
DEONTOLOGIJA UMA ALI SRCA?

Modeli sveta etike:
Kant in / ali Dostojevski¹

Božidar Kante

Komentatorji in dobri poznavalci dela Dostojevskega si niso edini, ali je veliki ruski pisatelj sploh kdaj imel v rokah kako Kantovo delo. Nekateri poznavalci še posebej opozarjajo, da je vpliv filozofa iz Königsberga še posebej opazen v *Bratih Karamazovih*, medtem ko drugi vztrajajo, da ni nobenega zgodovinskega dokaznega gradiva, na katerega bi lahko oprli tako trditev o vplivu.² Gotovo pa vemo, da je pisatelj, medtem ko je bil v izgnanstvu, zahteval izvod Kantove *Kritike čistega uma* v pismu, v katerem nekoliko preveč vneto trdi, da je od tega dela odvisna njegova celotna prihodnost. Ne vemo pa, če je to Kantovo delo kdajkoli doseglo Sibirijo ali pisateljev dom po njegovi vrnitvi. Dobro tudi vemo, da je bil Dostojevski dobro seznanjen z idejami nemškega idealizma in še posebej s Kantovimi metafizičnimi stališči. O Kantovih etičnih delih se je Dostojevski poučil iz dela zgodovinarja Nikolaja Karamzina, ki je leta 1789 naredil s Kantom intervju, pogovor pa je nato zvesto povzel v knjigi *Izbrannia mesta iz pisem ruskogo putešestvennika*.³

Katera je tista najbolj eksistencialna postavka, ki Kanta navaja, da od svojega moralnega agenta zahteva, da preseže načelo samoljubja oziroma ljubezni do sebe in se brezpogojno ukloni moralnemu zakonu? In katera podlaga je pri Dostojevskem tista, ki mu dopušča, da verjame, da so

¹ Na omenjene besedne zveze naletimo v knjigi *Dostoevsky and Kant* avtorice E. Čerkasove, ki me je tudi spodbudila k pisanju tega prispevka. Z mnogimi njenimi tezami se strinjam, vendar pridem do nekoliko drugačnega sklepa.

² Jakov Golosovker, *Dostoevskij i Kant*. Moscow: Akademija Nauk SSSR, 1963, str. 99, 100; Louis J. Shein, »Kantian Elements in Dostoevsky's Ethics,« in *Western Philosophical Systems in Russian Literature*, University of Southern California Series in Slavic Humanities, št. 3, ur. A. M. Mlikotin. Los Angeles: University of Southern California Press, 1979, str. 59–69.

³ Nikolaj Karamzin, *Izbrannia mesta iz pisem ruskogo putešestvennika (Letters of a Russian Traveler)*. Moskva: V universitetskoj tipografii, 1838.

njegovi junaki zmožni preseči ne le družbene in psihološke okoliščine, temveč tudi svojo destruktivno naravo? Tako Kant kot Dostojevski menita, da je ta podlaga za spremembo neomejeno prepričanje o človekovi svobodi. Kakšne so razlike in podobnosti med njima – to bomo poskušali pokazati na njunem odnosu do človekove volje, svobode, racionalnosti in samovolje. Pri tem bo glavni Kantov sogovornik znani anti-junak Dostojevskega, človek iz podtalja.

Zapiski iz podtalja in Religija v mejah čistega uma

Kant v *Kritiki praktičnega uma* opredeli praktično kot »vse, kar je možno skozi svobodo«, in zatrjuje, da je avtonomija ali svoboda moralne izbire bistvo dejavnosti praktičnega uma in jedro moralne osebnosti. Tisto, kar nekoga naredi za »osebo«, je ravno delovanje svobodne volje. Moralna osebnost, svobodna volja in racionalnost naj bi bili nerazdružljivi – tako stališče kajpada zastavlja več vprašanj. Najbolj zoprno in moteče je kajpada vprašanje, kaj se zgodi v primeru, ko izberemo v nasprotju z moralnim zakonom: če se kdo odloči, da ne bo poslušal razumen nebeški glas praktičnega uma, ali to pomeni, da je taka izbira bodisi nerazumna bodisi nesvobodna? Kant v *Utemeljitvi metafizike nravi* nalepi taki dejavnosti etiketo heteronomnosti in s tem sproži nadaljnje vprašanje: če heteronomno pomeni nesvobodno, potem pomeni tudi neodgovorno. Človeška bitja s tem, ko zavračajo moralni zakon, nehajo biti osebe v Kantovem pomenu te besede, saj s tem zavračajo tudi človečnost. Ker človečnost velja za notranji izraz avtonomije, posamezniki, ki zavračajo moralni zakon, ne morejo biti odgovorni za svojo nemoralno.

Kant poskuša to vprašanje rešiti tako, da poudarja domnevno samohotnost heteronomnega obnašanja. Kar kajpada pomeni, da izbira nekoga, da ostane gluha za nasvet in ukaz praktičnega uma, ni nič manj svobodna kot izbira, da bo sledil moralnemu zakonu. Kant si v *Religiji v mejah čistega uma* in v *Metafiziki morale* glede tega vprašanja premisli in govori o volji, obdarjeni s svobodo za dobro ali zlo. Samo svobodo priložnostno povezuje z »popolno samohotnostjo samovolje« [*mit dem absolute Spontaneität der Willkür*] – samovolja postane zdaj izhodišče za razmišljanje o pravi podlagi za dobro in zlo v človekovi naravi. Iz tega Kantovega stališča sledi, da je samovolja oziroma muhava svoboda ne-

posredna in neizogibna posledica takega pojmovanja svobode kot »svobode za dobro ali zlo«.

