



SØREN KIERKEGAARD

---

**Wybór pism**

  
wolnelektury.pl



FUNDACJA  
nowoczesna  
Polska

SØREN KIERKEGAARD

# Wybór pism

TŁUM. MAKS BIENENSTOCK

## WSTĘP

Jan Paweł Laurens<sup>1</sup>, genialny malarz francuski, powiedział o Rodinie<sup>2</sup>: „On należy do rasy tych, którzy samotnie kroczą”. Słowa te odnieść się dadzą z równą słusnością do „maga północy” ubiegłego wieku, Sørena Kierkegarda<sup>3</sup>. Samotnie szedł przez życie zapatrzony w błękitną dal jaśniejszej przyszłości, o którą walczył z całą namiętnością swojej chłopskiej

---

<sup>1</sup>Laurens, Jean-Paul (1838–1921) — malarz i rzeźbiarz francuski. [przypis edytorski]

<sup>2</sup>Rodin, Auguste (1840–1917) — rzeźbiarz i malarz francuski. [przypis edytorski]

<sup>3</sup>Kierkegaard, Søren Aabye (1813–1855) — duński filozof, poeta romantyczny i teolog. [przypis edytorski]

duży. Samotny był w dzieciństwie i późniejszym życiu, opuszczony przez wszystkich, niepoznany przez własne społeczeństwo dokonał dni żywota — wielki samotnik północy!

A dusza jego pełna była miłości i współczucia. Stokroć więcej niż inny czuł brzemie przygniatające ducha ludzkości, która dźwiga na barkach swych ciężar grzechu pierworodnego. Na próżno z nim walczył w życiu doczesnym. Życie przyszłe, wieczne, czyste i nieskałane żadnym ziemskim pierwiastkiem miało go dopiero uwolnić i ulżyć jego cierpieniom.

Ten dziwnie 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<sup>4</sup> wszechbytu.

\*

---

<sup>4</sup>*Sezam* — skarbiec zbójców w jednej z opowieści z *Księgi tysiąca i jednej nocy*. [przypis edytorski]

Znajomość Kierkegaarda zaczyna dziś dopiero przekraczać granice szczupłej jego ojczyzny, w której czuł się już za życia nieswojo i samotnie. Niemcy i Francja 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*<sup>5</sup>; poza tym o nim cicho. A przecież niesłusznie. Znaczenie jego sięga daleko poza zainteresowanie, jaki wzbudzić potrafią dzieła jego jako takie, jako utwory potężnego, oryginalnego ducha, jako płody szalejącej, namiętnej duszy, posuwającej myśl do granic absolutu i paradoksu. Kierkegaarda uważam bowiem za przedstawiciela duszy północnej, objawionej nam przez Ibsena<sup>6</sup>, Bjørnsona<sup>7</sup>, Hamsuna<sup>8</sup> i innych, z których każdy jest dla nas no-

---

<sup>5</sup>*Dziennik uwodziciela* — ostatni utwór pierwszej części zbioru *Albo-albo* (duń. *Enten-Eller*), opublikowanego przez Kierkegaarda pod pseudonimem Victor Eremita (łac. zwycięski pustelnik) w Kopenhadze, w 1843 roku. [przypis edytorski]

<sup>6</sup>*Ibsen, Henrik Johan* (1828–1906) — dramaturg norweski. [przypis edytorski]

<sup>7</sup>*Bjørnson, Bjørnstjerne* (1832–1910) — poeta, dramaturg i pisarz norweski. [przypis edytorski]

<sup>8</sup>*Hamsun, Knut* (1859–1952) — pisarz norweski. [przypis edytorski]

wą zagadką, nowym zdarzeniem w dziedzinie duchowej! I nie dziw, że tak jest. Wszak nie znamy zupełnie podłoża, z którego wyrosły te olbrzymy północne, jak monumentalne rzeźby rodinowskie 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 pierwszorzędym, do dzisiaj zresztą niezupełnie jeszcze zbadanym. A choć Ibsen broni się całą siłą przeciw wpływowi Kierkegaarda, przecież *Brand*<sup>9</sup> wykazuje jego ślady, a Bjørnsona *Ponad siły*<sup>10</sup> jest niezrozumiałe bez znajomości kierkegaardowskiej filozofii, która ciekawe rzuca światło i na utwory romantyczno-mistycznej Selmy Lagerlöf<sup>11</sup>.

Kierkegaard występuje na tle czasu, którego hasła określa doskonale Høffding<sup>12</sup> w na-

---

<sup>9</sup>*Brand* — dramat Ibsena w 5 aktach, napisany pomiędzy 1865 a 1866 rokiem. [przypis edytorski]

<sup>10</sup>*Ponad siły* — (norw. *Over ævne*), sztuka Bjørnsona, składająca się z 2 dwuaktowych części (pierwsza z roku 1883, druga z 1895). [przypis edytorski]

<sup>11</sup>*Lagerlöf, Selma* (1858–1940) — pisarka szwedzka. [przypis edytorski]

<sup>12</sup>*Høffding, Harald* (1843–1931) — filozof duński. [przypis edytorski]

stępujących słowach: „Cechą jego wspólną było przekonanie, że prawdę należy uważać jako *jedną* i że wszystko, co wartościowe, w jakiegokolwiek ono występuje formie — w tej jednej prawdzie jest zawarte. — Żadnych granic dla myśli! Uzyskanie harmonii między uczuciem religijnym a fantazją artystyczną — oto była wielka idea, która w pierwszych dziesiątkach XIX stulecia zajmowała najwybitniejszych myślicieli”. Rzecz prosta, że takie hasła 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 warunkiem 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 Jutlandii<sup>13</sup>. Jako chłopiec pasał na stepie jutlandzkim trzody o głodzie i chłodzie, samotny i opuszczony. A gdy raz serce jego wezbrało falą żalu i boleści, 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 zaznał spokoju. Grzech młodości ciążył nad jego życiem i gniótł go swym brzemieniem do ostatniej chwili. Dziwne to i na pozór niepojęte. Kto jednak zna duszę jutlandzkiego chłopca, głębokie jego poczucie grzeszności, oddanie się żarliwej, na wpół 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

---

<sup>13</sup>*Jutlandia* — Półwysep Jutlandzki, położony w płn. Europie, administracyjnie należący do Danii oraz Niemiec. [przypis edytorski]

szersze zataczał kręgi w krajach północnych, ruch religijny złożony z pierwiastków herrnhuterowskich<sup>14</sup> i pietystycznych<sup>15</sup>, ogarniający jak szal mieszkańców wsi i miast. Misjonarze, wśród których znalazło się i wielu szalbierzy<sup>16</sup>, wędrowali od wsi do wsi, od miasta do miasta, nawołując lud do kajania się i pokuty, modlitwy i ofiar, wpływając nie tylko na życie towarzyskie tych ludzi, lecz i na wychowanie dzieci w tym duchu. I ta okoliczność musiała wpłynąć na starego Kierkegaarda, który swoją melancholią i marzycielstwem podzielał znowu na syna, opowiadając mu ciągle o grzechu, pokucie i tajemniczym jakimś fatum, ciężącym na ich rodzinie. Nic dziwnego, że Kierkegaard wspominał później z żalem o swej młodości, której nigdy nie użył, o tym, że, zamiast cieszyć się swobodą i radością dzieciństwa, myślał cią-

---

<sup>14</sup>*herrnhuterowski* — od Herrnhut, miasta położonego w niem. Saksonii, azylu dla braci morawskich (wspólnota kościelna nawiązująca do doktryny braci czeskich, ruchu wyłonionego z husytyzmu). [przypis edytorski]

<sup>15</sup>*pietystyczny* — pietyzm, nurt religijny w luteranizmie akcentujący modlitwę, studiowanie *Biblii*, rygorystyczną moralność oraz dobroczynność. [przypis edytorski]

<sup>16</sup>*szalbierz* — oszust, krętacz, kombinator. [przypis edytorski]



gle o swej grzeszności, modlitwie i pokucie, do których go ojciec nawoływał. A „wcisnąć byt dziecka w rozstrzygające kategorie chrześcijaństwa jest gwałtem dokonany choćby w najlepszym zamiarze” — powiada sam.

Drugim czynnikiem, który decydująco wpłynął na jego działalność literacką, było życie duchowe duńskie w pierwszej połowie ubiegłego stulecia<sup>17</sup>, które stało pod znakiem filozofii Hegla<sup>18</sup> i spekulacji religijnej filozofów romantycznych, którzy nigdzie może nie zaważyli tak dalece na szali życia umysłowego jak w Danii. Szczególnie sławny, a przez Kierkegaarda osławiony, „system” Hegla był tym bodźcem, który obudził drzemiącą w duszy Kierkegaarda opozycję. Stojąc na biegunie wprost przeciwnym, walcząc o skrajny indywidualizm i prawo subiektywności, mającej wybrać „Albo–albo”, musiał wystąpić przeciw kompromisowym „mediacjom” heglowskim, które miały wszystkie

---

<sup>17</sup>*ubiegłe stulecie* — wydanie oryginalne pochodzi z 1914 roku, zatem „ubiegłe stulecie” to wiek dziewiętnasty. [przypis edytorski]

<sup>18</sup>*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1770–1831) — filozof, akademik i poeta niemiecki. [przypis edytorski]

sprzeczności wyrównać i wytłumaczyć je jako pewne konieczne momenty rozwojowe. Gdy Hegel (podobnie jak Schleiermacher<sup>19</sup>) 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<sup>20</sup>, Heiberg<sup>21</sup>, Sibbern<sup>22</sup> i inni szukali we 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 Kierkegaarda.

\*

---

<sup>19</sup>*Schleiermacher, Friedrich* (1768–1834) — filozof i teolog niemiecki. [przypis edytorski]

<sup>20</sup>*Martensen, Hans Lassen* (1808–1884) — duński uczonec i biskup luterański. [przypis edytorski]

<sup>21</sup>*Heiberg, Johan Ludvig* (1854–1928) — duński akademik i filolog klasyczny. [przypis edytorski]

<sup>22</sup>*Sibbern, Frederik Christian* (1785–1872) — filozof duński. [przypis edytorski]

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<sup>23</sup> nowych myśli, nowych idei. Rozczarowany jednak wykładami starzejącego się już myśliciela wrócił do rodzinnego miasta, w którym pozostał (podobnie jak Kant<sup>24</sup> w Królewcu<sup>25</sup>) do końca swego życia. Dwa zdarzenia krwawymi zapisały się zgłoskami w księdze jego żywota. Nieszczęśliwa miłość do niejakiej Reginy Olsen<sup>26</sup> i zerwanie z nią zaręczyn oraz walka z satyrycznym pismem „Korsarz”<sup>27</sup>, redagowanym przez Goldschmidta<sup>28</sup>. Jedyne dwa wypadki, które odczuła cieplarniana dusza naszego myśliciela tym intensywniej i silniej, im

---

<sup>23</sup>Schelling, Friedrich (1775–1854) — filozof niemiecki. [przypis edytorski]

<sup>24</sup>Kant, Immanuel (1724–1804) — filozof niemiecki. [przypis edytorski]

<sup>25</sup>Królewiec — historyczne miasto pruskie, obecnie Kaliningrad w Rosji. Znany jest powszechnie fakt, że mieszkający w Królewcu Immanuel Kant prawie nigdy nie opuszczał tego miejsca. [przypis edytorski]

<sup>26</sup>Olsen, Regine — wieloletnia narzeczona Kierkegaarda, z którą rozstał się w dość burzliwych okolicznościach. [przypis edytorski]

<sup>27</sup>„Korsarz” — („Corsaren”, duń.), tygodnik satyryczny i magazyn polityczny publikowany w Kopenhadze w latach 1840–1846. [przypis edytorski]

<sup>28</sup>Goldschmidt, Meir Aron (1819–1887) — wydawca i dziennikarz duński. [przypis edytorski]

mniejsza była rzeczywista ich wartość. Stosunek jego do Reginy Olsen, zakończony zerwaniem znajomości, złamał go duchowo i spotęgował jego melancholię do chorobliwości, a napęści satyryczne brukowego „Korsarza” wzbudziły w nim taki 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<sup>29</sup> wystąpił do otwartej, zacieklej walki z oficjalnymi przedstawicielami kościoła duńskiego, uległ trudom i mokołom 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.

\*

---

<sup>29</sup>*Mynster, Jacob Peter* (1775–1854) — duński teolog i biskup luterański. [przypis edytorski]

Znany jest miedzioryt Dürera<sup>30</sup> *Rycerz, śmierć i diabeł*<sup>31</sup>. Rycerz w pełnej zbroi 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 diabeł, 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 Kierkegarda — 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

---

<sup>30</sup>*Dürer, Albrecht* (1471–1528) — malarz, rytownik i matematyk niemiecki. [przypis edytorski]

<sup>31</sup>*Rycerz, śmierć i diabeł* — słynny miedzioryt Dürera z 1513 roku. [przypis edytorski]

do tej wiary dojść naprzód trzeba poprzez dzi-ki 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 Kierkegarda, na 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 nienasycona, zawsze głodna i pra-

gnąca. Stara się unikać wszystkiego, co krępuje i więzi, co zmusza nas do wytrwania, „postanowienia” i „powtórzenia” — toteż 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. Idealem 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, wejście w siebie i pogłębienie siebie samego”, prowadzące do udoskonalenia własnej osobowości. Przez takie pogłębienie i udoskonalenie się zamienia się jednostka w „osobnika”, który jest najważ-

niejszą kategorią etyki Kierkegaarda. Osobnik jako taki przeciwstawia się „innym”, tłumowi, ogółowi, rodzajowi. Zadaniem i celem osobnika jest wzbudzenie w sobie żalu i skruchy, ćwiczenie i naginanie woli, objawianie swej duchowej wolności, która w stanie estetycznym była tylko pozorna i złudna. 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 odludnym miejscu i rzekł do niego: Przeżyj teraz w napięciu, jakiego nikt inny nie zna, byt ludzki — przeżyj tak, aby połowa tego wystarczyć mogła do przemiany całego czasu; ale ty i ja jesteśmy pewni tego, że *całe twoje dążenie nie ma mieć żadnego znaczenia dla nikogo innego*, a mimo to masz, pojmij dobrze, chcieć tego, co etyczne, i masz, pojmij dobrze, masz być tym natchniony, gdyż to jest najwyższe”. Aby jednak osobnik mógł spełnić swój obowiązek etycz-



ny, musi wstąpić w stosunek do Boga, który jest najwyższym i najdoskonalszym stosunkiem etycznym. A dokonuje tego w fazie ostatniej, *religijnej*. Stosunek ten jest *bezwzględny, absolutny*, nieznający kompromisów ni ograniczeń. Wejść w taki stosunek nie jest rzeczą łatwą, dlatego poprzedzają go „trwoga i drzenie”, nieskończone cierpienie i samozaparcie się. Bóg 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, „transcedentna”, 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 „oficjalnym”. Toteż walczy z nim Kierkegaard z całą namiętnością i całą siłą potężnej swojej indywidualności w szeregu polemicznych pism ulotnych, które wydawał pod wspólnym tytułem *Chwila*<sup>32</sup>. Zarzuca oficjalnemu 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 preholował, bije z nich jednak 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 chrześci-

---

<sup>32</sup>*Chwila* — *Okruchy filozoficzne. Chwila (Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi, duń.)*, jedno z najważniejszych dzieł filozoficznych Kierkegaarda, wydane pod pseudonimem Johannes Climacus w 1844 roku; polemika z systemem idealistycznym Hegla. [przypis edytorski]

janami, to *eo ipso*<sup>33</sup> chrześcijaństwa nie ma” nabiera tym więcej prawdopodobieństwa i słuszności, im więcej podziwiamy jego oburzenie i apostołskie natchnienie.

\*

Znaczenie twórcy *Albo–albo*<sup>34</sup> 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 twoim 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 nastrocza styl ich dialektyczny, często suchy i za-

---

<sup>33</sup>*eo ipso* (łac.) — tym samym. [przypis edytorski]

<sup>34</sup>*Albo–albo* — (*Enten-Eller*, duń.) utwór Kierkegaarda z 1843 roku, wydany w dwóch tomach w Kopenhadze. [przypis edytorski]

wiły. 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 mottem jego niechaj będzie testament twórcy „faz”<sup>35</sup>: *„Ja walczę o wolność — o przyszłość, o Albo–albo. Oto jest skarb, jaki zostawić pragnę tym, których tu na ziemi kocham”*<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup>fazy — chodzi tutaj o trzy wyróżnione przez Kierkegaarda fazy rozwoju ludzkiej osobowości: estetyczną, etyczną i religijną. [przypis edytorski]

<sup>36</sup>*Ja walczę o wolność (...)* których tu na ziemi kocham — cytat pochodzi z *Albo–albo*. [przypis edytorski]

# 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*<sup>37</sup> — *aut*; pojedyncze bowiem *aut*, którego używamy do sprostowania czegoś, nie wyjaśnia sprawy, gdyż to, o czym tu mówimy, jest zanadto ważne, aby się móc zadowolić pewną jego częścią; jest zanadto zwięzłe 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 zawarte jest w takim dylemacie, których osobowości brak na tyle energii, aby mogli wyrzec z patosem: *Albo*–*albo*.

---

<sup>37</sup>*aut* (łac.) — albo. [przypis edytorski]

Na mnie czyniły te słowa zawsze silne wrażenie i czynią je wciąż jeszcze, zwłaszcza gdy wymawiam je po prostu i bez sztuczności, zawierają bowiem możliwość poruszenia najskrajniejszych sprzeczności. Działają one na mnie jak zaklęcie, nastrajają 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 na zawsze uroczysta i czcigodna, 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 jed-

nej 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 mnie na drodze mego żywota, w odpowiednim znajdą

mnie 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 tym, 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 kwestii życiowej, musi jednostka przecież w tym samym czasie także żyć, wskutek czego, im dłużej zwleka z wyborem, tym łatwiej ulega zmianie to, co ma być wybrane, chociaż człowiek 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 nim więcej. Widzimy wtedy, że osobowość nie ma czasu na doświadczenia, że wciąż spieszy naprzód i już to tak, już to 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. W ogóle „wybierać” jest właściwym i ścisłym wyrazem dla etycznego. Wszędzie, gdzie w ściślejszym znaczeniu mowa o Albo–albo, można być zawsze pewnym, że chodzi przy tym o etyczne. Jedynym absolutnym 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 zupełnie 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 dlań o wiele większe znaczenie. Żebyś mnie należycie rozumiał, mówię Ci wprost: Przy wyborze nie chodzi tak dalece o to, aby odpowiednio wybrać, lecz o energię, o powagę, o patos wybierania. Tu bowiem objawia się osobo-

wość 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<sup>38</sup>, tego wyższego święcenia nie osiąga nigdy człowiek, który wybiera tylko estetycznie. Rytm jego duszy jest mimo całej jej namiętności tylko *spiritus lenis*<sup>39</sup>.

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 indyferen-

---

<sup>38</sup>*apoteoza* — otoczenie uwielbieniem, czcią, wyidealizowane przedstawienie, ubóstwienie. [przypis edytorski]

<sup>39</sup>*spiritus lenis* (łac.) — znak diakrytyczny w alfabecie greckim oznaczający brak głóski. [przypis edytorski]

cją, 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 złego.

Widzisz znowu, jak ważny jest wybór i że tym, o co chodzi, nie jest tak dalece rozważanie, jak chrzest woli, gdy ona przejmuje tamto w etycznym. Im więcej czasu upływa, tym 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 mnie mógł należycie rozumieć, i gdyby nadeszła 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 twoim własnym wnętrzu; jest nim Albo–albo, które człowieka wynosi wysoko ponad aniołów.

To, co w moim Albo–albo jest tak ważne, to etyczne. Nie ma tu więc mowy jeszcze o tym, że się coś wybiera, ani też o tym, 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 używa 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 widoku, jest on niczym wobec chwili wyboru.

Gdy wszystko naokoło człowieka pogrąży się w ciszy, gdy wszystko staje się uroczyste jak noc gwiezdna, gdy dusza czuje się sama we wszechświecie, zjawia się jej nie mąż znakomity, lecz wieczna niebiańska Moc, a Ja wybiera samo siebie albo raczej poczyną 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 este-

tyczne; 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 tym 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? Czym jest estetyczne w człowieku, a czym etyczne? Na to odpowiedziałbym: este-

tycznym w człowieku jest to, przez co jest on bezpośrednio tym, czym jest; etycznym zaś to, przez co staje się tym, czym się staje.

Każdy człowiek, choćby uchodził w świecie za najniższego, odczuwa potrzebę wytworzenia sobie pewnego światopoglądu, tj. 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 stadiach, jest to: należy używać życia. Różnicuje 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 granicach estetycznego, w tym jednak wszystkie stadia są istotnie równe, że duch określony jest nie jako duch, lecz bezpośrednio. Różnice mogą być nadzwyczaj wielkie, począwszy od zupełnej bezduszności, a skończywszy na najwyż-



szym stopniu inteligencji danej jednostki; ale nawet i na ostatnim stopniu duch nie jest określony jako duch, lecz jako właściwość.

Osobowość jest określona bezpośrednio, nie duchowo, lecz fizycznie. Mamy pogląd życiowy, który uczy, że zdrowie jest najwyższym dobrem. Ten sam pogląd nabiera nieco bardziej poetycznego wyrazu, jeżeli brzmi: piękność jest tym najwyższym. Piękność jednak jest dobrem bardzo znikomym; 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, przy czym 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 zadowolenia z uży-

wania życia szuka się w tym, 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, wokół 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 samym 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 czymś 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 rybołówstwa, myślistwa, hodowli koni etc. Ponieważ ten pogląd życiowy rozmaicie się roz-

prasza, leży on — jak można łatwo pojąć — w sferze refleksji. Refleksja ta jest jednak zawsze tylko refleksją skończoną, a osobowość polega na swej bezpośredniości. W chęci samej indywiduum jest bezpośrednio, a jakkolwiek wyrafinowana ona będzie, przecież indywiduum 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 zawodem bardzo dystygowanym, lecz niewielu tylko, dzięki Bogu, może go zrealizować, znaczna bowiem część ludzi ma jeszcze o czym innym myśleć, a jednostka musi być w posiadaniu najrozmaitszych warunków zewnętrznych, które to szczęście lub raczej nieszczęście rzadko jedynie przypada śmiertelnikowi w udziale; powiadam „to nieszczęście” — gdyż pochodzi ono bez wątpienia nie od od bogów łaskawych, lecz od zagniewanych.

Przeważna część ludzi pod tym względem tylko fuszeruje, w historii jednak spotyka się od czasu do czasu przykład wskazujący, jak ta-

ki pogląd urzeczywistniony być może na wielką skalę; mam tu na myśli przede wszystkim owego wszechmocnego męża, przed którym świat cały się ugiął, *cesarza Nerona*<sup>40</sup>.

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 spekulacja zaczyna się od wątpienia; lecz zajmując się tymi kwestiami — choćby tylko pobieżnie — na próżno szukałem od-

---

<sup>40</sup>*Neron* (37–68 n.e.) — Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus, cesarz rzymski w latach 54–68 n.e. [przypis edytorski]

powiedzi na pytanie, w czym różni się wątpienie od zwątpienia.

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

Oto jest moje hasło, nerw mego poglądu życiowego, jaki posiadam, choć nie roszczę sobie pretensji 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 wątpiący; 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 tym, gdy człowiek mówi: Chciałbym chętnie wierzyć, ale nie mogę, muszę *wątpić*. Dlatego też wątpiący 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 mnie to szczególnie u niektórych niemieckich filozofów.

Obiektywne logiczne myślenie przeszło w swojej odpowiedniej obiektywności w stan spoczynku, a jednak oni zwątpili, chociaż się bawią w obiektywne myślenie, człowiek bowiem potrafi się rozerwać 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 zwątpie-*

*nie* należą tedy do zupełnie różnych sfer, są to rozmaite struny duszy, wprowadzone w ruch.

Lecz to nie zadowala mnie wcale; mogłoby się bowiem zdawać, że wątpienie i zwątpienie są sobie wzajemnie podporządkowane, a to nieprawda. *Zwątpienie* jest wyrazem głębszym i zupełniejszym, ruch jego dalej sięga niż ruch *wątpienia*. *Zwątpienie* jest wprost wyrazem całej osobowości, *wątpienie* — tylko sfery myślenia. Rzekoma obiektywność, którą posiada wątpienie, a którą się tak pyszni, jest właśnie wyrazem jego niedoskonałości. *Wątpienie* polega zatem na dyferencji<sup>41</sup>, *zwątpienie* na absolutnym. Do wątpienia trzeba mieć talent, do zwątpienia nie; talent jednak jako taki jest dyferencją, a to, co dla utrzymania się wymaga dyferencji, nie może być nigdy absolutnym; absolutne może tylko istnieć jako absolutne dla absolutnego. Najzwyklejszy, najmniej zdolny człowiek może zwątpić; dziewica nie będąca wcale myślicielką może zwątpić, przy czym każdy łatwo się przekona, jak nierozsądnym byłoby

---

<sup>41</sup>*dyferencja* — różnica, spór. [przypis edytorski]

powiedzieć o tych dwojgu, że są wątpicielami<sup>42</sup>.

Powód, dla którego wątpliwość może być usunięta, choć on sam zwątpi, leży w tym, że nie szuka on zwątpienia w głębszym znaczeniu. W ogóle, nie chcąc, nie można wcale zwątpić; aby prawdziwie zwątpić, musi się tego także prawdziwie chcieć; z chwilą jednak, gdy się tego prawdziwie chce, wyszło się już prawdziwie poza zwątpienie; gdy się w prawdzie wybrało zwątpienie, wybrało się w prawdzie to, co zwątpienie wybiera: siebie samego w wiecznym znaczeniu. Dopiero w zwątpieniu osobowość znajduje zaspokojenie, nie z konieczności, gdyż nie zwątpię nigdy z konieczności, lecz w wolności, i dopiero w tym doszło się do absolutnego. Sądzę też, że niedaleki już jest czas, gdy drogim może kosztem dowiemy się, że, aby posiąść absolutne, należy wyjść nie z wątpienia, lecz ze zwątpienia.

Wracam do swojej kategorii; nie jestem logikiem, lecz zapewniam Cię, że ta jedna kate-

---

<sup>42</sup>wątpiciel (daw.) — człowiek wątpiący, sceptyk. [przypis edytorski]



goria 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 absolutnym — przyjmuję absolutne i jestem tym absolutnym; a jako zupełnie z nim identyczny muszę powiedzieć: Wybieram absolutne, a absolutne wybiera mnie, przyjmuję absolutne, a absolutne przyjmuje mnie; jeżeli bowiem nie pamiętam o tym, że ten drugi wyraz jest również absolutny, to moja kategoria wyboru jest nieprawdziwa, 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 iluzją.

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 czym jest absolutne? Jest nim własna moja samość w jej wiecznym 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 absolutnym i stało się skończonością.

Lecz czymże jest ta moja samość? Gdybym chciał mówić o pierwszej jej chwili, o pierwszym jej wyrazie, odpowiedziałbym: jest to najbardziej abstrakcyjne ze wszystkiego, a jednak równocześnie najbardziej konsekwentne ze wszystkiego — jest to wolność.

Człowiek posiada siebie samego tedy jako określonego przez siebie samego, chcę powiedzieć: jako wybranego przez siebie samego, ja-

ko wolnego; gdy jednak posiada siebie samego w ten sposób, pokazuje się absolutna dyferencja, dyferencja między dobrem a złem. Dopóki się jeszcze sam nie wybrał, dopóty ta dyferencja pozostaje w ukryciu.

Jak w ogóle objawia się dyferencja 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 najbardziej abstrakcyjną ze wszystkich kategorii czy najbardziej konkretną, 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 dyferencjach, nigdy o absolutnej dyferencji. Można zatem chętnie przyznać filozofii w tym rację, że nie może pomyśleć sobie absolutnej sprzeczności, z czego jednak nie wynika bynajmniej, by ona nie istniała. Myśląc, czynię także siebie samego nieskończo-

nym, ale nie absolutnym, gdyż znikam w absolutnym; dopiero wybierając siebie samego absolutnie, czynię się absolutnie nieskończonym; i w ten sposób jestem sam absolutnym, 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 przeto, że ja je myślę; ale ponieważ ona sama przekonana jest o tym, 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 poprzednim, natomiast jest ono bardzo charakterystyczne. Moje myślenie mianowicie jest momentem absolutnego i w tym leży konieczność mego myślenia, w tym leży konieczność, z którą ja myślę. Inaczej ma się rzecz z dobrem. Dobro istnieje przez to, że

ja go pragnę, w przeciwnym razie nie istnieje wcale. To jest wyrazem wolności; na szczęście dzieje się tak samo ze złem, istnieje ono tylko, gdy ja go pragnę.

