



3900041300000

Sören Kierkegaard

Wybór Pism

Symposion XXII. Sören Kierkegaard

<http://rcin.org.pl/ifis>





0.17.71A
S. Kierkegaard
Majster skum

SÖREN KIERKEGAARD

ooo

WYBÓR PISM

TŁUMACZYŁ I WSTĘPEM OPATRZYŁ

DR. M. BIENENSTOCK

Z PORTRETEM AUTORA

L. WÓW 1914

WYDAWCTWEM KSIĘGARNI POLSKIEJ B. POŁONIECKIEGO

WARSZAWA — E. WENDE I SPÓŁKA

<http://rcin.org.pl/ifis>



413

H-122304

WSTĘP.

Jan Paweł Laurens, genialny malarz francuski, powiedział o Rodinie: „On należy do rasy tych, którzy samotnie kroczą“. Słowa te odnieść się dadzą z równą słusnością do „maga północy“ ubiegłego wieku, Sörena Kierkegarda. Samotnie szedł przez życie zapatrzony w błękitną dal bliźszej przyszłości, o którą walczył z całą namiętnością swojej chłopskiej duszy. Samotny był w dzieciństwie i późniejszym życiu, opuszczony przez wszystkich, niepoznany przez własne społeczeństwo dokonał dni żywota — wielki samotnik północy!

A dusza jego pełną była miłości i współczucia. Sto kroć więcej niż inny czuł brzemień przygniatające ducha ludzkości, która dźwiga na barkach swych ciężar grzechu pierworodnego. Napróżno z nim walczył w życiu doczesnem. Życie przyszłe, wieczne, czyste i nieskalane żadnym ziemskim pierwiastkiem miało go dopiero uwolnić i ulżyć jego cierpieniom.

Ten dziwacznie odziany pisarz, włóczący się samotnie po ulicach Kopenhagi lub zamknięty wśród ścian swego z komfortem urządzonego mieszkania myślał nad rozwiązaniem zagadki wszechbytu nie jako filozof, spekulant myślowy, lecz jako wierzący chrześcijanin. Wiara, spotęgowana do paradoksalnej namiętności, miała mu utworzyć Sezam wszechbytu.

*

Znajomość Kierkegarda zaczyna dziś dopiero przekraczać granice szczupłej jego ojczyzny, w której czuł się już za życia nieswojsko i samotnie. Niemcy i Francya dały hasło a za nimi idą inne kraje, które większą poświęcają uwagę temu arcyciekawemu „psychologicznemu apologecie“ chrześcijaństwa. U nas znany jest Kierkegaard zaledwo z nazwiska lub z „Dziennika uwodziciela“; zresztą o nim cicho. A przecież niesłusznie. Znaczenie jego sięga daleko poza interes, jaki wzbudzić potrafią dzieła jego jako takie, jako utwory potężnego, oryginalnego ducha, jako płody szalejącej, namiętnej duszy, posuwającej myśl do granic absolutu i paradoksu. Kierkegarda uważam bowiem za przedstawiciela duszy północnej, objawionej nam przez Ibsena, Björnsona, Hamsuna i innych, z których każdy jest dla nas nową zagadką, nowem zdarzeniem w dziedzinie duchowej! I nie dziw, że tak jest. Wszak nie znamy zupełnie podłoża, z którego wyrosły te olbrzymy północne, jak mo-

umentalne rzeźby rodzinowskie z pramatki ziemi. A do któregokolwiek z utworów pisarzy północnych sięgniemy, wszędzie odnajdziemy coś z bogatej skarbnicy myślowej Kierkegaarda, którego wpływ na całe życie duchowe krajów skandynawskich stał się czynnikiem pierwszorzędnym, do dzisiaj zresztą niezupełnie jeszcze zbadanym. A choć Ibsen broni się całą siłą przeciw wpływowi Kierkegaarda, przecież „Brand“ wykazuje jego ślady, a Björnsona „Ponad siły“ jest niezrozumiałe bez znajomości kierkegaardowskiej filozofii, która ciętawie rzuca światło i na utwory romantyczno-mitycznej Selmy Lagerlöf.

Kierkegaard występuje na tle czasu, którego lasła określa doskonale Höffding w następujących słowach: „Cechą jego wspólną było przekonanie, że prawdę należy uważać jako jed n ą i że wszystko, co wartościowe, w jakiejkolwiek ono występuje formie — w tej jednej prawdzie jest zawarte. — — — Zadnych granic dla myśli! Uzyskanie harmonii między uczuciem religijnem a fantazyą artystyczną — oto była wielka idea, która w pierwszych dziesiątkach XIX. stulecia zajmowała najwybitniejszych myślicieli“. Rzecz prosta, że takie lasła i programy nie mogły pozostać bez echa w duszy wrażliwego młodzieńca, na którego podziały i inne jeszcze ważniejsze wpływy, potęgujące jego wrażliwość i zdolność przejmowania się obcymi myślami. Poznanie ich jest koniecznym warun-

kiem zrozumienia całej działalności literackiej Kierkegaarda.

Do czynników tych należały w pierwszym rzędzie stosunki rodzinne i atmosfera domowa a następnie prądy współczesne, na których tle rysuje się kanciasta postać apostoła absolutnego, paradoksalnego chrześcijaństwa.

Stary Kierkegaard, który dominującą miał odegrać rolę w życiu wewnętrznym syna, pochodził z Jutlandyi. Jako chłopiec pasał na stepie jutlandzkim trzody o głodzie i chłódzie, samotny i opuszczony. A gdy raz serce jego wezbrało falą żalu i bolesti, dał się unieść uczuciu i bluźnił Bogu. Zdarzenie to pozostawiło jednak w duszy jego niezatarty ślad. Wiele się zmieniło w jego życiu zewnętrznym, przeniósł się do Kopenhagi, stał się tam zamożnym i poważanym kupcem, lecz nie znalazł spokoju. Grzech młodości ciążył nad jego życiem i gniótł go swem brzemieniem do ostatniej chwili. Dziwne to i na pozór niepojęte. Kto jednak zna duszę jutlandzkiego chłopca, głębokie jego poczucie grzeszności, oddanie się żarliwej, nawpół mistycznej wierze, — ten pojmie i zrozumie, co się działo w sercu ojca naszego pisarza. Do spotęgowania tego poczucia i odczucia grzechu przyczynił się i inny jeszcze powód. Był nim ruch religijny, który wtedy właśnie coraz szersze zataczał kręgi w krajach północnych, ruch religijny złożony z pierwiastków herrnhuterowskich i pietystycznych,

wprost przeciwnym, walcząc o skrajny indywidualizm i prawo subiektywności, mającej wybrać „albo — albo“, musiał wystąpić przeciw kompromisowym „medyacyom“ heglowskim, które miały wszystkie sprzeczności wyrównać i wyłómaczyć je jako pewne konieczne momenty rozwojowe. Gdy Hegel (podobnie jak Szleiermacher) widział w dogmatach religijnych symbole abstrakcyjnych, ogólnych pewnych idei, zarzucał Kierkegaard wszelki symbolizm, uważając wiarę czynną za najwyższy akt woli i doskonałości ducha. Na tle zaś filozofii Hegla rozwinęła się filozofia religijna duńska, której przedstawiciele jak Martensen, Heiberg, Sibbern i inni szukali w własnej osobowości prawdy, rozwiązania zagadek bytu i wiary. Twórcza oryginalność, subiektywna prawda własna, konsekwentna wiara — oto były hasła, jakie podówczas rozbrzmiewały w świecie ducha i jakie odegrały mniejszą czy większą rolę w twórczości literackiej Kierkegarda.

*

Życie jego było bardzo ubogie w zdarzenia zewnętrzne. Urodził się 5 maja 1813 roku w Kopenhadze, którą przez całe życie raz tylko opuścił, gdy w Berlinie szukał u Schellinga nowych myśli, nowych idei. Rozczarowany jednak wykładami starzejącego się już myśliciela wrócił do rodzinnego miasta, w którym pozostał (podobnie jak Kant w Królewcu) do końca swego życia. Dwa

zdarzenia krwawemi zapisały się zgłoskami w księdze jego żywota. Nieszczęśliwa miłość do niejkiej Reginy Olsen i zerwanie z nią zaręczyn, oraz walka z satyrycznem pismem „Korsarzem“, redagowanem przez Goldschmidta. Jedyne dwa wypadki, które odczuła cieplarniana dusza naszego myśliciela tem intenzywniej i silniej, im mniejszą była rzeczywista ich wartość. Stosunek jego do Reginy Olsen, zakończony zerwaniem znajomości, złamał go duchowo i spotęgował jego melancholię do chorobliwości, a napaści satyryczne brukowego „Korsarza“ wzbudziły w nim takie żal, taki pesymizm życiowy i takie roznamiętnienie polemiczne, że musiało ono do reszty zniszczyć nadwątlone jego serce. Nic dziwnego też, że kiedy nadto po śmierci biskupa Mynstera wystąpił do otwartej, zacieklej walki z oficjalnymi przedstawicielami kościoła duńskiego, uległ trudom i mozołom życia i padł jak bohater na polu walki, rażony apopleksją na ulicy Kopenhagi. Samotny i opuszczony za życia, dokonał też samotnie dni żywota w szpitalu 11 listopada 1855 roku.

*

Znanym jest miedzioryt Dürera, „Rycerz, śmierć i dyabeł“. Rycerz w pełnej zbroji wraca do domu. Droga prowadzi przez wąwóz leśny, w którym spotyka dwie dziwne, straszne postacie. Z jednej strony czyha nań śmierć wszechwładna i pokazuje

mu ironicznie klepsydrę na znak, że godziny jego życia upływają, a z drugiej wyciąga po niego łapę dyabeł, potwór wstrętny, o świńskim ryju, jako symbol wszelkich brudnych chuci. Lecz rycerz nieustraszony jedzie dalej, ufny i wierzący, że dopóki Bóg nie zechce, dopóty się mu nic złego stać nie może. Takim „rycerzem wiary“ ma — według Kierkegaarda — być każdy z nas. Nieustraszony, wśród grozy namiętności i pokus życiowych, ma kroczyć naprzód po ścieżce wiary, ścieżce stromej i niebezpiecznej, lecz pewnie wiodącej do celu. A wiara ta ma być cicha, korna, gotowa do ofiar, cierpień i trudów. Milczenie, trwoga i drzenie — oto jej wyraz. Ale do tej wiary dojść naprzód trzeba poprzez dziki i straszny las, pełen ostu i cierni, przez który należy się przebić na wzór owego dürerowskiego rycerza, pewnego siebie i ufego w Boga, któremu służy i którego kocha.

Rozwój duchowy człowieka, prowadzący do wiary, odbywa się przez trzy fazy: estetyczną, etyczną i religijną. Ta nauka o „fazach na drodze żywota“ stanowi też podstawę całej poetyczno-filozoficznej twórczości Kierkegaarda, w niej polega jego znaczenie. Od jednej fazy do drugiej przedostaje się duch nasz nie drogą powolnego łagodnego przejścia, lecz przez nagły „skok“, pewien bliżej przez Kierkegarda nieokreślony akt woli, stanowiący ulubioną jego kategorię,

W fazie pierwszej estetycznej stara się

jednostka tylko o użycie, rozkosz i szczęście przemijające, chwilowe i zmienne. Rządzi nią przypadek, moment, nastrój. Dusza jej porusza się wśród samych możliwości, rozprasza się we wszystkich kierunkach, szuka ciągłej odmiany, nowości nigdy nie nasycona, zawsze głodna i pragnąca. Stara się unikać wszystkiego, co krępuje i więzi, co zmusza nas do wytrwania, „postanowienia“ i „powtórzenia“ — to też estetyk nie szuka ani trwałej miłości ani dozgonnej przyjaźni ani pewnego, określonego zawodu, lecz żyje lekko, powierzchownie, z dnia na dzień, zamarzony, romantyczny, swobodnie bujając jak motyl, który co chwila na innym spocznie kwiecie, aby ssać zeń słodycz. Ideałem estetyka jest „być styczną do obwodu życia, uchwycić chwilowe dotknięcie a potem na mocy siły odśrodkowej w czas uciec“.

Inaczej dzieje się w fazie drugiej, **etycznej**. Gdy u estetyka decydującymi motorami życia były: chwila, przypadek, nastrój — wstępują w ich miejsce w stanie etycznym inne kategorie, a mianowicie kategorie obowiązku, powtórzenia i postanowienia. Przez „powtórzenie“ rozumie Kierkegaard „koncentrację, wjeście w siebie i pogłębienie siebie samego“, prowadzące do udoskonalenia własnej osobowości. Przez takie pogłębienie i udoskonalenie się zamienia się jednostka w „osobnik“, który jest najważniejszą kategorią etyki Kierkegarda. Osobnik jako taki przeciwsta-

wia się „innym“, tłumowi, ogółowi, rodzajowi. Zada-
daniem i celem osobnika jest wzbudzenie w sobie
żału i skruchy, ćwiczenie i naginanie woli, obja-
wianie swej duchowej wolności, która w stanie
estetycznym była tylko pozorną i złudną. Fazę
etyczną, bezpośrednio wiodącą do stanu trzeciego
i ostatniego, do fazy religijnej, określa Kierkegaard
dobitnie w następujący sposób: „Bóg stworzył,
bez krzywdy i zaprzeczenia miłości, która jest jego
istotą, człowieka wyposażonego w dary jak nikogo
innego, wysadził go na odludnem miejscu i rzekł
do niego: Przeżyj teraz w napięciu, jakiego nikt
inny nie zna, byt ludzki — przeżyj tak, aby po-
łowa tego wystarczyć mogła do przemiany całego
czasu; ale ty i ja jesteśmy pewni tego, że całe
twoje dążenie nie ma mieć żadnego zna-
czenia dla nikogo innego, a mimo to masz,
pójmij dobrze, chcieć to, co etyczne, i masz, pój-
mij dobrze, masz być tem natchniony, gdyż to
jest najwyższe“.

Aby jednak osobnik mógł spełnić swój ob-
wiązek etyczny, musi wstąpić w stosunek do Boga,
który jest najwyższym i najdoskonalszym stosun-
kiem etycznym. A dokonywa tego w fazie ostatniej,
religijnej. Stosunek ten jest bezwzględny,
absolutny, nie znający kompromisów ni ograni-
czeń. Wejść w taki stosu. nie jest rzeczą
łatwą, dlatego poprzedzają go „trwoga i drzenie“,
nieskończone cierpienie i samozaparcie się. Bog

takiego „rycerza wiary“ nie jest żadnym nieuchwytnym ideałem, do którego by się miał wznieść, jest on raczej „idealnością, którą należy wprowadzić w rzeczywistość“, przepoić nią całe swoje jestestwo i całą istotę swoją. Kierkegaard odróżnia dwie formy fazy religijnej. W pierwszej, łatwiejszej, dostępnej dla każdego śmiertelnika „wieczne jest ogólnym tłem życia i bytu“. Druga forma wyższa, „transcendentna“, jest wyrazem wiary paradoksalnej, w której osobnik wstępuje w stosunek bezpośredni do absolutu, do „Boga w czasie“, będącego w sobie paradoksem. Tą wiarą paradoksalną właśnie jest chrześcijaństwo Nowego Testamentu, religia bezbrzeżnego cierpienia, intelektualnej i moralnej namiętności, duchowej doskonałości.

Rzecz jasna, że kto w ten sposób pojmował prawdziwe chrześcijaństwo, nie mógł pogodzić się z chrześcijaństwem „oficyalnym“. Toteż walczy z niem Kierkegaard z całą namiętnością i całą siłą potężnej swojej indywidualności w szeregu polemicznych pism ulotnych, które wydawał pod wspólnym tytułem „Chwila“. Zarzuca oficyalnemu kościołowi osłabienie woli i wiary, blichtr i powierzchowność, brak uczucia i potęgi słowa, które cechowały chrześcijaństwo „pierwowzoru“ i jego apostołów, choć i ci już obniżyli stan prawdziwej wiary. A choć w tych zarzutach Kierkegaard pod niejednym względem przeholował, bije z nich jed-

nak taka głębia przekonania, taka krynica uczciwości i prawdy, że nie zwracamy uwagi na przesadę, poddając się bezwzględnie czarowi jego słowa. A paradoks jego „jeżeli wszyscy jesteśmy chrześcijanami, to eo ipso chrześcijaństwa niema“ nabiera tem więcej prawdopodobieństwa i słuszności, im więcej podziwiamy jego oburzenie i apostołskie natchnienie.

*

Znaczenie twórcy „Albo — Albo“ sięga jednak poza jego genialne utwory i paradoksy. Polega ono raczej na społeczno-wychowawczej ich wartości. Szukaj zawsze własnej prawdy, bądź sobą i tylko sobą, żyj i działaj bez kompromisów i połowiczności, wierz gorąco i namiętnie, a wiara ta będzie twym szczęściem, staraj się wznieść na wyżynę czynu i postanowienia, naśladować pierwowzór szlachetności i cnoty, Chrystusa, stań mu się „współczesnym“ — oto moc myśli i idei, spoczywających w dziełach Kierkegaarda. I choćby dla tych kilku tylko myśli przewodnich opłaca się bliżej zapoznać z dziełami jego, zwalczyć trudności, jakie nastrecza styl ich dyalektyczny, często suchy i zawiły. Mogą one oddać nieocenione usługi na polu społecznego wychowania i podniesienia ludzkości z nizin przyziemnych w krainę ideału i duchowego piękna. Kierkegaard jako pedagog społeczny czeka jeszcze swego krytyka; Kierkegaard jako pisarz sam za siebie przemówi z kart tego zbioru. A mot-

em jego, niechaj będzie testament twórcy „Faz“:
„Ja walczę o wolność — o przyszłość,
o Albo — Albo. Oto jest skarb, jaki zo-
stawić pragnę tym, których tu na ziemi
kocham“.

Z „ALBO-ALBO“.

O równowadze estetycznego i etycznego pierwiastka w rozwoju osobowości.

Przyjacielu!

To, com Ci często mówił, powtarzam raz jeszcze albo raczej nawołuję Cię do tego: Albo — Albo; aut — aut; pojedyncze bowiem aut, którego używamy do sprostowania czegoś, nie wyjaśnia sprawy, gdyż to, o czem tu mówimy, jest zanadto ważne, aby się móc zadowolić pewną jego częścią; jest zanadto związane w sobie, aby je móc osiąść częściowo. Zachodzą pewne okoliczności w życiu, w których stosowanie Albo — Albo zakrawałoby na śmieszność lub szaleństwo; są jednak i ludzie, których dusze zanadto niejednolite, aby pojąć mieli, ile zawartego jest w takim dylemacie, których osobowości brak na tyle energii, aby mogli wyrzec z patosem: Albo — Albo.

Na mnie czyniły te słowa zawsze silne wrażenie i czynią je wciąż jeszcze, zwłaszcza gdy wyrażam je prosto i bez sztuczności, zawierają

bowiem możliwość poruszenia najskrajniejszych sprzeczności. Działają one na mnie jak zaklęcie, nastrojają duszę mą na wysoki ton powagi, a czasem na wskroś nią wstrząsają. Cofam się myślą wstecz do wczesnej młodości, gdy nie pojmując należycie, co znaczy dokonać w życiu wyboru, słuchałem z dziecinną ufnością mów dorosłych, a chwila wyboru została dla mnie zawsze uroczystą i czcigodną, chociaż i wtedy, gdy wybierałem, ulegałem wpływowi drugich.

Myślę wtedy o chwilach późniejszego życia, w których miałem dokonać stanowczego wyboru, a dusza ma w godzinie rozstrzygnięcia dojrzewała do wieku męskiego. Myślę wtedy o tych wielu mniej ważnych, lecz dla mnie wcale nieobojętnych zdarzeniach w życiu, gdy wybierać musiałem. Choć bowiem jeden jest tylko stosunek, w którym słowo to ma swoje absolutne znaczenie, mianowicie ilekroć z jednej strony zjawiają się prawda, sprawiedliwość i świętość, a z drugiej rozkosze i żądze, ciemne namiętności i przepaść zguby, to jednak ważne jest bądź co bądź i w sprawach, w których przy wyborze nie narażamy swej niewinności, aby należycie wybrać, siebie samego zbadać i nie zaczynać w cierpieniu znowu od tego, z czego już raz wyszliśmy, gdy zawsze jeszcze dziękować można Bogu, że nie mamy sobie nic więcej do zarzucenia, jak tylko tyle, żeśmy czas stracili. W mowie potocznej używam tych

słów tak, jak używają ich inni, byłoby przecież głupią pedanterią zupełnie je wyrugować; a jednak niekiedy obciąża mi duszę, gdy ich użyłem dla drobnostek. Wtedy zdejmują one codzienne swe szaty i występują przed oczyma mego ducha w całej dostojności, w całej okazałości.

A choć życie moje ma już swe Albo — Albo za sobą, wiem jednak bardzo dobrze, że niejedno jeszcze zająć może zdarzenie, gdy ono będzie miało pełne znaczenie. Tymczasem spodziewam się, że słowa te, spotkawszy mię na drodze mego żywota, w odpowiednim znajdą mię nastroju i spodziewam się odpowiednio wybrać, gdy znowu wybierać wypadnie; w każdym razie będę się starał uczynić to z niekłamaną powagą; w ten sposób przynajmniej wrócę najłatwiej z drogi fałszywej na prawdziwą.

Wybór sam rozstrzyga o istocie osobowości; przez wybór utonie ona w tem, co wybrała, a jeżeli nie wybierze, umiera na suchoty. Przez chwilę tak się dzieje, przez chwilę zdawać się może, jakoby to, co nam wybór utrudnia, leżało poza wybierającym; że nie pozostaje on do wyboru w żadnym stosunku, że może wobec niego pozostać indyferentnym. Ta chwila — to chwila rozważania. Lecz to się tylko tak wydaje: w rzeczywistości pozostaje to, co ma być wybrane, w najistotniejszym stosunku do wybierającego, a gdy mowa o wyborze w odniesieniu do jakiejś kwe-

styj życiowej, musi jednostka przecież w tym samym czasie także żyć, wskutek czego, im dłużej zwleka z wyborem, tem łatwiej ulega zmianie to, co ma być wybrane, chociaż człwiek ów wciąż rozważa i rozważa w mniemaniu, że przez to oddziela od siebie sprzeczności wyboru. Rozważając w ten sposób Albo — Albo życiowe, nie żartujemy z niem więcej. Widzimy wtedy, że osobowość nie ma czasu na doświadczenia, że wciąż spieszy naprzód i jużto tak, jużto owak, to lub tamto przyjmuje, przez co wybór w następnej chwili staje się już trudniejszy, gdyż to, co jest dane, ma być cofnięte.

A w końcu nadchodzi chwila, w której Albo — Albo jest zupełnie wykluczone, nie dlatego, że człowiek wybrał, lecz że tego zaniechał, co i w ten sposób da się wyrazić, że inni wybrali za niego, gdyż on stracił siebie samego.

Wybór estetyczny nie jest wyborem. Wogóle „wybierać“ jest właściwym i ścisłym wyrazem dla etycznego. Wszędzie, gdzie w ściślejszem znaczeniu mowa o Albo — Albo, można być zawsze pewnym, że chodzi przytem o etyczne. Jedyne absolutnem Albo — Albo, jakie istnieje, jest wybór między dobrem a złem, ale ten jest także absolutnie etyczny. Wybór etyczny jest albo całkiem bezpośredni i o tyle nie jest wyborem, albo gubi się w różnorodności. Gdy młode dziewczę idzie za wyborem serca, to wybór ten, zresztą wcale

piękny, nie jest przecież w istocie żadnym wyborem, gdyż wybiera ono całkiem bezpośrednio.

Rozważając estetycznie najrozmaitsze zadania życiowe, nie dochodzimy łatwo do Albo — Albo, lecz do całej różnorodności, gdyż nie akcentujemy w tym wypadku momentu rozstrzygającego w wyborze etycznie, wybiera się zaś tylko chwilowo, nie wybierając absolutnie, wskutek czego można w następnej chwili wybrać znowu co innego.

Wybór etyczny jest zatem pod pewnym względem o wiele łatwiejszy, o wiele prostszy, pod innym jednak względem nieskończenie trudniejszy. Kto chce swój cel życiowy etycznie określić, nie rozporządza w ogólności tak znacznym doborem, za to jednak *aut* wyboru ma dłań o wiele większe znaczenie. Żebyś mię należycie rozumiał, mówię Ci wprost: Przy wyborze nie chodzi tak dalece o to, aby odpowiednio wybrać, lecz o energię, o po-wagę, o patos wybierania. Tu bowiem objawia się osobowość w swojej wewnętrznej nieskończoności, a przez to znowu konsoliduje się. Jeżeli człowiek wybierze nawet fałszywie, odkryje wkrótce na mocy energii, z którą wybierał, że nie wybrał odpowiednio. Albowiem wskutek dokonania wyboru z najgłębszą energią całej osobowości klaruje się istota człowieka, a on sam przechodzi w bezpośredni stosunek do wiecznej Mocy, która wszędzie cały świat przenika.

Tej apoteozy, tego wyższego święcenia nie

osiąga nigdy człowiek, który wybiera tylko estetycznie. Rytm jego duszy jest mimo całą jej namiętność tylko spiritus lenis.

Moje Albo—Albo nie oznacza na razie wyboru między dobrem a złem; oznacza ono wybór, na podstawie którego wybiera się dobre i złe, albo odrzuca się jedno i drugie. Wprawdzie ten, który wybiera dobre i złe, wybiera dobre, ale okazuje się to dopiero później; estetyczne bowiem nie jest złem, lecz indyferencyą, dlatego też powiedziałem, że etyczne stanowi o wyborze. Kto wybiera etyczne, wybiera dobre, ale dobre jest tu całkiem abstrakcyjne, i nie wynika z tego bynajmniej, aby wybierający, dlatego że raz wybrał dobre, innym razem nie mógł wybrać złe.

Widzisz znowu, jak ważny jest wybór i że tem, o co chodzi, nie jest tak dalece rozważanie, jak chrzest woli, gdy ona przejmuje tamto w etycznym. Im więcej czasu upływa, tem trudniejszy staje się wybór, gdyż dusza pozostaje zawsze w jednej części dylematu, a wyzwolenie jej staje się coraz trudniejsze i trudniejsze.

Ja walczę o wolność — po części tu w tym liście, po części i przede wszystkim w sobie samym — o przyszłość, o Albo — Albo. Oto jest skarb, jaki zostawić pragnę tym, których tu na ziemi kocham.

Zaiste, gdyby syn mój był teraz w tym wieku, iżby mię mógł należycie rozumieć i gdyby nade-

szła ostatnia moja chwila, rzekłbym do niego: Nie zostawiam Ci majątku, ni tytułu, ni wysokich godności; ale wiem, gdzie ukryty jest skarb, który może Cię wzbogacić bardziej niż świat cały, a skarb ten jest twój; ukryty jest w twojem własnem wnętrzu; jest nim Albo — Albo, które człowieka wynosi wysoko ponad aniołów.

To, co w mojem Albo — Albo jest tak ważne, to etyczne. Niema tu więc mowy jeszcze o tem, że się coś wybiera, ani też o tem, że to, co wybrano, jest rzeczywiste, lecz mowa o rzeczywistości wyboru. To jednak jest rozstrzygające. A do tego dojść może jeden przez drugiego.

W jednym z poprzednich listów wspomniałem, że miłość użycza istocie ludzkiej harmonii, która nigdy nie może zupełnie zginąć; teraz zaś mówię: Gdy człowiek dokonał wyboru, udziela mu on niezatraconej wartości. Jest wielu dających bardzo dużo na to, aby naocznie zobaczyć tego lub owego znakomitego męża. Wrażenia tego nie zapominają nigdy, a jednak — przy całej ważności takiego wiązoku, nie jest on niczem wobec chwili wyboru.

Gdy wszystko naokoło człowieka pograży się w ciszy, gdy wszystko staje się uroczyste jak noc gwiezdna, gdy dusza czuje się samą we wszechświecie, zjawia się jej nie mąż znakomity, lecz wieczna niebiańska Moc, a Ja wybiera samo siebie, albo raczej, poczyna samo siebie. Wtedy dusza

ujrzała Przenajwyższe, czego żaden wzrok śmiertelny ujrzeć nie może i czego nigdy zapomnieć nie można, wtedy osobowość otrzymuje pasowanie na rycerza, które nadaje jej szlachectwo po wieczne czasy. Przez to człowiek nie staje się innym, niż był przedtem, lecz staje się tylko tym, kim już był przedtem.

Przez wybór absolutny stało się etyczne, jak widzieliśmy, prawem życia, z czego jednak nie wynika bynajmniej, by estetyczne było zupełnie wykluczone. W etycznym jest osobowość skoncentrowana sama w sobie, absolutnie więc estetyczne jest wykluczone, albo jest wykluczone jako absolutne, relatywnie jednak istnieje ciągle.

Osobowość, wybierając siebie samą, wybiera się etycznie i wyklucza absolutnie estetyczne; ponieważ jednak człowiek wtedy wybiera siebie samego, a wybierając, nie staje się istotą inną, wraca estetyczne w swojej relatywności.

Albo — Albo, którego się domagam, jest zatem w pewnym znaczeniu absolutne, gdyż wybór, jaki dopuszcza, jest absolutny; pod innym jednak względem następuje Albo — Albo dopiero przez wybór; gdyż wtedy rozchodzi się o wybór między dobrem a złem. Lecz nie tem chcę się tu zająć; masz tylko uznać konieczność wyboru i obserwować życie w świetle etycznym. Zaiste nie jestem etycznym rygorystą, zachwycającym się formalną, abstrakcyjną wolnością. Skoro tylko

sam wybór stał się prawem życia, wtedy wraca wszystko, co estetyczne, i wtedy — o, Ty to sam poznasz — wtedy dopiero życie staje się piękne, wtedy dopiero może człowiek ocalić duszę i zyskać świat cały, używać świata, nie nadużywając go.

Lecz co to znaczy: żyć estetycznie, a co etycznie? Czem jest estetyczne w człowieku a czem etyczne? Na to odpowiedziałbym: Estetycznym w człowieku jest to, przez co jest on bezpośrednio tem, czem jest; etycznym zaś to, przez co staje się tem, czem się staje.

Każdy człowiek, choćby uchodził w świecie za najniższego, odczuwa potrzebę wytworzenia sobie pewnego światopoglądu, t. j. dowiedzenia się, co stanowi wartość i cel życia. Czyni to i ten, kto żyje estetycznie, a najogólniejszym wyrażeniem, jakie się słyszy we wszystkich czasach i najrozmaitszych stadyach, jest to: należy używać życia. Różniczkuje się ono stosownie do pojęcia o używaniu życia, wszyscy jednak są zgodni co do tego jednego wyrażenia, że należy używać życia. Kto jednak powiada, że chce użyć życia, przyjmuje zawsze warunek, który leży albo poza jednostką albo, będąc wprawdzie własnością jednostki, nie ma w niej przecież swego początku.

Jakkolwiek wielkie mogą być różnice w grani-

cach estetycznego, w tem jednak wszystkie stadya są istotnie równe, że duch określony jest nie jako duch, lecz bezpośrednio. Różnice mogą być nadzwyczaj wielkie, począwszy od zupełnej bezduszności, a skończywszy na najwyższym stopniu inteligencji danej jednostki; ale nawet i na ostatnim stopniu duch nie jest określony jako duch, lecz jako właściwość.

Osobowość jest określoną bezpośrednio, nie duchowo, lecz fizycznie. Mamy pogląd życiowy, który uczy, że zdrowie jest najwyższem dobrem. Ten sam pogląd nabiera nieco poetyczniejszego wyrazu, jeżeli brzmi: Piękność jest tem najwyższem. Piękność jednak jest dobrem bardzo znikomem; dlatego ów pogląd rzadko tylko da się urzeczywistnić. Widzi się wprawdzie nieraz pannę czy młodzieńca dumnych chwilowo z powodu swojej piękności, lecz — niestety, wkrótce i oni doznają rozczarowania.

W dalszym ciągu spotykamy się z poglądem życiowym, domagającym się również używania życia, przyczem jednak warunek użycia leży poza jednostką, lecz tak, że nie bierze z niej swego początku. Osobowość określa się wtedy ogólnie jako talent, czy to będzie talent praktyczny, kupiecki, matematyczny, czy poetycki, artystyczny, filozoficzny; a zadowolenie używania życia szuka się w tem, aby talent mógł się najlepiej rozwinąć.

Jak tedy wszystkie te poglądy życiowe mają

to wspólnego, że są estetyczne, tak też podobne są do siebie pod tym względem, że opierają się na pewnej jedności, na pewnym związku i że wszystkie posiadają pewien ośrodek, około którego się wszystko obraca. To, na czym one budują życie, jest w sobie pojedyncze, dlatego też nie rozprasza się ono tak, jak życie tych, którzy lubują się w różnorodnym samem w sobie. Tak się rzecz ma mianowicie z poglądem, przy którym chcę się nieco dłużej zatrzymać. Uczy on: Używaj życia, a objaśnia to tak: Żyj według własnej chęci. Chęć jednak jest sama w sobie czemś różnym, z czego łatwo wywnioskować, że życie takie nieskończenie się rozprasza, chyba że u niektórych jednostek chęć od dzieciństwa ich ograniczała się do pewnego szczególnego upodobania, co należałoby wtedy raczej nazwać skłonnością, np. skłonność do rybołostwa, myślistwa, hodowli koni etc. Ponieważ ten pogląd życiowy rozmaicie się rozprasza, leży on — jak można łatwo pojąć — w sferze refleksyi. Refleksya ta jest jednak zawsze tylko refleksją skończoną, a osobowość polega na swej bezpośredniości. W chęci samej indywidualium jest bezpośrednio, a jakkolwiek wyrafinowaną ona będzie, przecież indywidualium jest w niej tylko niejako bezpośrednio. W użyciu jest ono chwilą, i jakkolwiek różnorodnym będzie, przecież jest ciągle bezpośrednio, gdyż jest w chwili. Zaiste, żyć, aby zaspakajać swoje chęci, jest za-

wodem bardzo dystyngowanym, lecz niewielu tylko, dzięki Bogu, może go zrealizować, znaczna bowiem część ludzi ma jeszcze o czem innem myśleć, a jednostka musi być w posiadaniu najrozmaitszych warunków zewnętrznych, które to szczęście lub raczej nieszczęście rzadko jeno przypada śmiertelnikowi w udziale; powiadam to nieszczęście — gdyż pochodzi ono bez wątplenia nie od od bogów łaskawych, lecz od zagniewanych.

Przeważna część ludzi pod tym względem tylko fuszeruje, w historyi jednak spotyka się od czasu do czasu przykład wskazujący, jak taki pogląd urzeczywistniony być może na wielką skalę; mam tu na myśli przedewszystkiem owego wszechmocnego męża, przed którym świat cały się ugiął, c e s a r z a N e r o n a.

¹ Każdy estetyczny pogląd życiowy jest zwątpieniem, i każdy, kto estetycznie żyje, świadomie czy nieświadomie, zwątpił. Gdy się więc to wie, a Ty to wiesz, to wyższa forma bytu jest nieodzownym postulatem.

Wybierz zatem zwątpienie, gdyż zwątpienie samo jest już wyborem; można wątpić bez wyboru, lecz nie zwątpić.

Zwątpiwszy wybiera się znowu; lecz co wybiera się wtedy? Wybiera się samego siebie, nie w swej bezpośredniości, nie jako to przypadkowe indywiduum, lecz wybiera się samego siebie, w swoim wiecznym znaczeniu.

W nowszej filozofii roztrąbiono więcej niż należy, że wszelka spekulacya zaczyna się od wątpienia; lecz zajmując się temi kwestyami — choćby tylko pobieżnie — napróżno szukałem odpowiedzi na pytanie, w czem różni się wątpienie od zwątpienia.

Spróbuję wyjaśnić tę różnicę w nadziei, że łatwiej nieco zorientujesz się wtedy w tej materyi. Wątpienie jest zwątpieniem myśli, z wątpienie jest wątpieniem osobowości; dlatego trzymam się tak ściśle pojęcia wyboru.

Oto jest moje hasło, nerw mego poglądu życiowego, jaki posiadam, choć nie roszczę sobie pretensyi do posiadania systemu. Wątpienie jest wewnętrznym ruchem myślenia, a w wątpieniu zachowuje się możliwie nieosobowo. Przyjmuję tedy, że myślenie, urzeczywistniając wątpienie, znajduje absolut i w nim dochodzi do spokoju, a znajduje spokój nie na mocy wyboru, lecz na mocy tej samej konieczności, co wątpiający; gdyż wątpienie samo jest koniecznością, a dojście do spokoju również. To jest to wzniosłe w wątpieniu, dla którego wielbią je i obwołują ci, którzy własnych pewno słów nie rozumieją. Jeżeli to jednak jest koniecznością, wynika stąd, że cała osobowość nie bierze udziału w ruchu. Jest zatem szczypta prawdy w tem, gdy człowiek mówi: Chciałbym chętnie wierzyć, ale nie mogę, muszę w ą t p i ć. Dlatego też wątpiający

posiada nieraz pozytywną prawdę w sobie samym, żyjącą bez wszelkiej komunikacji z myśleniem, i może on być bardzo sumiennym człowiekiem, który wcale nie wątpi o znaczeniu obowiązku, wcale nie wątpi w mnóstwo sympatycznych uczuć i nastrojów.

