

LEV ŠESTOV



Premagovanje samoumevnosti(Ob stoti obletnici rojstva F. M. Dostojevskega)¹

Τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὴν ἔστι
κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν.
Εὐριπίδης

I

»Kdo bi vedel – ali ni življenje smrt in smrt življenje,« pravi Evripid. Platon je v enem svojih dialogov prisilil samega Sokrata – najmodrejšega med ljudmi, tistega, ki je ustvaril teorijo pojmov in prvi ugotovil, da sta natančnost in jasnost naših sodb poglavitno merilo za njihovo resničnost – da je te besede ponovil. Platonov Sokrat tudi sicer skoraj zmeraj, kadar teče pogovor o smrti, govori isto ali skoraj isto kakor Evripid: nihče ne ve, ali ni življenje smrt in ali ni smrt življenje. Najmodrejši ljudje od vekomaj živijo v tem skrivnostnem brezumju nevednosti. Samo povprečneži vedo zatrdno, kaj je življenje in kaj smrt ...

Kako se lahko, kako se more zgoditi, da se modreci zmedejo tam, kjer preprosti ljudje nimajo nobenih težav? In zakaj so najmučnejše in najneznosnejše skrbi namenjene ravno najbolj nadarjenim? Kaj je lahko huje, kakor da ne veš, ali si živ ali mrtev! »Pravičnost« zahteva, da sta vednost in nevednost o tem med ljudi porazdeljeni enakomerno. In ne samo pravičnost! To zahteva že sama logika; nesmiselno in nepošteno je, da je nekaterim dano razločevati življenje od smrti, drugim pa ne. Kajti tisti, ki razločujejo, in tisti, ki ne, so popolnoma različna bitja, zato jih nimamo pravice imenovati s skup-

¹ Članek sodi v obsežnejše delo Šestova – Na Jobovi tehtnici (*popotovanja po dušab*) – ki je prvič izšlo leta 1929 v Berlinu. Pri prevajanju sem uporabljal novejšo izdajo: Лев Шестов, сочинения в 2-х томах, Издательство «Наука», Москва 1993. Ta in vse naslednje opombe so prevajalčeve, razen če ni navedeno drugače.

no besedo – človek. Kdor zanesljivo ve, kaj je življenje in kaj smrt, je človek. Kdor tega ne ve in čigar pogledu – četudi le poredkoma – za hip uide ločnica med življenjem in smrtjo, ta preneha biti človek in se spremeni ... v kaj se spremeni? Kje je Ojdip, ki mu je sojeno, da razvozla uganko vseh ugank in dožene to skrivnost?

Vendarle pa je treba dodati, da znajo vsi ljudje že »po naravi« razločevati življenje od smrti, to počno brez težav in nezmotljivo. Nevednost se tistih, ki so nanjo obsojeni, poloti šele kasneje, in ker jih ne vara že od nekdaj, jih vselej zateče na mah, nenadoma, od neznanu kod. In še nekaj: tudi tisti, ki jim je ta »nevednost« dana, je nimajo nenehno v lasti. Pojavi se samo kdaj pa kdaj, začasno, in ravno tako nenadno in nepričakovano, kakor se je pojavila, spet izgine. Tako Evripid kot Sokrat in vsi tisti, ki jim je bilo dodeljeno sveto breme poslednje nevednosti, so navadno – podobno kakor vsi drugi ljudje – zatrdno vedeli, kaj je življenje in kaj smrt. V izjemnih trenutkih pa so čutili, da jih zapušča njihova navadna vednost, tista vednost, ki jih je spočela in zbližala z drugimi, njim samim podobnimi bitji in jih tako povezovala z vsem svetom. Tega, kar vedo vsi, kar vsi priznavajo, kar so oni sami še malo prej vedeli in kar je bilo potrjeno in upravičeno, ker je bilo splošno priznано, ne morejo več šteti za svojo vednost. Njihova vednost je drugačna – nepriznana, neupravičena in upravičena biti ne more. Kajpak, ali sploh smemo upati, da bo Evripidova domneva kdaj splošno priznana? Ali ni vsakomur jasno, da je življenje življenje, da je smrt smrt in da lahko zamenjuje življenje s smrtjo in smrt z življenjem samo norost ali zlonamernost, ki si je zastavila cilj, da za vsako ceno postavi na glavo vse očitnosti in vnese v razum nered in zmedo?

Kako je mogel Evripid izgovoriti in Platon pred obličjem vsega sveta ponoviti te izzivalne besede? In zakaj nam jih je zgodovina, ki iztreblja vse nepotrebno in nesmiselno, sploh ohranila? Rekli boste, da gre za naključje: tudi ribja kost ali malovredna školjka se včasih ohranita več tisočletij. Bistveno je, da so se navedene besede sicer res ohranile, a v zgodovini duhovnega razvoja človeštva niso odigrale nobene vloge. Zgodovina jih je spremenila v okamnine, ki pričajo o preteklosti, vendar so mrtve za prihodnost, in jih tako za vekomaj

in nepovratno obsodila. Ta sklep se nam ponuja kar sam od sebe. In resnično: saj vendar ne moremo zaradi nekaj misli, ki so jih izrekli pesniki in filozofi, ovreči splošnih zakonov razvoja človeštva in celo temeljnih principov mišljenja!

Nemara se bo našel še kak drug »ugovor«. Morda nas bo kdo opomnil, da je v neki modri knjigi rečeno: za tistega, ki hoče vedeti, kaj je bilo in kaj bo, kaj je pod zemljo in kaj nad nebom, bi bilo bolje, da se sploh ne bi bil rodil. Jaz pa na to odvrnem, da ista knjiga govori tudi o angelu smrti, ki prileti k človeku, da bi ločil njegovo dušo od telesa, in je čez in čez prekrit z očmi. Zakaj je tako, čemú angelu toliko oči – njemu, ki je že vse videl na nebu in nima na zemlji več česa gledati? Sam mislim, da teh oči nima zase. Dogaja se, da angel smrti, ko pride po dušo, spozna, da je prišel prezgodaj in da še ni napočil čas, ko mora človek zapustiti zemljo. Angel se njegove duše ne dotakne in se ji tudi ne prikaže, a preden se oddalji, neopazno pusti človeku dve izmed svojih neštetihi očes. In tedaj človek nenadoma vidi več kakor drugi ali on sam s svojimi starimi očmi, vidi nekaj čisto novega. In to novo vidi na nov način, ne kakor ga vidijo ljudje, temveč kakor bitja iz »drugih svetov«, tako da to novo ni stvar »potrebe«, temveč »svobode«, torej je in ga hkrati ni – pojavlja se, ko izginja, in izginja, ko se pojavlja. Prejšnje, prirojene oči – kakršne imajo vsi – mu govorijo, da je to »novo« ravno nasprotno tistemu, kar vidijo oči, ki jih je pustil angel. Ker pa so vsa druga čutila in tudi naš razum usklajeni z navadnim vidom in je z njim usklajeno tudi vse človeško izkustvo, osebno in kolektivno, se nova videnja zdijo neresnična, nesmiselna, fantastična, kratko malo prividi ali blodnje prenapete domišljije. Zdi se, da je potrebno samo še malo, pa se bo začela norost: vendar ne pesniška, navdahnjena norost, ki jo obravnavajo celo učbeniki estetike ali filozofije in jo je tisti, komur je bilo potrebno, na ustreznih mestih že opisal in opravičil pod imeni eros, manija ali ekstaza, temveč brezumje, zaradi katerega zaprejo človeka v norišnico. In tedaj se začne boj med dvema načinoma gledanja – prirojenim in podarjenim – boj, za katerega se zdi, da je njegov razplet ravno tako težaven in skrivnosten kakor njegov začetek ...

Eden tistih, ki so mogli gledati na oba načina, je bil gotovo tudi Dostojevski. Kdaj je angel smrti priletel k njemu? Še najbolj smiselna se zdi domneva, da se je to zgodilo, ko so ga skupaj s tovariši privedli na morišče in mu prebrali smrtno obsodbo. Vendar je malo verjetno, da bi bile smiselne domneve tu na mestu. Prišli smo na območje nesmiselnega, večno fantastičnega *par excellence*, in če želimo tu kaj ugotoviti, se moramo najprej odpovedati tistim metodološkim zgledom, ki so našim resnicam in spoznanjem doslej zagotavljali verodostojnost. Morda pa mora biti naša žrtev še večja: pripravljani moramo biti na priznanje, da verodostojnost še zdaleč ni predikat resnice, ali bolje rečeno, da nima verodostojnost z resnico nič skupnega. O tem bomo še govorili, a že iz navedenih Evripidovih besed se lahko prepričamo, da je verodostojnost eno, resnica pa nekaj drugega. Če ima namreč Evripid prav in dejansko nihče ne ve, ali ni smrt življenje in življenje smrt, ali je potemtakem tej resnici sojeno, da postane kdaj verodostojna? Tudi če bi vsi ljudje do zadnjega, kadar legajo spat in vstajajo, ponavljali Evripidove besede, bodo ostale ravno tako skrivnostne in težavne, kakor so bile za njega samega, ko jih je prvič zaslišal v skrivni globini svoje duše. Sprejel jih je, ker je bilo v njih nekaj, kar ga je očaralo. Ko jih je izgovarjal, je vedel, da jim ne bo nihče verjel, tudi če jih slišijo vsi. Ni se trudil, da bi dokazal njihovo verodostojnost, in tega niti mogel ni. Dovolil si bom misel, da tega niti hotel ni. Nemara sta vsa očarljivost in privlačnost takšnih resnic ravno v tem, da nas osvobajajo verodostojnosti in nam dajejo upanje, da je mogoče preseči tisto, čemur pravimo samoumevnost.

Se pravi, da strašni angel smrti k Dostojevskemu ni priletel v tistem trenutku, ko je stal na morišču in čakal na izvršitev kazni. In tudi ne takrat, ko je živel v katorgi, med tistimi, ki so sodili drugim in bili sami obsojeni. O tem pričajo »Zapiski iz mrtvega doma«, eno najboljših del Dostojevskega. Avtor »Zapiskov iz mrtvega doma« je še poln upanja. Seveda mu je težko, neizmerno težko. Večkrat govori – in tu ne gre za pretiravanje – da je bila kaznilniška ječa, v katero so prignali nekaj sto krepkih, močnih, zvečine nadpovprečnih in še mladih ljudi, ki pa so že zašli na kriva pota in bili polni zatajenega

sovraštva, pravi pekel. Onstran kaznilniških sten pa je bilo, kakor se je zmeraj spominjal, drugo življenje. Košček neba, ki ga je bilo moč videti celo izza visoke kaznilniške ograje, je obljubljal v prihodnosti, ki ni bila tako zelo oddaljena, svobodo. Prišel bo čas in vse to – ječa, ožigosani obrazi, nečloveško zmerjanje, večni pretepi, zverinska uprava, smrad, umazanija, obsojenčeve lastne ali tuje verige, ki nenehno žvenketajo – se bo končalo. In ko bo minilo, se bo začelo novo, visoko, plemenito življenje. »Nisem tu za vselej,« si nenehno ponavlja. Kmalu, kmalu bom »tam«. In »tam«, v svobodi, je vse, po čemer hrepeni in česar si želi izmučeno srce. Tu so samo moraste sanje. Tam je veliko, srečno prebujenje. Razprite vrata ječe, odženite stražarje, snemite okove – ničesar več ne potrebujem; vse drugo bom našel v tistem svobodnem, čudovitem svetu, ki sem ga videl že prej, a ga nisem znal ceniti. Koliko iskrenih, navdihnjenih strani je Dostojevski o tem napisal! »V kakšnem upanju je tedaj zatrepetalo moje srce! Mislil sem, odločil sem se in si pisegel, da v mojem prihodnjem življenju ne bo več napak ali padcev, ki sem jih delal poprej. Sestavil sem načrt za svojo prihodnost in si obljubil, da mu bom zvesto sledil. V meni se je porodila slepa vera, da vse to zmorem izpolniti in tudi bom izpolnil. Čakal sem in klical svojo svobodo, naj pride hitreje. Hotel sem se preskusiti v novem boju. Včasih me je zajela mrzlična neučakanost ...«² Kako nestrpno je čakal dne, ko se izteče kazen in se začne novo življenje! In kako trdno je bil prepričan, da bo, brž ko pride iz ječe, pokazal vsem – tako sebi kakor drugim – da je naše zemeljsko življenje velik dar božji. Če človek ne dopusti prejšnjih padcev in napak, potem lahko že tukaj, na zemlji, najde vse, kar potrebuje, in odide iz življenja, kakor so odhajali patriarhi, ki so se bili »nasitili dni«. »Zapiski iz mrtvega doma« zasedajo med deli Dostojevskega posebno mesto in se močno raz-

² Citate iz del Dostojevskega so prevedli Janko Moder (Zapiski iz mrtvega doma, Zapiski iz podpodja, Idiot), Vladimir Levstik (Zločin in kazen, Bratje Karamazovi), Josip Vidmar (Krotko dekle) in Janez Zor (Sanje smešnega človeka). Uporabljal sem slovensko izdajo zbranih del Dostojevskega, ki je izšla pri DZS leta 1979. Modrove prevode sem pustil nespremenjene ali pa sem jih spremenil samo v malenkostih, ker je tako zahtevala usklajenost izrazja, druge sem zaradi zastarelosti predelal ali prevedel na novo. Citate iz drugih jezikov sem prevedel po ruskem prevodu.

likujejo od vsega, kar je pisal prej in kasneje. V njih je toliko zdržnosti, umirjenosti, tihega, veličastnega miru – in to ne glede na strahotno notranjo napetost. Obenem pa je v njih živo in neponarejeno zanimanje za vse, kar se dogaja pred njegovimi očmi. Če je vsemu temu mogoče verjeti, so ti zapiski zvesta kronika tiste ječe, v kateri je Dostojevski preživel štiri leta. Nič ni izmišljeno – nespremenjeni so ostali celo priimki kaznjencev. Dostojevski je bil takrat očitno iskreno prepričan, da je bilo to, kar se je dogajalo pred njegovimi očmi – pa čeprav strašno in odvratno – vendarle resnično. Bili so kaznjenci, pogumni, strahopetni, lažnivi, pravični, strašni, krotki, majorji, babnice, ki so prinašale kolače, zdravniški pomočniki, zdravniki. Ti ljudje so bili kar najbolj raznovrstni, vendar stvarni, resnični, realni, »dokončni« ljudje. In tudi njihovo življenje je bilo realno, »dokončno« življenje. Seveda je bilo siromašno, usmiljenja vredno, realno, toda »dokončno«. Vendarle pa ni bilo prav »vse življenje«, tako kot tudi ne vse nebo, samo v tisti sinji krpici, ki se je videla nad stenami ječe. V resničnem, pristnem, polnem in osmišljenem življenju nad človekom ni le košček modrine, temveč mogočna kupola, tam ni sten, temveč neskončno prostranstvo in širna, z ničimer omejena svoboda – v Rusiji, v Moskvi, v Peterburgu, med pametnimi, dobrimi, prizadevnimi in ravno tako svobodnimi ljudmi.

II

Iztekla se je kazen in končala se je vojaška služba, ki ji je sledila. Dostojevski je najprej živel v Tveru, nato v Peterburgu. Uresničilo se je vse, na kar je čakal. Nad njim ni bil več samo košček modrega neba, temveč vse obnebje. Bil je prost, svoboden človek, prav takšen kakor tisti ljudje, katerih usodi je zavidal, ko je še nosil okove. Preostalo mu ni drugega, kakor da izpolni zaobljubo, ki si jo je prostovoljno naprtil v ječi. Dostojevski, ki na to zaobljubo in »načrt« bržkone ni tako kmalu pozabil, si je večkrat obupano skušal urediti življenje tako, da se prejšnji »padci in napake« ne bi več ponovili. A postajalo je očitno, da bolj ko se trudi, slabše je. Začel

je opazati, da postaja svobodno življenje vse bolj podobno kaznjenskemu in da ga »celotno nebo«, ki se mu je prej, ko je živel v nesvobodi, zdelo brezmejno in je v svoji brezmejnosti toliko obljubljalo, ravno tako utesnjuje in pritiska nanj kakor nizki stropovi v njegovi kaznilniški kamri. In ideali – tisti ideali, ki so tešili njegovo izmučeno srce v dneh, ko so ga prištevali med zločince in je živel z najslabšimi od ljudi ter delil njihovo usodo – ga ne povzdigujejo, ne osvobajajo, temveč vklepajo in ponižujejo kakor kaznjenski okovi. Nebo pritiska, ideali vklepajo in vse človeško življenje, tako kot tudi življenje prebivalcev mrtvega doma, se sprevrča v težak, mučen sen in nepretrgano moro ...

Kako se je moglo to zgoditi? Komaj včeraj so bili napisani »Zapiski iz mrtvega doma«, v katerih je bilo samó življenje kaznjencev, prisilnih mučencev, prikazano kot mora – in še ta je obljubljala prebujenje po izteku določenega roka, katerega približevanje so vsak dan z nezmotljivo natančnostjo ugotavljali, preštrevajoč kole v ograji. Življenje je mora samo tam, v nesvobodi. Živeti v svobodi pa je čudovito. Zadostuje, da človeku snamejo okove, odprejo vrata ječe in že zadiha s polnimi pljuči. Tako je, če se spomnimo, razmišljal Dostojevski. O tem so pričali njegove oči, vsa druga čutila in celo »božanski« razum. In nenadoma se poleg teh dejstev pojavi novo, ki je prejšnjim čisto nasprotno. Dostojevski seveda ni vedel za angela smrti. Morda je o njem celo kaj slišal ali bral, a vse bi mu prišlo na misel prej kakor to, da želi ta skrivnostni, nevidni gost deliti s smrtnikom svojo moč zrenja. Vendar se prejetemu daru ni mogel odreči, tako kot se mi ne moremo odreči darovom angela življenja. Vse, kar imamo, smo dobili od nekoga in od nekod, dobili smo, ne da bi za to prosili, še preden smo znali spraševati in odgovarjati. Tudi Dostojevski je dobil drugi vid, ne da bi zanj prosil, in dan mu je bil ravno tako nepričakovano in samovoljno kakor prvi. Pri razliki – samo ena je in nanjo sem že opozarjal – se je treba zaradi njenega nenavadnega pomena še enkrat ustaviti: človek dobi prvi vid, svoje naravne oči, hkrati z drugimi čutili in je zato z njimi v popolni harmoniji in ubranosti; nasprotno pa dobi drugi vid veliko kasneje

in iz takšnih rok, ki jih še najmanj zanima, ali se bosta harmonija in ubranost ohranili. Kajti smrt je najveličastnejša disharmonija, najbolj groba in najočitneje namerna kršitev ubranosti. Če bi v resnici verjeli, da je zakon protislovja najboljši princip, kakor je učil Aristotel, bi bili prisiljeni reči, da je v svetu bodisi življenje bodisi smrt – oboje hkrati pa obstajati ne more.

A če zakon protislovja ni tako zelo obstojen in vseobsežen, se ga človek ne sme držati zmeraj, uporabljati ga sme samo v tistih mejah, znotraj katerih je on sam sposoben biti stvarnik. Tam, kjer je človek gospodar, kjer on sam odloča, tam mu ta zakon služi. Dva je več kakor ena in ne manj ali enako. Vendar življenja ni ustvaril človek, in tudi smrti ne. Oba, čeprav se vzajemno izključujeta, obstajata v svetu hkrati, tako spravljata človeško misel v obup in jo silita k priznanju, češ da ne ve, kje se končuje življenje in kje se začneja smrt, in ali ni to, kar se ji zdi življenje, v resnici smrt, in to, kar se ji zdi smrt – življenje ...

Dostojevski je nenadoma sprevidel, da si nebo in kaznilniške stene, ideali in okovi niso nasprotni, kakor si je želel in mislil prej, ko je še sodil med normalne ljudi. Niso si nasprotni, temveč enaki. Ni neba, nikjer ni neba, je samo nizko obzorje, ki pritiska k tlom, ni idealov, ki bi trpljenje povzdignili, so samo verige, ki – čeprav nevidne – vklepajo še bolj trdno kakor kaznjenski okovi. In nobeno junaštvo, nobeno »dobro delo« ne more človeka rešiti iz njegovega »večnega ujetništva«. Zaobljube, ki si jih je dal v kaznilnici, češ da se bo poboljšal, so se mu zazdele bogokletne. Zgodilo se mu je nekaj takega kakor Lutru, ki se je z neponarejeno grozo in odporom spominjal zaobljub, ki jih je dal pri vstopu v samostan: »*ecce, Deus, tibi voveo impietatem et blasphemiam per totam meam vitam*«. ³

To novo videnje je osrednja tema »Zapiskov iz podpodja«, enega najznamenitejših del ne samo ruske, marveč tudi svetovne literature. V tem kratkem delu so, kakor je znano, vsi videli in še zmeraj hočejo videti samo »razkrinkanje«. Nekje v podpodju so pač

3 »... tebi, Gospod, posvečam ponižanje in sramoto vsega svojega življenja.« (lat.)

usmiljenja vredni, bolni, nesrečni, nenormalni ljudje, ki jih je razžalila usoda in so zdaj v svoji zlonamernosti prišli do herkulskih stebrov zanikanja. In kakor da so se ti ljudje pojavili šele v današnjem času, prej pa jih sploh ni bilo. Res je, da je sam Dostojevski veliko prispeval k tovrstni razlagi, celo prišepnil jo je v opombi, ki jo je naredil v »Zapiskih«. Morda je bil pri tem pravičen in iskren. Resnice, podobne tistim, ki so se razkrile podpodnemu človeku, so po svojem izvoru takšne, da jih je mogoče izgovoriti, vendar ne smejo biti – in tudi ni potrebno, da bi bile – predmet občega, stalnega zanimanja. Kakor sem že omenil, jih za svojo last ne more narediti niti tisti, ki jih je odkril. Sam Dostojevski do konca življenja ni najbolje vedel, ali je res videl natanko tisto, o čemer je pripovedoval v »Zapiskih iz podpodja«, ali pa se mu je budnemu bledlo, tako da je imel halucinacije in privide za resničnost. Zato je tako svojevrsten tudi način pripovedovanja »podpodnega« človeka, zato vsaka njegova trditev spodbija prejšnjo in se iz nje norčuje. Iz tega izhaja to čudno zaporedje ali celo zmes nenadnih, nerazložljivih izbruhov navdušenja in zanosa z nezmernimi, ravno tako nerazložljivimi izbruhi obupa. Videti je, kakor da bi mu spodrsnilo na strmini in zdaj z glavo navzdol z vrtoglavo hitrostjo pada v brezdanji prepad. Zajameta ga zanosno čustvo poleta, ki ga dotlej ni obšlo še nikoli, in strah pred tem, da ostane brez tal pod nogami, pred breznom, ki požira vse ...

