliwość), a dalej moralność panów i niewolników, wtórność (perspektywicznej) prawdy wobec mocy. Przechodząc do politycznego zastosowania tej „metafizyki walki”, Bäumler wskazuje na występującą u Nietzschego trudność „przejścia od jednostki do kolektywu” (rasa, naród, klasa). Toteż Nietzschego określa jako „wojownika germańskiego”, ale „nieświadomego”, który walczył jako jednostka – z tego powodu pozostał niezrozumiany – i którego przeżycia należy przenieść na naród. Wskazując na wyższość rasy, a raczej typu grecko-germańskiego nad romańskim, Bäumler (nie ma u niego jeszcze pojęcia rasy w znaczeniu biologicznym) ujmuje myśl Nietzschego w kategoriach „ataku Zygfrйда na cywilizację Zachodu”, czyli na reprezentowane przez ludy romańsko-łacińskie i wyrastające z chrześcijaństwa indywidualistyczne idee wolnego ducha, demokracji i równości praw. Natomiast w stosunku Nietzschego do Rzeszy Bismarcka widzi odpowiednik stosunku Hitlera do republiki weimarskiej, toteż atak Nietzschego na ówczesne Niemcy byłby wyłącznie atakiem na elementy niegermańskie, romańsko-chrześcijańskie (demokracja liberalna i równość praw). W tym sensie Nietzsche przynależy do okresu Wielkiej Wojny i antycypuje narodowy socjalizm.

Bardziej problematyczne tony wprowadził Rosenberg w swym *Der Mythos des 20 Jahrhunderts* (1935), gdzie Nietzsche został zresztą potraktowany peryferyjnie. W jego myśli Rosenberg widzi przede wszystkim protest przeciwko „materialnym siłom epoki” (industrializacji, maszynizacji i urbanizacji), a w idei nadczłowieka wyraz stłumionego w niej życia. Podkreślając ideę hodowli („rasy germańskiej” jako przyszlých panów ziemi), zarzucił jednak Nietzschemu niszczący wszelkie wspólnotowe więzi subiektywizm i indywidualizm, a także rasowo obcy, niearyjski – występujący u młodego Nietzschego – pierwiastek dionizyjski (upojenie jako element chtoniczny).

Wystąpienie Rosenberga pozwoliło interpretatorom faszystowskim spojrzeć bardziej krytycznie na myśl Nietzschego; podzielili się oni na dwa obozy: tych, którzy nawiązywali (choć krytycznie) do Bäumlera (R. Oehler, E. Horneffer, K. Bindung, R. Enge) oraz „oburzonych”, ostrzegających przed „obłąkanymi ideami” Nietzschego – jego postawą proeuropejską, filosemityzmem, kosmopolityzmem, indywidualizmem i dekadentyzmem. H. Härtle, następca Bäumlera w Urzędzie Rosenberga, początkowo doń nawiązujący, w swojej książce *Nietzsche und Nationalsozialismus* (1937) postuluje krytyczny dystans wobec Nietzschego (ukazanie pokrewieństw i przeciwieństw między nim a narodowym socjalizmem, ewolucji jego myśli i jej sprzeczności). Wymieniając wspólną Nietzschemu i narodowemu socjalizmowi krytykę chrześcijaństwa, liberalizmu, parlamentaryzmu,

egalitaryzmu socjalizmu (typu marksistowskiego), następnie protofaszystowskie idee woli mocy, hodowli, a także gloryfikację wojny, wskazywał na pewne „zblądzenia”: spowodowaną samotnością i rozczarowaniem wrogość Nietzschego do nacjonalizmu niemieckiego (co jest „zdradą ojczyzny”); filosemityzm (choć podkreślał, że pozostając wrogiem Żyda samego w sobie, zwracał się on tylko przeciwko antysemityzmowi swej epoki); ideę przyszłej rasy mieszanej (Nietzsche nie znał więc „biologicznie uwarunkowanego antysemityzmu”) i fałszywą nadzieję na ufundowanie na niej jedności Europy; ideę rasy panów ugruntowanej stanowem; estetyzujący kult wielkich jednostek, a zatem indywidualizm oraz elitaryzm; krytykę państwa.

Z kolei Curt von Westernhagen w swej pracy *Nietzsche, Jude, Antijude* zwracał uwagę na aktywny filosemityzm Nietzschego oraz na przekształcenie kwestii rasy w kwestię religii, gdyż przeniósł on resentyment na chrześcijaństwo jako wytwór nie rasy semickiej, lecz niższych warstw ludu żydowskiego. Westernhagen wskazywał też na krytykę nacjonalizmu niemieckiego i teorii rasowych (przywołał słowa Nietzschego o „łgarstwie rasowym”).

Jeszcze bardziej krytyczny Ch. Steding w pracy *Das Reich und die Krankheit des europäischen Kultur* (1941) zarzucał Nietzschemu krytykę nacjonalizmu niemieckiego, uznanie państwa za środek kultury (co nazwał „przeszwajcerowaniem”), widząc w nim człowieka II Rzeszy i jej rozkładu; podkreślał u Nietzschego waloryzację wolnego ducha, antypaństwowość, negację polityki, sceptyczną chwiejność myśli, pragnienie jedności europejskiej o wzorcu romańsko-żydowskim, dumę z pochodzenia polskiego, estetyzm skierowany do jednostki i wymierzony w codzienność państwa totalnego – względem której nadczłowiek mógłby być tylko odstępstwem – oraz w fundującą wspólnotę jedność krwi i rasy.