Z drugiej zaś strony widzi się, szczególnie w naszych czasach, ludzi, którzy w głębi serca zwątpili o wszystkim, a jednak pokonali wątpienie. Uderzyło mię to szczególnie u niektórych niemieckich filozofów.

Objektywne logiczne myślenie przeszło w swojej odpowiedniej objektywności w stan spoczynku, a jednak oni zwątpili, chociaż się bawią w objektywne myślenie, człowiek bowiem potrafi się rozzerwać w bardzo rozmaity sposób, i nie ma prawie pewniejszego środka ogłuszającego, jak abstrakcyjne myślenie, gdyż rozchodzi się tu o to, aby zachować się możliwie najbardziej nieosobowo. Wątpienie a z wątpienie należą tedy do zupełnie różnych sfer, są to rozmaite struny duszy, wprawione w ruch.

Lecz to nie zadawalnia mnie wcale; mogłoby się bowiem zdawać, że wątpienie i z wątpienie są sobie wzajemnie podporządkowane; a to nieprawda. Z wątpienie jest wyrazem głębszym i zupełniejszym, ruch jego dalej sięga niż ruch wątpienia. Z wątpienie jest wprost wyrazem całej osobowości, wątpienie — tylko sfery myślenia.

absolutne, należy wyjść nie z wątpienia, lecz z zwątpienia.

Wracam do swojej kategorii; nie jestem logikiem, lecz zapewniam Cię, że ta jedna kategoria jest nie tylko wyborem mego serca, lecz także i mego ducha, rozkoszą i szczęściem mej duszy— wracam do znaczenia wyboru. Wybierając absolutnie, wybieram zwątpienie, a w zwątpieniu wybieram absolutne, gdyż sam jestem absolutnem — przyjmuję absolutne i jestem tem absolutnem; a jako zupełnie z niem identyczny muszę powiedzieć: Wybieram absolutne, a absolutne wybiera mnie, przyjmuję absolutne a absolutne przyjmuje mnie; jeżeli bowiem nie pamiętam o tem, że ten drugi wyraz jest również absolutny, to moja kategoria wyboru jest nieprawdziwą; jest ona bowiem właśnie identycznością tamtych dwóch. Tego, co wybieram, nie przyjmuję, nie mógłbym przecież wybrać, gdyby ono nie było już dane, a jednak, gdybym go nie przyjął przez to, że je wybieram, nie wybrałbym go. Ono istnieje, gdyż inaczej nie mógłbym go wybrać; nie istnieje, gdyż istnieje dopiero przez to, że ja je wybieram, w przeciwnym razie mój wybór byłby illuzją.

Lecz co ja wybieram, to czy owo? Nie, gdyż wybieram absolutnie, a absolutnie wybieram właśnie przez to, że nie postanowiłem wybrać tego lub owego. Wybieram absolutne, a czem jest absolutne? Jest niem własna moja samość w jej wiecznem

znaczeniu. Czego innego, jak siebie samego, nie mogę nigdy wybrać jako coś absolutnego, gdyż wybierając co innego, wybieram je jako skończoność, nie wybieram go więc absolutnie. Nawet Żyd, który wybrał Boga, nie wybrał absolutnie. Wprawdzie wybrał absolutne, ale nie wybrał go absolutnie, a przez to przestało ono być absolutnem i stało się skończonością.

Lecz czemuż jest ta moja samość? Gdybym chciał mówić o pierwszej jej chwili, o pierwszym jej wyrazie, odpowiedziałbym: jest to najabstrakcyjniejsze ze wszystkiego a jednak równocześnie najkonsekwentniejsze ze wszystkiego — jest to wolność.

Człowiek posiada siebie samego tedy jako określonego przez siebie samego, chcę powiedzieć jako wybranego przez siebie samego, jako wolnego; gdy jednak posiada siebie samego w ten sposób, pokazuje się absolutna dyferencya, dyferencya między dobrem a złem. Dopóki się jeszcze sam nie wybrał, dopóty ta dyferencya pozostaje w ukryciu.

Jak wogóle objawia się dyferencya między dobrem a złem? Czy da się ona pomyśleć, to znaczy, czy istnieje dla myśli? Nie. Myśląc, zachowuję się wobec tego, co myślę, koniecznie, ale właśnie dlatego nie istnieje różnica między dobrem a złem. Pomyśl, co chcesz, czy pomyślisz najabstrakcyjniejszą ze wszystkich kategorii czy

najkonkretniejszą, nie myślisz nigdy pod kątem określenia dobrego i złego; pomyśl całą historię, a myślisz tylko o koniecznym ruchu idei, lecz nie myślisz nigdy pod kątem określenia dobrego i złego. Myślisz zawsze o relatywnych dyferencyach, nigdy o absolutnej dyferencji. Można zatem chętnie przyznać filozofii w tem rację, że nie może pomyśleć sobie absolutnej sprzeczności, z czego jednak nie wynika bynajmniej, by ona nie istniała. Myśląc, czynię także siebie samego nieskończonym, ale nie absolutnym, gdyż znikam w absolutnem; dopiero, wybierając siebie samego absolutnie, czynię się absolutnie nieskończonym; i w ten sposób jestem sam absolutnem, gdyż tylko siebie samego mogę wybrać absolutnie, a ten absolutny wybór siebie samego jest moją wolnością, i tylko siebie samego wybierając absolutnie, przyjmuję absolutną dyferencję, mianowicie dyferencję między dobrem a złem.

Chcąc w myśleniu wyróżnić moment samookreślenia, powiada filozofia: Absolutne istnieje przede- to, że ja je myślę; ale ponieważ ona sama przekonana jest o tem, że przez to jest określone tylko wolne, nie konieczne myślenie, podstawia inny wyraz, mianowicie ten, że moje myślenie absolutnego jest samomyśleniem absolutnego we mnie. To wyrażenie nie jest wcale identyczne z poprzedniem, natomiast jest ono bardzo charakterystyczne. Moje myślenie mianowicie jest momen-

tem absolutnego i w tem leży konieczność mego myślenia, w tem leży konieczność, z którą ja myślę. Inaczej ma się rzecz z dobrem. Dobre istnieje przez to, że ja go pragnę, w przeciwnym razie nie istnieje wcale. To jest wyrazem wolności; na szczęście dzieje się tak samo z złem, istnieje ono tylko, gdy ja go pragnę.

Przez to określenia dobrego i złego nie spadły wcale do rzędu subiektywnych określeń. Raczej wyrażono przez to absolutną ważność tych określeń. Dobrem jest samowsobiebędące, przyjęte przez samegosobiebędącego, a to jest wolność.

Tu przerywam to rozważanie, aby wykazać, jak etyczny pogląd życiowy pojmuje osobowość i życie, oraz jaką wartość przyznaje tak temu jak i tamtej. Dla porządku wracam do kilku uwag, które poczyniłem pierwiej o stosunku między estetycznym a etycznym. Każdy pogląd estetyczny — powiedziałem — jest zwątpieniem; pochodzi to stąd, że opiera się on na tem, co może istnieć i nie istnieć. Tak się nie dzieje z etycznym poglądem życiowym; opiera on życie bowiem na tem, co jest jego istotną właściwością. Estetycznym — powiedziałem — jest w człowieku to, przez co bezpośrednio jest tem, czem jest; etycznym jednak to, przez co człowiek staje się tem, czem się staje. Nie znaczy to bynajmniej, że ten, kto żyje estetycznie, nie rozwija się; rozwija się on tylko z konieczności, nie w wolności, nie zachodzi w nim

lega tak dalece na tem, aby ją zabić, albo zupełnie się jej wyrzec, lecz na tem, aby chwilę określić.

Weź jakąkolwiek chęć, tajemnica jej i siła leży w tem, że w chwili jest absolutną. Słyszymy też często, że jedynym środkiem przeciw niej jest zupełne wyrzeczenie się. Jest to metoda bardzo fałszywa, która co najwyżej w chwili prowadzi do celu. Pomyśl sobie człowieka, który oddał się grze. Chęć budzi się z całą namiętnością, zdaje mu się, że o życie chodzi, gdyby jej nie zaspokoił; gdy sobie sam potrafi powiedzieć: w tej chwili nie chcę grać, dopiero po godzinie, jest ocalony. Ta godzina jest ciągłością, która go ocala. Nastrój żyjącego estetycznie jest zawsze ekscentryczny, gdyż ma swoje centrum na obwodzie. Osobowość ma swoje centrum w sobie samej, a kto nie posiada siebie samego, jest ekscentryczny. Nastrój żyjącego etycznie jest ześrodkowany, on nie jest w nastroju, nie jest nastrojem, lecz ma nastrój i ma nastrój w sobie. Tem, dla czego pracuje, jest ciągłość, a ona jest zawsze panią nastroju. Jego życiu nie brak nastroju, on ma nawet nastrój ciągły, ale nabyty, jest nim to, co nazwać możemy *aequale temperamentum*. To zaś nie jest nastrój estetyczny i nikt nie posiada go z natury lub bezpośrednio.

Czy może jednak ten, który siebie samego nie-skończenie wybrał, powiedzieć: Teraz posiadam

siebie samego, więcej nie pragnę, a wszelkim zmianom w życiu przeciwstawiam dumną myśl: Jestem tym, kim jestem? Bynajmniej. Gdyby człowiek chciał w ten sposób się wyrazić, poznanoby wnet, że jest na fałszywej drodze. Główny błąd polegałby w tem, że w najściślejszem znaczeniu nie wybrał siebie samego; wprawdzie wybrałby siebie samego, lecz poza swoim Ja; wybór pojąłby zupełnie abstrakcyjnie i nie ująłby siebie w swojej konkretności; nie wybrałby siebie tak, aby w wyborze pozostać w sobie samym; wybrałby siebie samego z konieczności, lecz nie w wolności; pojąłby wybór etyczny — estetycznie, błaho. Im ważniejsze w swojej prawdzie jest to, co się ma objawić, tem niebezpieczniejsze są bezdroża. Tak samo i w tym wypadku: Jeżeli jednostka pojęła siebie w swoim wiecznym znaczeniu, to ono opanowuje ją zupełnie. Czasowość znika jej z przed oczu. W pierwszej chwili napełnia ją to nieopisanem szczęściem i użycza jej absolutnej pewności. Z chwilą jednak, gdy zaczyna na to patrzeć jednostronnie, występuje z pretensjami czasowości. Ona je odrzuca; to, co czasowość jej dać może, nie ma dla niej żadnego znaczenia w porównaniu z tem, co posiada wiecznie. Wszystko zatrzymuje się przed jej oczyma; doszła niejako przed czasem do wieczności. Zatapia się w kontemplacji, ogląda siebie samą, ale to nie może wypełnić czasu. Wtedy dochodzi do przekonania,

że czas, czasowość jest jej zgubą, żąda doskonałej formy bytu i znowu opanowuje ją znużenie, apatia wielce podobna do znużenia, towarzyszącego użyciu. Apatya tak dalece może dokuczyć człowiekowi, że samobójstwo wydaje mu się jedynym ratunkiem. Żadna moc nie potrafi go wyrwać sobie samemu, ale wstrzymuje uścisk ducha, którym siebie samego ujmuje. Nie wybrał siebie samego, lecz, jak Narcyz, zakochał się w sobie samym. Taki stan zapewne często kończył się samobójstwem.

Błąd leży w tem, że nie wybrał on w odpowiedni sposób, wprowadzie nie w tem znaczeniu, żeby wcale nie widział swoich błędów, lecz że widział siebie samego pod kątem widzenia konieczności; siebie, tę osobowość z całą jej różnorodnością określił, widział w połączeniu z biegiem świata, widział ją wobec wiecznej mocy, której ogień ją przenikał, nie pożerając jej. Lecz nie widział siebie jeszcze w wolności, nie wybrał się jeszcze w niej. Jeżeli to czyni, to jest w tej samej chwili, w której siebie samego wybiera, w ruchu; jakkolwiek konkretną jego samość będzie, wybrał się przecież sam według swej możliwości, okupił siebie w skrusze, aby zostać w wolności a w wolności pozostać może tylko przez to, że ją ciągle urzeczywistnia. Kto zatem siebie samego wybiera, jest *eo ipso* czynny.

Uwierzyć niepodobna, jak lekkomyślnie traktu-

je się często takie problemy. Systematyczni nawet myśliciele traktują je jako dziwo natury, o którym nie mają nic więcej do powiedzenia, jak tylko tyle, że je opiszą, przyczem nie przychodzi im wcale na myśl, że jeżeli taka konieczność natury istnieje, to ich cała mądrość jest nonsensem i iluzją. Dlatego pomaga nam chrześcijański pogląd o wiele więcej, niż mądrość wszystkich filozofów. On podporządkowuje wszystko pod grzech, coś, co dla filozofii jest zanadto estetycznym, aby miała na to etyczną odwagę. A jednak ta odwaga jest jedynym, co życie i człowieka ocalić może, o ile się nie chce kapryśnie zerwać z sceptycyzmem i połączyć się z innymi równomyślącymi, by się dowiedzieć, czym jest prawda.

Pierwszą formą, jaką sobie wybór daje, jest zupełna izolacja. Wybierając mianowicie siebie samego, wyłączam się z stosunku do całego świata, aż nie dochodzę w tem wyłączeniu do abstrakcyjnej identyczności. Ponieważ indywiduum wybrało siebie w wolności, jest eo ipso czynne. Lecz jego działanie nie pozostaje w żadnym stosunku do świata zewnętrznego, gdyż indywiduum zniszczyło go zupełnie i istnieje jedynie dla siebie samego. A pogląd życiowy, jaki stąd wynika, jest poglądem etycznym. Znalazł on w Grecyi wyraz w dążeniu jednostki starającej się rozwinąć do wyżyny cnoty. Jak później chrześcijańscy anachoreci, tak i ona wycofywała się od czynności życiowych,

nie po to, aby się zatopić w metafizycznych dociekaniach, lecz aby działać, nie na zewnątrz lecz wewnątrz. To wewnętrzne działanie ma równocześnie swój cel i swoje zadowolenie; nie było bowiem celem jednostki wykształcić się, aby tem lepiej później móc służyć państwu; nie, w tem wykształceniu wystarczała sobie samej i porzucała życie publiczne, aby nigdy do niego nie wrócić. W właściwem znaczeniu nie wycofała się zatem z życia, owszem pozostała w jego różnorodności, gdyż zetknięcie się z niem było dla niej samej pedagogicznie konieczne; ale życie publiczne jako takie nie miało dla niej znaczenia. Uczyniła je nieszkodliwem przy pomocy takiej lub owakiej formułki czarodziejskiej, uczyniła je obojętnem i dla niej samej nie mającym żadnego znaczenia. Cnoty, jakie rozwijała, nie były cnotami obywatelskimi — a jednak były to prawdziwe cnoty pogaństwa, które odpowiadają religijnym cnotom chrześcijaństwa — były to cnoty osobiste jak odwaga, męstwo, wstrzemięźliwość, zadowolenie itp. W naszych czasach naturalnie bardzo rzadko urzeczywistnia się taki pogląd, każdy bowiem zanadto dotknięty jest religijnem, aby się mógł zadowolić tak abstrakcyjnym pojęciem cnoty. Niedoskonałość tego poglądu życiowego da się łatwo poznać. Błąd leżał w tem, że jednostka wybierała siebie samą zupełnie abstrakcyjnie, wskutek czego doskonałość, której szukała i którą znajdowała,

była także abstrakcyjną. Dlatego powiedziałem, że „wybranie siebie samego“ identyczne jest z „załowaniem siebie samego w szczerzej skruszce“, gdyż skrucha łączy najściślej i najdokładniej jednostkę z światem zewnętrznym.

Analogię do tego greckiego światopoglądu znajdowano i znajdują jeszcze czasem w świecie chrześcijańskim z tą tylko różnicą, że w chrześcijaństwie staje się on jeszcze piękniejszy i bogatszy wskutek dodania pierwiastka mistycznego i religijnego. Choćby indywidualność grecka, która z siebie samej wytwarza doskonały ideał wszelkich cnót osobistych, osiągnęła taki stopień wirtuozostwa, jakiego pragnie, to życie jej mimo to nie jest nieśmiertelniejsze niż świat, którego pokusę zwyciężyła jej cnota; błogość jej jest samotnym zadowoleniem, znikomem jak wszystko inne. Życie mistyka jest o wiele głębsze. Wybrał on siebie samego absolutnie; bo chociaż mistyk rzadko tylko w ten sposób się wyraża, chociaż o wiele częściej używa pozornie przeciwnego wyrażenia, że wybrał Boga, rzecz jednak pozostaje ta sama, jakieśmy wyżej wykazali; jeżeli bowiem wybrał siebie samego, ale nie absolutnie, nie pozostaje w stosunku wolnym do Boga, a w wolności leży właśnie właściwość chrześcijańskiej pobożności. Ten stosunek wolny wyraża się w języku mistyki często w ten sposób, że mistyk jest absolutnem Ty. Mystyk wybrał siebie samego absolutnie a więc

w wolności, jest więc eo ipso czynny, ale jego działanie jest działaniem wewnętrznym. Mistyk wybiera siebie samego w zupełnej izolacji, dla niego świat cały nie żyje i nie istnieje, a znużona dusza wybiera Boga albo siebie samą. Tego wyrażenia „znużona dusza“ nie należy fałszywie rozumieć albo nadużywać dla obniżenia mistyki, jakoby dusza dopiero wtedy, gdy znużona jest światem i życiem, wybierała Boga. Tem wyrażeniem określa mistyk bez wątpienia skruchę swą, że Boga nie wybrał pierwiej, a jego znużoności nie można zamieniać z obmierzaniem życia. Już w tem miejscu widzisz, jak mało etycznego oparcia posiada życie mistyka, jest to bowiem najwyższy wyraz skruchy, jeżeli ktoś żałuje, że nie wybrał Boga pierwiej, zanim stał się konkretnym w świecie, zanim dusza jego była tylko abstrakcyjnie określoną, więc jako dziecko.

Mistyk, wybrawszy, jest eo ipso czynny, ale jego działanie jest działaniem wewnętrznym. Skoro jest czynny, posiada życie jego ruch, rozwój, historję. Rozwój tymczasem może tak dalece być metafizyczny albo estetyczny, iż wątpliwem jest, o ile wolno go właściwie nazwać historją, gdyż ma się na myśli przez to rozwój we formie wolności. Ruch może tak dalece być powierzchowny, iż wątpliwem jest, o ile wolno go nazwać rozwojem. Jeżeli zatem ruch polega na tem, że moment jakiś coraz to znowu powraca, to ma się bez-

sprzecznie do czynienia z ruchem, można nawet odkryć prawo tego ruchu, ale niema rozwoju. Powtórzenie w czasie jest obojętne a ciągłości brak. Tak ma się rzecz w znacznej mierze z życiem mistyka. Wzruszające są skargi mistyka na mdłe chwile. Gdy mdła chwila minie, przychodzi jasna chwila i tak zmienia się jego życie ciągle, posiada ono wprawdzie ruch, ale nie posiada rozwoju. Życiu jego brak ciągłości. Tem, co ją właściwie tworzy w życiu mistyka, jest uczucie, mianowicie tęsknota, bez względu na to, czy ona wygląda za tem, co przeszło, czy za tem, co ma nastąpić. Ale właśnie to, iż przedział tworzy uczucie, dowodzi, że brak związku. Rozwój mistyka o tyle tylko jest metafizycznie i estetycznie określony, iż nazwać go można historią w takim tylko znaczeniu, w jakim mówi się o historii rośliny. Dla mistyka świat cały jest obumarły, on zakochał się w Bogu. Rozwój jego życia jest rozwojem tej miłości. Jak mamy przykłady na to, iż kochankowie wykazują pewne wzajemne podobieństwo także zewnątrz, w rysach twarzy itd., tak zagłębia się mistyk w oglądaniu bóstwa, którego obraz coraz wyraźniej odzwierciedla się w jego kochającej duszy; tak odnawia mistyk utracony obraz Boga w człowieku. Im bardziej jest w kontemplacyi, tem wyraźniej odzwierciedla się ten obraz w nim, tem podobniejszy staje się on do tego obrazu. Jego wewnętrzne działanie nie polega zatem na osiągnię-

ciu osobistych cnót, lecz na rozwijaniu cnót religijnych i kontemplacyjnych. Lecz i to nawet jest zanadto etycznym wyrazem jego życia i dlatego modlitwa jest jego właściwem życiem. Nie chcę bynajmniej zaprzeczać, że i modlitwa należy do życia etycznego, lecz im etyczniej człowiek żyje, tem więcej modlitwa u niego ma charakter postanowienia; zasadniczy jej moment leży w ofierze dziękczynnej, jaką składa Bogu. Inaczej rzecz się ma z modlitwą mistyka. Dla niego ma modlitwa tem większe znaczenie, im erotyczniejszą jest, im więcej pali się żarem miłości! Modlitwa jest wyrazem jego miłości, jest rozmową prowadzoną sam na sam z bóstwem, które pokochał. Jak w życiu ziemskim kochankowie tęsknią za chwilą, w której wyznać sobie mogą wzajemną miłość, w której mogą stopić swe dusze w cichym szepcie, tak mistyk tęskni za chwilą, gdy w modlitwie może się niejako połączyć z najgłębszą istotą Boga. Jak dla kochanków najwyższym stopniem szczęścia jest ów szepot, gdy właściwie nie mają sobie nic więcej do powiedzenia, tak dla mistyka modlitwa jest tem bardziej błogą, jego miłość tem szczęśliwszą, im mniej ona posiada treści, im więcej w westchnieniach zanika prawie przed samym sobą. Nie od rzeczy byłoby może wskazać w tem miejscu nieprawdziwość takiego życia tem bardziej, że pociąga ono każdą głębszą osobowość. I Tobie nie brak pobudek, abyś — na chwilę

przynajmniej — mógł zostać mistykiem. Wogóle spotyka się w tej dziedzinie najskrajniejsze przeciwieństwa, najczystsze i najniewinniejsze dusze obok ludzi najgorszych, najzdolniejszych obok najnaiwniejszych.

Przedewszystkiem chcę się po prostu wypowiedzieć, co mię w takim życiu nieprzyjemnie uderza. Jest to indywidualne moje zdanie. Później postaram się wykazać, że zaznaczone przezemnie przeszkody są uzasadnione i pokażę, w czym one mają swoją przyczynę, a w końcu przestrzedz chcę przed zgubnymi bezdrożami, na które w tym wypadku łatwo można zejść.

Według mego zdania nie można mistyka nie uznać do pewnego stopnia za natrętnego w jego stosunku do Boga. Któż chciałby zaprzeczyć, że człowiek powinien kochać Boga z całej duszy i wszystkich sił i, że nie tylko to powinien, lecz także, że miłość sama jest szczęściem? Z tego jednak nie wynika wcale, by mistyk miał pogardzać życiem zewnętrznem, rzeczywistem, w które go Bóg wtrącił; tem samem bowiem pogardza właściwie miłością Boga i żąda dla niej innego wyrazu, niż Bóg sam jej daje. Zastosować tu można ważne zdanie Samuela: Posłuszeństwo jest lepsze od ofiary. To natręctwo jednak przybrać może niekiedy jeszcze wątpliwszą formę, gdy mistyk n. p. stosunek swój do Boga uzasadnia tem, że on właśnie jest tym, kim jest, i sądzi, że Bóg

kocha go gwoli temu lub owemu przypadkowemu przymiotowi. Przez to ściąga Boga i siebie samego w proch; siebie samego — gdyż poniżające jest zawsze przekonanie, że się jest wskutek czegoś przypadkowego istotnie różnym od innych, a Boga — gdyż czyni zeń kapryśnego tyrana, a siebie samego ulubieńcem na jego dworze.

Dalej uderza mnie nieprzyjemnie w życiu mistyka zniewieściłość i słabość, której niepodobna mu nie przyznać. Ze człowiek życzy sobie w głębi serca mieć tę pewność, iż kocha Boga prawdziwie i rzetelnie, że skłania go to często do modlitwy i że błaga Boga, aby Duch Święty zaświadczył to w najpewniejszy sposób jego duchowi, że ta miłość jest rzeczywiście siłą i tajemnicą jego życia, któżby zaprzeczył, że to jest piękne i prawdziwe? Ale z tego nie wynika wcale, aby co chwilę powtarzał tę próbę, co chwilę powtarzał swoją miłość. Będzie on miał dość siły ducha, aby wierzyć w miłość Boga, choć jej nie widzi i nie czuje, a wiara w miłość Boga napełni go wzniosłą radością i pozostanie on chętnie w stosunkach wskazanych mu przez Boga samego, właśnie dlatego, iż wie, że to wytrwanie jest najpewniejszym wyrazem jego miłości, jego pokory.

Wkońcu nie podoba mi się życie mistyka, gdyż jest ono w moich oczach oszustwem wobec świata, w którym żyje, oszustwem wobec ludzi,

z którymi jest związany albo do których mógłby wejść w stosunek, gdyby nie postanowił zostać mistykiem. W ogólności wybiera mistyk życie samotne, ale tem samem sprawa jeszcze nie jest załatwiona; zachodzi bowiem pytanie, czy on ma prawo je wybrać? Wybrawszy je, nie oszukuje innych, gdyż powiada przez to: Nie chcę pozostawać do was w żadnym stosunku, ale czy mu wolno tak mówić? Czy mu wolno tak czynić?

Kto się jednostronnie oddaje mistycznemu życiu, staje się w końcu wszystkim ludziom tak obcym, iż każdy stosunek, nawet najpiękniejszy i najdelikatniejszy, staje mu się obojętnym. Nie, tego znaczenia napewno nie posiada zdanie, iż należy Boga bardziej kochać, niż ojca i matkę; takim egoistą Bóg nie jest, nie jest też takim poetą, któremu przyjemność sprawia dręczenie ludzi strasznemi kolizjami, a nie da się przecież nic straszniejszego pomyśleć jak możliwość kolizyi między miłością do Boga a miłością do ludzi, którą on właśnie obdarzył nasze serca. Nie zapomniałeś pewno jeszcze młodego Ludwika Blackfelda, z którym — zwłaszcza ja — przed laty kilku obcowaliśmy. Prawda, że był człowiekiem bardzo zdolnym, nieszczęściem jego tylko było, że się jednostronnie zatracił w mistycyzmie więcej indyjskim niż chrześcijańskim. Gdyby był żył w średnich wiekach, znalazłby był bez wątpienia odpowiedni przytułek w klasztorze. Na-

sze czasy jednak nie rozporządzają więcej takimi przytułkami. Jeżeli człowiek złądzi, musi koniecznie zginąć, chyba, że się zupełnie wyleczy; takiego względnego zbawienia nie możemy mu ofiarować. Wiesz, że skończył samobójstwem. Przyłączył się do mnie z pewnem zaufaniem, chociaż tem samem przełamał swoją ulubioną zasadę, według której nie należy wchodzić w żadne stosunki z ludźmi, lecz należy bezpośrednio obcować tylko z Bogiem. Wielkiem jednak zaufaniem jego do mnie nie było, nigdy bowiem nie otwierał przedemną zupełnie swego serca. W ostatnim półroczu jego życia śledziłem z trwogą ekscentryczne jego postępowanie. Wreszcie skończył samobójstwem; nikt nie mógł wyjaśnić tego kroku. Lekarz jego sądził, że to było częściowe pomieszanie zmysłów; ze strony lekarza było to bardzo rozsądne mniemanie. W pewnem znaczeniu duch jego był do ostatniej chwili nieosłabiony. Nie wiesz może, że został po nim list do brata, radcy sądowego, w którym mu donosi o zamiarze pozbawienia się życia. Załączam odpis. List zawiera wstrząsającą prawdę i jest obiektywnym wyrazem ostatniej agonii zupełnej izolacji.

Wielmożny Panie Radco!

Piszę do Pana, gdyż jest mi Pan do pewnego stopnia najbliższy. Z drugiej strony nie jest mi Pan bliższy od innych ludzi. Gdy odbierzesz te słowa, nie będzie mnie więcej. Gdyby się ktoś pytał o powód mego czynu, możesz Pan od-

powiedzieć: Była raz księżniczka, nazywała się Piękną Jutrzenką, czy coś podobnego; odpowiedź dałbym sam, gdybym miał przyjemność przeżyć siebie samego. Gdyby się ktoś pytał o przyczynę, możesz Pan powiedzieć, że stało się to z powodu wielkiego pożaru. Gdyby się ktoś pytał o czas, możesz Pan powiedzieć, że stało się w ważnym dla mnie miesiącu lipcu. Gdyby się nikt nie pytał, nie potrzebujesz Pan nic odpowiadać.

Nie widzę w samobójstwie czegoś koniecznie pochwały godnego. Nie z próżności zdecydowałem się na to. Natomiast wierzę w prawdziwość twierdzenia, że nikt nie może znieść widoku nieskończoności, a wyrazem tego jest niewiedza. Niewiedza jest mianowicie wyrazem negatywnym nieskończonej wiedzy. Samobójstwo jest nieskończonym wyrazem nieskończonej wolności. Jest ono formą nieskończonej wolności, ale negatywną. Dobrze temu, kto znajduje pozytywną.

Z poważaniem

Pański uniżony

L. B.

Biedny Ludwik pewno nie był religijnie wzruszony, a przecież był mistycznie wzruszony; gdyż właściwością mistycznego nie jest religijne, lecz izolacja, w której jednostka chce wejść w bezpośredni stosunek do wiecznego, nie uwzględniając stosunku do danej rzeczywistości. Że, słysząc słowo mistyka, myślimy zaraz o religijnem, ma swój powód w tem, że religijne ma skłonność izolowania jednostki, coś, o czem przekonać Cię może najzwyklejsze spostrzeżenie. Rzadko może chodzisz do kościoła, lecz tem więcej obserwujesz. Czyś nie zauważył, że choć pod pewnym względem od-

nosimy wrażenie gminy, to jednak osobnik czuje się odosobnionym? Pozostajemy sobie wzajemnie obcymi, dopiero na manowcach znajdują się osobniki. Czyż nie pochodzi to stąd, że osobnik czuje swój stosunek boski tak silnie w jego całej wewnętrzności, iż jego ziemskie stosunki tracą zupełnie swe znaczenie. Dla człowieka zdrowego chwila ta nie będzie długo trwała, a takie chwilowe oddalenie nie jest zgoła oszustwem, owszem utrwała ono jeszcze bardziej stosunki ziemskie i czyni je serdeczniejszymi. Co jednak przez chwilę może być zdrowe, staje się, jednostronnie rozwinięte, chorobą, dającą wiele do myślenia.

Ponieważ nie posiadam teologicznego wykształcenia, nie mogę dokładniej naszkicować mistycyzmu. Rozwahałem go tylko z swego etycznego punktu widzenia i przyznałem słowu mistycyzm — przypuszczam, że słusznie — większą objętość, niż mu się zwykle przypisuje. Że w religijnym mistycyzmie jest bardzo wiele piękna, że wiele owych głębokich i poważnych natur, które mu się oddały, doświadczyło wiele w życiu i nabrało przez to siły, aby innym odważającym się na ową niebezpieczną drogę służyć radą i czynem, w to nie wątpię ani chwili; ale mimo to droga ta pozostaje nie tylko niebezpieczną, lecz także fałszywą. Zawsze zachodzi w tem niekonsekwencja.

Jeżeli mistyk wogóle nie zważa na realne stosunki życiowe, to nie rozumiemy wcale, dlaczego

nie obserwuje z tą samą nieufnością realnego momentu, w którym dotknęło go to wyższe.

Błędem mistyka zatem nie jest to, że siebie samego wybiera — gdyż w tem czyni według mego zapatrywania dobrze — lecz to, że się nie wybiera odpowiednio; wybiera w wolności, a jednak nie wybiera etycznie; można siebie jednak wybrać w wolności tylko wtedy, jeżeli się wybiera etycznie; etycznie zaś można siebie samego wybrać tylko w skrusze nad własnem Ja, tylko przez to stać się można konkretnym i tylko jako konkretne indywiduum jest się jednostką wolną. Błąd mistyka leży zatem nie w czemś późniejszym, lecz w pierwszym ruchu. Jeżeli się ten uważa za odpowiedni, to każde oddalenie od życia, każde ascetyczne samoudręczenie jest tylko dalszą i słuszną konsekwencyą. Błędem mistyka jest to, że w wyborze nie staje się konkretnym ani przed sobą ani przed Bogiem; wybiera on siebie samego abstrakcyjnie, dlatego brak mu przejrzystości. Kto mianowicie sądzi, że abstrakcyjne jest przejrzyste, myli się; abstrakcyjne jest niejasne, mgliste. Jego zakochanie się w Bogu ma zatem najwyższy wyraz w uczuciu, w nastroju; o zmroku, w porze mgieł stapia się on z swoim Bogiem w nieokreślonych ruchach. Wybierając siebie samego jednak abstrakcyjnie, nie wybiera się etycznie. Dopiero gdy się w wyborze — rzekłbym — samego siebie objęło, siebie samego cał-

kowicie przenikło tak, że każdemu ruchowi towarzy-
 zyszy świadomość wysokiej odpowiedzialności
 przez całe życie, dopiero wtedy wybrało się sie-
 bie etycznie, dopiero wtedy cierpiało się w skru-
 sze nad sobą samym, dopiero wtedy jest się kon-
 kretnym, dopiero wtedy pozostaje się w swojej
 zupełnej izolacji w absolutnej ciągłości z rzeczy-
 wistością, do której się należy.

Nie mogę dość często powtarzać, że „wybrać
 siebie samego“ i „w skrusic żałować siebie sa-
 mego“ są to identyczne pojęcia, jakkolwiek wy-
 daje się to tak prostem. Około tego obraca się
 wszystko. Mistyk posiada także skruchę, ale jest
 to skrucha wynikająca z siebie samej, lecz nie wni-
 kająca w siebie samą, jest to skrucha metafizy-
 czna, a nie etyczna. Estetyczna skrucha jest wstręt-
 na, gdyż jest zanadto mdła; metafizyczna skrucha
 jest niewczesnym zbytkiem, gdyż indywiduum nie
 stworzyło świata i nie potrzebuje sobie tego tak
 bardzo brać do serca, jeżeli światem rządzi próż-
 ność i jeżeli on wogóle nie jest takim, jakim być
 powinien. Mistyk wybiera siebie samego abstrak-
 cyjnie, dlatego jego skrucha musi być także ab-
 strakcyjna. Widać to najlepiej po sądzie mistyka
 o świecie, doczesnej rzeczywistości, w której prze-
 cież żyje. Mistyk powiada mianowicie, że jest ona
 marnością, złudą, grzechem; ale to są sądy meta-
 fizyczne i nie określają mego stosunku do niej
 etycznie. Nawet twierdząc, że doczesność jest grze-

chem, wypowiada przez to w gruncie rzeczy to samo, co gdy nazywa ją marnością. Chcąc zaś wziąć słowo „grzech“ etycznie, nie określa przez to swego stanowiska do niego etycznie, lecz metafizycznie, etyczne bowiem wyrażenie nie brzmiałoby „uciekaj przed nim“, lecz „wejdź w niego, przyjm go w siebie, uprawiaj go“. Etyczna skrucha posiada tylko dwa ruchy, albo niszczy swój przedmiot, albo go podnosi. Te dwa ruchy określają też konkretny stosunek, zachodzący między jednostką żałującą w skrusze, a przedmiotem jej skruchy, podczas gdy ruch uciekania wyraża stosunek abstrakcyjny.

Mystyk wybiera sobie zatem abstrakcyjnie, można tedy powiedzieć: wybierając siebie samego, usuwa się coraz bardziej od świata; ale skutek jest ten, że nie może więcej wrócić do świata. Prawdziwy, konkretny wybór nie tylko usuwa mię od świata, lecz sprowadza mię w tej samej chwili znowu napowrót. Jeżeli mianowicie wybieram siebie samego ze skruchą, skupiam się sam w całej swej ograniczonej konkretności, a skoro przez wybór wyostałem się z doczesności, dostałem się w najabsolutniejszą ciągłość z nią.

