

# Stanisław Borzym

---

## Przybyszewski jako filozof

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 59/1, 3-24

---

1968

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

# I. R O Z P R A W Y I A R T Y K U Ł Y

STANISŁAW BORZYM

## PRZYBYSZEWSKI JAKO FILOZOF \*

Pisma Przybyszewskiego interpretowano w ścisłym związku z jego osobowością. To, co napisał, traktowano jako ekspresję szczególnych właściwości psychicznych, toteż często badanie tej twórczości koncentrowało się na pytaniu: jaki właściwie był Przybyszewski? Dzieło jego rzeczywiście z trudem tylko można oddzielić od ekspresji osobowości: dawniej w kontaktach bezpośrednich podobno fascynującej, a i dzisiaj jeszcze interesującej czytelnika. Zainteresowanie tego rodzaju wykazywał np. Krzywicki rozpatrując ją, poprzez analizę utworów, jako przykład — ówczasie coraz częściej rzucających się w oczy badaczowi — cech psychicznych dekadenta, przypisywanych całemu pokoleniu, „przekłętemu, schorzałemu pokoleniu analityków bez zdolności do czynu, mogącemu przekazać przyszłości jedynie spowiedź z wewnętrznego pojedynku z samym sobą”<sup>1</sup>. Nie pomijał również samej osoby Przybyszewskiego Brzozowski, który przez całe życie przywoływał ją na kartach swych pism jako przykład bliskiego mu stylu filozofowania wyrastającego wprost z życia, z doświadczenia osobistego<sup>2</sup>.

---

\* W artykule niniejszym omówione są utwory Przybyszewskiego z lat 90-ych ubiegłego wieku, tj. z okresu narastania rozgłosu pisarza w świecie literackim.

<sup>1</sup> K. R. Ż. [L. Krzywicki], *Jeden z atomów*. „Totenmesse”. „Prawda” 1894, nr 2. Zob. także jego publikację *Literatura niemiecka. Stanisław Przybyszewski: „Zur Psychologie des Individuums”* (jw., 1893, nr 17), w której czytamy: „Szkice poświęcone psychologii jednostki są nader ciekawym przyczynkiem do poznania pewnych typów terażniejszości”.

<sup>2</sup> Zob. w szczególności wstęp do *Idei* (Lwów 1910, s. XVIII), gdzie S. Brzozowski stwierdza: „dał mi [Przybyszewski] tę rzecz najcenniejszą — bezwzględne rozumienie prawdy”, oraz: „Nie przestanę uważać zetknięcia mego ze Stanisławem Przybyszewskim za szczególne szczęście mego życia, a jego samego za mistrza, i nie zawdzięczam mu może ani jednej określonej myśli, ale coś więcej, gdyż samo życie duchowe”. Stosunek Brzozowskiego do Przybyszewskiego podlegał jednak wyraźnym przemianom i zasługuje na osobne szczegółowe omówienie.

I w późniejszych studiach o Przybyszewskim taka postawa badawcza zawsze powracała<sup>3</sup>. Wypada przy tym zaznaczyć, że charakterystyki jego osobowości, dokonywane nie bez emocjonalnego zaangażowania, dochodziły nieraz, oczywiście, do stwierdzeń całkowicie różnych. Przypadek Przybyszewskiego jest na pewno szczególny i prawomocność stosowania wykładni psychologiczno-biograficznej czy psychoanalitycznej narzuca się bez wątpienia, ta praca jednak abstrahuje od tego całkowicie ze względu na inaczej wyznaczony cel: analizę problemowej struktury umysłowości dekadenccko-modernistycznej na przykładzie autora *Confiteor*<sup>4</sup>. Cel ten jest zgodny z przejawiającą się obecnie w literaturze przedmiotu tendencją do podkreślania ideowego znaczenia Przybyszewskiego w dziejach Młodej Polski<sup>5</sup>.

Jeśli już mowa o osobowości, to inny problem wydaje się tu znacznie ciekawszy, mianowicie nie analiza konkretnego przykładu, lecz próba oceny, w jakim stopniu istniało wówczas społeczne zapotrzebowanie na wielką sugestywną osobowość, połączone z sytuacją uległości wobec autorytatywnego sposobu bycia jednostki wytwarzającej wokół siebie nimb wtajemniczenia. Ocena taka wymagałaby jednak całościowego ujęcia epoki i dlatego w kontekście tej pracy ograniczonej w zasadzie do analizy filozoficznych, czy raczej parafilozoficznych, wypowiedzi Przybyszewskiego, problem ten uzyskać może naświetlenie o tyle tylko,

<sup>3</sup> T. Boy-Zeleński we wspomnieniach, koncentrując swoje rozważania również wokół osobowości Przybyszewskiego, dał także istotną wskazówkę co do jego roli w ówczesnym środowisku artystycznym, napisał bowiem, że Przybyszewski „odnowił patetyczną koncepcję sztuki i świata” (w zbiorze: *Stanisław Przybyszewski. Księga pamiątkowa*. Poznań 1931, s. 36. — Zob. także *Ludzie żywi* (Warszawa 1929) i *Znaszli ten kraj?..* (Warszawa 1931)). A. Rogalski w pracy *Stanisław Przybyszewski. Próba rewizji twórczości* (Poznań 1937, s. 13—14, odtwórka z „Kultury”) uznał nawet, że interpretacja psychologiczno-biograficzna jest w tym wypadku jedynie słuszna, ponieważ „rola intelektu w kształtowaniu się światopoglądu była u Przybyszewskiego minimalna. Światopogląd był bezpośrednim wytworem jego organizacji psychicznej”. Zresztą autor ten wycofał się ze swojego skrajnego stanowiska. W artykule *Przybyszewski — filozof-moralista* (Poznań 1946, odtwórka z „Życia Literackiego”) zajął się przedstawieniem tendencji moralistycznej autora *Homo Sapiens*.

<sup>4</sup> Nie próbuję dać tutaj *a priori* definicji dekadentyzmu i modernizmu ani nie solidaryzuję się tymczasowo z żadną z istniejących, odsyłając w sprawie rozmaitych syntetyzujących ujęć epoki do rozprawy H. Markiewicza *Młoda Polska i „izmy”* (w zbiorze: *Z problemów literatury polskiej XX wieku*. T. 1. Warszawa 1965).

<sup>5</sup> W pełni docenia ideowe znaczenie Przybyszewskiego w dziejach Młodej Polski R. T a b o r s k i — nawiązując w tym wypadku do K. Wyki — autor wstępu do niedawno wydanego *Wyboru pism Przybyszewskiego* (Wrocław 1966. BN I 190. Cytaty podawane według tej edycji oznaczamy skrótem WP, cyfra po skrócie wskazuje stronicę).

o ile sam pisarz swoją filozofią ugruntowuje taki kult osobowości „wta-  
jemniczonej”.

Niewątpliwie ryzykiem jest tego rodzaju zawężenie tematu rozważań o Przybyszewskim, w których abstrahuje się od osobowości autora i fascynacji nią otoczenia oraz pomija się, prawie całkowicie, lub spycha na margines charakterystykę epoki, środowiska, ówczesnych warunków i przemian społecznych, ekonomicznych, demograficznych itd. Grozi tu niebezpieczeństwo zbytnej autonomizacji — a przez to zdeformowania — duchowego, by tak rzec, wizerunku Przybyszewskiego, obrazu jego umysłowości, struktury myślenia; zdeformowania na skutek braku konfrontacji z realiami historycznymi. Artykuł ten jednak jest w zamierzeniu co najwyżej komplementarny w stosunku do istniejącej literatury o twórczości pisarza. Odpowiada raczej na pytanie, jak filozofował, jaką rolę mógł odegrać jako filozof, niż kim był jako pełna osobowość usytuowana w konkretnym fragmencie historii — oczywiście, jeżeli w abstrakcji daje się te dwie płaszczyzny rozważań oddzielić. A więc traktuje wypowiedzi pisarza globalnie, jako system, chociaż nie wydaje się, by takie określenie było prawomocnie użyte<sup>6</sup>; jako propozycję intelektualną, mimo że jego myśli graniczą często z banałem (lub są nim); jako próbę syntezy myślowej, jedną z wielu w epoce, lecz próbę charakterystyczną, typową: trudno bowiem nie sądzić, że Przybyszewski był reprezentatywny dla ówczesnych postaw, choć zapewne bez odpowiednich konfrontacji brzmi to gołosłownie.

Niesłusznie bywa lekceważona rola twórczości Przybyszewskiego poprzez wykazywanie, że był on obskurantem szerzącym pseudonaukowe brednie<sup>7</sup>, że wierzył w czarownice wówczas, gdy nauka zajmowała się rozbięciem atomu i innymi doniosłymi dla cywilizacji wynalazkami. Postawa taka wobec Przybyszewskiego o tyle nie przekonuje, że — po pierwsze — w swoim czasie mimo wszystko rzeczywiście wywierał on znaczny wpływ społeczny. Jeśli wpływ ten był negatywny (np. przyczyniał się do krzewienia irracjonalizmu), to bynajmniej nie znaczy, że można go bagatelizować. Po drugie, analiza koncepcji irracjonalistycznych, rodzących się w łonie kultury mieszczańskiej, znajdujących społeczne uznanie i odwołujących się do rzeczywistych, jak to pokazała historia, potrzeb — jest zagadnieniem, którego ważność trudno byłoby przecenić.

