

MARKO NEŽIČ

Šestov in Levinas – o svobodi in etiki

Šestov se je v tradicijo evropske filozofije vpisal predvsem kot eden izmed glavnih protagonistov pri formiranju fenomenologije in eksistencializma v Franciji. S svojo filozofijo je posredno ali neposredno vplival na nekatere pomembne evropske mislece; poleg Camusa, Battailea, Fondane, Ciorana, D. H. Lawrenca in Bubra, tudi na mladega Levinasa. V prispevku bomo predstavili stične točke filozofij obeh judovskih mislecev in njuna razhajanja. Podrobneje bomo preučili njuno pojmovanje svobode v kontekstu duha časa in z ozirom na njuno pojmovanje Boga.

ŠESTOVOV KIERKEGAARD

Levinas se je s Kierkegaardom prvič srečal ob prebiranju Šestovove knjige *Kierkegaard in eksistencialna filozofija*, o kateri se je izrekel tudi v kratki recenziji. Tam nakaže povezavo med kritiko racionalnosti in vojno, ko zapiše, da je "moralna kriza, ki jo je odprla vojna leta 1914, dala ljudem izostren občutek neučinkovitosti razuma, temeljnega neskladja med racionalistično civilizacijo in zahtevami duše, zgubljene v anonimnosti splošnega" (navedeno po: Kocijančič 2005, 149). V tem kratkem sestavku je implicitno zavrnil tudi številne osnovne predpostavke, na katerih je Šestov gradil svojo misel. Kocijančič izpostavlja, da se v tej recenziji izrazi Levinasov strah pred religioznim človekom, tj. strah "Juda [Levinas] pred judovskim mislecem [Šestov], ki je – prav v svoji odprtosti za

radikalni paradoks – odprt za krščanstvo" (Kocijančič 2005, 151).

S Kierkegaardovo filozofijo je Šestova seznanil Husserl, ki mu je predlagal, naj poseže po delih tega velikega danskega 'filozofa'. Pri pogovoru med Šestovom in Husserlom je prisostvoval tudi avtor znamenite knjige *Bit in čas* – Martin Heidegger. Husserl je Šestovu v branje ponudil tudi knjigo nemškega filozofa. Kot izpostavlja Pattison, naj bi bila knjiga *Kierkegaard in eksistencialna filozofija* Šestovov odziv na Heideggerja. To naj bi bil Šestovov poskus, da bi Kierkegaardovo filozofijo iztrgal iz primeža Heideggerjevega eksistencializma (Pattison 2013, 117–118). Za Šestova je bila namreč Heideggerjeva filozofija nekakšna različica Kierkegaarda, stlačena pod Husserlove kategorije. Pattison izpostavlja, da je bil Benjamin Guérin, ki se je ukvarjal s to tematiko, prepričan, da je Šestovova knjiga

povezana tudi z njegovim odporom do Heideggerjevega simpatiziranja z nacizmom (isti). Nekoliko kasneje, po vojni, se je iz istega razloga od svojega prvega učitelja odvrnil tudi Levinas, ki je kot Jud začutil nacistično naravnost Heideggerjeve misli.¹

NA KRATKO O SVOBODI

V članku *Nekaj refleksij o filozofiji hitle-rizma* Levinas ugotavlja, da je bilo za Evropo bistveno "človekovo transcendiranje mitičnega sveta" (gl. Hribar 195, 303). S tem se je človek vzpostavil kot subjekt, ki znotraj mitičnega življenja ni mogoč. Človek se znotraj mitičnega razume iz preteklosti in usode, v temelju je omejen z zgodovino, zato se ne more izviti iz preteklosti. Časovno je vezan na preteklo prisotnost, te ne more ne ponoviti, ne spremeniti, obenem pa ga "prav zdaj usodno obvladuje" (304). Ta izjemna moč preteklosti nad sedanjostjo pa obvladuje tudi prihodnost. V tem se kaže človekova nesvoboda.