Pedagog E. Kriek dostrzegł, co prawda, w Nietzsche „profetę heroicznego człowieka”, ale zauważył, iż heroiczny realizm Nietzschego nie pochodzi ze źródeł narodowo-germańskich, lecz starotestamentowych, nadających mu zabarwienie indywidualistyczne (aspołeczne, to grzech pierworodny Nietzschego), a więc rys romański, stojący w sprzeczności z wspólnotową ideą narodu, rasy (krwi i ziemi), socjalizmu.

Z interpretacjami nazistowskim uzgadniała się, choć przeprowadzona z odmiennych pozycji, wielce wpływowa wykładnia G. Lukácsa zawarta w pracy *Die Zerstörung der Vernunft*², która zaciążyła na postrzeganiu Nietzschego w tradycji marksistowskiej. Przejmując wiele motywów z wykładni nazistowskich, stwierdza on „bliską więź” między Nietzsche a nazizmem: Nietzsche go anty-

² G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Hermann Luhterhand, Neuwied, Berlin, s. 271–286 (rozdz. poświęcony Nietzsche); korzystam z przedruku: J. Salaquarda (Hrsg.), *Nietzsche*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, s. 78–95, skrót. NBI; G. Lukács, *Nietzsche i faszyzm*, „Myśl Współczesna”, marzec 1947, s. 305–329, skrót – NiF.

cypował, zaś Hitler – „egzekutor duchowego testamentu Nietzschego” – przełożył jego irracjonalizm na praktykę. Sytuując myśl Nietzschego w perspektywie ideologicznej, sprowadzając ją zatem do funkcji klasowych, Lukács uznaje, iż od początku określała ją walka z „głównym wrogiem, klasą robotniczą, socjalizmem” (NBI 78), toteż w myśli tej podkreśla prymat „etyki”, czyli kwestii społecznych związanych z obroną „kapitalistycznego idealizmu”. Lukács musiał jednak odpowiedzieć na pytanie, jak owa rzekoma „apologetyka kapitalizmu” ma się do „romantycznego antykapitalizmu” Nietzschego, czyli jego „walki przeciwko kapitalistycznemu podziałowi pracy i jego następstwom dla kultury i moralności” [NBI 79] (degradacji kultury i ludzkiej osobowości) na rzecz powrotu do przeszłości antyku. Zdaniem Lukácsa, Nietzsche przeprowadza wyłącznie krytykę kapitalizmu liberalnego i demokracji liberalnej o uniwersalnych roszczeniach i czyni to z prawa, czyli z pozycji dopiero nadchodzącego kapitalizmu monopolistycznego, imperialistyczno-militarystycznego, którego zwieńczeniem był faszyzm (stąd też pewna nieadekwatność wobec nowej sytuacji wpływów romantyzmu motywowanych troską o kulturę). W tym duchu Lukács tłumaczy atak Nietzschego na Bismarcka: „paktował on bowiem z liberalną burżuazją niemiecką, nie rozbił pseudodemokratycznego ustroju Rzeszy” (NiF 312) – stąd „rozgoryczenie wobec Niemiec jego czasu” (NBI 79).

Zdaniem Lukácsa, Nietzsche wpisuje się w dzieje niemieckiego irracjonalizmu (teza o *Sonderweg*), skierowanego przeciwko racjonalistycznemu oświeceniu (odpowiadającemu wczesnej liberalnej fazie kapitalizmu) i stopniowo uwalniającego się od dziedzictwa chrześcijańskiego: w myśli Nietzschego przechodzi on od fazy filozofii woli (Schelling, Schopenhauer) do bardziej radykalnej – ateistycznej, ugruntowanej w darwinowskim biologizmie – filozofii życia, która odpowiada nadchodzącemu kapitalizmowi reakcyjnemu (stąd tytuł rozdziału poświęconego Nietzschemu: „Nietzsche jako założyciel irracjonalizmu epoki imperialistycznej”) i wyraża się w „uwolnieniu instynktów [...], tego wszystkiego, co złe, bestialskie w człowieku” (NBI 84), w kulcie siły, wojny i przemocy, w afirmacji animalizmu i barbarzyństwa, które Nietzsche z „cyniczną otwartością”, bez odwołania do ideałów ogólnoludzkich, przypisuje klasie panującej. „Gloryfikacja instynktów” zostaje przez Nietzschego zmitologizowana, stanowi „mityzującą aktualizację” problemów epoki, która na gruncie języka biologicznego usprawiedliwia brutalizm stosunków społecznych; w zgodzie z nią Nietzsche dokonuje projekcji wstecznych ideałów społecznych na tło przyrodnicze (darwinizm), uzasadniając nierówności społeczne i nadając im wieczną sankcję (wieczny powrót, który Hitler zastąpi teorią rasy). Atrakcyjność myśli Nietzschego, jego „fascynujące działanie [...] na pasożytniczą inteligencję okresu imperialistycznego” (NBI 88) (w innym kontekście wymienia np. T. Manna i B. Showa) Lukács tłumaczy podszytą „romantycznym marzycielstwem”, świadczącą o „subiektywnej ucziwości” (ale „z perspektywy skrajnie reakcyjnej pozycji

