

WITTGENSTEIN IN TOLSTOJ O ETIKI IN O SMISLU ŽIVLJENJA

Andrej Ule

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Slovenija

Key words: Wittgenstein, Tolstoy, meaning of life, non-speakable, world as wholeness, moral claim

Summary: Some key similarities between Wittgenstein's ethical-logical standpoint in the time of *Tractatus* and the philosophical-spiritual standpoint of the late Tolstoy are described. The thought on the non-speakable meaning of life by both thinkers and the wish for a "non-problematic" life by both thinkers is exposed. For both the problem of the meaning of life is dissolved in the disappearance of this problem, if we can see at our life "sub specie aeterni", i. e. from the atemporal newness. Wittgenstein didn't read Tolstoy as a writer on the metaphysical and religious theories but as an author who gives evidence for his uncompromising spiritual-ethical attitude, his searches and many failures he was ever able to rise from.

Naj začnem z nekaj pomembnimi podobnostmi med Wittgensteinovim in Tolstojevim življenjem. Oba sta bila rojena v izjemno bogatih družinah, oba sta kasneje zavrgla vse svoje bogastvo in poskušala živeti enostavno in preprosto življenje. Oba sta zelo cenila ročno delo kot duhovno povzdigujoče, vsekakor bolj kot religiozni obredi, študij teologije ali filozofije. Oba sta doživela neke vrste religiozno spreobrnitev v svojsko verzijo krščanstva povsem osebne vrste.

Tolstojevi romani, zlasti *Vojna in Mir*, *Vstajenje*, *Ana Karenina* so bili Wittgensteinu izjemno pomembni. Le še vpliv Dostojevskega (*Bratje Karamazovi*) se je lahko meril s Tolstojevim. Vendar pa so na Wittgensteina najbolj »prevratno« vplivali Tolstojevi filozofsko-religiozni spisi, zlasti »*Evangelij v kratkem*« in »*Izpoved*«. Prvo knjigo je Wittgenstein kot vojak v avstrijski vojski povsem slučajno našel prav na začetku prve svetovne vojne v neki zapuščeni knjigarni na fronti v mestu Tarnov, danes v južni Poljski. Po njegovih lastnih besedah mu je ta knjiga rešila življenje in jo je stalno nosil s seboj in vedno znova prebiral Wittgensteinovi vojaški tovariši so ga šaljivo imenovali kar »moža z *Evangeliji*«. Wittgenstein je stalno navajal citate iz tega dela vsakomur, ki ga je bil voljan poslušati ali je bil v

kaki stiski. Tolstojeva kratka razlaga evangelijev je v nemščini izšla že l. 1892. To delo je sicer le del Tolstojeve obširnejše razprave o Evangelijih, ki pa je ostala v rokopisih.

Ni znano, kdaj je Wittgenstein bral Tolstojevo »Izpoved«, vsekakor je zanjo vedel že pred prvo svetovno vojno, kajti veliko je prebiral Jamesove »The Varieties of Religious Experience«, v njih pa je James obširno navajal Tolstojeve »Izpovedi«.¹ Celoten tekst »Izpovedi« pa je morda bral prvič šele po vojni v angleškem prevodu, ko je za nekaj časa odšel v Cambridge. Vsekakor je nanj prav tako naredila močan vtis. Primerjal jo je z Avguštinovimi in Rousseaujevimi »Izpovedmi«. Znana Wittgensteinova misel iz l. 1931: »Spoved mora biti del novega življenja«, se morda nanaša tudi na ta dela, saj so vsa zrasla iz življenjskih kriz in radikalnih preobrazb življenja teh treh avtorjev. Vendar pa je Wittgenstein bral Tolstoja zelo selektivno. V »Izpovedih« je bolj cenil splošni duh dela kot pa tisto, kar Tolstoj tam izrecno piše. Po Wittgensteinovem mnenju je Tolstojeva filozofija mnogo pristnejše izražena v njegovih zgodbah, npr. v noveli Hadži Murat² kot v njegovih filozofskih in religioznih spisih. Tolstoja dostikrat prikazujejo kot človeka, ki naj bi spoznal ničnost razuma vpricho neskončnosti božanstva in zahteval brezdvomno podvrženost nadrazumski volji božji. Pa ni tako. Tolstoj je zagreto in strastno iskal resnico in pri tem zvesto sledil svojim razumskim presojam, vendar se je zavedal, da takšno iskanje slej ko prej pride do svojih notranjih meja, ko se znajdemo pred na videz nedoumljivim. A ne-miselna predaja nedoumljivemu nikakor ni njegov nasvet. Tolstoj pravi nekje ob koncu svoje Izpovedi:

»... Vem, da se mora razlaga vsega, tako kot začetek vsega, skrivati v neskončnosti. Verski nauk hočem razumeti tako, da bi me to razumevanje pripeljalo k nerazložljivemu – tisto, kar je nerazložljivo, ne sme biti nerazložljivo zato, ker bi bile zahteve mojega razuma nepravilne (te so pravilne in zunaj njih ne morem razumeti ničesar), ampak zato, ker se zavedam njegovih meja. Razumeti hočem tako, da bi v vsaki nerazložljivi tezi videl nujnost razuma, ne pa dolžnost vere.« (Tolstoj, 2007, 294).

