

# Leon Miodoński, Mirosław Olędzki

---

## Recepcja filozofii Arthura Schopenhauera w twórczości Józefa Weysenhoffa

---

Rocznik Historii Filozofii Polskiej 23, 5-23

---

2009/2010

Artykuł został 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.

Leon Miodoński  
Miroslaw Olędzki  
*Uniwersytet Wrocławski*

## **Recepcja filozofii Arthura Schopenhauera w twórczości Józefa Weyssenhoffa\*.**

### **Wstęp**

Warszawa jest bardzo dobrym miejscem do poruszenia tytułowego tematu naszego wystąpienia, gdyż znaczną część życia Józef Weyssenhoff spędził właśnie w tym mieście. Tutaj uczył się i ukończył gimnazjum, tutaj w karnawale bawił się na dziesiątkach bali i był najlepszym tancerzem, tutaj związał się ze środowiskiem intelektualnym i znalazł swojego przewodnika w osobie Dionizego Henkiela, obcując dzięki tej znajomości m. in. z Henrykiem Sienkiewiczem, tutaj przez pięć lat współredagował elitarne czasopismo humanistyczne, tutaj wreszcie też spoczął na Cmentarzu Powązkowskim.

Kim był Józef Weyssenhoff? Być może nie wszyscy Państwo kojarzą tę postać, zwłaszcza, jeśli nie gustują Państwo w myślistwie, albo nie mają Państwo kresowych korzeni. To nieco zapomniany dzisiaj pisarz tworzący na przełomie wieku XIX i XX. Odegrał on istotną rolę w życiu intelektualnym Warszawy jako redaktor, wydawca i sponsor „Biblioteki Warszawskiej”. Weyssenhoff był pisarzem indywidualistą nie mieszczącym się w pełni w kanonach żadnej mu współczesnej epoki literackiej: ani pozytywizmu, ani Młodej Polski. Kiedyś jednak utwory jego rozchodziły się w takich nakładach jak powieści Sienkiewicza. Najbardziej znanym dziełem twórcy, które szybko przetłumaczono na język francuski, niemiecki, rosyjski oraz czeski – i miało dwa wydania w roku ukazania się i osiem za życia

---

\* Artykuł jest zapisem referatu wygłoszonego w dniu 16 września 2008 r. na VIII Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie (przyp. red.)

autora – był *Żywot i myśli Zygmunta Podfilipskiego* (1898). Powieść ta posiada strukturę, rzadko spotykaną w polskiej prozie fabularnej, do złudzenia przypominającą kompozycję powstałego później „Doktora Faustusa” Tomasza Manna. Utwór spotkał się z żywą dyskusją, nie tylko krytyków literackich, ale także ze strony współczesnych filozofów.

### 1. U źródeł nieporozumienia.

Sposób odczytywania Weysenhoffa wyznaczyła na długie lata recenzja Wincentego Lutosławskiego – „Falszywa filozofia” – który karykaturę postaci tytułowej utworu o Podfilipskim odczytał jako apologię. Autor recenzji okazał się krytycznoliterackim analfabetą, zupełnie nieprzygotowanym do odbioru powieści jako formy literackiej. Ze względu na to, że tekst pochodzi jeszcze z końca XIX wieku, można Lutosławskiemu wybaczyć utożsamianie autora z narratorem – chociaż jako filozof nie powinien mieszać dwóch porządków: realnego i fikcyjnego – trudno jednak wybaczyć mu przypisywanie opinii bohatera powieści pisarzowi. Lutosławski zapomniał, że świat fikcyjny stanowi zawsze kreację, zaś postacie literackie posiadają swoją autonomię. W tym duchu o bohaterach wypowiadało się wielu powieściopisarzy.

Powierzchnowość myślenia filozoficznego Podfilipskiego, którego postać została w mistrzowski sposób skomponowana przez Weysenhoffa, uznał Lutosławski za kruczatę mającą skompromitować filozofię. Podobny zarzut wysunął przeciwko Sienkiewiczowi jako autorowi *Quo vadis* i *Bez dogmatu*. „Jeśli ktoś cierpienia i wady obecnego pokolenia tak jasno pojmuje i tak obiektywnie przedstawia, jak Weysenhoff lub Sienkiewicz, to nie powinien jednocześnie używać swego wpływu dla osłabienia zaufania ogółu do filozofii, wprowadzając na scenę zmianę filozofów takich ludzi, jak Chleoni i Podfilipski”<sup>1</sup>. Bohater powieści przypominał autorowi recenzji

---

<sup>1</sup> W. Lutosławski, *Falszywa filozofia*, „Kraj” 1898, nr 30, s. 380.

„wielu samozwańców i sofistów” mających się za filozofów i szerzących „fałszywe doktryny pod mianem najwyższej nauki”<sup>2</sup>. Drugi zarzut dotyczył utożsamienia egoizmu z indywidualizmem. Tymczasem, jak dowodził filozof, indywidualizm nie wyklucza miłości bliźniego, której to cnoty brakowało Podfilipskiemu<sup>3</sup>.

Stąd wzięło się przekonanie o tym, iż Weyssenhoff był twórcą zupełnie nie zainteresowanym filozofią i nie rozumiejącym jej współczesnych tendencji. Taki sposób odbioru twórczości pisarza umocniła kilkadziesiąt lat później Helena Obiezińska, która wykluczyła jakikolwiek pierwiastek filozoficzny w powieściach pisarza: „Cała dalsza twórczość Weysenhoffa wykazała, że najważniejszym defektem jego talentu jest całkowity brak pierwiastka filozoficznego, czyli – jak się wyraża Lutosławski – zajęcia jakiegokolwiek stanowiska wobec zagadnień transcendentalnych i zastąpienie go szeregiem recept obyczajowo-utylitarnej natury”<sup>4</sup>.

