

Aleksandra Budrecka

Problem autentyczności i form kulturowych w modernistycznej powieści : tradycje myślowe zagadnienia

Prace Polonistyczne Studies in Polish Literature 40, 115-137

1984

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ALEKSANDRA BUDRECKA

PROBLEM AUTENTYCZNOŚCI I FORM KULTUROWYCH W MODERNISTYCZNEJ POWIEŚCI

TRADYCJE MYŚLOWE ZAGADNIENIA *

Istotne dla naszej pracy ustalenie, że problem autentyczności bądź nieautentyczności zachowań jest orzekany przy jednoczesnym założeniu, jawnym bądź utajonym, istnienia pewnego wyposażenia pierwotnego jednostki, „natury”, sprawia, że tak rozumiany problem autentyczności staje się częścią zagadnienia o wiele szerszego i posiadającego ogromną tradycję, pozwalającego się określić jako antagonizm natury i kultury. Mimo że zbieżność terminologiczna nazwy „natura” (rozumianej przez nas wąsko) i nazwy „natura” w jej najszerszym sensie nie jest przypadkowa, nie wydaje się możliwe i nie jest chyba konieczne przedstawienie tu pełnej historii wątku myślowego, którego podstawą stała się charakterystyka owego antagonizmu między naturą i kulturą. Trudno niemniej nie wspomnieć o nim choćby szkicowo, bo właśnie z refleksji o stanie natury zagrożonym przez formy cywilizacyjne wyłonił się problem nieautentyczności pojmowanej jako stan, w którym ujawnia się niezgodność między pierwotnym wyposażeniem człowieka a formami jego egzystencji w świecie kultury.

Kwestia konfliktu między naturą i kulturą pojawiła się tak dawno, jak dawno sięga refleksja nad sytuacją jednostki w życiu społecznym. Autorzy *Rozwoju myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii* osadzają ten problem w obrębie rozważań na temat stanu natury, które

* Zamieszczając drugi rozdział niedrukowanej rozprawy doktorskiej Aleksandry Budreckiej *Zagadnienie powieści modernistycznej: autentyczność i formy kulturowe* (zob. rozdział wstępny, *Zarys problematyki*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza”, R. 17 – 18, 1982 – 1983 oraz wspomnienie o Autorce – „Prace Polonistyczne”, S. 38, 1982), wprowadzamy w tekście drobne zmiany stylistyczno-adiustacyjne i dla uniknięcia zbitki rymowej odpowiednio przeredagujemy tytuł.

to rozważania z kolei są składnikiem nurtu myślowego zwanego prymitywizmem¹. I przy takim ujęciu kwestii widzą jej początek w przedsięwziętych próbach określenia naturalnego stanu człowieka, a przegląd stanowisk w tej kwestii doprowadzają aż do ustaleń Freuda. Staje się oczywiste w tej sytuacji, że przy podobnie rozległym polu penetracji termin „natura” uzyskuje tak ogromną wieloznaczność, iż nie wiadomo do czego się odnosi, a posługiwanie się nim pociąga za sobą każdorazowo konieczność prowizorycznych choćby rozstrzygnięć definicyjnych. Becker i Barnes przypominają w trybie czysto anegdotycznym, że autorytet w sprawach prymitywizmu, Artur O. Lovejoy, wyróżnił w swojej podstawowej pracy *Documentary History of Primitivism and Related Ideas* sześćdziesiąt sześć znaczeń terminu „natura”. Można się spodziewać, że drugi człon pary terminologicznej – „kultura” – gdyby podjąć równie rzetelną pracę nad klasyfikacją jego możliwych znaczeń, uzyskałby co najmniej równą poprzedniemu liczbę specyfikacji. Pewne ułatwienie wynikałoby jedynie z tego, iż sprzężenie obu członów przez ich wzajemną opozycję sprawia, że człony te stają się w istocie jednym terminem i że zdeterminowanie nazwy „natura” determinuje równocześnie nazwę „kultura”. Przeciwwstawienie bowiem poprzez nazwy jednego fenomenu drugiemu ogranicza automatycznie zespół cech definicyjnych, których mogłoby być znacznie więcej, gdyby fenomeny rozpatrywać w izolacji względem siebie. Taki sposób charakteryzowania zjawisk oznaczonych terminami „natura” i „kultura” zachodzi również w tych przypadkach, które z punktu widzenia zadań tej pracy wydają się najprzydatniejsze. Przykładowo biorąc, Artur O. Lovejoy w innej swojej niż wspomniana wyżej książce wyróżnia spośród wielu również takie rozumienie słowa „natura”, które jest przeciwieństwem „zwyczaju”, „prawa zwyczajowego” (“custom”) i objawia się jako stan wolny od wpływu konwencji, jako niesztuczność (“artlessness”)². Gdyby zaś pokusić się o ujęcie terminologiczne tego, co u Lovejoya jest przeciwstawione tak charakteryzowanej naturze – sztuczności, konwencji, zwyczaju czy prawa zwyczajowego, to okazałoby się, że w ten sposób (właśnie przez przeciwstawienie tego zjawiska

¹ H. Becker i H. E. Barnes, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, Warszawa 1965, cz. II, s. 13–53.

² A. O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, Baltimore 1948, s. 66–77.

naturze) bywają określone formy kulturowe. Z takim określeniem formy spotykamy się choćby u Władysława Tatarkiewicza (wyjaśnić tylko wypada, że autor rozpatruje pojęcie formy na terenie teorii estetycznych), u którego jedno z kolejnych znaczeń – to ustalone warunki życia, powszechne prawo, obowiązująca reguła.

Przeciwieństwem tak rozumianej formy jest wolność, indywidualność, zmienność. To pojęcie prawa, reguł, którym człowiek się poddaje jest pojęciem starym, bynajmniej teorii sztuki nieobcym, tak samo w przeszłości jak dziś. Natomiast dawniej nie pojawiało się pod nazwą formy³.

Dodajmy, że pojęcie to było nie tylko składnikiem dawnych i współczesnych teorii sztuki, ale występowało także na gruncie refleksji filozoficznej zorientowanej antropocentrycznie.

W historii wątku myślowego pojawiającego się pod nazwą antynomii natury i kultury interesują nas przede wszystkim te momenty, kiedy spośród zarysowanej ogólnie problematyki wyłania się zagadnienie zagrożenia osobowości przez formy kulturowe. Wtedy właśnie z szeroko ujmowanego problemu natury wyodrębnia się zagadnienie szczegółowe – natura jako zespół danych pierwotnych osobowości. Pojawienie się tego zagadnienia w powieści młodopolskiej było uwarunkowane przez zespół twierdzeń obecnych w myśli europejskiej mniej więcej od lat siedemdziesiątych XIX wieku. Ten zespół twierdzeń, towarzyszących w czasie pojawieniu się i rozwojowi powieści modernistycznej jest dla niej kontekstem bezpośrednim. Niektóre jego składniki docierały do Polski wprost, niektóre zaś pośrednio, poprzez literackie odbicia czy przetworzenia. Zaznaczmy więc tymczasowo, że na ów kontekst bezpośredni będą się składać czynniki tak różne jak elementy systemu *Lebensphilosophie*, przede wszystkim Nietzschego, zespół przekonań płynący z dramatów Ibsena, wreszcie zjawisko przekraczające miejscami ramy wypowiedzi językowej, zwane potocznie kultem sztuczności, którego początku można upatrywać w stanowisku Baudelaire'a, utrwalonym potem przez tzw. ruch dekadentów we Francji, a w Anglii uzyskującym wyraz w wystąpieniach Oscara Wilde'a.