Mitični čas se odvija kot večno vračanje *enakega*; kot izpostavi Hribar, je to navidezno gibanje, ki pravzaprav stoji. Grkom se je ta nemoč časa odstirala kot *Moir*a, tj. tragično prekletstvo, ki človeka ne izpusti iz svojih kremljev. Hribar navaja, da se "za melanholijo večnega toka stvari, iluzorične prisotnosti pri Heraklitu, /.../ skriva tragedija negibnosti neodpravljljive preteklosti, ki vsako novo dejanje obsoja na golo nadaljevanje" (304). Evropski duh je zoper tak mistični čas nastopil s idejo svobode. Tukaj človek ni več vezan na preteklost, saj se je zmožen dvigniti nad tok dogodkov ter prevzeti odgovornost za samega sebe.

Idejo svobode sta razvili judovstvo in grštvo, povzelo pa jo je krščanstvo; judovstvo je razvilo idejo, da *človek ni vezan na preteklost*, zato je tudi sam odgovoren, če ostaja ujetnik zgodovine in časa. Krščanstvo pa je od grštva prevzelo distinkcijo med telesom in dušo, kjer je duša organ svobode, s katerim lahko zdrobimo ječo telesa. Na osnovi tega

je vpeljalo predstavo *neskončne svobode*, ki je nobene verige ne morejo preprečiti.

Nastopil je razsvetlenski liberalizem, ki je odkril svobodo v naravi človeka. Le-te človek ne podeduje, svoboda je v samem bistvu človeka. Kot izpostavlja Hribar, je liberalizem spregledal, da si mora vsak človek kot zgodovinsko bitje svobodo vendarle zmerom znova izboriti. Svoboda je v bistvu osvobajanje in s tem nekaj dramatičnega: drama vsakogar izmed nas. "Človek je pred svetom svoboden in sam." Svoboda je zato dostojanstvena, a tudi nevarna. Ko se človek razloči od mitičnega, neposredno čutnega sveta, zgubi ne samo neposrednost, ampak tudi orientacijo (Hribar 1995, 304).

Tako o tistem, kar je prej delal instinktivno, tj. po občutku, mora zdaj nujno premisliti, najti mora pravilno pot ali jo celo na novo iznajti:

Misel postane igra. Človek si ugaja v svoji svobodi in se z nobeno resnico ne identificira dokončno. Svojo svobodo dvoma pretvori v nepremišljenost. Ker ni zadolžen nobeni resnici, ga to privede do tega, da se obotavlja zastaviti svojo osebo za ustvarjanje duhovnih vrednot (Hribar 1995, 305).

Taka drža pa ima nujno za posledico nemožnost kakršnekoli resnične pokončnosti, v ospredje se prebijeta *moda interesov* in *interes mode*. To je pa že značilnost postmodernizma. Kocijančič v filozofiji Šestova vidi bližino postmodernosti (Kocijančič 2005, 149), ki jo je prepoznal že Levinas (kot postmoderni mislec). Šestov v *Potestas Clavium* zapiše, da "človek potrebuje /.../ nekaj pozitivnega, to se pravi nekaj, kar je pripravno za *takojšnjo uporabo*. Resnice ne potrebuje na noben način! Prevara in iluzija koristita človeku prav tako dobro kakor resnica" (navedeno po: Ocvirk).

Taka intelektualistična distanca vedno porodi težnjo po pokončnosti in avtentičnosti, po drugi strani pa težnjo po vrnitvi k biti, po zakoreninjenosti v biti. Po vrnitvi v mitično. Levinas v slednjem prepozna "konceptijo, ki je dejansko v nasprotju z evropskim pojmom

človeka" (Hribar 1995, 305). Evropski civilizaciji je sicer uspelo doseči svobodo, ni pa je ohranila, "temveč se je kasneje zakoreninila v določenem razumevanju (prisvajanju) biti (Grošelj 2014, 253). Nationalsocializem je na primer v ospredje postavil "'germanski tip človeka', po katerem naj bi spet prišlo do sovpadne združitve mišljenja in biti, tako da bi bilo mišljenje le modus biti, usmerjeno zoper idejo svobode. Tu je ideja o transcendenci spet ukinjena in odpravljena" (Grošelj 2014, 253). Filozofija hitlerizma je vezana na telo, v telesu več ne vidi nič omejujočega; telesa več ne zmore misliti kot ječe duše, "družba zanjo ni več skupnost svobodnih, temveč občestvo krvi" (Hribar 1995, 305).