Autorka fundamentalnej monografii twórczości Weyssenhoffa, Irena Szypowska nie odcięła się zdecydowanie od niesprawiedliwego stanowiska Obiezińskiej, wyrażając się dosyć enigmatycznie i w zasadzie unikając zajęcia ostatecznego stanowiska w tej kwestii, *de facto* umacniając opinię Lutosławskiego i Obiezińskiej<sup>5</sup>. Natomiast autorka najnowszej monografii poświęconej pisarzowi, Kazimiera Zdzisława Szymańska, dostrzegła wprawdzie wpływ myśli Schopenhauera na fragment *Puszczy* Weyssenhoffa, jednak pominęła powieści, w których zależność od poglądów Schopenhauera jawi się jako bardziej wyraźna i ważna, a tym samym nie przeciwstawiła się zdecydowanie ciągle obecnemu pogładowi o afilozoficznym charakterze talentu Weyssenhoffa<sup>6</sup>. O aktualności tej opeji świadczy m. in. monografia

---

<sup>2</sup> Ibidem, s. 379.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 380.

<sup>4</sup> H. Obiezińska, *Sztuka powieściopisarska Józefa Weyssenhoffa*, Bydgoszcz 1965, s. 17.

<sup>5</sup> I. Szypowska, *Weyssenhoff*, Warszawa 1976, s. 99.

<sup>6</sup> K. Z. Szymańska, *Józef Weyssenhoff. Ostatni wajdelota polskiego ziemianstwa*, Częstochowa 2001, s. 307.

Jana Tuczyńskiego *Schopenhauer a Młoda Polska*, gdzie nie zostało nawet wymienione nazwisko pisarza! Autora tej książki nie usprawiedliwia bynajmniej fakt, iż pisarz nie identyfikował się z pokoleciem modernistów, gdyż podstawowa monografia literatury epoki autorstwa Artura Hutnikiewicza wymienia Weyssenhoffa wśród najwybitniejszych powieściopisarzy tego okresu.

Zadaniem niniejszego referatu będzie więc zarówno podważenie stanowiska Lutosławskiego, inercyjnie wciąż aktualnego, zwłaszcza w polskim literaturoznawstwie, jak również uzupełnienie pewnej istotnej luki w badaniach nad recepcją Schopenhauera w myśli polskiej.

## **2. Motywy Schopenhauerowskie.**

Odpowiedź na pytanie o obecność Schopenhauera w myśli przełomu XIX i XX wieku nie jest prosta. Podstawową tego przyczyną jest fakt, że nie pozostawił on po sobie szkoły filozoficznej, gdyż stworzył gotowy produkt, nie nadający się do dalszych przeróbek i rozwijania. Nie nastąpiło coś, co obserwujemy w przypadku innych systemów filozoficznych – Kanta, Schellinga, Hegla, Comte'a – a mianowicie kodyfikacja podstawowych pojęć, przejęcie metody i rozwój kolejnych obszarów refleksji. Dlatego do jego filozofii nawiązywali pośrednio lub bezpośrednio reprezentanci różnorodnych nurtów myślowych epoki, znajdując to, czego oczekiwali: metafizykę woli, żywiołową seksualność, kult sztuki, etykę współczucia itd.

Recepcja filozofii Schopenhauera w tym czasie przebiegała więc dwoma torami: akademickim, gdzie spotkał się z bardzo nikłym uznaniem oraz pozaakademickim, gdzie zdobył ogromną popularność, zwłaszcza wśród bohemy literackiej i artystycznej. Niestety Schopenhauer wpisywał się w kontekst epoki charakteryzującej się przecież radykalizacją postaw filozoficznych przy niezwyklej sprzeczności dążeń poszczególnych opeji światopoglądowych (spirytualizm, materializm, socjalizm, indywidualizm, pozytywizm, pesymizm, intuicjonizm, scjentyzm). W konsekwencji ideologia modernistyczna rozwijała się pod znakiem poszukiwania wykładni nowej naukowości

filozofii, kryzysu sejentyzmu i kryzysu pozytywizmu. Dodatkowo Schopenhauera odczytywano zazwyczaj w kontekście pesymizmu Eduarda von Hartmanna i Philippa Mainländera, a także radykalnej krytyki Nietzschego, co nie przysparzało mu dobrej sławy zwłaszcza w kręgach katolickich<sup>7</sup>. Dlatego u nas „schopenhaueryzm” w zasadzie nie występował w czystej postaci, łączono go zazwyczaj z innymi bliskimi stanowiskami filozoficznymi.

Jednak w okresie modernizmu znajomość frankfurckiego pesymisty należała do dobrego tonu. Powszechnie w salonach dyskutowano o nim i go podziwiano. Nawiązywali do niego zarówno Richard Wagner, jak również Tomasz Mann, Oskar Wilde, Romain Rolland, James Joyce i inni. Znamienna w tym kontekście jest opinia Lwa Tołstoja: „Schopenhauer jest najgenialniejszym człowiekiem”<sup>8</sup>. Podobną opinię wśród polskich intelektualistów wygłosił m. in. Stanisław Brzozowski nazywając Schopenhauera „największym od czasu Platona mistrzem w sztuce wykładu filozofii”<sup>9</sup>. Trudno sobie też wyobrazić twórczość Jana Kasprowicza, Stanisława Przybyszewskiego, Wacława Berenta, Leopolda Staffa czy Kazimierza Przerwy-Tetmajera bez inspiracji filozoficznej frankfurckiego pesymisty. Wpływ ten dokładnie opisali Jan Garewicz i Jan Tuczyński<sup>10</sup>.