Mislím, da bi se s temi mislimi strinjal tudi Wittgenstein.

Če govorim o Wittgensteinovi in podobno o Tolstojevi konverziji, to nikakor ni bila spreobrnitev k kaki konvencionalni religiji. Wittgenstein je bil in ostal trden logik tudi po tem, morda je bil še za odtenek bolj dosleden kot pred tem. To lahko razberemo iz njegovih vojnih Dnevnikov. Njegova spreobrnitev je vsekakor vsebovala obrat v določen asketizem, tudi v odpo-

¹ Tako domneva tudi Caleb Thompson v svojem sestavku na isto temo, kot je moj, »Wittgenstein, Tolstoy and the meaning of life«, 1997, 97).

² Tako izhaja iz nekega Wittgensteinovega pisma Normanu Malcolmu, ko mu je poslal v branje kopijo Hadži Murata (po Caleb, 1997, 101).

ved spolnosti (čeprav v tem nikoli ni bil povsem uspešen, še manj je bil v podobnem stremljenju uspešen Tolstoj). Podobno Tolstoj po svoji konverziji ni postal kak religiozen fundamentalist in je bil še vedno izjemen pisatelj.

Ne moremo sicer reči, da je Wittgenstein šele pod Tolstojevim vplivom začel globlje razmišljati o etiki in smislu življenja, vendar pa je pod Tolstojevim vplivom poglobil in izostril svoje etične poglede. Tolstoj je verjetno vplival tudi na svojski Wittgensteinov obrat k »mistiki«, ki ga zaslutimo ob koncu njegovega »Logično filozofskega Traktata«. Wittgenstein je bil že prej pod močnim vplivom Schopenhauerja in Weiningerja, predvsem je cenil Schopenhauerjevo pojmovanje volje kot neke vrste transcendentalnega stališča subjekta do sveta kot celote, ki pa se nam pokaže šele tedaj, ko se odrečemo sleherni svojevolji in sledimo le čisto etičnim motivom. A pri Tolstoju bi lahko našli podobne misli (tudi on je zelo cenil Schopenhauerja), le da so vpletene v bolj konkretne prikaze in analize življenjskih situacij.

Tolstoj je svojo razlago evangelijev napisal, ko je bil star dobrih petdeset let. Knjiga, ki jo je bral Wittgenstein, je pravzaprav izveček iz precej obsežnejšega dela. V svojem prikazu evangelijev je skušal Tolstoj na sintetičen način podati jedro štirih evangelijev. Osnovni njegov namen je podoben kot v »Izpovedi«, namreč najti smisel življenja in pokazati, kako živeti. Obe knjigi sta predvsem filozofsko in etično, ne pa teološko usmerjeni. Tolstoj se tudi ni ukvarjal z vprašanjem obstoja boga, saj je že od nekdaj imel to vprašanje za nerešljivo. Tudi ni imel namen podati kako teoretično razlago smisla življenja, saj je prav tako menil, da je smisel življenja racionalno nedoumljivo.

Tolstojeva knjiga o evangelijih, ki je tako fascinirala mladega Wittgensteina, je nastajala v času, ko se je Tolstoju zdelo, da se njegovo življenje ruši ali še točneje, duhovno prazni in je strastno iskal neko rešitev iz tega zanj nevzdržnega stanja, ki ga je stalno gnalo na rob samomora. Tolstoj je zato, da bi se rešil globoke depresije, ki ga je žrla že dlje časa, začel vneto študirati razne religije: krščanstvo, budizem in islam. Prišel je do sklepa, da v Jezusu lahko najdemo najgloblje in najjasnejše odgovore na vprašanja o smislu življenja in o tem, kako živeti, vendar so ti odgovori povsem nekaj drugega kot učijo etablirane krščanske veroizpovedi.

Tolstoj je skoraj povsem zanemaril domnevno zgodovinske dogodke iz Jezusovega življenja, npr. Marijino brezmadežno spočetje, njegovo rojstvo, čudeže in celo vstajenje. »Ohranil« je le križanje. Z eno besedo, zanemaril je vse navedbe evangelijev, ki napotujejo na Jezusovo božanskost. Lahko bi dejali, da nam skuša Tolstoj podati podobo Jezusa brez krščanstva (Schardt, Large, 2010). Zanima ga je le to, kako naj bi po

Jezusovih naukih živeli in kako nam Jezusovo življenje pomaga razumeti te nauke.