Šestov, na drugi strani, najde zakon besede v ideologiji boljševizma. Tudi tam je beseda postala meso. Za Šestova je posameznik sam odgovoren, da se osvobodi od prisiljujočega zakona besede, se odreče "učenosti, osnovnim idejam, ki smo jih vsesali z materinim mlekom" (Šestov 2002, 158). V tem oziru je Šestov nadaljevalec judovsko-grškega dojemanja svobode kot jo opredeli Levinas.

BOG, ETIČNO IN SVOBODA

Osvoboditev od vsakršnih samorazvidnosti ima za posledico absolutno svobodo, ki jo Šestov poskuša zajeti s pojmom Bog. Kot izpostavi Vorožihina, je Šestovov Bog, tako kot človeška duša, nekaj iracionalnega, nadlogičnega, nadbesednega. Šestov je prepričan, da "ni Boga, je samo neskončna, grozna želja, da bi ga našli, človek pa si lahko z ozirom na situacijo, v kateri se je znašel, sam ustvari Boga" (navedeno po: Ворожихина). Vorožihina nadaljuje, da se zdi, kot da je Bog za Šestova mrtev kakor pri Nietzscheju, in da ga ne bomo mogli več obuditi. Zato je edino, kar še preostane človeku, to, da sam postane Bog. Šestov verjetno zato vse lastnosti, ki so značilne za breztalnega človeka, pripiše Bogu. To pomeni, da je Bog odraz podtalnega človeka, je celostna zrcalna podoba posameznika, ki se je odpovedal vladavini razuma in etike. Za

Šestova je Bog simbol človeške moči, ki je združena z božansko vsemogočnostjo. Človek ima to sposobnost, da lahko razkrije lastno bistvo in se dotakne nemogočega. Bog je kaos in breztalnost na eni strani, na drugi strani pa poosebljena možnost, ki je dana samo človeku. Človek je po svojem bistvu nekaj božanskega, to božanskost pa lahko v sebi odkrije zgolj tisti posameznik, ki se je odrekel razumu, in ki je zavrnil etiko. Tak človek je postavljen pred preizkušnjo, da premaga obup, brezizhodnost in tragedijo, in da sam v sebi najde moč ter iz *oceana možnosti* izbere tisto referenčno točko, po kateri se bo po izgubi Boga v svetu lahko orientiral. Za Boga je vse mogoče. To pomeni, da je tudi za človeka vse mogoče, ampak ne za kateregakoli človeka, zgolj za tistega posameznika, ki je odvrnil razum in se zлил z neskončnim, torej z Bogom.

Šestov je večni bogoiskatelj. V skladu s svojo protisistematično filozofsko držo tudi v tem kontekstu pušča odprta številna vprašanja, kot so npr. vprašanje o večnosti, raju in svobodi, ki jo lahko pripišemo samo lastnemu, individualnemu Jazu; kako je s svobodo pri Drugem, Šestov ne utemelji. Vorožihina izpostavi, da Šestov prav tako ne pove ničesar v zvezi s prihodnostjo človeštva, ki naj bi z božansko močjo premagalo smrt, niti o tem, kaj se bo v prihodnosti zgodilo s svetom. V knjigi *Na Jobovi tehnici* (На весах Иова) Šestov piše o koncu zgodovine, v tem kontekstu pa razpravlja o svobodni volji, nesmrtnosti duše in o obstoju Boga: "Tudi Bog čaka, kakor vsaka živa človeška duša, na poslednjo sodbo." (navedeno po: Ворожихина). Poslednja sodba po Šestovu pripada človeku, ne pa Bogu. "Človek /.../ mora biti merilo vseh stvari, tako človeških, kot božanskih, to je pa tudi "najvišji cilj in nova zapoved" (isti.). Človek bo torej sam odločil, kdo bo v tem boju končni zmagovalec – ali bo zmagala smrt ali življenje, idealno ali realno. V končni instanci – ali bo zmagala moč besede ali moč resnice, razum ali razodetje. Na tej ravni sta obe možnosti verjetni.