Przez to określenia dobrego i złego nie spały wcale do rzędu subiektywnych określeń. Raczej wyrażono przez to absolutną ważność tych określeń. Dobrem jest samowsobiebędące, przyjęte przez samegowsobiebędącego, 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 pierwej o stosunku między estetycznym a etycznym. Każdy pogląd estetyczny — powiedziałem — jest zwątpieniem; pochodzi to stąd, że opiera się on na tym, co może istnieć i nie istnieć. Tak się nie dzieje z etycznym poglądem życiowym; opiera on życie bowiem na tym, co jest jego istotną właściwością. Estetycznym — powiedziałem — jest w człowieku to, przez co bez-

pośrednio jest tym, czym jest; etycznym jednak to, przez co człowiek staje się tym, czym 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 metaformoza, nieskończony ruch, przez który dochodzi do punktu, z którego staje się tym, czym się staje.

Estetyczny pogląd życiowy rozważa również osobowość w stosunku do świata zewnętrznego, a wyrazem tego, o ile się to odnosi do osobowości, jest użycie. Estetycznym zaś wyrazem użycia w jego stosunku do osobowości jest nastrój. W nastroju osobowość jest obecna, choć niejako w zmięczeniu. Kto żyje estetycznie, stara się mianowicie możliwie całkowicie rozpląnąć w nastroju, stara się tak w nim ukryć, żeby nie pozostało w nim nic, czego by nastrój nie mógł pochłonąć, gdyż taka reszta powoduje zawsze zakłócenie, im bardziej osobowość w nastroju zmięczona, tym więcej indywidualium jest w chwili, a to jest znowu najodpowiedniejszym wyrazem estetycznego bytu;

jest on w momencie. Stąd ogromne wahania, którym podlega jednostka żyjąca estetycznie. Także etycznie żyjący zna nastrój, ale on nie jest dla niego najwyższym; ponieważ wybrał sobie nieskończenie, widzi nastrój przed sobą. Plusem, który nie chce się rozpląnąć w nastroju, jest właśnie ciągłość, która jest dlań najwyższym. Kto żyje etycznie, przypomina sobie swoje życie; tego nie czyni ten, kto żyje tylko estetycznie. Kto etycznie żyje, nie niszczy nastroju, przypatruje mu się przez chwilę, a chwila ta chroni go od życia w chwili, ta chwila pomaga mu w opanowaniu chęci; sztuka bowiem opanowania chęci nie polega tak dalece na tym, aby ją zabić albo zupełnie się jej wyrzec, lecz na tym, aby chwilę określić.

Weź jakąkolwiek chęć, tajemnica jej i siła leży w tym, że w chwili jest absolutna. 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 na-

miętnością, 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. Tym, 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*<sup>43</sup>. To zaś nie jest nastrój estetyczny i nikt nie posiada go z natury lub bezpośrednio.

Czy może jednak ten, który siebie samego nieskończenie wybrał, powiedzieć: Teraz posiadam siebie samego, więcej nie pragnę, a wszel-

---

<sup>43</sup>*aequale temperamentum* (łac.) — równy temperament, stały charakter.  
[przypis edytorski]



kim zmianom w życiu przeciwstawiam dumną myśl: Jestem tym, kim jestem? Bynajmniej. Gdyby człowiek chciał w ten sposób się wyrazić, poznano by wnet, że jest na fałszywej drodze. Główny błąd polegałby na tym, że w najściślejszym 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, tym bardziej niebezpieczne są bezdroża. Tak samo i w tym wypadku: Jeżeli jednostka pojęła siebie w swoim wiecznym znaczeniu, to ono opanowuje ją zupełnie. Czasowość znika jej sprzed oczu. W pierwszej chwili napętnia ją to nieopisanym szczęściem i użycza jej absolutnej pewności. Z chwilą jednak, gdy zaczyna na to patrzeć jednostronnie, występuje z pretensjami czasowość. Ona je odrzuca; to, co czaso-

wość jej dać może, nie ma dla niej żadnego znaczenia w porównaniu z tym, 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 doskonalszej formy bytu i znowu opanowuje ją znużenie, apatia wielce podobna do znużenia, towarzyszącego użyciu. Apatia 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<sup>44</sup>, zakochał się w sobie samym. Taki stan zapewne często kończył się samobójstwem.

Błąd leży w tym, że nie wybrał on w odpowiedni sposób, wprowadzie nie w tym znaczeniu, żeby wcale nie widział swoich błędów,

---

<sup>44</sup>Narcyz (mit.) — w mitologii greckiej bardzo urodziwy młodzieniec, który zakochał się w swoim odbiciu. [przypis edytorski]

lecz że widział siebie samego pod kątem widzenia konieczności; siebie, tę osobowość z całą jej różnorodnością określeń, widział w połączeniu z biegiem świata, widział ją wobec wiecznej mocy, której ogień ją przenikał, nie pozerając 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 traktuje 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, przy czym 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 estetyczne, 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 ze 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 ze stosunku do całego świata, dopóki nie dochodzę w tym 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 Grecji wyraz w dążeniu jednostki starającej się rozwinąć do wyższej cnoty. Jak później chrześcijańscy anacho-

reci<sup>45</sup>, 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 tym lepiej później móc służyć państwu; nie, w tym wykształceniu wystarczała sobie samej i porzucała życie publiczne, aby nigdy do niego nie wrócić. We właściwym znaczeniu nie wycofała się zatem z życia, owszem, pozostała w jego różnorodności, gdyż zetknięcie się z nim było dla niej samej pedagogicznie konieczne, ale życie publiczne jako takie nie miało dla niej znaczenia. Uczyniła je nieszkodliwym przy pomocy takiej lub owakiej formułki czarodziejskiej, uczyniła je obojętnym i dla niej samej niemającym żadnego znaczenia. Cnoty, jakie rozwijała, nie były cnotami obywatelskimi — a jednak były to prawdziwe cnoty pogaństwa, które od-

---

<sup>45</sup>*anachoreta* — człowiek żyjący w odosobnieniu, świątobliwy asceta. [przypis edytorski]

powiadają 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 religijnym, aby się mógł zadowolić tak abstrakcyjnym pojęciem cnoty. Niedoskonałość tego poglądu życiowego da się łatwo poznać. Błąd leżał w tym, że jednostka wybierała siebie samą zupełnie abstrakcyjnie, wskutek czego doskonałość, której szukała i którą znajdowała, była także abstrakcyjna. Dlatego powiedziałem, że „wybranie siebie samego” identyczne jest z „żałowaniem siebie samego w szczerzej skruszce”, gdyż skrucha łączy najściślej i najdokładniej jednostkę ze światem zewnętrznym.

Analogię do tego greckiego światopoglądu znajdowano i znajduje się 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 indywidual-

ność grecka, która z siebie samej wytwarza doskonały ideał wszelkich cnót osobistych, osiągnęła taki stopień wirtuozostwa, jakiego pragnie, to życie jej mimo to nie jest bardziej nieśmiertelne niż świat, którego pokusę zwyciężyła jej cnota; błogość jej jest samotnym zadowoleniem, znikomym 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, jakśmy 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 absolutnym Ty. Mistyk 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. Tym wyrażeniem określa mistyk bez wątpienia skrucę swą, że Boga nie wybrał pierwiej, a jego znużoności nie można interpretować w ten sposób, że życie mu obmierzło. Już w tym miejscu widzisz, jak mało etycznego oparcia posiada życie mistyka, jest to bowiem najwyższy wyraz skrucy, jeżeli ktoś żałuje, że nie wybrał Boga pierwiej, zanim stał się konkretny w świecie, zanim dusza jego była tylko abstrakcyjnie określona, więc jako dziecko.

Mystyk, wybrawszy, jest *eo ipso* czynny, ale jego działanie jest działaniem wewnętrznym. Skoro jest czynny, posiada życie jego ruch, rozwój, historię. Rozwój tymczasem może tak dalece być metafizyczny albo estetyczny, iż wątpliwe jest, o ile wolno go właściwie nazwać historią, gdyż ma się na myśli przez to rozwój



w formie wolności. Ruch może tak dalece być powierzchowny, iż wątpliwe jest, o ile wolno go nazwać rozwojem. Jeżeli zatem ruch polega na tym, że moment jakiś coraz to znowu powraca, to ma się bezsprzecznie do czynienia z ruchem, można nawet odkryć prawo tego ruchu, ale nie ma 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. Tym, co ją właściwie tworzy w życiu mistyka, jest uczucie, mianowicie tęsknota, bez względu na to, czy ona wygląda za tym, co przeszło, czy za tym, 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 jedynie 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 oglądanie bóstwa, którego obraz coraz wyraźniej odzwierciedla się w jego kochającej duszy; tak odnawia mistyk utracony obraz Boga w człowieku. Im bardziej jest w kontemplacji, tym wyraźniej odzwierciedla się ten obraz w nim, tym podobniejszy staje się on do tego obrazu. Jego wewnętrzne działanie nie polega zatem na osiągnięciu osobistych cnót, lecz na rozwijaniu cnót religijnych i kontemplacyjnych. Lecz i to nawet jest zanadto etycznym wyrazem jego życia i dlatego modlitwa jest jego właściwym życiem. Nie chcę bynajmniej zaprzeczać, że i modlitwa należy do życia etycznego, lecz im etyczniej człowiek żyje, tym 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 tym większe znaczenie, im bardziej jest erotyczna, 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 szept, gdy właściwie nie mają sobie nic więcej do powiedzenia, tak dla mistyka modlitwa jest tym bardziej błoga, jego miłość tym szczęśliwsza, im mniej ona posiada treści, im więcej w westchnieniach zanika prawie przed samym sobą. Nie od rzeczy byłoby może wskazać w tym miejscu nieprawdziwość takiego życia, tym bardziej, że pociąga ono każdą głębszą osobowość. I Tobie nie brak pobudek, abys — na chwilę przynajmniej — mógł zostać mistykiem. W ogóle spotyka się w tej dziedzinie najsakrajniejsze przeciwień-

stwa, najczystsze i najbardziej niewinne dusze obok ludzi najgorszych, najzdolniejszych obok najbardziej naiwnych.

Przede wszystkim chcę się po prostu wypowiedzieć, co mnie w takim życiu nieprzyjemnie uderza. Jest to indywidualne moje zdanie. Później postaram się wykazać, że zaznaczone przeze mnie przeszkody są uzasadnione, i pokażę, w czym one mają swoją przyczynę, a w końcu przestrzec 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 zewnętrznym, rzeczywistym, w które go Bóg wtrącił; tym samym bowiem pogardza właściwie miłością Boga i żąda dla niej innego wyrazu, niż Bóg sam

jej daje. Zastosować tu można ważne zdanie Samuela<sup>46</sup>: Posłuszeństwo jest lepsze od ofiary. To natręctwo jednak przybrać może niekiedy jeszcze bardziej wątpliwą formę, gdy mistyk np. stosunek swój do Boga uzasadnia tym, że on właśnie jest tym, kim jest, i sądzi, że Bóg kocha go dla tego lub owego przypadkowego przymiotu. 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 zniewieściałość i słabość, której niepodobna mu nie przyznać. Że 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

---

<sup>46</sup>*Samuel* (rel.) — bohater biblijny z XI wieku p.n.e., opisywany w I Księdze Samuela, prorok i kapłan. [przypis edytorski]

jego duchowi, że ta miłość jest rzeczywiście siłą i tajemnicą jego życia, któż by 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 napęlni 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.

W końcu 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 z którymi mógłby wejść w stosunek, gdyby nie postanowił zostać mistykiem. W ogólności wybiera mistyk życie samotne, ale tym samym 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 sto-

sunku, ale czy mu wolno tak mówić? Czy mu wolno tak czynić?

Kto się jednostronnie oddaje mistycznemu życiu, staje się w końcu wszystkim ludziom tak obcy, iż każdy stosunek, nawet najpiękniejszy i najdelikatniejszy, staje mu się obojętny. Nie, tego znaczenia na pewno 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 strasznymi kolizjami, a nie da się przecież nic straszniejszego pomyśleć jak możliwość kolizji między miłością do Boga a miłością do ludzi, którą on właśnie obdarzył nasze serca. Nie zapomniałeś pewno jeszcze młodego *Ludwika Blackfelda*<sup>47</sup>, 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 przy-

---

<sup>47</sup>*Blackfeld, Ludwik* — prawdopodobnie postać fikcyjna. [przypis edytorski]

tułek w klasztorze. Nasze czasy jednak nie rozporządzają więcej takimi przytułkami. Jeżeli człowiek zbłądzi, musi koniecznie zginąć, chyba że się zupełnie wyleczy; takiego względnego zbawienia nie możemy mu ofiarować. Wiesz, że skończył samobójstwem. Przyłączył się do mnie z pewnym zaufaniem, chociaż tym samym przełamał swoją ulubioną zasadę, według której nie należy wchodzić w żadne stosunki z ludźmi, lecz należy bezpośrednio obcować tylko z Bogiem. Wielkie jednak zaufanie jego do mnie nie było, nigdy bowiem nie otwierał przede mną 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 pomieszenie zmysłów; ze strony lekarza było to bardzo rozsądne mniemanie. W pewnym 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 odpowiedzieć: Była raz księżniczka, nazywała się Piękna Jutrzenka 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 koniecz-  
nie pochwały godnego. Nie z próżności zde-*

*cydowałem 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 unizony

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 religijnym, ma swój powód w tym, że religijne ma skłonność izolowania jednostki —

coś, o czym przekonać Cię może najzwyczajniejsze spostrzeżenie. Rzadko może chodzisz do kościoła, lecz tym więcej obserwujesz. Czyś nie zauważył, że choć pod pewnym względem odnosimy wrażenie gminy, to jednak osobnik czuje się odosobniony? 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. Rozważałem go tylko ze 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 niebezpieczna, lecz także fałszywa. Zawsze zachodzi w tym niekonsekwencja.

Jeżeli mistyk w ogóle 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 tym 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 wła-

snym Ja, tylko przez to stać się można konkretnym i tylko jako konkretne indywiduum jest się jednostką wolną. Błąd mistyka leży zatem nie w czymś późniejszym, lecz w pierwszym ruchu. Jeżeli się ten uważa za odpowiedni, to każde oddalenie od życia, każde ascetyczne samoudręczenie jest tylko dalszą i słuszną konsekwencją. 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 ze 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 całkowicie przeniknęło tak, że każdemu ruchowi towarzyszy świadomość wysokiej odpowiedzialności przez całe życie, dopiero wtedy

wybrało się siebie etycznie, dopiero wtedy cierpiało się w skrusze nad sobą samym, dopiero wtedy jest się konkretnym, dopiero wtedy pozostaje się w swojej zupełnej izolacji w absolutnej ciągłości z rzeczywistością, do której się należy.

Nie mogę dość często powtarzać, że „wybrać siebie samego” i „w skrusze żałować siebie samego” są to identyczne pojęcia, jakkolwiek wydaje się to tak proste. Wokół tego obraca się wszystko. Mistyk posiada także skruchę, ale jest to skrucha wynikająca z siebie samej, lecz nie wnikająca w siebie samą, jest to skrucha metafizyczna, a nie etyczna. Estetyczna skrucha jest wstrętna, 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 próżność i jeżeli on w ogóle nie jest takim, jakim być powinien. Mistyk wybiera siebie samego abstrakcyjnie, dlatego jego skrucha musi być także abstrakcyjna. Widać to najlepiej po sądzie mistyka o świe-

cie, doczesnej rzeczywistości, w której przecież żyje. Mistyk powiada mianowicie, że jest ona marnością, złudą, grzechem; ale to są sądy metafizyczne i nie określają mego stosunku do niej etycznie. Nawet twierdząc, że doczesność jest grzechem, 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, przyjmij 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 skruche a przedmiotem jej skruchy, podczas gdy ruch uciekania wyraża stosunek abstrakcyjny.

Mistyk 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 mnie od świata, lecz sprowadza mnie w tej samej chwili znowu na powrót. Jeżeli mianowicie wybieram siebie samego ze skruchą, skupiam się sam w całej swej ograniczonej konkretności, a skoro przez wybór wydostałem się z doczesności, dostałem się w najbardziej absolutną ciągłość z nią.

Ponieważ mistyk wybiera siebie samego abstrakcyjnie, jest jego nieszczęściem, że tak trudno może się poruszać albo raczej, że jest to dlań niemożliwe. Tak, jak Tobie idzie z pierwszą ziemską miłością, tak idzie mistykowi z jego pierwszą religijną miłością. Skosztował jej błogości i czeka wciąż, aż zjawi mu się w tej samej wielkiej wspaniałości, a wtedy może nasunąć mu się wątpliwość, czy też rozwój posuwa się naprzód, czy nie wstecz, z tym zaś łączy się obawa, że życie może mu porwać to, co raz już posiadał. Gdyby się tedy chciano zapytać mistyka o wartość życia, odpowiedziałby może: Leży ona w tym, abym poznał Boga i nauczył się kochać w nim. To jednak nie jest



odpowiedzią na tamto pytanie, gdyż tu pojęte jest znaczenie życia jako chwili, nie jako następstwa. Gdybym się go dalej zapytał: Jakie znaczenie ma to dla życia, że życie miało to znaczenie, czyli innymi słowy: Jakie jest znaczenie doczesności?, nie potrafi na to wiele odpowiedzieć, przynajmniej nie wiele pocieszającego. Jeżeli powie, że doczesność jest nieprzyjaciółką, którą należy pokonać, należałoby zapytać, czy też nie ma wcale znaczenia to, że ta nieprzyjaciółka została pokonana. Tego właściwie mityk nie sądzi, a jednak najchętniej skończyłby raz ze światem. Jak tedy nie poznał rzeczywistości, pojmując ją metafizycznie jako marność, tak też nie poznaje historyczności, 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 że z tego właściwie nic nie wynika, ani też nie postąpiło się dalej, niż się było na początku. Nie jest to jednak poznanie doczesności; wprawdzie zachowuje ona w sobie zawsze coś z *ecc-*

*lesia pressa*<sup>48</sup>, ale jest ona równocześnie możliwością uwielbienia doczesnego ducha. To jest właśnie piękne w doczesności, że duch skończony i nieskończony rozdziela się w niej i to właśnie jest wielkością doczesnego ducha, że mu przydzielono doczesność. Doczesność istnieje zatem — jeżeli się tak wyrazić wolno — nie dla Boga, aby w niej — wyrażając się misticznie — mógł zbadać i doświadczać kochającego Go, lecz istnieje dla człowieka i jest największą ze wszystkich łask. W tym mianowicie leży wieczna wartość człowieka, że może mieć historię; w tym leży jego boskość, że może, o ile chce, użyć sam tej historii ciągłości; tę ostatnią bowiem posiada historia dopiero wtedy, gdy nie tylko zamyka w sobie wszystko to, co się zdarzyło i mnie się zdarzyło, lecz gdy jest moim własnym czynem, gdy więc nawet to, co mnie się zdarzyło, zostaje przeze mnie zmienione i przeprowadzone od konieczności do wolności. To jest zazdrości godne w życiu człowieka, że można przyjść Bogu na pomoc,

---

<sup>48</sup>*ecclesia pressa* (łac.) — kościół uciśniony, cierpiący. [przypis edytorski]

rozumieć go, a to znowu jest jedynym, godnym człowieka, sposobem rozumienia go, że się w wolności przyjmuje wszystko, co komu przeznaczone, tak radość jak i ból. Czyż zdaje Ci się, że jest inaczej? W moich oczach to tak wygląda. Zdaje mi się, że należałoby to tylko człowiekowi głośno przyznać, aby go uczynić zazdrosnym o siebie samego.

Obydwa zaznaczone tu stanowiska można by uważać tylko za próbę zrealizowania etycznego światopoglądu, powód jednak, dlaczego się tak nie dzieje, leży w tym, 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 jed-

nostki 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 ze 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 zewnętrżność w wewnętrżność. 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

jednostce pewność, której brak zupełnie jednostce żyjącej wyłącznie estetycznie. Kto estetycznie żyje, oczekuje wszystkiego z zewnątrz. Stąd pochodzi chorobliwa trwoga, z jaką wielu ludzi mówi o tym, iż jest rzeczą straszną nie znaleźć swego miejsca w świecie. Któż by zaprzeczył, że pięknie jest uczynić w tym kierunku szczęśliwy krok; lecz ta trwoga wskazuje zawsze, że jednostka oczekuje wszystkiego od miejsca, a nie od siebie samej. I ten, kto etycznie żyje, będzie się starał odpowiednie sobie wybrać miejsce. Jeżeli jednak zauważy, że się pomylił albo że się piętrzą trudności, niezależne od niego, nie traci odwagi; nie wyrzeka się bowiem wyższości nad sobą samym. Widzi wtedy natychmiast swoje zadanie; działa natychmiast. Tak samo widzi się nieraz ludzi obawiających się w razie zakochania nie znaleźć dziewczęcia, które by było odpowiednim dla nich ideałem. Któż zaprzeczy, że prawdziwą sprawia radość, gdy się takie dziewczę znajdzie, z drugiej jednak strony jest przesądem, że to, co leży poza człowiekiem, może go uszczę-

śliwić. I etycznie żyjący życzy sobie być szczęśliwym w wyborze; jeżeli się jednak okaże, że wybór nie wypadł zupełnie po jego myśli, nie traci odwagi, poznaje natychmiast swoje zadanie, wiedząc, że nie jest sztuką życzyć sobie, lecz chcieć. Wielu, mających pojęcie o tym, czym jest życie człowieka, chciałoby być świadkami wielkich zdarzeń i mieć głos w ważnych stosunkach życiowych. Któż by zaprzeczył, że takie życzenie ma swe uprawnienie, z drugiej jednak strony jest przesądem wierzyć, że zdarzenia i stosunki życiowe jako takie człowieka czymś czynią. Kto etycznie żyje, wie, że może w najbardziej nieznaczących stosunkach i przez nie same się kształcić, i w nich więcej przeżyć, niż ten, kto był świadkiem ważnych zdarzeń albo nawet sam w nich brał udział. Wie on, że wszędzie jest miejsce do tańców, że posiada je nawet najbardziej nieznaczący człowiek, że taniec jego, jeżeli chce, może być równie piękny, równie powabny, równie mimiczny, równie żywy jak taniec tych, którym wyznaczono miejsce w historii. Ta zdolność walczenia,

ta zręczność jest tym, co stanowi nieśmiertelne życie w etycznym. Do tego, który estetycznie żyje, odnosi się stare powiedzenie: Być albo nie być, a im estetyczniej mu wolno żyć, tym więcej warunków wymaga jego życie; gdy zaś choćby tylko najmniejszy z nich nie zostanie spełniony, umiera. Kto etycznie żyje, znajdzie zawsze wyjście, a gdy się nawet wszystko przeciw niemu sprzysięże, gdy ciemne chmury go nawet tak zakryją, że własny sąsiad jego ujrzeć go nie może, przecież nie ginie, pozostaje mu zawsze jeszcze punkt, którego się trzyma, a jest nim — on sam.

Jednego tylko pominąć nie chcę, że skoro gimnastyka etyka staje się eksperymentowaniem, przestaje żyć etycznie. Cała ta gimnastyczna eksperymentacja<sup>49</sup> nie jest niczym innym, jak tylko tym, czym na polu myślenia jest sofistyka<sup>50</sup>.

Przypominam tu określenie, jakiego użyłem w odniesieniu do etycznego. Powiedzia-

---

<sup>49</sup>*eksperymentacja* — eksperymentowanie. [przypis edytorski]

<sup>50</sup>*sofistyka* (filoz.) — nurt filozoficzny o orientacji humanistycznej i relatywistycznej, rozwijany w V i IV w. p.n.e. w Grecji. [przypis edytorski]



łem: Jest nim to, przez co człowiek staje się tym, czym się staje. Ono nie zmienia jednostki w inną istotę, lecz czyni ją coraz bardziej tym, czym już była; nie niszczy ono estetycznego, lecz przeduchowia<sup>51</sup> je. Jeżeli człowiek ma żyć etycznie, musi sobie to dokładnie koniecznie uświadomić, aby nic przypadkowego nie uszło jego uwagi. Tej konkretności etycznej 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 odczuwa się przed nim 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

---

<sup>51</sup>*przeduchowić* (daw.) — napęlić wyrazem uduchowienia. [przypis edytorski]

z taką trudnością decyduje się na to, aby się stać dla siebie samej przejrzystą; jeżeli tego jednak chcemy, przekonujemy się łatwo o głupocie tej obawy. Tak też dzieje się z etycznym. Jeżeli człowiek obawia się tego, aby się nie stać dla siebie samego przejrzystym, ucieka zawsze przed etycznym, gdyż ono czego innego właściwie nie chce.

Etyczne jest ogólne, a więc abstrakcyjne. W zupełnej swej abstrakcji 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 tym, czego zdaje się nie rozumieli, był nakaz, do którego nawiązało przede wszystkim 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 okre-

ślenie obyczajów. Ale realność etycznego w tym względzie polega na realności narodowej indywidualności i tutaj etyczne przejęło już w sobie moment estetyczny. Jednak etyczne jest jeszcze abstrakcyjne i nie daje się zupełnie zrealizować, gdyż leży poza jednostką. Dopiero gdy jednostka sama jest ogólnym, 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 indywidualnym, a jednak ogólnym, jeżeli nie bezpośrednio jako takie, to przecież wedle swej możliwości. 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 absolutnym niczym, 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 człowie-

kiem. Kto żyje estetycznie, jest przypadkowym człowiekiem, a mniema być doskonałym człowiekiem dlatego, że jest jedynym człowiekiem. Kto etycznie żyje, pracuje nad tym, aby się stać ogólnym człowiekiem. U człowieka estetycznie zakochanego odgrywa przypadkowość ogromną rolę i jest to dla niego sprawą 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 na zewnątrz swego Ja, lecz w sobie; w chwili zwątpienia objawia się on i wydostaje się wraz z jednostką na zewnątrz poprzez estetyczne w niej. O etycznej jednostce rzecz można, że podobna jest do spokojnej wody o głę-

bokim korycie, podczas gdy ten, kto estetycznie żyje, jest tylko powierzchownie w ruchu. Indywiduum 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 niczym szczególnym, gdyż to ma człowiek wspólnego z każdym wytworem natury; ale być nim tak, aby być przy tym równocześnie ogólnością, na tym 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 ze 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; w końcu jednak przychodzi chwi-

la, w której się okazuje, że kto etycznie żyje, posiada granicę, której inny nie zna.

W głębokim przekonaniu, że życie jego ma charakter etyczny, odpoczywa indywiduum pełne ufności, nie męcząc ani siebie, ani drugich sofistycznymi, 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 tym, 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 tym, aby każdy przypadek przeniknąć tymi 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 rozchodzi 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 nieskończonym.

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 nimi, wokół której wszystko się obraca, jest ta, że etyczne indywiduum jest dla siebie samego przejrzyste i nie żyje w złudzie, jak to czyni indywiduum estetyczne. W tej różnicy wszystko jest dane. Kto etycznie żyje, ujrzal siebie samego, posiadał siebie samego, przenika ze świadomością całą swą konkretność, nie dopuszczając nieokreślonych myśli do swego ducha i nie rozpraszać się kuszącymi możliwościami — zna siebie samego. Wyrażenie *γνώθι σεαυτόν*<sup>52</sup> tylekroć już powtarzano i widziano w nim cel ludzkich dążeń. Bardzo to słuszne, a przecież jest niemniej pew-

---

<sup>52</sup>*γνώθι σεαυτόν* (gr.) — poznaj samego siebie. [przypis edytorski]



ne, że ono nie może być celem, jeżeli nie jest równocześnie początkiem. Etyczne indywiduum zna siebie samo, ale jest to nie tylko kontemplacja, gdyż wtedy byłoby indywiduum określone według swej konieczności, jest to przypomnienie siebie samego, które samo już jest działaniem i dlatego użyłem umyślnie wyrażenia: wybrać siebie samego, a nie znać siebie samego. Jednostka, znając siebie samą, nie załatwiła jeszcze wszystkiego, jest to raczej dopiero samopoznanie w wysokim stopniu wydajne, a z tej wewnętrznej pracy wyłania się prawdziwe indywiduum. Chcąc być inteligentnym, powiedziałbym, że indywiduum zna siebie samo w podobny sposób, jak napisano w *Starym Testamencie*, że Adam poznał Ewę. Przez pozycie jednostki ze sobą samą zachodzi ona ze sobą samą w ciężę i rodzi siebie samą. Samość, którą indywiduum zna, jest równocześnie rzeczywistą samością, a idealna samość, którą indywiduum ma poza swoim Ja, podobna jest do obrazu, według którego ma się ukształtować, a który z drugiej strony ma w sobie prze-

cież, gdyż jest nim ono samo. Tylko w sobie samym ma indywiduum swój cel, do którego zdążać powinno, a przecież ma cel poza sobą, skoro do niego zdąży. Jeżeli indywiduum mianowicie sądzi, że ogólny człowiek leży poza jego samością, że z zewnątrz ma mu iść naprzeciw, 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 samym. Stąd ma życie etyczne ten podwójny charakter, że indywiduum ma siebie samo poza swoim Ja w sobie samym. Typowa samość jest jednak niedoskonałą samością, jest tylko przepowiednią, a więc czymś nierzeczywistym. Tymczasem towarzyszy mu ciągle; ale im więcej ją realizuje, tym więcej zanika ona w nim; aż w końcu, 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, wiecz-

rem 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. Tym, 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<sup>53</sup>, choć w odmienny sposób.

