

Janko Lavrin / Tolstoj in Nietzsche

(Slavnostno predavanje v Kings College-u pred Angleškoruskim društvom, dne 4. sušca l. 1924.¹ Iz angleščine preložil Gliša Koritnik.)

I.

Primerjanje Nietzscheja s Tolstim je tako zapeljivo kakor nehvaležno delo. Zapeljivo je zaradi pravcate oprečnosti med njima, a nehvaležno zaradi tega, ker so to temo že prečesto in premnogi obravnavali. Toda navzlic še tako osvetljujočim esejem Merežkovskega in Šestova predmet sam še nikakor ni izčrpan. Še najdemo lahko to ali ono stališče, da se približamo tako Nietzscheju kakor Tolstemu, dasi moramo priznati, da sta njuni doktrini izgubili mnogo na važnosti, ki se jima je bila pripisovala (bodisi po pravici bodisi po krivici) pred nekaterimi desetletji. V nekaterih ozirih so njuni nauki v resnici pokriti z dokaj debelo plastjo prahu, ki se ga drznemo iztepavati vedno in vselej — vsaj tako dolgo, ko poizkušamo njune nazore suboparno, akademično pretresti. Vsekakor bi bilo golo seštevanje njunih debitnih in kreditnih postavk po vseh predpisih filozofičnega knjigovodstva dandanes ne le skrajno nezanimivo, temveč morda celó zmotno. Oba, Tolstoj kakor Nietzsche, nista namreč razvijala svoje filozofije tako, da bi nam v redu odkrila svoje zadnje skrivnosti, temveč, da bi nam jih mogoče v redu prikrla. Potemtakem nam je mogoče popolnoma doumeti njune ideje šele tedaj, ko smo jih presejali skozi rešeto njune osebnosti; in metodo tega načina lahko vzamemo od samega Nietzscheja.

Kakor znano, je bil Nietzsche nedosegljiv veščak v ogledovanju skozi luknjo ključavnice v delavnico, kjer se izgotavljajo ideje in ideali razne vrste. In indiskreten, kakršen je bil vedno, nam je pokazal vzgledno predvsem na samem sebi, da so zunanji pojavi in skriti notranji motivi vsakega filozofa dve skrajno razlikujoči se stvari. Naglasiti moramo, da sta zavestno in »nezavestno«¹ stališče napram življenjskim problemom na strani filozofov često nasprotna tečaja. In če je temu tako, tedaj nam vsaka doktrina — tudi doktrina, ki je pravkar prestopila

¹ Ta govor je natisnjen do pičice tako, kakor sem ga govoril. Podrobnejše razvijanje nekih misli, ki sem v njem le namignil nanje, najdete lahko v nekaterih mojih knjigah, predvsem v knjigi Tolstoy, Nietzsche and Modern Consciousness.

prvo mladost — odkrije lahko novo globino in novo zanimivost, čim pridemo na sled ne idejam, ampak tistim skritim potom idej, katerih se mislec morda le napol, ali pa celó prav nič ne zaveda.

Ni treba omenjati, da velja tak način doumevanja le glede tistih filozofov, ki niso zgolj «registrirajoči aparati», temveč realna človeška bitja, s človeškimi bolestmi in strastmi, ljudje iz mesa in krvi. Z drugimi besedami: prava privlačnost filozofije se prične šele tam, kjer pride raziskujoči intelekt v aktivni stik z realno utripajočim življenjem, kjer je globoka misel r e z u l t a t globokega življenja, a ne strahopeten substitut zanj. To ne pomeni, naj se nadomesti filozofija z golimi osebnimi «izpovedmi»; istočasno ne moremo zanikati, da nam predvsem globoki o s e b n i stiki — dovolite nam to — predstavljajo Nietzschejevo nesistematično filozofijo bolj živahno, bolj mikavno, kakor sto skrbno urejenih in kanoniziranih akademskih sistemov. Kajti, naj je že naše osebno mnenje o Nietzschejevih nazorih kakršnokoli, vendar čutimo v njih ves patos, vso strast, vse oprečnosti silnega življenja. In njegovo stališče do ugledne, službene filozofije, je prav takšno, kakršno je bilo stališče katoliškega dvomljivca Pascala, ki se je nekoč izrazil: «Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher.» Nietzsche je povedal več ali manj isto, pišoč o filozofiji svoje vrste: «Mi filozofi si ne usojamo ločiti dušo od telesa, kakor ju ločijo drugi ljudje, a še manj si usojamo ločiti duha od duše. Mi nismo misleče žabe, nismo predmete ponazorjujoči in registrirajoči aparati z mrzlim drobom — naše misli se morajo neprestano porajati iz naše boli in kakor mati moramo z njimi deliti vse, kar imamo v sebi, kri, srce, gorečnost, radost, strast, muko, vest, srečo in nesrečo. Življenje — to pomeni za nas neprestano izpreminjati v luč in plamen vse, kar doživljamo in kar imamo; nemogoče je, da bi ravnali drugače.»

II.