Že na prvih straneh pripovedi čutimo, kakšna velikanska in po naši sodbi nadnaravna moč ga je pograbila (tokrat nas morda naša sodba ne vara – spomnite se angela smrti). Dobil je napad, da je ves »iz sebe« (ali kakor je navadno govoril Dostojevski – »ni pri sebi«), drvi naprej, ne da bi vedel kam, in čaka, ne da bi vedel kaj. Preberite odlomek, s katerim se končuje prvo poglavje zapiskov: »Tako je, dragi moji, pameten človek devetnajstega stoletja mora biti in je moralno dolžan, da je predvsem bitje brez hrbtenice, značajan, podjeten človek pa zvečine omejeno bitje. To je moje štiridesetletno prepričanje. Zdaj mi je štirideset let, štirideset let pa pomeni vendar vse življenje; saj to je vendar že skrajna starost. Živeti več ko štirideset let je nespodobno, nizkotno, nemoralno! Kdo pa učaka

več ko štirideset let – odgovorite odkrito, pošteno! Vam bom jaz povedal, kdo živi dlje: samo bedaki in nepridipravi. To povem vsem starcem v brk, vsem tem spoštovanim starcem, vsem srebrnolasim in maziljenim starčkom! To povem vsemu svetu v obraz! Pravico imam tako govoriti, ker bom sam učakal šestdeset let. Sedemdeset let bom doživel! Osemdeset let bom doživel! ... Stojte! Naj si vendar malo oddahnem ...«

IX

Na »Zapiskih iz mrtvega doma« in »Zapiskih iz podpodja« slonijo vsa naslednja dela Dostojevskega. Njegovi veliki romani – »Zločin in kazen«, »Idiot«, »Besi«, »Mladenič« in »Bratje Karamazovi« – so samo velikanski komentar že prej napisanih »zapiskov«. Povsod se nenehno soočata »naravni vid« in tisto nadnaravno videnje, s katerim je pisatelja obdaril z očmi prekriti angel. »Samoumevnosti« s svojo običajno oblastnostjo od Dostojevskega zahtevajo, naj se jim podreja in jih priznava. Stena, ki je ni mogoče niti razbiti niti premakniti z mesta, je kakor krožni ris, napravljen s kredo. »Dva krat dva je štiri« ostaja večni zakon, ki ne glede na vse drugo uresničuje svoje pravice in se ne boji roganja, posmeha ali negodovanja. »Življenje« teče po svojih tirnicah, normalni ljudje slavijo zmago, »znanost« se razrašča in krepi, princip »ravnotežja« se kaže za edino načelo, ki se ničemur ne podreja in stoji celo nad časom, ki požira vse. Uboga »kaprica« pa zase še zmeraj terja zagotovilo, a zagotovila so že vsa pošla, tako da ostajajo njene zahteve nezadoščene. Naj Dostojevski še tako kriči: ves svet naj gre k hudiču, samo da jaz dobim čaj – svet ostaja na svojem mestu, čaj pa včasih je, a ga še večkrat ni. Na kristalni dvorec je treba kar pozabiti: povsod so kurniki, mravljišča, konjske staje, in če bi rad prevedril dež in nevihto, se moraš skriti pod prvi umazani napušč. Zdi se, da je že zdavnaj čas opustiti vsakršno misel na boj in se na milost in nemilost izročiti zmagovalcu. Vendarle pa ima Dostojevski v zalogi še en »argument«, ki je po splošnem prepričanju morda za trohico boljši

od vseh drugih: človek ima včasih trpljenje raje kakor srečo, kaos in razdejanje sta mu včasih ljubša kakor red in ustvarjanje. Te ideje ni Dostojevski nikoli opustil. Navdihovala je vso njegovo ustvarjalnost in pustila sled v vseh njegovih delih – celo v »Dnevniku pisatelja«. Rekli boste: to pa že ni več »ideja«, to je spet tista »kaprica«, samo da si je bogve zakaj naredla slovesno obleko ideje, ki je sicer ne nosi. Temu se ne da oporekati: slovesna obleka prav nič ne pristoji »argumentaciji« Dostojevskega. Naj še tako pogosto uporablja besedo »ideja«, nima do nje nobene pravice. Vse ideje so ostale daleč zadaj, v kraljestvu razuma. Kjer ni razuma, ni ideje – tam sta samo kaos in kaprica. To lahko opazimo že v »Zločinu in kazni«. Dozdeva se, da v romanu je in mora biti ideja – že sam naslov potrjuje takšno domnevo. Kjer je zločin, tam je kazen – ali ni že to ideja? In to celo ideja, ki je normalnemu človeku še najbolj razumljiva. Znova se vzpostavlja stara pravičnost, ravnovesje, princip, vselej budna Adrasteja, »dva krat dva je štiri«, vse, iz česar se je tako žaljivo norčeval in kar je zasmehoval podpodni junak. In resnično, »Zapiski iz podpodja« niso zbudili pozornosti in jih še zdaj skoraj nihče ne bere, nasprotno pa je roman »Zločin in kazen« doživel velik uspeh in prinesel Dostojevskemu literarno slavo ... Zgodba Raskolnikova se je vsem zdela razumljiva: človek se je odločil, da zapusti »vsemstvo«⁴, zato se je spremenil – drugače pač biti ne more – v divjo zver. In takšna zver je ostal, dokler »ni v sebi in svojih prepričanjih začutil veliko laž«. Samo takšna zavest, pojasnjuje Dostojevski, »je mogla biti znanilka prihajajoče prelomnice v njegovem življenju, prihajajočega vstajenja, prihajajočega novega pogleda na življenje«.

Tu slišite odmev tistih počutij, ki jih je Dostojevski opisal v »Zapiskih iz mrtvega doma«. To je isti košček neba, ki vliva toliko upanja in se zdaj že vidi za visokimi kaznilniškimi stenami. To je

⁴ Skovanka iz ruske besedne zveze »vse my« (vsi mi), ki jo je Dostojevski prvič uporabil v »Zapiskih iz podpodja«. »Vsemstvo«, za katero je značilno, da se podreja zakonu protislovja in temelji na samoumevnih resnicah in kolektivni zavesti, je nasprotje podpodnega junaka, ki se trudi, da bi ohranil svobodno voljo, samovoljo in kaprico. Šestov občasno nadomešča »vsemstvo« s Kantovim izrazom »Bewusstsein überhaupt« (zavest nasploh).

isto svobodno življenje med svobodnimi ljudmi, o katerih je Dostojevski sanjaril v ječi. Besede so skoraj iste. »Raskolnikov je stopil iz hleva na breg, sedel na bruna, ki so bila zložena poleg hleva, in začel gledati na široko, puščobno reko. Z onega, oddaljenega brega je prihajala komaj slišna pesem. Tam, v brezmejni stepi, ki jo je oblivalo sonce, so se videle komaj opazne črne pike nomadskih šotorov. Tam, kjer je bila svoboda, so živeli drugačni ljudje, ki še malo niso bili podobni tukajšnjim, zdelo se je, kakor da se je tam ustavil čas, kakor da še niso minila stoletja, v katerih je živel Abraham s svojimi čredami.« V tem slovesnem trenutku se je ob njem znašla Sonja. Že drugič sta se v romanu sešla »morilec in vlačuga«. S to razliko, da sta se prvič sešla ob branju večne knjige, zdaj pa – pred obličjem večne narave. In zgodil se je čudež: »Še sam ni vedel, kako se je lahko to zgodilo, a nenadoma ga je nekaj zgrabilo in vrglo k njenim nogam. Jokal je in objemal njena kolena«. Od kod in zakaj ta »nenadoma«? Kakšen je njegov pomen? Ko se je zvečer istega dne Raskolnikov vrnil v ječo, si ni mogel kaj, da ne bi razmišljal o tem, kar se je zgodilo. Vendar je mislil popolnoma drugače, kakor navadno mislijo ljudje. Številne misli so ga spreletavale brez vsakega reda. »Vse, celo njegov zločin, sodba in pregnanstvo, se mu je zdelo zdaj, ob prvem izbruhu, kakor neko čudno, zunanje dejstvo, ki se ni zgodilo njemu.« In resnično, tista »preteklost« Raskolnikova, ki jo je Dostojevski tako izčrpno opisal v romanu, ni preteklost Raskolnikova. Pravico ima, da si zastavi vprašanje, ali je res on ubil staro in Jelizaveto. Dvomim, da bi mogel kdo izmed pozornih bralcev Dostojevskega – in še najmanj Dostojevski sam – na to vprašanje odgovoriti pritrdilno. Morda je ubijal, morda pa tudi ni. V obeh primerih, naj je zločin bil ali ne, je pomembno čisto nekaj drugega: pomembno je, da ga je kazen zagotovo doletela. V zadnjem romanu Dostojevskega kazen zadene Dmitrija Karamazova, ki umora ni zakrivil, tako kot zvemo od avtorja. In Dostojevski slavi zmago: »kmetje so glasovali po svoje« in obtožili nedolžnega. Po vsej verjetnosti je tudi Raskolnikov ravno toliko kriv umora kolikor Karamazov. Bolje rečeno, nobenega Raskolnikova in nobenega Karamazova ni na svetu

nikoli bilo in Dostojevski ni imel z njima nikoli nič opraviti. »Kar naprej pripovedujem o nečem drugem, a ves čas govorim samo o sebi.« »O čem lahko govori pošten človek? O sebi.« Dostojevski je zmeraj pripovedoval samo o sebi. Obsedala ga je ena sama brezumna in odvratna misel, ki ga ni nikoli zapustila in ki jo je z nezaslišanim cinizmom položil v usta podpodnemu človeku: ali bom jaz pil svoj čaj ali pa naj gre ves svet k hudiču ...

In to je tista »kaprica, ki terja zagotovilo« in v katere imenu je Dostojevski dvignil upor proti znanosti, tisti grdi raček, ki se je nepričakovano zvalil med številnimi vzvišenimi in plemenitimi mislimi, ki so najprej v ječi in nato v svobodi ozarjale s svojo večno svetlobo mrak kaznilniškega življenja. Naj se sliši še tako skrivnostno, a Dostojevski je vse življenje upal, da se je temu grdemu račku usojeno spremeniti v čudovitega laboda. Veliko kasneje, malo pred smrtjo, ko je Dostojevski pisal v »Dnevniku pisatelja«, da je imelo človeštvo eno samo »idejo« – idejo o nesmrtnosti duše, je samo ponavljal besede svojega podpodnega junaka. Ta isti glas, ista nespravljivost in isti slabo prikrivani krči na obrazu. »Razglašam, da je ljubezen do človeštva popolnoma nepojmljiva, nerazumljiva in čisto nemogoča za skupno vero v nesmrtnost človeške duše.« Kaj res ne spoznate njegovega glasu? In še zmeraj mislite, da je podpodni človek eno in Dostojevski drugo? To je vendar en in isti grdi raček! Do čudovitega laboda je še daleč, čeprav so napisani že vsi njegovi romani – celo »Bratje Karamazovi«. In tudi v govoru o Puškinu in v polemiki s profesorjem Gradovskim o tem istem govoru še zmeraj nastopa grdi raček in do laboda je še zmeraj ravno tako daleč. Morda se nisem najpravičneje izrazil – »daleč«. Bržkone se tu, tako kot prej, nadaljuje dvojno gledanje dveh čutil za vid. Dostojevski s svojimi očmi vidi grdega račka, »podarjene« oči pa govorijo o čudovitem labodu. Spopad med prirojenim in podarjenim vidom se ne konča, temveč se najbrž še zaostri. Stare oči zahtevajo dokaze in hočejo, da bi bili vsi bivanjski vtisi med seboj usklajeni, nove oči pa gledajo in sprejemajo vse, kar se jim razpira, in ne samo da jim je prizadevanje za uskladitev svojih videnj z vtisi

drugih čutil tuje, marveč tudi ne razumejo, kratko malo ne slišijo »glasu razuma«. Seveda napoči zakon protislovja in »stari človek« ne ve, kaj bi storil. Svojo dušo poskuša umiriti s tem, da daje svojim protislovnim videnjem posebna imena. Pravi, da nove oči niso več vednost, temveč vera. A »razum« se noče umiriti: razum ne priznava »avtonomne« vere. Zahteva popolno oblast, ključe od nebeškega kraljestva, in vera – če hoče, da jo prizna – se mora pred njim opravičiti in se podrediti njegovim zakonom. In tudi sam Dostojevski, tisti Dostojevski, ki se je tako norčeval iz razuma v »Zapiskih iz podpodja« in prisilil Clauda Bernarda (mi že vemo, da to ni bil Claude Bernard, temveč Aristotel), da se je s svojo znanostjo vred umaknil polpismenemu Dmitriju Karamazovu, Dostojevski, ki je v »Idiotu« govoril – bistvo religioznega čustva ne more biti predmet razmišljanja; tu gre za nekaj drugega, nekaj takšnega, na čemer bo ateistu zmeraj spodletelo – ne more živeti v nenehnem in neprikitem spopadu z razumom. Njegov drugi vid in tisti večni duševni nemir – posledica nasprotij, ki jih sprejema vase – ga pogostoma tako izmučita, da se mora odvrniti od »nadčloveških« spoznanj, samo da bi spet občutil »harmonijo«, ki jo smrtniki tako zelo potrebujejo. To je tisto, kar bralca »spravlja« z njegovim ustvarjanjem. Skoraj vsi njegovi romani se končujejo s slavnostnim akordom »maggioro« in ta razreši mučne dvome, ki so se nakopičili med branjem.

Tole so zadnje besede »Zločina in kazni«: »A tu se že začenja nova zgodba, zgodba o postopni obnovi človeka, zgodba o njegovem postopnem prerajanju, o postopnem prehodu iz enega sveta v drug svet, o seznanjanju z novo, dotlej popolnoma neznano resničnostjo. To bi lahko bila tema nove pripovedi, a naša sedanja je končana.« Končana? Seveda, če akord maggiore in obljudba, da nam bo avtor pokazal prehod k »novemu življenju«, povrh tega še postopen (se pravi, da od vseh mogočih še najbolj razumen, kajti postopnost, kakor je znano, ublaži vse skrivnostno in težavno, vse kaprice, nepričakovanosti in nenadnosti, skratka, vso tisto nerazumno fantastičnost življenja, o kateri smo od Dostojevskega toliko slišali), lahko odgovorita na tista »pritiskajoča in nerazrešljiva« vpra-

šanja, s katerimi nas je avtor preganjal skozi ves roman, potem ima pravico ne le postaviti piko in končati pripoved, marveč tudi izreči besedo »konec«.

Ampak obljuba ni bila nikoli izpolnjena! Po petnajstih letih, malo pred smrtjo, jo Dostojevski spet ponovi v »Bratih Karamazovih«, čuti namreč, da jo je čas uresničiti, vendar ostane pri obljubi. Človek se je očitno lotil neizpolnljive naloge: postopni prehodi obstajajo, vsepovsod obstajajo, vendar samo iz enega starega življenja v drugo. »Novo« življenje pa se začinja brez kakršne koli postopnosti ali priprav in ohranja svojo skrivnostnost in nenavadnost v enakomernem teku tistih dogodkov, ki se podrejajo staremu zakonu. Dostojevski o Raskolnikovu reče, da se je kakor s škarjami odrezal od drugih ljudi. Nobena zemeljska sila ne more več obnoviti vezi, ki so bile tako grobo pretrgane. Dostojevski se v »Zločinu in kazni« in tudi v drugih svojih delih na vse pretege trudi, da bi svoje podpodne junake, torej samega sebe, »normaliziral«, če mi je dovoljeno uporabiti tako besedo. A bolj ko se napreza, manj mu uspeva.

V »Idiotu«, ki je bil napisan takoj po »Zločinu in kazni«, je hotel v liku kneza Miškina upodobiti to »novo« življenje, vendar je napisal delo, ki je sicer čudovito, a še zmeraj daleč od »novega« življenja. Novo življenje za Dostojevskega ne obstaja, kajti s pomočjo svojega drugega vida se je prepričal, da se na svetu »vse začinja, a nič ne končuje«. Te besede ob najrazličnejših priložnostih večkrat ponovi, tako pa tudi tisto svojo »misel«, da človek ljubi uničevanje enako močno kakor ustvarjanje. Če se torej vse začinja in nič ne končuje, če je človeku uničevanje enako ljubo kakor ustvarjanje, kako naj potemtakem novo življenje *na zemlji* sploh obstaja? In resnično, pogledjte, kako živi in kaj prinaša ljudem sam knez Miškin, ki je po avtorjevi zamisli že preroden? V »Idiotu« se srečamo z ozračjem, ki je ravno tako do nemogočega prenasičeno in zadušljivo kakor v drugih romanih Dostojevskega. Zdi se, da skuša avtor vriniti v zgodbo, ki jo ohranjajo zakoni protislovja in vzročnosti, njej tuje-rodne dogodke iz duševnega življenja junaka in obenem tiho upa, da se bodo zakoni in jezovi, ko se ne bodo več mogli upirati notra-

njemu pritisku, razleteli in da se bo naposled razprla tako dolgo pričakovana druga dimenzija časa, v kateri se – nevidno za vsakogar – nadaljuje in končuje to, kar se v prvi dimenziji začinja.

Že navsezgodaj se Miškin na vlaku spozna z Rogožinom in Pticinom⁵, potem, še do večera, pa skoraj z vsemi nešteti junaki romana. Dogodki se vrstijo drug za drugim z vrtoglavo hitrostjo: knez Miškin že v predsobi Jpančinovih služabniku zaupa svoje najpretrsljivejše tegobe. Sledijo prizor s portretom Nastasje Filippovne v Jpančinovem kabinetu, seznanjenje z generalovo in Ivolginovo družino, srečanje z Nastasjo Filippovno, zausnica, ki jo dobi knez in tako naprej vse do norega večera v stanovanju Nastasje Filippovne in vnovičnega srečanja z Rogožinom, ki se pojavi v spremstvu krdela pijanih brezdelnežev, da bi praznoval gospodinjin god in tako naprej. Bržkone ni treba razlagati, da Miškin, Rogožin in vsi drugi niso ljudje, temveč maske: Dostojevski ni nikoli upodabljal ljudi. A pod maskami vidite enega, resničnega in živega človeka – samega avtorja, ki v največji zbranosti, pozabljajoč na ves svet, počne svoje lastno, zanj edino pomembno opravilo: nadaljuje pravdo s svojim zakletim sovražnikom – »dva krat dva je štiri«. Na eni strani tehtnice leži težak, masiven »dva krat dva je štiri« v spremstvu vseh tradicionalnih stoletnih »samoumevnosti«, na drugo stran pa on s trepetavo, mrzlično roko meče »breztežno« – torej užaljenost, grozo, navdušenje, zmagoslavje, obup, lepoto, prihodnost, grdobijo, suženjstvo, svobodo in še vse drugo, kar Plotin zajame v eno besedo – τὸ τιμώτατον⁶. Vsakomur je jasno, da bo »dva krat dva je štiri« težji ne samo od τὸ τιμώτατον, ki ga je bil Dostojevski skozi ves dan stlačil v eno samo brezoblično gmoto, marveč tudi od vseh dogodkov celotne zgodovine vesolja. Se bo »dva krat dva je štiri« sploh zganil, ker je Nastasja Filippovna požrla tolikšno žalitev od Tockega, ali ker se Rogožin, ko je prvič zagledal Nastasjo Filippovno, ni zbal »strašnega viharja«, ki ga je čakal od versko blaznega očeta, ali ker je Miškin prenesel klofuto in tako

5 Šestov je imel najbrž v mislih Lebedeva.

6 najpomembnejše (gr.)

naprej? In tudi če bi se bilo Dostojevskemu posrečilo v en sam dan, s katerim se začne »Idiot«, stlačiti vso svetovno zgodovino, dela svetnikov, pohode Aleksandra Makedonskega, požrtvovalnost Regula in Bruta, videnja prerokov, navdihnjene govore Platona in Plotina, skratka vse, kar je bilo velikega in prelepega, strašnega in grdega, vsa navdušenja in upe, padce in obup, junaštva in zločine vseh ljudi, ki so na svetu kdaj živeli, in vse to položiti na tisto stran tehtnice, kamor je polagal svoj τὸ τιμώτατον, bi se brezmejna teža »dva krat dva je štiri« ne zmanjšala niti za kanček. Potemtakem bi izgubili še zadnje upanje, da obstaja možnost odkriti vsaj namig na drugo dimenzijo časa, v kateri bi se končalo tisto, kar se tu začenja, pa se ne končuje, v kateri bi se našlo mesto za vse tiste »kaprice«, ki jih ni nihče nikoli priznal in jih je zgodovina zavrgla, kaprice, katerim hoče Dostojevski za vsako ceno priskrbeti »zagotovilo«. In on se tega zaveda ravno tako dobro kakor Spinoza. Sicer pa se je Spinoza lotil tega vprašanja z enako ostrino in s tistim zaigrano poudarjenim brezupom odločitve, ki daje vsemu, kar je govoril ta čudoviti filozof, pridih skrivnostnosti:

»Postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quae fiunt propter ipsos fieri; id in unaquaque re praecipuum iudicare debuerunt, quod ipsis utilissimum et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiantur. Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet Bonum, Malum, Ordinem, Confusionem, Calidum, Frigidum, Pulchritudinem, Deformatatem ... Veritas humanum genus in aeternum lateret; nisi Mathesis, quae non circa fines, sed circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset.« (Eth. Pars I, Appendix)⁷

⁷ »Ko so si ljudje vtepli v glavo, da se vse, kar se godi, godi zaradi njih samih, je moralo biti po njihovem pri vsaki stvari najpoglavitejše to, kar jim je najbolj koristilo, najbolj cenjeno pa, kar jim je najbolj godilo. Da bi razložili naravo stvari, so si morali izmisliti pojme kakor dobro, slabo, red, zmeda, toplota, mraz, lepota in grdota ... Resnica se ne bi človeškemu rodu nikoli razkrila, če ne bi bila matematika, ki se ne ukvarja z namenom, temveč z bistvom in lastnostmi likov, pokazala ljudjem drugačnega merila resnice.« – »Etika«, prvi del, dodatek. (lat.)