Tolstoj je ob tem Evangelijem dodal tudi marsikaj svojega, namreč tisto, za kar je verjel, da bi moralo biti v njih. Domneval je, da je bilo to morda prisotno v prvotnih evangelijskih tekstih, a je bilo kasneje opuščeno. Ti dodatki so narejeni tako prefinjeno, da pogosto ne moremo reči, kje se konča »izvorni« in začne Tolstojev »dopolnjeni« Jezus. Zaradi te neortodoksosti in Tolstojevih ostrih kritik Ruske pravoslavne cerkve je le ta Tolstoja celo izobčila iz svojih vrst in tega izobčenja do danes ni preklicala. Po Tolstojevem mnenju je celotni Jezusov nauk vsebovan v Očenašu. Vsa Tolstojeva knjiga je zato zgrajena iz 12. poglavij, ki so naslovljeni z odlomki iz te molitve. Tolstoj pripisuje Jezusu naslednje temeljne zapovedi: popolno odpoved jezi, seksualnosti, preklinjanju in priseganju, upiranju zlu z nasiljem in razlikovanju ljudi po narodnosti ter ljubezen do drugih (tujih) ljudi kot do samega sebe.

Wittgenstein za razliko od Tolstoja v svojem Traktatu ni dajal nobenih določenih moralnih prepovedi ali zapovedi, a kljub temu to delo preveva globoka mistično-etična naravnost, ki, kar se zdi paradoksalno, sovпада s kar se da radikalno logično analizo stavkov. Wittgenstein nasprotuje izrecnim etičnim zapovedim oblike »Moraš ..« ali »Ne smeš«. V tezi 6.422 piše:

»Pri postavljanju nekega etičnega zakona v obliki 'Moraš...' je prvo, kar pride človeku na misel: In kaj potem, če tega ne storim? Jasno pa je, da etika nima nobenega opravljanja s kaznijo in plačilom v običajnem smislu. Torej mora biti vprašanje po *posledicah* nekega delovanja brezpomembno. – Vsaj te posledice ne smejo biti dogodki.« (Wittgenstein, 1976)

Vendar Wittgenstein le ne zavrne povsem vsakršen smisel teh »etičnih« stavkov in nadaljuje:

»Zakaj nekaj le mora biti pravilnega v tistem postavljanju vprašanja. Sicer pa mora obstajati neke vrste etično plačilo in etična kazen, vendar morata temeljiti v delovanju samem (In jasno je tudi to, da je plačilo nekaj prijetnega, kazen nekaj neprijetnega)«

Wittgenstein svoj Traktat gradi na natančni razliki med tem, kar lahko s stavkom smiselno izrečemo in tem, kar z njim lahko le pokažemo. Etika sodi med to, kar lahko s stavki zgolj pokažemo, nikakor pa ne izrečemo ali opišemo. To pa zato, ker se ne tiče nobenih dejstev, a vse, kar je izrekljivo (in opisljivo) zadeva dejstva in le dejstva. S tega stališča bi Wittgenstein morda očital Tolstoju, da neprevidno meša izrekanje s kazanjem in tako po nepotrebnem zopet ustvarja nek novi dogmatizem etičnih zapovedi in prepovedi.

Seveda se nam zdi, da je stavek »Ne ubijaj!« izjava, ki nekaj izreče, pove, vendar je po Wittgensteinu to le jezikovno-logični videz. Če bi bil to običajna izjava, potem bi ji lahko določili takšno logično obliko, ki bi jasno pokazala, kako je ta izjava lahko resnična ali neresnična. Toda normativne izjave niso te vrste, saj jih ne moremo na noben način prikazati kot logično funkcijo drugih, delnih stavkov. Natančneje rečeno, njihova (morebitna) resničnost ni logična funkcija resničnostne vrednosti drugih stavkov. Navedeni stavek tudi očitno ni logično enostavni stavek, ki bi bil npr. neposredno resničen ali neresničen, saj govori splošno o dejanjih določene vrste (ubijanju).

Kako potem »deluje« navedena etična izjava? Deluje s tem, da se pretvarja, da gre za stavek o »etičnih dejstvih«, a ta so le jezikovni privid, dejansko pa kaže neke logično notranje lastnosti dejstev, konkretno dejanj. Na to meri Wittgenstein, ko pravi, da etično plačilo in kazen temeljita v dejanju (v našem primeru v ubijanju ali neubijanju) samem, ne pa v njihovih morebitnih ugodnih ali neugodnih posledicah. Nekaj podobnega je Wittgenstein zapisal že v svojih Dnevnikih prav v času, ko je začel prebirati Tolstojeve »Evangelije v kratkem«, namreč: »Kadar rečem: Dobro je, da p , tedaj mora biti dobro v *samem sebi*« (Wittgenstein, 1969, zapis iz 21. 9. 14) (kjer je p nek povedni stavek, ki opiše neko dejstvo, npr. dejanje, ki se zgodi).