Jednostka estetyczna rozważa samą siebie w swej konkretności i rozróżnia między *inter et inter*<sup>54</sup>. Uważa to za przypadkowo do niego należące, owo za istotne. Ta dystynkcja<sup>55</sup> tymczasem jest nadzwyczaj relatywna; dopóki bowiem człowiek żyje tylko estetycznie, do-

---

<sup>53</sup>*afektacja* — egzaltacja. [przypis edytorski]

<sup>54</sup>*inter et inter* (łac.) — pomiędzy i pomiędzy, pośród i pośród. [przypis edytorski]

<sup>55</sup>*dystynkcja* — tu: różnica, cecha odróżniająca. [przypis edytorski]

póty należy do niego właściwie wszystko równie przypadkowo i zachodzi tylko brak energii, jeżeli jednostka estetyczna trzyma się tej dystynkcji. Etyczna jednostka nauczyła się tego w zwątpieniu, używa zatem innej dystynkcji; 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 nim nie jest, jest dla niej przypadkowe, choćby się nawet wydawało istotnym. Ta dystynkcja 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 świadoma swej odpowiedzialności; odpowiedzialna jest za siebie samą w osobistym znaczeniu, o ile będzie miała wpływ na nie samo; w odniesieniu do tego, co wybiera, odpowiedzialna jednak jest także wobec porządku rzeczy, w którym żyje, odpowiedzialna w końcu wobec Boga. Pod tym kątem wi-

dzenia wydaje się — jak sędzę — dystynkcja słuszną; gdyż istotnie należy do mnie tylko to, co etycznie przyjmuję jako swe zadanie. Jeżeli czegoś 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 dystynkcja jest iluzją; 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 dystynkcję między przypadkowym a istotnym, przyjmuje bowiem siebie samego jako równie istotnego; ale dystynkcja objawia się znowu, gdyż i uczyniwszy 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 tym, że pogłębia ona własną przypadkowość i staje się jednostką tak paradoksalną i niejednolitą, 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 tym, co znaczy „żyć”. Ponieważ jednak wielu ma szczególne 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 indywiduum ogólne. Tylko etyczna jednostka pociąga siebie samą prawdziwie do odpo-

wiedzialności i posiada paradygmatyczny wdzięk, który piękniejszy jest niż wszystko inne. Mogę się zaś zamienić w ogólnego człowieka tylko wtedy, gdy go już *κατὰ δύναμιν*<sup>56</sup> w sobie samym zawieram. Ogólne mianowicie może całkiem dobrze istnieć razem ze szczególnym i w szczególnym, nie niszcząc go; podobne jest do owego ognia, który się palił, nie niszcząc krzaka.

Jeżeli ogólny człowiek znajduje się poza moim Ja, to jest tylko *jedna* metoda możliwa; muszę wyzbyć się sam swojej własnej konkretności. To dążenie do nieograniczonej abstrakcyjności spotyka się często. Wśród husytów<sup>57</sup> 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, którzy w duchowym znaczeniu tego samego uczą i sądzą, że tylko przez to stać się można normalnym człowiekiem, je-

---

<sup>56</sup>*κατὰ δύναμιν* (gr.) — stosownie do zdolności, potencjału, możliwości. [przypis edytorski]

<sup>57</sup>*husytyzm* (rel.) — piętnastowieczny czeski ruch religijno-polityczny, zapoczątkowany przez Jana Husa. [przypis edytorski]

żeli się chodzi zupełnie nago, a osiąga się to przez wyzbycie się własnej konkretności. Ale tak się rzecz nie ma. W akcie zwątpienia przyszedł ogólny człowiek na świat, teraz stoi poza konkretnością i przedziera się przez nią. Mowa ma o wiele więcej paradygmatacznych słów niż to jedno, użyte w gramatyce jako *paradigma*<sup>58</sup>, 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 paradygmatacznym człowiekiem — nie przez to, żeby się wyzbył swej przypadkowości, lecz przez to, że ją wybiera.

Przekonujemy się tedy z łatwością, że jednostka etyczna w życiu swoim przebiega te same fazy, które wykazaliśmy wyżej jako osobne stadia; rozwija ona w swoim życiu cnoty osobiste, obywatelskie, religijne, a życie jej posuwa się naprzód przez to, że się samo przenosi z jednej fazy do drugiej. Kto sądzi, że wystarcza

---

<sup>58</sup>*paradigma* (łac.) — paradygmat, wzór, przykład. [przypis edytorski]



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 przede wszystkim 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 przede wszystkim 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 pewnym 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 wkra-  
cza w stosunki życiowe. Zadaniem jej tutaj nie jest kształcić siebie samą, lecz tworzyć i działać, a jednak równocześnie kształci się sama; gdyż, jak wyżej zaznaczyłem, 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 tym, aby rozpoczynać 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<sup>59</sup> w sobie samym. Gdzie celem życia uczyniono spełnienie obowiązku, przypominano często sceptycznie, że obowiązek sam jest czymś chwiejnym, a prawa mogą ulec zmianie. Co się tyczy ostatniego zwrotu, przekonać się łatwo, że myślano tu przede wszystkim o owych fluktuacjach<sup>60</sup>, na które cnoty obywatelskie zawsze są narażone. Lecz ten sceptycyzm nie trafia negatywno-moralnego; ono pozostaje niezmiennione. Za to istnieje inny sceptycyzm, który trafia każdy obowiązek — ten mianowicie, że w ogóle nie mogą spełnić obowiązku. Obowiązek jest ogólnym, to, czego się żąda ode mnie, jest ogólne, to, co mogę uczynić, jest

---

<sup>59</sup>*teleologia* — finalizm, ostateczna celowość. [przypis edytorski]

<sup>60</sup>*fluktuacja* — zmiana nasilenia przebiegu, przypadkowe odchylenie wartości. [przypis edytorski]

szczegółowe. Ten sceptycyzm ma jednak wielkie znaczenie, gdyż wykazuje, że sama osobowość jest absolutnym. W tym 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 swój obowiązek; mówię: ja spełniam swój obowiązek, ty spełniasz swój obowiązek. To dowodzi, że jednostka jest równocześnie ogólnym i poszczególnym. Obowiązek jest ogólnym, którego się żąda ode mnie; jeżeli zatem nie jestem ogólnym, 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 bezprawna, ani też nie ustanawia sobie sama prawa; gdyż określenie obowiązku zostaje, ale osobowość ukazuje się jako jedność ogólnego i poszczególnego.

Że tak się dzieje, jest jasne, nawet dziecko to zrozumie; mogę spełniać obowiązek, a jednak nie spełniać *swego* obowiązku, mogę spełniać *swój* 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 *moim* obowiązkiem, gdy przeciwnie zawsze może powiedzieć, co jest *jego* obowiązkiem, a tak by nie było, gdyby nie przyjęto jedności ogólnego i poszczególnego. Wszelki sceptycyzm zdaje się być usunięty, gdy można uczynić obowiązek czymś zewnętrznym, stałym i określonym i powiedzieć potem o tym: 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 ogólnym, a jeżeli się tego żąda ode mnie, to niesłusznie. Jeżeli mam więc znowu czynić ogólne, muszę w tym samym cza-

się, gdy jestem poszczególnym, być także ogólnym, lecz wtedy dialektyka obowiązku spoczywa we mnie samym. Nauka ta nie jest oczywiście niebezpieczna 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 w ogóle pomyśleć, aby mógł trwać w tej złudzie, gdyż jest sam ogólnym; ma nieprzyjaciela nie na zewnątrz siebie, lecz w sobie. Jeżeli jednak przyjmuję, że obowiązek jest czymś zewnętrznym, nie jestem sam ogólnym, 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 absolutnym, swoim własnym celem, jednością ogólnego i poszczególnego, dopiero wtedy po-

kona się wszelki sceptycyzm, wychodzący z historycznego. Wolnomyślni starali się dość często pomieszać pojęcia i zwrócić na to uwagę, jak narody ogłaszają czasem coś jako święte i prawne, co w oczach innych narodów jest wstrętą zbrodnią. Łudzono się tu zewnętrznym; 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, które by 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 pozna-

nie nie czyni także odpowiedzialnym. Wolno-  
myślny pojmuje bardzo dobrze, że etyczne da-  
je się najłatwiej usunąć, jeżeli się otwiera po-  
dwoje historycznej nieskończoności. A prze-  
cież w jego postępowaniu leży coś prawdziwe-  
go; choć bowiem jednostka ostatecznie nie jest  
sama absolutnym, to jednak empiria<sup>61</sup> jest je-  
dyną wskazaną dla niego drogą, a droga ta ma  
w odniesieniu do jej początku wiele podobień-  
stwa z rzeką Niger<sup>62</sup>, o ile się mówi o jej źró-  
dle: nikt go nie zna. Gdy jestem oddany skoń-  
czoności, jest zwykłą samowolą, jeżeli się za-  
trzymuję przy poszczególnym. Po tej drodze  
nie dociera się zatem nigdy do początku, gdyż,  
aby móc zacząć, należało już przedtem dojść do  
końca, ale to jest niemożliwe. Jeżeli osobowość  
jest absolutnym, jest ona sama punktem archi-  
medesowym<sup>63</sup>, z którego można ruszyć świat.  
Nie trudno się przekonać, że ta świadomość nie

---

<sup>61</sup>*empiria* (filozof.) — doświadczenie, poznanie zmysłowe. [przypis edytorski]

<sup>62</sup>*Niger* — trzecia pod względem długości i powierzchni dorzecza rzeka  
w Afryce Zachodniej. [przypis edytorski]

<sup>63</sup>*punkt archimedesowy* — dotyczy zasady dźwigni odkrytej przez Archimedesą,  
który powiedział: „Dajcie mi punkt podparcia, a poruszę Ziemię”. Archimedes  
(287–212 p.n.e.) grecki matematyk, fizyk i filozof. [przypis edytorski]



może nakłonić jednostki do tego, aby chciała porzucić rzeczywistość, chcąc bowiem w tym znaczeniu być absolutnym, nie jest ona niczym, jest abstrakcją. Tylko jako jednostka jest ogólnym, 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 pretensji do tego, jestem jednak zupełnie zadowolony, gdy mnie 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 za-

wsze dość zajęcia. Mając kiedy godzinę wolną, oglądam sobie ludzi z okna i oglądam każdego człowieka w jego piękności. Choćby był najbardziej nieznaczny, 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 rzewnego, które jest nieodłączne od wszelkiego piękna w naturze i sztuce, nieodłączne nawet od wiecznej mło-

dości 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 którym by 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 którym by człowiek nie potrzebował pracować. Im niżej człowiek stoi, tym mniej objawia mu się konieczność pracy; im wyżej stoi, tym więcej ta ostat-

nia 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 w końcu udowadnia, że stoi ponad naturą.

Albo czyżby życie straciło przez to na piękności, że człowiek musi pracować dla życia? Znowu staję przed znanym pytaniem: Co rozumiemy przez piękność? Pięknem jest widzieć lilię na polu, które nie pracują ani nie przędą, a przecież są piękniejsze niż Salomon<sup>64</sup> 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 raju, gdzie mają wszystko, czego szukają; lecz jeszcze piękniejszym jest, gdy człowiek własną pracą zarabia sobie to, cze-

---

<sup>64</sup>Salomon (ok. 1000–931 p.n.e.), (rel.) — prorok biblijny, król Izraela, syn i następca Dawida. Całe zdanie stanowi autorskie tłumaczenie fragmentu Ewangelii wg św. Mateusza: "Przypatrzcie się liliom na polu, jak rosną: nie pracują ani nie przędą. A powiadam wam: nawet Salomon w całym swoim przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich." (Mt 6, 28-29, *Biblia Tysiąclecia*). [przypis edytorski]

go 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 kształcącą 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, tym więcej walczący liczyć się musi ze wszystkimi tymi wątpliwej jakości namiętnościami, które zamieszkują jego duszę. Ambicja, 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 nędzną walka o to, aby mógł spożywać chleb swój w pocie czoła. Lecz walka ta dlatego jest tak uszlachetniająca, gdyż zmusza go widzieć w niej coś więcej, mianowicie walkę zaszczytną, a nagroda dlatego właśnie jest tak mała, aby zaszczyt mógł być tym 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 utrzymanie, 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. Po wtóre, 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 piękne? 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 zbójcką. Nie ma 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 tym niepohamowanym 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 współśrodkowego, 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<sup>65</sup>, który by mu do pewnego stopnia wskazał, co ma począć, nie czyniąc zeń jednak niewolnika, który by 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*<sup>66</sup> 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

---

<sup>65</sup>*normatyw* — norma, wskaźnik norm. [przypis edytorski]

<sup>66</sup>*unus tenor* (łac.) — nad jedną treścią, nad jedną zawartością. [przypis edytorski]

staje się on łatwo pedantem, jeżeli nie próżniakiem. Ludziom, zajęтым pewną pracą, zarzuca się często pedanterię. Z reguły nie może taki człowiek w ogóle 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 spod 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 indolencji<sup>67</sup>, ale z drugiej strony należy być ostrożnym

---

<sup>67</sup>*indolencja* — niezaradność, bierność. [przypis edytorski]

w używaniu słowa „dokonać”. — Słowo „dokonać” oznacza stosunek między moją czynnością a innym, co leży poza moim Ja. Łatwo przekonać się można, że ten stosunek nie pozostaje w mojej mocy, i że o tyle można z tą samą słusnością powiedzieć o najzwykłym człowieku, jak o najwybitniejszym talencie, że niczego nie dokonywa. Nie wyraża się przez to nieufności do życia, jest to raczej uznanie mojej własnej nieznacności, a znaczenia każdego innego. Najwybitniejszy talent dokonać może swego dzieła, ale to samo potrafi także najzwykły 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 ogólnym jego znaczeniu — nie pozostaje

staje w mojej mocy. Mogłoby się zatem зда-  
wać, że ów estetyk miał rację, sądząc, że nad  
rzeczą dokonaną nie należy reflektować, lecz  
używać zadowolenia, jakie daje rozwój własne-  
go talentu. Błąd jednak polegał na tym, że za-  
trzymał 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 dzia-  
łania. Przeciwnie należy człowiek — o którym  
należałoby powiedzieć, że jedyną jego pracą w ży-  
ciu jest własny rozwój — naturalnie do tych,  
którzy, mówiąc po ludzku, są najmniej uzdol-  
nieni. 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 je zupełnie na-  
dziei dokonania czegoś; dokonywa jednak, o ile  
spełnia swoją pracę, o ile rozwija się samo, istot-  
nie rzecz biorąc, tyle, co człowiek największy.

„Dokonać czegoś”, a „spełnić swoją pra-  
cę” są to więc pojęcia identyczne. Pomyśl so-  
bie człowieka poważnie i głęboko wzruszone-

go; jemu nie wpada nigdy na myśl, że musi czegoś dokonać, idea tylko chce się z całą mocą wydostać z niego, bez względu na to, czy on jest mówcą, pastorem czy czymkolwiek chcesz. Nie przemawia on do tłumu, aby czegoś dokonać, struny jedynie instrumentu muszą w nim rozbrzmieć; tylko wtedy czuje się szczęśliwy. Czyż sądzisz, że ten mniej dokaże niż inny, który wciąż o tym myśli, czego chce dokonać?

Absolutnym warunkiem przyjaźni jest jedność poglądu życiowego. Posiadając go, nie będziemy potrzebowali oprzeć swojej przyjaźni na tajemniczych uczuciach albo niewyraźnych sympatiach; nadto nie dożyjemy nigdy tego, co bym nazwał prawie śmiesznym, żeby jednego dnia mieć przyjaciela, a drugiego nie. Nie zaprzeczamy znaczeniu niewyraźnej sympatii, nie jesteśmy bowiem w ściślejszym znaczeniu przyjacielem każdego, którego pogląd życiowy podzielamy; lecz tym mniej zatrzymujemy się tylko przy zagadkowej sympatii. Prawdziwa przyjaźń żąda zawsze jasnej świadomości 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 w tył, tak i w tym wypadku: najpierw wtajemniczają nas w misteria 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 tajemniczym, znajduje przyjaźń najdoskonalszy wyraz w stosunku, jaki zachodzi między ptakami towarzyskimi, których życie wspólne jest tak ściśle, 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*<sup>68</sup> 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

---

<sup>68</sup>*Arystoteles* (384–322 p.n.e.) — filozof grecki. [przypis edytorski]

się najwyższym; 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 czym 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 wyjawić. Etyka powiada, że celem życia i wszelkich rzeczywistych stosunków jest, aby człowiek się objawił. Jeżeli tego nie uczyni, objawienie ukaże mu się jako ka-



ra. 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 dla siebie samego. Stąd pochodzi, że wszyscy mistycy, nie uznając pretensji rzeczywistego życia, aby się objawić, natrafiają na przeszkody i pokusy, jakich nikt inny nie zna. Wygląda to tak, jakby odkryli zupełnie nowy świat i jakby sami byli podwójnymi istotami. Kto nie chce walczyć z rzeczywistym życiem, musi walczyć z ułudami.

\*

Tym samym zakończyłem na razie, gdyż nie mam zamiaru wyklądać 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*<sup>69</sup>. Rатуje 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 pretensji, nie chcę też wcale przemawiać w imieniu i z polecenia etyki. Jestem w ogóle tylko świadkiem i tylko w tym znaczeniu sądziłem, że list mój może rościć sobie prawo do pewnego autorytetu. Kto bowiem mówi z doświad-

---

<sup>69</sup>*quod petis, hic est* (łac.) — to, czego pragniesz, jest tutaj. [przypis edytorski]

czenia, jest zawsze autorytetem. Ja jestem tylko świadkiem, a oto moje świadectwo *in optima forma*<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup>*in optima forma* (łac.) — w doskonałej postaci, w najlepszej formie. [przypis edytorski]

# TRWOGA I DRŻENIE<sup>71</sup>

## NASTRÓJ

Żył raz człowiek, który dzieckiem będąc słyszał ową piękną opowieść, jak to Bóg doświadczał Abrahama<sup>72</sup>, 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 starszy się stawał, tym częściej myśli jego zatrzymywały się przy tej opowieści, entuzjazm jego rósł coraz bardziej i bardziej, a jednak zrozumienie jej sta-

---

<sup>71</sup>TRWOGA I DRŻENIE — BOJAŻŃ I DRŻENIE (FRYGT OG BÆVEN, DUŃ.), DZIEŁO FILOZOFICZNE KIERKEGAARDA, OPUBLIKOWANE POD PSEUDONIMEM JOHANNES DE SILENTIO W 1843. TEKST JEST W CAŁOŚCI POŚWIĘCONY SPRAWIE OFIARY ABRAHAMA, KTÓRY ZŁOŻYŁ W NIEJ BOGU SWOJEGO SYNA, IZAACA. [PRZYPIS EDYTORSKI]

<sup>72</sup>Abraham (rel.) — patriarcha hebrajski, żyjący w ok. II tysiącleciu p.n.e. Był praojcem narodu arabskiego i żydowskiego, mężem Sary i Hagar oraz ojcem Izmaela i Izaaka. [przypis edytorski]

wało się dlań coraz trudniejsze i trudniejsze. W końcu zapomniał dla tej opowieści o wszystkim innym; 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 podeszłego patriarchy, ni kwitnącej młodości użyczonego mu przez Boga Izaaka<sup>73</sup> — co do niego, mogła się cała ta historia rozegrać na pustym stepie. Jedyłą jego tęsknotą było towarzyszyć Abrahamowi w owej trzydniowej podróży, którą odbywał, przed sobą mając troskę, koło siebie syna swego, Izaaka. Jego życzeniem było być obecnym w owej chwili, gdy Abraham wzniósł ołtarz i ujrzął w dali górę Moriah<sup>74</sup>, w owej godzinie, gdy zostawił osły i sam na sam z Iza-

---

<sup>73</sup>*Izaak* (rel.) — patriarcha biblijny, syn Abrahama i Sary, ojciec Jakuba i Eza-wa. Na żądanie Boga został przez ojca złożony w ofierze na górze Moria. [przypis edytorski]

<sup>74</sup>*Moriah* (rel.) — Wzgórze Świątynne, jeden z największych obszarów sakralnych na świecie, zlokalizowany we Wschodniej Jerozolimie. W czasach biblijnych wzgórze nosiło nazwę Moria. [przypis edytorski]

akiem wstępował na górę. Gdyż tym, co go zajmowało, nie była kunsztowna tkanina fantazji, 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 we wspomnieniu ludzi, że za zdrości godnym jest los posiadania wiary, choćby nikt o tym nie wiedział. Ów człowiek nie był uczonym egzegetą<sup>75</sup>, nie rozumiał po hebrajsku. Gdyby był rozumiał po hebrajsku, zrozumiałby może z łatwością opowieść ową i Abrahama.

---

## I

Bóg tedy doświadczał Abrahama i rzekł doń: „Weź Izaaka, 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 wcześnie; kazał osiodłać osły i opuścił chatę. Izaak

---

<sup>75</sup>*egzegeta* — tu: teolog komentujący teksty religijne. [przypis edytorski]

był z nim. Sara<sup>76</sup> 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 wzniósł oczy i ujrzał w oddali górę. Zostawił chłopców i szedł sam pod górę, Izaaka mając przy boku. I Abraham rzekł sam do siebie: „Przecież nie będę ukrywał przed Izaakiem, dokąd prowadzi ta droga”. Staął i położył rękę na głowie Izaaka, błogosławiąc go, a Izaak pochylił się, aby odebrać błogosławieństwo ojca. Miłość ojcowska przemawiała z twarzy Abrahama, wzrok jego był łagodny i słodki, słowa pełne powagi i upomnienia. Lecz Izaak 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 Izaak nie

---

<sup>76</sup>Sara (rel.) — postać z Księgi Rodzaju, żona Abrahama i matka Izaaka. [przypis edytorski]

mógł go rozumieć. Wstąpił na górę Moriah, ale Izaak go nie rozumiał. Wtedy odwrócił się na chwilę od niego — a gdy Izaak ujrzał znowu oblicze ojcowskie, było zmienione. Wzrok jego był dziki, postać groźna. Pochwycił Izaaka za pierś, rzucił nim o ziemię i rzekł: „Chłopcze głupi, czy sądzisz, że to jest rozkaz Boży? Nie, to moja przyjemność!”. Wtedy Izaak zdrzął i zawołał w trwodze: „Boże w niebiesiech, 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 nieлюдzki, niż gdyby miał stracić wiarę w Ciebie”.

Gdy się ma dziecko od piersi odłączyć, poczerni matka pierś — byłoby przecież okrucieństwem zostawić pierś 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 wcześnie. Uścisnął Sarę, oblubienicę starości, a Sara ucałowała Izaaka, 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. Izaak 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 wczesnie, ucałował Sarę, młodą matkę, a Sara ucałowała Izaaka, swoją rozkosz, swoją radość po wszystkie czasy. I Abraham jechał drogą zamyślony. Myślał o Hagarze<sup>77</sup> 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 Izaaka, 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* Izaaka tak nie kochał, jak był powinien — to nie mógł pojąć,

---

<sup>77</sup>*Hagara* a. *Hagar* (rel.) — postać biblijna z Księgi Rodzaju, matka Izmaela. Była niewolnicą żony Abrahama, bezpłodnej Sary, która oddała Hagar swemu mężowi za żonę, aby ta urodziła mu upragnione dziecko. [przypis edytorski]

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 bliskie. 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 z Sarą. Eliezar<sup>78</sup>, wierny sługa, towarzyszył mu kawał drogi, a potem powrócił. Jechali obok siebie, Abraham i Izaak, aż przybyli na górę Moriah. I Abraham przygotował wszystko do ofiary, spokojnie i łagodnie. Lecz kiedy się odwrócił i wyciągnął nóż, widział Izaak, jak lewi-

---

<sup>78</sup>*Eliezar* a. *Eliezer* (rel.) — Eliezer z Damaszku, początkowo uważany za spadkobiercę Abrahama, w rzeczywistości syn jednego z jego sług i także sługa pierwszego żydowskiego patriarchy. [przypis edytorski]

ca Abrahama ścisnęła się w rozpacz, a drzenie przeleciało jego ciało — lecz Abraham dobył noża. —

Wtedy powrócili do domu, a Sara wybiegła im naprzeciw. Lecz Izaak stracił wiarę. Nigdy nie mówiono o tym ni słowa. Izaak nikomu nie mówił o tym, 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 tym 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 wielki jak Abraham, któż go zrozumieć zdoła?”.

## CZY ISTNIEJE TELEOLOGICZNA SUSPENSJA<sup>79</sup> ETYCZNEGO?

Etyczne, jako takie, jest ogólnym, a jako ogólne tym, co dla wszystkich jest ważne; inaczej wyrażone: co w każdej chwili jest ważne. Spoczywa ono immanentnie<sup>80</sup> w sobie samym, nie ma poza sobą nic, co by było jego τέλος<sup>81</sup>, lecz jest samo τέλος<sup>82</sup> dla wszystkiego, co ma poza sobą; przejąwszy to w siebie, osiągnęło swój cel. Bezpośrednio zmysłowo i psychicznie określony osobnik ma jako taki swoje w ogólnym, a etyczne jego zadanie polega na tym, aby się sam wyrażał ciągle w tym ogólnym, wyzbył się swojej jednostkowości i stał się ogólnym. Skoro osobnik chce w swojej jednostkowości nadać sobie znaczenie wobec ogólnego, grzeszy i może tylko przez uznanie tego grzechu pogodzić

---

<sup>79</sup>*suspensa* (daw.) — zawieszanie kogoś w urzędowaniu; zawieszenie mocy obowiązującej dokumentu; w Kościele katolickim pozbawienie osoby duchownej prawa pełnienia funkcji. [przypis edytorski]

<sup>80</sup>*immanentnie* — w sposób sobie właściwy, w swej wewnętrznej istocie. [przypis edytorski]

<sup>81</sup>τέλος (gr.) — cel. [przypis edytorski]

<sup>82</sup>τέλος (gr.) — cel. [przypis edytorski]

się znowu z ogólnym. 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 ogólnym. 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<sup>83</sup> człowieka. Byłoby bowiem sprzecznością, gdyby się można było wyrzec wiecznego szczęścia, tj. suspendować<sup>84</sup> 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 tym wyższym, które jest jego τέλος<sup>85</sup>.

Jeżeli się rzecz tak ma, w takim razie Hegel ma słuszność, każąc człowiekowi tylko jako osobnikowi być określonym w dobrym i sumieniu; ma słuszność, uważając ową określo-

---

<sup>83</sup>τέλος (gr.) — cel. [przypis edytorski]

<sup>84</sup>suspendować — zawieszać w pełnieniu obowiązków, w czynnościach urzędniczych. [przypis edytorski]

<sup>85</sup>τέλος (gr.) — cel. [przypis edytorski]

ność za „moralną formę złego” (por. szczególnie filozofię prawa), która w teleologii moralnego ma być zniesiona, tak że osobnik, pozostający w owym stadium, albo grzeszy, albo ulega pokusie. Pod tym jednak względem Hegel nie ma słuszności, że mówi o wierze — nie ma słuszności w tym, że nie protestuje głośno i stanowczo przeciw temu, że Abraham zażywa czci i poważania jako ojciec wiary, gdy jako morderca powinien być wyklęty i wygnany.