Vidite, kako sta se pri tej isti tehtnici, pri isti večni, strašni uganki srečala neuki ruski pisatelj in učeni filozof odpadnik, ki ga ni za življenje nihče poznal in so ga vsi prezirali, zdaj pa je slaven. Po splošnem prepričanju je Spinoza obtičal pri matematiki, ker je v njej videl odgovor na svoje vprašanje. Če pa Spinoze ne bi samo brali, temveč bi prisluhnili njegovemu glasu, bi v besedah, ki sem jih navedel, in v vsem dodatku, s katerim se končuje prvi del njegove »Etike«, zaslišali prav tisto vprašanje, ki ga je v vseh svojih delih tako trmasto »zastavljal« Dostojevski. Spinoza tako pred drugimi kakor pred sabo ustvarja videz, da tepta v blato dobro, lepoto in vse, kar je bilo ljudem kdaj sveto, kakor bi se – podoben starodavnemu preroku – spraševal: Nas bodo še dolgo preteпали?

Vse je odstranil in pustil samo »dva krat dva je štiri« – bodo ljudje to prenesli? Bom prenesel jaz sam? Ali pa bo pod težo tega bremena moje in človeško »spoznanje« naposled klecnilo? In ne bomo samo začutili, temveč vsaj malo tudi videli, da se »tukaj« nekaj šele začinja, vendar se končuje drugje. Tukaj še ni lepote, grdote, zla in dobrega, temveč je samo toplo in hladno, prijetno in neprijetno, tukaj kraljuje potreba, ne pa svoboda, tukaj se celo Bog podreja potrebi, tukaj sta človeška svoboda in razum ravno toliko podobna svobodi in razumu Stvarnika, kolikor je pes – žival, ki laja – podoben sozvezdju Psa.

Dostojevski je bil prav tako razdvojen kakor Spinoza, kakor skoraj vsi veliki buditelji človeštva. Zato je bil prisiljen, da svoje druge oči kdaj pa kdaj zapre in pogleda svet z navadnimi, slepimi očmi – da se ob harmoničnih akordih spočije od večnih disonanc. On sam se je več ko enkrat ali dvakrat skrnil v zavetje tistih »zakonov« in »norm«, katerim je napovedal vojno na življenje in smrt, sam se je prihitel pogret k ognju svojega zakletega sovražnika. Za bralca je to vir nenehnih in mučnih nesporazumov. Ne ve namreč, kje je »pravi« Dostojevski: tam, kjer se ne samo začinja, temveč tudi končuje, ali tam, kjer se začinja, vendar ne končuje, tam, kjer je ravnotežje vzpostavljeno, ali tam, kjer je porušeno, tam, kjer ima čas eno dimenzijo, ali tam, kjer se začinja slutnja o drugi dimenziji

in se tehtnica za kanček nagiba na stran τὸ τιμώτατον ... Tem bolj zato, ker ne moremo pravzaprav niti v enem samem romanu Dostojevskega zatrdno določiti osrednje, prevladujoče »ideje«. Celo fabule – te so sicer bolj ali manj usklajene s splošno sprejetimi merili – so tako zelo zamotane, da ni mogoče doumeti, kaj avtor pravzaprav hoče. Pripovedovanje pogosto ustavljajo epizodični vložki, ki so po svojih temah in umetniški moči tako globoki, da popolnoma zasenčijo glavno fabulo. Vse, o čemer pripoveduje Dostojevski, pa vendarle ima neko skupno lastnost.

Delati, ustvarjati njegovi junaki ne znajo in videti je, da niti nočejo – povsod, koder hodijo, puščajo za seboj razdejanje in pogubo: bržkone zato, da bi si bralec ne ustvaril niti iluzije »konca«. Miškin, ki je bil zasnovan kot svetnik in utelešena nesebičnost, ni v tem pravilu nobena izjema: naj se še tako trudi, ne more pomagati nikomur, še več, zmeraj prispeva k uresničenju hudobnih in grdih namer. Na vse pritiska usoda, vsi so obsojeni. S prizori iz »Idiota« bi mogel Spinoza ponazoriti svoje stališče do suverenitete načela nujnosti in Luter svoje načelo *De servo arbitrio*⁸. Ko bi bil Darwin videl v življenju to, kar je v njem videl Dostojevski, ne bi govoril o zakonu samoohranitve, temveč o zakonu samouničenja. Če bi zgodovinarji in gnoseologi proučevali Dostojevskega, bi namesto zakona zadostne utemeljenosti postavili zakon popolne neutemeljenosti. V romanih Dostojevskega ni nič z ničimer določeno. V njih kraljuje Tertulijanova »logika« ali logika sanj: *non pudet quia pudendum est, prorsus credibile est quia ineptum, certum est quia impossibile*⁹. Knez Miškin se vmešava v tuje opravke, ker se ne bi smel, Rogožin ubije Nastasjo Filippovno, ker je to najbolj nesmiselno, kar lahko naredi, Nastasja Filippovna si prizadeva za svetništvo, ker zatrdno ve, da je zanjo nedosegljivo, in tako naprej. Isto velja za druge romane: povsod srečujemo »živčne zlome« in »napade

⁸ O zaslužjenosti volje. (lat.)

⁹ Citat se v celoti glasi: »Križan je bil sin Božji – ni sramotno, ker te sili v sram; umrl je sin Božji – zasluži si vero, ker je neverjetno; vstal je iz groba – res je, ker je nemogoče.« »De carne Christi« – »O Kristusovem telesu«. (lat.)

pobesnelosti«; vse junake Dostojevskega privlači samo tisto, kar skriva v sebi zanesljivo pogubo. Za epigraf v »Bratih Karamazovih« je Dostojevski izbral najmanj razumljiv in najskrivnostnejši verz iz četrtega Evangelija: »Resnično, resnično vam povem: pšenično zrno, če pade v zemljo in ne umre, ostane samo, če pa umre, obrodi veliko sadu.« To je eden izmed izrekov, o katerih Dostojevski v »Bratih Karamazovih« piše: »Groza, kaj vse najdeš v teh knjigah. Lahko jih je moleti komu pod nos. Kdo neki jih je pisal? Menda ja ne ljudje?« Resnično, kdo neki je pisal te knjige – so jih res ljudje? Ali je potemtakem Dostojevski, ki so ga obhajale takšne misli, sploh lahko ostal »človek«?

X

Dostojevski čuti, da so v življenju posamezne vrednote, ki jih je treba ohranjati, in da je po drugi strani veliko takega, česar ohranjati ni vredno, ker nas samo ovira in nam življenje otežuje. A kako razločevati potrebno od nepotrebne? Na »vsemstvo«, spoznavno teorijo in etiko se ni mogoče zanašati. Drugi vid? Ta nas vendar ničesar ne nauči. Po drugi strani pa zmeraj odpove, kadar ga potrebujemo, in spregleda samo, kadar sam tako hoče, ob neprimernem času. V »Zapiskih iz podpodja« skuša Dostojevski živeti brez kakršnih koli meril, norm in zakonov, ker pa je prisiljen plačevati davek »vsemstvu«, jih mora pospremiti s pojasnilom. V »Zločinu in kazni« prirojeni vid že vpliva na zamisel romana. V »Idiotu« je prizadevanje Dostojevskega, da bi premamil na svojo stran tiste samoumevnosti, ki jih je prej tako besno in nezadržno odganjal stran, še očitnejše. In dlje ko gre, bolj razvidna postaja njegova težnja, da bi oba »vida« med seboj spravil, natančneje, da bi drugega podredil prvemu. Tako je bržkone mogoče pojasniti tisto čudno okoliščino (nanjo sem že opozarjal), da so romani Dostojevskega tako polni vložkov in da jim ravno ti vložki dajejo največjo vrednost. Celó v »Dnevniku pisatelja« si Dostojevski ne more kaj, da ne bi med publicistične članke vrnil kakšne zgodbice – na primer »Krotke-

ga dekleta«, »Sanj smešnega človeka«, »Bobka« in drugih – v vseh zgodbah, ki so neverjetno pretresljive in globoke, Dostojevski s tujim glasom kriči o tem, kar je videl s podarjenimi očmi. Vsaka taka zgodba ali »epizoda« v romanu popolnoma izniči vse njegove poskuse, da bi združil doživljanje, povezano z drugim vidom, s tistim »izkustvom«, s pomočjo katerega človeštvo živi in obstaja. V »Idiotu« Dostojevski nenadoma iz neznanih razlogov – bržkone prav zato, da bi še enkrat podstavil nogo ubogemu knezu Miškinu, ki se že tako na vsakem koraku spotika in pada – prisili mladega, jetičnega Ippolita, čigar dnevi in celo ure so šteti, da vso noč bere svojo »izpoved«, eno najpretresljivejših izpovedi, kar so jih po Jobovi knjigi – ta ji je bila za zgled – napisali ljudje. Kdo je prišepnil te goreče in preroške besede umirajočemu dečku? Mimogrede, Dostojevski, ki je bil zvest Stari zavezi, je naredil vse, da bi se zavaroval pred malovredno radovednostjo neposvečenih. Ippolitova izpoved ima za svoj epigraf besede: *après moi le déluge*¹⁰. To je seveda več ko dovolj, da bi odpodil »vsemstvo«. A ne smemo pozabiti, da je Dostojevski globoko v svojem srcu vse upe polagal samo na grdega račka. Očitno je bil prepričan, da nespodobnost in groza obstajata na svetu samo zato, da bi tistim, ki še niso zreli za spoznanje, prikrivali poslednjo veliko skrivnost stvarstva. Poslušajte, kaj govori Ippolit o sliki, ki jo je bil videl pri Rogožinu. Na njej je bil upodobljen Kristus, ki so ga pravkar sneli s križa. »Na podobi je njegov obraz strašno razmesarjen zaradi udarcev, otekel, poln strahotnih, nabuhlih in krvavih podplutb, oči so zaprte, zenice gledajo navzkriž; velike, odkrite očesne beline se svetijo v nekakšnem mrtvaškem, steklenem sijaju. A čudna reč, ko gledaš to truplo iztrpinčenega človeka, se ti porodi neko posebno in zanimivo vprašanje: če so vsi njegovi učenci, njegovi glavni poznejši apostoli videli natanko tako truplo (in ni dvoma, da je moralo biti natanko tako), če so ga videle ženske, ki so hodile za njim in stale pod križem, če so ga videli vsi, ki so verjeli vanj in ga oboževali, kako neki so potlej še mogli verjeti, če so pogledali na tako truplo, da bo ta mučenec vstal

¹⁰ po moji smrti – vesoljni potop (fr.)

od mrtvih? Pri tem se ti nehote vsiljuje vprašanje: če je smrt tako strahotna in če so naravni zakoni tako mogočni, kako neki jih je mogoče premagati? Kako bi jih bilo moč premagati, če jim ni bil kos niti ta, ki je premagoval naravo še za svojega življenja, da se mu je uklanjala, ko je zaklical: ‚Talitha, kumi‘ – in je deklica vstala, ‚Lazar, pridi ven‘ – in je rajni prišel? Narava se človeku ob pogledu na to podobo dozdeva kakor nekakšna velikanska, neusmiljena in nema zverina, ali še pravilneje – če povemo še veliko pravilneje, pa naj bo še tako čudno – kakor nekakšen velikanski stroj najnovejše izdelave, ki je brez misli, gluho in brezčutno pograbil, zdrobil in pogoltnil vase veliko in dragoceno bitje – tako bitje, ki je samo odtehtalo naravo in vse njene zakone, vso zemljo, ki je mogoče tudi nastala edinole zato, da je moglo priti nanjo to bitje!«

Ne vem, ali je po vsem, kar sem navedel, sploh še treba dokazovati, da se je v te besede prelila najgloblja, najskrivnejša in obenem najbolj trepetava in nemirna misel Dostojevskega. Bogve katerikrat že stoji pred tehtnico, pozabljač nase in na ves svet: na eni strani je velikanska, neizmerno težka narava s svojimi načeli in zakoni, gluha, slepa in nema; na drugo stran pa on polaga svoj breztežni, popolnoma nezavarovani τὸ τιμώτατον in s pridržanim dihom čaka, da bi videl, kam se bo tehtnica nagnila. In te naloge ni zaupal knezu Miškinu, ki se mu klanjajo vsi, tudi on sam. Dostojevski ve, da lahko knez Miškin sicer prenese zaušnico in celo nastavi drugo lice, a od strašne tehtnice se bo odvrnil. Pohlevnost ni vrlina, ki bi jo Dostojevski iskal. In vrlin pravzaprav niti ne išče. Vrlina namreč nima svojega življenja. Živi od »priznanja« in iz njega zajema vse svoje moči. Vrlina je sestra prav tistega starega »dva krat dva je štiri«: oba sta se rodila istemu očetu – zakonu. Dokler pa obstajajo zakoni, dokler izrekajo sodbe, bo Smrt gospodarila svetu. In kdo si drzne izzvati na dvoboj smrt, za katero stojijo vse samoumevnosti, ki jih je Dostojevski orisal tako grozljivo in jih upravičuje tako spoznavna teorija kot »etika«? Seveda ne knez Miškin. Ta je na strani »etike«, ta celo sam hoče, da bi si prislužil odobravanje »načela«. Saj tudi svetniki ne morejo živeti brez odobravanja zakona. Sveti Hieronim je učil, za njim pa ponavljal zadnji katoliški doktor Liguori,

ko je v samostanu govoril nunam, ki so se odrekle svetu: *Disce superbiam sanctam* – nauči se svetniškega ponosa, *scite, te illis esse meliorem* – vedi, da si boljši od drugih. Menih, celo najbolj prizadeven in iskren, še ni pripravljen za poslednji boj. Še zmeraj verjame v svoja »dobra dela«, pričakuje odobravanje in se z njim še zmeraj lahko ponaša. Knez Miškin se »svetniškemu ponosu« ne bi odrekel in z Dostojevskim potemtakem ne bi šel do konca. Tega so zmožni, to je usojeno samo popolnoma brezpravnim in nezavarovanim podpodnim ljudem. Takšni, samo takšni si drznejo podvomiti o zakonitosti sodbe, ki jo izrekata narava in etika, o zakonitosti katere koli sodbe, predvsem pa pričakujejo, da bo »breztežno« zdaj zdaj premagalo težno, in to kljub samoumevnostim in nanje opirajočim se trditvam razuma, ki je na svojo stran tehtnice poleg »zakonov narave« položil še zakone morale. Ippolit pa se niti morale in njenih ukrepov več ne boji. Prezira ponos, celo svetniški. Noče biti boljši od drugih, noče biti dober in zavrača odobravanje same morale.

»Kakšna sodba?« se sprašuje. »Komu je potrebno, da sem ne le obsojen, temveč da povrh tega še dostojno odslužim kazen? Ali je to, potemtakem, res komu potrebno?« In malo naprej: »Čemu je namenjena moja pohlevnost? Ali me res ni mogoče kratko malo pojedsti, ne da bi se moral pri tem zahvaljevati tistemu, kar me bo pojedlo?« Tako se je naučil spraševati Ippolit: Kant ni znal tako spraševati. Takšna vprašanja so v vsej zgodovini človeškega obstoja zastavljali le redki, izjemni ljudje. V našem času Nietzsche: »onstran dobrega in zla«. Njegov predhodnik Luter, z naukom, da dobra dela ne odrešujejo. Luter je to slišal, znal je to slišati od svetega Avguščina, ki je pravzaprav samo razvil nauk apostola Pavla – ta je nanj naletel pri preroku Izaiji in v veličastni in skrivnostni biblijski zgodbi o izvirnem grehu. Seveda pa »vsemstvo«, ki ga predstavlja velikanska množica skorajda vseh v »Idiotu« nastopajočih oseb, s »svetim« knezom Miškinom vred, odgovori na izpoved umirajočega Ippolita s porogom, kričanjem, žvižgi in kriki. »Vsemstvo« stoji kakor gora na strani svojega ideala – zakona. In svetniki se zakonu ne bodo izneverili. Nekaj dni po strašni noči, ko se je bil Ippolit tako neuspešno in nesrečno trudil, da bi pri »vsemstvu« zase izprosil

sočutje, se poskuša na samem pogovoriti s svetnikom, upa namreč, da bo ta med štirimi očmi prenehal trepetati in se prilizovati zakonu. A njegovo upanje se ni uresničilo. Zakon, *quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus*¹¹, je v knezu Miškinu ravno tako trdno usidran kakor »dva krat dva je štiri«: po tem se svetnik prav nič ne razlikuje od navadnega človeka. Njun pogovor se konča tako, da Ippolit sprašuje kneza: »No, dobro, pa mi sami povejte, kako bi bilo po vašem najbolje, da umrem ... Da bi bilo videti kar najbolj ... plemenito? No, povejte!« Knez, ki se je z zobmi oklenil svojega svetniškega ponosa in se je najbolj bal tega, da bi izgubil pravico do odobravanja zakona, sprejme izziv: »Pojdite mimo nas in nam odpustite našo srečo,« spregovori s tihim glasom. Ni kaj – preizkušnjo je prestal uspešno: naprej nimaš več kam. Ippolitu ni preostalo drugega, kakor da se zakrohota: »A, ha, ha. Tako sem si tudi mislil! Z gotovostjo sem pričakoval kaj takega! Ste pa res ... ste pa res! No, no! Leporečni ljudje!« Čemú je Dostojevski privedel kneza Miškina do takšnega priznanja? To vendar ni Rakitin ali Claude Bernard, že »po zamisli« gre za pozitivnega junaka! Bržkone je »podarjeni vid« uzrl nekaj drugega. Bržkone se je tisti hip Dostojevskemu zastavilo še težje in strašnejše vprašanje od tistega, ki ga je obravnaval v članku Raskolnikova. Raskolnikov je razmišljal takole: obstajali so ljudje, ki so si dovoljevali prelivati kri – na primer Napoleon – in njihovo ravnanje so vsi odobraval. Potemtakem je kri mogoče prelivati; dovoljeno je ubiti telo bližnjega, če zakon tvoje dejanje odobrava in se z njim strinja. Miškin se v svoji pohlevnosti (Dostojevski ne govori zaradi lepšega: »pohlevnost je moč«) s tem ne zadovoljuje. Meni namreč, da je kot nagrado za svojo poslušnost prejel od zakona več pravic, kakor jih je imel Napoleon – pravico in moč, ki ne ubijata človeškega telesa, marveč dušo. »Pojdite mimo nas in nam odpustite našo srečo.« In potem, kaj se bo zgodilo, če bo šel Ippolit mimo in »jim« odpustil srečo? Nič se ne bo zgodilo in se tudi ne sme. Nastalo bo idealno »ravnotežje« – več naš »razum« ne more doumeti ...

11 v skladu s katerim si zaslužimo ali pohvalo ali ukor (lat.)

XI

Omenili smo že, kako se Dostojevski vse odločneje trudi, da bi svoja zamaknjena videnja postavil v »okvire možnega izkustva«, da bi torej spremenil »kaprico« in tisto edino, neponovljivo »notranje«, o čemer nam je povedal toliko novega, v nekaj, kar je splošno veljavno in potrebno. Očitno je bilo pretežko slediti neponovljivi drugi dimenziji časa, kamor je izginjal ves τὸ τιμώτατον, preveč zapeljiva je bila misel, da bi morda že tu, v zgodovini, v prvi dimenziji časa prejel »svojo nagrado«, da bi dobil zagotovilo in potrditev za »kaprico«. Prve, prirojene oči, pa tudi razum, ki se je pojavil z njimi, so mu neutrudno zatrjevali, da ima čas samo eno dimenzijo in da brez zagotovila, brez potrditve zakona v tem svetu ne more obstajati nič. Drugi vid je spoznal, da »človek rad trpi«, a razum ugotavlja v tem »protislovje«. Če naj ljudje trpljenje sprejmejo, jim mora to nekaj »dajati«. In Dostojevski, ki je v »dva krat dva je štiri« opazil nesramnost, se tokrat ne odloči za spopad z zakonom protislovja. S trpljenjem je mogoče kaj »kupiti«, in to kaj takega, kar ima za vse, tudi za »vsemstvo« neko vrednost: s trpljenjem je mogoče kupiti pravico, da »sodiš«. Zdi se mu celo, da je ta sodba tisto zadnje, sodni dan, o katerem je bral v Svetem pismu. In da je pravica do sodbe dana njemu. In ta najvišja pravica, pravica, da govori kot tisti, ki ima oblast, ga tu in tam tako navdihuje, da se mnogim, pa tudi njemu samemu, včasih zdi, da je v tem njegovo bistvo, bistvo njegovega življenjskega poslanstva. In komu le Dostojevski ni sodil!

V »Besih« – Granovskemu, Turgenjevu in sodobni mladini, v »Dnevniku pisatelja« – Stasjuleviču in Granovskemu, v govoru o Puškinu – vsej ruski družbi. Tudi v »Bratih Karamazovih« je sodil. In sodil je pogumno, odločno, neusmiljeno. Vendar je nekaj čudno, bolj ko je sodil in bolj ko je bil prepričan, da se ljudje njegove sodbe bojijo in verjamejo, da je do nje upravičen, bolj se je, očitno, v globini njegovega srca razraščal stari dvom o tem, da ima pravico soditi človeku. Še več: to »najvišjo« in »suvereno« pravico je vse bolj

jasno in določno začel razumevati ne kot pravico, temveč kot *privilegium odiosum*¹², kot sramotno, mučno in nezno breme.

In vse »epizode«, ki jih je v romanih Dostojevskega toliko, govorijo pravzaprav samo o tem. Malo prej smo govorili o Ippolitovi »izpovedi« in o njegovem zadnjem pogovoru s knezom Miškinom. Ravno takšno epizodo lahko srečamo tudi v »Besih«. Pravi junak »Besov« ni ne Verhovenski ne Stavrogin, temveč veliki, skrivnostni molčečnej in samotar Kirillov. Ta, ki jecljaje kakor s kleščami ruva iz sebe besede, ta, ki »ničesar ne dela« in delati noče, je »duša« romana. Epizodo s Kirillovom lahko po njeni moči, globini in izrazitosti tega, kar se v našem jeziku imenuje neizrekljivo, uvrstimo med mojstrovine svetovne literature. »Razglasiti samovoljo!« Kaj ni bilo bistvo samotarstva in molčečnosti že od nekaj ravn v tem, da bi med obsedeno besnečimi, in to po pravici besnečimi ljudmi – zakaj v jami samo mrtveci ne besnijo – »razglasili samovoljo«, se ustavili in se naposled vprašali: ali je naš človeški svet – tisti svet, ki mu je »razum postavil zakone«, tisti svet, ki ga je ustvarilo »kolektivno« izkustvo – res edini možni svet in ali res razum s svojimi zakoni kraljuje nad živimi. Dostojevskemu bi lahko očitali samo nekaj. Pri njem Kirillov naredi samomor. To ni pravilno. Samotarji in molčečnejši ne potrebujejo samomora. Svojo »samovoljo razglasajo« drugače. Bržkone je Dostojevski namenoma dopustil takšno nepravilnost, namenoma je prisilil Kirillova, da je storil korak, ki ga ne bi bil smel. V nasprotnem primeru bi se bil moral lotiti pojasnjevanja, kakršno srečamo v »Zapiskih iz podpodja« ...

