

DARIUSZ SALAMON
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Die „nackte Seele“ des Dionysos. Zur Nietzsche-Rezeption bei Stanisław Przybyszewski

Abstract

The „Naked Soul” of Dionysus. Nietzsche Reception by Stanislaw Przybyszewski

The author of the article attempts at re-reading the work of Stanisław Przybyszewski from the perspective of the analogy, and partially the cause-and-effect relationship, between Nietzsche's concept of 'the Dionysian' and Przybyszewski's theory of 'the naked soul'.

The author of the paper proposes that the basic element of the reception of German philosopher's thought in the works of the genius Pole is 'the Dionysus' from Nietzsche's early writings understood as a universal cosmic force connected with sexual desire, and not a voluntary concept of 'the overman'.

Keywords: Przybyszewski, Nietzsche, reception, 'the overman', 'the Dionysian', 'the naked soul', re-reading.

I. Über Stanisław Przybyszewski

Stanisław Feliks Przybyszewski (1868–1927) war ein polnischer Schriftsteller, der seine wichtigsten Werke hauptsächlich zur Zeit der Jahrhundertwende auf Deutsch publizierte. Der Autor ist in die polnische Literaturgeschichte eingegangen als einer der Hauptvertreter des *Jungen Polen* (ca. 1890–1918), einer Kunstrichtung innerhalb der polnischen Moderne, die sich im ausgehenden 19. Jahrhundert herausbildete. Im Jahre 1899 veröffentlichte Przybyszewski eine programmatische Schrift der sich neu formierenden naturalistisch-symbolistischen Gruppierung mit dem Titel *Confiteor*. In jenem Manifest trat er in antipositivistischer Manier gegen die Verknechtung von Kunst durch moralisch, gesellschaftlich und national bedingte Zwänge auf. Die postulierte Autonomie des Künstlers begründete er damit, dass nur eine von jeglichem Nützlichkeitsdenken befreite Kunst in den Bereich des Absoluten vordringen kann. Das „Organ“ für die intuitive Erkenntnis des Absoluten nannte Przybyszewski die ‚nackte Seele.‘ Diese, emanzipiert von allen gesellschaftlichen Konventionen, könne die wesentlichen

Wahrheiten des Seins erfassen. Doch es waren nicht nur Przybyszewskis ästhetische Ansichten, die ihn seinerzeit so beliebt gemacht haben. Der Dichter suchte seine Theorie der ‚nackten Seele‘ am Beispiel des eigenen Lebens zu veranschaulichen. Ihn umstrahlte der Nimbus des Skandalösen. Mit seiner exzentrischen Art (Alkoholkrankheit, sexuelle Exzesse, die von Przybyszewski herbeiprovozierte Scheidung zwischen Jadwiga und Jan Kasprowicz) sowie einer geradezu charismatischen Ausstrahlung übte er einen nicht unerheblichen Einfluss auf das geistige Leben Deutschlands wie Europas aus. Er verkehrte in der Berliner Bohème und knüpfte Kontakte mit hervorragenden Menschen seiner Zeit. Darunter sind etwa Edward Munch, August Strindberg oder Richard Dehmel zu erwähnen, die sich alle von Przybyszewskis Persönlichkeit tief beeindruckt fühlten. Dennoch spielt der polnische Schriftsteller in der deutschen Literaturgeschichte wohl kaum noch eine Rolle.

II. Zum Motiv des Übermenschen in der Przybyszewski-Forschung

Przybyszewski lebte in einer Zeit, in der eine intensive Auseinandersetzung mit der Philosophie Friedrich Nietzsches (1844–1900) in intellektuellen Kreisen Europas fast schon obligatorisch war. Die Grundkonzepte des deutschen Philosophen, wie etwa das ‚dionysische Leben‘, der Übermensch, der Wille zur Macht, die Umwertung aller Werte oder die ewige Wiederkunft des Gleichen wurden an der Schwelle zum 20. Jahrhundert eifrig rezipiert und Przybyszewski machte da keine Ausnahme. Nicht von ungefähr widmete *der geniale Pole*¹ seine erste Veröffentlichung *Chopin und Nietzsche* eben dem deutschen Denker. Da Przybyszewski im Banne der Sprachkunst des Dichters Nietzsche stand, haftete ihm Zeit seines Lebens der Vorwurf des Plagiats gegenüber dem deutschen Philosophen an. Neben den sprachstilistischen Korrespondenzen pflegen die Forscher auch noch das Motiv des Übermenschen als festen Bestandteil der Nietzsche-Rezeption bei Przybyszewski hervorzuheben. Dies scheint insofern berechtigt zu sein, als dass sich die Figuren des polnischen Schriftstellers ausdrücklich in ein Verhältnis zu Nietzsche setzen und auf dessen Konzept des Übermenschen immer wieder zurückgreifen. Allerdings sind sich die Przybyszewski-Interpreten über den Status des Motivs des Übermenschen weitgehend uneinig. Die Meinungen variieren von einer bloßen Feststellung der Übernahme des Nietzscheschen Gedankens (A. Moeller-Bruck², Julius Hart³) über positive Versuche, die These mit

¹ So wurde Przybyszewski ursprünglich von Strindberg und nachträglich von anderen Freunden aus der Berliner Bohème genannt. Vgl. G. Matuszek: „*Der geniale Pole*“? *Stanislaw Przybyszewski in Deutschland (1892–1992)*. Paderborn 1996.