Človeka iz podtalja ne zanimajo stališča evropskih modrecev – nasprotno, ponosen je, da lahko v evropsko zakladnico idej prispeva nekaj korenito novega, to je, nekaj, česar ne vidijo tisti neumni Nemci, ki so za luno. Ena od tem, ki je osrednjega pomena za govor človeka iz podtalja, je neprekosljivo slavljenje najbolj ugodne koristi, za katero je, tako trdi, pripravljen delovati v nasprotju z umom, častjo, mirom in blagostanjem. Ta tako imenovana korist ni nič drugega kot *volja*. V ruščini volja pomeni tudi »svoboda«, »samohotnost«, »neomejena volja«, »arbitrarnost«:

»Lastno, svobodno in prosto hotenje, lastna samovolja, pa naj je še tako nemogoča, lastna domišljija, včasih prignana prav do poblaznelosti – vidite, vse skupaj je samo tista izpuščena, najugodnejša korist, ki se noče podrediti nikakršni klasifikaciji in zaradi katere se že od nekdanj drobijo v nič vsi sistemi in vse teorije. In od kod so neki vsi ti modrijani pobrali učenost, da je človeku potrebno nekakšno normalno, čednostno hotenje. Od kod so si neki izmislili, da je človeku nujno potrebno ravno pametno in koristno hotenje? Človeku je vendar potrebno – le *samostojno* hotenje, pa naj ga samostojnost stane, kolikor že hoče, in naj ga pripelje, kamor že hoče ... Ravno svoje fantastične sanjarije, svojo najbolj poceni neumnost želi ohraniti samo zato, da sam sebi potrdi (kakor da je to ne vem kako nujno potrebno), da so ljudje še zmeraj ljudje, ne pa tipke na klavirju, ki nanje sicer svojeručno igrajo sami zakoni narave ...« (Dostojevski, 1995: 30, 36)

Strastno zagovarjanje *volje* (samovolje), ki ga mož iz podtalja uprizaro na samem začetku dela, ne meri le na zavračanja različnih filozofskih pojmovanj svobode, temveč tudi trdi, da izkoreninja in spodkopava sam sistem, v okviru katerega razmišljajo njegovi nasprotniki. Zahteva, da se na seznam vseh človekovih koristi doda tudi svojevoljnost. Svojevoljnost pa kajpada utegne zrušiti vse ostale koristi! Če je svojevoljnost jedro človekove svobode in individualnosti, potem sta človekova narava in svoboda v ontološkem nasprotju z vsakršno hierarhijo vrednot. Človek iz podtalja je po lastnih besedah Dostojevskega »paradoksež«.

Samogovor človeka iz podtalja, v katerem ta povečuje samovoljo in arbitrarnost, si komentatorji in bralci povečini razlagajo na dva načina. Nekateri gledajo na to razglasitev popolne samostojnosti in neodvisnosti kot na izraz patološke držbe človeka, drugi gledajo na njegov govor kot na

izraz in dokaz muhastega in nepredvidljivega bistva svobode. Svoboda in volja sta kvalitativno različni, čeprav se njuna obsega pomena včasih prekrivata. Bistvena filozofska značilnost volje je, da je izrecno nepredvidljiva in brezmejna ter da ne predpostavlja nikakršne odgovornosti. Ne spoštuje zakona in etike, je protidružbena in nekultivirana. Svoboda pa je po drugi strani omejena z družbeno vzajemnostjo in strukturo. Svoboda je samorefleksivna in vključuje nekakšno spoštovanje ali priznavanje načina bivanja drugih ljudi. Volja je dionizijski pojav, neurejen in kaotičen, ne pozna ne pravil ne meja ne zakona ne družbene pogodbe. Arbitrarna, groba volja je divja sila, ki se izraža tako v najbolj vzvišenih človekovih dejanjih kot v najbolj grobih in krutih.

Človek iz podtalja se s Kantovimi idejami spopada na vseh bojnih frontah: noče slišati o taki ureditvi, v kateri bi njegova volja iz lastne volje sovpadala z normalnim interesom, z normalno koristjo, kaj šele da bi svojo voljo podvrigel moralnemu zakonu. Zaničuje in posmehuje se vsemu lepemu in vzvišenemu, noče slediti praktičnosti, kakor si jo je zamislil Kant; skratka, je pravi antipod moralnemu junaku, ki ga Kant omenja v drugi *Kritiki*. Tam Kant omenja, da se njegov duh priklanja »ponižnemu, meščanskemu običajnemu človeku, v katerem zaznavam pokončnost značaja v najvišji stopnji«. Težko bi zamislili junaka, ki bi bil bolj oddaljen od tega Kantovega praktičnega ideala, kot je človek iz podtalja s svojimi dejanji in govoričenjem!

Moralno vreden (biti praktičen) za Kanta predvsem pomeni biti zmožen bojevati se in preseči svojo pragmatično naravo. Človek iz podtalja ne zaničuje, zanemarja praktičnega iz preudarnosti in samoljubja, saj izkazuje veliko mero nepreudarnosti in gnusa do samega sebe:

»Korist! Kaj pa je pravzaprav korist? Kaj si upate popolnoma natanko določiti, v čem je pravzaprav človeška korist? Kaj pa, če človeška korist *včasih* ne samo more, temveč celo mora biti ravno v tem, da si človek v kakšnem trenutku zaželi česa slabega in ne česa koristnega? In če to drži, če je le mogoč tak trenutek, potem se vse pravilo razkadi v nič ... Še več: razburjeno in strastno vam spregovori o pravih, normalnih človeških koristih; z nasmeškom ošteje kratkovidne bedake, ki ne razumejo ne svojih koristi ne resničnega pomena vrlin – in že čez četrto ure vam brez vsakršnega nepričakovanega, zunanjega vzroka, nekako iz nečesa iz svoje notranjosti, kar je močnejše od vseh njegovih koristi – ubere popolnoma druge strune, se pravi, nastopi očitno zoper tisto,

o čemer je sam govoril: tako zoper zakone zdrave pameti in zoper lastne koristi ...« (Dostojevski, 1995: 25–26)

Človek iz podtalja postavlja človekovo voljo proti etiki (vsa pravila, moralne norme se razkadajo v nič). Nasprotno meni Kant: človek, celo najbolj pokvarjen, moralnega zakona ne zavrača z upiranjem v sploh nobeni maksimi: »Človek (celo najslabši), naj je v takih ali drugačnih maksimah, se moralnim postavam ne odpoveduje tako rekoč iz upornosti (z odpovedjo pokorščine). To se mu pač zaradi njegove moralne zasnove vsiljuje tako, da se mu ne more upreti« (Kant, 1991: 89). Človek iz podtalja moralni zakon ne le zavrača, temveč se mu že misel o kakršnemkoli zakonu zdi osebna žalitev in ogroža njegovo svobodo in individualnost. Človekova korist včasih mora biti ravno v tem, pravi človek iz podtalja, da si človek zaželi česa slabega, destruktivnega: človek mora včasih živeti proti umu ali celo proti svoji sreči. Svojevoljnost je za človeka iz podtalja ustvarjalna sila izražanja samega sebe in samopotrjevanja. Ravno svojevoljnost je tista, ki nas naredi za ljudi, ne pa za tipke na klavirju, na katere udarjajo moralni in naravni zakoni.