Na tem mestu ne smemo pozabiti na kratko zgodbo »Sanje smešnega človeka«, ki je – kot kratke epizode – Dostojevski ni vključil v nobenega izmed svojih romanov in jo poznamo s strani »Dnevnika pisatelja«. Podobno kakor zgodba »Krotko dekle«, ki je z njo neposredno povezana in je prav tako natisnjena na straneh »Dnevnika pisatelja«, so tudi »Sanje smešnega človeka« razmeroma slabo poznane. Na omenjeni zgodbi sta vplivala podoben navdih

12 sovražen privilegij (lat.)

in polet kakor na »Zapiske iz podpodja«, Ippolitovo »izpoved« in druge številne mojstrovine, ki se kakor neprecenljivi biseri lesketajo v umetniškem vencu Dostojevskega. »Sanje smešnega človeka« so nadaljevanje »Krotkega dekleta«, ki je bila napisana pol leta prej. Zanj se je Dostojevskemu zdelo, da jo mora podobno kakor »Zapiske iz podpodja« upravičiti s »pojasnilom«. Res jo je treba upravičiti, vendar ne s tistimi razlogi, ki jih navaja Dostojevski.

Takšna je na kratko njena vsebina. Junak, upokojen častnik, je človek, ki so ga kakor vse »prave« junake Dostojevskega v preteklosti strahotno in nepravilno razžalili. Razžaljen ni tako kakor na primer knez Miškin, ki ga meče božjast in podobno, temveč tako, da mu v duši ni ostalo *nič* razen »ideje« in ta ideja je zastavljalnica. Seznan se z dekletom in se z njo poroči – to je tisto krotko dekle, prvo bitje, ki ga je vzljubil iz vsega srca. Vzljubil jo je tako močno, da ji je pripravljen povedati celo za svojo »idejo«. Že se je namenil, da se ji izpove, pa se je odločil, da še en dan, še eno uro počaka: še zmeraj je preizkušal sebe, njo. A istega dne se ženska, ki jo je bil spraval v obup, z ikono v roki vrže skozi okno in ob padcu umre. Domiselno: tak človek je že pripravljen na »vprašanja«. Poslušajte jih v izvedbi samega Dostojevskega. »Kaj so zdaj meni vaši zakoni? Čemu zdaj služijo vaši običaji, vera? Naj me sodi vaš sodnik, naj me privedejo pred sodišče, pred vaše porotno sodišče, in rekel bom, da ničesar ne priznavam. Sodnik bo kriknil: ‚molčite, častnik‘. In jaz mu bom zakričal: *kako me boš prisilil, da te ubogam?* Čemu je mračna negibnost uničila to, kar je od vsega najdražje? Izločujem se. Ah, vseeno mi je! ... Negibnost! O, narava! Ljudje so na svetu sami – v tem je nesreča! ‚Ali je v polju kaka živa duša?‘ kriči ruski vitez. Tudi jaz kričim, a ne odzove se ne vitez ne kdo drug ... Vse je mrtvo in povsod so mrlič. Samo ljudje in okrog njih – molk.« S takim vprašanjem se zgodba končuje. »Sodnik« ne premore moči, ki bi mogla prisiliti častnika, lastnika zastavljalnice, da bi se mu podredil. Nadaljevanje »Krotkega dekleta«, torej »Sanje smešnega človeka«, nas vpeljuje v »psihologijo« moža, ki mu je »vseeno«. Morda bo kdo rekel, da tu ni kam vpeljevati, saj človek, ki mu je

»vseeno«, ne more imeti nobene psihologije. A Dostojevski je »Sanje smešnega človeka« v podnaslovu označil za »fantastično zgodbo«. In bistvo fantastičnega je v kar najbolj nepričakovanih preobrazbah, ko se pred našimi očmi »nič« na nekakšen nerazumljiv, čudežen način sprevrča v najpomembnejše, τὸ τιμιώτατον. Tako je bilo pri Plotinu, ki je našel Boga tam, kjer drugi niso videli ničesar. In tako je bilo tudi pri Dostojevskem, ki je celo za »kaprico« terjal zagotovilo in se je gnal za drugo dimenzijo časa ravno zato, ker je hotel »uzakoniti« fantastično in ga postaviti na tisto mesto, ki ga je dotlej v skupni zavesti zasedalo »resnično«. Zgodba se začinja takole: »Jaz sem smešen človek. Zdaj mi pravijo, da sem nor. To bi bilo povišanje čina, če ne bi ostal zanje še zmeraj tako smešen kakor prej.« Tu se lahko prepričate, da leta 1877, torej petnajst let po »Zapiskih iz podpodja«, Dostojevski nadaljuje takrat nedokončano pripoved o človeku, ki ga je »vsemstvo« zavrlo. Vsi ga imajo za smešnega, odvratnega človeka – grdega račka, za katerega bi bilo bolje, da se sploh ne bi bil rodil, če pa se je že rodil, naj bi se bil vsaj umaknil nekam stran, čim dlje od drugih. Morda bi se bolj ko pred drugimi moral umakniti pred samim sabo, kajti »vsemstvo« živi tudi v njem samem, ga »sodi« in se vznemirja zaradi njegove izrojenosti. Smešni človek se tega tudi sam zaveda: samemu sebi je ravno tako zoprni kakor drugim. A kdo bi vedel, kje se je navzel te čudne »vseenosti« – Dostojevskega, kakor je znano, pa najbolj zanima prav tisto, kar se jemlje od neznano kod, zato se ves spremeni v napeto pozornost. In kaj naj pomeni ta »vseenost«, čemu je namenjena? »Toda od tistih časov, ko sem postal mlad mož, sem sicer spoznaval iz leta v leto več o svoji grozni lastnosti, vendar sem, ne vem zakaj, postal malo mirnejši. Ravno to: ne vem zakaj, ker do današnjega dne ne morem najti razloga. Morda zato, ker je v mojem srcu naraščala strašna otožnost zaradi neke okoliščine, ki pa je bila že neskončno nad menoj: zajelo me je namreč prepričanje, da je na svetu povsod *vseeno*. Pred zelo davnim časom sem to slutil, vendar se je dokončno prepričanje pojavilo zadnje leto, nekako *nenadoma*. Na lepem sem začutil, da bi mi bilo *vseeno*, če bi svet obstajal ali pa če ne bi

bilo nikjer ničesar. Začel sem dojemati in občutiti z vsem svojim bistvom, da *vpričo mene ni bilo ničesar*. Sprva se mi je ves čas zdelo, da je bilo zato marsikaj poprej, potem pa sem uganil, da tudi poprej ni bilo prav tako ničesar, ampak se je, ne vem zakaj, samo zdelo. Sčasoma sem se prepričal, da tudi nikoli ničesar ne bo.« Ustavimo se in se vprašajmo: kaj naj pomeni ta fantastični »nenadoma«, ki pripelje do še bolj fantastičnih »vseeno«, »vpričo mene ni bilo ničesar«, »poprej ni bilo ničesar«, »nikoli ničesar ne bo«, ki jih Dostojevski tako trdovratno jemlje od bogve kod? Ali nismo upravičeni, ali nismo na tem mestu celo *dolžni* ponoviti za Aristotelom, kar je rekel o Heraklitu, ki je zakon protislovja zavračal: takšne stvari je mogoče govoriti, vendar jih ne smemo misliti? Kajti če se smešni človek ne bo unesel, se ne bo sesul samo zakon protislovja, ki je od vseh načel najtrdnější, temveč sploh vsa načela, sesulo se bo »vsemstvo«. In to zaradi »kaprice« človeka, ki je povrh tega tak, da bi bilo zanj, kakor sam pravi, povišanje čina, če bi ga imeli za norega! To si je treba odkrito priznati, a ravno tako odkrito si moramo priznati, da bi tako, da »prisilimo k molku« smešnega človeka, utišali tudi samega Dostojevskega. In ne samo Dostojevskega, marveč tudi Platona z njegovo jamo. Plotina z njegovim Enim, Evripida, ki ni vedel, kaj je življenje in kaj smrt ... Ali vas to mika? Vas mika misel, da ostanete zgolj pri μέτριος εἰς ὑπερβολήν (do skrajnosti umirjenem) Aristotelu? O tem se nima smisla prerekati: lahko se samo vprašamo in gremo naprej ...

Tako se je torej smešni človek, ki mu je bilo vseeno in se je prepričal, da ni vpričo njega nikoli ničesar bilo in da sploh nikoli ničesar ne bo, odločil, da naredi samomor. Če želite, se lahko Dostojevskemu posmehnete, češ da vam je na voljo argumentacija, ki obstaja že dva tisoč let: če namreč ničesar ni in ni nikoli ničesar bilo, potem ni niti smešnega človeka, ni njegove odločitve, da naredi samomor, ni njegovega »nenadoma« in tudi ni zgodbe, ki govori o smešnem človeku in njegovi odločitvi. Vse to seveda lahko naredite in Dostojevski je vedel, da se mu lahko in se mu tudi boste tako posmehovali, da se boste smejali in mu odrekli celo norost, da vam

bo celo čina žal. A svojo zgodbo je vseeno nadaljeval in v njej nizar nesmisel za nesmiselom, protislovje za protislovjem, ki bi jih bilo vredno v celoti navesti, če bi le imeli za to dovolj prostora. Kdor hoče Dostojevskega spoznati pogloblje, se mora prepustiti svojevrstni *exercitia spiritualia*¹³: ure, dneve in leta mora preživeti v ozračju različnih samoumevnosti, ki se vzajemno izključujejo – druge možnosti ni. Tako, samo tako je mogoče »sprevideti«, da čas nima samo ene, temveč dve in več dimenzij, da »zakoni« niso nekaj večno obstoječega, temveč so bili »dani« – in dani so bili samo zato, da bi se pokazal »greh«. Spoznali bi, da ne odrešujejo dobra dela, temveč vera, da Sokratova smrt more obuditi okameneli »dva krat dva je štiri«, da Bog vselej zahteva nemogoče, da se lahko grdi raček spremeni v prelepega laboda, da se tu vse začenja in nič ne končuje, da ima kaprica pravico do zagotovila, da je fantastično bolj resnično od resničnosti, da je življenje smrt in smrt življenje, in vse druge resnice, ki nas s svojimi čudnimi in strašnimi očmi gledajo s strani del Dostojevskega ...

In bogve do česa vse je prišel smešni človek, česa vse se je domislil, da bi se dokopal do »nove« resnice, ki jo je še tisti hip spet izgubil – če želite vedeti, preberite to kratko, od vseh pozabljeno, vendar čudovito zgodbo. Najbolj presenetljivo je, da ta resnica sploh ni nova, to je celo najstarejša resnica, stara skoraj toliko ko svet, kajti človeku se je razodela malodane na drugi dan po stvarjenju sveta. Razkrila se je, zapisali so jo v Knjigo vseh knjig in še tisti hip nanjo pozabili. Bržkone ste uganili, da imam v mislih zgodbo o izvirnem grehu. Smešni človek, ki se je že odločil, da naredi samomor, ker mu je »vseeno«, je zaspal in v sanjah zagledal tisto, o čemer pripoveduje Biblija. Sanjalo se mu je, da je prišel med ljudi, ki še niso okusili plodov z drevesa spoznanja dobrega in zla, ki še niso poznali sramu, ki niso vedeli, kako soditi, in si niso tega niti želeli. »Otroci sonca, otroci svojega sonca – moj bog, kako so bili lepi! Nikoli nisem videl na naši zemlji tolikšne lepote.« »Zdelo

13 duhovne vaje (lat.)

se mi je nepojmljivo, da oni, ki vedo toliko, ne poznajo naše znanosti. Toda kmalu sem spoznal, da so njihovo znanje izpopolnjevali in hranili drugačni navdihi kakor pri nas na zemlji in da so bila tudi njihova prizadevanja čisto drugačna. Želeli si niso ničesar in bili so mirni, niso si prizadevali za spoznanje življenja, kakor si prizadevamo zanj mi, kajti njihovo življenje je bilo popolno. Njihovo znanje je bilo globlje in višje kakor pri naši znanosti, kajti naša znanost skuša pojasniti, kaj je življenje, sama si ga prizadeva spoznati, da bi druge učila, kako naj živijo; oni pa so znali živeti tudi brez znanosti, to sem doumel, nisem pa mogel razumeti njihovega znanja. Kazali so mi svoje drevje in jaz nisem mogel razumeti tiste stopnje ljubezni, s katero so gledali drevesa ... in veste, morda se ne motim, če rečem, da so se z njimi pogovarjali! Ja, našli so njihov jezik, in prepričan sem, da so jih drevesa razumela.« Nobena sodobna spoznavna teorija ne zastavlja vprašanja o bistvu in namenu znanstvenega spoznanja tako neposredno in globoko. Samo v davnini sta se jasnovidna Platon in Plotin (ševeda ni Dostojevski o njiju vedel ničesar) temu približala, in kolikor je to mogoče smrtniku, reševala nalogo, ki si jo je zadal Dostojevski: odreči se znanstvenemu spoznanju, da bi dosegel Resnico. Resnica in znanstveno spoznanje sta nezdružljiva. Resnica namreč ne prenaša njegovih okovov in se duši v tesnih objemih »samoumevnosti«, ki dajejo našemu znanju verodostojnost. Znanost, nadaljuje smešni človek, »odkriva zakone« in postavlja »zakone sreče više od same sreče«, znanost hoče človeka »naučiti, kako naj živi«. Resnica pa je nad zakoni, in zakoni so zanjo to, kar so bile nekoč za Dostojevskega stene ječe in zaporniške verige. Dostojevski, ki je sam presunjen in zaslepljen od svojega preroškega videnja, ne ve, ali naj ga sprejme ali ne, je to sen ali budnost, blodnja ali spoznanje. »A kako naj bi ne verjel, da se je vse to res zgodilo?« sprašuje. »Morda je bilo celo tisočkrat boljše, kakor sem pripovedoval. In tudi če so to sanje, se je vse to vendarle moralo zgoditi. Veste, povedal vam bom skrivnost: vse to morda sploh niso bile sanje! Kajti zgodilo se je nekaj takega, nekaj tako grozno resničnega, da se kaj takega ne bi moglo zgoditi

v sanjah. Vzemimo, da je sanje res rodilo moje srce, pa je mar moje srce samo sposobno roditi to grozno resnico, ki se mi je potem primerila? Kako bi si jo jaz sam lahko izmislil ali kako bi se lahko sanjala mojemu srcu? Kaj bi se to moje drobno srce in moj ničevi, muhasti razum lahko dvignila do takšnega odkritja resnice! Presodite vendar sami: vse doslej sem skrival, zdaj pa bom do konca razkril tudi to resnico. Gre za to, da sem jih ... da sem jih vse pohujšal! «S čim je ta zemeljski človek pohujšal prebivalce raja? Dal jim je naše »spoznanje«, ali če spregovorimo z besedami Svetega pisma, nagoovoril jih je, da so jedli plodove prepovedanega drevesa. In spoznanje jim je prineslo vse zemeljske strahote, tudi smrt. »Spoznali so sram in ga povzdignili v krepost,« navaja in razlaga Dostojevski kratko biblijsko zgodbo. Tu sama znanost ni zadostovala, skupaj z znanostjo je iz iste korenine zrasla tudi »etika«; svet se je spremenil v kraljestvo, ki so ga začarali »zakoni«, ljudje pa iz svobodnih ljudi v avtomate ... Samo pri nekaterih izmed njih se v redkih trenutkih zbudi strašno hrepenenje po resničnem življenju in skupaj s tem hrepenenjem meglena zavest, da je moč, ki jih obvladuje, usmerja in katero so po božje častili, moč večnega sna, smrti, nebivanja. In to je ravno tisti Platonov »anamnezis« ali Plotinovo prebujenje. To je tisto, kar je ljudem dano, a se do tega ne morejo dokopati s svojimi močmi, zaslugami in »deli«. Bralec vidi, da si te »resnice« Dostojevski ni sam izmislil in si je tudi ni mogel izmisliti. O »odkritju« resnice govori ravno zato, ker se mu je resnično odkrila. To je tista resnica, ki je sicer vsem znana, saj je zapisana v najbolj brani knjigi, pa vendarle ostaja prikrita. Najbolj presenetljiv – bolj kakor vse, kar nam je Dostojevski doslej povedal – pa je konec »Sanj smešnega človeka«. Smešni človek je potem, ko se mu je odkrila Resnica, opustil misel na samomor. »Življenja mi dajte zdaj, življenja! Dvignil sem roke in zaklical k večni resnici; ne zaklical, temveč zajokal; navdušenje, neizmerno navdušenje je privzdigovalo vse moje bitje. Ja, življenje in pridiga! Za pridigo sem se odločil še v tistem trenutku in seveda za vse življenje! Pridigat grem, hočem pridigati – kaj? Resnico, kajti videl sem jo, videl s svojimi očmi, videl

v vsej njeni slavi!« Pridigati resnico! Pridigat grem resnico – se pravi, da jo ponudim »vsemstvu«, ki bo, preden jo sprejme, seveda zahtevalo, da se Ona podredi zakonu. Ali razumete, kaj to pomeni?

Že drugič, ne več v sanjah, temveč v budnosti, se je Dostojevskemu zgodilo tisto »strašno«, o čemer nam je malo prej pripovedoval. Večno resnico, ki se mu je pravkar razkrila, je izdal njenemu najhujšemu sovražniku. V sanjah je, kakor pravi, »pohujšal« brezmadežne prebivalce raja. Zdaj pa že hiti k ljudem, da bi v budnosti ponovil zločin, nad katerim se je bil tako zgrozil!

XII

Stojimo pred največičastnejšo skrivnostjo izmed vseh, ki se jim je človek kdaj zmozel približati – pred skrivnostjo izvirnega greha. Bralec se bo najbrž strinjal, da so imeli vsi notranji boji in napetosti Dostojevskega samo en smisel in namen: če že ni mogoče te skrivnosti dognati, pa se ji je treba vsaj približati ... Ni nam namreč dano, da bi jo spoznali in obdržali v zavesti, tako kot nam tudi ni dano, da bi spoznali Resnico. Skrivnost je že po svoji naravi taka, da je ni mogoče odkriti, Resnico pa lahko doženemo samo takrat, kadar nimamo želje, da bi z njo razpolagali, da bi jo izkoriščali za potrebe »zgodovine«, se pravi, v mejah edine nam znane časovne dimenzije. Brž ko si zaželimo skrivnost odkriti ali Resnico izkoristiti, torej narediti skrivnost javno, Resnici pa priznati splošno veljavnost in nepogrešljivost – četudi nas je vodilo kar najbolj vzvišeno in plemenito prizadevanje, da bi s svojo vednostjo obdarili bližnjega, obogatili človeški rod in tako dalje – v hipu pozabimo vse, kar smo videli v »zamaknjenosti«, v »ekstazi«, in začenjamo videti »kakor vsi« in govoriti, kar je potrebno »vsem«. Se pravi, da logika, ki zmore čudežno spremeniti posamezna »nekoristna« doživetja v splošno koristno »izkustvo« in tako ustvarja za naš obstoj nepogrešljiv in nespremenljiv red na zemlji, da torej ta logika, ki je pravzaprav razum, ubija Skrivnost in Resnico. Dostojevski je poslednjič, ko je

spet zbral vse svoje nečloveške moči, o tem pisal v »Bratih Karamazovih«.

Za epigraf v »Bratih Karamazovih« je Dostojevski, kakor je znano, izbral verz iz četrtega Evangelija, četudi bi lahko izbral tudi svoje besede iz »Zapiskov iz podpodja«, ki sem jih že navajal. »Naj torej živi podpodje! Čeprav sem rekel, da zavidam normalnemu človeku do zadnje kapljice žolča, a v takšnih okoliščinah, v katerih ga vidim, z njim ne bi menjal (četudi mu še zmeraj zavidam). Ne, ne, podpodje se vsekakor bolj spleča. Tam je konec koncev vsaj mogoče! Ah, saj vendar spet lažem! Lažem, ker sam vem, kakor dva krat dva je štiri, da sploh ni podpodje boljše, ampak nekaj čisto drugega, po čemer hlepim in česar nikoli ne najdem! Naj gre k vragu podpodje!« Naj živi podpodje, naj gre k vragu podpodje: ta rezka, izrazita disonanca je značilna za ves roman, katerega vsaka vrstica prav tako priča o velikem hlepenju in nepotešljivem hrepenenju po »nečem drugem«, česar avtor ne more najti. Pšenično zrno, če ne umre, ostane samo, če pa umre, obrodi veliko sadu. Kako umreti? Odit za vselej v podpodje? To je strašno! Iztrgati se iz podpodja – to presega človeške moči. Pridružiti se normalnim ljudem in postati normalen človek – tisti, ki ga je angel smrti že obiskal, česa takega ni več zmožen. Zato je v »Bratih Karamazovih« toliko strašnih vprašanj in odgovorov, ki so, kakor je videti, namenoma in zavestno nedorečeni. Samo v nečem Dostojevski ni v »protislovju« s samim seboj: splošno sprejeti, že obstoječi odgovori, odgovori, ki jih ponujata zdrav razum in znanost, se mu kakor poprej zdijo popolnoma nesprijetni. A še preden preidem na »Brate Karamazove«, si bom dovolil majhen odklon, ki nam bo morda nekoliko pomagal, da se lažje najdemo ali se vsaj malo razgledamo po tej neprehodni goščavi, v katero nas je privedel Dostojevski.