Ponieważ mistyk wybiera siebie samego abstrakcyjnie, jest jego nieszczęściem, że tak trudno może się poruszać, albo raczej, że mu to jest niemożliwe. Tak, jak Tobie idzie z pierwszą ziemską miłością, tak idzie mistykowi z jego pierwszą reli-

gijną miłością. Skosztował jej błogości i czeka wciąż, aż zjawi mu się w tej samej wielkiej wspa-
niałości, a wtedy może nasunąć mu się wątpli-
wość, czy też rozwój posuwa się naprzód, czy nie
wstecz, z tem zaś łączy się obawa, że życie może
mu porwać to, co raz już posiadał. Gdyby się tedy
chciano zapytać mistyka o wartość życia, odpo-
wiedziałby może: Leży ona w tem, abym poznał
Boga i nauczył się kochać w nim. To jednak nie
jest odpowiedzią na tamto pytanie; gdyż tu po-
jęte jest znaczenie życia jako chwili, nie jako na-
stępstwa. Gdybym się go dalej zapytał: Jakie zna-
czenie ma to dla życia, że życie miało to znacze-
nie, czyli innemi słowy: Jakie jest znaczenie do-
czesności? nie potrafi na to wiele odpowiedzieć,
przynajmniej nie wiele pocieszego. Jeżeli powie,
że doczesność jest nieprzyjaciółką, którą należy
pokonać, należałoby zapytać, czy też nie ma wcale
znaczenia to, że ta nieprzyjaciółka została poko-
naną. Tego właściwie mistyk nie sądzi, a jednak
najchętniej skończyłby raz ze światem. Jak tedy
nie poznał rzeczywistości, pojmując ją metafizy-
cznie jako marność, tak też nie poznaje historycz-
ności, pojmując ją metafizycznie jako próżny trud.
Najwyższe znaczenie, jakie przyznaje doczesności,
jest to, że jest ona czasem próby, w którym się
ciągle bywa doświadczanym, mimo to, że z tego
właściwie nic nie wynika, ani też nie postąpiło się
dalej, niż się było na początku. Jest to jednak nie-

Byćwa zaznaczone tu stanowiska możnaby uważać tylko za próbę zrealizowania etycznego światopoglądu, powód jednak, dlaczego się tak nie dzieje, leży w tem, że jednostka wybrała siebie abstrakcyjnie. Można to także w ten sposób wyrazić: Jednostka nie wybrała siebie etycznie. Człowiek taki nie pozostaje więc w związku z rzeczywistością, a jeżeli tak, to nie może urzeczywistnić poglądu etycznego. Kto siebie zaś etycznie wybiera, ten wybiera się konkretnie, jako tę określoną jednostkę; jednostka jest świadoma tej określonej jednostki z poszczególnymi jej darami i skłonnościami, popędami i namiętnościami, na które wpływa pewne otoczenie, krótko — świadoma tej określonej jednostki, jako określonego produktu określonego świata. Skoro jednak człowiek uświadamia sobie w ten sposób siebie samego, przyjmuje to *wszystko* i poddaje je pod swoją odpowiedzialność.

Nie waha się, czy ma wziąć coś poszczególnego ze sobą czy nie, gdyż wie, że ginie coś o wiele wyższego, jeżeli tego nie uczyni. W chwili wyboru jest w najzupełniejszej izolacji, gdyż wycofuje się zupełnie z swego otoczenia, a przecież jest w tej samej chwili w absolutnej ciągłości, gdyż wybiera siebie samego jako produkt; wybór ten jest wyborem zupełnie wolnym tak, że gdy się sam wybiera jako produkt, można tak samo o nim powiedzieć, że sam produkuje. Jest on

w chwili wyboru u końca, gdyż jego osobowość zamyka się w sobie, a przecież jest w tej samej chwili właśnie u początku, gdyż wybiera się w wolności. Jako produkt ujęty jest w pewne formy rzeczywistości, w wyborze czyni się sam elastycznym, zamienia całą swoją zewnętrzność w wewnętrzną. Ma on swoje miejsce w świecie, w wolności wybiera sam swoje miejsce, to znaczy wybiera to miejsce. Jest jednostką określoną, w wyborze czyni się sam jednostką określoną, mianowicie tą samą, gdyż wybiera siebie samego.

Jednostka wybiera siebie samą jako różnorodną, określoną konkretność, wybiera się zatem według swej ciągłości. Ta konkretność jest rzeczywistością jednostki; ponieważ jednak wybiera ją w wolności, można powiedzieć, że ona jest jej możliwością, albo — aby nie użyć tak estetycznego wyrazu — że ona jest jej celem. Kto estetycznie żyje, widzi mianowicie wszędzie tylko możliwości one tworzą dla niego treść przyszłości, gdy człowiek żyjący etycznie widzi wszędzie cele. Tę swoją rzeczywistą konkretność uważa zatem jednostka za swoje zadanie, za swój cel. Jeżeli się jednak mówi o jednostce, że ona uważa swoją możliwość za swoje zadanie, wyraża to właśnie jej wyższość nad sobą samą, której się nigdy nie wyrzeka, chociaż z drugiej strony wcale nie podoba się sobie w tej swobodnej wyższości, jaką posiada zawsze król bez włości. To nadaje etycznie żyjącej

perymentacya nie jest niczem innem, jak tylko tem, czem na polu myślenia jest sofistyka.

Przypominam tu określenie, jakiego użyłem w odniesieniu do etycznego. Powiedziałem: Jest niem to, przez co człowiek staje się tem, czem się staje. Ono nie zmienia jednostki w inną istotę, lecz czyni ją coraz bardziej tem, czem już była; nie niszczy ono estetycznego, lecz przeduchowia je. Jeżeli człowiek ma żyć etycznie, musi sobie to dokładnie koniecznie uświadomić, aby nic przypadkowego nie uszło jego uwagi. Tej konkretności etyczne nie chce zniszczyć, lecz widzi w niej właśnie swój cel, to, z czego ma tworzyć i to, co ma tworzyć. W ogólności rozważa się etyczne całkiem abstrakcyjnie i dlatego uczuwa się przed niem jakiś tajemniczy lęk. Uważa się etyczne za coś, co obce jest osobowości i bronimy się rękami i nogami przed poddaniem się mu, gdyż nie można być zupełnie pewnym, do czego to z czasem dojść może. Tak samo obawia się wielu śmierci, wyobrażając sobie niejasno, że dusza ma po śmierci przejść w inny porządek rzeczy, gdzie panują zwyczaje i prawa zupełnie różne od tych, jakie poznali na tym świecie. Powodem tej obawy śmierci jest to, że jednostka z taką trudnością decyduje się na to, aby się stać sobie samej przejrzystą; jeżeli to jednak chcemy, przekonujemy się łatwo o głupocie tej obawy. Tak też dzieje się z etycznym. Jeżeli człowiek obawia się tego, aby się nie

stać sobie samemu przejrzystym, ucieka zawsze przed etycznym, gdyż ono czego innego właściwie nie chce.

Etyczne jest ogólnem, a więc abstrakcyjnym. W zupełnej swej abstrakcyi ma etyczne zatem zawsze charakter zakazujący i dlatego występuje jako prawo. Etyczne, które jest rozkazujące, ma w sobie już coś estetycznego. Żydzi byli narodem prawa. Rozumieli zatem doskonale przeważną część nakazów w prawie; ale tem, czego zdaje się nie rozumieli, był nakaz, do którego nawiązało przedewszystkiem chrześcijaństwo: Kochaj Boga z całego serca i ze wszystkich sił swoich. Ten nakaz także nie jest negatywny, o wiele mniej jeszcze jest abstrakcyjny, lecz jest w najwyższym stopniu pozytywny i w najwyższym stopniu konkretny. O ile etyczne staje się konkretniejsze, przechodzi w określenie obyczajów. Ale realność etycznego w tym względzie polega na realności narodowej indywidualności i tutaj etyczne przejęło już w siebie moment estetyczny. Jednak etyczne jest jeszcze abstrakcyjne i nie daje się zupełnie zrealizować, gdyż leży poza jednostką. Dopiero gdy jednostka sama jest ogólnem, dopiero wtedy daje się etyczne zrealizować. A tajemnicą, która leży w sumieniu, tajemnicą, którą życie indywidualne nosi samo w sobie jest, że jest ono równocześnie życiem indywidualnem a jednak ogólnem, jeżeli nie bezpośrednio jako takie, to przecież wedle swej możliwo-

ści. Kto życie rozważa etycznie, widzi ogólność, a kto etycznie żyje, wyraża w życiu ogólność, czyni się ogólnym człowiekiem nie przez to, że się wyzbywa swej konkretności, gdyż wtedy stałby się absolutnem niczem, lecz przez to, że ją przyjmuje i przenika ją ogólnością. Ogólny człowiek mianowicie nie jest zjawiskiem, lecz każdy człowiek jest ogólnym człowiekiem, rzekłbym, że każdemu człowiekowi daną jest droga, na której może się stać ogólnym człowiekiem. Kto żyje estetycznie, jest przypadkowym człowiekiem a mniema być doskonałym człowiekiem dlatego, że jest jedynym człowiekiem. Kto etycznie żyje, pracuje nad tem, aby się stać ogólnym człowiekiem. U człowieka estetycznie zakochanego odgrywa przypadkowość ogromną rolę i jest to dla niego wielkiej wagi, że nikt tak nie kochał, z takimi odcieniami jak on; gdy żyjący etycznie się żeni, realizuje ogólność. Nie będzie zatem nienawidził konkretnego, lecz wzbogacił się tylko o jeden wyraz, głębszy niż każdy inny wyraz estetyczny, gdyż w miłości widzi objawienie ogólnego człowieka. Kto etycznie żyje, poznaje siebie samego jako swój cel. Jego samość jest bezpośrednio przypadkowo określona, a zadaniem jej jest przepoić przypadkowość ogólnością.

Jednostka etyczna posiada zatem obowiązek nie zewnątrz swego Ja, lecz w sobie; w chwili zwątpienia objawia się on i wydostaje się wraz z jed-

nostką na zewnątrz poprzez estetyczne w niej. O etycznej jednostce rzec można, że podobna jest do spokojnej wody o głębokim korycie, podczas gdy ten, kto estetycznie żyje, jest tylko powierzchownie w ruchu. Indywidualium etyczne zatem spełniwszy swoje zadanie i skończywszy ciężką walkę, stało się — jedynym człowiekiem, to znaczy, że nie jest ono człowiekiem jak on, a równocześnie on stał się — ogólnym człowiekiem. Być jedynym człowiekiem nie jest w sobie jeszcze niczem szczególnym, gdyż to ma człowiek wspólnego z każdym wytworem natury; ale być nim tak, aby być przytem równocześnie ogólnością, na tem polega prawdziwa sztuka życia. Osobowość posiada zatem etyczne nie poza swoim Ja, lecz w sobie, a ono wydobywa się dopiero z tej głębi. Rozchodzi się tedy o to, aby — jak powiedziałem — nie zniszczyła konkretnego w abstrakcyjnym i bezprzedmiotowym ataku, lecz zasymilowała je z sobą. Ponieważ jednak etyczne spoczywa tak głęboko w duszy, nie wpada zawsze w oko, a człowiek żyjący etycznie, może postępować tak samo, jak ten, który żyje estetycznie, tak że przez długi czas można się łudzić; wkońcu jednak przychodzi chwila, w której się okazuje, że kto etycznie żyje, posiada granicę, której inny nie zna.

W głębokim przekonaniu, że życie jego ma charakter etyczny, odpoczywa indywidualium pełne ufności, nie męcząc ani siebie ani drugich sofisty-

cznemi, bojaźliwymi pytaniami o to lub owo. Że ten, kto etycznie żyje, ma dużo miejsca na indyferentne, uważam za zupełnie naturalne i jest to nawet uszanowaniem etycznego, że się go nie chce nadużywać dla każdej drobnostki. Takie dążenie, które się zresztą nigdy nie udaje, spotyka się tylko u tych, którzy nie mają odwagi wierzyć w etyczne, i którym w głębszym znaczeniu brak wewnętrznej pewności. Są ludzie, u których brak odwagi poznaje się właśnie po tem, że nigdy nie mogą się uporać z całością, gdyż ona jest dla nich właśnie różnorodnością, lecz pozostają oni poza etycznym naturalnie nie z innego powodu jak tylko dla słabej woli, która, jak każda inna choroba ducha, może być uważana za pewnego rodzaju szaleństwo. Tacy ludzie nie mają pojęcia ani o pięknej i czystej powadze etycznego, ani też o swobodnej radości indyferentnego. Indyferentne jednak jest naturalnie zdetronizowane dla życia etycznego i można je w każdej chwili ograniczyć. W ten sposób wierzy się także, że istnieje Opatrzność i dusza odpoczywa bezpiecznie w tej pewności, a przecież nie myślimy o tem, aby każdy przypadek przeniknąć temi myślami i nie zdajemy sobie sprawy z tej wiary. Chcieć etycznego i nie doznawać przeszkody od indyferentnego, wierzyć w Opatrzność i nie doznawać przeszkody od przypadku, oto jest zdrowie, które może być nabyte i zachowane, jeżeli człowiek sam chce. I tutaj roz-

chodzi się o to, aby baczyć na cel, a celem jest: aby człowiek, o ile jest skłonny do rozpraszania się, stawiał opór i obstawał silnie przy nieskończonem.

Kto siebie samego etycznie wybiera, posiada siebie samego jako cel. Etycznie może się tylko wtedy wybrać, jeżeli wybiera siebie w ciągłości, dlatego też wybrał siebie samego jako cel rozmaicie określony. Tej różnorodności nie stara się zniszczyć lub usunąć, owszem trzyma się jej uparcie przez skruchę, gdyż tą różnorodnością jest on sam i tylko przez to, że przez skruchę w nią wnika, może przyjść do siebie samego, gdyż nie przyjmuje, że świat zaczyna się od niego albo że się sama stwarza. Wybierając jednak siebie samego w skrusze, jest czynny, lecz nie po to, aby się w izolacji odciąć od innych, lecz aby się w ciągłości z nimi połączyć.

Porównajmy też indywiduum etyczne i estetyczne. Różnica między niemi, około której wszystko się obraca, jest ta, że etyczne indywiduum jest sobie samemu przejrzyste i nie żyje w złudzie, jak to czyni indywiduum estetyczne. W tej różnicy wszystko jest dane. Kto etycznie żyje, ujrzał siebie samego, posiadł siebie samego, przenika z świadomością całą swą konkretność, nie dopuszczając nieokreślonych myśli do swego ducha i nie rozpraszając się kuszącymi możliwościami — zna siebie samego. Wyrażenie *γινώσκει σεαυτόν* tylekroć już

wtedy nie orientuje się należycie, wtedy ma abstrakcyjne wyobrażenie, a metodą jego pozostaje zawsze abstrakcyjne zniszczenie pierwotnej samości. Tylko u siebie samego może indywiduum dowiedzieć się czegoś o sobie samem. Stąd ma życie etyczne ten podwójny charakter, że indywiduum ma siebie samo poza swoim Ja w sobie samem. Typowa samość jest jednak niedoskonałą samością, jest tylko przepowiednią, a więc czemś nierzeczywistem. Tymczasem towarzyszy mu ciągle; ale im więcej ją relizuje, tem więcej zanika ona w nim; aż wkońcu, zamiast mu się ukazać, leży poza nim jako wyblakła możliwość. Dzieje się z tym obrazem, jak z cieniem człowieka. Rano rzuca człowiek cień przed siebie, w południe idzie on prawie niepostrzeżony koło niego, wieczorem pada poza nim. Skoro jednostka poznała i wybrała siebie samą, zaczyna siebie samą realizować; ponieważ jednak człowiek ma siebie realizować w wolności, musi wiedzieć, co chce zrealizować. Tem, co chce zrealizować, jest on sam, ale jest to jego idealna samość, której nigdzie indziej nie znajduje, jak tylko w sobie samym. Jeżeli się tego trzymamy, że jednostka ma idealną samość w sobie samej, wtedy jej myślenie i dążenie pozostaje abstrakcyjne. Jeżeli kto chce kopiować innego człowieka albo ktoś inny normalnego człowieka, to obydwaj popadają w afektację, choć w odmienny sposób.

Jednostka estetyczna rozważa samą siebie w swej konkretności i rozróżnia między *inter et inter*. Uważa to za przypadkowo do niego należące, owo za istotne. Ta dystynkcyja tymczasem jest nadzwyczaj relatywna; dopóki bowiem człowiek żyje tylko estetycznie, dopóty należy do niego właściwie wszystko równie przypadkowo i zachodzi tylko brak energii, jeżeli jednostka estetyczna trzyma się tej dystynkcyi. Etyczna jednostka nauczyła się tego w zwątpieniu, używa zatem innej dystynkcyi; gdyż i ona rozróżnia między istotnym a przypadkowym. Wszystko, co przyjmuje mocą swej wolności, należy do niej istotnie, choćby się ono nawet wydawało przypadkowym. Wszystko jednak, co niem nie jest, jest dla niej przypadkowe, choćby się nawet wydawało istotnym. Ta dystynkcyja nie jest jednak dla jednostki etycznej owocem jej samowoli, tak, iżby zdawać się mogło, że może sama z siebie robić to, co chce.

Wprawdzie może etyczna jednostka użyć wyrażenia, że jest swoim własnym redaktorem, jest jednak zupełnie świadomą swej odpowiedzialności; odpowiedzialną jest za siebie samą w osobistym znaczeniu, o ile będzie miała wpływ na niego samego; w odniesieniu do tego, co wybiera, odpowiedzialną jednak jest także wobec porządku rzeczy, w którym żyje, odpowiedzialną w końcu wobec Boga. Pod tym kątem widzenia wydaje się — jak sądzę — dystynkcyja słuszną; gdyż istotnie należy

do mnie tylko to, co etycznie przyjmuję jako swe zadanie. Jeżeli czego np. nie chcę przyjąć, wtedy i to odrzucenie zadania należy istotnie do mnie i jestem za to odpowiedzialny. Jeżeli człowiek rozważa się jednak estetycznie, odróżnia on może w następujący sposób: Mówi on: posiadam talent do malarstwa, uważam to za przypadek; ale posiadam dowcip i bystrość umysłu, uważam to za coś istotnego, co mi nie może być odebrane, chyba żebym się stał innym. Na to odpowiadam: Ta cała dystynkcyja jest illuzją; bo jeżeli nie przyjmujesz swego dowcipu i swej bystrości etycznie tj. jako zadania, jako czegoś, za co jesteś odpowiedzialny, to nie należy on do Ciebie istotnie, a głównie z tego powodu, że całe Twoje życie jest zupełnie nieistotne, jak długo żyjesz tylko estetycznie. Kto żyje etycznie, znosi niejako dystynkcyę między przypadkowem a istotnem, przyjmuje bowiem siebie samego jako równie istotnego: ale dystynkcyja objawia się znowu, gdyż i uczynwszy to, rozróżnia, lecz tak, że za to, co wyklucza jako przypadkowe, odpowiedzialny jest tylko z tego tytułu, że to wyklucza.

O ile jednostka estetyczna ustanawia sobie cel życia z estetyczną powagą, polega on właściwie na tem, że pogłębia ona własną przypadkowość i staje się jednostką tak paradoksalną i niejednołitą, jakiej jeszcze nigdy nie widziano, staje się prawdziwą karykaturą człowieka. Powodem, dla

którego się takie postacie w życiu rzadziej spotyka, jest to, że ludzie tak rzadko mają wyobrażenie o tem, co znaczy „żyć“. Ponieważ jednak wielu ma szczególnie zamiłowanie do paplania i gadania, słyszy się na ulicy i w towarzystwie i czyta się niejedno w książkach, co bezsprzecznie ma być oryginalne, ale ta oryginalność przeniesiona w życie wzbogaciłaby świat mnóstwem wytworów artystycznych, z których jeden byłby śmieszniejszy od drugiego. Celem, jaki jednostka etyczna sobie ustanawia, jest, aby siebie samą przemienić w indywidualium ogólne. Tylko etyczna jednostka pociąga siebie samą prawdziwie do odpowiedzialności i posiada paradygmatyczny wdzięk, który piękniejszy jest niż wszystko inne. Mogę się zaś zamienić w ogólnego człowieka tylko wtedy, gdy go już *κατά δυνάμιν* w sobie samym zawieram. Ogólne mianowicie może wcale dobrze istnieć razem z szczególnem i w szczególnem, nie niszcząc go; podobne jest do owego ognia, który się palił, nie niszcząc krzaka.

Jeżeli ogólny człowiek znajduje się poza mojem Ja, to jest tylko jedna metoda możliwa; muszę wyzbyć się sam swojej własnej konkretności. To dążenie do nieograniczonej abstrakcyjności spotyka się często. Wśród Husytów była sekta, która sądziła, że należy chodzić nago, jak Adam i Ewa w raju, aby się stać normalnym człowiekiem. Istnieją w naszych czasach nierzadko ludzie, któ-

rzy w duchowem znaczeniu tego samego uczyć i sądzić, że tylko przez to stać się można normalnym człowiekiem, jeżeli się chodzi zupełnie nago, a osiąga się to przez wyzbycie się własnej konkretności. Ale tak się rzecz niema. W akcie zwątpienia przyszedł ogólny człowiek na świat, teraz stoi poza konkretnością i przedziera się przez nią. Mowa ma o wiele więcej paradygmatycznych słów niż to jedno, użyte w gramatyce jako paradigma i jest to czysty tylko przypadek, że się używa tego jednego, wszystkie bowiem inne regularne czasowniki mogłyby oddać tę samą usługę. Podobnie rzecz się ma z człowiekiem. Każdy człowiek może, jeżeli chce, stać się paradygmatycznym człowiekiem, nie przez to, żeby się wyzbył swej przypadkowości, lecz przez to, że ją wybiera.

Przekonywamy się tedy z łatwością, że jednostka etyczna w życiu swoim przebiega te same fazy, które wykazaliśmy wyżej jako osobne stadia; rozwija on w swoim życiu cnoty osobiste, obywatelskie, religijne, a życie jego posuwa się naprzód przez to, że się samo przenosi z jednej fazy do drugiej. Kto sądzi, że wystarcza jedna z tych faz i że można w niej jednostronnie skoncentrować swe siły, nie wybrał siebie etycznie, lecz przeoczył albo znaczenie izolacji albo ciągłości a przedewszystkiem nie poznał, że prawda leży w ich identyczności.

Kto siebie samego etycznie wybrał i znalazł, ten określił się sam w całej swej konkretności

i uważa się wtedy za to indywiduum, które ma te dary i siły, te skłonności i namiętności, te obyczaje i zwyczaje i pozostaje pod tymi zewnętrznymi wpływami, które mu nadają już to ten, już to ów kierunek. Ma tedy siebie samego jako swe zadanie, a mianowicie przez to, że musi przedewszystkiem uporządkować, kształcić, temperować, zapalać, gasić, krótko mówiąc, stworzyć harmonię duszy, która jest owocem osobistych cnót. Celem jego czynności jest on sam, lecz nie samowolnie określony, gdyż posiada siebie samego jako zadanie wyznaczone mu, chociaż je sam wybrał. A choć jest sam sobie celem, to cel ten jest równocześnie inny; gdyż samość, która jest celem, nie jest samością abstrakcyjną, będącą wszędzie, a przez to i nigdzie, lecz konkretną samością, która w żywym pozostaje związku z pewnem otoczeniem, z pewnymi stosunkami życiowymi, z pewnym porządkiem rzeczy. Samość, która jest celem, jest nie tylko osobistą samością, lecz także społeczną, obywatelską. Ma siebie samą jako zadanie czynności, przez którą jako ta określona osobowość wkracza w stosunki życiowe. Zadaniem jej tutaj nie jest kształcić siebie samą, lecz tworzyć i działać, a jednak równocześnie kształci się sama; gdyż, jak wyżej zazaczyłem, etyczna jednostka żyje tak, że ciągle przechodzi z jednej fazy w drugą. Jeżeli jednostka nie ujęła siebie samej pierwotnie jako konkretną osobowość w ciągłości, nie uzyska

również tej późniejszej ciągłości. Jeżeli taki człowiek sądzi, że sztuka życia polega na tem, aby rozpocząć jako Robinson, pozostaje przez całe życie awanturnikiem. Gdy się jednak przekona, że nigdy nie dojdzie do właściwego początku, jeżeli nie zacznie konkretnie i że nigdy nie dojdzie do końca, jeżeli nie dojdzie do początku, będzie równocześnie w ciągłości z przeszłością i przyszłością. Z życia osobistego przechodzi w obywatelskie, z tego w osobiste. Osobiste życie jako takie było izolacją i dlatego niedoskonałe; gdy jednak przez życie obywatelskie wraca do swojej osobowości, objawia się osobiste życie w wyższej formie, jako absolutne, mające swoją teleologię w sobie samem. Gdzie celem życia uczyniono spełnienie obowiązku, przypominano często sceptycznie, że obowiązek sam jest czemś chwiejnem, a prawa mogą uleść zmianie. Co się tyczy ostatniego zwrotu, przekonać się łatwo, że myślano tu przede wszystkim o owych fluktuacjach, na które cnoty obywatelskie zawsze są narażone. Lecz ten sceptycyzm nie trafia negatywno-moralnego; ono pozostaje niezmienione. Za to istnieje inny sceptycyzm, który trafia każdy obowiązek, ten mianowicie, że wogóle nie mogę spełnić obowiązku. Obowiązek jest ogólnem, to, czego się żąda odemnie, jest ogólne, to, co mogę uczynić, jest szczegółowe. Ten sceptycyzm ma jednak wielkie znaczenie, gdyż wykazuje, że sama osobowość jest absolutnem.

W tem miejscu trzeba jednak jeszcze coś bliżej określić. Rzecz dziwna, że mowa sama akcentuje sceptycyzm. Nie mówię nigdy o człowieku: On spełnia obowiązek lub obowiązki, lecz mówię: On spełnia s w ó j obowiązek; mówię: ja spełniam s w ó j obowiązek, ty spełniasz s w ó j obowiązek. To dowodzi, że jednostka jest równocześnie ogólnem i poszczególnem. Obowiązek jest ogólnem, którego się żąda odemnie; jeżeli zatem nie jestem ogólnem, nie mogę także spełniać obowiązku. Z drugiej strony jest moim obowiązkiem poszczególne, coś, co tylko dla mnie istnieje, a przecież jest to znowu obowiązek, a więc ogólne. Tu objawia się osobowość w swoim najwyższym znaczeniu. Nie jest ona bezprawną, ani też nie ustanawia sobie sama prawa; gdyż określenie obowiązku zostaje, ale osobowość okazuje się jako jedność ogólnego i poszczególnego.

Ze tak się dzieje, jest jasne, nawet dziecko to zrozumie; mogę spełniać obowiązek, a jednak nie spełniać s w e g o obowiązku, mogę spełniać s w ó j obowiązek a jednak nie spełniać obowiązku. Żeby świat miał dlatego popadać w sceptycyzm, tego nie uznaję; różnica między złem a dobrem pozostaje nadal, tak samo odpowiedzialność i obowiązek, choć ktoś inny nie potrafi powiedzieć, co jest m o i m obowiązkiem, gdy przeciwnie zawsze może powiedzieć, co jest j e g o obowiązkiem, a takby nie było, gdyby nie przyjęto jedności ogólnego

i poszczególnego. Wszelki sceptycyzm zdaje się być usunięty, gdy można uczynić obowiązek czemś zewnętrznym, stałym i określonym i powiedzieć potem o tem: Patrz, oto jest obowiązek. Zachodzi tu jednak nieporozumienie; gdyż wątpliwość nie leży w zewnętrznym lecz w wewnętrznym, w moim stosunku do ogólnego. Jako jednostka poszczególna nie jestem ogólnem, a jeżeli się tego żąda odemnie, to niesłusznie. Jeżeli mam więc znowu czynić ogólne, muszę w tym samym czasie, gdy jestem poszczególnym, być także ogólnem, lecz wtedy dyalektyka obowiązku spoczywa we mnie samym. Nauka ta nie jest oczywiście niebezpieczną dla etycznego, nadaje mu raczej prawdziwą wartość. Jeżeli się tego nie przyjmuje, staje się osobowość abstrakcyjną, jej stosunek do obowiązku abstrakcyjny, jej nieśmiertelność abstrakcyjną. Również różnica między dobrem a złem nie jest zniesiona; nikt bowiem nie sądził, że jest obowiązkiem czynić źle. Że czynił źle, to co innego, starał się jednak wmówić sobie samemu i innym, że to jest dobre. Nie da się wogóle pomyśleć, aby mógł trwać w tej złudzie, gdyż jest sam ogólnem; ma nieprzyjaciela nie zewnątrz siebie, lecz w sobie. Jeżeli jednak przyjmuję, że obowiązek jest czemś zewnętrznym, nie jestem sam ogólnem, nie mogę też wejść z nim w abstrakcyjny stosunek; ale różnica między dobrem a złem jest dla stosunku abstrakcyjnego niewymierna.

Dopiero gdy się pojmie, że osobowość jest absolutnem, swoim własnym celem, jednością ogólnego i poszczególnego, dopiero wtedy pokona się wszelki sceptycyzm, wychodzący z historycznego. Wolnomyślni starali się dość często pomieszać pojęcia i zwrócić na to uwagę, jak narody ogłaszają czasem coś za święte i prawne, co w oczach innych narodów jest wstrętną zbrodnią. Łudzono się tu zewnętrznem; ale przy etycznym nie chodzi nigdy o coś zewnętrznego, lecz o coś wewnętrznego. A choćby zewnętrzne uległo nie wiadomo jakiej zmianie, treść moralna czynności może przecież pozostać ta sama. Nie było zapewne nigdy narodów, któreby sądziły, że dzieci powinny nienawidzić swoich rodziców. Tymczasem zwrócono na to uwagę, aby właśnie podsycać wątpliwości, że gdy wszystkie cywilizowane narody nakładają na dzieci obowiązek troszczenia się o rodziców, dzikie narody mają zwyczaj zabijania starych rodziców. Możliwe, że tak się dzieje; — ale przez to nie posunięto się naprzód, gdyż zachodzi przecież pytanie, czy dzicy sądzą, że przez to czynią coś złego. Etyczne leży zawsze w tej świadomości, gdy przeciwnie inne zachodzi pytanie, czy niedostateczne poznanie nie czyni także odpowiedzialnym. Wolnomyślny pojmuje bardzo dobrze, że etyczne daje się najłatwiej usunąć, jeżeli się otwiera podwoje historycznej nieskończoności. A przecież w jego postępowaniu leży coś prawdziwego; choć bowiem

jednostka ostatecznie nie jest sama absolutnem, to jednak empirya jest jedyną wskazaną dla niego drogą, a droga ta ma w odniesieniu do jej początku wiele podobieństwa z rzeką Niger, o ile się mówi o jej źródle: nikt go nie zna. Gdy jestem oddany skończoności, jest zwykłą samowolą, jeżeli się zatrzymuję przy poszczególnem. Po tej drodze nie dociera się zatem nigdy do początku, gdyż, aby mózdz zacząć, należało już przedtem dojść do końca, ale to jest niemożliwe. Jeżeli osobowość jest absolutnem, jest ona sama punktem archimedesowym, z którego można ruszyć świat. Nie trudno się przekonać, że ta świadomość nie może nakłonić jednostki do tego, aby chciała porzucić rzeczywistość, chcąc bowiem w tem znaczeniu być absolutnem, nie jest ona niczem, jest abstrakcją. Tylko jako jednostka jest ogólnem a ta świadomość uchroni ją przed wszelkim rewolucyjnym radykalizmem.

Tu przerywam swoje teoretyzowanie; wiem bardzo dobrze, że właściwie nie jestem do tego powołany, nie mam też wcale pretensyi do tego, jestem jednak zupełnie zadowolony, gdy mię uważają za znośnego praktyka.

* * *

Pozostaje mi jeszcze do wykazania, jak się przedstawia życie z punktu widzenia etycznego.

Rozważając życie etycznie, obserwuję je w jego piękności. Wtedy życie wzbogaca mi się w piękność, a nie jest ubogie w nią, jak dla Ciebie. Nie potrzebuję podróżować po kraju, aby szukać piękna, nie mam też potrzeby przeszukiwania ulic. Nie mam zresztą tyle czasu, co Ty; obserwuję bowiem życie z przyjemnością, lecz także z powagą w jego piękności i mam zawsze dość zajęcia. Mając kiedy godzinę wolną, oglądam sobie ludzi z okna, i oglądam każdego człowieka w jego piękności. Choćby był najnieznacniejszy, najniższy i najuboższy, widzę go w jego piękności; widzę w nim bowiem jednostkę, która jest równocześnie człowiekiem ogólnym; widzę w nim tego, który ma to konkretne zadanie w życiu; ma swoją teleologię w sobie samym, realizuje to swoje zadanie — widocznie zwycięża. Odważny bowiem nie widzi upiorów, lecz zwycięskich bohaterów; a tchórz nie widzi nigdzie bohaterów, lecz wszędzie upiory. Zwyciężyć on musi, jestem przekonany, dlatego walka jego jest piękna. Tak, o tę wiarę w zwycięstwo piękna chcę walczyć na życie i śmierć i żadna moc świata mi jej nie wydrze. Za nic w świecie nie dam jej sobie zabrać, nawet za cały świat nie; gdyż tracąc wiarę, straciłbym cały świat. W tej wierze widzę piękno życia, a piękno, które widzę, nie ma w sobie nic rzetelnego, które jest nieodłączne od wszelkiego piękna w naturze i sztuce, nieodłączne nawet od wiecznej młodości

greckich bogów. Piękność, która zjawia się przed wzrokiem mojej duszy, jest wesoła i bogata w zwycięstwo i silniejsza niż świat cały. A tę piękność widzę wszędzie, nawet tam, gdzie oko Twe nie widzi nic.

Pytanie, czy dałby się pomyśleć świat, w którymby nie potrzebowano pracować, jest właściwie zbyteczne i nierozsądne, gdyż nie uwzględnia danych stosunków realnych, lecz fingowane. Tymczasem jest to zawsze próba obniżenia etycznego pojmowania rzeczy. Gdyby bowiem istniał doskonały świat, w którym praca byłaby niepotrzebna, byłoby także najdoskonalsze życie tych, którzy tego nie potrzebują. Obowiązek pracowania jest tedy smutną koniecznością. Obowiązek nie wyraża więc ogólnoludzkiego, lecz ogólne, a obowiązek nie byłby wtedy wyrazem doskonałości. Dlatego mógłbym zupełnie słusznie odpowiedzieć, że niedoskonały byłby świat, w którymby człowiek nie potrzebował pracować. Im niżej człowiek stoi, tem mniej objawia mu się konieczność pracy; im wyżej stoi, tem więcej ta ostatnia wstępuje w swoje prawa. Obowiązek pracowania dla życia wyraża ogólnoludzkie, i wyraża także w innym znaczeniu ogólne, gdyż jest wyrazem wolności. Przez pracę właśnie człowiek się wyzwala, przez pracę staje się panem ziemi, pracą wkońcu udowadnia, że stoi ponad naturą.

Albo czyżby życie straciło przez to na piękn-

ności, że człowiek musi pracować dla życia? Znowu staję przed znanym pytaniem: Co rozumiemy przez piękność? Pięknem jest widzieć lilie na polu, które nie pracują ani nie przędą, a przecież są piękniejsze niż Salomon w całej swej okazałości i piękności; pięknem jest widzieć ptaki pod niebem, które znajdują żywność, nie siejąc ni zbierając; pięknem jest widzieć Adama i Ewę w raj, gdzie mają wszystko, czego szukają; lecz jeszcze piękniejszym jest, gdy człowiek własną pracą zarabia sobie to, czego mu potrzeba. Pięknem jest, jeżeli Opatrzność wszystko karmi i o wszystko się troszczy, ale jeszcze piękniejszym jest, jeżeli człowiek jest sam sobie niejako Opatrznością. Przez to człowiek staje się wielkim, większym niż każde inne stworzenie, mogąc starać się sam o siebie. Jest to wyrazem doskonałości człowieka, że może pracować, ale dobitniejszym jej wyrazem jest to, że pracować powinien.

Walka o byt ma tę w wysokim stopniu kształcąca właściwość, że nagroda jest tak mała albo raczej, że walczący żadnej nie otrzymuje nagrody. Walczy on tylko o możliwość działania, o to, aby móc na nowo ciągle podejmować walkę. Im znaczniejsza nagroda, im bardziej ona jest poza człowiekiem, tem więcej walczący liczyć się musi z wszystkimi temi wątpliwej jakości namiętnościami, które zamieszkują jego duszę. Ambicya, próżność, duma, oto są siły, które mają ogromną elastyczność

i mogą człowieka daleko zaprowadzić. Kto walczy z troskami o utrzymanie, zauważy wnet, że go owe namiętności opuszczają; jakżeby bowiem mógł uwierzyć, że walka ta może innych zajmować i wzbudzić w nich podziw? Jeżeli nie posiada innych sił, jest bezbronny. A jak marna jest nagroda? Po długiej męce zdobywa sobie to, co najkonieczniejsze i znowu męczyć się musi i nie wolno mu się żadnym zrażać trudem. Patrz, dlatego troski o utrzymanie tak uszlachetniają i kształcą, gdyż nie pozwalają człowiekowi się łudzić. Jeżeli w walce tej nie widzi nic wyższego, jest ona rzeczywiście marna; i słusznie wydaje mu się nędną walka o to, aby mógł spożywać chleb swój w pocie czoła. Lecz walka ta dlatego jest tak uszlachetniającą, gdyż zmusza go widzieć w niej coś więcej, mianowicie walkę zaszczytną, a nagroda dlatego właśnie jest tak małą, aby zaszczyt mógł być tem większy. Walczy on wprawdzie o utrzymanie, lecz jeszcze więcej o to, aby uzyskać siebie samego; a my inni, których los tak ciężko nie dotknął, którzyśmy jednak zachowali cześć dla prawdziwej wielkości takiej walki, my mu się przypatrywać będziemy, jeżeli pozwoli, spoglądać nań będziemy jako na honorowego członka społeczeństwa ludzkiego. Stacza on podwójną walkę, jedną może przegrać a drugą równocześnie wygrać; gdybym nawet chciał pomyśleć rzecz niemożliwą, że wszystkie jego usiłowania, aby znaleźć utrzy-

manie, nie udały się, byłby wprawdzie pokonany, a jednak mógłby w tym samym czasie najszczytniejsze odnieść zwycięstwo.