Potemtakem tvori izhodišče našega izsledovanja vprašanje: kakšen tip mentalitete more proizvajati take nazore, kakršne imata Nietzsche in Tolstoj? In odkrivši, da pripada obema v glavnem sličen tip, se moramo vprašati: kako da sta prišla kljub temu do tako nasprotujočih si doktrin? Ugotovimo takoj tukaj, da kristjan Tolstoj in antikrist Nietzsche, dasi izključujeta drug drugega kot misleca in moralista, izpopolnjujeta psihologično drug drugega, kajti to sta le antipoda ene in iste

mentalitete. Njuno delo poizkuša rešiti eno in isto notranjo dilemo — od nje nasprotnih koncev.

V obeh slučajih vidimo torej, da njuna filozofija ni bila izrodek njunih možganov, temveč njunega trpljenja. Njuno mišljenje nima nič opraviti s kakršnokoli »teorijo o spoznanju«, temveč edinole z njuno notranjo borbo, ki jima je bila glavna in često celó edina pot do spoznanja. V tej borbi sta potrebovala svoje filozofije zdaj za orožje zdaj za pribežališče, a praktično vedno za krinko — za krinko pred drugimi in pred samim seboj. Njuna načela niso imela zanju toliko vrednosti kot da bi bila »prava«, temveč le v toliko, v kolikor so jima bila zadostno sredstvo proti razcepu v samem sebi.

Ne mislim le na staro, precej sirovo delitev »mesa« in »duha«, temveč predvsem na višji sodobni pojav: desintegracijo duha samega v njegove antagonistične elemente in vrednote. Konflikt med impulzi človeka - boga in Boga - človeka (da rabim Dostojevskega terminologijo), zavzema mesto le na duhovnem polju in le-ta je mnogo bolj srdit, neizmerno večji in tragičnejši kot stari spor med »mesom« in »duhom«. Danes imamo konflikt med zavestnimi in podzavestnimi resnicami, kakor jih je naslikal Dostojevskij v Razkolnikovu in Ivanu Karamazovu; na svojem polju so le-te enako vredne, ali čim se kdaj srečajo, izključujejo druga drugo. Še več, ena in ista »resnica« bi korenito izpremenila vso svojo notranjo vsebino, če bi jo prenesli na drugo polje — dejstvo, ki povzroča, da je vrednost samodopadljivih »logičnih« resnic vedno bolj problematična. Povsem svojevrstno je dejstvo, da je nevarnost razcepa in desintegracije tem hujša, čim silnejša je notranja življenjska moč. V prejšnjih časih so bile močne verske ideje same dovoljne, da rešijo posameznika te nevarnosti, nudeč mu preprosto, krepko duhovno žarišče, ki ni samo branilo njegove osebnosti pred razcepom, temveč ga je tudi priklepalo k ostalemu človeštvu. Ali dandanes, v dobi splošnega skepticizma, so izgubile religiozne ideje popolnoma svojo prejšnjo moč. In tako je človek, ki se hoče rešiti pred samim seboj, prisiljen iskati raznih substitutov, ali celó samovoljnih iluzij, v katere poizkuša verovati. Bodimo torej odkritosrčni: namesto močne vere imamo le močno v o l j o verovati. Današnji iskatelj vsiljuje samemu sebi tako resnice, ki jih potrebuje kakor tudi vero vánje. In čimbolj sluti, da mu lastna vera peša, tembolj strastno hoče vztrajati v njej in jo ohraniti trdno — tako dolgo, da postane fanatičen v svojih

idejah, ne zato, ker veruje vanje, temveč zato, ker se neprestano boji, da ne veruje zadostno, ali da sploh nič ne veruje.

Tak je, mimogrede, tipičen obraz sodobnih idealistov. Naš sodobni idealizem ima resnično malo skupnega z vero naših prednikov, ki so bili idealistični bodisi iz naivnosti bodisi iz »plemenite« sentimentalnosti, izpremešane s sanjaviim romantizmom. Verovali so v življenje, ker so premalo poznali in videli njegovo negativno stran. Naš problem je nasproten: kako pripraviti same sebe do vere v življenje, dasi čutimo in vidimo preveč njegove negativnosti — več kakor je moremo prenesti. Ta občutek, združen z vsemi oprečnostmi izven nas in v nas, bi lahko postal tako moreč, da bi nam zagrozil s katastrofo. In ker nimamo nikake splošne vrednote več, da bi se oprli nanjo, je zadnji izhod, ki nam najčese preostane — *sauve qui peut*.

Iz tega razloga pričanja življenje samo razvijati filozofijo: naš pravi instinkt samoohranitve nam hoče često sugerirati tiste »resnice« in vrednote, ki nam omogočajo vsaj začasen izmik iz naše »neobčutljivosti« (*impasse*). In če vztrajamo pri splošni veljavnosti teh resnic, ravnamo tako — nezvestno in za vsako ceno — ne zaradi splošnosti, temveč le iz ozirov do nas samih.

Doktrini Tolstega in Nietzscheja bi bili lahko v splošnem dobra ilustracija tega naziranja.

III.