Profesorja Adolfa Harnaka, slavnega nemškega zgodovinarja krščanstva, poznajo seveda vsi. Prisluhnilimo še njegovemu pričevanju: zaradi narave svojega zanimanja se je moral namreč dolgo in pozorno poglobljati v tiste skrivnosti, med katerimi je Dostojevski živel. A v nasprotju z Dostojevskim je imel Harnak na voljo samo

en vid, kot zgodovinar je bil celo trdno prepričan, da je človeku dan samo en vid, kajti čas ima samo eno dimenzijo. Svojih bralcev ne pozabi opozoriti, da je zakon protislovja poglavitni zakon našega razuma in da zakonov razuma ne more nihče nekaznovano zemarjati, prav tako tudi ne znanosti, ki temelji prav na teh zakonih. Učeni zgodovinar torej piše (Dogmengeschichte III, 81): »Na svetu ni bilo še nikoli tako žive religiozne vere, da se v poglavitnem, *odločilnem* trenutku ne bi bila prisiljena sklicevati na *zunanjo* avtoriteto, vere, ki bi jemala svojo trdnost le iz svojega lastnega, notranjega doživljanja. Nobenega dvoma ni, da je v notranjem doživljanju moč, ki vero ohranja pri življenju in omogoča njen obstoj. Ampak ali niso povrh tega potrebne še posebne *okolščine*, spričo katerih bo ta moč postala *učinkovita*? Jezus Kristus se je skliceval na avtoriteto Stare zaveze in prvi kristjani na prerokbe, Avguštin na Cerkev, celo Luter se je skliceval na pisano božjo besedo ... Življenje in zgodovina pričata, da vera ne more biti vplivna in plodovita, če je ne podpira zunanja avtoriteta in če nima trdne zavesti o svoji moči.« Tako pravi profesor Harnak v svojem besedilu. V opombi pa dostavlja: *ich sebe die Tatsache, aber ich verzweifle daran, ihren letzten Grund zu finden* – se pravi, dejstvo sicer vidim, a niti približno ne vem, kako naj ga pojasnim. Če upoštevamo osebnost pisca, je to pričevanje neverjetno pomembno, zato ga nikakor ne smemo spregledati. Seveda pa je treba pričevanje predčasno, torej preden ga izkoristimo, tudi kritično pretehtati. »Nikoli ni bilo vere.« Nikoli? Od kod je profesorju Harnaku znano, da je ni bilo nikoli? Zgodovina, ki jo je, resnično, prav on proučil bolje kakor kdor koli pred njim, mu ni ohranila nobenega zgleda vere, ki se ne bi bila opirala na zunanjo avtoriteto. Ampak ali zgodovina ohranja vse zglede, vsa dejstva? Ali vsaj večino? Kaj je naloga zgodovine, da ohranja dejstva? Izmed neštetihih zgledov in dejstev zgodovina jemlje le redke in izjemne, pa še ti so »pretolmačeni«, torej prirejani določenim namenom. Harnak pa prepričano trdi: »nikoli«. Jasno je, da svoje prepričanosti ne jemlje iz zgodovine, ki mu takšne prepričanosti ne more dati, pa tudi ne iz proučevanja »dejstev«, kajti vsega,

kar je na svetu bilo, profesor Harnak ni mogel proučiti in tudi ne pregledati. Jasno je, da profesor Harnak svoj »nikoli na svetu« jemlje iz drugega vira. Razum in znanstvene domneve, ki jih po njegovih besedah ni mogoče nekaznovano zanemarjati, so tisti, ki so mu vsilili prepričanost, da ima svoje ugotovitve pravico šteti za splošno veljavne in nepogrešljive sodbe. Tudi prav, če se že tako zelo bojite kazni, da se ne morete, pa četudi zaradi resnice, odreči smernicam razuma in znanosti. In če ste zaradi lahkovernosti in neizkušenosti dejansko prepričani, da se boste s pokornostjo razumu in znanosti izmaknili »kazni«. A Dostojevski, kakor vemo, se kazni ni tako hudo bal: včasih, nam je govoril, ima človek raje trpljenje kakor srečo. In ravno od Dostojevskega smo slišali, da nas niti najplemenitejša pokornost ne obvaruje pred kaznijo, in tudi Spinoza je »učil«, da *experientia in dies reclamatur, et infinitis exemplis ostendit, commoda atque incommoda piis aequae ac impiis promiscue evenire*¹⁴.

Pokorni in nepokorni, pobožni in brezbožni – eni prej, drugi kasneje – bodo vsi kaznovani: na zadnjem, sodnem dnevu ni oprostilne sodbe, »kazen« ne uide nikomur. Harnak je torej presegel pooblastila, ki jih ima kot priča, in nam povrh tega, kar je videl in slišal, povedal še svojo teorijo o pravicah razuma. Prav tako se je umestno vprašati o upravičenosti izraza »celo Luter«. Kristus, prvi kristjani, Avguštin in »celo Luter«. Mislim, da bi »celo« lahko izpustili. Po vsem, kar smo pripomnili, pa moramo pričevanje zgodovinarja Harnaka v celoti sprejeti. Toda zdaj dobi nekoliko drugačen pomen. Ne velja več, da »nikoli ni bilo na svetu take vere« – o tem, kaj je na svetu bilo in česa ni bilo, ve učeni zgodovinar ravno toliko, kolikor ve neuki romar, morda pa celo manj. Od vsega, kar je na svetu bilo, pozna zgodovinar samo, kar je naplavila reka časa, torej tisto, kar je pustilo na svetu *vsem vidne sledove*. Z »vsem vidne« je seveda mišljeno, da bi jih videli vsi, če bi jih bil kdo odkril. O tistem, kar sledov za seboj ni pustilo, pa zgodovinar ne ve ničesar in tudi noče vedeti, še manj bi rad vedel o tistem, kar je nemara bilo, a ne more biti

14 »Vsakodnevne izkušnje nas učijo, in to z mnogimi zgledi, da se prijetne in neprijetne stvari poštenim ljudem dogajajo enako pogosto kakor nepoštenim.« (lat.)

pokazano vsem. Če je torej na svetu kdaj bila vera, ki se ni opirala na zunanjo avtoriteto in avtoritete sploh ni potrebovala, in če ta vera za seboj ni pustila sledov, potem za zgodovinarja ne obstaja. Zgodovinar išče in nahaja samo »učinkovita« dejstva. Ko bi se bil Harnak omejil na vlogo priče in govoril samo v svojem imenu (razumske sodbe so tako vsem znane), bi moral reči, da na svetu nikoli ni bilo učinkovite (ne pa žive) vere, ki se ne bi opirala na zunanjo avtoriteto, pa tudi da na svetu nikoli ni bilo vplivnega raziskovalca (zgodovinarja, botanika, geologa ali koga drugega), ki bi samo sporočal »dejstva« in ne bi izrabljaj avtoritete razuma. Celo Kristus se je moral, da bi ga ljudje slišali, sklicevati na Sveto pismo, kaj šele prvi kristjani ali Luter. Ko bi se bil Harnak izrazil tako, bi »dejstvo«, ki ga je ugotovil, dobilo drugačen pomen. Popolnoma nepričakovano bi ugotovili, da Kristusove ali celo Lutrove »vere« ljudje nikoli niso mogli »sprejeti«, da »vere« tudi pridigati ni mogoče, da vera ne more biti »učinkovita« in da potemtakem ne more usmerjati poteka zgodovine; ugotovili bi, da to, kar ljudje – torej »vsemstvo« – imenujejo »živa vera«, še zdaleč ni tisto, kar je bilo pri Kristusu ali celo pri Lutru, temveč samo skupek pravil in načel, ki se jim vsi podrejajo in klanjajo samo zato, ker nihče ne ve, od kod so se vzela; ugotovili bi, da ljudje sploh ne potrebujejo »vere«, temveč avtoriteto, nemajhen red, ki je toliko bolj čvrst, kolikor manj je znano, od kod izvira. In natanko tako verujejo ljudje v razum, znanost in celo v to, da preti kazen samo tistim, ki razum in znanost zanemarjajo, drugi, ki ju ne zanemarjajo, pa so pred njima varni.

XIII

Dostojevski ni bil zgodovinar, zato ni verjel, da se vse, kar se pred našimi očmi začinja, pred njimi tudi končuje. Spominjamo se, da je konec tistega, kar je sam štel za najpomembnejše, torej konec τὸ τιμιώτατον, konec svoje »kaprice«, iskal v drugi dimenziji časa, torej onstran zgodovine. Upal je, da bo stena tam prenehala biti stena, da bo »dva krat dva je štiri« izgubil svojo nesramno

samozavest, da bodo atomi ostali brez svojih čuvarjev, Sokrat in Giordano Bruno pa se bosta iz brezpravnežev spremenila v predmet najskrbnejše nege. Obenem pa je bil Dostojevski, kakor mi vsi, sin zemlje, torej si je tudi on želel – včasih je bilo to celo nujno – da ne bi samo »zrl«, temveč tudi »deloval«. To protislovje, ki smo ga opazali že v njegovih prejšnjih delih, se je še posebno močno izrazilo v »Bratih Karamazovih« in »Dnevniku pisatelja«.

Tudi v »Bratih Karamazovih« je Dostojevski dopolnjeval svoje »izkustvo« – ne tisto »splošno« izkustvo, o katerem je govoril Kant, izkustvo, ki se opira na samoumevnosti, temveč svoje posebno, svoje lastno izkustvo, katerega naloga je, da preseže samoumevnosti. A tako v tem romanu kot v publicističnih člankih, ki so izšli v »Dnevniku pisatelja«, se nezadržno trudi, da bi si zagotovil podporo avtoritete – kakor bi se držal programa profesorja Harnaka. Ve namreč, da njegova »vera« ne bo »učinkovita« in jo bo zgodovina spregledala, če ne bo našel zunanje avtoritete, ki bo dovolj čvrsta, da jo ljudje sprejmejo kot neomajno.

Kdo je »junak« »Bratov Karamazovih«? Sodeč po predgovoru, je to najmlajši Karamazov, Aljoša. In ob njem stari Zosima. Zakaj so potemtakem strani, ki opisujejo Aljošo in starca, najšibkejše in najbolj blede? Dostojevskega je samo enkrat v celotnem romanu zajel navdih, ko je govoril o Aljoši, in samo takrat mu je zaupal eno tistih videnj, ki so se njemu samemu razkrivala v trenutkih najgloblje zamaknjenosti. »Aljoša se je nenadoma obrnil in odšel iz celice (pokojnega starca Zosime), tudi v preddverju se ni ustavil, ampak je naglo krenil navzdol. Njegova duša, polna zanosa, je hrepenela po svobodi, prostoru in širjavi. Nad njim se je široko in nedogledno razprostirala nebesna kupola, ki je bila polna tihih, sijočih zvezd. Od zenita do obzorja se je nejasno pela dvojna Rimska cesta. Svetla in do nepremičnosti tiha noč je objemala zemljo. Na safirnem nebu so se lesketali beli stolpi in zlate kupole katedrale. Razkošno jesensko cvetje po gredah okrog hiše je zaspalo do drugega dne. Zdelo se je, da se zemeljska tišina zliva z nebesno; skrivnost zemlje se je stikala s skrivnostjo zvezd ... Aljoša je stal, gledal in se nena-

doma kakor pokošen vrigel na zemljo. Ni vedel, zakaj jo objema, ni mu bilo jasno, zakaj si tako nezadržno želi, da bi jo poljubljal, da bi jo vso pokril s poljubi, a poljubljal jo je med jokom in hlipanjem, oblival jo je s solzami in si v brezupnem zanosu prisegal, da jo bo ljubil, ljubil za vekomaj. Zakaj je jokal? V svojem zanosu je jokal celo zaradi teh zvezd, ki so mu sijale iz brezdanjosti, in ni se sramoval svojega izbruha. Zdelo se mu je, da so se niti vseh teh nešteti božjih svetov mahoma strnile v njegovi duši, ki je ob dotiku z njimi vsa trepetala.« Resnično, v vsem, kar je Dostojevski napisal, ne boste našli niti enega takšnega odlomka več. Res je, da je tudi starec Zosima v svoji pripovedi enkrat spregovoril o tem, vendar še zdaleč ne tako preprosto, silovito in navdihnjeno. To pa je tudi vse, kar je Dostojevski pripravljen nameniti svojim *z glednima* junakoma. In tudi on sam, ponavljam, je tako spregovoril samo enkrat, kakor bi čutil, da o *takih* stvareh ni mogoče govoriti. Ali pa nemara zato, ker je mogoče kaj *takega* videti samo iz brezdanjega prepada in podpodja, in to samo na tistem ozadju in hkrati s tistimi resnicami, ki nam jih je prej razkril podpodni človek? Bržkone moramo dopustiti obe domnevi. »Dotikanje drugih svetov« je najbrž ravno tista »vera«, katere možnost obstoja profesor Harnak zanika – vera, ki se ni nikoli oprla na nobeno zunanjo avtoriteto, ni prišla v zgodovino in ni pustila za seboj nobenih sledov. »Vero«, ki se ne meni za dejavnost in človeštvu ničesar ne daje, je zato znanost razglasila za »neobstoječo«. In prav ta je Dostojevskemu pomenila tisti τὸ τιμιώτατον, tisto večno kaprico, za katero je zahteval in iskal pravice, zagotovila, katero je skušal s tako nezaslišanim pogumom iztrgati iz rok ne samo »avtoritete«, marveč tudi same zgodovine in njenih samoumevnosti. V tem pogledu so »Bratje Karamazovi«, kakor sem že govoril, nadaljevanje »Zapiskov iz podpodja«. V resnici bi lahko nekatera poglavja – »Upor«, »Mrliški duh«, »Bratje se spoznavajo«, »Legenda o velikem inkvizitorju« – v celoti našla svoje mesto tudi v »Zapiskih«. Pijani, razuzdani in povrh tega še neizobraženi Dmitrij Karamazov ima govore, ki se jih ne bi sramovala niti Platon ali Plotin. Ko citira Schillerja in pride do verzov:

*Kamor koli se Cerera
je ozrla, prav povsod
je v ponižanju globokem
taval ves človeški rod.*

se mu iztrga ihtenje. Bratu reče: »Prijatelj moj, v ponižanju, tudi zdaj tavamo v ponižanju. Strašno veliko mora človek pretrpeti na zemlji. Strašno velika je njegova bridkost ... Jaz, brat, premišljam skoraj samo o tem, o tem ponižanem človeku.« In že čez nekaj minut ta isti neizobraženi častnik nadaljuje: »Lepota – to ti je strašna, grozna stvar! Strašna je, ker je ne moreš opredeliti, in opredeliti je ne moreš zato, ker nam je Bog zadal same uganke. Tu se stikajo bregovi, tu žive vsa protislovja drugo poleg drugega. Jaz, brat, sem neizobražen, toda o tem sem veliko premišljal.« Veliko premišljal! Ali neizobražen človek sploh lahko »premišlja«? In ali to, kar počne Mitja, sploh smemo imenovati »mišljenje«? Spomnimo se, da moramo v skladu z »naukom« Spinoze, očeta nove filozofije, izruvat iz sebe vsakršno predstavo o *Bonum et Malum, Pulchritudo et Deformatio*¹⁵, če hočemo misliti. In prav ta Spinoza je »učil«: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*¹⁶. In če so se ljudje od Spinoze česa »naučili«, so se ravno te pripravljenosti, da v prid čistega mišljenja, v prid »razumevanja« pozabijo tako na lépo kot na dobro in se sami spremenijo v »zavest nasploh«, ki se ne smeje, ne joče, ne preklinja, temveč samo pretehtava, meri, izračunava, kakor matematika, po katere zgledu je Kant »zavest nasploh« ustvaril. Vsi se najbrž strinjate, da so izrazi kakor »bregovi se stikajo«, »živijo skupaj vsa protislovja« zelo podobni blodnji ali nesmiselnemu skupku besed, ki so se slučajno znašle v istem stavku. *Was einen vollkommenen Widerspruch enthält, kann nicht richtig sein und Jederman ist berichtet, den Widerspruch schonungslos als solchen zu bezeichnen*¹⁷ – bi profesor Harnak ponovil besede o Afanasiju

15 o Dobrem in Zlu, Lepoti in Pokvečenosti (lat.)

16 »Ne smeje se, ne joči in tudi ne preziraj, temveč razumevaj.« (lat.)

17 »To, kar je polno protislovij, ne more biti pravilno, in vsakdo je upravičen, da opozori na ta protislovja kot taka.« (nem.)

Velikem (D.G.II, 225), ko bi bil imel možnost prebrati Dostojevskega. In s prav takšnim negodovanjem bi se izrekel o »neopredeljivem«, s katerim se opaja neizobraženi Mitja. Vse to so poskusi Dostojevskega, da bi ovrgel βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν¹⁸, tisti mogočni zakon protislovja, ki so ga od Aristotela naprej imeli za temelj same možnosti mišljenja. Vendar Dostojevskega to ne ustavi in ne prestraši. Spominja se, da *indocti rapiunt coelum*¹⁹, spominja se, da je »dva krat dva je štiri« začetek smrti, na katero je bil človek obsojen, ker je jedel od drevesa spoznanja dobrega in zla. Ali se je prekletstva spoznanja mogoče znebiti? Ali človek lahko preneha »soditi« in obsojati, se lahko preneha sramovati svoje golote, sebe in tega, kar ga obdaja, kakor se tega niso sramovali naši praočetje, dokler jih kača ni nagovorila, naj ugriznejo v plod prepovedanega drevesa? To je tema velike, poslednje razprave v »Legendi o velikem inkvizitorju«, ki poteka med devetdesetletnim kardinalom, v katerem je utelešeno vse človeško »znanje«, in samim Bogom. Dolgo je starel molčal, devetdeset let – naposled pa ni več strpel in je spregovoril. Kardinal govori Bogu: Kaj si ponudil ljudem, kaj jim lahko ponudiš? Svobodo? Ljudje svobode ne morejo sprejeti. Ljudje potrebujejo zakone, enkrat za vselej določen red, da bi mogli razločevati resnico od laži, dovoljeno od prepovedanega. »Ali imaš pravico, da jim razkriješ eno samo resnico iz tistega sveta, iz katerega si prišel?« sprašuje kardinal Boga in sam odgovarja namesto njega – Bog ves čas molči, Bog vendar zmeraj molči. »Ne, nimaš. To stvar si prepustil nam. Obljubil si, potrdil si s svojo besedo, dal si nam pravico, da zavezujemo in razvezujemo, torej nikar ne misli, da nam lahko to pravico odzameš.« Kardinal ima seveda v mislih Mateja 16, 19: *Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis et quodcumque solveris super terram erit solutum in coelis.*²⁰ Na to se formalno opirata zahteva Katoliške cerkve po *potestas clavium* in ideja o nezmotljivosti

¹⁸ najtrdnější princip (gr.)

¹⁹ Nevedneži osvajajo nebo. (lat.)

²⁰ »Dal ti bom ključ nebeškega kraljestva, in kar koli boš zavezal na zemlji, bo zavezano v nebesih; in kar koli boš razvezal na zemlji, bo razvezano v nebesih.« (lat.)

Cerkve, ki izhaja prav iz »gospodstva nad ključi«. Kakor je znano, mnogi sodobni raziskovalci krščanstva – k njim, če se ne motim, lahko prištejemo tudi profesorja Harnaka – menijo, da je navedeni verz poznejša interpolacija. A tudi če je to res in če Cerkev ne bi mogla podkrepiti svoje zahteve z besedami iz Svetega pisma, ne bi to prav nič zmanjšalo njenih pravic. Z drugimi besedami: ideja o nezmotljivosti niti malo ne potrebuje nebeške sankcije in se lahko obdrži tudi brez nje. Ali je imel Harnak v mislih Biblijo, ko je trdil, da ne more nihče nekaznovano zanemarjati razuma in znanosti? Kdaj že sta Sokrat in Platon »utemeljila« misel, da ljudje na zemlji še predobro vedo, kako je treba »zavezovati in razvezovati«, torej soditi, in da v nebesih ne sodijo nič drugače kakor na zemlji. Dandanes o tem nihče več ne dvomi: naše spoznavne teorije dokazujejo, da se je čisto nepotrebno sklicevati na razodetje. Najznamenitejši sodobni filozof Edmund Husserl je to misel formuliral takole: »v vsem življenju sodobnega časa najbrž ni ideje, ki bi bila mogočnejša, bolj nezadržna in zmagovitejša, kakor je ideja znanosti. Njenega zmagovitega pohoda ne more zaustaviti nihče. S svojimi upravičenimi cilji se je izkazala za popolnoma vseobsegajočo. Če si jo zamislimo v njeni idealni popolnosti, je to sam razum, ki *mu ni enaka ali nadrejena nobena avtoriteta*.« In prav v tem, kar so filozofi imenovali in imenujejo »razum«, razum, ki ob sebi ali nad seboj ne trpi nobene avtoritete in zahteva, da se mu vsi po vrsti klanjajo, je skrita ideja o »nezmotljivosti« Cerkve in njenem »gospodstvu nad ključi«. Dostojevski je to opazil s tisto posebno, presenetljivo bistroidnostjo, ki jo pokaže zmeraj, kadar Apolon od njega zahteva sveto žrtev in ga prisili, da razpre preroške zenice »drugega« vida. Kardinal pravi: »Za človeka ni bolj mučne skrbi kakor najti tistega, kateremu bi se potem, ko je ostal svoboden, čim prej poklonil. A človek se hoče pokloniti nečemu, kar je neoporečno, tako neoporečno, da bi vsi ljudje hkrati privolili v vseobčo poklonitev. Kajti skrb teh klavnih bitij ni samo v tem, da bi našli nekaj, čemur naj bi se poklonil jaz ali kdo drug, temveč v tem, da bi našli nekaj, v kar bi mogli verovati vsi in čemur bi se vsi poklonili –

vsekakor *usi* hkrati. Prav ta potreba po *vesplošnosti* poklonitve je največja muka slehernega človeka posebej in vsega človeštva od začetka stoletij. « Nimam možnosti, da bi navajal še naprej, saj bi moral prepisati vso »Legendo«. Vendar si ne morem kaj, da ne bi bralca še enkrat opozoril, s kako nenavadno prenikavostjo, ki že meji na jasnovidnost, je Dostojevski zastavil najtežje filozofsko vprašanje. Ne le v navadnih učbenikih, marveč tudi v najboljših filozofskih traktatih ne boste našli tako prenikave globine. Tisti, ki ga je Dostojevski »posvetil« in se hoče po njegovem zgledu približati veliki skrivnosti biblijske zgodbe o izvirnem grehu, zaradi katerega so se tudi začele »mučne skrbi«, o katerih pripoveduje kardinal, bo zagledal spoznavno teorijo, etiko, ontologijo in celotno filozofijo v popolnoma novi luči. Mislim, da se bo lahko samo ta naučil razumevati tudi »sovražnike« Dostojevskega: očeta in začetnika nove filozofije Spinozo, ki je svoj večni dvom, da bi ga skrtil pred vsemi, zakopal globoko pod matematično metodo dokazovanja, in tudi brezskrbnega in zmagovitega Edmunda Husserla. Spinoza je namreč ravno tisti kardinal, ki je že pri petintridesetih letih doumel strašno skrivnost, katero pri Dostojevskem v podzemlju devetdesetletni starec šepeta molčečemu Bogu. Kako brezmejno je Spinoza hrepenel po svobodi in s kako jekleno neizprosnostjo je oznanjal zakon nujnosti, ki je en sam tako za ljudi kakor za Boga. Sicer pa ni bil edini: skoraj vsi tisti, ki so kar najbolj koprneče iskali svobodo, verni in neverni, so z nekakšno nezaslišano in mrakobno navdihnjenostjo povzdigovali »nujnost«. Najboljše Lutrovo delo – »De servo arbitrio« – je uperjeno zoper Erazma Roterdamskega, ki se je na vse kriplje trudil, da bi ohranil vsaj majhen delček človeške svobode. Plotin je slikal naše življenje kot predstavo lutk, ki skoraj avtomatično igrajo vnaprej določene vloge. Mark Avrelij je govoril o istem. Znano je, da se je Gogolj v tostranstvu počutil kakor v začaranem kraljestvu. Platon kakor v podzemlju. Podobno so naše življenje upodabljali stari tragedi: Sofokles, Ajshil, Evripid in največji med novodobnimi pesniki – Shakespeare. Ne samo da ljudje niso svobodni, ljudje se svobode celo najbolj bojijo, zato iščejo »spoznanje«, zato potre-

