



Stockholms
universitet

Kris, alienation och autenticitet i Lev Šestovs filosofi

Lars Douglas Eriksson

Institutionen för slaviska och baltiska språk, finska, nederländska och tyska
Licentiatavhandling i Slaviska språk
Höstterminen 2017
Huvudhandledare: prof. Anna Ljunggren
Handledare: doc. Maria Engström
English title: Crisis, Alienation and Authenticity in Lev Shestov's Philosophy

Abstract

In this study of Shestov, the biographical method is used to explain his philosophy. The grave crisis or nervous breakdown Shestov went through caused a total transformation of his convictions and valuations. It was probably this drama that led to his repudiation of the common life and traditional philosophy with its emphasis on reason, knowledge, and ethics in favour of an extreme individualism and religious transcendence.

The aim of the dissertation is to examine, amongst the great number of philosophers and writers Shestov analysed, mainly those in his view “marginal thinkers”, who were of the greatest interest to him – Fyodor Dostoevsky, Lev Tolstoy, Friedrich Nietzsche, Martin Luther, and Søren Kierkegaard. On the basis of this analysis the character of Shestov’s philosophy is defined.

According to Shestov, like his crisis, the crises that these thinkers experienced occasioned a total transformation of their convictions and valuations. Although not letting his crisis find complete expression in his philosophy, Shestov projects it into the five thinkers’ crises and philosophy.

To characterize the previous and new modes of thinking, the concepts of alienation (degeneration, degradation, depravity) and authenticity (deliverance from alienation) are used. Shestov’s judgment of the consistency of the five thinkers’ new attitudes is presented, i.e. deliverance from the common life with its emphasis on rational eternal truths and moralism. Authentic life is in Shestov’s opinion the from the individual’s everyday life concealed experience of despair in extreme situations, a grave crisis that leads to the repudiation of all hitherto held convictions and cherished hopes.

The contrast between the Russian philosopher’s personal, mainly tranquil, harmonious life and his philosophy is glaring.

Analyzing the five thinkers, Shestov finds that they did not persevere with their new convictions, instead they complied with the by everybody accepted and everywhere valid truths. Shestov’s “theoretical”, uncompromising and consistent stance on one side and the lack of these characteristics with the aforementioned thinkers on the other side, to a great extent places Shestov in another category than these.

In Shestov’s view freedom is in the region of tragedy, which nobody enters on his own will and in the incomprehensible trust in a capricious, “inhuman” God. According to Shestov, only the philosopher, who derives his thinking from a situation, where he experiences extreme despair and hopelessness, can claim to be a true philosopher.

Keywords: *Crisis, alienation, authenticity, death, reason, morality, life, freedom, individuality, tragic, suffering, despair, hopelessness, loneliness, uncertainty, insanity, darkness, sickness, revelation, faith, caprice, God.*

Innehåll

Inledning 3-14

Avhandlingens syfte
Avhandlingens metod
Forskningsläget
Disposition

1. Šestovs filosofi 15-49

- 1.1. Den här världen
 - 1.1.1. Epistemologin
 - 1.1.2. Etiken
- 1.2. Den andra världen
 - 1.2.1. Epistemologin
 - 1.2.2. Etiken
- 1.3. Tragedins filosofi
- 1.4. Religionsfilosofin
- 1.5. Šestov och förhållandet mellan filosofi och religion

2. Šestov: pro et contra 50-64

- 2.1. Šestov som person
- 2.2. Negativa omdömen
- 2.3. Šestovs svar på kritiken
- 2.4. Positiva omdömen
 - 2.4.1. Ryska tänkare om Šestov
 - 2.4.2. Europeiska tänkare om Šestov

3. Fallstudier 65-138

- 3.1. Šestov och Dostoevskij
- 3.2. Šestov och Tolstoj
- 3.3. Šestov och Nietzsche
- 3.4. Šestov och Luther
- 3.5. Šestov och Kierkegaard

Sammanfattning 139-142

Appendix: Lev Šestovs liv och verk 143-154

Summary 155-156

Källförteckning 155-166

Inledning

Den ryske filosofen Lev Šestov (1866–1938) analyserar i sin filosofi människans tragiska situation. Han kritiserar förnuft och vetenskap, som undersöker det givna och det nödvändiga i människans tillvaro och ignorerar det motsägelsefulla i denna som inte låter sig inordnas i filosofiska system.

Även om Šestov inte var okänd i Sovjetunionen – under 1970- och 80-talen utgavs flera av hans verk, som sedan revolutionen varit bannlysta – blev han efter dess sammanbrott 1991 känd för en bredare läsekrets genom upprepade publiceringar av dessa samt kommentarer och recensioner. I samband med ”återupptäckten” av det förrevolutionära Ryssland och dess intellektuella liv i 1970-talets Sovjetunionen, uppmärksammades Šestov tillsammans med bland andra Nikolaj Berdjajev, Semën Frank och Sergej Bulgakov. Efter Sovjetunionens sammanbrott ökade intresset för Šestov snabbt bland ryska författare, kritiker och filosofer.

Šestovs verk har utanför Ryssland helt eller delvis publicerats i Frankrike, Tyskland, Storbritannien, Italien, Spanien, Japan, Kina, Förenta Staterna, Nederländerna, Polen, Danmark, Sverige och ytterligare ett antal länder. Šestov betecknas även där som en av Rysslands allra främsta filosofer och dess sannolikt mest originelle och radikale.

Den ryske filosofen studerade och tolkade ett mycket stort antal tänkare, hans ”vandringar bland själar” (”stranstvovania po dušam”). Han tillhörde ingen tankeskola och filosoferade i hög grad oberoende av tidsandan. Karakteristiskt för hans egenartade tänkande var över huvudtaget hans kompromisslöshet. Han förkastade, som visats, varje samröre med förnuft och etik, varje trosgemenskap, ”allsamvaron”; Šestov var besatt av den enskilde, ensamme, förtvivlade och lidande individens öde.

Det som särskiljer Šestov är hans kategoriska avvisande av förnuft, logik och etik som irrelevanta för den enskilde individ, som råkat i djup motsättning till omvärlden med vilken han inte har något gemensamt. Šestovs analys resulterar i en slutsats om världens (filosofins) starka rationalistiska förankring och behovet av alternativa, antirationalistiska eller irrationella tänkesätt.¹ Detta tema är hos honom genomgående och återkommer i undersökningens olika sammanhang.

Frågan till vilken filosofisk riktning Šestov skall räknas är omdiskuterad. Somliga betraktar honom som religionsfilosof, medan andra menar att han var existensfilosof. Det är enligt min mening viktigt att betona att Šestov verkade i en tid då existensfilosofin växte fram och blev

¹ Även om detta är Šestovs förhärskande synsätt kunde han, som jag senare skall visa, hos rationalistiska tänkare också urskilja irrationella element.

en kulturströmning. Hans intresse riktades främst mot tänkare, som var existensfilosofer eller vars verk innehöll existensfilosofiskt tänkande, vilket han i stor utsträckning delade med dessa.

Existensfilosofin är dock inget entydigt begrepp. Ett gemensamt drag hos existensfilosofer är förvisso deras nihilism, deras negativa inställning till samhället och betoningen av individen framför kollektivet. Enligt den ryske filosofen Aleksej Kozyrev var Šestov Rysslands ”förste och ende verkligt existensfilosofiske tänkare”.² Šestovs starka engagemang för individen framhävs även till exempel av hans landsman, filosofen Anatolij Achutin. Det är enligt honom den ryska 1800-talslitteraturen, som inspirerade Šestov att uppmärksamma ”den enskilda, besynnerliga, bortglömda, ’lilla’, överflödiga människan [...]”, en upptäckt ”av situationer av största betydelse, som europeiska existentialister långt senare – i mycket med stöd i rysk historia – kom att kalla gränssituationer”.³ Nelli Motrošilova ser i Šestovs filosofi ”en absolut legitim, positiv vändning i riktning mot ett nytt slags filosoferande om människan och hennes själ”, ett försvar för en ”individuell självständighet, som inte böjer sig för nödvändighetens förfärligaste hot och som inte uttrycks i konformistisk rationalism”.⁴

Emellertid bör noteras att existensfilosofins individualistiska hållning, som här illustrerades med avseende på Šestov, ses som en utgångspunkt ur vilken differentierade uppfattningar framträder. Individen som existens är således grundläggande och med denna hållning förbinds avvisandet av essenser eller allmängiltiga föreställningar såsom den mänskliga naturen, människans ”sanna väsen”. Men den här inställningen är alls inte utan undantag; flera existensfilosofer begagnar sig av essenser och system. Man kan fråga sig om inte Šestov själv avviker från ”rättesnöret” när han framhäver Guds sanningar eller uppenbarelser. Eftersom enligt Šestov Gud är alltings skapare anser han dock dessa som överordnade essenserna, som inte hindrar honom att genomdriva sin vilja.⁵

Šestov bör betecknas som en existensfilosof som utvecklar sitt tänkande i huvudsakligen två delar – tragedins filosofi och religionsfilosofi. Gud är alternativet till och räddningen undan denna värld, som han förkastar. Att Gud är i stånd att ändra människornas verklighet innebär inte att Šestovs bibliska filosofi, som följer på hans tragiska filosofi, bryter kontinuiteten med denna. Ledmotivet under hela Šestovs filosofiska verksamhet var hans

² <http://rg.ru/2016/02/15/aleksej-kozyrev-shestov-uchit-cheloveka-zhit-v-neizvestnosti.html>

³ Anatolij Achutin, ”Odinokij myslitel’ i Lev Šestov, *Sočinenija v 2-ch tomach*, Tomsk 1993, I, 5. (Min övers., LDE).

⁴ Nelli V. Motrošilova, ”Parabola žiznennoj sud’by” i *Voprosy filosofii*, No 1, Moskva 1989, 138. (Min övers., LDE). Uppfattningar om Šestovs filosofi redovisas mer utförligt i kapitel 3.

⁵ Dessa reflexioner om Šestov baseras till stor del på Adam Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, 168–177. Sawicki refererar främst till Karl Toeplitz, ”Egzystencjalizm hipostazą?” i *Studia Filozoficzne*, 1983, Frederick Copleston, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1981 och Paul Tillich, *Męstwo bycia*, Poznań 1994.

protest mot människans underkastelse under det vedertagna, allmängiltiga. Väljer människan bort världen för tron är hennes räddning dock inte säkrad. Hon lever ensam med en oberäknelig Gud och är beroende av hans nåd. Tron i Šestovs tolkning innebär lidande. Människan frestas därför, menar han, att återvända – och återvänder som regel – till den trygga värld hon dittills levt i.

Avhandlingens syfte

Syftet med avhandlingen är att följa Šestovs läsning och tolkning av de framstående författare och filosofer, som han mest intresserade sig för – Fëdor Dostoevskij, Lev Tolstoj, Friedrich Nietzsche, Martin Luther⁶ och Sören Kierkegaard. Hans utgångspunkt är biografiska faktas inverkan på filosofiskt tänkande. Biografierna berättar inte endast om händelser och omständigheter i de behandlade tänkarnas liv, de förmedlar också intryck av deras sinnelag och karaktär, vilka för Šestov är viktiga för att fastställa deras ”identitet”. Jag analyserar Šestovs filosofi ur synvinkeln vad som konstituerar dels människans främlingskap, dels hennes ”sanna jag”, hennes ”räddning”. Hans tankar ställs i relief mot motsvarande reflexioner hos de fem berörda tänkarna. Sambandet mellan biografien och filosofin – den senare specificerad och kategoriserad som Den här världen (främlingskap, det som alierar människan) och Den andra världen (människans räddning eller befrielse, hennes autentiska jag) – har inte systematiskt undersökts i forskningen om Šestov. Denna metod tillämpad på Šestov och de nämnda tänkarna ger enligt min mening ett svar på frågan vad som kan anses vara en viktig orsak till Šestovs unika särprägel. I hög grad också denna slutsats är undersökningens bidrag till forskningen om Šestov.

År 1895 hade Šestov en personlig traumatisk upplevelse⁷, vars orsak och innebörd han aldrig avslöjade. Vissa händelser i hans liv vid denna tidpunkt finns dock dokumenterade, som sammantagna pekar mot sannolika orsaker till krisen. Med viss fördröjning ledde den till en revidering av hans tidigare filosofiska åsikter. Šestov blev nu övertygad om att den traditionella rationalistiska filosofin leder människan bort från sanningen och friheten.

Šestov låter inte de egna erfarenheterna och problemen direkt avspeglas i sin filosofi. I stället projiceras dessa på de av honom studerade tänkarnas erfarenheter och yttranden. Resultatet blir en filosofi som utvecklas i växelspel med dem. De berörda tänkarnas skiftande öden reduceras till en med hans eget trauma gemensam nämnare, som läggs till grund för en filosofi, för vars revealans dessa erfarenheter skall utgöra bevis. Med denna inriktning faller

⁶ Luther var teolog men hänförs här för enkelhetens skull till kategorin filosofer.

⁷ Inom psykologin är en starkt ingripande personlig upplevelse detsamma som en kris, som betingas av en yttre händelse (händelser).

Šestov lätt offer för bristande saklighet samtidigt som det kan hävdas att han bidrar till att vidga perspektivet i synen på dessa tänkare.

Förutsättningen för Šestovs bedömning av de fem tänkarnas filosofi är deras tragiska livserfarenheter såsom Dostoevskijs skenavrättning, strafflägret, hans nöd och umbäranden, Tolstojs ständiga tvivel, kaotiska själsliv, den plågsamma disharmonin mellan tanke och liv, döden som inre upplevelse, Nietzsches sjukdom, avsky för kristendomen och altruism, hans ensamhet, lidande. Luther sökte förtvivlat Guds gunst. För att uppnå denna genomlevde han självutplånandets plågsamma erfarenhet. Den excentriske Kierkegaard, som fick utstå människors hån och förakt, förde en personlig kamp mot synd och för en existentiell religiositet. Till skillnad från den bekväma statskristendomen ålade han sig att ständigt erövra tron på nytt.

Den förtvivlans erfarenhet som Šestovs personliga kris innebar och som han anser sig ha gemensamt med andra tänkare uppstår under exceptionella omständigheter. En fullständig omvärdering av samtliga dittills omfattade övertygelser inträder hos honom och dessa. Krisen avslöjar en verklighet, en existentiell erfarenhet, som utgör ett embryo till människans autentiska identitet och startpunkten för ett nytt liv, en ny filosofi, vars hopp hos Šestov är tron på en absurd Gud.

Avslöjandet av sådana personliga kriser och det annorlunda sätt att vara, som blir följden tål inte offentlighetens ljus. Šestov valde att förtiga orsaken till sitt drama. Dostoevskij, finner han, sökte förneka att hans källarmänniska porträtterar honom själv och tonade ned betydelsen av den omvärdering han genomgick. Šestov kritiserade Nietzsche för bristande mod. Luther kom till sist att tjäna det allmänna och Kierkegaard förmådde inte fullborda trons rörelse. Positivt betraktade Šestov i denna fråga Tolstoj, som inte väjde för självbiografiska skildringar av personer som i sitt handlande vägledades av sina ohämmade instinkter.

Šestovs filosofi är en form av konstnärligt skapande, som vill spegla livet självt såsom det uppfattas av honom – kaotiskt, ovisst, slumpartat, dvs. tragiskt och utan mening. Hos honom finns ett för romantiken karakteristiskt dynamiskt förhållande eller splittring (schism) mellan författaren (filosofen) och hans verk. Författaren gömmer sig bakom sin hjälte och kan härigenom bryta mot rådande etiska normer utan att anklagas för att vara omoralisk. Hjälden uttrycker författarens livserfarenhet. Šestov avslöjar den senares inre konflikt eller hans ”förbjudna” själsrörelser. Den ryske filosofen för estetikens skapande arv vidare, där ”konsten

dominerar över etiken”.⁸ Men han ser även den ”underjordiske” författare (filosof) som falskeligen ”predikar” det godas dygder.

I syftet ingår som en viktig del att söka karakterisera den filosofi som Šestov utvecklar parallellt med läsningen av de fem tänkarna. I motsats till de senare präglas hans filosofi av konsekvent renodlade ståndpunkter som är svåra eller omöjliga att förlika med den verklighet människorna – de berörda tänkarna – lever i. Med stöd i Šestovs biografi och filosofi samt de fem tänkarnas biografier och de filosofier som biografierna tenderar att utmynna i, avser jag således att visa att Šestovs särprägel kan ses som resultatet av hans jämförelsevis ”teoretiska” anslag i utvecklandet av sitt tänkande.

Avhandlingens metod

Den svenske filosofen Svante Nordin konstaterar att filosofbiografen är en genre av stor betydelse i filosofins historia. Biografiska studier, särskilt om mer kända filosofer, publiceras varje år. Han anser att bara en biografisk förståelse ”kan klargöra argumentens innebörd, om med ’innebörd’ avses inte bara den semantiska normalbetydelsen utan syftet, poängen, målet”. En ”dagordning” eller strategi styr vilka argument filosofen vill använda eller inte använda; sättet att argumentera kan i många fall endast förstås genom studiet av dennes biografi. Men reflexioner över filosofbiografins ”syften och arbetssätt är sällsynta”.⁹

Den biografiska metoden, som inriktas på att studera förhållandet mellan författaren och hans eller hennes verk, har dock under de senaste decennierna upplevt en ”renässans”. Metodens grundare, den franske litteraturkritikern och politikern Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804–1869) antog, skriver litteraturforskaren Natalia Bedzir, att författaren och dennes verk stod under inflytande av ”familjen, [...], miljön, religiösa åsikter, social ställning, förhållandet till naturen, handikapp, svagheter, sjukdomar [...]”.¹⁰ Metoden innebär sålunda att man belyser och tolkar ett litterärt verk utifrån kännedom om författarens biografi men också att man med utgångspunkt i verket drar slutsatser om författaren.¹¹

Utgångspunkten för Šestov är som visats de av honom främst studerade filosofernas och författarnas liv. I deras filosofi finner han de personliga problem de brottas med, som kommer till uttryck i beskrivningar och diskussioner om människans utsatthet eller främlingskap i världen. Karakteristiskt för dessa tänkare är att deras problemlösning engagerar hela deras

⁸ Olga Tabachnikova, ”Anticipating Modern Trends: Lev Šestov – Between Literary Criticism and Existential Philosophy”, *ASEES*, Vol. 22, Nos. 1–2 (2008): 105–119 (108, 114, 110, 109, 117).

⁹ Svante Nordin, *Biografen som filosofhistorisk genre*, 194, <http://www.SvanteNordinbiografinsomfilosofihistoriskgenre>

¹⁰ Natalia Bedzir, *Lekcii po metodologii literaturovedčeskich issledovanij*, <http://nataliabedzir.com/2013/12/11> Om den biografiska metodens renässans se I.I. Golubovič, *Jazyk "istorii žizni" i renessans biografičeskogo metoda*, <http://childcult.ruh.ru/article.html?id=60443>

¹¹ Maria Qvarfördt, *Biografisk psykologisk metod*, <https://prezi.com/yfkfzoc5guxs/biografisk-psykologisk-metod/>

väsen. En existensfilosof i denna mening är enligt den amerikanske filosofen Frederick Copleston ”handlande subjekt”.¹² Därmed menas att det sysselsätter sig med frågeställningar som utgår från hur hans eller hennes liv gestaltat sig, deras ”livsöde”, inställning till livet.¹³ Denne filosofis motsats är ”betraktaren”, som utför opersonliga, intellektuella analyser. Den ene kan exempelvis behandla frågan om själens odödlighet på ett kyligt, intellektuellt sätt, medan för den andre samma fråga utgör ett personligt problem av största vikt. Det bör naturligtvis ihågkommas att filosofin allmänt sett kräver att den personliga erfarenhetens gräns överskrids, den kräver att tankar presenteras på ett sätt som gör att de kan kommuniceras och bli allmänt tillgängliga.¹⁴

Med dessa förbehåll i åtanke görs i undersökningen gällande att existensfilosofi snarare är försök att bedriva filosofi från det handlande subjektets än från betraktarens synpunkt. Šestov är i princip handlande subjekt men hans förhållande till de av honom behandlade tänkarna är kritiskt analyserande.

Utmärkande för Šestovs filosofiska inriktning är sålunda hans fokus på de av honom främst studerade författarnas och filosofernas livserfarenhet som gör avtryck i deras filosofi. Den biografiska metod, som jag tillämpar, passar avhandlingens syfte – att följa och diskutera Šestovs läsning och tolkning av dessa tänkares verk. Som en följd av detta tillvägagångssätt söker jag karakterisera Šestovs filosofi. Den systematiska biografiska metod jag väljer i undersökningen har tidigare inte tillämpats i forskningen om Šestovs filosofi.

Šestov lägger tyngdpunkten vid författarnas och filosofernas genomlevda kriser. I den biografiska forskningen spelar händelser en viktig roll, särskilt de, som enligt etnologen Alf Arvidsson utgör avgörande förändringar eller vändpunkter i livet. Sådana händelser, sammanfattas med begreppet epifani. Ordet har ursprungligen en teologisk innebörd (uppenbarelse), men används i biografisk forskning som synonym för uppenbarelsen i det mänskliga livet. Sociologen Norman K. Denzin skriver till exempel: ”Problematic experiences are also called *epiphanies*, or moments of revelation in a person’s life. In an epiphany, individual character is revealed as a crisis or a significant event is confronted and

¹² Frederick Copleston, *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, New York 1972, 128.

¹³ Detta samband framhåller existensfilosofen och Šestovs vän Nikolaj Berdjaev (1874–1948): ”It is possible to make clear the inward springs of a complex philosophical general outlook upon life [...], only by turning to the philosopher’s primary feeling about the world [...], to his elementary view of the world [...]. At the base of philosophical knowledge lies concrete experience, it cannot be determined by an abstract series of conceptions, by discursive thought which is only an instrument”. (Nikolaj Berdjaev, *Slavery and Freedom*, New York 1994, 9; Nikolaj Berdjaev, ”O rabstve i svobode čeloveka: opyt personalističeskoj filosofii” i *Tsarstvo Ducha i Tsarstvo Kesarja*”, Moskva 1995. Citatet är hämtat i Fabian Linde, *The Spirit of Revolt. Nicolai Berdjaev’s Existential Gnosticism* (diss.), Stockholm 2010, 167.

¹⁴ Copleston, 1972, 129.

experienced. Epiphanies often leave marks on lives...”.¹⁵ Šestov talar om kriser som ger upphov till en total omvandling av övertygelser och värderingar.

I den biografiska bakgrundsdocumentationen spelar Šestov en aktiv roll, han har en avsikt med att skriva den, en plan för hur uppgiften skall genomföras (vilka val han måste träffa och motivera). Föremålen för biografierna betraktar han som undantag från det allmänt vedertagna. Sådana personer kallar Jurij Lotman personer ”med biografi”, personer ”med rätt till biografi”, just därför att de representerar något annat än sedan generationer etablerade sociala konventioner och traditioner. Undantaget – rövaren, helgonet, hjälten, trollkarlen, galningen, bohemen, zigenaren etc. – ger enligt Lotman rätt till biografier, som är kulturminnesmärken om ”det godas eller ondas excesser”.¹⁶

I fråga om sambandet mellan biografi och konst spelar symbolismen en särskild roll i den ryska litteraturhistorien. De ryska symbolisterna var först med att (i Ryssland) visa hur det egna livet, för att vara värt att leva, måste underordna sig konsten. Författarens, poetens och konstnärens livserfarenhet skulle utgöra källan till en konst, som syftade till att skapa nya livsformer, att omskapa världen; konstens uppgift var att manifesteras livet estetiskt.¹⁷

Från sina franska förebilder skilde sig den ryska symbolismen genom sin ”mystiska läggning, ett intresse för tysk filosofi och strävan efter syntes”.¹⁸

Hos Vjačeslav Ivanov (1866–1947) samlades på onsdagarna många av den tidens främsta ryska författare, filosofer, vetenskapsmän, konstnärer och skådespelare. Šestov bevisade emellanåt dessa möten men ställde sig främmande till symbolisterna idealism, ”mytbildning”, deras ”osjälvständiga tänkande”.¹⁹

En biografis ”äkthet” eller trovärdighet beror på om texten förmedlas eller har en upphovsman som ”skapar” den. I förstnämnda fall är texten avgörande för trovärdigheten, exempelvis en text ristad i sten eller skriven på pergament, en predikan från predikstolen eller

¹⁵ Alf Arvidsson, *Livet som berättelse: studier i levnadshistoriska intervjuer*, Lund 1998, Norman K. Denzin, ”Interpretative Biography”, *Qualitative Research Methods Series*. Vol. 17, London 1989, i Christer Johansson, 1999:2.

¹⁶ Jurij Lotman, ”Literaturnaja biografija v istoriko-kul’turnom kontekste (K tipologičeskomu sootnošeniju teksta i ličnosti avtora)” i *Izbrannyje stat’i v trečch tomach*, Tallinn 1992, t.1, 365–376. (Min övers., LDE).

¹⁷ <http://www.dslib.net/russkaja-literatura/zhiznetvorčeskaja-koncepcija-i-principy-sozdanija-obraza-v-lirike-i-dramaturgii-n-s.html> (Anasasija Kulagina).

¹⁸ Julie Hansen, ”Konsten skulle levas fullt ut och det egna livet skulle bli till konst”, recension av Magnus Ljunggrens ”Poesi och psykiatri – 16 essäer om det förra sekelskiftets ryska symbolistkultur”, *Respons* 3/2012, Stockholm 2012.

¹⁹ BŠ I, 91. Šestovs kritik av symbolismen ansluter till huvudpunkterna i presentationen av hans filosofi i kapitel 1. Han skriver att Fëdor Sologub (1866–1947) på grund av sin fruktan och avsky för livet tar sin tillflykt till fantasi och drömmar. Han ”bränner livet för att skapa en bok. Det är källan till Sologubs skapargärning”. Men, framhåller Šestov, livet styr människan, hon styr inte livet, som är glädje, sorg, förnuft och vanvett... (SH 420–431). Dmitrij Merežkovskij (1865–1941), finner Šestov, står helt under den tyska idealismens inflytande. Nyckelorden i hans tänkande är ordning, syntes och hela världens förbrödring – oordning, kaos, motsägelser har utmönstrats ur verkligheten. (GA 154–178). Vjačeslav Ivanov skapar enligt den ryske tänkaren en från livet åtskild, ”skön” tillvaro, som han gör anspråk på att vara den enda, allmängiltiga sanningen. ”Filosofen skapar själv verkligheten”. Ivanov flyr sig själv och identifierar sig med Apollon, Sokrates och de tyska idealisterna, i synnerhet Schiller. (PC 243–277).

en text avfattad på kyrkslaviska som garanterar dess äkthet. Den som presenterar texten är här således blott förmedlare av den.²⁰

I fråga om Šestov, som genom sitt urval och sin tolkning ”skapar” biografierna, är trovärdigheten inte alltigenom säkrad. Det förekommer i dessa understundom schematiska jämförelser och generaliseringar, han framhäver vissa händelser på bekostnad av andra, en selektivitet, som alltså även kan gälla urvalet och analysen av de av honom behandlade tänkarnas verk.

Šestovs verk är uttryck för den djupa kris som den europeiska civilisationen enligt hans mening befinner sig i. Krisens orsak är den av rationalistiskt tänkande präglade filosofin, som andligen förslavat människorna. Friheten förlorades redan i den mänskliga civilisationens början. Människan lärde känna sådant som hon förstod måste vara nödvändigt och oundvikligt och bemäktigades av en av etiken sanktionerad alltmer rationell hållning till omvärlden. Hon avskärmade sig därmed från allt det som låg bortom den av förnuftet definierade verkligheten. Om människorna skall kunna medvetandegöras om sin förlorade frihet och börja söka den krävs enligt Šestov först att hela den europeiska filosofiska traditionen underkastas en genomgripande radikal kritik.

De två centrala dimensionerna i Šestovs filosofi är främlingskap och räddning/frigörelse. Enligt min tolkning av dessa begrepp svarar de mot de termerna alienation och autenticitet. En vanlig uppfattning om autenticitet, som Šestov i sina verk utmanar, framhåller orden enhet, enighet, närhet, hemmet, det gemensamma, vänskap, kärlek, det förtroliga, det invanda. Alienation däremot är avvikelse från dessa kriterier och normer. Enligt det vedertagna synsättet är alltså en ”alienerad” person en person som är eller gjorts främmande för något, sina verkliga behov, dvs. sig själv, sitt ”sanna jag”.²¹ Hos denna individ handlar det om separation från andra människor, från gemenskapen och samhället. Människans behov uppfattas då som uttryck för den ”mänskliga naturen”. Vad som kännetecknar denna är det som avses göra människan till människa, hennes väsen, som kan innefatta hennes värdighet. Alienation handlar således om separation från andra människor, gemenskapen, samhället eller gudarna. I betydelsen människans avfall från Gud genom syndafallet, arvsynden och livet i ”denna värld” eller hennes avfall från den av Gud skapade världen har de tankar som givit

²⁰ Ibid.

²¹ Om begreppet ”alienation” i nämnda bemärkelse se till exempel Joachim Israel, *Alienation från Marx till modern sociologi*, Stockholm 1971, 21, 27, Paul Barry Clarke, *Dictionary of Ethics, Theology and Society*, London 1966, 16–21, Erich Fromm, *The Sane Society*, New York 1955, 120, Peter Christian Ludz, *Ideologiebegriff und marxistische Theorie*, Opladen 1976, 51–76, Reinhardt Mauser, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band I, München 1973, 348, *Alienation – Concept, Term and Meanings*. Edited by Frank Johnson, New York/London 1973.

upphov till begreppet en teologisk innebörd. Denna teologiska aspekt är som vi kommer att se av yttersta vikt i Šestovs ”krisfilosofi”.

I likhet med Kierkegaard kritiserade Šestov den traditionella syn på människan och samhället så som den schematiskt formulerades av främst Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831). Kierkegaard initierade den existensfilosofiska tankeströmning, som revolterade mot den rationalism ”som placerade den tänkta allmänföreställningens människa framför den faktiskt existerande individen och mot den idealism som tillmätte de eviga, oföränderliga mönsterbilderna en högre dignitet av verklighet än den tidsbundna och föränderliga tillvarons företeelser”.²² Hegels princip, som inneslöt verkligheten inklusive individen i en rationell historisk utvecklingsprocess, förkastades. I stället framhävdes den konkreta människans situation och öde.

Ett radikalt uttryck för den nya synen på autenticitet är Šestovs uppfattning att individen bör göra sig av med de begränsningar som samhällsmoralen och vi själva pålägger oss. Det är inget nytt och unikt tänkande, sådana reflexioner återfinns redan hos det antika Greklands sofister. Den konventionella moralen kritiseras av till exempel Platon (427–347 f.Kr) och, som vi skall se, i modern tid av Friedrich Nietzsche (1844–1900). Inga principer eller riktlinjer, menar Jean-Paul Sartre (1905–1980), vägleder människan – hon är övergiven, dömd till att vara fri. För att handla och leva autentiskt måste hon acceptera det ansvar och den ångest denna frihet för med sig.²³ För Martin Heidegger (1889–1976) är autentiskt (”eigentlich”) – som inte har någon moralisk innebörd – en människas vara (”Dasein”) skilt från alla andras, ett liv präglad av dess intighet och individens dödsmedvetande. Det inautentiska livet flyr det ändliga, det upplöser sig självt i vardagliga angelägenheter och masskultur. Heidegger tror inte att människan är i stånd att varaktigt leva ett autentiskt liv.²⁴

Forskningsläget

Bland svenska forskare som skrivit om Šestov kan nämnas filosofen Elena Namli och litteraturvetaren Magnus Ljunggren, vilkas analyser redovisas i avhandlingen. Stefan Borg har översatt tre av Šestovs arbeten (*Dostojevskij och Nietzsche*, Skellefteå 1992, *Kierkegaard och den existentiella filosofin*, Guldsmedshyttan 1994 och *Sola Fide. Tron allena*, Nora 1995).

²² Thure Stenström, *Existentialismen. Studier i dess idétradition och litterära yttringar*, Stockholm 1966, 29.

²³ *Ibid.*, 117–120.

²⁴ Thomas R. Flynn, ”Authenticity”, *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence Becker and Charlotte B. Becker, New York, London 1992, 105, *Dictionary of Existentialism*, ed. Haim Gordon, London 1999, 24.

Han har även skrivit ”Efterord” till *Dostojevskij och Nietzsche*. Föreliggande avhandling är den första vetenskapliga avhandlingen om Šestov på svenska.

Litteraturen om Šestov är grovt räknat av två slag – dels hans filosofi, dels hans tolkning av författares och filosofers verk eller presentation av båda tillsammans. Biografiska fakta redovisas i varierande utsträckning. Viktiga källor är här bland andra Natalija Baranova-Šestovas två band om Šestovs liv [*Žizn’ L’va Šestova. Po perepiske i vospominanijam sovremennikov* I, II, Paris 1983]²⁵ och Anatolij Achutins arbeten (till exempel ”Odinokij myslitel’ ” i *Lev Šestov, Sočinenija v 2-ch tomach*, I, Tomsk 1993, och, i samverkan med Ė. Patkoš, ”Primečanija” i *Lev Šestov, Sočinenija v 2-x tomach*, Tom 2, Moskva 1993. Inom forskningen om Šestov i Ryssland har Achutins studier haft stor betydelse.

Till frågan om biografins betydelse anknyter Cezary Wodziński, som i ett arbete om den ryske filosofen [*Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991] diskuterar motsatsparet kunskap och räddning (frihet från kunskap) och förklarar att biografen som levnadsskildring samtidigt är en ”andlig självbiografi”. Teorier om Šestovs traumatiska upplevelse presenteras av bland andra Natalija Baranova-Šestova i ovan nämnda verk, Kent Hills *On the Threshold of Faith* (diss), Washington 1980 och Magnus Ljunggrens ”Lev Šestov’s Trauma” i *Studia Russica XXV*, Budapest 2011.

Med avseende på Šestovs filosofi vill jag särskilt framhålla Adam Sawickis översiktliga arbete [*Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000]²⁶, som utförligt går igenom Šestovs tragedins filosofi och religionsfilosofi som de vägar, vilka filosofen anser leder människan från ofrihet till frihet. Sawicki analyserar även Šestovs plats i den europeiska tanketraditionen och jämför honom med ett stort antal författare och filosofer. Sistnämnda fråga diskuteras främst även i ”Léon Chestov. Un philosophe pas comme les autres?” *Cahiers de l’émigration russe* 3, Institut d’études slaves, Paris 1996.

Šestov är en av många ryska tänkare som intar en kritisk hållning till ”den västerländska rationalismen”. Elena Namli diskuterar i sin bok *Kamp med förnuftet: rysk kritik av västerländsk rationalism*, Skellefteå 2009, den skepsis mot denna som framträder i Šestovs, Fëdor Dostoevskijs och Michail Bachtins tänkande. Denna skepsis leder i Šestov verk till en ”revidering av övertygelserna”. I *The Literary and Philosophical Expressions of Existential Faith: A Study of Kierkegaard, Tolstoi, and Shestov* (diss.), University of Oregon 1978, beskriver och analyserar David Allan Patterson den plågsamma vägen från en omvälvande

²⁵ Natalija Baranova-Šestovas arbete anges i fortsättningen med initialerna BŠ (I, II).

²⁶ I tur och ordning är de ryska och polska arbetenas titlar på svenska: *Humanismens drama, Lev Šestovs liv i korrespondens och samtida hägkomster*, ”En ensam tänkare” (*Lev Šestov, Samlade verk i 2 band*), ”Anmärkningar” (*Lev Šestov, Samlade verk i 2 band*), *Kunskap och räddning. En studie i Lev Šestovs tänkande, Det absurda, förnuft och existentialism i Lev Šestovs filosofi* (Min övers., LDE).

händelse, som stjälp överända människans tillvaro, till en existentiell tro som innebär ett nytt tänkande och ett nytt liv.

Den ryske filosofen studerade tänkare för att med deras erfarenhet definiera sin egen position och utveckla sin egen filosofi. Resultatet blev ett egenartat tänkande som hade svårt att vinna allmänt erkännande. Hans selektivitet i valet och bedömningen av de litterära och existensfilosofiska källorna har blivit föremål för talrika studier. Berdjaev har i flera artiklar kritiskt analyserat Šestovs verk. Viktiga sådana är till exempel ”Drevo žizni i drevo poznanija”, i *Put’*, 18, 1929, *Samopoznanie*, Paris 1949. ”Tragedija i obydennost’ ” [1905] i Lev Šestov, *Sočinenija v dvuch tomach I*, Tomsk 1996. Enligt Evgenij Lundbergs *Zapiski pisatelja*, cit. i Natalija Baranova-Šestovas arbete I, 77, är Šestov, för att vara trovärdig, en alltför avvikande filosof. Samma hållning intar Berdjaev särskilt i ”Tragedija i obydennost’”. Anatole Akhoutine (Anatolij Achutin) uppehåller sig vid Šestovs selektivitet i ”Chestov et la philosophie”, *Cahiers de la l’émigration russe*, 3, Paris 1996. I ”Primečanija i komentarii”, Lev Šestov, *Sočinenija v 2-x tomach II*, 1993, 408, 410 kritiserar han filosofen för hans kategoriska inställning ”antingen-eller”: ”det metafysiska förnuftets monster” hindrar Šestov från att se filosofin, dvs. det tänkande i vilket förnuftet just av kärlek till sig självt ifrågasätter sina utgångsvärden och slutledningar och förvandlar sig till en logik präglad av ett radikalt ontologiskt tvivel. Filosofin ifrågasätter där metafysiken tenderar att ge slutgiltiga svar. När Šestov analyserar Plotinos, Pascal eller Kierkegaard tycks han hos dem se denna filosofiska tankedimension, men på grund av sin principiella hållning ”antingen – eller” förblir han en ”filosofierande antifilosof”. Dock visar en genomgång av källor och kontexter att hans slutsatser i stor utsträckning är både sakligt underbyggda och förankrade i en rik tradition.²⁷

Šestovs egenart behandlas av ett flertal bedömare i Andrius Valevičius’ *Lev Šestov and His Times. Encounters with Brandes, Tolstoy, Dostoevsky, Chekhov, Ibsen, Nietzsche and Husserl*, New York, Berlin etc., 1993. De här nämnda studierna har jag i stor utsträckning begagnat mig av i avhandlingen.

Enligt den kanadensiske filosofen Andrius Valevičius ”står Šestov i skuld” till den danske litteraturkritikern Georg Brandes (1842–1927) för sin personcentrerade metod, koncentrationen på en författares psykologi, livserfarenheter, vilket var Šestovs tillvägagångssätt ”through and through”. Šestov, som ägnade Brandes sin första bok, *Shakespeare och dennes kritiker Brandes* [*Šekspir i ego kritik Brandes*, 1898], var, skriver Valevičius, utan tvivel förtrogen med Brandes verk; denne skrev bland annat essäer om Ibsen och Nietzsche, vilket också Šestov gjorde.

²⁷ Anatolij Achutin, ”Primečanija i komentarii”, *Lev Šestov, Sočinenija v 2-ch tomach*, Moskva 1993, II 408, 410.

Denna litteraturkritiska metod var allmänt förekommande under 1800-talet: ”in this sense, Šestov belongs to the nineteenth century. In his analyses of Dostoevsky, Tolstoy, Nietzsche or whoever else, reading Šestov is also a good lesson in biography at the same time”.²⁸

Sambandet mellan biografi och filosofi hos den subjektivt handlande (engagerade) författaren eller filosofen – till vilken kategori Šestov i princip bör räknas – har ovan redovisats. Utifrån sitt eget trauma utvecklar Šestov sin tragiska och religiösa filosofi. Den utmynnar i en teori som utesluter andra livserfarenheter än de som sammanfaller med hans egen livssyn, hans tes om tragedin som den mänskliga erfarenhetens källa.

Disposition

Undersökningen är uppdelad i Inledning, Šestovs filosofi (kapitel 1), Šestov: pro et contra (kapitel 2), Fallstudier (kapitel 3), och Avslutning. I Appendix redovisas Šestovs liv och verk.

Kapitlet om Šestovs filosofi består av avsnitten Den här världen (tänkare i den alienerade världen) och Den andra världen (tänkare i den autentiska världen). I samma kapitel avhandlas hans tragedins filosofi och religionsfilosofi. Det avslutas med en diskussion om Šestovs syn på förhållandet filosofi och religion. Šestov är en kontroversiell filosof och det framstår därför som naturligt att åsikter om honom och hans betydelse därefter redovisas (kapitlet Šestov: pro et contra). I kapitlet Fallstudier redogör jag för och granskar mera ingående Šestovs syn på de fem nämnda tänkarna. Jag söker identifiera de synsätt hos dessa tänkare som är gemensamma, närmar sig eller skiljer sig från den hållning Šestov intar om livet som främlingskap och räddning. Kapitlet kan så tillvida betraktas som en komplettering av kapitlet om Šestovs filosofi, då denna redovisas i förhållande till var och en av de fem granskade tänkarna.

Undersökningen är analytisk/kritisk. Jag drar nytta av de tolkningar som görs inom forskningen om Šestovs och de av honom behandlade tänkares filosofi och förser redovisningen med egna kommentarer och slutsatser. Citat på engelska, tyska, danska och franska återges normalt i original, medan citat på ryska, polska och latin översätts till svenska. Citat på ryska översätts till svenska i notapparaten. Om en översättning av citaten inte redan officiellt föreligger, gör jag egna översättningar. Bok- och artikeltitlar på ryska och polska översätts som regel i huvudtexten.

²⁸ Andrius Valevičius, ”Šestov’s Early Philosophical Development” i *Cahiers Leon Chestov, The Lev Shestov Journal* 2, 1998, 19–20. ”His interpretation of literary works as autobiographical documents links him to the nineteenth century”. (James M. Curtis, ”Šestov’s Use of Nietzsche in his Interpretation of Tolstoy and Dostoevsky” i *Texas Studies in Literature and Language*, Vol. XVII, 1975, 289).