Vsi poznamo Tolstega tako zvano krščanstvo. Vemo, kako gladka in »logična« se dozdeva na prvi pogled ta doktrina. Toda sam Tolstoj, ki je strastno pridigal lastno tolmačenje Kristovega nauka, je pisal svoji teti grofici A. Tolsti v dobi svojega iskanja (1877), da je zanj vera le »vprašanje človeka, ki se potaplja in išče nečesa, da se oprime zanj in se izogne neizbežnemu poginu, ki ga sluti z vso svojo dušo. Tekom zadnjih dveh let« nadaljuje, »se mi je dozdevalo, da bi me mogla vera rešiti... A ko sem se slučajno oprijel te rešilne deske, se mi zdi, da pojdem z njo vred na dno... Ako me vprašate, kaj mi brani, da ne morem plavati z desko po površini, vam tega ne bom povedal, ker se bojim, da bi vas motil v vaši veri, a jaz vem, da je vera največja blagodat. Vem tudi, da se boste smejali ob misli, da bi vas mogel moj dvom motiti; ampak važno je vedeti, ne to, kdo od nas bolje misli, temveč, kaj bi moral vsakdo storiti, da se reši pred potopom. Vsled tega vam ne bom govoril

o tem; nasprotno, radoval se bom nad vami in nad vsemi tistimi, ki plovejo na malem čolnu, ki mene ne more voditi. Imam dobrega prijatelja, učenjaka Strahova, ki je eden najboljših ljudi, kar jih poznam. Strinjava se domalega v idejah o religiji in prepričana sva, da ni mogoče življenje brez religije, a vendar ne moreva verovati.»

In zdaj poslušajmo, kako izdaja napol slepi, bolni Nietzsche skrivnost svoje filozofije. Popolnoma odkrito izpoveduje, da njemu ne pomeni filozofiranje, loviti kakršnokoli abstraktno resnico ali kaj drugega, temveč, da mu je to edinole sredstvo, ohraniti samega sebe, zdravilo, ki si ga je zvaril sam. Tako piše l. 1882. Hansu von Bülowu: «Ne bom omenjal nevarne narave svojih emocij, toda reči moram, da me je izpremembra v načinu mišljenja in čutenja, ki sem mu dal duška v svojih spisih tekom zadnjih šestih let, ohranila pri življenju in povzročila, da sem malone okreval. Kaj me briga, če trdijo moji prijatelji, da je sedanje moje stališče glede 'svobodnega duha' ekscentrična poza, sklep, ki da sem ga bil napravil s stisnjenimi zobmi in ga siloma izkrivljenega vsilil svojemu pravemu nagnjenju. Bodi temu tako! — Naj bo to 'druga natura'; jaz bom pa le dokazal, da sem mogel biti le radi te druge nature v oblasti prve nature.»

In v predgovoru k drugi izdaji knjige «Menschliches, allzu Menschliches» (1886), se izjavlja še dalje. Odkrito pravi, da je njegova filozofija nekakšna premišljena samoprevara: «Vzemimo, da me bodo po pravici grajali (zaradi te samoprevare)», pravi, «a kako veste, kako bi mogli vedeti, koliko žrtvovanja, koliko utemeljenosti in višje zaščite je v taki samoprevari — in koliko lažnivosti še zahtevam, da si v redu privoščim zopetnega in zopetnega razkošja svoje odkritosrčnosti? ... Skratka, jaz še živim; a življenje zahteva, ne glede na nas same, iluzij, ono živi od iluzij... ampak! Vedno pričenjam in ravnam tako, kakor sem ravnal vedno, stari nemoralist in ptičji zankar, govorim in govorim nemoralno, ultramoralno, onstran dobrega in zlega!»

Ta mesta dokazujejo, da ima Nietzschejeva filozofija s Tolstega krščanskim naukom sličen notranji nagib. Tolstoj kakor Nietzsche je upal, da najde v svoji doktrini življenjsko bojo, ki naj bi ga obvarovala pred utopitvijo. Toda medtem ko je imel Nietzsche dovolj poguma odkrito priznati to, je poizkušal Tolstoj vedno skriti svojo skrivnost za pobožno, često preveč pobožno prevleko. Transvalvacije obeh mislecev so bile največ

in krutosti, vsled svoje betežnosti in absolutnega nedostajanja resnične «moči» je kričal vedno bolj po «volji za močjo». Boril se je potemtakem z raznimi slabostmi svoje dobe v isti meri, v kateri bi se jih bil rad iznebil.

V zvezi s tem je Nietzschejevo stališče do Wagnerja po eni strani in do krščanstva po drugi strani posebno tipično. Splošno je znano, da je ob pričetku svoje karijere našel Nietzsche v Wagnerju svojega najboljšega prijatelja in pomočnika. In vendar se je po svojem drugem obisku v Bayreuthu (1876) Nietzsche sprl z Wagnerjem brez vsakega zunanjega povoda. Pokazal mu je hrbet za vedno; in dasi je bil velik oboževatelj Wagnerjeve glasbe, je začel kmalu napadati to glasbo s histerično srditostjo, ki se je stopnjevala polagoma skoro do patološkičnosti (v svojih pamfletih Nietzsche contra Wagner in Wagnerjev slučaj). Vendar je dvomljivo, če je napadal Nietzsche Wagnerja z resnično strastjo. Dozdeva se nam torej, da je s temi napadi naskočil Nietzsche bistveno samega sebe. Ali bolje, zdravnik Nietzsche je napadel bolnika Nietzscheja. Vedel je, da mu je treba Wagnerjeve glasbe kot nekakega narkotičnega sredstva. A v pravem hipu je odkril, da je Wagnerjeva glasba le močno narkotično sredstvo in tako vedno bolj nevarno vsled osebne vdanosti velikemu skladatelju. Zato je pretrgal Nietzsche vse prijateljske vezi z Wagnerjem — pretrgal jih je, ne da bi se jim bil iztrgal. Ko je Wagner šest let pozneje umrl, je napisal Nietzsche sledeče značilne vrstice svojemu prijatelju Petru Gastu: «Zdaj sem boljši in držim celó, da je Wagnerjeva smrt najuspešnejši pripomoček, ki bi mi ga mogli pravkar dati. Težko mi je bilo živeti šest let v opreki s človekom, ki je bil eden najbolj čislanih ljudi na zemlji in moja konstitucija ni dovolj trdna za tako pozicijo.»