Pogląd etyczny, według którego obowiązkiem każdego człowieka jest pracować, aby żyć, dwie ma zalety przed estetycznym. Po pierwsze jest on w zgodzie z rzeczywistością, wyjaśnia w niej ogólne, gdy estetyczny przyjmuje coś przypadkowego i nic nie wyjaśnia. Powtóre pojmuje człowieka według jego doskonałości i widzi go w jego prawdziwej piękności.

Twierdzenie etyczne, że każdy człowiek ma pewien zawód, jest wyrazem prawdy, że istnieje rozumny porządek rzeczy, w którym każdy człowiek, o ile tylko chce, znajduje swoje miejsce tak, że wyraża równocześnie ogólnoludzkie i indywidualne. Czyż życie w ten sposób rozważane stało się mniej pięknem? Wprawdzie nie można się cieszyć żadną arystokracją, której znaczenie polega na przypadku, nie, ale posiada się za to królestwo bogów.

Talent pojęty nie jako zawód — a skoro pojmuje się go jako zawód, posiada każdy człowiek jakiś zawód — jest absolutnie egoistyczny. Kto zatem opiera swe życie na talencie, ten urządza sobie, jak może, egzystencję zbójcecką. Niema bowiem dla talentu wyższego wyrazu nad ten, że jest talentem. Talent ten chce się zatem wydostać w całej swej dyferencji. Każdy talent ma zatem skłonność do uczynienia z siebie ośrodka; gdyż

tylko w tem niepoohamowanem parciu naprzód leży właściwe estetyczne użycie talentu. Gdy ktoś posiada kilka talentów, ścierają się one ze sobą na życie i śmierć, nie posiadają bowiem nic wspólśrodkowego, nie posiadają wspólnego wyższego wyrazu.

Pogląd etyczny, że każdy, człowiek posiada zawód, ma przed teorią estetyczną o talencie dwie zalety. Po części nie wyjaśnia on czegoś przypadkowego w bycie, lecz ogólne, po części wskazuje ogólne w jego prawdziwej piękności. Wtedy bowiem dopiero talent jest piękny, gdy objawia się jako zawód, a życie dopiero wtedy jest piękne, gdy każdy człowiek ma pewien zawód.

Na dowód, że się rzecz tak ma, proszę Cię zważ jedno empiryczne spostrzeżenie.

Człowiek mianowicie, znając zawód swój, szuka chętnie poza sobą normatywu, któryby mu do pewnego stopnia wskazał, co ma począć, nie czyniąc zeń jednak niewolnika, któryby mu odpowiednio czas rozłożył i dał nieraz sposobność do zaczynania na nowo. Gdy mu się kiedy praca nie uda, spodziewa się uczynić ją lepiej innym razem, a ten następny raz w czasie nie jest tak daleki. Kto jednak nie ma zawodu, musi, chcąc sobie samemu ustanowić zadanie, często zupełnie inaczej uno tenore pracować. Nie ma żadnej przerwy, chyba że sobie sam pracę przerwie. Gdy się nie uda, to wszystko się nie udaje, i nie może tak

łatwo zacząć na nowo, gdyż brak mu sposobności. W ten sposób staje się on łatwo pedantem, jeżeli nie próżniakiem. Ludziom, zajęтым pewną pracą, zarzuca się często pedanterię. Z reguły nie może taki człowiek wogóle stać się pedantem. Kto jednak nie posiada żadnych określonych prac, ten staje się nim łatwo, choćby dlatego, aby w tej dozwolonej mu zbyt wielkiej wolności nie zejść na bezdroża. Należy mu wtedy wybaczyć pedanterię, która właściwie jest dobrym znakiem; z drugiej jednak strony należy ją uważać za karę, gdyż chciał się wyłamać z pod ogólnego.

Etyk powiada: Każdy człowiek dokonywa i dokonać potrafi tego, by spełnić swe zadanie w życiu. Gdyby się mianowicie rzecz rzeczywiście tak miała, że niektórzy ludzie dokonali czegoś w życiu, a inni nic, powód zaś leżałby w ich przypadkowości, wtedy sceptycyzm byłby naturalnie znowu uzasadniony. Należy tedy powiedzieć: Istotnie wszyscy ludzie równie wiele dokonywają. Nie zalecam wcale indolencyi, ale z drugiej strony należy być ostrożnym w używaniu słowa „dokonać”. — Słowo „dokonać” oznacza stosunek między moją czynnością a innem, co leży poza mojem Ja. Łatwo przekonać się można, że ten stosunek nie pozostaje w mojej mocy, i że o tyle można z tą samą słusnością powiedzieć o najwykleszym człowieku jak o najwybitniejszym talencie, że niczego nie dokonywa. Nie wyraża się przez to nieufności do ży-

cia, jest to raczej uznanie mojej własnej nieznacności a znaczenia każdego innego. Najwybitniejszy talent dokonać może swego dzieła, ale to samo potrafi także najzwyczajniejszy człowiek. Więcej nie może nikt. Czy czegoś dokonają w życiu, w świecie, to nie leży w ich mocy. To, co zrobię, jest wynikiem mojej pracy, mogę się z tego cieszyć, nie wolno mi jednak przypisywać sobie tego absolutnie.

Każdy człowiek może czegoś dokonać, może spełnić swoją pracę. Praca ta może być bardzo różnorodna, ale tego zawsze należy się niezachwianie trzymać, że każdy człowiek ma swoją pracę i że to, co ma dokazać — używszy tego słowa w ogólnem jego znaczeniu — nie pozostaje w mojej mocy. Mogłoby się zatem zdawać, że ów estetyk miał rację, sądząc, że nad rzeczą dokonaną nie należy reflektować, lecz używać zadowolenia, jakie daje rozwój własnego talentu. Błąd jednak polegał w tem, że zatrzymał się on przy egoistycznym określeniu talentu. Zaliczał się sam do wybrańców i nie chciał w życiu dokonać niczego ogólnego, nie chciał uważać swego talentu za swoje pole działania. Przeciwnie należy człowiek, o którym należałoby powiedzieć, że jedyną jego pracą w życiu jest własny rozwój — naturalnie do tych, którzy, mówiąc po ludzku, są najmniej uzdolnieni. Np. młode dziewczę. Należy ono do tych, o których nikt nie odważy się powiedzieć, że

mogą czegoś dokonać. Gdy ponadto dozna nie-
szczęścia w miłości, pozbawiono ją zupełnie na-
dziei dokonania czegoś, dokonywa jednak, o ile
spełnia swoją pracę, o ile rozwija się sama, istot-
nie rzecz biorąc, tyle, co człowiek największy.

„Dokonać czegoś“ a „spełnić swoją pracę“ są
to więc pojęcia identyczne. Pomyśl sobie czło-
wieka poważnie i głęboko wzruszonego; jemu nie
wpada nigdy na myśl, że musi czegoś dokonać,
idea tylko chce się z całą mocą wydostać w nim,
bez względu na to, czy on jest mowcą, pastorem,
czy czemkolwiek chcesz. Nie przemawia on do
tłumu, aby czegoś dokonać, struny jeno instru-
mentu muszą w nim rozbrzmieć; tylko wtedy czuje
się szczęśliwym. Czyż sądzisz, że ten mniej dokaże,
niż inny, który wciąż o tem myśli, czego chce
dokonać ?

Absolutnym warunkiem przyjaźni jest jedność
poglądu życiowego. Posiadając go, nie będziemy
potrzebowali oprzeć swojej przyjaźni na tajemni-
czych uczuciach albo niewyraźnych sympatyach;
nadto nie dożyjemy nigdy tego, cobym nazwał
prawie śmiesznem, żeby jednego dnia mieć przyja-
ciela, a drugiego nie. Nie zaprzeczamy znaczenia
niewyraźnej sympaty, nie jesteśmy bowiem w ściś-
lejszem znaczeniu przyjacielem każdego, którego
pogląd życiowy podzielamy; lecz tem mniej zatrzy-
mujemy się tylko przy zagadkowej sympaty.
Prawdziwa przyjaźń żąda zawsze jasnej świadomości

mości i chroni dlatego od wszelkiego marzycielstwa.

Przyjaźń żąda tedy pozytywnego poglądu na życie. Nie daje się on jednak pomyśleć bez momentu etycznego. W naszych czasach wielu jest ludzi hołdujących systemowi pozbawionemu wszelkiego etycznego. Choćby jednak mieli dziesięć systemów, poglądu życiowego nie posiadają. W naszym wieku można to zjawisko doskonale wyjaśnić, gdyż jak on sam schodzi w najrozmaitszy sposób na manowce, nie idzie naprzód ale wtył, tak i w tym wypadku: najpierw wtajemniczają nas w misterya wielkie, a potem w małe.

Etyczny moment poglądu życiowego staje się właściwym punktem wyjścia dla przyjaźni; dopiero tak pojęta przyjaźń, zyskuje na znaczeniu i piękności. Gdy się zatrzymujemy przy sympatycznym jako tajemniczem, znajduje przyjaźń najdoskonalszy wyraz w stosunku, jaki zachodzi między ptakami towarzyskimi, których życie wspólne jest tak ścisłe, że śmierć jednego pociąga za sobą i śmierć drugiego. Taki stosunek piękny jest w naturze, lecz nie w świecie ducha, jedność poglądu na życie jest pierwiastkiem konstytuującym przyjaźni. Gdy istnieje jedna, istnieje i druga, nawet po śmierci przyjaciela, gdyż przeduchowiony przyjaciel żyje w drugim dalej; gdy ta ustaje, ustaje i przyjaźń, nawet gdy przyjaciel zostaje przy życiu.

Zapatrując się w ten sposób na przyjaźń,

obserwuje się ją etycznie a więc, w piękności. Zyskuje ona przez to równocześnie na piękności i znaczeniu. Czyż mam się powołać na autorytet dla siebie a przeciw Tobie? Dobrze. Jak pojmował Arystoteles przyjaźń? Czyż i on w swoim całym etycznym poglądzie życiowym nie wychodził z tego samego punktu? Z przyjaźnią, mówi bowiem, rozszerzają się pojęcia tego, co słuszne, tak że one do tego samego zmierzają. Opiera on pojęcie prawa na idei przyjaźni. Jego kategoria jest zatem w pewnym znaczeniu doskonalsza niż modernistyczna, która opiera prawo na obowiązku, na abstrakcyjno-kategorycznym; opiera ona je na społecznym. Widać zatem że dla niego idea państwa staje się najwyższem; ale to znowu jest niedoskonałe w jego kategorii.

Lecz nie śmiem zapuszczać się w roztrząsania stosunku między arystotelesowskim a kantowskim pojmowaniem etycznego. Dlatego tylko cytowałem Arystotelesa, aby Ci przypomnieć, że i on był przekonany, iż przyjaźń jest ważnym czynnikiem w etycznym urządzeniu sobie prawdziwego życia. Kto przyjaźń rozważa etycznie, pojmuje ją jako obowiązek. Mógłbym tedy powiedzieć, że jest obowiązkiem każdego człowieka mieć przyjaciela. Użyję jednak innego wyrażenia, które równocześnie określa etyczne w przyjaźni we wszystkim innym, o czem poprzednio mówiłem, oraz podkreśla dobitniej różnicę między etycznym a estetycznym:

Jest obowiązkiem każdego człowieka objawić się. Pismo powiada, że każdego człowieka czeka śmierć, a następnie sąd, na którym wszystko ma się wyjawiać. Etyka powiada, że celem życia i wszelkich rzeczywistych stosunków jest, aby człowiek się objawił. Jeżeli tego nie uczyni, objawienie okaże mu się jako kara. Estetyk przeciwnie nie chce przyznać żadnego znaczenia rzeczywistemu życiu, pozostaje on zawsze w ukryciu, gdyż choćby nie wiadomo jak często i jak bardzo się udzielał światu, nie czyni tego nigdy całkowicie, zawsze pozostaje jeszcze coś, co zachowuje dla siebie, gdyby czynił to całkowicie, postępowałby etycznie. Lecz ta chęć ukrywania mści się zawsze, a najnaturalniej w ten sposób, że się staje zagadkowym sobie samemu. Stąd pochodzi, że wszyscy mistycy, nie uznając pretensyi rzeczywistego życia, aby się objawić, natrafiają na przeszkody i pokusy, jakich nikt inny nie zna. Wygląda to tak, jakoby odkryli zupełnie nowy świat i jakoby sami byli podwójnymi istotami. Kto nie chce walczyć z rzeczywistym życiem, musi walczyć z ułudami.

*

*

*

Tem samem zakończyłem na razie, gdyż nie mam zamiaru wykładać nauki o obowiązkach. Chciałem tylko wykazać, że etyczne w rozmaitych dziedzinach życia codziennego nie tylko dalekie

jest od tego, aby je pozbawić piękności, lecz owszem używa jej. Daje ona spokój i pewną obronę, woła bowiem ciągle do nas: Quod petis, hic est. Ratuje nas od wszelkiego marzycielstwa, które nuży duszę i używa szczęścia. Uczy nas być wesołymi w szczęściu. Nawet i to nie jest możliwe dla estetyka; gdyż szczęście tylko jako takie jest nieskończoną relatywnością; uczy nas także w nieszczęściu być wesołymi i dobrej myśli.

Uważaj to, co napisałem, za skromne notatki do ważniejszego dzieła, nic to nie szkodzi, ma ono przecież swe znaczenie, na które zapewne zważać będziesz. Albo czyżby miało Ci się wydawać, że przywłaszczyłem sobie takowe niesłusznie, że zbłądziłem jako sędzia, a nie jako strona? Chętnie zrzekam się wszelkich pretensyi, nie chcę też wcale przemawiać w imieniu i z polecenia etyki. Jestem wogóle tylko świadkiem i tylko w tem znaczeniu sądziłem, że list mój może rościć sobie prawo do pewnego autorytetu. Kto bowiem mówi z doświadczenia, jest zawsze autorytetem. Ja jestem tylko świadkiem, a oto moje świadectwo *in optima forma*.

TRWOGA I DRŻENIE.

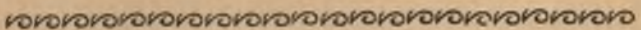
Nastrój.

Żył raz człowiek, który dzieckiem będąc słyszał ową piękną opowieść, jak to Bóg doświadczał Abrahama, jak ten wytrzymał próbę, zachował wiarę i po raz drugi wbrew oczekiwaniu dostał syna.

W późniejszym wieku czytał tę samą opowieść z większym jeszcze podziwem; życie bowiem rozłączyło to, co w pobożnej prostocie dziecka było jeszcze złączone. Im starszym się stawał, tem częściej myśli jego zatrzymywały się przy tej opowieści, entuzjazm jego rósł coraz bardziej i bardziej, a jednak zrozumienie jej stawało się dlań coraz trudniejsze i trudniejsze. Wkońcu zapomniał dla tej opowieści o wszystkim innem; dusza jego jedno tylko miała życzenie, aby ujrzeć Abrahama, jedną tylko żywiła tęsknotę: ach, gdybym też była świadkiem owego zdarzenia! Nie pragnął on piękności Wschodu ni wspaniałości ziemskiej Obiecanego Kraju, ni bogobojnej pary, której starość Bóg pobłogosławił, ni czcigodnej postaci podesz-

łego patriarchy, ni kwitnącej młodości użyczonego mu przez Boga Izaka — co do niego, mogła się cała ta historia rozegrać na pustym stepie. Jedyne jego tęsknotą było towarzyszyć Abrahamowi w owej trzydniowej podróży, którą odbywał, przed sobą mając troskę, koło siebie syna swego Izaka. Jego życzeniem było być obecnym w owej chwili, gdy Abraham wznosił ocy swe i ujrzał w dali górę Moriah, w owej godzinie, gdy zostawił osły i sam na sam z Izakiem wstępował na górę. Gdyż tem, co go zajmowało, nie była kunsztowna tkanina fantazyi, lecz groza myśli.

Ów człowiek nie był myślicielem; nie odczuwał potrzeby wyjścia poza wiarę; zdawało mu się, że najwspanialszą musi być rzeczą żyć jako ojciec wiary w wspomnieniu ludzi, że zazdrości godnym jest los posiadania wiary, choćby nikt o tem nie wiedział. Ów człowiek nie był uczonym egzegetą, nie rozumiał po hebrajsku. Gdyby był rozumiał po hebrajsku, zrozumiałby może z łątwością opowieść ową i Abrahama.



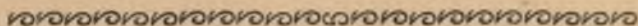
I.

Bóg tedy doświadczał Abrahama i rzekł doń: „Weź Izaka, syna swego jedynego, którego kochasz, idź do kraju Moriah i ofiaruj go tam na całopalenie na górze, którą ci wskażę“.

Wczesny był ranek. Abraham wstał wczas; kazał osiodłać osły i opuścił chatę. Izak był z nim. Sara zaś spoglądała za nimi z okna w dolinę, aż znikli jej z oczu. Trzy dni jechali milcząc. Jeszcze czwartego dnia rano nie wyrzekł Abraham ni słowa, lecz wzniosł oczy i ujrzał w oddali górę. Zostawił chłopców i szedł sam pod górę, Izaka mając przy boku. I Abraham rzekł sam do siebie: „Przecież nie będę ukrywał przed Izakiem, dokąd prowadzi ta droga“. Stanął i położył rękę na głowie Izaka, błogosławiąc go, a Izak pochylił się, aby odebrać błogosławieństwo ojca. Miłość ojcowska przemawiała z twarzy Abrahama, wzrok jego był łagodny i słodki, słowa pełne powagi i upomnienia. Lecz Izak nie mógł go rozumieć, dusza jego nie umiała się wznieść. Objął kolana Abrahama, błagając u stóp jego. Prosił o młode swe życie, o piękną swą nadzieję. Wspominał radość w domu Abrahama; wspominał smutek i samotność. Wtedy Abraham podniósł chłopca i szedł z nim ręka w rękę. Słowa jego były pełne pociechy i upomnienia. Ale Izak nie mógł go rozumieć. Wstąpił na górę Moriah, ale Izak go nie rozumiał. Wtedy odwrócił się na chwilę od niego — a gdy Izak ujrzał znowu oblicze ojcowskie, było zmienione. Wzrok jego był dziki, postać groźna. Pochwycił Izaka za pierś, rzucił nim o ziemię i rzekł: „Chłopcze głupi, czy sądzisz, że to jest rozkaz Boży? Nie, to moja przyjemność!“ Wtedy

Izak zdrzął i zawołał w trwodze: „Boże w niebieszech, zlituj się nade mną! Boże Abrahama, zlituj się nade mną! Gdy nie mam ojca na ziemi, Ty mi bądź ojcem!“ A Abraham rzekł cicho do siebie: „Panie niebios, dziękuję Ci; wszak wolę, aby uwierzył, że jestem nieлюдzkim, niż gdyby miał stracić wiarę w Ciebie“.

Gdy się ma dziecko od piersi odłączyć, poczerni matka pierś, — byłoby przecież okrucieństwem zostawić piersi powab, gdy dziecko nie ma jej więcej dostać. A tak wierzy dziecko, że pierś się zmieniła, lecz matka — została ta sama; wzrok jej miłości pełen i pieśczoły, jak zwykle. Chwała matce, która straszniejszych nie potrzebuje środków, aby odłączyć dziecko od piersi.

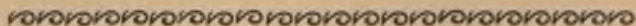


II.

Wczesny był ranek. Abraham wstał wczas. Uścisnął Sarę oblubienicę starości, a Sara ucałowała Izaka, który uwolnił ją od wstydu — swoją dumę, swą nadzieję po wsze pokolenia. — Jechali milcząc wzdłuż drogi. Aż do czwartego dnia, wzrok Abrahama utkwiony był w ziemi, wtedy wzrok podniósł i ujrzał w dali górę Moriah. Znowu spuścił wzrok. Milcząc ułożył barana, którego Bóg wybrał. Ofiarował go i wrócił do domu. — Od

tego dnia zestarzał się Abraham; nie mógł zapomnieć, że Bóg żądał czegoś takiego od niego. Izak rósł jak przedtem. Abrahama wzrok pociemniał; nie widział więcej swej pociechy.

Gdy dziecko dorosło, i ma być odłączone, wtedy matka zakrywa jak dziewica pierś — dziecko nie ma więcej matki. Chwała dziecku, które w inny sposób nie straciło matki.



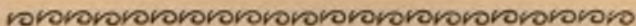
III.

Wczesny był ranek. Abraham wstał wczas, ucałował Sarę, młodą matkę, a Sara ucałowała Izaka, swoją rozkosz, swoją radość po wsze czasy. I Abraham jechał drogą zamyślony. Myślał o Hagarze i synu jej, którą niegdyś wypędził na pustynię. Wstąpił na górę; wyciągnął nóż.

Cichy był wieczór. Abraham wyjechał samotnie, jechał ku górze Moriah. Padł na twarz i prosił Boga, aby mu przebaczył grzech, że chciał ofiarować Izaka, że ojciec zapomniał o obowiązku wobec syna. Częściej jeździł samotną drogą, lecz nie miał spokoju. Nie mógł pojąć, jak może być grzechem, iż chciał ofiarować Bogu najlepsze, co posiadał, to, co po tysiąc razy wyżej cenił, niż własne życie. A jednak — jeżeli to było grzechem, jeżeli Izaka tak nie kochał, jak był powinien — to nie

mógł pojąć, jak grzech może być darowany. Bo czyż istnieje straszniejszy grzech?

Gdy dziecko ma być odłączone, smuci się i matka, że ma się rozłączyć z dzieckiem; że dziecko, które spoczywało najpierw pod sercem jej, a potem leżało przy jej piersi, teraz nie ma jej być więcej tak blizkiem. I tak smucą się razem przez krótki czas żałoby. Chwała matce, która dziecko zachowała tak blisko i nie potrzebowała się troszczyć o więcej!



IV.

Wczesny był ranek. W domu Abrahama przygotowano wszystko do podróży. Pożegnał się ze Sarą. Eliezar, wierny sługa, towarzyszył mu kawał drogi, a potem powrócił. Jechali obok siebie, Abraham i Izak, aż przybyli na górę Moriah. I Abraham przygotował wszystko do ofiary, spokojnie i łagodnie. Lecz kiedy się odwrócił i wyciągnął nóż, widział Izak, jak lewica Abrahama ścisnęła się w rozpacz, a drzenie przeleciało jego ciało — lecz Abraham dobył noża. —

Wtedy powrócili do domu, a Sara wybiegła im naprzeciw. Lecz Izak stracił wiarę. Nigdy nie mówiono o tem ni słowa. Izak do nikogo nie mówił o tem, co widział, a Abraham nie przeczuwał, że ktoś to widział.

Gdy dziecko ma być odłączone, przygotowuje matka silniejszy pokarm, aby dziecko nie zginęło.

Chwała temu, kto silniejszy przygotował pokarm!

W ten i podobny sposób rozmyślał o tem zdarzeniu ów człowiek, o którym mówimy. Ilekroć wracał z wędrówki do góry Moriah, upadał ze znużenia i składał ręce, mówiąc: „Nikt przecież nie był tak wielkim, jak Abraham, któż go zrozumieć zdoła?”

Czy istnieje teleologiczna suspensja etycznego ?

Etyczne, jako takie, jest ogólnem, a jako ogólne tem, co dla wszystkich jest ważne; inaczej wyrażone: co w każdej chwili jest ważne. Spoczywa ono immanentnie w sobie samem, nie ma poza sobą nic, coby było jego τέλος, lecz jest samo τέλος dla wszystkiego, co ma poza sobą; przejąwszy to w siebie, osiągnęło swój cel. Bezpośrednio zmysłowo i psychicznie określony osobnik ma jako taki swoje τέλος w ogólnem, a etyczne jego zadanie polega na tem, aby się sam wyrażał ciągle w tem ogólnem, wyzbył się swojej jednostkowości i stał się ogólnem. Skoro osobnik chce w swojej jednostkowości nadać sobie znaczenie wobec ogólnego, grzeszy i może tylko przez uznanie tego grzechu pogodzić się znowu z ogólnem. Ilekroć osobnik, wstąpiwszy w ogólne, poczuje popęd do nadania sobie znaczenia jako osobnikowi, ulega pokusie i może się od niej w ten tylko sposób uwolnić, że skruszony pozwoli sobie samemu jako osobnikowi rozpuścić się w ogólnem. Jeżeli to

jest najwyższym, co się da powiedzieć o człowieku i jego bycie, to etyczne ma to samo znaczenie, co wieczne szczęście, które w każdej chwili i wiecznie jest τέλος człowieka. Byłoby bowiem sprzecznością, gdyby się można było wyrzec wiecznego szczęścia, t. j. suspendować je teleologicznie; skoro bowiem coś się suspenduje, traci się je przez to, gdy to, co się suspenduje, nie jest stracone, lecz jest właśnie zawarte w tem wyższym, które jest jego τέλος.

Jeżeli się rzecz tak ma, w takim razie Hegel ma słuszność, każąc człowiekowi tylko jako osobnikowi być określonym w dobrem i sumieniu; ma słuszność, uważając ową określoność za „moralną formę złego“ (por. szczególnie filozofię prawa), która w teleologii moralnego ma być zniesioną, tak, że osobnik, pozostający w owem stadyum, albo grzeszy albo ulega pokusie. Pod tym jednak względem Hegel nie ma słuszności, że mówi o wierze — nie ma słuszności w tem, że nie protestuje głośno i stanowczo przeciw temu, że Abraham zażywa czci i poważania, jako ojciec wiary, gdy jako morderca powinienby być wyklęty i wygnany.

Wiara mianowicie jest paradoksem, że osobnik wyższy jest od ogólnego, lecz — zważyć należy — w tem znaczeniu, że się ruch powtarza, że on się, bywszy w ogólnem, izoluje jako osobnik, który stoi wyżej, niż ogólne. Jeżeli to nie jest istotą wiary, to Abraham jest stracony, to wiara nigdy nie

istniała w świecie, właśnie dlatego, ponieważ zawsze istniała. Jeżeli bowiem etyczne, t. j. moralne, jest najwyższem i w inny sposób nie pozostaje w człowieku nic niewymiernego, jak tylko to, że tem niewymiernem jest zło, t. j. jednostkowość, która powinna być wyrażona w ogólnem: to nie trzeba żadnych innych kategorii, jak tylko tych, których używała filozofia grecka, albo takich, które dadzą się z tamtych przez konsekwentne myślenie wywieść. Tego nie powinien był Hegel ukrywać, będąc obytym w filozofii greckiej. Słyszy się nieraz ludzi, którzy zamiast gubić się w studyach, gubią się we frazesach, opowiadających, że nad chrześcijańskim światem świeci jasne światło, gdy głęboka ciemność okrywa pogaństwo. Słowa takie czyniły na mnie dziwne wrażenie, gdyż dotychczas jeszcze każdy głębszy myśliciel, każdy poważniejszy artysta odmładnia się w wiecznej młodości greckiego narodu. Twierdzenie owo da się tylko w ten sposób wyjaśnić, że ludzie owi nie wiedzą, co mają powiedzieć, wiedzą tylko, że mają coś powiedzieć. Prawdą jest, gdy się mówi, że pogaństwo nie ma wiary; ale jeżeli się przez to cośkolwiek chciało powiedzieć, to trzeba już nieco jaśniej zdać sobie z tego sprawę, co się przez wiarę rozumie; inaczej bowiem wszystko zamienia się w frazes. Łatwo jest wyjaśnić byt cały, również i wiarę, nie mając pojęcia o tem, co to jest wiara, a nie kalkuluje najgorzej w życiu ten, kto liczy na

podziw, dając takie wyjaśnienie; dzieje się bowiem tak, jak mówi Boileau: „un sot trouve toujours un plus sot, qui l'admire“.

Wiara jest właśnie tym paradoksem, że osobnik jako osobnik wyżej stoi, niż ogólne, że jest wobec niego uprawniony, nie podporządkowany ale nadporządkowany, przyczem zważyć należy, że w ten sposób, iż tylko osobnik, który będąc jako osobnik podporządkowany ogólnemu, teraz przez ogólne staje się osobnikiem, że tylko ten osobnik jest nadporządkowany ogólnemu; że osobnik jako osobnik w absolutnym stoi stosunku do absolutu. To stanowisko nie znosi pośrednictwa, gdyż wszelka medyacya dzieje się właśnie kosztem ogólnego. Jest ono i pozostaje wiecznie paradoksem, nieprzystępnym dla myślenia. A jednak wiara jest tym paradoksem, albo też (oto są konsekwencye, co do których chciałbym czytelnika prosić, aby je w każdym punkcie zachował in mente, gdybym ich z powodu rozwlekłości nie mógł nawet wszędzie powtórzyć), albo też wiara nigdy nie istniała, właśnie dlatego, że zawsze istniała, albo też Abraham jest stracony.

Prawdą jest, że paradoks może osobnik łatwo zamienić z pokusą, ale to nie wystarcza, by go ukrywać. Prawdą jest, że niejedno ma taką właściwość, która go odpycha; ale dlatego nie wolno czynić wiary czem innem, aby i jego moc osiąść, lecz raczej dodać należy, że się jej nie posiada.

Przeciwnie powinnyby ci, którzy posiadają wiarę, starać się o to, aby podać kilka jej cech, któreby pozwoliły odróżnić paradoks od pokusy.

Opowieść o Abrahamie zawiera tedy taką teologiczną suspenzyę etycznego. Nie brakło przebystrych głów i gruntownych badaczy, którzy znaleźli analogię do tego. Mądrość ich sprowadza się do pięknego zdania, że ostatecznie wszystko jest równe. Gdy się bliżej przypatrzymy, wątpię bardzo, czy na całym świecie znajdziemy choć jedną analogię z wyjątkiem jednej późniejszej, która jednak niczego nie dowodzi, jeżeli stwierdzono, że Abraham przedstawia wiarę i że ta jest normalnie wyrażona w nim, którego życie jest nie tylko możliwie najwyższym paradoksem — lecz jest tak paradoksalne, że się wogóle nie da pomyśleć. Działa on na mocy absurdu, gdyż jest to właśnie absurd, że jako osobnik stoi wyżej od ogólnego. Paradoks nie znosi pośrednictwa, gdyż skoro go spróbuje, musi przyznać, że ulegał pokusie, a jeżeli tak, to nie przychodzi nigdy do tego, aby ofiarować Izaka, albo jeżeli Izaka ofiarował, musi skruszony wrócić do ogólnego. Na mocy absurdu otrzymuje napowrót Izaka. Abraham nie jest tedy w żadnej chwili bohaterem tragicznym, lecz czemś zupełnie innym, jest on albo mordercą albo wierzącym. To, co leży między tem i co ocala bohatera tragicznego, nie da się zastosować do Abrahama. Dlatego mogą zrozu-

mieć bohatera tragicznego, Abrahama nie potrafię zrozumieć, chociaż go w pewnym znaczeniu — rzekłbym, szalonym znaczeniu bardziej podziwiam niż wszystkich innych.

Stosunek Abrahama do Izaka wyrażony etycznie jest ten, że ojciec powinien syna bardziej kochać niż siebie samego. Lecz etyczne ma na swoim obwodzie rozmaite stopnie. Przypatrzymy się, czy w tem opowiadaniu znajduje się jakiś wyższy wyraz etycznego, który jego działanie etycznie może wyjaśnić, może go etycznie uprawnić do zasuspendowania etycznego obowiązku wobec syna, nie wychodząc jednak przez to poza tel ologię etycznego.

Gdy plan, na którym zależy całemu ludowi doznaje przeszkody, gdy przedsięwzięcie wskutek niełaski nieba doznaje przeszkody, gdy gniewne bóstwo zsyla ciszę wiatru urągającą wszelkim usiłowanym — gdy wieszcz spełniając ciężki swój obowiązek oznajmia, że Bóg żąda dziewicy na ofiarę — ma ojciec jak bohater złożyć tę ofiarę. Wielkodusznie ma ukryć ból swój, choćby sobie życzył „być owym chudopachołkiem, któremu wolno płakać“ (Euripides, *Ifigenia w Aulis*, w. 448) a nie królem, który po królewsku musi działać. A choć ból samotnie wciska się w jego pierś, choć ma tylko trzech współwiedzających (w. 107) wśród ludu: wkrótce lud cały będzie współwiedzającym jego bólu i współwiedzającym jego czynu;

wkrótce się dowie, że on chciał ofiarować dla dobra ludu ją, córkę, młodziutką, w kwiecie wieku dziewicę. „O piersi, wy lica miłosne, o złotopukliste włosy!” (w. 617). Córkę go wzruszy swemi łzami, ojciec odwróci twarz, ale bohater podniesie nóż. — A gdy następnie wieść o tym czynie dotrze do ojczyzny, rumienić się będą dziewice Grecyi z uniesienia, a jeżeli córka była narzeczoną, narzeczony nie będzie się gniewał, lecz dumny będzie z tego, że i on ma cząsteczkę udziału w czynie ojcowskim, gdyż delikatniejsze więzy jeszcze łączyły dziewicę z nim niż z ojcem.

Gdy odważny sędzia, który wybawił Izraela w krytycznej chwili, jednym tchem Boga i siebie wiąże jednym i tem samem ślubowaniem przemieni bohatersko radość dziewicy, radość ukochanej córki w smutek i cały Izrael opłakiwać będzie dziewczą jej młodość; lecz każdy wolny człowiek zrozumie Jeftę, każda odważna kobieta podziwiać go będzie, a każda dziewica izraelska życzyć sobie będzie, by móc pójść za przykładem jego córki. Bo i cóż pomogło, że Jefta zwyciężył wskutek ślubu, gdy go nie dotrzymał; czyż nie musiało być później zwycięstwo odebrane jego ludowi?

Gdy syn zapomina o swym obowiązku, a państwo powierza ojcu miecz sędziowski, gdy prawa żądają kary z ręki ojca, zapomni on jak bohater, że winny jest jego synem, ukryje bohatersko swoją boleść; a nikt z ludu, nawet syn jego własny, nie

będzie mógł nie podziwiać ojca, a ilekroć się wyjaśniać będzie prawa rzymskie, tylekroć wspomni się o tem, że niektórzy wyjaśniali je bardziej naukowo, lecz nikt wspanialej jak Brutus. —

Gdyby natomiast pomyślnym pędzona wiatrem flota pełnymi żagli przybyła do celu, gdy Agamemnon wysłał owego posłańca po Ifigenię, aby ją ofiarować; gdyby żadne śluby, które rozstrzygnęły los ludu, nie były wiązały Jefty, gdy mówił do córki swej: „Opłakuj teraz przez dwa miesiące krótką swą młodość, a potem zabiję cię na ofiarę“; gdyby Brutus był rozkazał liktorom ściąć swego niewinnego syna — któżby ich był rozumiał? Gdyby ci trzej mężowie na pytanie, dlaczego tak postępują, odpowiedzieli: „Jest to próba, którą na nas nałożono“, czyżby ich wtedy lepiej rozumiano?

Gdy Agamemnon, Jefta i Brutus w krytycznej chwili jak bohaterzy przewyciężają ból, po bohaterku uważając ukochane za stracone i czyn choćby tylko zewnątrznie spełniają, żadna szlachetna dusza z pewnością nie powstrzyma się od łez, które wytryskają z współczucia z ich bólem, z podziwu dla ich czynu. Gdyby przeciwnie ci trzej mężowie dodali w krytycznej chwili do bohaterstwa, z którymby znieśli ból, nieznaczone słowo: „A jednak to się nie stanie“ — niktby ich nie rozumiał. Gdyby dodali wyjaśnienie: „Wierzmy w to na mocy absurdu“, niktby ich mimo to

nie rozumiał. Bo któżby z łatwością nie rozumiał, że byłoby absurdem wierzyć w to, ale któżby rozumiał, że można wtedy w to wierzyć?

Różnica—między bohaterem tragicznym a Abrahamem łatwo wpada w oko. Tragiczny bohater pozostaje jeszcze w granicach etycznego. Każę on wyrazowi etycznego znaleźć swoje τέλος, w wyższym wyrazie etycznego; obniża etyczny stosunek między ojcem a synem albo córką a ojcem do uczucia, które ma swoją dyalektykę w stosunku swoim do idei moralności. — Nie może więc w tym wypadku być mowy o teleologicznej suspensyi etycznego jako takiej.

Inaczej ma się rzecz z Abrahamem. On przez swój czyn przekroczył granicę całej dziedziny etycznego. Jego τέλος leżało dalej poza etycznym; uwzględniając to τέλος zasuspendował etyczne. Chciałbym bowiem wiedzieć, jak można chcieć podciągnąć czyn Abrahama pod stosunek do ogólnego; czy między tem, co Abraham uczynił a ogólnem da się znaleźć inny jakiś punkt stychny jak ten, że je przekroczył. Abraham przekracza ogólne nie po to, aby ocalić lud, ani po to, aby utrwalić ideę państwową, ani też po to, aby przebłagać zagniewanych bogów. Gdyby można było mówić o tem, że bóstwo było zagniewane, byłoby ono niem tylko na Abrahama, a całe postępowanie Abrahama nie miałoby żadnego związku z ogólnem, byłoby czysto prywatnem przedsięwzięciem.

U Abrahama niema miejsca na pośrednictwo; wyrażając się inaczej: Abraham nie może mówić. Mówiąc wyrażam ogólne: jeżeli tego nie czynię, nie rozumie mnie nikt. Skoro zatem Abraham chce siebie wyrazić w ogólnem, musi powiedzieć, że jego sytuacja jest pokusą, gdyż niema wyższego wyrazu dla ogólnego, niczego, coby stało ponad ogólnem, które on przekracza.