<sup>6</sup> Warto tu dodać w każdym razie, że zdaniem współczesnego mu krytyka i historyka literatury, W. Feldm ana (*Współczesna literatura polska. 1880—1901*. Warszawa 1902, s. 333), Przybyszewski „rzucił skończony, obmyślony do najdrobniejszych szczegółów, jednolity i konsekwentny światopogląd, w którym nie było dwoistości ciała i ducha, życia materialnego i sztuki, lecz jeden spójny system”.

<sup>7</sup> Jak to uczynił autor wstępu do powojennego wydania *Moich współczesnych* (Warszawa 1959), J. Wilhelmi.

Znaczne w czasach Przybyszewskiego zainteresowanie teozofią i okultyzmem wywarło i na niego wpływ, tym bardziej że przekonanie o istnieniu tajemniczych zjawisk metapsychicznych (ich odkrywanie było wówczas prawdziwym argumentem przeciw zawężaniu zakresu naukowego badania) sprzyjało uzasadnieniu jego koncepcji. Argumentami użytecznymi dla niego były również, jak wiadomo, dawne, pełne nonsensów i bzdur, świadectwa o średniowiecznych czarownicach, relacje, których studiowaniem gorliwie się zajmował. Nie warto jednak z góry dyskredytować Przybyszewskiego, ośmieszając zarówno jego afektowaną stylistykę, jak niezwykłą naiwność merytoryczną w rozważaniach „diabologicznych”, jedynej chyba dziedzinie, w której miał aspiracje do autorytetu naukowego<sup>8</sup>; warto natomiast podjąć próbę potraktowania go, jak zwykło się mawiać w takich wypadkach, maksymalnie życzliwie, próbę dokonania selekcji wiodących wątków jego refleksji, najistotniejszych ekspresji jego niepokojów. Zwrócić też warto uwagę na to, że pytania, które go dręczyły, uzyskiwały niekiedy, mimo rażącej dziś formy językowej, niebagatelną ostrość i siłę wyrazu.

Jeśli wolno prawomocnie użyć określenia „parafilozofia” w odniesieniu do Przybyszewskiego, to należy dodać, że nie chodzi tu o nieumiejętność posługiwania się językiem filozofii, lecz raczej o programową niechęć do myślenia dyskursywnego. Trudno wyobrazić go sobie jako autora logicznie uporządkowanej rozprawy filozoficznej. Można by tu mówić raczej o ewokowaniu problemów filozoficznych niż o myśleniu filozoficznym. Znamienne jednak, że w ówczesnych środowiskach twórczych filozofia akademicka uważana była za formę myślenia sformalizowanego, skostniałego, skonwencjonalizowanego i w pewnym sensie — paradoksalnie — niefilozoficznego, tzn. nie zawierającego prawdziwej metafizyki. Odślonięcie metafizycznego absolutu mogło, jak sądzono, dokonać się tylko poprzez zakwestionowanie dotychczasowego języka filozoficznego i zaakcentowanie przeżycia i jego wyrazu. Przypomnijmy, że np. Nietzschego, który odegrał ważną rolę w tej rewolucji językowej, Przybyszewski, wtedy gdy go zwalczał, nazywał filozofem, natomiast pisząc o jego zasługach dla nowego stylu myślenia — określał go jako poetę. Sam za filozofa się nie uważał, ale za wielkiego metafizyka na pewno. Boy nadał mu kiedyś miano „dziennikarza metafizyki”; sformułowanie to w sposób trafny stwarza dystans wobec głębi myśli sugerowanych przez Przybyszewskiego, daje się jednak zakwestionować o tyle, że był on popularyzatorem kiepskim i nie bardzo się nawet orientował, co się współcześnie w filozofii dzieje,

---

<sup>8</sup> W *Synagoge des Satan* (1897; wyd. polskie: *Synagoga Szatana. Przyczynek do psychologii czarownicy*. 1902).

ale był też niewątpliwie wielkim rewelatorem metafizycznego nastroju i natchnionym wyrazicielem etycznych antynomii, w które wikłała się jednostka twórcza.

Wskazując doktrynę, która dla Przybyszewskiego stanowiła myślową odskocznię, nie można pominąć ewolucjonizmu. W najpoważniejszych swoich dysputach filozoficznych bowiem, w *Zur Psychologie des Individuums* z r. 1892 i utworze *Ekspresjonizm, Słowacki i „Genезis z Duchą”* z r. 1918, a więc przy rozpiętości czasowej 26 lat, Przybyszewski, podejmując tematy z ewolucjonizmem na pozór nie związane, koncentruje się ostatecznie na problemach wynikających z jego moralnych konsekwencji. Podkreślić tu trzeba, że doktryna ewolucjonizmu spowodowała w tym czasie falę pesymizmu, aczkolwiek wcześniej, w okresie pozytywistycznym, dawała właśnie poczucie pewności i uczestnictwa w koniecznym postępie; dla Przybyszewskiego ten sens, uprzednio wiązany z teorią Spencera i Darwina, minął bezpowrotnie.

Punktem wyjścia w formowaniu się światopoglądu Przybyszewskiego było bowiem głębokie przeżycie kryzysu wartości. Na stare ideały: prawdę obiektywnego uczonego, piękno artysty-estety, dobro szlachetnego moralisty, szczęście spokojnego mieszczanina — spojrzano jak na fałsz, jak na kłamstwo wobec życia takiego, jakim jest ono w istocie. Reakcja antypozytywistyczna chciała ukazać prawdę życia bardziej złożoną i tragiczną. Ten sam, niegdyś porządkujący życie ludzkie, ewolucjonizm ukazał obecnie człowieka bardzo pomniejszonego, jako fragment i narzędzie rozwoju natury. Ewolucjonizm stał się nawet bardziej gorzki od dawnej wiedzy o przemijaniu i śmierci, bo ujmował człowieka w tryby niezłomnej konieczności i zależności od czegoś, nad czym, jak się wydawało, człowiek ma władzę — od przyrody. Dzieje też były teraz nie drogą ducha obiektywnego dochodzącego do samowiedzy, lecz tajemniczej w swych celach przyrody. Człowiek, zdany na te niezbadane zamiary tak samo jak inne istoty żywe i inne twory natury, miał ponadto świadomość takiej sytuacji i nie mógł uniknąć cierpienia. Cierpienie z powodu bezsilności wobec losów świata wyróżniało zatem człowieka, i prawdę tę Przybyszewski akceptuje, chociaż nie wyraża zgody na to, by było ono zasadą życia<sup>9</sup>. Tą tragiczną świadomością obdarzone są jednostki. I teraz Przybyszewski staje przed następującym problemem: jak możliwa jest jednostka twórcza? Twórcza bowiem jest natura sama — ale indywiduum?

Odpowiedzi na to pytanie udziela kluczowa dla zrozumienia myśli

<sup>9</sup> W liście 21-letniego Przybyszewskiego czytamy (*Listy*, T. 1. Warszawa 1937, s. 43): „Charakterystycznym objawem naszego czasu to właśnie to, że wszystko przybiera formę cierpienia”. Postawę cierpiętniczą jednak krytykuje i ośmiesza, jako formę bytowania pasywnego, leniwego, sprzecznego z wymogami życia.

Przybyszewskiego i dalszych jej przemian młodzieńcza dwuczęściowa rozprawka *Zur Psychologie des Individuums* (Berlin 1892)<sup>10</sup>. Była ona rezultatem przemyśleń nad lekturą dzieł Nietzschego i podsumowaniem doświadczeń pełnej rozterek młodości<sup>11</sup>. Dominują w niej następujące wątki: diagnoza kryzysu współczesnej osobowości twórczej oraz kryzysu społeczeństwa, dyskusja z Nietzschem i jego interpretacja — próba wyjścia poza nietzscheanizm w rozumieniu właściwości egzystencji ludzkiej, wreszcie refleksje historiozoficzne, a raczej ewolucjonistyczne, wspierające teoretycznie negatywną ocenę współczesności<sup>12</sup>.

Przybyszewski jest we własnym mniemaniu świadkiem narastającego kryzysu nowożytnego społeczeństwa. Kryzys ten zasadza się na zmianie ról pełnionych w społeczeństwie przez jednostki wybitne, tzn. jednostki twórcze. Indywiduum popada w coraz większy konflikt ze zbiorowością. Dlaczego tak się dzieje? Dlatego — odpowiada Przybyszewski — że maleje możliwość pojawienia się takiej sytuacji, w której wspólna wiara i wspólne cele ożywiają zbiorowość i stojące na jej czele jednostki w ich twórczej, kreującej nowy byt społeczny działalności<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Przybyszewski miał wówczas 24 lata i był jeszcze studentem medycyny na berlińskim uniwersytecie.