² Vgl. A. Moeller-Bruck: *De profundis*. In: *Die Gesellschaft. Monatsschrift für Literatur, Kunst und Sozialpolitik*, 1896, H. 12/1, S. 664–669. Zit. nach: *Über Stanislaw Przybyszewski. Rezensionen – Erinnerungen – Porträts – Studien (1892–1995)*. Rezeptionsdokumente aus 100 Jahren. Hrsg. v. G. Matuszek. Paderborn 1995, S. 48–52.

³ Vgl. J. Hart: *Aus Przybyszewskis Sturm- und Drangjahren*. In: *Pologne Littéraire*, Nr. 20 v. 15. 5. 1928, S. 2. Zit. nach: *Über Stanislaw Przybyszewski (Anm 1)*, S. 150–155.

konkreten Beispielen zu untermauern (K. Schneidt⁴, A. Neumann⁵) bis hin zum einschränkenden Verweis auf eine rein formale Anknüpfung, ohne dass eine konzeptuelle Äquivalenz zwangsläufig vorliegt (etwa L. Lier⁶). J. Meier-Graefe will in der Gestalt des Protagonisten der Romanserie *Homo Sapiens*, Erik Falk, eine ironisch-parodierende Anspielung von Przybyszewski auf die Fehlinterpretationen des Übermenschentums durch Nietzsche-Anhänger erkannt haben.⁷ Vereinzelt finden sich Aussagen, laut denen Przybyszewski seine umfassende Theorie der ‚nackten Seele‘ möglicherweise vor der Folie eines anderen, weitaus breiter gefassten Nietzscheschen Gedankenkomplexes entfaltet, und zwar vor dem Hintergrund des ‚Dionysischen‘, so wie es in Nietzsches Erstlingsschrift *Geburt der Tragödie* konzeptualisiert wurde.⁸ Der Autor des vorliegenden Beitrags neigt dem zuletzt angesprochenen Ansatz zu und vertritt die Auffassung, dass es sich um ein Missverständnis handelt, wenn manche Forscher von einem Transfer der Übermensch-Idee in die literarische Produktion Przybyszewskis sprechen. Denn unter den Figuren des polnischen Schriftstellers ist ein Individuum wie Zarathustra nicht zu finden. Nietzsches Protagonist schafft aus eigener existenzieller Kraft den Übermensch-Entwurf und verkörpert mithin das Prinzip der schöpferischen Selbstüberwindung. Przybyszewskis Gestalten hingegen scheinen über keinen eigenen freien Willen zu verfügen. Sie werden nicht als selbsttätige schaffende Individuen sondern als willenlose Instrumente konstruiert, derer sich die Natur bedient, um ihr Zerstörungswerk zu verrichten. Es leuchtet somit ein, dass Przybyszewskis von Destruktivität geprägter Determinismus sich nicht mit Zarathustras positiv-altruistischem Voluntarismus vereinbaren lässt. Da jedoch ein gar nicht unwesentlicher Einfluss Nietzsches auf Przybyszewski kaum wegzudenken ist, soll man voraussetzen, dass *der geniale Pole* eine andere Idee des deutschen Philosophen als Vorlage für seine Theorie der ‚nackten Seele‘ aufgegriffen und in einen neuen Kontext implantiert hat. Vieles weist darauf hin, dass es sich bei diesem Rezeptionsverfahren um Nietzsches Konzeption des ‚Dionysischen‘ handelte.

‚Dionysos‘ stellt ein unbestritten konstantes Zentralmotiv im Denken und Schaffen des deutschen Philosophen dar. Karl Jaspers zufolge suchte Nietz-

⁴ Vgl. K. Schneidt: *Vom neuen Schrifttum*. In: Die Kritik, Bd. 6, 1896, Nr. 69, S. 170–173. Zit. nach: *Über Stanisław Przybyszewski* (Anm 1), S. 44–47.

⁵ Vgl. A. Neumann: *Der deutsche Roman und Stanislaus Przybyszewski. (Ein Beitrag zur Geschichte des Nobismus)*. In: Monatsschrift für neue Literatur und Kunst, Jg. 2, 1898, H. 7, S. 457–464. Zit. nach: *Über Stanisław Przybyszewski* (Anm 1), S. 72–82.

⁶ Vgl. L. Lier: *Neue Romane und Novellen*. In: Blätter für literarische Unterhaltung, 1895, Nr. 27, S. 430 f. Zit. nach: *Über Stanisław Przybyszewski* (Anm 1), S. 40–43.

⁷ Vgl. J. Meyer-Graefe: *Stanisław Przybyszewski*. In: Die Gesellschaft. Monatsschrift für Literatur, Kunst und Sozialpolitik, 1895, 3. Quartal, Bd. 11/2, S. 1040–45. Zit. nach: *Über Stanisław Przybyszewski* (Anm 1), S. 35–39, hier S. 35 f.