Wiara mianowicie jest paradoksem, że osobnik wyższy jest od ogólnego, lecz — zważyć należy — w tym znaczeniu, że się ruch powtarza, że on się, bywszy w ogólnym, 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, tj. moralne, jest najwyższym i w inny sposób nie pozostaje w człowieku nic niewymiernego, jak tylko to, że tym niewymiernym jest zło, tj. jednostkowość, która powinna być wyrażona w ogólnym, to nie trze-

ba 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. Słyszcy się nieraz ludzi, którzy zamiast gubić się w studiach, 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 odmładza 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 *cokolwiek* chciało powiedzieć, to trzeba już nieco jaśniej zdać sobie z tego sprawę, co się przez wiarę rozumie; inaczej bowiem wszystko zamienia się we frazes. Łatwo jest wyjaśnić byt cały, również i wiarę, nie mając pojęcia o tym,



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<sup>86</sup>: „*un sot trouve toujours un plus sot, qui l’admire*”<sup>87</sup>.

Wiara jest właśnie tym paradoksem, że osobnik jako osobnik wyżej stoi niż ogólne, że jest wobec niego uprawniony, nie podporządkowany, ale nad-porządkowany, przy czym 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 mediacja dzieje się właśnie kosztem ogólnego. Jest ono i pozostaje wiecznie paradoksem, nieprzystępnym dla myślenia. A jednak wiara jest tym paradoksem, albo też (oto są konsekwencje, co do któ-

---

<sup>86</sup>Boileau, Nicolas (1636–1711) — francuski poeta, pisarz i krytyk literacki. [przypis edytorski]

<sup>87</sup>*un sot trouve toujours un plus sot, qui l’admire* (fr.) — głupiec zawsze znajdzie głupszego od siebie, który będzie go uwielbiał. [przypis edytorski]

rych chciałbym czytelnika prosić, aby je w każdym punkcie zachował *in mente*<sup>88</sup>, gdybym ich z powodu rozwlekłości nie mógł nawet wszędzie powtórzyć) 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 czym innym, aby i je móc posiadać, lecz raczej dodać należy, że się jej *nie posiada*. Przeciwnie, powinni by ci, którzy posiadają wiarę, starać się o to, aby podać kilka jej cech, które by pozwoliły odróżnić paradoks od pokusy.

Opowieść o Abrahamie zawiera tedy taką teleologiczną suspense 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 przypatrzy-

---

<sup>88</sup>*in mente* (łac.) — w pamięci, w myśli. [przypis edytorski]

my, 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 w ogóle 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 Izaaka, albo jeżeli Izaaka ofiarował, musi skruszony wrócić do ogólnego. Na mocy absurdu otrzymuje na powrót Izaaka. Abraham nie jest tedy w żadnej chwili bohaterem tragicznym, lecz czymś zupełnie innym, jest on albo *mordercą*, albo *wierzącym*. To, co leży między tym i co ocala bohatera tragicznego, nie da się zastosować do Abrahama. Dlatego mogę zrozumieć bohatera tragicznego, Abrahama nie potrafię zrozumieć, chociaż

go w pewnym znaczeniu — rzekłbym, szalonym znaczeniu — bardziej podziwiam niż wszystkich innych.

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

Gdy plan, na którym zależy całemu ludowi, doznaje przeszkody, gdy przedsięwzięcie wskutek niełaski nieba doznaje przeszkody, gdy gniewne bóstwo zsyła ciszę wiatru urągającą wszelkim usiłowaniom, 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, *Ifi-*

genia w Aulis<sup>89</sup>, w. 448), a nie królem, który po królewsku musi działać. A choć ból samotnie wciska się w jego pierś, choć ma tylko trzech współwiedzących (Euripides, *Ifigenia w Aulis*, w. 107) wśród ludu, wkrótce lud cały będzie współwiedzącym jego bólu i współwiedzącym 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!” (Euripides, *Ifigenia w Aulis*, w. 617). Córka go wzruszy swymi łzami, ojciec odwróci twarz, *ale bohater podniesie nóż*. — A gdy następnie wieść o tym czynie dotrze do ojczyzny, rumienić się będą dziewice Grecji z uniesienia, a jeżeli córka była narzeczona, 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.

---

<sup>89</sup>*Ifigenia w Aulis* — *Ifigenia w Aulidzie*, klasyczna tragedia grecka autorstwa Eurypidesa (ok. 480–406 p.n.e.), jednego z najwybitniejszych dramaturgów starożytnych. [przypis edytorski]

Gdy odważny sędzia, który wybawił Izrael<sup>90</sup> w krytycznej chwili, jednym tchem Boga i siebie wiąże jednym i tym samym ślubowaniem, przemieni bohatersko radość dziewicy, radość ukochanej córki w smutek i cały Izrael opłakiwać będzie dziewczyną jej młodość; lecz każdy wolny człowiek zrozumie Jeftę<sup>91</sup>, każda odważna kobieta podziwiać go będzie, a każda dziewczyna 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 oj-

---

<sup>90</sup>*Izrael* (rel.) — starożytne państwo żydowskie na Bliskim Wschodzie, powstałe, gdy Bóg zawarł przymierze z Abrahamem. Jakubowi, synowi Izaaka, Bóg zmienił imię na Izrael. [przypis edytorski]

<sup>91</sup>*Jefta* a. *Jefte* (rel.) — jeden z sędziów we wczesnym okresie Izraela, pod którego dowództwem Bóg wyzwolił Izraelitów spod dominacji Ammonitów. Jefte złożył w tym celu ofiarę z własnej córki. [przypis edytorski]

ca, a ilekroć się wyjaśniać będzie prawa rzymskie, tylekroć wspomni się o tym, że niektórzy wyjaśniali je bardziej naukowo, lecz nikt wspa-  
nialejsz jak Brutus<sup>92</sup>.

Gdyby natomiast pomyślnym pędzona wiatrem flota pełnymi żaglami przybyła do celu, gdy Agamemnon<sup>93</sup> wysłał owego posłańca po Ifigenię<sup>94</sup>, 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<sup>95</sup> ściąć swego *niewinnego* syna — któż by 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?

---

<sup>92</sup>*Brutus, Lucjusz Juniusz* — rzymski polityk, pierwszy konsul Rzymu w VI w. p.n.e. [przypis edytorski]

<sup>93</sup>*Agamemnon* (mit.) — w mitologii greckiej król Myken; bohater wojny trojańskiej, który złożył w ofierze swą córkę, Ifigenię. [przypis edytorski]

<sup>94</sup>*Ifigenia* (mit. gr.) — w mitologii greckiej córka Agamemnona i Klitajmestry, siostra Elektry, Chrysothemis i Orestesa. W Aulidzie ojciec złożył ją w ofierze Artemidzie, by przebłagać gniew bogini. [przypis edytorski]

<sup>95</sup>*liktor* — wykonawca wyroków sądowych w starożytnym Rzymie. [przypis edytorski]

Gdy Agamemnon, Jefta i Brutus w krytycznej chwili jak bohaterzy przewyciężają ból, po bohatersku uważając ukochane za stracone, i czyn choćby tylko zewnętrznie spełniają, żadna szlachetna dusza z pewnością nie powstrzyma się od łez, które wytryskają ze współczucia z ich bólem, z podziwu dla ich czynu. Gdyby, przeciwnie, ci trzej mężowie dodali w krytycznej chwili do bohaterstwa, z którym by znieśli ból, nieznaczone słowo: „A jednak to się nie stanie” — nikt by ich nie rozumiał. Gdyby dodali wyjaśnienie: „Wierzymy w to na mocy absurdu”, nikt by ich mimo to nie rozumiał. Bo któż by z łatwością nie rozumiał, że byłoby absurdem wierzyć w to, ale któż by rozumiał, że można wtedy w to wierzyć?

Różnica między bohaterem tragicznym a Abrahamem łatwo wpada w oko. Tragiczny bohater pozostaje jeszcze w granicach etycznego. Każe on wyrazowi etycznego znaleźć swoje τέλος<sup>96</sup> w wyższym wyrazie etycznego; obniża etyczny stosunek między ojcem a synem albo córką

---

<sup>96</sup>τέλος (gr.) — cel. [przypis edytorski]



a ojcem do uczucia, które ma swoją dialektykę w stosunku swoim do idei moralności. — Nie może więc w tym wypadku być mowy o teleologicznej suspensie etycznego jako takiej.

Inaczej ma się rzecz z Abrahamem. On przez swój czyn przekroczył granicę całej dziedziny etycznego. Jego τέλος<sup>97</sup> leżało dalej poza etycznym; uwzględniając to τέλος<sup>98</sup> zasuspendował etyczne. Chciałbym bowiem wiedzieć, jak można chcieć podciągnąć czyn Abrahama pod stosunek do ogólnego; czy między tym, co Abraham uczynił, a ogólnym da się znaleźć inny jakiś punkt styczny 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 tym, że bóstwo było zagniewane, byłoby ono nim tylko na Abrahama, a całe postępowanie Abrahama nie miałoby żadnego związku z ogólnym, byłoby czysto prywatnym przedsięwzięciem. Gdy

---

<sup>97</sup> τέλος (gr.) — cel. [przypis edytorski]

<sup>98</sup> τέλος (gr.) — cel. [przypis edytorski]

zatem bohater tragiczny jest wielki przez swoją cnotę moralną, jest Abraham wielki przez cnotę czysto osobistą. W życiu Abrahama nie ma innego wyższego wyrazu dla etycznego nad to, że ojciec powinien kochać syna. O etycznym w znaczeniu „moralnym” nie może w ogóle być mowy. O ile ogólne skoncentrowało się w Izaaku, leżało ono niejako ukryte w lędźwiach Izaaka i musiałyby wołać przez jego usta: „Nie czynź tego, niszczysz wszystko”.

Dlaczego więc Abraham to czyni? Ze względu na Boga i — identycznie z tym — ze względu na siebie samego. Czyni to ze względu na Boga, gdyż Bóg żąda tego dowodu jego wiary; ze względu na siebie samego czyni to, aby móc dostarczyć tego dowodu. Jedność tego podwójnego stosunku jest zupełnie odpowiednio wyrażona w owym określeniu, którego się zawsze na to używało: Jest to próba, doświadczenie — ale co to ma znaczyć? Tym, co zwykle człowieka wiedzie na pokuszenie, jest przecież to, co mu chce przeszkodzić w spełnianiu wo-

li Bożej. A czymże jest obowiązek? Obowiązek jest właśnie wyrazem woli Bożej.

Tu okazuje się konieczne użycie nowej kategorii, jeżeli się chce rozumieć Abrahama. Takiego stosunku do bóstwa pogaństwo nie знаło. Tragiczny bohater nie wstępuje w stosunek prywatny do bóstwa, lecz etyczne jest boskim i stąd prowadzi paradoksalne w nim zawarte pośrednio do ogólnego.

U Abrahama nie ma 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 ogólnym, musi powiedzieć, że jego sytuacja jest pokusą, gdyż nie ma wyższego wyrazu dla ogólnego, niczego, co by stało ponad ogólnym, 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 ogólnym? 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 droga, 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 tego, do czego wierzący dąży, gdyż nie da się ono nawet pomyśleć. Albo gdyby się nawet dało wykonać, a osobnik źle by rozumiał bóstwo, jaki by był ratunek dla niego? Tragiczny bohater *potrzebuje łez i żąda łez*, a gdzież jest zazdrosne oko, które by było na tyle nieczułe, aby nie mogło płakać z Agamemnonem? A czyjaż dusza byłaby w takim błędzie, aby się odważyć

miała płakać nad Abrahamem? Tragiczny bohater wykonuje swój czyn w pewnej oznaczonej chwili, ale w swoim czynie żyje nadal i oddziaływa korzystnie jeszcze na późniejsze pokolenia. Gdzie troska i smutek przegryzają duszę, gdzie ścieśniona pierś nie może dać ujścia dręczącej trwodze w westchnieniu, gdzie smętne myśli jak ołów ciążą na zmysłach i sercu, tam zjawia się bohater z pocieszeniem, przełamuje czar troski, rozluźnia zacieśniające węzły, wydobywa łzę, a cierpiący zapomina o swych cierpieniach w cierpieniu bohatera. Nad Abrahamem nie można płakać. Zbliżamy się do niego z *horror religiosus*<sup>99</sup>, jak Izrael zbliżał się do góry Synaj<sup>100</sup>.

A gdyby samotny człowiek wstępujący na górę Moriah, której szczyt o całe niebo przewyższa równinę w Aulis<sup>101</sup> — gdyby on był

---

<sup>99</sup>*horror religiosus* (łac.) — groza religijna, strach religijny, dreszcz religijny. [przypis edytorski]

<sup>100</sup>*góra Synaj* — góra w południowej części Półwyspu Synaj, utożsamiana z biblijną górą Synaj (Horeb), gdzie Bóg przekazał Mojżeszowi kamienne tablice. [przypis edytorski]

<sup>101</sup>*Aulis* a. *Aulida* — starożytne miasto w Beocji nad zatoką Euripos. [przypis edytorski]

somnambulista<sup>102</sup>, który bez troski unosi się nad przepaścią, gdy przyjaciel u stóp góry z drzeniem patrzy się za nim i w swojej trosce i rozpaczycy nie śmie nawet wołać na niego, aby się duch jego nie zmącił, aby się nie pomylił! — Dzięki! Dzięki niechaj będą człowiekowi, podającemu nieszczęśliwemu, którego troski tego życia ogołociły ze wszystkiego, wyraz, liść słowa, aby mógł nim pokryć nagość nędzy. Dzięki tobie, wielki Szekspirze, tobie, który wszystko powiedzieć umiesz, wszystko, wszystko, tak jak jest — a jednak dlaczego nie wypowiedziałeś nigdy tej męki? Czyś zachował ją może dla siebie samego? Jak kochankę, której imienia nawet wymienić się nie chce przed światem? Poeta bowiem okupuje tę moc słowa zdolną wypowiedzieć ważne tajemnice wszystkich innych małą tajemnicą, której wypowiedzieć nie może, a poeta nie jest apostołem, wypędza tylko diabłów mocą diabelską.

Jeżeli jednak etyczne jest w ten sposób ideologicznie zasuspendowane, jak istnieje wtedy

---

<sup>102</sup>*somnambulista* (daw.) — obecnie *somnambulik*; *lunatyk*. [przypis edytorski]

osobnik, gdy ono jest zasuspendowane? Istnieje on jako osobnik w przeciwstawieniu do ogólnego. Czy grzeszy przez to? Jest to bowiem forma grzechu, widziana w idei. Choć np. dziecko nie grzeszy, gdyż nie jest świadome swojego bytu jako takiego, jest jednak jego byt widziany pod kątem widzenia idei grzechem, a etyczne żąda siebie samego co chwilę od niej. Jeżeli się chce zaprzeczyć, że ta forma da się w ten sposób powtórzyć, że ona nie jest grzechem, to wydano wyrok na Abrahama.

Jakże bowiem istniał Abraham? Wierzył. Oto jest paradoks, mocą którego góruje. Nie może go nikomu innemu wytłumaczyć, gdyż jest to paradoks, 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 ogólnym, lecz na mocy tego, że jest osobnikiem.

Jakże przekonywa się osobnik o tym, 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 Pitagorasa<sup>103</sup>, 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 *σκάνδαλον*<sup>104</sup> 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 osądzone według wyniku, wiemy zaraz dokładnie, z kim mamy zaszczyt mówić. Wielu jest w ten sposób mówią-

---

<sup>103</sup>*Pitagoras* (ok. 572–497 p.n.e.) — grecki matematyk, filozof i mistyk. [przypis edytorski]

<sup>104</sup>*σκάνδαλον* (gr.) — skandal, afery, awantura. [przypis edytorski]



cych, a nazwę ich wspólnym mianem „docentów”<sup>105</sup>. Spokojnie kroczą w myślach swoich poprzez byt; mają *stałe* posady i *pewne* widoki w dobrze zorganizowanym państwie, mają setki lat albo nawet tysiące między sobą a wstrząśnieniami bytu; nie obawiają się, że one powtórzyć się mogą, bo co by na to powiedziała policja i prasa? Ich zadanie życiowe polega na tym, aby osądzać ludzi wielkich i to osądzać ich według wyniku. Traktowanie w ten sposób wielkiego zdradza ciekawą mieszanicę zarozumiałości i nędzoty<sup>106</sup>: zarozumiałości, gdyż uważa się za powołanego do sądenia; nędzoty, gdyż nie czuje się swego życia spokrewnionego choćby w najmniejszym stopniu z życiem wielkich. Każdy, kto trochę tylko jest *erectioris ingenii*<sup>107</sup>, nie stał się jeszcze zupełnie zimnym i wilgotnym mięczakiem, a kiedy zbliża się do wielkiego, nie zapomina przecież nigdy, że od stworzenia świata było zwyczajem, iż wy-

---

<sup>105</sup>*docent* (*docens, docentis*, łac.) — uczony, uczący. [przypis edytorski]

<sup>106</sup>*nędzota* (daw.) — nędza, bieda. [przypis edytorski]

<sup>107</sup>*erectioris ingenii* (*erectius ingenium*, łac.) — gwałtowniejszego charakteru, żywszej inteligencji. [przypis edytorski]

nik przychodzi na ostatku i że się musi właśnie początek wielkiego wziąć pod uwagę, jeżeli się chce prawdziwie z tego wyciągnąć jakąś naukę. Jeżeli ten, kto ma działać, chce się osądzić według wyniku, nie przychodzi nigdy do tego, aby zacząć. Choćby wynik nawet świat cały uradował, bohaterowi to się na nic nie przyda; wynik bowiem poznał dopiero, gdy całość minęła, a przez to nie stał się bohaterem, lecz był nim przez to, że zaczął.

Ponadto jest wynik (o ile on jest odpowiedzią skończoności na nieskończone pytanie) w swojej dialektyce zupełnie inaczej ukształtowany niż byt bohatera. Albo czyż okoliczność, że Abraham *cudem* dostał Izaaka, udowodnić może jego uprawnienie do zachowania się jako osobnik wobec ogólnego? Gdyby był Izaaka 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 loterii; 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<sup>108</sup>, który sprzedał swego pana za trzydzieści srebrników, nie jest bardziej pogardygodzien jak ten, który w ten sposób sprzedaje wielkie.

Brzydzi to moją duszę mówić o wielkim niejako *nie po ludzku*, pozwolić mu świtać z nieskończonej oddali w niejasnej postaci, kazać mu być wielkim, mimo to że ludzkie w nim się nie objawiło, przez co przestaje wtedy być wielkim. Gdyż nie to czyni mnie wielkim, co mnie spotyka, lecz to, co czynię; a nikt — spodziewam się — nie będzie myślał, że człowiek stał się wielkim, gdy wygrał główną wygraną na loterii. Choćby człowiek urodził się w najniższych stosunkach, żądam jednak od niego na mocy jego godności ludzkiej, żeby sobie mógł

---

<sup>108</sup>Judasz Iskariota (rel.) — jeden z apostołów; wydał Jezusa Chrystusa w ręce Sanhedrynu. [przypis edytorski]

wyobrazić zamek królewski inaczej aniżeli w dalekiej oddali, wyobrazić sobie jego wielkość inaczej niż w nieokreślonym marzeniu; żądam, aby go w duchu nie wywyższał i równocześnie nie niszczył przez to, że go w niski 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 on by więcej stracił niż król. Przeciwnie, niech ma w tym przyjemność uważać na każdy przepis przyzwoitości z wesołym i ufnyim 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 nie tylko pamięć wybranego mieszkańca, lecz gdzie oni sami mieszkają. Niech się nie pcha bezwstydnie i nie narzuca im swego pokrewieństwa, niech go każdy ukłon uszczęśli-

wia, którym daje wyraz swojej czci, ale niech wystąpi swobodnie, pewnie i niechaj zawsze będzie czymś więcej niż posługaczem. Jeżeli nie chce być czymś więcej, to w ogóle nigdy nie wejdzie. Tym, co mu ma w tym pomóc, jest właśnie trwoga i nędza, które nawiedzają wielkich. Inaczej bowiem wzbudziłyby one — o ile ma tylko nieco szpiku w kościach — jego słuszną niezyczliwość. A to, co może być wielkim w oddaleniu tylko, co się chce uczynić czymś wielkim za pomocą czczych i pustych frazesów, to niszczy wtedy sami.

Któż był tak wielkim na świecie jak owa błogosławiona matka Boża, dziewica Maryja? A jednak, jak się mówi o niej? To, że była błogosławioną między kobietami, nie czyni jej wielką i gdyby ci, którzy słyszą, przez szczególny przypadek mogli równie nie po ludzku myśleć jak ci, którzy mówią, to każda młoda dziewczyna pytałaby się: „Dlaczego i ja się nie stałam błogosławioną?”. A gdybym nie miał co innego do powiedzenia, nie odrzuciłbym takiego pytania, jako zgoła głupiego; gdyż, abstrakcyjnie

rzecz biorąc, jest każdy człowiek równouprawniony wobec łaski. Pomija się właśnie nędzę, trwogę i paradoks. Myśl moja jest czysta jak tylko być może, a kto to pomyśleć potrafi, tego myśl staje się już czystą i powinien oczekiwać najstraszniejszego, gdyby tak nie było. Kto bowiem raz wywołał te obrazy, nie może się ich więcej pozbyć, a jeżeli grzeszy wobec nich, mszczą się one przez cichy gniew, straszniejszy niż krzyk dziesięciu żarłocznych recenzentów. Wprawdzie Maryja urodziła dziecko w cudowny sposób, jednak szło wszystko trybem kobiecym, a czas ten jest czasem trwogi, nędzy i paradoksu. Anioł był wprawdzie usłużnym duchem, lecz nie był duchem chętnym do usług, który by poszedł do innych dziewic izraelskich i rzekł do nich: „Nie pogardzajcie Maryją, dzieje się w niej coś nadzwyczajnego”. Anioł przyszedł tylko do Maryi i nikt jej nie mógł rozumieć. Któż kobietę tak obrażano jak Maryję? A jednak, czyż i tu nie jest prawdą, że Bóg jednym tchem przeklina człowieka, którego błogosławi? Tak należy Maryję ducho-

wo pojąć i nie jest ona wcale — oburza mnie 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 boskim dzieckiem. Jeżeli mimo to mówi: „Patrz, jestem służebnicą Pańską”, jest przez to wielka, i sądzę, że nietrudno 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”. Wielkim bowiem jest zasłużyć na łzy tych, którzy zasługują na to, aby wylewali łzy, wielkim 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 większym 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 straszne, że człowiek ten, który żył wśród innych, był Bogiem, czy nie było straszne siedzieć z nim przy stole?

Czyż było tak łatwą rzeczą stać się apostołem? Lecz *wynik*, wynik 1800 lat — on pomaga owemu nędznemu oszustwu, którym 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 mordercą, albo stoimy wobec paradoksu, który wyższy jest ponad wszelkie pośrednictwa.

Historia Abrahama zawiera tedy teleologiczną suspense etycznego. Jako osobnik został wyniesiony ponad ogólne. Oto jest paradoks, który nie znosi pośrednictwa. Jest równie niejasne, 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 tym 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, kto by mu mógł radzić, nikogo, kto by go mógł zrozumieć. Wiara jest cudem, a jednak on nie

jest wykluczony od tego; gdyż tym, na czym się skupia całe życie ludzkie, jest namiętność, a wiara jest namiętnością.

## CZY ISTNIEJE ABSOLUTNY OBO- WIĄZEK WOBEC BOGA?

Etyczne jest ogólnym, 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 odnośzę go do Boga; ale przez sam obowiązek nie wchodzę w stosunek do Boga. I tak jest np. obowiązkiem kochać swego bliźniego. Jest to obowiązkiem dlatego, że się odnosi do Boga, ale w obowiązku nie wchodzę w stosunek do Boga, lecz do bliźniego, którego kocham. Jeżeli więc w tym związku mówię, że jest moim obowiązkiem kochać Boga, to jest to właści-

wie tylko tautologia<sup>109</sup>, o ile się „Boga” pojmuje zupełnie abstrakcyjnie jako „boskie”, tj. jako „ogólne”, tj. jako „obowiązek”. Cały byt ludzkości zatacza w ten sposób krąg w sobie samym, a etyczne jest równocześnie ograniczającym i wypełniającym. Bóg staje się niewidzialnym, nikłym punktem, omdlałą myślą; jego moc leży tylko w etycznym, wypełniającym byt.

O ile by zatem ktoś miał zamiar kochać Boga inaczej niż w sposób wyżej podany, jest przesadny. Kocha wtedy zjawisko, które by mu powiedziało, gdyby tylko posiadało tyle mocy, aby móc przemówić: „Nie żądam twojej miłości, pozostań tylko tam, gdzie należysz”. O ile by ktoś wpadł na pomysł Boga inaczej kochać, stałaby się ta miłość podejrzaną, podobnie jak miłość, o której mówi Rousseau<sup>110</sup>: miłość, z ja-

---

<sup>109</sup>*tautologia* — pleonazm, wyrażenie składające się z wyrazów znaczących to samo. [przypis edytorski]

<sup>110</sup>*Rousseau, Jean-Jacques* (1712–1778) — filozof, pisarz, muzyk i pedagog szwajcarski. [przypis edytorski]

ką człowiek kocha Kafrów<sup>111</sup>, zamiast kochać bliźniego.

Jeżeli tedy to, o czym mówiłem dotychczas, jest słuszne, jeżeli nie ma w człowieku nic niewymiernego, lecz niewymierne, które istnieje, jest nim tylko przez przypadek, z którego żadne nie wynikają skutki, o ile cały byt obserwujemy z punktu widzenia idei, to ma Hegel rację; w tym jednak nie ma racji, że mówi o wierze albo że chce, by Abraham uchodził za ojca wiary, gdyż tym samym wydał wyrok potępiający tak na Abrahama, jak i na wiarę. W filozofii Hegla stoi zewnętrzne (uzewnętrzenie) wyżej niż wewnętrzne. Wyjaśnia się to często na przykładzie. Dziecko jest wewnętrznym, mężczyzna zaś zewnętrznym; stąd pochodzi, że dziecko właśnie przez zewnętrzne, a odwrotnie mężczyzna, jako zewnętrzne, właśnie przez wewnętrzne jest określony. Wiara, przeciwnie, jest owym paradoksem, że wewnętrzne wyżej stoi niż zewnętrzne albo, żeby użyć

---

<sup>111</sup>*Kafrowie* — nazwa nadana południowym i wschodnim ludom Bantu przez Arabów w czasie wojen kolonialnych, oznaczająca niewiernych; obecnie nieużywana. [przypis edytorski]

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 tym, ilekroć chce wytrwać w określeniu wewnętrzności, w uczuciu, nastroju itd. 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 owym pierwszym, lecz jest nowym wewnętrznym. Tego przeoczyć nie wolno. Nowsza filozofia pozwoliła sobie bez skrpułów podstawić zamiast „wiara” — „bezpośrednie”. Jeżeli się to czyni, to śmieszne jest zaprzeczanie, jakoby wiara po wsze czasy istniała.

Wiara dostaje się zatem w ten sposób w dość grubiańskie towarzystwo uczucia, nastroju, idio-

synkrazji<sup>112</sup>, kaprysów itp. O tyle może filozofia mieć rację, że nie wolno zatrzymywać się przy tym. Ale nic nie uprawnia filozofii do takiego wyrażania się. Wiarę wyprzedza pewien ruch nieskończoności; dopiero wtedy następuje — *nec opinare*<sup>113</sup> — wiara na mocy absurdu. To potrafię już zrozumieć, nie twierdząc przez to, że ja *posiadam* wiarę. Jeżeli wiara nie jest niczym innym, jak tylko tym, za co ją filozofia uznaje, to już Sokrates<sup>114</sup> „szedł dalej”, o wiele dalej, chociaż odwrotnie rzecz biorąc nie dotarł aż tam. Uczynił on pod względem intelektualnym ruch nieskończoności. Jego niewiedza jest nieskończoną rezygnacją. Takie zadanie jest już odpowiednie dla ludzkich sił, chociaż się nim w naszych czasach pogardza; a dopiero, gdy ono jest spełnione, dopiero wtedy, gdy osobnik wyczerpał się sam w nieskończonym, dopiero wtedy nadeszła chwila, że wiara może wybuchnąć.