Če se prepustim svojim nagnjenjem, pravi Kant, tvegam, da izničim jedro svoje osebnosti, in dokazujem, da sem bolj stvar kot oseba:

»Predstava dolžnosti in sploh npravnega zakona, ki je čista in ni pomešana z nobenim tujim dodatkom empiričnih dražljajev, vpliva na človeško srce prek uma samega (ki se šele pri tem ope, da je lahko sam na sebi tudi praktičen) toliko močnejše kot druga gonila, ki jih lahko naberemo v empiričnem polju, da jih v zavesti svojega dostojanstva zaničuje in da lahko postopoma postane njihova gospodarica. Nasprotno pa privede pomešan npravni nauk, sestavljen iz gonil občutij in nagnjenj ter hkrati iz umnih pojmov, čud do tega, da začne omahovati med gibalnimi vzroki, ki se ne dajo subsumirati nobenemu načelu in ki le po naključju peljejo k dobremu, pogosteje pa tudi k zlu.« (Kant, 2005: 27–28)

Kantovo stališče v *Religiji znotraj meja čistega uma* je, da človek v moralnem smislu lahko naredi iz sebe bodisi dobro bodisi zlo osebo; oboje mora seveda biti rezultat oziroma učinek njegove svobodne volje [*freien Willkür*]. Lahko se kajpada odločimo, da damo prednost samoljubju pred spoštovanjem moralnega zakona, lahko se ravnamo po črki moralnega zakona, ne da bi se spraševali o motivih naših izbir ali pa zmotno krivimo nenaklonjene okoliščine. Vsi ti primeri vsebujejo prvine moralnega zla v človekovi naravi. Temelj zla ne more biti v nobenem objektu,

temveč je lahko le v pravilu, ki si ga postavlja svobodna volja sama za uporabo svoje svobode, to je v maksimi. Zlo se ne kaže toliko v maksimah, temveč v zavrnitvi ali v nezmožnosti priznati, da je moralni zakon sam ne sebi zadostna podlaga za vse maksime: »Tu bi lahko še dodali, da lahko označimo zmožnost ali nezmožnost svobodne volje za sprejemanje moralne postave v njeno maksimo, ki izvira iz naravne nagnjenosti, kot *dobro ali zlo srce*« (Kant, 1991: 83– 84). Kant razlikuje tri stopnje takega srca. *Prva stopnja* je, da je srce preprosto šibko pri upoštevanju sprejetih maksim na sploh ali šibkost človekove narave. Tak položaj dobro ponazarja rek »Hotenje, voljo sicer imam, manjka pa udejanjenje te volje«. Moralno postavo sicer sprejemam v maksimo svoje svobodne volje, vendar je moja volja akratična. *Druga stopnja* je neizčiščenost oziroma neiskrenost človekovega srca: maksima je sicer dobra in celo dovolj močna za udejanjenje, ne moremo pa ji pripisati čiste moralnosti. Drugače povedano, maksima ni sprejela vase same postave kot zadostnega gonila, temveč potrebuje poleg tega gonila še druga gonila, da bi svobodno voljo pripravila do spoštovanja dolžnosti. To je značilen primer, kjer dolžnostnih dejanj ne opravljamo samo zaradi dolžnosti, temveč je gonilo dejanja še kaj drugega. Tretja stopnja, zlost oziroma pokvarjenost človekovega srca je nagnjenost svobodne volje k maksimam, ki podrejuje gonila moralne postave drugim gonilom (ne-moralnim). Lahko bi jo imenovali tudi *sprevrnjenost* človekovega srca. Na tej tretji stopnji pride do sprevrčanja npravnega reda, in, četudi s tem še vedno lahko obstajajo zakonsko dobra dejanja, pa to vendar kviri miselnost v njeni korenini in lahko zato človeka označimo kot zlega:

»Kajti če so zato, da bi pripravili prosto voljo do *postavnih* ravnanj, potrebna druga gonila, razen postave same (na primer želja po časti, ljubezen do samega sebe na sploh, celo dobrosrčen instinkt, kakršen je sočustvovanje); je pač zgolj naključje, da ti sovpadajo s postavo: saj bi prav tako lahko navajali h kršitvam. Maksima, po katere kakovosti je treba presojati vso moralno vrednost neke osebe, je torej vendarle v nasprotju s postavo in človek je tudi ob samih dobrih ravnanjih vendarle zel.« (Kant, 1991: 85)

Na tej tretji stopnji tudi pride do namerne krivde; ta kaže v značaju na zahrbtnost človekovega srca, da zaradi svojih dobrih ali slabih npravnosti goljufa samega sebe in da se – če ta ravnanja le nimajo zlih posledic, ki bi jih po maksimah lahko imela – zato prav nič ne vznemirja,

temveč jih celo ima za upravičena pred postavo oziroma zakonom. Od tod tudi mirna vest ljudi, ki se – ker so se njihova ravnanja srečno izognila zlim posledicam – ne čutijo prav nič krive in si celo pripisujejo zasluge, da se ne čutijo krive za take prestopke, kakršne vidijo pri drugih ljudeh, ne da bi poskusili ugotoviti, ali ni njihova zasluga zgolj plod srečnega naključja in ali ne bi sami morda po svojem prepričanju in miselnosti zagrešili enake pregrehe, če bi jim tega le ne bili preprečevali nezmožnost, vzgoja, okoliščine itn.:

»To nepoštenje, da varamo samega sebe, ki v nas preprečuje izoblikovanje prave moralne nastrojenosti, se potem tudi navzven širi v neodkritost in varanje drugih; ki zasluži vsaj ime nevednosti, če naj bi je že ne imenovali kar zlost; in je v radikalnem zlu človeške narave, ki [...] je gniloba našega rodu, ki, vsaj dokler je ne spravimo na dan, preprečuje kali dobrega, da bi se razvijala tako, kot bi se sicer lahko.« (Kant, 1991: 91)

Pomembna stvar, na katero velja tu opozoriti, je, da se v tem Kantovem delu pogosto pojavlja izraz »srce« [*Herz*], in to ne – tako se zdi – naključno.