Stąd też modny kawaler Podfilipski udawał skutecznie w powieści Weysenhoffa obeznanego w tej materii, tym bardziej, że uważał siebie za osobę opiniotwórczą nie tylko w sferze moralności i nauk społecznych, ale także w dziedzinie literatury i sztuki. Rzecz jasna nie byłoby to możliwe bez przynajmniej podstawowej znajomości

---

<sup>7</sup> W. Dzieduszycki, *Pesymizm w Niemczech*, „Biblioteka Warszawska” 1890, t. 3, s. 359-369.

<sup>8</sup> List do Feta z 30 sierpnia 1869 r. Cyt. za: *Über Arthur Schopenhauer*, hrsg. von Gerd Hoffmanns, 2. erw. Aufl., Diogenes Verlag, Zürich 1978, s. 196.

<sup>9</sup> S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990, s. 105.

<sup>10</sup> Zob. J. Garewicz, *Schopenhauer w Polsce*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1977, t. 23; J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, Gdańsk 1969.

myśli Schopenhauera przez samego autora powieści. Weysenhoff podobnie jak inni, znał Schopenhauera zarówno z lektur, jak również rozmaitych sporów i dyskusji środowiska literackiego. Przez kilka lat (1891-1896) pełnił wszak zaszczytną funkcję wydawcy i współredaktora prestiżowego periodyku „Biblioteka Warszawska”. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że aż do wybuchu I wojny światowej na terenie zaborów i za granicą stale wzrasta ilość publikacji poświęconych Schopenhauerowi, ukazywały się liczne przekłady, chociaż na język polski dzieł najważniejszych nie przetłumaczono<sup>11</sup>. Natomiast wydawano intrygujące fragmenty wiążące się z najbardziej popularnymi motywami tej filozofii: *Aforyzmy o pojedynku* (1882), *Sztuka prowadzenia sporów* (1892), *O honorze* (1886), *O religii* (1914), *Psychologia miłości* (1901), *Uwagi o stylu i piszących* (1868). Być może ten fakt tłumaczy bardzo wybiórczy i powierzchowny sposób recepcji Schopenhauera przez polskich intelektualistów... i Zygmunta Podfilipskiego.

Jan Tuczyński analizując literaturę okresu Młodej Polski zwrócił uwagę na typowe Schopenhauerowskie motywy obecne w literaturze modernizmu: determinizm, czas, śmierć, ból i cierpienie, miłość, monotonia, nirwana. Optyka widzenia większości tych problemów była naznaczona pesymizmem<sup>12</sup>. Warto przy tym zauważyć, że Artur Hutnikiewicz uznał nawet Stefana Żeromskiego za wyjątkowo konsekwentnego pesymistę w polskiej literaturze, a była to przecież nadzwyczaj ważna postać ówczesnej kultury polskiej.

### 3. Powieści Weysenhoffa z punktu widzenia schopenhauerologa

Spośród twórczości Weysenhoffa warto zwrócić uwagę, w interesującym nas kontekście, na trzy powieści: *Żywot i myśli Zygmunta*

---

<sup>11</sup> Za najważniejsze przekłady można uznać trzy większe rozprawy filozoficzne: *O wolności ludzkiej woli*, przeł. A. Stögbauer, Warszawa 1908; *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, przeł. I. Grabowski, Warszawa 1904; *Rozprawa konkursowa o podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, Warszawa 1901.

<sup>12</sup> J. Tuczyński, op. cit., s. 160-208.

*Podfilipskiego* (1898), *Soból i panna* (1911), *Puszcza* (1915). Największą różnorodność motywów Schopenhauerowskich znajdujemy w pierwszej z nich.

#### **a. Elitaryzm filozoficzny - pogarda dla ciemnej masy ludzkiej**

Osobliwością filozofii Schopenhauera było przeniesienie punktu ciężkości sensu poznania filozoficznego z pojęć ontologiczno-epistemologicznych (pierwsza i druga księga *Świata jako woli i przedstawienia*) na pojęcia estetyczne i etyczne (trzecia i czwarta księga). Innymi słowy refleksja nad bytem (pełnym zła i cierpienia) wskazywała drogę „wyższego poznania”: kontemplację estetyczną, współczucie jako formę doskonałości moralnej oraz koncepcję geniusza przekraczającego ramy poznania zmysłowego. Taki byłby sens „prawdziwej filozofii”, zasadzającej się na rozróżnieniu dwóch poziomów poznawczych: poznanie zwykle przynależne każdemu podmiotowi poznającemu, w istocie czysto instrumentalne, oraz poznanie wyższe, właściwe dla geniusza. W ten sposób Schopenhauer zamyka zakres filozofii wyłącznie dla poznania wyższego, czyniąc z filozofii elitarną dziedzinę refleksji. W tym sensie termin „filozofia” nie jest do końca adekwatny i dlatego najczęściej występuje w charakterze wyrażenia „prawdziwa filozofia”. Jej źródłem byłaby refleksja egzystencjalna, rozważana w kontekście cierpienia, śmierci i zła. Powstawała w konsekwencji dychotomia filozofia dla geniusza i religia dla zwyczajnych ludzi, nazywanych czasami w celu podkreślenia elitarności filozofii – „fabrykatem natury, jakie wytwarza ona tysiącami”<sup>13</sup>.