Poudarjal sem Nietzschejevo stališče do Wagnerja, ker je v nekem oziru analogno njegovemu stališču napram krščanstvu. Kot bolehavec je Nietzsche nedvomno vedel, da je krščanstvo s svojo globoko resignacijo edina religija, ki bi mu mogla nuditi tolažbo v njegovi bedi. Ali prav iz tega vzroka jo je bolj in bolj zametaval kot religijo slabosti in dekadence. Če bi bil tudi veroval, mu ne bi bil dovolil njegov ponos, da se poniža, če je ponižnost in odpoved osebna ugodnost — prijetno zavetišče, miren pristan. Nikoli ni «zvitorepil» pred Bogom, ravno vsled tega ne, ker ga je potreboval za zadnje in edino pribežališče v svojem trpljenju. V svoji nesreči je smatral vsako jadikovanje, vsako ljubimkovanje s filozofijami ali tolažbo-

nosnimi religijami za nekaj nemožatega in nespodobnega. Rajši je povečaval svojo muko, kakor da bi se zatekel v kako doktrino, katere notranje, skrite motive si je razlagal kot prikrito bojazen pred trpljenjem in hrepenenjem po duševni udobnosti. Po drugi strani je črpal Nietzsche iz tega pravcatega kljubovanja večjo vzhičenost, kakor bi mu jo bila mogla nuditi kakršnakoli pasivna religiozna odpoved. Užival je v svoji drznosti in potrpljenju edinole iz tega vzroka, ker je bila to najboljša pot, izpremeniti svoje trpljenje v iluzijo prometejske moči ali celó v vodometa kljubovalne radosti. Hraneč se tako iz lastnih ran, je našel Nietzsche vedno dovolj pretvez za poveličevanje iluzij svoje «moči», svoje smelosti in notranje neodvisnosti, devajoč nekako samega sebe na inkvizicijo. Tako je užival v boju zoper samega sebe. In ta boj je bil najčešče izvor njegovi inspiraciji.

Nietzschejev strastni boj proti krščanstvu je postal na ta način bistveno le boj proti samemu sebi. Kakor znano, je bil sin pobožnega pastora in v otroški in mladostni dobi sam ne- navadno pobožen. Stopivši na vseučilišče v Bonnu, se je vpisal najprej na teološko fakulteto (katero je pa kmalu zamenjal za klasično filologijo). Zelo pomembno je tudi, da je bil Nietzsche v zasebnem življenju skrajno ponižen in spoštljiv do drugih. Bil je v resnici pravo vtelesenje krščanske ponižnosti in ljubezni do bližnjega. V tem oziru je čudovit kontrast Tolstemu, ki je ohranil velik del napol zadušenega egoizma celó v svoji krščanski ljubezni. Druga krščanska poteza Nietzschejeva je njegova tankovestna moralnost celó v njegovih mlajših letih, ki jo zelo radi stavijo ob bok viharne mladosti Tolstega. Nietzsche je pravcati n a r o b e - k r i s t j a n. Bližji je Pascalu ali sv. Pavlu, kakor starim Grkom. Ves njegov temperament, več — ves njegov podzavestni «jaz» — je bil globoko religiozen, kajti njegov intelekt je stremel ves čas za religijo in vztrajal le na tistih biologičnih vrednotah, ki jih je mogel sprejeti ob svoji tankovestni «intelektualni vesti». A njegova religiozna narava je vtihotapljala iracionalne in metafizične elemente tudi v njegovo «biologično» Weltanschauung — da omenimo le njegovo teorijo o Dionizu ali njegovo «Večno obnovo».

Nietzschejevi protireligiozni izbruhi so bile narobe-religioznosti. Bili so potemtakem konflikt med njegovimi instinkti in prepričanji, med njegovo spiritualno in intelektualno vestjo. Jasno razumevanje teh konfliktov bo vedno najboljši ključ do njegovih kontradikcij, do jakega liričnega patosa njegovih del, kakor tudi do vsch tistih neštevilnih krink, za katerimi je

izkušal skriti svoje pravo lice. Lahko tako dokažemo, da je Nietzscheja ves čas podzvestno vleklo h Kristu. Na mnogih mestih (tudi v njegovem Zarathustri) lahko skoroda čutimo ganljivo ljubezen in obožavanje Krista samega. Toda čimbolj so ga silili podedovani instinkti, da bi sprejel Krista in njegovo religijo, tem močnejši je bil njegov upor na strani zavestne volje. Ta upor je pozneje opravičeval z nižjimi, zgodovinskimi oblikami krščanstva, v katerih je našel le prikrito slabost, bojazljivost, lažnivost, hinavščino in zakrinkan utilitarizem ne posebno vzvišene vrste.