⁸ Bei J. Marx u. G. v. Rauner heißt es: „Przybyszewskis Denken steht Nietzsches Frühperiode näher als seiner Philosophie des Übermenschens. Wie Nietzsche erkannt er allenfalls in einer neuen Kunst eine letzte Möglichkeit der Wiederentdeckung des Dionysischen.“ Vgl. J. Marx u. G. v. Rauner: *Zur Weltanschauung und Kunstauffassung Stanisław Przybyszewskis*. In: *Dekadenz in Deutschland. Beiträge zur Erforschung der Romanliteratur um die Jahrhundertwende*. Hrsg. v. Dieter Kapitz. (1987: S. 73–96). Frankfurt/M. u.a. Zit. nach: *Über Stanisław Przybyszewski* (Anm 1), S. 266–273, hier S. 267.

sche mit der mythischen Gestalt des ‚Dionysos‘ „das Ganze des Seins in eins zu fassen.“⁹ Das ‚Dionysische‘ soll demnach alle Philosopheme Nietzsches mit einschließen, auch wenn sie relativ unabhängig voneinander sind. Daraus mögen sich die Kontroversen um den Status des Übermenschen in der Przybyszewski-Forschung ergeben, wo das Dionysische doch den Übermensch-Gedanken mit einbezieht. Freilich kann im Falle von solch diversen Gedankenkomplexen wie ewige Wiederkehr, Wille zur Macht, Übermensch oder dionysisches Leben von einem Ganzen aus nur einem Prinzip nicht wirklich die Rede sein. Ein anderer Nietzsche-Forscher, Theo Meyer, konstatiert eine grundlegende Umakzentuierung, die sich in Nietzsches Verständnis des Dionysischen vollzogen haben soll. Erscheine Dionysos in den Frühschriften des Philosophen als Universalwille, so rücke in den darauf folgenden Werken nach und nach der Individualwille im Zeichen eines Zarathustra in den Vordergrund.¹⁰ Im Folgenden wird das Dionysische als universeller Wille eingehender betrachtet. Im Anschluss an eine entsprechende Analyse wird die Theorie der ‚nackten Seele‘ anhand ausgewählter früher Prosaerwerke von Przybyszewski präsentiert. Zum Schluss werden die beiden Konzepte zusammengestellt und auf eine Kausalbeziehung hin befragt.

III. Das Dionysische

Nietzsches Grundmotiv des ‚Dionysischen‘ hat seinen Ursprung in der pessimistisch fundierten Willensmetaphysik von Arthur Schopenhauer (1788–1860). Von dem Letztgenannten übernimmt jener die Unterscheidung von Weltwillen und Erscheinungswelt, die in Nietzsches komplementärer Duplizität des Dionysischen und Apollinischen ihren unmittelbaren Niederschlag findet. Schopenhauer versteht unter dem Willen das innerste Wesen des Seins, ein einheitliches metaphysisches Grundprinzip, das allen dem erkennenden Subjekt erscheinenden Dingen zu Grunde liegt. Der ursprünglich eine Wille objektiviert sich in der Welt der Erscheinungen, indem er räumlich und zeitlich in abgesonderte Individuen zersplittert. Diesen Zustand bezeichnet Schopenhauer als *principium individuationis*. Dem Schopenhauerschen Universalwillen entspricht nun das ‚Dionysische‘, welches Nietzsche „das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine“ und „jenen geheimnissvollen Grund unseres Wesens, dessen Erscheinung wir sind“ nennt.¹¹ Dem dionysischen Weltwillen steht die apollinische individuierte empirische Welt, „das Wahrhaft-Nichtseiende“, „ein fortwährendes Werden in Zeit, Raum und Causalität“¹² gegenüber. Das ‚Dionysische‘ und das Apollinische deutet Nietzsche nicht nur im Rekurs auf Schopenhauer als zwei metaphysische Grundkräfte, sondern auch ästhetisch als zwei Kunstprinzipien, die erst gleichsam nachträglich

⁹ Vgl. K. Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin 1981, S. 370.

¹⁰ Vgl. T. Meyer: *Nietzsche: Kunstauffassung und Lebensbegriff*. Tübingen 1991, S. 615–617.

¹¹ Vgl. F.W. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. Bd. 1: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873, München u.a. 1988, S. 38.

¹² Ebd., S. 39.