Na osnovi zgoraj povedanega, bi moral antijunak Dostojevskega, človek iz podtalja, ki se namerno izogiba spoštovanju pravil in zakonov in slavi brezmejno samovoljo kot popolnega suverena, za Kanta predstavljati eklatanten primer moralne pokvarjenosti. Človek iz podtalja tudi popolnoma ustreza Kantovi definiciji samoprevare iz zgornjega navedka. Kant v *Religiji v mejah čistega uma* pravi, da se človekova moralna rast ne začne nujno z izboljšavo njegovih praks, temveč prej v preoblikovanju miselnega okvira in v izgrajevanju značaja. Toda zakaj bi si kdo, ki ceni samovoljo, samohotnost in nepredvidljivost bolj kot vse na svetu, kdajkoli želel podvreči taki spremembi in preoblikovanju? To lepo pove tudi človek iz podtalja: »Naj vam razložim: [...] da sploh ni rešitve zate, da se nikoli ne prerodiš v kaj drugega, bi se najbrž sam ne maral; pa tudi če bi se hotel, bi v resnici nič ne dosegel, ker se mogoče sploh nimam v kaj spremeniti« (Dostojevski, 1995: 12).

Antijunak Dostojevskega hrepeni po samoprotislovnosti, njegova katično sprevrnjena misel se nenehno obrača proti sami sebi. Nič nenavadnega torej ni, če v vrtincu zanikanja antijunak kot bi mignil preskoči iz neomejene muhavosti na trdi in brezupni determinizem. Kantov moralni sistem, nasprotno, gradi na veliki meri stabilnosti in resnosti v

svetu – intelektualni, voljni in čustveni. Ta mera stabilnosti in resnosti kajpada ne izključuje samohotnosti volje in naključnosti človekovega obnašanja in ravnanja, vendar zahteva točko nespremenljive odločitve, iz katere bo izšlo moralno zavedanje človeka. Na primer, preden lahko razmišljam o možnosti utemeljitve značaja, moram biti zmožen sprejeti odločitev, da bom sodeloval v procesu moralne izboljšave. Ravno tega pa človek iz podtalja ni zmožen storiti:

»Če se namreč hočeš polotiti dela, se moraš najprej do kraja umiriti, da ti ne ostane v duši niti senčica nobenega dvoma več. Ampak kako naj se na primer jaz umirim? Kje so moji prvi vzroki, na katere naj se naslonim, kje je moja podlaga? Od kod naj jih vzamem? Urim se v mozganju in tako mi vsak prvi vzrok privleče za seboj še enega, še bolj prvega, in tako gre naprej v neskončnost.« (Dostojevski, 1995: 22)

Razglabljanja človeka iz podtalja dosežejo epsko raven: metodični dvom doseže raven eksistencialnega obupa. Mišljenje in samoizpraševanje sta potisnjena do skrajnih meja, ki grozijo, da ga bodo živega požrle. Bolj ko je negotov, bolj ga boli. Vse prežemajoči dvom spremeni njegovo globoko eksistencialno trpljenje v farso: »V resnici sem trpel, gospoda, zagotavljam vam. Na dnu srca ne verjameš, da trpiš, na ustnicah ti igra nasmešek, pa trpiš, in še kako resnično, kako boleče« (Dostojevski, 1995: 21). Človek iz podtalja razkriva najbolj uničevalno posledico zavesti, ki paralizira sama sebe, in metodičnega dvoma: oboje skupaj razžira še zdrave opornike stabilnosti in spoštovanja do notranjega življenja osebe. Zato ni mogoče vzeti resno niti sveta okrog osebe niti eksistence same osebe: človek zavesti ne more spoštovati niti samega sebe, in nadaljuje: »Oh, ko bi samo iz lenobe nič ne delal. Bog mi je priča, v kakšnih časteh bi se potem imel. In sicer ravno zato, ker bi se prikopal vsaj do lenobe: potem bi tako rekoč zanesljivo imel vsaj eno lastnost, o kateri bi bil tudi sam prepričan« (Dostojevski, 1995: 23).

Omenili smo že, da je ravnanja človeka iz podtalja mogoče nedvomno uvrstiti v tretjo stopnjo zla, v tisto rubriko, ki jo sam Kant imenuje »sprevrnjenost srca« [*Verkehrtheit des Herzens*]. Kant je tudi prepričan, da je mogoče to »sprevrnjenost srca« preseči, da je mogoče to najvišjo stopnjo zla premagati, saj jo najdemo v človeku, čigar dejanja so svobodna. Tu in tam sicer razpravlja o tem, kako odpraviti in se soočiti z zlom druge in tretje stopnje – rešitev vidi v obvladovanju in kultiviranju

volje ter v izgradnji in utemeljitvi značaja. V primeru »sprevrnjenega srca« pa ni mogoče storiti nič drugega, kot da se oseba spremeni z nekakšnim novim rojstvom, kot da bi bila nova oseba, nova stvaritev, in s spremembo srca [*Herzensänderung*]. O tem, kaj vse naj bi ta sprememba srca vsebovala, pa je Kant dokaj redkobeseden in skrivnosten. Glede tega je Dostojevski veliko bolj jasen in njegova »deontologija srca« v marsičem prekaša Kantovo »racionalno deontologijo«, saj na temo očiščenja in osvoboditve zlega srca ter na načine moralnega ponovnega rojstva in vstajenja naletimo na domala vsaki strani kasnejših del Dostojevskega.