---

<sup>112</sup>*idiosynkrazja* — wstręt, niechęć, antypatia, nadwrażliwość, uczulenie. [przypis edytorski]

<sup>113</sup>*nec opinare* (łac.) — lub jest przypuszczalne. [przypis edytorski]

<sup>114</sup>*Sokrates* (ok. 470–399 p.n.e.) — grecki filozof. [przypis edytorski]

Paradoksem wiary jest zatem to, że osobnik wyżej stoi niż ogólne, że osobnik — przypomnę rzadszą teraz dystynkcję dogmatyczną — określa swój stosunek do ogólnego przez swój stosunek do absolutu, nie swój stosunek do absolutu przez swój stosunek do ogólnego. Paradoks można też w ten sposób wyrazić, że istnieje absolutny obowiązek wobec Boga; gdyż w tym stosunku obowiązkowym zachowuje się osobnik jako osobnik absolutnie wobec absolutu. Jeżeli zatem w tym związku opiewa, że jest obowiązkiem kochać Boga, to przez to powiedziano co innego niż poprzednio; bo jeżeli ten obowiązek jest absolutny, to etyczne znizono do czegoś względnego. Z tego jednak nie wynika, że to ostatnie ma być zniszczone, dostaje ono tylko zupełnie inny wyraz, *paradoksalny* wyraz, tak że np. miłość do Boga może sprowokować rycerza wiary, aby wyraził swoją miłość do bliźniego w sposób zupełnie przeciwny anizeli — 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 ustąpił wierze*.

Paradoks ten nie znosi pośrednictwa, gdyż polega właśnie na tym, że osobnik jest tylko osobnikiem. Skoro ten osobnik chce swój absolutny obowiązek wyrazić przez ogólne, uświadomić go sobie w nim, 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*<sup>115</sup> było takie, jak tego żąda absolutny obowiązek.

Cóż miał zatem uczynić Abraham? Gdyby rzekł do drugiego człowieka: „Izaaka kocham nade wszystko 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.

---

<sup>115</sup>*realiter* (łac.) — naprawdę, rzeczywiście. [przypis edytorski]



W opowiadaniu o Abrahamie odnajdujemy taki paradoks. Jego stosunek do Izaaka opiewa, wyrażony etycznie, że ojciec powinien kochać syna. Ten etyczny stosunek obniża się do czegoś względnego, jeżeli występuje w przeciwieństwie do absolutnego stosunku wobec Boga. Na pytanie: dlaczego? nie ma Abraham innej odpowiedzi, jak tę, że to jest próba, doświadczenie, a więc, jak zaznaczyłem wyżej, jedność tego, że to się dzieje z powodu woli Boga i jego samego. Te obydwa określenia odpowiadają sobie nawet w mowie. Jeżeli się widzi np. człowieka czyniącego coś, co nie znika w ogólnym, mówi się, że tego nie czynił dla Boga, i wyraża się przez to, że uczynił to dla siebie samego.

Paradoks wiary stracił to, co leży pośrodku, tj. *ogólne*. W wierze zawarty jest z jednej strony wyraz najwyższego egoizmu (że straszne, którego dokonywa, dokonywa ze względu na siebie samego), a z drugiej strony wyraz najabsolutniejszego oddania, że to czyni dla Boga. Wiara sama nie znosi pośrednictwa wo-

bec ogólnego, gdyż przez to się niszczy. Wiara jest właśnie tym paradoksem, a osobnik nie może się żadną miarą nikomu wytłumaczyć. Wmawiamy sobie wprawdzie, że osobnik może się objawić drugiemu osobnikowi, w tym samym będącemu położeniu. Pogląd taki nie dałby się w ogóle pomyśleć, gdyby się nie starano w naszych czasach wszelkimi sposobami wśliznąć podstępnie w wielkie. Nie zawsze może jeden rycerz wiary pomóc drugiemu. *Albo* osobnik sam staje się rycerzem wiary przez to, że bierze na siebie paradoks, albo nie staje się nim nigdy. Towarzystwa w tych sferach nie ma. Nad tym, co należy rozumieć przez Izaaka, może osobnik bliżej się zastanowić zawsze tylko sam wobec siebie. I gdyby można nawet według zwyczajnego rozumowania określić dokładnie, co należy rozumieć przez Izaaka (najśmieszniejsza zresztą sprzeczność: chcieć osobnika, stojącego właśnie poza ogólnym, podciągnąć pod ogólne określenie tu, gdzie właśnie działać powinien, jako osobnik stojący poza ogólnym), to jednak osobnik nie będzie się nigdy

mógł przekonać o tym przez innych, lecz tylko przez siebie samego, jako osobnika. Gdyby zatem człowiek był na tyle tchórzliwy i nędzny, 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 tym wielkim, które mogę wprowadzić zrozumieć, lecz nie osiągnąć, brak mi bowiem odwagi; jest to również owym przerażającym, które jeszcze lepiej pojąć mogę.

Wiadomo, że u Łukasza XIV 26<sup>116</sup> 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 dowiadyuje się tymczasem, że słowa te znajdują się w *Nowym Te-*

---

<sup>116</sup>Łukasz XIV 26 (rel.) — Ewangelia wg św. Łukasza, Łk 14, 26. [przypis edytorski]

stamencie i przez ten lub ów środek egzegetyczny dochodzi do jego wiadomości, że *μισεῖν*<sup>117</sup> w tym lub kilku innych miejscach *per*<sup>118</sup> *μείωσιν*<sup>119</sup> znaczą *minus diligo, posthabeo, non colo, nihil facio*<sup>120</sup>. Związek jednak, w którym te słowa przycho-  
dzą, zdaje się nie potwierdzać tego pięknego wyjaśnienia. W następnym wierszu znajduje się mianowicie opowiadanie, jak ktoś, chcąc budować wieżę, najpierw rozważa koszty, „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 dokonać budowy.

Gdyby owemu zbożnemu, miłemu egzege-  
cie, który chciałby coś wytargować, aby w ten sposób przemycić w świat chrześcijaństwo, szczę-  
ście było łaskawe i udało mu się przekonać czło-

---

<sup>117</sup>*μισεῖν* (gr.) — nienawidzić. [przypis edytorski]

<sup>118</sup>*per* (łac.) — przez, poprzez. [przypis edytorski]

<sup>119</sup>*μείωσιν* (gr.) — redukcja. [przypis edytorski]

<sup>120</sup>*minus diligo, posthabeo, non colo, nihil facio* (łac.) — mniej kocham, mniejszą przykładam wagę, nie dbam, nic nie robię. [przypis edytorski]

wieka, że takie jest gramatyczne, lingwistyczne i *κατ' αναλογίαν*<sup>121</sup> znaczenie owego miejsca, miałby zapewne także szczęście przekonać w tej samej chwili tego samego człowieka, że nie ma 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 tym się kończy, że ukołysze 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

---

<sup>121</sup>*κατ' αναλογίαν* (gr.) — przez analogię. [przypis edytorski]

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 *pokorę*, gdyż, owszem, jest dumny, odwaga wiary bowiem jedyną tylko jest odwagą pokorną.

Przekonywamy się więc łatwo, że owa przypowieść chce być dosłownie zrozumiana, jeżeli w ogóle ma zawierać jakiś sens. Bóg żąda absolutnej miłości. Kto więc sądzi, że miłość człowieka, której żąda, okazuje się równocześnie w tym, że człowiek staje się obojętny wobec wszystkiego, co mu dotychczas było miłe — ten jest nie tylko egoistą, lecz równocześnie i głupcem; a kto by żądał takiej miłości, ten podpisałby w tej samej chwili własny wyrok śmierci, o ile życie jego tkwiło w owej utęsknionej miłości. Mąż żąda np., aby żona jego opuściła ojca i matkę, gdyby jednak dowód nadzwyczajnej jej miłości chciał widzieć w tym,

że dla niego stała się opryskliwą i obojętną córką, byłby najgłupszym wśród głupców. Gdyby miał pojęcie o tym, czym jest miłość, nie życzyłby sobie niczego goręcej jak odkrycia, że jego żona, jako córka i siostra, jest doskonała w miłości, i miałby w tym najpewniejszą rękojmię, że ona go kocha jak nikogo innego. To więc, co u człowieka uważano by za dowód egoizmu i głupoty, to ma się za pośrednictwem egzegety uważać za postulat godny bóstwa.

Ale *jakże* ma ich nienawidzić? Nie chcę wspominać tu o ludzkiej dystynkcji: albo nienawidzić, albo kochać — nie dlatego, jako bym miał coś przeciw niej, jest ona przynajmniej namiętna; lecz dlatego, gdyż jest egoistyczna 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 sprowokować do czynienia czegoś, czego by etyka zakazała, lecz żadną miarą nie może nakłonić rycerza wiary do tego, aby nie kochał. Dowodzi tego Abraham. W chwili, gdy chce ofiaro-

wać Izaaka, etycznym wyrazem tego, co czyni, jest to: *Nienawidzi Izaaka*. Jeżeli jednak rzeczywiście Izaaka nienawidzi, może być pewny, że Bóg tego nie żąda od niego; boć Kain<sup>122</sup> i Abraham nie są identyczni. Izaaka musi kochać z całej duszy. Wobec żądania Boga musi go kochać w możliwie jeszcze wyższym stopniu, dopiero wtedy może go *ofiarować*.

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

Miejsce u Łukasza, odpowiednio wyjaśnione, wykazuje dalej, że ogólne (jako etyczne) w wierze nie otrzymuje jakiegoś głębszego zna-

---

<sup>122</sup>*Kain* (rel.) syn Adama i Ewy, zabił swojego młodszego brata, Abła. [przypis edytorski]



czenia, tak żeby ono mogło ocalić rycerza wiary. Gdyby np. kazano *kościółowi* żądać tej ofiary od jednego z jego członków, byłby on dla nas tylko bohaterem tragicznym. Idea kościoła mianowicie nie jest jakościowo różna od idei państwa, skoro osobnik przez zwykłe pośrednictwo może stać się jego członkiem. Skoro osobnik doszedł do paradoksu, nie dochodzi do idei kościoła; nie wychodzi poza paradoks, w nim znaleźć musi zbawienie albo potępienie. Taki kościelny bohater wyraża swym 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 tym, aby postępować jak osobnik. Dalej sądzimy, że nie ma nic łatwiejszego, jak istnieć jako osobnik, dlatego należy ludzi zmuszać stać się *ogólnymi*.

Nie mogę podzielać ani tamtej obawy, ani tego mniemania — i to z tego samego powodu. Kto się nauczył, że nie ma 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 pomoże 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<sup>123</sup> 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 na-

---

<sup>123</sup>koncesja — tu: ustępstwo. [przypis edytorski]

leżymy, 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 tłumaczy na ogólne, który — że się tak wyrażę — sam załatwia czyste, artystyczne i możliwie bezbłędne wydanie

siebie samego, czytelne dla wszystkich; który wie, że ulgę przynosi zrozumieć siebie samego w ogólnym, a mianowicie tak, aby on to rozumiał i każdy osobnik, który go rozumie, rozumiał w nim znowu ogólne, i aby obydwaj cieszyli się ulgą, jakiej użył ogólny. Wie on, że pięknie jest urodzić się jako taki osobnik, który w ogólnym ma swą ojczyznę, przyjazne miejsce pobytu, gdzie będzie natychmiast z otwartymi przyjęty ramionami, gdy tylko zechce w nim pozostać. — Lecz on wie równocześnie, że ponad ogólnym wije się samotna ścieżka, wąska 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 wytłumaczyć. 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, tym 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 związany; życzy sobie, aby to było zadaniem, jakie mu postawiono. Tak też mógł Abraham niekiedy życzyć sobie, aby zadanie jego polegało na miłowaniu Izaaka, jak wypada ojcu, aby był rozumiały dla wszystkich, niezapomniany na zawsze; mógł sobie życzyć, aby zadaniem jego było ofiarować Izaaka dla ogólnego, aby natchnąć ojców do sławnego czynu — i przerażał się prawie na myśl, że takie życzenia byłyby dlań tylko pokusami i musiałyby być jako takie traktowane; gdyż wie, że samotna to droga, na którą on wstępuje, i że nic nie działa dla ogólnego, lecz że sam jest wystawiony na próbę i doświadczenie.

Albo cóż zrobił Abraham dla ogólnego? Chciałbym mówić o tym po ludzku, istotnie po ludzku! Siedemdziesiąt lat mieć musiał, aby dostać syna na starość. To, co inni dostają wczesnie, w czym długo mają swą radość, to osiąga on dopiero po latach siedemdziesięciu, a dlaczego? Ponieważ jest wystawiony na próbę i doświadczany. Czyż nie jest to szaleństwo! *A jednak Abraham wierzył* i tylko Sara wahała się i nakłoniła go do wzięcia Hagary za nałożnicę; lecz za to musiał ją oddać. Dostaje Izaaka — znowu ma być doświadczany. Wiedział, iż wspaniale jest wyrażać ogólne, wspaniale — żyć z Izaakiem. Ale to nie jest zadanie. Wiedział, że jest po królewsku ofiarować takiego syna dla ogólnego. Czyn taki wspominałby sam zawsze z największym zadowoleniem; potomkowie nigdy by nie zapomnieli jego czynu. Lecz to nie jest zadanie — jest on tylko doświadczany.

Rzymski ów wódz, sławny z przydomka Kunktatora<sup>124</sup>, 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 szalony? 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*<sup>125</sup>.

Oto jest to straszne. Kto tego nie widzi, ten może być zawsze pewny, że nie należy do

---

<sup>124</sup>*Kunktator*, *Quintus Fabius Maximus Verrucosus* (ok. 280–203 p.n.e.) — rzymski polityk i wódz, pięciokrotny konsul i dwukrotny dyktator. Przydomek Kunktator (łac. „zwlekający”) odnosi się do jego strategii rozmieszczenia wojsk podczas II wojny punickiej. [przypis edytorski]

<sup>125</sup>*publici iuris* (łac.) — tu: publicznie dostępna. [przypis edytorski]

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 pojął 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 — mówi Ty do Boga w niebie, gdy nawet bohater tragiczny przemawia doń przez trzecią tylko osobę.

Bohater tragiczny wnet jest gotów i wnet kończy walkę, dokonywa nieskończonego ruchu i uspakaja się w ogólności. Rycerzowi wiary sen nie klei oczu, gdyż ciągle bywa doświadczany i w każdej chwili istnieje dla niego możliwość skruchy i powrotu do ogólnego, a ta możliwość może równie dobrze być pokusą, jak prawdą. Wyjaśnienia tego zjawiska nie może znaleźć u nikogo, gdyż tym samym stoi poza paradoksem.



Rycerza wiary popycha do tego przede wszystkim i głównie namiętność skoncentrowania całej pełni etycznego, które przełamuje, w jednym rozstrzygającym punkcie, aby samemu uzyskać pewność, że rzeczywiście kocha Izaaka z *całej duszy*.

Jeżeli tego nie może, ulega pokusie. Następnie stara się w swej namiętności mieć w pogotowiu ową pewność w całej objętości, móc ją zupełnie wyrazić w jednej chwili i to tak, żeby była równie znaczna jak w pierwszej chwili. Jeżeli tego nie może, nie rusza się z miejsca; musi on bowiem wtedy ciągle zaczynać na nowo. Tragiczny bohater koncentruje także etyczne, poza które teleologicznie wyszedł, w jednym momencie, ale opiera się pod tym względem na ogólnym. Rycerz wiary skazany jest jedynie na siebie samego i w tym leży to straszne.

Większość ludzi żyje w etycznym stosunku obowiązkowym w tym znaczeniu, że codziennie innego doznają udręczenia; ale wtedy nie wznoszą się też nigdy do owej namiętnej koncentracji, do owej energicznej świadomości.

mości. Do osiągnięcia tego może ogólne niejako pomóc tragicznemu rycerzowi, rycerz wiary, przeciwnie, stoi zawsze samotny, bez pomocy. Tragiczny bohater działa i znajduje spokój w ogólnym, rycerz wiary ciągle jest w napięciu. Agamemnon zrzeka się Ifigenii i znajduje dlatego spokój w ogólnym, następnie dopiero zabiera się do ofiarowania jej. Jeżeli Agamemnon nie uczynił tego ruchu, jeżeli dusza jego w krytycznej chwili pogrążona była, zamiast w namiętnej koncentracji, w zwykłych bredniach na przykład o tym, że posiada jeszcze więcej córek, a może stanie się coś nadzwyczajnego — to nie jest naturalnie bohaterem, lecz dojrzał do domu wariatów. Koncentracja bohatera zachodzi także u Abrahama, choć u niego da się ona dokonać o wiele trudniej, gdyż nie ma wcale oparcia w ogólnym; czyni on jednak jeszcze jeden ruch, którym zwraca duszę swą na powrót do cudu. Jeżeli Abraham tego nie uczynił, jest tylko Agamemnonem, jeżeli w ogóle da się inaczej wy-

jaśnić, dlaczego chce Izaaka ofiarować, nie posuwając przez to ogólnego naprzód.

Czy osobnik rzeczywiście ulega pokusie czy też jest rycerzem wiary, to rozstrzygnąć potrafi tylko sam osobnik. Tymczasem dałoby się na podstawie paradoksu wyjaśnić kilka rysów zrozumiałych także dla tego, 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* (Olufsena) przedstawiają sprawiedliwość.

Rycerz wiary, przeciwnie, jest paradoksem, osobnikiem, absolutnie tylko osobnikiem, bez wszelkich koncesji 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<sup>126</sup>, że potrafi tego dokonać, jeżeli się połączy z kilku innymi fuszerami. Ale to być nie może; w świecie ducha nie ma oszustwa. Tużin sekciarzy idzie ręka 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 straszniejszym, gdyby się zuchwale pchał naprzód. Panowie ci ogłuszają się wzajemnie krzykiem i spektaklem, wrzaskiem swym odpędzają trwogę 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 ze straszną swoją odpowiedzialnością.

Rycerz wiary skazany jest sam na siebie; boli go to, że nie może się porozumieć z in-

---

<sup>126</sup>*fuszer* — człowiek wykonujący pracę niedbale i niefachowo. [przypis edytorski]

nymi, 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 tym leży to głęboko ludzkie, którego znaczenie jest czymś więcej niż owe bajania o współczuciu z boleścią i radością innych, które się tak bardzo sławi pod nazwą sympatii, a które nie jest przecież niczym innym jak tylko *próżnością*. Ten, kto chce być

tylko świadkiem, składa przez to świadectwo, 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 takim 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 u Łukasza (14) wyjaśnić sposobem owego inteligentnego egzegety i tak samo wszystkie podobne mu inne miejsca.

# TRWOGA W POŁĄCZENIU Z WIA- RĄ JAKO ŚRODEK ZBAWIENIA

Jedna z bajek braci Grimm<sup>127</sup> 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 zatraca 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, tym większym jest człowiek. Lecz nie należy brać tego w tym znaczeniu, w jakim biorą je ludzie w ogóle, odnosząc trwo-

---

<sup>127</sup>bracia Grimm: Wilhelm Karl Grimm (1786–1859) i Jacob Ludwig Karl Grimm (1785–1863) — rodzeni bracia, pisarze i uczeni niemieccy, autorzy *Baśni braci Grimm*. [przypis edytorski]

gę do czegoś zewnętrznego, do czegoś, co z zewnątrz człowieka nawiedza, lecz w tym sensie, że człowiek sam wytwarza trwogę. Tylko w tym znaczeniu należy rozumieć, jeżeli napisano o *Chryście* „na śmierć się trwożył” i jeżeli mówi do Judasza „co masz czynić, czyń zaraz”. Także owo straszne słowo, które Lutera<sup>128</sup> trwogą napełniało, gdy o nim kazał: „Panie mój, Panie, czemuś mnie opuścił?” — i to słowo nie wyraża tak silnie cierpienia; przez to ostatecznie bowiem określa się stan, w którym Chrystus był, pierwsze wyraża stosunek do stanu, w którym 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<sup>129</sup> nie ma w pogotowiu takich strasznych mąk jak trwoga; żaden szpieg nie umie tak przebiegle podejrzanego

---

<sup>128</sup>*Luter, Martin* (1483–1546) — niemiecki reformator religijny i teolog. [przypis edytorski]

<sup>129</sup>*Wielki Inkwizytor* — tytuł używany przez zwierzchników hiszpańskiej inkwizycji. [przypis edytorski]



przychwycić właśnie w tej chwili, gdy jest naj-  
słabszy, albo tak nie niechybnie ściągnąć sieć,  
w której ma być schwytany, jak trwoga; a za-  
den najbystrzejszy sędzia nie umie oskarżonego  
tak badać jak trwoga, która nie pozwala mu się  
wymknąć ani w roztargnieniu, ani wśród hała-  
su, ani wśród pracy, ani we dnie, ani w nocy.

Kogo trwoga kształci, tego kształci przez  
możliwość, i dopiero ten, kto został wykształ-  
cony przez możliwość, jest wykształcony we-  
dług swej nieskończoności. Możliwość jest dla-  
tego najcięższą ze wszystkich kategorii. Słyszy  
się wprawdzie często coś przeciwnego: możli-  
wość jest tak łatwa, a rzeczywistość taka trud-  
na. Od kogo jednak słyszy się coś podobne-  
go? Od niektórych nędznych jednostek, któ-  
re nigdy nie wiedziały, czym jest możliwość,  
a potem, gdy im możliwość wykazała, że do  
niczego nie są zdolni i do niczego się nie nada-  
ją, odświeżali kłamliwie możliwość, która by-  
ła tak piękna, tak czarująca, wypływała jednak  
w najlepszym razie z nieco młodzieńczej głu-  
poty, której należało się raczej wstydzić. Przez

możliwość, która ma być tak łatwa, rozumie się w ogólności możliwość szczęścia, wyniku, itd. To jednak wcale nie jest możliwością, jest to kłamliwy wynalazek, który przystraja ludzkie zepsucie, aby móc przecież z dobrym ułożeniem biadać nad życiem, opatrnością i zyskać na ważności wobec siebie samego. Nie, w możliwości wszystko jest równie możliwe, a kogo wychowuje w prawdzie możliwość, ten pojął dobrze zarówno straszne, jak przyjemne. Jeżeli taki przebył szkołę możliwości i z większą zna ją pewnością niż dziecko abecadło, wie, że od życia absolutnie niczego żądać nie może, że strach, zguba, zniszczenie mieszkają razem z ludźmi drzwi obok drzwi; jeżeli nadto się nauczył, że każda trwoga, którą się natrwożył, w najbliższej chwili padnie na niego, to zupełnie inaczej wyjaśni rzeczywistość. Będzie wielbił rzeczywistość, a nawet wtedy, gdy ona ciężko nad nim zawiśnie, przypomni sobie, że jest ona przecież lżejsza, o wiele lżejsza, niż była nią możliwość. W ten sposób kształcić może tylko możliwość; gdyż skończoność i skoń-

czone 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 z dala 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 uczciwa i posiadać wiarę. Przez wiarę rozumiem tu to, co *Hegel* gdzieś na swoją modłę bardzo słusznie w ten sposób określa: Wewnętrzną pewność, która antycypuje nieskończoność. Jeżeli się należycie zawiaduje odkryciami możliwości, to odkryje ona wszelkie skończoności, wyidealizuje je jednak w formie nieskończoności i zapanu-

je w trwodze nad jednostką, aż ona ją znowu w antycypacji<sup>130</sup> wiary pokona.

To, o czym tu mówię, może się niejednemu wydawać bardzo głupie, który chełpi 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 ze strasznościami możliwości są na-  
zbyt słabe. Gdyby, przeciwnie, mówiący sądził, że wielkim 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 jej szkoła była także szko-

---

<sup>130</sup>*antycypacja* — oznaka, zapowiedź przyszłych wydarzeń, pogląd przyjęty z góry. [przypis edytorski]

łą 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*<sup>131</sup>, przedstawiający oddanie Calais<sup>132</sup>, obserwowane przez cztery temperamenty; zadaniem artysty było przy tym 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 uczciwa 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, zadowala się jedną taką historią.

---

<sup>131</sup> *Chodowiecki, Daniel Mikołaj* (1726–1801) — polsko-niemiecki malarz i rysownik. [przypis edytorski]

<sup>132</sup> *Calais* — miasto i gmina we Francji, w regionie Nord-Pas-de-Calais-Pikardia. [przypis edytorski]

W tej samej chwili identyfikuje się absolutnie z owym nieszczęśliwcem; nie ma wybiegu skończoności, który by pozwolił jej się wymknąć.

Trwoga możliwości posiada zatem osobnika tego jako zdobycz, aż może go ocalonego oddać wierze; gdzie indziej nie znajduje spokoju, gdyż każdy inny punkt spokoju jest tylko *larifari*<sup>133</sup>, 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, który by 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 ździebełko słomy; ucho jego się zamknęło tak, że nie słyszał więcej, jak wysoko w kursie stoi człowiek terażniejszości, nie słyszał, że on jest równie dobry jak większa część ludzi. Upadał absolutnie; potem jednak znowu wynurzał się

---

<sup>133</sup>*larifari* (niem.) — brednie. [przypis edytorski]

z głębi przepaści, lżejszy od tego wszystkiego obciążającego i strasznego w życiu. Nie przeczę wcale: kogo kształci możliwość, ten nie jest wprawdzie narażony na niebezpieczeństwo, jakiemu podlegają ci, których kształci skończoność, to mianowicie, iżby dostał się w złe towarzystwo i w rozmaity sposób zeszedł z drogi; bliski 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 bądź co bądź strasznym, lecz nie potrafi więcej zmusić do ucieczki. Trwoga staje się duchem usłużnym, który musi człowieka wbrew jego woli zaprowadzić tam, gdzie on chce. A gdy ona się oznajmia, gdy przebiegle udaje, jakoby wynalazła zupełnie nowe środki strachu, że jest straszniejszą niż kiedy indziej — to nie cofa

się on, tym mniej stara się ją oddalić hałasem i niepokojem; owszem, wita ją, pozdrawia ją uroczyście jak *Sokrates* uroczyście wywijał pucharem z trucizną; zamyka się z nią i mówi, jak chory do chirurga, gdy ma się rozpocząć bolesna operacja: Otóż jestem gotów. Potem trwoga wdziera się w jego duszę; zbada wszystko; wystraszy z niego skończone i małosłowne i wie, gdzie go tam, dokąd on chce.

Gdy zdarza się ten lub ów wypadek nadzwyczajny, gdy bohater historyczny zbiera około siebie bohaterów i dokonywa czynów bohaterskich, gdy następuje przełom i wszystko ma swe znaczenie, wtedy ludzie chcieliby być przy tym, 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 wylot kuropatwy, a przeżyje wszystko doskonale, dokładniej, dosadniej, niż ten, kogo oklaskiwano na widowni hi-



storii świata, którego jednak nie wykształciła  
możliwość.

Gdy zatem jednostkę trwoga wykształci do  
wiary, to trwoga wypłeni właśnie to, co sa-  
ma wytwarza. Trwoga odkrywa przeznaczenie;  
gdy jednostka jednak chce się zdać na los, to  
trwoga się zmienia, a trwoga jest — jak możli-  
wość — listem czarodziejskim. Jeżeli indywi-  
dualność w swoim stosunku do losu nie by-  
wa w ten sposób przekształcona przez siebie  
samą, zostaje w niej zawsze jakaś dialektycz-  
na reszta, której żadna skończoność nie mo-  
że wypłenić, jak ktoś nie traci wiary w loterię,  
gdy nie traci jej przez siebie samego, lecz przez  
to ma ją stracić, że ciągle traci w grze. Tak-  
że w stosunku do najnieznaczniejszego trwo-  
ga jest natychmiast pod ręką, skoro indywidu-  
alność 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 tym nauczyć; trwoga  
jednak postępuje krótko a zwięźle, stawia zaraz  
atut nieskończoności, kategorii, a tego nie mo-

że 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*<sup>134</sup>, że strasznym 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 tym pracuje, aby dziecko odłączyć, zanim skończoność się wmiejsza. 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 spokojniejszy i cichszy jest jakiś czas, im dokładniej wszystko odbywa się regularnym trybem, tak że dobre otrzymuje nagrodę, tym łatwiej może jednostka łudzić się co do siebie samej, że dążenie jej posiada skoń-

---

<sup>134</sup>*Kratyles* a. *Kratylos* — jeden z dialogów filozoficznych Platona, dotyczący zagadnień językoznawczych. [przypis edytorski]

czony, 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 Jerycha do Jerozolimy i wpadł w ręce zbrojców<sup>135</sup>. Kto nie chce utonąć w nędzy skończoności, musi koniecznie w najgłębszym znaczeniu dążyć do nieskończoności. Taka tymczasowa orientacja analogiczna jest z kształceniem przez możliwość i może się odbyć tylko przez nią. Skoro tedy mądrość ukończyła niezliczone swoje obrachunki, gdy gra jest wygrana — nadchodzi trwoga, zanim jeszcze gra w rzeczywistości jest wygrana lub stracona, i pokazuje diabłu 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 przebiegły tylko wtedy, jeżeli się chce wykraść od czegoś

---

<sup>135</sup>owemu mężowi, który szedł z Jerycha do Jerozolimy i wpadł w ręce zbrojców — Łk 10, 30. [przypis edytorski]

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<sup>136</sup> dość ważnym dla Europy miejscem, w którym 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

---

<sup>136</sup>*Marengo* — Spinetta Marengo, wieś w prowincji Alessandria, we włoskim regionie Piemont. 14 czerwca 1800 roku miała tu miejsce decydująca bitwa drugiej kampanii włoskiej Napoleona, zakończona zwycięstwem Francuzów nad Austriakami. [przypis edytorski]

skończoność poznaje swoje przewinienie, stracił siebie w skończoności; ona bowiem nie rozstrzyga nigdy, czy człowiek jest winny, chyba w sposób zewnętrzny, jurydyczny<sup>137</sup>, 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, policja lub opinia publiczna nie uznają winną, to staje się ona czymś najśmieszniejszym i najnędzniejszym na świecie, wzorem cnoty, który jest nieco lepszy od ludzi w ogóle, ale jeszcze niezupełnie 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

---

<sup>137</sup>*jurydyczny* — prawny, prawniczy, związany z prawem. [przypis edytorski]

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.