Evropa tistega časa se je odločila za prvo možnost. Utelesila je besedo, vrnila se je nazaj v mitično, ta inkarnacija pa je v prvi polovici 20. stoletja pripeljala do katastrofalnih posledic, tj. množičnih pobojev v koncentracijskih taboriščih.

Vendar pa je, kot izpostavlja Vorožihina, za svetovni nazor Šestova značilen radikalni optimizem, ki zatrjuje, da bodo vse človeške molitve uslišane in vsa človeška prizadevanja uresničena. Zanj je resnica vedno na strani človeka, tj. na strani njegovih želja in prizadevanj.

Šestov je pozval k svobodi in kritičnosti mišljenja, poudaril je nujnost odvrnitve od vsakršnih avtoritet in zatrdil, da je človek neomejena možnost in neskončnost, ki je odprta v svet in za Boga. Za Šestova je značilna neskončna vera v človeka, zato brani človekovo pravico do svobode pred vsakršno nujnostjo, naj si bo ta naravna ali socialna. Vendar pa je po Šestovu, kot izpostavi Filatov, eno izmed glavnih orodij za tako osvoboditev posameznikove individualnosti od nujnih, za vse obvezujočih moralnih predpisov, subjektivni egoizem. Pri tem Šestova ne zanimajo negativne in uničujoče posledice, do katerih lahko pripeljejo posameznikove egoistične manifestacije. Šestov v zvezi s tem ne moralizira, egoizma podtalnega človeka ne kritizira, ampak ga sprejme in poskuša razumeti, v tem pa se kaže (tako Filatov) humanistični karakter šestovske filozofije. V spisu *Getsemanska noč* Šestov najbolj nazorno pokaže bistvo podtalnega človeka:

Ljudje ljubijo trdnost – on sprejema negotovost, ljudje ljubijo tla – on izbira prepad, ljudje najbolj cenijo notranji mir – on slavi vojno in nemir, ljudje hlepijo po počitku – on obljublja utrujenost, ljudje se ženejo za končnimi in določenimi resnicami – on vse karte premeša, vse zaplete in spremeni zemeljsko življenje v grozljiv kaos. Kaj sploh hoče? Ampak saj nam je vendar že rekel: Nihče ne sme spati (Šestov 2001, 39).

Na tem mestu se znova lahko navežemo na Levinasa, in sicer na njegov pojem *gole eksistence*. Kot že omenjeno je Levinas judovsko poslanico in *germanski ideal* izpostavil kot izključujoči si nasprotji. Medtem ko je prva osvobodjena od biti in časa, je drugi povratak k mitični biti in mitičnemu času. S to izpostavitvijo se je Levinas odvrnil od Heideggerjeve filozofije in njegovega mišljenja biti, saj je kot Jud takoj zaslutil nacistično naravnost Heideggerjeve drže. Vendar se ta odmik od mišljenja biti pri Levinasu najbolj pokaže šele po vojni, in sicer v Levinasovi knjižici *Od eksistence do eksistirajočega* in v predavanjih *Čas in drugi* (gl. Hribar 1995, 306), kjer je pojem biti zamenjal s pojmom drugi, razmerje med bitjo in bivajočim pa obravnava s pojmom *eksistenca in eksistirajoči*. Hribar izpostavi, da gre pri teh razmerjih, tj. bit-bivajoče, eksistenca-eksistirajoče, za razmerje med bitjo in ničem. Levinas je v svojem zgodnejšem obdobju nič kot rezultat zanikanja zavrnil oz. pokazal na njegov izvor v tesnobi, kasneje pa se je zatekel ravno k temu zanikanju in k rezultatu takega zanikanja vsega, ki je lahko čisti nič ali čista bit:

To, kar Levinas ohranja iz predvojnega časa, je misel o eksistenci kot čisti in enostavni prezenci. Le da je bila poprej to eksistenca človeka na višku njegove avtentičnosti, v trenutku, ko ga je *tesnoba* z izničenjem vsega znotraj-svetno bivajočega vrnila k njegovi eksistenci kot goli možnosti in s tem k svetu kot svetu. Zdaj pa je ta eksistenca brezosebna anonimna eksistenca in /.../ brez sveta. To je eksistiranje, ob katerem sta odsotna tako svet kot človek (Hribar 1995, 308).