Človek iz podtalja izraža, med drugim, globoko razočaranje nad romantiko in racionalizmom. Sam sebe opisuje kot človeka z visoko zavestjo, ki pa je vendarle v nasprotju s Kantovim racionalnim moralnim agentom. Je tudi junak, ki bi mu lahko pripisali značilne lastnosti eksistencialnega junaka: pesti ga eksistencialna tesnoba, težko prenaša nenaklonjene okoliščine, zavrača redukcioniistične poglede na človeka itn. Mojstrsko opisuje nevaren položaj sodobnega posameznika, ki se znajde v usodnem spopadu s svetom, ki se izmika razumnim razlagam. Je radikalec, anarhist, nihilist. Ni izkrivljenost njegove volje tista, ki je podlaga za njegovo moralno oropanost, temveč njegov osebni neuspeh, da bi vzel življenje svojega srca resno, pri čemer srce tu pomeni celotno osebo. Oba – tako Kant kot Dostojevski – sta prepričana, da prirojeni smisel za dobro nikoli ne izgine brez sledi. V nekem smislu kaže to posebno vrsto etične zavesti celo naš antijunak. Kaj bi bilo tisto, kar bi lahko zbudilo spečo občutljivost človeka iz podtalja za dobro in mu omogočilo izhod iz tega podtalja?

Za odgovor na to vprašanje moramo poseči v drugi del pripovedi Dostojevskega. V drugem delu se vračamo v čas, ko je našemu antijunaku štiriindvajset let, njegovo življenje pa je »pusto, neurejeno in do podivjanosti samotno«. Človek iz podtalja je učen, je človek knjig, napolnjen z ljudomrzništvom in zaničevanjem samega sebe. Drugi del pripovedi je pravzaprav anamneza katastrofalnega odmrtja njegovega srca, ki ga vsekozi spremlja grotesken samorazmislek. Z gledišča podtalja je realnost grda, neznosna in brezkrvna; ne pozna nobene iskrenosti, zaupanja in ljubezni. Ničesar ni, kar bi lahko izbrisalo podobo puste in inertne realnosti, kot se kaže iz podtalja, v katerem je prevladujoča moralna drža moralna ravnodušnost.

Vendar poskuša Dostojevski opozoriti, da obstaja sila, ki je zmožna tako moralno ravnodušnost razbiti in človeku iz podtalja pokazati odrešilni izhod: to je živo izkustvo srca, ki združuje fizično, duhovno in čustveno razsežnost. To je sila, ki bo našega antijunaka potegnila iz kultivirane literarnosti in ga soočila z živim življenjem, njim samim in drugimi. To očičujočo silo je mogoče zaslutiti v opisu antijunakovega zadnjega srečanja s prostitutko Lizo. Tu se pripoved nedvomno prelomi in dvigne na raven resne izpovedi: »... prsi so se mi kar trgale na koščke in nikoli nikoli več ne bom mogel ravnodušno pomisliti na te trenutke« (Dostojevski, 1995: 144). To nam daje slutiti, da njegovo srce vendarle budi nekakšen up za nesrečnega prebivalca podtalja. Toda ti trenutki pravega trpljenja – v nasprotju z mazohističnim trpljenjem, ki ga človeku iz podtalja prizadene njegova učenost iz knjig in o katerem govori s takim očitnim užitek – niso dovolj, da bi našega antijunaka izbezali iz mišje luknje:

»In kaj je neki neverjetnega v tem, če se mi posreči npravno tako hudo se spriditi in se tako odvaditi 'živemu življenju', da sem ji ravnokar mislil poočitati in jo osramotiti s tem, da je prišla k meni poslušat 'ganljive besede'... Želel sem si 'miru', želel, da bi ostal sam v podtalju. 'Živo življenje' me je tako pomendralo, ker ga nisem vaju, da sem še dihal težko.« (Dostojevski, 1995: 142)

Dolgo bivanje v podtalju je storilo svoje: človek iz podtalja ne more več zlesti iz svoje lupine, ki jo je tako dolgo gradil in krepil v soočanju z »živim življenjem«. Izhod je odprt, vendar nima moči, da bi se podal skozi odprta vrata. Ko Liza prestane mučenje z njegovimi zverinskimi in strašljivimi priznanji in najde moč, da ga razume in tolaži, se njegovo srce odpre in plane v jok:

»Tako sem bil navajen misliti in preudarjati vse po knjigi in si predstavljati vse na svetu tako, kakor sem si malo prej zamislil v domišljiji, da takrat niti nisem mogel takoj doumeti te čudne okoliščine. Pa poglejte, kaj se je zgodilo: Liza, ki sem jo žalil in teptal, je vse veliko bolje razumela, kakor sem mislil. Iz vsega skupaj je doumela tisto, kar ženska vselej najprej razume, če iz srca ljubi, namreč, da sem nesrečen ... Ko pa sem se začel zmerjati z barabo in grdobo in so me polile solze (vso to tirado sem povedal s solzami v očeh), ji je obraz spreletel nekakšen krč. Hotela je vstati, me ustaviti, ko pa sem končal, se še zmenila ni za moje vpitje 'Zakaj si le tukaj, zakaj ne odideš?', temveč le za to, da mi je bilo gotovo samemu zelo težko vse to spraviti iz sebe ... Mahoma je

planila s stola, kakor v nezadržni sli, se vsa gnala proti meni in stegovala, pa se še zmeraj plaha ni upala premakniti ... Takrat se je tudi v meni zganilo srce.« (Dostojevski, 1995: 139)