Konstrukcja osoby głównego bohatera, to jest Zygmunta Podfilipskiego, nosi znamiona ukrytej satyry wobec postaci pozornie odbierającej panegiryczny hołd ze strony narratora, stylizowanego na fikcyjnego autora wspomnień. Uważny czytelnik dostrzeże w końcowych fragmentach książki pewne symptomy dystansu rzekomego narra-

---

<sup>13</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 296.



tora wobec ukazywanej postaci. Niektóre z przekonań Podfilipskiego współgrają z poglądami Schopenhauera. Przede wszystkim rzuca się w oczy swoista dychotomia: „elitaryzm filozoficzny” oraz pogarda dla ciemnej masy ludzkiej, żyjącej bezmyślnie i podległej nieopanowanym instynktom. Ta struktura znajduje swoje odzwierciedlenie w powieści Weysenhoffa. Podfilipski wydaje się być cudownym architektem swojego życia, świetnie poruszającym się w sferze towarzyskiej, prowadzącym udane interesy finansowe, wspierającym rodzinę, uwielbianym przez kobiety, rozumiejącym istotę świata: „Nie obawiam się, aby teoria moja stała się powszechną, a przez to samo niemożliwą. Gmin mnie nie zrozumie ani za mną podąży”<sup>14</sup>. Mało kto rozumie jego dalekosiężne wizje przemiany świata. W naturalny sposób geniuszowi mądrości przeciwstawiona jest cała reszta mniej lub bardziej nieuświadomionego tłumu, w którym wyróżnia się osoba pseudonarratora – Jacka Ligęzy – jedyne go powiernika myśli Podfilipskiego (jednocześnie filozoficznego hochsztaplera i pragmatyka skutecznego do bólu we wszystkich życiowych posunięciach).

W paradoksalny sposób łączy się to z nieuchronnym egoizmem jednostek, drugim wyraźnym motywem Schopenhauerowskim, który stoi u podstaw całego systemu metafizyki woli, czyli teorii świata opartego na nieustannym konflikcie i walce „woli zobiektywizowanej” w fenomenach. Na poziomie relacji społecznych przejawia się ona w postaci walki egoistycznych jednostek dążących do dominacji i przetrwania. Ta obrazoburcza dla współczesnych koncepcja zyskała swój praktyczny obraz w ironicznej kreacji głównego bohatera utworu Weysenhoffa. O ile Schopenhauer poszukiwał metafizycznego uzasadnienia ludzkiego postępowania, to Podfilipski postarał się o pragmatyczne i skuteczne zastosowanie myśli filozofa. Bohater z pogardą

<sup>14</sup> J. Weysenhoff, *Żywot i myśli Zygmunta Podfilipskiego*, wyd. 3, Warszawa 1972, s. 212. Zacytowany fragment powieści wyjęty został ze *Wstępu* konspektu dzieła planowanego przez bohatera zatytułowanego *Les franc-parler d'un gentilhomme (Szczere wyznania szlachecka)* opatrzonego mottem z Pico della Mirandoli „de omni re scibili” (o wszystkich rzeczach, które można poznać).

i sarkazmem wyrażał się o idei ludzkiego altruizmu, uznając, że egoizm jednostek stanowi odwieczną zasadę świata: „Tymczasem świat, jak stał od wieków na egoizmie jednostek, tak i teraz stoi. Jeden czynnik równoważy walkę egoizmów – to właśnie frazes i hasła, czyli działanie wybitnych indywidualów na zaciętą, gruntowną ciemnotę mas. Bez tego działania walka wróciłaby do pierwotnego stanu bójkii na pięści i zęby”<sup>15</sup>.

### **b. Ocena religii w ujęciu Podfilipskiego**

Schopenhauer odrzuca koncepcję religii jako fałszywej świadomości. Dla niego religia stanowi wyraz myślenia o bycie w kategoriach przeciętnego człowieka i spełnia w tym ujęciu rolę swoistej „metafizyki ludu”, która w przystępnej, metaforycznej formie oddaje całą złożoność bytu, a przede wszystkim zwraca uwagę na indywidualną i etyczną rolę człowieka w tym świecie. „Anima metaphisica” określa w równej mierze geniusza jak i zwykłego człowieka. Powraca więc klasyczny u Schopenhauera podział na poznanie zwykłe i poznanie geniusza-filozofa. Dla filozofa poznanie byłoby drogą prawdy, wiodącą go do rozwiązania zagadki bytu. Dla pozostałych nigdy nie będzie ono dostępne, istnieje tylko religia, spełniająca funkcję metafizyki, zastępczej formy poznania. Status wtajemniczenia religijnego dostępnego dla mas wyraża metafora ze słynnego dialogu *O religii*: „Religia przypomina kogoś, kto bierze za rękę i prowadzi ślepcę, gdyż on sam widzieć nie może, a przecież chodzi tylko o to, by osiągnął swój cel, a nie, by wszystko widział”<sup>16</sup>. Prawdziwość zatem religii zasadza się na czysto instrumentalnym charakterze formuł, podawanych wierzącym.

Podfilipski, jak przystało na światowca bywającego na Zachodzie, z pogardą odnosił się do religii w sensie uniwersalnym. Uważał, że „każdy ma prawie inną odmianę tego pojęcia”<sup>17</sup>. Przyznał jednak

<sup>15</sup> J. Weysenhoff, *Żywot i myśli Zygmunta Podfilipskiego*, op. cit., s. 216-217.

<sup>16</sup> A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Kęty 2004, s. 295.

<sup>17</sup> J. Weysenhoff, *Żywot i myśli Zygmunta Podfilipskiego*, op. cit., s. 186.