Za Levinasa eksistenca, torej bit, ni čisti nič, ampak "je mrmrajoča tišina, polnost praznine, atmosferska gostota /.../, nekakšna zadušljivost, /.../ groza biti, namreč biti kot čiste eksistence, golega eksistiranja" (Hribar 1995, 308).

Hribar v nadaljevanju Levinasovo pozicijo povzame s pomočjo Kosovelove pesmi *Sonet*:

*Ena je groza, ta groza je: biti –
sredi kaosa, sredi noči,*

iskati izhoda in slutiti,
da rešitve ni in ni.
Včasih se med ranjene skale
tiho razlije zlati svit
jutranje zarje – šel bi dalje,
pa že čutiš, da si ubit.
Kakor da se zarja rani,
kadar zagrne svoj pajčolan,
kadar razlije goreče slapovje
in ti zakliče pod goro: Vstani,
glej, že gori razbito gorovje! –
ti čutiš Ga in ne veruješ vanj.
(navedeno po: Hribar 1995, 308–309)²

Hribar sklene, da je Levinasovo občutje takšno kot Kosovelovo, le da Levinas "vztrajno išče izhod in rešitev in da zato z enako vztrajnostjo skuša ohraniti vero Vanj. V Tistega, ki Ga Kosovel sicer čuti, a kljub temu ne more verjeti Vanj" (309).

Hribar nadaljuje, da Levinas odgovore na vprašanje, od kod izvira "groza pred čisto eksistenco", išče v ontologiji in sociologiji, mitologiji in psihologiji, ti odgovori pa nas vračajo nazaj v "tisti religiozno mitični čas," pred katerim nas je Levinas poprej tako zelo svaril, sedaj nas pa svari v podobi gole eksistence, tj. čiste prezenice (309). Od slednje pa je treba bežati in sam razvoj sveta je rezultat "bega človeka od golega eksistiranja" (isti.). Za Levinasa je gola eksistenca kaos, "pusta praznina zijočega brezna" (isti.), ta podoba pa je vezana na "človeško stanje, kakršno je stanje nespečnosti. /.../ To je budnost brez cilja" (isti.), je večno trajanje, ki prepoveduje beg v spanec.

Levinas nespečnost opiše kot stanje, ki je podobno tistemu, kar Šestov razume pod konceptom *breztalnosti*: "V tem anonimnem bdenju, v katerem sem biti povsem izpostavljen, misli, ki zapolnjujejo nespečnost, niso oprte na nič. So brez nosilca." (navedeno po: Hribar 1995, 311)

Posledica golega eksistiranja po Levinasu "obstaja v promoviranju pojma biti in nič, ki ne dopušča odprtosti ali tega, da bi se ji izmaknili. Ta nemožnost nič, celo samomoru, ki je zadnje obvladavanje biti, odvzame njegovo obvladovalno vlogo. Nismo gospodarji ničesar

več, se pravi, smo v absurdu" (navedeno po: Hribar 1995, 311). Hribar izpostavi, da v samomoru, to je tistem samomoru, ko se *odložimo za boj do konca*, četudi nimamo nobenega upanja za zmago, lahko najdemo "smisel za eksistenco" (isti.), gola eksistenca, ki nas sooči s tem, da 'ne biti' ni mogoče, pa nas postavi pred grozo in slutnjo, da ni izhoda.

ZAKLJUČEK

Če povzamemo – Levinas in Šestov sta si v marsičem sorodna. Pokazala sta, da doba, v kateri sta ustvarjala, temelji na veri v *moč besede*, prepoznala sta človekovo ujetost v mitično, čigar osvoboditev od vsakršnih *samorazvidnosti* dosega večno budnost, ki jo Levinas zajame s pojmom gole eksistence ali čiste prezenice, Šestov pa s termini *breztalnosti*, *Bog* ali absolutna svoboda. Za Levinasa je eksistirajoči kot subjekt pred svetom *sam*, ker je eno s svojo bitjo, ta samost pa se ne izraža samo skozi obup in zapuščenost, kot to učijo eksistencialisti, ampak pooseblja tudi suverenost, moč in ponos (gl. Hribar 1995, 313).