To, da se je v njem »zganilo srce«, je za človeka iz podtalja le trenutek slabosti, začasni mrk učenosti iz knjig. Že trenutek kasneje je spet »pri sebi«, globoko zajame sapo in ga popolnoma preplavi zavračanje in ljubosumje, ko ugotovi, da sta z Lizo pravzaprav zamenjala vlogi: četudi je ona mnogo bolj ranljivo in krhko bitje kot on sam, se izkaže, da mu je prevzela vlogo prave junakinje: »V zbegane možgane mi je šinilo tudi to, da sta se vlogi zdaj dokončno zamenjali, da je junakinja zdaj ona, jaz pa ravno tako ponižano in poteptano bitje, kakršno je bila ona spričo mene tisto noč – pred štirimi dnevi ...« (Dostojevski, 1995: 140) Svetli Lizin žarek nesebičnosti in razumevanja, ki posije v podtalje in v življenje človeka iz podtalja ostane hladen in neizkoriščen, saj jo on – po kratkem odprtju srca – nepreklicno odžene od sebe. Liza je človek, za katerega je težko verjeti, da ga ne bi vzljubili in cenili njene ljubezni, vendar človek iz podtalja stori ravno to – njegova izpoved ni nič drugega kot maščevanje, njeno načrtno poniževanje. Človek iz podtalja ugotovi, da ni zmožen ljubiti nikogar, saj mu ljubiti pomeni »uganjati trinoštvo in imeti moralno premoč«. Vse življenje si ni mogel misliti drugačne ljubezni in prišel je tako daleč, da se mu je zdelo, da ljubezen ne more biti nič drugega kot »pravica, ki ti jo ljubljene človek prostovoljno daruje, da zagospoduješ nad njim«. Ljubezen je boj – izid tega boja je moralno podjarmljenje drugega.

Zaveda se, da je posilil žensko, ki mu je zaupala, in ni prišla v njegov smrdljivi brlog, da bi slišala ganljive in patetične besede, temveč zato, ker ga je ljubila in da bi ljubila. Ko odhaja, ji stisne v roko bankovec za pet rubljev, se obrne stran in steče v drugi konec sobe, da je ne bi več videl. Vse to stori iz hudobije – to surovost sicer naredi namenoma, pa vendarle ne iz srca, temveč po svoji neumni glavi (torej zanj še vedno obstaja žarek upanja in rešitve!): »Ta surovost je bila tako zelo zunanja, tako navidezna, nalašč izmišljena, *knjižna*, da tudi sam nisem vzdržal niti trenutka – najprej sem planil v kot, da bi je ne videl, potlej pa sem se osramočen in obupan pognal za Lizo« (Dostojevski, 1995: 143). Ko se vrne v sobo, zagleda pred seboj, na mizi zmečkan bankovec za pet rubljev, ravno tistega, ki ji ga je pred tem stisnil v roko. Ugotovitev, da

gre za isti bankovec, ga tako pretrese in vrže s tira, da se hitro obleče in se sunkovito požene za njo. Ko ji sledi, si zastavi vprašanje, zakaj pravzaprav teče za njo:

»Zakaj? Da bi zdrknil pred njo na kolena, zaihtel od skesanosti, ji poljubljal noge, jo prosil odpuščanja! Prav to sem hotel: prsi so se mi kar trgale na koščke in nikoli nikoli več ne bom mogel ravnodušno pomisliti na te trenutke. Pa vendar – zakaj? sem pomislil. Kaj je ne bom zasovražil, mogoče že jutri, ravno zato, ker sem ji danes poljubljal noge? Ji bom prinesel srečo?« (Dostojevski, 1995: 144)

Iz teh besed se da razbrati odmev umetne romantike, romantike iz knjig.

Ob vrnitvi v sobo takoj pohiti z izmišljanjem teoretskega upravičenja za svoja nesprejemljiva in grozljiva dejanja. Da bi potlačil oziroma ublažil skelečo bolečino v svojem srcu, si izmisli in razvije teorijo o očiščujoči moči žalitve, ki naj bi Lizo dvignila, pa naj bo blato, ki se bo vsulo nanjo, še tako gnusno:

»Žalitev – pa saj je vendar očiščenje; najjedkejša in boleča zavest! Takoj jutri bi ji sam s seboj oblatil dušo in ji ubil srce. Žalitev pa ne bo nikoli več zamrla v nji, pa naj bo blato, ki jo čaka, še tako gnusno – žalitev jo bo povzdignila in očistila ... s sovraštvom ... hm ... mogoče tudi z odpuščanjem ... Sicer pa, ali ji bo zaradi vsega tega kaj odleglo?« (Dostojevski, 1995: 144)

Človek iz podtalja ne izkoristi možnosti za moralno prerojenje. Čuti skelečo bolečino srca, svoje srce za trenutek tudi odpre, vendar naslednji trenutek usmeri vse svoje sile, da se tem občutkom posmehuje, vanje dvomi, jih obravnava sarkastično, racionalizira itn. Osrednja moralna hiba človeka iz podtalja je, da ne posluša svojega srca in ne sledi klicu oziroma izkustvu »živega življenja«. Na intelektualni ravni deluje kot naoljen stroj, se popolnoma zaveda, kaj se dogaja okrog njega, vendar odpove na ravni človeškega bitja – ne more se uspešno spopasti in odpraviti svoji moralnih hib. Otrpne pred močjo živega življenja, ki se mu zdi strašljivo:

»Ne, pri moji veri, ni zanimivo na primer pripovedovati dolge povesti o tem, kako sem pognal življenje z nravnim propadanjem v kotu, brez stika z ljudmi, nevajen vsega življenja ... Tako zelo smo se odvadili, da čutimo nasproti pravemu 'živemu življenju' včasih nekakšen gnus, zato ne prenesemo, da nam

ga kdo omeni. Saj smo že tako daleč zabredli, da pravega 'živega življenja' skoraj nimamo več za delo, temveč skoraj za službo, in vsi se strinjamo sami pri sebi, da je bolje živeti po knjigi ... Le malo pogledjte! Saj še tega ne vemo, kje sploh živi zdaj tisto živo in kaj je in kako se mu reče? Pustite nas same, brez knjig, pa se pri priči zmedemo, se izgubimo – ne bomo več vedeli, kam naj se premaknemo, po čem naj se ravnamo ... Še s tem imamo težave, ko hočemo biti ljudje – ljudje s pravim, *svojim* telesom in krvjo; sramujemo se tega, imamo za nečastno in smo rajši nekakšni izmišljeni vseljude. Mi smo mrtvo rojeni, pa tudi na svet že zdavnaj ne prihajamo več od živih očetov in to nam je čedalje bolj všeč. To nas veseli. Kmalu si izmislimo rojevati se kakor iz ideje.« (Dostojevski, 1995: 145–146)

Človek iz podtalja sam sebe onemogoči, ker zaradi cenzure (znano je, da je bilo delo ravno tam, kjer naj bi govorilo o tem) ostane brez »ideala Kristusa«, vstop v raj mu je nedosegljiv in se tako »ustavi pred pragom raja«, saj ne izkoristi potenciala kesanja in odrešenja, kot pravi J. M. Lotman, četudi se mu ne odpove povsem. Podtalni človek je napol razvit junak, je gosenica, iz katere se kasneje nikoli ne razvije čudovit metulj, je neudejanjeni Raskolnikov. Samoočiščenje in kesanje, ki umanjkata in bi ga privedla do polnega razvoja njegove osebnosti, ostaneta v megleni prihodnosti, četudi se podtalni človek tu in tam zave njune katarzične moči.