Wittgenstein je l. 1930, slabih deset let po izidu Traktata imel predavanje o etiki, ki je bilo sicer objavljeno šele po njegovi smrti. V tem predavanju je razlikoval med dvema načinoma razumevanja stavka, kot je »Dobro je, da p « ali preprosto » p je dobro«. Prvi način je, da ta stavek razumemo v relativnem smislu, namreč kot izraz neke primerjave med dejstvom, da se zgodi p in nekim standardom, merilom, smotrom ocenjevanja. V tem primeru naš stavek na okrajšan način izraža primerjavo med dejstvom p in dejstvi, ki nam služijo za merilo oz. standard. To je trivialna oblika razumevanja. Primer zanjo bi bil npr. stavek »Dobro je, da ne kadimo«, ki nam pove, da je ne-kajenje boljše od kajenja glede na merilo: ohranjanje zdravja.

Drugi način razumevanja stavka »Dobro je, da p « imamo tedaj, kadar gre za prave etične stavke. Tedaj govorimo o dobrem v absolutnem smislu. Tedaj ne govorimo o nobenih dejstvih, tj. lastnostih stvari ali odnosih med stvarmi, niti ne delamo nobenih primerjav z določenimi standardi, vzori ipd. (Wittgenstein, 1989, 12-3) Tak stavek bi bil npr. stavek »Dobro je ljubiti bližnjega«, če nekoliko parafraziram tako Jezusa kot Tolstoja. Wittgenstein skuša ponazoriti razumevanje tovrstnih stavkov z nekaterimi eksistencialnimi doživetji, npr. s čudenjem, da svet sploh obstaja, z občutenjem absolutne varnosti ali z občutenjem krivde. V teh primerih gre, logično

vzeto, za zlorabo določenih izrazov, ki so običajno vzeti v relativnem smislu, mi pa jih razumemo v nekem absolutnem smislu. Zato so, logično gledano, nesmiselni. Wittgenstein govori, da se zdi, kot da bi se z jezikom »zaletavali« v meje jezika (tj. v meje izrekljivega), vendar to početje nima za nesmiselno. To početje nam priča o stremljenju ljudi, ki ga Wittgenstein visoko ceni in se mu ne posmehuje. (ibid., 19)

Zanimivo je, da je tudi Tolstoj pisal o razliki med relativnimi in absolutnimi vrednotenji. Absolutne vrednote izražajo človekov odnos do univerzuma. V manjšem spisu o tem, kaj je vera, Tolstoj pravi, da oseba ne deluje s skladu s svojo vero zato, ker verjame v to ali ono nevidno stvarnost ali zato, ker želi s tem doseči kak ugoden rezultat, temveč zato, ker je zanjo povsem naravno, da tako deluje, potem ko je s pomočjo svoje vere določila svoj odnos do sveta (povzeto po Thomas, 1997, 370). »Odnos do sveta« Tolstoju v tem primeru pomeni služenje volji, ki je ustvarila nas in ves svet, ne pa sledenje osebnim ambicijam ali interesom ožjih ali širših skupnosti. Po Tolstoju ima vsak človek nek odnos do sveta, ki je lahko bolj ali manj egoističen, ali pa je povsem absoluten. Vsaki vrsti tega odnosa ustrezajo določene oblike religije. Religija namreč zadeva temeljno obliko našega angažiranja v svetu, naše orientacije v svetu (ibid., 371). Filozofija ali znanost po njegovem mnenju ne moreta določiti tega odnosa, ker ga ne moreta določiti kot absolutnega. Tolstojeva zamisel temeljnega »odnosa do sveta« spominja na Wittgensteinovo misel o absolutnem vrednotenju, ki se naslanja na temeljna eksistencialna doživetja našega bivanja. Morda najbolj izrazito pride ta misel do izraza kar v Traktatu samem, ko pravi Wittgenstein:

»Naziranje sveta *sub specie aeterni* je njegovo naziranje kot – omejene – celote.

Občutek sveta kot omejene celote je mistični občutek.« (6.45)

Kaj je to naziranje sveta kot omejene celote? Najprej moramo upoštevati, da je v Traktatu, kot skoraj povsod v svojih delih, Wittgenstein izenačeval svet iz življenje, vsaj kolikor ju razumemo v njuni celovitosti. Življenje oz. svet, uzrt kot omejena celota je dober/srečen svet oz. dobro/srečno življenje. Wittgenstein želi poudariti, da so oznake, kot »dober«, »srečen« svet ali življenje oznake notranjih potez sveta oz. življenja in ne opisujejo nekih opazljivih lastnosti dogodkov, dejstev, dejanj in njihovih rezultatov. Nanašajo se na notranje značilnosti stališča subjekta do sveta/življenja, to je bil za Wittgensteina vedno posamezni jaz, konkretno pa Wittgenstein sam. V tem smislu oznake »dober, srečen, slab, nesrečen« pripadajo *smislu življenja*, namreč srečnega ali nesrečnega življenja. Ta smisel se kaže in opravičuje skozi življenje, ki opravičuje ali pa ne opravičuje samo sebe.