– i w tym sensie był bliski Schopenhauerowi, a nie Nietzsche, który całkowicie negował historyczną rolę chrześcijaństwa – istotną rolę Kościołowi jako narzędzia inżynierii społecznej. „Kościół [...] chrześcijański jest instytucją bardzo mądrą, skoro tak długo potrafiła dyktować światu swe kodeksy moralne – i najzupełniej potrzebną dla mas. Jest to jeden z tych hamulców dla tłumu, jeden z tych wielkich wynalazków dla zawiązania oczu słabszym i grubszym naturom, jeden z tych wielkich systemów klatek trzymających na uwięzi menażerię Bożą, która by bez tego dawno wzajemnie się porozdzierała”<sup>18</sup>. Ów pragmatyzm koreluje z opinią Schopenhauera: „Przed wszystkim chodzi o to, by okiełznać barbarzyńską i złą duszę tłumu, powstrzymać ją od bezprawia, okrucieństwa, przemocy i czynów haniebnych”<sup>19</sup>. „Właśnie dla prymitywnych, dzikich hord, które przyplęły z wędrówką narodów, chrześcijaństwo najpierw stało się środkiem, który je okiełznał i złagodził. Człowiek prymitywny musi najpierw klęknąć, nauczyć się szacunku i posłuszeństwa, dopiero potem można go cywilizować”<sup>20</sup>. „[...] religia ma dwie strony. Gdyby nawet widziana tylko od strony teoretycznej, czyli intelektualnej nie mogła zachować słuszności, to jednak od strony moralnej okazuje się jedynym sposobem pokierowania, okiełznania i ułagodzenia tej rasy zwierząt obdarzonej rozumem, której pokrewieństwo z małpą nie wyklucza pokrewieństwa z tygrysem”<sup>21</sup>.

### c. Walka o przeżycie

W filozofii Schopenhauera pojęcie „wola”, a właściwie wola uprzedmiotowiona (zobiektywizowana), ma znaczenie fundamentalne dla wyjaśnienia całej konstrukcji bytu, a zwłaszcza konfliktów, jakie występują na wszystkich poziomach rozwoju świata. Wola obiekty-

---

<sup>18</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>19</sup> A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, op. cit, s. 291.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 305.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 298.

wizując się w jednym przedmiocie może stać się przyczyną niszczenia innego przedmiotu, w którym jest zobiektywizowana ta sama wola, tylko w innej formie. To wewnętrzne skłócenie woli wyjaśnia, dlaczego świat na poziomie bytów jednostkowych jest rozumny i celowy, natomiast widziany przez pryzmat całości nie zdąża do określonego celu. Świat przypomina zatem pole bitwy, na którym wszyscy walczą przeciwko wszystkim. Przed zmagającymi się stoi tylko jedna alternatywa: pożerać albo zostać pożartym, zwyciężyć albo zostać zwyciężonym, narzucić swoją wolę albo podporządkować się innym. W wymiarze społecznym sprzeczności te tylko pozornie nie wydają się tak brutalne, w istocie rzeczy rozum pełni te same funkcje co pazury i zęby u zwierząt. Świat, w którym egzystujemy jest tak zły, że gorszy już nie może być. Dzięki popularności esejów Schopenhauera (*Parerga i Paralipomena*) ta pesymistyczna wizja stosunków międzyludzkich stała się znakiem rozpoznawczym jego filozofii.

Podobną metaforykę w opisie funkcjonowania świata spotykamy w wypowiedziach Podfilipskiego: „Jedna rzecz istnieje – to walka człowieka z człowiekiem, nie tylko o byt, ale o rozkosz życia. Świat dzieli się na **pożerających i pożeranych** [podkr. - autorzy]. Rozumie się, że każdy ciśnie się do pierwszej kategorii, i ludziom rozumnym udaje się to – stają się pożerającymi względem wielkiej liczby tych istot, które, jakby przez ironię, nazywamy »bliźnimi«. Wszystkie teorie oparte na miłości są mrzonkami, a mają kurs dlatego, że łagodzą pierwotną i wieczną walkę. Walka ta bowiem znacznie się przekształciła od przedpotopowych czasów. Nie polujemy na siebie otwarcie, bo nie jadamy się nawzajem, nie wyrrywamy sobie leśnych owoców i zwierzyny, tylko pieniądze, wszechmocne pieniądze<sup>22</sup>.”

Teorię tę Podfilipski zręcznie wcielał w życie, wpisując się w rolę pożerającego. Bohater opracował racjonalną metodę wygrywania w kasynach w Monte Carlo dużych sum pieniędzy, a więc można metaforycznie powiedzieć, że był dobrym myśliwym. Tam gdzie inni tracili pieniądze (i byli *de facto* pożerani), on zyskiwał majątek.

---

<sup>22</sup> J. Weysenhoff, *Żywot i myśli Zygmunta Podfilipskiego*, op. cit., s. 157.

O ile Schopenhauer poszukiwał metafizycznego uzasadnienia ludzkiego postępowania, to Podfilipski postarał się o pragmatyczne i skuteczne wcielenie myśli filozofa w praktykę. Bohater z pogardą i sarkazmem wyrażał się o idei ludzkiego altruizmu, uznając, że egoizm jednostek stanowi odwieczną zasadę świata: „Tymczasem świat, jak stał od wieków na egoizmie jednostek, tak i teraz stoi”<sup>23</sup>.

W pozostawionym pseudonarratorowi zeszyte w kontekście pojęcia „walka” umieścił Podfilipski nazwisko frankfurckiego filozofa: „Rozkoszy nie osiąga się bez walki. Walka egoizmów jest stanem normalnym społeczeństw (Schopenhauer) [...]”<sup>24</sup>.