<sup>11</sup> W ocenie tej pracy solidaryzuję się ze S. Brzozowskim, który napisał około r. 1902 (*O Stanisławie Przybyszewskim*. „Droga” 1928, nr 4): „Rozprawki krytyczne Przybyszewskiego są nadzwyczajnie ważne do zrozumienia całej późniejszej twórczości autora *Homo Sapiens*. Brak dobrej woli w dotychczasowych próbach zrozumienia indywidualności twórczej Przybyszewskiego ujawnił się już w samym fakcie, że na pierwsze dzieła jego nie zwrócono dotąd uwagi. Ja osobiście uważam te rozprawki za klucz niezbędny do zrozumienia wszystkich dzieł późniejszych Przybyszewskiego. Pomimo że on sam nazywa je zarysami niepewnymi, uważam je za cenniejsze od tych prac, które wydał pod tytułem zbiorowym *Na drogach duszy* i które uważa za dojrzalsze”. Następnie Brzozowski, zgodnie ze swoją wysoką ówczesnie oceną Przybyszewskiego, przesadnie nieco wartościuje: „Owa »niepewność« sprowadza się [...] do nadmiernego bogactwa myśli, które rozsadzają zbyt ciasne ramy”.

<sup>12</sup> Warto zwrócić uwagę, że *Zur Psychologie* zostało napisane, zanim Przybyszewski wypowiedział dwa charakterystyczne i najbardziej znane z jego twórczości hasła: „naga dusza” i „Na początku była chuć [*Geschlecht*]”, toteż ukazuje ono tło i podłoże, na którym te hasła się zrodziły.

<sup>13</sup> Z czasów nowożytnych jako przykład takiej erupcji spontanicznej jedności Przybyszewski wymienia m. in. wielką rewolucję francuską (WP 4—5):

„Indywiduum starożytności i średniowiecza było potężną osobowością pełną pieniącej się siły [...], pełną niezachwianej, bezwzględnej, fanatycznej wiary, płomienego zapału i brutalnego szału: taka jednostka twórcza była drapieżnym zwierzem, szaleńcem i Bogiem zarazem, i ten to właśnie rodzaj jednostek twórczych brał obłąd za punkt wyjścia dla wszelkiej religijnej i państwowej działalności; oni to za pomocą swej demonicznej sugestii wywoływali potężne psychozy tłumów, wyprawy krzyżowe, walki religijne i wreszcie rewolucję francuską.

Szał i wiara znamionują ten indywidualizm”.

Źródłem aktywności indywiduum, mającej swoje korzenie w sferze popędowej, jest w *Zur Psychologie* wola mocy. Dawniej, według Przybyszewskiego, często zdarzało się, że wspólna wola ożywiała jednostkę i zbiorowość. Wybitne indywidualności były wybitnymi prawodawcami. Obecnie społeczeństwo wraz ze swoimi skonwencjonalizowanymi prawami stawia opór jednostkom, które chciałyby realizować swoją wolę mocy. Coraz częściej w konflikcie tym jednostka okazuje się bezsilna, coraz rzadziej ma ona poczucie owej bezwzględnej twórczości, początkowości, stwarzania jakichś nowych dziedzin wiary i rzeczywistości. Bezwład i konserwatyzm zbiorowości sprzeciwia się każdemu przejawowi tego typu inicjatywy.

Twórczej działalności, niezbędnej dla rozwoju indywidualności, przeciwstawia się istniejące prawo, ustalona społecznie norma. Co więcej, społeczeństwo wyklucza niezwykłą osobowość na margines życia, a każda taka odrzucona indywidualność — jak powiada Przybyszewski — „zaczyna u w a ż a ć się za jednostkę twórczą” (WP 5, podkreślenie S. B.). Taki indywidualizm jest zatem, jako sytuacja poniekąd przymusowa, wytworem samego społeczeństwa, i to społeczeństwa skonwencjonalizowanego. Dawniej więc — wydaje się stwierdzać autor — były wybitne indywidua stojące na czele tłumu, był indywidualizm zwycięski, integrujący, obecnie mamy do czynienia z indywidualizmem samotniczym, tragicznym, którego teoretyczne podstawy powstały dopiero na skutek przeżycia konfliktu z przygniatającym bezwładem tego, co normalne, co społecznie już zaakceptowane.

Czym się charakteryzuje współczesna jednostka twórcza znajdująca się z konieczności w opozycji do ogółu? Jednostka taka ma poczucie swej wyższości, ponieważ chce czegoś więcej, niż jest jej dane, ponadto nie rządzą nią przyziemne interesy, lecz wyższe cele. Ma ona jednak również poczucie swojej słabości, tzn. nieskuteczności, bezsilności w stosunku do rzeczywistości społecznej. Poczucie to osłabia i degeneruje jej działanie. Jak pisze Przybyszewski —

dzieje jednostki twórczej stają się smutną historią zahamowanej woli i źle skierowanych popędów. [WP 6]

Stąd bierze się tęsknota do wolności, pragnienie wyzwolenia, ale również towarzysząca temu świadomość beznadziejności, nieziszczalności, nawet nierealności celu oraz rezygnacja.

Przybyszewski, adept nauk medycznych, szkicuje rozwój człowieka w kierunku coraz większego wysubtelnienia układu nerwowego, coraz większego wyrafinowania receptorów zmysłowych. W odniesieniu do tego procesu stanowisko Przybyszewskiego jest ambiwalentne. Z jednej strony rozwija się sprawność poznawcza człowieka, wzbogaca się jego



życie uczuciowe, wzrasta inwencja — i tę rosnącą humanizację człowieka Przybyszewski wartościuje dodatnio; z drugiej strony jednak towarzyszy temu procesowi wzmagające się cierpienie, powodowane przez nienasycenie rozbudzonych potrzeb, bezwzględność i brutalność rzeczywistości społecznej oraz, co najważniejsze, przez nieodwracalny konflikt między aspiracjami i popędami jednostki a konwencjonalną moralnością. Ten ostatni problem stanie się podstawą całej twórczości powieściowej i dramaturgicznej Przybyszewskiego.

Wszystkie zjawiska — jak by dzisiaj rzecz można, „frustracyjne” — wstrząsające życiem jednostki sprawiają, że rodzi się w niej poczucie negatywizmu, nieufności, a nawet wrogości w stosunku do siebie. Człowiek zaczyna nie cenić swojej wysokiej wrażliwości, „uduchowienia”, zaczyna traktować je jako zawadę w „życiowej próbie”:

duch [staje się] niezadowolony z najwyższej finezji swej ludzkiej przenikliwości [...]. [WP 6]

Praktycyzm życiowy, utylitaryzm, konformizm są odczuwane jako groźni i silni przeciwnicy. Choć taki przymusowy indywidualista ocenia te postawy negatywnie, jednak dostrzega ich skuteczność, a tym samym ujemna ocena sama nabiera dwuznaczności: wszak wzdycha się za ową dawną zbieżnością celów indywidualnej woli i czynu z interesem mas. Ale aby jednostka mogła włączyć się w pełni w ów praktycyzm dnia codziennego<sup>14</sup>, musiałaby wyrzec się swojej wybujałej wrażliwości i zuchwałości, a na to nie może i nie chce się zdobyć.

Poczucie bezsilności jednostek izolowanych prowadzi również — powiada Przybyszewski — do kontemplowania przez nie swojej wrażliwości w poszukiwaniu coraz to nowych form rozkoszy (zmysłowej, seksualnej). Jednostka taka, jeżeli uważa się za twórczą — by użyć porównania — staje się co najwyżej tym, którego Scheler określił precyzyjnie jako „artystę w zażywaniu rozkoszy” („*Künstler des Genusses*”). Stąd bierze się tak znamienna „gonitwa za rozkoszą”, gonitwa za stanem bierności, czystej receptywności, owym paradoksalnym stanem, w którym, jak powiada Brzozowski, człowiek może nawet gotów pójść w ogień, ale tylko po to, aby „popatrzeć sobie”, jak ludzie płoną. Ta gonitwa za rozkoszą, zastępcze ujęcie dla popędów, jest odczuwana jako pewna dewiacja i beżsiła, dlatego nie towarzyszy jej radość. Jest ona środkiem odurzenia, toteż nie można przypisywać jej prawdziwej spontaniczności w przejawianiu się woli mocy.

<sup>14</sup> O codziennej pracy młody Przybyszewski wypowiada się następująco (*Listy*, t. 1, s. 41): „praca dla mnie to rodzaj rozrywki, o jakiej Pascal mówi, że wtedy się jej szuka, gdy się chce wypełnić przepaście duszy”. Jest więc to dla niego forma nieautentyczności w sposobie bycia.

Całe życie staje się zwykłym szukaniem środków odurzenia. [WP 6]

Przybyszewski stwierdza, że stan ów ma charakter patologiczny. Do postawienia takiej diagnozy uprawniona jest medycyna. Aby orzec patologię układu nerwowego człowieka współczesnego, posłużyć się ona może — w mniemaniu autora — po prostu pomiarem fizjologicznym. Redukcję życia duchowego do jego fizjologicznych wyznaczników uważa Przybyszewski za potrzebną: ma ona na celu „udzielić pewnych wskazówek co do biologicznego stanowiska i znaczenia jednostki twórczej” (WP 7).