V ti. tajnem (kodiranem) delu svojih dnevnikov je Wittgenstein večkrat zelo pregnantno izrazil svoja lastna občutja »srečnega« in »nesrečnega (grešnega)« življenja. Navedimo le eno od mest, kjer piše o svojem »nesrečnem« življenju:

»Včeraj sem bil obstreljevan. Bojim se. Bojim se smrti. A tako željo imam sedaj, da bi živel. In težko je, odpovedati se življenju, če ga imaš enkrat tako rad. To je ravno 'greh', nerazumno življenje, napačna dojemanje življenja. Od časa do časa postanem zver. Potem ne morem misliti na nič drugega kot jedenje, pitje, spanje. Strahota! In potem tudi trpim kot žival, brez možnosti notranje rešitve. Prepuščen sem svojim skominam in odporom. Potem ne morem misliti na pravo življenje«. (Wittgenstein, 1992, zapis iz 29. 7. 16)

Po vsem sodeč, je Wittgenstein nadvse strogo sodil predvsem samega sebe. »Običajni« človek bi dejal, pa saj takšno občutje je nekaj normalnega sredi vojne, a Wittgensteinu je pomenilo znak popolnega duhovnega padca. Na vso srečo je Wittgenstein poznal tudi bolj svetle trenutke in nanje vezane duševne občutke. Navedimo zopet le en primer, ki je obenem eden od bolj »metafizičnih« delov Wittgensteinovih dnevnikov. Ta zapis je del običajnih, tj. nekodiranih Dnevnikov in je nastal le dan po prej navedenem »pesimističnem« zapisu (30. 7. 16), kar kaže na silovita in nagla nihanja v tedanjem Wittgensteinovem razpoloženju:

»Vedno znova pomislim na to, da je srečno življenje dobro, nesrečno pa slabo. In če se prav *zdajle* vprašam: a *čemu* naj bom ravno srečen, se mi zdi to kot neko tautološko vprašanje; zdi se, da srečno življenje opravičuje samo sebe, da *je* edino pravo življenje.

Vse to je pravzaprav v nekem smislu globoko skrivnostno. *Jasno je*, da se etike ne da *izreči*.

Lahko bi dejali; srečno življenje se zdi v nekem smislu bolj *harmonično* kot nesrečno. A v kakšnem smislu?

Kaj je objektivna značilnost srečnega, harmoničnega življenja? Tu je zopet jasno, da ni takšnega znaka, ki bi se dal *opisati*.

Ta znak ne more biti fizičen, temveč le metafizičen, transcendenten.

Etika je transcendentna«

V Traktatu je od vsega tega zapisa ostal le zadnji stavek (6.421), ki pa kljub temu kaže na skrita »metafizična« ozadja Traktata.

Tako v Dnevnikih kot v Traktatu Wittgenstein pravi, da je tisto, kar spreminja svet oz. življenje v srečno ali nesrečno »dobra« ali »slaba« volja in sicer tako, da dobra ali slaba volja spreminja samo meje sveta, ne pa dejstev, ki so v njem, torej ne spreminja tega, kar lahko opišemo z jezikom (gl. Dnevnik, zapis iz 5. 7. 16, Traktat 6.43). Če volja spreminja meje sveta, potem svet kot celota postane drugačen, oz. kot pravi Wittgenstein:

»Lahko tako rekoč kot celota splashni ali naraste. Svet srečnega je drugačen od sveta nesrečnega.« In v Dnevnikih je še dodano: »To je tako, kot če pridobimo ali izgubimo kak čut«. (zapis iz 5. 7. 16) To pomeni, da ne gre za pravo spremembo sveta, temveč za prenehanje načina, kako se mi dogaja svet, a to pomeni spremembo mojega odnosa do sveta, ki »naredi« v mojih očeh svet majhen, ozek, nevaren, ali pa velik, širok, varen. Skrajna oblika tovrstne spremembe je po Wittgensteinu smrt, kajti tudi v smrti se svet ne spremeni, temveč preprosto preneha (6.431).

Lahko bi dejali še takole: po Wittgensteinu srečen človek zre na svoj svet kot omejeno, tj. določeno celoto, njegovo življenje pa se mu kaže kot neproblematično, nesrečen človek pa zre na svet kot nekaj usodno nedoločene, njegovo življenje pa se mu kaže kot problematično in nesmiselno. Oba doživljata lahko povsem enake dogodke, skratka soočata se z enakimi dejstvi, pa vendar sta njuna svetova povsem različna. V Dnevnikih je Wittgenstein izenačil življenje brez problemov in življenje v večnosti, tj. ne v času (zapis iz 6. 7. 16). To pa ni kako večno trajanje, ni kako dejstvo sveta, temveč življenje v zdajšnjosti. Takšno življenje je brez strahov in upov. To nas spet približa Wittgensteinovi misli iz njegovega kasnejšega predavanja o etiki, namreč da so ugotovitve, da je kaj dobro v absolutnem smislu, povezano z občutkom popolne varnosti. Wittgenstein je poročal svojim prijateljem tudi o naravnost mističnih občutkih popolne varnosti, ko je spremljal neko gledališko predstavo (McGuinness, 1966, 327).