Abraham zatem budząc podziw przeraża mnie równocześnie. Ten, który wyrzeka się siebie samego i ofiaruje się dla obowiązku, wyrzeka się skończonego, aby osiągnąć nieskończone, postępuje zupełnie pewnie.

Tragiczny bohater wyrzeka się pewnego dla jeszcze pewniejszego, a oko widza spoczywa na nim bez troski. Ale co czyni ten, który wyrzeka się ogólnego, aby uchwycić coś wyższego, co nie jest ogólnem? Czyż możliwe co innego jak tylko to, że to jest pokusa? A jeżeli to jest możliwe a osobnik by się jednak pomylił — jaki pozostawałby dlań ratunek? Znosi on cały ból tragicznego bohatera, niszczy swą radość na tym świecie, wyrzeka się wszystkiego, a może odbiera sobie w tej samej chwili wzniosłą radość, która była mu tak drogą, że ją za wszelką cenę okupić pragnął. Jego widz żadną miarą pojąć ani też bez troski na niego patrzeć nie może. A może wcale nie da się wykonać to, do czego wierzący dąży, gdyż nie da się ono nawet pomyśleć. Albo gdyby

doks, że on jako osobnik stawia siebie w stosunek absolutny do ogólnego. Czy jest do tego uprawniony? Uprawnieniem jego jest znowu paradoks; jeżeli bowiem jest uprawniony, to nie na mocy tego, że jest ogólnem, lecz na mocy tego, że jest osobnikiem.

Jakże przekonywa się osobnik o tem, że jest uprawniony? Bardzo to wygodnie niwelować cały byt z punktu idei państwowej lub społecznej. Z tego stanowiska można bardzo łatwo pośredniczyć. Nie dochodzi się bowiem wcale do paradoksu, że osobnik jako taki stoi wyżej niż ogólne, co też dobitnie wyrazić mogę przez twierdzenie Pytagorasa, że liczba nieparzysta jest doskonalszą niż parzysta. O ile się w naszych czasach słyszy okolicznościową odpowiedź w odniesieniu do paradoksu, opiewa ona zwyczajnie: Należy to osądzić według *wyniku*. Bohater który stał się *σκανδαλον* swoich współczesnych, woła w świadomości, że jest paradoksem, który się nie może wysłowić, spokojnie do współczesności: Wynik już wykaże, że byłem uprawniony. W naszych czasach słyszy się rzadziej ten głos; bo nie wydając wprawdzie bohaterów — co właśnie jest ich wadą — mają tę dobrą jednak stronę, że wydają mało karykatur. Jeżeli zatem słyszymy w naszych czasach słowa: to ma być osądzane według wyniku, wiemy zaraz dokładnie, z kim mamy zaszczyt mówić. Wielu jest w ten sposób mówiących a nazwę

skończoności na nieskończone pytanie) w swojej dyalektyce zupełnie inaczej ukształtowany, niż byt bohatera. Albo czyż okoliczność, że Abraham *c u d e m* dostał Izaka, udowodnić może jego uprawnienie do zachowania się jako osobnika wobec ogólnego? Gdyby był Izaka rzeczywiście ofiarował, czyżby był dlatego mniej uprawniony?

Ale jesteśmy ciekawi wyniku, jak końca powieści: o trwodze, nędzy, paradoksie nie chcemy nic wiedzieć. Z wynikiem kokietuje się estetycznie; przychodzi on równie niespodzianie, ale i równie lekko, jak wygrana na loteryi; usłyszawszy wynik, jesteśmy zbudowani. A przecież świętokradca, pracujący młotem i żelazem, nie jest tak niskim zbrodniarzem, jak ów człowiek, który w ten sposób plądruje świętość. Judasz, który sprzedał swego pana za trzydzieści srebrników, nie jest bardziej pogardy godzien, jak ten, który w ten sposób sprzedaje wielkie.

Brzydzi to moją duszę mówić o wielkiem niejako *n i e p o l u d z k u*, pozwolić mu świtać z nieskończonej oddali w niejasnej postaci, kazać mu być wielkiem, mimo to, że ludzkie w niem się nie objawiło, przez co przestaje wtedy być wielkiem. Gdyż nie to czyni mię wielkim, co mię spotyka, lecz to, co czynię; a nikt — spodziewam się — nie będzie myślał, że człowiek stał się wielkim gdy wygrał główną wygraną na loteryi. Choćby

człowiek urodził się w najniższych stosunkach, żądam jednak od niego na mocy jego godności ludzkiej, żeby sobie mógł wyobrazić zamek królewski inaczej, aniżeli w dalekiej oddali, wyobrazić sobie jego wielkość inaczej, niż w nieokreślonem marzeniu; żądam, aby go w duchu nie wywyższał i równocześnie nie niszczył przez to, że go w nizki sposób wywyższa; żądam od niego, aby miał odwagę tam wystąpić także pewnie i z godnością. Niechaj nie traci swej godności tak dalece z oczu, żeby, uwłaczając wszelkiej przyzwoitości i wszelkiej czci, był w stanie prosto z ulicy wpaść do sali królewskiej. Przez to onby więcej stracił, niż król. Przeciwnie, niech ma w tem przyjemność uważać na każdy przepis przyzwoitości z wesołem i ufem oddaniem się. To właśnie nada mu swobodę. Jest to tylko obraz, gdyż owa różnica jest tylko bardzo niedoskonałym wyrazem duchowej różnicy.

Żądam od każdego tyle poczucia godności ludzkiej, żeby się odważył wstąpić w owe pałace, gdzie nietylko pamięć wybranego mieszka, lecz gdzie oni sami mieszkają. Niech się nie pcha bezwstydnie i nie narzuca im swego pokrewieństwa, niech go każdy ukłon uszczęśliwia, którym daje wyraz swojej czci, ale niech wystąpi swobodnie, pewnie i niechaj zawsze będzie czemś więcej niż posługaczem. Jeżeli nie chce być czemś więcej, to w ogóle nigdy nie wejdzie. Tem, co mu ma w tem

wszystko trybem kobiecym, a czas ten jest czasem trwogi, nędzy i paradoksu. Anioł był wprawdzie usłużnym duchem, lecz nie był duchem chętnym do usług, któryby poszedł do innych dziewic izraelskich i rzekł do nich: „Nie pogardzajcie Maryą, dzieje się w niej coś nadzwyczajnego“. Anioł przyszedł tylko do Maryi i nikt jej nie mógł rozumieć. Któż kobietę tak obrażano, jak Maryę? A jednak, czyż i tu nie jest prawdą, że Bóg jednym tchem przeklina człowieka, którego błogosławi? Tak należy Maryę duchowo pojąć i nie jest ona wcale — oburza mię wypowiedzenie tego słowa, a więcej jeszcze to, że ją tak bezmyślnie i kokieteryjnie pojęto — nie jest ona wcale damą, która siedzi na pokaz i bawi się boskiem dzieckiem. Jeżeli mimo to mówi: „Patrz, jestem służebnicą Pańską“, jest przez to wielką, i sądzę, że nie trudno będzie wyjaśnić, dlaczego ona właśnie stała się matką Boga. Nie potrzebuje ona ziemskiego podziwu, równie jak Abraham nie potrzebuje łez, gdyż ona nie była bohaterką, a on nie był bohaterem; obydwójce stali się większymi od tych — nie przez to, że im oszczędzono nędzy, męki paradoksu, nie, stali się nimi przez nie właśnie.

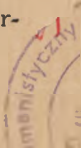
Jest to rzecz wielka, gdy poeta, wprowadziwszy swego tragicznego bohatera dla podziwu ludzi, powiedzieć może: „Płaczcie nad nim, gdyż zasługuje na to“. Wielkiem bowiem jest zasłużyć

na łzy tych, którzy zasługują na to, aby wylewali łzy, wielkiem jest, że poeta może tłum ująć w cugle, może ludzi karcić, aby się każdy sam zbadał, czy jest godny płakać nad bohaterem, gdyż splukująca woda sentymentalnych jest poniżeniem świętości. Lecz większem od tego jest, że rycerz wiary sam może powiedzieć do szlachetnego człowieka, który chce płakać nad nim: „Nie płacz nade mną, lecz płacz nad sobą samym“.

Jesteśmy wzruszeni, staramy się sprowadzić owe piękne czasy, dajemy się porwać ckliwej, słodkiej tęsknocie za celem swych życzeń, które chciałyby widzieć Zbawiciela, jak kroczył po Obiecanym Kraju. Zapominamy o trwodze, nędzy i paradoksie. Czyż było tak łatwo nie łudzić się? Czyż nie było straszdem, że człowiek ten, który żył wśród innych, był Bogiem, czy nie było straszdem siedzieć z nim przy stole?

Czyż było tak łatwą rzeczą stać się apostołem? Lecz w y n i k, wynik 1800 lat — on pomaga owemu nędznemu oszustwu, którem oszukujemy siebie samych i innych. Nie czuję odwagi życzyć sobie być współczesnym takim zdarzeniom. Lecz dlatego nie osądzam surowo tych, którzy się pomylili, nie osądzam źle tych, którzy natrafili na to właściwe.

Lecz wracam do Abrahama. W czasie przed wynikiem był Abraham w każdej chwili albo mor-



dercą albo stoimy wobec paradoksu, który wyższy jest ponad wszelkie pośrednictwa.

Historia Abrahama zawiera tedy teleologiczną suspensję etycznego. Jako osobnik został wyniesiony ponad ogólne. Oto jest paradoks, który nie znosi pośrednictwa. Jest równie niejasnym, jak on w niego wszedł, jak jest niejasne, w jaki sposób pozostaje w nim. Jeżeli się z Abrahamem w ten sposób rzecz nie ma, to nie jest on nawet tragicznym bohaterem, lecz mordercą. Jest bezmyślnością nazywać go dalej ojcem wiary, mówić o tem przed ludźmi, którzy się o nic innego nie troszczą jak tylko o słowa. Bohater tragiczny może się stać człowiekiem przez własną siłę, rycerz wiary nie. Jeżeli człowiek wstępuje na ciężką pod pewnym względem drogę tragicznego bohatera, to niektórzy mogą mu służyć radą; ten, który kroczy wąską ścieżką wiary, nie ma nikogo, ktoby mu mógł radzić, nikogo, ktoby go mógł zrozumieć. Wiara jest cudem, a jednak on nie jest wykluczonym od tego; gdyż tem, w czem się skupia całe życie ludzkie, jest namiętność, a wiara jest namiętnością.

Czy istnieje absolutny obowiązek wobec Boga?

Etyczne jest ogólnem, a jako takie znowu boskie. Można tedy słusznie powiedzieć, że każdy obowiązek jest w zasadzie obowiązkiem wobec Boga; nie mogąc jednak więcej powiedzieć, mówi się równocześnie, że się właściwie nie ma żadnego obowiązku wobec Boga. Obowiązek staje się obowiązkiem przez to, że odnoszą go do Boga; ale przez sam obowiązek nie wchodzi w stosunek do Boga. I tak jest n. p. obowiązkiem kochać swego bliźniego. Jest to obowiązkiem dlatego, że się odnosi do Boga, ale w obowiązku nie wchodzi w stosunek do Boga lecz do bliźniego, którego kocham. Jeżeli więc w tym związku mówię, że jest moim obowiązkiem kochać Boga, to jest to właściwie tylko tautologia, o ile się „Boga“ pojmuje zupełnie abstrakcyjnie jako „boskie“, t. j. jako „ogólne“, t. j. jako „obowiązek“. Cały byt ludzkości zatacza w ten sposób krąg w sobie samym, a etyczne jest równocze-

śnie ograniczającym i wypełniającym. Bóg staje się niewidzialnym, nikłym punktem, omdlałą myślą; jego moc leży tylko w etycznym, wypełniającym byt.

O ileby zatem ktoś miał zamiar kochać Boga inaczej niż w sposób wyżej podany, jest przesadnym. Kocha wtedy zjawisko, któreby mu powiedziało, gdyby tylko posiadało tyle mocy, aby móc przemówić: „Nie żądam twojej miłości, pozostań tylko tam, gdzie należysz“. O ileby ktoś wpadł na pomysł Boga inaczej kochać, stałaby się ta miłość podejrzaną, podobnie jak miłość, o której mówi Rousseau: miłość, z jaką człowiek kocha Kafrów, zamiast kochać bliźniego.

Jeżeli tedy to, o czem mówiłem dotychczas, jest słuszne, jeżeli niema w człowieku nic niewymiernego lecz niewymierne, które istnieje, jest niem tylko przez przypadek, z którego żadne nie wynikają skutki, o ile cały byt obserwujemy z punktu widzenia idei, to ma Hegel rację; w tem jednak nie ma racyi, że mówi o wierze albo że chce, by Abraham uchodził za ojca wiary, gdyż tem samem wydał wyrok potępiający tak na Abrahama jak i na wiarę. W filozofii Hegla stoi zewnętrzne (uzewnętrznienie) wyżej, niż wewnętrzne. Wyjaśnia się to często na przykładzie. Dziecko jest wewnętrznem, mężczyzna zaś zewnętrznem; stąd pochodzi, że dziecko właśnie przez zewnętrzne a odwrotnie mężczyzna, jako zewnętrzne, wła-

śnie przez wewnętrzne jest określony. Wiara przeciwnie jest owym paradoksem, że wewnętrzne wyżej stoi, niż zewnętrzne, albo, żeby użyć znowu poprzedniego wyrażenia, że liczba nieparzysta wyżej stoi niż parzysta.

Dla etycznej obserwacji życia zatem jest zadaniem osobnika wyzucie się z określenia przez wewnętrzne i wyrażenie go przez zewnętrzne. Ilekroć się osobnik wzdryga przed tem, ilekroć chce wytrwać w określeniu wewnętrzności, w uczuciu, nastroju i t. d., albo też wkraść się w nie, tylekroć grzeszy, tylekroć ulega pokusie. Paradoksem wiary jest to, że istnieje wewnętrzne, które z punktu widzenia zewnętrznego jest niewymierne; wewnętrzne, które — zważyć należy — nie jest identyczne z owem pierwszym, lecz jest nowem wewnętrznem. Tego przeoczyć nie wolno. Nowsza filozofia pozwoliła sobie bez skrpułów podstawić zamiast „wiara” — „bezpośrednie”. Jeżeli się to czyni, to śmiesznem jest zaprzeczanie, jakoby wiara po wsze czasy istniała.

Wiara dostaje się zatem w ten sposób w dość grubiańskie towarzystwo uczucia, nastroju, idiosynkrazyi, kaprysów i t. p. O tyle może filozofia mieć rację, że nie wolno zatrzymywać się przy tem. Ale nic nie uprawnia filozofii do takiego wyrażania się. Wiarę wyprzedza pewien ruch nieskończoności: dopiero wtedy następuje, nec opinata — wiara na mocy absurdu. To potrafię już

paradoksalny wyraz tak, że n. p. miłość do Boga może spowodować rycerza wiary, aby wyraził swoją miłość do bliźniego w sposób zupełnie przeciwny, aniżeli — mówiąc etycznie — tego wymaga obowiązek.

Jeżeli się rzecz tak nie ma, to wiara nie ma miejsca w bycie, lecz jest pokusą, a Abraham jest stracony, gdyż u sta pi ł w i e r z e.

Paradoks ten nie znosi pośrednictwa, gdyż polega właśnie na tem, że osobnik jest tylko osobnikiem. Skoro ten osobnik chce swój absolutny obowiązek wyrazić przez ogólne, uświadomić go sobie w niem, poznaje, że ulega pokusie i nie dochodzi, o ile stawia opór, do tego, aby spełnić tak zwany absolutny obowiązek, a jeżeli nie stawia oporu, to grzeszy, nawet gdyby jego działanie realiter było takie, jak tego żąda absolutny obowiązek.

Cóż miał zatem uczynić Abraham? Gdyby rzekł do drugiego człowieka: „Izaka kocham nadewszystko w świecie; dlatego tak trudno mi go ofiarować” — odpowiedziałby mu prawdopodobnie ów, potrząsając głową: „Dlaczegoż go chcesz ofiarować?” Albo, gdyby drugi był przebiegły, przejrzałby Abrahama, że objawia uczucia, stojące w rażącej sprzeczności z jego czynami.

W opowiadaniu o Abrahamie odnajdujemy taki paradoks. Jego stosunek do Izaka opiewa, wyra-

bnik sam staje się rycerzem wiary przez to, że bierze na siebie paradoks, a l b o nie staje się nim nigdy. Towarzystwa w tych sferach niema. Nad tem, co należy rozumieć przez Izaka, może osobnik bliżej się zastanowić zawsze tylko sam wobec siebie. I gdyby można nawet według zwyczajnego rozumowania określić dokładnie, co należy rozumieć przez Izaka (najśmieszniejsza zresztą sprzeczność chcieć osobnika, stojącego właśnie poza ogólnem podciągnąć pod ogólne określenie tu, gdzie właśnie działać powinien, jako osobnik stojący poza ogólnem), to jednak osobnik nie będzie się nigdy mógł przekonać o tem przez innych, lecz tylko przez siebie samego, jako osobnika. Gdyby zatem człowiek był na tyle tchórzliwym i nędnym, i chciał zostać rycerzem wiary na cudzą odpowiedzialność, nie stałby się nim przecież, gdyż staje się nim tylko osobnik jako osobnik, i to właśnie jest tem wielkiem, które mogą wprawdzie zrozumieć, lecz nie osiągnąć, brak mi bowiem odwagi; jest to również owem przerażającym, które jeszcze lepiej pojąć mogę.

Wiadomo, że w Łuk. XIV²⁶ dziwną ustanowiono naukę o absolutnym obowiązku wobec Boga: „Jeśli kto idzie do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki, i żony i dzieci, i braci i sióstr, jeszcze też i duszy swojej, nie może być uczniem moim“. Twarde to powiedzenie; któż może je znieść, któż słyszeć? Dlatego też słyszy

się je bardzo rzadko. Ale to milczenie jest tylko wybiegiem, który nic nie pomaga. Słuchacz teologii dowiaduje się tymczasem, że słowa te znajdują się w Nowym Testamencie i przez ten lub ów środek egzegetyczny dochodzi do jego wiadomości, że $\mu\omicron\sigma\tau\upsilon$ w tym lub kilku innych miejscach per $\mu\epsilon\iota\omega\sigma\tau\upsilon$ znaczy minus diligo, posthabeo, non colo, nihili facio. Związek jednak, w którym te słowa przychodzą, zdaje się nie potwierdzać tego pięknego wyjaśnienia. W następnym wierszu znajduje się mianowicie opowiadanie, jak ktoś, chcąc budować wieżę, najpierw rozważa koszta, „czy ma to do wykonania“, aby się nie śmiano z niego. Ścisły związek tego opowiadania z cytowanym wierszem zdaje się właśnie wskazywać na to, że słowa te należy wziąć z możliwie straszną powagą, aby każdy sam siebie zbadał, czy potrafi dokończyć budowę.

Gdyby owemu zbożnemu, miłemu egzegecie, który chciałby coś wytargować, aby w ten sposób przemycić w świat chrześcijaństwo, szczęście było łaskawe i udało mu się przekonać człowieka, że takie jest gramatyczne, lingwistyczne i κατ' ἀναλογίαν znaczenie owego miejsca, miałby zapewne także szczęście przekonać w tej samej chwili tego samego człowieka, że niema w świecie nic nędzniejszego nad chrześcijaństwo. Bo nauka, która w jednym z najliryczniejszych swych wybuchów, gdzie się świadomość wiecznego jej

znaczenia najsilniej odzywa, nie ma nic innego do powiedzenia jak tylko pobłażliwe słowa bez znaczenia, oznaczające jedynie, że należy być mniej życzliwym, mniej uważnym, więcej obojętnym; nauka, która w chwili, gdy zamierza powiedzieć coś strasznego, na tem się kończy, że ukołyszże zamiast przerazić — zaiste dla takiej nauki nie warto się trudzić.

Słowa te są przerażające, lecz sądzę, iż można je rozumieć, z czego jednak nie wynika, żeby ten, który je zrozumiał, miał także odwagę według nich postępować. Należałoby przecież być na tyle przynajmniej uczciwym, aby uznać to, co napisane, przyznać, że to jest wielkie, choćby się nawet nie miało odwagi tego wykonać. Ten, który w ten sposób postępuje, nie wyklucza u siebie radości z powodu owego pięknego opowiadania, gdyż zawiera ono do pewnego stopnia pociechę dla tego, który nie miał odwagi rozpocząć budowy wieży. Lecz niech będzie uczciwy i nie wydaje tego braku odwagi za p o k o r ę, gdyż owszem jest dumny, odwaga wiary bowiem jedyną tylko jest odwagą pokorną.

Przekonywamy się więc łatwo, że owa przypowieść chce być dosłownie zrozumianą, jeżeli wogóle ma zawierać jakiś sens. Bóg żąda absolutnej miłości. Kto więc sądzi, że miłość człowieka, której żąda, okazuje się równocześnie w tem, że człowiek staje się obojętny wobec wszystkiego,

co mu dotychczas było miłe — ten jest nie tylko egoistą, lecz równocześnie i głupcem; a ktoby żądał takiej miłości, ten podpisałby w tej samej chwili własny wyrok śmierci, o ile życie jego tkwiło w owej utęsknionej miłości. Mąż żąda n. p. aby żona jego opuściła ojca i matkę, gdyby jednak dowód nadzwyczajnej jej miłości chciał widzieć w tem, że dla niego stała się opryskliwą i obojętną córką, byłby najgłupszym wśród głupców. Gdyby miał pojęcie o tem, czym jest miłość, nie życzyłby sobie niczego goręcej jak odkrycia, że jego żona, jako córka i siostra, jest doskonałą w miłości i miałby w tem najpewniejszą rękojmię, że ona go kocha jak nikogo innego. To więc, co u człowieka uważanoby za dowód egoizmu i głupoty, to ma się za pośrednictwem egzegety uważać za postulat godny bóstwa.

Ale jakże ma ich nienawidzieć? Nie chcę wspominać tu o ludzkiej dystynkcji: albo nienawidzieć albo kochać — nie dlatego, jakobym miał coś przeciw niej, jest ona przynajmniej namiętną; lecz dlatego, gdyż jest egoistyczną i nie nadaje się w naszym wypadku. Jeżeli przeciwnie uważam zadanie za paradoks, to rozumiem je tak, jak paradoks rozumieć można. Absolutny obowiązek może nas zatem spowodować do czynienia czegoś, czegoby etyka zakazała, lecz żadną miarą nie może nakłonić rycerza wiary do tego, aby nie ko-

chał. Dowodzi tego Abraham. W chwili, gdy chce ofiarować Izaka, etycznym wyrazem tego, co czyni, jest to: Nie n a w i d z i Izaka. Jeżeli jednak rzeczywiście Izaka nienawidzi, może być pewny, że Bóg tego nie żąda od niego; boć Kain i Abraham nie są identyczni. Izaka musi kochać z całej duszy. Wobec żądania Boga musi go kochać w możliwie jeszcze wyższym stopniu, dopiero wtedy może go o f i a r o w a ć.

Miłość bowiem do Izaka jest tem, co przez swoją paradoksalną sprzeczność z miłością do Boga czyni jego czyn ofiarą. Lecz to jest ową nędzą i trwożą paradoksu, że — mówiąc po ludzku — nie może się zgoda nikomu stać zrozumiałym. Dopiero w chwili, gdy jego czyn stoi w absolutnej sprzeczności z jego uczuciem, dopiero wtedy ofiaruje Izaka; ale realnością jego czynu jest to, przez co należy do ogólnego, a wtedy jest i pozostaje mordercą.

Miejsce w Łukaszu, odpowiednio wyjaśnione, wykazuje dalej, że ogólne (jako etyczne) w wierze nie otrzymuje jakiegoś głębszego znaczenia, tak żeby ono mogło ocalić rycerza wiary. Gdyby n.p. kazano k o ś c i o ł o w i żądać tej ofiary od jednego z jego członków, byłby on dla nas tylko bohaterem tragicznym. Idea kościoła mianowicie nie jest jakościowo różną od idei państwa, skoro osobnik przez zwykłe pośrednictwo może stać się jego członkiem. Skoro osobnik doszedł do para-

doksu, nie dochodzi do idei kościoła; nie wychodzi poza paradoks, w nim znaleźć musi zbawienie albo potępienie. Taki kościelny bohater wyraża swem działaniem ogólne a nie znajdzie się nikt w kościele, nie wykluczając jego ojca i matki, kto-
by go nie rozumiał. Ale rycerzem wiary nie jest, inną też daje odpowiedź niż Abraham i nie mówi, że zadanie to jest dlań próbą czy doświadczeniem.

Wystrzegamy się zwyczajnie cytowania takich miejsc, jak to z Łukasza. Boimy się rozpętać ludzi, boimy się czegoś najgorszego, gdy osobnik znajdzie upodobanie w tem, aby postępować jak osobnik. Dalej sądzymy, że niema nic łatwiejszego, jak istnieć jako osobnik, dlatego należy ludzi zmuszać stać się ogólnymi. Nie mogą podzielać ani tamtej obawy ani tego mniemania i to z tego samego powodu. Kto się nauczył, że niema nic bardziej przerażającego jak istnieć jako osobnik, ten nie będzie się obawiał powiedzieć, że to jest największe a powie to nadto tak, że słowo jego zamiast stać się pułapką dla zbłąkanego, raczej do-
pomocze mu do ogólnego, chociaż mało zostawia miejsca dla wielkiego. Komu nie wolno wymieniać takich miejsc, temu nie wolno także wymieniać Abrahama, a myśl, że jest bardzo wygodnie istnieć jako osobnik, zawiera bardzo dwuznaczną pośrednią koncesję w stosunku do siebie samego; kto bowiem rzeczywiście poważa siebie samego

i troszczy się o zbawienie swojej duszy, jest przekonany, że kto żyje pod własnym dozorem sam na całym świecie, surowiej żyje i samotniej niż zakonnica w swojej celi. Że tacy istnieć mogą, którym trzeba przymusu, tacy, którzy uwolnieni zachowywaliby się jak nieokiełzane zwierzęta w egoistycznej chuci, jest prawdą; że jednak do takich nie należymy, pokazać właśnie należy przez to, że się umie mówić z trwogą i drzeniem — a mówić należy z czci dla wielkiego, aby go nie zapomniano z obawy przed szkodą, której nie będzie, jeżeli się tak mówi, iż wiemy: oto jest wielkie, jeżeli się wie o jego straszliwości, bez tego zaś nie wie się nic o jego wielkości.

Rozważmy teraz nieco bliżej trwogę i nędzę, zawartą w paradoksie wiary. Tragiczny bohater w stosunku do siebie samego rezygnuje z tego, aby wyrazić ogólne, rycerz wiary w stosunku do ogólnego z tego, aby się stać osobnikiem. Jak powiedziałem, wszystko zależy od tego, jakie się zajmuje stanowisko. Kto sądzi, że jest bardzo wygodnie być osobnikiem, może być zawsze pewny, że nie jest rycerzem wiary. Gdyż luzem żyjące ptaki i koczujące geniusze, to nie mężowie wiary. — Rycerz wiary przeciwnie wie, że jest wspaniale należeć do ogólnego. Wie, że jest pięknie i korzystnie być osobnikiem, który sam siebie tłómaczy na ogólne, który — że się tak wyrażę — sam załatwia czyste, artystyczne i możliwie bezbłędne wy-

łdanie siebie samego, czytelne dla wszystkich; który wie, że ulgę przynosi zrozumieć siebie samego w ogólnem a mianowicie tak, aby on to rozumiał i każdy osobnik, który go rozumie, rozumiał w nim znowu ogólne i aby obydwoj cieszyli się ulgą, jakiej użycza ogólne. Wie on, że pięknie jest urodzić się jako taki osobnik, który w ogólnem ma swą ojczyznę, przyjazne miejsce pobytu, gdzie będzie natychmiast otwartemi przyjęty ramionami, gdy tylko zechce w niem pozostać. — Lecz on wie równocześnie, że ponad ogólnem wiję się samotna ścieżka, wązka i stroma; on wie, jak strasznie jest urodzić się samotnie z ogólnego, iść po niej, nie spotkawszy żadnego wędrowca. Wie bardzo dobrze, gdzie jest i w jakim pozostaje stosunku do ludzi. Mówiąc po ludzku, jest on szalony i nie może się nikomu wytłómaczyć. A jednak „być szalonym“ jest najłagodniejszym wyrażeniem. Jeżeli się go nie chce uważać za takiego, to jest obłudnikiem a im wyżej wspina się po ścieżynie, tem większym jest obłudnikiem.

Rycerz wiary wie, że jest zachwycająco wyrzec się siebie samego dla ogólnego, że dużo trzeba do tego odwagi, ale także że leży w nim uspokojenie, dlatego właśnie, iż dzieje się dla ogólnego. Wie on, że wspaniale jest być zrozumianym przez każdego szlachetnego człowieka i to tak, aby tenże przez obcowanie zyskał na szlachetności. Wie to i czuje się niejako związanym; życzy sobie, aby

tomkowie nigdyby nie zapomnieli jego czynu. Lecz to nie jest zadaniem — jest on tylko doświadczany.

Rzymski ów wódz, sławny z przydomka Kunktatora, wstrzymywał nieprzyjaciela przez ociąganie się — jakimże kunktaktorem wobec niego jest Abraham? — Ale on nie ocala państwa. Oto jest treść stu trzydziestu lat. Któż to znieść potrafi? Czyż nie musieli jego współcześni, o ile o takich mówić można, dodawać: „Wiecznie się ten Abraham ociąga: dostał wreszcie syna — już i tak dość długo to trwało — teraz chce go ofiarować — czyż nie jest szalonym? I gdyby jeszcze mógł wyjaśnić, dlaczego tego chce — ale on zawsze mówi tylko: to jest doświadczenie“.

Więcej też Abraham nie mógł oświadczyć; życie jego bowiem jest jakoby książka, którą boską obłożono konfiskatą i która nie staje się publici iuris.

Oto jest to straszne. Kto tego nie widzi, ten może być zawsze pewny, że nie należy do rycerzy wiary. Kto to jednak widzi, ten niech nie przeczy, że nawet najbardziej doświadczony bohater tragiczny kroczy jak w tańcu w porównaniu z rycerzem wiary, który posuwa się naprzód powoli i pełzając. A gdy to pojawił i przekonał się, że nie ma odwagi rozumieć tego, przeczuje cudowną ową wspaniałość, którą ów rycerz wiary osiąga przez to, że staje się zaufanym Boga, przyjacielem Pana, albo że — mówiąc po ludzku —

stawie paradoksu wyjaśnić kilka rysów zrozumiałych także dlatego, który sam się w nim nie znajduje. Prawdziwy rycerz wiary jest zawsze absolutną izolacją, nieprawdziwy jest tylko sekciarzem. To ostatnie jest próbą zejścia z wąskiej ścieżki paradoksu i stania się tanim kosztem tragicznym bohaterem. Tragiczny bohater jest przedstawicielem ogólnego i ofiaruje się dla niego. Zamiast tego posiada mistrz sekciarstwa Kuba prywatny teatr, kilku dobrych przyjaciół i kolegów, którzy równie dobrze grają ogólne jak karły w „Złotej puszcze” (Olufsen) przedstawiają sprawiedliwość.

Rycerz wiary przeciwnie jest paradoksem, osobnikiem, absolutnie tylko osobnikiem, bez wszelkich koncesyi i rozwlekłości. Oto jest straszne, którego sekciarski słabeusz znieść nie potrafi. Zamiast mianowicie uczyć się z tego, że nie jest w stanie wykonać czegoś wielkiego i zamiast wyznać to otwarcie — co tylko pochwalić mogę, gdyż i ja tak czynię — sądzi ów fuszer, że potrafi tego dokonać, jeżeli się połączy z kilku innymi fuszerami. Ale to być nie może; w świecie ducha niema oszustwa. Tuzin sekciarzy idzie ręką w rękę, nie znając nawet z imienia owych samotnych pokus, które czekają rycerza wiary a których nie wolno mu unikać, dlatego właśnie, iż byłoby jeszcze straszniejszem, gdyby się zuchwale pchał naprzód. Panowie ci ogłuszają się wzajemnie krzykiem i spektaklem, wrzaskiem swym odpędzają

trwożę i taka wrzeszcząca banda sądzi, że zdobywa niebo, że kroczy tą samą drogą, co rycerz wiary, który w samotności świata nie słyszy nigdy głosu, lecz samotnie przechodzi przez życie, sam na sam z straszną swoją odpowiedzialnością.

Rycerz wiary skazany jest sam na siebie; boli go to, że nie może się porozumieć z innymi, lecz nie nęci go czcza chęć prowadzenia innych. Ból daje mu pewność; nie zna czczej chęci, dusza jego bowiem jest w nazbyt poważnym nastroju.

Nieprawdziwy rycerz zdradza się łatwo mistrzostwem, które zdobył sobie w jednej chwili. Nie pojmuje on wcale tego, o czym mówimy, mianowicie, że drugi osobnik, jeżeli ma iść tą samą drogą, musi się stać w zupełnie podobny sposób osobnikiem i nie potrzebuje prowadzenia przez innego a już najmniej tego, który chce mu się narzucić.

Tu schodzi się znowu z drogi. Nie można wytrzymać męczeństwa, aby być niezrozumianym, i zamiast tego wybiera się wcale wygodnie ziemski podziw mistrzostwa. Prawdziwy rycerz wiary jest zawsze świadkiem, nigdy nauczycielem i w tem leży to głęboko-ludzkie, którego znaczenie jest czemś więcej niż owe bajania o współczuciu z boleścią i radością innych, które się tak bardzo sławi pod nazwą sympatyj a które nie jest przecież niczem innym jak tylko próżnością. Ten, kto chce być tylko świadkiem, składa przez to

świadczenie, że żaden człowiek, nawet najniższy, nie potrzebuje współczucia drugiego, które go tylko poniża po to, aby drugi mógł się wywyższyć. Ale ponieważ sam tego, co uzyskał, nie uzyskał tanim kosztem, nie sprzedaje go też za niską cenę; nie myśli tak nisko, aby miał przyjmować podziw ludzi i płacić im jako odszkodowanie cichą pogardą; wie, że prawdziwie wielkie nie jest równie dostępne dla wszystkich.

Albo istnieje zatem absolutny obowiązek wobec Boga, a jeżeli istnieje, to jest nim opisany paradoks, że osobnik jako osobnik wyżej stoi niż ogólne i jako osobnik stoi w absolutnym stosunku do absolutu; albo nigdy wiary nie było, właśnie dlatego, że zawsze była; albo też Abraham jest stracony albo też należy miejsce w Łuk. XIV. wyjaśnić sposobem owego inteligentnego egzegety i taksamo wszystkie podobne mu inne miejsca.

Trwoga w połączeniu z wiarą jako środek zbawienia.

Jedna z bajek Grimma opowiada o chłopcu, który wyszedł szukać przygód, aby się nauczyć strachu — trwogi. Zostawmy owego awanturnika, nie troszcząc się o to, czy znalazł po drodze to, co jest w stanie nabawić nas trwogi. Natomiast chciałbym zaznaczyć, że przygodę taką ma przeżyć każdy, przygodę nauczania się trwogi; inaczej bowiem zginie dlatego, że się nigdy nie bał albo przez to, że zatracą się w obawie; kto przeciwnie umie trwożyć się odpowiednio, ten nauczył się najwyższego.

Gdyby człowiek był zwierzęciem albo aniołem, nie popadałby w trwogę. Jest on jednak syntezą i dlatego umie się trwożyć, a im bardziej się trwoży, tem większym jest człowiek. Lecz nie należy brać tego w tem znaczeniu, w jakim biorą je ludzie wogóle, odnosząc trwogę do czegoś zewnętrznego, do czegoś, co z zewnątrz człowieka nawiedza, lecz w tym sensie, że człowiek sam wy-

twarza trwoęg. Tylko w tem znaczeniu nalezy rozumieć, jezeli napisano o Chrystusie „na śmierć się trwozył“ i jezeli mówi do Judasza „co masz czynić, czyń zaraz“. Także owo straszne słowo, które Lutra trwoęgą napełniało, gdy o nim kazał: „Panie mój, Panie, czemuś mnie opuścił?“ — i to słowo nie wyraża tak silnie cierpienia; przez to ostatnie bowiem określa się stan, w którym Chrystus był, pierwsze wyraża stosunek do stanu, który nie był.

Trwoga jest możliwością wolności; tylko ta trwoga jest — w połączeniu z wiarą — absolutnie kształcąca, niszczy bowiem wszelkie skończoności, odkrywa wszelkie ich złudzenia. A żaden Wielki Inkwizytor nie ma w pogotowiu takich strasznych mąk jak trwoga; żaden szpieg nie umie tak przebiegle podejrzanego przychwycić właśnie w tej chwili, gdy jest najśląbszy, albo tak nieuchybnie ściągnąć sieć, w której ma być schwytanym, jak trwoga; a żaden najbystrzejszy sędzia nie umie oskarżonego tak badać jak trwoga, która nie pozwala mu się wymknąć, ani w roztargnieniu, ani wśród hałasu, ani wśród pracy, ani we dnie, ani w nocy.