Tu wyłaniają się sprzeczności, w jakie uwikłane jest współcześnie życie ludzkie, a które Przybyszewski zdaje się uważać za trwałe. Z punktu widzenia ewolucji biologicznej narządy wyżej rozwinięte, subtelniejsze, są krokiem naprzód, przyczyniają się do rozwoju i doskonalenia gatunku, usprawniają kontrolę życia wegetatywnego. Jednostki o wyższej organizacji nerwowej są egzemplarzami pozytywnymi biologicznie. Tylko bowiem dzięki temu procesowi subtelnienia, rozwoju wrażliwości układu nerwowego, nastąpiła ewolucja od zwierzęcia do człowieka i wzniesienie na wyżyny kultury. Ale z drugiej strony te jednostki wyprzedzające ewolucyjnie masę wykraczają poza pewną normę społeczną, są uważane za nie normalne, samo też określenie „patologiczny” staje się u Przybyszewskiego dwuznaczne: raz ma ono sens przewrotny, oznaczając odbieganie od normy grupy, ale przy tym jednocześnie doskonalszą formę ewolucji, kiedy indziej zaś — sens rzeczywistej patologii jednostki twórczej jako twórczej, a więc stan bierności i postawa owego nieautentycznego hedonizmu. Jest to stan, w którym jednostka, odczuwając swoją wyjątkowość, wprawdzie uważa się za twórczą, ale faktycznie nią nie jest.

Przybyszewski wierzy w możliwość istnienia świadomych swojej tragicznej misji jednostek twórczych<sup>15</sup>. Żeby jednak lepiej zrozumieć ich

<sup>15</sup> Dwa przykłady jednostek twórczych, które rozpatruje *Zur Psychologie*, to Chopin i Nietzsche. Przybyszewski, mimo woli, stwarza tu pewien wzorzec osobowości jednostki twórczej. Zarówno Chopinowi jak i Nietzschemu przypisuje pewne częściowe wartości osobowe. Charakteryzując pierwszego poprzez określenia takie, jak „tęsknota”, „drżąca nerwowość”, „wieczne niezadowolenie”, „zmęczenie spowodowane nadmiernym wydzielaniem”, „nastrojowość”, ale zarazem „wściekła namiętność”, akcentuje przede wszystkim jako wartość — umiejętność spontanicznego wyrazu nieświadomych treści; zwracał jednak Przybyszewski uwagę na niedostatek wiedzy Chopina o egzystencji ludzkiej. Natomiast Nietzschemu wytykał, że jest „nadmiernym mózgowcem”, dla potrzeb natury formą pośrednią, niepełną, a nawet degeneratem. Ale Nietzsche wypowiedział tę ceną dla Przybyszewskiego wersję Sokratesowej formuły: „Wiem, że nic nie wiem, bo rządzą mną nieznanne siły” — a tę refleksję autor *Homo Sapiens* wartościował wysoko. Konkludując, można by przypuścić, że Przybyszewski dostrzegał możliwość syntezy spontaniczności i refleksji — i dostrzegał ją w sobie.

ewentualne stanowisko w społeczeństwie, warto włączyć do naszych rozważań zawartą w *Zur Psychologie* i później w pierwszych powieściach — krytykę Nietzschego. Krytyka ta dotyczyła koncepcji nadczłowieka. Nadczłowiek — dla Przybyszewskiego — jako ktoś, kto w pełni będzie kierował społeczeństwem i osiągnie wewnętrzną harmonię, choćby nawet wynikała ona z poczucia siły, jest utopią.

[Nietzsche] musiał sobie stworzyć nadczłowieka jako uspokojenie, ukojenie, pewnego rodzaju wezglowie, na którym mógłby złożyć swoją zmęczoną, rozpaloną skroń. [WP 4]

Ale Nietzsche — i tu Przybyszewski dokonuje daleko idącej interpretacji, zgodnej z własnymi przeświadczeniami — w gruncie rzeczy miałby nie wierzyć w możliwość pojawienia się takiej osobowości. I na tej konkluzji Przybyszewski buduje swoją pesymistyczną wizję. Dzisiaj — stwierdza — intensywny sposób odczuwania skazuje jednostkę twórczą na samotność, na odosobnienie. Nie jest to nawet przeważnie wybór świadomy, lecz efekt uwarunkowania psychologicznego i biologicznego. Jednostka taka ma zawsze do zbiorowości stosunek krytyczny — stąd jej dystans, chęć ucieczki, niekiedy prowadzące do zagłady. Ale jednostka twórcza to także „duch syntetyzujący, który każdą rzecz umie ująć w jej najodleglejszych związkach [...]” (WP 9). Jednostka wywalcza zbiorowości nowe obszary samowiedzy, przypląca to jednak często osobistą klęską i niezrozumieniem. Cierpi, ale jest zarazem motorem rozwoju ludzkości, czyni z siebie ofiarę<sup>16</sup>, lecz nie może z tego zrezygnować, jeśli jest jednostką twórczą. Antynomiczność losu jednostki twórczej Przybyszewski uważa w *Zur Psychologie* za nieredukowalną:

pojęcie jednostki twórczej jako czynnika podtrzymującego i doskonalącego gatunek ma w dziejach rozwoju człowieka swoją odwrotną stronę: tragiczne pojęcie jego osobowości jako narzędzia. [WP 10]

Pesymizm Przybyszewskiego dotyczący trwałości konfliktu między jednostką twórczą a społeczeństwem miesza się z wyraźną wizją nieustannego rozwoju gatunku ludzkiego i jego kultury. Kultury rozwijanej kosztem twórców. Dla Przybyszewskiego bowiem jedną z cech towarzyszących biologicznemu rozwojowi ludzi jest rozwój kultury, w którym

<sup>16</sup> W ten sposób odczytuje Przybyszewskiego Krzywicki (*Literatura niemiecka*): „Jednostka, według Przybyszewskiego, jest istotą, która nie tylko podtrzymuje życie swego gatunku, lecz nadto prowadzi go na dalsze tory, ona to przewodniczyła przejściu od niższych form bytu do wyższych, organizowała odporne tłumy, była fermentem dziejowym, który w obojętną tłuszczę wnosił ferment. Są to wszystko niezwykle czynności i nie dziw, jeżeli jednostka walcząca o swoją indywidualność zdradza rysy patologiczne [...]. Jednostka jest wielkim i nieustającym męczennikiem, który z życia swego wciąż czyni całopalenie na ołtarzu dobra swego gatunku”.

indywiduum jest „forpoczą” ewolucji, jej najczulszym instrumentem realizującym tendencje rozwojowe właściwe gatunkowi ludzkiemu. Rozwoju kultury Przybyszewski nie wydaje się kwestionować, ale chodzi mu przede wszystkim o to, że indywiduum z osobna, a więc jedyna istota obdarzona samowiedzą, nie może uniknąć tragicznego losu. Prometejskiego motywu poświęcenia, które nie idzie na marne i skierowuje innych ludzi na nowe drogi samopoznania, nie podejmuje — nie ma to dla niego istotnego znaczenia. Przybyszewski jest sceptyczny w odniesieniu do przemian społecznych: człowiekowi nigdy nie będzie lepiej, nigdy nie będzie mu łatwiej żyć, wręcz przeciwnie, jesteśmy świadkami i zarazem ofiarami wzrastającego cierpienia. Czymże może być bowiem rozwój, jeśli „życie nie ma sensu i celu”<sup>17</sup>, jak powie później.

Według Przybyszewskiego zatem kultura nie znajduje się w opozycji do natury, jeśli się rozważy zagadnienie na płaszczyźnie gatunku, gdyż rozwój kultury zgodny jest z kierunkiem rozwoju gatunku ludzkiego<sup>18</sup>. Tragizm wywołany jest dopiero przez fakt istnienia bezwzględnie konserwatywnego społeczeństwa, które niszczy wyżej rozwinięte jednostki. Zachowawcze społeczeństwo jest zawadą nie tylko na drodze rozwoju kulturalnego, ale także w rozwoju gatunkowym ludzkości. Przyczyną takiego oporu mas przeciw zmianom może być zanik lub stłumienie bezpośrednio odczuwanych sił twórczych, zanik spontaniczności na rzecz spekulacji.

Nietzsche w interpretacji Przybyszewskiego to przede wszystkim głosiciel epifenomenalnego charakteru świadomości w stosunku do sił nieświadomych, sił głębszych. Konsekwencją takiego stanowiska jest, że o żadnej wolności, a zatem i o odpowiedzialności nie może być mowy, ponieważ „nasze akty woli są chciane nie przez nas, ale przez człowieka siedzącego w nas — jak powiada obrazowo Przybyszewski — nad któ-

<sup>17</sup> *Na drogach duszy*. Kraków 1900, s. 77.