Stawiając akcent ważności na te bezpośrednie uwarunkowania powieści młodopolskiej, chcielibyśmy jednak odnaleźć w szeroko uw-

³ W. T a t a r k i e w i c z, *Forma: historia jednego wyrazu i pięciu znaczeń*, „Studia Semiotyczne” 1971, t. II, s. 35–36.

zględnianej tradycji problemu autentyczności ludzkich zachowań to miejsce, od którego z większą pewnością można obserwować, że mamy do czynienia nie z najogólniej ujmowaną kwestią destrukcji stanu natury przez postępujący rozwój cywilizacji, lecz z interesującym nas problemem wpływu form kulturowych na zmiany w obrębie osobowości. Sygnałem wystąpienia tego problemu jest jednocześnie pojawienie się na gruncie rozważań o naturze i kulturze dwóch założeń dalszego rozumowania: po pierwsze wspomniane już zwężenie rozumienia zjawiska zwanego naturą, takie mianowicie, że naturą staje się zespół danych pierwotnych, w które wyposażona jest jednostka. W ten sposób kwestia autentyczności sprowadzona zostaje na teren dywagacji o osobowości⁴. Po wtóre zaś wytworzenie się pewnego typu wartościowania, które później stanie się wartościowaniem standardowym, takiego mianowicie, w którym ocenę dodatnią uzyskuje ów zespół danych pierwotnych i wszelkie szeroko rozumiane zachowanie, zgodne (najczęściej orzeczenie tej zgodności sprowadza się do wskazania na przebieg procesu motywacyjnego) z owym pierwotnym wyposażeniem, natomiast ocenę ujemną te zachowania, które są z pierwotnym wyposażeniem niezgodne (co również najczęściej bywa określane jako zachowanie mające motywację poza obrębem indywidualnej natury – w obrębie form kulturowych, traktowanych jako zespół konwencji).

Obie te ważne z naszego punktu widzenia przesłanki rozumowania pojawiają się w pismach Jana Jakuba Rousseau, a uważniejsze przyjrzenie się argumentacji tego filozofa pozwala obronić się przed zarzutem, że uznanie jego wystąpień za moment decydujący dla dalszego rozwoju problemu autentyczności jest tylko wyrazem potrzeby rozszerzenia pola penetracji. Uwagi o Rousseau pragniemy zresztą potraktować jako swego rodzaju ekskurs, w którym jednakże zarysują się przesłanki dla

⁴ Użycie nazwy „osobowość” może się wydać anachronizmem w rozważaniach, które sytuują początek problemu autentyczności jeszcze w XVIII wieku. Do jej wprowadzenia upoważnia nas jednak stanowisko historyków psychologii, którzy rozróżniają etap świadomego wyodrębnienia się nauki o osobowości (koniec XIX wieku) od przednaukowej wiedzy o charakterze i osobowości ludzkiej. W *Historii psychologii* Józefa Pietera (Katowice 1958, s. 235) czytamy: „Nauka o osobowości jest najmłodszą dziedziną psychologii [...] jednakże pojęcie i problem osobowości należą do składników odwiecznych wiedzy przednaukowej o psychice”.

późniejszych, mających już związek bezpośredni z przekonaniem wyrażanym w powieści młodopolskiej, postaw w kwestii autentyczności.

We współczesnej historii filozofii zarysowało się stanowisko, które zdecydowanie sprzeciwia się traktowaniu sądów Rousseau o stanie natury i jego hasła powrotu do natury jako aprobaty dla idyllicznego stanu pierwotności, w którym człowiek osiągał szczęście dzikusa. W każdym zaś razie za znamienne dla przekonań Rousseau o stanie natury uważa się nie jego wypowiedzi z okresu *Rozprawy o podstawach i pochodzeniu nierówności*, lecz późniejsze, zawarte głównie w *Umowie społecznej* i *Emilu*⁵. Przekonujący wydaje się zabieg interpretacyjny Bronisława Baczki, zaakceptowany też przez Jerzego Szackiego, traktujący russelski stan natury jako model idealny, który służył celom charakterystyki sytuacji człowieka w świecie cywilizacji, nie zaś jako stan realny, do którego należałoby dążyć, bo taki uważał Rousseau nie tylko za niemożliwy do osiągnięcia, ale również za niepożądany⁶ (a tak przecież koncepcje Rousseau rozumiał jeszcze Nietzsche). Gdyby jednak przyjąć, że stan natury rozumiał Rousseau jako wskazany współczesnemu człowiekowi przedmiot dążeń, to liczne jego wypowiedzi skłaniają do mniemania, że mamy tu do czynienia z takim ujęciem owego naturalnego stanu, przy którym natura jest pierwotnym zespołem elementów osobowości, zatartym przez „następstwo czasów i rzeczy”⁷, który jednak w postaci stłumionej istnieje zawsze i jest możliwe w każdym etapie rozwoju cywilizacji jego ponowne wydobywanie⁸. Ten moment doktryny, w którym się całkowicie nie neguje społecznego sensu życia jednostki, lecz jedynie wskazuje na konieczność nieustannego wysiłku wydobywania spod naleciałości kulturowych tego, co

⁵ Por. H. Becker i H. E. Barnes, *op. cit.*, s. 42.

⁶ Por. B. Baczk o, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Warszawa 1964, s. 118–140; por. również: J. Szack i, *Rousseau: utrata i odzyskanie wolności* [w:] *Antynomie wolności*, Warszawa 1966, s. 243.

⁷ J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 127.

⁸ Por. B. Baczk o, *op. cit.*, s. 181: „<Naturalność> nie oznacza totalnej negacji kultury. <Naturalność> może być odtworzona w świecie kultury – tak jak Julia z *Nowej Heloizy* wkłada wiele wysiłków w to, aby sztucznie nadać ogrodowi sentymentalnemu wszystkie cechy naturalności”.

stanowi indywidualne wyposażenie człowieka, czyni z Rousseau poprzednika wielu późniejszych koncepcji, zamykających się ostatecznie w kształcie Freudowskiego sformułowania „kultura jako źródło cierpień”. Życie społeczne i wytworzone w nim formy egzystencji są przez Rousseau atakowane ze względu na zawarty w nich czynnik uniformizujący jednostkę i mistyfikujący jej osobowość i tak rozumiane zagadnienie natury i życia społecznego doprowadza filozofa do stwierdzeń, że w jego otoczeniu „człowiek pozostaje w sprzeczności z samym sobą”⁹. Istotne w tych stwierdzeniach są uwagi wyrażające opinię, że to w obcowaniu z innymi wytwarzają się powielane formy zachowań, maskujące właściwą naturę człowieka. Píše Rousseau w *Wyznaniach*:

Ściągałem rękę na drobne kłamstwa ludzi, ważyłem się odsłonić w całej nagości ich naturę, iść za postępem czasów i rzeczy, które ją zniekształciły, i, porównując człowieka społecznego z człowiekiem natury, wskazać w jego rzekomym udoskonaleniu, prawdziwe źródło jego nędzy¹⁰.

Przekład Boya tonuje nieco dobitność stylu oryginału, w którym „człowiek natury” (“l’homme de nature”) jest przeciwstawiony „człowiekowi człowieka” (“l’homme de l’homme”)¹¹.

„Trzeba postępować jak inni” – pisze Saint Preux do Julii z Paryża – oto naczelną maksyma tutejszej mądrości. „To się robi, tego się nie robi” – oto najwyższy wyrok. [...] Wszyscy robią zawsze to samo w tych samych okolicznościach, wszystko odbywa się jak na komendę, niczym obroty pułku w czasie bitwy. Mogłabyś powiedzieć, że to marionetki przywiązane do jednej deski albo uwiązane na jednym sznurku”¹².

W swojej monografii Bronisław Baczeko zwraca uwagę, że w pismach Rousseau powtarza się obsesyjnie motyw „cudzego spojrzenia”, determinującego zachowanie jednostki¹³. Z poprzednich przytoczeń płynie łatwo nasuwająca się sugestia analogii między russowskim opisem automatyzacji zachowań, a Heideggerowską koncepcją „Das Man”. Nie o to jednak chodzi, by uczynić z Rousseau prekursora egzystencjalizmu, lecz by wskazać, że dzieło autora *Umowy społecznej* jest w rozwoju problematyki autentyczności ogniwem, którego pominąć nie wolno, bo

⁹ J. J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, Wrocław 1955, t. II, s. 8, 208.

¹⁰ J. J. Rousseau, *Wyznania*, Kraków 1915, t. II, s. 141.

¹¹ Por. J. J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris 1959, z. II, s. 388.

¹² J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, Wrocław 1962, s. 113–114.