Tudi Tolstoj podobno kot Wittgenstein inzistira na tem, da naj gledamo na svet kot celoto:

»Moramo .. se vključiti: tj. vzpostaviti odnos do neposrednih življenjskih danosti, odnos do celotnega neskončnega veselja v prostoru in času, dojetega kot celoto« (iz »Kaj je vera«, po Thomas, 1997, 373).

Tolstoj je v svojih delih pogosto uporabljal frazo »pogled na življenje/svet«. Vsak odnos do sveta vključuje določen »pogled na svet« in obratno. A ne gre za kak intelektualni pogled, tudi ne za »theorio« v antičnem smislu. Emir Vaughan Thomas meni, da gre za stanje »oproštastja«, tj. notranjega poenostavljenja. Vsebuje nemiselno dožemanje stvari, kjer je naš jaz odsoten iz polja zavedanja. Tolstoj je te pojme in mentalne drže pobral iz pravoslavne mistike, ki se v tej točki močno približa kakemu budističnemu ohranjanju mentalne drže »ne-sebstva«. To pomeni, da za Tolstoja prava drža človeka do sveta ni stvar kakih verovanj ali prepričanj, temveč stvar dejanj. Ko v Izpovedi piše o preprosti, a čvrsti veri kmetov, pravi da ga noben argument ne bi mogel prepričati v resnico njihove vere. Le dejanja ga lahko prepričajo. Vsak poskus jezikovnega razumevanja vere že zmanjšuje možnosti za doseganje brezjavnosti.

Podobno kot Wittgenstein je tudi Tolstoj pisal, da je pravo življenje neodvisno od časa, dogaja se v sedanosti in to pomeni tudi sprejemanje neizogibnost lastne smrti in trpljenja. Thomas navaja znana mesta iz romana *Vojna in mir*, ko smrtno ranjeni Pierre Bezuchov s prepuščanjem neizogibnemu doseže notranjo svobodo, neodvisnost od zunanjih okoliščin. Spoznal je, da je človek ustvarjen za srečo, ta sreča je v njem in jo dosežemo tedaj, ko opustimo vse odvečnosti. To pomeni, da se ni treba bati ničesar v svetu. Tako je Pierre lahko sprejel svoje na videz nesmiselno trpljenje in s tem dosegel neodvisnost od sveta ter zavest o absolutni varnosti, v kateri se mu ni treba ničesar bati. Podobno je Tolstojev junak Ivan Iljič pred svojo smrtjo dosegel sprijaznenje s svojo akutno agonijo in osamljenostjo, a to šele potem, ko je v napredovanju svoje boleznij izgubil vse svoje privilegije, družbeni položaj in časti.

Tolstoj je zavračal vse verovanje v razne obrazce in dogme o tem, kaj na bi bilo smisel življenja, natančneje, verske trditve je sprejemal le v toliko, v kolikor se skoznje izkazuje način življenja, ki je smiseln. Njegova Izpoved jasno kaže Tolstojevo mučno potovanje prek raznih prepričanj in doktrin, o tem, kaj naj bi bil smisel življenja. Pustile so ga na cedilu, bodisi v nesmislih bodisi v trditvah identitete. Na koncu se je oprijel vere »preprostih« ljudi, ki so verovali iz srca in jih je ta vera duhovno izpolnjevala, čeprav so (praviloma) vedeli, da je življenje, kot ga živijo, po večini mučno in puhlo. Vendar, kot ugotavlja tudi Antonny Flew v svojem sestavku »Tolstoi and the meaning of life«, skrivnost teh preprostih kmečkih ljudi ni bilo znanje, *da* je končno in neskončno tako in tako urejeno, temveč znanje *kako* živeti (Flew, 1963, 116). Ti iracionalno znanje, o katerem je pisal Tolstoj v Izpovedi, torej ne govori o metafizičnih in izrecno religioznih zadevah. Takšno »znanje« bi Tolstoja neizogibno le razočaralo, saj so ga že sicer razočarali vsi odgovori znanosti in filozofije na vprašanje o smislu življenja. Tolstoj je poudarjal, da ga znanstvene ali filozofske rešitve vseh mogočih življenjskih vprašanj očitno ne morejo zadovoljiti, to pa zato, ker njegovo spraševanje o smislu življenja vsebuje zahtevo po tem, da bi končno razložili z neskončnim in nasprotno (Tolstoj, 2007, 261). Flew navaja tudi nekatere znamenite sekvence iz Tolstojevih romanov (*Ana Karenina*, *Vojna in Mir*), kjer njegove osebe v romanih v kritičnih življenjskih trenutkih pridejo do podobnih spoznanj.