durch ein schaffendes Individuum symbolisch aktualisiert werden. Demzufolge ist der menschliche Künstler nichts weiter als Nachahmer und Vollzugsorgan der schöpferischen Natur. Zur Veranschaulichung der beiden nach den griechischen Gottheiten benannten Kunstprinzipien zieht Nietzsche zwei Metaphern aus dem Bereich der Psychologie heran. Dabei wird dem Apollinischen der Zustand des Traumes, dem ‚Dionysischen‘ – der des Rausches zugewiesen. Im Traum erzeugt der Mensch eine Bilderwelt, die sich durch schönen Schein auszeichnet. Obwohl die Wirklichkeit des Traumes nicht ganz frei von Entsetzlichkeiten des Daseins ist, sorgt Apollo für die Begrenzung des Traumbildes, er „zieht jene zarte Linie, die das Traumbild nicht überschreiten darf, um nicht pathologisch zu wirken.“¹³ Der Träumende „lebt und leidet mit [...] doch auch nicht ohne jene flüchtige Empfindung des Scheins“, die ihn jauchzen lässt: „Es ist ein Traum! Ich will ihn weiter träumen!“¹⁴ Im Traum wie in der bildenden Kunst schützt die als vergottetes *principium inviduationis* zu betrachtende, wahrsagende Lichtgottheit den Menschen vor einem allzu tiefen (Ein)Blick in den Abgrund des Lebens, vor dem Ekel am Absurden des Daseins. Der Gott von Delphi verlangt von seinen Anhängern einzig und allein die „Einhaltung der Grenzen des Individuums, das Maass.“¹⁵ Ihn selbst kennzeichnen „jene maassvolle Begrenzung, jene Freiheit von den wilderen Regungen, jene weisheitsvolle Ruhe.“¹⁶ Das entsprechende Gebot lautet: *erkenne dich selbst!*, aber nicht zu viel.¹⁷ Dieses Nicht-zu-viel ist eine eindeutige Warnung vor einer bei weitem tieferen Erkenntnis, die die zweite Kunstgottheit zu symbolisieren hat. ‚Dionysos‘ ist der Gott „jener wilden Regungen“, die „durch den Einfluss des narkotischen Getränkes“ oder „bei dem gewaltigen, die ganze Natur lustvoll durchdringenden Nahen des Frühlings“¹⁸ hervorgerufen werden. Nicht ohne Grund waren dem Gott des Weines, des Rausches und der Fruchtbarkeit orgiastische Kulte und Feste gewidmet, in denen „gleichsam ein sentimentalischer Zug der Natur hervorbricht, als ob sie über ihre Zerstückelung in Individuen zu seufzen habe“.¹⁹ Als getöteter und vom Tode erneut zum Leben erweckter Zagreus versinnbildlicht ‚Dionysos‘ das unter der apollinischen Individuation leidende elementare Leben, den immer wiederkehrenden Kreislauf von Schöpfung und Zerstörung. Doch in der dionysischen Ekstase wird das Prinzip der Individuation aufgehoben, so dass „das Subjektive zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet“.²⁰ An Stelle eines *erkenne dich selbst!* tritt nun das dionysische Gegengebot: *vergiss dich (selbst)!* Es stellt sich ein Einheitsgefühl ein, mit dem eine allgemeine Versöhnung einhergeht. Und so fühlt sich jeder „mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnissvollen Ur-Einen

¹³ Ebd., S. 28.

¹⁴ Ebd., S. 27.

¹⁵ Ebd., S. 40.

¹⁶ Ebd., S. 28.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 40.

¹⁸ Ebd., S. 28 f.

¹⁹ Ebd., S. 33.

²⁰ Ebd., S. 29.

herumflattere“.²¹ Selbst „die entfremdete, feindliche und unterjochte Natur feiert wieder ihr Vesöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen.“²² Aus den vorstehenden Ausführungen lässt sich folgern, dass es zwischen den beiden künstlerischen Urtrieben einen ungeheueren „Gegensatz, nach Urprung und Zielen“, einen „fortwährenden Kampf“²³ gibt. Die griechische Volkswahrheit eines Silen verhält sich der olympischen Götterwelt gegenüber so, wie der Waldmensch, „das Urbild des Menschen [...], in dem sich das Leiden des Gottes [Dionysos] wiederholt“ zum „Schmeichelbild eines zärtlich flötenden weichgearteten Hirten.“²⁴ Nietzsches Interesse gilt jedoch weder dem absoluten ‚Dionysischen‘ eines rauen Waldmenschen noch dem absoluten Apollinischen eines verzärtelten Hirten. Ersteres würde wohl einen Rückfall ins Barbarische bedeuten, letzteres verurteilt der Philosoph als Entartung der Kultur im Zeichen des Sokrates und dessen theoretisch-wissenschaftlichen Menschen. Worum es Nietzsche geht, ist eben eine ästhetische Synthese aus dem Barbarisch-Dionysischen und dem Sokratisch-Apollinischen, wie er sie in der attischen Tragödie und in Wagners Musikdrama *respective* musikalischem Drama bereits vollzogen zu wissen glaubt. In der Tragödie und im musikalischen Drama objektiviert sich die dionysische Musik im apollinischen Handlungsgeschehen, in Bildlichkeit und Begrifflichkeit. Der Bühnenheld, das handelnde Individuum, muss untergehen, damit der universelle Weltwille über die Individuation letztendlich triumphieren kann. Früher galten für Nietzsche die olympischen Götter als die „allein genügende Theodizee“²⁵, da sie das menschliche Leben erst recht erträglich machten, indem sie es selbst lebten. Jetzt spricht er von „jene[m] metaphysische[n] Trost [...], dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei.“²⁶ Da der Philosoph das menschliche Dasein offensichtlich auf zwei grundverschiedene Weisen zu rechtfertigen sucht, erscheint der Mensch als äußerst erlösungsbedürftig. Vom Leiden am Individuationsprinzip durch Dionysos befreit, muss er nun auch aus der Gefahr einer Selbstvernichtung von Apollo errettet werden. Nachdem er zu seinem abgegrenzten, individuierten Selbst zurückgefunden hat, kann er überhaupt erst über das vorher erlebte dionysische Einheitsgefühl reflektieren. Wenn der Philosoph jedoch einem der Kunstprinzipien den Vorrang zugesteht, dann zweifelsohne dem ‚Dionysischen‘.²⁷ Diesem gelingt es, „am Schluss das apollinische Drama selbst in eine Sphäre zu drängen, wo es mit dionysischer Weisheit zu reden beginnt, wo es sich selbst und seine apollinische Sichtbarkeit verneint.“²⁸

²¹ Ebd., S. 29 f.

²² Ebd., S. 29.

²³ Vgl. ebd., S. 25.

²⁴ Ebd., S. 58.

²⁵ Ebd., S. 36.

²⁶ Ebd., S. 56.