¹³ Por. B. Baczeko, *op. cit.*, s. 30.

zbyt wiele jest tu rozwiązań, które, mimo ogólności sformułowań, stały się na przeciąg wielu dziesiątków lat podstawą myślową, z której wyrosły rozwiązania alternatywne.

Przekonanie, że podstawową wartością jest natura ludzka, której kształt można zachować bez względu na ład społeczny, w jakim uczestniczy jednostka, implikuje postawę wartościującą ujemnie formy cywilizacyjne, niwelujące różnice między jednostkami i doprowadzające do sytuacji, kiedy między zachowaniem człowieka a jego indywidualną naturą zachodzi sprzeczność.

...człowiek uspołeczniony, zawsze się jakby znajdując poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugich i z ich to oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swego istnienia. [...] wszystko sprowadza się do pozorów, wszystko staje się podrobione i sztuczne [...] ciągle drugich pytając, czym jesteśmy, a nigdy nie mając odwagi samych siebie o to zapytać. wśród całego tego zalewu filozofii, ludzkości, grzeczności, wzniosłych zasad, mamy już tylko czcze i zwodnicze pozory¹⁴.

Tu dochodzimy do kolejnego niezmiernie ważnego dla problemu autentyczności zagadnienia zarysowanego już przez Rousseau. Sprawa szczególnego traktowania zjawiska zwanego stanem natury czy naturą, takiego mianowicie, że terminami tymi obejmuje się nie tylko pierwotne, przedspołeczne otoczenie człowieka, ale również zespół jego pierwotnych dyspozycji, wyodrębnia stanowisko autora *Emila* spośród koncepcji stanu natury nieobcych myśli Oświecenia¹⁵. Odrębność tę znacznie wzmacnia nieobecne we wcześniejszych sądach przekonanie, że egzystencja „poza sobą” jest egzystencją „pozorną”, „sztuczną”, a świat jednostek tak właśnie bytujących jest światem nierzeczywistym, „pozornym”, w którym nie ma miejsca na zachowanie motywowane inaczej niż przez wymogi społecznej, czyli kulturowej konwencji. Z tego zaś wątku rozumowania można wyprowadzić pojęcie człowieka jako niewolnika form, które dało początek preromantycznemu buntowi jednostki przeciw krępującym ją normom życia zbiorowego. Skrupulatne śledzenie losów idei Jakuba Rousseau nie mieści się w ramach naszych zadań. Warto tylko zwrócić uwagę na zasadniczy wpływ tych poglądów na ideologię Burzy i Naporu, bo w latach 1770 – 1790 uzyskały one wybitne zwielokrotnienie, które wydobyciło z nich aspekty bardzo później popu-

¹⁴ J. J. R o u s s e a u, *Trzy rozprawy...*, s. 229.

¹⁵ Por. J. S z a c k i, *op. cit.*, s. 241.

larne. Pisząc o składnikach światopoglądu młodego Schillera, historyk filozofii stwierdza:

Głównym hasłem tej wizji świata i tej poetyki [Burzy i Naporu] była [...] „wolność”, ale pojęta jako wolność „naturalnych” sił w człowieku: popędów, namiętności; jako wyraz programowego sprzeciwu wobec zastanych norm, autorytetów i racji. Kategoria „wolności” była w tym kontekście antytezą „prawa” (także moralnego), „konwencji” (zarówno artystycznej jak społecznej), wszelkiej normatywności. Natomiast łączył się z nią zwykle swoisty kult „indywidualności”, który znajdował wyraz m.in. w artystycznej fascynacji siłą jednostki ponadnormalnej, wyjątkowej...¹⁶

Problematyka konfliktu „natura – kultura” stanowi trwałą składnik koncepcji romantycznych, zazwyczaj jednak wchodzi ona tam w obręb skomplikowanych i niejednokrotnie niepodobnych do siebie struktur światopoglądowych, pełniąc w narzuconych przez nie ramach nierzadko odmienne funkcje. Toteż nie mogąc wdawać się tu w szczegółową analizę tych struktur światopoglądowych (a dopiero dokładniejsze ich zbadanie pozwoliłoby określić miejsce, jakie zajmowałyby w nich interesująca nas problematyka) poprzestaniemy na zasygnalizowaniu trwałości russowskiej koncepcji; tego, iż była ona żywa nie tylko w latach Burzy i Naporu, lecz także później, w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku.

Wydobyte tu z doktryny Rousseau przekonanie o istnieniu pewnego zasobu danych, składających się na pierwotne wyposażenie, „naturę” człowieka, bezwzględnie ostry rozkład elementów oceny, wyznaczających jako najwyższą wartość ową pierwotną „naturę”, wskazanie na fałszujący stosunki międzyludzkie charakter form kulturowych, ujęcie świata kultury jako rzeczywistości „pozornej”, „sztucznej”, w której człowiek „przekształca sam siebie we własne przeciwieństwo”¹⁷, postulat egzystencji zgodnej z indywidualnymi dyspozycjami, wreszcie swoiście pojęte zagadnienie wolności – stanowią repertuar sądów stający się punktem wyjścia dla wielu koncepcji, których przedmiotem jest kwestia stosunku między kulturą a sytuacją psychiczną jednostki! Swoją ucieczkę od cywilizacji, podjętą w sto kilkadziesiąt lat od pierwszych wystąpień Rousseau, opisał Paul Gauguin przy pomocy sformułowań,

¹⁶ J. M. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970, s. 83.

¹⁷ B. Baczko, *op. cit.*, s. 148.

które oddalają zarzut przeceniania wagi, jaką dla wielu późniejszych wystąpień antykulturowych miał autor *Nowej Heloizy*:

Choć to już dawne dzieje, jeszcze teraz miło mi wywołać w pamięci uczucia prawdziwe i rzeczywiste, jakie budziłem w tej naturze prawdziwej i rzeczywistej — pisze Gauguin o swoim kontakcie z maoryjskim przyjacielem¹⁸.

Tak, dzicy nauczali wielu rzeczy człowieka starej cywilizacji. [...] nade wszystko [...] pozwolili mi lepiej poznać samego siebie, powiedzieli mi prawdę o mnie samym¹⁹.

Założenie istnienia indywidualnej natury, ujmowanej jako antyteza form kulturowych przetrwało w obrębie licznych systemów aż do XX wieku. Natomiast związany z tym założeniem system wartościowania uległ gwałtownej i odczuwanej jako paradoksalna przemianie w ostatnim ćwierćwieczu ubiegłego wieku. Odnosi się to zarówno do ocen natury jako biologicznego otoczenia człowieka jak i do natury jako ludzkich dyspozycji pierwotnych.

Natura jest wszędzie [...] i zawsze podobna do samej siebie [...] Brakuje jej ducha improwizacji, powtarza się nieustannie. Co do mnie [...] kwiaty toleruję tylko u modystki i na kapeluszach²⁰.

To wyznanie Octava Mirbeau (prawie identyczne pojawia się później u Wilde'a) charakteryzuje wyrażenie ową zmianę wartościowania, która wiąże się przede wszystkim z tzw. ruchem dekadencckim we Francji. Zanim spróbujemy wyjaśnić jak do takiej zmiany doszło, przypomnijmy, że wystąpienia Mirbeau, Huysmansa, Bourgeta były poprzedzone przez sądy Baudelaire'a, stawiające sprawę „naturalności” i „sztuczności” w sposób krańcowo różny od ujęć preromantycznych i romantycznych. Było w tych sądach zawarte mniemanie, że „...wszystko, co w człowieku dobre i szlachetne, jest sztucznością”²¹, a prawdziwa cywilizacja spełnia tę niezaprzeczalnie ważną rolę, jaką jest zacieranie śladów pierwotności w człowieku, czyli śladów grzechu pierworodnego²². Kwestia bezpośrednich źródeł takiej postawy, trudna do jedno-

¹⁸ P. Gauguin, *Noa Noa*, Kraków 1959, s. 38.

¹⁹ *Ibidem*, s. 142.

²⁰ O. Mirbeau, *Le Jardin des supplices*, cytując za A. E. Carter, *The Idea of Decadence in French Literature*, Toronto 1958, s. 25.

²¹ A. Kijowski, *Grymas Baudelaire'a* [w:] Ch. Baudelaire, *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, Warszawa 1971, s. 19.