V svoji *Kratki razlagi Evangelijev* Tolstoj uporabi religiozno govorico, vendar nam sporoča nekaj podobnega, namreč da je pravo življenje tak način življenja, v katerem vsak je trenutek osvetljen z brezčasnim dobrim onkraj vseh intelektualnih ali religioznih doktrin. V kratki rekapitulaciji teh svojih razlag Tolstoj piše, da je pravo življenje izpolnjevanje Volje Očeta, vendar ne v preteklosti, pač pa sedaj. To je

namreč tisto, kar mora vsak od nas storiti v sedanjem trenutku. Če človek usmerja vso svojo moč k sedanji uri, bo izpolnil voljo Očeta in ta volja je življenje in blagoslov za vse ljudi. Takšno življenje nas združuje našim Očetom. (Tolstoy, 1943, 199)

Poudarjam, ne gre za zanašanje na kako onostransko oporišče, ki bi človeku dajala občutek neodvisnosti glede na vse, kar se dogaja z njim in okoli njega, temveč za integriteto osebe, ki lahko sprejme vse reči brez raznih metafizičnih bergel. Precej podobne zaključke najdemo tudi pri Wittgensteinu in to ne le v njegovih zgodnjih delih. A tu se omejujem le na Dnevnike 1914-16 in Traktat.

V svojem dnevniškem zapisu iz 11. 6. 16 Wittgenstein zapiše:

»Dogodkov v svetu ne morem usmerjati po svoji volji, temveč sem povsem nemočen.

Le tako lahko dosežem neodvisnost od sveta- in ga torej v določenem smislu obvladujem-v kolikor se odpovem vplivu na dogodke«.

V svojem daljšem dnevniškem zapisku iz 8. 7. 16 pa takole povzame svoje razmisleke o smislu življenja, ki močno spominjajo na Tolstojeve misli:

»Verovati v Boga pomeni razumeti vprašanje po smislu življenja.

Verovati v Boga, pomeni videti, da z dejstvi še nismo opravili s svetom.

Verovati v Boga, pomeni videti, da ima življenje smisel.

Svet mi je *dan*, tj. moja volja stopa v svet povsem od zunaj kot nekaj gotovega.

(Kaj je moja volja, tega ne vem)

Zato imamo občutek, da smo odvisni od tuje volje.

Smrt ni dogodek življenja. Ni nobeno dejstvo sveta. (prim. Traktat 6.4311)

Če pod večnostjo razumemo brezčasnost, ne pa neskončnega trajanja, potem lahko rečemo, da živi srečno oni, ki živi v sedanjosti. (prim. Traktat 6.4311)

Kakorkoli že je s tem, vsekakor *smo* v nekem smislu odvisni in to, od česar smo odvisni, lahko imenujemo Bog.

...

Sem bodisi srečen bodisi nesrečen, to je vse. Lahko rečemo: dobrega in zla ni.

Kdor je srečen, ne sme imeti strahu. Tudi ne pred smrtjo.

Srečen je, kdor ne živi v času, temveč v večnosti.

Za življenje v sedanjosti ni smrti.

Smrt ni dogodek v življenju. Ni nobeno dejstvo sveta. (prim. Traktat, 6.4311)

Da bi živel srečno, moram viti v soglasju s svetom. In to vendar pomeni 'biti srečen.'

Sem tako rekoč v soglasju z ono tujo voljo, od katere se zdim odvisen. To pomeni: 'storim voljo Božjo.'

...«

V Dnevnikih in v Traktatu Wittgenstein navede pomembno posledico teh spoznanj, namreč, da je svet neodvisen od moje volje, in da celo tedaj, če bi se zgodilo vse tako, kot si želim, bi to bilo le milost usode, kajti ni nobene logične zveze med voljo in svetom. (zapis iz 5. 7. 16, Traktat 6.373 in 6.374) Te misli se zdijo v ostrem nasprotju z drugimi znamenitimi mislimi iz Traktata, npr. »Meje mojega jezika pomenijo meje mojega sveta« (5.62) in »Sam sem sebi svet« (5.63). Vendar vse te misli lahko uskladimo med seboj, če upoštevamo, da subjekt (jaz) s svojo dobro ali slabo voljo postavlja meje sveta, ne pa dejstva, ki so v njem, ta se mu preprosto zgodijo. In vendar so to tudi »njegova« dejstva, namreč dejstva njegovega sveta. Lahko bi sklepali, da kolikor bolj je subjekt pripravljen sprejeti svojo »nemoč« v svetu samem, toliko prej spozna svojo resnično istovetnost s svetom in s tem svojo pravo moč.

Na podlagi teh ugotovitev pride Wittgenstein tudi do svojega uvida, da je smisel življenja preprosto v njem samem, v kolikor ga dojamemo kot neproblematično celoto.

»Rešitev življenjskega problema je videti v izginotju tega problema.