Tudi Šestov *sam* pristopa k svoji veri, k svojemu Bogu, ki je center suverenosti in svobode. Bog je zrcalna podoba *breztalnega* človeka, ki se je odpovedal razumu in etiki. Pri Šestovu je vera tista, ki služi kot poskus, da si posameznik zase ustvari še en alternativni, transcendentni svet, tj. svet noči, ki je tisto notranje, intimno, nedostopno za Drugega in bistveno njegovo (gl. Поляков). V središču Šestovove filozofije stoji osvobojeni Jaz, ki se v boju, da ohrani svojo individualnost, ne želi zlit z enim. Vera, ki je religiozna, nastopa kot najvišja stopnja osvoboditve posameznika od moči *samorazvidnih* resnic, ta osvoboditev pa ima za posledico absolutno svobodo.

Če je Šestov zavrgel možnost etike, ker naj bi ta temeljila na razumu, pa Levinas pokaže, da etični odnos presega racionalno spoznanje, ki je zanj drugotnega pomena. Kot povzema Grošelj, je Levinasova etika *preseganje določenosti filozofije kot sistema, ki*

teži k totalnosti, zvajanju na eno. Etični odnos Levinasu pomeni odpiranje k transcendenci Drugega, ki ga sicer želim doseči in razumeti, vendar pa to razumevanje ostaja ne-zmožnost. Levinasu dejstvo bivanja pomeni ujetost, nezmožnost ubega, etično razmerje do Drugega pa je tisto, ki osvobaja. Grošelj v svojem prispevku izpostavi, da pri Levinasu "etični imperativ do drugega sega globlje, spusti se v globine onkraj-spoznavnega, tja, kjer se začne svetlikati brezmadežna svetloba razodetja, ki pokaže tu-zemsko v novi luči" (Grošelj 2014, 257). Za Levinasa je "etično pričevanje /.../ razodetje in ne spoznanje" (isti.), za Šestova pa je vsaka etika omejevanje lastne samovolje, torej lastne absolutne svobode, sile neskončne moči ali neskončne ustvarjalnosti.

VIRI

- Grošelj, Jon. 2014. "Levinas: Od obličja do odgovornosti." *Anthropos*. 3–4. Ljubljana. 249–258.
- Hribar, Tine. 1995. *Fenomenologija II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kocijančič, Gorazd. 2005. "Šestovov in Levinasov strah." *Breztalnosti: Lev Šestov med religijo in filozofijo*. Ljubljana: KUD Logos. 149–155.
- Ocvirk, Anton. "Leon Šestov." *Ur. 15. 5. Kud Logos. Dost. 18. 4. 2016.* <<http://kud-logos.si/2006/leon-sestov/>>.
- Pattison, George. 2013. *Kierkegaard and the quest for Unambiguous Life*. Oxford: Oxford University press.
- Поляков, Сергей. "Лев Шестов: философия для не боящихся головокружения". Библиотека "ВЕХИ". Dost. 18. 4. 2016. <<http://www.vehi.net/shestov/spolyakov.html>>.
- Šestov, Lev. 2001. "Getsemanska noč." *Med razumom in razodetjem*. Celje: Mohorjeva založba. 25–75.
- . 2002. *Dostojevski in Nietzsche. Premagovanje samorazvidnosti*. Prev. Borut Kraševac. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- Ворожихина, К. В. "Лев Шестов и Жорж Батай о природе философского незнания." *Вестник Московского университета*. Март — Апрель 2014. Издательство Московского университета. Dost. 5. 3. 2016. <<http://philosophy.spbu.ru/userfiles/rusphil/Vestnik%20VGU%20Ser.%207.pdf>>.

-
1. Levinasov koncept obličja Drugega in njegov etični imperativ "Ne ubijaj!" sta verjetno reakciji na grozodejstva, ki so se dogajala za časa Hitlerjeve vladavine.
 2. Kaos, noč, iskanje, pozivanje k budnosti, razbito gorovje [razbitje resnice], On [Bog], vera, čutenje [iracionalno] ipd. – so pojmi, ki so stalni spremljevalci Šestovovega filozofiranja.

Tema naslednje številke bo Krščanstvo in migracije. Vabljeni k branju!