²² Ch. Baudelaire, *op. cit.*, s. 287: sądy te pochodzą z cyklu *Moje obnażone serce*, pisanego w latach 1859 — 1866.

znacznego rozstrzygnięcia ²³, staje się zagadnieniem ubocznym wobec sprawy jej szerokiego rezonansu w życiu literackim Francji ostatnich lat XIX wieku. Jeśli wolno tu zaryzykować hipotezę ogólniejszą – swą popularność kult sztuczności zawdzięcza chyba, tak jak wiele innych propozycji, którym właściwe jest całkowite zerwanie związków z przekonaniami epoki, swej paradoksalności, krańcowemu sprzeciwowi wobec zastanego systemu norm i ocen i wprowadzeniu do tego systemu zasadniczej odmiany. W tym przypadku zmiany w systemie wartościowania polegały na tym, że

...bezszałtana natura, nietknięta przez kulturę, traci na estetycznej atrakcyjności, idea naturalności zostaje zastąpiona przez ideę sztuczności. Miasto, miejska kultura, miejskie rozrywki, "vie factice" i "paradis artificiels" są nie tylko znacznie atrakcyjniejsze, ale mogą także dostarczyć więcej wartości duchowych niż tzw. uroki natury ²⁴.

Charakterystyczne dla kultu sztuczności jest to, że jest on jak gdyby pasożytniczo „nadbudowany” nad zawartością poznawczą wcześniejszych koncepcji, gloryfikujących naturę i płynące z niej wartości. Nie niesie on w zakresie propozycji intelektualnych nic więcej niż to, co niosły apoteozy stanu natury, zespół twierdzeń opisowych zostaje ten sam, zmienia się tylko porządek wartościowania. Trudno się oprzeć wrażeniu, że tylko przekorna chęć odwrócenia wartości powoduje J. K. Huysmansem, gdy w swoim eseju *La Bièvre* opisuje z satysfakcją śmierć nimfy rzecznej, umierającej w skażonych przez przemysł wodach ²⁵. Podobnych wrażeń dostarcza eseistyka Oscara Wilde’a, choć jego szkice z lat 1889 – 1890 (np. *Pióro, pędzel i trucizna*, *Zanik kłamstwa* czy *Krytyk jako artysta*), wyposażone w rozbudowaną argumentację, składają się już na zarys estetycznej teorii. Jej osnową stało się przekonanie rozpowszechnione przez słynny paradoks, że to natura naśladuje sztukę i że to właśnie jest jedynym dowodem związku między nią a człowiekiem cywilizowanym. W *Dialogach o sztuce* sporo jest

²³ Spośród źródeł, które zdaniem A. Kijowskiego ukształtowały postawę Baudelaire’a, mistyka Swedenborga w najmniejszym chyba stopniu mogła wpłynąć na przekonanie autora *Kwiatów zła* w sprawie piękna i natury. Natomiast poważne znaczenie musiały tu odegrać atmosfera surowego katolickiego wychowania i lektury przedstawiciela tzw. francuskiej myśli konserwatywnej – Josepha de Maistre.

²⁴ A. H a u s e r, *The Social History of Art*, New York 1958, t. IV, s. 182.

²⁵ Referuję za streszczeniem M. P r a z a, *The Romantic Agony*, London 1933. s. 310.

sądów, z których wynika, że Wilde zbudował swoją teorię artystycznego działania opierając ją na antynomii „sztuka” (określana również jako doskonała forma) – „życie” (nazywane również często „naturą”). Objawem dekadencji była dla Wilde’a sytuacja, kiedy życie zyskuje przewagę nad sztuką, o której pisał, że „jest formą przesady, a subtelny wybór będący właściwą duszą sztuki, nie jest niczym innym, jak najintensywniejszym wyrazem emfazy. Życie jednak rychło zniszczyło doskonałość formy”²⁶.

W swojej książce poświęconej dekadentyzmowi francuskiemu A. E. Carter polemizuje ze słynną już tezą Mario Prazza, głoszącą, że wiele nurtów w literaturze europejskiej drugiej połowy XIX wieku składało się na tak nazywaną przez niego „romantyczną agonię”²⁷. Z naszego punktu widzenia ważne są te fragmenty repliki Cartera, w których podkreśla on, że w obrębie tzw. ruchu dekadenceckiego, zwłaszcza w dwóch ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku, manifestuje się sprzeciw wobec romantycznej, ale wywodzącej się z Rousseau, teorii natury, objawiający się w wyraźnie aprobatywnym stosunku dla wszystkiego, co nienaturalne i odchylające się od normy²⁸. Carter nie wychodzi jednak poza stwierdzenie tego faktu, nie próbuje wyjaśnić tej przemiany, dzięki której obowiązujący i uznawany dotychczas system ocen przechodzi gwałtowny wstrząs. Wyjaśnienie takie, przekonujące choć ledwie zasygnalizowane, znajdujemy natomiast u Arnolda Hausera.

Entuzjazm dla sztuczności kultury staje się nową formą romantycznego eskapizmu. Wybór pada na „życie fikcyjne”, ponieważ rzeczywistość nigdy nie jest tak piękna jak jej iluzja [...] Wybiera się teraz ucieczkę od rzeczywistości społecznej nie w naturę, jak to robili romantycy, ale w świat jeszcze sztuczniejszy, jeszcze wyżej zorganizowany²⁹.

W okresie impresjonizmu, dla którego charakterystyczna jest tak określona ucieczka od rzeczywistości, dostrzega Hauser dwa krańcowo odmienne typy artysty. Są nimi

...nowa cyganeria i ci, którzy uciekali od zachodniej cywilizacji na dalekie, egzotyczne lądy. Oba typy były produktem tego samego odczucia „nieodogodności płynącej z kultury” – jedyna różnica polegała na tym, że pierwsi wybierali „wewnętrzną emigrację”, drudzy prawdziwą ucieczkę³⁰.

²⁶ O. W i l d e, *Dialogi o sztuce*, Warszawa 1923, s. 20–21.

²⁷ Por. M. P r a z a, *op. cit.*, *passim*.

²⁸ A. E. C a r t e r, *op. cit.*, s. 149–150.

²⁹ A. H a u s e r, *op. cit.*, s. 183.

³⁰ *Ibidem*, s. 189.

Spróbujmy obserwację Hausera, traktującą dekadenski kult sztuczności jako przedłużenie romantycznego eskapizmu, doprowadzić do takich wniosków, które pozwoliłyby widzieć na jednej płaszczyźnie postawę aprobującą wszystko to, co wywodzi się z natury i przeciwną jej postawę aprobaty dla „sztuczności”. Wydaje się, że co najmniej dwa zasadnicze momenty łączą te postawy: przekonanie, że zespół dyspozycji pierwotnych i zespół form kulturowych pozostają w sprzeczności i przekonanie, że należy unikać konfliktów, które taka opozycja rodzi. Nakaz „wydobycia” spod naleciałości cywilizacyjnych indywidualnej natury, nakaz odrzucenia form, które tak rozumianą naturę tłumią – był jedną wersją zniesienia tego konfliktu. Wybór świata form, spotęgowanie sztuczności tych form, był perwersyjnym wyborem uległości, drugą wersją uniknięcia konfliktu, osiąganego za cenę rezygnacji z możliwości tkwiących w pierwotnym wyposażeniu jednostki. Wskazanie wspólnej płaszczyzny, na której te dwie krańcowo odmienne w realizacji wersje łączy element argumentacji wyboru, prowadzi do kolejnych konkluzji. Po pierwsze pozwala na związanie kultu sztuczności z problematyką autentyczności. Ów związek można by określić w ten sposób, że wybór życia znajdującego swój wyraz w formach kulturowych jest odrzuceniem autentyczności, zdecydowanym i świadomym. A kiedy za takim wyborem idzie postawa wyznawcza w stosunku do tego sposobu egzystencji, który przez wybór został zdeterminowany, można obserwować taką sytuację, kiedy forma staje się nie tylko sposobem bycia, ale także sposobem przeżywania, kiedy internalizuje się niejako w obręb osobowości. To rozszerzanie zasięgu oddziaływania formy kulturowej jest przedmiotem zainteresowania wielu powieści modernistycznych. Po wtóre zaś, postawienie obu przeciwstawnych wersji na wspólnej płaszczyźnie problemowej pozwala zrozumieć jak możliwe były, w jednym mniej więcej czasie, stanowiska tak od siebie pozornie odległe, jak te na przykład, które znajdowały wyraz w działalności tzw. bractwa prerafaelitów i te, które obejmował ruch dekadenski, jak możliwa była w jednym czasie koegzystencja poglądów uznających za najwyższą wartość kulturę i biegunowo jej przeciwna perspektywa wartościująca, z której wyłoniła się koncepcja o kryzysowym charakterze kultury europejskiej. Wskazanie tych kontrowersyjnych stanowisk, które z całą oczywistością zarysowały się w ostatnim ćwierćwieczu ubiegłego wieku, wprowadza nas w bezpośredni kontekst myślowy