bujejo »nezmotljivo«, neoporečno avtoriteto, torej tisto, kateri bi se mogli vsi skupaj pokloniti. In ravno svoboda je tista »kaprica«, o kateri nam je govoril podpodni človek, a celo kaprica hoče imeti tu, na zemlji, kakor se spominjamo, zagotovilo, ne da bi sumila, da je njena največja prerogativa prav možnost, da obstaja brez zagotovit. Ljudje ustvarjajo tisto, kar sami imenujejo »resnica«, torej iluzijo nečesa, kar »vlada« tako na zemlji kakor v nebesih. »A glej, kaj si potem storil ti,« še naprej stari očitava Bogu, »in spet vse v imenu svobode! Pravim ti, da je za človeka ni mučnejše skrbi kakor najti tistega, kateremu bi čim prej izročil dar svobode, s katerim se je to nesrečno bitje rodilo. A namesto da bi zagospodoval svobodi ljudi, si jim jo še povečal! Namesto trdne podlage za pomiritev človeške vesti enkrat za vselej, si vzel vse, kar je nenavadnega, skrivnostnega, vzel si vse, čemur ljudje niso bili kos ...« Z drugimi besedami: doslej je bila filozofija prepričana – v mislih imam znanstveno filozofijo ali tisto filozofijo, ki sledi znanosti – in je še zmeraj prepričana, da se mora »opravičevati« pred »vsemstvom«, ali če vam je bolj všeč šolski izraz, pred »zavestjo nasploh«, *Bewusstsein überhaupt*. Išče »trdnih temeljev«, neoporečnosti, dokončnosti, tal pod nogami in se najbolj boji svobode, kaprice, torej vsega tistega, kar je v življenju nenavadno, skrivnostno in nedoločno, ne da bi slutila – vsaj tako kaže – da je prav to nenavadno, skrivnostno in nedoločno, ki ne potrebuje zagotovit in zaslombe, edini in resničen predmet njenega proučevanja, τὸ τιμιώτατον, o katerem je govoril in kamor si je prizadeval Plotin, tista »resničnost«, ki jo je iz svoje jame zagledal Platon, tisti Bog, ki ga je pod »matematično metodo« skrtil Spinoza in ki je navdihoval grdega račka, podpodnega človeka Dostojevskega, ko je kazal figo in svoj odvrtni jezik kristalnemu dvorcem, ki so jih postavili ljudje. Veliki stari modreci so nam zapustili modrost: o Bogu ne smeš reči, da obstaja, kajti kdor reče, »Bog obstaja«, ta Boga izgubi.

XIV

Moral bom končati, pa ne zato, ker bi bila tema izčrpana – članek bi se kratko malo preveč razrasel. Dostojevski je neizčrpana tema. Malokdo se je znal z vsem srcem tako nesebično posvetiti največjim skrivnostim človeškega bivanja. Ne morem pa končati, ne da bi prej spregovoril nekaj besed o publicistični dejavnosti Dostojevskega, ki se je razmahnila na straneh »Dnevnika pisatelja«.

Spominjamo se, da je Dostojevski svojo fantastično zgodbo »Sanje smešnega človeka« končal s pozivom na pridigo. Nenadoma se mu je zazdelo, da je njegovo poslanstvo ne samo razmišljanje, marveč tudi delovanje, in da lahko svoje razmišljanje okrona edinole z delovanjem. Pozabil je tisto »strašno«, o čemer nam je on sam pripovedoval, češ da je enkrat že začel »pridigati« in da je s svojo pridigo »pohujšal« ljudi, ki so bili dotlej tako nedolžni, da niso poznali niti »sramu«. Pozabil je tudi na biblijsko svarilo, ki pravi: kdor bo jedel od drevesa spoznanja dobrega in zla, bo moral »umreti«. Morda nanj ni pozabil v pravem pomenu besede, rekel bi, da se je te »resnice« še predobro spominjal, in to velja za vse resnice, ki so se razodele njegovemu drugemu vidu. Pozabil je samo nekaj, namreč to, da so te resnice po svojem bistvu »nekoristne« in da jih vsak poskus, da bi jih naredil koristne, uporabne zmeraj in za vsakogar, torej obče in nepogrešljive, spremeni iz resnice v laž. »Tam« je videl absolutno svobodo, o kateri govori njegov veliki inkvizitor. A kaj naj počne s svobodo med ljudmi, ki se je bojijo bolj ko česar koli drugega in potrebujejo samo nekaj, čemur bi se mogli »pokloniti«, med ljudmi, ki jim pomeni trdna, neomajna avtoriteta največ, celo več kakor samo življenje? Kdor hoče uspešno pridigati, mora zamenjati svobodo z avtoriteto, tako kot je po besedah Dostojevskega naredila Katoliška cerkev in kot je po Harnakovih besedah naredil celo Luter. Gledano na splošno, »Dnevnik pisatelja« ni dnevnik samega Dostojevskega, se pravi, da se pisateljevo notranje življenje v njem ne kaže ali pa se kaže zelo malo (v »Dnevniku« sta bili vendarle natisnjeni tudi zgodbi »Krotko dekle«

in »Sanje smešnega človeka«). To je vrsta publicističnih člankov, v katerih en človek uči druge, kako naj živijo in kaj naj delajo. Omenjal sem že, da je poskušal Dostojevski učiti ljudi že v svojih romanih. Učiteljstvo, ki ga je bilo moč opaziti v »Zločinu in kazni«, »Idiotu« in »Besih«, se v »Bratih Karamazovih«, njegovem zadnjem romanu, še posebno močno izraža. S starcem Zosimo je hotel Dostojevski ustvariti idealno podobo učitelja. Vendar pa se ob primerjavi neživljenjskih, okorelih naukov starca Zosime z navdih-njenimi govori Ivana ali Dmitrija Karamazova izkaže, da se resnice Dostojevskega prav tako otepajo splošne veljavnosti in je ravno tako ne prenesejo, kakor navadni ljudje ne prenesejo svobode. Skozi Zosimova usta govori natanko tisti avtor, ki je govoril skozi usta podpodnih junakov, in včasih govori isto kakor oni, le da mi slišimo glas »vsemstva«. Z nečim podobnim se je Dostojevski srečal, ko je ustvarjal lik očeta Feraponta. Naslikati je hotel molčečnega, ki bi bil po okusu »vsemstva«, a to, kar je nastalo, je bil skoraj komičen lik. Ko pa je opisoval svojega Kirillova, ki ga je moral celo obsoditi na samomor, se mu je izpod peresa dvignila veličastna in pretresljiva podoba velikega molčečnega. Dostojevski je hotel, da bi bile Zosimove besede razumljive vsem, celo Claudu Bernardu. In resnično so bile vseč vsem, ob njih so se bralci odpočili – tisti bralci, ki vedo, kaj je življenje in kaj smrt. Ko prebiraš te dolge nauke, se čудиš, od kod Dostojevskemu potrpljenje, da jih je sploh napisal. V njih ni niti sledu tiste notranje napetosti, tistega »breztežnega«, s čimer je znal Dostojevski pretresati dušo in kar je dalo Pascalu skrivnostno pravico, da postavi šibek, misleč trst nasproti velikanskemu svetu. Presenetljivo je, da si je Dostojevski celo Smerdjakova, resda samo enkrat, upal označiti z besedo »videc«. Nasprotno pa sta Zosima in njegov učenec Aljoša »dejavna človeka«, torej tista predstavnika »vsemstva«, ki so jima daleč najpomembnejše samoumevne resnice in verodostojnost in ki za vse, celo za »kaprico«, najprej terjata zagotovilo. Publicistika Dostojevskega – gledano na splošno – so govori in dela Zosime in Feraponta. Zosima ja dajal nasvete in miloščino, ljudi je zdravil in jih tolažil. Ferapont je iz njih izganjal

hudiča. Dostojevski je moral zato, da bi lahko »deloval«, svoj drugi vid podrediti navadnemu, človeškemu, ki je bil usklajen z vsemi drugimi čutili in razumom. Ljudi je hotel naučiti, kako naj živijo, ali če uporabim njegov izraz, kako naj se »spravijo z Bogom«. A »spraviti se« z Bogom je še manj mogoče kakor urediti si življenje brez Boga. O tem je govoril v »Velikem inkvizitorju« sam Dostojevski: razodetja ljudem niso bila dana zato, da bi jim lajšala življenje in spreminjala »kamen v kruh«. In tudi ne, da bi usmerjala potek »zgodovine«. Zgodovina pozna samo eno smer, iz preteklosti v prihodnost – »razodetja« pa segajo v drugo dimenzijo časa. Kdor hoče »vplivati na zgodovino«, se mora odreči svobodi in se ukloniti nujnosti. In prav zato je duh razuma, veliki skušnjavec, govoril Kristusu: če hočeš dobiti »vse« in zavladati svetu, se pokloni meni. Kdor se ne pokloni »dva krat dva je štiri«, ne bo svetu nikoli zagospodaril. Ponavljam: to niso moje besede, vse to je videl in govoril Dostojevski, dokler je bil sam s seboj. A brž ko je nagovoril ljudi, je postal tak kakor »vsi«. Njegovo »izkustvo«, torej tisto, kar je videl na svoje oči, ga je začelo težiti. Ljudje potrebujejo »izkustvo«, o katerem je govoril Kant, o katerem govori znanstvena filozofija, izkustvo, ki spreminja kamenje v kruh, v tisto, s čimer je zmeraj mogoče nasititi »vsakogar«, izkustvo, ki spreminja »kaprico« in vse posamezno v splošno načelo, ki povzdiguje »zakon« nad življenje, ki v zakonih vidi bistvo življenja in ki v »nesramnostih«, kakršna je »dva krat dva je štiri«, in drugih »samoumevnostih« vidi dokaz za njihov božanski izvor.

Posledice so nezaslišane. V primežu »vsemstva« se »videnja« Dostojevskega sprevračajo v »hlapce« vsakdanjosti. Dostojevski včasih kratko malo vtiska pečat »onstranstva« na splošno sprejeta in tisti hip aktualna mnenja. Potem spet napoveduje prihodnost, tolaži, opominja in občasno izganja hudiča kakor oče Ferapont. Napovedoval je, da bo Carigrad spet »naš«, da pri nas ne bo razrednega boja, da bo Zahod utonil v krvi in umirajoč klical na pomoč Rusijo in tako naprej. »Brez Boga si ni mogoče urediti življenja,« ampak z Bogom, tako je očitno mislil Dostojevski, je to mogoče. Zdaj vidimo,

kako hudo se je Dostojevski motil – Rusija se utaplja v krvi, v Rusiji se dogajajo takšne grozote, kakršnih svet še ni videl. In naj se sliši še tako čudno – morda se dogajajo prav zato, ker so se hoteli ljudje, ki so stoletja odločali o usodi Rusije, »spraviti« z Bogom, drugače povedano, ko so se spravljali, so jih vodile tiste »resnice«, ki jih je Dostojevskemu razodel njegov drugi vid, njim samim pa so ostale prikrite. Dostojevski je to razumel: saj nam je vendar on sam v »Velikem inkvizitorju« tako navdihnjeno pripovedoval, da so se ljudje prav zato odvrnili od Boga, ker ta ni hotel poskrbeti za njihovo zemeljsko ureditev, ker jim ni dal »zagotovila« za kaprico. In vendarle je še naprej pridigal in spreminjal onstranske resnice v sodbe, ki so bile sprejemljive za vse. Dotaknil se je »drugih svetov«, spoznal poslednjo in največjo svobodo, a ko se je vrnil med ljudi, je začel za slavjanofili ponavljati, da je Rusija najsvobodnejša država, in zahtevati, kakor bi imel oblast, naj po njegovem zgledu vsi verjamejo, da je Rusija tudi v resnici najsvobodnejša. Spominja se, kaj se mu je razodelo v njegovem »izkustvu«, češ da ima »včasih človek raje trpljenje kakor blaginjo«, »raje uničevanje kakor ustvarjanje«, da se »tu vse začenja in nič ne končuje«, da zahteva Bog nemogoče, da je »dva krat dva je štiri« začetek smrti in tako naprej; in iz vseh teh bežnih, skrivnostnih, nedoločnih, muhastih, nedokazljivih in neverjetnih resnic hoče sestaviti političen program, torej pravila, ki naj bi se jih držali v praksi. Ni si težko zamisliti, kaj se je iz vsega tega izcimilo. Iz hlepenja in koprnenja po večni svobodi se porodi sentimentalna slavjanofilska trditev, da je Rusija najsvobodnejša država na svetu, trditev, ki jo Dostojevski, kakor vselej neustrašen pred zakonom protislovja, razglša pred obličjem prav tistega despotizma, ki je pripeljal Rusijo v pogubo. Izjava »včasih ima človek raje trpljenje kakor blaginjo« se zdaj v »dejavne« namene spremeni v trditev, ki je zanj tako značilna, vendar nima z njim nič skupnega: »rusko ljudstvo ima rado trpljenje«. To »resnico« so tudi brez Dostojevskega še predobro poznali tisti, ki so Rusiji vladali in ki so, podžigajoč trpljenje ljudstva, privedli državo do tega, čemur smo priča zdaj. O tej temi bi lahko na dolgo in široko razpravljali,

vendar mislim, da je o tem za zdaj bolje molčati: vsi tisti, ki jim je usoda Rusije blizu, se namreč zelo dobro zavedajo, da oblastniki ne morejo »nekaznovano zanemarjati zdravega razuma in znanosti«. V »zgodovini« ne smemo iskati Boga ali dokazov o njegovem obstoju. Bog je utelešenje »kaprice«, ki zanikuje vsa zagotovila. Je onstran zgodovine, in to velja tudi za vse tisto, kar so imeli ljudje za svoj τὸ τιμώτατον.

To je bistvo vseh stvaritev Dostojevskega, to je bistvo Evripidovih skrivnostnih besed, ki sem jih navedel na začetku. Τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὴν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν.

Fragmenti

Darwin in Biblija. Biblija govori o izvirnem grehu našega praočeta in prvega človeka Adama. Ali mislite, da je to samo domislica neizobraženih Židov? In da je domislica zelo izobraženega Angleža, češ da se je človek razvil iz opice, kaj bližja resnici? Dovolite mi izreči misel, da so bili Židje resnici bližji, da so bili resnici celo zelo blizu. Vprašali boste, zakaj se tako prepričano postavljam na stran Židov? Sem bil mar navzoč pri stvarjenju sveta, sem mar videl, kako je Eva ugriznila v jabolko in ga dala jesti Adamu? Seveda nisem bil in nisem videl. Nimam niti moralnih dokazov, s kakršnimi je Kant zagovarjal svoje postulate. Jaz nimam sploh nobenih dokazov. Mislim namreč, da so dokazi v takšnih primerih samo težka in odvečna navlaka. Če morete, poskusite sprejeti misel, da je dokaze pogosto mogoče in celo treba zanemarjati, nato se zazrite v človeka in mu prisluhnite. Celó zdaj boste na njem še zmeraj lahko opazili figove liste, s katerimi je zakrival svojo goloto, ko je nenadoma začutil, kako strahotno je, če se ločiš od Boga. Pa njegovo večno hrepenenje, njegova nepotešljiva žeja? To, da so si ljudje nekoč znali v tostranstvu poiskati, kar so potrebovali, so namreč samo besede. Ljudje trdovratno iščejo, a ničesar ne najdejo. In to celo tisti, ki veljajo za učitelje človeštva. Kako veliko umetnost potrebujejo že samo, da bi pred drugimi ustvarili videz, da so »našli«! Navsezadnje pa tudi najgenialnejše stvaritve zadostujejo komaj za to, da zaslepijo druge. Samemu sebi namreč nihče ne more svetiti. Nekdo je celo o soncu rekel, da daje svetlobo in radost drugim, za sebe pa je temno. Če bi se bil človek razvil iz opice, bi si znal po opičje poiskati, kar potrebuje. Rekli boste, da takšni ljudje obstajajo in da jih sploh ni tako malo. Seveda. Ampak iz tega sledi samo to, da so imeli prav

tako Židje kot Darwin. Del ljudi resnično izhaja iz Adama, ki se je bil pregrešil, v svoji krvi čutijo greh svojega prednika, se zaradi njega mučijo in hrepenijo po izgubljenem rajju, drugi pa v resnici izhajajo iz brezgrešne opice, njihova vest je čista, nič jih ne vznemirja, zato si tudi gradov v oblakih ne zidajo. Ali znanost zmore skleniti z Biblijo tak kompromis? (PC,1)²¹

Skrivnost življenja. Platon je v več dialogih (Gorg., Faid., Simp., Drž.) podrobno govoril o usodi človeških duš po smrti. V novem življenju bomo vsi deležni sodbe Zeusovih sinov – Minosa, Radamanta in Aiaka. Da bi bila sodba pravična in da sodnikov ne bi premotila vloga, ki so jo duše igrale na zemlji, je Zeus velel, naj prihajajo duše v onstranstvo ne le brez obleke, temveč tudi brez teles. Po Platonovem mnenju razgaljena duša nikakor več ne more skriti svojih grehov. Kdor je živel pravično, je dušo ohranil čisto; na duši tistega, ki je grešil, pa so ostali sledovi njegovih grehov – duša je obtolčena, nalomljena, prekrita z odprtimi ranami, ogabnimi madeži in tvori – podobno bolezni iznakazijo bolnikovo telo. Tako je mislil Platon, ki pa, kakor je znano, nikoli ni imel možnosti, da bi videl razgaljeno, od telesa ločeno dušo, in je lahko samo ugibal, kakšna bi bila videti, če bi z nje oluščili minljivo lupino.

Zdi se mi, da bi se Zeusovi sinovi, ki jim je bilo zaupano, da sodijo umrle, in so videli breztelesne duše, nasmehnili, ko bi bili slišali Platonovo domnevo. Ker so namreč vse videli na svoje oči, niso čutili nobene potrebe, da bi ugibali in sklepali na podlagi analogij: če torej bolezni izmaličijo telo, potem greh izmaliči dušo. Začnimo s tem, da že analogija sama ni ravno neoporečna: nekatere ljudi bolezen polepša. Po drugi strani pa bo bržčas prej držalo, da imajo nepridipravi, in sicer nepridipravi najslabše vrste, tisti, ki ne poznajo in nočejo poznati razlik med dobrim in zlom, zelo čiste, zelo gladke – naravnost spolirane duše. Kar koli že počnejo, zmeraj se čutijo pravične; notranji boji, ki s svojo skrajno napetostjo tako zelo izmučijo duše tankovestnih in nemirnih ljudi, so jim tuji.

²¹ Potestas clavium, prvi del.

Idealno čiste duše imajo navadni, normalni buržuji, ki za svoje potrebe vedo, kaj je dobro in kaj zlo, izogibajo se velikega zla, delajo malo dobrega in zmeraj mirno spijo. Duša francoskega rentnika je veliko gladkejša in bolj ravna kakor duša Sokrata, Tolstoja, Pascala, Shakespeara ali Dostojevskega, glajši je tudi njegov obraz in njegove oči so bolj brezskrbne in vesele. Ko bi se bil Minos ravnal po Platonovih pravilih, bi Dostojevskega in Shakespeara poslal v pekel, Otoke blaženih pa bi poselil s francoskimi rentniki in nizozemskimi kmeti. To je popolnoma jasno. Platon ne bi bil smel tako prepričano govoriti o tistem, česar ni poznal.