1. Lev Šestovs filosofi

Utgångspunkten för min redogörelse för och tolkning av hur Šestovs uppfattar de fem tänkarna är presentationen av hans filosofi, uppdelad i kategorierna om vilken detta kapitel handlar. Syftet med kapitlet är att visa den ryske filosofens totala avvisande av förnuft och etik till förmån för en irrationell filosofi. Biografiska fakta avseende Šestov ger tillsammans med presentationen av Šestovs filosofi och den jämförande filosofiska studien om de fem tänkarna (kapitlet Fallstudier) en viktig förklaring till varför Šestov anses vara en originell filosof (kapitlet Šestov: pro et contra).

Det ideala tillstånd mot vilket det moderna samhället och dess individer bedöms, präglas av den ur rationalismen härledda humanismen.²⁹ Det mänskliga, människans värdighet är individerna enskilt och gemensamt förpliktade att förverkliga. Samtidigt upplever sig människan eller beskrivs som maktlös och frustrerad, som ett objekt för yttre och inre krafter över vilka hon inte utövar någon kontroll. Till följd av utvecklingen av vetenskap och industri under andra hälften av 1800-talet standardiserades och likriktades människornas liv. Kritik riktades mot historiefilosofin – i synnerhet Hegels version av denna – och framstegsidén. Europa sades befinna sig i en kulturkris, en kris som förstärktes under 1900-talets första decennier, vilka präglades av första världskriget och diktaturers framväxt.

För Šestovs kulturkritik är karakteristiskt att han så förbehållslöst utdömer hela den europeiska tanketraditionen. Det är den som är orsak till människornas katastrofala andliga tillstånd. Eftersom det finns ett direkt samband mellan kulturens situation i sin helhet och det tillstånd filosofin befinner sig i, har, menar Šestov, filosofin ett huvudansvar att söka vända utvecklingen och låta en andlighet uppstå som hämtar kraft ur kulturens sanna, autentiska källsprång.

Liksom för andra samtida kulturkritiker är för Šestov första världskriget en brutal påminnelse om vart mänskligheten är på väg; den har gripits av vanvett och dödar Gud.³⁰ Vilken tröst ger här, frågar sig Šestov, Hegels historiefilosofi, som förklarar att det som är verkligt är förnuftigt? Tyskland skulle krossas eftersom dess historiska roll var utagerad. Det man kallar ”utveckling” är vilseledande, framåtskridandet är en fiktion. Den värld Šestov här beskriver är

²⁹ Det humana är inte automatiskt detsamma som det rationella, eftersom mänskligt liv också inbegriper irrationella uttryck för humanitet; beslut fattas även på irrationella grunder. I modernt samhällsliv har dock inslaget av vetenskaplig rationalitet avgörande betydelse för förverkligandet av humana målsättningar. Dessa inriktas på att tillfredsställa individernas materiella behov och tillmötesgår samtidigt deras strävan efter självförverkligande. (E.M. Sergejčik, *Filosofija istorii*, Sankt-Peterburg 2002, 7–8).

³⁰ *Potestas Clavium (Vlast' ključej)*, 31. Šestovs boktitlar redovisas i kapitlet Fallstudier och i bibliografin. I den senare återfinns även de för dessa använda förkortningarna.

en värld som geografiskt inte begränsas till Väst. Visserligen ställer han den ”ryska anden” emot den europeiska livsstilen men finner att den senare redan långt före den ryska revolutionen i inte obetydlig grad kunnat tränga in i Rysslands tankevärld.

I det följande uppdelas som vi sett Šestovs filosofi i två kategorier, som jag kallar hans två världar – *Den här världen* och *Den andra världen*, den sedan antiken förhärskande, rationalistiska och ”kosmiska”, av förnuft och etik präglade världen respektive den absurda, individcentrerade, bortom förnuft och etik befintliga världen. Šestov begagnar sig av omskrivningar för dessa begrepp, som sammanfattar dem. De svarar mot de ovan nämnda beteckningarna främlingskap och räddning/frigörelse.

Šestov framlägger inte sin filosofi i systematiska tankebyggnader. Det är dock möjligt att mot bakgrund av hans utveckling som tänkare strukturera de i hans verk ofta vitt spridda tankemotiven till en sammanhängande enhet bestående av i huvudsak två steg – tragedins filosofi och religionsfilosofin, vilka presenteras i sista delen av detta kapitel.

1.1. Den här världen (alienation)

1.1.1. Epistemologin

En av de grundläggande frågorna i Šestovs filosofi, frågan om Gud och hans väsen, kan i Västerlandets historia föras tillbaka på två synsätt – tron och förnuftet eller uppenbarelseteologin och den naturliga eller rationalistiska teologin.³¹ Den naturliga teologin uppstod i Grekland. Sokrates i Platons skrifter och, mera systematiskt, Aristoteles, hävdade en teori om att en yttersta kraft, Gud, är den *primum movens immobile*, den primus motor, som ger världen dess första impuls. Denna tes är utgångspunkten för det synsätt som blivit förhärskande i det västerländska tänkandet: att tro på Gud är berättigat endast om Guds existens kan förklaras rationellt. Enligt det andra synsättets främsta källa, Bibeln, är frågan huruvida man kan finna vetenskapliga bevis för att Gud finns oviktig, ty upplevelsen av Gud rör den enskilda människans hjärta och vilja, hennes religiösa erfarenhet.

Den amerikanske filosofen John A. Hutchison talar om en ”sammansmältning” av de grekiska och judiska synsätten i urkristendomen.³² Den första av honom diskuterade kombinationen av de två synsätten behöver inte närmare kommenteras då frågan om Gud här enbart är en fråga för intellektet. I den andra kombinationen bevisas Guds existens rationellt. Den går tillbaka på Platon och Aristoteles. Den tredje kombinationens – trons primat som

³¹ John A. Hutchison, *Faith, Reason, and Existence. An Introduction to Contemporary Philosophy of Religion*, New York 1956, 93–99.

³² Ibid, 97–99. Hutchison urskiljer fyra möjliga kombinationer av de två synsätten: 1) förnuftet är primärt och utesluter tron, 2) förnuftet är primärt och inbegriper tron, 3) tron är primär och utesluter förnuftet, 4) tron är primär och inbegriper förnuftet.

utesluter förnuftet – tidigaste och mest framstående företrädare i urkristendomen var Tertullianus (160–240)³³ I nyare tid märks till exempel Luther och Kierkegaard. Till den fjärde kombinationen, slutligen, som ger tron företräde men inkluderar förnuftet, hör bland annat Augustinus (354–430), Anselm av Canterbury (1033–1109), Bonaventura (ca 1220–1274) och Pascal (1623–1662). Tron måste formuleras och verifieras rationellt, såsom uttrycks i Anselms aforismer: *credo ut intelligam* (jag tror för att förstå) och *fides quaerens intellectum* (tro som söker det som kan begripas).

Ett grunddrag i Šestovs tänkande som han ofta understryker och som genomgående framhävs av den ryske filosofens uttolkare är att varje kompromiss mellan tro och förnuft i princip är utesluten. Kunskap är synd.³⁴ Från sin bibliska utgångspunkt (”Jerusalem”) anklagar han den grekiska filosofin och rationalismen i den europeiska kulturtraditionen (”Aten”) för att ha gjort människorna ofria.³⁵ Hans anklagelse riktar sig inte mot det ”sunda förnuft”, den kunskap människorna drar nytta av i sitt dagliga liv, utan mot det förnuft och den praktiska kunskap som resulterar i den rationalistiska filosofin, vars karaktär av vetenskap utestänger den mänskliga erfarenheten från hela den livssfär som inte kan förstås med hjälp av förnuftet.

Enligt Šestov förvärvade den första människan kunskap vid syndafallet och avföll därmed från Gud. När hon blev varse Guds obegränsade vilja sökte hon inte endast skydd mot Gud i kunskapen – genom denna skulle hon även bli jämställd med Gud. En sådan tolkning hade ingen bibelkännare före honom framfört: ”Грехопадение понимали как неповиновение Богу, как увлечение плотским соблазном, но никто не мог и не хотел допустить, что корень греха, т. е. первородный грех, в познании и что умение различать добро от зла есть падение [...]”.³⁶ Friheten gick förlorad när människan åt av kunskapens träd på gott och ont.

Men är Šestovs tolkning vederhäftig? Sawicki går emot denna och hävdar att Gud måste redan före syndafallet ha bestämt och människan förstått vilka träd som var livets träd och kunskapens träd, vad som var gott och vad som var ont. Hur kan Šestov påstå att det onda inte existerade i paradiset om döden och ormen fanns där? Šestov är medveten om att detta kan ses

³³ Denna slutsats om Tertullianus har ifrågasatts eller tillbakavisats. Se till exempel Eric Osborn, *Tertulian, First Theologian in the West*, Cambridge 1997, 27–28.

³⁴ *KEF* 100; 101. När två sidor i Šestovs verk anges avser den första originalet på ryska och den andra översättningen till svenska.

³⁵ *Ibid.*, 102; 103.

³⁶ *Ibid.*, 186; 186. ”Syndafallet har man uppfattat som olydnad mot Gud, som hängivelsen åt den köttliga frestelsen, men ingen har varken kunnat eller velat medge att syndens rötter, dvs. arvsynden, ligger i kunskapen och att förmågan att skilja mellan gott och ont är själva *fallet* [...]”.

som ett problem men kopplar det till försök att förstå syndafallet ur ett kunskapsperspektiv som ju i sig är en följd av syndafallet.³⁷

Synden är således enligt Šestov inte bara Adams och Evas synd, den är en arvsynd, det vill säga alla människors kollektiva synd. Med synden som kunskap gjorde döden, ondskan och livets fasor sitt intåg hos människorna.

Att, som den ryske filosofen anser, tro och kunskap i biblisk mening skulle vara ett motsatspar är, framhåller Gösta Wrede, dock svårt att belägga. I Gamla testamentet ställs tro mot otro, aldrig mot tänkande eller förnuft, då förnuftsbegreppet är av grekiskt ursprung. Otro innebär att tron vänds bort från Gud till människan själv och mänsklig makt.³⁸ Att otro såsom synd är detsamma som olydnad framgår av 1 Kung 13:11 och Rom 5:19.

Sambandet mellan otro och kunskap i Nya testamentet är inte entydigt. I Paulus' 1 Korinthierbrev läser vi: ”Ty eftersom världen, omgiven av Guds vishet, inte lärde känna Gud genom visheten, beslöt Gud att genom dårskapen i förkunnelsen rädda dem som tror”. (1 Kor 1:21), ”Ty denna världens vishet är dårskap i Guds ögon”. (1 Kor 3:19). ”Herren vet att de visas tankar är tomhet”. (1 Kor 3:20), ”Låt ingen göra er till fångar i de tomma och bedrägliga vishetsläror som bygger på mänskliga traditioner och kosmiska makter och inte på Kristus”. (Kol 2:8). I Timotheosbrevet slutar med orden: ”Undvik det gudlösa pratet och invändningarna från en kunskap som bara är kunskap till namnet. Somliga berömmar sig av den – så har de också kommit bort från tron”. (1 Tim 6:20 ff). Kunskap står här för ”inslag från olika filosofiska och religiösa traditioner”, som är främmande för kristen tro. Men man kan inte hävda att Bibeln ger uttryck för någon generell kunskapsfientlighet. I Kol 2:2 talas det om att ”nå fram till hela den djupa och rika insikt som är kunskapen om Guds hemlighet, Kristus; i honom finns vishetens och kunskapens alla skatter gömda”.³⁹ Att Gud är visheten och att han skänkt människorna värdefull kunskap berättas det om redan i Gamla testamentet, (Sal 7:17–21):

Det är han som gett mig osviklig kunskap om tingen: jag känner världens byggnad och elementens verkningar, tidsåldrarnas början och slut och förlopp, solhöjdens växlingar och årstidernas skiften, årens kretslopp och himlakropparnas ställningar, djurens levnadssätt och vilddjurens lynnen, andarnas våldsamma krafter och människornas tankar, växternas arter och rötternas hemliga krafter – allt lärde jag känna, det dolda och det synliga, ty jag fick undervisning av visheten, hon som med sin konst har format allt.

³⁷ Sawicki, 2000, 48.

³⁸ Gösta Wrede, *Trons värld*, Stockholm 1983, 21.

³⁹ *Ibid.*, 22.

Kunskap behöver här inte heller vara uttryck för gudsfrånvänt självförtroende. Av vår diskussion om Bibelns hållning till kunskap kan vi sålunda dra slutsatsen att Šestovs tolkning är selektiv och således inte den enda möjliga.

Jämte Bibelns berättelse om syndafallet analyserar Šestov det ”filosofiska syndafallet”.⁴⁰ Den rationalistiska filosofins födelse i Grekland markerade början på tillbakagången för den av Šestov något mer positivt värderade äldsta grekiska filosofin (mytologin). ”Syndafallet” förknippar han med två tänkare – Thales från Miletos (600-talet f.Kr.) och Anaximander (610–547 f.Kr.). Thales var den förste grekiske filosof som ställde frågan om alltings ursubstans. Med honom associerar Šestov den för den grekiska filosofin kännetecknande strävan att nå säker kunskap. Anaximander såg mångfald som något otillbörligt. Šestov citerar den grekiske tänkaren: ”Varifrån de enskilda väsendena har sin födelse, därifrån kommer av nödvändighet även döden till dem. När den fastställda tiden är inne kommer de att uppbära sitt straff och få ta emot vedergällning den ene efter den andre för sin gudlöshet”.⁴¹ ”I själva livet upptäcker förnuftet något otillbörligt – laster, sjukdom, synd”.⁴² Denna tanke menar Šestov har präglat hela den grekiska filosofin. Uppkomsten av enskilda ting och levande varrelser, i synnerhet människor, betraktas som en ogudaktig oförvägenhet, för vilken straffet är död och förintelse.⁴³

Historiskt uppstod filosofin med frågan om alltings början. Det är den autonoma tankens eller det rena förnuftets filosofi, varmed menas en tankeverksamhet, vars uttrycksmedel är allmänna begrepp och definitioner bortom sinnesorganens och erfarenhetens vittnesbörd. Den skiljer sig härigenom från såväl den judisk-kristna traditionen (skapelseberättelsen) som modern vetenskap med sin betoning av materie, tid och handling. Att anlägga praktiska aspekter eller nyttosynpunkter på filosofin ansågs i det antika Grekland tarvligt och all befattning med enskildheter, tid och endast sannolika antaganden löpte risk att infekteras av ’icke-varat’.⁴⁴

Den polske filosofen Stefan Sarnowski (1939–2014) förklarar närmare innebörden av termen ”autonom tanke”:

Den är något som inte är verkligheten, världen, miljön, utan en föreställning, en bild av allt detta. Det är som om människan inte nöjde sig med Guds verk och därför önskade upprepa skapelseakten men inte i verkligheten, ty det är omöjligt, utan fingerat, illusoriskt, dvs.

⁴⁰ *KEF* 8; 8.

⁴¹ *Ibid.*, ”Откуда пришло к отдельным существам их рождение, откуда, по необходимости, приходит к ним и гибель. В установленное время они несут наказание и получают возмездие одно от другого за свое нечестие”.

⁴² *SU* 254. (Min övers., LDE).

⁴³ *KEF* 8;8.

⁴⁴ Hutchison, 1956, 248, 249.

genom att frammana bilder. Man skulle kunna säga att människans roll totalt sett är att efterlikna Gud. Men bilderna är en produkt av en typiskt mänsklig verksamhet, med andra ord kunskap.⁴⁵

Under återopande av Aristoteles identifierar Šestov motsägelselagen⁴⁶ som grundläggande för kunskap och den mest orubbliga av alla grundvalar. Aristoteles' tes att det är omöjligt att anta att något samtidigt är och inte är beskriver Šestov med orden: "однажды бывшее не может стать не бывшее".⁴⁷ Styrda av sin strävan att förvärva kunskap och skapa ordning förvandlas människorna enligt Šestov till viljelösa och fogliga varelser. Ju mer kunskap de förvärvar, desto mer avlägsnar de sig från det ursprungliga och sanna i livet, det som konstituerar individens frihet. Šestov talar här om människornas alienation. Någon mer exakt förklaring till vad frihet innebär redovisar Šestov dock inte. Han definierar frihet framför allt negativt som en frihet från förnuft och kunskap, en frihet bortom gott och ont. Där han ger friheten en närmare definition kännetecknas den av godtycke, obestämdhet och motsägelsefullhet. Försök att precisera begreppet skulle, tycks Šestov mena, strida mot frihetens väsen och inskränka den. Han skriver i *Kierkegaard och den existentiella filosofin* [*Kirgegard i ékzistencial'naja filosofija*, 1939]: "Объясняет тот, у кого нет сил делать по своему, кто покорился чуждой ему власти. Тот же, кто свободен, не только не ищет объяснений, но в самой возможности объяснений верным чувством отгадывает величайшую угрозу своей свободе".⁴⁸

Förnuftet är, upprepar han, autonomt emedan det motiverar sig självt och inte låter någon ifrågasätta dess allmakt. Det söker fastställa vad som är nödvändigt och oföränderligt, vilket resulterar i kunskap eller vetenskap om allmängiltiga och eviga sanningar. Förnuftet, kunskapen och vetenskapen är sålunda underkastade nödvändigheten. Det föränderliga och olikartade tillåts inte störa denna verklighetsbild. En dylikt definierad kunskap är dock, menar han, inte, som det hävdas, ett grundvillkor för frihet – den är i själva verket motsatsen till frihet. Att människans vilja är förslavad av kunskapen får betydelse för hela hennes verklighetsuppfattning: hon finner verkligheten färdig och slutgiltig och eftersom den uppstått

⁴⁵ Sarnowski, 1988, 14, 22. (Min övers., LDE).

⁴⁶ Enligt motsägelselagen kan ett begrepp inte vara vad det inte är.

⁴⁷ "det en gång skedda kan inte göras omintet". Šestov diskuterar i *KEF* 150; 149 med utgångspunkt i sin uppfattning att för Gud ingenting är omöjligt, påståendet att "inte heller åt Gud är det givet att kunna förinta, utrota synden, som genomsyrat varat [...]". I sin kommentar (*KEF* 268; 279) citerar Achutin Thomas av Aquino (1225–1274): "Bara det är uteslutet från Guds allmakt som motsäger förnuftets väsen och speciellt att någonting samtidigt existerar och inte existerar eller att det en gång skedda skulle bli något som aldrig inträffat. – Allting som innehåller en motsägelse ingår inte i Guds allmakt". Thomas' yttrande går, skriver Achutin, ytterst tillbaka på Aristoteles: "[...] En sak förmår inte Gud – att göra det en gång skedda till något som aldrig har skett".

⁴⁸ *KEF* 103; 102. "Den som ägnar sig åt förklaringar är den som saknar kraften att handla efter eget huvud, som har underkastat sig en främmande makt. Den däremot som är fri, söker alls inga förklaringar, utan anar med intuitiv säkerhet att redan möjligheten till förklaringar innebär ett oerhört hot mot den egna friheten".

oberoende av någons vilja kan hon inte ändra tillvarons ordning. Šestov noterar att den spekulativa filosofin faktiskt erkänner att friheten att välja mellan gott och ont i sig innebär tvång: Människan har förlorat friheten. Šestov konstaterar: "[...] но не ужасается этому, а считает, что этому так и быть полагается, что мир держится принуждением, которое получает свое выражение в законах бытия, отождествляемых им с истиной, и 'законах' долженствования, совокупность которых составляет его мораль".⁴⁹ Den rationalistiska filosofins byggstenar är de logiska och fysiska lagar som uppställts av den teoretiska kunskapen eller vetenskapen.⁵⁰ Härigenom söker den göra filosofin exakt och universell. Fakta, som inte kan klassificeras som allmängiltiga sanningar, som inte erkänns alltid, överallt och av alla, förpassas till *das Ding an sich*, varmed de i själva verket avfärdas som icke existerande.⁵¹

1.1.2. Etiken

Šestov hävdar att den här världen definierar kunskap som frihet eller förmåga att välja mellan gott och ont och, som en konsekvens av detta, att berömma och klandra. Därför hör kunskapsteori och moral ihop. Kunskap och etik klargör vad som är möjligt och omöjligt och vad som är tillbörligt och otillbörligt. Kunskapens och etikens källa är förnuftet.

Den ryske filosofen ägnar stor uppmärksamhet åt lagen om den oundvikliga döden och morallagen. Att, som visats, individerna enligt Anaximander har ett existensberättigande endast som delar av den meningsfulla helheten innebär en negativ syn på jaget såsom något irrationellt och bångstyrt. Eftersom det enskilda livet betraktas som ogudaktigt straffas det med det värsta av alla straff – döden. Šestov menar inte att allt som har en början inte också kan ha ett slut. Det är emellertid inte dödens oundviklighet som upptar hans tankar utan sättet – i överensstämmelse med motsägelselagen – att betrakta döden i motsättning till liv: "[...] смерть нужно рассматривать не с точки зрения уходящих, а с точки зрения остающихся на земле. [...] здесь сделано все, чтобы тайна навсегда осталась нераскрытой. Смерть представлена, как нечто совсем иное, чем жизнь, и потому для живых совершенно непостижимое [...]".⁵² Vad filosofin huvudsakligen åstadkommit är en beskrivning av döden

⁴⁹ Ibid 95; 94. "[...] men förfasas inte över detta, utan menar att det är som sig bör, att friheten varken finns eller kan finnas, att världen upprätthålls med tvång, vilket kommer till uttryck i 'lagarna' för tillvaron, vilka hon identifierar med sanningen, och i 'lagarna' för det etiskt förpliktande, vilkas totalitet utgör hennes moral".

⁵⁰ Šestov nämner eller diskuterar förutom motsägelselagen främst följande lagar: naturlagen, orsakslagen, lagen om den tillräckliga grunden, identitetslagen, lagen om den oundvikliga döden, morallagen.

⁵¹ DN 57–58; 362–363.

⁵² Ibid., 57; 362: "[...] Därför måste också döden betraktas ur de efterlevandes synvinkel och inte ur de döendes. [...] här har gjorts allt för att mysteriet för alltid skall förbli dolt". [...] Döden framställs som någonting helt annat än livet, och därför som någonting fullständigt obegripligt för allt levande".

som ett naturfenomen som är underkastat lagen om orsak och verkan. Den befattar sig inte med frågan att döden i djupaste mening rör människans existens.

Enligt de rationalistiska filosoferna, fortsätter Šestov, sammanhänger döden med tillvarons obeständighet eller föränderlighet. Därför betraktar de tiden som sin fiende. Samtidigt bekämpar de materien trots att denna enligt Šestov måste anses ha oföränderlighetens eller evighetens prägel – en logisk kullerbytta som han i trohet till sin tes om filosofiska lärobyggnaders motsägelsefullhet dock låter passera utan närmare kommentar. Människans verkliga fiende, hävdar han, är inte tiden utan frånvaro av tid eller evigheten – det som representerar döden i motsats till livet.

Šestov diskuterade och förkastade moralen före logiken men hans kritik av dessa bör alltså ses i ett sammanhang. Etikens rötter är den rationalistiska metafysiken och kunskapsteorin. Kunskap är resultatet av syndafallet, varigenom människan valde bort friheten till förmån för det godas idé påtvingad av nödvändigheten. Etiken dödar livet emedan den påbjuder människorna abstrakta levnadsregler och lär dem se intigheten i allt världsligt eller jordiskt.

Dygden, säger moralens tillskyndare, är syndens motsats och den främsta av alla dygder är underkastelsen.⁵³ Etiken har karaktär av sanktionsmoral då den, för att förmå individerna att foga sig, tillgriper de triviala metoderna att belöna ”de goda” och bestraffa ”de onda”. På samma gång är dygden, emedan den medför att människan känner tillfredsställelse med sig själv, sin egen belöning. Under samma principer som de, vilka i denna värld berövar människorna deras frihet, lyder även Gud. Det är filosofernas, teologernas, moralisternas och massans Gud, en avgud i tjänst hos förnuftet och etiken. Gud har skapats av människorna⁵⁴ och av dessa tillagts egenskaper som är uttryck för deras av förnuftet präglade strävan efter idealitet och fulländning: Gud är varat, oföränderligheten, evigheten, nödvändigheten, godheten och kärleken. Att Gud skulle ha skapat världen av intet anses orimligt – de nödvändiga och eviga sanningarna fanns före Gud. Guds frälsning av människan är uttryck för denna hållning: Gud var tvungen att själv bli människa, lida och gå i döden. Nödvändigheten och etiken förestavade villkoren för människosläktets frälsning. Orsaken till att Gud ålades samma begränsningar som människorna var, menar Šestov, människans fruktan för Guds godtyckliga vilja.

Ett karakteristiskt drag hos människors tänkande är, anser Šestov, att det är förbundet med handling (verksamhet). I fokus ställer han särskilt människornas altruism. Medlidande och kärlek hindrar ”tankens väg mot metafysiska höjder” då de fäster vår uppmärksamhet vid jordelivet med all dess sorg och lidande, vilket erbjuder rika möjligheter till altruistisk

⁵³ Šestov använder omväxlande orden ödmjukhet, lydnad, underdånighet, självförnekelse (smirenje, poslušanie, pokornost', samootrečenie).

⁵⁴ Gud i den här världen är enligt Šestov blott en ”princip”, som leder tanken till Aristoteles' *primum movens immobile*.

verksamhet. När vi ser att andra drabbas av olycka upphör vi att tänka, ty vi vill handla. Men eftersom varje djup tanke sannolikt utgår från förtvivlan, börjar människan tänka först när det inte finns något hon kan göra. Optimism kan vara ett säkert tecken på inskränkt självbelåtenhet som utestänger tvivel.⁵⁵

Vänder vi oss till Šestov med frågan hur människorna i denna värld anses kunna finna lycka och mening blir svaret därför: i följsamhet under förnuftets och etikens lagar, genom kunskap och dygder. Det är av egen kraft och med egna gärningar, inte genom Guds nåd, som de uppnår lycka och välgång. Enligt Šestov är detta en flykt undan ovisshet och godtycke in i de allmänna och oavvisliga sanningarnas förutsägbara och trygga värld. Människorna kan känna sig frestade att söka friheten bortom det logiskt och fysiskt möjliga, i ”intet”, dvs. Guds skapelses och uppenbarelseers livssfär, men de fruktar Guds fria vilja och ”intet” över vilket de inte utövar någon makt. Ur denna fruktan uppstod den spekulativa filosofin som tillsåg att ”intet” upphörde att existera och förvandlades först till nödvändigheten, därefter till det etiska och det eviga.⁵⁶

Om den stora massan av människor fruktar en tillvaro utan förnuftets vägledning, varför skulle dessa människor, som Šestov kallar alldagliga och medelmåttiga, söka en egen sanning i stället för att inrätta sina liv i filosofernas lockande enhetliga, harmoniska, säkra och optimistiska värld? Det är i denna värld de har ”fast mark under fötterna”. Šestov anser att alla människor i regel mår bra, att de sällan plågas av smärta och oro och att de inte ”drabbas av fasor utan orsak”.⁵⁷ Berdjajev protesterar mot denna beskrivning av människornas verklighet.⁵⁸ Šestov förnekar dock inte den tragik i människornas liv som Berdjajev åsyftar: ”[...] мы с испугом и недоумением останавливаемся при виде уродства, болезни, безумия, нищеты, старости и смерти”.⁵⁹ Dessa fasor och detta lidande är, menar Šestov, en följd av de godtyckliga naturelementens meningslösa grymhet. Han utvecklar dock inte denna ståndpunkt utan nöjer sig med att uttrycka sitt ogillande över filosofernas påstående att människorna måste finna sig i att livets fasor och världens ondska inte kan utrotas. Hans intresse fokuseras på den tragik som upplevs av individen som ställer sig utanför systemet –

⁵⁵ Šestov synes referera till Plotinos (ca 205–ca 270), som hävdar att handlingens väsen är självbegränsning. Dess motsats är ”kontemplation och tänkande”. (A. V. Achutin, E. Patkosz, 1993, II 511).

⁵⁶ ”... samt till själva varat” borde fortsättningen lyda eftersom det är den rationalistiska ontologins slutledning alltifrån Parmenides (600–500-talet f. Kr.). Identiteten mellan tänkande och vara formulerades tydligt i dennes diktverk (A. Achutin, ”Kommentarer” (”Primečanija”), KEF 274; 286). Šestovs utläggning om Parmenides se till exempel AJ 351.

⁵⁷ JJV 294. (Min övers., LDE.)

⁵⁸ ”Нельзя сказать, как говорит Л. Шестов, что ’все люди обычно чувствуют себя хорошо’. Так думает он о людях обидности, т. е. о большинстве людей. И это самое несправедливое из всего им написанного. Не нужно читать трагедии Эсхила и Софокла, Шекспира и Достоевского, чтобы почувствовать глубокий трагизм жизни. Судьба огромного большинства людей непереносимо трагична и мучительна... Большинство людей живет в страхе и ходит над бездной”. (N. A. Berdjajev, ”Drevo žizni i drevo poznanija” i Put’, 18, 1929, 96.

⁵⁹ GA 45. ”[...] vi blir förskräckta och villrådiga vid åsynen av vanskaphet, sjukdom, vansinne, fattigdom, ålderdom och död”. (Min övers., LDE).

den värld som behärskas av förnuft och moral och som är "[...] падение и притом самое страшное и пагубное, какое только может себе вообразить человек".⁶⁰

1.2. Den andra världen (autenticitet)

1.2.1. Epistemologin

Šestov ställer mot den här världens rationalism först sin antirationalistiska filosofi, tragedins filosofi, och, under den senare, religiösa fasen av sin skapargärning, sin irrationella filosofi, den bibliska. Tragedins och trons värld är den andra världen i hans tänkande. Tragiken överges inte i Šestovs religionsfilosofi men istället för förtvivlan och hopplöshet öppnas en möjlighet för människans frigörelse genom tron på en absurd Gud.⁶¹

Den andra världen är, menar Šestov, en värld utan traditionella metafysiska grundvalar. Världen utgörs inte av ett urämne, materie, form eller orsak och verkan. I likhet med Nietzsche finner Šestov att världen i grunden är levande kaos, som döljer sig bakom den för människan förnimbara verkligheten. Den motsvarar Kants *Ding an sich* och ligger nära Schopenhauers uppfattning om världen såsom blind, obändig vilja.⁶² Kaos är för Šestov liktydigt med livet och dess främsta egenskap friheten, medan ordning och kosmos innebär ett förnekande av dessa. Slumpen – det oväntade, nyckfulla och plötsligt inträffade – härleder Šestov ur kaos. Ordet "kaos" kommer av grekiskans *chaos*, som betecknar den omätliga rymden före världens skapelse, en formlös massa ur vilken den ordnade världen, kosmos, uppstod. Šestov ignorerar begreppets evolutionära innebörd; för honom är det oordnade kaos en permanent företeelse.

Hur skall man då förklara den motsättning som synes föreligga mellan Šestovs tes om kaos och hans anslutning till skapelseberättelsen? Den senare vittnar om, säger han, att Gud skapade världen av intet. Enligt grekernas uppfattning om hur världen uppstod ges kaos företräde framför gudarna och är ursprunget till de allmängiltiga lagarna, som binder både gudar och människor. Uppenbarligen insåg Šestov att han måste placera Gud över kaos. Därför betonar han Guds makt före dennes planmässiga och på ordning inriktade skapargärning. Medan Nietzsche ansluter sig till den grekiska uppfattningen och låter kaos föregripa gudarna, ger Šestov sålunda Gud företrädet, "vars makt framträder just i detta kaos, som är källan till grundlöshet och absurditet".⁶³

⁶⁰ KEF 186; 186: "[...] själva fallet och till råga på allt det mest skrämmande och fördärvbringande fall, som en människa överhuvud taget kan föreställa sig".

⁶¹ Som jag nedan återkommer till är tron vanvett och kan inte nås genom förnuftet. Gud, som skapade allt av intet och utför under är absurd. Ordet är här synonymt med "irrationell" – förnuftsvidrig, orimlig.

⁶² Sawicki, 2000, 16.

⁶³ Ibid., 21.

Eftersom världen är kaos kan filosofins syfte inte vara att beskriva verkligheten med hjälp av logiska tankekonstruktioner. Dess uppgift är att skapa en filosofi inriktad på livets avgörande ögonblick – de gränsöverskridande, av irrationalitet och absurditet präglade situationerna. Šestov skriver: "[...] философия должна бросить попытки отыскания veritates aeternae. Её задача научить человека жить в неизвестности – того человека, который больше всего боится неизвестности и прячется от нее за разными догматами. Короче: задача философии не успокаивать, а смущать людей".⁶⁴

Šestovs kunskapssyn är pluralistisk. Tillvaron uppvisar en oändlig mångfald som omöjliggör försök att rätt förstå verkligheten och människorna: "[...] известный, т.е. привычный мир в достаточной мере непонятен, так что добросовестность требует признать непонятность основным предикатом бытия".⁶⁵

Det av Šestov sålunda definierade tänkandet kan kopplas till medvetandets irrationella sida och individens vägran att foga sig. Dostoevskijs källarmänniska i *Anteckningar från källarhållet* [*Zapiski iz podpol'ja*, 1864] ger på sitt speciella sätt uttryck för detta. Källarmänniskan upplever att han inte hör hemma i 1800-talets värld av okomplicerade handlingsmänniskor. De är handlingskraftiga därför att de är "karaktärlösa" och "inskränkta". Dessa människor brukar öppet ge upp framför förnuftets och samvetets lugnande mur.

Att kunskap är en del av verkligheten innebär för Šestov att den är relativ och obeständig. Vad som är korrekt kunskap växlar från person till person och för en och samma person med hänsyn till tidpunkten och synvinkeln ur vilken verkligheten betraktas. Kunskap omfattar därför mer av verkligheten än den spekulativa filosofins kunskapsteoretiska absolutism – den är paradoxal och absurd. Den av Šestov sålunda definierade kunskapen kräver mer tankemöda av subjektet och har som ideal en "epistemologisk subjektivism".⁶⁶ En genomförd sådan kunskapsrelativism återupprättar den av förnuftet förslavade individen. Denna sanna kunskap kräver ensamhet. Delges den andra människor förfalskas den och friheten går förlorad. Šestov gör dock delvis avsteg från grundsatsen att individuella sanningar inte kan kommuniceras. En "andlig vägledning" är önskvärd som består i att hjälpa en medmänniska att utstå olyckor, ovisshet, ensamhet och andra prövningar: den som har lärt känna fåfängligheten hos alla färdiga vägar till sanningen kan för nybörjaren vara till stöd och tröst.⁶⁷ Men endast då. När

⁶⁴ GA 22. "[...] filosofin bör ge upp försöken att söka veritates aeternae. Dess uppgift är att lära människan att leva i ovisshet, den människa som framför allt fruktar ovisshet och gömmer sig för denna bakom olika dogmer. Kort sagt: filosofins uppgift är inte att lugna människorna utan oroa dem". (Min övers., LDE).

⁶⁵ SH 291–292. "[...] den kända, dvs. den invanda världen är såpass obegriplig, att man ärligt talat måste tillstå att det obegripliga är tillvarons grundelement". (Min övers., LDE).

⁶⁶ Sawicki, 2000, 37, 59.

⁶⁷ SF 318; 286.

hon väl erfar ”avgrundsdjup förtvivlan” och ”ensamhetens fasa och köld” har hon inte behov av någon filosofi. Kvar finns intet. Detta intet kan emellertid utgöra startpunkten för något fullständigt nytt och annorlunda i förhållande till hennes tidigare tillvaro.

Ett karakteristiskt inslag i Šestovs antirationalistiska epistemologi är hans påstående att sanningen skall sökas i det oklara, dunkla och fördolda.⁶⁸ Descartes’ *Claire et distincte* förintar sanningen. Šestovs ståndpunkt står i strid med den hävdvunna uppfattningen att sanningen uppenbarar sig där förnuftets ljus framträder; kunskap uppstår när den mörka och dolda verkligheten belyses. Mörkret stänger ute nödvändigheten och öppnar för det omöjliga.⁶⁹ Det kan noteras att det här snarare handlar om en teologisk sanning än om en filosofisk, då ”religiösa sanningar till sin natur inte framträder i klarhetens och tydlighetens skepnad, utan är höljda i hemlighetens mörker”.⁷⁰

I *Stora högtidsaftnar* [*Velikie kanuny*, 1912] går Šestov till ännu en ytterlighet i sökandet efter motdrag i kampen med förnuftet och naturlagarna. Djup kunskap äger de som uppvisar onormalt sjukdomsbetingat beteende: ”Эпилептики и сумасшедшие, может быть, знают такие вещи, о которых нормальные люди не имеют даже отдаленного предчувствия [...]”.⁷¹ Šestov återoppar den (i sitt motstånd mot förnuftet inkonsekvente) amerikanske psykologen och filosofen William James (1842–1919), som ställde frågan vem som ger oss rätt att hävda att normala människors erfarenhet och upplevelser bör utgöra enda underlaget och källan till sanningsenliga uttalanden. Šestov erinrar samtidigt om att denna fråga nära ett halvsekel tidigare på ett vida mer inträngande sätt togs upp av Dostoevskij.⁷² Författaren citerar i *Brott och straff* [*Prestuplenie i Nakazanie*, 1866] Svidrigajlov som hävdar att hallucinationer är fragment av andra världar. En frisk människa kan inte uppleva dessa. Men knappt har hon insjuknat, förrän det blir möjligt för henne att se en annan värld. Ju sjukare hon är, desto starkare är beröringen med den andra världen och när hon dör inträder hon omedelbart i den andra världen.⁷³

Den ryske författaren Venedikt Erofeev (1938–1990) gör gällande att Šestov här går i en fälla. Genom att förbinda det onormala med sjukdom och död, som öppnar vägen mot den andra världen och räddningen, river Šestov upp den försoning med livet som han etablerar i sitt första verk – *Shakespeare och hans kritiker Brandes* [*Šekspir i ego kritik Brandes*, 1898].

⁶⁸ AJ 656. Šestov fäster särskilt avseende vid den roll som det oklara och dunkla spelar i Pascals och Luthers tänkande.

⁶⁹ Šestov skriver om Luther att han för sin tro, som för människorna framstår som vanvett, släcker alla ljus som lyser upp livets invanda vägar och kastar sig huvudstupa ner i evigt mörker. (SF 235; 213).

⁷⁰ Sawicki, 2000, 44. (Min övers., LDE).

⁷¹ SH 293. ”Epileptiska och vanvettiga människor kanske känner sådant som normala människor inte har ens den blekaste aning om [...]”. (Min övers. LDE).

⁷² Ibid; 440.

⁷³ Ibid., 325.

Det är, menar Erofeev, betecknande, att Šestov senare upprepar Euripides' (ca 484–ca 406 f. Kr.) ord: ”Кто знает, может быть, жить значит умереть, а умереть – жить”.⁷⁴ Euripides' ”förväxling” av liv och död finner Šestov även hos Platon (Sokrates). Erofeev förbiser emellertid här det faktum att kunskap och moral representerar för Šestov döden (efter dennes förstlingsverk). Den normala, rationellt tänkande människan ser i allmänhet inga problem med att skilja mellan liv och död. Men skulle hon om än endast för ett ögonblick ifrågasätta de allmänt och evigt förpliktande sanningarna blir Euripides' och Platons påstående relevant. ”Livet är kanske döden och döden livet”? är en fråga som den ”onormala”, irrationellt tänkande människan ställer. Denna formel bör, menar jag, tolkas så att det negativt uppfattade livet (de mångas liv, som styrs av förnuftet) är döden och den positivt uppfattade döden (de fåtaligas liv, som inspireras av döden) är livet (det autentiska livet).

I och med *Det grundlösas apoteos* [*Apofeos bespočvennosti*, 1905] inleder Šestov sitt aktiva motstånd mot naturens lagar. Han förklarar att ”fakta” och ”erfarenhet” har som kunskapsunderlag begränsad betydelse. Bortom en viss gräns kan förnuftet inte göra trovärdiga bedömningar: ”[...] факты в лучшем случае лишь сырой материал, подлежащий обработке или даже переработке и сам по себе не дающий ни знания, ни истины”.⁷⁵ Šestov håller med Kant, som hävdar att erfarenheten talar om för oss vad som är, men säger inget om att det som är är av nödvändighet.⁷⁶ Intrycken vi mottar från omvärlden omvandlas och bearbetas av våra själsliga funktioner – ”tinget för oss”; om ”tinget i sig” har vi ingen kunskap. Det är främst denna eftergift i skeptisk riktning som fått Kant att framstå som en kritisk tänkare.⁷⁷ Men, menar Šestov, Kant förpassade det förnuftsstridiga och det för människan irrelevanta till ”tinget i sig” och inriktade därmed åter tänkandet ”på den säkra, kejsrerliga väg, på vilken matematiken alltid gått”.⁷⁸

Den spekulativa filosofins utgångspunkt är att essensen går före existensen, vilket uttrycks i Descartes' *cogito, ergo sum* (jag tänker, alltså finns jag till) – den enda sats han inte kunde betvivla. Den har – detta är Šestovs oförtröttligt upprepade övertygelse – aldrig på allvar hotats. Men kunskap rättfärdigar inte varat, den tvärtom rättfärdigas av varat.

Hur skall då de förtryckande förnufts-sanningarna bekämpas? Källarmänniskan inser att slaget är förlorat om kampen förs med rationella argument. Han diskuterar med förnuftet

⁷⁴ Venedikt Erofeev, ”Ostaëtsja odno proizvol' ”, *Voprosy literatury*, 1975, (10),172. ”Vem vet, kanske att leva betyder att dö och att dö betyder att leva”. (Min övers.; LDE).

⁷⁵ *AJ* 318. ”[...] fakta är i bästa fall endast råmaterial, som måste bearbetas eller till och med omarbetas och som i sig varken ger kunskap eller sanning”. (Min övers., LDE).

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Gunnar Eriksson, Tore Frängsmyr, *Idéhistoriens huvudlinjer*, 1992, 138–139. Bland Kants verk bör här nämnas *Kritik der reinen Vernunft* och *Kritik der praktischen Vernunft*, som Šestov särskilt intresserade sig för, samt *Kritik der Urteilskraft*.