polskiego modernizmu. O ile jednak nie mamy dowodów, że francuski ruch dekadencji zostawił na polskim życiu literackim przełomu wieków wyraźniejsze piętno (więcej nawet byłoby argumentów na rzecz wskazania różnic między obiema równoległymi w obu krajach formacjami literackimi), o tyle waga wpływu Nietzschego i związanych z nim innych realizacji wątków *Lebensphilosophie* na kształtujące się w Polsce postawy wydaje się nie podlegać kwestii. Charakterystyczne jest też, zauważył to w swojej książce T. Weiss, że filozofia życia miała swój udział nie tylko w formowaniu się poglądów zdecydowanych zwolenników Nietzschego, wśród których na czoło wysuwają się trzej pisarze – Berent, Przybyszewski i Brzozowski, ale także w stanowiskach zdecydowanych przeciwników autora *Zaratustry*.

Nietzsche i jego tezy – czytamy u Weissa – właśnie w związku ze świadomością ideowego kryzysu współczesności, niepokoiły wszystkich, którym ten kryzys spędził sen / powiek. Począwszy od Daszyńskiej, poprzez Choińskiego, Kozłowskiego i Struwego można śledzić fascynującą walkę o ideę przewodnią współczesności, o ideę-ratunek, ideę-lekarstwo, w tej ideowej walce miejsce doktryny Nietzschego było na pewno jednym z centralnych³¹.

Ponieważ Nietzsche uznany był za kodyfikatora idei o zmierzchu cywilizacji zachodniej – u niego też szukano remedium na dolegliwości płynące z akceptacji owej idei. Stąd owa oszałamiająca kariera Nietzschego, również w Polsce. Począwszy od roku 1890 mnożą się u nas publikacje poświęcone filozofowi niemieckiemu, około roku 1900 jest już wielkością powszechnie znaną, a pozycję tę utrwala trzykrotne między rokiem 1905 a 1913 wydanie jego dzieł wszystkich, znanych wcześniej bądź z oryginału, bądź z tłumaczeń poszczególnych tomów czy ich fragmentów (zapoczątkowała je „Prawda” w 1893 r.). Na rozległą znajomość pism autora *Zaratustry* wpływała też zapewne ich półliteracka forma, już Berent i Matuszewski dawali wyraz przekonaniu, że Nietzsche jest raczej poetą niż filozofem. Przede wszystkim zaś w popularności tej miała udział pryncypialność, z jaką Nietzsche atakował swoją współczesność w jej zasadniczych momentach, z punktu widzenia obrony równie zasadniczych wartości.

Pojęcie natury branej w sensie dosłownej pierwotności warunków życia odrzucił Nietzsche zdecydowanie, co wiązało się u niego z

³¹ T. Weiss, *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890–1914*. Wrocław 1961, s. 81.

niechęcią do Rousseau, którego ideę powrotu do natury rozumiał zresztą po wolterowsku, jako nakaz powrotu do stanu dzikości. Przypuszczając atak na współczesną cywilizację, sformułował jednak także i Nietzsche postulat zwrócenia się ku wartościom pierwotnym: „I ja mówię o powrocie do natury, acz właściwie nie jest to cofanie się, lecz w s p i n a n i e s i ę, ku szczytnej, wolnej, nawet straszliwej naturze i naturalności...” – pisał w *Zmierzchu bożyszc*³². Nietzsche zdaje się nie dostrzegać u Rousseau tego aspektu problematyki pierwotności, który był obecny również w jego własnym przekonaniu: że pierwotność nie jest stanem determinowanym historycznie jako przedspołeczny etap rozwoju ludzkości, lecz tym pokładem życia jednostki, który daje się wydobyć w dowolnym momencie rozwoju cywilizacji. Ten rys przekonania, wspólny wszystkim przedstawicielom filozofii życia (również Diltheyowi, który kulturę uważał przecież za jedną z najwyższych wartości) określa monografista doktryny, Otto F. Bollnow, jako upatrywanie wartości w

odnowieniu pierwotności i bezpośredniości życia. Kierunek ten został zarysowany u Rousseau jako „powrót do natury” i utrzymywał się dotąd w typowych, powracających formach aż do np. współczesnego ruchu młodzieżowego. Byt cywilizacyjny jest określany jako stan pozoru i martwoty, w którym słabnie pierwotne życie³³.

Kategoria życia, podstawowa dla wszystkich odmian filozofii życia, nie była nigdy, mimo jej zasadniczej wagi dla doktryny, ujęta dyskursywnie. Powszechnie utrzymuje się pogląd, że „życie” było w *Lebensphilosophie* charakteryzowane poprzez wskazanie na zespół determinant natury biologicznej, takich jak instynkt czy popęd. O trwałości tego poglądu zdecydowała jak się wydaje wczesna, bo pochodząca z 1902 roku, poświęcona Nietzschemu monografia Vaihinger, podkreślająca wagę czynnika biologicznego w argumentacji autora *Wiedzy radosnej*. Ale ta wersja interpretacji „życia” nie da się utrzymać, gdyby ją traktować rygorystycznie – nawet w odniesieniu do Nietzschego, a w żadnym wypadku do Simmla, Bergsona czy Diltheya. Notoryczną wieloznaczność tego pojęcia najlepiej ujmuje (nie rezygnując jednak z pewnych ustaleń definicyjnych) wypowiedź Zbigniewa Kuderowicza:

³² F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszc*, Warszawa 1909–1910, s. 114.

³³ O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin 1958, s. 86–87.

„Życie” rozumiano bardzo różnie: to jako zjawisko biologiczne, to jako zespół występujących w jednostce popędów, to znów jako zjawisko natury psychicznej. Mimo tej wieloznaczności kategoria „życia” miała pewien ogólny sens: odnosiła się zwykle do aktywności wywołanej tajemniczymi siłami, nie dającymi się poznać ani racjonalnie ani empirycznie. „Życiu” przypisywano przy tym spontaniczność nie skrepowaną żadnymi regulami czy prawidłowościami. Było ono przeciwieństwem wszelkiej jednostronności, odznaczało się wielobarwnością, wieloaspektowością, różnorodnością przejawów. [...] Na treść kategorii „życie” składało się właściwie wszystko, co stanowiło przeciwieństwo krytykowanego stanu kultury³⁴.

Jeśli poświęcamy tu tak wiele miejsca tej podstawowej dla filozofii życia kategorii, to głównie z tego względu, że pojęcie indywidualnej natury czy pierwotnego wyposażenia pozostaje z nią w bezpośrednim związku. Precyzyjne określenie tego związku nie jest możliwe w stosunku do pojęć występujących na gruncie systemu filozoficznego, który zrezygnował z ustaleń definicyjnych dla podstawowych swych kategorii. Można mimo to utrzymywać, że najczęściej jest tak, że zakresy znaczeniowe tych pojęć się pokrywają, a w każdym razie przejawy „życia” i przejawy „natury” są ze sobą identyfikowane.