klasowej”) „troską o kulturę”, z jej apologią niewolnictwa i antycznego „człowieka kulturalnego” (ten romantyczny element „nie pasuje do Hitlera i Göringa”, wynikał wszakże z „nieznajomości ekonomicznych różnic między obiema epokami”) (NBI 88). Z tego względu reakcyjna myśl Nietzschego przyjmuje formę rewolucyjną; swą „często subtelną i wyrafinowaną krytyką kultury”, atakiem na chrześcijaństwo oraz radykalną, wymierzoną w późnomieszczańską dekadencję i liberalny kapitalizm retoryką przewartościowania wszystkich wartości stwarza ona *pozór* krytyki i buntu, który – wsparty nowoczesną formą (odwołanie do psychologii, etyki, estetyki, subiektywizmu i relatywizmu, aforystyczny styl, wysoki poziom intelektualny) – kanalizuje bunt przeciwko epoce.

Jednym z pierwszych, którzy zdecydowanie wystąpili przeciwko nazistowskiemu zawłaszczeniu myśli Nietzschego był G. Bataille, którego wykładnia myśli Nietzschego uitorowała jej późniejszy wielki renesans na gruncie filozofii transgresji i następnie poststrukturalizmu we Francji.

Bataille, który wychodził początkowo z pozycji ultralewicowo-komunistycznych, wymierzonych w zastany, mieszczański porządek, i następnie otarł się w swym radykalizmie o faszyzm (wizja apokaliptycznej, sakralno-dionizyjskiej wspólnoty z końca lat trzydziestych), wystąpił tuż po wojnie z namiętną obroną Nietzschego. Podobieństwo między nazizmem a Nietzschem uznał za „nieznaczne” i pozorne³. Co prawda, tak Nietzsche, jak i faszyzm dążą do uwolnienia afektywno-popędowych możliwości człowieka celem roszadzenia racjonalnego porządku świata zachodniego, niemniej jednak siły te faszyzm w ramach państwa nazistowskiego ideologicznie i politycznie zinstrumentalizował, poddając w ten sposób heterologiczne, irracjonalne energie życia pragmatyzującym je i funkcjonalizującym celom. Tymczasem w swej bezgranicznej woli autonomii i wolności Nietzsche wykracza poza ludzki porządek historii i kultury, zrywa wszelką więź ze światem polityki, kontestując jej ideowe znaki i podziały na rzecz sakralno-mistycznego pogrążenia jednostki w immanencji bytu. W woli mocy, pragmatyzującej myśl Nietzschego i osadzającej ją w wymiarze antropologiczno-historycznym, i właśnie odpowiedzialnej za jej nazistowskie zawłaszczenie, Bataille widzi wyłącznie wyraz presji epoki i ustępstwa wobec jej utylitarnych tendencji.

Z kolei dla T. Manna (*Filozofia Nietzschego w świetle naszych doświadczeń*, 1947⁴) Nietzsche jest wielkim moralistą i krytykiem kultury, który w poszukiwaniu ocalenia i miłości do człowieka zbłądził na rzecz tragicznego, okrutnego

³ Zob. G. Bataille, *Nietzsche i faszyci*, przeł. K. Matuszewski, [w:] A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900–2000*, Kraków 2000; więcej: P. Pieniążek, *Suwerenność i nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2006, s. 55–57, 64–70.

⁴ W: T. Mann, *Moje czasy*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 418–453, skrót – FND.