⁷⁸ *AJ* 345. (Min övers., LDE). ”[...]на тот верный, царственный путь [...], по которому от века шла математика...”.

genom att vara ironisk och sarkastisk. I synen på hur kampen bör föras mot förnuftet ansluter sig Šestov till den hållning som Dostoevskij låter källarmänniskan inta i detta verk och till Luthers uttalande ”det monster som människan måste döda för att kunna leva”.⁷⁹ Alla argument är rationella och existerar endast för att upprätthålla förnuftets anspråk. Därför skall dessa bemötas irrationellt utan hänsyn till logik, sakriktighet, sammanhang, konsekvens.

Anteckningar från källarhållet symboliserar, säger Šestov i *I Jobs vågskålar* [*Na vesach Iova*, 1929], som inget annat verk kritik av förnuftet: ”[...] если была когда-либо сделана ’Критика чистого разума’, то её нужно искать у Достоевского – в ’Записках из подполья’ и в его больших романах, целиком из этих записок вышедших”.⁸⁰ Šestov beundrade reservationslöst Dostoevskijs filosofiska geni. Samtidigt betraktade han de förklenande omdömen om hans privatliv som spreds av den ryske litteraturkritikern Michail Strachov (1828–1896) som sanna. Den polske författaren Czesław Miłosz (1911–2004) skriver att det var i överensstämmelse med Šestovs grundsatser att den senare betraktade sådana personer som källarmänniskan, Svidrigajlov, Ippolit, Stavrogin och Ivan Karamazov som Dostoevskijs språkrör och till och med i hög grad som självbiografiska porträtt. För Šestov var sinnesro suspekt, ty världen vi lever i predisponerar oss inte till detta. Han tycker bara om dem som likt Pascal söker under jämmer och klagan – ”cherchent en gémissant”.⁸¹

De ”tragiska” människornas kamp är ytterst en kamp mot samhället, som enligt Šestov verkar inom ramen för en överallt förpliktande syn på den historiska utvecklingen – historien åberopas vanligen som bevis för att mänskligheten utvecklas och blir alltmer skickad att lösa sina problem. Men, säger han, historien måste avspegla det som skett. Det finns samband mellan händelser. Dock visas ofta oförmåga att se frånvaron av samband och avbrott i de historiska förloppen. Att förstå historien förutsätter medvetenhet om att ofantliga områden av mänskligt liv för all framtid torde förbli höljda i dunkel.⁸²

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) trodde på människans inneboende godhet och skylldde hennes depraverade natur på samhället. I Dostoevskijs ”*Anteckningar från källarhållet*”, skriver den amerikanske filosofen Walter Kaufmann (1921–1980), ”kan det goda samhället inte rädda människan från fördärv; bokens inspiration är bland annat polemik med Rousseau och hela samhällsfilosofiska traditionen från Platon och Aristoteles via Hobbes (1588–1679)

⁷⁹ KEF 59; 59: ”bellua qua non occisa homo non potest vivere (’Чудовище, не убив которое человек не может жить’)”.

⁸⁰ IJV 42. ”Om det någonsin framförts ’Kritik av det rena förnuftet’ skall den sökas hos Dostoevskij, i ’Anteckningar från källarhållet’ och hans stora romaner, som helt utgått från dessa anteckningar”. Šestov ställer här Dostoevskij mot Kant. (Min övers. Och anmärkning, LDE).

⁸¹ Czesław Miłosz, ”Šestov eller Förtvivlans renhet” i KEF VI; VI. Michail Strachov tog i ett brev till Lev Tolstoj delvis avstånd från de synpunkter om privatpersonen Dostoevskij som han framförde i sin biografi om den ryske författaren (Boris Bursov, *Osobowość Dostojewskiego*, Warszawa 1983, 24–28, 630.) Till denna fråga återkommer jag till i fallstudien om Šestovs syn på Dostoevskij.

⁸² Se till exempel AJ 317–318.

och John Locke (1632–1704) till Jeremy Bentham (1748–1832), Georg, Wilhelm F. Hegel (1770–1831) och John Stuart Mill (1806–1873)”.⁸³

När Šestov under den filosofiska nivån diskuterade politiska händelser kunde han framstå som liberalt ”saklig”. Šestovs dom över första världskriget såsom fullständigt meningslöst var dock inte endast ett rationellt ställningstagande utan också uttryck för hans filosofiska övertygelse att talet om historiskt framåtskridande är en villfarelse.

Till skillnad från vad han ser som det traditionella tänkandets frihetsberövande logik, betonar Šestov människans potentialitet:

Не вернее ли думать, что наш разум есть только эмбрион, зародыш чего-то и что нам дано только стремиться, начинать – но не кончать? Что не материя, как учили древние, а именно душа существует потенциально, [...], что каждая из нас есть только некоторая ”возможность”, переходящая, но еще не перешедшая в действительность.⁸⁴

Šestovs attityd till människan är öppen och den sanning hans filosofi vill förmedla icke-förpliktande.

1.2.2. Etiken

Den traditionella etiken är, anser Šestov, en produkt av den rationalistiska metafysiken och kunskapsteorin. I hans tänkande berör etiken mera påtagligt än kunskapsteorin de existentiella frågorna. Šestov började därför sin filosofiska gärning med att studera den etiska problematiken.

Den depression som drabbade Šestov 1895 vände hans blick mot livets tragik – individuella livsöden, lidandet, sjukdomarna, döden. I hans tidigare litterära alster – artiklar och det första större arbetet *Shakespeare och hans kritiker Brandes* (1898) – är budskapet att man måste acceptera livet som det är och uthärda de olyckor det medför, ty de får människorna att växa moraliskt och andligt. Idéerna står inte i konflikt med livet – så kan exempelvis framtida generationers lycka ursäktas människors lidande i nuet. Verkligheten är förnuftig. Sin inställning till det ondas fostrande betydelse överger Šestov dock snart under

⁸³ Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York 1975, 13. (Årtalen mina anmärkn., min övers., LDE).

⁸⁴ *LIV* 158. ”Är det inte riktigare att tro att vårt förnuft endast är ett embryo, ett foster av något och att det är oss givet att bara sträva, att börja men inte sluta? Att det inte är materien, som man lärde i antiken, utan själen som existerar potentiellt [...], att varje själ endast är en ”möjlighet”, som blir men ännu inte blivit verklighet”. (Min övers., LDE).

intrycket av mängden av ständigt fler fador för vilka det inte kunde ges någon meningsfull förklaring. Det finns ingen objektiv mening med livet.

I Šestovs nästa större arbete efter *Shakespeare och dennes kritiker Brandes – Det goda i Tolstojs och Nietzsches lära. Filosofi och predikan* [*Dobro v učenii gr. Tolstogo i Nicše. Filosofija i propoved'*, 1900], ges ännu inte någon fylligare redogörelse för livets tragik. I stället utvecklas livstemat mot bakgrund av den hållning till livet som de två stora tänkarna intar. Ödet premierar dem i Tolstojs *Krig och fred* [*Vojna i Mir*, 1869] och *Anna Karenina* [*Anna Karenina*, 1876], som ger sig hän livet utan förutfattade meningar, medan de ”straffas”, som tar sin tillflykt till det ideala och det goda. Tolstoj blev dock senare själv offer för den traditionella etik, som stödjer sig på godheten och som enligt Šestov leder människan bort från sanningen och friheten. Medan Tolstoj enligt E. B. Mareeva betraktar den människa som fri som tjänar nästan, folket och Gud, anser Šestov att för Dostoevskij – till följd av hans erfarenhet av fängelse och straffarbete – frihet inte är självupppoffring utan godtycke.⁸⁵ Dostoevskij kritiserar dock på grund av sin moralism, till exempel hans fördömande attityd till Raskol'nikov i *Brott och straff* [*Prestuplenie i nakazanie*, 1866]. Nietzsche möter däremot Šestovs respekt för sin öppna hållning till livet och förakt för det goda, dygden och samvetet. Efter att först ha hyllat det goda och kosmos ådrog sig Nietzsche en sjukdom, som totalt förändrade hans livssyn: han gör nu klart att det goda överskuggas av det onda, som även drabbar dem som tjänar det goda. Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*, 1886 ser Šestov som en bekräftelse på vad Jesus säger i Bergspredikan, att Gud ”låter sin sol gå upp över onda och goda och låter det regna över rättfärdiga och orättfärdiga”. (Matt 5:45). Nietzsche framhårdar i sin hållning till livet som orättvist och grymt. Tolstojs ”det goda är Gud” blir hos Nietzsche ”Gud är död”. Men till sist återvänder också Nietzsche med sin idé om den undervisande och dömande ”Övermänniskan” till moralens skyddande lagar. Övermänniskan blir Nietzsches motsvarighet till det godas idé hos Tolstoj.

1.3. Tragedins filosofi

När Šestov ställde sig på Nietzsches sida bröt han det godas förbindelse med befrielsen. Än var dock tiden inte mogen för Šestovs förhoppningar om den paradoxala tron – den väg mot räddningen han anvisade gick endast via livets fador, som han beskriver i ”tragedins filosofi”. Det är en filosofi som söker det onormala, undantaget, i kontrast till den traditionella filosofins befattning med normen, det som enar.

⁸⁵ E.B. Mareeva, ”Tvorčestvo F.M. Dostoevskogo v zerkale filosofii L'va Šestova”, *Voprosy filosofii*, 2007, 153.

Den tragiska erfarenhetens dimension, som vi möter i Šestovs tänkande är enligt den polske filosofen Cezary Wodźiński uttryck för en formel, ”den mänskliga erfarenhetens källa”, som endast implicit förekommer i hans verk. I fenomenologin, från vilken den härstammar, har den en central funktion för att bestämma filosofins uppgifter. Begreppet innebär i grunden avståndstagande från abstrakta spekulationer och betonar i stället tänkandets förankring i erfarenhetsvärlden. I formeln ”den mänskliga erfarenhetens källa” betyder ”erfarenheten” att den är konkret och omedelbar jämfört med abstrakta tankar och begrepp, att den är dold och otillgänglig i människans vardag och att det är svårt att nå fram till den. ”Källan” är det ursprungliga, det som bestämmer innebörden av fenomenet ”människa”.⁸⁶

Šestovs existentiella ”tragedins erfarenhet”, vars filosofi han utvecklar i *Dostoevskij och Nietzsche. Tragedins filosofi* [*Dostoevskij i Nicše. Filosofija tragedii*, 1903] finner jag bekräftar Wodźińskis ”den mänskliga erfarenhetens källa”. Den ryske filosofen avfärdar den traditionella förklaringen att filosofin föddes som uttryck för människans förvåning över tillvaron. Filosofin uppstod, säger han, på grund av hennes fruktan för allt det ovissa, oväntade och slumpmässiga i tillvaron som orsakade lidande och smärta. För att jaga bort eller minimera fruktan i människornas liv skapades vetenskapen och de allmängiltiga sanningarna. Men filosofins utgångspunkt måste vara den enskilda, konkreta och unika människan i hennes sanna erfarenhetsvärld, när hon befinner sig i en djup själslig kris.

Den tragiska erfarenheten, är, förklarar Šestov, källan till den enda sanna filosofin, tragedins filosofi: ”Философия же есть философия трагедии”.⁸⁷ Tragedins filosofi bekänner sig till och beskriver allt det som är karakteristiskt för människans djupast upplevda verklighet, det vill säga allt som är gåtfullt och problematiskt, frånstötande och slumpmässigt, kortvarigt och godtyckligt, meningslöst och absurt. Det är en verklighet som för – vad Šestov kallar – ”medelmåttans” tänkande är omöjlig och inte existerar. Betecknande för tragedins filosofi är även att den inte undersöker motsägelser, utan lever av dessa, den utnyttjar symboler och metaforer och tar avstånd från abstrakta analytiska resonemang. Ur tragedins erfarenhet, som således är dold för vardagsmänniskan, uppstår allt verkligt skapande.

Endast människan själv kan finna en väg till frihet som är en sanning för henne själv. Denna väg är tragedins svåruthärdliga väg: ”Есть область человеческого духа, которая не видела еще добровольцев: туда люди идут лишь поневоле. Это и есть область

⁸⁶ Cezary Wodźiński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, 38–39.

⁸⁷ DN 464; 184. ”Filosofin är tragedins filosofi”.

трагедии”.⁸⁸ ”Tragedin, säger Šestov, är hopplöshet. Det finns i den inget stort eller vackert, endast det som är intigt och fult. Inga allmängiltiga och nödvändiga sanningar hjälper den människa som hamnat i hopplöshet. I stället söker de förgöra henne”.⁸⁹ Den människa som för alltid beträder tragedins område börjar enligt Šestov tänka, känna och vilja annorlunda.⁹⁰ ”När hon delger andra sina tankar, känslor och önsknings reagerar de med oförstående och fasa. De ser i denna människas plågade ansikte tecken på att hon är sinnessjuk, vilket ger dem rätt att ta avstånd från henne”.⁹¹

I tragedins erfarenhet återfinns människan således sina rötter, sitt oförfalskade jag. Tragedin uppstår i livets periferi och extrema situationer. Dess kännetecken är de som Šestov använder för att beskriva alltings grund, dvs. avsaknad av grund – *bespočvennost*: det plötsliga, det våldsamma, slumpen, hopplösheten, meningslösheten och ensamheten. Dessa bestämningar, kan man invända, indikerar tvärtom att det som Šestov vill kalla det grundlösa utgör det mänskliga livets ontologiska grund. Det förefaller som om han med begreppet det grundlösa dock avser en från rationalismens allmängiltiga sanningar avskalad verklighet, som är den andra världens verklighet.

Den tragiska människan har således inte någon förankring i den här världen. Hon förkastar sina tidigare värderingar, övertygelser och förhoppningar. Hon hamnar i total ensamhet i förhållandet till samhället och medmänniskorna:

Но поразительно: когда человеку грозит неминуемая гибель, когда пред ним раскрывается пропасть, когда уходит последняя надежда, с него внезапно снимаются все тягостные обязанности к людям, человечеству, к будущему, цивилизации, прогрессу и т. д., и взамен всего этого предъявляется упрощенный вопрос об его одинокой, ничтожной, незаметной личности. Все герои трагедии – ’эгоисты’.⁹²

⁸⁸ Ibid., 327;15. ”Det finns områden av den mänskliga anden som ännu inte nåtts av några frivilliga: dit går människorna bara av tvång. Detta är också tragedins område”.

⁸⁹ AJ 492. (Min övers., LDE).

⁹⁰ Det som allmänt anses vara högt och lågt, gott och ont, rätt och orätt, eftersträvansvärt och inte eftersträvansvärt har, menar Šestov, ingenting med sanningen att göra. Som exempel på hur djupt rotade dylika värderingar är återoppar Šestov evangeliet i Nya testamentet, där Jesus rangordnar människorna: ”Många som är sist skall bli först, och många som är först skall bli sist”. (Matt 19:30). Šestov ställer sig frågan varför Jesus gör detta, han som lärde människorna att förakta rikedom, ära och hedersbetygelser och som gav allt detta till kejsaren. Men evangeliet hade inte kunnat uppfylla sin historiska mission utan löften om belöningar. Människan vill vara förmer än sin nästa. ”Христос знал, что от всего могут отказаться люди, только не от права первенства, от превосходства перед своими ближними [...]”. (SH 313).

⁹¹ DN 15; 327.

⁹² Ibid., 396–397; 100–101. ”Men konstigt nog – när den oundvikliga undergången hotar människan, när avgrunden öppnar sig inför henne, när hon har förlorat sitt sista hopp – faller plötsligt alla hennes tunga förpliktelse, i relationen till alla människor, till mänskligheten, framtiden, civilisationen, framåtskridandet osv., och i utbyte mot allt detta framträder frågan om hennes ensamma, obetydliga och ordinära personlighet. Alla hjältar i en tragedi är ’egoister’ ”.

I *Dostoevskij och Nietzsche* är jämfört med *Det goda i Tolstojs och Nietzsches lära* rollerna ombytta; även om Nietzsche ägnas betydande utrymme är det nu Dostoevskij och dennes *Anteckningar från källarhållet* som främst inspirerar Šestov. Han – liksom Vasilij Rozanov (1856–1919), som framförde samma påstående före honom – betraktade detta verk som Dostoevskijs främsta. Men så representerar det också något alldeles nytt i filosofin och den sekulära litteraturen. Vad vi enligt Kaufmann här möter är en exempellös hyllning till individualiteten, som varken är retuscherad, idealiserad eller helig. Söker man något liknande får man gå till de kristna författarna Augustinus och Pascal även om olikheterna är ojämförligt större än likheterna. Det är just i kristendomen man mot bakgrund av arvsynen först finner ett frossande i människans fördärvliga natur och den mörka sidan av hennes inre.⁹³ Dostoevskij med sin ovanliga djupsinnighet tillhör, anser Šestov, de få som begåvats med ett andra seende, det nya, annorlunda sättet att se och tänka. Det är dock först genom *Anteckningar från källarhållet* som Šestov gör denna upptäckt. Han finner att Dostoevskijs senare större arbeten präglades av detta verk.

Men Erofeev menar att tragedins moral, i vilken förtvivlan och egoismen är drivna till sin spets, karaktäriseras också av att humaniteten hos människan övergår i grymhet.⁹⁴ I Šestovs ”omvända” tolkning är dock Raskol’nikov med sin hållning bortom gott och ont ingen mördare; han begick aldrig något brott i ordets konventionella betydelse.⁹⁵

I tragedins filosofi intar döden en förgrundsställning såsom den största tragiska händelsen i människans liv. Den kan, säger Šestov, alls inte förlikas med det alldagliga. Döden är det mest onaturliga och gåtfulla som försiggår omkring oss. Den spekulativa filosofins försök att reflektera över döden upplevd utifrån tenderar att avdramatisera den. Modern vetenskap tillåter inte att människorna fruktar döden och kräver av dem att de betraktar döden med jämnmod. Men en döende människa upplever, säger Šestov, ”ensamhet, övergivenhet, ogenomträngligt mörker, kaos, avsaknad av framtidsutsikter, fullständig ovisshet...”.⁹⁶ Enligt den ryske filosofen förnekar Platon dödens tragiska och absurda karaktär av att vara en högre, gudomlig verklighetsfär när han hävdar att filosofi är begrundan och själens samtal med sig själv. Šestov tar emellertid fasta på det häremot stridande påstående som den grekiske filosofen faller, att filosofi är förberedelse för döden och döendet. I detta påstående, menar han, kommer svårigheten till uttryck att finna uttömmande och adekvata ord för det som man anser sig ”veta”. Ord hindrar människan att närma sig livets och dödens yttersta hemlighet,

⁹³ Kaufmann, 1975, 13.

⁹⁴ Erofeev, 1975, 172.

⁹⁵ DN 81, 82; 381, 382.

⁹⁶ (Min övers., LDE). *LJV* 138. ”одиночество, оставленность, непроглядная тьма, хаос, невозможность предвидений и полная неизвестность...”.

som uppenbarar sig endast för den som behärskar det envisa tigandets konst. Ty filosofin börjar där människan upphör att tala med andra och med sig själv.⁹⁷

Den tragiska erfarenheten och filosofin innebär en ny dimension av tänkande, emedan föremålet för tänkandet styr tankeaktens natur och inte tvärtom.⁹⁸ Hur långt ifrån det överlagda, logiska tänkandet som Dostoevskijs och Nietzsches sätt att tänka befinner sig, beskriver Šestov som följer: ”У Ницше же мыслить значит терзаться, мучиться, корчиться в судорогах. У Достоевского, если помните его романы, тоже никто из героев не размышляет по правилам логики: везде у него неистовства, надрывы, плач, скрежет зубовой”.⁹⁹

Vilka är då enligt Šestov de andra företrädarna för tragedins filosofi? De har inte alltid varit filosofer, exempelvis Abraham och Job. Av avgörande betydelse är de dramatiska upplevelser tragedins tänkare haft, som placerar dem – liksom Šestov själv – i en annan kategori än mängdmänniskorna. Abraham erhöll av Gud den obegripliga uppmaningen att offra sin son, Job drabbades oförskyllt av olyckor. Pascal led under nästan hela sitt liv av sjukdom, Luther sökte i förtvivlan Gud, Kierkegaard bröt av oövervinnliga psykologiska orsaker förlovningen med sin fästmö. Dostoevskij, återigen, förvisades och genomgick en själslig omvälvning, Tolstoj förde en livslång kamp med sig själv och sin dödsångest. Nietzsche, slutligen, drabbades av obotlig sjukdom och sinnesförvirring.¹⁰⁰

Šestov hävdade att tragikens filosofer inte är till för sina läsare. Han ger här uttryck för och föregriper i viss mening Michail Bachtins 1929 lanserade teori om polyfonin i Dostoevskijs romaner.¹⁰¹ Hjältarna framträder i dessa som gentemot författaren självständiga aktörer. De är inbegripna i dialoger med varandra, med författaren, berättaren och läsaren. Men framför allt är den enskilde hjältens röst dubblerad av en andra röst i den dialog som han för med sig själv. Repliken i Dostoevskijs romaner kan i huvudsak inte ses frikopplad från denna inre dialog eller kamp. I den ena röstens (replikens) höjda tonläge eller intensitet kan graden av den andra röstens motstånd avläsas. För Bachtins Dostoevskij och för Šestov är sanningen

⁹⁷ SF 85; 76–77.

⁹⁸ Wodziński, 1991, 44–45. Till skillnad från litteraturen i gemen kännetecknar enligt Šestov skapandet av intet Čechovs hjältar. Detta tema utvecklar den ryske filosofen i *Begynnelse och slut*.

⁹⁹ DN 436; 149–150. ”Att tänka var för Nietzsche liktydigt med att sönderslitas, torteras, dras samman i kramper. Inte heller hos Dostoevskij, om ni kommer ihåg hans romaner, tänker någon av hjältarna efter logikens regler: det handlar ständigt om ursinne, utbrott, gråt, tandagnisslan”.

¹⁰⁰ Som vi senare skall se var den dramatiska händelse som förändrade Dostoevskijs liv enligt Šestov (som stödjer sig på dennes egna uttalanden från 1873) inte dödsdomen som förvandlades till förvisning, utan ”det andra seende” Dostoevskij förvärvade efter hemkomsten från arbetslägret i Sibirien.

¹⁰¹ Se M.M. Bachtin, ”Problemy tvorčestva Dostoevskogo” i *Sobranie sočinenij*, II, Moskva 2000, 16–17, 20 och Vjačeslav Ivanov, ”Borozdy i Meži” i *Sobranie sočinenij*, IV, Bryssel 1987.

inte någon given oföränderlig entitet – den får liv i dialogen och dör med den.¹⁰² Men i sättet att utnyttja mångstämmigheten som metod finns mellan Bachtins Dostojevskij och Šestov en viktig skillnad. Medan den förre jämnt fördelar rätten att tala, styr den senare agendan och avkunnar domar. Šestov uttrycker sympati och försvarar de upproriska och ställer till svars förtryckarna, alla dem som proklamerar den allmängiltiga och odiskutabla sanningen.

*

Med stöd i tragedins filosofi och som bihang till denna utvecklar Šestov sin antropologi. Šestov fokuserar här på människans splittrade jag. Raskol'nikov för en kamp inom sig. Å ena sidan säger honom hans inre röst att man inte får döda, å den andra att man inte skall lyssna på denna röst, att det tvärtom är möjligt att döda. Upprinnelsen till mordet är ytterst Raskol'nikovs ensamhet – han befinner sig i tragedins värld. Han är, tycks Šestov mena i *Dostoevskij och Nietzsche*¹⁰³, ett exempel på den konflikt, den tudelning av det mänskliga psyket som föreligger mellan människans intelligenta, rationella jag och hennes emotionella, irrationella jag. I sin analys av Šestovs filosofi förklarar Sergej Poljakov att det förra leder till anpassning, det senare till uppror. Anpassningen ligger sålunda på det medvetnas nivå och styrs av förnuftet. Motivet bakom upproret är individens känslö- och viljeliv. Endast tidvis, vanligen till följd av uppskakande tragiska händelser, tränger upprorsmotivet upp till den skapande medvetandenivån i form av ologiska och osammanhängande återspeglings av känslor, förnimmelser och upplevelser.¹⁰⁴

Man skulle, anser Poljakov, här kunna säga att Šestov föregriper den europeiska existentialismen, i synnerhet Sartres ”existentiella psykoanalys”. Sartre menar att den oss omgivande världen inte ger någon som helst vägledning hur individen skall förhålla sig i den ena eller den andra livssituationen och att förnuftets alla försök att finna en sådan hjälp är dömda att misslyckas. Människans medvetande är alltid kluvet mellan det föreliggande varat (*facticité*) och det transcendentala, dvs. strävan att överskrida jagets gränser. Därför spelar hon alltid en roll, hon lurar alltid sig själv när hon ignorerar de omedelbara impulsernas vägledning.¹⁰⁵

¹⁰² Martine Van Goubergen, ”Chestov en dialogue avec ses auteurs. Une approche bakhtinienne de Chestov”, *Cahiers de l’émigration russe*, 3, Paris 1996, 106–108. Enligt Bachtin var Vjačeslav Ivanov den som först upptäckte polyfonin i Dostojevskijs romaner. Ivanovs beskrivning utgjorde dock blott en ansats till den teori som till fullo utvecklades av Bachtin.

¹⁰³ *DN* 80, 81.

¹⁰⁴ Sergej Poljakov, *Filosofija Šestova. Opyt strukturno-istoričeskogo analiza*, Moskva 1999, 18.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 18–19. Enligt Sawicki skedde Sartres första kontakt med existensfilosofin genom läsning av Šestov och Berdjaev. Man kan dock knappast säga att Šestov direkt påverkade Sartre. (Sawicki, 2000, 253) Eugeniusz Grodziński konstaterar i stället att Sartre i viss utsträckning tog intryck av Descartes, Hegel och Kierkegaard men omvandlade deras tankar för att de skulle passa in i hans egen filosofi. (Eugeniusz Grodziński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969, 9–10).

Šestov hävdar att det är i djupet av tragedins (det grundlösas) område som friheten uppstår. Målet att utvidga gränserna för det möjliga och härmed förverkliga jaget som projekt förutsätter ju att allt som tyngt människan raseras och förstörs i ett tillstånd av hopplöshet och förtvivlan. Det är ur detta tillstånd – intet – som den av honom åsyftade skapande verksamhet genereras. Såsom ovan framhölls om Šestov, är det existentiella varat i världen inte ett passivt utan meningsskapande tillstånd, ett fritt medvetande, vars ”tillstånd i varje ögonblick bär prägel av ett odeterminerat kommande tillstånd”.¹⁰⁶

Här kan delvis skönjas en parallell till fenomenologins upprop ”tillbaka till tingen”, som är en beskrivning av föremål så som de omedelbart uppfattas av medvetandet, med andra ord en rensning av detta från förklarande ”barlast”.¹⁰⁷

Spänningen eller kampen mellan det intellektuella och det emotionella (irrationella) är grundläggande i Šestovs syn på människan. Poljakov betonar att Šestov inte ser dem som oföränderliga kategorier, då det mellan dem finns halvtoner och en komplicerad dialektik av övergångar och ömsesidiga förvandlingar. Konflikten mellan dem är ett faktum men är samtidigt ett oavvisligt villkor för att individen skall kunna utvecklas.¹⁰⁸

Människans förhållande till omvärlden förblir dock problematiskt. Hennes sociala miljö (och tilltro till förnuftets och naturens lagar) är bakgrunden till hennes alienation. Men även om motsättningen mellan individen och det allmänna (offentligheten) i Šestovs verk är central, är den ändå inte allenarådande. Šestov kan ta ställning mot politiskt förtryck och avråder inte människorna från att engagera sig i samhället. I filosofisk mening berövar politisk verksamhet dem dock deras individuella frihet.

2.4. Religionsfilosofin

Under 1800-talets sista år och de första decennierna av 1900-talet sker ett uppsving för det religiösa tänkandet i Ryssland, som engagerar poeter, filosofer och politiskt verksamma personer. Försök görs under denna period att förena filosofiska, sociala och estetiska problem med trosfrågor. Utmärkande för den framväxande religionsfilosofin är till exempel intresset för religiösa upplevelser, förhållandet mellan människan och Gud, trosakten och under vilka omständigheter den äger rum. Bortsett från att Šestov förkastade kyrkan som institution delar

¹⁰⁶ ”Egzystencjalizm”, *Wielka encyklopedia powszechna*, Warszawa 1963, 316. (Min övers., LDE).

¹⁰⁷ Mot fenomenologins reduktion korresponderar Šestovs existentiella reduktion, som utestänger förnuftets alla uttryck. Av betydelse här är den slutsats existensfilosofer drar av filosofen Edmund Husserls (1859–1938) tänkande att människan är medveten om sitt eget medvetande (varat i världen) samtidigt som detta är intentionellt inriktat på omvärlden (samlevnaden med andra människor), vilket gör människan invärtes splittrad. Fenomenologisk reduktion innebär avstående från varje slags bedömning av den objektiva verkligheten. Fenomenologins transcendentala reduktion betraktar kunskapssubjektet som ett ”rent” medvetande, inte som ett empiriskt, socialt och psykologiskt subjekt. (*Filosofovskij slovar*, I. T. Frolov, Moskva 1986, 505).

¹⁰⁸ Poljakov, 1999, 22–23.

han inte den religiösa rörelsens slagord om Rysslands mission i världen och uppfattningen om motsättningen mellan kristendomen och hedendomen.¹⁰⁹

Šestov anklagades – som vi närmare skall granska i avhandlingens kapitel ”Šestov: pro et contra” – för att vara skeptiker, pessimist och nihilist. Det är just för gudsalternativets innebörd av existentiell ångest som Šestov fick utstå så skarp kritik. I sitt brev till Šestov i slutet av 1923 eller början av 1924 skriver Berdjajev:

[...] Ты упорно не желаешь знать, что безумие Паскаля, как и апостола Павла, было безумием во Христе. Благодать ты превратил в тьму и ужас. Опыт ап. Павла, Бл. Августина, Паскаля, Лютера не имел ни малейшего смысла вне христианства [...]. Я вижу ”выход”. [...] ”Выход” и есть движение, безвыходность же есть кружение. [...] И ты, и Шлецер, и все люди вашего духа восстаёте против всякого, кто признаёт положительный смысл жизни.¹¹⁰

Brevet illustrerar Berdjajevs optimism och Šestovs misstro om mänsklighetens utveckling. För den förre började humanismen med Jesus Kristus, men många svårigheter och bakslag kom i dess väg. De kan, ansåg han, dock övervinnas och resultera i en ny, ”gudamänsklig” humanism.¹¹¹ Berdjajev betraktade världen som ond men sade sig tro på ”människan, hennes värdighet och högre kallelse, hennes skapande frihet”.¹¹²

Šestovs misstro menar jag är en följd av att han ser mänskligt liv som en existentiell tillfällighet och som i grunden är kaos. Sanningen kan därför inte nås genom människornas ansträngningar, den uppstår plötsligt, den är oförutsebar och obegriplig. I stället för att hoppas på en mänsklighetens kollektiva räddning nöjer sig Šestov med att skildra hur ett andra seende oväntat föds hos några få tragiska ”hjältar”. *I gängse mening* är Berdjajevs hållning positiv och Šestovs negativ.

Wodzińskis reaktion på Berdjajevs kritik i *Kunskap och räddning* [*Wiedza a zbawienie*, 1991] tycker jag är värd att återges. På två plan – det individuella (existentiella) och det

¹⁰⁹ Wiktoria Krzemiń, *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przelomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979, 6, 7, 8.

(*Filosofi i skuggan av ortodoxin. Ryska religiösa tänkare vid sekelskiftet 1800-talet till 1900 -talet*). Med Rysslands mission i världen avses uppfattningen att Ryssland skulle vara kallat att till andra länder sprida sin ”rena”, äkta kristendom. (Min övers. och komm., LDE).

¹¹⁰ BŠ I 286. ”[...] Du framhårdar i att inte vilja veta att Pascals och aposteln Paulus’ vanvett var Kristi vanvett. Du förvandlade nåden till mörker och förskräckelse. Paulus’, Augustinus’, Pascals, Luthers erfarenhet hade inte den minsta mening utanför kristendomen [...]. Jag ser en ’utväg’. [...] ’Utväg’ är rörelse. Hopplöshet är cirkelrörelse. [...] Både du och Schloezer och alla människor av samma anda är mot varje människa, som anser att livet har en positiv mening”. (Min övers., LDE).

¹¹¹ Anna Kudišina, *Ekzistencjalizm i gumanizm v Rossii: Lev Šestov i Nikolaj Berdjajev*, Moskva 2007, 85–93. Det här sagda pekar på en fundamental skillnad mellan Šestov och Berdjajev. Medan den förre förkastar världen, ser den senare en spänning mellan människans tro och förankring i kulturen som han hoppas skall kunna övervinnas genom en förening av den gudomliga sfären och människans timliga, jordiska tillvaro. Att människan kan nå Gud utan att samtidigt avstå från att leva och verka i världen är en ny tanke med avseende på den ryska religionsfilosofins förhållande till den ortodoxa kyrkan. (Krzemiń, Warszawa 1979, 8, 9).

¹¹² Linde citerar Berdjajev, 2010, 147. (*Samopoznanie*, Moskva 2008, 438.). (Min övers., LDE).

kulturellt-civilisatoriska – söker, menar Wodziński, Šestov en utväg ur krisen, en omvandling av den mänskliga naturen som endast låter sig göras genom att rådande perspektiv och strukturer övervinns. Människan skall från syndens tillstånd finna vägen tillbaka till sin förlorade oskuld. Syndafallet behöver inte vara oåterkalleligt. Var och en kan ställas inför det existentiella valet mellan Gud och förnuftet. ”Man kan inte, säger Wodziński, ”beskriva detta val med hjälp av motsatsparet ’negativt – positivt’, vilket gett upphov till olika misstolkningar och missriktade förebråelser från kritiker av Šestovs filosofi, som inte vill beakta detta förhållande”.¹¹³ Här skall, vilket ovan framgått, endast tilläggas att det bredare kulturellt-civilisatoriska perspektivet som Wodziński anlägger vid sidan av det individuella, reduceras hos Šestov till att slutligen konkret handla om individer.

Šestovs bibliska metafysik är, som bland andra Sawicki framhåller, grundad i främst Moseböckerna.¹¹⁴ Gud skapade världen av intet oberoende av de lagar som den spekulativa filosofin hävdar existerar före och över honom. Šestov omformulerar filosofins grunder. Filosofi är inte filosofisk rationalism, som ju är en följd av syndafallet, utan Bibelns existentiella tänkande *de profundis*. Gud är den levande guden, inte den spekulativa filosofins gud.

Teologen och filosofen Paul Tillich (1886–1965) som var verksam i Tyskland och USA, skriver att Bibeln berättar om Guds självuppenbarelse och människans sätt att motta den. Uppenbarelsen är aldrig allmän vilka universella anspråk den än må ha. Den är alltid uppenbarelse för någon och för en grupp i en bestämd miljö under unika omständigheter. Det gudomliga uppenbarar sig i en konkret fysisk och historisk verklighet såsom i dess mottagande av Bibelns skriftställare. Det är detta som är Bibelns religion.¹¹⁵

Bibelns människa är för Šestov en konkret, individuell och historisk människa i motsats till greken med sin spekulativa, distanserade livshållning. Tron engagerar individens hela person. Mötet mellan Gud och den troende människan är existentiellt. I hennes tankevärld har evigheten – om den inte avser Gud – jämfört med hennes dödlighet ingen framträdande plats. Hon är bunden till jorden och därför dödlig: ”[...] jord är du och jord skall du bli”. (1 Mos 3:19). För greken däremot kan intellektet befria människan från tiden och ge henne evigt liv.

I tragedins filosofi revolterar människan mot en värld som styrs av det nödvändiga – förnuftssanningar och empiriska fakta. Ingen mänsklig olycka är större än denna underkastelse. Under Šestovs senare religiöst präglade skapargärning får hans tänkande dock en ljusare framtoning. Människan behöver inte försmäktas i förtvivlan. Hon kan trots allt

¹¹³ Wodziński 1991, 158. (Min övers., LDE).

¹¹⁴ Se till exempel Sawicki, 2000, 276.

¹¹⁵ Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955, 3–5.

uppnå frihet, även om denna värld tycks så inrättad att den får befrielsen att framstå som omöjlig. Källan till hennes räddning, säger Šestov, är tron på Bibelns – Abrahams, Isaks och Jakobs – Gud. Dess grundförutsättning är den passionerade och ångestfyllda kampen mot logikens, moralens och den empiriska erfarenhetens ”nödvändiga” sanningar. Tingen står i själva verket under inflytande av Gud, för vilken allting är möjligt. Detta är kärnan i Šestovs religiösa filosofi. Mellan denna och den spekulativa filosofin är ingen försoning möjlig. Logik och vetenskap skänker trygghet och ro i sinnet, men är en dödlig fara för den mänskliga anden.

Det Šestov kallar det andra seendet mötte vi i kapitlet om tragedins filosofi. Han för nu in dimensionen tron som ”det nya tänkandet” i sin religiösa filosofi. Tron¹¹⁶ uppstår där förnuftet upphör. Det senare kan inte ge svar på religiösa och metafysiska frågor. Enligt Šestov, om i tragedins filosofi kunskap skall kunna rättfärdigas, måste dess utgångspunkt vara den enskilda människans existens, hennes subjektiva erfarenhet. Detta är kunskap också i biblisk mening. Den religiösa eller bibliska filosofins källa är, som hos den tragiska människan, bottenlös förtvivlan, som dock även är en ”kamp för möjligheten”.

Den religiösa sanningen står enligt Šestov att finna i det fördolda, i mörkret. Världen är som dess skapare outgrundlig. Om Bibelns existensfilosofiska karaktär vittnar enligt Šestov dess paradoxala och motsägelsefulla sanningar, såsom berättelserna om Abraham, Jesu under, apostel Paulus.

Ett sätt att se på bibelmänniskans existens är att tillmäta hennes val för eller emot Gud avgörande betydelse jämfört med frågan om människans dygder och laster, belöningar och straff.¹¹⁷ Šestovs absurda och paradoxala ”etik” ställs mot morallagen, som inkluderar Guds bud och vars kärna är det godas idé. Moralerna är en följd av syndafallet, som berövade människan friheten. Dygder och goda gärningar har för Šestov ett värde endast om de accepteras av Gud. Det goda är inte gott därför att det är gott utan därför att Gud kan anse att

¹¹⁶ Jag finner Wodziński's redogörelse för Šestovs religionsfilosofi värd att återges. I denna sammanställer han trons beståndsdelar, vilka Šestov rekonstruerat från den ”tertullianska traditionens” företrädares skrifter. Alla beståndsdelarna, skriver han, återfinns enligt Šestov i de bibliska berättelserna: ”Tron är besläktad med vanvett, dvs. det som från förnuftets eller sunda förnuftets synpunkt inte har någon som helst mening. Den är absurd och därför omöjlig att förstå eller tolka rationellt. Tron ger aldrig en känsla av visshet eller stabilitet, den känner inte självbelåtenhetens och lindringens sötna. Dess enda grund är den oändliga grundlösheten. Det exceptionella hos trons erfarenhet är att den äger rum bortom gott och ont, bortom sanning och falskhet. Tron är i intet fall en ersättning för kunskap, som den helleniserade kristendomen suggererar, den är inte heller ett slags kredit och kräver ingen yttre auktoritet, som den protestantiska teologin försöker visa. Den erfordrar inte bekräftelse eller motivering och söker inte bevis eller sin rätt. Tron är inte heller resultatet av människans fria vilja, den har karaktär av Guds gåva, som inte ges till var och en som söker den och försöker göra sig förtjänt av den. Inga förtjänster leder människan till tron, ty dess väsen är immoralism. Tron är en individuell erfarenhet, den inte endast inte tillåter någon annans närvaro utan också varje förmedling i kontakten med Gud. Denna erfarenhets individuella karaktär framgår av trons krav på ensamhet [...] Trosaktens ensamhet äger en tragisk dimension eftersom känslan av ensamhet i mänsklig mening ledsagas av medvetandet att människan överges av Gud uttryckt med psalmistens ord: ”Min Gud, varför har Du övergivit mig?” [...] Tron, som Šestov talar om, är oupphörligt sökande, en otillfredsställd tro, som föds ur ångest och lever i evig oro. [...] Att vara ständigt på väg är utmärkande för trons rörelse. Passionen att söka kännetecknar tron, inte förnuftet, som den rationalistiska traditionen velat göra gällande”. (Wodziński, 1991, 199–200, min övers., LDE).

¹¹⁷ Tillich, 1995, 44–45.

det är gott.¹¹⁸ Som exempel på paradoxens etik åberopar Šestov särskilt Bibelns berättelser om Abraham och Isak samt Job.

Om det goda finns i världen finns också det onda. Men, menar ju Šestov, frihet är inte att välja mellan gott och ont, utan att befria världen från ondskan: "[...] пока зло существует, нет свободы и всё, что люди до сих пор называли свободой было иллюзией, обманом. Свобода [...] истребляет зло, превращает его в ничто [...]".¹¹⁹ Friheten kan nås genom tron. Det lidande som det onda orsakar i en människas liv öppnar vägen till tron och befrielsen från ondskan. Den fallna människans sätt att förhålla sig till det onda är att försöka förstå och bortförklara det. Frågan om ondskans källa kan ställas, men Šestov anser inte att den kan besvaras. Sådana försök är uttryck för den rationalistiska uppfattningen att Gud är underkastad eviga lagar och sanningar.

Moralen har allmän karaktär. Mot denna ställer Šestov individens självständiga, personliga, paradoxala tro, det grundlösas tro, som hon uppnår genom kvalfullt avsked från livet i "allsamvaron". Hon kommer därvid i beröring med det förnuftsmässigt omöjliga. Det krävs mod för att avsäga sig allt det möjliga som givit henne trygghet och självtillit. För man en diskussion kring tron legitimeras förnuftets anspråk. Därför måste det förintas. Med modet som vapen utplånar människan förnuftssanningarna ur sitt medvetande.