Hipochondryk trwoży się każdą drobnostką; gdy jednak przyjdzie ważna rzecz, odetchnie swobodnie — a dlaczego? Gdyż żadna rzeczywistość nie jest przecież tak straszna, jak możliwość, którą on sam stwarza, a do której wydania właśnie potrzebuje swej siły, podczas gdy całej swej siły użyć może przeciw rzeczywistości. Tymczasem hipochondryk jest tylko niedoskonałym samoukiem w porównaniu z tym, którego wykształci możliwość; hipochondria bowiem zależy częściowo od warunków cielesnych i jest dlatego przypadkowa. Prawdziwy samouk jest równocześnie zawsze zarówno teodydaktem<sup>138</sup>, jak powiedział inny pisarz; albo, aby nie użyć wyrażenia przypominającego tak silnie

---

<sup>138</sup>*teodydakta* — nauczany przez Boga. [przypis edytorski]

intelektualne: jest on *αὐτουργός τις τῆς φιλοσοφίας*<sup>139</sup> i w tym samym stopniu *θεουργός*<sup>141</sup>. Kogo w stosunku do winy wychowuje trwoga, ten docho-  
dzi dopiero w odkupieniu do spokoju.

Tu kończy się nasze badanie; w tym samym punkcie, w którym się zaczęło. Skoro psychologia skończyła z trwogą, należy ją oddać dogmatyce.

## BÓG JAKO NAUCZYCIEL I ZBA- WICIEL. 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.

---

<sup>139</sup>*αὐτουργός τις τῆς φιλοσοφίας* (gr.) — ten, kto wykonał samodzielnie pracę filozoficzną. [przypis edytorski]

<sup>140</sup>por. *Uczta* Ksenofonta, gdzie Sokrates używa tego określenia w odniesieniu do siebie samego. Ksenofont (ok. 430–355 p.n.e.) grecki pisarz, historyk i żołnierz [red. WL]. [przypis autorski]

<sup>141</sup>*θεουργός* (gr.) — osoba praktykująca w celach religijnych rytuały o charakterze magicznym; osoba prowadzona duchowo przez bóstwo. [przypis edytorski]

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, spełniał równie postulat, jaki objawiał się w nim, jak i żądanie, które wobec niego 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 czci, 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 jaśniejące; gdzie jednak także światu pieniądze i zaszczyty równowa-



żę nauczanie, gdyż są równo warte! Lecz nasz czas ma przecież coś pozytywnego i zna się na tym; Sokratesowi, przeciwnie, brakowało pozytywnego. Przypatrzmyż się jednak, czy brak ten wyjaśnia jego ograniczoność, która w tym 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<sup>142</sup>, gdyby serce moje uderzało pod głosem Sokratesa silnie jak serce Alkibiadesa<sup>143</sup>, silniej niż serce Korybantów<sup>144</sup>, gdyby parła mnie na-

---

<sup>142</sup>Platon (424/423–348/347 p.n.e.) — filozof grecki. [przypis edytorski]

<sup>143</sup>Alkibiades a. Alcybiades (450–404 p.n.e.) — ateński strateg. [przypis edytorski]

<sup>144</sup>korybanci (mit.) — demoniczne bóstwa oraz uczestnicy kultu bogini Kybele. [przypis edytorski]

miętność podziwu do uściskania owego wspa-  
niałego męża, Sokrates uśmiechałby się do mnie  
i rzekłby: „Mój kochany, jesteś przecież pod-  
stępny kochankiem; chcesz mnie ubóstwiać  
z powodu mej mądrości, chcesz być tym, który  
mnie najlepiej rozumiał — i być tym, z któ-  
rego uścisków podziwu nie miałbym się umieć  
wyrwać; nie jesteś przecież uwodzicielem?”. A gdy-  
bym go nie rozumiał, przywiódłaby mnie je-  
go zimna ironia do rozpacz, gdyby mi dowo-  
dził, że on mi tyle winien, ile ja jemu. O rzad-  
ka uczciwości, która nikogo nie oszukuje, na-  
wet tego, kto swoje zbawienie opiera na tym,  
aby być oszukanym; rzadka w naszych czasach,  
gdy każdy idzie dalej niż Sokrates: Czuje sie-  
bie, robi szkołę, jest wrażliwy w obchodzeniu  
się i znajduje rozkosz w tym, aby się wygrzewać  
w słońcu podziwu! O rzadka wierności, któ-  
ra nikogo nie uwodzi, nawet tego, kto używa  
wszelkiej sztuki uwodzenia, aby być uwiedzio-  
nym!

Bóg jednak nie potrzebuje ucznia, aby sie-  
bie rozumieć; także żadna przyczyna nie może

nim w ten sposób powodować, 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 *Arystoteles*: ἀκίνητος πάντα κινεῖ<sup>145</sup><sup>146</sup>. 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 słowach. 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 od-

---

<sup>145</sup>ἀκίνητος πάντα κινεῖ (gr.) — nieporuszony wszystko porusza. [przypis edytorski]

<sup>146</sup>ἀκίνητος πάντα κινεῖ (gr.) — Arystoteles wspomina o tym w traktacie z zakresu filozofii przyrody, zatytułowanym *O niebie*. [przypis edytorski]

powiada 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 wyda-

je się być tak łatwe, 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 pocięgą, 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 — przy czym 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 tym, że kochankowie nie mogą się wzajemnie dostać, lecz w tym, 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 zatem 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 nieporozumienie; 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*<sup>147</sup> uważał to także za nudne, że *Sokrates* ciągle mówił o jedzeniu i picciu, i lekarzach, i innych tym podobnych rzeczach, w które się *Polos* ni-

---

<sup>147</sup>*Polos* — żyjący na przełomie V i IV wieku p.n.e. retor i filozof grecki. Jeden z bohaterów dialogu Platona zatytułowanego *Gorgiasz*. [przypis edytorski]

gdy nie wdawał (por. *Gorgiasz*<sup>148</sup>); 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 godnym (co nazbyt przechodzi me siły), żebym i ja zatrzymał się na jedzeniu i piciu 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*<sup>149</sup> chce tylko rozpostrzeć 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 więzić serce, co poecie daje dość pracy i czyni niezbędnymi jego czarodziejskie formułki. Postanowienie jego było łatwo wykonalne, każ-

---

<sup>148</sup>*Gorgiasz* — jeden z dialogów Platona, traktujący o retoryce jako nauce zbudowanej na podstawach filozofii. [przypis edytorski]

<sup>149</sup>*Temistokles* (ok. 524–459 p.n.e.) — polityk i wódz ateński, twórca potęgi morskiej Aten. [przypis edytorski]

dy 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 na ślub 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 świąteczne, 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, która by 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 tym wzbudziłby dworak zapewne gniew u króla, tak że ten by 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 szczęśliwe 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 tylko ubogą dziewczyną. Gdyby się bowiem to stało, gdyby to przypomnienie się w niej obudziło, aby jako szczęśliwszy rywal odciągnąć jej myśli od króla; gdyby ta myśl zamknęła ją w odosobnieniu tajnej troski; gdyby ona czasem przechodziła koło jej duszy jak śmierć nad grobem; czymże byłaby wtedy wspaniałość miłości! Byłaby o wiele szczęśliwsza, pozostając w ukryciu, kochana przez kochanka swego stanu, zadowolona w szczupłej swej chacie, a prostoduszna w miłości, wesoła rankami i wieczorami. Jakże bujne pole trosk stoi tu niejako dojrzałe! Ugina się prawie pod błogosławieństwem plonów i czeka tylko na czas żniwa, gdy myśl królewska wymłóci wszelkie nasienie zmartwień! Gdyby bowiem dziewczę, stając się niczym, było przy tym zupełnie wesołe, król nie mógłby się tym zadowolić, dlatego właśnie, że je kocha

i że mu trudniej być jego dobroczyńcą, niż je stracić. A gdyby go nadto nie mogła rozumieć (mówimy przecież głupio o ludzkim i możemy dlatego przyjąć różnicę duchową, która unie-  
możliwia porozumienie), jakże głębokie zmartwienie spoczywa w tej miłości nieszczęśliwej; któż by śmiał je spowodować? Lecz człowiek nie powinien ścierpieć tego zmartwienia; ode-  
ślalibyśmy go do *Sokratesa* albo do tego, który jeszcze piękniej umie nierówne wyrównywać.

Jeżeli zatem *chwila* ma mieć decydujące zna-  
czenie (a jeżeli tego nie przyjmujemy, wracamy do sokratejskiego, chociaż sądzimy, że idziemy dalej), to uczeń jest w nieprawdzie i to z wła-  
snej winy — a jednak jest on obiektem bo-  
skiej miłości, która chce być jego nauczyciel-  
ką, bo troska boża dąży do tego, aby usku-  
tecznić równość. Jeżeli ona jednak nie może  
dojść do skutku, staje się miłość nieszczęśliwą,  
a nauczanie bezprzedmiotowym, gdyż nie mo-  
gą się wzajemnie zrozumieć. Sądzi się wpraw-  
dzie, że to może być dla Boga obojętne, gdy  
nie potrzebuje ucznia; ale zapomina się przy

tym 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 niemożliwe utrzymanie prostoty ucznia, bez której zrozumienie i równość jest zniszczona, a miłość nieszczęśliwa. Ten, kto owej troski nawet przeczuć nie potrafi, plebejską posiada duszę, podobną jeno do monety zdawkowej, na której nie ma wizerunku cesarza ani Boga.

W ten sposób przedstawia się zadanie, które przeznaczamy poecie, jeżeli w czym innym już nie znalazł swego powołania albo należy do tych, których musi się wypędzić skrzypcami,

gwizdkami i innym hałasem z domu zmartwie-  
nia, gdy w nim zagościć ma radość. Zadaniem  
poety jest tedy znaleźć rozwiązanie, punkt jed-  
ności, w którym zrozumienie miłości w praw-  
dzie nastąpić może, w którym Bóg może poko-  
nać ból swojej troski; gdyż prawdziwie niezgłę-  
biona miłość nie zadowalnia się tylko tym, co  
przedmiot miłości w swojej naiwności chciałby  
może wielbić jako swoje szczęście.

A

Jedność dokonywa się przez ruch wstępu-  
jący. Przypuśćmy, żeby Bóg przyciągnął ucznia  
do siebie, uświetnił go, ucieszył go tysiąclet-  
nią radością (wszak tysiąc lat u niego jest jak  
jeden dzień) i pozwolił mu w szale rozkoszy za-  
pomnieć o nieporozumieniu. Ach, wtedy był-  
by uczeń aż nadto skłonny do uważania się za  
szczęśliwego; nie byłobyż to wspaniałe zrobić  
nagle szczęście przez to, że oko Boga pada na  
człowieka jak na owo biedne dziewczę? Nie by-  
łobyż to wspaniałe, gdyby sam Bóg był mu po-  
mocny w tym, 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 oszustwo jest się wtedy, jeżeli się o tym nie ma pojęcia, lecz jest się niejako wskutek przebrania zaczarowanym.

Jedność mogłaby przez to być uskuteczniiona, 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 okazać ubogiej dziewczynie w całej swej okazałości, mógł kazać zejść słońcu w swej wspaniałości nad jej chatą, opromienić miejsce, gdzie jej się ukazał; mógł doprowadzić do tego, żeby w pełnej podziwu czci zapomniała siebie samą. Ach i to by może dziewczę zupełnie zadowolilo; ale króla to nie mogło zadowolić, gdyż nie pragnął uwielbienia swego, lecz dziewczyny; dlatego jego troska była tak ciężka, że ona go nie rozumie; ale jeszcze nieznośniejsze było dlań oszukiwać ją. A w oczach jego było to już oszustwem, jeżeli swojej miłości dawał niedo-

skonały 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 tym, gdy ozdobi lilię wspanialej 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, zginałaby się i nie miałaby 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 niewypowiedziana staje się wtedy jego troska! Był lud, co znał się na boskim; ten lud sądził, że widok Boga przynosi śmierć. — Kto pojmie sprzeczność w zmartwieniu! Jeżeli się nie objawia, jest śmiercią miłości, jeżeli się objawia, jest śmiercią ukocha-

nej! 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 przeczuwają, że w niebie jest nie tylko radość, lecz i zmartwienie: jak ciężko jest odmówić uczniowi tego, za czym tęskni cała jego dusza, i odmówić mu dlatego, że jest właśnie ukochanym!

B

W ten sposób musi zatem jedność inaczej zostać dokonana. Chcemy tu znowu przypomnieć *Sokratesa*; czymże innym była jego nieumiejętność, 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 decydujące znaczenie, to nie jest prawdą, gdyż uczeń zawdzięcza nauczycielowi wszystko. Jak tedy miłość nauczyciela, pomyślana po sokratejsku, byłaby oszukańcza, gdy on pozostawił ucznia przy wierze, że mu coś zawdzięcza, zamiast mu pomóc w tym, aby

sam sobie wystarczał, tak musi miłość Boga, jeżeli chce być nauczycielem, być nie tylko pomocna, ale i twórcza, przez co tworzy ucznia albo (jakiśmy go nazwali) nowo narodzonego, 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 niczym, a jednak nie ginie; że mu wszystko winien, a jednak staje się szczerym; że rozumie prawdę i że prawda go czyni przecież wolnym; że pojmuje winę nieprawdy i że znowu szczerść zwycięża w prawdzie. Między człowiekiem a człowiekiem najwyższym jest to, żeby sobie wzajemnie pomagać; twórczość zarezerwowana 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, πολλούς καί καλούς λόγους καί μεγαλοπρεπής τίκτει διανοήματα εν φιλοσοφία αφθονώ<sup>150</sup> (Symp. §. 210. D<sup>151</sup>); a do tego odnosi się i to, że wytwarza i produkuje, co już dawno miał w swoim wnętrzu (§. 209. C<sup>152</sup>). Posiada zatem warunek w sobie samym; wytwarzanie (rodzenie) jest tylko wystąpieniem tego, co już istniało; dlatego chwila przy tym wytwarzaniu natychmiast znowu zostaje pochłonięta 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 mowy 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.

---

<sup>150</sup> πολλούς καί καλούς λόγους καί μεγαλοπρεπής τίκτει διανοήματα εν φιλοσοφία αφθονώ (gr.) — filozofia przepelniona jest niezliczonymi pięknymi słowami oraz myślami zrodzonymi przez piękny umysł. [przypis edytorski]

<sup>151</sup> Symp. §. 210. D — Platon, *Uczta*, §. 210. D. [przypis edytorski]

<sup>152</sup> §. 209. C — Platon, *Uczta*, §. 209. C. [przypis edytorski]

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 uskuteczniiona, musi Bóg stać się równym uczniowi. Tym samym okaże się równy nawet najniższemu. Najniższym jednak jest ten, kto innym musi służyć; Bóg zatem musi się ukazać w postaci sługi. Ale ta postać sługi jest nie tylko przewieszona jak płaszcz żebraczy króla, który dlatego tak swobodnie bujał i zdradzał króla; jest ona nie tylko zarzucona jak lekki płaszcz letni Sokratesa, który, choć tkany z niczego, przecież równocześnie ukrywał i zdradzał; jest ona jego prawdziwą postacią. To bowiem jest niezgłębione w miłości, aby stać się dla ukochanego równym nie dla zabawy, lecz w powadze i prawdzie. I w tym 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 rozumiany; musi się obawiać o zgnębę 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 szczerłość! O, dźwigać niebo i ziemię wszechmocnym „stań się” tak, aby wszystko runęło, gdyby go zabrakło przez najmniejszą cząstkę czasu, jakże lekki jest ten ciężar wobec strasznej możliwości, że się gorszymy, gdy kto z miłości staje się zbawicielem.

Ale postać sługi nie była przewieszona; dlatego Bóg musi wszystko ścierpieć, wszystko znośić, wszystkiego doświadczyć, na pustyni przymerać 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 mnie 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 albo by musiała ucznia wpierw zmienić (miłość jednak nie zmienia ukochanego, lecz siebie samą) i musiałaby równocześnie ukryć przed nim, że to było konieczne; albo by 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 ode mnie! 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 nade mną 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 przewieszona, 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 wzruszająca, 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 za-

smuconego z powodu mnie; gdyż cierpienie to miało być moim zyskiem, a troską jego było właśnie, że go nie mogę rozumieć. O gorzki pucharze: bardziej gorzki 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 tym, co powoduje całe to cierpienie, gdyż Bóg właśnie nie jest zazdrosny o siebie samego, lecz w miłości chce być równy najniższemu. Jeżeli się żółędzie zasadzi w glinia-

nym garnku, rozsadzają go; jeżeli się młode wino wleje do starych kubłów, rozsadza je; jeżeli zatem Bóg zaszczepi się w ułomności człowieka, jakżeby się mogło stać inaczej — jak że ten staje się nowym człowiekiem, nowym naczyniem! Ale to się stanie, jakkolwiek trudne to jest, jakkolwiek uciążliwy 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 najnędniejszym plagiatem, jaki się kiedykolwiek zdarzył, gdyż nie jest ono ni mniej, ni więcej, jak tylko tym, 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 mnie potępiasz, jesteś tym poetą, może byś się gniewał na mnie. Jeżeli zatem nie ma 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 rodzajem przysłowia, którego autor nie jest znany, które jest takie, jak gdyby je cały ród ludzki stworzył? I czyż to może było powodem, dla którego nazwałeś mój plagiat najnędzniejszym, to mianowicie, że nie okradłem pojedynczego człowieka, lecz cały ród, i sam będąc tylko pojedynczym człowiekiem, ba nawet nędznym złodziejem, przybrałem minę, jako bym 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, musiałyby się to w ten sposób wyrazić, że każdy osobnik byłby zaraz bliskim tego, że on to stworzył. Czyż nie sądzisz, że popadliśmy w trudność, gdy pierwiej całość zdawała się być już załatwiona?... Zarzucałeś mi ze złością, że mój poemat jest najnędzniejszym plagiatem, a ja byłem zawstydzony, słysząc to. A więc to może w ogóle nie jest poematem albo w każdym razie nie należy do nikogo, ani do rodu; a teraz cię rozumiem: jeżeli moje przedsięwzięcie nazwałeś najnędzniejszym 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 nędzny 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, napęnia ją uwielbiająca cześć; byłoby przecież dziwne, gdyby to był ludzki poemat. Wprawdzie mogło człowiekowi przyjść na myśl, aby wypoetyzować 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 tym poznaje najcudowniejszą i najpiękniejszą myśl. A całość czyż nie jest cudowna? Czyż słowo to nie wkra-  
dło się szczęśliwie i upominająco na me wargi? Czyż bowiem nie stoimy tu, jak powiedziałem właśnie i jak mimo woli sam powiadasz: wobec *cudu*? A gdy obydwaj stoimy wobec *cudu*, gdzie sprzecznienie 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 *cud*.

## ABSOLUTNY PARADOKS. META-FIZYCZNA CHIMERA

Chociaż *Sokrates* 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<sup>153</sup> i Gorgony<sup>154</sup>, to powodem tego jest, że nie pogodził się jeszcze sam ze sobą, czy mianowicie on (znawca ludzi) jest dziwaczniejszym potworem niż sam Tyfon<sup>155</sup> czy istotą uprzejmiejszą, pojedynczą,

---

<sup>153</sup>*Pegaz* (mit.) — w mitologii greckiej skrzydlaty koń zrodzony z krwi Meduzy. [przypis edytorski]

<sup>154</sup>*Gorgony* (mit.) — w mitologii greckiej niebezpieczne siostry o przerażającym wyglądzie. [przypis edytorski]

<sup>155</sup>*Tyfon* (mit.) — w mitologii greckiej najmłodszy syn Gai i Tartarosa; był pół człowiekiem, pół zwierzęciem. [przypis edytorski]

która z natury ma udział w Boskim (*Fajdros*<sup>156</sup>, § 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 ciągłym spadaniem; lecz człowiek punktualny, człowiek na miejscu, który rano idzie do biura, a wiecz-

---

<sup>156</sup>*Fajdros* — jeden z dialogów Platona, poruszający kwestie miłości, mowy i pisma. [przypis edytorski]

rem znowu wraca do domu, mógłby w tym mniemaniu odkryć przesadę, gdyż jego postępowanie naprzód jest przecież mediacją<sup>157</sup>; jakżeby mu miało przyjść na myśl, że ciągle upada on, który przecież równocześnie biegnie prosto nosa.

Lecz mamy dojść do początku, dlatego uczynimy małe przypuszczenie; przyjmijmy, iż wiemy, czym jest człowiek. W tym zawiera się przecież owo kryterium prawdy w całej greckiej filozofii *poszukiwane* albo *podawane w wątpliwość*, albo *żądane*, albo *zastosowywane*. A czyż nie jest to nieco dziwne, że się rzecz tak ma z Grekami? Czy nie należy w tym widzieć zwyciężonej istoty znaczenia greckości, epigramu<sup>158</sup>, jak 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

---

<sup>157</sup>*mediacja* — pośredniczenie w sporze, pośrednictwo, działanie pośrednie; rozumiana jako zapośredniczenie jest jedną z podstawowych kategorii dialektyki Hegla. [przypis edytorski]

<sup>158</sup>*epigram* a. *epigramat* — krótki utwór poetycki o zaskakującej puencie; wierszowany napis na pomniku lub grobowcu. [przypis edytorski]

je już w poprzednich dwóch ustępach; a jeżeli się chce *Sokratesa* inaczej wyjaśnić, niż myśmy uczynili, należy uważać, aby się nie dać złapać w sieci wcześniejszego lub późniejszego greckiego sceptycyzmu<sup>159</sup>. Jeżeli się nie trzymamy ściśle teorii sokratejskiej o przypomnieniu i sokratejskiego twierdzenia, że każdy osobnik jest człowiekiem (w ogóle), występuje *Sextus Empiricus*<sup>160</sup>, gotów uczynić przejście, które leży w „uczeniu się”, nie tylko trudnym, lecz i niemożliwym; a *Protagoras*<sup>161</sup> zaczyna od tego, na czym skończył, od twierdzenia, że wszystko jest celem człowieka — w tym znaczeniu mianowicie, że jest on celem dla innych, nie w pojęciu Sokratesa, że osobnik jest sam sobie celem, ani niczym mniej, ani więcej.

---

<sup>159</sup>sceptycyzm (filozof.) — pogląd filozoficzny, wywodzący się ze starożytnej Grecji, który podważa pełną wiarygodność ludzkiego poznania. [przypis edytorski]

<sup>160</sup>*Sextus Empiricus* a. *Sekstus Empiryk* — lekarz i filozof działający na przełomie II i III wieku n.e. w Atenach i Aleksandrii, przedstawiciel sceptycyzmu. [przypis edytorski]

<sup>161</sup>*Protagoras* z *Abdery* (ok. 480–410 p.n.e.) — grecki filozof, zaliczany do sofistów. [przypis edytorski]

Wiemy tedy, czym jest człowiek, a wiedza ta, której wartości ja sam chyba nie będę nisko cenił, wraz z prawdą może ciągle wzrastać w bogactwo i znaczenie; ale teraz i rozum się zatrzymał — jak to uczynił Sokrates; teraz bowiem budzi się paradoksalna namiętność rozumu, która pragnie podniety, i nie rozumiejąc się sama dobrze, dąży do własnej zatury. Tak samo dzieje się też z paradoksem miłości. Człowiek żyje bez przesykody w sobie samym. Wtedy budzi się paradoks miłości własnej, jako miłość do czego innego, do czego się tęskniło. (Miłość własna spoczywa na dnie każdej miłości albo ginie w każdej miłości, dlatego religia miłości, jeżeli wolno ją przypomnieć, również epigramatycznie, jak prawdziwie chciała przyjąć jako dany tylko *jeden* warunek: że każdy sam siebie kocha, aby potem nakazać miłość bliźniego jak siebie samego). Jak tedy kochanek zmienia się wskutek tego paradoksu miłości, tak że prawie sam siebie nie zna (poświadczają to przecież poeci, którzy są obrońcami miłości i poświadczają to sami kochanko-



wie, pozwalając poecie przywłaszczyć sobie tylko ich słowa, lecz nie stan miłości), tak działa ów przeczuwany paradoks rozumu na człowieka i jego samopoznanie, tak że on, który sądził, że sam siebie zna, już teraz nie wie na pewno, czy nie jest może dziwniejszym jeszcze zwierzęciem niż Tyfon albo czy w swej istocie ma jakąś stronę łagodniejszą, boską.

Czymże jednak jest to nieznanne, o co rozum w swojej paradoksalnej namiętności się potyka i co człowieka także w błąd wprowadza w jego samopoznaniu? Jest to nieznanne. Nie jest to przecież żaden człowiek, gdyż go zna, ani żadna inna rzecz, którą on zna. Nazwijmy więc to nieznanne *Bogiem*. Tym samym dajemy mu tylko nazwę. Chcieć udowodnić, że to nieznanne (Bóg) istnieje, nie przychodzi rozumowi nawet na myśl. Jeżeli mianowicie Bóg nie ma bytu, to niemożliwym jest przecież udowodnić to; jeżeli zaś ma byt, to głupotą jest chcieć to udowodnić. W chwili bowiem, gdy zaczynam dowód, przyjąłem go (byt) i to nie jako coś wątpliwego (co przecież nie może być przesłan-

ką, gdyż on jest przesłanką), lecz jako pewne; w przeciwnym razie nie zaczynałbym, widząc łatwo, że całość byłaby niemożliwa, gdyby go nie było. Jeżeli, przeciwnie, przez wyrażenie, iż udowadniam byt Boga, myślę, iż chcę udowodnić, że nieznanne, które jest, jest Bogiem, to wyrażam się mniej szczęśliwie; wtedy bowiem nie udowadniam niczego, a najmniej już byt, lecz rozwijam określenie pojęciowe. Jest w ogóle trudną rzeczą udowodnić, że coś jest; a — co dla śmiałka, podejmującego się tego, jest jeszcze gorsze — trudność jest tego rodzaju, że ten, który się nią zajmuje, niełatwo zdobędzie sobie przy tym 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*<sup>162</sup> czy wiecznym *prius*<sup>163</sup>, 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 pośpiechu, zwłaszcza gdyby dany osobnik zupełnie szczerze uświadomił sobie niebezpieczeństwo, że on sam albo to, o co 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 byłobyż 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 Napole-

---

<sup>162</sup>*accessorium* (łac.) — tu: dodatek. [przypis edytorski]

<sup>163</sup>*prius* (łac.) — tu: to, co pierwotne; podstawa. [przypis edytorski]

on 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 itd. Lecz między Bogiem a jego czynami zachodzi absolutny stosunek; Bóg nie jest imieniem, lecz pojęciem; może dlatego odnosi się do niego: *essentia involvit existentiam*<sup>164</sup>. 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 przekonać o tym, żeby w naturze widział mądrość, w rządzeniu światem dobroć albo mądrość? Czyż właśnie

---

<sup>164</sup>*essentia involvit existentiam* (łac.) — istota obejmuje istnienie; w: Spinoza, Baruch *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, t. I. tw. VII (dowód), Warszawa 1954, s. 9. [przypis edytorski]

tutaj nie natrafiamy na najniebezpieczniejsze pokusy? Czyż niemożliwym jest usunąć te pokusy? Z takiego porządku rzeczy nie chcę przecież udowodniać bytu Boga, a gdybym się tego nawet podjął, nigdy bym nie skończył i musiałbym równocześnie ciągle żyć *in suspensio*<sup>165</sup>, gdyż mogłoby przecież nagle zdarzyć się coś tak strasznego, że cały mój dowód zupełnie by stracił na znaczeniu! Z jakich czynów zatem mam wyjść przy dowodzie moim? Z czynów, jak je idealnie obserwuję, a więc nie z czynów, jak one się bezpośrednio przedstawiają. Tak jednak nie opiera się mój dowód na czynach, lecz rozwijam tylko idealność, którą przyjąłem; ufny w *nią*, odważam się też oprzeć się wszelkim zarzutom; i to tym, których jeszcze nie poczyniono. Zaczynając więc, przyjąłem już idealność i przyjąłem, że mi się uda ją przeprowadzić. Czymże innym jest to jednak, jak nie tym, że przyjąłem, iż Bóg jest? I tak jest to właściwie ufność w niego, która mi umożliwia początek.