„poznania, przekraczającego własne możliwości”. W jego myśli Mann wyróżnia dwie zasadnicze składowe: „heroiczny estetyzm” i socjalizm. Ten pierwszy, wymierzony w chrześcijaństwo i ideały nowoczesne, cechuje idea estetycznego usprawiedliwienia istnienia i wiążące się z absolutyzacją piękna traktowanie życia jako spektaklu estetycznego, amoralizm, poczucie tragizmu życia, „intelektualna predyspozycja do tego, co okrutne, złe, problematyczne” i „infantylny sadyzm”, apologia wojny i jej kulturotwórczej funkcji, pogarda dla szczęścia (FND 436, 441). I to w degeneracji tego „okrutnego estetyzmu”, w „ekscyście [...] upojenia ujawniającego właśnie sąsiedztwo estetyzmu i barbarzyństwa” upatruje Mann źródło politycznego wymiaru myśli późnego Nietzschego, stanowiącego o jej protofaszyzmie i sprzyjającego jej zafałszowaniu; cechuje go apologia wojny, selekcja przez hodowlę, idea nadczłowieka jako tyrana wykorzystującego demokrację do własnych celów (makiawelizm, kłamstwo, oszustwo i wyzysk jako wyznaczniki „nowej moralności”), krytyka moralności, humanitaryzmu i współczucia. Wszystko to mogło znaleźć miejsce w „rynsztokowej ideologii faszyzmu” (zabijanie chorych, kastracja mniej wartościowych, eugenika). Toteż Mann stwierdza: „jeśli prawdziwe jest zdanie: »Po owocach ich poznacie«, wówczas kiepsko jest z Nietzschem” (FND 444). Dodaje jednak: z pewnością na widok „crapule owładniętych manią wielkości drobnomieszczan [...] Nietzsche natychmiast popadłby w najcięższy atak migreny [...]” (FND 439). Faszyzm jest bowiem esencjalnie obcy duchowi myśli Nietzschego, ideałowi dostojności, toteż Mann chce wierzyć, że pomimo „szczytów groteskowych błędów”, to „faszyzm stworzył Nietzschego”, a zarzuty wobec Nietzschego wynikają z „najprymitywniejszego z wszelkich nieporozumień”, a mianowicie z „pomyłki erupcji nazizmu z marzeniami Nietzschego” (FND 445). Usprawiedliwienie dla tak politycznie wyrażonego radykalizmu Nietzschego, który w gruncie rzeczy był daleki od polityki i występował przeciwko nacjonalizmowi, Mann upatruje z jednej strony w głębokim kryzysie kultury, sprzyjającym radykalizmowi postaw, a z drugiej – w potęgującym ów radykalizm braku doświadczenia, w niewiedzy (nie dostrzegając aliansu między przemysłem a militarystką) i skrajnym rozdrażnieniu. Radykalny estetyzm Nietzschego był funkcją głębokiego kryzysu kultury i wynikał z „zacierzonej negacji ducha” (i tak, obrona instynktów jest tylko korektą racjonalizmu, a wychwalanie Bizeta stanowi tylko wyraz negacji Wagnera), z „przymusu prowokacji” wobec zastanych, tradycyjnych ideałów, moralności i obyczajowości, z braku troski o to, „jak wyglądałyby jego nauki w praktycznej, politycznej rzeczywistości” (FND 451). Jednakże Nietzsche nie przeżył faszyzmu – z tego brała się właśnie jego intelektualna nieodpowiedzialność („paplanina rozgorączkowanego dziecka”), która w „długiej epoce pokoju” pozwalała na „apologię wojny”, a w „beztroskiej epoce schyłku mieszczaństwa” na „gloryfikację barbarzyństwa”; stąd też „uromantyczenie zła jawi się jako plód czasu historycznego”.

Istotę myśli Nietzschego, będącą w „nieprzejednanej sprzeczności” wobec estetyzmu, Mann upatruje w motywowanym „miłością do człowieka” i do ziemi i nakierowanym na przyszłość jako „krajem jego miłości” socjalizmie, który wymaga odnowy ludzkości i stworzenia nowego świata. Socjalizm Nietzschego nie odwołuje się do socjalizmu tradycyjnego, lecz jest projektem czysto etycznym (najwyższe szczęście dostępne wszystkim, ograniczenie własności prywatnej, związek narodów, „całościowe zarządzanie gospodarką globu”; u Nietzschego Mann stwierdza brak wrogości wobec robotników). Toteż projekt ów wymaga „rekonstrukcji rozumu na nowych podwalinach”, leżącej u podstaw gorączkowych poszukiwań w epoce głębokiego kryzysu kultury.

Według Camusa⁵ Nietzsche, którego wyróżnia „szlachetność i męka wyjątkowej dumy”, w żaden sposób nie jest faszystą. Jest przedstawicielem buntu metafizycznego wymierzonego w chrześcijaństwo i zarazem usiłującego przewyciężyć nihilistyczną epokę; wyraża się on w „afirmacji świata”, w „deifikacji kosmosu poza dobrem i złem”, a tym samym w afirmacji i egzaltacji zła i jego fatalności, w szaleństwie wolności. Faszyzm jest odwróceniem wolnościowego buntu Nietzschego, który za sprawą próby urzeczywistnienia „zbawienia świata na Ziemi” ulega swoistej dialektyce, mocą której ucieczka z więzienia Boga kończy się więzieniem historii, przewyciężenie nihilizmu – jego uświęceniem, buntowniczy ruch – bezlitosną niewolą, bunt – cezaryzmem (biologicznym lub historycznym), absolutne Tak wobec świata – uniwersalizacją zabójstwa, zapowiedź nadludzi – metodyczną fabrykacją podludzi, różnica pan-niewolnik – uświęceniem pana i panowania, samotność – zmechanizowanym tłumem. Wówczas bunt Nietzschego, który „doktryny wyzwolenia społecznego wzięły pod opiekę”, staje się „oparciem i pretekstem dla mordu”. Mówiąc ogólnie, „zaangażowanie indywidualnej woli potęgi w historii prowadzi do woli potęgi totalnej”.

Możliwość faszystowskiego odwrócenia myśli Nietzschego Camus tłumaczy więc procesem sekularyzacji filozofii, która schodzi z nieba na ziemię, angażuje się w wyzwolenie społeczne i usprawiedliwia zło jako środek historyczny (już dla Hegla zło nie jest argumentem przeciwko boskości, z czego skorzystało odwołujące się doń państwo): w dobie triumfu mas „filozofia sekularyzuje ideał. Ale przychodzi tyran i wkrótce sekularyzuje filozofię”. Zdaniem Camusa Nietzsche przewidział to, co miało nadejść – socjalizm, który uznał za świecki jezuityzm, i „niewolnictwo duchowe, jakiego nie widziano”.