Ravno ta pritajeni in brezkompromisni kristjan v Nietzscheju samem je bil vzrok, da je obrnil hrbet krščanstvu. Kakor pravi: «Usodna poteza krščanstva je v nujnem dejstvu, da je ta vera postala bolehná, nizkotna in vsakdanja, kakor so bile bolehné, nizkotne in vsakdanje potrebe, ki jim je imela streči.» In še dodaja sam: «Krščanstvo mojih prednikov dosega svoj logični zaključek v meni; stroga intelektualna vest, vzgojena in ustvarjena od krščanstva samega, se obrača proti krščanstvu; v meni krščanstvo poveljuje in premaguje samo sebe.»

V.

Tolstega dilema je analogna Nietzschejevi. On je Nietzsche od drugega konca. Kakor bi lahko označili Nietzschejevo paganstvo za pritajeno krščanstvo, tako je Tolstega krščanstvo pritajeno paganstvo, t. j. paganstvo, ki poizkuša za vsako ceno zadrgniti vrv samemu sebi. Nietzsche je bil v mnogih ozirih močan kristjan najčistejšega tipa; mladi Tolstoj je bil obratno močan pagan v najboljšem pomenu te besede. To je dokazal že Marežkovskij tako jasno, da se mi ni treba spuščati v nikaka dokazovanja in ilustracije.

Mimogrede najdemo dokaze iz prve roke v Tolstega delih, vsaj v tistih, ki jih je napisal pred svojim «spreobrnjenjem» (Kozaki, Vojna in mir, tudi Ana Karenina i. dr.). Medtem ko je bil Nietzsche morda najbolj tragičen sodobni «deraciné» — človek popolnoma «izven svoje dobe» (unzeitgemäß), se dozdeva, da je Tolstoj tako globoko in temeljito vkoreninjen v grudi in primitivnih ljudeh svoje zemlje, da ima celó njegova umetniška vizija in intuicija predvsem značaj primitivnega pagana ali otroka, ki je še napol potopljen v kolektivno dušo množice, iz katere črpa življenjsko moč, inspiracijo, bistrovidnost bodočih pojavov in celó instinktivno spoznavanje stvari. Tolstega duh je bil jak in velik predvsem vsled zaprtega orga-

ničnega (t. j. podzvestnega) stika s svojo raso in grudo, medtem ko je njegova stvarilna moč pešala v istem razmerju, v katerem se je oddaljeval od nje.

Preobilica paganske življenjske moči in instinktivnega veselja do življenja, z vsem njegovim bogastvom in lepoto, je bil eden izmed tečajev Tolstega umetniškega ustvarjanja. Vsled tega je jasno, da je moral biti njegov drugi tečaj skoz in skoz prevzet od strahu, ki preti uničiti življenjsko moč, veselje in lepoto: od strahu pred smrtjo. Smrt in uničenje je direktna negacija življenja in meče tako straščno senco na vse minljive stvari. Lepoto in veselje do življenja bi mogli brez prigovora sprejeti le pod pogojem, da življenje ne mine in ne izgine. Toda življenje mine in izgine. Smrt preži vsepovsod. In ravno to brezčutno dejstvo smrti je polagoma podminiralo Tolstega življenjsko moč in mu napravilo življenje tako strašno, da mu je hotel napraviti konec, kakor čitamo v njegovih pretresljivih *«Izpovedih»*: *«Kar sem bil doživel, tega ni bilo več in ničesar novega mi ni več nudilo življenje. Moje življenje je prišlo do premirja. In to ni bilo nikako življenje, kajti stremljenj, v katerih izpolnitvi sem videl njegov zmisel, nisem imel več... Nemogoče je bilo, da bi ostal tam, kjer sem bil, nemogoče, da bi šel nazaj, in nemogoče, da bi zaprl oči in se izognil misli, da me ne čaka nič drugega kakor trpljenje in resnična smrt — popolno uničenje.»*

In kakor je bila prva polovica Tolstega literarne delavnosti neprestano uživanje živega življenja brez ozira na smrt, razkošje, ki je doseglo vrhunec v *«Vojni in miru»*, tako je bila druga polovica neprestano prizadevanje, opravičiti to resnično življenje pred smrtjo. Tu je bil vzrok njegovemu iskanju zmisla življenja, ali še bolje, zmisla smrti. Predvsem zaradi tega iskanja je mobiliziral Tolstoj vse pripomočke svojega razuma, da bi zgradil kar najbolj racionalističen evangelij samega sebe, v čigar okvir je poizkušal spraviti ne le svojo bogato individualnost, temveč tudi vse socialno in politično življenje modernega človeka. *«Smrt, smrt, smrt vas čaka vsako sekundo,»* vzklika v spisu *«Kaj verujem»*. *«Vaše življenje koraka pred očmi smrti. In ko delate za svojo bodočnost, veste, da vas čaka le eno — smrt. In ta smrt uničuje sproti vse vaše delo. Dosledno je, da življenje za same sebe ne more imeti zmisla. Življenje, ki bi imelo zmisel, je iskati drugje; biti mora življenje, čigar cilj ne leži v pripravljanju nadaljnega življenja za samega sebe.»*

Tolstega racionalistični krščanski nauk ni nič drugega nego krinka za lastno strašilo — smrt. Njegova sebičnost se je izpremenila v lasten beg pred strahom in muko. Ker ni mogla najti njegova strašna življenjska moč spričo smrti primerne opravičbe, se je obrnila naravno proti sami sebi. «Zmisel» Tolstega mišljenja o življenju bi bil eventualno uničiti življenje. Potemtakem je bistvo Nietzschejevega paganstva skrajno kljubovanje, bistvo Tolstega krščanstva skrajna resignacija. Da citiramo njegove lastne besede: «Krščanstvo ne nudi sreče, temveč varnost; ono vas popelje na dno, kjer vam ni več mogoče pasti.» (Tolstega dnevnik iz l. 1896.) In zopet: «Za tistega, ki živi skoz in skoz spiritualno življenje, postane življenje tako nezanimivo in nadležno, da se z lahkoto loči od njega.»