Osrednja tema Kantove *Religije v mejah čistega uma* ni več racionalnost kot temelj etike, temveč lastnosti svobodne volje. Umnost oziroma racionalnost ni nič več – namreč kot tvorna sestavina – zadostna za človeško bitje kot moralnega agenta:

»Ker iz tega, da ima neko bitje um, ne sledi nujno, da ta vsebuje zmožnost, da bi brezpogojno določal svobodno voljo že zgolj z golo predstavitvijo kvalifikacije njenih maksim, za občo zakonodajo, in da bi tako bil praktično za sebe: vsaj kolikor imamo v to pogleda. Tudi najbolj razumno svetovno bitje bi le lahko potrebovalo določena gonila, ki bi mu izvirala iz objektov nagnjenja, da bi določalo svojo svobodno voljo [...] ne da bi vsaj zaslutilo možnost nečesa takega, kot je moralno nasploh zaukazujoča postava, ki se najavlja kot samo, in to kot najvišje gonilo.« (Kant, 1991: 81)

Tisto, kar Kant imenuje dispozicija za človekovo osebnost, je utemeljeno v uglastvi svobodne volje z zlahtnimi gonili moralnega zakona, zato se moralna osebnost lahko udejanji zgolj s svobodno voljo. Hkrati je radikalna prostost te svobodne volje tudi izvir tega, da ima svobodna

volja zmožnost odstopanja od moralnega zakona, kar seveda tvori človekovo nagnjenost do zla. Od tod dvojna vloga svobodne volje: je izhodišče za izvir tako dobrega kot zla v človekovi naravi, saj se svobodna volja hkrati kaže kot tvorka moralne osebnosti in kot nosilka moralnega zla in pokvarjenosti. Kant je tudi prepričan, da ne obstaja noben doumljiv temelj, iz katerega bi lahko spočetka izviralo zlo v nas. To je najgloblja globina človekove narave, ki jo Kant v različnih kontekstih imenuje »srce«.

Kantovo delo *Religija v mejah čistega uma* je zbudilo veliko zanimanje pri Kantovih interpretih; ti so se razdelili v dva razreda. Tradicionalisti različnih barv in nians so si edini v trditvi, da Kantova filozofska dela odločno govorijo proti tistim, ki bi hoteli najti oporo za religijo in teologijo v našem umu. Nasprotno, teološko pritrdilne interpretacije menijo, da Kantova filozofija nudi razumno podlago za govorjenje o Bogu in religiozni veri. Kakorkoli že, ko Kant v *Religiji* poudarja človekovo odgovornost, nenehno ponavlja maksimo stoikov, da moralno vrednost osebe v celoti določa oseba sama. Ta maksima ponavlja, da je človeštvo tako odgovorno za kot zmožno izpolniti svoje moralne obveznosti. Zdi se, da uvedba radikalnega zla nasprotuje temeljnim podmenam, ki so v osnovi maksime stoikov. Kantova praktična filozofija torej vsebuje implicitno pelagijanstvo, ki je nezdružljivo z moralno pokvarjenostjo, kakršno izkazuje nauk o radikalnem zlu. Če je res, da je naša narava pokvarjena in mora Bog spremeniti naš moralni položaj na bolje in če je res tudi to, da potrebujemo odpuščanje za naše neizogibne moralne spodrsaljaje, potem iz tega sledi, da brez božje pomoči nismo zmožni izpolniti obveznosti, ki jih narekuje praktični um. Kant torej mora odgovoriti na vprašanje, kako smo lahko sami izvor svoje lastne moralne vrednosti, hkrati pa potrebujemo božjo pomoč in odpuščanje, da bi lahko prišli do take vrednosti. Pogosto poudarja, da je moralna vrednost v celoti odvisna od svobodnega dejanja, na katerega ne sme vplivati nobeno zunanje določilo. Spreobrnjenec ne dobi in tudi ne more dobiti svoje moralne vrednosti iz svojega moralnega napredka, saj iz tega izhajajoče dobro ni produkt njegove lastne svobode, temveč produkt nekega agenta, ki mu pomaga. Kant že v prvem razdelku *Religije* ugotovi, da človeštvo nima na voljo nobenih naravnih virov za preseganje radikalnega zla:

»To zlo je *radikalno*, ker kvari temelj vseh drugih maksim, obenem pa ga, kot nagnjenje, s človeškimi močmi ni mogoče *uničiti*, ker bi se lahko to zgodi-

lo samo z dobrimi maksimami, to pa se ne more zgoditi, če predpostavljamo najvišji subjektivni temelj vseh maksim kot zel; vendar pa mora biti možno, da bi ga *odtehtali*, ko naletimo nanj v človeku kot svobodno delujočem bitju.« (Kant, 1991: 90)

Samohotnost svobodne volje je pri posameznikih uporabljena na različne načine kljub pokvarjenosti naše najvišje maksime. V kolikor pa najvišja maksima tvori izbrano naravo vrste, vsa moralna dejanja posameznika – celo tista, za katera se zgodi, da se ujemajo z narekom moralnega zakona – kažejo pokvarjen značaj naše vrste. Moralna svoboda je potemtakem v nevarnosti. Možnost prave moralne svobode lahko vzpostavi zgolj sestop praslike [*Urbild*] oziroma vzora, to je, če nam je na voljo za prisvojitvev drugo nagnjenje, potem je možno, da pokažemo novo naravo, smo udeleženi pri tvorbi neomadeževane maksime in mogoče dosežemo raven vrline, ki bo povzročila, da bomo ugajali Bogu.