In še nekaj je zelo pomembno: Kaj bi Platon rekel, ko bi mu bil kdo pravočasno namignil, da se moti, da torej duše ne maličijo hudodelstva in zlo, temveč dobro in duševne muke, ki nikakor ne morejo veljati za »zle«? Kdor je Platona prebiral pozorno, bo vedel, kakšnega pomena bi bilo zanj takšno vprašanje. Ali bi se Platon odrekel dobremu, ko bi se bil, denimo, na svoje oči prepričal, da dobro ne oblikuje, temveč maliči dušo, da vanjo ne vnaša harmonije, temveč disharmonijo? Ali bi potemtakem začel ljudem svetovati, naj žalijo svoje bližnje ali vsaj čim manj razmišljajo o poštenju in nepoštenju – po zgledu tistih žensk, ki se izogibajo dela, vznemirjenosti in celo materinstva, samo da ne bi izgubile svoje lepote? V tem primeru bi se moral odreči svoji najljubši misli o harmoniji – φιλοσοφίασ μεν ούσης μεγίστης μουσικῆς, ἔμου δέ τοῦτο πρᾶττοντος²². In tudi λόγος-u²³. Ja, po vsej verjetnosti bi moral postati μισόλογος²⁴, četudi je pred tem vsakogar svaril kot pred največjo nevarnostjo. Kajti samo μισόλογος lahko duši svetuje, naj počne tisto, kar jo maliči. Ne smemo se bati izmaličenosti telesa in duše! Ne smemo se bati, pa čeprav nimamo nobene podlage za svoj pogum! Platon, Grki, morda celo ljudje nasploh tega koraka niso bili pripravljeni storiti – vsi hočejo imeti »zadostno podlago«! A

22 Faid. 61.a: »Filozofija je najvišja glasba in jaz se z njo ukvarjam.« (gr.) (avtorjeva opomba)

23 logos (gr.) – razum

24 mizologos (gr.) – sovražnik razuma

vendarle ga bo treba storiti. Dostojevski in Tolstoj sta imela brezoblični, do skrajnosti zverženi duši: to sem videl na svoje oči in nisem se mogel prevarati. Tudi Sokratova duša ni bila nič lepša kakor njegov obraz: o tem nam govori avtoritetno pričevanje Zopira, ki je bil dosti bolj prenikav od Alkibiada in nemara celo od Platona ... Iz tega sledi, da vse skrivnosti bivanja še niso odkrite – o tem ne bi govoril, če ne bi na to, kakor se mi zdi, vselej pozabljali. (PC, 1)

O bogovih. Že v davnini se je utrdilo mnenje, da je poglavitna prednost bogov pred ljudmi ta, da bogovi v nobenem pogledu ne trpijo pomanjkanja. Imajo vse in potemtakem ničesar ne potrebujejo. Zato tudi ne poznajo nobenih sprememb. Nasprotno pa ljudje – nesrečna bitja – trpijo lakoto, mraz, vročino, žejo in tako naprej. Tu se očitno skriva velika zmota. Ljudje namreč sploh niso nesrečni zato, ker jih mučijo lakota, mraz in utrujenost. In bogovi se mi zelo smilijo, če drži, da niso nikoli občutili utrujenosti, vročine ali mraza. S tem seveda ne trdim, da so ljudje srečni. Kje pa! In tudi ko bi trdil – kdo bi mi neki verjel? A tudi nesrečni niso, ker morajo biti včasih utrujeni ali lačni. Če se lahko utrujeni odpočije in lačni naje, kaj potem sploh še hočete? Pri ljudeh je slabo to, da utrujenemu dostikrat ne dajo počitka, lačnemu – hrane, premraženemu – toplote. Sam se nagibam k misli, da so celo poganski bogovi poznali utrujenost, lakoto in mraz – njihova prednost pred ljudmi je bila samo ta, da so se mogli pravočasno spočiti ali pogreti, tako da jim ni bilo treba umirati zaradi pomanjkanja. Še več: človeško življenje sploh ni težavno zato, ker moramo biti včasih obupani. Z vso pravico lahko domnevamo, da se človek, ki se je bil srečal z obupom, za nobeno ceno ne bi hotel odreči tej pretekli izkušnji. Res je, da je prostovoljno bržkone ne bi hotel ponoviti, a da bi se ji povsem odrekel, potem ko jo je že preživel, se tudi ne bi odločil. Zakaj so ljudje tako prepričano odvzemali bogovom tisto, kar so sami tako visoko cenili? Mislim, da brez kakršnih koli pametnih razlogov! Mislim, da je za bogove žaljivo, če si njihovo življenje zamišljamo kot spokojno motrenje. Mislim, da bogov ne razumemo,

če si jih zamišljamo popolne. In četudi je nemogoče, da bi bogove razumeli, je to potrebno. Treba je vedeti, da niti približno ne vemo, kaj je to, popolnost. (PC, 1)

Sokratova usoda. Sokrata sploh niso zastrupili zato, ker si je izmišljal nove resnice in nove bogove, temveč zato, ker je svoje resnice in bogove vsem po vrsti vsiljeval. Ko bi mirno sedel doma in pisal knjige ali predaval v akademiji, se ga ne bi dotaknili. Platona, na primer, so pustili pri miru. Res je, da se je tudi on skoraj opeknel, ko je začel svoje ideje ponujati tiranu, a jo je vendarle odnesel razmeroma poceni. Plotina pa se ni nihče dotaknil: celo kralji so ga spoštovali, bržkone zato, ker ga širjenje njegove filozofije, ki jo je pred neposvečenimi skrival, ni prav nič zanimalo. Heglova predstavitev ali osvetlitev Sokratove »usode« je potemtakem čisto samovoljna. Sokrat ni umrl zato, ker bi se bili spopadli dve vrsti idej, temveč zato, ker ni znal ali ni hotel držati jezika za zobmi. Resnic – novih in starih – se ljudje bojijo manj kakor njihovih pridigarjev. Resnica namreč nikogar ne zadeva in ne vznemirja, pridigarji pa so neprijetni ljudje – sami ne poznajo miru in ga tudi drugim ne privoščijo. Skratka, Sokrata, tako priznava tudi on sam (v Platonovi apologiji se ima za obada), so ubili samo zato, ker je Atencem zastrupljal življenje. Ko bi bil prebujal samo sebe in svoje prijatelje, bi mu oprostili. Najbrž bi celo ponavljali njegove besede o *aletine egregorsis* (resničnem prebujenju). Pravzaprav se je vse skupaj tako tudi končalo: brž ko je Sokrat umrl, so ga vsi začeli slaviti. Vedeli so, da zdaj že ne bo več tečnaril – molčeče resnice pa ne motijo nikogar. (AIJ, 4, III)²⁵

Vprašanja. Zdi se nam, da je spraševati zmeraj umestno in da pot do resnice vodi čez vprašanja. Sprašujemo, kolikšna je hitrost zvoka, kam se zliva Volga, koliko let živi krokar in tako naprej brez konca in kraja. Kakor je znano, dobivamo na takšna vprašanja zelo določne odgovore in jih štejemo za resnične. Že kar zdaj lahko

25 Atene in Jeruzalem, četrti del, tretji fragment.

naredimo sklep: na tisoče, na milijone naših vprašanj smo dobili odgovore, ki so resnični – da bi torej prišli do resnice, moramo spraševati. Zato tudi sprašujemo: ali Bog obstaja, ali je duša nesmrtna, ali je volja svobodna (tri vprašanja, na katera je po Kantovem mnenju mogoče speljati vso metafiziko), in smo že vnaprej prepričani, da se tudi tokrat ne bomo dokopali do resnice, če ne bomo spraševali. Rečemo lahko, da je naš razum »ponaredil« tisto, česar še ni mogel vedeti, mi pa smo tega veseli: naša »vednost« se je razširila. Kakor nam kažejo vsakodnevne izkušnje, ostajajo ponaredbe dostikrat nekaznovane, vendar ne zmeraj. Tokrat bo nekdo kruto kaznovan – seveda ne razum (ta je dovolj zvit ali idealen, da se zna odgovornosti izogniti), temveč preprosti in zaupljivi nosilci razuma, ljudje. Naj svoja vprašanja ponavljajo še tako vztrajno, ne dobijo nobenega odgovora, ali pa dobivajo odgovore, ki so čisto drugačni od tistih, ki so jih pričakovali. Prav jim je – kaj pa sprašujejo! Je mar mogoče na koga ali na kaj prenašati svoje pravice do Boga, duše, svobode! Kajti če sprašujemo, jih tudi v resnici na nekoga prenašamo! In na koga? Kdo je tisti, ki nam je izvalil ali ugrabil našo dušo, našega Boga? In zakaj si je ta (ali tisto), ki nima z nami nič opraviti, ki nima sploh z ničimer nič opraviti in se na vse skupaj poživžga, prisvojil pravico, da odloča o tistem, kar je za nas daleč najpomembnejše? (AIJ, 4, VI)

Unde malum? Ljudje sprašujejo: Od kod izvira zlo? Na to vprašanje odgovarjajo številne, vendar nekoliko enolične teodiceje, katerih odgovori zadovoljujejo samo njihove avtorje (če jih sploh zadovoljujejo) in ljubitelje zanimivega branja. V vseh drugih teodiceje zbujejo razdraženost, ki je sorazmerna tisti nujnosti, s katero se vprašanje o zlu v človeku spet in spet poraja. In ko potreba po spraševanju doseže skrajno točko, tako kot na primer pri Jobu, postane misel o teodiceji bogoskrunska. Jobu vsako »pojasnjevanje« nesreče, ki ga je doletela, bridkost samo še poveča. Job ne potrebuje nobenih pojasnil, nobenih odgovorov. Tudi tolažbe ne potrebuje. Job preklinja prijatelje, ki so ga obiskali prav zato, ker so prijatelji,

in mu hočejo kot prijatelju »olajšati« trpljenje – kolikor pač en človek lahko olajša trpljenje drugemu. Jobu se zdi najhujši ravno ta »kolikor«. Če mu že ne morejo pomagati, naj ga vsaj ne tolažijo. Drugače povedano: lahko se vprašamo (včasih, tako kot pri Jobu, se je le treba vprašati): Od kod izvira zlo? A odgovoriti na to vprašanje *ne smemo*. In šele takrat, ko bodo filozofi doumeli, da niti na to niti na mnoga druga vprašanja *ne smejo odgovarjati*, bodo spoznali, da vprašanj ne zastavljamo zmeraj zato, da bi nanje dobili odgovore, da nemara obstajajo tudi vprašanja, katerih ves smisel je, da odgovorov ne dopuščajo, kajti odgovori jih izničijo. Ne razumete? Imejte potrpljenje: človek se privadi še marsičemu drugemu. (AJ, 4, VII)

Dogmatizem in skepticizem. Dogmatizem je skepticizmu veliko bližji, kakor se zdi nam, ki iz zgodovine filozofije vemo, kako srdito in neutrudno se ti šoli že od nekdanj spopadata. Tako za dogmatike kot za skeptike je najpomembnejši njihov *epoché* – vzdržnost. Šele ko se skeptik naveliča razmotavati gordijski vozal bivanja, izjavi: ničesar ne vemo in ne moremo vedeti – ni se vredno mučiti. Dogmatik, ko ga – kakor sivčka v pregovoru – strmi hribi upehajo, pa reče: vem že vse, kar je treba, sprejmite moje znanje in naj vam bo v zadovoljstvo. Kar ima torej pametni v glavi, ima neumni na jeziku, če se smem izraziti v preprostih besedah; ali bolj učeno, *explicite* in *implicite*. O tem, da so dogmatiki pametnejši od skeptikov, pa se sploh ni vredno prerekati. Kakršen koli *explicite* je že po svoji naravi trapast: o vsem povprek pač ne smeš govoriti, in tudi treba ni. Kako bi se vsi začeli krohotati, če bi dogmatik, namesto da skriva in molči o tem, kje je izvir, iz katerega zajema svoje resnice, začel vse po vrsti voditi k njemu! Zaveda se, da so njegove trditve samovoljne, in morda najbolj ceni ravno pravico do samovolje (na primer Platon ali Plotin), a hkrati se zaveda tudi tega, da bo lahko to pravico ohranil samo, če bo kar najprevidneje skrival pred drugimi tisto, kar je zanj najpomembnejše, in če ne bo o tem nikomur govoril. »Najpomembnejše« je onkraj razumljivega in

razložljivega, torej za mejami občevanja, ki ga dopuščata jezik ali beseda. (AJJ, 4, XIV)

Abraham in Sokrat. Ko je Bog rekel Abrahamu, pojdi iz svoje dežele in od svoje rodovine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem, ga je Abraham ubogal in »odšel, ne da bi vedel, kam gre«. In v Svetem pismu je rečeno: Abraham je verjel Gospodu, in to mu je štelo za pravičnost. A tako je rečeno v Svetem pismu. Zdrav razum namreč govori drugače: človek, ki gre, ne da bi vedel kam, je prazen in lahkomišeln in vera (ta ne temelji na ničemer – vera namreč nikoli na ničemer ne temelji in hoče sama utemeljevati) ne more nikoli veljati za pravičnost. V znanosti – ta je zrasla iz zdravega razuma – prevladuje ravno takšno prepričanje, jasno in natančno je formulirano ter povzdignjeno v metodo. Znanost je znanost ravno zato, ker ne dopušča vere in od človeka vselej zahteva, naj si bo na jasnem glede tistega, kar počne, in naj zmeraj ve, kam gre. Znanstvena filozofija, torej filozofija, ki išče svoje resnice s tistimi metodami, s katerimi išče svoje znanost, prav tako hoče in mora vedeti, kam gre in kam vodi svoje vernike. Iz tega sledi, da se vera in znanje razlikujeta predvsem po svojih metodah. Verujoči gre naprej, ne da bi se oziral, si s čimer koli belil glavo ali se spraševal, kam gre. Nasprotno pa se znanstvenik – preden se premakne z mesta – ozira naokrog, si zastavlja vprašanja in je poln bojazni: vnaprej hoče vedeti, kam bo prišel. Katera od metod vodi k »resnici«? O tem je mogoče razpravljati, a nobenega dvoma ni, da lahko pride v obljubljeni deželo samo tisti, ki se je kakor Abraham odločil, da bo šel, ne da bi vedel kam. In če želi filozofija najti obljubljeni deželo (celo Kant je mislil, kakor se spominjamo, da mora metafizika odkriti ljudem Boga, nesmrtnost in svobodo), bo morala osvojiti Abrahamovo in ne Sokratovo metodo, ljudi bo morala »učiti«, naj se zapajo slepi sreči, brez vnaprejšnjega preračunavanja in ugibanja, celo brez vednosti o tem, kam gredo. Ali je mogoče, da bi takšna filozofija lahko bila filozofija prihodnosti? Ali pa je to nemara filozofija oddaljene preteklosti, ki je za vselej kanila v večnost –

filozofija (spet se spomnimo Platona) tistih starodavnih in blaženih ljudi, ki so bili boljši od nas in Bogu bližji? (AIJ, 4, XIX)

Podmena. Človeku se je pogosto dogajalo, da se je motil, mislil je, da nekaj ve, ko tega v resnici ni vedel. Da bi se obvaroval napak, si je moral poiskati »kriterije« resnice. Eden izmed najbolj nedvornih kriterijev resnice, kar so jih ljudje iznašli, je medsebojna usklajenost posameznih človeških znanj, to pomeni, da si ta med seboj ne nasprotujejo. Človek išče in nahaja povezave med pojavi in vidi v obstoju teh povezav jamstvo za resnico. Počasi se mu začčenja dozdevati, da njegova naloga ni iskanje resnice, temveč to, da ustvarja okrog sebe ozračje usklajenosti. To usklajenost – četudi je umišljena in neobstoječa, samo da je usklajenost – je pripravljen sprejeti za resnico. Zdaj več ne najdeš načina, da bi ga prepričal o nasprotnem ali ga vsaj spomnil, da je kdaj prej tudi on sam vedel, da nimata resnica in usklajenost nič skupnega. Ko je to omenjal Platon, so mu očitali dualizem, mitološkost – nekateri so govorili celo o čvekanju (Hegel). V najboljšem primeru ga razlagajo na sodoben način – v njegovi anamnezi vidijo sintetične sodbe *a priori*. (AIJ, 4, XX)

O koristi filozofije. Ljudje tako malo verjamejo v možnost, da bi se lahko vsaj delno seznanili s poslednjo resnico, da najiskrenejša vedoželjnost in najprizadevnejša iskanja, kadar prehajajo meje znanega, zbujejo v njih zlobo in razdraženost. Pred nami ni nihče ničesar odkril in tako bo tudi v prihodnje: čemú bi torej iskali, vznemirjali sebe in druge spravljali iz notranjega ravnotežja? Vsako iskanje se namreč navadno začne z nemirom in konča z izgubo ravnotežja. Lahko se zanimamo za metafizične probleme in se z njimi ukvarjamo, a pod nespremenljivim pogojem, da z njimi ne povezujemo svoje usode ali usode človeštva. Metafizični sistemi morajo biti zgrajeni tako, da se ne morejo prebiti v življenje in omajati ustaljenega življenjskega reda. Ali še bolje, da slavijo in blagoslavljujejo veljavni red. In kadar se pojavi človek, ki misli, da lahko metafizika odkrije novo resnico in preuredi življenje, se vsi

hkrati pobesnelo vržejo nanj. Tako metafizika kot znanost, umetnost in religija morajo koristiti družbi. Nekoristna metafizika ali nekoristna religija – ali se je v zgodovini sploh že kdaj zgodilo, da bi kdo tako krstil svoje najskrivnejše upe? Obenem pa vsi, ki iščejo ali so iskali, vedo, zatrdno vedo, da metafizika ne more biti koristna in da ni ničesar hujšega kakor priti v Gospodove roke. Vendar se o tem poredkoma govori. Celo religija križanega Boga se trudi, da bi posnemala metafizične sisteme, in privrženci te religije, četudi nosijo na prsih križ, zmeraj pozabljajo, da je Odrešenik s križa zavpil svetu: Gospod, zakaj si me zapustil? Zdi se jim, da je Odrešenik sveta moral preživeti tak obup, oni pa da bodo lahko prebili tudi brez njega. Ljudje potrebujejo metafiziko in religijo, ki jih bosta tešili in zadovoljevali. Nasprotno pa resnica, za katero ne vemo vnaprej, kaj nam bo prinesla, in religija, ki nas vodi v neznano, nista nikomur potrebni. Tem bolj zato – še enkrat ponavljam – ker malokdo dopušča možnost, da nas lahko metafizika in religija pripeljeta do česa pametnega, in ker vsakdo zahteva, naj bosta religija in metafizika očitno, otipljivo koristni zdaj, v danem trenutku. (AIJ, 4, XXX)

Človeška resnica in božja prevara. Descartes je zatrjeval, da Bog ne more biti slepar in da je zapoved »ne laži« obvezujoča tudi zanj. A Bog človeka vendarle vara – to je res. Človeku kaže nebo – sinji, trd, kristalen svod – ki ne obstaja. Da smo se odkrižali te prevare in spoznali pravo resnico, smo potrebovali tisočletja. Kako pogosto nas Bog vara in kako težko je te prevare spregledati! Sicer pa, ko bi nas Bog ne varal in ne bi niti en sam človek videl kristalnega neba, temveč bi vsi vedeli za neskončno prazna ali z etrom napolnjena prostranstva, ko ne bi nihče slišal zvokov in bi vsi samo preštevali nihaje zračnega valovanja, je le malo verjetno, da bi ljudje s tem kaj pridobili. Po vsej verjetnosti bi jih njihove resnice spravile v obup, zato bi naposled priznali, da je Bogu dovoljeno kršiti zapoved, ki jo je razglasil on sam. Ali pa se morda ne bi strinjali? Jim je resnica dražja? Če jim ni, bi jih nemara kar na lepem prešinila naslednja misel: Ali sploh drži, da so njihove ugotovitve resnične

in da je to, kar jim kaže Bog, navadna laž? Da je potemtakem nebo vendarle kristalen svod, da je zemlja ploščata, da so zvoki eno in gibanje drugo, da se barve ne porajajo zaradi fizikalnih zakonov, temveč po Stvarnikovi volji. Morda takšno »spoznanje« človeka še čaka. Se bo tedaj človek odrekel svojim dokazanim resnicam in se vrnil k nedokazljivim? Se bo tedaj izkazalo, da je zapoved »ne laži« samo nekaj pogojnega in začasnega. Sploh ni boljše, da umreš, kakor da bi se v življenju enkrat samkrat zlagal, kot je učil Kant; boljše je, da se na ta svet sploh ne rodiš, kakor da živiš v svetu naših resnic. Drugače povedano, morda bo napočil čas (Platon je o tem veliko govoril, pa se ni za njegove besede nihče zmenil), ko bo »boljše« premagalo tako naše resnice kakor nedvomnosti in samo-umevnosti. (AIJ, 4, XXXII)

*Docta ignorantia*²⁶. Pritožujemo se, da ne vemo, od kod smo prišli, kam gremo, kaj je bilo, kaj bo, kaj početi, česa se izogibati itn., in smo že vnaprej prepričani, da bi bilo boljše, če bi vedeli. Morda pa ne bi bilo boljše, temveč slabše: znanje bi nam zvezalo roke in nas omejilo. Če namreč česa ne vemo, nas nič ne zavezuje. Ne zavračam niti naslednje možnosti: nekje in nekoč se bomo popolnoma osvobodili znanja, to pomeni, da se nam več ne bo treba prilagajati »dani« resničnosti, kakor to počnemo zdaj, temveč se bo resničnost začela prilagajati nam in *adaequatio rei et intellectus*, na katero se je vselej speljevalo in se še zmeraj speljuje človeško znanje, bo zgubila dejavnik prisile – tega bo zamenjala svobodna človeška odločitev. Ljudje so nekajkrat to že začutili. *Docta ignorantia* nemara ni merila na nič drugega kakor na podrejanje *res intellectui* in osvobajanje *intellectus*-a vseh spon, celo »prapočel«. Nismo se mi prisiljeni prilagajati stvarem, temveč so stvari – na človeško besedo ali zahtevo – pripravljene spreminjati ne le svojo obliko, marveč tudi bistvo ... Ne samo da bo mogoče iz voska, kakor to počnemo zdaj, po želji izoblikovati šahovsko figuro ali tiskarsko matrico, temveč bo mogoče vosek z golo močjo misli spremeniti v

26 Učena nevednost (avtorjeva opomba)

marmor ali zlato. Lahko se izkaže, da filozofski kamen ni bil le nesmiselna zabloda praznovernih nevednežev, in celo legenda o Pigmalionu bo našla svoje mesto v »zgodovini«. (AIJ, 4, XXXIV)

Vprašanje. Ali so veliki filozofi pri sebi opazali protislovja? Ali pa so ta protislovja opazali samo njihovi nasledniki, in se je filozofom zdelo, da protislovij ni? Govorim o Platonu, Aristotelu, Plotinu. Seveda so jih opazali, vendar jih to ni vznemirjalo, saj so vedeli, da protislovja sploh niso pomembna. (AIJ, 4, XXXV)

Prerekanja o resnici. Zakaj se ljudje toliko prerekajo? Kadar teče pogovor o vsakdanjih stvareh, je to razumljivo. Nečesa si pač niso mogli razdeliti in zdaj se vsaka stran – v želji, da bi ji pripadlo več – trudi dokazati svoje. A prerekajo se tudi filozofi, teologi, čeprav se zdi, da si ti nimajo česa deliti. Izkaže se, da se med seboj pravzaprav ne prerekajo, temveč bojujejo. Zakaj? Ali naj to pomeni, da boj sploh ne potrebuje razloga? Boj je vsemu oče, vsemu kraj, je učil že Heraklit: pomembno je, da se bojuješ, zakaj se bojuješ, pa je že nekaj drugega. Nekdo na primer reče: človek je merilo vsega; nenadoma mu odvrnejo: ni res, merilo vsega je Bog, in že ga začnejo obsojati. Nekdo razglaša: mnoštvo, pa mu odgovorijo: enost, in ga s tem izzovejo na poslednji in strašni boj itn.: vsa zgodovina človeške misli – tako filozofske kot teološke – je zgodovina boja, in to ne boja na življenje, temveč na smrt. To nas navaja na misel, da predstava o resnici kot o nečem, kar ne prenese protislovja, izvira ravno iz strastne potrebe po boju. Starejši ljudje – filozofi in teologi so navadno starci – se ne morejo več pretepati s pestmi, zato so si izmislili, da je resnica ena sama, da bi se tako lahko preteпали vsaj na besedni ravni. Resnica, ki še zdaleč ni »ena sama«, pa sploh ni taka, da bi se morali ljudje zaradi nje pretepati. (AIJ, XXXIX)