(Ali ni to razlog, zakaj ljudje, ki jim je postal po dolgem dvomljenju smisel življenja jasen, niso mogli potem reči, v čem je ta smisel?) (6.521).³

Celo znamenito zadnjo, sedmo tezo Traktata »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati«, lahko razumemo v tem smislu. Namreč, da to tezo lahko dejansko sprejmemo šele potem, ko že presežemo vse navidezne probleme in njihove prav tako navidezne rešitve. Sicer pa Wittgenstein v predzadnji tezi 6. 54 pravi, da mora tisti, ki res razume njegove stavke, le te spoznati za nesmiselne in se skozi njih – na njih – povzpeti iz njih. (Mora tako rekoč odvreči lestev, potem ko bo splezal po njej.). Skratka, »te stavke mora prevladati, potem bo videl svet pravilno«.

³ Caleb Thompson opozarja, da te Wittgensteinove misli zavzemajo zelo ugledno mesto v Traktatu, saj neposredno prehajajo Wittgensteinovim ugotovitvam o »pravi metodi filozofije«. Zato jih lahko imamo za paradigmatične tudi za pravo rešitev drugih filozofskih problemov (Thompson, 1997, 115). Thompson v podporo temu sklepu navaja še Wittgensteinove misli iz l. 1930, kjer je Wittgenstein neposredno povezal reševanje »problema življenja« z reševanjem logičnih problemov. Za vse njih namreč velja, da je vsaka njihova domnevna rešitev iluzorna, kar se kaže tudi v tem, da smo kdaj prej, ko smo lahko živeli in razmišljali brez teh rešitev. (Wittgenstein, 2005, 17)

Ni nam verjetno težko razpoznati sorodnosti tega neproblematičnega »videnja sveta« in prej omenjenega »pogleda na svet« pri Tolstoju v smislu radikalne notranje poenostavitve.

Ne gre za to, da bi Wittgenstein kako kopiral Tolstoja, saj niti ni poznal vseh tistih spisov, v katerih je Tolstoj razvijal svoje pozne filozofsko-religiozne misli, pač pa, da sta v marsičem črpala navdih iz istih ali zelo sorodnih duhovnih naravnosti. Tisto usodno Wittgensteinovo srečanje s Tolstojevo knjižico o evangelijih na začetku prve svetovne vojne je za Wittgensteina pomenilo bolj polno prebujanje njegovih lastnih misli in uvidov, ki jih je latentno razvijal že pred tem kot pa prevzemanje Tolstojevih »naukov«. Wittgenstein Tolstoja ni bral kot pisca metafizičnih ali etičnih teorij ali takšnih in drugačnih ugotovitev, temveč kot avtorja, ki skozi svoja dela iskreno izpričuje svojo absolutno duhovno-etično držo, svoja iskanja in mnoge padce, iz katerih se je vedno znova znal pobrati. To pričevanje pa je v mnogem prispevalo k temu, da tudi Wittgenstein ni končal kot še eden od sicer nadarjenih teoretikov logike ali jezika, temveč podobno iskren pričevalec lastne absolutne drže in nenehnih soočenj s samim seboj.

Literatura:

- Davison, R. M. 1980: 'Wittgenstein and Tolstoy.' V: R. Haller idr. (ur.), *Wittgenstein and its Impact on Continental Thought*. Holder-Pichlet-Tempsky, Wien: 50-53
- Flew, A. 1963: 'Tolstoy and the meaning of life.' *Ethics*, Vol. 73, 2: 110-118.
- McGuinness, B. F. 1966: 'The mysticism of *Tractatus*.' *Philosophical Review*, LXXV, July 3: 305-328.
- Ule, A. 2001: 'Wittgensteins »Alles lassen, wie es ist.«' V: U. Arnsward, A. Weiberg (ur.), *Der Denker als Seiltänzer*. Parerga, Düsseldorf
- Ule, A., Kibd, M. v. 1998: 'Transcendental unity and the intrinsic connection of logic, ethics and aesthetics in the *Tractatus*.' *Acta Analytica*, 21: 31-74
- Schardt, B., Large, D. 2001: 'Wittgenstein, Tolstoy and the The Gospel in Brief.' *The Philosopher*, vol. LXXXIX (<http://www.the-philosopher.co.uk/witty.htm>)
- Tolstoj, L. N. 2007: *Izpoved*. CZ, Ljubljana
- Tolstoy. 1943: *The Gospel in Brief* (prev. S. H. Burnheim), T. Crowell et Co., New York.
<http://www.archive.org/details/cu31924029339078>
- Thomas, E. V. (1997): 'Wittgenstein and Tolstoy: The authentic orientation.' *Religious Studies*, Vol. 33, 4: 363-377
- Thompson, C. (1997): 'Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life.' *Philosophical Investigations*, 20, 2. April
- Wittgenstein, L. (1976): *Logično filozofski traktat*. MK Ljubljana

- Wittgenstein, L. (1969): *Tagebücher 1914-16*. Werksausgabe Bd. 1. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Wittgenstein, L. (1992): *Geheime Tagebücher 1914-16*. Izd. W. Baum. Turin, Wien
- Wittgenstein, L. (1989): 'Vortrag über Ethik'. V: J. Schulte (ur.), *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Wittgenstein, L. (2005): *Kultura in vrednota (Mešani zapiski)*. Claritas, Ljubljana.