Bolehni Nietzsche se je le predobro zavedal slabosti svojega telesa; iz tega vzroka je kar najbolj poudarjal (z voljo in filozofijo) «biologičnega» človeka nasproti svojemu preveč razvitemu duhu. Zbiral je vse pripomočke svojega neugnanega razuma v prvi vrsti zato, da z njimi z neprestanim tokom sveže, življenjske moči v redu zalaga svoje propadajoče telo. Nasprotno se je obrnil Tolstoj, čigar dilemo je pripisovati predvsem prekipevajoči življenjski moči telesnih instinktov, proti temu resničnemu, biologičnemu človeku, ki ga je Nietzsche tako povelilčeval.

Nietzsche je križal svojega duha na svojem mesu, Tolstoj je križal svoje meso na svojem duhu. Toda ne prvi ne drugi ni bil «odrešen». In čimbolj sta se zavedala tega, tem strastneje sta vztrajala pri dejstvu, da sta to, kar izpovedujeta, ali bolje, kar bi rada bila. Močni pagan Tolstoj je dokazoval na vse pretege, da je kristjan in le kristjan; a latentni kristjan Nietzsche je kričal venomer proti krščanstvu, da bi popolnoma prepričal samega sebe in druge, da ni bil še rojen strašnejši protikristjan, kakor je on.

To so bili glavni nagibi, da sta formulirala Tolstoj in Nietzsche svoji doktrini.

VI.

Danes je splošno priznano, da Tolstoj v prvi vrsti ni verski, temveč moralni učitelj. In kot moralist predstavlja krasen zgled za to, kar označuje Nietzsche (precej podcenjevalno) za Sokratovo mentaliteto. In res spaja on z zelo slabim religioznim

čutom zelo strogi moralni čut.³ Na drugi strani izdaja Nietzsche svoje latentno religiozno navdušenje (verve) z vsako vrstico, a najbolj na tistih mestih, ki se obračajo naravnost proti religiji. Dočim je Tolstega deizem na videz često nereligiozen, je resnični Nietzschejev ateizem v neki meri religiozen. Toda povsem ločena od tega je druga temeljna razlika med obema — razlika na polju zavesti.

Razvoj človeške zavesti mora iti po treh zaporednih stopnjah: 1. Preindividualna (ali patrijarhalna) stopnja, v kateri se individuum sam kot tak še ni izločil iz «narave» ali iz kolektivnega, množinskega «jaza». Ta vrsta zavesti, ki ne pozna ne disharmonije ne notranjih bojov, je simbolizirana v legendah o izgubljenem raj in o zlatem veku. 2. Individualizirana stopnja, ki sledi tej, predstavlja popolno izrutje iz harmonične množinske duše, tako da poizkuša vsak posamezen človek poudarjati lastni «jaz» nasproti drugim «jazom» in nasproti celoti. 3. Ko je to izločenje doseglo skrajno mejo, tedaj je moral posameznik ali poginiti v boju vseh proti vsem ali pa stopiti na polje «supra-individualne» zavesti, kjer se vsak posamezni ego tako razvije in razširi, da lahko sprejme vase celo človeštvo (ne da bi se razblinil v njem).

Druga faza je nastrašnejša od vseh, kajti to je faza civilizacije, izkoreninjenja, razcepa in samorazcepa. To je vzrok, da mnogo duhov opeša na tej človeški Golgoti in prične klicati «nazaj k prirodi» — t. j. nazaj k srečni, otroški dobi človeštva, ki je mogoča le na prvem polju zavesti. Rousseau je bil eden tistih, ki je hotel civilizacijo, namesto da bi jo premagal, zatreti z vrnitvijo k primitivnemu, «naravnemu» človeštvu. Drugi mogočni glas, ki nas kliče nazaj k njemu, je glas njegovega učenca Tolstega.

Tolstega zavest se giblje resnično venomer ob črti, kjer se srečujeta prvo in drugo polje. Vsi njegovi instinkti in njegov intuitivni duh so tako zelo vkoreninjeni na prvem polju (na polju nediferenciranega človeštva), da zamuja a priori vse, kar govori proti temu, zanikajoč, da bi bila razcep in izločitev mogoča. Nasprotno predstavlja Nietzsche pravo mejo druge stopnje. On je na tisti skrajni točki individualizacije,

³ Stroga moralna zavest brez odgovarjajoče religiozne zavesti leži tudi na dnu Ibsenovi notranji tragediji. Podrobnejšo obdelavo te teme najdete v moji knjigi «Ibsen and his Creation». (Colins.)

kjer mora posamezni ego «umreti», da se v redu povzpne na drugo polje (Goethejev *Stirb und Werde*), ali je pa prisiljen, da se uniči v lastni monomaniji ali blaznosti.