V splošni opombi v drugem delu *Religije* Kant uporabi krščansko sliko človečnosti – ki je v okovih Satana, osvobodi pa jo Kristus – kot sliko dveh oporekajočih si nagnjenj:

»Torej moralni iztek tega boja na strani junakov te zgodbe (vse do njihove smrti) pravzaprav ni osvojitev zlega načela, kajti njihovo kraljestvo še traja, in mora nastopiti novo obdobje, v katerem bodo razdejani, temveč zgolj zlom njihove moči, ki ne bo – četudi so mu bili podvrženi toliko časa – nič več veljal proti njihovi volji, v tem ko jim bo ponujeno neko drugo moralno gospodstvo (kajti človek mora biti podvržen takemu ali drugačnemu gospodstvu) kot azil, v katerem bodo lahko našli zaščito za svojo moralnost, ko hočejo zapustiti staro.« (Kant, 1914: 83)

Poanta tega odlomka je, da je človeško bitje, ki je ujeto v okove dispozicije za zlo, lahko svobodno le tedaj, ko mu je na voljo alternativna dobra dispozicija. In Kant nam pove, da nam je ta dispozicija na voljo le zaradi blagohotnosti praslike. Kantova milost je najprej in predvsem hoten sestop praslike, ki za našo vrsto znova vzpostavi moralno svobodo in možnost pravega moralnega dobra. Tako pojmovana milost torej ni v nasprotju s človekovo svobodo in moralni agent še vedno nosi odgovornost, da pride do milosti. Kantov program stoji na domnevi moralnega upanja in zagotavlja nekakšno načelo proporcionalnosti. Kant ne ve, ali je upanje upravičeno – svet lahko nima smisla, moralni um je lahko nestabilen, Bog mogoče ne obstaja. Toda če je moralno upanje realno

in če svet ima smisel za nas, potem moramo verjeti v moralno odrešitev. Legitimno moralno upanje pa lahko ponudi zgolj naša združitev s prasluko popolne človečnosti.

Sklepno razmišljanje

Na prvi pogled se zdi, da si ne bi mogli zamisliti bolj protislovnih modelov etičnega sveta, kot sta opisana predvsem v zgodnjih Kantovih delih in v Dostojevskega povesti *Zapiski iz podtalja*. V popularni literaturi Kanta povezujejo predvsem s poudarjanjem, da moramo vselej ravnati iz dolžnosti, Dostojevskega pa (še posebej v povesti *Zapiski iz podtalja*) s pojmom muhaste, neomejene in samovoljne svobodne volje. Nič nenavadnega ni, če sta ti dve poziciji označeni kot »deontologija uma« in »deontologija srca«. Pokazali smo, da se je Kant v svojem delu *Religija v mejah čistega uma* zelo približal stališčem podtalnega človeka. To Kantovo delo prežema – kljub radikalnemu zlu, ki je neizogiben spremljevalni pojav človečnosti – pojem moralnega upanja in božje milosti, ki vodita k odrešitvi človeka. Človek je s spremembo srca – to je beseda, ki jo Kant pogosto uporabi – zmožen prevladovati svoja nagnjenja in postati boljši človek. Četudi Kant ne opredeli podrobno, kaj naj bi ta sprememba srca pomenila, pa je jasno, da se v veliki meri odpoveduje racionalnosti moralnega agenta in postavlja v ospredje pojem svobodne volje. To pa je ravno tisto, kar najde svoj najbolj pregnanten in natančen izraz v razmišljanjih podtalnega človeka. Vzporednic med *Religijo* in *Zapiski* je veliko. Omenimo naj vlogo Kristusa, ki v *Zapiskih* zaradi cenzure ni omenjen. Kant opiše lik Kristusa kot arhetip popolne človečnosti. V simbolni teologiji je Jezus Kristus opisan kot prvi, ki se je uprl zlu. Pripoved o Kristusu je metafora, ki ponuja moralnemu agentu sliko popolne človečnosti, moralnim spreobrnjencem pa ponuja spodbudo za dejanja in tako preskrbi milost za moralno poboljšanje. Odrešitve seveda ne prinese lik zgodovinskega Kristusa; odrešitev je samoodrešitev, ki je bila ustvarjena pri naši odslikavi simbola, ki je Kristus. Ali nas takšno razmišljanje nič ne spominja na kakega junaka iz del poznega Dostojevskega? Ali ni ravno sprememba srca, sprememba miselnega okvira tista, ki, recimo, Raskolnikova privede do samoodrešitve in samoočiščenja?

Kant iz *Religije* in Dostojevski iz *Zapiskov* se pravzaprav odpravljata na skupno pot prevladovanja radikalnega zla v človeku.

L i t e r a t u r a

1. Čerkasova, E. (2009). *Dostoevsky and Kant*. Amsterdam, New York: Rodopi.
2. Dostojevski, F. M. (1979). *Bratje Karamazovi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
3. Dostojevski, F. M. (1979). *Zločin in kazen*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
4. Dostojevski, F. M. (1995). *Zapiski iz podtalja*. Ljubljana: Karantanija.
5. Firestone, C. L. in Jacobs, N. (ur.) (2008). *In defense of Kant's Religion*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
6. Golosovker, J. (1963). *Dostoevskij i Kant*. Moscow: Akademija Nauk SSSR.
7. Kant, I. (1914). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten*. Akademie Ausgabe, 6. zv. Berlin: Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften.
8. Kant, I. (1991). »Religija v mejah čistega uma«. *Problemi Razprave*, št. 1. str. 75–96.
9. Kant, I. (2003). *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta.
10. Kant, I. (2005). *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
11. Karamzin, N. (1838). *Izbrannia mesta iz pisem ruskogo putesestvennika (Letters of a Russian Traveler)*. Moskva: V universitetskoj tipografii.
12. Shein, L. J. (1979). »Kantian Elements in Dostoevsky's Ethics«. V Mlikotin, A. M. (ur.), *Western Philosophical Systems in Russian Literature*. Los Angeles: University of Southern California Press, str. 59–69.