Również Bloch (*Prinzip der Hoffnung*, 1954–1955) przeciwstawia się nazi-stowskiemu wykorzystaniu Nietzschego, odnajdując u niego, pomimo nieadekwatnych środków pojęciowych i „reakcyjnych” tematów jego myśli, utopijny

⁵ A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Oficyna literacka 1984 (przedruk: Instytut Literacki „Kultura”, Paryż 1958), s. 77–91 (*Nietzsche i nihilizm*).

potencjał, zasoby nadziei na autentyczne wyzwolenie człowieka, urzeczywistnienie wszystkich twórczych możliwości życia; w ten sposób wpisuje go w swój „ciepły” neoromantyczny marksizm, z jego prymatem jednostki, której twórczy potencjał społeczeństwo ma wyzwalać (dostojność staje się kategorią społeczno-polityczną). Tę pozytywną irracjonalność życia reprezentuje dionizyjski, skierowany na przyszłość dynamizm Nietzschego; będąc zmitologizowanym emblematem zrepresjonowanej w racjonalnych i alienacyjnych strukturach historii podmiotowości ludzkiej, utopijnym błyskiem w zdehumanizowanym świecie mieszczańskim, staje się on płodną zasadą przyszłości. W tym kontekście faszyzm jawi się jako odwrócenie dionizyjskiego, emancypacyjnego irracjonalizmu Nietzschego, jest irracjonalizmem reakcyjnym.

Nieco bardziej ambiwalentne było spojrzenie przedstawicieli szkoły frankfurckiej. Horkheimer i Adorno sytuują Nietzschego na samym szczycie dziejowego procesu dialektyki oświecenia, na gruncie którego emancypacyjne ideały i wartości oświecenia (wolność, autonomia i samorealizacja jednostki, rozumność społeczna) obracają się z wolna we własne przeciwieństwo, przekształcając się w „rozum formalistyczny”, w racjonalność techniczno-instrumentalną, skutkującą reifikującym i funkcjonalizującym jednostki uniwersalnym, totalitarnym panowaniem, którego faszyzm jest zwińczeniem – jego wersją zezwierzęconą i krańcową⁶. Otóż w dobie kryzysu rozumu zachodniego, na gruncie swego genealogicznego krytycyzmu Nietzsche (wraz z Sade’em) zdziera jego oświeceniowe maski, stanowiąc cyniczną samowiedzę oświecenia: odsłania bowiem wyrażającą prawdę porządku mieszczańskiego-kapitalistycznego jedność rozumu i panowania/władzy; u Nietzschego dochodzi ona do głosu w poddaniu rozumu imperatywom władzy (woli mocy), w obronie opartej na przemocy hierarchii społecznej, w kulcie siły i pogardzie wobec słabych⁷, w krytyce moralności, w ideałach hodowli i eugeniki, i ostatecznie, w „idealizmie biologicznym”: w przeciwieństwie do Sade’a, który zrywa więzi z oświeceniem na poziomie społeczno-moralnym, Nietzsche, poddający oświecenie filozoficznej autorefleksji, czyni to na poziomie „duchowym”, chce je bowiem „przewyciężyć w wyższej jaźni” (DO/132–133).

Tym samym Nietzsche, chociaż nie rozpoznał społecznych źródeł dialektyki oświecenia, mimo woli dostarczył faszyzmowi idei i haseł, które ten ostatni doprowadził do absurdalnych i barbarzyńskich, nieobecnych u Nietzschego konsekwencji, nadużywając jego krytyki moralności (np. litości) i emancypacyjnej krytyki zastanego społeczeństwa; krytyka ta i przechwycony przez faszystów radykalizm (eugenika, hodowla) były funkcją głębi diagnozowanego kryzysu i ceną osamotnienia Nietzschego, a ten z poczucia bezsiły wyhodował moc, wo-

⁶ M. Horkheimer, Th.-W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukaszewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, skrót – DO.

⁷ Te motywy Adorno podkreśla też w ostatnim rozdziale *Dialektyki negatywnej*.