²⁷ Manche Forscher, etwa Nina Bulhof oder Walter Kaufmann, sind der Auffassung, dass es sich mit dem Verhältnis des ‚Dionysischen‘ und des Apollinischen gerade umgekehrt verhält. Vgl. N. Bulhof: *Apollo's Wiederkehr*. Den Haag 1969. Vgl. W. Kaufmann: *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton 1974.

²⁸ Nietzsche: *Sämtliche Werke*. Bd. 1, S. 139.

IV. Die ‚nackte Seele‘

Der Begriff der ‚nackten Seele‘ verweist in erster Linie auf ein bestimmtes literarisches Verfahren, das Przybyszewski selbst als „psychischen Naturalismus“ zu bezeichnen pflegte.²⁹ Bei dieser neuen Technik wird „die Tatsachenbezogenheit des herkömmlichen Naturalismus auf eine neue Wirklichkeitsschicht hin“³⁰ angewendet, und zwar auf das Innenleben des Individuums. Somit bleiben die ästhetischen Grundvoraussetzungen des Naturalismus unangetastet. Kritisiert wird nur „das einseitige Extrem des ‚objektiven Naturalisten‘“, nicht aber „die genaue Beobachtung“ selber, die der Dichter „auf den geheimnisvollen Abgründen der Seele, ausgedehnt wissen“ will.³¹ Die Seele soll gezeigt werden, wie sie nun mal wirklich ist. Besonders typisch für die neue Kunst ist also eine Hinwendung zum Unbewussten, Krankhaften und Pathologischen. Die Außenwelt wird kaum noch beachtet, es sei denn, sie erscheint als Korrelat einer inneren Landschaft. Geht man von diesem Mikrokosmos-Makrokosmos-Verhältnis, „dem Isomorphismus von Welt-Naturgeist und Menschenseele“³² aus, so muss eben Przybyszewskis Heimatlandschaft, Kujawen, als die eigentliche Geburtsstätte der ‚nackten Seele‘ angesehen werden.³³ Das flache, konturlose Land vermittelt einen Eindruck von Eintönigkeit, Melancholie und Sehnsucht nach dem Tode. Die am Dasein ewig leidende pantheistische Weltseele lechzt nach einer Rückkehr ins Nichtsein, aus dem sie durch eine erste Objektivierung hervorgegangen ist. Sie ist „die Kraft, welche in dem entstandenen Zeit-Raum-Kontinuum zu schaffen und zu zerstören begann. Przybyszewski nannte sie das Geschlecht.“³⁴ In der *Totenmesse* heißt es: „Am Anfang war das Geschlecht. Nichts außer ihm – alles in ihm.“³⁵ Vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie entwirft Przybyszewski eine eigene, durch Pansexualismus stark geprägte Kosmogonie. An Stelle des persönlichen Schöpfers tritt nun eine allumfassende Sexualkraft, das *Wort* aus dem Johannesevangelium wird auf geradezu blasphemische Weise „liquidiert [...] zugunsten eines einheitlichen Urschlamm.“³⁶ Das Geschlecht ist „die Grundsubstanz des Lebens, der Inhalt

²⁹ Vgl. M. Fischer: *Augenblick und Seele. Stanisław Przybyszewskis psychischer Realismus*. In: Rocznik Kasproiczowski, Nr. VII. Inowrocław 1990, S. 65–78. Zit. nach: Über Stanisław Przybyszewski (Anm 1), S. 337–349, hier S. 337.

³⁰ Ebd., S. 337 f.

³¹ Marx u. v. Rauner [Anm. 8], S. 266.

³² Edward Boniecki: *Struktura „nagiej duszy“*. Studium o Stanisławie Przybyszewskim [Zur Struktur der ‚nackten Seele‘]. Eine Studie über Stanisław Przybyszewski, Warszawa 1933, S. 14.

³³ Boniecki schreibt: „Er [Przybyszewski] verknüpfte die Heimatlandschaft mit dem inneren Seelenzustand. Die Landschaft fasste er symbolistisch auf als eine Sphäre, die fähig sei, den Isomorphismus von Welt-Naturgeist und Menschenseele zu enthüllen“. Vgl. Boniecki, Warszawa 1933, S. 14. [Übers. – D.S.].

³⁴ G. Klim: *Stanisław Przybyszewski: Leben, Werk und Weltanschauung im Rahmen der deutschen Literatur der Jahrhundertwende. Biographie*. Paderborn 1992 (= Kölner Arbeiten zur Jahrhundertwende Bd. 6), S. 302.

³⁵ S. Przybyszewski: *Totenmesse, zweisprachige Ausgabe*, hrsg. u. erläutert v. J. Papiór u. J. Sikorska, Inowrocław 1990, S. 10.