#### **d. Honor**

Dbłość Podfilipskiego o dobrą opinię towarzystwa posiada cechy kojarzące tę strategię zachowania bohatera z Schopenhauerowską teorią honoru rycerskiego, który zależy jedynie od opinii innych ludzi: „Honor nie ma nic wspólnego z tym, co człowiek sam przez się reprezentuje, ani z pytaniem, czy jego właściwości moralne mogą kiedykolwiek ulec zmianie, ani z żadnymi podobnie pedantycznymi kwestiami – jeśli został naruszony lub na chwilę utracony, można rychło w pełni go odzyskać, pod warunkiem, że działa się spieszenie, za pomocą jedynego uniwersalnego lekarstwa – pojedynku”<sup>25</sup>. W innym miejscu mówi filozof ironicznie: „A zatem postępowanie człowieka może być najwłaściwsze i najszlachetniejsze, sumienie jego może być bezwzględnie czyste, a głowa wyjątkowo tęga, a mimo to może on w każdej chwili utracić honor, jeśli tylko komuś – kto nie naruszył jeszcze reguł honoru, skądinąd zaś jest najnikczemniejszym łotrem, głupim bydlakiem, wałkoniem, karciażem, człowiekiem pogrążonym w długach, krótko mówiąc, nicponiem na pierwszy rzut oka – spodoba się go zelżyć”<sup>26</sup>. Te dwa nieco dłuższe cytaty wyraźnie wskazują na

---

<sup>23</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 213.

<sup>25</sup> A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 1, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2002, s. 468.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 465.

przystawalność sposobu pojmowania honoru przez Podfilipskiego do jego Schopenhauerowskiej wykładni. Uzewewnętrznia się to na dwóch różnych poziomach.

Po pierwsze, w wypowiedziach cytowanych głównego bohatera, chociażby w takiej: „Honor jest przeznaczony wyłącznie dla wyższych warstw społeczeństwa, które potrzebują pewnych **pozorów zewnętrznych** [podkr. – autorzy] wspólnych, aby się po nich rozpoznać, na mocy ich wchodzić ze sobą w stosunki”<sup>27</sup>. Honor uznał więc Podfilipski jedynie za konwencję typową dla zachowania wyższych warstw społecznych i ułatwiającą im identyfikację grupową, czyli honor jak i inne wartości (cnota piękno, miłość) były dla niego jedynie użyteczną fikcją: „Cnota, piękno, miłość, honor [...] są to fikcje nie bezużyteczne, bo grają swoją rolę w historii **oblędu świata** [podkr. - autorzy], ale nie-istnie-ją-ce. Jedna rzecz istnieje – **to walka człowieka z człowiekiem** [podkr. – autorzy], nie tylko o byt, ale o rozkosz życia”<sup>28</sup>. W powyższym cytacie nawiązanie do Schopenhauera jest wielotematyczne, m. in. dotyczy jeszcze ogólnej wizji świata, walki jako zasady świata woli. W odróżnieniu od Schopenhauera, będącego krytycznym i wnikliwym obserwatorem życia, Podfilipski jawi się jako cynik, wykorzystujący pozory wartości dla własnych praktycznych celów.

Po drugie, w jego zachowaniu, przeciwdziałającemu powstawaniu jakichkolwiek negatywnych opinii. Lektura całej powieści wskazuje na dbałość bohatera o to, co mówią o nim ludzie zajmujący się głównie plotkowaniem i tworzący obiegowe opinie. W związku z tym znamienne są tytuły dwóch rozdziałów *Opinia* i *Opinia (ciąg dalszy)*. Bardzo dowcipna jest scena, w której Podfilipski i jego pseudogloryfikator przypadkowo spotykają u wejścia do jednego z salonów i dzielą się uwagami na temat podjętych działań mających właściwie ukierunkować krążące plotki. Bohaterowie zabiegają usilnie o to, co o nich się mówi, starają się kształtować po własnej myśli

---

<sup>27</sup> J. Weyssenhoff, *Żywot i myśli Zygmunta Podfilipskiego*, op. cit., s. 155.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 156-157.

krażące o nich opinie. Powiada Ligęza: „A mnie chodziło zupełnie o co innego tutaj niż u pani Odęckiej. Tam pragnąłem uspokoić tylko gorliwość – tutaj dbałem o sąd i zdanie obojga państwa Szreńskich”<sup>29</sup>.

### e. Metafizyka miłości

Filozofia woli Schopenhauera, czyli filozofia czystych popędów, sankcjonowała przede wszystkim seksualność jako podstawową siłę motoryczną i wyznacznik ludzkiego postępowania. Kilka pokoleń drugiej połowy XIX wieku fascynowało się esejem *Metafizyka miłości płciowej* z drugiego tomu *Świata jako woli i przedstawienia*, sugestywne przedstawiającym instynkt seksualny i zasadę przyjemności jako najwyższy poziom afirmacji woli życia.

Seksualność wpisywała się w ogólny model filozofii woli stanowiąc dla niej istotne i konieczne dopełnienie, ponieważ – jak pisze Schopenhauer – „ogniskiem woli, tj. jej koncentratem i najwyższym wyrazem jest popęd płciowy i jego zaspokojenie”<sup>30</sup>. Dlatego adekwatnie zrozumienie ludzkiej natury wymagało zrozumienia, że w człowieku funkcjonują dwa ośrodki egzystencji: głowa i narządy płciowe. Głowa symbolizowała poznanie, drogę do „zbawienia” i wyjścia ku wolności, natomiast w genitaliach umiejscowił się ośrodek woli, podtrzymującej życie i nadającej egzystencji biologicznej znaczenie centralne. Życie człowieka, determinowane przez oba ośrodki, balansowało między dążnością do wyzwolenia spod panowania woli, czyli seksualności (negacja woli życia) a całkowitym pogrążeniem się w pożądaniu (afirmacja woli życia). Nie mniej ważnym elementem w tym kontekście jawi się stosunek Schopenhauera do kobiet wyrażony w esej *O kobietach* z drugiego tomu *Parerga i Paralipomena*, uznający je za istoty niższe: „kobieta nie jest przeznaczona do wielkich prac, ani duchowych, ani fizycznych”<sup>31</sup>. „[...] w gruncie rzeczy kobiety

<sup>29</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>30</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1996, s. 817.