<sup>18</sup> W tym kontekście pojawia się u Przybyszewskiego idea wzrostu i upadku poszczególnych następujących po sobie kultur (WP 9—10): „fatalną stroną każdej rosnącej i wysokiej kultury jest powiększająca się przewaga uczuć bólu, które w następstwie, jako wtórne działanie organiczne, powodują rozkład: kultura ginie sama przez się [...]”. Ma to o tyle znaczenie, że ukazuje pośrednio wizję przyszłości. Ponieważ rozwój biologiczny jest dla Przybyszewskiego gwarantem postępu kulturowego, można by przypuścić, że poszczególne kultury upadają z powodu swego przerafinowania, tzn. zbytnej autonomizacji wobec porządku „życia” (co przyczynia się do bolesnego rozdźwięku, o którym wspomina Przybyszewski, między kulturą a życiem), ale zarazem z punktu widzenia filo- i ontogenetycznego wzbogacają doświadczenia gatunku i jednostek, podnoszą ludzkość na wyższy poziom kultury, gdyż rozwijają różne aspekty „duchowości” człowieka. Zagadnienie periodyzacji i rozwoju kultury sprowadza się jednak do — incydentalnego w gruncie rzeczy w twórczości Przybyszewskiego — przytoczonego tu twierdzenia o schyłku kultur.

rym nie mamy żadnej władzy” (WP 23—24). Wszelkie prawdy-twory świadomości są pozbawione zobowiązującej mocy. Prawda jako odzwierciedlenie cech przedmiotu w podmiocie, prawda „impresjonistyczna” — używając określenia Przybyszewskiego — utraciła znaczenie. Liczy się jedynie swobodna ekspresja i spontaniczny akt woli. Człowieka zatem trzeba — jak to uczynił Nietzsche — rozpatrywać „poza dobrem i złem”.

Odrzucenie przez Przybyszewskiego koncepcji nadczłowieka, przy takiej jednoznacznej interpretacji Nietzschego, nasuwa refleksję, że stawiane sobie świadomie cele są urojeniem. Jeśli więc Przybyszewski komentując Nietzschego mówił o wyzwoleniu, to jest to wyzwolenie szczególne: wyzbycie się złudzeń, że człowiek jest wolny. Złudzenia te przyczyniają się do powstania różnych koncepcji filozoficznych i społecznych, dlatego Nietzsche „ustawicznie dążył do tego, żeby wypełnić zielsko politycznych, religijnych i filozoficznych mitów [...]” (WP 30)<sup>19</sup>.

W analizie pism Nietzschego już w *Zur Psychologie* pojawił się motyw, który odegra w twórczości Przybyszewskiego rolę ogromną, nie uświadamianą sobie przez niego samego nawet, mianowicie wątek „złego sumienia” i poczucia winy. Pojawił się on zrazu jako zarzut skierowany do Nietzschego: walcząc z zastaną moralnością, nie wyzbył się do końca wyrzutów sumienia i, by tak rzec, poczucia grzechu<sup>20</sup>. Problem ten, można bez przesady stwierdzić, występuje, mimo tej krytyki, jako dominanta całej twórczości literackiej Przybyszewskiego: problem winy, która właściwie winą nie jest w świetle jego filozofii nieodpowiedzialności, głoszonej *explicite*; problem wyrządzonej krzywdy i powielany w wielu monologowych scenach, w powieściach i dramatach, motyw zagłuszania wyrzutów sumienia. Skąd taka zadziwiająca trwałość postawy, którą się teoretycznie przewyciężyło?<sup>21</sup> Przybyszewski w *Zur Psychologie* w każdym razie chce się z owego „złego sumienia” otrząsnąć i pójść dalej niż Nietzsche<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Wcześniej, w jednym z listów, Przybyszewski pisze (*Listy*, t. 1, s. 43): „być człowiekiem idei znaczy być jednostronnym, bezwzględny maniakiem [...]”.

<sup>20</sup> Według Przybyszewskiego (WP 30) Nietzsche „uwolnił swoje myślenie od pojęć religijnych i wartościowania moralnego, a jednak nie potrafił spojrzeć na rzeczy jasno, raz w raz wprowadzał w nie oceny ludzkie i nastrój religijny trwał nadal. I chociaż religia i moralność utraciły swoją kierunkową i uderzeniową siłę, pozostało złe sumienie”.

<sup>21</sup> W powieści *Homo Sapiens* jeszcze raz wraca do nietzscheańskiego „nadczłowieka”. Niewiara w jego „wytworzenie” łączy się tu z dramatycznym przeżyciem niemożliwości unicestwienia sumienia (WP 124): „Nietzsche... Biedny pan profesor chciał wytworzyć nadczłowieka, ale to biedactwo musiałyby już na drugi dzień zdechnąć z nadmiaru sumienia i świadomości!”

<sup>22</sup> Ciekawe w związku z tym są rozważania w liście do R. Dehmila z 1894 r. (*Listy*, t. 1, s. 94; podkreślenia S. B.): „Twoje uwagi o powieści i dramacie [tj. *Po*

Na kwestię genezy poczucia winy w odniesieniu do zastanych norm etycznych rzuca światło druga część *Zur Psychologie*, zatytułowana *Ola Hansson* (na cześć pisarza i krytyka szwedzkiego, przyjaciela autora w okresie berlińskim). Mówi tam Przybyszewski o „psychicznej mikrze”, a traktuje ją jako rodzaj prawa socjologicznego i psychologicznego. Polega ono na tym, że człowiek ma skłonność do odtwarzania w swoim wnętrzu wszystkich zdarzeń zewnętrznych, ma możliwość psychicznego upodobnienia się do swego otoczenia. Prawo to dotyczy międzyludzkich stosunków uległości i wpływu. Przybyszewski uważa je za mechanizm rodzący poczucie winy, który mimo woli niejako interioryzuje dominujące w otoczeniu zasady moralne; „obcy wzrok wwierci się w moją duszę” (WP 120) — napisze później.

Dodatkową charakterystykę uzyskuje problem winy i zła w dalszych utworach Przybyszewskiego. Po okresie dość rzeczowej analizy osobowości twórczej i opisu sytuacji wybitnej jednostki w skonwencjonalizowanym społeczeństwie (jak by powiedział Bergson: w społeczeństwie „zamkniętym” i statycznym, które indywiduum „otwiera” i „uruchamia” swoim wysiłkiem) nastąpiła faza metafizyki poetyckiej. Wprowadzenie metafizycznego układu odniesienia w utworach tego okresu sprawiło, że u Przybyszewskiego obserwujemy tu jak gdyby nawarstwienie się dwóch rozumień winy. Do pojęcia winy etycznej, tzn. winy wobec zastanej moralności, doszło niejasne przeświadczenie o jakiejś bezwzględnej winie metafizycznej, winie — jeśli tak rzecz można — nie zawinionej, ponieważ dotychczasowe kodeksy etyczne upadły, ale niemniej winie, którą człowiek zredukowany do organu natury odczuwa, nie mogąc urzeczywistnić swojej autonomii bytowej. Ta nie zawiniona wina — paradoksalnie — rodzi się na skutek przeżycia owej „niemożliwości winy” wobec nieuchronności przeznaczenia.

W poemacie prozą z r. 1893 *Totenmesse*, zaczynającym się od słów „*Am Anfang war das Geschlecht...*” („Na początku była chuć...”), Przybyszewski roztacza wizję tragicznego losu człowieka, uwikłanego w grę sił nie poddających się jego władzy. Najważniejszą z tych sił, której jednostka nie może się oprzeć, jest chuć. Chuć nie oznacza u Przyby-

---

*drodze i Dla szczęścia]* bardzo mnie zainteresowały, zwłaszcza to miejsce, gdzie mówisz o niemożliwości winy, ponieważ nie wierzymy w odpowiedzialność. Lecz w tym właśnie widzę niezmiernie tragiczne działanie, że człowiek musi zginąć bez winy, że właśnie wina ustępuje na dalszy plan wobec konieczności przeznaczenia. Oczywiście trzeba wtenczas odrzucić wszelki moment etyczny; jeśli nie ma odpowiedzialności, to nie ma, rzecz jasna, żadnej etyki, a przynajmniej tego, co przez etykę rozumiemy: uporządkowanego, świadomego, samorządnego i wobec tego odpowiedzialnego sposobu postępowania. W tym, uważam, musi się nasz cały etyczny pogląd zmienić”.

szewskiego po prostu popędu seksualnego, a tym bardziej nie jest to tyle samo co popęd seksualny specyficzny dla człowieka współczesnego, chociaż niektóre konteksty mogłyby wskazywać na taką tożsamość znaczeń<sup>23</sup>. W tym wypadku jednak niezrozumiałe byłoby owo „na początku”, mające sens jak w dawnych kosmogoniach. W najszerszym rozumieniu — by posłużyć się analogią — chuć to odpowiednik późniejszego Bergsonowskiego „*élan vital*”, pęd o charakterze kosmicznym; zbliżony też może znaczeniowo do Schelerowskiego „*Drang*”, „pędu” ożywiającego ducha i będącego źródłem jego „ruchu”. Przybyszewski stwierdza bowiem wyraźnie:

Chuć to prasiły życia, rękojmia wiecznego rozwoju, wiecznego odchodzenia i wiecznego powrotu, jedyna istota bytu. [WP 37]