---

<sup>165</sup>*in suspensio* (łac.) — w zawieszeniu. [przypis edytorski]

W jaki sposób jednak wynika byt Boga z dowodu? Czy idzie to całkiem gładko? Czy nie dzieje się z nim jak z nurkiem kartezyjskim<sup>166</sup>? Gdy go puszczam, nurek staje na głowie. Gdy go puszczam: muszę go więc puścić. Tak też z dowodem: jak długo się go trzymam (a pozostaje przy tym, że ja jestem dowodzącym), tak długo istnienie się nie objawia; jeżeli już nie z innego powodu, to jednak z tego, że mam właśnie zamiar je udowodnić; skoro tylko dowód porzucam, byt już jest. Lecz to, że go porzucam, to przecież także już jest czymś; jest to przecież mój dodatek, czyż nie ma to być także wliczone, ta mała chwila, jakkolwiek krótka ona jest? — Długa nie potrzebuje zresztą być, gdyż jest skokiem. Jak krótki ten moment będzie, choćby był tylko chwilką — ta chwilka właśnie musi być policzona. Gdyby miało o niej zapomnieć, chcę dla dowodu, że ona

---

<sup>166</sup>*nurek kartezyjski* — doświadczenie z zakresu fizyki, ukazujące prawo wyporu hydrostatycznego Archimedesesa poprzez bezpośredni pokaz zasady pływania i tonięcia ciał oraz prawo Pascala i znacznie większą ściślność gazów niż cieczy. René Descartes a. Kartezjusz (1596–1650) francuski matematyk, fizyk i filozof. [przypis edytorski]

przecież jest, użyć jej na to, że opowiem małą anegdotę. *Chrysippus*<sup>167</sup> robił doświadczenia myślowe, aby zatrzymać w jakości ruchy naprzód i w tył łańcusznika. Wtedy to *Karneades*<sup>168</sup> nie mógł tego pojąć, jak to się stać mogło, żeby się jakoś rzeczywiście objawiła. Chrysippus odpowiedział mu, że można w liczeniu chwilkę zaprzestać i tak — można to lepiej zrozumieć. Ale Karneades odparł: Bądź tak dobry, mną się nie potrzebujesz krępować; możesz nie tylko zaprzestać, lecz położyć się nawet spać, tak samo ci to pomoże; gdy się znowu obudzisz, zaczniemy odtąd właśnie, gdzieś usnął. I tak też jest; przez spanie nie usuwa się rzeczy ani się jej nie stwarza.

Kto tedy chce udowodnić byt Boga (nie tylko w tym znaczeniu, żeby sobie chciał wyjaśnić pojęcie Boga, ale i bez tej *reservatio finalis*<sup>169</sup>, którą wykazaliśmy, że byt sam wynika

---

<sup>167</sup>*Chrysippus* a. *Chryzyp* z *Soloi* (279–207/204 p.n.e.) — grecki filozof, czołowy przedstawiciel stoicyzmu. [przypis edytorski]

<sup>168</sup>*Karneades* z *Cyreny* (ok. 214–129 p.n.e.) — grecki filozof, przedstawiciel sceptycyzmu. [przypis edytorski]

<sup>169</sup>*reservatio finalis* (łac.) — ostateczny zasób, rezerwa. [przypis edytorski]

z dowodu przez skok), udowadnia w braku czego innego to, co niekiedy nie potrzebowałoby dowodu, a w żadnym wypadku coś lepszego; gdyż głupiec mówi w jego sercu, że nie ma Boga; ten jednak, który w sercu jego albo do ludzi powiada: poczekaj trochę, ja to udowodnię — zaiste, jakąż rzadką okazuje on mądrość!<sup>170</sup>. Jeżeli w chwili, gdy ma zacząć dowód, nie jest dokładnie rozstrzygnięte, czy Bóg ma być czy nie, to nie udowodni on tego przecież; a jeżeli tak jest, gdy zaczyna, to nie dochodzi nigdy do tego, aby zacząć, bądź to z obawy, że może mu się nie udać, gdyż Bóg może nie ma bytu, bądź też dlatego, gdyż nie posiada nic, czym by mógł zacząć. — W dawnych czasach na pewno nie zajmowano się czymś podobnym. Nie postępował przynajmniej tak *Sokrates*, który miał wyklądać fizykoteleologiczny dowód na istnienie Boga. Przyjmuje on ciągle, że Bóg jest, i wychodząc z tego założenia, stara się naturę przepoić myślą celowości. Gdyby się go zapytano, dlaczego

---

<sup>170</sup>Co za doskonały motyw dla niedorzecznego komizmu! (przypis autora) [red. WL]. [przypis autorski]



tak postępuje, byłby z pewnością oświadczył, że nie ma ochoty puszczać się w podobną podróż odkrywczą, nie upewniwszy się wprzód, że Bóg ma być. Na słowo 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 nim; 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. Czymże jest jednak to nieznanne? Bo, że to jest Bóg, znaczy dla nas tylko, że jest nieznanym. Jeżeli się mówi o nim, że jest nieznanym, gdyż nie można go znać, albo gdyby je można było znać, nie można by go było wyrazić, to namiętność tym się nie zadowalnia, chociaż

nieznane 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*<sup>171</sup> czy *via eminentiae*<sup>172</sup>.

Czymże jest to niewiadome? Jest nim granica, do której się ciągle dochodzi, a jako taka jest ona (jeżeli zamienimy określenie ruchu z określeniem spokoju) innorodzajowym, absolutnie różnym. Absolutnie różne jednak jest tym, na co nie ma żadnego znaku. Jeżeli się je określa jako absolutnie różne, wydaje się jakoby miało zamiar się ujawnić. Tak się jednak nie dzieje. Absolutnej różności nie może rozum pomyśleć; gdyż absolutnie nie może sam siebie zaprzeczyć, używa raczej siebie samego na to i myśli zatem różność samą w sobie, jak ją myśli przez siebie samego; ale absolutnie nie

---

<sup>171</sup>*via negationis* (łac.) — przez negację, drogą zaprzeczenia. Termin odnosi się do reguł definiowania Boga, zaproponowanych przez Tomasza z Akwinu: *via negationis* (negatywna) i *via eminentiae* (pozytywna). Tomasz z Akwinu a. Akwinata (ok. 1225–1274) włoski filozof scholastyczny, teolog i dominikanin. [przypis edytorski]

<sup>172</sup>*via eminentiae* (łac.) — drogą przewyższania. [przypis edytorski]

może wyjść poza siebie samego i myśli zatem tylko wzniosłość nad sobą samym, jak ją myśli przez siebie samego. Jeżeli zatem niewiadome (Bóg) nie tylko pozostaje granicą, to *je-  
dyna* myśl o różnym wikła się wskutek różnych myśli o różnym. Wtedy niewiadome jest w *διαφορά*<sup>173</sup>, a rozum ma do woli wybór między tym, co ma właśnie pod ręką, a tym, na co wpaść może fantazja (straszne, śmieszne etc.).

Ale ta różność nie daje się uchwycić. Ile razy tak się dzieje, jest to w gruncie samowola, a w głębi bojaźni bożej czyha nedorzeczna kapryśna samowola, która wie, że nawet Boga wytworzyła. Jeżeli się zatem różność nie da uchwycić, gdyż nie ma żadnej dla niej cechy, to dzieje się z różnością i równością, jak ze wszystkimi takimi dialektycznymi przeciwieństwami, które są identyczne. Różność, która się czepia rozumu, zagmatwała go tak, że nie zna więcej siebie samego i miesza się całkiem konsekwentnie z różnością. Pod względem różnorodnych fantastycznych wynalazków może po-

---

<sup>173</sup>*διαφορά* (gr.) — zróżnicowanie, różnorodność. [przypis edytorski]

gaństwo wykazać nadmiar; co się jednak tyczy ostatnio podniesionego przypuszczenia, autoironii rozumu, chcę ją w kilku tylko określić rysach, nie zważając na to, czy ona się stała historyczna czy nie. Istnieje zatem osobnik, wygląda jak inni ludzie, rośnie jak inni ludzie, żeni się, oddaje się swemu zawodowi, stara się o utrzymanie z dnia na dzień, jak przystoi człowiekowi; jest bowiem wprawdzie ładnie żyć jak ptactwo pod niebem, ale nie uchodzi to i może się kiepsko skończyć, 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 różność; a różności nie znam, gdyż rozum zrównał ją z tym, od czego jest różna. 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 nikomu jeszcze, zdaje się, nie przyszedł na myśl, a przede wszystkim 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 sądzisz, że myślisz nad swoją świadomością bez przesłanek? Nie zaprzeczasz przecież konsekwencji tego, co wykazałem, że rozum przy określaniu niewiadomego jako różnego w końcu 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 wprowadzi coś o nim wiedzieć

może. Sam z siebie rozum o tym dowiedzieć się nie może (jest to, jak widzieliśmy, samo-sprzeczność); jeżeli ma się o tym dowiedzieć od Boga i dowiadyuje się o tym od niego, nie może znowu tego rozumieć, nie może się więc o nim dowiedzieć; jakżeby bowiem miał rozumieć absolutnie różne? Jeżeli to nie jest jeszcze jasne, otrzymuje ono więcej jasności przez swoją konsekwencję; jeżeli bowiem Bóg jest absolutnie różny od ludzi, to człowiek jest absolutnie różny od Boga; w jaki sposób miałby to jednak rozum pojąć? Tu okazuje się, że stoimy wobec paradoksu. Aby się tylko dowiedzieć, że Bóg jest różnym, 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 tym, że człowiek winien Bogu (gdyż na tyle jest z nim spokrewniony), lecz w tym, co sobie sam winien, albo co sam zawinił. Cóż to jest więc, co tworzy różność? Cóż innego, jak nie grzech? Różnica bowiem, absolutna różnica, ma być przez człowieka sa-

mego zawiniona. Wyraziliśmy to przedtem tak, że człowiek jest nieprawdą i to z własnej winy, i zgodziliśmy się igrając, a jednak serio, 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 niemniej nie mógł uczyć kogo innego jak inny jego, której tylko Bóg uczyć może — gdyby chciał być nauczycielem. Tego jednak chciał, jakeśmy wypoetyzowali, i chciał tym 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.

Czyż taki paradoks da się pomyśleć? Nie spieszymy się zbyttnio, a jeżeli powstaje spór o odpowiedź na pytanie, nie spieszymy się jak na torze wyścigowym; nie chyżość, lecz słuszność zwycięża. Rozum nie obejmuje go myślą; nie może sam z siebie wpaść na to, a jeżeli mu się go oznajmia, nie może go rozumieć i zapowiada tylko, że będzie on jeszcze jego zgubą. O tyle ma więc rozum wiele zarzutów przeciw niemu, a jednak z drugiej strony chce sam rozum w paradoksalnej namiętności własnej swojej zguby. Ta zagłada rozumu jest tedy tym, czego paradoks chce, i tak są przecież w porozumieniu ze sobą; ale to porozumienie istnieje tylko w chwili namiętności. Weźmy pod uwagę stosunek miłosny, chociaż jest tylko niedoskonałym obrazem: miłość własna spoczywa na dnie każdej miłości, ale jej paradoksalna namiętność pragnie właśnie w najwyższym napięciu własnej swojej zguby. Tego także chce miłość i w ten sposób są te dwie moce zupełnie zgodne, mianowicie w chwili namiętności, a ta namiętność jest właśnie miłością. Dlaczegoż-



by kochanek nie mógł o tym pomyśleć, jeżeli i ten, kto w miłości własnej opiera się miłości, nie może tego ani pojąć, ani odważyć się nie śmie, gdyż znaczy to przecież zgubę! Tak jest z namiętnością miłości. Wprawdzie miłość własna zginęła, ale mimo to nie została zniszczona, lecz została tylko pojmana i tworzy *spolia opima*<sup>174</sup> miłości; 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,

---

<sup>174</sup>*spolia opima* (łac.) — „świetne łupy”; starorzymski zwyczaj wojenny, zgodnie z którym wojownik, pokonawszy w pojedynku wodza wrogiej armii, dostępował zaszczytu złożenia zbroi zwyciężonego w świątyni Jowisza na Kapitolu. [przypis edytorski]

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 sokratejski czymś najwyższym, najprawdziwszym. Gdyby więc Bóg nie przyszedł sam, zostałoby wszystko po sokratejsku; nie otrzymalibyśmy chwili, a stracilibyśmy paradoks.

Postać służebna Boga nie jest jednak tylko przewieszona, lecz rzeczywista, nie jest ciałem parastatycznym<sup>175</sup>, 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 tym 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

---

<sup>175</sup>*parastatyczny* (daw.) — pozornie pomocny. [przypis edytorski]

jego bezsilność i bezsilność jego postanowienia, gdyż nie może właśnie stać się rzeczywiście tym, czym by chciał. Gdy Bóg zatem nie może wcale chcieć posłać innego zamiast siebie, chciałby móc kogoś posłać naprzód, który by uczniowi zwrócił uwagę. Ten poprzednik naturalnie nie może nie wiedzieć o tym, czego Bóg chce uczyć; obecność Boga bowiem jest przecież w stosunku do jego nauki nieprzypadkowa, lecz istotna, 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 szydzić; nie może być tedy jego zamiarem tak przejść przez świat, aby się o tym nikt nie dowiedział. Da się zatem w czymś 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 wo-

li, 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 sługa żyć na usługi każdego i dokończyć 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, nieznacznym człowiekiem, który się nie odróżniał od tłumu ani bogatą szatą, ani inną ziemską właściwością, 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 w ogóle 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 piękne, 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 poezja? Czyż dozwolone 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 pewny

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 tego, 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 przede wszystkim do niższej warstwy ludu; mędracy 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 którym wystąpił (mniejsza o jego nazwę); głoszenie nauki jest jedyną jego potrzebą życiową, jest mu pokarmem i napojem; uczyć ludzi jest jego pracą, troska o ucznia wytchnieniem po pracy; przyjaciół nie posiada ani krewnych, raczej uczeń jest mu bratem i siostrą.

Łatwo da się przewidzieć, że się utka o nim wkrótce fama, która nęci w sieć swą ciekawy tłum. Gdziekolwiek się pokaże, wszędzie zbiera się około niego tłum ciekawy widzenia, ciekawy słyszenia, żądny opowiadania znowu drugim, że go widział i słyszał. Czyż ten ciekawy tłum jest uczniem? Wcale nie. Albo, jeżeli który z ustanowionych w tym mieście ludzi udaje się potajemnie do Boga, aby się z nim zmierzyć w dialektycznej walce: czyż jest uczniem? Wcale nie. Jeżeli tłum albo jeżeli ów ustanowiony nauczyciel czegoś *się uczy*, to powodem jest tylko Bóg, rozumiany czysto po sokratejsku.

Wystąpienie Boga jest więc nowością dnia na rynku i w domu, w sądzie i w pałacu panującego; powoduje niejedno głupie, zbędne gadanie, powoduje może także poważne myślenie — ale dla ucznia nowość dnia nie jest powodem czego innego, ani też powodem tego, aby się z sokratejską uczciwością zagłębić w sobie; nie, ona jest dlań wiecznym, początkiem wiecznego. Nowość dnia początkiem wieczne-

go! — Jeżeli Bóg dał się urodzić w gospodzie, owinać w pieluchy, włożyć do żłobu: 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 jasne: także dla współczesnego ucznia jest istotą kwestii, 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 współczesny 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 porozumieniu z tym paradoksem — to nie ma znaczyć, żeby rozumiał paradoks, lecz tylko, że rozumie, czy to jest paradoks? Jak to się dzieje, pokazaliśmy już; dzieje się to przez zetknięcie szczęśliwe rozumu z paradoksem w tej chwili, gdy rozum sam siebie usuwa, a paradoks sam siebie oddaje; a tym trzecim, w czym to się dzieje (nie dzieje się to bowiem przez rozum, który jest zniszczony, ani też przez paradoks, który się oddaje — a więc w czymś), jest owa szczęśliwa namiętność, której chcemy dać teraz nazwę, chociaż nam o nazwę właśnie nie chodzi. Nazywamy ją *wiarą*. Ta namiętność musi zatem być owym omówionym warunkiem, który paradoks stwarza. Lecz nie zapomnijmy tu

o jednej rzeczy: jeżeli paradoks nie tworzy warunku, to uczeń jest w jego posiadaniu, jeżeli jednak jest w jego posiadaniu, to jest *eo ipso* sam prawdą, a chwila tylko powodem.

Współczesnemu uczniowi bardzo łatwo więc dostarczyć sobie każdego dowolnego historycznego rozwiązania. Lecz nie zapomnijmy, że on, w odniesieniu do urodzenia Boga, jest w tym samym położeniu, co uczeń z drugiej ręki; jeżeli chcemy żądać absolutnie dokładnej wiadomości historycznej, to mógłby być o tym *je-*  
*den* tylko człowiek zupełnie poinformowany, tj. kobieta, której pozwolił się urodzić. Współczesnemu uczniowi zatem łatwo stać się historycznym świadkiem naocznym; na nieszczęście jednak świadek naoczny 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 tym, że ta znajomość nie znaczy dla niego nic innego jak tylko historyczne. Pokazuje się tu zaraz, że historyczne w konkretniejszym 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*<sup>176</sup>, 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 w najdrobniejszych szczegółach 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

---

<sup>176</sup>*ad minimum* (łac.) — co najmniej, najmniej. [przypis edytorski]

wychodziło z jego ust, było ważniejsze 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 czym 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 przy-

padkową 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 tym mówił słowach, co on owemu nauczycielowi zawdzięcza, tak żeby pochwała jego prawie nie znała granic, a jej pozłota nie dałaby się niczym 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 mało by się przydała dla naszego roztrząsania jak jego gniew; obydwaj bowiem mają ten sam 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 opła-

cona, gdyż natchniona podzięka, przy której nawet nie obywa się może bez łez, ba, która innych 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 piękne 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 nie ma sokratejsko, jak przecież przyjmujemy, to winien uczeń owemu nauczycielowi *wszystko* (czego nie można wcale zawdzięczać

Sokratesowi, gdyż nie potrafił, jak sam mawiał, γεννᾶν<sup>177</sup>), 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 wiecznym, a wieczne historycznym. Kto paradoks inaczej rozumie, zyskuje sobie zaszczyt, że go wyjaśnił, a zaszczyt ów uzyskał przez to, że nie zadowolił się tym, aby go zrozumieć.

Łatwo stąd wynika (jeżeli to w ogóle jeszcze wymaga dowodu, gdyż zawarte to przecież już jest w tym, 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 historycznym; a żadne poznanie nie może mieć za przedmiot tego absurdu, że wiecznym jest historyczne. Jeżeli poznaję naukę *Spinozy*<sup>178</sup>, to w chwili gdy ją poznaję, nie jestem zajęty Spinozą, lecz je-

---

<sup>177</sup>γεννᾶν (gr.) — stworzyć, urodzić. [przypis edytorski]

<sup>178</sup>*Spinoza, Baruch* (1632–1677) — filozof niderlandzki. [przypis edytorski]

go nauką, gdy kiedy indziej jestem nim zajęty historycznie; w wierze, przeciwnie, zachowuje się uczeń wobec owego nauczyciela w ten sposób, że wiecznie zajęty jest jego historycznym bytem.

Przypuśćmy teraz, że się rzecz tak ma, jak przypuściliśmy (a bez tego wracamy przecież do Sokratesa), że ów nauczyciel sam tworzy dla ucznia warunek; to nie *nauka*, lecz *nauczyciel* staje się przedmiotem wiary. W tym przecież leży sokratejskie, że uczeń może odrzucić od siebie nauczyciela, gdyż jest sam prawdą i ma warunek; ba, w tym zawsze leżała sztuka sokratejska, heroizm sokratejski, że pomagał ludziom w tym, aby tak uczynić mogli. Wiarą musi więc nauczyciela ciągle podtrzymywać. Aby jednak nauczyciel mógł dać warunek, musi być Bogiem; aby mógł ucznia wprowadzić w jego posiadanie, musi być człowiekiem. Ta sprzeczność jest znowu przedmiotem wiary i jest paradoksem, chwilą. Że Bóg raz na zawsze dał ludziom warunek, jest wieczną sokratejską przesłanką, której nie zatrze nieprzyjaźnie czas, ale



jest niewymierną dla określeń czasowości; wspomniana sprzeczność jednak twierdzi, że człowiek w chwili otrzymuje warunek, który jako warunek dla zrozumienia wiecznej prawdy *eo ipso* jest wiecznym warunkiem. Jeżeli się rzecz ma inaczej, stoimy znowu wobec sokratejskiego przypomnienia.

Łatwo tedy można poznać (jeżeli to w ogóle jeszcze wymaga dowodu, gdyż wynika już z tego, że rozum jest zniszczony), że wiara nie jest aktem woli; wszelka bowiem wola ludzka jest ciągle tylko wewnątrz warunku efektywna. Jeżeli mam odwagę tego chcieć, zrozumieć sokratejskie, tj. zrozumieć siebie samego, gdyż widziany sokratejsko jestem w posiadaniu warunku i mogę teraz chcieć. Jeżeli jednak nie jestem w posiadaniu warunku (a to przecież przyjmujemy, aby nie wracać do Sokratesa), to cała moja chęć nie pomaga mi nic, chociaż, skoro warunek jest dany, znaczy to znowu, co znaczyło sokratejskie.

Współczesny uczeń jest tedy w posiadaniu zysku, którego mu zapewne bardzo zazdrościć

będzie później urodzony, aby przecież coś czynić. Współczesny może pójść owego nauczyciela oglądać — ale czyż wolno mu wierzyć własnym oczom? Tak jest, dlaczegóżby nie? Ale czyż wolno mu dlatego także wierzyć, że jest uczniem? Bynajmniej; jeżeli własnym oczom wierzy, to jest właśnie oszukany, gdyż Boga bezpośrednio znać nie można. A więc może oczy zamknąć? Całkiem słusznie. Jeżeli jednak tak jest, jaki zysk ma z tego, że jest współczesny? Nawet wtedy, gdy zamyka oczy, chce sobie przecież wyobrazić Boga. Jeżeli jednak może to przez siebie samego, to jest w posiadaniu warunku. A to, co sobie wyobraża, będzie postacią, która pokazuje się wewnętrznemu oku duszy; jeżeli ją widzi, to postać sługi go miesza, skoro otworzy oczy.

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 serię obrazów, które go przedstawiają i oddają każdą zmianę, jaką wiek i nastrój w wewnętrznej postaci nauczyciela spo-

wodować 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; potrzeba by mu było tylko przypomnieć, żeby sobie Boga możliwie najlepiej wyobraził, gdyby nawet nic o tym 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 rzeczywista, 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*<sup>179</sup> 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 *incognito*, a jeżeli Bóg przez swoje wszechmocne postanowienie, równe jego miłości, chce być rów-

---

<sup>179</sup>*incognito* (łac.) — bez ujawniania tożsamości. [przypis edytorski]

nym 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 użyzyć warunku. A jeżeli Bóg w postaci sługi wyciągnie wszechmocną dłoń, to niech ten, który przy tym 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 wiedziałby już od początku, jak się rzecz ma z Bogiem, gdyby nawet nie wiedział, że to wie; a owo drugie nie jest sokratejskie, lecz stoi nieskończenie niżej.

Dla ucznia jednak postać zewnętrzna (nie jej część) nie jest obojętna. Jest ona tym, co uczeń widział i czego się dotknął rękami; ale postać nie jest na tyle ważna, 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 wspomnieniowym 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 paradoksalna jak paradoks? Całkiem słusznie! Jakżeby bowiem miała inaczej w paradoksie swój przedmiot i jakżeby miała być szczęśliwa w swoim stosunku do niego? Wiara sama jest cudem i wszystko, co się tyczy paradoksu, tyczy się także wiary. W obrębie tego cudu zachowuje się znowu wszystko sokratejsko, tak jednak, że

cud nie ulega nigdy zniszczeniu, co polega na tym, że wieczny warunek dany został w czasie. Wszystko zachowuje się znowu sokratejsko, gdyż stosunek między jednym współczesnym a drugim, o ile obydwaj są wierzącymi, jest całkiem sokratejski: jeden drugiemu niczego nie zawdzięcza, lecz obydwaj wszystko Bogu.

\*

Tu mógłby ktoś powiedzieć: „A więc współczesny nie ma ze swojej współczesności wcale żadnego zysku; a jednak, jeżeli pojmiemy wystąpienie Boga tak, jak tyś je pojął, to należy współczesne pokolenie mienić szczęśliwym dlatego, że go widziało i słyszało”. — Zapewne, że to łatwo zrozumiałe, sędzę, że owo pokolenie mieniło się szczęśliwym; to musimy przecież przyjąć, gdyż inaczej nie było szczęśliwe; a jeżeli my je mienimy szczęśliwym, to może to tylko mieć znaczenie, że można było wśród tych samych warunków stać się szczęśliwym, gdyby się było inaczej postępować. Je-

żeli jednak tak jest, to może przecież po bliższym rozpatrzeniu owo mienienie czasu szczęśliwym mieć bardzo różne znaczenie, w końcu nawet może się stać w ogóle dwuznaczne. Jeżeli cesarz, jak można czytać w starych kronikach, obchodził swe wesele przez osiem dni uroczystościami, które nie miały sobie nic równego, tak że powietrze, którym 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 powabniejsza i bardziej zachwycająca niż każda inna z kobiet ziemskich, a całość fatamorganą tak cudowną jak najśmielszego życzenia jeszcze śmielsze spełnienie — przyjmijmy, że to wszystko się tak zdarzyło i musimy się zadowolnić samym opowiadaniem zdarzenia; czyż nie musielibyśmy wtedy, mówiąc po ludzku, mienić współczesnych szczęśliwymi? Współczesnych, tj. tych, którzy to widzieli i słyszeli, i dotykali się go rękami; bo na cóż by się zresztą zdało być współczesnym? Wspania-



łość cesarskiego wesela i nadmiar użycia można było bezpośrednio widzieć i kosztować tak, że ten, który w znaczeniu najściślejszym był współczesny, widział to także i cieszył się nim. Gdyby jednak wspaniałość była innego rodzaju, tak żeby jej nie można było widzieć bezpośrednio, na co by się wtedy zdało być współczesnym? Wszak dlatego nie jest się jeszcze współczesnym wspaniałości. Takiego współczesnego nie można by było więc nazwać szczęśliwym, nie można by było wieszować 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, czego by 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

zrozumieniu), a jednak nie być współczesnym? Cóż to znaczy innego, jak to, że właśnie nie można być w ogóle 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 późniejszy; 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 niepokąźny, niskiego pochodzenia i niewielu przypuszczało znaleźć w nim owo nadzwyczaj-

ne, 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 prawdziwe 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 tak samo, 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*<sup>180</sup> używasz *singularis*<sup>181</sup>. Słowa z *Biblij* (gdyż są to słowa z *Biblij*) opiewają tak: „jedliśmy i piliśmy wobec niego, a on nauczał na naszych ulicach” — „za prawdę ja nie znam was.” Lecz niech będzie i tak; jeżeli jednak z tego, że ów nauczyciel mówi do pojedynczego: „ja nie znam ciebie”, wnioskujeś, że ten nie był współczesny nauczycielowi i nie znał nauczyciela, czy nie dopatrujesz się tutaj za wiele? Weźmy owego cesarza, o którym mówiłeś; gdyby on chciał odpowiedzieć człowiekowi, który by się upierał przy tym, że był obecny na owym wspaniałym weselu: „ja nie znam ciebie”, czyż ów cesarz udowodniłby przez to, że ów drugi rzeczywiście nie był obecny, nie był współczesny? — Wcale by ów cesarz tego nie udowodnił; co najwyżej udowodniłby, że jest głupcem, który nie chciał się tym zadowolić, aby jak Mitridates<sup>182</sup> znać imię każdego ze swych żołnierzy, lecz chciał

---

<sup>180</sup>*pluralis* (łac.) — liczba mnoga. [przypis edytorski]

<sup>181</sup>*singularis* (łac.) — liczba pojedyncza. [przypis edytorski]

<sup>182</sup>*Mitridates* a. *Mitrydates* (132–63 p.n.e.) — Mitrydates VI Eupator, król Pontu z dynastii Mitrydatydów, znany ze swych podbojów. [przypis edytorski]

znać nawet wszystkich współczesnych i z tego, że ich poznawał, chciał osądzać, czy dany osobnik mu był współczesny czy nie. Cesarza można było bezpośrednio znać, dlatego i osobnik mógł go także znać, chociaż cesarz jego mógł nie znać; owego nauczyciela jednak, o którym mówiliśmy, nie można było bezpośrednio znać, lecz tylko wtedy, gdy użyczył do tego warunku. Kto otrzymał warunek, otrzymywał go tylko od niego samego; tak więc musi ów nauczyciel znać każdego, kto jego zna, a osobnik może nauczyciela tylko przez to poznać, że sam przez niego jest poznany. Czyż to nie jest tak i czy widzisz może, co przez to równocześnie jest powiedziane? Jeżeli wierzącym jest ten wierzący, który Boga poznaje przez to, iż otrzymuje warunek od niego samego, to późniejszy musi tak samo w tym samym znaczeniu otrzymać warunek od niego samego i nie może go przyjąć z drugiej ręki; gdyby się to miało stać, to drugą ręką musiałby być sam Bóg, a w tym wypadku nie powiedziano absolutnie nic o tej drugiej ręce. Jeżeli jednak

późniejszy otrzymuje warunek od samego Boga, to jest współczesny, rzeczywiście współczesny, czym jest tylko wierzący i czym jest każdy wierzący.