In tako laže razumemo, čemu ceni Tolstoj človeško osebnost le v toliko, v kolikor se le-ta žrtvuje strnjeni celoti, in čemu proglašja vsak akt posameznikovega poudarjanja lastnega «jaza» za izviren greh, za pravi izvor vsega hudega na zemlji. Nietzsche zasmehuje boga s precej histerično srditostjo — edinole zato, da bi v redu pribavil človeku tisto neomejeno prostost volje, ki bi ga napravila za edino božanstvo v vesoljstvu: prostost individualnega človeka-boga. Nasprotno govori Tolstoj venomer o bogu; samo on ga pojmuje na način, kot da bi bil predvsem prдавna antiteza vsake kakršnekoli individualizacije, nekakšna Nirvana. Tolstega «glas božji» je v bistvu glas predindividualne množinske duše, ki jo on poveljuje; le-to poizkuša povzdigniti na mesto večnega kategoričnega imperativa — imperativa, uničiti samega sebe in spraviti ljudi na črto na ničli ali blizu ničle.

Tolstoj je nasproten vsaki socialni diferenciaciji, ker vidi v njej le individualno poudarjanje samega sebe in nasilja. Državo in celotno kulturo sovraži ravno vsled tega, ker ima ta svoj temelj na socialni diferenciaciji. On pridiguje celó popolno enoličnost dela, po kateri naj bi vsakdo obdelaval zemljo z lastnimi rokami. Sklepajoč tako dalje, obsoja Tolstoj tudi vzgojo in snažnost obleke kot nevarno, češ, da je tudi to eden izmed elementov razlikovanja med ljudmi. Tako piše v spisu «Kaj naj počnem»: «Danes smatramo za snažno to, da preoblečemo srajco enkrat na dan, jutri, da jo preoblečemo dnevno dvakrat. Danes mora imeti sluga gole roke; jutri si mora natakniti rokavice in v svojih čistih rokavicah mora prinesti pismo na čistem pladnju. In tako ni ne konca ne kraja tej snažnosti, ki je nepotrebna in brezpredmetna ter služi edinole tej svrhi, da se namenoma oddaljujemo drug od drugega in si onemogućujemo občevanje z drugimi, dasi smo prišli do te snažnosti po delu drugih. Še več, proučevajoč to stvar sem prišel do prepričanja, da je celó tisto, kar imenujemo navadno vzgojo, do pičice isto... Vzgoja obstoji iz tistih oblik in pridobitev, ki so preračunjene v svrhu, da ločijo človeka od človeka, in njen predmet je identičen predmetu snažnosti — da se ločimo od črede ubožcev.»

Iz istega, podzavestnega nagnjenja se bori Tolstoj zoper vse zunanje avtoritete, zoper vse zakone, zoper vse manifestacije

kakršnekoli civilizacije in na enak način zoper vse izraze človeškega «jaza» kot takega. Na tej premisi gradi teorijo o «neupiranju», katera je neizogiben, logičen izhod izpod strahu delitve. Vsako upiranje z naše strani, tudi, če se upiramo zlu, je v bistvu akt poudarjanja lastne osebnosti. Ker je ta akt naperjen nujno proti osebnim bitjem, podžiga njihovo napadalno strast in povečuje tako nasilje in razcepljenost med ljudmi. Po Tolstem bi morali ljubiti svojega sovražnika tako zelo, da bi mu morali dovoliti, naj počenja, kar hoče. Celó v slučaju, da bi nas hotel ta umoriti, moramo potrpežljivo žrtvovati sami sebe tej koncepciji ljubezni, ne da bi ganili s prstom v svojo obrambo. Ker naš «jaz» kot tak nima pravice do obstanka, nimamo pravice mi, braniti ga. Tolstoj gre v resnici tako daleč, da prepoveduje celó upirati se besnim pijancem ali pa blaznikom. Pozabivši na ta način popolnoma, da je sam Krist rabil silo, ko je izgnal kupčevalce iz templja, piše v pismu o nasprotni Adin Ballou - jevi teoriji o neupiranju: «Ne morem soglašati s tem, da dovoljuje uporabo sile proti pijancem in bolnikom. Gospod ni dovolil nasilja in tudi mi ga ne moremo dopustiti. Poizkušati moramo, da onemogočimo takim ljudem življenje, toda, ako že živijo, moramo uporabiti vsa mogoča sredstva in žrtvovati sami sebe, toda ne rabiti sile. Pravi kristjan se bo vedno dal rajši umoriti od blaznega človeka, kakor da mu vzame njegovo svobodo.» (1889.)

V znamenitem delu «Kraljestvo božje je v vas» pojmuje Tolstoj celotni zgodovinski razvoj človeštva kot enostaven proces depersonalizacije, čigar zadnja svrha naj bi bila strnitev predindividualne množinske zavesti vsega človeštva. To poslednjo stopnjo človeškega razvoja imenuje Tolstoj kraljestvo božje. V splošnem pa zamenjuje dve povsem različni stopnji — predindividualno in nadindividualno stopnjo človeškega razvoja — na tak način, da se dozdeva, da ostanejo celó tedaj, ko namerava zadnjo strogo zaznamovati, njegovi instinkti in težnje izključno na polju prve, t. j. amorfične stopnje. Z drugimi besedami, celó tedaj, če je Tolstega formuliranje vesoljne krščanske ljubezni in miru ter dobre volje pravo, ni pravo polje, na katerem jih uporabljaja. Odtod izvira n. pr. velika razlika med krščanstvom Tolstega in Solovjeva. V mnogih slučajih rabita oba identične formule, vendar ne ironizira nikdo Tolstega nauka bolj, kakor Solovjev (zlasti v svojih «Treh razgovorih»). On je proglasil Tolstega kar za antikrista in Tolstega

boga za navadnega razumnega sleparja. Enako se izjavlja gledé Tolstega kraljestva božjega, ki da je le »samovoljen in prazen evfemizem za kraljestvo smrti».