W *Totenmesse* Przybyszewski odchodzi od uprzedniej koncepcji przejętej wprost z Nietzschego, o „woli mocy” jako decydującym popędzie. Stwarza teraz kategorię nadrzędną dla wszystkich poszczególnych przejawów popędu — pojęcie „*Geschlecht*”. Chuć to „siła, co sprowadza mieszanie się i rozdzielanie, twórczyni, pokarm i niszczycielka”, to siła, która „przetwarzała się w wiecznie nowych i odmiennych kształtach” (WP 38). Chuć to napęd ewolucji, również w historii kształtowania się psychiki ludzkiej. Wyłoniła bowiem z siebie mózg, a następnie duszę. Duszę, którą Przybyszewski w *Totenmesse* charakteryzuje jako antagonistyczną w stosunku do owego pierwotnego popędu. Duszę, którą można by nazwać, ze względu na negatywny stosunek Przybyszewskiego do tzw. poznania zmysłowego charakteryzującego postawę impresjonistyczną, „duszą zmysłową” — chuć w niej „rozdarła całość na części, jeden zmysł rozczłonkowała na zmysły pojedyncze” (WP 39). Zmysły, w swej wierności niewolnicze wobec otaczającej rzeczywistości, stały się same w sobie celem. Dusza zwróciła się przeto przeciw głębokim, twórczym siłom, „zatomowała źródło swojej mocy” (WP 40). Warto zaznaczyć tutaj, że konflikt naszkicowany w *Totenmesse* polega na przeciwieństwie popędu-chuci i duszy. Później, gdy Przybyszewski rozwinie swoją teorię „nagiej duszy”, duszy pogodzonej w pewnym sensie z pierwotnym popędem, konflikt ten przybierze kształt opozycji dusza—mózg. Aby więc uniknąć nieporozumień: dusza w *Totenmesse* to nie jest jeszcze „naga dusza”, to, przeciwnie, dusza przeżywająca kryzys, opisana w *Zur Psychologie*<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Np. w *Pro domo mea* (Berlin 1895, s. 10) Przybyszewski pisze: „Nie potrafię zmienić faktu, że w naszym czasie dusza przejawia się tylko we wzajemnym stosunku płci do siebie”. Cytat ten jednak nie przeczy przyjętemu w niniejszym artykule rozumieniu „chuci”.

<sup>24</sup> W *Totenmesse* Przybyszewski jeszcze raz przedstawia sytuację kryzysową jednostki twórczej, zarysowaną w poprzednim utworze, dając nowe określenia

Przybyszewski wierzy — wiarą zaprawioną goryczą, jak już wiemy — w moc ewolucji. Idea ewolucjonizmu jest dla niego prawdą niezbitą, na której opiera się w swoich rozważaniach. On chce jednak pełnego rozrachunku moralnego wynikającego z jej przyjęcia. Ewolucjonizm jest ośrodkiem filozofowania, Przybyszewski dziedziczy to po poprzednim pokoleniu, ale nadaje owej idei nowy sens — w płaszczyźnie moralnej, ujmuje ją jako złowrogi problem, który poraża swoją perspektywą. To też dramatyzuje ewolucję, formułując jednocześnie w tymże utworze zasady kultu Szatana. Satanizm jest jak gdyby świadomym zaakceptowaniem konieczności trwania w stanie winy metafizycznej. Jeśli natura jest Bogiem — rozumuje autor *Totenmesse* — a natura tworząca, ewoluująca, doprowadziła przecież do klęski i cierpienia człowieka, to jest to Bóg zła — Szatan. Zło Przybyszewski zaczyna uważać za odwieczne. Zło ewolucji przeciwstawia zachowawczemu prawu ludzkiemu, czyli anty-życiu.

Zło jest odwieczne i stworzyło sobie dobro, by okazać całą swoją potęgę<sup>25</sup>.

Ewolucja jest złem, ale jest siłą, której musimy się podporządkować, by żyć i tworzyć. Dręczące człowieka poczucie winy nabiera tutaj wymiaru metafizycznego. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że Przybyszewski utrzymał w efekcie owo poczucie grzechu, które wytykał uprzednio Nietzsche. Uznał za zło proces ewolucji, sam ogłosił się satanistą, ale bynajmniej nie traci z horyzontu tradycyjnie pojętego Boga. Odczuwa głęboką potrzebę religii i mistycznej ekstazy, tymczasem przeżywa ostry konflikt wywołany przyjęciem na siebie odpowiedzialności za głoszony satanizm. Ewolucjonizm jest niezbitą prawdą — snuje dalej swą myśl — ewolucja jest złem, musimy być źli zatem. Ale określenia „zło” i „źli” odsyłają go do Boga i znów umieszczają jego rozważania w systemie myśli chrześcijańskiej. W tejsze *Totenmesse* Przybyszewski zwierza się nagle:

---

dawnym charakterystyką tego kryzysu. Przedstawia więc tzw. „rozkosze światopoglądu” (tzn. to, co Nietzsche w rozprawie *O pożytku i szkodliwości historii dla życia* opisywał jako niebezpieczeństwo wynikające z rozwoju i hipertrofii „zmysłu historycznego”), postawy czysto poznawczej, a zatem biernej w stosunku do historii i życia. Przedstawia dalej Przybyszewski oderwanie się uczuć od woli, autonomizację uczucia, które chce się uniezależnić od woli, od wszelkich realizacji. Konstatuje typową dla współczesności „wrażeniowość” życia, złe uroki postawy impresjonistycznej, przed którą zawsze ostrzegał. W *Totenmesse* dochodzi wreszcie do głosu wyrażony z emfazą apel: ujawnić rzeczywisty napęd życiowy, zerwać z obłudą i mistyfikującą racjonalizacją, wydać walkę „kłamstwu” — przypominający podobne apele Nietzschego.

<sup>25</sup> *Na drogach duszy*, s. 76.



A jeżeli Bóg rzeczywiście istnieje? Jeżeli dusza rzeczywiście nieśmiertelna, a w jednym Kościele katolickim można naprawdę osiągnąć zbawienie?

Ale brak mi wiary, wiary, wiary.

Wiara w Charcota i w boskie dopuszczenie przy opętaniu.

Wiara w Kant-Laplace i Darwina, a równocześnie w stworzenie świata w siedmiu dniach.

Wiara w bóstwo Chrystusa i w bluźnierstwa Straussa i Renana.

Wiara w Niepokalane Poczęcie Marii Panny i w najpierwotniejsze fakta embriologii.

Nie! to nie da się połączyć!

Nie ma ratunku! [WP 69—70]

Wyczuwa się tu wyraźnie tęsknotę: gdybyż można to uzgodnić!<sup>26</sup> Niestety, w Przybyszewskim załamała się w tym czasie wiara w katolickie dogmaty. Charakterystyczne jednak, że jedyne przeszkody, jakie Przybyszewski dostrzega na drodze do przyjęcia wiary, to fakty nauki, które przeczą literze *Pisma świętego*.

W następnych rapsodach, w *Wigiliach* i *Androgyne*, tj. w latach 1893—1894, pisarz wyraża jeszcze jeden dręczący go konflikt. Wynika on z uszczegółowienia rozważań nad kategorią „*Geschlecht*”. Chuć staje się w rozumieniu Przybyszewskiego również przyczyną cierpienia i wyrazem tęsknoty za androgynizmem, tzn. stanem zespolenia cech obu płci w jednym osobniku. Nieosiągalny ten stan, którego pragnienie wszakże stanowi siłę napędową miłości, jest utopią w sferze życia uczuciowego. Jest to również dodatkowa charakterystyka życia wolicjonalnego. Wola bowiem zostaje pozbawiona szans osiągnięcia w sposób trwały (tzn. nie licząc złudzeń przemijającej ekstazy miłosnej — jedynie dostępnej człowiekowi) pożądanego androgynicznego stanu<sup>27</sup>.

W okresie berlińsko-norweskim wydał jeszcze Przybyszewski zbiór rozpraw krytycznych *Auf den Wegen der Seele* omawiających m. in. twórczość bliskich mu artystów, Muncha i Vigelanda. Tutaj dopiero

<sup>26</sup> Presja utajonego chrystianizmu ujawniła się u Przybyszewskiego z całą mocą dopiero w jednym z ostatnich jego dzieł, wspomnieniach *Moi współcześni*, kiedy na schyłku życia usiłował przedstawić swoją drogę życiową jako drogę człowieka przepełnionego uczuciami religijnymi (i w tym się nie mylił) oraz jako pokornego katolika. Było to skutkiem wyrzeczenia się postawy buntownika, do czego przygotowywał się stopniowo deprecjonując wartość buntu samego w sobie jako postawy wobec świata.