<sup>31</sup> A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, , op. cit., s. 517.

są wyłącznie dla przedłużenia gatunku i ich przeznaczenie na tym się kończy, zatem żyją bardziej w gatunku niż w jednostkach<sup>32</sup>.

Schopenhauer uwolnił seksualność od metafizyki, przedstawiając człowieka jako istotę w pełni zdeterminowaną biologicznie uwarunkowanym popędem seksualnym. Pisze o tym sugestywnie w *Metafizyce miłości płciowej*: „Świat jest rozległy w przestrzeni i stary w czasie, i wypełnia go nieskończona różnorodność kształtów. Wszystko to jest jednak tylko przejawem woli życia, a koncentracją, skupiskiem owej woli jest akt prokreacji. W tym akcie wyraża się zatem najwyraźniej najgłębsza istota świata<sup>33</sup>”.

Niewiele napisano do tej pory na temat wpływu filozofii Schopenhauera na sposób przedstawienia motywów miłosnych w powieściach Weysenhoffa. Jedynie Kazimiera Zdzisława Szymańska analizując cielesność postaci stworzonych przez pisarza, uznała fragment *Puszczy* dotyczący opisu erotycznego tańca negatywnej bohaterki powieści, tańca pojętego jako „zadawanie ciosów” mężczyźnie przez „kobietę cielesność”, za bliski „Schopenhauerowskiej teorii miłości”. Nie zauważyła tego jednak w innych powieściach.

#### – **Afirmacja seksualności, czyli kobieta wykorzystana**

Antyromantyzm Podfilipskiego w postrzeganiu przez niego miłości wyraża się w peryfrazie serca, nazywanego „pierworodnym osłem, którego w sobie nosimy<sup>34</sup>”. Jak się wyraża pseudonarrator Ligęza, pan Zygmunt mawiał, „że główną cechą kobiet jest zalotność, [...] przez zalotność kobieta staje się bohaterską albo przewrotną i zdradliwą<sup>35</sup>”. Bohater postrzegał kobietę w kontekście Schopenhauerowskiej walki. Oto jak się wyraził: „Nie idę ja tak daleko jak Tołstoj, który twierdzi, że stosunek fizyczny między mężczyzną a kobietą jest w gruncie nienawiścią, chęcią zniszczenia

---

<sup>32</sup> Ibidem, s. 521.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 816.

<sup>34</sup> J. Weysenhoff, *Żywot i myśli Zygmunta Podfilipskiego*, op. cit., s. 58.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 28.



jednej płci przez drugą. Wyradzają się i takie typy, ale w ogóle jest walka dwóch egoizmów dążących do tego samego użycia. Każda strona pragnie rozkoszy dla siebie. [...] Kto kogo wyzyska? – oto cała kwestia. Mężczyzna ma za sobą siłę i rozum, kobieta zaś słabość i zdradę. Wszystko to są narzędzia walki [...]”<sup>36</sup>.

Postawa Podfilipskiego wobec miłości płciowej wyrażona jednak została w powieści w sposobie odnoszenia się bohatera do zakochanej w nim Anny Darnowskiej (Falbanki), którą potraktował całkowicie instrumentalnie, jak się można domyślać wykorzystując ją również seksualnie i pozostawiając wówczas, kiedy przestała być potrzebna. W tej relacji najwyraźniej uwidacznia się egoizm głównej postaci powieści. Postępowania Podfilipskiego nie usprawiedliwia fakt, że Anna Darnowska, pochodząca ze starej, średniowiecznej jeszcze rodziny mieszczańskiej, nie pasowała do arystokratycznego image’u, który sobie wykreował.

#### – Negacja seksualności, czyli kobieta odrzucona

Inny motyw Schopenhauerowski występuje w powieści *Soból i panna*, której głównym tematem są przygody myśliwskie młodego szlachcica i jego platoniczny romans z Warzulką, dziewczyną z litewskiego ludu. Główna scena odnosząca się do omawianej kwestii ma formę dialogu między protagonistą utworu, Michałem Rajeckim a młodym księdzem, Lelejką. Bohaterowie odpoczywają w trakcie polowania na ptactwo wodne i dyskutują na temat popędu płciowego. Ksiądz wygłasza wówczas następującą teorię: „Można jego [popęd płciowy – przyp. autorzy] opanować, ale nie zmarnować. Ten popęd to jest w ogóle siła twórcza, kosmiczna. Za jej pomocą jedni odkrywają nowe prawa przyrody, inni piszą piękne książki, tworzą dzieła sztuki. Najgrubszy sposób użycia tej siły jest do rozmnażania rasy. [...] To może być i źródłem pięknego zadowolenia, kiedy czujesz, że zwierzęcą siłę płciową przerabiasz na wysoką, ludzką energię intelektualną”<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>37</sup> J. Weyssenhoff, *Soból i panna*, Warszawa 2007, s. 174-175.