bec której w gruncie rzeczy był bezsilny (DO/121). Tak naprawdę Nietzsche głosi ideały wyzwolenia jednostki i bezklasowego społeczeństwa (albo wszyscy będą nadludźmi, albo nikt – zauważa Horkheimer; jeśli Nietzsche krytykował socjalizm, to faktycznie krytykował ówczesną socjaldemokrację); jego zwrócony przeciwko abstrakcyjnemu, represyjnemu racjonalizmowi Zachodu irracjonalizm ma charakter afirmatywny – nie zaś reakcyjny (faszystowski), godzący jednostkę z irracjonalnością zastanego społeczeństwa – związany jest bowiem z rewoltą w imię uwolnienia wszystkich możliwości ludzkich (taki jest sens nadczłowieka), z marzeniem o lepszym życiu. Ten emancypacyjno-utopijny wymiar myśli Nietzschego autorzy *Dialektyki Oświecenia* odnajdują w fakcie, iż nietzscheański pan tak naprawdę jest niewolnikiem i reprezentuje uciśnionych: „jako oskarżenie cywilizacji moralność panów jest opaczną wyrazicielką uciśnionych [...]. Jako potęga i religia państwowa moralność panów stoi wszelako całkowicie po stronie cywilizacyjnych *powers that be*, po stronie zwartej większości, resentymentu i wszystkiego, przeciwko czemu sama kiedyś występowała. Urzeczywistnienie idei Nietzschego zaprzecza im i zarazem obnaża ich prawdę, mimo całej aprobaty dla życia nieodmiennie wrogą duchowi rzeczywistości” (DO/118). To w imię tej emancypacyjnej treści społecznej, wolności jednostki niepowstrzymana krytyka Nietzschego (*Ideologiekritik*), demaskującego represyjny charakter kultury zachodniej, zwraca się gwałtownie przeciwko wszelkim opresyjnym wobec jednostki systemom i ideologiom, w tym całej uświęcającej je tradycji religijno-metafizycznej (stąd radykalizm jego krytyki metafizyki), przeciwko kulturowo-ideologicznym mechanizmom urzeczowienia ludzkiego istnienia i myślenia, co uszło uwadze Lukácsa (krytyka tendencji merkantylnych, kultury masowej, niwelacji jednostek, abstrakcyjnej racjonalności techniczno-naukowej), przeciwko kształtowanej przez nie konformistycznej i pasywnej osobowości, przeciwko ideałom ascetycznym, podważającym wiarę w twórcze możliwości życia, uczącym wrogości do natury i obciążającym człowieka wzmożonym poczuciem winy, także przeciwko moralności wspartej na litości, której Nietzsche przypisuje ideologiczno-zachowawczą funkcję, widząc w niej, ze względu na jej chwilowość i przypadkowość, wyraz bezsilności wobec świata i potwierdzenie wyobcowania: „litość uznaje niewzruszone prawo powszechnego wyobcowania i stara się jedynie je złagodzić” (DO/120). Podobnie rzecz ma się z używaniem i rozkoszą: „Nietzsche wie, że wszelkie używanie ma jeszcze charakter mityczny. W oddaniu się naturze rozkosz odrzeka się tego, co byłoby możliwe – tak jak litość odrzeka się zmiany całości stosunków” (DO/124). Trudności ugruntowania przez Nietzschego pozytywnego, emancypacyjnego wymiaru jego myśli frankfurczycy widzą w próbie utopijnego wyjścia poza całość istniejącej kultury, gdyż w obliczu wyczerpania się tradycyjnego paradygmatu praktyki i doprowadzenia krytyki do jej ostatecznych granic nie może on dać jednoznacznych wskazań, co jest momentem jego „prawdy”.

* * *

Powiedzmy od razu: Nietzsche nie był poprzednikiem ideologii nazistowskiej, choć oczywiście zasadne jest pytanie o możliwość zawłaszczenia przez nią jego myśli. U Nietzschego nie znajdziemy bowiem kluczowych dla doktryny nazistowskiej: nacjonalizmu (Nietzsche występował przeciwko „szaleństwu narodowemu”), pangermanizmu, doktryny rasistowskiej, antysemityzmu, wspólnotowego etatyzmu (Nietzsche postulował „tak mało państwa, jak to możliwe”). Znajdziemy natomiast indywidualizm i arystokratyzm ducha, ideę metafizycznego pluralizmu, wizję kultury elitarnej. Niewątpliwie z nazizmem, ale i nie tylko z nim, łączyła Nietzschego wspólna krytyka tradycji chrześcijańskiej z jej prymatem moralności, humanistycznego dziedzictwa oświeceniowego, demokracji liberalno-parlamentarnej, kapitalizmu i dekadencji kulturowej oraz idei socjalistyczno-egalitarnych. Niemniej jednak u Nietzschego krytyka ta – i jest to moment kluczowy – została podporządkowana radykalnie odmiennemu projektowi filozoficznemu, ukazującemu na poziomie intencji substancjalną odmienność i obcość między Nietzschem a faszyzmem: projekt ten opiera się bowiem na idei ugruntowania zatraconej do reszty w świecie nowoczesnym aktywności kulturotwórczej człowieka, wyzwolenia jego wszystkich możliwości twórczych, a zatem ugruntowania *twórczej autonomii jednostki*. I przede wszystkim w świetle tego projektu należy postrzegać Nietzscheański estetyzm, amoralizm, kult siły (duchowej, nie zaś przemocy zewnętrznej), dynamizm i witalizm. Zasadniczym problemem pozostaje jednak możliwość historyczno-kulturowego urzeczywistnienia tego projektu. Niewątpliwie w myśli Nietzschego istnieje nieusuwalne napięcie między perspektywą mistyczno-dionizyjską, która pogrąża jednostkę w niewinności kosmicznego stawania się, przynosząc jej doświadczenie całości bytu i udziału w jego jedności i boskiej konieczności, a perspektywą właśnie indywidualistyczną, dominującą w niej i odsyłającą do świata kultury i historii: to w imię wolności i autonomii jednostki, jej odpowiedzialności za siebie Nietzsche poddaje przecież gwałtownej krytyce świat nowoczesny, jego tendencje masowo-niwelacyjne i egalitarne; właśnie autonomię i suwerenność jednostki czyni celem i kresem historii, a zatem wytworem przewyżczenia nihilizmu, czyli angażującego perspektywę kulturowo-historyczną przewartościowania wszystkich wartości. W tej historycznej perspektywie pojawia się problem społecznego wymiaru istnienia jednostki, który u Nietzschego – odrzucającego nadzieje na uniwersalną emancypację społeczną – przyjmuje postać kulturotwórczej, agonicznej elity nadludzi jako twórczych jednostek. Z jednej strony Nietzsche odrzuca więc, wbrew wykładniom wielu wspomnianych interpretatorów (Mann, Bloch, częściowo frankfurczycy), pluralistyczno-egalitarne, socjalistyczne (w najogólniejszym znaczeniu tego słowa) projekty społeczne, z drugiej jednak projektowana przezeń elita nie ma być oparta na historycznie