— „To, co mówisz, rozumiem dobrze; pojmuję prawie wszystkie konsekwencje i dziwi mnie tylko, że ja sam nie przyszedłem do tego; dałbym wiele, gdybym ja był tym, który do tego doszedł”. — A jednak dałbym jeszcze więcej, gdybym to zupełnie rozumiał; zajmuje mnie to więcej, aniżeli to, kto na to wpadł. Nie rozumiałem jeszcze tego zupełnie, jak to natychmiast zobaczysz, i cieszy mnie tylko, że mi zapewne pomożesz, gdyż zrozumiałeś natychmiast całość. Jeżeli pozwolisz jednak, dam ci w tym miejscu to, co prawnicy nazywają duplikatem, duplikat tego, co sam dotychczas rozwinąłem i zrozumiałem. A gdy duplikat wygotuję, uważaj na swoje prawo i zastąp je; do tego wzywam cię obecnie *sub poena praecclusi et perpetui silentii*<sup>183</sup>. — Bezpośrednia współ-

---

<sup>183</sup>*sub poena praecclusi et perpetui silentii* (łac.) — pod karą zablokowania i wiecznego milczenia. [przypis edytorski]

czesność może być tylko powodująca, a) Może stać się powodem tego, że współczesny otrzymuje historyczną wiadomość. Pod tym względem lepiej wychodzi na tym 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 sokratejsko zagłębia się w siebie 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, błogosławiony niech będzie taki współczesny. Lecz

taki nie jest naocznym świadkiem (bezpośrednio zrozumianym), lecz jako wierzący jest współczesnym, w autopsji wiary. W tej *autopsji* jednak znowu każdy niewspółczesny (bezpośrednio zrozumiany) jest współczesnym. Jeżeli więc późniejszy, wzruszony nawet może własnym marzycielstwem, życzy sobie być współczesnym (bezpośrednio zrozumianym), to udowadnia, że jest oszustem, którego poznać można jak fałszywego Smerdesa<sup>184</sup> po tym, że nie ma uszu — mianowicie uszu wiary, chociaż mogą mu wystarczać dość długie ośle uszy, którymi jak współczesny (bezpośrednio zrozumiany) może wcale dobrze słyszeć, nie stając się jednak współczesnym. Jeżeli późniejszy zostaje przy tym, aby bając o wspaniałości bycia współczesnym (bezpośrednio zrozumianym) i ciągle wybierałby się w podróż, aby się stać współczesnym, trzeba mu pozwolić; jeżeli mu się jednak bliżej przy-

---

<sup>184</sup>*Smerdes* a. *Smerdis* a. *Bardija* — żyjący w VI wieku p.n.e. syn króla Persji, Cyrusa, i brat Kambyzesa. Samozwańczy władca Persji, zamordowany przez brata. Zbrodnię wykorzystał medyjski mag, Gaumata, który przejął na krótko władzę w Persji, podając się za Bardiję. Został jednak rozpoznany, ponieważ nie miał uszu, co odróżniało go od prawdziwego władcy. [przypis edytorski]



patrzysz, możesz łatwo poznać po jego chodzie i po drodze, jaką wybiera, że nie wychodzi na straszności paradoksu, lecz jak tancmistrz zbacza, aby jeszcze na czas przyjść na owo wesole cesarskie. A choć swojej wyprawie święte daje miano i choć wiele mówi o tym, aby podjęli wyprawę w towarzystwie, nie odkrywają wcale świętej ziemi (bezpośrednio zrozumianej), gdyż nie ma jej ani na mapie, ani na ziemi, lecz podróż jego jest żartem jak zabawa dziecinna: iść za kimś do drzwi babki. A choć nie używa sobie spokoju ni dniem, ni nocą, a choć prędzej biegnie, niż biec może koń, a człowiek kłamać, to biegnie przecież tylko z różdżką posmarowaną lepem. Chce udawać ptasznika, a nie wie, co czynić; bo gdy ptak nie przyjdzie do niego, to nie pomaga mu na pewno gonienie za nim z różdżką. — Pod jednym tylko względem mógłbym skruszony mienić współczesnego (bezpośrednio zrozumianego) szczęśliwym wobec późniejszego. Przypuśćmy mianowicie, że między owym 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 tym bardziej, że według ludzkiego prawdopodobieństwa stuletnie echo, jak echo w niektórych naszych kościołach, mogłoby nie tylko wytworzyć moc gadaniny około wiary, lecz także uczynić wiarę paplaniną; 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 CHRZE- ŚCIJAŃSTWIE

MY WSZYSCY JESTEŚMY CHRZE-  
ŚCIJANAMI — NIE MAJĄC NA-  
WET POJĘCIA, CZYM JEST CHRZE-  
ŚCIJAŃSTWO

Wyjaśnię to tylko w jednym jedynym kierun-  
ku.

Jeżeli chrześcijaństwo żąda miłości nieprzy-  
jaciół, można by w pewnym znaczeniu powie-  
dzieć, że ma do tego żądania pewną przyczy-  
nę. 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 twoim życiem, twego ży-  
cia rozkoszą.

Ludzie zatem, którzy nie obcują z Bogiem, doznają — o straszna ironio! — szczęścia, że Bóg ich w tym 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; to znaczy, że musisz umrzeć, obumierać, gdyż inaczej nie możesz go kochać.

Tak więc siedzi sobie Wszechobecny i Wszechwiedzący, jakim jest, i uważa na ciebie, wie nawet o najdrobniejszym, co się dzieje w tobie — wie to On, twój wróg śmiertelny! Strzeż się życzyć sobie czegoś — strzeż się obawiać się czegoś! Gdyż to, czego sobie życzysz, nie spełni się, lecz raczej coś przeciwnego; a to, czego się boisz, przyjdzie na ciebie, i to tym prędzej, im bardziej się tego obawiasz. On bowiem kocha cię i chce być przez ciebie kochanym, a jedno i drugie czyni z miłości. Życząc sobie czegoś, nie myślisz jednak o nim, tak samo obawiając się czegoś; albo, jeżeli go łączysz z życzeniem

twoim i obawą, to także nie myślisz o nim jako takim, tj. kochasz nie Jego — a On chce być kochanym, pragnie tego z miłości.

Weź przykład. Prorok... Pomyśl tylko nad tym, co to znaczy być prorokiem, jak pełnym trudów i ofiar jest życie takiego człowieka, jak on musi się wyrzec prawie wszystkiego, na co my ludzie zazwyczaj kładziemy nacisk. Pomyśl na przykład o proroku Jonaszu<sup>185</sup>! Taki mąż sterany i znękany służbą Bożą ma skromne życzenie wypocząć chwilę w cieniu drzewa. Znajduje drzewo, cień, spokój w cieniu tego drzewa; czyni mu to tak dobrze, że *życzył* sobie przypuszczalnie zachować nadal to orzeźwienie i *obawiał się* utracić je znowu; i słusznie. Bóg Wszechmocny natychmiast zwraca uwagę na to drzewo i wysyła robaka, który niszczy jego korzenie.

Tak przerażający (mówiąc tylko po ludzku) jest Bóg w swej miłości; tak przerażające (mówiąc tylko po ludzku) jest być kochanym

---

<sup>185</sup>*Jonasz* (rel.) — prorok izraelski, żyjący w VIII wieku p.n.e. [przypis edytorski]

przez Boga i kochać Boga; przesłanką bowiem twierdzenia „że Bóg jest miłością” jest drugie twierdzenie: „On jest twoim wrogiem śmiertelnym”.

Jeżeli przyjmiemy, że nie ma Boga, wieczności sądu, to oficjalne chrześcijaństwo jest wcale miłym i przyjemnym wynalazkiem, który czyni życie w rozumny sposób pełnym 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 użyć prawdziwego smaku, prawdziwej rozkoszy życia i użycia.

Jak komponiście<sup>186</sup> wariacji 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

---

<sup>186</sup>*komponista* (daw.) — kompozytor. [przypis edytorski]

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 wspaniałym światem (chrześcijaństwo powiada: nad tym zakładem karnym, tą doliną łez), z którym się wspaniałość 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

Że nie każdy jest geniuszem, każdy chętnie przyzna. Że jednak chrześcijanin jest jeszcze rządszy niż geniusz — o tym filuternie zupełnie zapomniano.

Różnica między geniuszem a chrześcijaninem polega na tym, że geniusz jest czymś nadzwyczajnym na polu naturalnych zdolności, czym się nikt sam uczynić nie może, chrześcijanin zaś nadzwyczajnym (albo dokładniej mówiąc: zwyczajnym, które jest tylko nader rzadkie) na polu wolności, czym każdy z nas być powinien. Dlatego Bóg chce, aby chrześcijaństwo głoszone bezwarunkowo wszystkim, dlatego apostołowie są zupełnie prostymi ludźmi, dlatego pierwotny 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 dostępne, dla wszystkich możliwe być chrześcijaninem — jakoby dlatego musiało to być także czymś łatwym i jakoby musiało istnieć wielu chrześcijan. Nie. Musi ono być dla wszystkich możliwe, gdyż inaczej nie byłoby nadzwyczajne na polu wolności; ale chrześcijanin pozo-



staje dlatego mimo to większą rzadkością niż geniusz.

Przypuśćmy, że słuszne jest istnienie tyłu 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 itd. Tylko w chrześcijaństwie byłoby wtenczas inaczej; każdy urodziłby się jako to, co ma być rzadsze 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 we wszechświecie — a mimo to miałoby być chrześcijaństwo dla niej za-

strzeżone i za taką śmiesznie niską cenę, żeby każdy tylko się urodził chrześcijaninem.

Inaczej sprawa wygląda, jeżeli się pojmuje istnienie chrześcijanina w jego prawdziwej, wysokiej idealności i jeżeli stosownie do tego zastępuje się gadaninę o chrześcijańskim społeczeństwie i 1800-letniej historii chrześcijaństwa i jego doskonałości przez zdanie: chrześcijaństwo wcale nie weszło w ten świat, pozostało przy pierwowzorze i co najwyżej przy apostołach — lecz ci przy głoszeniu go kierowali się tak silnie względami na jego rozszerzenie, że już od nich zaczyna się zło. Inną bowiem jest rzeczą starać się o rozszerzenie w ten sposób, że się rano i wieczór bez przerwy głosi naukę dla wszystkich, a inną jest rzeczą spiesznie kazać ludziom setkami i tysiącami przyjmować nazwę chrześcijan i głosić się uczniami Jezusa Chrystusa. Głoszenie jej przez pierwowzór było czymś innym. Jak bowiem bezwarunkowo głosił naukę dla wszystkich i tylko po to żył, tak bezwarunkowo żądał też, żeby się stać rzeczywiście uczniem, chcąc

się tak nazwać. Gdyby zgromadzenie ludowe dało się porwać mowie Chrystusa, to z pewnością nie pozwoliłby jeszcze owym tysiącom nazywać się uczniami Chrystusa. Nie, on zawczasu nakładał hamulec. Dlatego pozyskał też w trzy i pół roku tylko 11 uczniów, gdy *jeden* apostoł w *jednym dniu*, ba, nawet w *jednej godzinie* zyskuje 3000 uczniów Chrystusa. Albo uczeń jest w tym wypadku większy od mistrza, albo prawdą jest, 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 wzięt 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 *jednego* ucznia, gdy

mógł ich dostać przez zmianę warunków. Apostoł ma przecież egoistyczny popęd do pocieszenia 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*<sup>187</sup> — 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 zawsze będzie czekał na to, aby to móc czynić. Tak w całej historii chrześcijaństwa idzie dążenie rodu ludzkiego w tym kierunku, aby znowu chodzić na czworakach:

---

<sup>187</sup>*naturam furca expellas* (łac.) — pełne brzmienie powiedzenia: *naturam expellas furca, tamen usque recurret* (łac.), co znaczy: „nawet gdy odgonisz naturę widłami, ona zawsze wróci”. [przypis edytorski]

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 wyświadczanych przez niego dobrodziejstw i życzo sobie być na miejscu tych, którym je wyświadczone; jest to naturalnie równie odwrotnie, jak gdyby chciano mówić o pierwowzorze dobroczynności, a nie chciano by wziąć sobie jego dobroczynności za wzór, lecz życzo no by 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 w końcu 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 pod pełnymi żaglami do — udoskonalenia chrześcijaństwa.

## CHRZEŚCIJAŃSTWO CZŁOWIEKA DUCHOWEGO — CHRZEŚCIJAŃ- STWO NAS, LUDZI

Jeżeli takie chrześcijaństwo przeciwstawiam innemu, mógłby mnie ktoś łatwo źle zrozumieć w tym kierunku, że przyłączyłem się przecież do zdania weterynarza pastora Foga, że istnieją dwa rodzaje chrześcijaństwa. Nie, mimo tego przeciwstawienia jestem niezmiennie tego mniemania, że chrześcijaństwo *Nowego Testamentu* jest chrześcijaństwem, to drugie zaś oszustwem, które tamtemu nie jest więcej równe jak czworobok kołu. Przeciwstawienie obu ma mi jednak dać sposobność do objaśnienia w kilku słowach tego, co wypowiedziałem w artykule „Ojczyzny”<sup>188</sup>: czy nie my, ludzie, czy nie

<sup>188</sup>co wypowiedziałem w artykule „Ojczyzny” — chodzi prawdopodobnie o artykuł „»Salt«; thi »Christenbed« er: Christendoms Forraadnelse; »en christen Verden« er:

ród jest tak zdegenerowany, że nie rodzą się już ludzie, którzy by mogli znieść Boskie chrześcijaństwo *Nowego Testamentu*. Przy czym w najprostszy sposób dana będzie zaprzysiężonym kapłanom sposobność rozpoczęcia dowodu, że oficjalne chrześcijaństwo jest chrześcijaństwem *Nowego Testamentu* i że chrześcijaństwo istnieje.

Chcę zwrócić uwagę na to, że dwie główne 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 tym 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.

---

*Affaldet fra Christendommen*” (duń.), który ukazał się 30 marca 1855 roku w n.76 gazety „*Fædrelandet*” duń. („Ojczyzna”). [przypis edytorski]

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 zgorszeniu, a jednak tego wtedy chcieć; że go coś, mówiąc po ludzku, unieszczęśliwia, a jednak wtedy tego pragnąć itd. 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 zgorszenie, paradoks itd. i zastępuje je prawdopodobieństwem, bezpośrednią zrozumiałością. To znaczy: zamieniamy chrześcijaństwo w coś zupełnie innego, wprost w przeciwieństwo tego, czym jest w *Nowym Testamencie*; a to jest chrześcijaństwem „chrześcijańskiego społeczeństwa”, chrześcijaństwo nas, ludzi.

2. Człowiek duchowy różni się tym 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 itd.

Chrześcijaństwo *Nowego Testamentu* jest jednak obliczone właśnie na tę izolację człowieka duchowego i przez nią uwarunkowane. Chrześcijaństwo *Nowego Testamentu* polega na tym, 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 itd. — jest ono najsilniejszym wyrazem najbardziej męczącej izolacji. — Odnośnie do tego mówię: tacy ludzie, ludzie *tej* jakości i *tego* kalibru, nie rodzą się już.

Chrześcijaństwo nas, ludzi, jest takie: Boga tak kochać, żeby można przy tym 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. Męż-

czyzna przystępuje z kobietą do ołtarza, gdzie elegancki, wystrojony proboszcz, który na wpół studiował poetów, a na wpół *Nowy Testament*, wygłasza na wpół erotyczną, na wpół 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 jedynym, 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 SPOŁECZEŃSTWA”

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 chrześcijańska!

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 rozpusty zostały zupełnie jak w pogaństwie, że rozpusta rozpanosza się jeszcze tak samo, tylko że teraz mamy „chrześcijańskie” domy rozpusty. Rajfur<sup>189</sup> jest obecnie „chrześcijańskim” rajfurem, jest on równie dobrym chrześcijaninem jak my inni. Wykluczyć go z dobrodziejstw łaski — „broń Boże”; rzekłby proboszcz „dokąd by to miało prowadzić, gdybyśmy zechcieli raz zacząć od tego, aby wykluczyć jednego płacącego członka!”. Umiera i w porządku, zależnie od tego, ile zapłaci, otrzymuje swoją mowę pochwalną nad grobem. A kiedy proboszcz zarobił swe pieniądze w tak nędzny, biorąc rzecz po chrześcijańsku, tak niski sposób — gdyż, biorąc rzecz po chrześcijańsku, mógłby je raczej ukraść — jedzie do domu, gdyż spieszy mu się: ma iść do kościoła, aby deklamować, albo, jak mówi biskup Martensen, aby złożyć świadectwo.

Chrześcijaństwo chciało uczciwości i sprawiedliwości — a więc każdy rodzaj oszustwa

---

<sup>189</sup>rajfur — stręczyciel. [przypis edytorski]

musi się skończyć. Przez to uskuteczniiono rzeczywistą „zmianę”, że oszukiwanie tak samo się dalej rozwija jak w pogaństwie (każdy chrześcijanin oszukuje w swoim zawodzie!), tylko że oszukiwanie otrzymało przydawkę „chrześcijańskie”, stało się „chrześcijańskim” zdzierstwem — a proboszcz udziela błogosławieństwa temu chrześcijańskiemu społeczeństwu, temu chrześcijańskiemu państwu, w którym się oszukuje jak w pogaństwie i kpi się nadto, przez utrzymanie proboszcza, największego oszusta, ze sławy, że chrześcijaństwo istnieje.

Chrześcijaństwo chciało wnieść powagę w życie i odwartościować czcze poważanie, czczą cześć — dlatego pozostało wszystko, jak było, tylko że dodano przymiotnik „chrześcijański”, zabawka z orderami, tytułami i rangami itd. stała się chrześcijańska — a proboszcz (ta najnieprzyzwoitsza ze wszystkich dwuznaczności, to najśmieszniejsze *quid pro quo*<sup>190</sup> ze wszystkich śmieszności!), proboszcz sam jest arcy-

---

<sup>190</sup>*quid pro quo* a. *qui pro quo* (łac.) — dosłownie: coś za coś; zabawna zamiana miejsc, nieporozumienie. [przypis edytorski]

wesoły, gdy go dekorują „krzyżem”. Krzyżem! Tak, w chrześcijaństwie „chrześcijańskiego społeczeństwa” jest krzyż dokładnym *pendant*<sup>191</sup> konika i trąbki dziecinnej.

I tak we wszystkim. Obok popędu samozachowawczego żaden popęd w naturalnym człowieku nie jest tak silny jak popęd do rozmnażania się. Dlatego stara się chrześcijaństwo ten popęd przytłumić; uczy, że lepiej jest nie ożenić się, że jednak, gdy chodzi o wybór między dwojgiem złego, należy małżeństwo wybrać przed dziką chucią. W chrześcijańskim społeczeństwie jednak rozmnażanie rodu stało się zadaniem życia na równi z chrześcijaństwem; a proboszcz (to wcielenie wszelkiej bezsensowości, przyobleczone w długie szaty!), proboszcz, nauczyciel chrześcijaństwa, chrześcijaństwa *Nowego Testamentu*, otrzymuje ze względu na to, że dochód człowieka powinien być dostosowany do jego działalności przy rozmnażaniu rodu, za każde dalsze dziecko „trochę” więcej.

---

<sup>191</sup>*pendant* (fr.) — uzupełnienie, dodatek; korespondencja, relacja zwrotna. [przypis edytorski]

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* CHRZE- ŚCIJAŃSTWA NIE MA

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 np. o pojęciu człowieka. Jesteśmy wszyscy ludźmi. Że tym jesteśmy, nie wpływa to w żaden sposób określająco na życie ludzkie; całość bowiem zależy od przesłanki, że my wszyscy jesteśmy ludźmi. To określenie two-

rzy 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 niemówiącym określeniem pobocznym, które jako takie znowu leży przed każdym początkiem.

Przypuśćmy (nie zastanawiając się więcej nad tym, że to jest dziwne przypuszczenie; przecież wyjaśnimy wnet sprawę) — przypuśćmy zatem, że jesteśmy wszyscy łotrami, „osławionymi” osobistościami. Jeżeli tym 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 tym jesteśmy, to nie jest niczym być tym; 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 tym, że my wszyscy jesteśmy chrześcijanami. Jeżeli wszyscy jesteśmy chrześcijanami, to pojęcie to jest zniesione. Że jesteśmy chrześcijanami, leży wtedy jako obojętna rzecz uboczna przed początkiem — a teraz 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 na-

mi, 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.

Uczył 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 karbach i wychowywać ich. To było myślą Boga. My, ludzie, musielibyśmy wprawdzie powiedzieć w pewnym znaczeniu, gdyby nam wolno było, że to był najkapryśniejszy pomysł, jaki Bóg mógł mieć, tak nas złożyć i przeszkodzić nam w tym, co jako stworzenia zwierzęce

uważamy za szczęście: żyć w kupie, zawsze jeden tak samo „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 tego spróbować podstępnie; jesteśmy wszyscy chrześcijanami, więc *eo ipso* chrześcijaństwo usunięto.

I tu zatrzymujemy się też. Całość jest łotrostwem. Tych 2000 kościołów, czy ile ich tam jest, jest, po chrześcijańsku rzecz biorąc, łotrostwem; tych 1000 duchownych w aksamicie, jedwabiu, tybecie<sup>192</sup> i orleanie<sup>193</sup> jest, po chrześcijańsku rzecz biorąc, również łotrostwem — gdyż całość polega na łotrowskim przypuszczeniu, że my wszyscy jesteśmy chrześcijanami, tzn. na łotrowskim usunięciu chrześcijaństwa.

---

<sup>192</sup>*tybet* — cienka, miękka tkanina z wełny czesankowej. [przypis edytorski]

<sup>193</sup>*orlean* — lekka tkanina półwełniana. [przypis edytorski]

Dlatego jest też dziwnym rodzajem eufemizmu, jeżeli się tym uspokajamy, że wszyscy będziemy zbawieni albo że „każdy tak samo będzie zbawiony jak inni”. Ten adres bowiem nie jest w niebie znany; pod tym adresem tak samo nie dostaje się do nieba, jak lądem nie można się dostać do Nowej Holandii<sup>194</sup>.

## POWSTANIE W UPORZE — POWSTANIE W OBŁUDZIE ALBO APOSTAZJA<sup>195</sup> OD CHRZEŚCIJAŃSTWA

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

---

<sup>194</sup>*Nowa Holandia* — może oznaczać kolonię holenderską w Ameryce Północnej lub Południowej. Nazwą tą dawniej określano też Australię. [przypis edytorski]

<sup>195</sup>*apostazja* — odstępstwo od wiary. [przypis edytorski]

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

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

Odnosi się to również do chrześcijaństwa. Że odstępstwo od chrześcijaństwa już dawno nastąpiło, tego nie zauważono, gdyż odstępstwo, powstanie, 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 tym zupełnie otwarcie, że jego uczniowie mają krzyżować ciało, siebie samych nienawi-

dzić, 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 — tym 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, aby wprost powiedzieć do Boga: „W to się nie mogę wdawać”; chycono się obłudy i są-

dzono, że się jest przez to zupełnie ubezpieczonym.

Chwycono się obłudy; sfalszowano pojęcie chrześcijanina.

Być chrześcijaninem, mówiono, jest czymś szczęściem i błogością. „Czymże byłbym, ach, czymże byłbym, gdybym nie był chrześcijaninem! Co za nieocenione szczęście być chrześcijaninem! Tak, być chrześcijaninem, to dopiero użycza życiu prawdziwego znaczenia, to daje radości smak i upojenie w cierpieniu”.

W ten sposób staliśmy się wszyscy chrześcijanami. I odtąd rzecz szła gładko; artyści, których za to opłacano, kapali od namaszczonych słów i górnolotnych frazesów, ślali spojrzenia pełne zachwyty ku niebu i dawali łzom płynąć strumieniami; nie mogli dość przesadnie dziękować Bogu za wielkie szczęście, że jesteśmy chrześcijanami itd. A tajemnicą jest: sfalszowaliśmy pojęcie chrześcijanina i spodziewamy się teraz, przez łotrowskie, obłudne pochlebstwo, przez ckliwe, wiecznie powtarzane podziękowanie za to — że jesteśmy przeciwi-

stwem tego, co on rozumie przez chrześcijanina, przez to spodziewamy się utoczyć mu woskowy nos, jak przez to nas samych oszukujemy; przez gorące podziękowanie za to, że jesteśmy chrześcijanami, spodziewamy się ujść przed tym, że się nimi stać powinniśmy.

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 tym, czym są, a właściwa dwuznaczność przez to właśnie zostaje usunięta, że się je tak nazywa. Kościół, przeciwnie, jest dwuznacznym miejscem; kościoły ochraniające przez państwo w „społeczeństwie chrześcijańskim” są najdwuznaczniejszym, co kiedykolwiek istniało.

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



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

---

Wszystkie zasoby Wolnych Lektur możesz swobodnie wykorzystywać, publikować i rozpowszechniać pod warunkiem zachowania warunków licencji i zgodnie z Zasadami wykorzystania Wolnych Lektur.

Ten utwór jest w domenie publicznej.

Wszystkie materiały dodatkowe (przypisy, motywy literackie) są udostępnione na Licencji Wolnej Sztuki 1.3.

Fundacja Nowoczesna Polska zastrzega sobie prawa do wydania krytycznego zgodnie z art. Art.99(2) Ustawy o prawach autorskich i prawach pokrewnych. Wykorzystując zasoby z Wolnych Lektur, należy pamiętać o zapisach licencji oraz zasadach, które spisaliśmy w Zasadach wykorzystania Wolnych Lektur. Zapoznaj się z nimi, zanim udostępnisz dalej nasze książki.

E-book można pobrać ze strony:  
<http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/kierkegaard-wybor-pism>

Tekst opracowany na podstawie: Søren Kierkegaard, Wybór pism, tłum. M. Bienenstock, Nakład Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, Lwów 1914.

Wydawca: Fundacja Nowoczesna Polska

Publikacja zrealizowana w ramach projektu Wolne Lektury (<http://wolnelektury.pl>). Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury. Reprodukacja cyfrowa pochodzi ze zbiorów Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu.

Opracowanie redakcyjne i przypisy: Aleksandra Kopeć-Gryz, Aleksandra Sekuła, Elżbieta Sekuła.

Okładka na podstawie: Søren Kierkegaard at his High Desk, Luplau Janssen, domena publiczna

ISBN 978-83-288-6353-8

*Wesprzyj Wolne Lektury!*

Wolne Lektury to projekt fundacji Nowoczesna Polska – organizacji pożytku publicznego działającej na rzecz wolności korzystania z dóbr kultury.

Co roku do domeny publicznej przechodzi twórczość kolejnych autorów. Dzięki Twojemu wsparciu będziemy je mogli udostępnić wszystkim bezpłatnie.

*Jak możesz pomóc?*

SØREN KIERKEGAARD *Wybór pism*  
Przekaz 1% podatku na rozwój Wolnych Lektur: Fundacja Nowoczesna Polska, KRS 0000070056.

Dołącz do Towarzystwa Przyjaciół Wolnych Lektur i pomóż nam rozwiązać bi-