Cała ta scena polowania zawiera w sobie głęboki sens filozoficzny. Po pierwsze, mamy tutaj fabularną ilustrację Schopenhauerowskiego motywu zmagania się dwóch sił: afirmacji woli życia, czyli seksualności oraz całkowitej jej negacji, czyli wyższego sensu poznania (poznanie geniusza, poznanie świętego). Po drugie, opozycyjny dobór postaci wyrażający się w stosunku do polowania na ptaki ilustruje poziom wyższego poznania. Dwaj duchowni symbolizują dwie postawy życiowe. Ksiądz Stulgiński to figura afirmacji woli życia, znajdujący przyjemność w zbijaniu zwierząt, zapamiętały myśliwy, dominujący, energiczny i władczy. Ksiądz Lelejko to figura negacji woli życia, pełen litości dla zwierząt, bierny, zamyślony, filozofujący. Teoria księdza Lelejki nosi znamiona „prawdziwej filozofii” Schopenhauera.

Warto tutaj też nadmienić, że historia romansu Michała Rajeckiego i Warszulki ma swój finał w rezygnacji z aktu erotycznego. Bohater zrozumiałwszy, że nie może ożenić się z dziewczyną z ludu (konformizm) oddaje ją w dziewiczym stanie zabiegającemu o jej względy młodemu Litwinowi. *De facto* więc dochodzi, przynajmniej w tym jednym wypadku, do symbolicznego odrzucenia seksualności, bowiem w stosunku do innych kobiet bohater ulega męskiej naturze.

– **Niewola seksualności, czyli antagonizm kobieta – mężczyzna**

Trzecia postawa wobec seksualności, uwidoczniająca się najwyraźniej w powieści *Puszcza* (1915), ma swoją dawną topikę, stanowiąc powracający w kulturze motyw. Wystarczy wymienić tutaj biblijną Lilith z *Księgi Izajasza*, czy też Manon Lescaut Antoine’a-Francoisa Prevosta albo zupełnie współczesną Weyssenhoffowi postać z filmu *Błękitny anioł* wyreżyserowanego przez Josefa von Sternberga. Wciele niem owego toposu jest w *Puszczy* demoniczna *famme fatale* Teo, „bestia kobieca, ale na najwyższym szczeblu stylizowania rozkoszy [...] potężna przez swą słabość, groźna przez ogień, który zdawał się ją trawić wewnątrz, a błyskać przez oczy, przez zęby i węglić się na włosach”<sup>38</sup>. Otoczona przez wielu nieszczęsnych adoratorów, wśród

---

<sup>38</sup> J. Weyssenhoff, *Puszcza*, Poznań 1995, s. 18.

których był też protagonista powieści, Edward Kotowicz, a także jego przyjaciel Kamil Werda.

Najbardziej znamienity obraz działania owej kobiety na męską psychikę zawiera scena wspomnienia erotycznego tańca, jakim Teo uwodziła Edwarda Kotowicza. W jego odbiorze rozkosz łączyła się z cierpieniem. „To było rzeźbienie ruchu – nic podobnego nie widziałem. Myślisz może, że byłem szczęśliwy podczas tej wizji? – Gdzie tam! Cierpiałem. Każdy jej ruch wrzynał mi się w mózg bolesnym ciosem, smagał mnie, jak bicz haniebny, choć rozkoszny”<sup>39</sup>.

W omawianej powieści łączą się różne motywy „metafizyki miłości płciowej”: seksualność jako ciemna, nieokiełznana, tajemnicza siła, demoniczność kobiety, symbolizującej pełną afirmację woli życia, pożądanie jako siła niszcząca mężczyznę, antagonizm kobieta – mężczyzna.

Aby obraz kobiety nie był tak bardzo jednostronny Weysenhoff skomponował oprócz fatalnego jeszcze dwa inne modele kobiecości, pozytywny i negatywny. Oba reprezentowane są przez siostry Oleszanki, pierwsza jest kobietą domową, druga natomiast trochę zepsutą sufrażystką. Przemiana głównego bohatera polega na wyzwoleniu się spod władzy demonicznej seksualności i wyborze kobiety domowej, budującej męską tożsamość, a nie ją niszczącej.

Oceniając rzecz całą z perspektywy „metafizyki miłości płciowej” Schopenhauera ostateczna odmiana bohatera prowadzi tak naprawdę do dominacji mężczyzny nad kobietą, dominacji, na którą Renata Oleszanka w pełni się godzi. Trzeba też dodać, że niektóre sceny powieści mają nieco żartobliwy wydźwięk, zwłaszcza te, w których podkreśla się chudnięcie z powodu zżerającej namiętności: „Bo ten wytorny, grzeczny, chudy (właśnie chudy! Wychudzony przez złą kobietę) zajął ją nadzwyczajnie”<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 61.

### **Próba podsumowania**

Rozważania zaprezentowane powyżej uniemożliwiają, jak sądzimy, dalsze podtrzymywanie tezy, że problematyka filozoficzna nie znalazła odzwierciedlenia w powieściach Weysenhoffa. Ale też nie należy popadać w przesadę i twierdzić, iż pisarz płodził traktaty filozoficzne. W tym sensie jest on typowym przedstawicielem swojej epoki, która uznała myśl Arthura Schopenhauera za ważne źródło inspiracji. Być może tylko jeden, istotny w tym kontekście element różni Weysenhoffa od modernistów, a mianowicie brak pesymizmu. Można więc powiedzieć, że był on wobec filozofa, któremu niemało zawdzięczał, uczniem nie do końca wiernym. Cele estetyczne były zawsze dla niego ważniejsze niż ortodoksyjny odbiór treści filozoficznych. Tym bardziej, iż myśl Schopenhauera nakładała się na wiele innych aktualnych na przełomie wieków poglądów filozoficznych. W rzeczywistości wśród polskich intelektualistów nie znajdziemy żadnego wiernego ucznia Schopenhauera. Choć było wielu takich, którzy mu coś zawdzięczali.