Den förtvivlan människan upplever i kampen för det omöjliga är enligt R. M. Davison positiv: "[it] does compel a wholehearted acceptance of individual responsibility: if we do not save ourselves then we will go unsaved for in despair we have been abandoned as much by God as by the iron laws of history or any other notion which might have been supposed to preserve us from the necessity of doing something for ourselves".¹²⁰ Människan har ett personligt ansvar, dock betonar Šestov Guds nåd. I detta ligger ingen motsättning. Människan skapar själv förutsättningar för sin tro, som är hennes räddning, men det slutliga avgörande ligger i Guds hand. Guds nåd är en gåva till somliga, inte till alla. Sanningen kan, anser Šestov, endast sökas i livet som existens, i upplevelsen av den dolda guden (*Deus absconditus*). Šestovs utförliga beskrivning av den absurda trons människa kontrasterar mot den bild han tecknar av Gud, som är apofatisk, varmed menas att Gud inte kan tillskrivas egenskaper på samma sätt som man beskriver människan.¹²¹ I Bibeln finner vi visserligen

¹¹⁸ Šestovs etiska hållning har betecknats som moralisk nihilism. Sawicki hävdar häremot att Šestov inte ersätter den normativa etiken med en "anti-etik". Etiken är förpliktande i sociala sammanhang men saknar betydelse i den enskildes förbindelser med Gud. (2000, 58–59).

¹¹⁹ KEF 197; 196. "[...] så länge det onda finns, finns ingen frihet, och allting som människorna hitintills kallat frihet har varit en illusion, ett bedrägeri. Friheten [...] förintar det onda, förvandlar det till intet [...]".

¹²⁰ R.M. Davison, "Lev Shestov: An Assessment" i *Journal of European Studies*, 1981, 11:279, 291.

¹²¹ Den apofatiska (negativa) teologin är äldre än den katafatiska (positiva) teologin. I äldsta tider uttalade judarna inte namnet Jahve, eftersom detta ansågs vanhelga Gud. I den ryska ortodoxa teologin är Gud *Deus absconditus* utan mänskliga (antropomorfa) bestämningar. Också Berdjajev underströk behovet av apofasi, även om han utvecklade en gnostisk gudsfilosofi: Gud är inte allsmäktig då han inte råår på ondskan. (Sawicki 2000, 84).

talrika exempel på att Gud uppträder som person. Han och människorna samtalar med varandra. Men att Gud är dold innebär för Šestov att han är oåtkomlig för förnuftet. Šestov betonar särskilt starkt den apofatiska karaktären hos Gud i Gamla testamentet. Gud har få ”egenskaper”; han är det grundlösa och godtycket och befinner sig bortom förnuft och nödvändighet, bortom sant och falskt och bortom gott och ont: ”[...] Бог не знает добра и зла. Бог ничего не ’знает’, Бог всё творит”.¹²² Dessa beskrivningar är övervägande negationer, men Šestov beskriver Gud även med positiva bestämningar: honom tillhör friheten och allmakten (det senare attributet hänför sig dock till Guds handlingar, inte hans väsen). Gud är ”ahistorisk”, han kan låta det som skett inte ha skett och omvandla en sanning till en osanning.

För att nå Gud måste döden övervinnas, som ju är en följd av människans syndafall. Vi har sett att Šestov karakteriserar den spekulativa filosofins hållning till livets slut som en naturlag. Människan bör därför gå döden till mötes med jämnmod. Men, säger han, döden kan vi inte ha någon kunskap om. Den hör inte hemma inom den spekulativa filosofin utan är ett existentiellt-religiöst fenomen. Döden besegras tack vare tron, genom vilken människan når det tillstånd som rådde före syndafallet och kunskapen, då hon var odödlig och ingenting var omöjligt.

Trots att Bibeln befattar sig med frågan om själens odödlighet som uttryck för Guds förmåga att göra det omöjliga möjligt, ägnar Šestov detta ämne föga uppmärksamhet. En förklaring kan vara hans principiella avståndstagande från den kristna eskatologin som doktrin. Det förefaller också som om Šestov i denna fråga tar ställning mot de grekiska filosoferna, som anser att själen kan frälsa sig själv utan nåd och frälsning utifrån. Dessutom – och i överensstämmelse med sin inställning att kunskap och moral är synd – avvisar Šestov den traditionella filosofiska ståndpunkten att frågan om individens odödlighet beror på dennes sätt att leva.¹²³

Enligt Sawicki var den eskatologiska frågan i den gamla judiska traditionen aldrig något centralt problem. Gamla testamentet, särskilt de första böckerna, påvisar inte något direkt samband mellan tron på Gud och människans odödlighet. Tron är, hävdar Šestov, etiskt obunden och kan inte grundas i löftet om belöning efter döden.¹²⁴

¹²² AJ 501. ”[...] Gud känner inte det goda och det onda. Gud ’vet’ ingenting. Gud skapar allt”. (Min övers., LDE).

¹²³ Sawicki, 2000, 72–75.

¹²⁴ Ibid., 74. Jfr Marcus Ehrenpreis’ utläggning om eskatologiskt tänkande i den judiska traditionen: Mose och profeterna talade om judarnas långsiktiga ideella mål, ”obekymrade om mänsklig begränsning”, [...] ”ett program som fordrar ihärdig förberedelse och en utveckling, som ödesbestämt går framåt”. (Marcus Ehrenpreis, *Talmud. Fariseism, Urkristendom*, Uppsala 1933, 9–10). Religion och etik ingår här en förening: ”Avgörande är det liv man lever, [...] hur man utför sin livsgärning, hur man samlever med sin nästa, i vad mån man går ren härifrån, med rena händer och ren själ”. (Ibid., 24). I Hes 36:16ff (profeten Hesekeel) berättas om israeliternas ”synder och vidriga gärningar” (31) och Herrens avsikt att i sinom tid rena dem från deras synder.

Om människan kan frälsas endast genom tron, som enligt Šestov måste uppfylla kravet på frihet från kunskap, blir då människans frihet och Guds frihet inte identiska? Som Šestovs beskrivning av Gud visar, finns en ontologisk klyfta mellan Gud och människan. Men gör han inte gällande att människan, när hon befinner sig i det grundlösa tillstånd, själv blir gud? Med hänvisning till psalmistens ord om Kristus på korset, som förgäves åkallar Gud: ”Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?” (Ps 22:1), skriver Šestov: ”Бога нет, человек должен сам стать Богом, т. е. всё творить из ничего, и материю, и формы, и даже вечные законы”.¹²⁵ Att döma av citatet suddas skillnaden mellan Gud och människan ut. Bernard Martin tycks anse att detta är Šestovs avsikt: “[...] Through faith, he appears to have believed, man becomes – in an important sense – like God. For the man of faith, too, ‘all things are possible’, and this, according to him, is the operational definition of God”.¹²⁶

Sawicki gör däremot bedömningen att gränsen mellan Gud och människan av Šestov betraktas som fortsatt oöverstiglig. Šestov tog intryck av den ortodoxa teologins idé om att människan är kallad att bli som Gud (*theosis*). Men denna föreställning innebär inte hennes förgudning. Friheten erhåller hon genom Guds nåd, som en gåva av Gud. Vad Gud vill framhålla är den mänskliga frihetens skapande karaktär, inte strävan efter absolut herravälde eller gudomlighet. Gud vill samtidigt inte med sin frihet begränsa människans frihet; hon blir delaktig i Guds frihet. Sawicki tillägger att Šestov undviker varje beskrivning av hur han föreställer sig frälsningen. Ty varje försök att definiera den mänskliga frihetens förhållande till Gud är detsamma som att söka hjälp hos förnuftet.¹²⁷

Också min bedömning är att Šestov i intet fall kan anses ge uttryck för en tankegång som på ett liknande sätt som ovan väcker tvivel om rågången mellan Gud och hans skapelse. Att människan blir delaktig i Guds frihet innebär att endast Gud såsom allsmäktig äger absolut frihet; Šestovs uppfattning är att människan för sin frigörelse är beroende av Gud.

2.5. Šestov och förhållandet mellan filosofi och religion

Vi kan nu avrunda redovisningen av Šestovs tänkande med att försöka klargöra hans syn på förhållandet mellan filosofi och religion. Hur konsekvent håller Šestov fast vid sin tes att rationalismen bemäktigt sig filosofin?

Den rationalistiska filosofin i Europa har sina rötter i det antika Grekland. Därför ägnar Šestov stort utrymme åt att granska de grekiska filosoferna. Efter den äldsta grekiska filoso-

¹²⁵ *LJV* 237. ”Gud finns inte, människan måste själv bli gud, dvs. skapa allt av intet – materie, former och till och med eviga lagar”. (Min övers., LDE).

¹²⁶ Bernhard Martin, ”The Life and Thought of Lev Shestov” (Förord till hans översättning av *Afiny i Jerusalem*), Ohio 1966, 22.

¹²⁷ Sawicki, 2000, 86–87.

fins sökande efter sanningen bortom förnuft och kunskap blev dess nya uppgift att söka förklara och förstå verkligheten. Bakgrunden till denna förändring var enligt Šestov fruktan för ovisshet, obeständighet och kaos. Platon hade enligt Šestov svårt att förlika sig med tillvarons problematiska mångfald och oöverskådlighet. Han betecknade den som illusorisk och tog sin tillflykt till idéernas värld.¹²⁸ Att Gud enligt den rationalistiska verklighetsuppfattningen är underkastad förnuftets och etikens eviga sanningar belyser Šestov med Sokrates' påstående att Gud älskar det goda därför att det är gott, att det goda inte är gott därför att Gud älskar det.¹²⁹ Om, som Šestov hävdar, Sokrates grundlade filosofin som vetenskap, var Aristoteles den filosof som mer än någon annan utvecklade filosofins vetenskaplighet, det vill säga kunskap om det som är allmänt, nödvändigt och oföränderligt.

Inom ramen för rationalismens utbredning i Europa tillmäter Šestov den hellenistiska kulturens inflytande på kristendomen största vikt. Tvistens kärnfråga enligt den tyske teologen Adolf von Harnack (1851–1930), som Šestov citerar i *Sola Fide*, gäller: "[...] die Tugend oder die Gnade, die Moral oder die Religion, die ursprüngliche, unverlierbare Anlage des Menschen oder die Kraft Jesu Christi"¹³⁰ Kyrkan förenar enligt Šestov judisk tro och grekisk filosofi. Den ställde sig visserligen principiellt på Augustinus' sida och fördömde Pelagius men den senares lära fick enligt Šestov ändå avgörande betydelse i kyrkans verksamhet. Därmed kunde den fortsätta att hävda sitt innehav av *potestas clavium*. I samma verk citerar Šestov även den tyske teologen och filosofen Joseph Pohle (1852–1922):¹³¹

Wenn Christus also dem Petrus "die Schlüssel des Himmelreiches" übergibt so überträgt er ihm damit die Vollgewalt, in der Kirche Christi zu schalten und zu walten, in die Kirche einzulassen und davon auszuschliessen, alle Personen zu regieren und alle Sachen zu verwalten, Gesetze zu erlassen und aufzuheben, Strafen zu verhängen und zu erlassen, kurz die ganze Fülle königlich-richtlicher Gewalt über die ganze Kirche, d.i. über seine Mitapostel und die Gläubigen... Was immer aber Petrus in seiner Eigenschaft als oberster "Schlüsselträger" (claviger) tut, *das heisst Gott im Himmel gut*.

Katolicismen tog, säger Šestov, inte avstånd från den Heliga skrift men anpassade den till det som människorna krävde i sina liv. Den katolska kyrkan (och senare den protestantiska) mild-

¹²⁸ Šestov åsyftar Platons berömda grottlökelse. Enligt denna är de flesta människor fångar i vardagens sinnevärld. Ett fåtal utvalda individer, filosoferna, har dock förmåga att befria sig från denna värld, vandra ut ur grottans mörker och skåda den sannare och skönare idévärlden.

¹²⁹ *SF* 210; 232.

¹³⁰ *Ibid.*, 123; 136. Originalverk: A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1909–1910, 166.

¹³¹ *Ibid.*, 194–195; 214–215. Originalverk: Joseph Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern*, Paderborn 1911–1912, Bd III, 420–421.

rade sin hållning gentemot människorna. Som stöd för sin tolkning citerar Šestov den franske biskopen och författaren Louis-Victor-Emile Bougaud (1823–1888): ”A côté chaque dogme terrible il y a dans le catholicisme un second dogme qui l’adoucit, qui en rende la pointe moins pénétrante et moins dure. Et c’est par là que l’Église catholique ravit les âmes et les contient, les domine en les enchantant”.¹³² Kyrkan kunde således, sammanfattar Šestov, inte motstå det hellenistiska inflytandet – Gud och människorna erkänner förnuftets och moralens överhöghet.

Man kan fråga sig om skiljelinjen mellan förnuft och tro, mellan filosofi och religion är så skarp som Šestov kan tyckas hävda. Sarnowski menar att det dominerande perspektivet inom såväl filosofin som religionen är helheten (enheten), det universella. Också för religioner var ”målgruppen” i början människorna och samhället. Religionen hade därför genast en koppling till det moralisk-politiska området. Politisk maktutövning handlar om att av mångfald skapa enhet (enhetlighet), att underkasta de mångas vilja en enda vilja. Motsvarigheten inom religionen är Gud. Det blev tvunget att skilja mellan gott och ont, möjligt och omöjligt, vän och fiende. Enhetstanken förbinds även med det monoteistiska gudsbegreppet, som uppstod inom judendomen. Dess källa är påbudet att dyrka den osynlige Guden och förbudet mot avgudabilder (ett av de tio budorden, 2 Mos 20:3).¹³³

Religionens och filosofins förhållningssätt till helheten är visserligen olika. Medan religionen betraktar allt sedan äldsta tider som för alltid bestämt, anser filosofin tvärtom att inget är på förhand avgjort. Förvåning utgjorde dock början för både filosofin och religionen. En främmande makt trädde in i människans liv och framkallade hos henne först förvåning (förundran), sedan tro; hos religionen uppstod jämte förvåning även rädsla. I filosofin till skillnad från religionen ledde förvåningen till nyfikenhet och ett behov av att ställa frågor.¹³⁴ Šestov gör gällande att det tvärtom är (den existentiella) tron som ifrågasätter. Förnuftet kan inte betvivla sig självt och till stöd för sitt påstående åberopar han en rad tänkare från Aristoteles till Hegel och Husserl.¹³⁵

Šestovs ståndpunkt är enligt William Desmond dock oriktig. Den rationalistiska filosofin ställer i själva verket djärva frågor där den ”begreppsliga bekvämligheten” upphör.¹³⁶ Dialektik, skriver Platon i *Staten*, är konsten att ställa kloka frågor och ge kloka svar. Medan filosofin enligt Aristoteles är kunskap, som inte når längre än till den punkt där vetenskapen

¹³² Ibid., 219; 198. Originalverk: L-V-E, Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, t. IV, Poussielgue 1907, 298.

¹³³ Sarnowski, 1988, 23, 86–90, 107.

¹³⁴ Ibid., 23.

¹³⁵ “[...] reason ultimately is self-validating. [...] thought thinking itself is the absolute tribunal; there is nothing absolutely other to rational thought to which reason must submit”. (William Desmond, ”Philosophical Audacity – Shestov’s Piety” i *The Lev Shestov Journal* 2/1998, 46).

¹³⁶ Ibid., 45.

slutar, hävdar Platon att filosofin, det vill säga dialektiken, undersöker vetenskapens grunder, är kunskap om kunskapen, eller tänkande om tänkandet.¹³⁷

Achutins uppfattning om Šestovs syn på filosofin förtjänar här en mer fullständig redovisning. Han finner att det ryska ordet för förvåning, *izumlenie*, särskilt väl visar detta ordets innebörd. *Um*, som betyder förnuft och prefixet *iz* ur, från, av, indikerar att vi har att göra med ett tillstånd där förnuftet överges. I denna kontext har sedan Sokrates-metaforen att väckas ur en sömn använts för att beskriva den radikala filosofins reflekterande karaktär. Ställd inför rätta förklarade Sokrates att Gud kallat honom att ”väcka er alla”. Han antog att detta skulle framkalla deras vrede; de skulle döda honom och de skulle därefter tillbringa resten av sina liv med att sova. Sokrates är kanske Šestovs främste meningsmotståndare, men han begagnar sig flitigt av dennes metafor för att illustrera underkastelsen under förnuftet och behovet att ”väckas” ur detta, att finna en ”annan (andra) tankedimension”.¹³⁸ Achutin citerar Aristoteles’ ord om ”det evigt uppväckta förnuftet” och Plotinos’ (204–269) tal om den förnuftiga andens befrielse från kroppen som ett ”sannskyldigt uppvaknande” under det att en ande som befinner sig i en kropp sover sorglös. Filosofin börjar sålunda med ett uppvaknande, den provocerar ett uppvaknande till en värld bortom förnuftets begränsningar. Den är föremål för sin egen förvåning, vilket resulterar i slutsatsen att filosofin är gåtfull, mystisk, omöjlig.

Om Šestov menar att ”förvåning” är ett alltför abstrakt eller teoretiskt begrepp för att förklara filosofins ursprung, kan invändas att den filosofiska förvåningen har existentiella rötter i den grekiska tragedin, som Šestov inte ägnar någon som helst uppmärksamhet. Achutin hänvisar till Aristoteles, enligt vilken förvåning bryter en logisk och nödvändig process mot ett förtjänstfullt mål och på ett oväntat och paradoxalt sätt utmynnar i dess motsats.¹³⁹

Att Šestov enligt Achutin sällan uppmärksammar denna bidimensionella karaktär hos den filosofiska traditionen är emellertid inte rättvisande. Šestov tänjer enligt min mening i själva verket filosofins gränser, provocerar den att söka sig bortom sig själv genom att lyfta fram det tvivel framträdande företrädare för den spekulativa filosofin uttrycker i sina verk. Exempelvis ser Šestov att Sokrates underkastar sig ”utan knot demonens ingivelser”¹⁴⁰, att Platon förklarar att filosofi är övning i att dö¹⁴¹ och att Plotinos avslöjar att när hans själ befriar sig

¹³⁷ Sarnowski, 1988, 41.

¹³⁸ I till exempel epigrafen till kapitlet ”Gersimanskaja noč” citerar Šestov Pascals ord i *Le mystère de Jésus*: Jesus sera en agonie jusqu’à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. (*JV* 278).

¹³⁹ Akhoutine, 1996, 35.

¹⁴⁰ *SF* 66; 73. (Min övers. LDE). ”[...] безропотно [...] внушениям своего демона”. Demon (av gr.daimon) är i religion och folktro ett lägre, vanligen ont andeväsen.

¹⁴¹ *Ibid.*, 76; 85. (Min övers. LDE). ”[...] философия есть упражнение в смерти”.

från kroppen och utestänger allt yttre höjer han sig över allt som är förnuftigt och begripligt¹⁴²; Descartes menar att även de eviga sanningarna skapades av Gud¹⁴³ och Spinoza kunde vanhedra allt som av människorna ansetts heligt.¹⁴⁴

Det är denna generositet och denna respekt för sina meningsmotståndare som (med undantag för attityden till dessa i *Det grundlösas apoteos*) enligt Desmond utmärker Šestov och Nietzsche. När Šestov utforskar förhållandet mellan förnuft och uppenbarelse i syfte att ifrågasätta förnuftet gör han det från en position som oundvikligen ligger mellan de två. Traditionellt kan förhållandet mellan filosofi och religion beskrivas som den senares underkastelse under den förra, som en oförsonlig motsättning och som ett samförstånd mellan dem att inte inkräkta på varandras område.¹⁴⁵ Det synsätt Desmond presenterar, det metaxologiska, (av grek. *metaxu* = mellan) innebär sålunda ett närmande mellan filosofi och religion i en position mellan de två.

Šestov är lyhörd för filosofins potentiella mångstämmighet. En hemlig Gud kan ibland tala under gudlöshetens täckmantel och genom en mask av gränslös gudsdyrkan hör han en gudlöshetens röst. Nietzsche väcker Šestovs sympati genom sina angrepp på idealistiska och rationalistiska filosofer. Den gudlöse Nietzsche söker Gud. Šestov tonar ned hans hat mot uppenbarelseligionen. Att Dostoevskij enligt Šestov alltför lite framhäver trons irrationella ("idiotic") karaktär och i själva verket visar en förfärande gudlöshet får som följd att dennes hyllning till Gud får träda tillbaka till förmån för källarmänniskans hånfulla attityd till förnuftet. I Nietzsches och Dostoevskijs obskyra världar tycks Šestov vilja se den Gud som inte är idealismens Gud.¹⁴⁶

Det finns alltså enligt Desmond en tvetydighet hos Šestov, en tvetydighet han kanske inte kunde undvika. För att övervinna filosofin som en av syndafallets frukter måste han använda filosofin för att övervinna filosofin själv:

This is why he is so similar to Kierkegaard: Kierkegaard cannot defeat Hegel unless he becomes a kind of Hegelian; to defeat dialect we must become dialecticians; but to become dialecticians means that we are exiles from faith. To overcome the "sin" of philosophy we have to continue to "sin". So our search for God already opens up our kinship with those who make no bones about their godlessness, for instance, Nietzsche. To bring philosophy

¹⁴² *IJV* 391.

¹⁴³ *AJ* 319.

¹⁴⁴ *IJV* 69.

¹⁴⁵ Desmond, 1998, 49. Det förstnämnda synsättet är här av särskilt intresse. Vad Kant kallar "tro" är etik grundad i förnuftet, en lag förnuftet ger sig självt. Kants tro är inte Gud utan morallagen (det praktiska förnuftet). Hegel vänder på Kants resonemang: där tron slutar börjar förnuftet eller den spekulativa filosofin. Religionen underordnas dialektiskt förnuftet. (47, 48).

¹⁴⁶ *Ibid.*, 59.

and religion into closer dialogue is paradoxically to drive them apart, to risk the possible subversion of both or either. Alternatively, there may begin their conversion into a different community of being or reciprocity of spirit or mind.¹⁴⁷

Inget av Šestovs verk är, tillägger Desmond, skrivet enbart från den ena sidans ståndpunkt. Detsamma gäller för Augustinus, Thomas av Aquino, Luther, Hegel och Kierkegaard. De som rättfärdigar Athen eller Jerusalem är filosofer och enligt Šestov följaktligen offer för syndafallet. Den som är fri eller som återvunnit friheten har en tro som varken är Athens eller Jerusalems tro utan en tro bortom filosofi och religion, vilka är den fallna människans konstruktioner.¹⁴⁸

Vi kan således studera Šestov metaxologiskt i stället för att uppfatta hans filosofi i termer av uppenbarelsens underkastelse under förnuftet eller en dualistisk motsats dem emellan. Desmonds analys visar att förnuft och tro inte utesluter varandra i det att de öppnar sig för det de inte är, för det andra. Men även om så är fallet, behåller de det som konstituerar deras egenart, grunden för deras existens, det som i sista hand bestämmer vad som är förnuft och vad som är tro. Där går gränsen för Šestovs färd som filosofins följeslagare. Min läsning av Šestov visar genomgående att den motsättning mellan det mänskliga och det gudomliga som hans religiösa transcendens upprätthåller också är den gräns som filosoferna – om det överhuvudtaget sker – i regel endast överskrider sporadiskt och kortvarigt.

Vad kan som avslutning på detta kapitel sägas om källorna till Šestovs religiösa filosofi? Vi har konstaterat att han inte kan betraktas som bunden till någon konfession. Hans religiösa filosofi bygger på motiv i den unge Luthers tankevärld, på jansenismens (dess starka betoning av den övernaturliga nåden), ortodoxins och judendomens tänkande. Ingen av de nämnda lärorna ges företräde framför de andra.¹⁴⁹

Bland de idéer som är gemensamma för den ortodoxa traditionen och Šestovs filosofi bör framhållas den negativa inställningen till människans förnuft och den här världen. Utmärkande för dem båda är maximalismen i värderingen av målet för människans existens. I den ortodoxa versionen av den kristna frälsningshistorien är, som påpekats, människan förutbestämd att jämföra sig med Gud. Denna tanke spelar en viktig roll i Šestovs ”frälsningslära, även om den har karaktär av dold, outtalad premiss för hans bibliska

¹⁴⁷ Ibid., 63.

¹⁴⁸ Ibid., 66.

¹⁴⁹ Wodziński, 1991, 237.

filosofi”.¹⁵⁰ En annan betydande idé, som också nämnts ovan, är ortodoxins apofatiska motiv, som får genomslag i Šestovs bibelfilosofi. I synnerhet gäller detta motståndet mot att tillskriva Gud positivt formulerade egenskaper. Här skiljer sig Šestov för övrigt från den katafatiska inställning som utmärkte ”den ryska renässansens” religiösa tänkare.

Ytterligare ett gemensamt motiv är avsaknaden av skarpa skiljelinjer mellan filosofiskt, teologiskt eller religiöst tänkande, som vi dock även finner i den judiska traditionen.¹⁵¹ Man kan dock generellt inte visa på något klart och omedelbart samband mellan den senare och Šestovs bibliska filosofi. I den judiska Bibeln är Toran – de fem Moseböckerna, som inkluderar tio Guds bud – den viktigaste skriften. För judisk tro och judiskt levnadssätt har dessutom Talmud, som innehåller ”praktiska föreskrifter av kultisk och ritualistisk innebörd, religiösa ceremonier och bruk”, grundläggande betydelse.¹⁵² Šestov utgår i sin religiösa filosofi från Moseböckerna. Men man kan anta att han förkastade den av de judiska skrifterna betonade lagen, *chok*, som enligt dessa styr den naturliga och moraliska världsordningen.¹⁵³ Av lagen följer att Gud och Jesus till skillnad från vad Šestov hävdar inte utför under och att judendomen betonar moraliska gärningar, medan Šestov framhäver tron. Dessutom föds människan enligt judisk tro fri från synd. Synd beror på hennes återkommande misstag, på hennes ofullkomlighet. Šestov, däremot, menar ju att människan är behäftad med arvsynd. Här finns istället beröringspunkter mellan honom och kristendomen.

Šestovs dualism Aten och Jerusalem eller motsättningen mellan den grekisk-kristna och den judiska världen är sålunda inte så skarp som det kanske kan tyckas. Det enda verkliga beviset som talar för den šestovska religiösa filosofins samband med den judiska traditionen är uppmaningen ”åter till Bibeln” (detta gäller särskilt de fem Moseböckerna och berättelserna om Abraham och Job). Det bör enligt Wodziński understrykas att Šestovs sätt att uttyda Bibelns sanningar i utpräglad grad är oacceptabelt för både kristendomen och judendomen. Hans specifikt multikonfessionella bibliska tänkande hämtar inspiration från olika, ofta sinsemellan motstridiga, traditioner som han formar till en relativt enhetlig helhet.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Ibid., 238. (Min övers., LDE). Här kan erinras om vad som ovan noterats att apofasin kännetecknade redan den äldre judendomens gudsbild.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Angela Wood, *Judendomen*, Stockholm 1999, 19, 20. Ehrenpreis, 1933, 18.

¹⁵³ Ehrenpreis, 1933, 138.

¹⁵⁴ Wodziński., 1991, 239–240.

2. Šestov: pro et contra

Ryskt filosofiskt tänkande associeras i Väst främst med de stora ryska författarna. Verk av ryska filosofer är kända utanför Rysslands gränser, dock främst i filosofiska (religiösa) och litterära kretsar. I Sverige är Šestov mindre känd även om han översatts till svenska. Det är därför motiverat att han i avhandlingen närmare presenteras. Detta kapitel inriktas på yttranden och fakta som hänför sig till hans tänkande, levnadsförhållanden och personlighet. Det ansluter till det i inledningskapitlet redovisade sambandet mellan biografi och filosofi.

2.1. Šestov som person

Är existensfilosofer (författare) ”handlande subjekt”, såsom de beskrevs i inledningskapitlet, speglar deras filosofi till stor del deras livserfarenheter. Därför är kännedom om biografien viktig för förståelsen av deras filosofi. Gemensamt för de fem tänkare som Šestov analyserade är i hög grad att plågsamma personliga upplevelser – såsom svåra motgångar och dramatiska händelser – påverkade deras personlighet och lämnade avtryck i deras filosofi. Šestovs person och filosofi står däremot i bjärt kontrast till varandra.

Den ryske filosofen levde ett materiellt tryggt liv och försörjde sig och familjen samt anhöriga till denna.¹⁵⁵ Han underströk betydelsen av förnuft, logik och moral i *det praktiska livet*¹⁵⁶ och värdesatte vetenskapens landvinningar. Šestov förenade kravet på avskildhet för tänkande, studier och skrivande med ett djupt engagemang för familjen, anhöriga och vänner. Han umgicks flitigt och förde en mycket omfattande korrespondens med sina närmaste, anhöriga, filosofer och författare. Evgenija Gercyk (1875–1944) skriver om Šestov som

¹⁵⁵ För Šestov och andra udda tänkare med ringa eller ingen universitetsanknytning var en oberoende ekonomisk ställning en förutsättning för att bedriva filosofisk verksamhet. Frågan om förhållandet mellan ”fria tänkare” – med Schopenhauer och Kierkegaard som exempel – och universitetsfilosofin diskuteras av Georg (György) Lukács (1885–1971) i *Die Zerstörung der Vernunft*, Darmstadt 1962, 264–267. Båda filosoferna ringaktade universitetsfilosofin. Men hade de någon verklig grund att göra detta? Här fanns uppenbart ett problem. Kierkegaard satte stort värde på Schopenhauers filosofi men påpekade att det alltid är vanskligt att framlägga en etik som inte utövar någon makt över läraren. Det enda som enligt den danske filosofen skilde Schopenhauer från en professor var hans förmögenhet. Men Kierkegaard bestod inte själv provet: han medgav att hans svärmod och finansiella oberoende låg bakom hans beslut att bli skriftställare och att han i själva verket kände sig liten i jämförelse med sådana män, som kunnat utveckla en sannfärdig andlig existens i verklig fattigdom. Schopenhauers och Kierkegaards filosofi kulminerar, menar Lukács, i en rent innerlig, från världens alldaglighet bortvänd hållning, utifrån vilken de med djupt förakt ser ner på filosofins ”hantverkare” (professorerna, främst Hegel), varvid det visar sig att deras upphöjdhed inte har sin grund i själva etiken utan i deras finansiella oberoende. Resonemanget bör, anser jag, vara tillämpligt även på Šestov, som här knappast kan skiljas från Schopenhauer och Kierkegaard.

Det här sagda kan förtydligas och sammanfattas som följer: [...] ”Sartre has said, and Heidegger and Jaspers have said much the same: ’Existentialism must be lived to be really sincere. To live as an existentialist means to be ready to pay for this view and not merely to lay it down in books’. (Kaufmann, 1975, 47).

¹⁵⁶ ”Я говорю, конечно, не об обыкновенных житейских трудностях, при которых всегда два ума лучше, чем один.” (DN 401; 106). I brev till systemen Fanja ger Šestov henne rådet: ”Во всех практических делах приходится приспособляться к условиям и мириться с тем, чего устранить нельзя”. (BŠ I 242). ”Трудно и невозможно привыкнуть смотреть на то, как бьются близкие люди, и сознавать, что ничем им нельзя помочь...” (BŠ II 66).

person att han i umgänget med sig närstående människor aldrig intog en poserande eller litterärt undervisande attityd, vilket då var något sällsynt. Han var en aktivt omtänksam människa. Den ene kunde han lösa ut ur något fängelse, den andre skaffa en förläggare. Han kunde hjälpa till med pengar eller sätta sig in i familjetvister. Hela hans uppenbarelse utstrålade enkelhet och på samma gång storslagenhet.¹⁵⁷

För den hjälp Šestov gav fick han i rikligt mått tack och beröm. I ett brev från litteraturkritikern Michail Geršenzon (1869–1925) till Šestov läser vi:

Твое письмо подняло во мне столько чувств, что трудно писать. Прежде всего, твоя удивительная доброта, способность любить и помочь: разве только родной брат или жена чувствуют и делают то, что ты для меня. Ты таков, конечно, от природы; но эта твоя врожденная способность, конечно, углублена твоей философией – и это ее прекраснейший цвет...¹⁵⁸

Ivan Bunin (1870–1953), med vilken Šestov umgicks, ansågs vara en av de främsta kandidaterna till 1931 års nobelpris i litteratur. För att komma ifråga för detta krävdes att han före 31 december föregående år officiellt lanserades som kandidat. Bunin skrev till Šestov och frågade om han ville be Thomas Mann (1875–1955), själv nobelpristagare i litteratur och god kännare av Bunins verk, att rekommendera Bunins kandidatur. Šestov skrev omgående ett brev till Mann, som i sitt svar med all respekt för Bunin dock utpekade Sigmund Freud (1856–1939) som den enligt hans uppfattning värdigaste kandidaten till 1931 års nobelpris. Bunin tilldelades inte nobelpriset detta år men erhöll det 1933.

I sitt brev till Šestov gav Bunin uttryck för hans godhet, för hans engagemang i författarens ansträngningar att vinna nobelpriset i litteratur – ”за то прекрасное и столь лестное письмо, которое Вы послали Манну”.¹⁵⁹

Till sist återges utdrag ur två av de många brev familjen erhöll efter Šestovs död. Författarinnan Rachil’ Bepalova skriver:

Toute ma vie, je serai tourmentée par ce regret. C’est l’homme le plus noble que j’aie approché. [...] Лев Исаакович est – je ne puis prononcer ”était”- la noblesse même, aussi

¹⁵⁷ BŠ I 94. (Min övers., LDE).

¹⁵⁸ BŠ I 272. ”Ditt brev väckte hos mig så mycket känslor, som jag inte har ord nog att beskriva. Framför allt din beundransvärda godhet, din älskvärda hjälpsamhet. Jag antar att endast en egen bror eller hustru känner och gör det, som du gjort för mig. Du är naturligtvis sådan av naturen; men denna din medfödda förmåga är förstås fördjupad genom din filosofi – och detta är dess vackraste blomma...” (Min övers., LDE).

¹⁵⁹ BŠ II 62. ”[...] för det vackra och så smickrande brev, som ni skickade till Mann”. (Min övers., LDE).

bien dans la pensée que dans la vie, dans ses rapports avec les autres que dans ses rapports avec lui-même – noblesse qui, chez lui, venait des sources même de son être. [...]

J'éprouve un immense chagrin à l'idée que mon dernier travail sur lui a pu l'attrister et le décevoir.¹⁶⁰ Mais tel était mon respect pour Лев Исаакович que seule la vérité me semblait souhaitable, et nécessaire lorsqu'il s'agissait de lui. Car il n'était lui-même que désir et besoin et amour de la vérité.¹⁶¹

Det andra brevet sände chefen för institutet för orientaliska språk, professor Paul Boyer:

Retenu par une commission au ministère de l'Éducation nationale, je ne pourrai, à mon extrême regret, me rendre auprès de vous demain.

La mort de Léon Chestov est un deuil cruel pour la pensée humaine. L'originalité de sa philosophie, la haute dignité de sa vie, la distinction de son esprit lui marquent sa place entre Spinoza et Blaise Pascal.¹⁶²

2.2. Negativa omdömen

Med sitt skarpa fördomande av förnuft, kunskap och moral samt hyllning till dårskap och normlöshet väckte Šestovs filosofi reaktioner av oförståelse och obehag. Evgenij Lundberg skriver:

Л. Шестов тоже один из ”выпадающих” [...] известность его обусловлена, – кроме блестящего стиля, о котором говорили, чтобы не касаться существа писаний – тем что в начале своей деятельности он пользовался литературным материалом и прослыл среди интеллигентских читательских кругов остроумным критиком. Чем дальше от литературы в философию уходил, тем острее намечалось выпадание. Современники с трудом выносят чрезмерно беспокойных мыслителей.¹⁶³

¹⁶⁰ Det arbete Bespalova åsyftar är ”Chestov devant Nietzsche”, som kom att ingå i hennes bok *Cheminevements et Carrefours*, 1938. Om detta arbete säger Šestov till Fondane att det var tillägnat honom men handlade lika mycket eller mer om andra författare och filosofer: ”Книга Беспаловой появилась: о Мальро, Грине, Габриеле Марселе, Киркегарде и обо мне. Она написала предисловие, в котором мы все предстаем в одной перспективе: Мальро говорит... но Киркегард говорит, и т.д. Книга мне посвящена - я не понимаю почему. Габриель Марсель, напротив, восхищен ее работой о нем. Она должна была посвятить книгу ему, а не мне”. Фондан, 1982, (cit. i BŠ, II, 173).

¹⁶¹ Ibid., II 208.

¹⁶² Ibid., 207.

¹⁶³ Evgenij Lundberg, *Zapiski pisatelja*, cit. i BŠ I 77. ”L. Šestov är också en av dessa som ”fallit ur ramen”, vars ryktbarhet betingas – förutom av hans bländande stil, som man talat om för att undvika att beröra budskapet i hans skrifter – av att han i början av sin verksamhet använde sig av litterärt material och bland intelligenta läsare ansågs vara en skarpsinnig kritiker. Ju mer han gick från litteratur till filosofi, desto skarpare framträdde hans avvikelse från det allmängiltiga. Människor idag har svårt för alltför oroliga tänkare”. (Min övers., LDE).

Den oförståelse som visas Šestovs filosofi uttrycker Berdjaev som följer:

[...] темы Шестова и способ их разработки для большой дороги истории не нужны, это подземные ручейки, заметные и нужные лишь для немногих. Устроившийся в своем мирозерцании "позитивист" или "идеалист", скрепивший себя с универсальной жизнью, только пожимает плечами и недоумевает, зачем это Шестов поднимает ненужную тревогу.¹⁶⁴

För många var vad de uppfattade som Šestovs misstro mot utvecklingen och möjligheten att förbättra världen stötande. Den medmänskliga dimensionen i hans filosofi kommer endast till uttryck i försvaret av individer i extrema existentiella situationer; frågan hur människor kan skyddas mot till exempel individuellt och kollektivt våld intresserade inte Šestov, även om han privat visade sin avsky för kommunismen och nationalsocialismen, inte endast såsom system utan också för de övergrepp de begick.

Berdjaev hävdar att den "adomatiska" šestovska filosofin i själva verket lider av dogmatism och psykologisk schematism. Šestov uppställer psykologiska schemata och gör anspråk på deras allmängiltighet; att han exemplifierar med Nietzsche, Tolstoj och Dostoevskij anser Berdjaev visar att han söker övertyga sig själv och sina läsare.¹⁶⁵

Det går heller inte att komma ifrån, menar Berdjaev, att Šestov, trots att han angriper moralen, själv har en "moralistisk" inställning; han vill ersätta det alldagligas moral med en tragedins moral, trots att han hävdar att idéer inte behövs.¹⁶⁶

Jag finner antagandet inte orimligt att en människas avståndstagande från samhället skänker henne självtillfredsställelse och trygghet i medvetandet att hon själv har rätt och alla andra fel. Berdjaevs kritik ovan ser jag som ett försvar mot Šestovs invändningar om hans tänkandes anspråk på universell giltighet, till exempel idén om den nya människan, människan som gudamänniska (den nya humanismen, vilken utgår från Jesus Kristus, som personifierar det gudomliga och mänskliga); det "gudomliga är den nya 'andlighet' som humaniserar samhället och kulturen [...] "en religion av frihet, kärlek, barmhärtighet och en uttalad mänsklighet".¹⁶⁷

¹⁶⁴ Berdjaev, 1996, 468–469. "[...] Šestovs ämnen och sättet att behandla dem behövs inte i ett vidare historiskt utvecklingsperspektiv, de är underjordiska rännilar märkbara och behövliga endast för några få. Den, som i sin världsåskådning betraktar sig som "positivist" eller "idealist", sammanlänkad med det liv som gäller för alla, endast rycker på axlarna och begriper inte varför Šestov i onödan framkallar en sådan oro". (Min övers., LDE). Berdjaev anser dock att Šestovs filosofi är av stort värde, även om han kritiserar den.

¹⁶⁵ Berdjaev, 1905, 483.

¹⁶⁶ Ibid., 478.

¹⁶⁷ Kudišina, 2007, 85–87, 103–104. Kudišina citerar Berdjaevs *Samopoznanie*, Char'kov, 1998, 563. (Min övers., LDE).

Šestovs tolkning av både motståndare och meningsfränder uppfyller långt ifrån alltid vetenskapliga krav på objektivitet, eftersom han i deras uppfattningar läser in det som passar hans egna frågeställningar och syften. Denna kritik sammanfattas av Anatolij Achutin:

Parfois, quand Chestov parle des grands philosophes, son attention manifeste une sélectivité étonnante. Il se concentre sur les épisodes aimés, sur les citations, parfois sur des mots isolés et il ne semble accorder aucune importance au contexte, à la pensée qui se cache derrière les paroles et par laquelle elles subsistent.¹⁶⁸

Detta tillvägagångssätt diskuterade Berdjaev i samband med sin kritik av Šestovs ”psykologiska schematism” och sin egen plädering för ”psykologisk individualisering”:

И в Толстого, и в Ницше, и в Достоевского Шестов вкладывает самого себя [...], но писатели эти ведь гораздо сложнее, многограннее, и окончательной, полной ”правды о человеке” тут, быть может, и совсем нельзя добиться. [...] существуют трагедии, до которых люди дошли совершенно иными путями, не шестовскими.¹⁶⁹

Somliga kritiker har velat se Šestovs filosofiska gärnings speciella karaktär av oavlåtligt ifrågasättande och sökande som *en* förklaring till att de tänkare han utforskar endast skulle fylla en instrumentell funktion. Andra bedömare har funnit orsaken i hans sammansatta aktörsroll, att han på samma gång var filosof, litteraturkritiker och konstnär.¹⁷⁰

Till de kritiska kommentarerna om Šestovs filosofi skall läggas ytterligare en vanligt förekommande: att hans verk handlar om ett fåtal, kanske bara ett tema, som varierar ”i det oändliga”, att han behärskas av en enda tanke, en enda häftig lidelse. Denna kritik har fått ett ”klassiskt” uttryck i Albert Camus’ ord att Šestovs verk har en ”beundransvärd enformighet”.¹⁷¹ Camus betonar här grundtemat i Šestovs tänkande, som genomtränger hela hans filosofiska gärning. Emellertid ger den ryske filosofen det ett mångfacetterat uttryck; Desmond framhåller Šestovs bredd: ”Shestov’s themes are many: the critique of moralism,

¹⁶⁸ Anatole Akhoutine (Anatolij Achutin), ”Chestov et la philosophie”, *Cahiers de l’émigration russe*, 3, Paris 1996, 30. En utförlig redogörelse för olika kritikers (N. Berdjaev, B.de Schloezer, G. Adamovič, N.V. Motrošilova, M.O. Geršenzon) hållning till ”šestovizacija”, Šestovs benägenhet att låta de tänkare han studerar ge uttryck för hans egna tankar och bedömningar, ges av Valevičius, 1993, 53 och 126–129. Se dessutom till exempel Czesław Miłosz, ”Sjestov eller Förtvivlans renhet” i *KEF* III; III, N.V. Motrošilova, ”Parabola žiznennoj sud’by L’va Šestova”, *Voprosy filosofii*, No 1, Moskva 1989, 134.