Kogo trwoga kształci, tego kształci przez możliwość i dopiero ten, kto został wykształcony przez możliwość, jest wykształcony według swej nieskończoności. Możliwość jest dlatego najcieńszą ze wszystkich kategorii. Słyszysz się wprawdzie

lżejszą, o wiele lżejszą niż była nią możliwość. W ten sposób kształcić może tylko możliwość; gdyż skończoność i skończone stosunki, wśród których przeznaczono jednostce przebywać, czy będą nieznaczne i codzienne, czy historycznie ważne, kształcą tylko skończenie; można je zawsze oszukać, zawsze im się jakoś wymknąć, trzymać je zawsze jakoś zdala od siebie, zawsze im przeszkodzić, aby się nie uczyć od nich absolutnie; a jeżeli się ma to ostatnie czynić, musi jednostka znowu mieć możliwość w sobie i sama to kształcić, od czego się ma uczyć, choć ono w najbliższej chwili nawet wcale nie uznaje, że jest przez nią wykształcone, lecz absolutnie odbiera jej moc.

Aby jednak jednostka mogła się tak absolutnie i nieskończenie wykształcić przez możliwość, musi być wobec możliwości uczciwą i posiadać wiarę. Przez wiarę rozumiem tu to, co Hegel gdzieś na swoją modłę bardzo słusznie w ten sposób określa: Wewnętrzna pewność, która antycypuje nieskończoność. Jeżeli się należycie zawiaduje odkryciami możliwości, to odkryje ona wszelkie skończoności, wyidealizuje je jednak w formie nieskończoności i zapanuje w trwodze nad jednostką, aż ona ją znowu w antycypacji wiary pokona.

To, o czym tu mówię, może się niejednemu wydawać bardzo głupiem, który chępli się właśnie, iż nigdy nie zna trwogi. Na to odrzekłbym, pewnie

że przed ludźmi, przed skończonościami nie należy się trwożyć; lecz dopiero ten, kto przebył trwogę możliwości, dopiero ten jest przysposobiony do tego, aby nie mieć więcej trwogi nie dlatego, że uchodzi przed strasznościami życia, lecz dlatego, że one w porównaniu z strasznościami możliwości są nazbyt słabe. Gdyby przeciwnie mówiący sądził, że wielkiem u niego jest to właśnie, że nigdy się nie trwożył, to ja mu z przyjemnością wyjawię swoje wyjaśnienie tego zjawiska; mianowicie, że jest bardzo tępy.

Jeżeli jednostka oszukuje możliwość, przez którą ma być wykształcona, to nie dochodzi nigdy do wiary, to wiara jej staje się mądrością skończoności, jak jego szkoła była także szkołą skończoności. Możliwość oszukuje się zaś wszelkimi sposobami; w przeciwnym bowiem razie musiałby każdy, kto wychyli tylko głowę z okna, widzieć, że możliwość mogłaby i tam zacząć swoje harce. Istnieje obraz *Chodowieckiego*, przedstawiający oddanie Calais, obserwowane przez cztery temperamenty; zadaniem artysty było przytem pozwolić się odzwierciedlić różnym wrażeniom w wyrazie różnych temperamentów. Codzienne życie zawiera dość zdarzeń; zachodzi jednak pytanie, czy jednostka przynosi ze sobą odpowiednią możliwość i czy jest uczciwą wobec siebie samej.

Opowiadają o pewnym pustelniku indyjskim, który żył dwa lata rosą, że kiedy przyszedł raz

do miasta i skosztował wina, stał się pijakiem. Można ową historię rozmaicie rozumieć, można ją uczynić tragiczną albo komiczną; indywidualność jednak, którą kształci możliwość, zadawała się jedną taką historią. W tej samej chwili identyfikuje się absolutnie z owym nieszczęśliwcem; niema wybiegu skończoności, któryby pozwolił jej się wymknąć.

Trwoga możliwości posiada zatem osobnika tego jako zdobycz, aż może go ocalonego oddać wierz; gdzieindziej nie znajduje spokoju, gdyż każdy inny punkt spokoju jest tylko larifari, choćby nawet w oczach ludzi był mądrością. Widzisz, dlatego możliwość jest tak absolutnie kształcąca. W rzeczywistości nikt nie upadł tak nisko, aby nie mógł upaść jeszcze niżej, żeby nie było jeszcze tego lub owego, któryby nie upadł niżej. Kto jednak utonął w możliwości, ten doznawał zawrotu, oko jego się mieszało, tak że nie mógł więcej ująć miary, którą Paweł i Gaweł podają tonącemu jako ratujące dziebełko słomy; ucho jego się zamknęło tak, że nie słyszał więcej, jak wysoko w kursie stoi człowiek terażniejszości, nie słyszał, że on jest równie dobrym, jak większa część ludzi. Upadał absolutnie; potem jednak znowu wynurzał się z głębi przepaści, lżejszy od tego wszystkiego obciążającego i strasznego w życiu. Nie przeczę wcale: kogo kształci możliwość, ten nie jest wprawdzie narażony na niebezpieczeń-

stwo, jakiemu podlegają ci, których kształci skończoność, to mianowicie, iżby dostał się w złe towarzystwo i w rozmaity sposób zeszedł z drogi: blizki za to jest innemu wypadkowi, mianowicie samobójstwu. Jeżeli na początku wykształcenia źle pojmuje trwogę tak, że ona nie prowadzi go do wiary lecz odwodzi go od wiary, jest stracony. Kto przeciwnie jest wykształcony, ten pozostaje przy trwodze, ten nie daje się oszukać rozmaitym jej fałszom, ten troskliwie przechowuje przeszłość w pamięci; tak więc pozostaje wprawdzie napad trwogi bądźcobądź strasznym, lecz nie potrafi więcej zmusić do ucieczki. Trwoga staje się duchem usługnym, który musi człowieka wbrew jego woli zaprowadzić tam, gdzie on chce. A gdy ona się oznajmia, gdy przebiegłe udaje, jakoby wynalazła zupełnie nowe środki strachu, że jest straszniejszą niż kiedyindziej — to nie cofa się on, tem mniej stara się ją oddalić hałasem i niepokojem; owszem wita ją, pozdrawia ją uroczyście jak Sokrates uroczyście wywijał puhaem z trucizną; zamyka się z nią i mówi, jak chory do chirurga, gdy ma się rozpocząć bolesna operacya: Otóż jestem gotów. Potem trwoga wdziera się w jego duszę; zbada wszystko; wystraszy z niego skończone i małostkowe i wie dzie go tam, dokąd on chce.

Gdy zdarza się ten lub ów wypadek nadzwyczajny, gdy bohater historyczny zbiera około siebie bohaterów i dokonywa czynów bohaterских,

gdy następuje przełom i wszystko ma swe znaczenie, wtedy ludzie chcieliby być przy tem, gdyż to kształci. Możliwe. Istnieje jednak sposób o wiele bliższy, w jaki można się o wiele gruntowniej wykształcić. Weź ucznia możliwości, umieść go wśród stepu jutlandzkiego, gdzie nic się nie zdarza, gdzie największym zdarzeniem jest wzlot kurapatwy, a przeżyje wszystko doskonalej, dokładniej, dosadniej niż ten, kogo oklaskiwano na widowni historii świata, którego jednak nie wykształciła możliwość.

Gdy zatem jednostkę trwoga wykształci do wiary, to trwoga wypleni właśnie to, co sama wytwarza. Trwoga odkrywa przeznaczenie; gdy jednostka jednak chce się zdać na los, to trwoga się zmienia a trwoga jest jak możliwość listem czarodziejskim. Jeżeli indywidualność w swoim stosunku do losu nie bywa w ten sposób przekształcona przez siebie samą, zostaje w niej zawsze jakaś dyalektyczna reszta, której żadna skończoność nie może wyplenić, jak ktoś nie traci wiary w loteryę, gdy nie traci jej przez siebie samego, lecz przez to ma ją stracić, że ciągle traci w grze. Także w stosunku do najnieznaczniejszego trwoga jest natychmiast pod ręką, skoro indywidualność chce się wykraść od czegoś i skraść do czegoś. Sama w sobie jest ta rzecz nieznaczna, i z zewnątrz ze strony skończoności nie może się jednostka niczego na tem nauczyć; trwoga jednak

postępuje krótko a zwięźle, stawia zaraz atut nie-skończoności, kategorii a tego nie może indywidualność przybić. W zewnętrznym znaczeniu jednostka także nie może się obawiać losu, jego zmiany, klęski od niego; gdyż trwoga w nim przedstawiła mu już jego los i wzięła mu przezeń wszystko, cokolwiek los zabrać może. Sokrates mówi w „Kratylesie“: że straszmem jest być oszukanym przez siebie samego, gdyż ma się wtedy oszukiwacza zawsze przy sobie; tak też powiedzieć można, że szczęściem jest mieć takiego oszusta przy sobie, który pobożnie oszukuje i ciągle nad tem pracuje, aby dziecko odłączyć, zanim skończoność się wmięsza. Jeżeli w naszych czasach możliwość nie kształci indywidualności, to mają one jednak tę doskonałą właściwość, która każdemu się przydać może, kto posiada głębszy powód i kto pragnie uczyć się dobrego. Im spokojniejszym i cichszym jest jakiś czas, im dokładniej wszystko odbywa się regularnym trybem, tak, że dobre otrzymuje nagrodę, tem łatwiej może jednostka łudzić się co do siebie samej, że dążenie jej posiada skończony, choć piękny cel. W tym czasie jednak wystarczy mieć zaledwie 16 lat, aby się przekonać, że ten, który ma wystąpić na widowni życiowej równy jest owemu mężowi, który szedł z Jerycho do Jerozolimy i wpadł w ręce zbójców. Kto nie chce utonąć w nędzy skończoności, musi koniecznie w najgłębszym znaczeniu

dążyć do nieskończoności. Taka tymczasowa orientacja analogiczną jest z kształceniem przez możliwość i może się odbyć tylko przez nią. Skoro tedy mądrość ukończyła niezliczone swoje obraunki, gdy gra jest wygraną — nadchodzi trwoga, zanim jeszcze gra w rzeczywistości jest wygraną lub straconą i pokazuje djabłu krzyż; wtedy mądrość nic więcej nie może a najprzebieglejsza kombinacja mądrości znika jak żart wobec przypadku, który stwarza trwoga wszechmocą możliwości. Nawet w najnieznaczniejszym, gdy indywidualność chce zrobić obrót przebiegły, który jest przebiegłym tylko wtedy, jeżeli się chce wykraść od czegoś i zachodzi wszelkie prawdopodobieństwo, że to się uda (rzeczywistość bowiem nie jest tak surowym egzaminatorem jak trwoga) — zjawia się trwoga. Jeżeli się ją oddała jako bagatelę, to trwoga czyni tę bagatelę dość ważną, jak historia uczyniła Marengo dość ważnem dla Europy miejscem, na którem rozegrała się wielka bitwa. Jeżeli indywidualność nie odzwyczaja się w ten sposób przez siebie samą od mądrości, to nie dzieje się to nigdy z korzyścią; skończoność bowiem wyjaśnia zawsze tylko częściowo, nigdy całkowicie a ten, którego mądrość zawsze się myliła (i to przecież w rzeczywistości nie da się pomyśleć), może zawsze znowu szukać przyczyny w mądrości i starać się o to, aby się stać jeszcze mądrzejszym. Z pomocą wiary wychowuje trwoga

indywidualność do tego, aby spoczywała w Opatrzności. Tak samo dzieje się także w stosunku do winy, drugiej rzeczy, którą trwoga odkrywa. Kto tylko przez skończoność poznaje swoje przewinienie, stracił siebie w skończoności; ona bowiem nie rozstrzyga nigdy, czy człowiek jest winny, chyba w sposób zewnętrzny, jurydyczny, nader niedoskonały. Kto więc ma poznać swoją winę tylko analogicznie do policyjnych i kryminalistycznych skazań, nie pojmuje właściwie nigdy swojej winy, jeżeli bowiem człowiek jest winny, to jest nieskończenie winny. Jeżeli więc takiej indywidualności, którą wykształca tylko skończoność, policyja lub opinia publiczna nie uznają winną, to staje się ona czemś najśmieszniejszym i najnędnym na świecie, wzorem cnoty, który jest nieco lepszy od ludzi wogóle, ale jeszcze nie zupełnie tak dobry jak proboszcz. Na cóż taki człowiek potrzebuje jeszcze w życiu pomocy? może się przecież prawie przed śmiercią jeszcze dać zaliczyć do „przykładów dobrego!“ Od skończoności można się wiele nauczyć, ale nie tego, aby się trwożyć chyba w bardzo nędznym i zgubnym znaczeniu. Kto przeciwnie w prawdzie nauczył się trwożyć, może kroczyć jak w tańcu, kiedy trwogi skończoności zaczynają przegrywać a uczniowie skończoności tracą rozum i odwagę. Pod tym względem ludzimy się często w życiu.

Hypochondryk trwoży się każdą drobnostką;

Bóg jako nauczyciel i zbawiciel.

(Próba poetycka).

Weźmy na chwilę pod uwagę Sokratesa, który wszak także był nauczycielem. Urodził się wśród danych okoliczności, wykształcił się wśród ludu, do którego należał; kiedy doszedł do wieku dojrzałego, poczuł w sobie powołanie i pociąg, i począł nauczać innych na swój sposób. Żyjąc długi czas jako Sokrates, wystąpił wreszcie jako nauczyciel Sokrates, gdy uznał porę za odpowiednią. Pozostając sam pod wpływem pewnych okoliczności, sam znowu na nie wpływał. Wykonując swoją pracę, zadowalniał równie postulat, jaki objawiał się w nim, jak i żądanie, które doń inni stawiać mogli. W ten sposób pojęty (a tak pojmował się przecież Sokrates) nauczyciel pozostaje w stosunku zamienności; życie i stosunki stają się dlań powodem, iż zostaje nauczycielem a on znowu staje się dla innych powodem uczenia się. Zachowuje się zatem ciągle równie autopatycznie jak sympatycznie. Tak rozumiał to także Sokrates;

dlatego nie chciał przyjmować za swą naukę ani czi ani urzędów, ani pieniędzy; sądził bez przekupstwa jak obumarły. O rzadka skromności, rzadka w naszych czasach, gdzie nagrody pieniężne i wieńce zaszczytne mające równoważyć wspaniałość nauczania, nie mogą być dość wielkie i jasniejące; gdzie jednak także światu pieniądze i zaszczyty równoważą nauczanie, gdyż są równo warte! Lecz nasz czas ma przecież coś pozytywnego i zna się na tem; Sokratesowi przeciwnie brakowało pozytywnego. Przypatrzmyż się jednak, czy brak ten wyjaśnia jego ograniczoność, która w tem miała swój powód, że był zazdrosny o ludzkie i że z tą samą gorliwością, z którą innych karał a boskie kochał, także siebie samego wychowywał. Między człowiekiem a człowiekiem to jest najwyższe; uczeń był powodem, że nauczyciel sam siebie rozumie; nauczyciel zaś powodem, że uczeń sam siebie rozumie; nauczyciel umierając nie zdobył sobie żadnego prawa do duszy ucznia, tak samo jak uczeń nie może rościć sobie prawa, że nauczyciel mu coś winien. I gdybym w moim zachwycie był Platonem, gdyby serce moje uderzało pod głosem Sokratesa silnie jak serce Alkibiadesa, silniej niż serce Korybantów, gdyby parła mię namiętność podziwu do uściskania owego wspaniałego męża, Sokrates uśmiechałby się do mnie i rzekłby: „Mój kochany, jesteś przecież podstępny kochankiem; chcesz mię ubóstwiać z powodu

mej mądrości, chcesz być tym, który mię najlepiej rozumiał — i być tym, z którego uścisków podziwu nie miałbym się umieć wyrwać; nie jesteś przecież uwodzicielem?“ A gdybym go nie rozumiał, przywiodłaby mię jego zimna ironia do rozpaczy, gdyby mi dowodził, że on mi tyle winien, ile ja jemu. O rzadka uczciwości, która nikogo nie oszukuje, nawet tego nie, kto swoje zbawienie opiera na tem, aby być oszukanym; rzadka w naszych czasach, gdy każdy idzie dalej niż Sokrates: Czuje siebie, robi szkołę, jest wrażliwy w obchodzeniu się i znajduje rozkosz w tem, aby się wygrzewać w słońcu podziwu! O rzadka wierności, która nikogo nie uwodzi, nawet tego nie, kto używa wszelkiej sztuki uwodzenia, aby być uwiedzionym!

Bóg jednak nie potrzebuje ucznia, aby siebie rozumieć; także żadna przyczyna nie może go w ten sposób spowodować, żeby w spowodowaniu tyle się zawierało, co w postanowieniu. Cóż go więc może skłonić do wystąpienia? Musi on — nieporuszony — sam siebie poruszyć, jak mówi o nim *A r y s t o t e l e s*: ἀκίνητος πάντα κινεῖ. Jeżeli jednak sam siebie porusza, nie jest to przecież ścieśniające parcie, które go porusza, jak gdyby go sam w spokoju wytrzymać nie mógł, lecz musiałby wybuchnąć w słowa. Jeżeli się jednak porusza sam, nie z parcia potrzeby, coś innego porusza go wtedy, jak nie miłość? Ona bowiem ma

właśnie zadowolenie parcia nie poza sobą, lecz w sobie. Jego postanowienie nie może zatem stać w równym stosunku zamiennym do powodu, lecz musi pochodzić od wieczności, chociaż wykonane w czasie staje się właśnie chwilą, gdzie bowiem spowodowanie i spowodowane zupełnie dokładnie sobie odpowiadają, tak równobrzmiąco, jak w pustyni odpowiedź odpowiada wołaniu, tu nie objawia się chwila, lecz przypomnienie wzywa ją w swoją wieczność. Chwila jednak wtedy się objawia, jeżeli odwieczne postanowienie przechodzi w stosunek do odmiennego powodu. Jeżeli się rzecz tak nie ma, zwracamy się znowu do Sokratesa i nie natrafiamy ani na Boga ani na odwieczne postanowienie ani na chwilę.

Z miłości zatem musiał się Bóg wiecznie na to zdecydować; jak jego miłość jednak jest motywem, tak miłość musi być także celem; byłaby to bowiem sprzeczność, aby Bóg miał powód i cel nie odpowiadające sobie. Miłość musi być zatem skierowana na uczącego się; celem musi być pozyskanie go. W miłości bowiem różnorodne wyrównywa się; dopiero w równości czy w jedności istnieje zrozumienie; jeżeli jednak nie przychodzi do zupełnego zrozumienia, to nauczyciel nie jest Bogiem, o ile powodu nie należy szukać u uczącego się, który może nie chciał tego, co mu umożliwiono.

Lecz ta miłość jest z gruntu nieszczęśliwa; są

sobie bowiem tak nierówni, a to, co wydaje się być tak łatwym, mianowicie, że Bóg czyni się zrozumiałym, to nie jest wcale takie łatwe, jeżeli nie ma on zniszczyć tego, co jest mu nierówne.

Nie chcemy się spieszyć; gdybyśmy nawet wzbudzili pozór, że tracimy czas, miast dojść do postanowienia, to jest naszą pociechą, że przez to zwłoka, którą czynimy, wcale jeszcze nie jest udowodniona jako czas stracony. — Mówi się w świecie wiele o nieszczęśliwej miłości; każdy przecież wie, co to słowo znaczy: kochankowie nie dostają się sobie wzajemnie — przyczem powody naturalnie mogą być bardzo różne.

Nieszczęśliwa miłość, o której my mówimy, jest innego rodzaju; żaden stosunek ziemski nie może oddać zupełnej do niej analogii; chcemy jednak przez chwilę powiedzieć głupstwo i zastosować je do ziemskich stosunków. Nieszczęście zatem nie leży w tem, że kochankowie nie mogą się wzajemnie dostać, lecz w tem, że nie mogą się wzajemnie zrozumieć. To zmartwienie jest przecież nieskończenie głębsze niż tamto, o którym ludzie mówią. To nieszczęście trafia miłość w samo serce i rani ją na wieki; nie trafia jak tamto inne nieszczęście tylko zewnętrznie i czasowo. Wobec niego żartem tylko jest dla szlachetnego to, że się kochankowie w czasie nie dostają. A tamto nieskończenie głębsze zmartwienie ciąży istotnie na wyższym, gdyż równocześnie rozumie ono nie-

porozumienie; należy ono właściwie jedynie tylko do Boga, gdyż żaden ludzki stosunek nie jest w stanie oddać dokładnej analogii, choć chcemy tu ją zaznaczyć, aby wzbudzić zmysł dla zrozumienia boskiego.

Przypuśćmy, że był król, który kochał ubogą dziewczynę. — Lecz może czytelnik stracił już cierpliwość, słysząc ten wstęp, który zdaje się rozpoczynać bajkę i nie jest także wcale systematyczny. O tak, bardzo uczony Polos uważał to także za nudne, że Sokrates ciągle mówił o jedzeniu i picciu i lekarzach i innych tym podobnych rzeczach, w które się Polos nigdy nie wdawał (p. Gorgias); czyż jednak Sokrates nie miał w ten sposób korzyści, że on sam i każdy inny od dziecka był w posiadaniu potrzebnych wiadomości wstępnych? I czyż nie byłoby życzenia godnem (co nazbyt przechodzi me siły), żebym i ja zatrzymał się na jedzeniu i picciu i nie wciągał królów, których myśli przecież nie są zawsze te same co innych, jeżeli myślą inaczej, po królewsku? Lecz można mi to przyznać, że jestem tylko poetą, który według pięknych słów Temistoklesa chce tylko rozpostrzec dywan mowy, aby następnie przez zwijanie praca nie została w ukryciu. — Przypuśćmy więc, że był król, który kochał ubogą dziewczynę. Serce króla było nietknięte mądrością, którą się dość doniośle głosi; nie znało trudności, które rozum wynajduje, aby u-

więzić serce, co poecie daje dość pracy i czyni potrzebnemi jego czarodziejskie formułki. Postanowienie jego było łatwo wykonalne; każdy bowiem mąż stanu obawiał się jego gniewu i nie śmiał się sprzeciwić; każde obce państwo drżało przed jego potęgą i nie omieszkało z obawy wysłać do ślubu posła z życzeniami; żaden dworak nie śmiał obrażać go nawet najmniejszym, aby nie narazić własnej głowy. Tak tedy nastrojone są harfy; śpiew poety może się rozpocząć: wszystko jest święteczne, gdy miłość święci tryumf. Miłość bowiem raduje się, łącząc równe; tryumfuje, wyrównując w miłości to, co przedtem było nierówne. — Wtedy powstała w sercu króla smutna myśl, myśl, któraby nigdy nie przyszła człowiekowi, która przyjść mogła tylko królowi, myślącemu po królewsku. Nie mówił do nikogo o swojej trosce; gdyby to był uczynił, rzekłby mu zapewne każdy dworak: „Jego Cesarska Mość wyświadcza dziewczynie dobrodziejstwo, za które w życiu nigdy nie potrafi dość się wywdzięczyc“; lecz tem wzbudziłby dworak zapewne gniew u króla tak, że tenby go kazał ściąć za obrazę majestatu ukochanej i wyrządziłby przez to jeszcze w inny sposób królowi zmartwienie. Samotnie pozwolił on trosce gryźć serce; czy też dziewczę stanie się teraz szczęśliwym, czy też posiada na tyle prostoty, aby sobie nigdy nie przypomnieć tego, co według woli króla miało być zapomniane: że on był królem a ona

do sokratesowego, chociaż sądzimy, że idziemy dalej) to uczeń jest w nieprawdzie i to z własnej winy — a jednak jest on objektem boskiej miłości, która chce być jego nauczycielką, bo troska boża dąży do tego, aby uskutecznić równość. Jeżeli ona jednak nie może dojść do skutku, staje się miłość nieszczęśliwą a nauczanie bezprzedmiotowe, gdyż nie mogą się wzajemnie zrozumieć. Sądzi się wprawdzie, że to może być dla Boga obojętne, gdy nie potrzebuje ucznia; ale zapomina się przy tem albo raczej udowadnia się przez to niestety tylko, ile jeszcze brakuje, aby go rozumiano; zapomina się, że on przecież kocha ucznia, a jak owa królewska troska w królewskiej tylko mieszka duszy a mnogość mów ludzkich o niej nie wspomina wcale, tak cały ród ludzki jest do tego stopnia samolubny, że nie chce przeczuć takiego zmartwienia. Dlatego jednak zachował je sobie Bóg, ową bezbrzeżną troskę, świadomość tego, że może ucznia od siebie odepchnąć, obejść się bez niego, że uczeń z własnej winy popadł w zgubę i że mu może pozwolić utonąć — i że jest prawie niemożliwem utrzymanie prostoty ucznia, bez której zrozumienie i równość jest zniszczoną a miłość nieszczęśliwą. Ten, kto owej troski nawet przeczuć nie potrafi, plebejską posiada duszę, podobną jeno do monety zdawkowej, na której niema wizerunku cesarza ani Boga.

W ten sposób przedstawia się zadanie, które

przeznaczamy poecie, jeżeli w czem innym już nie znalazł swego powołania albo należy do tych, których musi się wypędzić skrzypcami, gwizdkami i innym hałasem z domu zmartwienia, gdy w nim zagościć ma radość. Zadaniem poety jest tedy znaleźć rozwiązanie, punkt jedności, w którym zrozumienie miłości w prawdzie nastąpić może, w którym Bóg może pokonać ból swojej troski; gdyż prawdziwie niezgłębiona miłość nie zadawalnia się tylko tem, co przedmiot miłości w swojej naiwności chciałby może wielbić jako swoje szczęście.

A.

Jedność dokonywa się przez ruch wstępujący. Przypuśćmy, żeby Bóg przyciągnął ucznia do siebie, uświetnił go, ucieszył go tysiącletnią radością (wszak tysiąc lat u niego jest jak jeden dzień) i pozwolił mu w szale rozkoszy zapomnieć o nieporozumieniu. Ach, wtedy byłby uczeń aż nadto skłonny do uważania się za szczęśliwego; nie byłobyż to wspaniałem zrobić nagle szczęście przez to, że oko Boga pada na człowieka, jak owo biedne dziewczę? Nie byłobyż to wspaniałem, gdyby sam Bóg był mu pomocny w tem, aby mógł całość uważać za czczość, ogłupiony przez własne serce? Lecz ów szlachetny król przewidział już trudność; znał się nieco na ludziach i przekonał się, że dziewczę w gruncie rzeczy zostało oszukane, a najgorzej schwytanym przez oszutwo jest się

wtedy, jeżeli się o tem nie ma pojęcia, lecz jest się niejako wskutek przebrania zaczarowanym.

Jedność mogłaby przez to być skuteczniona, żeby Bóg ukazał się uczniowi jako Bóg, zmusił go do czci i w ten sposób pozwolił mu zapomnieć o sobie samym. Tak mógł się król ukazać ubogiej dziewczynie w całej swej okazałości, mógł kazać zejść słońcu swej wspaniałości nad jej chatą, opromienić miejsce, gdzie jej się ukazał; mógł doprowadzić do tego, żeby w pełnej czci podziwu zapomniała siebie samą. Ach i toby może dziewczę zupełnie zadowolilo; ale króla to nie mogło zadowolić, gdyż nie pragnął uwielbienia swego lecz dziewczyny; dlatego jego troska była tak ciężką, że ona go nie rozumie; ale jeszcze nieznośniejszym było dlań oszukiwać ją. A w oczach jego było to już oszustwem, jeżeli swojej miłości dawał niedoskonały wyraz, choć go nikt nie rozumiał, choć wyrzut starał się martwić jego duszę.

Tą drogą zatem miłość nie staje się szczęśliwą; uczeń, dziewczę mogliby uzyskać pozorne szczęście, ale nauczyciela, króla nie może żadna złuda omamić. Tak więc ma Bóg radość w tem, gdy ozdobi lilię wspaniałej niż Salomona; gdyby jednak mogła tu być mowa o rozumieniu, popadłaby lilia w smutne nieporozumienie, gdyby chciała oglądać swoje suknie i sądzić, że z powodu szaty jest kochanką; a gdy radośnie stoi na polu, wesoło zabawiając się z wiatrem, wolna od troski

jak jego powiew, zginęłyby i nie miałyby na tyle prostoty, aby wznieść głowę. A to było przecież troską Boga; pęd bowiem lilii jest delikatny i łatwo się łamie. Jeżeli jednak chwila ma mieć decydujące znaczenie, jakże niewypowiedzianą staje się wtedy jego troska! Był lud, co znał się na boskiem; ten lud sądził, że widok Boga przynosi śmierć. — Kto pojmie sprzeczność w zmartwie- niu! Jeżeli się nie objawia, jest śmiercią miłości, jeżeli się objawia, jest śmiercią ukochanej! O, duch ludzi stara się tak często o moc i potęgę; myśli ich szukają jej tak gorliwie, jak gdyby z uzyskaniem jej wszystko się wyrównało; a nie przeczują, że w niebie jest nie tylko radość, lecz i zmartwienie: jak ciężko jest odmówić uczniowi tego, za czem tęskni cała jego dusza i odmówić mu dlatego, że jest właśnie ukochanym!

B

W ten sposób musi zatem jedność inaczej zo- stać dokonaną. Chcemy tu znowu przypomnieć Sokratesa; czemże innem była jego nieumie- jętność, jeśli nie wyrazem jedności z uczącym się, której domagała się jego miłość względem niego? Ale ta jedność była, jak widzieliśmy, równocześnie prawdą. Jeżeli przeciwnie chwila ma mieć decy- dujące znaczenie, to nie jest prawdą, gdyż uczeń zawdzięcza nauczycielowi wszystko. Jak tedy mi- łość nauczyciela, pomyślana po sokratesowsku,

byłaby oszukańcza, gdy on pozostawił ucznia przy wierze, że mu coś zawdzięcza, zamiast mu pomóc do tego, aby sam sobie wystarzał, tak musi miłość Boga, jeżeli chce być nauczycielem, być nie tylko pomocną, ale i twórczą, przez co tworzy ucznia albo (jakieśmy go nazwali) nowonarodzonego, którym to słowem oznaczyliśmy przejście z niebytu w byt. Jest tedy prawdą, że uczeń wszystko mu zawdzięcza, ale to właśnie czyni zrozumienie tak trudnym, to, że staje się on niczem, a jednak nie ginie; że mu wszystko winien a jednak staje się szczerym; że rozumie prawdę i że prawda go czyni przeciw wolnym; że pojmuje winę nieprawdy i że znowu szczerłość zwycięża w prawdzie. Między człowiekiem a człowiekiem najwyższem jest to, żeby sobie wzajemnie pomagać; twórczość zarezerwowaną jest dla Boga; miłość jego jest twórcza, lecz nie jest ona ową twórczą miłością, o której Sokrates umie tak pięknie mówić przy uroczystej sposobności. Ta mianowicie nie oznacza stosunku nauczyciela do ucznia, lecz stosunek samouka do piękna, gdy ten abstrahuje od częściowego piękna, patrzy się na piękno samo w sobie i wytwarza wiele pięknych i wspaniałych myśli i mów, πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπῆ τίχτει διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφρόνῳ (Symp. §. 210. D); a do tego odnosi się i to, że wytwarza i produkuje, co już dawno miał w swoim wnętrzu (§. 209. C). Posiada zatem

warunek w sobie samym; wytwarzanie (rodzenie) jest tylko wystąpieniem tego, co już istniało; dlatego chwila przy tem wytwarzaniu natychmiast znowu zostaje pochłoniętą przez przypomnienie. Kto dalej przez coraz bardziej postępujące obumieranie wstępuje w byt, do tego odnosi się wyraźnie to, że coraz mniej u niego może być mowa o stwarzaniu; przychodzi tylko do coraz wyraźniejszej świadomości, że jest; a jeżeli sam wytwarza wyrazy piękna w sobie, nie tworzy ich, lecz pozwala im z siebie wytwarzać piękno w nim.

Jeżeli nie można było jedności uskutecznić przez ruch wstępujący, należy próbować z ruchem zstępującym. Niech uczniem będzie X; pod to X podciągnąć należy nawet najmniejszego; jeżeli bowiem już Sokrates nie łączył się w zły sposób z tęgimi głowami, jakżeby mógł tu czynić różnicę Bóg! Jeżeli jedność ma być uskutecznioną, musi Bóg stać się równym uczniowi. Tem samym okaże się równym nawet najniższemu. Najniższym jednak jest ten, kto innym musi służyć; Bóg zatem musi się ukazać w postaci sługi. Ale ta postać służby jest nie tylko przewieszoną jak płaszcz zebraczy króla, który dlatego tak swobodnie bujał i zdradzał króla; jest ona nie tylko zarzuconą jak lekki płaszcz letni Sokratesa, który, choć tkany z niczego, przecież równocześnie ukrywał i zdradzał; jest ona jego prawdziwą postacią. To bowiem jest niezgłębionem w miłości, aby stać się dla

ukochanego równym nie dla zabawy, lecz w powadze i prawdzie. I w tem objawia się wszechmoc miłości, która się decyduje na to, że potrafi także wykonać, czego nie potrafił ani król ani Sokrates, wskutek czego przybrana ich postać była tylko rodzajem złudzenia.

Patrz, tu stoi zatem — Bóg! Gdzie? Tu — nie widzisz go? On jest Bogiem; a jednak nie ma gdzie oprzeć głowy i nie wolno mu oprzeć się o człowieka, aby ten nie gorszył się nim. On jest Bogiem; a jednak chód jego jest ostrożniejszy, niż gdyby go aniołowie nieśli, nie aby noga jego się gdzie nie potknęła, lecz aby ludzi nie stał w proch dlatego, że się nim gorszą. On jest Bogiem; a jednak oko jego z troską spoczywa na rodzie ludzkim, gdyż jednostka, pęd delikatny, tak łatwo da się stratować jak trawa. Co za życie! czcza troska i czcza miłość! Chce wyrazić jedność miłości a jednak nie jest zrozumiany; musi się obawiać o zgubę każdego z osobna a może i tak tylko jednostkę ocalić; nic jak tylko zmartwienie, gdy dzień i godziny wypełnione są troską o ucznia, który mu się powierzył! Tak więc stoi Bóg na ziemi równy najniższemu przez swoją wszechmocną miłość. On wie, że uczeń jest nieprawdą — gdyby ten tylko źle się popatrzył, gdyby upadł i stracił szczerość! O, dźwigać niebo i ziemię wszechmocnem „stań się“ tak, aby wszystko runęło, gdyby go zabrakło przez najmniejszą cząstkę

czasu, jakże lekkim jest ten ciężar wobec strasznej możliwości, że się gorszymy, gdy kto z miłości staje się zbawicielem.

Ale postać sługi nie była przewieszoną; dlatego Bóg musi wszystko ścierpieć, wszystko znosić, wszystkiego doświadczyć, w pustyni przymierać głodem, przy źródłach pragnąć, być opuszczonym w godzinie śmierci, absolutnie równy najniższemu — patrzcie, co za człowiek! Gdyż nie tylko ponieść śmierć jest jego cierpieniem; to całe życie jest przecież historią cierpienia, a tu jest miłość, która cierpi, wszystko ofiarująca miłość, która na oślep pędzi w cierpienie. Cudowne samozaparcie! Niechby uczeń był najniższy, on pyta się stroskany: czyż kochasz mię rzeczywiście? Wie bowiem sam, skąd grozi niebezpieczeństwo, a jednak wie, że każde zmniejszenie niebezpieczeństwa przez niego byłoby oszustwem, choćby go nawet uczeń nie rozumiał.

Każdy inny sposób objawienia się byłby dla miłości oszustwem; gdyż alboby musiała ucznia wpierw zmienić (miłość jednak nie zmienia ukochanego, lecz siebie samą) i musiałaby równocześnie ukryć przed nim, że to było konieczne; alboby musiała sobie lekkomyślnie zataić, że całe zrozumienie jest złudzeniem. (To właśnie jest nieprawdą pogaństwa). Każdy inny sposób byłby dla miłości Boga oszustwem. A choćby oczy moje miały więcej łez niż oczy skruszonej grzesznicy;

choćby każda z moich łez była kosztowniejsza niż wiele łez ułaskawionej grzesznicy; choćbym znalazł pokorniejsze jeszcze miejsce niż to u stóp jego; choćbym pokorniej usiadł obok niego niż kobieta, której serce wybrało tylko to, czego potrzeba; choćbym go uczciwiej kochał niż wierny sługa, który go kocha do ostatniej kropli krwi; choćbym w oczach jego więcej znalazł łaski niż najczystsza wśród kobiet — gdybym go chciał prosić, żeby zmienił swe postanowienie, żeby się inaczej ukazał, żeby siebie samego uszanował, przypatrzyłby mi się i rzekłby: „Człeku, co ja mam z tobą wspólnego? precz odemnie! jesteś szatanem, choć sam tego nie rozumiesz!” A gdyby raz jeden wyciągnął rękę celem rozkazania i stałoby się to, a ja sądziłbym, że go lepiej rozumiem albo go więcej kocham, musiałbym przecież widzieć, jak nademną płacze; musiałbym słyszeć, jak mówi do mnie: „Że też mogłeś mi się tak sprzeniewierzyć, tak zasmucić miłość! Kochasz tedy tylko Wszechmocnego, który cuda czyni, nie tego, który w równości zstąpił do ciebie?”