Założenia różnie rozumianych danych pierwotnych osobowości występują u wszystkich myślicieli z kręgu *Lebensphilosophie*, najwyraźniej u Nietzschego, interesującego nas tu przed innymi ze względu na szeroki rezonans jego tez w Polsce. Z koncepcją „natury” u Nietzschego można łączyć jego rozgraniczenie między „Das Selbst” (będącym najgłębszym pierwotnym pokładem osobowości) i „Das Ich”³⁵, które to warstwy, podobnie jak u Bergsona „le moi profond” i „le moi superficiel” (odrzucaamy tu oczywiste komplikacje, które ujawniłyby się przy próbie znalezienia wspólnej płaszczyzny dla tak określonych przez obu autorów zjawisk) były wyróżniane ze względu na stopień ich zależności od wpływów świata zewnętrznego. Wydaje się, że „Das Selbst” Nietzschego i „le moi profond” Bergsona można traktować jako nazwy dla zespołu fenomenów składających się na pierwotne i indywidualne wyposażenie jednostki, podczas gdy „jaźń” i „jaźń powierzchowna” są rozumiane u obu filozofów jako wynik uczestniczenia człowieka w świecie kultury³⁶.

³⁴ Z. K u d e r o w i c z, *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966, s. 14–15.

³⁵ Por. F. N i e t z s c h e, *Ryszard Wagner w Bayreuth*, Warszawa 1901, s. 27–28.

³⁶ W sprawie interpretacji kategorii Bergsona por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. III, s. 225–226.

Tu dochodzimy do kwestii, od której zazwyczaj rozpoczyna się prezentację doktryny Nietzschego, do jego krytyki kultury. W tym rozległym zagadnieniu interesujący będzie dla nas jeden jego aspekt: atak na formy kultury podejmowany z punktu widzenia obrony pierwotnego kształtu natury jednostkowej, uznanej za wartość naczelną i źródło innych wartości. W rozumowaniu filozofów z kręgu *Lebensphilosophie* występuje łączące ich przeświadczenie, że formy egzystencji w życiu zbiorowym są zjawiskami zewnętrznymi wobec jednostek. Georg Simmel, dla którego doskonałość „organów” społecznych była miarą doskonałości życia społecznego pisał jednakże:

Wszystkie te zjawiska [jak język, obyczaj, kościół, prawo – A. B.] przedstawiają się nam jako wytwory i funkcje istoty nieosobowej, w której jednostki mają wprawdzie swój udział, [...] lecz w ten sposób, że nie można oznaczyć żadnej, która byłaby przyczyną twórczą lub ideą decydującą tych zjawisk [...]. Występują one wobec jednostki jako coś, co je opanowuje i nie zależy od tych samych warunków, którym podlega życie indywidualne³⁷.

Wypowiedź Simmela, daleka w tonie od namiętnych oskarżeń Nietzschego, oddaje jednak również intencje myślowe autora *Woli mocy*, jego generalny sprzeciw wobec współczesnej kultury europejskiej. Jednakże jakkolwiek Nietzschego interesował także ten przejaw „zafałszowania” życia w kręgu kultury, który określał jako „cierpienie ugody”, to znaczy zgodność w słowach i czynach bez zgodności uczuć³⁸ (a więc pewien rodzaj obłudy polegający na rozbieżności między działaniem a przeżywaniem), to jednak nacisk kładł na inny rodzaj „falszu” – fałszerstwo *in psychologicis*, jak to nazywał – to znaczy taką sytuację spowodowaną oddziaływaniem form kulturowych, kiedy zachodzi rozbieżność między naturalnymi dysproporcjami jednostki a rzeczywistym trybem jej przeżyć. Szczególną uwagę zwracał Nietzsche na ten aspekt zjawisk kulturowych, który prowadził do „sprzeniewierzenia się instynktom”, „tępienia namiętności” czyli „podrywania korzeni życia”³⁹.

Rozumiał tę „niewierność” wobec własnej „natury” jako wynik nakładania restrykcji na osobowość, restrykcji wprowadzanych po to.

³⁷ G. S i m m e l. *Jak się utrzymują formy społeczne*, Lwów 1905, s. 9–10.

³⁸ F. N i e t z s c h e, *Ryszard Wagner...*, s. 40.

³⁹ Por. F. N i e t z s c h e, *Zmierzch bożyszcz*, wyd. cyt., s. 20, 31; również w wielu miejscach *Antychrysta*.

by spełnić wymogi tkwiące w powszechnie funkcjonujących formach i związanych z nimi wzorcach zachowań. Nazywa je w *Woli mocy* formami przeciwnymi naturze⁴⁰ i tą nazwą obejmuje wszystkie fenomeny organizujące życie zbiorowe w kręgu cywilizacji: religie chrześcijańskie są jego zdaniem wyrazem nienawiści do naturalności (*Antychryst*); wychowanie odbiera człowiekowi zdolność wyrażania własnej natury (*Wędrowiec i jego cień, Jutrzenka*); w moralności chrześcijańskiej objawia się chęć stłumienia w jednostce jej cech swoistych (*Wiedza radosna*). Tymi samymi zarzutami obarcza Nietzsche obyczaj, prawo, państwo. Najciekawszą argumentację przedstawia Nietzsche, gdy pod obstrzałem zarzutów stawia obok poprzednich form – język. W *Ryszardzie Wagnerze* pojawia się rozumowanie pozwalające mówić o Nietzsche jako o poprzedniku dwudziestowiecznych koncepcji (np. egzystencjalistycznych) języka, w którym widziano system schematyzujący ujęcie rzeczywistości i tym samym ją mistyfikujący:

mowa stała się potęgą samą w sobie, obejmującą ludzi jakby ramionami widm [...] owłada nimi szal ogólnych, samych nawet dźwięków słownych, przez upadek mowy staliśmy się niewolnikami słów⁴¹.

Wraz z innymi formami również język prowadzi zdaniem Nietzschego do owego „falszerstwa psychologicznego”, nazywanego znacznie częściej „niewłaściwym odczuwaniem”, polegającym na objęciu pewnymi schematami wytworzonymi w życiu zbiorowym nie tylko wąsko rozumianych zachowań, ale również zachowań psychicznych: przeżywania myślowego i emocjonalnego. Interesujące są tutaj zwłaszcza spostrzeżenia o tym, że stałe uleganie pewnym konwencjom sprawia, iż internalizują się one w obręb osobowości: w *Jutrzence* czytamy, że „długotrwałe ćwiczenie w [...] udawaniu przedzierzga się w końcu w n a t u r ę: udanie unicestwia ostatecznie siebie, a [...] instynkty

⁴⁰ Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, Warszawa 1910–1911, s. 232.

⁴¹ Por. *Ryszard Wagner...*, s. 40; W *Jutrzence* pisze Nietzsche: „Ludzie pierwotni tworząc jakieś słowo, byli przekonani, że dokonują odkrycia. Jakże odmiennie przedstawiało się to w istocie! – potracali jakieś zagadnienia i w mniemaniu, że je rozwiązały do rozwiązania jego stwarzali przeszkodę. Obecnie przy każdym poznaniu potykamy się o skamieniałe przedawnione słowa i łacniej przy tym złamać nogę niż słowo” (*Jutrzenka*, Warszawa 1912, s. 53). Dodajmy tu na marginesie, że pomysł Nietzschego, iż dla ludzi pierwotnych tworzenie słów było odkryciem, mógł być źródłem „metasłowa” Przybyszewskiego.

stanowią zgoła nieoczekiwane owoce w ogrodzie obłudy”⁴². Wprowadzenie konwencji w obręb „natury” i wynikający stąd fałsz psychiczny prowadzą do poważnej konsekwencji ogólnej, rzutuającej także na rzeczywistość pozapsychiczną: wszelkie przejawy życia stają się pozorne, „rzekome”, nieautentyczność psychiczna sprawia, że również wytworom ludzkim udziela się „nierzetelność” ich twórców:

spójrzmy tylko nieco głębiej – pisze Nietzsche o życiu współczesnym – czy nie jest wszystko [...] ruchem zmałpowanym, powierzchownością przywłaszczoną? [...] Człowiek współczesny stał się całkowicie pozorem; sam niewidzialny jest w tym, co przedstawia, ukrywa się raczej [...] Gdzie tylko wymaga się teraz „formy”, w towarzystwie czy w rozmowie, w wyrażeniach pisarzy czy we wzajemnym stosunku państw – wszędzie [...] rozumie się przez to [...] pozór⁴³.