<sup>27</sup> Ta idea androgynizmu wyjaśnia ambiwalentny stosunek Przybyszewskiego do kobiety, która w jego rozumieniu jest zarazem niezbędnym warunkiem dopełnienia, jak i przyczyną ostatecznego niespełnienia upragnionej jedni żywiołów obu płci. Wyrażał przez ten konflikt niemożliwość uzyskania jedności elementu duchowego, reprezentowanego przez mężczyznę, i materialnego, który uosabia kobieta. Konflikt ten traktuje też Przybyszewski czasem jako manichejską walkę dobra ze złem, nie potrafi jednak takiej interpretacji połączyć w sposób przekonywający z poprzednimi rozważaniami nad totalnym złem.

w sposób pełny została rozwinięta antynomia duszy i mózgu. Analiza twórczości artystycznej dopomogła Przybyszewskiemu w uwypukleniu różnic „życia mózgiem” i „życia duszą”. Rzec można, że rozważania o sztuce były pretekstem do podjęcia na nowo nurtujących go kwestii moralnych. Wychodząc bowiem od przeciwstawienia w człowieku „duszy”, jako irracjonalnej istoty jaźni, i „mózgu”, jako produktu utrwalonego społecznie obyczaju, Przybyszewski rozgraniczał wyraźnie dwie postawy moralne: pierwszą reprezentuje artysta odrzucający wszelkie normy, który w niczym nie skrępowanym akcie twórczym (jako „dusza” w pełni już „obnażona”) zastępuje „związki logiczne mózgu” „związkami uczuciowymi”, obcuje z tajemnicą życia, tzn. odnajduje w sobie absolut, i przekazuje następnie poprzez sztukę przeżyte w ten sposób prawdy, inne niż konwencjonalne prawdy-wytwory mózgu. Druga postawa natomiast, oportunistyczna, jest zjawiskiem powszechniejszym: z jej to punktu widzenia spotęgowana wrażliwość jednostki twórczej — która bezkompromisowo ujawnia dążenia wynikające z najgłębszej warstwy jaźni, tj. z podświadomości — wydaje się stanem patologicznym. Sztuka „mózgu” to sztuka „pięciu biednych zmysłów” — jak powiada Przybyszewski; to sztuka rejestrująca, naturalistyczna i impresjonistyczna, sztuka niewolnicza wobec zastanej rzeczywistości, sztuka „głupiej codzienności”, uzależniona od osiągniętego poziomu wiedzy, od nauki i filozofii<sup>28</sup>. Sztuka „duszy” to „wzrok skierowany wewnątrz”, to ekspresja „najgłębszych mocy” i największych cierpień. To wyrażenie siebie nie takiego, jakim chciałaby nas widzieć zachowawczo i pojednawczo nastawiona społeczność, ale takiego, jakim się jest w swych najgłębszych doznaniach; to wyrażenie wszystkich sprzeczności, w jakie uwikłane jest życie ludzkie, głębokie życie, które nie zna szczęścia, ponieważ

[dusza] jest bólem namiętności, szalem rozmachów, bo przeżywa ekstazy wrzących chuci i potworną trwogę wszechgłębi, i bezgraniczny ból istnienia<sup>29</sup>.

W *Auf den Wegen der Seele* została sformułowana koncepcja sztuki, która zmusza do zrewidowania zwyczaju określania poglądów Przyby-

<sup>28</sup> Początkowo Przybyszewski miał inny stosunek do powieści naturalistycznej. W roku 1899 pisał (*Listy*, t. 1, s. 45—46): „w Zoli powieściach cała literatura przyszości dla mnie streszczona. Każdy jego romans wstrząsa mną do głębi, porusza we mnie wszystko. [...] Czuję, jak w nich ta struta krew naszego wieku pulsuje [...]”. Potem wyśmiewał drobiazgowo opisy owych „*coins de nature*” i uważał ich efekty za bezwartościowe, gdy dostrzegł, że naturalizm z oskarżenia zmienił się w metodę opisu. Było to bodźcem do przejścia Przybyszewskiego od postawy impresjonistycznej do ekspresjonistycznej, do wyrażania własnego „ja”. „[...] nienawidzę wszelkiego przedstawiania rzeczywistości” — powiada Przybyszewski (*ibidem*, s. 173).

<sup>29</sup> *Na drogach duszy*, s. 63.

szewskiego po prostu mianem estetyzmu — sztuki, w której chodzi jedynie o rozpętanie spontaniczności i wyrażenie najgłębszych i najsilniejszych, we własnym mniemaniu, uczuć. Kryterium staje się poczucie duchowej mocy, czerpanej nie z siebie, ale „spoza siebie”, z absolutu życiowego. Sztuka w tym rozumieniu traci formę, traci wszystko to, co „sztuczne”, co jest kanonem i formułą.

Nie znamy żadnych praw, ani moralnych, ani społecznych, nie znamy żadnych względów, każdy przejaw duszy jest dla nas czystym, głębią i tajemnicą, skoro jest potężny<sup>30</sup>.

Przybyszewski dochodzi do znamiennej, znanej konkluzji: obowiązkiem artysty jest zerwać z mniemaniem, że sztuka ma jakieś powinności w stosunku do społeczeństwa. Artysta ma obowiązek tylko wobec samego siebie, a patos, z jakim Przybyszewski o tym mówi, utwierdza w przekonaniu, że jest to obowiązek moralny, obowiązek wyrażenia siebie do końca, zdania sprawy ze wszystkich uczuć, bezkompromisowego odkłamania siebie. Tu widać, że stosunek pisarza do sztuki impresjonistycznej, rejestrującej, komplikuje się. Przybyszewski uświadamia sobie, iż daleko posunięta subiektywizacja impresji doprowadza do przekształcenia się impresjonizmu w ekspresjonizm<sup>31</sup>. Z jednej strony, rejestrowanie tego, co wewnątrz, jest zwykłym powtórzeniem — w stosunku do innego obiektu — rejestrowania tego, co na zewnątrz; z drugiej strony jednak Przybyszewski głosi coś w rodzaju eksperymentowania duchowego. Mianowicie nie chodzi tylko o to, by zdać sprawę w sposób bierny, ale by także szukać nowych stanów uczuciowych, wywoływać je, eksperymentować w taki sposób, by zyskać poczucie owego „sięgania do praiłów bytu”, doświadczyć tego wszystkiego, czego bronią zakazy. Artysta miałby więc uzyskać pełnię poznania tego, co jest człowiekowi w ogóle dostępne.

W rozprawie *Ola Hansson* Przybyszewski postawił sobie pytania: Co to jest jaźń? Czy poszczególne jaźń jest jakąś względnie niezależną całością? Czym jest jaźń w perspektywie ewolucji? Czy mamy podkreślać własną indywidualność? Postępuje tutaj za pewnymi sugestiami Nietzschego o wielości dusz, tkwiącej w każdej duszy i nie rozpoznawanej przez nią, o tym, że jaźń nie jest właściwie całością, tzn. nie można mówić o skończonej liczbie jej cech. Poprzez jaźń przejawiają

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 17. W jednym z późniejszych listów (*Listy*, t. 3 (Wrocław 1954), do J. Hulewicza, z 26 I 1918) Przybyszewski wyróżnia w dziejach sztuki dwa możliwe stanowiska. W jednym z nich mamy do czynienia z przywiązaniem do formy, a zatem, według Przybyszewskiego, do materii, w drugim chodzi o treść, zatem o duszę.

<sup>31</sup> Jako przykład takiego „przełamania” impresjonizmu w ekspresjonizm wymieni Przybyszewski później twórczość Van Gogha (zob. WP 311).

się różne anonimowe siły dezintegrujące ją<sup>32</sup>. Przybyszewski konstatuje z niepokojem, że świadomość nasza, sama uzależniona od dynamiki nieświadomego, jest właściwie widzem obserwującym tę zagadkową grę sił i popędów anonimowych oraz zmian wskutek niej się pojawiających. Możliwe nawet, że swoistość tych zmian i przejściowych stanów wyróżnia właśnie jedno indywiduum od innych, ale czy ta indywidualizacja zależy choć trochę od naszej świadomej woli? Przybyszewski odpowiada na to negatywnie, pytanie jednak pozostaje do końca żywe w jego twórczości<sup>33</sup>.

Na jaźń indywiduum składa się więc wiele jaźni, wiele cech psychicznych. Występując w opozycji do literatury realizmu krytycznego i pozytywizmu, która charakteryzowała swoich bohaterów przez skończoną liczbę cech, Przybyszewski głosi, że artysta jest w stanie wyrazić *universum* psychiczne (jeśli można użyć takiego sformułowania), *universum*, które zawiera się w człowieku i które jednostka twórcza może odkryć. Ilość i jakość elementów psychicznych wyłaniających się w świadomości jest zmienna i przypadkowa. Osobowość nabiera charakteru amorficznego. W spontanicznej ekspresji każdy odnajduje w sobie sprzeczne, lecz współistniejące skłonności. Przybyszewski nie zdołał jednak tej idei wprowadzić w czyn we własnych utworach literackich. Przeszkadzała mu bowiem chęć ukazywania ludzi jako symbolów, ucieleśnień różnych sił<sup>34</sup>.

Artykuły programowe dotyczące nowej sztuki, uznane za jeden z manifestów modernizmu, *Confiteor* i *O nową sztukę*<sup>35</sup>, systematyzują znane już uprzednio poglądy estetyczne Przybyszewskiego. Niechęć do

---

<sup>32</sup> *Zur Psychologie des Individuums*. Cz. 2 (cyt. za: Brzozowski, *O Staniławie Przybyszewskim*): „Każda komórka nerwowa jest niezależną, tworzy sama w sobie mózg, obdarzony świadomością swoich własnych stanów [...], nasze ja jest tylko *le tout de coalition*, tylko kombinacją tych drobnych komórkowych świadomości. Kombinacja ta może się w każdej chwili rozchwiać, te komórki nerwowe, których świadomość pozostała dotąd w ciemni, mogą wysunąć się na pierwszy plan i dojść do najwyższej władzy. Gdy mówimy »ja«, nie mamy pojęcia, co oznaczamy tym słowem, powinniśmy raczej mówić »my«, gdyż jesteśmy współżyciem wielu różnych istot. Gdzie bowiem jest moje ja? Gdzie jest ta absolutna jedność?”