¹⁶⁹ Berdjaev, 1905, 475. ”Šestov placerar sig själv i Tolstoj, i Nietzsche, i Dostoevskij [...], men dessa författare är mer komplicerade, mer mångsidiga och den slutliga, fullständiga ’sanningen om människan’ kan måhända inte alls helt uppnås. [...] det förekommer tragedier, till vilka människor kommit på andra vägar än Šestovs”. (Min övers., LDE).

¹⁷⁰ Valevičius, 1993, 126–127.

¹⁷¹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1966 [1946], 41.

scientism, idealism, the relation of philosophy and tragedy, the singularity of human destiny, the nature of true freedom".¹⁷²

2.3. Šestovs svar på kritiken

I känslan av att vara missförstådd och otillbörligt angripen gav sig Šestov in i polemik med sina vedersakare. Hans argumentationsteknik varierade. Sina rationalistiska motståndare beslog han med motsägelser eller orimliga påståenden. När dessa riktade Šestovs vapen mot honom själv och sökte bevisa att han också motsade sig, nekade han dem denna rättighet utifrån sina egna principer. Han gjorde sig därmed omöjlig att komma åt, han vek undan och gick till motangrepp.¹⁷³

Šestovs användning av företrädesvis rationella kritiska argument kan exemplifieras med brev om Berdjaev som han skrev till sin syster Fanja:

Бердяев уже в другом роде человек. Он любит теоретическую философию и хочет логическим, разумным путём фиксировать иррациональность. Это ты увидишь из его статьи обо мне и в особенности из его возрождений. Он признаёт онтологические и моральные доказательства бессмертия души, и даже полагает, что всякий их обязан признать. Но все же это ему не мешает быть очень чутким человеком и не уходить в отвлечённости. Только его статьи нужно всегда читать по два или три раза: иначе они непонятны, так как он не боится противоречий и больше хлопочет о том, чтобы высказаться, чем о том, чтобы придать своим мыслям логическое единство.¹⁷⁴

Šestovs sätt att bemöta anklagelserna för skepticism (nihilism) och pessimism är resonemangsmässigt argumenterande. Han förnekar att han skulle vara skeptiker och pessimist i ordens vanliga bemärkelse.

Skepticismen (tvivlet) har dock en positiv sida som har grundläggande betydelse i Šestovs filosofi. Han avvisar uppfattningen att skepticism skulle vara liktydig med dogmatism.

¹⁷² Desmond, 1998, 47.

¹⁷³ Boris de Schloezer, "Un penseur russe Léon Chestov", *Mercure de France* I-X-1922, 98. Det bör tilläggas att Šestov bemötte kritik med rationella argument i den utsträckning han fann att sådana stod honom till buds.

¹⁷⁴ BŠ I 81. "Berdjaev är en annan slags människa. Han gillar teoretisk filosofi och vill med logik och förnuft bevisa irrationalitet. Detta kommer du att se i artikeln om mig och i synnerhet i hans invändningar. Han menar att det finns ontologiska och moraliska bevis för själens odödlighet och anser till och med att alla skall erkänna dem. Men detta hindrar honom inte från att vara en mycket lyhörd människa och att undvika att förlora sig i abstrakta resonemang. Emellertid måste man alltid läsa hans artiklar två eller tre gånger, annars är de obegripliga, eftersom han inte räds motsägelser och bemödar sig mer om att yttra sig än om att med sina tankar skapa en logisk enhet". (Min övers., LDE).

Visserligen görs gällande att den konsekventa skepticismen upphäver sig själv, eftersom förnekandet av möjligheten till kunskap i sig är ett påstående som kan uppfattas som kunskap.

Häremot invänder Šestov att skepticismen inte behöver vara konsekvent och resultera i dogmatism. Och, frågar han, vilken filosofisk teori som drivs till sin ytterlighet upphäver inte sig själv och varför kräver man mer av skepticismen än av andra teorier – skepticismen, som ärligt klargör att den inte ens kan ge det som andra påstår sig kunna ge?¹⁷⁵ Šestov anar dock att denna förklaring kan upplevas som otillfredsställande och säger att han accepterar begreppet ”adogmatisk dogmatism” om den tragiska filosofins påståenden som inte påtvingas någon annan och inte görs till allmänt förpliktande sanningar.¹⁷⁶

Men med en filosof som generellt förskansar sig bakom övertygelsen att filosofiskt tänkande utmärks av irrationalitet, antiintellektualism etc., finns en uppenbar risk att samtalet blir destruktivt och meningslöst. Šestovs reaktion på kritik visar att han ibland inte endast tog sig friheten att förkasta sakliga argument, han hade dessutom ”fräckheten” att ”räcka lång näsa” åt sina kritiker.

I avsnittet om negativa omdömen om Šestovs filosofi redovisades Berdjajevs kritik av denna som han anser i själva verket vara dogmatism, schematism, moralism och psykologisk metafysisk. Berdjajevs nya filosofi är en humanism som gör samhället och kulturen mera mänskliga. Šestov kan även han tala om en ny filosofi, en ny ”andlighet”, som en förpliktande uppgift. Men kärnan och det allt överskuggande i Šestovs filosofi är omsorgen om undantagsmänniskorna, dem som fallit ur allsamvaron, varifrån alla favoriter härrör – de djupt förtvivlade, vanvettiga, misslyckade.

Berdjajev skriver att Šestovs psykologiska metafysik gör anspråk på att övertyga honom själv och sina läsare. Även andra har framfört liknande uppfattningar. Detta är spekulationer, varför vi här kan nöja oss med de ståndpunkter Šestov själv uttrycker. Han ställer frågan vad tragedins filosofer egentligen kan *lära* människorna? Hans svar är ”ingenting”. Det är inte så som allmänt antas att författaren är till för läsaren. I själva verket förhåller det sig tvärtom. Dostoevskij och Nietzsche skriver inte för att bland människorna sprida sina övertygelser. I stället kallar de till sig läsaren som vittne. De vill av denne erhålla rätten att tänka på sitt sätt, de hoppas av denne få rätten att existera. De ställer frågan om de människor, som förkastats av vetenskap och moral har något hopp, dvs. är en tragedins filosofi möjlig?¹⁷⁷

¹⁷⁵ GA 42.

¹⁷⁶ BS 238.

¹⁷⁷ DN 16; 328.

Om man, vilket Berdjajev gör, ifråga om Šestovs filosofi kan tala om en ”moralistisk” inställning är denna en ”moral” i motsättning till den gängse moralen. Detta är innebörden av hans tragedins filosofi.

Kritiken, slutligen, att hans verk kretsar kring ett och samma ämne bemöter Šestov som följer:

На меня сердятся за то, что будто что я всё об одном и том же говорю. И на Сократа за это же сердились.¹⁷⁸ Словно другие не об одном и том же говорят. [...] Если бы я говорил одно и то же, но привычное, принятое, а поэтому понятное и приятное для всех, на меня бы не сердились [...] А как скажешь [...] что самоочевидности обманывают, что наука боится свободы – не только два или три раза не дадут повторить – с первого же раза злятся.¹⁷⁹

2.4. Positiva omdömen

2.4.1. Ryska tänkare om Šestov

Berdjajev och Šestov var framträdande representanter för den ryska religionsfilosofiska rörelsen kring sekelskiftet 1900. Trots de ofta mycket skarpa meningsmotsättningarna utvecklades förhållandet mellan dem till en djup och varaktig vänskap. Berdjajev betraktade Šestov som en av de förträffligaste och bästa människor som han råkat träffa i sitt liv. Han skriver att de tvistade jämt på grund av deras olika livsåskådningar. Men de hade ett intellektuellt umgänge och engagerade sig i ett gemensamt existentiellt sökande efter livets mening.¹⁸⁰ Berdjajev värderade högt Šestov som en mycket talangfull och originell författare (filosof) och underströk hans stora betydelse inom den ryska tanketraditionen.¹⁸¹

Om Berdjajev bör här sägas att hans författarskap var mycket rikt och mångsidigt även om det genomsyras av en moralisk grundton.¹⁸² Han blev också utanför Ryssland och Frankrike snabbt en känd och respekterad filosof. Denna lycka vederfors inte i samma grad den åtta år äldre Šestov. Även om hans böcker är översatta till många språk har det såväl under hans

¹⁷⁸ Kallikles' replik i *Gorgias* 490 e: ”Du talar alltid om ett och detsamma, Sokrates”! I samma dialog svarar Sokrates: ”Klinias son (Alkibiades) säger idag en sak, i morgon en annan, men filosofi är alltid ett och detsamma”. (”Primečanja” A.B. Achutina, È. Patkoš i *Lev Šestov, Sočinenija v 2-ch tomach*, 2, Moskva 1993, 504).

¹⁷⁹ *AJ* 609. Šestov, *Sočinenija v 2-ch tomach*, 2, Moskva 1993, 504). ”Man blir arg på mig för att jag, som det påstås, hela tiden talar om en och samma sak. För detta förargade man sig på Sokrates. Som om andra inte talar om en och samma sak. [...] Om jag talade om ett och detsamma men om något sedvanligt, vedertaget och därför begripligt och angenämt för alla, skulle man inte bli arg på mig. Men säger man att självklara sanningar bedrar, att vetenskapen fruktar friheten, tillåts man inte upprepa detta två eller tre gånger – man blir genast arg”. (Min övers., LDE).

¹⁸⁰ Berdjajev, *Samopoznanie*, Paris 1949, cit. i BŠ I 58–59.

¹⁸¹ *Ibid.*, 1996, 469.

¹⁸² B. B. Zen'kovskij, *Istorija ruskoj filosofii*, Paris 1950, I 298.

livstid som efter hans död inte alltid varit lätt att finna en utgivare; enligt Baranova-Šestova såldes hans böcker i små upplagor och försäljningen tog aldrig riktigt fart.¹⁸³ Šestov var en författare för några få. Han ansågs sakna Berdjajevs mångsidighet men flera respekterade bedömare nyanserar eller bestrider åsikten att Šestovs filosofi inte skulle vara mångsidig eller att den behärskas av en enda fråga (tanke). Boris Schloezer skriver:

Les ouvrages se tiennent, s'éclairent, se complètent non comme les membres d'un même corps qu'on pourrait reconstituer en sa totalité d'après la méthode de Cuvier, mais comme les différentes étapes d'un processus psychologique. Tous ils traitent d'un seul et même problème, en appliquant à son étude toujours les mêmes méthodes. Ce qui change d'un livre à l'autre – c'est le sujet de l'expérience. Et puis, le regard de l'auteur se fait de plus en plus aigu; Chestov pénètre plus avant, il voit plus clair et s'exprime avec plus de force et de netteté. Mais ce n'est que lorsqu'on connaît l'ensemble de son oeuvre qu'on constate l'unité profonde de sa pensée.¹⁸⁴

Zen'kovskij, som betraktar Šestov som en filosof med avsevärt större djup och betydelse än Berdjajev¹⁸⁵, avvisar uppfattningen om det šestovska tänkandets enfrågekaraktär:

Не раз в литературе высказывалась мысль, что Шестов был "моноидеистом", человеком одной идеи, одной всепоглощающей истины, но это совершенно не правильно и совершенно не соответствует действительному содержанию творчества Шестова. Если внимательно перечитать все произведения Шестова, то становится ясным, насколько широки были его темы. [...] после торжественных "похорон" рационализма в одной книге, он снова возвращается в следующей книге к критике рационализма, как бы ожившего за это время. Но все это объясняется тем, что разрушив в себе один "слой" рационалистических положений, Шестов натывается в себе же на новый, более глубокий слой того же рационализма. Тема исследований углубляется и становится от этого значительнее и труднее. Творчество Шестова все время связано поэтому с внутренней жизнью его самого, касается самых заветных и дорогих ему тем.¹⁸⁶

¹⁸³ BŠ I 214.

¹⁸⁴ Boris Schloezer. *Revue philosophique*, Jan./févr. 1927, 151.

¹⁸⁵ Zen'kovskij 1950, II 318.

¹⁸⁶ Ibid., 319–321. "Mer än en gång har i litteraturen den tanken framförts att Šestov var "monoidéist", en människa med en enda idé, med en allt uppslukande sanning, men detta är fullständigt fel och svarar inte alls mot det verkliga innehållet i hans verk. Om man uppmärksamt läser igenom Šestovs alla verk, står det klart hur omfattande hans ämnen var.

Det omdöme som dominerar i kommentarerna om Šestov är hans originalitet. Achutin slår fast att denne ”grundlöse”, märklige och oförstådde tänkare har en position i ryskt tänkande som är exceptionell: ”Его парадоксальные речи вроде бы вообще не встраиваются в русскую философскую традицию и кажутся голосом одиночки, не созвучным никакому хору – ни славянофилов, ни западников, ни церковноверующих, ни метафизиков, ни гносеологов”.¹⁸⁷ Med de ryska religionsfilosoferna delade han i huvudsak endast intresset för de yttersta frågorna men hans och deras åsikter gick isär i fråga om filosofisk innebörd och betydelse. Vad han hade gemensamt med sin litterära och filosofiska samtid var i allt väsentligt endast dess allmänna strävan att ompröva traditionerna och söka sig tillbaka till ordets, tankens och trons historiska källsprång.¹⁸⁸

Till dem som betraktar Šestovs originalitet med respekt och gillande hör Semjon Frank, som förklarar att han inte känner till någon samtida författare, med undantag för Lev Tolstoj, som är lika oberoende av tidsandan. Enligt Ivanov-Razumniks uppfattning borde alla gå Šestovs smala väg. Men ingen har kunnat göra det eftersom han är en sådan ensam och unik författare. Berdjajev slår fast att Šestov aldrig tillhört någon tankeskola eller underkastat sig tidsandans inflytande; han befinner sig utanför den ryska tankens huvudfåra. Andrej Belyj konstaterar att alla Šestovs verk bär prägel av djupt tänkande; det tar tid att tränga in i kärnan av hans tanke, vilket gör att vi alldeles för ofta tenderar att stereotypisera originellt och kreativt tänkande.¹⁸⁹

När vi söker spåra rysk filosofis inflytande i Šestovs verk bör framhållas att sådana typiskt ”ryska” frågor som Rysslands öde, rysk messianism, Öst möter Väst saknas i dessa.¹⁹⁰ Enligt Šestovs dotter Tat’jana (i artikeln ”Léon Chestov et la pensée philosophique des écrivains russes du XIX siècle”) är det mest ryska hos Šestov hans inställning till livet, vilket också är det ryska arvets främsta kännemärke. Denna hållning uttrycker Ivan Karamazov med orden:

[...] efter rationalismens högtidliga ”begravning” i en bok återkommer han i nästa bok med sin kritik av rationalismen, som under tiden liksom levt upp igen. Men allt detta förklaras av att Šestov, sedan han inom sig raserat ett ”skikt” av de rationalistiska teserna, inom sig stöter på ett nytt, djupare skikt av rationalismen. Det tema, som är föremål för hans undersökningar, fördjupas och blir härigenom mer betydande och svårare. Šestovs verk är därför hela tiden förbundna med hans eget inre liv och berör de för honom hemligaste och dyrbaraste frågorna”. (Min övers., LDE).

¹⁸⁷ ”Hans paradoxala tal tycks över huvudtaget inte kunna inordnas i den ryska filosofiska traditionen och förefaller vara rösten hos en enstöring i disharmoni med vilken som helst körsång – slavofiler, västerlänningar, kyrkotrogna, metafysiker, gnoseologer”. (Min övers., LDE). Anatolij Achutin, ”Odinokij myslitel”, Lev Šestov, *Sočinenija v 2-ch tomach*, Moskva 1993, I, 4.

¹⁸⁸ Anatolij. Achutin, ”Šestov”, *Russkaja filosofija, Malyj enciklopedičeskij slovar’*, Moskva 1995, 593.

¹⁸⁹ Valevičius, 1993, 121.

¹⁹⁰ Från andra filosofer och poeter inom den ryska religionsfilosofiska rörelsen (”den kulturella renässansen”, ca 1890–1920) skiljer sig Šestov genom sin kritik av varje institution, förankring i traditioner, åtskiljandet av kropp och själ, fältropet ”tillbaka till jorden”, (počvenničestvennost’), idéer om skapandet av ett nytt samhälle, en ny epok. Med andra religionsfilosofer delar Šestov intresset för Dostoevskijs tankar om individen, det mänskliga livets mål och mening, världens ondska och uppror mot världen. Främst två grundläggande teser har Šestov gemensamt med Rysslands ortodoxa kristendom – den negativa inställningen till det mänskliga förnuftet och till värdet av kunskap som baseras på förnuftet. (Wiktorja Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przelomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979, 10, 11, 107.

”Jag godtar inte detta liv”. I likhet med de stora ryska författarna förkastade Šestov i sitt sökande efter den yttersta sanningen filosofiska traditioner – enligt Tatiana Rageot-Chestov alla de ”tvångsregler som skapats av den västerländska filosofin”.¹⁹¹

Det är i den stora ryska 1800-talslitteraturen som *källan* till Šestovs filosofiska åskådning skall sökas. Man kan säkerligen, menar Achutin, med fog hävda att hans verk utgör ett försök att granska den klassiska västeuropeiska filosofin i ljuset av den ryska litteraturens uppenbarelser. Men det var här inte fråga om en enkel motsättning – Šestov erfor starka impulser av Nietzsche. Den tyske filosofen, Tolstoj och Dostojevskij utgjorde tillsammans det andliga spänningsfält, som verkat mest befrämjande på Šestovs filosofiska inriktning. Achutin skriver: “[...] эти мыслители-художники утрачивали всё вторичное, идеологическое, не идущее к делу и полагали начало новой философии трагедии, философии каторги, философии XX века...”.¹⁹² Det bör ifråga om Šestovs åskådning till sist dock framhållas att denna, som vi sett, i Västeuropa inte innebar något i sig nytt. Existentialistiskt tänkande finner vi där hos exempelvis Tertullianus¹⁹³, Luther och Kierkegaard. Šestov klargjorde också att hans verk utgjorde ett fullföljande av denna idétradition.

Šestovs metod att föra ett ”meningsutbyte” med gångna tiders och samtidens filosofer och författare, att beröva åsikter deras ”retoriska, sofistiska och stilistiska förklädnader”¹⁹⁴ och tolka dem med utgångspunkt i dessa personers egna livsöden och egna uppfattningar vittnar förvisso om hans egenart. Enligt somliga bedömare har denna metod tillfört nya aspekter på de tänkare han granskar. Dmitry S. Mirsky betraktar Šestov som ”the greatest of Dostoevsky’s commentators”.¹⁹⁵ Ivanov-Razumnik skriver att Šestov möjligen är den främste Nietzsche-tolkaren i hela världslitteraturen.¹⁹⁶ En liknande åsikt framför James M. Curtis när han betecknar Šestov som den vid den aktuella tiden främste tolkaren av Nietzsche.¹⁹⁷

Inom existensfilosofin, som växte fram som den ledande strömningen inom Västeuropas intellektuella liv, var Šestov en betydelsefull gestalt. Olga Tabachnikova skriver: ”Shestov can be viewed as a precursor of Sartrean existentialism and a figure of considerable influence in the French reception of the phenomenological movement, which in turn shaped all the major trends in French philosophy of the twentieth century”.¹⁹⁸

¹⁹¹ Tatiana Rageot-Chestov, ”Léon Chestov et la pensée philosophique des écrivains russes du XIXe siècle”, *Entretiens sur le grand siècle russe et ses prolongements*, eds. Alain Besançon et Weidlé, Paris 1971, 82 i Valevičius, 1993, 125.

¹⁹² Achutin, 1993, 6. “[...] dessa tänkare och konstnärer förde åt sidan allt det sekundära och ideologiska, som inte hörde till sakfrågan och lade grunden till en ny filosofi – tragedins filosofi, strafflägrets filosofi, 1900-talets filosofi...”. (Min övers., LDE).

¹⁹³ Tertullianus hävdade att tron inte kan göras till föremål för forskning, att det råder en total motsättning mellan tro och vetande. Ett av hans ”förmuftsvidriga” påståenden lyder: ”Credo quia absurdum” – jag tror eftersom det är absurt.

¹⁹⁴ Cezary Wodziński, ”Lew Szeszow” i *Dostojewski i Nietzsche, Filozofia tragedii*, Warszawa 1987, 9. (Min övers., LDE).

¹⁹⁵ D.S. Mirsky, *A History of Russian Literature. From Its Beginnings to 1900*, Berkely 1958, 286.

¹⁹⁶ Ivanov-Razumnik, 1908 i Valevičius, 1993, 75, 95.

¹⁹⁷ Curtis, 1975, 302.

¹⁹⁸ Tabachnikova, 2008, 108.

Enligt Curtis kan den ryske filosofen i viss mening betraktas som en föregångare till formalismen. Även om formalisternas sätt att utöva kritik avsevärt skilde sig från Šestovs, föregrep han dem i det att han förkastade ett verks ideologi och hävdade behovet av strikt analys. I likhet med formalisterna avfärdade han kritik som kompletterar och tillrättalägger ett konstnärligt arbete.¹⁹⁹

Šestov kunde ta intryck av de tänkare han skrev om men bibehöll hela tiden distans till dem: "Shestov always remains Shestov".²⁰⁰ När han tolkar Nietzsche i ljuset av sin egen kris och sitt eget lidande blir resultatet "an even deeper understanding of an already profound thinker" och hans tolkning av Dostojevskij (och andra tänkare) avslöjar enligt Schloezer en aspekt av denne som ingen annan tidigare uppmärksammat.²⁰¹ Och för den, som genom självständiga studier av originaltexterna bildat sig en uppfattning om de filosofer och författare som Šestov behandlar, innebär läsningen av hans verk en garanterad intellektuell njutning.²⁰²

Den aforistiska essän var den genre som Šestov ansåg bäst passade hans adogmatiska tänkande. Han skriver: "На мой взгляд, афоризм – есть лучшая литературная форма. Конечно, и в афоризме человеческая мысль окажется более или менее помятой и раздавленной. Но афоризм даёт одно неопределимое преимущество: оно освобождает от последовательности и синтеза".²⁰³ Enligt Motrošilova är Šestov de filosofiska essäernas mästare, som med sällsynt skicklighet gjorde det förgångna till levande aktuell verklighet och förde in i det vardagliga samtalet de svåraste filosofiska och konstnärliga tankar.²⁰⁴ Han var därtill en utmärkt polemiker som med kritisk skärpa, ironi och sarkasmer angrep sina "konventionella" meningsmotståndare.²⁰⁵ Många irriterades och upprördes förvisso av Šestovs inte sällan mycket hårda angrepp: "Ibland hemfaller Šestov åt en otrevlig misstänkliggörande och liksom anklagande ton. I denna ton är till exempel artikeln om Dmitrij Merežkovskij (1865–1941) skriven, i vilken skarpa och allvarliga anmärkningar

¹⁹⁹ Ibid., 301. Šestov skriver att kritikerna "alltid har försökt tvinga alla möjliga färdiga och ur tron sprungna idéer på de händelser och det liv som de konstnärliga verken avbildar. Hos konstnärerna fanns inga 'idéer' – det är sant. Men just detta är uttryck för deras djupsinne och det är ju inte konstens uppgift att lyda under de regementen och normer som skilda människor funderat ut av olika orsaker [...]". (DN 13; 325–326)

²⁰⁰ Valevičius, 1993, 126.

²⁰¹ Ibid., 1993, 53, 126–127.

²⁰² Motrošilova, 1989, 134.

²⁰³ GA 161. "Enligt min uppfattning är aforismen den bästa litterära formen. Naturligtvis visar sig i aforismen den mänskliga tanken vara mer eller mindre tillstuckad och åtklämd. Men aforismen har ett oskattbart företräde: den befriar från konsekvens och syntes". (Min övers., LDE). Motrošilova noterar att essän med sin elegans i språk och tanke, sitt bildspråk, sina jämförelser, fragment och paradoxer kom till Ryssland vid sekelskiftet. (133).

²⁰⁴ Motrošilova, 1989, 134. Motrošilova noterar att essän med sin elegans i språk och tanke, sitt bildspråk, sina jämförelser, fragment och paradoxer kom till Ryssland vid sekelskiftet. (133).

²⁰⁵ Ibid., Achutin, 1993, 410.

förekommer. Detta negativa drag hos Šestov är snarare hans 'metod' än hans personliga skriftställartemperament".²⁰⁶

För sitt sätt att skriva erhöll Šestov frikostigt beröm av Zen'kovskij : hans språk präglas av klarhet utan varje förkonstling, av elegans och kraft. Det gör ett oemotståndligt intryck av äkthet och rättframhet. Šestovs skrivsätt kan vara orsaken till att han i litterära kretsar värderats och värderas högre än i de filosofiska kretsarna.²⁰⁷

Enligt Schloezer skall denna för Šestovs skrivkonst utmärkande enkelhet inte missförstås:

[...] rien en réalité de plus difficile, de plus mystérieux que les aphorismes, les articles de Chestov: ce sont des phrases à tiroirs, à compartiments secrets, à double fond; on croit les avoir épuisées à première vue, mais en les reprenant, on y découvre un autre sens, puis un troisième encore; des ramifications touffues s'étendent d'une à l'autre, des rapprochements subits surgissent, de complexes rapports s'établissent entre des propositions très éloignées. C'est une logique déroutante, plus musicale, dirais-je.²⁰⁸

Ivanov-Razumnik menar att tankekoncentrationen, det koncisa språket och den adekvata uttrycksformen gör Šestov till en av Rysslands allra mest lysande stilister. Han tillägger: "Но, конечно, не на эту внешнюю форму творчества Л. Шестова мы обратили внимание; [...] для нас Л. Шестов интересен как философ в широком смысле этого слова".²⁰⁹

Att Šestovs första böcker tilldrog sig större uppmärksamhet på grund av stil och språk än sitt filosofiska innehåll gjorde Šestov betryckt. Han fann dock tröst i att även andra vederfors samma öde.

2.4.2. Europeiska tänkare om Šestov

Šestovs verk har väckt stort intresse bland europeiska filosofer och skriftställare. Enligt Czesław Miłosz exemplifierar Šestov fördelarna med Rysslands kulturella eftersläpning: inga sekler av skolastisk teologi och filosofi i det förflutna, ingen universitetsfilosofi att tala om – men i gengäld en mängd på egen hand och passionerat filosoferande människor. Šestov var välutbildad, men utan den förfinade lärdom som man erhölet vid västerländska universitet struntade han i huruvida det han sade om Platon och Spinoza var emot spelreglerna, dvs.

²⁰⁶ Berdjaev, 1996, I 475.

²⁰⁷ Zen'kovskij, 1950, II 319.

²⁰⁸ Schloezer, 1923, 92–93.

²⁰⁹ R. Ivanov-Razumnik, *O smysle žizni*, Sankt-Peterburg 1908, (cit. i BŠ I, 95–96). "Men naturligtvis är det inte på L. Šestovs författarskaps yttre form som vi riktat vår uppmärksamhet; [...] för oss är L. Šestov intressant som filosof i detta ords vida bemärkelse". (Min övers., LDE).

opassande.²¹⁰ Miłosz anser att den ryske filosofens fria tänkande är en gåva till människor i förtvivlade livssituationer genom den insikt det ger dem att ”syntaktiska kokonger” inte längre är till någon nytta.²¹¹

Camus jämför Šestov med Kierkegaard, Heidegger, Karl Jaspers (1883–1969), Max Scheler (1874–1928) och fenomenologerna som den traditionella rationalismens främsta kritiker. På det logiska planet och på det moraliska, skriver Camus, urskiljer man överallt: ”toute une famille d’esprits, parents par leur nostalgie, opposés par leur méthodes och leurs buts, se sont acharnés à barrer la voie royale de la raison et à retrouver les droits chemins de la vérité”.²¹² Camus betraktar livet som absurt och därmed tragiskt. En ”befriande” insikt om detta uppstår då människan blir medveten om och upplever det absurda i tillvaron, som när hos Šestov människan väcks ur sin sömn. Den franske filosofen konstaterar om människan att hon:

[...] sent en lui son désir de bonheur et de raison. L’absurde naît de cette confrontation entre l’appel humain et le silence déraisonnable du monde. C’est cela qu’il ne faut pas oublier. C’est à cela qu’il faut se cramponner parce que toute la conséquence d’une vie peut en naître.²¹³

Det är enligt Camus denna logik, som driven till sin yttersta spets förutsätter: ”l’absence totale d’espoir”,²¹⁴ ”Un homme devenu conscient de l’absurde lui est lié pour jamais”.²¹⁵

Den franske filosofen upptäcker att alla ovan nämnda tänkare bedrar sig själva när de förnekar livet och söker räddningen i hoppet. Šestov har rätt i sin avvisande hållning till rationalismen. Men även om han i likhet med de andra utgår från det absurda, visar han enligt Camus att han vill befria sig från det. När Šestov citerar Hamlets ord ”Ur led är tiden” inlägger han i detta citat en förhoppning, som Hamlet eller Shakespeare inte menat. För Šestov är förnuftet tomt, men, framhåller Camus, det finns ingenting bortom detta.²¹⁶

Det är uppenbart att Camus här inte förstår Šestov när han hävdar att denne å ena sidan finner livet absurt men å den andra inte ställer det mot förnuftet. Šestov visar detta, menar Camus, när han söker räddningen i hoppet. Men bortom förnuftet finns enligt Šestov det absurda: Gud är absurd – han är outgrundlig, godtycklig, oförutsebar.

²¹⁰ Czesław Miłosz, ”Šestov eller Förtvivlans renhet” i *KEF IV*; IV.

²¹¹ Ibid.

²¹² Camus, 1966, 39.

²¹³ Ibid; 44–45.

²¹⁴ Ibid., 49.

²¹⁵ Ibid., 50.

²¹⁶ Ibid., 54–55.

Miłosz diskuterar i artikeln ”Šestov och Förtvivlans renhet”²¹⁷ ett stort antal frågor i den ryske filosofens tänkande, som vi känner från kapitlet om Šestovs filosofi. I anslutning till Camus’ tes om människans främlingskap, det absurda i de mänskliga villkoren, finner jag det befogat att komplettera denna med Miłosz referat och diskussion om den franske filosofens inställning. Enligt Šestov, fastslår Miłosz, finns en utväg: ”Det goda är inte Gud. Vi måste söka det som är högre än det goda. Vi måste söka Gud”.²¹⁸

Men om det enligt Camus finns en ”räddning” (rening), så är det alltså i livets absurda verklighet. Sisyfos i kapitlet ”Myten om Sisyfos” hävdar övermodigt att hans framskridna ålder och hans själs storhet lär honom att trots alla prövningar ”allt är gott”.²¹⁹ ”Œdipe de Sophocle, comme le Kirilov de Dostoïevski, donne ainsi la formule de la victoire absurde. La sagesse antique rejoint l’héroïsme moderne”.²²⁰ Camus, anser Miłosz, ”drogs sålunda av den franska moralistiska traditionen mot någon sorts anpassning till en värld berövad all mening”.²²¹

Detta resonemang visar, skriver Miłosz, även om det förefaller egendomligt, att Camus ateistiska existentialism är mindre radikal än Šestovs just på grund av dennes moralistiska (trots allt grekiska) inriktning. Miłosz hänvisar till Camus’ beskrivning av Šestovs Gud, som är ”hatfull och förhatlig, obegriplig och motsägelsefull. [...] Hans storhet är hans inkonsekvens. Beviset för hans existens är hans omänsklighet”.²²²

Šestov hade som konstaterats endast en ”lärjunge”, Benjamin Fondane (1898–1944), men utövade inflytande på en rad andra skriftställare såsom George Bernanos (1888–1948), Albert Camus, Julio Cortázar (1914–1984), Thomas Mann, André Malraux (1901–1976), Ivan Bunin, Eugene Ionesco (1909–1994), André Gide (1869–1951), Gabriel Marcel (1889–1973), Emmanuel Mounier (1905–1950) och Vladimir Jankelevitch (1903–1985).²²³ Till denna krets skall även Emil Cioran (1911–1995) och Czesław Miłosz räknas.

²¹⁷ I *KEF* I–XVIII; I–XVI.

²¹⁸ Citatet som Miłosz återger finns i *GTN* 316.

²¹⁹ Camus, 1966, 164–165.

²²⁰ *Ibid.*, 165.

²²¹ Miłosz i *KEF*, X; IX.

²²² Camus, 1942, 53. Vi kan här komplettera ovan redovisade europeiska tänkare med kommentarer från några aktuella europeiska forskare om Šestovs brytning med den ryska idétraditionen. Šestov var inte den förste ryske tänkare som velat hävda trons primat över förnuftet, säger Ferruccio Dechet. Men ingen av alla dessa tänkare före honom tog upp striden mot förnuftet utan tenderade snarare att samarbeta med det. För John Hyde hör Šestov inte hemma i något århundrade eller någon speciell period av modernt tänkande. Kent Hill betraktar inte heller Šestov som en produkt av traditionellt ryskt tänkande; han är i stället 1900-talsmänniskan par excellence – den subjektive existentialisten besatt av den enskilde individens öde och oförmögen att finna sig tillrätta i en till synes absurd värld. Vad politiken beträffar var enligt Paul Rostenne Šestov opåverkad av (de stora) världshändelserna; människans grundproblem kunde inte på något sätt lösas genom dessa och det fanns därför inte någon ”tsardömet Šestov, revolutionens Šestov eller emigrationens Šestov”. (Valevičius, 1993, 5).

²²³ Valevičius, 1993, 5.

3. Fallstudier

De tänkare vilka Šestov visar störst intresse och vilka han ger mest utrymme i sina verk är, som angavs i avhandlingens inledande kapitel, tänkare i ”den andra världen” – Dostoevskij, Tolstoj, Nietzsche, Luther och Kierkegaard. Av dessa är min granskning av Luther kortare än de övriga. För Šestovs religiösa tänkande har Luther visserligen varit en ovärderlig inspirationskälla; den ryske filosofen tar fasta på det absurda i Luthers tro. Men med hänsyn till Šestovs religionsfilosofis starka beröringspunkter med denna, har fallstudien om Šestov och Luther kunnat begränsas.²²⁴

I kapitlet Fallstudier behandlas Šestovs läsning av de fem tänkarnas filosofi med utgångspunkt i hans uppfattning om främlingskap (den här världen) och räddning/befrielse (den andra världen). Den förtvivlans erfarenhet Šestov finner att dessa tänkare genomgått resulterar i en total omprövning av deras övertygelser och värderingar. Han provar kritiskt deras vilja och beslutsamhet att oåterkalleligen lämna allsamvaron till förmån för en autentisk frihet som innebär ensamhet och lidande.

I ett tidigare kapitel har vi sett hur döendet och döden innebär ett uppvaknande i det att de medför ett nytt seende. Det är detta Šestov menar med en existentiell filosofi som börjar där det tänkbara och möjliga upphör. Det starkaste uttrycket för mötet med dödsängeln²²⁵ var den plötsliga insikten hos källarmänniskan att han i hela sitt liv förnekat sig själv när han inbillat sig att livets mening är medmännisklighet. I stället för en existens i frihet och ovisshet skapad av intet har han låtit sig förföras av en upphöjd, allmänt förpliktande princip, som skänkt honom trygghet och egenrättfärdig tillfredsställelse.

Efter mötet med döden har människan inte längre svar på sina frågor. Utan vägledning är hon hänvisad endast till sig själv, ett själv i vilket finns något evigt som måste sättas i relation till det temporära.²²⁶ I sin förtvivlan kan källarmänniskan och Tolstoj's Ivan Il'ič inte göra någonting. Deras förbindelser med andra människor och samhället är blockerade, de är förlorade. Den insikt som döden givit källarmänniskan och Ivan Il'ič är en negativ sanning – den visar att det liv de fört varit förfelat.

²²⁴ I Šestovs ”vandringar bland själar” utanför denna undersökning men som också tillhör ”den andra världen” ingår hans granskning av Abraham och Job i Gamla testamentet och Tertullianus. Šestov analyserar även en rad filosofer i ”den här världen” såsom Sokrates, Platon, Thomas av Aquino, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel.

²²⁵ Om Dostoevskij's (källarmänniskans) uppvaknande genom dödsängeln redovisas nedan i fallstudien om Dostoevskij.

²²⁶ Patterson, 1978, 157.

Men i Šestovs religiösa tänkande övervinner individen alienationen i förhållande till sig själv. Vad han menar här är människans återförening med Gud, det som Kierkegaard kallar kampen för möjligheten och trons rörelse.²²⁷

David Alan Patterson har träffsäkert formulerat kampen för möjligheten som en kamp för att finna ett sätt att hålla vid liv frågor utan svar, frågor som ställs av en förtvivlad människa i motsats till den förnuftiga människan, som söker svar på frågor och bortförklarar den förtvivalade människans vecklagan.²²⁸ I människans tillstånd av förtvivlan hävs hennes främlingskap i förhållande till sig själv och hon finner en möjlighet att av intet, till vilket döden och förtvivlan reducerat henne, skapa ett nytt liv i förening med Gud. Trons rörelse utgår från förtvivlan. Den karakteriseras (i Kierkegaards terminologi) av ett lidelsefullt språng in i det absurda, det transcendenta.²²⁹

Šestov låter Kierkegaard i *Kierkegaard och den existentiella filosofin* förklara att frälsningen mänskligt talat är en fullkomligt omöjlig sak; men för Gud är allt möjligt. Det är detta som utgör tron: den vanvettiga kampen för möjligheten. Den förs vid randen av avgrunden, där normaliteten och det paradoxa möts. Bara den, säger Kierkegaard, som är så djupt omskakad i sitt väsen att han reser sig i anden och förstår att allting är möjligt, bara den kommer till Gud.²³⁰

Vari ligger skillnaden mellan Guds och människornas värld? ”Mina planer är inte era planer och era vägar är inte mina vägar, säger Herren”. (Jes 55:8). Guds rättvisa är inte detsamma som det människan menar med rättvisa. Det är, som Pascal uttrycker det, Abrahams, Isaks och Jakobs Gud det handlar om, inte filosofernas.²³¹ Enligt Sawicki blir den ångest striden mellan de två tänkesätten framkallar hos Abraham och Job ett utdraget lidande, liksom i modern tid hos Luther, hos den under större delen av sitt liv sjuke Pascal, den kristne Kierkegaard, den sjuklige, ”antikristne” Nietzsche och Dostoevskijs och Tolstojs konfrontation med döden.²³²

²²⁷ KEF 230, 232; 230, 232.

²²⁸ Patterson, 1978, 179: ”The struggle for possibility is a struggle for a means of sustaining the questions with no answers, the questions which issue from despair, as opposed to reason’s search for the answers to the inquiries of curiosity and for the dismissal of the wailings of despair”.

²²⁹ Ibid., 137.

²³⁰ KEF 21; 20.

²³¹ Sawicki, 2000, 85.

²³² Ibid., 63.

3.1. Šestov och Dostoevskij

Šestov skriver om Fëdor Dostoevskij (1821–1881) huvudsakligen i *Det goda i Tolstojs och Nietzsches lära. Filosofi och predikan*, [*Dobro v učenii gr. Tolstogo i F. Nicše*, 1900], *Dostoevskij och Nietzsche. Tragedins filosofi*, [*Dostoevskij i Nicše. Filosofija tragedii*, 1903], *Det grundlösas apoteos. Ett försök till adogmatiskt tänkande*, [*Apofeoz bespočvennosti. Opyt adogmatičeskogo myšlenija*, 1905], *Begynnelse och slut. Artikelsamling*, [*Načala i konc. Sbornik statej*, 1908], *I Jobs vågskålar. Vandringar bland själar*, [*Na vesach Iova. Stranstvovanija po dušam*, 1929], *Kierkegaard och den existentiella filosofin. En ropandes röst i öknen*, [*Kirgegard i ékzistencial'naja filosofija. Glas vopijuščego v pustyne*, 1939], *Athen och Jerusalem*, [*Afiny i Ierusalim*, 1951] och i *Spekulation och uppenbarelse. Vladimir Solov'jovs religiösa filosofi m. fl. artiklar*, [*Umozrenie i otkrovenie. Religioznaja filosofija Vladimira Solov'jova i drugie stat'i*, 1964].

Hur ser Šestov på Dostoevskij? Det litterära intresset för den ryske författarens verk förändrades i Ryssland före och efter sekelskiftet till att inriktas på dessas filosofiska innehåll. Studiet av Dostoevskij blev nu en starkt bidragande orsak till uppkomsten av den religiösa och filosofiska rörelsen ”den ryska kulturella renässansen”. ”Genom nytolkningen av Dostoevskij upptäckte denna tids tänkare på sätt och vis också sig själva. De fann hos honom en bekräftelse på riktigheten i sina egna filosofiska problemlösningar och inspiration till självständigt sökande”.²³³

Från Dostoevskij övertog den här generationen av diktare och filosofer dennes kritik av rationalismen. Med udden riktad mot denna skildrade Dostoevskij mestadels vanvettiga, sjuka, frånstötande, onormala människor. Šestov betraktade dem i *Stora högtidsaftnar* som prototyper för den autentiska, tragiska människan.²³⁴ Formad av ett liv av prövningar uppfyllde den ryske författaren dessa kriterier. Han visade tidigt tecken på psykisk instabilitet eller ohälsa. Lika euforisk han kände sig efter framgången med *Arma människor* [*Bednyje ljudi*, 1846], lika smärtsamt upplevde han kritiken och de hånfulla kommentarerna om *Dubbelgångaren* [*Dvojnik*, 1846]. I ovan nämnda brev till brodern 1 april 1846 (i vilket han beklagade sin måttlösa egenkärlek och fåfänga), fortsätter Šestov, skrev Dostoevskij att han på grund av missnöjet med denna berättelse drabbades av en depression. Att han inte infriade

²³³ Wodziński, 1991, 30. (Min övers., LDE).