³⁶ Vgl. W. Fähnders: *Anarchismus und Satanismus bei Stanisław Przybyszewski*. In: Ders.: *Anarchismus und Literatur. Ein vergessenes Kapitel deutscher Literaturgeschichte zwischen 1890 und*

der Entwicklung, das innerste Wesen der Individualität“, es ist „Leben, Licht, Bewegung.“³⁷ Das „ewig Schaffende, Umgestaltend-Zerstörende“ bringt die Welt hervor, indem es einem Luststeigerungsprinzip nachgeht. „Es wurde maßlos geil [...] wieherte nach Genuß.“³⁸ Um einer Lustpotenzierung willen hat es sich in zwei Geschlechter aufgespalten. Doch erst im Gehirn, dem „große[n] Meisterwerk seiner Wollust“, feiert das Geschlecht eine höchste und gleichzeitig letzte „Befriedigungsorgie“, die darin besteht, dass eine „vollständige Übereinstimmung vom Geschlechtspotenzial und Objektivierung im Weltsein“³⁹ erreicht wird, so dass sich das Ur-Eine nunmehr im Spiegel eines Sich-Selbst-Bewusstwerdens betrachten kann. Im Zuge eines Auflösungsprozesses kommt es sehr bald zur Ver selbständigung des Gehirns, das „sich [...] zum Autokraten aufgeworfen [hat] und die Wurzeln abgegraben, die [...] [es] mit der Mutter Erde und dem zeugnerischen Chaos verbinden.“⁴⁰ Die Gehirn-Seele nimmt einen Kampf gegen das Geschlecht auf und besiegt es. Zerstört sie jedoch ihre vegetative Basis, so richtet sie sich selbst zu Grunde, denn das Geschlecht ist „der Stoff, aus dem das Leben allein geschaffen werden konnte, die einzige vitale Quelle.“⁴¹ „Und die Seele wurde krank und welk und siech. [...] Und so muß die Seele untergehen.“⁴² Eine übermäßige Entwicklung des Gehirnbewusstseins auf Kosten des elementaren Lebens wird auch dem Ich-Erzähler Przybyszewskis, einem von jenen „im Dunklen und in Vergessenheit lebenden Certains“⁴³, zum Verhängnis. Dieser versteht sich selbst als „das Schlußglied [...] in der endlosen Kette der Entwicklungstransformationen meines Geschlechtes“⁴⁴, identifiziert sich also voll und ganz mit der Gehirn-Seele und deren Vorgeschichte. Nun weiß er nicht mehr, ob seine ganzheitliche Vision der Schöpfung aus dem Geschlecht eine Offenbarung der Seele oder lediglich eine durch alkoholischen Dämmerzustand bedingte Halluzination war. „[...] ich weiß nicht, ob es nur das halluzinatorische Bild von einer Idee war oder umgekehrt die Geburt von Ideen aus vielleicht ererbten, a priori in mir liegenden Bildern.“⁴⁵ Der Text zeichnet eine fortschreitende Desintegration des Ich ab, die „der Certain“ freilich mit Hilfe der Aufhebung aller Gegensätze im Geschlechtlichen zu überwinden trachtet, auch wenn er in dieser Beziehung durchaus ambivalente Gefühle erkennen lässt. Einmal stellt er voller Skepsis fest: „Niemals gab es in mir Liebe und Synthese. Ich bin das Urbild [...] der Auflösung und Zerstörung.“⁴⁶ An ande-

1910. Stuttgart 1987, S. 152–168 u. 231–234. *Über Stanisław Przybyszewski* (Anm 1), S. 305–326, hier S. 308.

³⁷ Vgl. S. Przybyszewski: *Totenmesse*, S. 11.

³⁸ Ebd.

³⁹ Marx u. v. Rauner [Anm. 8], S. 270.

⁴⁰ F. Servaes: *Zwei Apokalyptiker. Ein Stückchen Zeitpsychologie*. In: Die Gegenwart. Wochenzeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben, 1894, 45. Band, Nr. 15, S. 230 f. Zit. nach: *Über Stanisław Przybyszewski* (Anm 1), S. 29–34, hier S. 33.

⁴¹ O. Hansson: *Eine moderne Totenmesse*. In: Die Nation, 1893/94, Nr. 1, S. 14–16. Zit. nach: *Über Stanisław Przybyszewski* (Anm 1), S. 24–28, hier S. 27.

⁴² S. Przybyszewski: *Totenmesse*, S. 12.

⁴³ Vgl. ebd., S. 9.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 13.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 24.

⁴⁶ Ebd., S. 21.