ugruntowanych kryteriach (jak w przypadku arystokracji minionych i współczesnych) urodzenia czy pieniądza, czy też narodowo-rasowych, lecz duchowych, promujących jednostki twórcze, które cechują twórczy wysiłek i duchowe namietności. Czy jednak projekt takiej wspólnoty da się wcielić w porządek historii, czy nie podlega nieubłaganemu prawu historycznej dystorsji?

I właśnie tu pojawia się newralgiczny moment myśli Nietzschego, związany z próbą określenia jej historyczno-politycznych warunków możliwości, moment brzemienisty w jej historyczno-polityczne implikacje, w tym i w jej nazistowskie uwikłanie. W realnym porządku historii próba taka skazana jest na porażkę, której karykaturalny, a zarazem złowieszczy wymiar ukazał właśnie nazizm, odsłaniając to, co jest losem wszelkiej elity w przestrzeni historii: przemoc. I właśnie ta kwestia określała centralną troskę teoretyczną Nietzschego: usiłował on – i to stanowi o istocie jego wizji wspólnoty nadludzi – ugruntować wspólnotę opartą na różnicy pan-niewolnik, lecz nie odwołującą się do przemocy. Zdawał bowiem sobie sprawę, że system oparty na przemocy uniemożliwia kulturotwórczy *agon*, gdyż wikła elitę w niszczącą możliwość *bezinteresownej twórczości*, odwołując się do opresji stosunki panowania. Toteż świadom trudności urzeczywistnienia swej wizji w przestrzeni realnej historii, nigdy nie urealniał historycznie swych pomysłów, nie przedstawiał jakichkolwiek ostatecznych rozwiązań, stąd też jawna szczątkowość jego wielorakich prób teoretycznego określenia elity nadludzi (pod koniec jego twórczości), przybierającej kształt systemu kastowego. W swym odwołaniu się do wizji państwa platońskiego (nie opartego na porządku cnoty) czy do indyjskiego systemu kastowego (pozbawionego wszak religijno-kulturowego ufundowania właściwego jego wzorcowi hinduskiemu) albo wprowadza motywy makiaweliczne (ale ma świadomość ich nieskuteczności na gruncie panującego w świecie nowoczesnym systemu demokratycznego), albo eksterminacyjne (unicestwienie słabych, które jednak – wbrew krytykom widzącym tu złowieszczą zapowiedź faszyzmu – pojawiają się na ogół w kontekście selektywno-eliminacyjnej funkcji doświadczenia wiecznego powrotu, który w zżeranej nihilizmem i poczuciem utraty sensu istnienia nowoczesności ma przywieść słabych do samozagłady), albo też wskazuje na ekonomiczne przesłanki samorzutnego wyłonienia się elity w następstwie procesów demokratyczno-industrialnej niwelacji społeczeństwa – wspólnota nadludzi byłaby wówczas wzniesiona nad znielowaną ogłupiałą, nietwórczą masą ostatnich ludzi, pogrążonych w świecie pracy i konsumpcji, poszukujących spokoju, szczęścia i bezpieczeństwa, i pozbawionych jakichkolwiek duchowych aspiracji; w oczach Nietzschego wspólnota ta dostarczałaby racji i celu bezcelowemu, wymykającemu się kontroli ludzkiej procesowi gigantycznej industrialnej niwelacji jednostek.

Wszystkie te chaotyczne, pozbawione społeczno-historycznego konkretności poszukiwania mają ewidentnie charakter mglistej wizji, która nosi znamiona marzenia utopijnego – marzenia podszytego rozpaczą i świadomością niemożliwo-

ści wyjścia w historii poza historię i jej aporie, marzenia, które Nietzsche w swej bezsilności jedynie symulował, tworząc zwodniczy pozór ich historycznej realności. Mamy zatem do czynienia z projektem jawnie utopijnym, transcendującym realną historię, na gruncie którego Nietzsche usiłował bezskutecznie wyjść poza całość dotychczasowego doświadczenia historycznego, poza dotychczasowe heglowsko-marksowskie czy liberalne pojęcie praktyki i właściwe jej społeczno-polityczne kategorie (klasy, partie i podziały polityczne).

Formalny i literacki wzorzec sygnalizowanej przez Nietzschego wspólnoty utopijnej można znaleźć w *Grze szklanych paciorków* H. Hessego, przedstawiającego ideał elitarnej kasty, która oddaje się bezinteresownej aktywności kulturowo-intelektualnej ponad światem pracy, jego codziennymi troskami i konfliktami.