²³⁴ I *Stora högtidsaftnar* (293, 324–325) beskriver Šestov Dostoevskijs epileptiska anfall som händelser med ögonblick av ljus och sällhet – som han själv berättat om (min anm., LDE) – följda av våldsamma skakningar och kramper med skumbildning kring munnen. Šestov konstaterar att den som lever än i paradiset, än i helvetet uppfattar livet annorlunda än andra människor; måhända är sjukdom en förutsättning för att förstå vissa verkligheter (izvestnogo roda realnostej).

förväntningarna och förstörde det som kunde ha blivit något stort tillintetgjorde honom.²³⁵ Med anledning av de själsliga plågor han genomlevde, jämförde han sig i ett annat brev till brodern (början av september 1845) med Goljadkin.²³⁶ Dessa plågor är bakgrunden till bland annat beskrivningar av de av vanvett drabbade Ordynov, Murin och Katerina i *Rumsvärdinnan* [*Chozjajka*], publicerad i bokform 1865 och Jefimov i [*Netočka Nezvanova*], utgiven i bokform 1860. Här bör särskilt nämnas de epileptiker – Kirillov, Myškin och Smerdjakov – som innehar huvudroller i Dostoevskijs verk. Vi kan slå fast att sjukdomar – vanvett (sinnessjukdom) och epilepsi – för Šestov är viktiga eftersom de representerar en livssfär som Dostoevskij förlägger bortom den av förnuftet ordnade och förklarade verkligheten; det är ju enligt honom här som sanningen skall sökas.

Šestov indelar Dostoevskijs litterära verksamhet i två perioder. Den första sträcker sig från *Arma människor* till *Anteckningar från dödshuset* [*Zapiski iz Měrtvogo doma*, 1862], den andra från *Anteckningar från källarhållet* [*Zapiski iz podpol'ja*, 1864] till talet till Puškin.²³⁷ Mellan dessa skeden, skriver han, genomgick Dostoevskij en ytterst svår kris.²³⁸ Krisen resulterade i *Anteckningar från källarhållet*, som Šestov menar innebar en total omvandling av Dostoevskijs övertygelser.²³⁹ Fram till dess hade hans alster präglats av idealism och humanitet, vilket var helt i samklang med den tidens dominerande uppfattning, till vars främsta förespråkare litteraturkritikern Vissarion Belinskij (1811–1848) hörde.²⁴⁰

Enligt Šestov hävdade Dostoevskij att han upplevde sitt livs lyckligaste stunder när under arbetet med manuskriptet till *Arma människor* tårarna började rinna på grund av den uttänkta handlingen över den förskrämd tjänstemannens (Makar Devuškin) öde. Dock kan det vara så, antar han, att goda känslor skall väckas till liv hos läsarna. Också de skall fälla tårar men på samma gång inte glömma bort att ”även den sista och ringaste av människor också är en människa som kallas min broder”.²⁴¹

Dostoevskij gav sig entusiastiskt hän de nya idéerna – Belinskij västerländskt inspirerade idéer. Desto smärtsammare upplevde han därför de kränkningar han senare utsattes för av

²³⁵ Fjodor Dostoevskij, *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, Leningrad 1972–1990, XXVIII I, 119–120. I fortsättningen används förkortningen PSS för detta samlingsverk.

²³⁶ Ibid., 112. Med avseende på jämförelsen med Goljadkin kan enligt O. N. Kuznecov och V. I. Lebedev två iakttagelser göras: å ena sidan att sjukliga tankar bemäktigar sig bägge, vilka avundas sina ’konkurrenters’ framgångar. Å andra sidan grips de av en allmän känsla av fasa inför omgivningens andliga armod. (O. N. Kuznecov, V. I. Lebedev, *Dostoevskij o tajnach psichičeskogo zdorov'ja*, Moskva 1994, 18.) Författarinnan A. Ja. Panaeva, som var samtida med Dostoevskij (1819–1893), skriver att Dostoevskij misstänkte alla för att avundas honom hans talang och för att förminska hans verk. I stället för att betrakta den sjuke, nervöse Dostoevskij med överseende, retade de honom med sina spydiga kommentarer. (Ibid., 17). Kuznecov och Lebedev hänvisar till F. M. Dostoevskij v vospominaniach sovremennikov, T. I, Moskva 1990, 141.

²³⁷ Som nämnts höll Dostoevskij anförandet i samband med avtäckandet av ett monument över Puškin i Moskva 1880.

²³⁸ DN 21; 332.

²³⁹ Ibid., 41; 348–349.

²⁴⁰ Ibid., 25; 336.

²⁴¹ Ibid., 24; 335. ”самый забытый, последний человек есть тоже человек и называется брат твой”.

Belinskij och kretsen kring honom. Šestov tvekar inte om orsaken – Dostoevskij och dennes hänförelse för ”den ringaste och sista bland människor” hade för Belinskij blivit en börda: när Dostoevskij befann sig i början av sin litterära verksamhet hade Belinskij just avslutat sin. Den senare hade kommit till insikt om att varje ”idé” bär på en olöslig konflikt. Humaniteten var inte längre Belinskijs ledstjärna.²⁴²

Den oförrätt Dostoevskij lidit glömde han inte; han gick till häftigt angrepp mot Belinskij i *Medborgaren [Graždānin]* 25 år efter dennes död. Šestov noterar samtidigt att Dostoevskij i sina sista verk använder ordet ’humanitet’ [*gumannost’*] ironiskt och alltid omgivet av citationstecken.²⁴³

Brytningen med Belinskij rubbade dock inte Dostoevskijs tro på humanitetens idéer. Inte heller vid nästa prövning till följd av Petraševskijaffären och förvisningen²⁴⁴ övergav han sina ideal. Šestov citerar:

[...] то дело, за которое нас осудили, те мысли, те понятия, которые владели нашим духом – представлялись нам не только не требующими раскаяния, но даже чем-то нас очищающим, мученичеством, за которое многое нам простится! [...] не годы ссылки, не страдания сломили нас. Наоборот, ничто не сломило нас, и наши убеждения лишь поддерживали наш дух сознанием исполненного долга.²⁴⁵

Människorna på godset Stepančikovo [Selo Stepančikovo i ego obitateli, 1859], som Dostoevskij skrev efter avtjänat straffarbete, visar hur djupt det mänskliga rättighetstänkandet hade rotat sig i hans själ. Här finns, slår Šestov fast, inte den minsta antydning om att han varit en straffånge; hans godmodighet i denna berättelse överträffar allt i den vägen han skrivit i alla sina övriga verk.²⁴⁶

De ljusa idealen kontrasterar mot strafflägrets mörka verklighet. Men denna motsättning, menar Šestov, vederlägger inte idealen utan rättfärdigar dem.²⁴⁷ Dostoevskij, konstaterar han, såg fram mot den dag han skulle bli frigiven och leva ett normalt liv. Detta gav honom kraft att uthärda strafftiden. Visst skildrar han skakande, otäcka scener i *Anteckningar från*

²⁴² Ibid., 27; 337.

²⁴³ Ibid., 28; 338.

²⁴⁴ Dostoevskij var en av deltagarna i ett ”hemligt” oppositionellt sällskap under ledning av M.V. Petraševskij. De dömdes till döden men domslutet ändrades till förvisning till Sibirien.

²⁴⁵ DN 339; 29;. ”[...] det de dömde oss för, de tankar och begrepp som förfogade över vår ande, så föreföll det oss, var något som inte krävde ånger utan till och med renade oss, gjorde oss till martyrer, och för vars skull mycket skulle vara oss förlåtet! Förvisningstiden bröt inte ned oss, inte heller lidandena. Ingenting förmådde bryta ned oss och våra övertygelser höll vår ande upprätt genom medvetenheten om att vi gjort vår plikt”.

²⁴⁶ Ibid., 30–31; 340.

²⁴⁷ Ibid., 22; 333.

dödshuset men tecknar också bilden av goda känslor hos de intagna. Att inte ens strafflägret kunde rucka på idealen vittnar om styrkan i hans övertygelser. Men säkert kände han sig ibland som den sista bland människor. Šestov skriver: [...] ”в нём зарождались те новые и страшные душевные элементы, которым суждено было впоследствии развиться совсем в иную философию, в настоящую философию каторги, безнадёжности, в философию подпольного человека”.²⁴⁸ Till sist kunde Dostoevskij inte längre förtränga den groteska och skrämmande sanning han bar inom sig. Enligt Šestov handlar *Anteckningar från källarhållet* som inget annat av författarens verk om den ”verkliga Dostoevskij”, den tragiska filosofins uttolkare, en roll han dock på allt sätt försöker dölja. Allt det, skriver Šestov, som fyllt Dostoevskijs själ med hänförelse och rörelse framkallar nu känslor av motvilja och avsky. Šestov menar att detta verk är ett utbrott av fasa som spränger själen i stycken, det brister ur en man som plötsligt blivit övertygad om att han i hela sitt liv har ljugit, gjort sig till när han försäkrat inför sig själv och andra att tillvarons yttersta mening består i att tjäna den ringaste människan: ”Не могу, не могу больше притворяться, не могу жить в этой лжи идей, а другой правды нет у меня; будь, что будет”.²⁴⁹ Denna ”omvandling av Dostoevskijs övertygelser” är för Šestovs avgörande: här visar sig den verkliga Dostoevskij.

Den sjuke, onde, misslyckade tjänstemannen har blivit varse att han alls inte är bättre än andra människor. Den tragiska situation han befinner sig i förstärker hans förtvivlan och egoism. Han är nu hänvisad till endast sig själv. Medvetandet härom skänker honom emellertid tillfredsställelse – en förtvivlans njutning, i synnerhet när man blir medveten om situationens hopplöshet.²⁵⁰ I den slutsats instämmer Šestov: ”Безнадёжность – торжественнейший и величайший момент в нашей жизни. До сих пор нам помогали – теперь мы предоставлены только себе”.²⁵¹ Uthärdar människan de ensamhetens kval som följer av hennes tragiska erfarenhet, hör hon enligt Šestov till ”de få utvalda”.²⁵²

Šestov finner att Dostoevskij med sin ovanliga djupsinnighet tillhör de få som enligt den gamla legenden om dödsängeln begåvats med ett andra seende. Understundom, berättar

²⁴⁸ Ibid., 36; 345. ”föddes i honom de nya och skrämmande själsliga element som senare skulle komma att utvecklas till en helt annan filosofi, till en genuin filosofi för straffarbetet, för hopplösheten, till källarmänniskans filosofi”.

²⁴⁹ Ibid., 349; 42. ”Jag kan inte längre förstå mig, jag kan inte längre leva i denna idévärld av lögnare, och någon annan sanning har jag inte; må det gå som det vill”.

²⁵⁰ “[...] наслаждение отчаяния, [...], особенно когда уж очень сильно сознаешь безвыходность своего положения”. (PSS V, 103), (Min övers., LDE).

²⁵¹ AB 52. ”Hopplöshet är det viktigaste och mest storartade ögonblicket i vårt liv. Hittills har man hjälpt oss – nu är vi hänvisade till endast oss själva”. (Min övers., LDE).

²⁵² Ensamhetsskildringen i Šestovs samtid (årtiondena före sekelskiftet) fick relativt stor spridning. Dess mönster finner vi i romantikens och efterromantikens litterära tradition. Om ensamhetsmotivet i 1870-talens nordiska och europeiska litteratur skriver Thure Stenström, att ensamheten är geniets, drömmarens, trotsarens, revoltörens kännetecken. Den romantiske enslingen är stolt och egoistisk, misstror massan, samhället och dess olika gemenskapsformer. Ensamheten ter sig som en njutning och en lycka även i de fall då utvaldheten medför lidande. För Max Stirner (1806–1856, min anm., LDE) och Nietzsche var människoidealet det stora geniet som skapar i suverän ensamhet. Den upproriske enslingen ska skiljas från den människotyp som präglas av viljeförlamning, resignation och trötthet – ”den överflödiga människan”, personifierad av till exempel Turgenevs Rudin. (Thure Stenström, *Den ensamme. En motivstudie i det moderna genombrottets litteratur*, Stockholm 1961, 14, 20, 202, 214, 307).

Šestov, kommer denna ängel för att skilja en människas själ från hennes kropp. Den kommer emellertid för tidigt, människan skall ännu inte lämna jorden. Men innan dödsängeln återvänder ger den henne två ögon av sina otaliga egna ögon. Plötsligt börjar hon se mer än vad andra ser och vad hon själv ser med sina gamla ögon, hon börjar se något helt nytt; det nya är inte nödvändigt, utan fritt, det vill säga på samma gång är och inte är, visar sig när det försvinner och försvinner när det visar sig. Det nya seendet framstår för Šestov som lagstridigt, orimligt, fantastiskt, helt enkelt som hägringar eller hallucinationer, vilka, som det tycks, inte kan skiljas från vanvett. En kamp börjar mellan det två seendena – det naturliga och det onaturliga seendet, en kamp, vars utgång tycks lika problematisk och hemlighetsfull som dess början...²⁵³

Dödsängeln ankomst är oförhappandes och människans seende förändras plötsligt. När Šestov ger denna karakteristik av besöket understryker han händelsens obegriplighet. Människans möte med ängeln innebär ett häftigt uppvaknande från den utdragna sömn som förnuftet invagat henne i. Dödsängeln är den mänskliga erfarenhetens källa, som förändrar människans natur. Dostoevskij's nya seende är, skriver Šestov, huvudtemat i *Anteckningar från källarhållet*.²⁵⁴

Samtidigt ser han berättelsen som ett svar på reformprocessen i Ryssland, vilken inleddes i början av 1860-talet. Den ringaste människans rättigheter erkände nu ett helt folk. Men dessa förändringar berörde Dostoevskij inte ett dugg. Šestov skriver: "Пусть идеи хоть тысячу раз торжествуют, пусть освобождают крестьян, пусть заводят правые и милостивые суды, пусть уничтожают рекрутчину – у него на душе от этого не становится ни легче, ни веселее".²⁵⁵ Så uttrycker Šestov källarmänniskans åsikter som också är, understryker han, författarens; Dostoevskij berättar sin egen historia i *Anteckningar från källarhållet* (dock, tydliggör Šestov, är historien med Liza påhittad).²⁵⁶

²⁵³ *IJV* 27.

²⁵⁴ *Ibid.*, 31, 32.

²⁵⁵ *DN* 348–349; 41;. "Idéerna kan få triumfera tusen gånger om, bönderna bli befriade, domstolarna bli rättvisa och barmhärtiga, militärtjänsten avskaffad – ingenting av detta kan göra bördan på hans själ vare sig lättare eller gladare". Påståendet är åter ett utslag av "šestovisering". Reformprocessen under Alexander II, i synnerhet avskaffandet av livegenskapen, välkomnades av Dostoevskij, som hyste förhoppningar om att klyftan mellan intelligentsian (adeln) och bönderna skulle elimineras. Han beklagade att hans förväntningar inte infriades. (Se till exempel Geoffrey C. Kambat, *Ideology and Imagination. The Image of Society in Dostoevsky*, New York 1978, 9–18; Scanlan, 2002, 168–169)

²⁵⁶ Källarmänniskan och Dostoevskij är, menar Šestov, "samma fula ankunge". "[...] И продолжаете думать, что подпольный человек – сам по себе, а Достоевский – сам по себе? Ведь это тот же гадкий утенок"! (*IJV* 65). I regel synes uttolkare av *Anteckningarna* mena att källarmänniskan endast delvis uttrycker Dostoevskij's egna uppfattningar. Medan Šestov som vi sett kopplar verket till samhällsreformerna i Ryssland, ser Močul'skij, Scanlan och Frank dess udd riktad mot Černyševskij's teori om förnuftig egoism i *Vad skall man göra (Čto delat?)* Namli föreslår en tolkning som fokuserar på kritiken av Kant, enligt vilken friheten underställs förnuftet, vars lagar är allmängiltiga och nödvändiga. (Namli, 2009, 50–51). Ytterligare en tolkning kan här nämnas – den att *Anteckningarna* är Dostoevskij's personliga uppgörelse med det förflutna – önskan att distansera sig från Belinskij och hans lära med dess ateism, rationalism och socialism. Antagandet stödjer sig på det faktum att arbetet med berättelsen påbörjades långt innan Černyševskij skrev på sin roman. Dostoevskij omnämner *Anteckningarna* för första gången i brev till brodern 9 oktober 1859, vilka då bar arbetsnamnet *Bikt* (Ispoved'), en i sig talande titel. Černyševskij's roman började utges först i mars 1863 i tidskriften *Sovremennik* (Den samtida). Dostoevskij omarbetade berättelsen som publicerades 1864, men "dess innehåll hade från första början retrospektiv karaktär, vilket framgår av berättelsens namn". (Min övers., LDE), D. Kopeliovic "Ob

Intressant i detta sammanhang är litteraturkritikern och Dostoevskijs mångårige vän Nikolaj Strachovs (1828–1896) brev till Tolstoj. I detta tar han tillbaka den beskrivning av människan Dostoevskij han lämnade 1883 i sin biografi²⁵⁷ om författaren, i vilken denne prisas för sin humanitet. Strachovs biografi bekräftar, anser Šestov, en fast etablerad vana att presentera framstående personers liv endast från ”framsidan”.²⁵⁸ Jag återger delar av brevet.²⁵⁹

[...] Он был зол, завистлив, развратен, он всю жизнь провёл в таких волнениях, которые делали его жалким и смешным, если бы он не был при этом так зол и так умён [...] В Швейцарии при мне он так помыкал слугой, что тот обиделся и выговорил ему: ”я ведь тоже человек”. [...] Такие сцены были с ним беспрестанно, почему он не мог удержаться своей злости. [...] Висковатов (профессор Юрьевского университета) стал мне рассказывать, как он похвалялся, что... в бане с маленькой девочкой, которую ему привела гувернантка. Лица, наиболее на него похожие,— это герой ”Записок из подполья”, Свидигайлов и Ставрогин. [...] В сущности все его романы составляют самооправдание, доказывают, что в человеке могут ужиться с благородством всякие мерзости.²⁶⁰

Som en kommentar till biografien tillägger Strachov att denna hade kunnat bli mycket mer sanningsenlig. ”Но пусть эта правда погибнет; будем щеголять одной лицевой стороной жизни, как мы это делаем везде и во всём”.²⁶¹ Brevets sista mening är av Šestov kursiverad. Det är, menar han, betecknande att Strachov uppriktigt ångrar sitt tilltag, vilket förlämnar hans ord särskild kraft och signifikans. Strachov är kanske inte medveten om vilket oskattbart värde hans brev till Tolstoj har²⁶² när han i detta låter den levande, verkliga Dostoevskij – källarmänniskan – framträda.²⁶³

ješčë odnom vozmožnom prototipe podpol'nogo čeloveka. Belinskij i Dostoevskij”. *Dostoevsky and the Twentieth Century*, ed. by Malcolm V. Jones, Nottingham 1993, 101–103.

²⁵⁷ På begäran av Anna Dostoevskaja skrevs biografien av Orest Miller och Nikolaj Strachov till de samlade verk som utkom efter författarens död. (Dostoevskaja, Stockholm 1992, 362; ryska utgåvan: Dostoevskaja, Moskva 1981, 485).

²⁵⁸ *IJV* 103.

²⁵⁹ *Ibid.*, 103–104. Dostoevskaja, 1992, 336–338; 395–397.

²⁶⁰ *IJV* 103–104. ”[...] Han var ond, avundsam och sedeslös och hela livet framlevde han i sinnesrörelser, som hade gjort honom ynkelig och löjlig om han inte samtidigt varit så ond och så klok. [...] I Schweiz behandlade han i min närvaro en betjänt så illa att denne blev sårad och sade till honom: ’Jag är ju också en människa!’ Jag minns att jag då var frapperad av att något sådant sades till en humanitetens förkunnare; vad som här kom till synes var det fria Schweiz’ principer om de mänskliga rättigheterna. (Min övers., LDE).

[...] Sådana scener var han ständigt inblandad i, därför att han inte kunde behärska sin ondska. [...] Viskovatov (professor vid universitetet i Jurjev) har berättat för mig att han skröt med att han i en bastu ... en liten flicka, som hennes guvernant kommit med. [...] De personer som liknar honom mest är hjälten i *Anteckningar från källarhållet*, Svidrigajlov och Stavrogin. [...] För övrigt bevisar egentligen alla hans romaner [...] att ädelmod hos människan kan leva sida vid sida med allehanda gemenheter”. (Min övers., LDE).

²⁶¹ *Ibid.*, 104. ”[...] Men må den sanningen gå under. Vi skall stoltsera bara med livets framsida, som vi gör överallt och i alla sammanhang”. (Min övers., LDE).

²⁶² *IJV* 104.

²⁶³ *Ibid.*

Man inser lätt att *Anteckningarnas* oerhörda betydelse för Šestov ligger i mötet med människans grundläggande livsvillkor, tragedins erfarenhet. Mannen från källarhållet och Dostoevskij har plötsligt insett att de levt i en värld av lögn och skär därför av banden med sitt förflutna. De beträder därmed tragedins område, där deras egna jag råkar i motsatsställning till världen, ”allsamvaron” med dess tvingande och allmängiltiga lagar. Motsättningen mellan dem och världen leder till att de känner sig ensamma, förföljda, de får psykiska störningar, de blir illasinnade.

Dostoevskij-källarmänniskan gör uppror mot förnuftets förpliktande anspråk. Naturlagarna, de naturvetenskapliga rönen, matematiken och morallagen anser de dödar individen, det mänskliga i människan, som är hennes fria, irrationella vilja. Denna kan mycket väl föredra att riva ned i stället för att bygga upp och finna större behag i att lida än att uppnå lycka. Källarmänniskan Dostoevskij använder starka, suggestiva metaforiska uttryck när han angriper matematikens två gånger två är fyra och den ogenomträngliga stenmuren – nödvändigheten – i vilken han hellre dunkar huvudet ”ända till medvetlöshet” än kapitulerar för förnuftets och samvetets röst. Dostoevskij-källarmänniskan avvisar allt tal om mänsklighetens framåtskridande. Historien har inget mål. Hur lite världens öde angår honom illustreras av hans uppfattning att världen må gå under bara han får dricka sitt te.²⁶⁴

Šestov intresserar sig för *Anteckningarnas* första del – källarmänniskans monolog, inre dialog och utfall mot världen. Hur skall man se på Šestovs identifikation av Dostoevskij med källarmänniskan? Först bör sägas att han avfärdar Dostoevskijs kommentar till *Anteckningarna* att såväl författaren av anteckningarna som anteckningarna själva naturligtvis är uppbyggda men att sådana personer som författaren trots allt lever i vårt samhälle.²⁶⁵ Uppfattar man kommentaren som sann, bortfaller argumentet att Dostoevskij i dessa skriver sin egen historia. Men man bör kunna hävda att i Dostoevskijs gestalter hans egen personlighet, hans dubbelnatur, återskapas. Källarmänniskan förkroppsligar drag hos författaren. Med sin kommentar skapar Dostoevskij intrycket att han vill dölja att han själv är en av de personer ”som trots allt lever i vårt samhälle”.

Šestov ignorerar med sitt krav på absolut frihet dialektiken i Dostoevskijs syn på frihet: egenviljan (källarmänniskans) är positiv såsom motvikt till rationalismen (den rationella egoismen) men negativ genom det hot den utgör mot människornas sociala och andliga liv. (Dostoevskij utvecklar denna frihetsdialektik i sin fortsatta produktion). Man bör dessutom

²⁶⁴ Ibid., 62.

²⁶⁵ PSS V, 99.

beakta att Dostoevskij i sin första version av *Anteckningarna*²⁶⁶ skildrar den upproriske ”nihilistens” omvändelse till en troende kristen och betonar nödvändigheten att tro på Kristus. Denna del av berättelsen censurerades dock, varigenom syftet med verket förvanskades. I ett brev till brodern den 26 mars 1864 beklagar sig Dostoevskij: ”Свиньи цензора, там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал для виду, – то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа – то запрещено. Да что они, цензора-то, в заговоре против правительства, что ли?”²⁶⁷

Denna version av *Anteckningarna* förbigår Šestov med tystnad. Det skulle förvisso passa hans tolkning av källarmänniskan Dostoevskij illa om berättelsen inte berövades den avsedda positiva och ”värdiga” avslutningen.

Efter *Anteckningarna* fortsätter enligt Šestov Dostoevskij att på olika sätt i de fem stora romanerna befatta sig med frågan om människans grundläggande livserfarenhet, dvs. det Šestov här kallar straffarbete, underjorden, källarhålorna. Det är detta, menar Šestov, som är vägen till sanningen och det är detta Dostoevskijs böcker handlar om.²⁶⁸

Enligt Šestov är *Brott och straff* [*Prestuplenie i nakazanie*, 1866] inte något undantag från regeln att verket speglar eller kan antas spegla händelser och omständigheter i Dostoevskijs liv; i denna roman är det till exempel penningbekymmer och förlagens tidspress. Anledningen till en sådan förmodan är författarens brev till förläggaren Michail Katkov 10–15 september 1865. I detta lovar han snarast skicka in manuskriptet till romanen, vars innehåll han skisserar. Samtidigt beklagar han sig över sin ohälsa och brist på pengar, varför han ber Katkov sända honom ett förskott om han beslutar låta verket gå i tryck.²⁶⁹ Självbiografiska element som förtjänar nämnas återfinns också i romanens avslutande del. Raskol’nikov deporteras till Sibirien, där han på grund av sin klasstillhörighet och ”gudlöshet” utsätts för medfångarnas hat och förakt. Men han genomgår en förvandling när han (åter)upptäcker religionen och låter den genomtränga sin världsbild. För Šestov är Raskol’nikov densamme som Dostoevskij. Dennes brott är ”hans egna” men faller inom ramen för författarens tankevärld bortom gott och ont.

Brottslingen Raskol’nikov är den efter källarmänniskan som för Šestov får illustrera Dostoevskijs omvärdering av alla övertygelser. Hur kom det sig att Dostoevskij kom att intressera sig för brott och brottslingar? *Anteckningar från dödshuset* vittnar om att

²⁶⁶ Ibid., 375, 381 (anmärkningar.)

²⁶⁷ Ibid., 28 II, 73. ”Dessa censorssvin – där jag gjorde narr av allt och ibland hädade för *syns skull*, det lät de passera, men där jag mot bakgrund av allt detta förde fram behovet av tro på Kristus – så förbjöds det. Är kanske censorerna i maskopi mot regeringen”? (Min övers., LDE).

²⁶⁸ DN 30; 340.

²⁶⁹ PSS XXVIII, II, 136–139.

straffångarna föraktade honom men hans samvete förbjöd honom att svara med förakt på föraktet. Šestov citerar Nietzsche, som frågar: ”Знаешь ли ты, мой друг, слово ’презрение’ ? И муки твоей справедливости быть справедливым к тем, кто презирает тебя”²⁷⁰ Dostoevskij, konkluderar Šestov, insåg att han alls inte var bättre än de där människorna, ”hans läromästare, människor, som står högre och är bättre begåvade och som genom sin existens rättfärdigar allt det som är missbildat, värdelöst och obehövt i livet”.²⁷¹ Han tvingades ställa sig på deras sida. Allt detta var, menar Šestov, för Dostoevskij en fruktansvärd börda: ”Нужно было его нести, нужно было его скрывать от всех глаз и при том ещё ’учить’ людей. Как справиться с такой задачей”²⁷²

Men efter erkännandet att de hade rätt i sitt förakt, att han var svag och *vanlig* blir det, resonerar Šestov, straffångarnas talan Dostoevskij skall föra. Han tvingade sig, för att tillämpa Raskol’nikovs kategoriindelning, att lämna de vanliga, svaga och ofria människorna för att ställa sig på de ovanliga, starka och fria människornas sida, vilka är de som för utvecklingen framåt, de som förnyar världen. Det är sådan makt Raskol’nikov eftersträvar och med mordet vill han bevisa att han tillhör den nya härskarklassen, intar ”brottslingens position”: ”’gott’ och ’ont’ gäller inte längre. De har ersatts med uttrycken ’vanligt’ och ovanligt’ ”.²⁷³ Han är ingen mördare, framhåller Šestov. ”[...] källarmänniskan, Raskol’nikov, Karamazov och så vidare är brottslingar *utan brott*. Det är dessa samvetskonflikter *utan skuld* som är innehållet i Dostoevskijs många romaner. Detta är han själv, detta är verkligheten, detta är det verkliga livet. Allt övrigt är ’lära’ ”.²⁷⁴ Medan Dostoevskij betonar principerna personligt, moraliskt ansvar och straff för begångna brott, anser Šestov således att Dostoevskij med Raskol’nikov vill visa en sann värld i vilken synd och skuld i hävdvunnen mening inte existerar.

Efter mordet uppstår hos Raskol’nikov tvivel på det rättmätiga i hans handlande. Han inser att han inte var vuxen uppgiften, även om han ända till slutet av romanen vidhåller att hans teori var riktig. Raskol’nikov är bedrövad över misslyckandet men ångrar inte sitt brott. Šestov skriver att han nu önskar rättfärdiga den egna olyckan, bryta sin isolering och vända tillbaka till det egna livet: ”[...] ничего из того, что было переведено из Евангелия в современную этику, по толстовской формуле ’добро, братская любовь – есть Бог’, не

²⁷⁰ DN 379–380; 79. ”Känner du, min vän, det ordet ’förakt’? Och det kvalfulla i din rättvisa att ge dem rätt som föraktar dig”?

²⁷¹ ”учителей своих, высших, наиболее даровитых людей, которые своим существованием оправдывают всё, что есть безобразного, ничтожного, ненужного в жизни [...]” Ibid., 380; 79–80. Dostoevskij kunde, menar Šestov, aldrig göra sig kvitt denna börda och fortsatte att ”undervisa” om det goda och upphöjda.

²⁷² Ibid. ”Han måste bära på den, dölja den för alla blickar och på samma gång □undervisa□ människorna. Hur klarar man av en sådan uppgift”?

²⁷³ Ibid., 80–81; 381.

²⁷⁴ Ibid., 83; 382.

интересует его”.²⁷⁵ Allt detta har han undersökt och funnit vara lögn. I djup förtvivlan söker han hopp i Bibeln och låter Sonja läsa för honom om uppväckandet av Lasaros:

Он пытается вновь воскресить в своей памяти то понимание Евангелия, которое не отвергает молитв и надежд одинокого, загубленного человека, под предлогом, что думать о своем горе значит, как говорят на современном на научном языке, 'быть эгоистом'. Он знает, что здесь его скорбь будет услышана, что его уже не отошлют на пытку к идеям, что ему будет позволено сказать всю внутреннюю страшную правду о себе, ту правду с которой он родился на свет Божий. [...] Подобно тому как Раскольников ищет своих надежд лишь в воскресении Лазаря, так и сам Достоевский видел в Евангелии не проповедь той или иной нравственности, а залог новой жизни.²⁷⁶

Efter genomgången av Raskolnikov i *Brott och straff* riktar vi nu uppmärksamheten på de hjältar i *Bröderna Karamazov* [*Brat'ja Karamazovy*, 1879–1880] som också, om än inte fullständigt, uppfyller Šestovs kriterier på autenticitet – sönerna Dmitrij och Ivan samt fadern Fjodor. Även om sönerna, den förre snarare än den senare, står i händelsernas centrum, är det Ivan som främst upptar Šestovs intresse. Det kan förefalla vara en paradox men Dmitrijs förhållande till världen är känslomässig, han är både ondskefull och ömsint och har svårt att behärska sitt häftiga och spontana lynne. Ivan är Dmitrijs motsats. Han är kyligt rationell och kan inte förstå en värld som inte kan fattas av förnuftet. Šestov befattar sig med Dmitrij mest i förbigående men refererar till honom för att understryka sina argument mot vetenskapen²⁷⁷ eller uppmärksamma honom tillsammans med huvudpersonerna i *Onda andar* [*Besy*, 1872] – Stavrogin, Kirillov och Šatov – för det lidande han i likhet med Dostoevskij själv genomgick i sökandet efter Gud.²⁷⁸ En viktig sammanfattande beskrivning Šestov ger av den obildade Dmitrijs personlighet handlar om dennes ”tänkande”: om människans förnedring och indignation och om att han söker och finner anomalier och oklarheter.²⁷⁹ Det Dmitrij kallar tänkande sammanfaller i stort med Šestovs definition av begreppet.

²⁷⁵ Ibid; 391; 93. Ingenting av allt det som samtidens etik hämtat ur evangeliet enligt Tolstojs formel 'det goda, broderskärleken är Gud' intresserar honom.

²⁷⁶ Ibid., 391–392; 94. "[...] som inte avvisar bönerna och förhoppningarna hos en ensam människa under förevändningen att tankar på den egna olyckan innebär, som man säger på nutidens vetenskapliga språk, att 'vara egoist'. Han vet att här kommer man att höra hans bedrövelse, att man inte kommer att sända honom till tortyr hos idéerna, att han kommer att få lov att säga hela den innersta och hemska sanningen om sig själv, den sanning som han föddes med på Guds jord. [...] På samma sätt som Raskol'nikov söker sitt hopp bara i Lasaros' uppståndelse såg Dostoevskij själv i evangeliet inte förkunnelsen av den ena eller andra etiken, utan löftet om ett nytt liv.

²⁷⁷ Ibid., 95; 392.

²⁷⁸ *Spéculation et révélation*, Lausanne 1982, 130, översättning till franska av *Umozrenie i otkrovenie* (*Spekulation och uppenbarelse*).

²⁷⁹ *IJV* 88–89.

Även om Ivan i likhet med andra bildade personer står under inflytande av etiken och naturlagarna är det således ändå han som Šestov främst studerar. En orsak härtill förefaller mig vara Dmitrijs moraliska utveckling inom ramen för den konventionella etiken till skillnad från Raskol'nikovs ovan beskrivna "autentiska" pånyttfödelse. Dmitrijs levnadshistoria har likheter med fader Zosimas, en av Šestov som negativ betraktad gestalt i *Bröderna Karamazov*. Ivan hade, menar Šestov, modet att förkasta kunskapen om gott och ont: "Для чего познавать это чёртого добро и зло, когда это сколького стоит".²⁸⁰ Och, frågar Ivan, skall mänsklighetens slutliga lycka uppnås till priset av den enskildes lidande? Uppenbarligen är, hävdar Šestov, inget offer alltför fasansfullt för det godas seger över det onda; Dostoevskij-Ivan Karamazov gör klart att: "[...] никакая гармония, никакие идеи, никакая любовь или прощение, словом, ничего из того, что от древнейших до новейших времён придумывали мудрецы, не может оправдать бессмыслицу и нелепость в судьбе отдельного человека".²⁸¹ Raskol'nikov blev avskuren till och med från sina närmaste. Ivan förklarar att han inte godtar världen.

Som ung, menar Šestov, nöjde sig Dostoevskij med att beskriva det mänskliga livets fasor, att det i sig var hela lösningen. Sedan räckte detta inte längre, han revolterade och likhet med Belinskij krävde han: "[...] en redovisning av varje offer för tillfälligheter och historien [...]".²⁸² Upprörd över samtidens omoral säger, som vi sett, Ivan i samtal med Alěša att han aldrig kunnat förstå hur man kan älska sin nästa. Möjligen kan man älska henne på avstånd.²⁸³ Kärleken är maktlös; Šestov citerar *En författares dagbok* [*Dnevnik pisatelja*, 1876–1880], där Dostoevskij förklarar att vetskapen om ens egen oförmåga att på något sätt lindra en människas lidande kan förvandla den kärlek man hyser till henne till hat. Han tillägger att kärlek till mänskligheten är fullständigt otänkbar utan den gemensamma tron på den mänskliga själens odödlighet.²⁸⁴ Šestov bestrider att Alěšas invändning mot resonemanget om kärlekens oförmåga uttrycker Dostoevskijs egen uppfattning. Utdraget ur *En författares dagbok* är det slutliga beviset på att det inte går att skilja mellan Ivan Karamazovs ord och Dostoevskijs egna; Ivan talar ju hela tiden under förutsättningen att själen inte är odödlig. Kärleken, det goda, medlidandet är oförmögna att hjälpa. Dostoevskij håller fram Raskol'nikov och Ivan Karamazov för att visa detta. I stället för kärleken till nästan söker

²⁸⁰ DN 390; 92. "Varför måste vi lära känna detta satans gott och ont, när det kostar så mycket?"

²⁸¹ Ibid., 389; 91. "[...] ingen harmoni av något slag, inga idéer, ingen kärlek eller förlåtelse, med ett ord – ingenting av det som de visa tänkt ut alltifrån urminnes tider till våra dagar kan rättfärdiga det meningslösa och absurda i den enskilda människans öde".

²⁸² KEF 22; 23. "отчёт о каждой жертве случайности и истории [...]".

²⁸³ DN 88; 387; PSS XIV, 215: "Я тебе должен сделать одно признание", начал Иван, "я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и не возможно любить, а разве лишь дальних".

²⁸⁴ DN 89; 387; PSS XXIV, 49: "[...] Я объявляю [...], что любовь к человечеству даже совсем немислима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой".

Dostoevskij styrka och makt, samma strävan efter makt, skriver Šestov, som Nietzsches ”Wille zur Macht”.²⁸⁵ Vilket blir Ivans val? Han väljer friheten (Kristus). Ingen kompromiss är här möjlig. Antingen friheten eller lyckan, välfärden och livets förnuftiga inrättande, antingen ett liv i ensamhet eller en skenvärld styrd av förnuftets lagar. Ivans valsituation är en paradox – å ena sidan är det ett uppror mot Gud (Guds värld), å den andra ett val i Kristi efterföljd.

För Šestov åskådliggör den hjältemodige Ivan Karamazov den moraliska valfrihetens tragedi. Han godtar inte världen men flyr den inte: ”Зачем Карамазов, вместо того, чтобы прятаться, как делают все, от страшных, неразрешимых вопросов – прямо идёт, на них [...]? О, как хорошо знает он, что такое неразрешимые вопросы и каково человеку биться уже подрезанными крыльями о стены вечности”!²⁸⁶

När det av medlemmarna i familjen Karamazov slutligen gäller den av sönerna föraktade fadern Fëdor, understryker Šestov den respekt Ivan ändå hyser för honom. Han är inte rädd för att förväxlas med fadern. Visserligen, säger Ivan, var han en riktig gris men han hade de rätta tankarna; också ”snuskgubben” Fëdor Karamazov intresserar sig för frågan om en högsta idé, idén om själens odödlighet. Šestov noterar att Dostoevskij upptar honom ”åtminstone delvis i straffångarnas hedervärda sällskap”.²⁸⁷

De personer som Šestov betraktar som (huvudsakligen) autentiska i Dostoevskijs verk är resultatet av omvandlingen av dennes övertygelser. Därför ägnade han Dostoevskijs verk före *Anteckningar från källarhållet* föga uppmärksamhet. Under denna tid hyste författaren en fast tilltro till humanitära ideal; föremålen för hans goda känslor och omsorger var de kränkta och förtrampade, alla Makar Devuškin. ”Omvändelsen” innebar att han tog avstånd från idealen, ”det upphöjda och det sköna”.

Vilken betydelse har då denna psykosociala omvandling hos Dostoevskij haft för Šestovs forskningsmetod? Den av honom påstådda identiteten mellan Dostoevskij och hjälten (källarmänniskan) betyder att den senare skall uppfattas som författarens språkrör. Som ovan framgått är, så som Wodziński sammanfattar den, varje filosofi enligt Šestov frukten av filosofens livserfarenheter (kris) och vägval i livet. På samma gång är den memoarer och en självtröstande lära. Källan till kunskap är här följaktligen ett ingående studium av filosofens eller författarens biografiska data. Detta syftar samtidigt till att upptäcka dolda

²⁸⁵ DN 90; 388. Šestovs resonemang här är exempel på hur han ser en identitet mellan Nietzsche och Dostoevskij som låter sig infogas i hans filosofiska koncept. Enligt Namli (2009, 146) ”läser Šestov Dostoevskij på samma sätt som Nietzsche har läst honom. Han ser bara de gestalter vars värld består av lidande och viljans kamp mot det goda som nödvändighet”; Šestov ignorerar den möjlighet till meningsfullt mänskligt handlande som Dostoevskij framhåller som alternativ till den rationalistiska etiken.

²⁸⁶ Ibid.; 397; 101. ”Varför gör Karamazov inte som alla andra – gömmer sig för de skrämmande, olösliga frågorna utan går rakt på dem [...]? Hur väl vet han inte vad olösliga frågor är för något och hur människan måste slå med vingklippta vingar mot evighetens väggar”!

²⁸⁷ Ibid., 103; 398.

motiv och avslöja underliggande tankar. Utgångspunkten är den reala verkligheten, ”psykologismen”, inte idealismens abstraktioner. Det är denna metod Šestov anser skall tillämpas och han gör det själv i studiet av de tänkare han ägnar mest utrymme.²⁸⁸

Men i vilken utsträckning gör Šestov det? Är det inte tvärtom så att han i själva verket låter Dostoevskij vara källarmänniskans språkrör? Starka skäl talar för att han enligt Wodziński till stor del överger psykologismen till förmån för en från författaren eller filosofen oberoende filosofi, en filosofi om människans grundläggande villkor, tragedins filosofi.²⁸⁹

Att Šestov säger sig göra något annat än det han deklarerat – för detta har Wodziński inte funnit några belägg i hans verk, endast en enda antydning: ”Здесь речь идёт хотя и по поводу Достоевского, но не о нём, по крайней мере, не только о нём”.²⁹⁰ Inskränkningen av Šestovs undersökning till endast en del av Dostoevskijs verk och identiteten mellan honom och hjälten, menar Wodziński, vittnar om att avsikten inte är en beskrivning av utvecklingen av Dostoevskijs världsåskådning. Det egentliga syftet med Šestovs undersökning är kategorin tragedins filosofi. Problemet för Šestov med en filosofi, som inte stödjer sig på tragedins psykologiska, individuella och subjektiva erfarenhet, är att den med nödvändighet blir universell – den avser alla utan hänsyn till individuella olikheter.