rer Stelle heißt es wiederum: „Ich, die große Synthese von Christus und Satan, der ich mich selber auf den Berg führe und in Versuchung bringe [...] die Synthese vom gläubigsten Urchristen und höhnisch grinsendem Unglauben.“ In Euphorie verfallen mag der Größenwahnsinnige zwar von sich behaupten, er sei „jetzt ganz Synthese, ganz Konzentration, ganz Geschlecht.“⁴⁷ Doch beim Versuch, die tot aufgebahrte Geliebte (das tote Geschlecht) wieder zum Leben und zur Liebe zu erwecken, scheitert er kläglich. Da er sich von den Grausamkeiten der bösen Natur angewidert fühlt, sehnt er sich nur noch nach der „Reinheit der Auflösung“⁴⁸ im Tode. Im „Augenblick der Todeserwartung“, „in dem sich ein letztes Mal die ganze Kraft des Individuums zusammennimmt und entlädt [...], in dem die nackte Individualität zum Ausdruck kommt“⁴⁹, weiß sich der Ich-Erzähler mit dem Geschlecht eins. Der „Beherrscher des Daseins, durch den und in dem alles ist“⁵⁰, befindet sich jetzt in einem Zustand, „in dem das ganze millionenfach zerrissene Leben zu einer Einheit wird, die millionenfache Gliederung zur einfachen Gestalt und Millionen von Jahrhunderten in einer Sekunde zusammenverschmelzen.“⁵¹ Hier liegt eine *unio mystica* vor, die Unterscheidungen nach Subjekt und Objekt, Raum, Zeit und Kausalität scheinen ganz und gar aufgehoben. Und so erweist sich Przybyszewskis heterogenes, Leibes- wie Geistesmetaphorik in sich vereinigendes, Gebilde, die ‚nackte Seele‘, als ein verzweifelter Versuch, aus der Enge des Naturalismus wieder ins Spirituelle zurückzufinden. Es liegt nahe, dass Przybyszewski von einem Extrem in das andere verfällt. Dass es sich dabei um einen vermeintlich emanzipatorischen Ansatz zur Überwindung einer tiefen Krise des Menschen handelt, wird deutlich am Beispiel des Protagonisten der Romantrilogie *Homo Sapiens*. Erik Falk erlebt sich als Übermenschen und wähnt sich in einer mystischen Vereinigung mit der Geschlecht-Natur in den seltenen Momenten, in denen er über das von ihm bereits vollendete Vernichtungswerk räsoniert: „Ich bin Natur und zerstöre und gebe Leben. Ich schreite über tausend Leichen: weil ich muß! [...] Ich bin Übermensch: gewissenlos, grausam, herrlich, gütig. Ich bin Natur: ich habe kein Gewissen, *sie* hat es nicht [...].“⁵² Das Übermenschentum versteht er folglich als eine vollständige Übereinstimmung mit der Natur. Dieser scheint eine sadistisch anmutende Zerstörungslogik innezuwohnen. Sie bedient sich ihrer Geschöpfe wohl als Folterinstrumente, um immer raffiniertere Qualen von Kreaturen zu erzeugen. Das Gehirn und das Gewissen hat sie nur deswegen geschaffen, weil sie die Schuld an all ihren „zwecklosen Morden“⁵³ auf den Men-

⁴⁷ Ebd., S. 22.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 40.

⁴⁹ Fischer (Anm. 11), S. 347.

⁵⁰ S. Przybyszewski: *Totenmesse*, S. 41.

⁵¹ S. Przybyszewski: *Auf den Wegen der Seele*. Berlin 1897, S. 9. Zit. nach: M. Fischer: *Augenblick und Seele. Stanisław Przybyszewskis psychischer Realismus*. In: Rocznik Kasprowiczowski, Nr. VII. Inowrocław 1990, S. 65–78. Zit. nach: *Über Stanisław Przybyszewski* (Anm 1), S. 337–43, hier S. 337.

⁵² S. Przybyszewski: *Homo sapiens (Über Bord, Unterwegs, Im Malstrom)*. *Satans Kinder*, hrsg. v. H.-U. Lindken, Paderborn 1993. In: Ders.: *Werke, Aufzeichnungen, ausgewählte Briefe: in acht Bänden mit einem Kommentarband. Studienausgabe in acht Bänden und einem Kommentarband*, hrsg. v. M. M. Schardt. Paderborn 1990–1999, S. 189.

⁵³ Vgl. ebd., S. 219.

schen abwälzen wollte. Nun aber ist auch Falk nicht gänzlich frei von Schuldgefühlen. Er selbst behauptet von sich, er habe „mehr Mitleid in mir, als unsere ganze Zeit zusammengenommen.“⁵⁴ Das Gehirn und das Gewissen behindern ihn dabei, das ersehnte Übermenschentum zu erlangen. „Er mußte noch leiden, weil er ein Übergangsmensch war, er fieberte noch, weil er das Gehirn überwinden mußte. [...] Am Ende wird er sich noch für einen Übermenschen halten, weil er, – nun weil sein Geschlecht so rücksichtslos war [...].“⁵⁵ Als Hindernis wird ebenfalls die Liebe angesehen, die ihm die anderen entgegenbringen.

Jeder Mensch, der mich liebt ist mein Feind. Die Menschen, die mich lieben, quälen mich so entsetzlich. Ich muß lügen, beständig lügen, um nicht die Qual der Enttäuschung bei ihnen zu sehen. Sie lieben mich, weil sie glauben, daß ich groß bin, aber ich bin eine Laus. [...] man erlaubt mir nicht, böse zu sein, und ich bin böse und feig.⁵⁶

Und doch ist Falks Verhältnis zur Geschlecht-Natur nicht unbedingt ein ausgeprägt positives. Hin und wieder hält er sich für lediglich „ein Instrument in der Hand eines Dinges, das er nicht kenne, das in ihm tätig sei, das tue, was es wolle, und sein Gehirn sei nur ein ganz gewöhnlicher Handlanger.“⁵⁷ Dann kommt Falk das Geschlecht als „ein dummes taubes Tier [...] borniert, flegelhaft und komisch“⁵⁸ vor. Herabsetzend äußert er sich ebenfalls über das Triebhafte in ihm, über „dumme, tierische Instinkte“⁵⁹, die angeblich einzigen Inhalte seiner Seele. Da er sich nun durch die Natur fremdgelenkt glaubt, weiß er sich von jeglicher Schuld an seinen Verbrechen ohne Weiteres loszusprechen und so sein Gewissen zum Schweigen zu bringen.