Ale postać sługi była nie tylko przewieszoną, dlatego musiał w godzinie śmierci oddać ducha i opuścić znowu ziemię. A choćby smutek mój był głębszy niż smutek matki, gdy jej miecz serce przebija; choćby położenie moje było straszniejsze niż położenie wierzącego, gdy siła jego wiary się łamie; choćby nędza moja była bardziej wzrusza-

jąca niż nędza tego, który krzyżuje swoją nadzieję zachowując tylko krzyż — gdybym go prosił, ażeby siebie samego szanował i został, musiałbym go widzieć śmiertelnie zasmuconego, ale i zasmuconego z powodu mnie; gdyż cierpienie to miało być moim zyskiem a troską jego było właśnie, że go nie mogę rozumieć. O gorzki puharze: bardziej gorzkim niż piołun jest przedsmak śmierci dla śmiertelnika, cóż dopiero dla nieśmiertelnego! O zły napoju orzeźwienia, bardziej cierpki niż ocet, orzeźwić się niezrozumieniem ukochanego! O pociecho w nędzy: winnie cierpieć — jakże to działać musi: cierpieć niewinnie!

Tyle poeta; jakże bowiem ma mu przyjść na myśl, że Bóg chce się w ten sposób objawić, aby najstraszniejszy wyrównać rachunek! jakże ma mu przyjść na myśl, aby lekkomyślnie igrać z cierpieniem Boga, kłamliwie wypoetyzować z niego miłość, aby wpoetyzować weń gniew!

A uczeń czyż nie ma losu i udziału w tej historii cierpienia, chociaż los jego nie jest losem nauczyciela? — A jednak musi to tak być, a miłość jest tem, co powoduje całe to cierpienie, gdyż Bóg właśnie nie jest zazdrosny o siebie samego, lecz w miłości chce być równy najniższemu. Jeżeli się żołądziejce zasadzi w glinianym garnku, rozsadzają go; jeżeli się młode wino wleje do starych kubłów, rozsadza je; jeżeli zatem Bóg zaszczepli się w ułomności człowieka, jakżeby się mogło stać

inaczej — jak, że ten staje się nowym człowiekiem, nowem naczyniem! Ale to się stanie, jakkolwiek trudnem to jest, jakkolwiek uciążliwym jest powód! A zrozumienie Boga i człowieka, jak łatwo ulega uszkodzeniu, jak dotyka co chwilę granic nieporozumienia, jeżeli trwoga winy chce zniszczyć spokój miłości! A ten stosunek między Bogiem a człowiekiem, wśród jakich straszności się urzeczywistnia! Boć mniej straszne jest upaść na twarz, gdy góry drżą na głos Boga, niż siedzieć obok niego jak obok równego; a wszakże to jest troską Boga, aby w ten sposób obok niego usiąść.

* *

*

Gdyby teraz ktoś chciał powiedzieć: „To, co poetyzujesz, jest najnędzniejszym plagiatem, jaki się kiedykolwiek zdarzył, gdyż nie jest ono ni mniej ni więcej jak tylko tem, co każde dziecko wie“, musiałbym ze wstydem usłyszeć, że jestem kłamcą. Ale dlaczego najnędzniejszy? Każdy poeta, który kradnie, kradnie przecież od innego poety, jesteśmy zatem wszyscy równie nędzni; ba, moja kradzież jest mniej szkodliwa, gdyż łatwiej da się odkryć. Któż więc jest poetą? Gdybym był na tyle uprzejmy, aby ciebie za takiego uważać, że ty, który mię potępiasz, jesteś tym poetą, możebyś się gniewał na mnie. Jeżeli zatem niema poety, a to przecież jest poemat, byłoby to dziwne, tak dziwne, jak gdyby słyszano grę na flecie a nie było flecisty. Albo czyż poemat ten jest może ro-

dzajem przysłowia, którego autor nie jest znany, które jest takim, jak gdyby je cały ród ludzki stworzył? I czyż to może było powodem, dla którego nazwałeś mój plagiat najnędniejszym, to mianowicie, że nie okradłem pojedynczego człowieka, lecz cały ród i sam będąc tylko pojedynczym człowiekiem, ba nawet nędnym złodziejem, przybrałem minę, jakobym był całym rodem? Jeżeli się tedy rzecz tak ma, mógłbym więc obejść wszystkich ludzi, każdy musiałby go znać, każdy jednak równocześnie wiedzieć, że on tego nie stworzył a ja musiałbym stąd wyciągnąć wniosek, że ród to stworzył...? — Nie byłobyż to dziwne? Bo gdyby cały ród to stworzył, musiałoby się to w ten sposób wyrazić, że każdy osobnik byłby zaraz blizkim tego, że on to stworzył. Czyż nie sądzisz, że popadliśmy w trudność, gdy pierwiej całość zdawała się być już załatwioną?... Zarzuciłeś mi z złością, że mój poemat jest najnędniejszym plagiatem, a ja byłem zawstydzony, słysząc to. A więc to może wogóle nie jest poematem, albo w każdym razie nie należy do nikogo, ani do rodu; a teraz cię rozumiem: jeżeli moje przedsięwzięcie nazwałeś najnędniejszym plagiatem, nie stało się to dlatego, że okradłem pojedynczego człowieka albo cały ród, lecz że okradłem bóstwo, ba, nawet ukradłem je; że ja, pojedynczy człowiek tylko, ba, nawet nędnny złodziej, bluźnierczo nadawałem sobie minę, jakobym był

Bogiem ; o, mój kochany, teraz rozumiem cię dobrze, rozumiem, że twój gniew był słuszny. Teraz jednak ogarnia mą duszę nowe zdziwienie, ba napełnia ją uwielbiająca cześć; byłoby przecież dziwnem, gdyby to był ludzki poemat. Wprawdzie mogło człowiekowi przyjść na myśl, aby wy-poetyzować siebie równym Bogu, albo Boga równym sobie, jednak nie poetyzować, że Bóg sam siebie wpoetyzował w równość z ludźmi; bo gdyby Bóg nie dał nic poznać po sobie, jakżeby człowiek mógł wpaść na to, że szczęśliwy Bóg może go potrzebować? Byłaby to przecież najgorsza myśl, albo raczej tak zła myśl, żeby nie mogła wcale w nim powstać, chociaż, gdy Bóg mu ją powierzył, mówi z uwielbieniem: Ta myśl nie przyszła z mego serca! i w tem poznaje najcudowniejszą i najpiękniejszą myśl. A całość czyż nie jest cudowna? Czyż słowo to nie wkradło się szczęśliwie i upominająco na me wargi? Czyż bowiem nie stoimy tu, jak powiedziałem właśnie i jak mimowoli sam powiadasz: wobec c u d u? A gdy obydwaj stoimy wobec cudu, gdzie sprzeczenie się ludzi moje i twoje nie może naruszyć świątecznej ciszy, gdzie mowa nakazująca cześć nieskończenie przegłusza kłótnię o moje i twoje, dodaj, że, mniemając, iż ja to stworzyłem, popadłem przez to w dziwną bardzo pomyłkę. Tak, to była pomyłka, a poemat ten od każdego ludzkiego poematu tak różny, że nie był to poemat — lecz c u d.

Absolutny paradoks.

(Metafizyczna chimera).

Chociaż S o k r a t e s użył całej swej siły, aby dojść do poznania ludzi i siebie samego, choć nawet przez wieki był wielbiony jako ten, który człowieka znał najlepiej, przecież dodaje: jeżeli się nie uważa za zdolnego do myślenia o naturze istot, jakimi są Pegaz i Gorgony, to powodem tego jest, że nie pogodził się jeszcze sam z sobą, czy mianowicie on (znawca ludzi) jest dziwaczniejszym potworem, niż sam Tyfon, czy istotą uprzejmiejszą, pojedynczą, która z natury ma udział w Boskiem. (Phādrus. § 229 E). Jest to oczywiście paradoks. Lecz nie wolno lekceważyć paradoksu, gdyż paradoks jest namiętnością myślenia, a myśliciel, który unika paradoksu, jest jak kochanek, który chce oddalić namiętność; jest, przeciętnym patronem. Najwyższą potencją każdej namiętności jest to, że pragnie ona własnej zguby; tak też najwyższą namiętnością rozumu jest, że pragnie podniety, choć podnieta w ten lub

ów sposób musi się stać jego zgubą. Najwyższą zatem namiętnością myślenia jest odkryć coś, czego samo nie może myśleć. Ta namiętność myślenia jest w zasadzie wszędzie w myśleniu na miejscu, także i w myśleniu osobnika, ponieważ ten jako myślący jest nie tylko on sam. Ale przyzwyczajenie nie pozwala tego odkryć. Tak więc rozwój człowieka, jak go przyrodnicy wyjaśniają, jest ciąglem spadaniem; lecz człowiek punktualny, człowiek na miejscu, który rano idzie do biura, a wieczorem znowu wraca do domu, mógłby w tem mniemaniu odkryć przesadę, gdyż jego postępowanie naprzód jest przeciw medycyą; jakżeby mu miało przyjść na myśl, że ciągle upada on, który przeciw równocześnie biegnie prosto nosa.

Lecz mamy dojść do początku, dlatego uczynimy małe przypuszczenie; przyjmijmy, iż wiemy, czem jest człowiek. W tem zawiera się przeciw owo kryterium prawdy w całej greckiej filozofii poszukiwane, albo podawane w wątpliwość albo żądane albo zastosowywane. A czyż nie jest to nieco dziwnem, że się rzecz tak ma z Grekami? Czy nie należy w tem widzieć zwięzłej istoty znaczenia greckości, epigramu, jaki sobie sama napisała, a który więcej jej się przydaje, niż niejedno rozwlekłe roztrząsanie, które już o niej napisano! Przypuszczenie tedy zasługuje na przyjęcie; ponadto wyjaśniliśmy je już

jako coś wątpliwego (co przecież nie może być przesłanką gdyż on jest przesłanką), lecz jako pewne; w przeciwnym razie nie zaczynałbym, widząc łatwo, że całość byłaby niemożliwą, gdyby go nie było. Jeżeli przeciwnie przez wyrażenie, iż udowadniam byt Boga, myślę, iż chcę udowodnić, że nieznanie, które jest, jest Bogiem, to wyrażam się mniej szczęśliwie; wtedy bowiem nie udowadniam niczego, a najmniej już byt, lecz rozwijam określenie pojęciowe. Jest wogóle trudną rzeczą udowodnić, że coś jest; a — co dla śmiałka, podejmującego się tego, jest jeszcze gorszem — trudność jest tego rodzaju, że ten, który się nią zajmuje, nie łatwo zdobędzie sobie przy tem sławę. Cały dowód ulega ciągłej zmianie. Punktem wyjścia dla wniosku jest zawsze, że to wątpliwe jest; „dowód“ wyciąga stąd tylko dalsze wnioski. I tak wnioskuje ciągle nie na byt, lecz wnioskuje z bytu, czy się poruszam w świecie konkretności zmysłowej, czy w świecie myśli. Nie udowadniam, że kamień jest, lecz że to coś, co jest, jest kamieniem; trybunał nie udowadnia, że zbrodniarz jest, lecz że oskarżony, który jest, jest zbrodniarzem. Czy się chce nazwać byt accessorium czy wiecznem prius, nie może on nigdy być udowodniony. Ale postępujemy powoli; nie musimy się przecież spieszyć tak, jak ci, którzy z troski o siebie samych albo o Boga albo o co innego muszą się spieszyć z ukończeniem dowodu, że ono jest. Jeżeli rzecz tak się ma, to jest

dość wprawdzie powodu do pospiechu zwłaszcza, gdyby dany osobnik zupełnie szczerze uświadomił sobie niebezpieczeństwo, że on sam albo to, o co się chodzi, nie miało bytu, zanim nie zagwarantował na to dowodu i nie żywił podstępnie takich myśli, że ono w gruncie rzeczy przecież jest, czy on to udowodni, czy nie.

Gdyby kto z czynów Napoleona chciał udowodnić istnienie Napoleona, nie byłoby to dziwne? Boć przecież jego istnienie wyjaśnia jego czyny a nie czyny wyjaśniają jego istnienie, jeżeli nie rozumiałem inaczej słowa „być“ tak, że przez to przyjąłem, iż on ma byt. Lecz Napoleon jest tylko osobnikiem i o tyle nie ma absolutnego stosunku między nim a jego czynami tak, że i inny mógł dokonać tych samych czynów. Może pochodzi to stąd, że z czynów nie mogę wnioskować o bycie. Jeżeli czyny nazywam czynami Napoleona, to dowód jest zbyteczny, gdyż nazwałem go już po imieniu; jeżeli to ignoruję, to z czynów nie mogę nigdy udowodnić, że takie czyny są czynami wielkiego generała i t. d. Lecz między Bogiem a jego czynami zachodzi absolutny stosunek; Bóg nie jest imieniem, lecz pojęciem; może dlatego odnosi się do niego: *essentia involvit existentiam*. Czyny Boga może tedy tylko Bóg czynić; to prawda; ale które to są te czyny Boga? Czyny, z których chcę udowodnić jego byt, bezpośrednio wcale nie istnieją. Albo czyż mogę kogo zupełnie dobitnie

wo Boga niejako wyrzuca sieć, aby złowić myśl celowości; natura bowiem sama wynajduje różne straszydła i wytwarza różne wybiegi, aby ją zagmatwać.

Paradoksalna namiętność rozumu uderza zatem ciągle o to nieznanne, które wprawdzie istnieje, ale właśnie jest nieznanne i o tyle nie istnieje. Dalej rozum nie dochodzi; lecz w swojej paradoksalności nie może tego zaniechać, aby nie dochodzić ciągle do niego i nie zajmować się niem; gdyby bowiem chciał swój stosunek do niego wyrazić w ten sposób, że owo nieznanne nie jest, to to nie uchodzi, gdyż wypowiedzenie takie mieści w sobie właśnie stosunek. Czemże jest jednak to nieznanne? Bo, że to jest Bóg, znaczy dla nas tylko, że jest nieznanem. Jeżeli się mówi o niem, że jest nieznanem, gdyż nie można go znać, albo gdyby je można było znać, nie możnaby go było wyrazić, to namiętność tem się nie zadawalnia, chociaż nieznanne w ten sposób słusznie pojęte jest jako granica; ale granica jest właśnie męką namiętności, chociaż jest równocześnie jej podniętą. A przecież nie może ona dojść dalej, czy odważy się na wycieczkę *via negationis* czy *via eminentiae*.

Czemże jest to niewiadome? Jest niem granica, do której się ciągle dochodzi, a jako taka jest ono (jeżeli zamienimy określenie ruchu z określeniem spokoju) inrodzajowem, absolutnie różnem.

może pogaństwo wykazać nadmiar; co się jednak tyczy ostatnio podniesionego przypuszczenia, autoironii rozumu, chcę ją w kilku tylko określić ry-
sach, nie zważając na to, czy ona się stała histo-
ryczną czy nie. Istnieje zatem osobnik, wygląda jak inni ludzie, rośnie jak inni ludzie, żeni się, od-
daje się swemu zawodowi, stara się o utrzymanie z dnia na dzień, jak przystoi człowiekowi; jest bowiem wprawdzie ładnie żyć jak ptactwo pod nie-
bem, ale nie uchodzi to i może się kiepsko skoń-
czyć, że się albo mrze z głodu, jeżeli się rzecz ową trwale uprawia, albo żyje się kosztem cudzego dobra. Ten człowiek jest równocześnie Bogiem. Skąd ja to wiem? Tak, wiedzieć tego wcale nie mogę, gdyż inaczej musiałbym znać Boga i róż-
ność; a różności nie znam, gdyż rozum zrównał ją z tem, od czego jest różną. W ten sposób Bóg stał się najniebezpieczniejszym oszustem przez to, że rozum sam siebie oszukał. Rozum dostał Boga tak blisko, jak tylko możliwe, a jednak równie daleko.

* * *

Może teraz ktoś rzeknie: „Jesteś dziwak, wiem to dobrze; ale przecież sam nie wierzysz, żeby mi przyszło na myśl troszczyć się o taki kaprys. Jest on przecież tak dziwny czy tak śmieszny, że ni-
komu jeszcze zdaje się nie przyszedł na myśl, a przedewszystkiem tak głupi, że wszystko, co

posiadam w swojej świadomości, muszę z niej wyrzucić, aby móc wpaść na coś podobnego". — Zapewne że musisz to uczynić; ale czyż możesz odpowiadać za to, że chcesz wszystkie przesłanki, które masz w świadomości, zatrzymać a jednak sądzić, że myślisz nad swoją świadomością bez przesłanek? Nie zaprzeczasz przecież konsekwencji tego, co wykazałem, że rozum przy określaniu niewiadomego jako różnego wkońcu błądzi i zamienia różność z równością? Z tego jednak zdaje się jeszcze co innego wynikać: mianowicie, że człowiek musi się najpierw dowiedzieć, iż niewiadome (Bóg) jest różne od niego, absolutnie różne, zanim wprawdzie coś o niem wiedzieć może. Sam z siebie rozum o tem dowiedzieć się nie może (jest to, jak widzieliśmy, samosprzeczność); jeżeli ma się o tem dowiedzieć od Boga i dowiadyuje się o tem od niego, nie może znowu tego rozumieć, nie może się więc o niem dowiedzieć; jakżeby bowiem miał rozumieć absolutnie różne? Jeżeli to nie jest jeszcze jasne, otrzymuje ono więcej jasności przez swoją konsekwencyę; jeżeli bowiem Bóg jest absolutnie różny od ludzi, to człowiek jest absolutnie różny od Boga; w jaki sposób miałby to jednak rozum pojąć? Tu pokazuje się, że stoimy wobec paradoksu. Aby się tylko dowiedzieć, że Bóg jest różnem, potrzeba człowiekowi Boga, a wtedy dowiadyuje się, że Bóg jest absolutnie różny od niego. Jeżeli jednak Bóg ma

być absolutnie różny od człowieka, to nie może mieć przyczyny w tem, że człowiek winien Bogu (gdyż na tyle jest z nim spokrewniony), lecz w tem, co sobie sam winien, albo co sam zawiął. Cóż to jest więc, co tworzy różność? Cóż innego, jak nie grzech? Różnica bowiem, absolutna różnica ma być przez człowieka samego zawniona. Wyraziliśmy to przedtem tak, że człowiek jest nieprawdą i to z własnej winy, i zgodziliśmy się igrając, a jednak seryo na to, że żądano by zbyt wiele od człowieka, aby odkrył to sam przez siebie. Doszliśmy tedy do tego samego. Gdy znawca ludzi potknął się o różność, stał się prawie bezradny w stosunku do siebie samego; nie wiedział wkrótce, czy jest dziwniejszym potworem od Tyfona, czy też jest w nim coś boskiego. Cóż mu brakowało? Świadomość grzechu, której nie mniej nie mógł uczyć kogo innego jak inny jego, której tylko Bóg uczyć może — gdyby chciał być nauczycielem. Tego jednak chciał, jakeśmy wy-poetyzowali, i chciał tem być, być równym każdemu z osobna, aby ten mógł go zupełnie rozumieć. Tak więc paradoks staje się jeszcze niebezpieczniejszy, albo ten sam paradoks ma dwie strony i objawia się w ten sposób jako absolutny: negatywnie przez to, że wyjawia absolutną różność grzechu, pozytywnie, że chce ową absolutną różność zniszczyć w absolutnej równości.

łości; ale może znowu odżyć i to staje się pokusą miłości. Tak dzieje się również ze stosunkiem paradoksu do rozumu, tylko że ta namiętność nosi inną nazwę, albo raczej: tylko że musimy się starać znaleźć dla niej inną nazwę.

Współczesny uczeń.

Tak więc Bóg wystąpił jako nauczyciel (kontynuujemy nasz poemat); przybrał na się postać sługi; nie wystarczyło mu posłać zamiast siebie kogo innego, dostojnego jakiegoś zaufanego, tak samo, jak nie wystarczyło owemu królowi wysłać zamiast siebie swego pierwszego zaufanego w państwie. Lecz Bóg miał równocześnie inny powód; między człowiekiem a człowiekiem jest przecież stosunek sokratesowy czemś najwyższym, najprawdziwszym. Gdyby więc Bóg nie przyszedł sam, zostałoby wszystko po sokratesowsku; nie otrzymalibyśmy chwili, a stracilibyśmy paradoks.

Postać służebna Boga nie jest jednak tylko przewieszoną lecz rzeczywistą, nie jest ciałem parastatycznym, lecz rzeczywistym; i od tego czasu, gdy Bóg przez wszechmocne postanowienie wszechmocnej swej miłości stał się sługą, uchwycił — że tak powiem — siebie samego w swoim postanowieniu i musi już przy tem pozostać (mówimy głupio) czy chce czy nie chce. Nie może więc sam

siebie zdradzić. Nie ma możliwości, jak ów król nagle dowieść, że jest przecież królem — co zresztą u króla nie jest żadną doskonałością (że mianowicie posiada tę możliwość), lecz wykazuje tylko jego bezsilność i bezsilność jego postanowienia, gdyż nie może właśnie stać się rzeczywiście tem, czemuby chciał. Gdy Bóg zatem nie może wcale chcieć posłać innego zamiast siebie, chciałby móc kogoś posłać naprzód, któryby uczniowi zwrócił uwagę. Ten poprzednik naturalnie nie może nie wiedzieć o tem, czego Bóg chce uczyć; obecność Boga bowiem jest przecież w stosunku do jego nauki nie przypadkowym lecz istotnym, a obecność Boga w ludzkiej postaci, ba nawet w nędznej postaci sługi jest właśnie nauką, a Bóg musi sam stworzyć warunek, gdyż inaczej uczeń nie może go wcale rozumieć. Taki poprzednik może uczącemu się wprawdzie zwrócić uwagę, ale też nic więcej.

Bóg jednak nie przybrał na się postaci sługi, aby z ludzi sztydzić; nie może być tedy jego zamiarem tak przejść przez świat, aby się o tem nikt nie dowiedział. Da się zatem w czemś poznać, chociaż każde przystosowane uprzystępnienie istotnie przecież na nic się nie przyda temu, kto nie przyjmuje warunku. Dlatego wymusza się je na nim właściwie wbrew jego woli, może ono ucznia równie dobrze odeń oddalić jak go doń przyciągnąć. Poniżył się sam i przybrał postać

sługi; ale nie przyszedł po to, by jako służa żyć na usługi każdego i dokonać swego dzieła, nie dawszy się poznać swemu panu albo swoim współtowarzyszom; takiego nieprzyjaznego uczucia nie może przypisywać Bogu. Że żył w postaci sługi znaczy tylko, że był zwykłym człowiekiem, nieznanym człowiekiem, który się nie odróżniał od tłumu ani bogatą szatą ani inną ziemską własnością, którego nie można było odróżnić od innych, którego nawet odróżnić nie mogły niezliczone legiony aniołów, które zostawił, kiedy się sam poniżył. Gdyby nawet był bogatym człowiekiem, nie mógł się troszczyć o to, co ludzi wogóle zajmuje. Chciał wprawdzie iść swoją drogą, nie troszcząc się o ziemskie dobra, sądzić i wydzielać je, jako człowiek, który nic nie ma i życzy sobie nic nie posiadać; nie troszcząc się o pożywienie, jak ptak pod niebem; nie troszcząc się o dom, pomieszkanie, jak ten, który nie ma kryjówki ni gniazda i nie szuka go też; nie troszcząc się o to, aby zmarłych odprowadzać do grobu. Nie zwraca się bowiem do niczego, co zwykle ściąga na siebie uwagę ludzi; nie jest przywiązany do kobiety, aby oczarowany przez nią, chciał się jej wzajem podobać — szuka tylko miłości ucznia. Wszystko to wydaje się wprawdzie pięknem, ale czy także wypada? czy przez to nie zostaje przełamane to, co zwykle odnosi się do człowieka? czy też jest w porządku, aby on sobie żył bez

troski jak ptak, który przecież także lata to tu to tam za pożywieniem, on człowiek, który powinien się przecież troszczyć o dzień jutrzejszy? Jeżeli chcemy Boga poetyzować, nie może się inaczej dziać; czego jednak dowodzi poezya? czyż dozwolonem jest tak wędrować i szukać kwatery, gdzie właśnie wieczór nas zaskoczy? Zachodzi pytanie: czy wolno człowiekowi to samo? Jeżeli nie, to Bóg nie urzeczywistnił ludzkiego. Tak, jeżeli to może, to wolno mu to także czynić; jeżeli się może tak zatracić w służbie ducha, że mu nigdy na myśl nie przyjdzie troszczyć się o jedzenie i picie i jeżeli jest pewnym siebie, że go brak nigdy nie zdoła wyprowadzić z równowagi, żądza nie zdoła odwieść od zamiaru i nie każe mu żałować, że nie nauczył się wpierw rozumieć to, czego dziecko musi się uczyć więcej rozumieć; tak, wtedy wolno mu zanim chce tego także czynić a jego wielkość jest wspanialsza, niż cicha beztroska lilii.

Już przez to wzniosłe zagłębianie się w swojej czynności ściągnie nauczyciel na siebie uwagę tłumu; wśród niego znajdzie się także i uczeń, który będzie znowu należał przedewszystkiem do niższej warstwy ludu; mędrcy bowiem i uczeni przedłożą mu wpierw sofistyczne pytania, zaproszą go na rozmowy albo poddadzą go egzaminowi i zapewnią mu potem stałą posadę z odpowiednim dochodem.

Każemy tedy Bogu przebywać w mieście, w któ-

do złobu: czyż ta sprzeczność jest większą od tej, że nowość dnia jest osłoną wiecznego, ba nawet w przyjętym wypadku, niejako jego prawdziwą postacią, tak, że chwila rzeczywiście jest rozstrzygnięciem wieczności! Jeżeli Bóg nie tworzy warunku, aby to rozumieć, jakże ma uczeń wpaść na to! Że jednak Bóg sam tworzy warunek, tośmy przecież poprzednio rozwinęli jako konsekwencję chwili i udowodniliśmy, że chwila jest paradoksem i że bez tego nie idziemy dalej, lecz wracamy do Sokratesa.

Chcemy tu zaraz zwrócić uwagę na to, aby się stało jasnym: także dla współczesnego ucznia jest istotą kwestyi, żeby był historyczny punkt wyjścia; bo jeżeli tu nie uważamy, to trudność później nie da się pokonać, gdy chodzi mianowicie o sytuację ucznia, którego nazywamy uczniem z drugiej ręki. Historyczny punkt wyjścia dla owej wiecznej świadomości ma także współczesny; jest on przecież współczesnym właśnie historycznemu, które nie chce być tylko chwilą spowodowania; a to historyczne chce go nie tylko historycznie interesować, chce ono uwarunkować jego wieczne szczęście — tak (odwróćmy konsekwencję) jeżeli tak nie jest, to owym nauczycielem nie jest Bóg, jest on tylko Sokratesem, który nie jest także Sokratesem, jeżeli się nie zachowuje jak Sokrates.

Jakże tedy przychodzi uczeń w porozumienie

przez to, że zna okoliczność historyczną, ba nawet, że każdą taką zna z pewnością naocznego świadka, nie jest jeszcze uczniem; można to łatwo poznać po tem, że ta znajomość nie znaczy dla niego nic innego, jak tylko historyczne. Pokazuje się tu zaraz, że historyczne w konkretniejszem znaczeniu jest obojętne. Może w odniesieniu do niego nastąpić bezwiedza i możemy bezwiedzę zniszczyć sztuka po sztuce, historycznie historyczne zniszczyć: jeżeli tylko pozostaje jeszcze chwila, mianowicie jako punkt wyjścia dla wiecznego, to zjawia się zaraz paradoks. Jeżeli zatem istniał współczesny, który odmawiał sobie snu ad minimum, aby postępować za owym nauczycielem, któremu towarzyszył bardziej bez przerwy niż rybka rekinowi; jeżeli miał na usługi stu szpiegów, którzy owego nauczyciela wszędzie szpiegowali, z którymi co wieczór konferował tak, że owego nauczyciela znał rysopis do najdrobniejszych szczegółów i wiedział, co mówił, gdzie przebywał o każdej porze dnia; jeżeli jego gorliwość kazała mu nawet najnieznaczniejsze uważać za ważne: czy taki współczesny był uczniem? Bynajmniej. Jeżeli ktoś chciał go posądzić o historyczną niedokładność, mogło go to nic nie obchodzić — więcej nic. Jeżeli inny troszczył się tylko o naukę, którą tamten nauczyciel przy sposobności wykładał; jeżeli dla niego każde pouczające słowo, które wychodziło z jego ust, było ważniej-

szcze niż chleb codzienny; jeżeli trzymał stu innych do chwytania każdego głosu, aby go nic nie uszło: jeżeli troskliwie z nimi konferował, aby dokonać najdokładniejszego przedstawienia jego nauki — czyż był dlatego uczniem? Bynajmniej, tak jak Plato był czem innym, a nie uczniem Sokratesa. Jeżeli istniał współczesny, przebywający w obcych krajach, który powrócił wtedy dopiero, gdy nauczyciel ów miał żyć jeszcze dzień albo dwa dni; jeżeli temu współczesnemu interesa znowu przeszkodziły ujrzeć owego nauczyciela, jeżeli dopiero przyszedł podczas ostatniego jego tchnienia, gdy miał oddać ducha: czyż ta historyczna nieświadomość mogła mu przeszkodzić, aby stać się uczniem, jeżeli chwila była dlań rozstrzygnięciem wieczności? Dla owego pierwszego współczesnego byłoby jego życie tylko historycznym zdarzeniem; dla drugiego tworzyłaby jego nauka powód, że się sam zrozumiał i mógł owego nauczyciela zapomnieć — gdyż w stosunku do wiecznego zrozumienia siebie samego jest wiedza o nauczycielu przypadkową historyczną wiadomością, rzeczą pamięciową. Jak długo wieczne i historyczne są rozdzielone, jest historyczne tylko powodem. Gdyby zatem ów gorliwy uczeń, który nie doprowadził jednak do tego, aby się stać uczniem, w górnolotnych i coraz przesadniejszych o tem mówił słowach, co on owemu nauczycielowi zawdzięcza, tak żeby pochwała jego prawie nie znała granic a jej

pozłota nie dałaby się niczem zapłacić, i gdyby chciał być na nas zły za to, iż staraliśmy się mu wyjaśnić, że ów nauczyciel był dlań tylko powodem, to jego pochwała tak małoby się przydała dla naszego rozstrząsania jak jego gniew; obydwaj bowiem mają tensam powód, iż nie miał nawet odwagi rozumieć a nie brakowało mu głupiej śmiałości, by iść dalej. Bajaniem i roztrąbieniem według jego zwyczaju oszukuje się tylko siebie samego i innych, o ile się sobie samemu i innym udowodni, że się ma rzeczywiście myśli — zwłaszcza jeżeli się je zawdzięcza drugiemu. A choć uprzejmość zwykle nic nie kosztuje, to jednak uprzejmość owego człowieka jest drogo opłaconą, gdyż natchniona podzięka, przy której nawet nie obywa się może bez łez, ba, która innym nawet do łez wzrusza, jest nieporozumieniem; myśli bowiem, które taki ma, nie zawdzięcza zapewne drugiemu a swojego bajania także nie zawdzięcza drugiemu. Ach, ilu to już było, którzy byli na tyle uprzejmi i chcieli Sokratesowi tyle zawdzięczać, a którzy mimo to nic mu nie zawdzięczali! Ten bowiem, kto Sokratesa najlepiej rozumie, rozumie właśnie, że Sokratesowi nic nie zawdzięcza — wszak to było dla Sokratesa główną rzeczą, wszak to jest tak pięknem z jego strony, że w tym kierunku pracował; a ten, kto sądzi, że Sokratesowi tyle zawdzięcza, może się z dość znaczną pewnością zdać na to, że Sokrates

z przyjemnością mu daruje zapłatę, gdyż nie chciałby dowiedzieć się bez zmartwienia, że miał odnośnemu dać kapitał obrotowy, aby nim w ten sposób uprawiał lichwę. Jeżeli się całość przeciwnie niema sokratesowo, jak przecież przyjmujemy, to winien uczeń owemu nauczycielowi w s z y s t k o (czego nie można wcale zawdzięczać Sokratesowi, gdyż nie potrafił, jak sam mawiał, γενναῖον) a tego stosunku nie można wyrazić przez bajanie, roztrąbianie, lecz tylko przez ową szczęśliwą namiętność, którą nazywamy wiarą, której przedmiotem jest paradoks; paradoks jednak łączy właśnie przeciwieństwa, robi historyczne wiecznem a wieczne historycznem. Kto paradoks inaczej rozumie, zyskuje sobie zaszczyt, że go wyjaśnił, a zaszczyt ów uzyskał przez to, że nie zadowolił się tem, aby go zrozumieć.

Łatwo stąd wynika (jeżeli to wogóle jeszcze wymaga dowodu, gdyż zawarte to przecież już jest w tem, że rozum jest zniszczony), że wiara nie jest poznaniem; wszelkie poznanie bowiem jest albo poznaniem wiecznego, które pomija jako obojętne, czasowe i historyczne, albo jest poznaniem czysto historycznem; a żadne poznanie nie może mieć za przedmiot tego absurdu, że wiecznem jest historyczne. Jeżeli poznaję naukę Spinozy, to w chwili gdy ją poznaję, nie jestem zajęty Spinozą, lecz jego nauką, gdy kiedyindziejestem nim zajęty historycznie; w wierze przeciw-

Idźmy dalej: ów nauczyciel umiera, dobrze, więc jest umarły. Cóż robi ten, który był mu współczesny? Może odrysował jego obraz; może być, że ma całą seryę obrazów, które go przedstawiają i oddają każdą zmianę, jaką wiek i nastroj w wewnętrznej postaci nauczyciela spowodować mogły; kiedy je więc ogląda i upewnia się że on tak wyglądał, czy wolno mu własnym wierzyć oczom? Tak, dlaczegóżby nie? Ale czyż jest dlatego uczniem? Bynajmniej: Więc może sobie przecież wyobrazić Boga? Ale Bóg właśnie nie daje się wyobrazić, to przecież skłoniło go do zjawienia się w postaci sługi; a jednak postać sługi nie była oszustwem; gdyby tak bowiem było, to owa chwila nie byłaby tą chwilą, lecz przypadkiem, zjawiskiem, które, jako tylko powodujące w stosunku do wiecznego, nieskończenie przemija. A gdyby uczeń mógł to sobie wyobrazić przez siebie samego, to sam byłby w posiadaniu warunku; potrzebaby mu było tylko przypomnieć, żeby sobie Boga możliwie najlepiej wyobraził, gdyby nawet nic o tem nie wiedział. Jeżeli jednak tak się rzecz ma, to znika w tej samej chwili to przypomnienie jak atom w wiecznej możliwości, która była w jego duszy, która teraz staje się rzeczywistą, ale jako rzeczywistość znowu siebie samą wiecznie jako przesłankę przyjęła.

Jakże więc uczeń staje się wierzącym albo uczniem? Jeżeli rozum się niszczy, a on przyjmuje

warunek. Kiedy go otrzymuje? W chwili. Co staje się uwarunkowane przez ten warunek? Że rozumie wieczne. Taki warunek jednak musi być wiecznym warunkiem. — W chwili zatem otrzymuje wieczny warunek, a wie to stąd, że otrzymał go w chwili; inaczej przypomina sobie tylko to, że go miał od wieczności. W chwili otrzymuje warunek i otrzymuje go od owego nauczyciela samego. Wszelkie bajanie i roztrąbianie, że był dość przebiegły, aby odkryć incognito Boga, nie otrzymawszy wprzód od nauczyciela warunku; że mógł to po sobie samym zauważyć, gdyż za każdym razem tak dziwnie mu się robiło, gdy widział owego nauczyciela; że było takie coś w głosie i minie owego nauczyciela itd. — wszystko to jest gadaniną, przez którą nie staje się uczniem, lecz szydzi tylko z Boga. Owa postać nie była incognitem, a jeżeli Bóg przez swoje wszechmocne postanowienie, równe jego miłości, chce być równym najniższemu, to niech sobie żaden hotelarz ani profesor filozofii nie wmawia, że on jest owym przebiegłym, który coś zauważy, jeżeli Bóg sam mu nie chce użyczyć warunku. A jeżeli Bóg w postaci sługi wyciągnie wszechmocną dłoń, to niech ten, który przytem stoi i gapi i dziwi, nie wmawia sobie, że jest dlatego uczniem, gdyż taki zdziwiony i innych może około siebie zbierać, którzy znowu popadają w zdziwienie z powodu jego opowiadania. Jeżeli Bóg sam nie daje warunku, to uczeń wie-

działby już od początku, jak się rzecz ma z Bogiem, gdyby nawet nie wiedział, że to wie; a owo drugie nie jest sokratesowem, lecz stoi nieskończenie niżej.

Dla ucznia jednak postać zewnętrzna (nie jej część) nie jest obojętna. Jest ona tem, co uczeń widział i czego się dotknął rękami; ale postać nie jest na tyle ważną, on dlatego przestał być wierzącym, gdyby mu się zdarzyło, że pewnego dnia ujrzał nauczyciela na ulicy i nie poznał go natychmiast, albo nawet szedł kawał drogi koło niego, nie zwróciwszy natychmiast uwagi na to, że to on jest. Uczniowi jednak dał Bóg warunek widzenia tego i otworzył mu oczy wiary. Było jednak niebezpieczną rzeczą widzieć tę postać zewnętrzną: obchodzono się z nim, jak z równym i widziano w każdej chwili, w której nie było wiary, tylko postać sługi.