Šestov löser problemet genom att beskriva människans grundläggande livsvillkor med stöd av en fiktiv gestalt, källarmänniskan. Den ryske filosofen förenar kravet på konkret verklighet med strävan efter allmängiltighet. Hans tillvägagångssätt är, finner Wodziński, därmed varken psykologism eller en spekulativ lösryckt från en konkret levande erfarenhet.²⁹¹ Enligt Wodziński är Šestovs lösning på problemet mycket originell (han begagnar sig senare av denna upptäckt när han tolkar bibeltexter). Dock är han inte i så hög grad medveten om den att han artikulerar den som metod. Utan att själv ana det föregriper han senare fenomenologiska lösningar på problemet och diskussioner om människans grundläggande livsvillkor samt filosofins tillvägagångssätt att identifiera och beskriva dessa villkors väsen. Šestovs dualism och ”inkonsekvens” har felaktigt kritiserats av bland andra Berdjajev, som satte likhetstecken mellan alldaglighet och tragedin som grundläggande livsvillkor.²⁹²

Det är inte svårt att instämma i Wodzińskis påstående att Šestov tonar ned biografins betydelse. Genomgående är visserligen att han direkt eller indirekt återkommer till Dostoevskijs ”prövningar”. Men det är då främst fråga om korta omnämningar. De blir också allt mindre frekventa i takt med att Šestovs behov att mer självständigt formulera och utveckla

²⁸⁸ Wodziński, 1991, 34.

²⁸⁹ Ibid., 35, 72.

²⁹⁰ Ibid., 70; *DN* 341; 32. ”Även om Dostoevskij bildar utgångspunkten, handlar det här inte om honom, i varje fall *inte bara* om honom”.

²⁹¹ Wodziński, 1991, 72.

²⁹² Ibid., 73. Berdjajev betraktade, annorlunda uttryckt, tragedin som människans ”vardagliga” erfarenhet. (Min anm., LDE).

sin filosofi gör sig gällande. Han framhåller att de två stora första prövningarna, brytningen med Belinskij och dramat på schavotten inte påverkade Dostoevskij i riktning mot en omprövning av hans övertygelser. Detta sker först under och efter tiden i strafflägret. Det fruktansvärda han upplevde där förträngde han så länge han kunde; den plågsamma kamp han förde inom sig för att behålla idealen gav han dock slutligen upp.

Den direkta orsaken till ”uppvaknandet” och tidpunkten för detta var dock inte någon konkret händelse i Dostoevskijs liv; hans ”andra seende” var det omedelbara resultatet av ett av Šestov iscensatt besök av dödsängeln. Att Šestov länge uppehåller sig vid den fördröjning under vilken ”omvändelsen” skedde, illustrerar hans tes om det ”första seendets” makt över människan; inte ens de mest ohyggliga upplevelser tycks få henne att kasta av sig livets skyddande förklädnader. Denna fördröjning förefaller mig vara uttryck för en devalvering av Dostoevskijs verkliga upplevelser. Men dessa förblir ett stöd för Šestovs ambition att utveckla och fördjupa en egen filosofi.

I Šestovs tolkning av Dostoevskijs filosofiska insats finns, anser jag, två sammanfattande nyckelsatser: Den ena är att den ryske författaren, inte Kant,²⁹³ var den förste – i *Anteckningarna från källarhållet* och *En komisk människas dröm* [*Son smešnogo čeloveka*, 1877] som framförde kritik mot det rena förnuftet. Den andra gäller det mänskliga lyckoidealet: om det någon gång förverkligas kommer Dostoevskij redan i förväg att ha fördömt det. Ingen, skriver Šestov, har före Dostoevskij haft modet att uttala sådana tankar, inte ens med vederbörliga förbehåll. De är uttryck för en mycket stor förtvivlan. För att visa sig med sådana tankar inför människorna fordras en övermänsklig djärvhet.²⁹⁴

Den djärvheten, menar Šestov, hade trots allt inte Dostoevskij: ”[он] постоянно имел в запасе показные идеалы, которые он тем истеричнее выкрикивал, чем глубже они расходились с сущностью его заветных желаний и, если хотите, с желаниями всего его существа. Его позднейшие произведения все до одного почти проникнуты этой двойственностью”.²⁹⁵ Folk vill, menar Šestov, förvisso inte veta av ”källarmänniskans ord” och vurmen för straffarbete. Därför är Dostoevskij lika dualistisk som andra. Även om intrigerna mer eller mindre tenderar åt allmänt accepterade värderingar är, menar Šestov, allt till den grad tilltrasslat att det är omöjligt att klara ut vart han egentligen vill komma.²⁹⁶ Šestov formulerar problemet också på så sätt att Dostoevskij har en benägenhet att vilja

²⁹³ *LJV* 42. Enligt Šestov måste en kritik av förnuftet syfta till att undersöka den rationella kunskapens eller förnuftssanningarnas värde, vilket Dostoevskij gjorde, men inte Kant.

²⁹⁴ *DN* 44; 351.

²⁹⁵ 351; 44. ”[...] utan höll sig ständigt med ett förråd av ideal till beskådan, vilka han torgförde alltmer hysteriskt allteftersom de avlägsnade sig från kärnan i hans djupast närda önskingar och, om ni så vill, från hela hans varelses önskingar. Hans senare verk uttrycker så gott som samtliga denna ambivalens”.

²⁹⁶ *LJV* 70.

”försona de två seendena med varandra eller, mera exakt, underordna det andra seendet under det första”,²⁹⁷ det vill säga det övernaturliga seendet under det naturliga seendet. Den sanning Dostoevskij kom att förkunna tillmötesgick ”det allmänna”, inte den enskilde individens behov. Författarens samhällstillvända och därmed filosofiskt osjälvständiga hållning yttrade sig i hans stöd för självhärskardömet och ortodoxin; Ryssland var därtill, hävdade han, ett föredöme för alla världens länder. Vil’mont konstaterar att Dostoevskij gav uttryck för den för Kants etik så karakteristiska sammansmältningen av etiska och rättsliga begrepp – ”отождествление формулы ’безусловного следования долгу’ с безропотным покорством существующим (’эмпирическим’) государственным законом”.²⁹⁸ I kraft av detta skulle, skriver Vil’mont, det på dessa falla liksom ett ”återsken av den ’gudomliga lagstiftningen från berget.”²⁹⁹ Även om Dostoevskij långt ifrån alltid uttalade uppfattningen att allt stod väl till i Ryssland, drog han, sedan han lämnat strafflägret och under sitt fortsatta liv och verksamhet som författare, aldrig en gräns mellan moralisk plikt och underkastelse i allmänhet (inkl. under myndigheterna).³⁰⁰

Šestov riktar skarp kritik mot Dostoevskijs profetiska verksamhet. På 1870-talet framträder han i den nya rollen som kristenhetens, eller snarare, ortodoxins profet. Hos framträdande författare finner sig, anser Šestov, förr eller senare insikten att de inte kan utvecklas ytterligare. Vill de det måste de ”sadla om”. Enligt den gängse uppfattningen är profeten någonting mer än en författare. Mot den uppfattningen är genialitet långt ifrån alltid någon garanti. Tolstoj och Dostoevskij föll understundom offer för denna fördom. Av de båda förväntades profetiska ord och de gick människornas önskningar tillmötes – Dostoevskij mer villigt än Tolstoj.³⁰¹

Dostoevskij spår att Ryssland behöver erövra Konstantinopel, evakuera tatarerna, samla slaverna under rysk ledning, såsom skett med polackerna etc. Detta kräver, utropar Šestov, ”[...] den Dostoevskij, som kallade sig kristen, som så passionerat propagerade för kärleken till nästan, för självförnedring, självförsakelse, som ’lärde’ att Ryssland skall tjäna folken”!³⁰² Men författaren var en dålig profet: Konstantinopel har inte erövrats, slaverna har inte förenats och tatarerna har hittills levt kvar på Krim. Det blodbad på grund av klassmotsättningar som Dostoevskij förutspådde i Europa har inte inträffat. Just i Ryssland har detta skett. Där

²⁹⁷ “[...] примирить меж собою оба ’зрения’, точнее, подчинить второе первому”. (Min övers., LDE). Ibid., 71.

²⁹⁸ Vil’mont, 1984, 163. “[...] identiteten mellan formeln ’förhållslös pliktuppfyllelse’ och lydig underkastelse under gällande (’empiriska’) statliga lagar”. (Min övers., LDE).

²⁹⁹ “[...] ответ ’божественного законодательства с горы Синая”” (Min övers., LDE). Ibid.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ BS 215.

³⁰² Ibid., 218. (Min övers., LDE). ”Достоевский, который называл себя христианином, который так горячо проповедовал любовь к ближнему, самоунижение, самоотречение, который ’учил’, что Россия должна ’служить народам’ [...]”.

förtrycks utlänningar, vare sig de är slaver eller inte, där plågas de olyckliga, svältande och oförstående bönderna. I Moskva, Rysslands hjärta, har man arkebuserat kvinnor, barn och åldringar. Var är, frågar sig Šestov, den ryska ”allmänniskan” som Dostoevskij siade om i Puškintalet?³⁰³

Šestov förklarar att orsaken till Dostoevskijs ”predikande” om ortodoxins expansion är att detta sammanföll med den ”ljusa perioden” i hans liv. Tidigare hade han varit en husvill ”nomad”, en fattig man. Sedan bildade han familj, skaffade ett eget hem och fick en god ekonomi. Han blev berömd, den före detta straffångaren erhöll fullvärdigt medborgarskap.³⁰⁴ Och varför valde Dostoevskij inte den rena, av kulturen och staten opåverkade kristendomen, utan ortodoxin?, frågar Šestov och svarar: ”[...] христианство не для того, у кого дом, семья, достаток, слава, отечество. Христос говорил: всё покинь и следуй за мной”.³⁰⁵ För Dostoevskij blev det viktigt att vid behov underkasta tron förnuftets prövning. Han ville tro på det oförklarliga och vanvettiga; han trodde att Jesus uppväckte Lasaros från de döda och botade de lama³⁰⁶ men avvisade det förfärligaste, det mest irrationella och gåtfulla i evangeliet – läran om att icke göra motstånd mot det onda. Dostoevskij, som på sin tid vände sig just till evangeliet för att befria sig från förnuftet – för honom upphörde tron när den inte sanktionerades av förnuftet.³⁰⁷

Om Dostoevskij med *Brott och straff* vill visa att vedergällning drabbar den som bryter mot moralprinciperna, varför, frågar Šestov, lämnar han läsaren i okunnighet om hur Raskol’nikovs nya liv kommer att gestalta sig? I slutet av romanen läser vi: här börjar en ny historia, historien om hans stegvisa förvandling, men att detta först skulle kunna bli ämnet för en ny berättelse. Dostoevskij var, det är Šestovs uppfattning, obehagligt medveten om att ”källarhållet” var hans hemvist. Han försöker vända bort uppmärksamheten från detta faktum.

Samma ambivalens återkommer i *Bröderna Karamazov*. Šestov noterar att Dostoevskij i förordet framför ett liknande löfte som han inte infriar trots att den omfångsrika romanen borde ge utrymme för en utförlig skildring av det ”nya livet”.³⁰⁸ Det försök Dostoevskij gör i *Idioten* med furst Myškin som ”humanitetens” företrädare slår slint. I den rollen kommer fursten emellanåt visserligen väl till tals, men Šestov understryker att författaren kontrollerar

³⁰³ Ibid., 223–224.

³⁰⁴ Ibid., 221. (Min övers., LDE).

³⁰⁵ Ibid., ”kristendomen är inte till för den som har hus, familj, förmögenhet, ära, fädernesland. Kristus sade: ’lämna allt och följ mig’”. (Min övers., LDE); jfr Mark 10:21: ”Ett fattas dig. Gå och sälj allt du har och ge åt de fattiga; då får du en skatt i himlen. Kom sedan och följ mig”.

³⁰⁶ Joh 12:1 ff, Apg 3:2.

³⁰⁷ BS 222–223.

³⁰⁸ PSS XIV, 5–6. Dostoevskij utser i förordet Alëša till sin hjälte men karakteristiken inskränker sig till beskrivningen av denne som anmärkningsvärd (författaren tvivlar på att han hinner bevisa detta för läsaren), en obestämd, outgrundlig aktör, egendomlig, till och med en kuf, speciell, en särling.

såväl dennes som alla andra medverkande personers tankar och handlingar.³⁰⁹ Vad Myškin, som han kallar skuggfigur, en kall, blodlös vålnad och som blott är en ”idé”,³¹⁰ än företar sig är utgången negativ. Det enda han när allt kommer omkring åstadkommer är att visa pliktskyldig bedrövelse och lättvindigt uttala ord om hopp och tröst.³¹¹

Šestov betraktar *Bröderna Karamazov* som den roman i vilken Dostoevskijs ”undervisande” starkast gör sig gällande. Här framträder fader Zosima i rollen som den ideale läraren. Hans ”nya” budskap, som den ”babblande” Alěša hjälper till med att sprida, är blott allsamvarons budskap. Det är Zosimas dröm ”om framtiden, om den storslagna föreningen av människorna”.³¹² Storinkvisitorn (Ivans berättelse för Alěša om ”Legenden om Storinkvisitorn” i *Bröderna Karamazov*), som ges i uppdrag att göra världen till en ny eller mer fulländad skapelse, är även han uttryck för Dostoevskijs profetiska verksamhet. Det av kardinalen föraktade folkets behov av lycka vägledde honom; han definierade åt dem vad som är gott och vad som är ont. Därmed skapade han ordning och mening i människornas tillvaro efter den valfrihet Kristus införde. Folket behövde inte sanningen och han själv behövde lögnen. Šestov skriver: ”[...] он принял на себя вид всезнающего и всепонимающего авторитета, он называл себя наместником Бога на земле, [...] благодетелем человечества”.³¹³ Med denna förvillelse, menar Šestov, lurade Dostoevskij-kardinalen sig själv.

*

I det följande skall Šestovs syn på Dostoevskijs filosofi sammanfattas och närmare klarläggas. Underlaget är hos Dostoevskij i utpräglad grad egna och andras erfarenheter av lidande. I Šestovs liv saknades efter krisen 1895 (och i viss mån giftermålet 1897) dramatiska eller omvälvande händelser. Av beskrivningen ovan får vi intrycket att Šestov var en klok, sansad och vänlig man, som ingav förtroende. Men i hans inre rasade känslostormar av ovanlig styrka och djup.

Šestov inspirerades av Dostoevskij att formulera sin ”tragedins filosofi”, vars utgångspunkt är människans söndring eller själsklyvning. Under hennes till synes själsliga jämvikt ryms mörka avgrunder av lidelser, vanvett, perversa och brottsliga böjelser. När dessa krafter bryter

³⁰⁹ *IJV* 67.

³¹⁰ *DN* 83–84; 383.

³¹¹ *Ibid.*, 84; 384.

³¹² ”о будущем, уже великолепном соединении людей”, *Ibid.* Av samma skäl kritiserar Šestov *En författares dagbok* som, menar han, ”är fylld till brädden av vilda predikningar”, (*Ibid.*, 330; 18), även om den också innehåller sådana berättelser som *Den anspråkslösa [Krotkaja]* och *En komisk mans dröm*. (*IJV* 94).

³¹³ *DN* 385; 86. ”[...] framställde sig som en allvetande och allförstående auktoritet, han kallade sig Guds ställföreträdare på jorden, [...] mänsklighetens välgörare”.

sig loss klipper hon av banden med samhället, dess ”falska” lagar och levnadsregler. Källarmänniskan inser att han levt i en idévärld av lögn, vars stöd han nu står utan. Följden är tomhet, meningslöshet och ensamhet. Med källarmänniskan som exempel betonar Šestov den tragedi som drabbar människan när denna erfarenhet gör henne till ”den sista existensen”. Förskräckta och oförstående lämnar andra henne därhän. Hennes ensamma kamp, skriver Šestov, ”övergår i oavbruten tortyr”.³¹⁴

Mot förnuftslagarnas anspråk på nödvändighet och allmängiltighet framhåller de båda tänkarna viljans makt som den starkare kraften i människans natur. Viljan, om den så önskar, handlar i strid med förnuftet. Dostoevskij och Šestov utmanar härmed i synnerhet Kants påstående att människan är fri när hon låter viljan underordna sig förnuftet.³¹⁵ Förnuftet, menar de, behöver se världen som ordnad och kontrollera den. Det ”försöker ordna det som i sig inte har någon ordning och tillskriva det en mening som i sig inte har någon mening”.³¹⁶

Skarp kritik väcker hos Dostoevskij och Šestov rationalismens inställning i frågan om oskyldigt lidande. De avvisar dess strategier att handskas med detta lidande – försöket att rättfärdiga eller också ignorera det för att slippa befatta sig med något som för förnuftet är ofattbart. Hur skulle det på något annat sätt kunna förhålla sig till det oskyldiga lidandet utan att upphäva sig självt? En grundtes hos Šestov är att dessa strategier bottnar i människans behov av trygghet.

I denna fråga är den viktigaste skillnaden mellan Dostoevskij och Šestov att den förre inte minst intresserar sig för hur man skall förhålla sig till en medmänniskas lidande, medan den senare endast betraktar lidandet ur den drabbades synvinkel. Dostoevskij ”söker utforma en etik som varken är rationalistisk eller upphäver skillnaden mellan gott och ont. [...] Då är det inte längre berättigat att avkräva Gud hans ansvar utan man skall söka inse och artikulera sitt eget ansvar”.³¹⁷ Šestov hävdar häremot att det ur ”det lidande subjektets perspektiv inte går att hitta en rationellt artikulerbar mening för att upprätthålla moralens värde i en konfrontation med lidande utan skuld. [...] Det som återstår är människans sista möjlighet att ropa på sin Gud och avkräva honom hans ansvar”.³¹⁸

³¹⁴ DN 105; 400; [...] превращается в непрерывную пытку [...]”.

³¹⁵ Dostoevskijs hållning till viljan och förnuftet är inte entydig. Viljan kan brukas destruktivt. Förnuftet är legitimt inom vetenskap och ifråga om insamling och värdering av fakta. Det ideala (optimala) samhället måste grundas på en moralisk vilja och ett däremot svarande handlande. (Viljmont, 1984, 113–114). Moral behöver inte stå i strid med förnuftet: Alëšas inställning är att förnuftet i världen kan accepteras på samma gång som människan utför moraliska handlingar. Enligt Šestov skall förnuftet utnyttjas för att uppnå praktiska syften. ”Man kan och borde underordna sig förnuftet så länge det kunnat begränsa sina anspråk och inte omvandla sig till principer, källor, till alltings grund”. (LIV 390. Min övers., LDE). Om förnuftets legitima användning i vardagslivet synes Šestov och Dostoevskij vara av samma uppfattning.

³¹⁶ Namli, 2009, 60.

³¹⁷ Ibid., 247.

³¹⁸ Ibid.

Båda tänkarna delar uppfattningen om en kvalitativ skillnad mellan människan och Gud. Enligt Šestov, som betonar denna mer än Dostoevskij, frestas människan att bli som Gud när moralen visar sig vara fåfänglig, när hon i sin förtvivlan möts av Guds ”oförstående” inställning. Men skillnaden mellan mänskligt och gudomligt kan inte överbryggas.

Hur skall den av rationalismen förfrämligade människan enligt Dostoevskij och Šestov finna friheten? Låt oss dock innan denna fråga besvaras först undersöka vilka vägar de anser *inte* leder henne till detta mål.

För Dostoevskij är drömmaren och revoltören exempel på misslyckade vägval. Drömmaren klarar inte av att leva i en ordnad värld som begränsar honom. Han lider av känslan av mindrevärdighet och handlingsförklamation, flyr världen och kompenserar sig genom att inta en position av överlägsenhet och förakt (källarmänniskan) eller också flyr han sig själv genom försök att anpassa sig, anlägga en mask och ”bli som andra” (Devuškin, Goljadkin).

I motsats till drömmaren förmår revoltören att resa sig mot denna världs (Guds) ordning med dess estetiska, etiska och religiösa värderingar. Revoltörer är till exempel Raskol’nikov, Svidrigajlov, Stavrogin, Kirillov, Dmitrij och Ivan Karamazov. De har valt fel sida i kampen mellan gott och ont. Dostoevskij låter dessa romanfigurer representera den ”sjuka” samtidens söndrade och ensamma människor. Ivan Karamazov finner till sin stora ledsnad att arvsyndens har behållit sitt grepp om människorna – de första människorna åt av den förbjudna frukten, lärde känna gott och ont, blev som gudar och fortsätter att äta den.³¹⁹ Revoltörerna gör uppror mot den av Gud skapade världen; upproret riktar sig både mot Gud och människorna. Raskol’nikov skapade åt sig i stället för ”Ordet” (Gud, Guds värld) ett ”nytt ord”, en skenvärld. Denna skapelseakt innebär för Dostoevskij synd och död.³²⁰ Revoltören som förkastar Gud begår en synd som är allvarligare än drömmarens.

För Šestov, som betonar arvsyndens makt över människorna – deras underkastelse under förnuftet och etiken – exemplifierar revoltören positioner som människan kan (bör) inta bortom moraliska överväganden, vilka uttänkts inte av Gud utan av människorna.

Dostoevskij anser att människornas underkastelse under materialismen, som är en följd av rationalismen, skapar falska värderingar, som leder dem bort från Gud. Den förvandlar deras inbördes relationer till en varumarknad: allt kan fås för pengar. Penningkulten medför att människors anseende bedöms i förhållande till deras ekonomiska ställning.

Šestovs syn på materialismen är delvis en annan. Han anser inte att förnuftets oförenlighet med tron innebär en motsättning mellan tron och materian. Det ondas källa är inte materian,

³¹⁹ PSS XIV, 216–217. ”[...] они съели яблоко и познали добро и зло и стали ’яко бози’. Продолжают и теперь есть его”. Undantagna från arvsyndens är, anser Ivan Karamazov, barn upp till ”exempelvis” sju års ålder.

³²⁰ Elena Bujanova, *Romany F.M. Dostoevskogo*, Moskva 1999, 18, 19, 33.

såsom hävdats sedan urminnes tider. Från materian (kroppen) kan man befrias (hos grekerna *katharsis*) men från idealens ”sanningar” finns inte och kan inte finnas någon befrielse.³²¹ Den ryske filosofen har dock understundom ansett att materialism kan likställas med idealism då båda alltid har sökt höja sig över Gud.

När vi nu återvänder till den ovan ställda frågan hur människan kan finna friheten, skall först sägas att de av Šestov och Dostoevskij anbefallna vägarna mot friheten löper länge parallellt. Människan arbetar på sin befrielse inte inom ramen för kyrkan eller andra samhällsliga institutioner utan inom sig själv. Friheten innebär lidande och vägen dit går genom själsklyvningens ångest och mörker. Den är inte identisk med det goda utan innehåller både det goda och det onda – annars vore friheten illusorisk. Så småningom når människan enligt Dostoevskij en punkt som är ett vägval: antingen urartar friheten till godtycke och själsvåld – människan behärskas av högmod, hon blir en människogud – eller också finner hon Kristus (Gud) och blir hans avbild, blir gudamänniska. De flesta huvudpersonerna i Dostoevskijs romaner tillhör som vi sett den förra kategorin.

Brytpunkten som bestämmer vägvalet delar Dostoevskij och Šestov. Det som, enligt den förre friheten kan leda till – extrem individualism, det vill säga egenkärlek, själsvåld, ensamhet – och som endast utgör en etapp som skall övervinnas på vägen till Kristus, är just den läggning som Šestov anser är autentisk hos Dostoevskijs gestalter. För Dostoevskij har människan att välja mellan gott och ont. Den som begår en synd eller ett brott kan plågas av samvetsqual, kan straffas och avkrävas gottgörelse. Šestov avvisar skillnaden mellan gott och ont. När denna upprätthålls resulterar den i beröm, belöningar, klander och straff, vilket innebär en moralitetens tyranni.

För både Dostoevskij och Šestov hotas friheten av rationalismen, mot vilken de ställer viljan. Båda tänkarna framhäver människans suveräna vilja, som även kan önska det onda och gemenheter. Men en vilja likt den hos källarmänniskan som urartar till egensinne och själsvåld anser Dostoevskij sålunda undergräver friheten.

Den gängse uppfattningen att Kant initierade en process som klargjorde frihetsbegreppets innebörd genom sin *Kritik av det rena förnuftet* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781], menar Šestov, är oriktig; Kant undersökte aldrig frågan om den rationella kunskapens värde. Det gjorde Dostoevskij i *Anteckningar från källarhållet*.³²² Den europeiska människan kan dock, enligt Šestov, finna sanningen om hon återgår till kulturens vagga, Bibeln, som ger henne insikter om den bortom förnuftet och etiken liggande fria livssfären.

³²¹ *AJ* 603.

³²² *IJV* 42.

Dostoevskij pläderar för människans religiösa befrielse genom hennes moraliska fullkomnande i Kristi efterföljd, medan Šestov betonar hennes räddning genom tron på Gud. Denna uppnår hon inte av egen kraft. Försöker hon utmärka sig genom goda gärningar fjärrar hon sig från Gud.³²³

Šestov hävdar att i tillstånd bortom gott och ont inga brott existerar. En följd av Raskol'nikovs uppror, hans brott, är enligt Dostoevskij ensamhet. Raskol'nikovs ensamhet var, menar Šestov, inte en konsekvens av brott som han ju inte hade begått. Att kontakten med människorna inklusive hans närmaste gick förlorad berodde på att de tog avstånd från honom för att han fallit ur allsamvaron.

När Raskol'nikov återbördas till den mänskliga gemenskapen visar Dostoevskij att det inte råder en fundamental motsättning mellan individen och samhället. Lösningen för den alienerade människan är inte, som hos Šestov, hennes avskärmande från (sammälls)gemenskapen.

Frågan om gott och ont i Jobs bok har avsatt djupa spår i såväl Dostoevskijs som Šestovs tänkande. Dostoevskijs hjältars frågor har likheter med Jobs. Är människors liv lika mycket värda? Raskol'nikov går med den frågan till Sonja: om ni fick bestämma, vem skall leva, Lužin med sina gemenheter eller den olyckliga Katerina Ivanovna? Vem skall dö?³²⁴ I likhet med Raskol'nikov vill Job, som klagat över att de orättfärdiga inte far illa, förstå Guds försyn med sitt mänskliga förstånd.³²⁵ Ivan Karamazov och Job godtar absolut Gud men inte den värld av orättvisor han skapat.³²⁶ Dock över alla ”för” och ”emot” låter Dostoevskij till sist Guds bevekande, försonande och allt förlåtande sanning råda, den för förnuftet obegripliga sanningen, som enbart kan ”ses”. Dostoevskij låter förstå att Job gjorde fel när han hädade men rätt när han inte vek från sin tro på Gud. Storinkvisitorn lyssnade på förnuftets röst. Men han väckte sympati hos Jesus som kysste hans läppar, ty Storinkvisitorn ville trots allt bespara folket det lidande, som friheten orsakade.³²⁷ Alëša fann att Ivan gjorde uppror mot Gud. Han medgav dock att Ivan i sak hade rätt och kysste dennes läppar.³²⁸

Alëša vek inte från sin övertygelse om behovet av förlåtelse och försoning. Han dömer inte då han är medveten om att ”alla bär skuld för allt inför alla”.³²⁹ När vi anklagar andra för att synda, anklagar vi oss själva, när vi förlåter dem som syndar, förlåter vi oss själva. Att tro är

³²³ SF 231; 209.

³²⁴ PSS VI, 313. Det följande resonemanget om Dostoevskij och Job baseras på Bujanova, 1999, 27, 95–101.

³²⁵ Job 16:21.

³²⁶ PSS XIV, 214, 223; Job 24:1–4, 12, 24, 25.

³²⁷ Ibid., 239. Dostoevskij kan genom Storinkvisitorn sägas uttrycka tvivel på människans möjligheter att uppnå friheten genom Kristus. Hon önskar materiell välfärd och trygghet, inte det plågsamma fria val Kristus erbjuder henne. Detta är också Šestovs uppfattning – människan fruktat framför allt friheten, hon föredrar att ”lyda” framför att ”befalla”.

³²⁸ Ibid., 240.

³²⁹ ”Och förlåt oss våra skulder, liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss”. (Matt 6:12).

att ta moraliskt ansvar; tron förenar människorna i broderskap och kärlek till varandra. Människan behöver tron på en högre mening, som är tron på Gud och själens odödlighet. Dit når människan, framhåller fader Zosima, genom att älska människorna, genom praktisk, altruistisk handling.³³⁰ Självupppoffringen transcenderar förnuftet, vars existens i världen inte kan förnekas. Så som Namli tolkar självupppoffringen, förutsätter den sålunda att förnuftets distanserade och undersökande hållning övervinns: ”Det goda som människan kan välja *skapas* i valets ögonblick och *upptäcks* inte i undersökningens ögonblick. Gud och det goda *blir till* när människan väljer dem. Gud och det goda finns således inte som något objektivt givet att förhålla sig till”.³³¹ ”Alěša verkar mena att Gud finns genom vår tro som inte är avhängig rationella undersökningar utan är en aktiv handling som skapar det goda och ’hävdar’ själva Guds existens”.³³²

Ett av bevisen för Guds existens som framläggs i Dostoevskijs verk är längtan efter lycka, som allmänt anknyter till Kants teorier. Guds existens skulle enligt Kant vara postulat för viljans strävan, vars mål är det absolut goda, som inbegriper lycka och en moralisk ordning. Om det absolut goda inte fanns, vore det omöjligt att förklara viljans strävan och människonaturen vore att betrakta som meningslös. Goda gärningar framstår inte som meningsfulla om man inte antar Guds existens.³³³

Šestov utgår också från Guds existens men avvisar idén att människans mål är lycka och en moralisk ordning. Goda gärningar förstärker det onda – förnuftet och samvetet, som är allsamvarons grundvalar. Att rationellt rättfärdiga det onda eller ignorera det är detsamma som att försona sig med det. Endast genom att själv erfara det onda, vilket leder fram till tron, kan det utrotas. För att uppnå denna sanning, menar Šestov, genomlevde Dostoevskij själv de favoriter som han skildrar i sina verk.

Både Dostoevskijs och Šestovs omsorger gäller individen och friheten. Eftersom det för Dostoevskij ligger en fara i individens frihet som lätt missbrukas, anser han att det mänskliga endast kan förverkligas i en gemenskap, vilken uppstår ur medvetandet om allas delaktighet i allas skuld.

Kudišina skriver om den kärlek som Šestov i sin filosofi hyser till människan: [...] он столь тщательно скрывал, отмахиваясь даже от гуманизма и гуманности”,³³⁴ den inskränks till

³³⁰ PSS XIV, 52.

³³¹ Namli, 2009, 99.

³³² Ibid.

³³³ Urbankowski, 1994, 318–320. Människans strävan, vars mål är Gud, återfinns Urbankowski hos Zosima (hela naturen, inte bara människan, strävar efter Gud), hos Myškin (i samtal med Rogožin) och Stepan Trofimovič i *Onda andar* (människan måste ödmjuka sig inför något oändligt stort och kärleken till nästan måste kompletteras med Gud och själens odödlighet).

³³⁴ “[...] som han så omsorgsfullt dolde när han till och med inte ville veta av humanism och humanitet” Anna Kudišina, *Ėkzistencializm i gumanizm v Rossii: Lev Šestov i Nikolaj Berdjaev*, Moskva 2007, 43. (Min övers., LDE).

dem, som hamnat utanför det allmänna, de fria individerna. Han betonar människans absoluta frihet, som begränsas om hon underkastas ”sanningar”, såsom det goda. Hon lever ensam med sin tro, hon måste utstå tvivel, oro och ovisshet.

Šestovs trosuppfattning är inte som Dostoevskijs – det är en tro för ett fåtal. En grundläggande förklaring till de här redovisade skillnaderna mellan Šestov och Dostoevskij är att vi hos dem finner individen på skilda ”nivåer”. Människans unika roll i den gudomliga planen gör att för Dostoevskij ”liksom ifråga om sanning och skönhet människans värde förankras i en ordning som är högre än naturen, högre än den relativa och så bräckliga ordning som råder i ekonomins, konstens och politikens värld, [...] hon är delaktig i Kristus som idé, såsom den, som genom sina gärningar förverkligar Gud”.³³⁵ Den människa som Šestov omhuldar och försvarar är däremot – med den bibliska människan (Job) som förebild – en konkret individ av kött och blod, bunden till jorden och dödlig. Hon hänger sig åt sin tro på Gud.

Jobs exempel är för Šestov avgörande eftersom han anser att det är tron som skall komma tillrätta med ondskan, då förnuftet endast söker förklara eller också bortförklara den. Med sina tröstegrunder förmådde Jobs vänner följaktligen inte hjälpa honom – etiken och kärleken är kraftlösa. Job förblev orubblig och krävde ”upprepning”. Därmed utmanade han nödvändigheten men blev tack vare sin tro på Gud bönhörd. Job visade att människan når Gud och friheten när hon gör sig av med förnuftet och etiken.

Medan frågan om Guds existens aldrig var något problem för Šestov – varje försök att besvara den var för honom liktydigt med att gå förnuftets ärenden – anfäktades Dostoevskij däremot som vi sett av starka tvivel. I ett brev till litteraturkritikern Apollon Majkov 25 mars 1870 skriver han att han under hela sitt liv medvetet eller omedvetet brottats med denna fråga.³³⁶ Kanske är hans ambivalens huruvida Gud upptäcks som en följd av goda gärningar eller är en förutsättning för dessa ett utslag av den osäkerhet han kände. När han ändå fann goda skäl att anta Guds existens, gav han uttryck för två grundläggande uppfattningar. I den ena, något kryptiskt formulerade, filosofiska, uppfattningen (anteckningar från 1863–1864), Dostoevskij tycks mena att Gud är en abstrakt, immateriell, oändlig syntes av varat: ”människan går från mångfald till en syntes [...]”, [medan Guds natur] ”är en fullständig syntes av allt vara, självbeträktande sig i mångfald och analys”³³⁷. Den andra, religiösa,

³³⁵ Urbankowski, 1994, 310. (Min övers., LDE).

³³⁶ PSS XXIX, 117.

³³⁷ (Min övers., LDE). ”Человек идёт от многообразия к Синтезу”, [medan Guds natur är en] ”полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе [...]” Ibid., vol. XX, 174.

uppfattningen ser Gud som en människoliknande existens, den allsmäktige och gode Skaparen, som engagerar sig i människornas liv, som dömer och förlåter dem.³³⁸

Ur Šestovs religiösa synvinkel – för honom kan sålunda endast en religiös sådan komma ifråga – finns, som vi konstaterat, en oöverstiglig klyfta mellan Gud och människornas värld. Gud kan inte tillskrivas egenskaper, även om han av Šestov ”positivt” beskrivits som allsmäktig och fri och, ur den etiska rationalismens synvinkel ”negativt” som godtycklig, bortom gott och ont. Det absurda i Šestovs gudstro ligger i att för Gud allting är möjligt – han kan göra det en gång skedda om intet. Att Gud är bortom gott och ont innebär enligt Šestov, att han inte blandar sig i människans liv genom att prisa de rättfärdiga och straffa de orättfärdiga. Gud befinner sig utom historien. Inför honom är alla moraliskt lika.

Bibeln förkunnar emellertid att Gud hemsöker dem som har avgudar, dem som försmår honom men också deras anhöriga och ättlingar. De som älskar honom och följer hans bud får dock del av hans godhet.³³⁹ Dostoevskij låter i anslutning till Bibeln de romanfigurer som bryter mot morallagen drabbas av olyckor likaväl som deras anhöriga och ättlingar: Raskol’nikov skiljs från allt och alla. Hans mor avlider i total förvirring över sin sons dåd. Svidrigajlov hänger sig. Rogožin ådrar sig en hjärnhinneinflammation. Stavrogin hänger sig och hans anhängare och släktingar drabbas av Guds dom. Šatov och Kirillov omkommer genom mord och självmord, Kirillovs hustru, Mar’ja Lebjadkina, sticks ihjäl och Liza Tušina, såsom hörande till kretsen kring Stavrogin och som tillbringade en natt med Kirillov, blir ihjälslagen. Hans älskarinna, Mari Šatova, dör i barnsäng och deras gemensamma barn dör efter några dagar. Ivan Karamazov drabbas av en hjärnhinneinflammation och hans far, Fëdor Pavlovič, mördas. Smerdjakov hänger sig. Den saktmodiga Sonja Marmeladova däremot, trots att hon var prostituerad, kommer Guds godhet till del och räddas från fördärv. Furst Myškin, vars kärlek ”världen” avvisade, dras tillbaka. Hans sjukdom, epilepsi, är helig.³⁴⁰

Šestov anser att straff är vedergällning som sedan urminnes tider tillgripits till stöd för det goda. I likhet med moralfilosofer före och efter honom har Dostoevskij sett sig tvungen att göra Gud till beskyddare av det goda. Därmed gav han sig i Šestovs ögon inte en sann bild av sig själv. Det gjorde Dostoevskij när han i kraft av sin erfarenhet utvecklade tankar om att lidandet är sannare än välbefinnandet, att rationell kunskap dödar människan, att allting börjar men ingenting slutar. När allt kommer omkring gick dock, menar alltså Šestov, Dostoevskij allsamvaron och det allmänna till mötes, han framhöll betydelsen av en etik grundad i Kristus,

³³⁸ Scanlan, 2002, 51,53.

³³⁹ ”Ty jag är Herren, din Gud, en svartsjuk Gud, som låter straffet för fädernas skuld drabba barnen intill tredje och fjärde led när man försmår mig men visar godhet mot tusenden när man älskar mig och håller mina bud”. (2 Mos 20:5).

³⁴⁰ Harress, 1993, 203, 213, 224. Jag är Birgit Harress tack skyldig för det av henne konstaterade sambandet mellan nämnda bibelfragment och Dostoevskijs onda och goda hjältars öde som jag här beskrivit.

han förenade etik och statsrätt och förfäktade idén om den ortodoxa lärans spridning och en av Ryssland ledd panslavism.

Dostoevskij betraktade sig själv som en dubbelnatur, vilket avspeglas i människorna han skildrar. Av Dostoevskijs två motsatta personlighetsdrag anser Šestov de ”onormala”, destruktiva vara de autentiska hos honom och många av hans hjältar. Som inautentisk betraktar han Dostoevskij som språkrör för bildandet av en etisk-religiös mänsklig gemenskap, från vilken individen enligt Šestov tvärtom bör isolera sig. Ur Šestovs synvinkel framträder människans grundläggande livsvillkor hos källarmänniskan, Dostoevskijs *alter ego*, som blir prototypen för Šestovs tragiska filosofi”. [...] de största ansträngningar för att ’normalisera’ [...] sina underjordiska människor, dvs. sig själv [...]”.³⁴¹ Den ryske författaren lär människorna hur de skall leva, eller så som han uttryckte det, ”устроиться с Богом”. Šestov ignorerar här i sin kritik dock den del av Dostoevskijs/källarmänniskans andra jag – behovet att tro på Kristus – med vars hjälp människornas främlingskap kan övervinnas.³⁴² Deras tragiska situation kan enligt honom inte undanröjas av medvetandet om allas skuld inför alla, goda gärningar, det ”mänskliga”. Šestov utvecklade en strikt från människornas vardag distanserad filosofi. Han levde, som visades i kapitel 2, ett liv i trygghet och harmoni med sin (närmaste) omgivning i kontrast till Dostoevskijs dramatiska livserfarenheter.³⁴³

3.2. Šestov och Tolstoj

Om Lev Tolstoj (1828–1910) handlar *Det goda i Tolstojs och Nietzsches lära. Filosofi och predikan*, [*Dobro v učenii gr. Tolstogo i F. Nitsče. Filosofija i propoved’*, 1900], *Dostoevskij och Nietzsche. Tragedins filosofi*, [*Dostoevskij i Nitsče. Filosofija tragedii*, 1903], *Det grundlösas apoteos. Ett försök till adogmatiskt tänkande*, [*Apofeoz bespočvennosti. Opyt adogmatičeskogo myšlenija*, 1905], *Begynnelse och slut. Artikelsamling*, [*Načala i koncy. Sbornik statej*, 1908], *Stora högtidsaftnar* [*Velikie kanuny*, 1912], *I Jobs vågskålar. Vandringar bland själar*, [*Na vesach Iova. Stranstvovanija po dušam*, 1929] och *Spekulation och uppenbarelse. Vladimir Solov’jovs religiösa filosofi m. fl. artiklar*, [*Umozrenie i otkrovenie. Religioznaja filosofija Vladimira Solov’jova i drugie stat’i*, 1964].

I *Det goda i Tolstojs och Nietzsches lära* sammanfattar Šestov sin uppfattning om Tolstoj med följande ord: ”[...] В этом – основная черта творчества гр. Толстого. Вся та

³⁴¹ *IIV* 66–67. ”[...] величайшие усилия, чтобы ’онормальить’ [...] своих подпольных людей, т. е. себя самого [...]”.

³⁴² ”leva med Gud”. Här avses ovan nämnda, censurerade avsnitt om källarmänniskans omvändelse i *Anteckningarnas* första version.

³⁴³ Se Inledningen om filosofers position som handlande subjekt och betraktare. Till detta tema anknäyer resonemanget i början av kapitel 2.