Was geht mich ein Mord an, den die Natur begeht? [...] Daß sie die Liebenswürdigkeit hatte, sich zufällig meiner Wenigkeit als eines Mordinstruments zu bemächtigen, dafür sollte ich leiden!? Nein! [...] das geht nicht. [...] Und dafür, daß etwas Unbekanntes in mir ein Unglück angestiftet hat, soll ich büßen, dafür soll ich von meinem Gewissen gefoltert werden?⁶⁰

Eine durchaus fatalistische Selbstausslegung der eigenen existenziellen Situation bringt der Protagonist durch jene unheilsschwangere Malstrom-Allegorie unumwunden zum Ausdruck. Einmal in den Strudel hineingeraten, kann er nie wieder aus dem Wirbel herauskommen. Eine ähnliche Funktion übt die Gletscher-Allegorie aus: „Weißt Du, was ich geträumt habe? [...] Ich saß auf einem Gletscher, der sich mit rasender Schnelligkeit vorwärtsschob; konnte ich dagegen etwas machen? Konnte ich mich wehren? Der Gletscher trug mich, der Gletscher war breit, er raste und raste unaufhaltsam [...].“⁶¹

Erik Falk ist ein Stein, der fallen muss. Vergeblich bemüht er sich, seinen Geschlechtswillen in einer Liebesvereinigung mit der Frau aufzuheben. Der Zwang-

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 284.

⁵⁵ Ebd., S. 108.

⁵⁶ Ebd., S. 243.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 176.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 63.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 36.

⁶⁰ Ebd., S. 216 f.

⁶¹ Ebd., S. 64.

scharakter der Liebe sowie der Deflorationswahn, mit dem er jeweils der Frau begegnet, sorgen dafür, dass all seine Versuche, eine geschlechtliche Synthese zu Stande zu bringen, von vornherein zum Scheitern verurteilt sind.

V. Die ‚dionysische‘ ‚nackte Seele‘ – Versuch eines Vergleichs

Bisher sind das Dionysische und die ‚nackte Seele‘ separat betrachtet worden. Nun werden die beiden Konzepte zusammengestellt und es wird ein Versuch des Vergleichs unternommen. Wie oben bereits angedeutet lässt sich eine recht weitreichende Analogie zwischen Nietzsches Begriffspaar dionysisch / apollinisch und Przybyszewskis binärer Opposition von Gehirn und Seele feststellen. Laut Nietzsche muss man erst einmal „jenes kunstvolle Gebäude der apollinischen Cultur gleichsam Stein um Stein abtragen“, um die dionysischen „Fundamente erblicken“ zu können, „auf die es begründet ist.“⁶² Für Przybyszewski gilt es sich von der Vorherrschaft des Gehirnbewusstseins zu befreien, denn nur so kann die Seele überhaupt erst in ihrer Nacktheit wahrgenommen werden. Das apollinische Gehirn meint eine Begrenzung und Reduzierung des Individuums auf das Geistig-Bewusste. Die ‚dionysische‘ ‚nackte Seele‘ bedeutet hingegen eine Entgrenzung und Aufhebung der bewussten Individualität im universellen (Geschlechts)Willen. Während jedoch der Gegensatz des Dionysischen und Apollinischen noch ein relativer war und eine gewisse Symmetrie aufwies, erscheint nun seine Entsprechung bei Przybyszewski als asymmetrisch und absolut gesetzt. Relevant war für Nietzsche einzig und allein das „relativierte“ Dionysische, wie es nach Aussage des Philosophen erst in der apollinisch verklärten Kunst der alten, zivilisierten Griechen manifest wurde. Ohne apollinische Begrenzung verfällt Dionysos in pathologische Barbarei. Wird nun aber der dionysische Untergrund des Lebens verworfen, so artet Apollo wieder ins Sokratische aus. Das absolute Barbarisch-Dionysische zieht Nietzsche nur als eine Analogie zur Darlegung seiner ästhetischen Theorie des relativen Griechisch-Dionysischen heran, indem er etwa auf das Destruktive oder aber das Sexuell-Rauschhafte zurückgreift. Przybyszewski hingegen legt diese Metaphern buchstäblich aus. Was Nietzsche als barbarische Entartung (Zerstörung, geschlechtliche Zuchtlosigkeit) eindeutig abkanzelt, bejaht der polnische Dichter bedingungslos als Inbegriff des Dionysischen. Die ‚dionysische‘ ‚nackte Seele‘ wird dabei durchaus positiv konnotiert, wo sie doch das Unbewusste, das Pangenetische, ja geradezu das Pankosmische beinhaltet und somit die rein theoretische Möglichkeit einer *unio mystica* impliziert. Der entgegengesetzte Pol ist bei Przybyszewski das ausgesprochen negativ besetzte, sokratisch-apollinische Gehirn(bewusstsein), welches, wie das Prinzip der Individuation, einen trennenden Keil zwischen Individuum und Weltwillen, Mann und Frau, treibt, so dass eine kaum noch überbrückbare Kluft zwischen den beiden Polen immer wieder aufklafft. Da der Gegensatz von Gehirn und Seele eben kein relativer ist, bleibt eine dauerhafte Synthese aus. Es leuchtet ein, dass im Falle vom Dionysischen und der „nackten Seele“ durchaus ein Kausalitätsver-

⁶² Vgl. F. W. Nietzsche: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, S. 34.

hältnis nachvollzogen und nachgewiesen werden kann. Auch wenn keine vollständige konzeptuelle Äquivalenz vorliegt, scheint es weitaus sinnvoller, in der Gesamtinterpretation von Przybyszewskis theoretischen wie literarischen Werken jene ‚nackte Seele‘ des Dionysos, nicht aber das Motiv des Übermenschen als Ausgangspunkt zu setzen.