Jeżeli zatem nauczyciel odumarł ucznia, może wprawdzie pamięć wywołać postać jego przed oczyma; jednak nie dlatego wierzy, lecz dlatego, ponieważ otrzymał od nauczyciela warunek, dlatego widzi w swoim dokładnym obrazie wspomieniowym znowu Boga. Tak więc uczeń wie, że nie widział nic bez warunku, gdyż pierwszym, co zrozumiał, było to, że sam był nieprawdą.

A więc wiara w ten sposób jest równie paradoksalną jak paradokś? Całkiem słusznie! jakżeby bowiem miała inaczej w paradoksie swój przed-

wkońcu nawet może się stać wogóle dwuznacznem. Jeżeli cesarz, jak można czytać w starych kronikach, obchodził swe wesele przez ośm dni uroczystościami, które nie miały sobie nic równego, tak że powietrze, którem oddychano, przepelnione było wonnościami i drżało ciągle od dźwięków muzyki i śpiewu, wielbiącego przekosztowne słodycze, a królowa, we dnie czy w nocy, (bo i noc była jasna jak dzień wskutek blasku pochodni), była powabniejszą i bardziej zachwycającą, niż każda inna z kobiet ziemskich a całość fata morganą tak cudowną, jak najśmielszego życzenia jeszcze śmielsze spełnienie — przyjmijmy, że to wszystko się tak zdarzyło i musimy się zadowolnić samem opowiadaniem zdarzenia; czyż nie musielibyśmy wtedy, mówiąc po ludzku, mienić współczesnych szczęśliwymi? współczesnych, t. j. tych, którzy to widzieli i słyszeli i dotykali się go rękami; bo na cóżby się zresztą zdało być współczesnym? Wspaniałość cesarskiego wesela i nadmiar użycia można było bezpośrednio widzieć i kosztować tak, że ten, który w znaczeniu najściślejsem był współczesny, widział to także i cieszył się niem. Gdyby jednak wspaniałość była innego rodzaju tak, żeby jej nie można było widzieć bezpośrednio, na coby się wtedy zdało być współczesnym? Wszak dlatego nie jest się jeszcze współczesnym wspaniałości. Takiego współczesnego nie możnaby było więc nazwać

szczęśliwym, nie możnaby było winszować oczom jego i uszom, gdyż nie był właściwie współczesnym i z wspaniałości nic nie widział, ani nie słyszał; a powodem tego nie byłoby to, że mu czas i okoliczności (bezpośrednio zrozumiane) nie dopisały, lecz co innego, czegooby nie mógł mieć, chociażby jego bytowi sprzyjała okoliczność widzenia i słyszenia w najwyższym stopniu, chociażby (w bezpośrednim rozumieniu) nie omieszkał z niej korzystać. Cóż to jednak znaczy, że można być współczesnym, nie będąc jednak współczesnym? że można więc być współczesnym, korzystać z tego przywileju (w bezpośrednim rozumieniu) a jednak nie być współczesnym? Cóż to znaczy innego, jak to, że właśnie nie można być wogóle bezpośrednio współczesnym takiemu nauczycielowi, takiemu zdarzeniu tak, że rzeczywiście współczesny stał się rzeczywiście współczesnym nie na mocy bezpośredniej współczesności, lecz na mocy czego innego. A więc: współczesny może mimo to być niewspółczesnym; rzeczywiście współczesny nie jest nim na mocy bezpośredniej współczesności; ergo musi także niewspółczesny (bezpośrednio zrozumiany) przez to inne, przez co współczesny staje się rzeczywiście współczesnym, móc się stać współczesnym. Niewspółczesny (bezpośrednio zrozumiany) jest jednak późniejszym; musi zatem późniejszy móc się stać rzeczywiście współczesnym. Albo czy to nazywa

się „być współcześnie“, czy ten jest współczesny, którego wielbimy, jeżeli może powiedzieć: „jadłem i piłem wobec niego; ów nauczyciel nauczał w naszych ulicach; widziałem go nieraz; był to człowiek niepokazny, niskiego pochodzenia, i niewielu przypuszczało znaleźć w nim owo nadzwyczajne, którego ja wcale w nim odkryć nie mogłem, chociaż mogę się z każdym zmierzyć, jeżeli chodzi o współczesność z nim“...? Albo czyż nazywa się to „być współcześnie“, czy współczesnym jest ten, do którego Bóg musiałby powiedzieć, gdyby się mieli kiedykolwiek spotkać w przyszłym życiu, a on chciał się powołać na swoją współczesność: „Ja nie znam ciebie“...? A to wprawdzie było równie prawdziwym jak to drugie, że ów współczesny nauczyciela zupełnie nie znał, co czyni tylko wierzący, (nie bezpośrednio współczesny), który od nauczyciela otrzymał warunek i znał go taksamo, jak był poznany przez niego. — „Czekaj tylko chwilę; tak prędko mówisz, że nie mogę przyjść do słowa; mówisz przecież tak, jakbyś dysputował o stopień doktorski. Mówisz jak z książki a na twoje nieszczęście: dokładnie jak z zupełnie określonej książki; znowu bowiem, czy się to stało za twoją wiedzą i wolą czy też nieświadomie, chodzi o kilka słów, nie należących do ciebie, które też nie ty włożyłeś w usta mówiących, lecz wszystkim są dobrze znane, tylko że ty zamiast pluralis używasz singularis.

et perpetui silentii. — Bezpośrednia współczesność może być tylko powodującą. a) Może stać się powodem tego, że współczesny otrzymuje historyczną wiadomość. Pod tym względem lepiej wychodzi na tem współczesny cesarskiemu weselu niż współczesny nauczycielowi, gdyż ten ostatni otrzymuje tylko sposobność widzenia postaci sługi lub co najwyżej jednego czy drugiego czynu, o którym z pewnością nigdy nie wie, czy ma go podziwiać czy gniewać się o to, że się jego samego ma za głupca; nie nakłoni bowiem nauczyciela owego do tego, aby go powtórzył, jak to czyni np. czarodziej, aby widz mógł lepiej śledzić, jak to się dzieje. b) Może stać się powodem tego, że współczesny sokratesowo zagłębia się w sobie samym; przez to równocześnie znika jak nic w wiecznym, które w sobie samym odkrywa. c) W końcu (a to przecież jest naszym przypuszczeniem, aby nie wracać znowu do Sokratesa) staje się powodem tego, że współczesny jako nieprawda przyjmuje od Boga warunek i tylko oczyma wiary widzi wspaniałość. Tak, ołogosławionym niech będzie taki współczesny. Lecz taki nie jest naocznym świadkiem (bezpośrednio zrozumianym) lecz jako wierzący jest współczesnym, w a u t o p s y i wiary. W tej autopsyi jednak znowu każdy niewspółczesny (bezpośrednio zrozumiany) jest współczesnym. Jeżeli więc późniejszy wzruszony nawet może własnem marzytelstwem, życzy sobie być współczesnym (bezpo-

średnio zrozumianego) szczęśliwym wobec późniejszego. Przypuśćmy mianowicie, że między owem zdarzeniem a życiem późniejszego minęły wieki, to mogłoby między ludźmi powstać wiele gadania o tej rzeczy i to tak głupiego gadania, że nieprawdziwe i niepokojące pogłoski, na które współczesny (bezpośrednio zrozumiany) był narażony, nie mogły mu uczynić możliwości odpowiedniego postępowania tak trudną; a to tembardziej, że według ludzkiego prawdopodobieństwa stuletnie echo, jak echo w niektórych naszych kościołach, mogłoby nietylko wytworzyć moc gadaniny około wiary, lecz także uczynić wiarę paplaliną; a to nie mogło się przecież stać w pierwszym pokoleniu, w którym wiara musiała się okazać w całej swojej pierwotności i musiała się na mocy przeciwieństwa łatwo oddzielić od wszystkiego innego.

Z „CHWILI“

(O chrześcijaństwie).

My wszyscy jesteśmy chrześcijanami — nie mając nawet pojęcia, czym jest chrześcijaństwo.

Wyjaśnię to tylko w jednym jedynym kierunku.

Jeżeli chrześcijaństwo żąda miłości nieprzyjaciół, możnaby w pewnym znaczeniu powiedzieć, że ma do tego żądania pewną przyczynę. Bóg bowiem chce przecież być kochanym a Bóg jest, mówiąc po ludzku tylko, właśnie najstraszniejszym wrogiem człowieka, twoim wrogiem śmiertelnym; według jego woli masz umierać, obumierać, a nienawidzi On właśnie tego, co jest z natury twojem życiem, twego życia rozkoszą.

Ludzie zatem, którzy nie obcują z Bogiem, doznają — o straszna ironio! — szczęścia, że Bóg ich w tem życiu nie nęka. Nie, on nęka tylko tych, których kocha, tych, którzy z nim obcują, których jest — mówiąc po ludzku — wrogiem śmiertelnym — jednak z miłości.

Ale On jest twoim wrogiem śmiertelnym. On, miłość, chce z miłości] do ciebie być kochanym;

natychmiast zwraca uwagę na to drzewo i wysyła robaka, który niszczy jego korzenie.

Tak przerażającym (mówiąc tylko po ludzku) jest Bóg w swej miłości; tak przerażającym jest (mówiąc tylko po ludzku) jest być kochanym przez Boga i kochać Boga; przesłanką bowiem twierdzenia „że Bóg jest miłością“ jest drugie twierdzenie: „On jest twoim wrogiem śmiertelnym“.

Jeżeli przyjmiemy, że niema Boga, wieczności sądu, to oficjalne chrześcijaństwo jest wcale miłym i przyjemnym wynalazkiem, który czyni życie w rozumny sposób pełnem użycia, pełniejszym użycia, niż je mógł kiedykolwiek uczynić poganin. Poganinowi przeszkadzała, jak wiadomo, w użyciu zawsze wieczność; tej rzeczy jednak oficjalne chrześcijaństwo dało zwrot w tym kierunku, że wieczność właśnie ma dopiero użyczyć prawdziwego smaku, prawdziwej rozkoszy życia i użycia.

Jak komponiście waryacyi może przyjść na myśl wziąć z marsza żałobnego motyw do wesołej galopki, tak oficjalne chrześcijaństwo wzięło z Nowego Testamentu (tej nauki o krzyżu i męce, trwodze i drzeniu przed wiecznością) motyw do powabnej sielanki z dziecinnymi zabawami i hopsaniem, gdzie wszystko dzieje się tak wesoło, tak wesoło, tak nadzwyczaj wesoło, gdzie proboszcz, grajek odpustowy, każe za pieniądze grać chrześcijaństwu (tej nauce o obumieraniu) na weselach i chrzcinach a wszystko jest takie pełne radości

i uciechy nad tym wspniałym światem (chrześcijaństwo powiada: nad tym zakładem karnym, tą doliną łez), z którym się wspniałość dopiero nie kończy, gdyż on (według Nowego Testamentu jest on czasem doświadczenia, po którym następuje czas odpowiedzialności i sądu) jest tylko przedsmakiem o wiele weselszej jeszcze wieczności, poręczonej przez proboszcza wszystkim rodzinom które okazują zrozumienie dla wieczności, wybierając go spowiednikiem.

Geniusz-chrześcijanin.

Ze nie każdy jest geniuszem, każdy chętnie przyzna. Że jednak chrześcijanin jest jeszcze rzadszy, niż geniusz — o tem filuternie zupełnie zapomniano.

Różnica między geniuszem a chrześcijaninem polega na tem, że geniusz jest czemś nadzwyczajnym na polu naturalnych zdolności, czem się nikt sam uczynić nie może, chrześcijanin zaś nadzwyczajnym (albo dokładniej mówiąc: zwyczajnym, które jest tylko nader rzadkie) na polu wolności, czem każdy z nas być powinien. Dlatego Bóg chce, aby chrześcijaństwo głoszone bezwarunkowo wszystkim, dlatego apostołowie są zupełnie prostymi ludźmi, dlatego pierwowzór przybrał postać sługi. Wszystko to dowodzi, że owo nadzwyczajne jest właściwie zwyczajnym, które dla wszystkich jest dostępne. A mimo to chrześcijanin jest rzadszy, niż geniusz.

Lecz nie należy się dać wprowadzać w błąd przez okoliczność, że jest dla wszystkich dostęp-

dem, dla wszystkich możliwym być chrześcijaninem — jakoby dlatego musiało to być także czemś łatwym i jakoby musiało istnieć wielu chrześcijan. Nie. Musi ono być dla wszystkich możliwym, gdyż inaczej nie byłoby nadzwyczajnym na polu wolności; ale chrześcijanin pozostaje dlatego mimo to większą rzadkością niż geniusz.

Przypuśćmy, że słusznym jest istnienie tylu batalionów i milion kroć milionów chrześcijan, to jednak pozostaje jeden zarzut, który rzeczywiście sprawia trudności. Wystąpienie chrześcijaństwa nie odpowiada wtedy w żaden sposób prawom zwykłego bytu. Widzimy mianowicie wszędzie, że dla produkcji rzeczywistego życia trwoni się niezmierne mnóstwo zarodków życiowych. Biliony roślin giną w pyłku kwiatowym, który wiatr rozpyła, tak samo giną biliony istot, jako same tylko możliwości; na jeden geniusz idzie może 1000 razy po 1000 ludzi i t. d. Tylko w chrześcijaństwie byłoby wtenczas inaczej; każdy urodziłby się jako to, co ma być radsze od geniuszu; jako chrześcijanin.

Jeszcze inny zarzut sprawić musi rzeczywistą trudność, jeżeli się istotnie tak ma rzecz z owymi milionami chrześcijan. Ziemia jest tylko małym punktem w wszechświecie — a mimo to miałoby być chrześcijaństwo dla niej zastrzeżone i za taką śmiesznie niską cenę, żeby każdy tylko się urodził chrześcijaninem.

że apostoł łowił nieco za prędko, że chciał nieco za prędko rozszerzać i że zatem tu już zaczyna się zło.

Boski tylko autorytet mógł rodowi ludzkiemu tak imponować, że bezwarunkowo wziął rzecz poważnie, aby bezwarunkowo zapragnąć wiecznego. Tylko Bóg-człowiek to potrafi: bezwarunkowo pracować dla rozszerzenia i równie bezwarunkowo trzymać się tego, co należy rozumieć przez ucznia. Tylko Bóg-człowiek mógłby to znieść (jeżeli chcemy to pomyśleć), aby przez tysiące lat działać dla rozszerzenia nauki przez czyste jej głoszenie, choćby w ten sposób miał nie dostać ani j e d n e g o ucznia, gdy mógł ich dostać przez zmianę warunków. Apostoł ma przecież egoistyczny popęd do pocieszania się, iż dostanie zwolenników i dostanie się w większe towarzystwo. Bóg-człowiek nie ma tej potrzeby; nie potrzebuje zwolenników dla siebie samego i ma dlatego tylko cenę wieczności, nie cenę targową.

Tak działo się, gdy Chrystus głosił chrześcijaństwo; imponowało ono bezwarunkowo rodowi.

Ale naturam furca expellas — ona znowu wraca. Człowiek ma skłonność do odwracania takiego stosunku. Jeżeli zmusza się psa do chodzenia na dwóch łapach, to w każdej chwili znowu ma skłonność do chodzenia na wszystkich czterech, i będzie to ciągle czynił, gdzie się tylko da, i za-

wsze będzie czekał na to, aby to móc czynić. Tak w całej historii chrześcijaństwa idzie dążenie rodu ludzkiego w tym kierunku, aby znowu chodzić : ... rakach: chce się znowu wyzbyć chrześcijaństwa i wydaje filuternie swoje wyrzeczenie się chrześcijaństwa właśnie za chrześcijaństwo, za udoskonalenie chrześcijaństwa.

Najpierw wysuwano na pierwszy plan odwrotną stronę „pierwowzoru“: z pierwowzoru stał się odkupiciel i zamiast myśleć o naśladowaniu, zatrzymywano się przy rozważaniu wyświadcanych przez niego dobrodziejstw i życzone sobie być na miejscu tych, którym je wyświadczone. Jest to naturalnie równie odwrotnie, jak gdyby chciano mówić o pierwowzorze dobroczynności a nie chcianoby wziąć sobie jego dobroczynności, za wzór, lecz życzonoby sobie raczej być na miejscu tych, którym pierwowzór ją wyświadczał.

Pierwowzór zatem został poniżony. Następnie odprawiono także apostołów jako pierwowzór. Następnie także pierwowzór pierwszej gminy chrześcijańskiej. I w ten sposób doszło się wkońcu szczęśliwie do tego, aby chodzić na czworakach i to, właśnie to było prawdziwym chrześcijaństwem. Dogmatami zabezpieczono się przeciw temu wszystkiemu, co poniekąd mogło być nazwane chrześcijańskim pierwowzorem i w ten sposób zdążano pełnemi żaglami do — udoskonalenia chrześcijaństwa.

Chrześcijaństwo człowieka duchowego — chrześcijaństwo nas ludzi.

Jeżeli takie chrześcijaństwo przeciwstawiam in-
nemu, mógłby mię ktoś łatwo źle zrozumieć w tym
kierunku, że przyłączyłem się przecieź do zdania
weterynarza pastora Foga, że istnieją dwa rodzaje
chrześcijaństwa. Nie, mimo to przeciwstawienie
jestem niezmiennie tego mniemania, że chrześci-
jaństwo Nowego Testamentu jest chrześcijań-
stwem, to drugie zaś oszustwem, które tamtemu
nie jest więcej równe jak czworobok kołu. Prze-
ciwstawienie obu ma mi jednak dać sposobność
do objaśnienia w kilku słowach tego, co wypo-
wiedziałem w artykule „Ojczyzny”: czy nie my
ludzie, czy nie ród jest tak zdegenerowany, że
nie rodzą się już ludzie, którzyby mogli znieść
Boskie, chrześcijaństwo Nowego Testamentu. Przy-
czem w najprostszy sposób daną będzie zaprzy-
siężonym kapłanom sposobność rozpoczęcia do-
wodu, że oficjalne chrześcijaństwo jest chrześci-

jaństwem Nowego Testamentu, i że chrześcijaństwo istnieje.

Chcę zwrócić uwagę na to, że dwie głównie zachodzą różnice między człowiekiem duchowym a nami ludźmi; na nich chcę następnie wykazać znowu różnicę między chrześcijaństwem Nowego Testamentu a chrześcijaństwem „chrześcijańskiego społeczeństwa“.

1. Człowiek duchowy różni się tem od nas ludzi, że jest, by się tak wyrazić, dość solidnie zbudowany, aby móc nosić w sobie podwojenie. My ludzie mamy się do niego, jak mur pruski do fundamentu; jesteśmy tak luźnie i słabo zbudowani, że nie możemy unieść podwojenia. Chrześcijaństwo Nowego Testamentu bez podwojenia jednak pomyśleć się nie da.

Człowiek duchowy może znieść w sobie podwojenie. Może swoim rozumem pojąć, że coś jest przeciw rozumowi a jednak tego wtedy pragnąć; może swoim rozumem pojąć, że coś istnieje ku zgorzeniu a jednak tego wtedy chcieć; że go coś, mówiąc po ludzku, unieszczęśliwia a jednak wtedy tego pragnąć i t. d. Chrześcijaństwo Nowego Testamentu jest właśnie tak złożone, że żąda tej biegłości. My ludzie jednak nie możemy w nas wytrzymać ani znieść podwojenia; nasze chcenie zmienia nasze zrozumienie. Nasze, „chrześcijańskiego społeczeństwa“ chrześcijaństwo jest też obliczone na to; odbiera chrześcijaństwu zgor-

szenie, paradoks i t. d. i zastępuje je prawdopodobieństwem, bezpośrednią zrozumiałością. To znaczy: zamieniamy chrześcijaństwo w coś zupełnie innego, wprost w przeciwieństwo tego, czem jest w Nowym Testamencie; a to jest chrześcijaństwem „chrześcijańskiego społeczeństwa“, chrześcijaństwo nas ludzi.

2. Człowiek duchowy różni się tem od nas ludzi, że może wytrzymać izolację; stoi jako człowiek duchowy o tyle wyżej, im więcej może wytrzymać izolację. My ludzie przeciwnie potrzebujemy zawsze „innych“, tłumu; umieramy, rozpaczamy, gdy nie jesteśmy pewni, że jesteśmy w tłumie, tego samego zdania, co tłum i t. d.

Chrześcijaństwo Nowego Testamentu jest jednak obliczone właśnie na tę izolację człowieka duchowego i przez nią uwarunkowane. Chrześcijaństwo Nowego Testamentu polega na tem, że się Boga kocha w nienawiści do ludzi, w nienawiści do siebie samego, a przez to także w nienawiści do innych ludzi, do ojca i matki, żony i dziecka i t. d. — jest ono najsilniejszym wyrazem najbardziej męczącej izolacji. — Odnośnie do tego mówię: tacy ludzie, ludzie t e j jakości i t e g o kalibru nie rodzą się już.

Chrześcijaństwo nas ludzi jest takie: Boga tak kochać, żeby można przytem kochać innych ludzi i być przez nich kochanym, a więc, aby ciągle mieć za sobą innych, tłum.

Oto przykład. W „społeczeństwie chrześcijańskim“ jest następujące chrześcijaństwo. Mężczyzna przystępuje z kobietą do ołtarza, gdzie elegancki, wystrojony proboszcz, który nawpół studyował poetów a nawpół Nowy Testament, wygłasza nawpół erotyczną, nawpół chrześcijańską mowę, mowę ślubną; oto jest chrześcijaństwo w „społeczeństwie chrześcijańskim“. Chrześcijaństwem Nowego Testamentu byłoby to: gdyby ów mężczyzna rzeczywiście mógł tak kochać, żeby dziewczę było wprawdzie jedynem, całą namiętnością jego duszy, przedmiotem jego miłości (lecz nawet i tacy ludzie nie istnieją już) i żeby ją potem w nienawiści do siebie samego i do ukochanej opuścił, aby ukochać Boga. — W odniesieniu do tego mówię: Tacy ludzie, tej jakości i tego kalibru, nie rodzą się już.

Chrześcijaństwo Nowego Testamentu — chrześcijaństwo „chrześcijańskiego spo- łeczeństwa“.

Myślą chrześcijaństwa było: chcieć wszystko zmienić.

Rezultatem chrześcijaństwa „chrześcijańskiego społeczeństwa“ jest to, że wszystko, bezwarunkowo wszystko pozostało takim, jakim było, tylko że wszystko otrzymało markę „chrześcijańskie“ — i tak (grajcie muzykanci!) tak żyjemy w pogaństwie:

„A życie me, — miłości cud —
i głośny śpiewów dźwięk...”

albo raczej: żyjemy w pogaństwie, które jest rafinowane przez wieczność, przez to, że przecież całość jest chrześcijańską!

Spróbuj, weź, co chcesz a zobaczysz, że się zgadza to, co mówię. Chrześcijaństwo chciało czystości — więc precz z domami rozpusty. Rzeczywiście zaszła zmiana, jednak ta, że domy

rozmnażaniu rodu, za każde dalsze dziecko „trochę“ więcej.

Jako rzekłem: próbuj, gdzie chcesz, a wszędzie znajdziesz, że tak jest, jak mówię: pogaństwo zostało zupełnie niezmienione i przyjęło tylko przymiotnik „chrześcijańskie“ — oto jest prawdziwy postęp od pogaństwa do chrześcijaństwa.

**Jeżeli my wszyscy jesteśmy chrześcijanami,
to eo ipso chrześcijaństwa niema.**

Trzeba to tylko wykazać a można to łatwo widzieć, gdy się zaś raz widziało, nie można tego więcej zapomnieć.

Każde określenie, które odnosi się do wszystkich, nie może wpłynąć na samo życie, lecz tworzy albo podstawę naszego życia albo obojętne jego określenie poboczne.

Pomyśl n. p. o pojęciu człowieka. Jesteśmy wszyscy ludźmi. Że tem jesteśmy, nie wpływa to w żaden sposób określająco na życie ludzkie; całość bowiem zależy od przesłanki, że my wszyscy jesteśmy ludźmi. To określenie tworzy zatem przesłankę i podstawę naszego życia: jesteśmy wszyscy ludźmi — a teraz możemy zacząć.

Przykład ten wykazuje określenie, które dla wszystkich uchodzi za podstawowe. Druga możliwość była, że określenie, które odnosi się do wszystkich, przez to, że się odnosi do wszystkich, stało się nic nie mówiącem określeniem pobocz-

nem, które jako takie znowu leży przed każdym początkiem.

Przypuśćmy (nie zastanawiając się więcej nad tem, że to jest dziwne przypuszczenie; przecież wyjaśnimy wnet sprawę) — przypuśćmy zatem, że jesteśmy wszyscy łotrami, „osławionymi“ osobistościami. Jeżeli tem jesteśmy wszyscy bez wyjątku, to to określenie eo ipso nie będzie wcale miało żadnego wpływu na całość. Będziemy wtedy zupełnie tak samo żyli, jak teraz żyjemy, a każdy będzie uchodził za to, za co teraz uchodzi. Kilka osławionych osobistości będzie napiętnowanych jako złodzieje i rozbójnicy w obrębie przesłanki, że wszyscy jesteśmy osławionymi osobistościami; inne osławione osobistości będą w obrębie tej samej przesłanki zażywały wysokiego poważania itd. Krótko mówiąc, wszystko do najdrobniejszej drobnostki, pozostanie jak jest obecnie. Ponieważ mianowicie wszyscy jesteśmy osławionymi osobistościami, to pojęcie to znosi się. Jeżeli wszyscy tem jesteśmy, to nie jest niczem być tem; nie tylko się mówi wtedy coś najobojętniejszego, odmawiając komu nieposzlakowania, ale nie mówi się wtedy przez to nic.

Zupełnie tak samo ma się rzecz z tem, że my wszyscy jesteśmy chrześcijanami. Jeżeli wszyscy jesteśmy chrześcijanami, to pojęcie to jest zniezione. Że jesteśmy chrześcijanami, leży wtedy jako obojętna rzecz uboczna przed początkiem — a te-

raz zaczynamy i żyjemy zwykłym życiem ludzkim, zupełnie jak w pogaństwie. Nasze chrześcijaństwo nie może wcale wkraczać określająco w nasze życie, gdyż przez to, że wszyscy jesteśmy chrześcijanami, chrześcijaństwo pozbawiono siły oddziaływania.

Myślą Boga z chrześcijaństwem było, jeżeli wolno mi się tak wyrazić, uderzyć przed nami ludźmi raz silnie w stół. Dlatego złożył odwrotnie „jednostkę“ i „ród“, osobnika i tłum, stawiając je w przeciwieństwo i spór. Gdyż być chrześcijaninem nazywało się w jego myśli żyć właśnie w walce, stać jako „osobnik“ w walce z „rodem“, z milionami, z rodziną, z ojcem, matką itd.

Uczyił to Bóg częściowo z miłości; gdyż On, Bóg miłości, chciał być kochanym. Ponieważ jednak zna się nadto dobrze na miłości, nie chciał się dać kochać batalionom albo całym narodom, które komenderuje się raz, dwa, trzy do parady kościelnej; nie, jego formułka jest ciągle ta: osobnik w przeciwieństwie do innych. A częściowo uczynił to Bóg jako panujący, aby w ten sposób trzymać ludzi w korbach i wychowywać ich. To było myślą Boga. My ludzie musielibyśmy wprowadzić powiedzieć w pewnym znaczeniu, gdyby nam wolno było, że to był najkapryśniejszy pomysł, jaki Bóg mógł mieć, tak nas złożyć i przeszkodzić nam w tem, co jako stworzenia zwierzęce uważamy za szczęście: żyć w kupie, zawsze jeden taksamo „jak inni“.

To się też Bogu udało; rzeczywiście zaimponował ludziom.

Lecz wkrótce ród ludzki przyszedł do siebie i chytrze, jakim jest, widział: usunąć gwałtem chrześcijaństwo, nie uchodzi — dlatego chcemy to spróbować podstępnie; jesteśmy wszyscy chrześcijanami, więc eo ipso chrześcijaństwo usunięto.

I tu zatrzymujemy się też. Całość jest łotrostwem. Tych 2000 kościołów, czy wiele ich tam jest, jest po chrześcijańsku rzecz biorąc, łotrostwem; tych 1000 duchownych w aksamicie, jedwabiu, tybecie i orleanie jest, po chrześcijańsku rzecz biorąc, również łotrostwem — gdyż całość polega na łotrowskim przypuszczeniu, że my wszyscy jesteśmy chrześcijanami tzn. na łotrowskim usunięciu chrześcijaństwa.

Dlatego jest też dziwnym rodzajem eufemizmu, jeżeli się tem uspokajamy, że wszyscy będziemy zbawieni albo, że „każdy taksamo będzie zbawiony jak inni”. Ten adres bowiem nie jest w niebie znany; pod tym adresem taksamo nie dostaje się do nieba, jak lądem nie można się dostać do Nowej-Holandyi.

Powstanie w uporze — powstanie w obłudzie albo apostazyja od chrześcijaństwa.

Ze człowiek jest stworzeniem upartem, dobrze wiadomo; że jednak jest nadzwyczaj mądrym stworzeniem — o ile chodzi o mięso i krew i ziemski dobrobyt — na to się nie zawsze zwraca uwagi. Mimo to tak jest, z czem zupełnie dobrze się zgadza, że się wielu wcale słusznie skarży na głupotę ludzką.

Jeżeli zatem coś człowiekowi nie odpowiada, to bada najpierw mądrze, czy potęga, która mu to rozkazuje, nie jest zanadto silną, aby jej moc stawiać opór, przeciwstawić jej własną moc. Jeżeli nie jest zbyt silną, buntuje się z uporem.

Jeżeli jednak moc, która mu coś nieodpowiedniego rozkazuje, jest tak przepotężną, że powstanie w uporze nie ma wogóle żadnych widoków — to chwyta się obłudy.

Odnosi się to również do chrześcijaństwa. Ze odstępstwo od chrześcijaństwa już dawno nastąpiło, tego nie zauważono, gdyż odstępstwo, po

wstanie, stało się w obłudzie i przez obłudę. Społeczeństwo chrześcijańskie jest właśnie odstępstwem od chrześcijaństwa.

W Nowym Testamencie jest według własnej nauki Chrystusa byt chrześcijanina, mówiąc tylko po ludzku, czczą męką, męką, wobec której wszelkie inne cierpienia ludzkie są prawie tylko zabawką dziecinną. Chrystus mówi o tem zupełnie otwarcie, że jego uczniowie mają krzyżować ciało, siebie samych nienawidzić, cierpieć za naukę, że będą płakali i wyli, gdy się świat cieszy; obiecuje uczniowi cierpienia, które najgłębiej ranią serca; że musi nienawidzić ojca i matkę, żonę i dziecko, że będzie robakiem a nie człowiekiem. Tak przecież opisuje Pismo pierwowzór, a być chrześcijaninem znaczy równać się pierwowzorowi. Stąd też owe nieustanne napomnienia, że nie należy się gorszyć — tem mianowicie, że najwyższe boskie ocalenie i pomoc człowieka ma być takim strachem.

Tak się ma sprawa z chrześcijaństwem. Patrz, to nie jest dla nas ludzi; od takich rzeczy najchętniej byśmy się uwolnili. Tak, gdyby jakaś ludzka moc wpadła na coś takiego, natychmiast by się ludzie zbuntowali w uporze przeciw niej.

Ale na nieszczęście Bóg jest mocą, przeciw której nie można się zbuntować w uporze.

Wtedy chwycił się „człowiek“ obłudy. Nie miano nawet na tyle odwagi i rzetelności i prawdy,

Patrz, dlatego kościół jest najdwuznaczniejszym miejscem, jakie istnieje. Pewno, że istnieją inne miejsca, które się zwyczajnie tak nazywa; ale one właściwie nie są dwuznaczne, gdyż są całkiem jednoznacznie tem, czem są, a właściwa dwuznaczność przez to właśnie zostaje usunięta, że się je tak nazywa. Kościół przeciwnie jest dwuznacznym miejscem; kościoły ochraniane przez państwo w „społeczeństwie chrześcijańskim” są najdwuznaczniejszym, co kiedykolwiek istniało.

Gdyż mieć Boga za głupca, nie jest dwuznacznym; dwuznacznym przeciwnie jest, robić z tego nabożeństwo. Chcieć znieść chrześcijaństwo nie jest dwuznacznym; dwuznacznym jest jednak zniszczenie nazywać rozszerzeniem.

Pieniądze dawać na walkę przeciw chrześcijaństwu, nie jest dwuznacznym; dwuznacznym jest jednak brać za to pieniądze, że się działa przeciw chrześcijaństwu — pod pozorem, że się działa dla niego.



TREŚĆ:

	Str.:
Wstęp	I—XVII
Z „ALBO-ALBO“:	
O równowadze estetycznego i etycznego pierwia- atka w rozwoju osobowości (skrót.)	1
TRWOGA I DRZENIE	77
Nastrój	79
Czy istnieje teleologiczna suspensja etycznego?	86
Czy istnieje absolutny obowiązek wobec Boga?	107
Trwoga w połączeniu z wiarą jako środek zbawienia	128
Bóg jako nauczyciel i zbawiciel	140
Absolutny paradoks	161
Współczesny uczeń	177
Z „CHWILI“ (O chrześcijaństwie)	203
My wszyscy jesteśmy chrześcijanami — nie mając nawet pojęcia, czym jest chrześcijaństwo	205
Geniusz — chrześcijanin	209
Chrześcijaństwo człowieka duchowego — chrześci- jaństwo nas ludzi	214
Chrześcijaństwo Nowego Testamentu — chrześci- jaństwo „chrześcijańskiego społeczeństwa“	218
Jeżeli my wszyscy jesteśmy chrześcijanami, to eo ipso chrześcijaństwa niema	222
Powstanie w uporze — powstanie w obłudzie albo apostazja od chrześcijaństwa	226

WYDAWNICTWO

SYMPOSION

POD REDAKCYĄ LEOPOLDA STAFFA

- Platon. Uczta.* Dyalog o miłości. W przekładzie, ze wstępem i objaśnieniami Władysława Witwickiego. Wydanie drugie. Kor. 3.
- Montaigne. Wybór dzieł.* W przekładzie Stanisława Lacka. Kor. 3.
- Vauvenargues. Uwagi i myśli.* W przekładzie Jana Kasprowicza. Kor. 2.
- Walter Pater. Wybór pism.* W przekładzie Stanisława Lacka. Kor. 3.
- La Rochefoucauld. Zdania moralne i uwagi.* W przekładzie Leopolda Staffa. Kor. 2.
- Leopardi. Myśli.* W przekładzie Józefa Ruffera. Kor. 2.
- Diderot. Kuzynek mistrza ameau.* W przekładzie Leopolda Staffa. Kor. 3.
- Goethe. Wybór myśli prozą.* W przekładzie Stefana Frycza. Kor. 3.
- Chamfort. Maksymy i myśli.* W przekładzie Konrada Drzewieckiego. Kor. 3.
- Cztery głosy. O Poecie.* Ralph Waldo Emerson. Karol Spitteler. Ryszard Dehmel. Hugo von Hofmannsthal. W przekładzie Jana Kasprowicza. Kor. 2.
- La Bruyère. Charaktery.* W przekładzie Antoniego Potockiego. Kor. 3.

- XII. *Fichte*. **Powołanie człowieka**. W przekładzie Adama Zieleńczyka. Kor. 3.
- XIII. *Fontenelle*. **Rozmowy zmarłych**. W przekładzie Juliusza Germana. Kor. 3.
- XIV. *Walter Savage Landor*. **Dyalogi fikcyjne**. W przekładzie Maryi Rakowskiej. Kor. 3.
- XV. *Voltaire*. **Refleksye**. W przekładzie Grzegorza Glassa. Kor. 3.—.
- XVI. *Hebbel*. **Dzienniki**. W przekładzie Karola Irzykowskiego. Kor. 3.—.
- XVII. *Hello*. **Studia i szkice**. W przekładzie Walego Gostomskiego. Kor. 3.—.
- XVIII. *Emerson*. **Wybór dzieł**. W przekładzie Maryana Olszewskiego i M. Rakowskiej.
- XIX. *Kardynał Newman*. **Przyświadczenia wiary**. W przekładzie Stanisława Brzozowskiego.
- XX. *Marek Aureliusz*. **Rozmyślania**. W przekładzie Maryana Reitera. Kor. 3.—.
- XXI. *Rousseau*. **Wybór pism**. W przekładzie Zygmunta Matkowskiego.
- XXII. *Sören Kierkegaard*. **Wybór pism**. W przekładzie M. Bienenstocka. Kor. 3.—.
- XXIII. *Tomasz Carlyle*. **Wybór pism**. W przekładzie Savitri.
- XXIV. *Zygmunt Krasiński*. **Myśli o sztuce**. Zebrał i wstępem o poglądach estetycznych Krasińskiego poprzedził Adam Siedlecki. Kor. 3.—.
- XXV. *Maeterlink*: **Skarb pokornych**. W przekładzie W. Daleckiej.
- XXVI. *Jerzy Sorel*. **O sztuce, religii i filozofii**. W przekładzie Michała Rudnickiego. Kor. 4.—.
- XXVII. *Fryderyk Schlegel*. **Fragmenty i idee**. W przekładzie Ludwika Staffa.