Wrażenia, że życie jest „upozorowane” pogłębia się – twierdzi Nietzsche – przy obserwacji postaci, pod jakimi objawia się nieautentyczność: są nimi maska, poza, przebranie, aktorstwo, rola. Z tych nazw budowane są najczęściej metafory Nietzschego, zmierzające do skrótowego i syntetycznego ujęcia człowieka bytującego w zasięgu cywilizacji. Nietzsche nie był wynalazcą tego metaforycznego ujęcia. Nie cofając się dalej przypomnijmy, że już Rousseau w *Liście do d'Alemberta* określał aktora jako tego, kto czyni zawód z rozbieżności między „być a wydawać się”. W pismach Nietzschego takie metafory pojawiają się bardzo często i pełnią funkcję dwojaką: zostawmy na razie na boku to rozumienie „aktorstwa”, przy którym „aktor”, określanymi jako *histrion*, jest jednostką zdolną, dzięki swojej umiejętności „wcielania się” w inną postać, do twórczych zmian w świecie. Tu interesuje nas upatrywanie w aktorze i roli jeszcze jednego dowodu na nieautentyczność i pozorność życia w zasięgu cywilizacji, czyli ten przypadek, kiedy „rola”, „przebra-

⁴² F. Nietzsche, *Jutrzenka...*, s. 245; w *Zmierzchu bożyszc* pisze Nietzsche o ograniczeniu i zniekształceniu sfery przeżyć myślowych pod wpływem poddania się stałemu działaniu konwencji, kiedy to bez względu na okoliczności „bankier myśli o <<interesie>>, chrześcijanin o <<grzechu>>, dziewczyna o swej miłości” (*Zmierzch bożyszc...*, s. 46). W obrębie zagadnienia konwencjonalizacji życia psychicznego ciekawie przedstawia Nietzsche sprawę tzw. fałszywej motywacji, por. *Ludzkie, arcyłudzkie*, Warszawa 1908, s. 87.

⁴³ F. Nietzsche, *Ryszard Wagner...*, s. 42–43.

nie” stawały się dowodem stłumienia autentycznej „natury” człowieka⁴⁴. Postawa Nietzschego wydaje się tu jednoznaczna:

punkt widzenia dla moich wartości: [...] czy się jest p r a w d z i w y m czy tylko a k t o r e m, czy jako aktor jest się prawdziwym czy tylko naśladowaniem aktora [...] czy osobą czy tylko rendez-vous osób...?⁴⁵

Zawarta w ostatniej części tej wypowiedzi przenośnia sugeruje, że problem autentyczności można na gruncie pism Nietzschego wiązać z problemem integralności osobowości. „Rendez-vous osób” wyrażałoby nie tylko przekonanie, że człowiek współczesny wyczerpuje się w repertuarze ról, lecz również poddawałoby myśl, że poprzez dezintegrację elementów osobowości traci swój pierwotny kształt. O ile u Nietzschego myśl taka nie wyszła poza metaforę, o tyle u Diltheya uzyskiwała postać dyskursywną. Osobowość, na którą składały się popędy, instynkty, emocje, przeżycia wolicjonalne, inteligencja, stanowiła całość, a rozbitcie tej całości decydowało zdaniem Diltheya o zagubieniu jej swoistości⁴⁶.

Jeśli sugestią o rozbitciu osobowości będziemy rozumieć także jako twierdzenie, że w wyniku tej dezintegracji tracą walor cechy jednostki swoiste, indywidualne, to dojdziemy tym samym do sprawy utraty indywidualności, branej w takim uwikłaniu myślowym, że będzie się ona łączyć z podstawowym dla nas zagadnieniem autentyczności. Uwikłanie to można by przedstawić następująco: zachowanie autentyczne to takie zachowanie, które jest zgodne z pierwotnym wyposażeniem jednostki (tzn. znajduje motywację w obrębie tego wyposażenia). Stąd, dla uzyskania wartości zwanej autentycznością bierze się owo wyposażenie pierwotne w obronę przed zagrożeniem ze strony form konwencjonalnych. W ten sposób w postulacie autentyczności zawarty jest postulat utrzymania wyposażenia naturalnego w jego pierwotnym kształcie.

⁴⁴ Z metaforą aktora czy maski wiąże Nietzsche jeszcze jeden problem, odmienny od wspomnianych tutaj. Wyraża się on w przeświadczeniu, że w świecie „nierzeczywistych”, „pozornych” wartości, jakim był dla Nietzschego współczesny mu świat kultury europejskiej, jednostki prawdziwe wartościowe mogą świadomie „przybierać rolę”, „udawać powierzchowność”, bo to jedynie zapewnia im kontakt z otoczeniem (*Niewczesne rozważania*, Warszawa 1912, s. 147), bądź chroni ich wartości przed spospolitowaniem (*Poza dobrem i złem*, Warszawa 1907, s. 59 – 60, 264 – 265).

⁴⁵ F. N i e t z s c h e, *Wola mocy...*, s. 511.

⁴⁶ Por. Z. K u d e r o w i c z, *op. cit.*, s. 58.

Ponieważ zaś obrona „natury” to obrona wszystkich jej elementów *in integro*, również tych, które decydują o swoistości jednostki, a które najłatwiej ulegają stłumieniu w uniformizującym procesie konwencjonalizacji – w postulatcie autentyczności zawiera się postulat zachowania indywidualności. Tę zbieżność zagadnień dobrze oddaje fragment z *Niewczesnych rozważań*:

Człowiekowi, który nie chce należeć do tłumu, wystarczy przestać być względem siebie wygodnym, niech słucha swego sumienia, które woła: „bądź samym sobą! Nie jesteś tym wszystkim, co teraz czynisz, co mniemasz, czego pragniesz”⁴⁷.

Hasło „bądź sobą”, pozwalające się odczytać jako „bądź autentyczny”, „zachowaj własną naturę” i jednocześnie jako hasło „zachowaj indywidualność” – staje się w końcu wieku XIX hasłem epoki. Rozumiano je także (i to rozumienie również było *implicite* zawarte w sformułowanym na gruncie *Lebensphilosophie* postulatcie autentyczności, nie tylko u Nietzschego ale i u Bergsona⁴⁸) jako nakaz dążenia do wolności: wolności od konwencji, form, zewnętrznych wobec „natury” sposobów egzystencji. Nietzsche miał największy udział w transmisji tego hasła, przedostającego się na teren literatury (Miciński wydobyl je z *Wiedzy radosnej* i uczynił zeń motto *Xsiedza Fausta*), dywagacji publicystycznych i naukowych. Geneza tego postulatu i jego znaczenie zacieraly się niejednokrotnie tak, że stawał się aforyzmem pozbawionym ładunku intelektualnego, w który był wyposażony na gruncie filozofii życia. W wielu jednak wypadkach bywał podstawą, o którą opierały się przekonania zawarte w utworach modernistycznych; Ignacy Matuszewski niebezpiecznie twierdził, że nietzscheanizm stanie się byronizmem swojej epoki. Ze względu na popularność tego hasła zdecydowaliśmy się przedstawić rozumowanie, w którym się pojawiło. Autentyczność, „szczerłość poza dobrem i złem”⁴⁹ i związane z nią wartości – indywidualność i wolność stanowią jednocześnie istotny składnik filozofii życia. Otto Bolnow pisze, że

wszędzie, gdzie występuje ruch przeciw temu, co przejęto z zewnątrz i gdzie z tego właśnie względu pojawia się problem wewnętrznego sprzeciwu, wszędzie, gdzie pojęcie autentyczności staje się rozstrzygającą miarą wartości, wszędzie tam – świadomie bądź nieświadomie – czynne są impulsy filozofii życia⁵⁰.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania...*, s. 204.

⁴⁸ Por. W. Tatarski, *Historia filozofii*, t. III, s. 227.

⁴⁹ Por. F. Nietzsche, *Ryszard Wagner...*, s. 109–110, *Jutrzenka...*, s. 285.

⁵⁰ O. F. Bolnow, *op. cit.*, s. 88.