VII.

Prepričan, da je celó največji altruizem precejšnja vsotica prikrite sebičnosti, je bil Nietzsche cinično odkritosrčen v tem pogledu. Držal je, da je edinole »volja po moči«, bodisi odkriti, bodisi zakrinkani, priganjač naših dejanj, in je zanikaval vsled tega tiste transcendentalne kategorije o dobrem in zlem, katere je smatral Tolstoj za večne — kot podane enkrat za vselej in obvezne za vse ljudi. Dočim ima Tolstega evangelij v mislih izvendržavno združitev dobrih in blagih ljudi, ujedinenih v tisti predindividualni ljubezni, katera edina more prinesti mir in srečo na zemljo (kakor pravi on), se izjavlja Nietzsche za nujnost krepkih ljudi, ki so dovolj močni, da se smehljajo vsem »udobnim vezem«, ki gledajo lahko z drznimi očmi na življenje v njegovih najstrašnejših razmerah in dokažejo na ta način, da je vredno, da živimo. Namesto da bi se izognil realnosti, išče Nietzsche tragičnega poguma, da ji pogleda iz oči v oči. Vsled tega vztraja ob stvarilni vrednoti strogosti napram samemu sebi in napram drugim. Težko in nevarno življenje je zanj ena prvih zahtev. Kajti naša moč in odpornost raste v toliko, v kolikor smo sposobni, da te nevarnosti premagujemo. Po Nietzschejevem mnenju je potrebna slaba stran življenja v svrhu njegovega resničnega napredka. Potrebna zato, ker višje dobro ne izhaja iz slabosti, temveč iz prekipevajoče moči in preobilja — tisto dobro in tista oplemenjujoča krepost, do katere se povzpne le, kdor si je pridobil najprej pravico do nje.

Dočim temelji Tolstega etika na obveznih moralnih kategorijah, so Nietzschejeva moralna vrednotenja predvsem stvar okusa. On stoji onkraj dobrega in zlega le z ozirom na tako zvane večne kategorije. Toda izven teh precenjuje vse s stališča, ki ga imenuje plemenito ali neplemenito. In neplemenito je njemu vse, kar izhaja iz slabosti in bojazljivosti ali pa iz nedostajanja volje, ki stremi za tem, da premaga sedanjega človeka. Da povemo nekoliko enostavneje: Nietzsche se zavzema za skrajno aristokratični estetični, a Tolstoj za skrajno demokratično estetični ideal človeške družbe. Nasprotje med obema bi označili lahko tudi kot razliko med moralnostjo iz časti in moralnostjo iz pobožnosti — dva mo-

ralna sestava, ki ju je Evropa vedno in vedno zamenjavala, ne da bi ju mogel kdo izmiriti. Nietzsche in Tolstoj sta ekstrema tega antagonizma in kot taka nad vse zanimiva.

Še v marsikaterem pogledu bi mogel pojasniti našo tezo, toda čas me sili, da naglo zaključim ta pičli papir. Vendar bi rad naglasil prej nego končam, da sta Tolstoj in Nietzsche v svojih moralnih teorijah napravila oba eno in isto bistveno napako: zamenjala sta ali celó identificirala svojnost s sebičnostjo (selfness in selfishness). Rezultat tega je, da je sprejel Nietzsche sebičnost v imenu svojnosti, a nasprotno je zavrgel Tolstoj svojnost kakor sebičnost, ker ni razlikoval prve od zadnje. Istočasno sta upotrebljavala analogne metode v boju z lastno dilemo: prvi kot drugi je poizkušal zadušiti polovico svoje osebnosti na korist druge polovice. Toda, ker dušenje še ni zmaga, sta ostala na bojišču — na tistem notranjem bojišču, na katerem se trga in se bo trgala vsa evropska zavest, dokler ne najde sintetičnega izhoda na višje polje.

Lirika

† I v a n C a n k a r / V s p o m i n s k o k n j i g o

(Gospe O. L.)

Kaj bi zapisal v knjigo Ti spomina?
Če bi Ti nauke pel, bi se smejala —
še komaj, da bi mi jih Ti dajala
kot mi jih daje Tvoja sestra Nina!

Če pišem: moja želja je edina,
da bi vsa božja sreča Ti sijala —
bi moja želja nič ne pomagala,
ne dala Ti ne enega cekina!

Nič naukov in želja! Kar je rečeno
od vekomaj, to Ti bo dodeljeno,
edini Bog ve, kaj bo in kedaj!

Ostani, kakor si: veseli smeh
na ustnih, blagost in mladost v očeh
in v srcu Tvojem, Olga, večni maj.

Na Rožniku 12./VII. 1910.