W tej perspektywie faszystowskie zawłaszczenie Nietzschego mogło dokonać się jedynie na płaszczyźnie przetransponowania utopijnej wizji Nietzschego na realną materię historii i zastosowania do niej dotychczasowych, odrzucanych przez Nietzschego kategorii politycznych, poza które faszyzm nigdy nie wyszedł (państwo, władza, imperializm, niskie, rasowo-społeczne resentymenty organizujące duchowość faszystowskich mas), jedynie symulując erupcję dotychczasowego porządku, a zatem na płaszczyźnie niezamierzonych przez Nietzschego skutków i implikacji w obszarze historii, nawet jeśli snuł – ascetycznie i pokątnie (*Nachlass*) – marzenia o wcieleniu swej utopii w porządek realnej historii. I tylko w tym praktycznym – nielicencjonowanym przez Nietzschego, wykraczającym poza granice utopii – wymiarze historycznych skutków amoralizm, estetyzm, idee selekcji i hodowli przybierają złowieszczy sens, a radykalizm Nietzschego przekształca się w potworność historii.

Nie zapoznając pewnych dwuznaczności późnej myśli Nietzschego, można wskazać inne elementy łagodzące ów radykalizm, który należy odnieść do właściwego mu kontekstu historycznego i który był wybuchową syntezą wielu elementów:

– poczucia głębokiego, nihilistycznego kryzysu dotychczasowego świata wartości i ideałów oraz towarzyszącego mu duchowego frenetyzmu gorączkowych, emancypacyjnych poszukiwań radykalnie nowego świata; innymi słowy, radykalizm Nietzschego był odpowiedzią na radykalizm diagnozy kryzysu świata mieszczańskiego-industrialnego końca XIX w., jawiącego się zarówno Nietzschemu, jak i np. przedstawicielom dekadencji (Baudelaire) jako świat apokaliptycznej, zwierzęcej degradacji ludzkości, bezpowrotnej utraty godności człowieka i jego twórczych możliwości;

– swoistego porażenia niszczącą, dehumanizacyjną siłą procesów kapitalistycznej modernizacji i racjonalizacji, wyobcowania i zniewolenia, powszechnej nędzy, tak materialnej, jak i duchowej, opisywanej przez Nietzschego przede wszystkim w odniesieniu do robotników, mieszczaństwa i dekadentów;

– potęgującego przeżycie kryzysu doświadczenia cynicznej natury rzeczywistości, skrywającej za optymistyczną, liberalno-oświeceniową, humanitarno-humanistyczną frazeologią nędzę istnienia i przemoc duchową (normalizująca funkcja moralności mieszczańskiej) i społeczno-ekonomiczną;

– przede wszystkim przemożnego poczucia teoretycznego impasu, bezwyjściowości, zwątpienia i rozpaczony wobec niemożliwości wyjścia poza dotychczasowe, tradycyjne kategorie historyczne i spekulatywne, a zatem wyjścia poza diagnozowane przez Nietzschego opozycyjalne struktury myślenia zachodniego i odpowiadającego mu doświadczenia historycznego. Podobnie jak na gruncie sformułowanej przez siebie tezy o opozycyjalnej strukturze zakorzenionego w języku myślenia metafizycznego usiłował on wydostać się poza tradycję metafizyczną i strukturującą ją binarne kategorie (np. byt-stawanie się, byt-nicość, prawda-pozór/fałsz), by ugruntować wizję świata dionizyjskiego, tak też bezskutecznie usiłował wyjść poza kategorie realnej historii, mnożąc w obu przypadkach nowe kategorie (np. stawanie się, pozór), pomysły i struktury myślowe, natychmiast ześlizgujące się w stare, mnożąc zatem kolejne niejasne i ulotne pomysły, szalone antycypacje, które miały perforować sztywny horyzont znanej, odtwarzającej wszędzie swe pojęciowe zasoby i struktury historii;

– hiperbolicznego, epatującego skrajnością i brutalizmem podkreślania elementów wymierzonych w tradycyjny racjonalizm i idealizm (np. biologizm), po to, by wydobyć ich skryte za opozycyjnością znaczenia (np. pozanaturalistyczne pojęcie ciała);

– prowokacji intelektualnej, która w odpowiedzi na poczucie teoretycznej bezwyjściowości i wyczerpanie się tradycyjnych zasobów pojęciowych, jak również na „cynizm” i „hipokryzję” rzeczywistości stała się nowym typem dyskursu i komunikacji w przestrzeni publicznej, korespondując zarazem z metodą eksperymentalną i perspektywiczną – wiele idei, uwag i spostrzeżeń Nietzschego ma charakter perspektywiczny, wydobywający wielorakie, cząstkowe aspekty pewnych zjawisk, bez pretensji do ich uogólniania i przekształcania w ogólne kategorie czy teoretyczne zasady (np. gdy Nietzsche wskazuje na wojnę jako źródło heroicznych cnót, to odwołuje się do dotychczasowych, faktycznie istniejących doświadczeń historycznych, a nie na zasadę utopijnego porządku kulturotwórczego agonu);

– osamotnienia i wyobcowania Nietzschego, sprzyjającego skrajnym reakcjom intelektualnym; pomijamy zapowiadające się w niej szaleństwo Nietzschego;

Podsumowując, wydaje się, że zarówno kulturotwórcza intencja projektu myśli Nietzscheńskiej, jak i jego jawnie utopijny charakter pozwalają zdezwuować oskarżenia jej o – esencjalnie jej obcy – protofaszizm.