Še enkrat o zakonu protislovja. »Še enkrat« zato, ker je zmeraj premalo, ne glede na to, koliko je o tem že bilo povedano. To, da

o zakonu protislovja podvomiš, nikakor ni »isto«, kakor da se mu odrečeš. »Isto« bi bilo, če bi mu potem, ko smo o njem že podvomili, še zmeraj priznavali suverene pravice. Ampak tisti, ki so enkrat, a takrat z vsem svojim bitjem začutili, da je moč zakona protislovja omejena, vedo, da jih to niti malo ne sili k zavračanju njegove koristnosti in pomena. Res pa je, da ga nočejo priznati, kakor je želel Aristotel, za »najtrdnejši princip«, nočejo verjeti, da je zmeraj in povsod na mestu, da je človekov razsodnik in njegovo glavno vodilo. V resnici ni nobeno vodilo in si človeka ne podreja, temveč samo izpolnjuje določene predpise. Zaradi tega je, če je potrebno, nesporen. A tak ni sam po sebi, tak ni že »po svoji naravi«: z nespornostjo ga obdarja nekaj, kar je nad njim. Orfej je trdil, da je Evridika pač Evridika in da nobena druga ženska ne more biti Evridika. V tem primeru postane zakon protislovja po Orfejevi volji »najtrdnejši princip«. Nobena od milijonov žensk, ki so živele takrat kot Evridika, pred njo in kasneje, ni mogla biti Evridika. Celo pekel ali peklerska vrata se niso mogla upreti Orfejevi volji in moči, ki jo je dal zakonu protislovja. Kaj pa trditev – »Giordana Bruna so sežgali na grmadi« – doslej jo je prav tako varoval zakon protislovja, ki ni dopuščal nasprotne trditve – »Giordana Bruna niso sežgali na grmadi« – ali ta trditev lahko z gotovostjo računa, da bo imela takšno zaslombo na vekov veke in da tudi nje peklerska vrata ne bodo nikoli premagala. Ali pa naslednja, še splošnejša trditev: »Kar je enkrat umrlo, ne bo nikoli več živelo«? Ali ne bi mogli dopustiti, da nekaj od tistega, kar je enkrat bilo, nikoli ne bo preminilo, vse drugo pa je zapisano nebivanju, in da bo torej zakon protislovja, ki se ravna po nekem njemu nadrejenem načelu, za zmeraj ohranil nekaj listov preteklosti in za vekomaj zabrisal sledove za drugimi. Čeprav bi takšno postavko lahko naredili, je ne naredimo samo zato, ker se »bojimo« (naše mišljenje se zmeraj česa »boji«), da bo vse skupaj postalo preveč zamudno in zapleteno, da bo treba na novo zgraditi vso našo logiko ali se celo (to se nam zdi najstrašnejše) odreči že izdelanim kriterijem – »zgubiti tla pod nogami«. Namesto da sprašujemo, bi morali odgovarjati, namesto da se podrejamo, bi

morali ukazovati. Prisiljeni bi si bili sami izbrati svojo Evridiko in se celo spustiti v pekel, da bi peklu iztrgali priznanje za svoje pravice. Ali ni to malo preveč za človeka, za preprostega, navadnega, smrtnega človeka? (AIJ, 4, XLI)

Autonomna morala. Kakor je znano, se je avtonomna morala najbolj izpopolnjeno in dovršeno izrazila v nauku Sokrata, ki je trdil, da dobrodejnost ne zahteva povračila in da dober človek – ne glede na to, ali je duša smrtna ali nesmrtna – prejema od »dobrega« vse, kar potrebuje. Jaz pa mislim, da Sokrat (in tudi Kant, ki je v »Kritiki praktičnega uma« hodil po Sokratovih stopinjah) ni bil dosleden in da »dobrega« takšna priznanja pokornosti ne morejo zadovoljiti. Narediti je treba še en korak. Treba je torej priznati, da je Sokrat smrten, kajti že tukaj, na zemlji, je prejel od »dobrega« vse, česar si je le mogel želeti, nasprotno pa so nesmrtni Alkibiad in njemu podobni, ki jim »dobro« ne daje ničesar ali jim daje zelo malo. Ti bivajo v svobodi drugačne ideje, ki v tem, zemeljskem življenju ne utegne uresničiti svojih obljub, zato jih pušča neuresničene do srečanja v onstranstvu. Takšno, samo takšno priznanje more dati »dobremu« resnično zadovoljitev in končati prerekanje o avtonomni in heteronomni morali. Ljudje, ki so kakor Sokrat prostovoljno sprejeli »dobro« za najvišje načelo, se ravno tako prostovoljno odrekajo onstranskemu življenju, ki jim je čisto nepotrebno. To je v prid ljudem, ki se po Alkibiadovem zgledu podrejajo ideji, drugačni od Sokratovega dobrega, in imajo pravico, da pričakujejo in zase zahtevajo tudi posmrtno življenje. Iz Sokratovega zornega kota se bodo alkibiadi vendarle ušтели: sto najuspešnejših in najsrečnejših življenj brez »dobrega« je vredno manj kakor eno samo, najtežje in najbridkejše življenje v dobrem. Filozofija bo lahko naposled slavila svojo dokončno zmago, kajti tako sokratom kakor alkibiadom bo popolnoma zadoščeno in vsa prerekanja bodo končana. (AIJ, 4, XLVI)

Neprimerna vprašanja. Jaz vem, pravi sveti Avguštin, kaj je čas, a kadar me o tem vprašajo, ne znam odgovoriti, zato je videti, kakor

da ne vem. Kar govori Avguštin o času, bi lahko rekli za marsikaj. Človek marsikaj ve, dokler ga ne začnejo ali se ne začne sam o tem spraševati. Človek ve, kaj je svoboda, a če ga o tem vprašate, se bo zapletel in vam ne bo znal odgovoriti. Tudi to ve, kaj je duša, a psihologi, torej znanstveniki, ljudje, ki so še posebno trdno prepričani, da so vprašanja zmeraj koristna in na mestu, so prišli do tega, da so ustvarili »psihologijo brez duše«. Na tej podlagi bi morali ugotoviti, da naše metode iskanja niso tako neoporečne, kakor navadno mislimo, in da nezmožnost odgovoriti na vprašanje včasih priča o vednosti, pomanjkanje želje po spraševanju pa o tem, da je človek resnici že tako ali tako blizu: vendar takšnega sklepa ne naredi nihče. To bi namreč na smrt užalilo Sokrata, Aristotela in vse sodobne sestavljalce knjig »o logiki«, z mogočniki sveta, živimi in mrtvimi, pa se nihče ne želi prepirati. (AIJ, 4, LXI)

Še enkrat o neprimernih vprašanjih. Med neskončnim številom apriornih ali samoumevnih resnic, na katerih po splošnem mnenju človeška misel sloni, čeprav se je v resnici vanje zapletla, se je najtrdneje usidrilo mnenje, da vprašanja zastavljamo samo zato, da bi nanje dobili odgovore. Ko sprašujem, koliko je ura, čemu je enaka vsota kotov v trikotniku, kolikšna je specifična teža živega srebra, ali je Bog pravičen, volja svobodna in duša nesmrtna, si želim – to je vsakomur jasno – da bi na vsa ta vprašanja dobil natančne odgovore. A vprašanje ni enako vprašanju. Kdor sprašuje po uri ali specifični teži živega srebra, res potrebuje določen odgovor, in z njim mu je zadoščeno. Tisti pa, ki sprašuje, ali je Bog pravičen in duša nesmrtna, tisti hoče nekaj čisto drugega – jasni in določni odgovori ga namreč spravljajo v bes ali obup. Kako to razložiti ljudem? Kako jim pojasniti, da se nekje, za neko ločnico, človeška duša toliko spremeni, da ji celo »mehanizem« mišljenja postane tuj? Ali bolje rečeno, četudi se mišljenje ohrani, je mehanizem človeku popolnoma odveč. (AIJ, 4, LXII)

Izbira. To, da se je človek pojavil na svet, je grešna predrznost. – Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, in ko ga je dokončal, ga je blagoslovil. Če sprejmete (izberete) prvo trditev, bo naloga vaše filozofije *katarzis* – prizadevali si boste za to, da v sebi izkoreninite svojo »samost«. Vaš poglavitni problem bo po svoji naravi etičen in ontologijo boste razumevali kot mišljenje. Vaš ideal bo kraljestvo razuma, dostopno vsem, ki so pripravljeni pustiti v nemar božje darove, ker v njih po Heglovem zgledu vidijo »nasilje nad duhom«. Če sprejmete drugo trditev, vas bodo plodovi drevesa spoznanja dobrega prenehali zapeljevati, prizadevali si boste »onstran dobrega in zla«, večno vas bo vznemirjal *anamnezis* (spomin) na to, kar je videl prvi človek, vaš daljni prednik, slavnostne himne razuma razumu se vam bodo zdele dolgočasne zemeljske pesmi, njegove resnice pa stene zapora. Plotin se je sramoval svojega telesa, biblijski ljudje so se sramovali in bali svojega razuma. Upravičeno lahko domnevamo, da se je Nietzsche odvrnil od sodobnega krščanstva ravno zato, ker je to videlo v razumu, tako kot tudi Spinoza, *lucem divinam et donum maximum* (božansko svetlobo in največji dar) in ker je biblijsko zgodbo o izvirnem grehu razlagalo v pomenu, kakršnega so izvirnemu grehu pripisovali stari Grki. Isto bi lahko trdil tudi o Dostojevskem, a mi nihče ne bi verjel. Vsi so prepričani, da je Dostojevski napisal samo nekaj deset strani – o starcu Zosimi, Aljoši in tiste članke v »Dnevniku pisatelja«, v katerih s svojimi besedami razlaga misli slavjanofilov. »Zapiskov iz podpodja«, »Sanj smešnega človeka«, »Krotkega dekleta« in še devetdesetih odstotkov tistega, kar je izšlo v njegovih zbranih delih, pa kakor da ni napisal on, temveč neki gospod z »nazadnjaško zunanostjo«, in še to samo zato, da bi mu mogel Dostojevski na primeren način oporekati. (AIJ, 4, LXIV)

Kamni, ki imajo zavest. Če bi imel kamen zavest, je zatrjeval Spinoza, bi se mu zdelo, da prosto pada na tla. A Spinoza se je motil. Če bi imel kamen zavest, bi bil prepričan, da pada zaradi nujnosti kamene narave vsega obstoječega. »Iz tega sledi«, da se je ideja

nujnosti lahko porodila in utrdila samo v kamnih, ki so obdarjeni z zavestjo. In ker je ideja nujnosti pognala tako globoke korenine v človeške duše, da jo imajo vsi za prvobitno – brez nje namreč ni mogoče niti bivanje niti mišljenje – moramo tudi na tej podlagi sklepati, da obstaja zelo veliko ljudi, večina, ki niso ljudje, kakor se nam je zdelo doslej, temveč kamni, ki imajo zavest. In ta večina, ti kamni, obdarjeni z zavestjo, ki so do vsega ravnodušni, a vendarle mislijo, živijo in delajo po zakonih svoje kamene zavesti, prav ti kamni so ustvarili tisto okolje, tisti svet, v katerem je prisiljeno živeti vse človeštvo, torej ne le kamni, ki zavest imajo ali je nimajo, temveč tudi živi ljudje. Proti večini se je zelo težko, skoraj nemogoče bojevati, predvsem zato, ker so kamni bolje prilagojeni na zakone zemeljskega bivanja in zmeraj lažje preživijo. Ljudje se torej morajo ravnati po kamnih, se jim prilagajati in priznavati za resnico in celo za dobro tisto, kar se zdi resnično in dobro kamni zavesti. Mislim, da so bili Kantova razmišljanja o *Deus ex machina*, ki sem jih navedel zgoraj, Spinozova *sub specie aeternitatis seu necessitatis*²⁷ in tudi naše ideje o zavezujoči resnici in zavezujočem dobrem živim ljudem vsiljeni od kamnov, obdarjenih z zavestjo, med katere so ljudje pomešani. (AIJ, 4, LXVII)

De servo arbitrio. Četudi je Sokrat po izročilu ob branju prvih Platonovih del rekel, koliko laži je ta mladenič napletel o meni, je Platon o Sokratu vendarle povedal tudi veliko resničnega. Rekel bi, da sta ton in vsebina Sokratovega zagovora v »Apologiji« podana zvesto. Sokrat je svojim sodnikom najbrž rekel, da njihovo obsodbo sprejema. Njegov notranji demon ga je očitno prisilil, da se je obsodbi, ki jo je štel za nepošteno in zarotniško, uklonil ne le na videz, temveč tudi notranje. A vendarle, tudi če se ji je Sokrat uklonil, k pokornosti to nikakor ne zavezuje nas. Še zmeraj nam ostaja pravica – kdo bi vedel? – morda celo možnost, da Sokrata rešimo njegove usode – nasprotujoč vsemu, kar je govoril, nasprotujoč celo njegovi volji. Da ga zoper njegovo voljo iztrgamo iz rok

27 s stališča večnosti ali nujnosti (lat.)

Atencev. In če ga mi (ali pa ne mi, temveč nekdo, ki je od nas močnejši) nasilno rešimo, ali naj to pomeni, da smo mu odvzeli »svobodno voljo«? Vsaj na videz odvzeli: ne da bi ga vprašali, smo ga v nasprotju z njegovo željo rešili. A »volje« mu vendarle nismo odvzeli, temveč smo mu jo vrnili ... *Sapienti sat* ali naj vam še enkrat pojasnim? Če še ni dovolj, bom nadaljeval: namen Lutrovega nauka o *servo arbitrio*, Calvinovega o predestinaciji in celo Spinozovega o »nujnosti« je bil samo ta, da bi od Sokrata odgnali njegovega demona, ki mu je vsilil misel, da se je treba usodi podrejati, pa ne zaradi strahu, temveč zaradi vesti. Aristotel se seveda ni motil, ko je trdil, da se nujnost ne meni za nasvete. Ali naj bi to potem takem pomenilo, da je treba nujnost vzljubiti z vsem srcem in dušo in se ji ukloniti zaradi vesti? Če bi se ji zaradi strahu, bi bilo drugače, vest pa bo zmeraj nasprotovala kakršni koli prisili. In »naša vest«, vest, ki nas uči, kako biti »pokoren« in »spravljiv«, je samo zakrinkan in preoblečen strah. Če se nam torej posreči, da od Sokrata odženemo njegovega demona, če ga mi (ali kdo drug, ker pač mi takšni nalogi nismo kos) nasilno iztrgamo iz rok in oblasti »zgodovine«, mu bomo samo povrnili svobodo, ki jo živi človek v globini svojega srca (v tisti globini, do katere svetloba »naše vesti« in vse druge vrste »naše« svetlobe nikoli ne sežejo in kjer se moč demonov končuje) ceni in ljubi najbolj na svetu, ceni in ljubi celo takrat, ko jo javno žigosa za samovoljo, muhavost in koristoljubje. (AIJ, 4, LXVIII)

Sodni dan. Kant je postuliral Boga, nesmrtnost duše in svobodo volje. Kantov »Praktični um« je bil očitno trdno vezan na interese našega zemeljskega, minljivega bivanja. In tukaj, na sipini časa, je s temi postulati najbrž še mogoče nekako preživeti. Večini ljudi niso potrebni sploh nobeni postulati, živijo namreč iz dneva v dan, tako da jih vsakdanje skrbi in zabave popolnoma zasedajo. Ko pa se približa *dies irae, dies illa*²⁸, takrat vse skrbi, zabave in postulati zgubijo svojo moč in očarljivost. Človek spozna, da sploh ne gre

²⁸ dan gneva, tisti dan (lat.)

za to, ali je postuliral ali ni, ali je verjel ali ni. Sodni dan, ki je tako vznemirjal srednji vek in ga je naša sodobnost tako dokončno pozabila, še malo ni izmišljiva koristoljubnih in nevednih menihov. Sodni dan je najveličastnejša resničnost. V trenutkih – resda so bolj redki – ko spregledajo, začutijo to celo naši pozitivni misleci. Na sodnem dnevu se bo odločilo, ali bo volja svobodna in duša nesmrtna ali ne – ali je duši biti ali ne biti. In celo o božjem bivanju nemara še ni vse odločeno. Kakor vsaka živa človeška duša tudi Bog čaka na poslednjo sodbo. Bije se hud boj, boj med življenjem in smrtjo, med realnim in idealnim. In mi, ljudje, še slutimo ne, kaj se dogaja v vesolju, in smo trdno prepričani, da nam tega niti vedeti ni treba, kakor da se nas sploh ne tiče! Mislimo, da je najpomembnejša trdna in udobna namestitev in da mora celo filozofija, tako kot vse, kar je ustvaril človek, rabiti predvsem mirnemu in brezskrbnemu življenju. (NJT²⁹, 2, VI)

Maske bivanja. Nepretrganost in neopazna postopnost sprememb, ki se dogajajo v svetu, je objektivna, človekova zmožnost, da se vsemu privadi, pa subjektivni razlog za našo nevednost in površnost. Pod mrtvo nepretrganostjo se skrivata burnost in svobodna nenadnost ustvarjalne rasti in dejavnosti. Navada pa ubija vedoželjnost. Če bi Eskima na hitro prestavili v Pariz, bi se mu zdelo, da je prišel v pravljичen svet. Seveda pa bi se kmalu privadil in začel Evropejcem verjeti, da so vse pravljice samo prazne izmišljive. (NJT, 2, VII)

*Sklepi. Mibi ipsi scripsi*³⁰ – je vzkliknil Nietzsche, ko je dokončal knjigo. Bil je prepričan, da je napisal knjigo samo zase, vendar se je motil. Samo zase knjige pač ne moreš napisati. Celodnevnik ne moreš pisati samo zase. Če bi človek pisal samo zase, ga ne bi nihče razumel. Zelo verjetno je, da tistega, kar je bilo napisano »zase«, po nekaj letih ne bi znal razvozlati niti sam avtor. Ljudje se

29 Na Jobovi tehtnici

30 Napisal sem zase! (lat.)

vendar z leti tako zelo spreminjajo, tako pozabljajo, kaj se je z njimi dogajalo! Cezar bi na stara leta ne razumel ničesar od tistega, kar bi mu govorila Cezar mladenič ali deček. Tudi svojih mladostnih ali otroških zapiskov ne bi mogel razumeti, če bi jih bil pisal zase. Vse, kar pišemo, pišemo za druge, torej objektiviramo. Vsaj za zdaj ljudje še niso našli načina, ki bi jim omogočil, da se izražajo adekvatno. Pisatelj, pa tudi umetnik, je postavljen pred dilemo: če bo govoril tako, kakor vidi in sliši, drugi videli in slišali ne bodo. Če hoče, da bodo videli in slišali, se mora prilagoditi zunanjim okoliščinam in govoriti tisto, kar lahko vsi zmeraj in povsod sprejmejo. – Je treba potemtakem obmolkniti? Očitno! Sicer pa sploh ni treba obmolkniti, samo s sklepi ni treba tako hiteti! Za zdaj je dovolj, da se sprijaznimo z dejstvom, potem, nekoč kasneje, *ne zdaj, samo ne zdaj*, pa bo sklep dozorel – bržkone bo popolnoma nepričakovan, a vreden neprimerno več kakor tisti, ki nam sili na jezik zdaj. Mislim, da bi vedeli veliko več, če bi na nas tako ne pritiskali z neposrednimi sklepi. (NJT, 2, XXI)

Vprašanja in odgovori. Zastavljati vprašanja ni isto kakor spraševati. Vprašanje lahko zastavi tudi papagaj. Kakor je znano, je devetdeset odstotkov ljudi papagajev. Govorijo in govorijo, njihove besede pa so prazne. Če torej kdo sprašuje, kaj je čas ali večnost, celo kaj je dobro ali smrt, še ne pomeni, da »trka« na vrata, ki bi se mu potemtakem, če je verjeti Svetemu pismu, morala odpreti. On vendar sploh ne trka, temveč samo izgovarja besede. »Trkanje« ni tako lahka stvar, sploh ni lahka, in vsi mi »trkamo« samo v redkih, neverjetno redkih trenutkih. Zato nam najbrž tudi ne odprejo. Celo starodavni, blaženi možje, celo ti so dostikrat bolj cenili razglabljanje kakor trkanje. Kaj pa zdaj, ko imamo na voljo toliko knjig in je v vsaki knjigi zbranih toliko pripravnih idej, ali se zdaj sploh še komu ljubi, da bi se poglobljal v svoj lastni strah? Tem bolj zato, ker tudi Svetemu pismu nihče ne verjame. Vsi so prepričani, da se vrata ne bodo odprla, pa naj še tako trkajo, in da tudi odpreti nima kdo. Ljudje zato raje sestavljajo duhovite kombinacije iz starih idej, kakor

da bi mislili in iskali, torej prenašali tisti velikanski napor, brez katerega se vprašanje, ki bi si zaslužilo odgovor, še poroditi ne more. (NJT, 2, XXIX)

Ideja kaosa. Ideje kaosa se ljudje bojijo, kajti po splošnem prepričanju v kaosu ali neredu ni mogoče živeti. Z drugimi besedami, kaos so ljudje nadomestili s kozmosom, in to po našem mnenju ni najbolj posrečeno, saj je kozmos vendarle nekakšen red, ki izključuje možnost življenja. Ideja reda se je pač tako zelo zrasla z našim duševnim ustrojem. Kaos pa je v resnici odsotnost kakršnega koli reda, torej tudi tistega, ki izključuje možnost življenja. Kaos nikakor ni omejevanje možnosti, temveč nekaj čisto nasprotnega: torej neomejenost možnosti. Doseči in sprejeti absolutno svobodo nam je neskončno težko, tako kot je težko človeku, ki že od nekdanj živi v temi, gledati svetlobo. Seveda pa to ne more veljati za izgovor. Tem bolj zato, ker lahko v življenju – v tistem življenju, ki se je porodilo na našem svetu, v katerem vlada red – naletimo na veliko večje težave, ki so popolnoma nesprejemljive. In tisti, ki te težave pozna, si bo upal poskusiti srečo tudi z idejo kaosa. Nemara se bo prepričal, da zlo ne izvira iz kaosa, temveč iz kozmosa. Ta je kriv tudi za vse tiste »nujnosti« in »nemogočnosti«, ki spreminjajo naš svet v dolino solza in bridkosti. (NJT, 2, XLIV)