<sup>33</sup> Idea wielkości czy nieskończoności tych jaźni, które artysta jest w stanie odnaleźć w sobie, owo spektatorstwo w odniesieniu do własnego nieskończonego bogatego życia wewnętrznego, sprawiły prawdopodobnie, że Boy w *Ludziach żywych* (Warszawa 1956, s. 43) napomknął ryzykownie: „w studium o Oli Hanssonie prze-czuwam niejako Prousta”. Sąd zaskakujący, zważywszy na odmienne metody pi-sarskie Przybyszewskiego i Prousta, w tym kontekście jednak uzyskujący pewne usprawiedliwienie.

<sup>34</sup> W polskiej literaturze, jak sądzę, ideę osobowości maksymalnie skomplikowanej, a przez to amorficznej, podjął dopiero K. Irzykowski w *Pałubie*.

<sup>35</sup> Opublikowane w krakowskim „Życiu” (1899, nry 1 i 6).

tendencji w sztuce łączy się tu z głoszeniem apodyktycznie sformułowanej metody artystycznego tworzenia. Teksty te nie są jednak filozoficznie obojętne. Warto zwrócić uwagę, przeciw komu występuje on w swoim manifestie. Wymienia Schopenhauera i Tolstoja. Pierwszemu zarzuca, iż potraktował sztukę jako część poznania. Schopenhauerowi chodziło bowiem o to, że sztuka daje najwyższe poznanie tego, co stałe, niezmienne. Przybyszewski przeczy stanowczo, by sztuka miała taką poznawczą funkcję. Czytamy jednak dalej:

Sztuka jest odtworzeniem tego, co jest wiecznym, niezależnym od wszelkich zmian lub przypadkowości, niezawisłym ani od czasu, ani od przestrzeni, a więc:

odtworzeniem istotności, tj, duszy. I to duszy, czy się we wszechświecie, czy w ludzkości, czy w pojedynczym indywiduum przejawia. [WP 140—141]

Gdzie tu zatem opozycja i krytyka w stosunku do Schopenhauera? Jeżeli sztuka jest „odbiciem absolutu”, jak dalej powie Przybyszewski — to jest też najważniejszym poznaniem. Istotnych przesłanek niechęci do Schopenhauera możemy się tylko domyślać. Przybyszewski nie chciał, aby sztuka była wyrazem kontemplacji i aby kontemplację wywoływała. Schopenhauer uważał, że sztuka powinna powstrzymać ów pęd woli przynoszący cierpienia oraz być bezpiecznym azylem. I w tym dopiero dostrzec można odniesienie dla potencjalnej krytyki Przybyszewskiego: chciał on przecież, żeby sztuka była woli tej odrodzeniem, żeby dynamizowała życie popędowe jednostki twórczej. Te tendencje uwidaczniają się już we wcześniejszych jego wypowiedziach. Czy zatem nie osłabia ich wymowy fakt, że Przybyszewski nawołuje do tego, aby sztuka była „odbiciem absolutu”, odtworzeniem uniwersalnej duszy, powszechnej duchowości świata, odtworzeniem tego, co istotne? Czy odzwierciedlenie absolutu, nawet jeśli tym absolutem jest „życie”, tzn. absolut w ruchu, nie powoduje „ustatycznienia” roli artysty?

Pozornie o co innego chodzi w niechęci do Tolstoja (do jego pracy z r. 1897 *Co to jest sztuka?*). Sam Przybyszewski nie wyjaśnia jej. Wiadomo jednak, że ten krąg artystów, do którego należał, oburzał się z powodu postulatów Tolstoja, by sztukę podporządkować etyce (dobru) i religii, a więc z powodu narzucania sztuce tendencji moralistycznej. Wydaje się, że Przybyszewski również do Schopenhauera odnosił ten zarzut. Przedtem już bowiem wytykał mu utrzymanie w mocy pojęcia odpowiedzialności moralnej.

Powracamy w tym miejscu znów do zespołu pytań, które nasuwały się w związku z gwałtowną krytyką nietzscheizmu. Znów chęć zerwania ze wszystkimi sankcjami moralnymi występuje w połączeniu z niejasnym zamiarem moralnego odrodzenia jednostek twórczych, a poprzez nie i społeczeństwa. Świadomości nieuchronnej ewolucji towarzy-

szy myśl o potrzebie kształtowania osobowości: te same zagadnienia, które były i dla Nietzschego nierozzerwalnym węzłem sprzecznych wyobrażeń o bycie i powinności.

Jeżeli prawdą jest, że Przybyszewski ograniczał swoją refleksję do sztuki — to sztukę, jej znaczenie, ujmował tak szeroko, że miała ona być odpowiedzią nie tylko na problemy estetyczne, ale i moralne, i filozoficzne. Na co jednak Przybyszewski kładzie nacisk w twórczości artystycznej? Co w sztuce jest najważniejsze? Jak mówi sam autor — w sztuce artysta „przejawy duszy [...] odważa [...] wedle potęgi, z jaką się przejawiają” (WP 141). Gdy dochodzi do pozytywnych określeń treści sztuki, akcentuje Przybyszewski wyłącznie siłę doznania, przeżycie wewnętrznej mocy. Czego ta moc ma dotyczyć, to nie ma znaczenia, wszystko jedno, jaka to będzie sfera możliwego ludzkiego doświadczenia.

Jeżeli utrzymać hipotezę, że Przybyszewskiemu chodziło o odrodzenie moralne jednostek twórczych, a co za tym idzie — według teorii z *Zur Psychologie* — tłumy, tzn. całego społeczeństwa, to tu okazuje się, jakimi środkami chciał wywołać ów renesans, „rewolucję moralną”. Środkiem tym ma być wzbudzenie wewnętrznego poczucia mocy, bez bliższych określeń jakościowych. Czy odrodzeniu takiemu może zatem przysługiwać w ogóle kwalifikacja „moralne”, czy nie jest to po prostu stwierdzenie pewnych faktów ewolucji? Na pewno nie, gdyż Przybyszewski zawsze, idąc za Nietzschem i dzieląc z nim rozterki, podkreślał, że „należy”, że „powinno się”, że obecnie jest źle, że grozi nam katastrofa, która pojawia się u kresu trwającej dekadencji. Mimo więc ciągłych odżegnywań się od tendencji moralistycznej wyczuwalna jest tu jej potrzeba, choć nieokreślony jest jej kierunek. Artysta, jako przykład jednostki twórczej, jest wprawdzie „zarówno święty i czysty, czy odtwarza największe zbrodnie, odkrywa najwstrętniejsze brudy, gdy oczy w niebo wbija i światłość Boga przenika”, albowiem „Człowiek nie uznający żadnych praw, stojący ponad tłumem, ponad światem, kłaść się nie może” (WP 144), ale jednostka twórcza jest taka, ponieważ obarczona jest misją głoszenia prawdy, taka przypadła jej rola, którą ma odegrać wobec innych, wobec tłumy<sup>36</sup>.

U Przybyszewskiego zaczyna przejawiać się jeszcze jedna znamienna obsesja: poszukiwanie wolności. Refleksji o jednostce twórczej i sztuce

<sup>36</sup> Warto w tym kontekście położyć nacisk na motyw, który po raz pierwszy wystąpił w *Confiteor* (WP 145): „W narodzie tkwi artysta [...], w narodzie wiecznym: jego odrębności od wszystkich innych narodów, rzeczy niezmiennej i odwiecznej: rasy”. Brzmi to niepokojąco. Samotność w tłumie, natchnienie, pogarda i rasa jako komponenty pozytywnego ideału jednostki twórczej kryją się za starym hasłem „sztuka dla sztuki”.

towarzyszy pytanie o wolność. Można zaryzykować twierdzenie, że Przybyszewski, akceptując bezwzględną konieczność rządzącą człowiekiem jako istotą biologiczną uwikłaną w proces ewolucji, postulował zarazem nieograniczoną swobodę świadomości. Świadomość trzeba uczynić, według niego, maksymalnie wolną od zastanych konwencji i stereotypów. Musimy wsłuchiwać się w życie i przyswoić sobie jego bogactwo, które jest jednocześnie jego prawdą. W tym zawiera się program ujawnienia wszystkich sił irracjonalnych w człowieku. Przybyszewski, oznajmiwszy na początku swej pisarskiej działalności, że należy do pokolenia, które przestało wierzyć w prawdę, był przecież fanatycznym jej poszukiwaczem, absolutystą, głosicielem idei „odkłamania” świata. Wazkim pytaniem, które nasuwa się przy analizie ekspresji filozoficznych Przybyszewskiego, jest kwestia, co nas umacniać może w przekonaniu, że droga zmierzająca do ujawnienia i manifestowania wszystkich złych czy dobrych prawd o człowieku jest słuszna. Przybyszewski chce po prostu obdarzyć życie zaufaniem — szczerą „nagiej duszy” jest dla niego najlepszą gwarancją słuszności. Nie zastanawia się jednak nad konsekwencjami tak pojętej wolności.