Postulat „bądź sobą”, zanim stał się tylko popularnym aforyzmem, był skrótem myślowym, w którym kryła się, jak to staraliśmy się wykazać, obszerna i złożona problematyka. Z czasem jednak stało się tak, że jego aforystyczna forma „wymancypowała” się niejako od zawartości myślowej, w którą był pierwotnie wyposażony, a treści wiązano z nim zgoła różne. Szczególnym przypadkiem losów tego aforyzmu jest modernistyczna recepcja twórczości Ibsena. Chcemy tu wspomnieć o tej sprawie dlatego, że popularność dramatów Ibsena w okresie modernizmu w Polsce daje się porównać z popularnością pism Nietzschego, ale również dlatego, że z dramatami Ibsena łączyła polska krytyka także ów nakaz przyjmujący postać sformułowania „bądź sobą”. U Ibsena istotnie takie sformułowanie się pojawia, istniałaby więc podstawa, by również dramaty pisarza norweskiego włączyć do źródeł, które powieści młodopolskiej dostarczyły impulsów do podjęcia problematyki, kryjącej się za tym sformulowaniem. Nie można tego jednak uczynić bez zasadniczych zastrzeżeń. Przede wszystkim *Peer Gynt*, w którym znalazło się hasło „bądź sobą” i rozbudowany wokół niego główny problem dramatu, był w Polsce stosunkowo najślabiej znanym utworem Ibsena. Jego pierwszego przekładu i inscenizacji dokonano dopiero w roku 1910, wcześniej skwitowano go kilku zaledwie wzmiankami. Po drugie zaś zagadnienie „zachowania siebie” jest w *Peer Gyntie* częścią zupełnie innego problemu niż ten, który zarysował się w rekonstruowanych tu przez nas poglądach. Wprawdzie wiele miejsc w dramacie świadczyłoby, że i Ibsena zajmowała sprawa autentyczności wartości psychicznych: choćby scena, w której Peer dokonuje symbolicznie rachunku swego życia, odzierając z łupin cebulę, w której nie ma „jądra”, kara, jaką Odlewacz Guzików wymierza tym, którzy „nie byli sobą” – przetopienie w tyglu, wreszcie słowa Chudego: „Sobą być można na sposób dwojaki: można być wierzchem surduta lub spodem”⁵¹. Jednakże miejsca te, brane w kontekście innych scen dramatu dowodzą, że nie ma w nich propozycji, które pozwoliłyby włączyć przekonania zawarte w *Peer Gyntie* do interesującej nas koncepcji „natury” jako zespołu pierwotnych danych osobowości. Były one częścią złożonego problemu „gyntyizmu”, w którym mieściły się również rozważania na temat różnic między „być sobą” a „poprzestać

⁵¹ H. I b s e n, *Peer Gynt*, Wrocław 1967, s. 291.

na sobie”⁵². A jednak dzieje recepcji Ibsena w Polsce na przełomie XIX i XX wieku dowodzą, że i dramaturg norweski był u nas interpretowany poprzez takie rozumowanie, które stawiało znak równości między tym, co płynęło dla polskiej krytyki z dramatów Ibsena i tym, co zaakceptowano spośród tez filozofii życia. Co więcej, tak rozumiany Ibsen to nie były jego wczesne dramaty (obok *Peer Gynta* np. *Brand* czy *Pretendenci do tronu*), które w większym stopniu niż pisane po roku 1870 podejmowały problematykę uniwersalną, lecz właśnie tzw. dramaty społeczne.

Jan Michalik, którego ustalenia dotyczące recepcji Ibsena w Polsce są podstawą naszych uwag, odnotował w swojej książce, że około roku 1900 ustala się w krytyce taka interpretacja dramatów Ibsena, która posługuje się argumentacją zaczerpniętą z Nietzschego. Widzi to Michalik przede wszystkim w „przykładaniu” do utworów Ibsena miary rozumianego po nietzscheańsku „życia”⁵³. Ale materiał zgromadzony w pracy o polskiej recepcji Ibsena dowodzi, że w utworach autora *Peer Gynta* dostrzegano także inne zagadnienia, zarysowane w filozofii życia. W roku 1898 anonimowy krytyk pisał w „Czasopiśmie Akademickim”, że

być zawsze sobą samym, postępować zgodnie ze swoją istotą [...] zachować własne ja i nie czynić nic takiego, co by sumieniem odrzucało jako zupełnie kłamliwe – stanowi dla Ibsena jedyną normę moralności społecznej⁵⁴.

Ta wypowiedź najlepiej może oddaje ogólny ton publikowanych około roku 1900 recenzji teatralnych i rozpraw poświęconych Ibsenowi. Było ich wiele i w większości można dostrzec dążność do ujmowania problematyki ibsenowskiej nie w tym wymiarze, jaki wyznaczała tematyka utworów, lecz na płaszczyźnie najogólniejszych zagadnień moralnych i psychologicznych. Potwierdza to zdanie Wilhelma Feldmana z jego wykładów zakopiańskich: „satyra Ibsena zimna, bez śmiechu głośnego [...] obejmuje nie tę lub ową skarykatuowaną dziedzinę życia, lecz całą w ogóle naturę kłamstwa człowieczego”⁵⁵. Jeśli brać dramaty

⁵² Por. interpretację O. Dobijanki-Witczakowej we wstępie do cytowanego tu wydania *Peer Gynta*.

⁵³ Por. J. Michalik, *Twórczość Ibsena w sądach krytyki polskiej 1875–1906*, Wrocław 1971, s. 65–94.

⁵⁴ Cytuję za J. Michalikiem, *op. cit.*, s. 75.

⁵⁵ W. Feldman, *Henryk Ibsen*, Warszawa 1906, s. 76.

Ibsena na takiej właśnie płaszczyźnie, to istotnie dostarczają one podstaw do stwierdzenia, że autora *Rosmersholmu* zajmowała sprawa szeroko pojmowanej rzetelności moralnej i psychicznej. Gdyby jednak nie wkraczać w tak daleko idące uogólnienia — trzeba by stwierdzić, że recepcja Ibsena w okresie modernizmu jest raczej przykładem na to, jak krytyka, nie przekraczając zbyt ryzykownie dowolnych granic interpretacji, widzi w dziele to, co chce w nim widzieć. Problem autentyczności psychicznej zajmował w młodopolskiej świadomości literackiej jedno z centralnych miejsc, nic też dziwnego, że nie tylko odbił się w dziełach artystycznych, ale organizował także percepcję literatury.

Próbowaliśmy znaleźć źródła myślowe tego problemu, uchwycić ten jego moment, kiedy nie był jeszcze problemem *par excellence* literackim, kiedy jego kontury znaczeniowe były jeszcze wyraźniejsze. Spośród stanowisk, które się w tej kwestii zarysowały wybraliśmy tylko kilka, przede wszystkim te, które dla literackiej transpozycji wątku autentyczności mogły być źródłem bezpośrednim. Wśród nich największe znaczenie mają, jak się zdaje, tezy filozofii życia. A że nie była to jedyna doktryna końca XIX wieku, w której zagadnienie autentyczności się pojawiło, świadczą zdania wyjęte z monografii filozofii pozytywistycznej:

Usiłowanie dotarcia do „człowieka ogołoczonego” z cywilizacyjnych sztuczności, człowieka „jakim jest naprawdę”, człowieka bez mistyfikacji i bez zakorzenionych mocno, a stąd za naturalne uchodzących przybrań — wyraża się w ideologiach tak rozmaitych, że integracja ich w jednolitą całość wydać się może przedsięwzięciem paradoksalnym i sztucznym. Jednakże istnieje realna, chociaż dość ogólnikowa wspólnota, która łączy nietzscheański biologizm i wyrosłą z niego filozofię życia nie tylko z literaturą modernistyczną, ale także z tą szczególną odmianą pozytywistycznej myśli, która pod koniec stulecia rozkwitła. Jest to właśnie próba odkrycia ostatecznej instancji odwoławczej dla wszystkich wartości ludzkich w domniemanej sytuacji pierwotnej człowieka wobec świata, wolnej od wpływu uprzedzeń naukowych i nawyków cywilizacyjnych⁵⁶.

⁵⁶ L. K o ł a k o w s k i, *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 114–115.