огромная внутренняя работа, которая понадобилась для создания 'Анны Карениной' или 'Войны и Мира', была вызвана назревшей до крайней степени потребностью понять себя и окружающую жизнь, отбиться от преследующих сомнений и найти для себя – хоть на время – прочную почву".³⁴⁴

Krig och fred [*Vojna i Mir*, 1864–1869] och till stor del *Anna Karenina* [*Anna Karenina*, 1874–1877] vittnar om Tolstojs starka betoning av "livet". *Krig och fred* är, skriver Šestov, ett verkligt filosofiskt verk.³⁴⁵ En sann filosof, säger Šestov, har insikt om människolivet, vilket innebär att artisten och konstnären inte kompletterar honom utan härskar över honom.³⁴⁶ Här är det inte fråga om gott och ont; ansvaret för sitt liv skall människan söka inom och inte utom sig. Napoleon fördöms inte på grund av de olyckor han orsakat Ryssland och Europa utan för sin anspråksfullhet, sin visshet om att ha satt sin prägel på historien. Om man, menar Šestov, bortser även från Sonja, som med sin "resultatlösa" medmänsklighet tränger sig på och stör livets fullhet och rikedom, anklagar Tolstoj ingen.³⁴⁷

Som ett livets under liknande Lasaros' uppståndelse beskriver Šestov Pierres omvändelse. I ett tillstånd av djup förtvivlan och misstro gentemot Gud, världen och människorna överväldigas han av en hemlig kraft, livets kraft, som ger honom en orubblig tro på världen och Gud. Pierre-Tolstoj hade raserat en värld och skapat en ny. Han levde nu ett fritt, sorglöst liv utan fruktan, ett liv utan mål och mening. Gud är livet; den kraft som skänkte Pierre livet kom från Gud.³⁴⁸

Människosjälens "underjordiska", mörka sidor, likgiltigheten för andras lidande, låter Tolstoj enligt Šestov komma till fullt uttryck i *Krig och fred*. De ryska truppernas nederlag och uppgivandet av Moskva, menar den ryske filosofen: "[...] ни на кого из героев 'Войны и мира' не принимающих непосредственного участия в военных действиях не производят слишком удручающего впечатления".³⁴⁹ Šestov beskriver det samtal Nikolaj Rostov förde med furstinnan Mar'ja om den stora tragedi, som utspelat sig framför deras ögon: talade de om kriget, gjorde de det motvilligt och överdrev den sorg de upplevde.³⁵⁰

³⁴⁴ GTN 226. "[...] Här finner vi själva kärnan i Tolstojs författarskap. Hela detta ofantliga inre arbete, som krävdes för att skapa *Anna Karenina* eller *Krig och fred* var resultatet av ett till ytterlighet trängande behov att förstå sig själv och livet omkring, att göra sig kvitt sina efterhängsna tvivel och att finna åt sig – om än bara för någon tid – fast mark under fötterna". (Min övers., LDE). Men det är inte Tolstoj som övervinner sina tvivel, Tolstoj som "undervisar", utan framför allt den "uttröttade, förvirrade, förskräckte" Tolstoj, som fånglar Šestov.

³⁴⁵ Ibid., 256.

³⁴⁶ SB 68.

³⁴⁷ GTN 223, 224, 225, 256.

³⁴⁸ SH 321, 329, 330.

³⁴⁹ DN 354; 48. "[...] är inte något som får hjältarna, om de inte är direkt inblandade i stridshandlingarna, att känna sig alltför bedrövade".

³⁵⁰ Ibid.

Egoismen ges en framträdande roll även i Anna Karenina. Šestov sammanfattar Lëvins ”omvändelse” till ett självcentrerat, isolerat familjeliv med orden: ”[...] тот прямо заявляет, что сознательное служение добру – есть ненужная ложь”.³⁵¹

Tolstoj uthärdade dock inte att hylla livet och att åsidosätta förnuft och moral. ”Hjältarna”, skriver Šestov: ”никогда не перестают верить в ’прекрасное и высокое’ ”.³⁵² I *Krig och fred* skildras människors prövningar och lidanden men bilden som målas, menar han, framstår på det hela taget som ”uppmuntrande och glädjefyllt”.³⁵³ Furst Andrej dör en kvalfylld död. Men, anmärker den ryske filosofen, frågar om dödens mysterium undviks, den döendes egen upplevelse av döden ignoreras. Inget tillåts störa de överlevandes rätt att njuta av livet. Därigenom, finner Šestov, förlorar furst Andrej sin mänskliga individualitet och förpassas till detta Ding an sich – icke-vetandets värld, hemvisten för ”alla oroande livsfrågor”.³⁵⁴

I *Anna Karenina* dör Anna för sitt äktenskapsbrott en skamfylld död. Hennes undergång, slår Šestov fast, betyder Tolstojs räddning. Han vill med Annas dödsdom visa att respekten för moralreglerna är oavvislig.³⁵⁵

Hur, frågar Šestov, räddar sig Lëvin? Šestov betvivlar åter Tolstojs ”livsfilosofi” sedan Lëvin av fruktan för ett liv i förtvivlan och hopplöshet skaffar sig allsamvarons attribut för lycka – arbete och familj. Hans kärlek, omsorger, svartsjuka är spelade, allt för att betona vikten av att ha ett lyckligt familjeliv. Tolstoj, menar Šestov, kämpar ”[...] mot hopplöshetens fruktansvärda vålnad, som aldrig lämnar honom i fred någon längre tid”.³⁵⁶

Tolstojs omvändelse från ”livsfilosofi” till moralism var, skriver Šestov, inte en hastigt uppkommen förändring i hans livsåskådning. Författarens dom över Anna Karenina markerar genombrottet för en etisk förkunnelse som varit förberedd sedan länge. Tolstojs artikel *Tankar med anledning av folkräkningen i Moskva 1882* [*Mysli, vyzvannye perepis’ju v Moskve 1882*] publicerades några år (1884–1885) efter *Anna Karenina* men han hade några gånger tidigare varit i färd med att skriva den.³⁵⁷ Under en utflykt till hemlösa och fattiga människors härbärgen, berättar Tolstoj, att han skrek: ”Так нельзя жить, нельзя так жить, нельзя”.³⁵⁸ Tolstoj berättar att han först kände tillfredsställelse över sin medkänsla och en önskan att andra borde få veta att han var så medkännande. Men därefter insåg han att han

³⁵¹ GTN 225. ”[...] han förkunnar rakt på sak, att medvetet tjäna det goda är en onödig lögn”. (Min övers., LDE). Att tjäna det goda, förklarar Šestov Lëvins inställning, är att tjäna Ryssland, byn, att visa medmänsklighet.

³⁵² DN 354; 48. [...] ”upphör aldrig att tro på det ’sköna och höga’ ”.

³⁵³ ”ободряющая и радующая”. Ibid., 360; 55.

³⁵⁴ ”все тревожные вопросы”. Ibid., 362; 58.

³⁵⁵ GTN 223.

³⁵⁶ ”[...] со страшным призраком безнадежности, никогда не оставлявшим его на долгое время в покое”. DN 54; 359.

³⁵⁷ GTN 232.

³⁵⁸ Ibid., 234. ”Så kan man inte leva, man kan inte leva så, absolut inte”. (Min övers., LDE).

tvärtom var en mycket dålig människa. Detta, skriver Šestov, ledde till hans ”predikan” att distansera sig från civilisationen.³⁵⁹

Tolstoj, fortsätter Šestov, gav de fattiga en och annan slant. Om en kvinna berättar Tolstoj att han gav henne en rubel och minns, att han blev mycket glad över att andra såg detta. Han funderade över de fattigas misär och kom till slutsatsen att den inte kunde avhjälpas med penningstöd. De som tillhörde den bildade och välbärgade klassen, ”som ingenting gör”, måste bättra sig, menar han, och i ord och handling ge dem vägledning. Med detta resonemang som grund, hävdar Šestov, utvecklade Tolstoj sin etik och religiösa förkunnelse. Klädd i bondekläder, började han arbeta med jordbruk. Detta arbete, förklarar Šestov, som återger Tolstojs egen beskrivning, gav honom en stark lyckokänsla, det främjade hans hälsa, han kände sig ”starkare, piggare, gladare och godare” ju mer han arbetade. Framför allt, menar Šestov, upplevde Tolstoj att hans andliga värld berikades, hans samvete lugnades. Andra som följde hans exempel skulle få tillträde till den etiska värld som dittills varit stängd för dem. Men enligt Šestov förstod Tolstoj mycket väl att han inte kunde påverka, hans ”predikan” maskerade denna insikt.³⁶⁰

För Šestov har varje predikan inget mål utom ”sig själv”. Varken i ord eller handling har, skriver han, Tolstoj andra människor som mål; hans omsorger riktar sig endast till honom själv.³⁶¹

Lëvin avfärdade plikten att tjäna det goda som livsfientlig. Men att tjäna det goda innebär nu en lättnad för Tolstoj. I kraft av denna princip ger han sig samtidigt ”rätten att kräva av andra människor att de gör som han och lever som han”.³⁶² Till försvar för det goda mot det onda stödjer sig Tolstoj på evangeliet. Men hans lära, anser Šestov, innehåller lite av det kristna budskapet, som han utnyttjar för att döma människorna för deras omoral och ondskefullhet: ”Жизнь – есть Бог” byts ut mot ”Добро – есть Бог”.³⁶³ Ingenstans i Bibeln sägs att det goda är Gud. Tolstoj talar om alla människors broderskap och manar dem att hjälpa de fattiga och lottlösa. Eftersom han inser att detta är omöjligt tar han enligt Šestov sin tillflykt till predikan, ”för vars skull han förintar Anna Karenina, Vronskij, Koznyšev, hela intelligentian, konsten, vetenskapen...”.³⁶⁴

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Ibid., 235, 236, 237.

³⁶¹ Ibid., 239.

³⁶² Ibid., 242. (Min övers., LDE).

³⁶³ Ibid., 264. ”Livet är Gud” (byts ut mot) ”det goda är Gud”. (Min övers., LDE). Šestov hänvisar till Tolstojs ord i *Vad är konsten?* [*Čto takoe iskusstvo?*, 1898]: ”[...] strävan till det goda, dvs. till Gud”.

³⁶⁴ Min övers. (LDE). ”ради которой уничтожает Анну Каренину, Вронского, Кознышева, всю интеллигенцию, искусство, науку”. (Ibid., 265.)

Med *Ivan Il'ičs död* [*Smert' Ivana Il'iča*, 1886] uppstår enligt Šestov en reva i författarens harmoniska och optimistiska väv av religiös högstämndhet och människornas etiska fullkomnande. Under Ivan Il'ičs sista minuter i livet inser han att allt är slut. Han sprattlar i en ”svart säck”, han drivs in i ett ”svart hål”. Men han kan inte ta sig ut ur det då han intalar sig att hans liv var bra. Ställd öga mot öga med döden känner han att han gått miste om allt det bästa livet kan ge. Något lyser visserligen till sist upp i hålet. Ivan Il'ič upplever att han inte fruktar döden då den inte längre finns. Men frågar Šestov: hur förklarar Tolstoj i djupet av sin själ den fasansfulla tragedi som drabbar en helt oskyldig människa? Hans svar lyder: människan är inte god om hon inte älskar sin nästa och lever ett mödosamt liv. Šestov avvisar Tolstojs tal om skuld; skuld kan relateras till moral men inte till Gud, eftersom moral är människornas skapelse. Tolstoj hotar med den traditionella etikens alla hemsökelse för den som inte lever ett anständigt liv. Själv levde han inte ett sådant liv. Predikan blev hans svar på de kvalfulla frågor livet aldrig upphör att ställa.³⁶⁵

Tolstojs andra kris (mot slutet av 1870-talet) resulterade i tron på Gud. I *Stora högtidsaftnar* redovisar Šestov hur gamla, för alla gemensamma världar, raseras och nya, specifikt egna, världar skapas. I *Krig och fred* förstörde som visats Pierre-Tolstoj sin gamla värld och skapade en ny, av livsinstinkten och Gud inspirerad, värld.

Šestov understryker den huvudsakliga likheten mellan Tolstojs två kriser. Orsaken – dödsångesten – är densamma liksom hans andliga tillstånd – förtvivlan. I båda kriserna är botemedlet att riva ned och räddningen att tro på Gud. Det är återigen fråga om livets kraft, att Gud är livet. Det är denna tro, förklarar Tolstoj enligt Šestov, som är kunskap om livets mening och som hindrar människan att ta sitt liv.³⁶⁶

Att Gud är livet är således en följd av båda kriserna. Tolstoj drar skam över allt som tillhör hans förflutna och ”förintar” sig själv. Šestov sammanfattar Tolstojs kris med orden: ”Мир погиб, всё погибло, я сам погиб, нет Бога, некому молиться, некого просить – из этого рождается новый мир, вера в себя, в Бога, молитвы и упования”.³⁶⁷ Alienationen hävs.

Vari består det nya? Tolstoj åberopar i evangeliet Kristi enligt Šestov mest obegripliga och gåtfulla uttalande: ”Ni har hört att det blev sagt: *Öga för öga och tand för tand*. Men jag säger er: värij er inte mot det onda”. (Matt 5:38)³⁶⁸ Det är ord, skriver Šestov, som står i motsättning till vårt förnuft och varje människas erfarenhet, de är absurda och strider mot vår kunskap om

³⁶⁵ Ibid., 129–138.

³⁶⁶ SH 337.

³⁶⁷ Ibid., 338. ”Världen har gått under, allt har gått under, jag själv har gått under, det finns ingen Gud, ingen att be till, ingen att be. Ur detta föds en ny värld, tron på sig själv, på Gud, på böner och förhoppningar”. (Min övers., LDE).

³⁶⁸ Ibid., 342. (Min övers., LDE)

mänsklighetens historia.³⁶⁹ Men hur uppriktig är Tolstoj? Som alltid, menar Šestov, kännetecknas hans tänkande av ringa uthållighet och konsekvens.³⁷⁰ Han söker en begriplig mening i Kristi yttrande och förkunnar att om människorna följde hans bud skulle detta leda till jordisk lycka för alla eller flertalet människor och dessutom för den enskilda individen.³⁷¹ Tolstoj säger sig inte vilja tolka evangeliet men gör det, vilket *Vari består min tro?* [*V čem moja vera?*, 1884] bevisar. Šestov citerar författaren, som förklarar att han är beredd att acceptera vilken tro som helst, bara den inte kräver att han direkt förkastar förnuftet, vilket vore en lögn.³⁷²

I *Vad är religion och vari består dess väsen?* [*Čto takoe religija i v čem suščnost' eje?*, 1901–1902] förklarar Tolstoj att förnuftet är en egenskap hos den mänskliga naturen som ger henne nödvändig vägledning om hur hon skall bete sig.³⁷³ Han tillbakavisar de under som tillskrivs Kristus: denne verkade, menar han, genom sin lära, inte genom under.³⁷⁴ Därför kan den på förnuftet grundade sanna tron inte vara övernaturlig och utan mening.³⁷⁵ Kyrkan bär med sina irrläror det fulla ansvaret. Den kyrkliga kristendomen gör sig, påpekar Tolstoj, skyldig till förnuftsvidriga, osedliga ställningstaganden,³⁷⁶ medan det ”mänskliga livets lag” föreskriver att människan och samhället kan uppnå bättring endast genom en inre moralisk fulländning.³⁷⁷

Šestov anmärker också att Tolstoj med stöd i evangeliet finner att ett ”liv för sig” inte har någon mening. Efter båda kriserna talade han om självförnekelse, offer, om det enkla livet som ideal. Pierre lärde av Platon Karataev saktmod, självförsakelse och enkelhet. Men det slutade med en kompromiss – han avstod inte från livets njutningar och dess förnuftiga inrättande.³⁷⁸

Efter den första krisen liksom efter den andra, dvs. Tolstoj i *Krig och fred* och Tolstoj i *Min bikt* [*Ispoved'*, 1884] och *Kreutzersonaten* [*Krejcerova sonata*, 1891], ger han å ena sidan uttryck för vanvett, å den andra betonar han förnuftet. Två gånger, sammanfattar Šestov,

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Ibid., 341.

³⁷¹ Ibid., 343.

³⁷² Ibid., 347.

³⁷³ Lev Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij*, XXXV, 159. I fortsättningen används förkortningen PSS för detta samlingsverk.

³⁷⁴ Ibid., VI, 168. Šestov återger och kommenterar Tolstojs definition av religion: ”Religion är ett med förnuftet och samtidens kunskap överensstämmande etablerat förhållande som människan har till evigt liv, till Gud”. Kristi lära (evangeliet) har enligt Tolstoj en mycket enkel och praktisk betydelse i varje människas liv: ”Kristi lära är inte läran om räddning genom tro eller askes [...] utan läran om ett liv i vilket människan, utom att räddas från undergång, här på jorden upplever mindre lidande och mer glädje”. (Min övers., LDE).

³⁷⁵ Ibid., VII, 171. Tolstojs citat hänför sig till Tertullianus' ”jag tror, emedan det är orimligt”. (Min övers. och anm., LDE)

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ Ibid., XV, 194. (Min övers., LDE).

³⁷⁸ SH 348.

skådar Tolstoj dödens vålnad och upptäcker en ny värld men vänder båda gångerna tillbaka till den gamla.³⁷⁹

Šestov behandlar de två världarna³⁸⁰ (dvs. alienation och autenticitet) som grundtema i *I Jobs vågskålar*, Del I [*Na vesach Iova*, 1929]. Av Tolstojs litterära alster de sista tre decennierna av hans liv tillskriver Šestov hans posthumt utgivna berättelser särskild betydelse. *En vettvillings anteckningar* [*Zapiski sumasšedšego*, 1912] tillhör dessa. Denna berättelse anser Šestov kan tjäna som kvintessensen för allt Tolstoj skrev under denna period: ”[...] образец истинно философского творчества [...] Он растаптывает то, что людям представляется наиболее дорогим. Он оскорбляет святых, расшатывает устои, отравляет невинные радости”.³⁸¹

I samband med Tolstojs resa för att se godset som var till salu i Penzaguvernementet betonar Šestov i samma berättelse att dödsångesten drabbade Tolstoj plötsligt, utan yttre anledning. Hans rättsmedvetande och åtföljande känsla av trygghet och klarhet var som bortblåsta och förbyttes i helt nya frågor med sina eviga, efterhängsna ledsagare – oro, tvivel och obetvinglig skräck. Šestov återger Tolstojs upplevelse av denna händelse med hans egna ord: ”[...] жизнь и смерть сливались в одно. Что-то раздирало душу на части и не могло разодрать. [...], всё тот же ужас – красный, белый, квадратный [...]”.³⁸²

Tolstoj, skriver Šestov, var nära att förlora förståndet. Familjen blev outhärdlig. Hade den rätt var han i behov av läkarvård eller också var hela världen galen. Tolstoj hatade sig för att han var normal. Han kände att han måste lämna människornas gemensamma värld och skapa sin egen värld. Intressant nog behövde, hävdar Šestov, författaren sin ärelystnad – den gav honom ”rätt och möjlighet att krossa” den gamla världen.³⁸³

Inte endast fruktan för döden utan snarare döden som invärtes upplevelse möter vi redan vid den av Tolstoj bevittnade avrättningen i Paris, i samband med brodern Nikolajs död och i författarens *alter ego* furst Andrej i *Krig och fred* som döende finner att hans liv varit förljuget, utan mening. Furst Andrej ”vaknar upp” från livet och finner en ny värld. Šestov inskränker sig som vi sett dock till kommentaren att Tolstoj gör halt inför dödens mysterium och beskriver händelsen så att de överlevande kan behålla sin sinnesro. Den nya värld furst Andrej ser är en värld av kärlek till Gud och människorna. Det är denna inställning, hävdar Tolstoj, som ger livet en mening.

³⁷⁹ Ibid., 353.

³⁸⁰ Se kapitel 1, Šestovs filosofi.

³⁸¹ *IJV* 112–113. ”[...] ett i sanning filosofiskt författarskap. [...] Han krossar det, som människor håller för det allra mest värdefulla, han skändar allt som är heligt, ifrågasätter grundsatser och förgiftar oskyldig glädje”. (Min övers., LDE).

³⁸² Ibid., 99. ”[...] liv och död flöt ihop. Något försökte slita sönder min själ utan att kunna det. [...] hela tiden samma röda, vita, kvadratiska fasa”. (Min övers., LDE).

³⁸³ Ibid., 117. (Min övers., LDE).

Šestov konstaterar att familjens överhuvud gör sig beredd att fly för att inte tvingas se den vidriga värld ”i vilken hustrun och barnen ser livets väsen och skönhet”.³⁸⁴ Han fortsätter: ”Умереть не страшно, страшно – жить нашей бессмысленной, тупой жизнью. Наша жизнь есть смерть, наша смерть – есть жизнь или начало жизни”.³⁸⁵ När Tolstoj berättade detta för människor omkring honom förstod de honom inte. Kan man, frågar Šestov, ”förstå” detta?

Dock även i den av honom så uppskattade *En vettvillings anteckningar* finner Šestov att Tolstoj lever än i den ena, än i den andra världen. Han fruktade i själva verket vanvett mer än döden, dvs. inte ett liv i människornas gemensamma värld utan i hans egen.³⁸⁶

I *Fader Sergius* [*Otec Sergij*, 1912], som också publicerades posthumt, besväras hjälten som bekant av besökarna men känner sig smickrad av deras beröm. Åter beskrivs enligt Šestov den ärelystnad Tolstoj inte kunde behärska.

I sin kommentar till denna berättelse polemiserar Šestov mot den för människorna gemensamma världens framhävande av gärningar och förtjänster. När *Fader Sergius* skrevs, var Tolstoj sysselsatt med att förbättra livet för bönderna och organisera omfattande hjälpverksamhet för de svältande samt levde själv ett bondeliv. Plötsligt vändes allt upp och ned för fader Sergius. Han fann inga förklaringar. Det liv där människorna ”agerar” och rättfärdigar sig genom (goda) gärningar och förtjänster var ett ”djävulens verk”.³⁸⁷

Men berättelsens slut, där fader Sergius, förvisad till Sibirien, arbetar hos en bonde, undervisar barn och tar hand om sjuka, kallar Šestov en tribut ”till klassicismen”. Skulle Tolstojs fasor ha upphört i Sibirien? Handlar det här inte om den sedvanliga respekten för förnuftet, att varje början har ett slut?³⁸⁸

Frågan om gärningar och förtjänster avhandlar Šestov även i sin tolkning av *Ivan Il’ičs död*. Hans död äger rum i total ensamhet. Han har lämnat den värld som styrs av förnuftet. Inför den väntade döden ger han upp kampen, ty varför och hur skulle han kunna agera?

Hans ensamhet, menar Šestov, innebär avsked från den värld som skiljer mellan gott och ont, det verkliga och det överkliga. I den nya värld, som domaren Ivan Il’ič nu upplever, råder rättslöshet. Inga domar avkunnas stödda på normer och lagar. Inför den nya, ”förskräckliga” domstolen är alla skyldiga, då gott och ont inte existerar.³⁸⁹ Han upplevde att hans liv hade

³⁸⁴ Ibid., 116. ”[...] в котором жена и дети видят сущность и красоту жизни”. (Min övers., LDE).

³⁸⁵ Ibid., 117. Att dö är inte hemskt”, låter Šestov Tolstoj säga, ”hemskt är att leva vårt meningslösa, innehållslösa liv. Vårt liv är döden, vår död är livet eller livets början”. (Min övers., LDE).

³⁸⁶ Ibid., 112.

³⁸⁷ Ibid., 120.

³⁸⁸ Ibid., 122.

³⁸⁹ Ibid., 135.

varit en lögn, som dolt den sanna verkligheten.³⁹⁰ Men varför drabbades han av en olycka som berövar honom livet? Han måste ”förstå”, finna en ”förklaring”. Ivan Il’ič har ju levt ett laglydigt, rättfärdigt och anständigt liv. Således finns ingen förklaring, endast plågor och död. Men, igen, hur är det möjligt? Han är ju inte ensam, hela den för alla gemensamma världen står bakom honom.³⁹¹ Den existentiella vanmakt som han känner och som Tolstoj istället låter övergå i försoning med sina närmaste och omvärlden, framhävs tvärtom i Šestovs tolkning av berättelsens slutskede. Ivan Il’ič tvingas på den yttersta dagen inse att inga ”förklaringar” finns. Hans förtjänster saknar all betydelse.

I samma anda och i strid med betoningen av Tolstojs moralism och intellektuella religiositet hyllar Šestov författaren i *Spekulation och uppenbarelse*³⁹² och sätter Tolstojs flykt några dagar före sin död i Astopovo i samband med hans tro på den uppenbarade sanning för människan som Gud skapat. Šestov återger Tolstojs yttrande i *Vari min tro består* att de kristnas tro inte är Abrahams, ty Abraham var beredd att offra sin son åt Gud, som ensam var i stånd att ge hans liv mening och lycka. Det var detta, menar Šestov, som föranledde Tolstojs uppbrott och i likhet med Abraham ”gav han sig iväg utan att veta varthän”.³⁹³

*

Jämför vi och sammanfattar de uppfattningar som redovisats kan först och främst sägas att en gemensam grund för Šestovs och Tolstojs tänkande är missnöjet med sakernas tillstånd, med tillvaron. De kriser de genomlevde resulterade i övertygelsen att den civiliserade värld de levde i var alienerad. Tolstojs behov att se världen med andra ögon framgår redan i *Barndomen* [*Detstvo*, 1852]; det autentiska livet var för honom det omedvetna, det irrationella och instinktiva livets spontana yttringar, vilket ju också är Šestovs uppfattning.

Begreppet *ostranenie* har använts för att beskriva Tolstojs detronisering av civilisationen till förmån för naturen. De sociala sedvänjornas och språkliga konventionernas etiketter rivs för att blottlägga den sanna verkligheten. Med sina rollfigurer vill författaren visa människornas oförmåga att återge känslor och tankar.³⁹⁴

³⁹⁰ Ibid., 137.

³⁹¹ Ibid., 135.

³⁹² I kapitlet ”Jasnaja Poljana och Astopovo”, som Šestov skrev med anledning av 25-årsjubileet av Tolstojs död, framhåller Šestov identiteten mellan Tolstoj i Jasnaja Poljana och Tolstoj i Astopovo, den ”verkliga” Tolstoj, som enligt egen utsago i de svåraste stunderna av förtvivlan inte räddades av förnuftet.

³⁹³ *Spekulation et révélation*, 1981, 114.

³⁹⁴ Liza Knapp, ”The development of style and theme in Tolstoy” i Donna Tussing Orwin, (ed.), *The Cambridge Companion to Tolstoy*, Cambridge 2002, 163–164. Knapp förklarar att Tolstojs perspektiv eller metod, som av den ryske litteraturkritikern Viktor Šklovskij (1893–1984) döpts till *ostranenie* (ung. göra främmande, göra obekant) är ett instrument för samhällskritik, särskilt för att detronisera civilisationen

Att det enligt Tolstoj finns mer äkta uttrycksmedel än konventionellt språkbruk visar han särskilt i *Krig och fred*. Petja Rostovs tal och språk är orediga med både avsteg från ämnet och felsäningar. Bristen på logik, sammanhang och grammatik lämnar en del övrigt att önska. Men i Petjas språkbehandling kommer hans känslor och engagemang till sin rätt, den visar en stor ”inre sanning”. I hans tal förenas barnet och den vuxna människan, vilket utmärker även personen Petja. Något liknande gäller Nataša Rostov. Hennes osammanhängande tal utmärker henne både som trettonåring och som vuxen. Furst Andrej hör hennes röst, som hos honom väcker glädje och hopp i kontrast till allt som han upplevt i sitt liv. Det viktiga är inte vad hon säger utan hur hon säger det – hennes intonation, ordens emotionella spänning, deras musik. Furst Andrej lyssnar inte på orden i hennes tal utan på rösten. För Nataša verkar ord inte kunna uttrycka det hon känner. Därför talar hon med ett besynnerligt ordval, ordkombinationer och satsbyggnad. Tolstoj låter henne inte tala i salongerna, vilket vore ytterst opassande samtidigt som mycket i hennes poetiska språk skulle gå förlorat. Dock, menar Tolstoj, hennes meningslösa ord uppnådde det resultat, som hon eftersträvade.³⁹⁵

Hur bristfälligt ord förmår återge vad som rör sig i människans inre visar Šestov på ett sätt som mycket nära ansluter till Tolstojs beskrivning av Petjas och Natašas tal. I sin argumentation mot det konventionella, logiska språkbruket förklarar han:

[...] Прежде всего: когда сам говоришь, никогда не прилаживайся к тому, что ты говорил раньше: это без нужды стеснит твою свободу, и без того закованную в слова и грамматические обороты. Когда слушаешь собеседника или читаешь книги, не придавай большого значения отдельным словам и даже целым фразам. Забудь отдельные мысли, не считайся даже с последовательно проведёнными идеями. Помни, что собеседник твой и хотел бы, да не может иначе проявить себя, как прибегая к готовым формам речи. Приглядывайся к выражению его лица, прислушивайся к интонации его голоса – это поможет тебе сквозь слова проникнуть к его душе. Не только в устной беседе, но даже в написанной книге можно подслушать звук, даже и тембр голоса автора и подметить мельчайшие оттенки

till förmån för naturen. Knapp hänvisar till Victor Erlich, *Russian Formalism: History and Doctrine*, New Haven 1981, 177. Beträffande Šklovskijs idé om ”avautomatisering” eller avcivilisering av den upplevda verkligheten se Viktor Šklovskij, ”Konsten som grepp”. *Form och struktur. Texter till en metodologisk tradition inom litteraturvetenskapen*, valda av Kurt Aspelin och Bengt A. Lundberg, Stockholm 1971, 45–63. Knapp skriver att Tolstoj, som inspirerades av sin egen intuition, Rousseaus (1712–1778) åsikter om språket och Lawrence Sternes (1713–1768) utrop ”What little knowledge is got by mere words!” blev skeptisk till det konventionella språkbruket. (Knapp i *The Cambridge...*, 2002, 166.).

³⁹⁵ Sammanfattning av karakteristik av Petja Rostov och Nataša Rostov i E.A. Majmin, E.V. Slinina, *Teorija i praktika literaturnogo analiza*, Moskva 1984, 65–71. Det bör här tilläggas att även om det okonventionella språkbruket, som i detta arbete tillskrivs Petja och Nataša kan beläggas, känneknar det inte generellt deras tal.

выражения глаз и лица его. Не лови на противоречиях, не спорь, не требуй доказательств: слушай только внимательно.³⁹⁶

Tolstojs och Šestovs här beskrivna ”avciviliserade och individualiserade språkbruk” ifrågasätter människornas gemensamma på logik och kunskap uppbyggda kommunikationssystem. Livet står i motsättning till systemtänkande. I stället för det senare framhåller de slumpen, tillfälligheternas spel och livets obeständighet. Hos den från konventioner befriade människan kommer hennes själsliga kaos till fullt uttryck.

Till Tolstojs och Šestovs alternativa synsätt hör kategorin det ”oavslutade”. Tolstoj ”fullbordar” i *Krig och fred* inte enskilda händelser efter klassiskt mönster, deras förlopp ges inget slut eller klimax. Historiciteten i det privata och det offentliga offras till förmån för det närvarande, det aktuella skeendet.³⁹⁷

De båda tänkarna delar också uppfattningen om människornas åsiktspluralism: antalet synpunkter är lika många som antalet individer och åsikterna om tillvaron uppvisar en stor variation. Systemtänkandet hämmar en vidare syn på historien, som inte styrs av en järnhård hegelsk utvecklingslag utan utgörs av ett outgrundligt eller meningslöst kaos av skeenden. Utvecklingen har, framhåller Tolstoj, karaktär av kretslopp. Motsatser både samexisterar och växlar periodiskt. Šestov och Tolstoj betraktar inte heller döden som någon oåterkallelig händelse, det definitiva slutet. Före syndafallet fanns enligt Šestov begynnelse men inga slut. Dock sedan människan ätit av kunskapens träd blev kunskap dödens källa. Detta är Šestovs epistemologiska förklaring. Döden, som här förstås såsom fysisk eller andlig, verklig eller symbolisk, kan emellertid innebära ett uppvaknande. Den är därför en utgångspunkt för det nya liv människan kan skapa åt sig. Hos Tolstoj, som ger döden samma dualistiska innebörd som Šestov, leder döden till återfödelse, varefter den kommer tillbaka och resulterar i nytt liv etc. i det eviga kretslopp som beskrevs ovan.³⁹⁸

Även Šestov definierar alltså döden såsom intimt förbunden med den mänskliga existensen. Samtidigt som den är tragisk, är den översinnlig och hemlighetsfull. Men som vi sett kritiserar Šestov Tolstoj för att han i *Krig och fred* undviker sådant som kan väcka obehag. Döden betraktas utifrån, den beskrivs från de ”sörjandes” horisont, inte från den

³⁹⁶ BS 269. "[...] Framför allt: när du själv talar, fäst aldrig något avseende vid vad du sade innan. Det inskränker onödigtvis din frihet, som ändå är hämmad av orden och grammatiska konstruktioner. När du lyssnar på din samtalspartner eller läser böcker, tillmät inte enskilda ord eller ens hela fraser någon större betydelse. Glöm enskilda tankar, bry dig inte heller om att idéerna framförs konsekvent. Kom ihåg att din samtalspartner skulle vilja men inte kan uttrycka sig på annat sätt än genom att stödja sig på etablerade språkvanor. Betrakta hans ansiktsuttryck, lyssna på röstens intonation. Det hjälper dig att förbi orden tränga ned i hans själ. Inte bara i muntliga samtal, till och med i böcker kan man fönimma en ton, till och med en klangfärg i författarens röst och upptäcka de minsta skiftningar i hans ögon- och ansiktsuttryck. Ertappa honom inte med motsägelser, tvista inte, kräv inga bevis [...]". (Min övers., LDE).

³⁹⁷ Gary Saul Morson, "War and Peace" i *The Cambridge...*, 2002, 77–78.

³⁹⁸ Patterson, 1978, 131, 139, 141.

döendes för att inte störa de överlevandes sinnesro. Så skildrad är döden kvar i den för alla gemensamma världen, ”systemet”, som inte tillerkänner människan en individuell existens.

Ses mötet med döden däremot inifrån, som den av förnuftet nedsövda människans uppvaknande, relateras jaget till sig självt och uppstår. Uppvaknandet sker plötsligt, vilket är kännetecknande för mötet med döden när det inte har något samband med den gamla världen.

Det var detta som hände Tolstoj i staden Arzamas, vilket han berättade i *En vettvillings anteckningar*. Han överväldigades av dödsångest och kom i Šestovs kommentar till händelsen att ställa nya, efterhängsna frågor. Tolstoj blev förtvivlad och kände att han blev galen. Marken rämnade under honom. Döden, som han upplevde inom sig, gjorde honom handlingsförlamad. Han fruktade dock att bli betraktad som sinnesrubbad och, menar Šestov, ansträngde sig att vara ”som alla andra”, att verka ”normal”.

Ivan Il’ič är i Tolstojs ögon inte etiskt ”normal”, eftersom han levtt ett liv inriktat på att vinna personliga fördelar. Därför låter han honom lida. Till sist försonas han med omvärlden. Šestov beskriver däremot Ivan Il’ič under hans sista tid såsom totalt ensam. Döende lämnar han den av förnuft och etik styrda världen. Tolstoj skildrar fader Sergius som djupt förkrossad på grund av hans syndfullhet. Men under sin förvisning till Sibirien hjälper fader Sergius andra människor. Genom att tjäna varandra i kärlek och broderskap, menar Tolstoj, uppnår människorna räddningen. Anna Karenina och Ivan Il’ič straffas däremot för sin egoism. Således vidmakthåller Tolstoj i likhet med Dostoevskij det system av belöningar och straff som Šestov avvisar.

Gemensamt för Tolstoj och Šestov är deras oupphörliga, ångestfyllda sökande. Men medan Tolstoj betonar sambandet mellan förnuft och moral å ena sidan och religionen å den andra, är hos Šestov trons väsen immoralism, tron är vanvettig och absurd. En sådan tro var såsom framgått inte främmande för den enligt Šestov ”verkliga” Tolstoj, som dock inte uthålligt förmådde göra ”trons rörelse”.

Frågan om gott och ont, som vi känner redan från Tolstojs tidiga dagboksanteckningar, var för honom grundläggande. Vad är gott och vad är ont? Om det goda enligt Tolstoj är Gud, hävdar Šestov tvärtom att Gud är bortom gott och ont. Medan tron utan goda gärningar för Tolstoj är utan värde, förkastas de av Šestov. Sanktionsmoralen, som förtrycker individen är, anser han, människornas uppfinning och representerar det allmänna, gemenskapen, den för alla gemensamma världen. Återigen, Gud straffar inte människan för hennes synder, hennes olydnad.

I motsats till Tolstojs kollektiva syn på räddning (broderskapstanken) ser Šestov människans befrielse i en kompromisslös individualism. Den absurda och paradoxala tron,

tänkandets andra dimension, öppnar den enskilda människans väg till Gud. Hon lever dock i ovisshet, ty hon kan endast hoppas på Guds nåd.

Tolstoj menar att Jesus har nedstigit på jorden för att lära människorna att leva ett sannfärdigt liv: ondskan beror på okunnighet. Gud behövs *inte* för att besegra ondskan, det åstadkoms genom människans och samhällets fullkomnande. Enligt Šestov personifierar Jesus genom sina under Guds allmakt. I motsats till Tolstojs uppfattning kan, hävdar Šestov, ondskan elimineras i den paradoxala trons värld, som inte tillåter eftergifter till förnuftet och etiken. Undret, passar dock dåligt in i Tolstojs praktiska sätt att tänka. Han anser att förnuftet är primärt och inbegriper tron. För Šestov är tron primär och utesluter förnuftet.

Samtidigt har vi sett hur Tolstojs pendlat mellan förnuft och tro. Det är just detta som är uttryck för ett existentiellt vardande, det oavslutade eller hans kretsloppstänkande, i vilket motsatserna växlar plats med varandra. Šestovs kompromisslösa religiösa filosofi skulle kunna ge intryck av att utmynna i något avslutat, vilket han dock konsekvent motsätter sig. Ty han bevisar med trons absurda karaktär och ovissheten om Guds nåd att vägen till trons sanning är allt annat än given.

Tolstojs filosofi speglar dess förankring i hans privata liv och omvärlden. I vägen för människans lycka står individualismen och egoismen, hans eget gissel. Hennes räddning är tron på det goda, som är Gud, och mänsklig gemenskap. Tolstojs filosofi är en praktiskt användbar religion, en folkreligion.

Han förde en förtvivlad kamp mot den ryska staten och kyrkan, mot falskhet, förtryck och orättvisor, medan Šestov generellt undvek att befatta sig med samhällsfrågor. I *Krig och fred* fäster Šestov uppmärksamheten på romanfigurernas spontana livsyttningar, deras egoism och ”underjordiska” tänkesätt men ger föga utrymme åt det som, trots kriget och privata tragiska händelser, också genomgående präglar romanen – harmonin och känslan av människornas samhörighet, deras optimism. I *Ivan Il'ičs död* och *Fader Sergius* omtolkar Šestov den slutliga försoningen med omvärlden och plikten att tjäna andra människor. Hans behandling och tolkning av Tolstojs verk formar sig över huvudtaget till en uppmaning att dra sig undan gemenskapen med människorna och ge upp hoppet att med goda gärningar kunna åstadkomma en bättre värld. Šestovs kategoriska hållning är, kan man hävda, inte förenlig med människornas sätt att vara. Mot bakgrund av dessa begränsningar har, menar jag, Šestovs reflexioner karaktär av ”en filosofi för filosofins egen skull”.

3.3. Šestov och Nietzsche

Šestov granskar Friedrich Nietzsche (1844–1900) främst i *Det goda i Tolstojs och Nietzsches lära. Filosofi och predikan*, [*Dobro v učenii gr. Tolstogo i F. Nicše*, 1900], *Dostoevskij och Nietzsche. Tragedins filosofi*, [*Dostoevskij i Nicše. Filosofija tragedii*, 1903], *Det grundlösas apoteos. Ett försök till adogmatiskt tänkande*, [*Apofeoz bespočvennosti. Opyt adogmatičeskogo myšlenija*, 1905] och i *Athen och Jerusalem*, [*Afiny i Ierusalim*, 1951].

Nietzsche upptäcktes av Rysslands intellektuella i början av 1890-talet. Som Bernice Glatzer Rosenthal har visat i sin forskning³⁹⁹ kom hans tänkande att utöva ett kolossalt inflytande inom litteraturen, konsten, den religiösa filosofin och politiken. Den tyske filosofens beundrare fattade tycke för den dionysiska principens dubbla budskap att frigöra instinkterna och överskrida det egna jaget. Individuellt självförverkligande förbands med avståndstagande från den kristna slavmoralen.

Hur man uppfattade Nietzsche varierade. Hans inflytande förändrades dessutom från estetiska, moraliska och psykologiska frågor under 1890-talet till religiösa, filosofiska och existentiella frågor omkring 1900 för att 1905 anta politisk och social karaktär.⁴⁰⁰

En artikel av V. Preobraženskij (1864–1900) i tidskriften *Voprosy Filosofii i Psichologii*, 1892 inledde den filosofiska diskussionen om Nietzsche. I den framställdes Nietzsche som moralist, försvarare av frihet och individens självhävdelse, medan tre artiklar i ett följande nummer angrep honom som omoralisk och dekadent. För Berdjaev framstod Nietzsches övermänniska som ett religiöst-metafysiskt ideal. Han tecknade framtidsvisionen av en andlig aristokrati i stort jämförbar med den tyske filosofens ”nya adel”. Šestov, som skrev mer om Nietzsche än någon annan, såg i honom ett stöd för tron på möjligheten att besegra ”självklara sanningar”.⁴⁰¹ Michajlov understryker att studiet av Nietzsches inflytande på ryska filosofer kompliceras av dels att ”nietzscheaner” levde i Ryssland långt före Nietzsche (till exempel Michail Bakunin), dels, vilket är av ännu större betydelse, att Dostojevskij utövade ett ”absolut avgörande inflytande” på Nietzsches mest betydande verk.⁴⁰² Främst åberopar Michajlov det sammandrag av *Onda andar* Nietzsche gjorde och hans analys av och kommentar till *Anteckningar från källarhållet*, *Anteckningar från döda huset* och *De förödmjukade och förtrampade*. *Anteckningar från döda huset* var Nietzsches ”referens” när han arbetade med *Götzen-Dämmerung*, 1888 och *Onda andar* utgjorde underlag till

³⁹⁹ Bernice Glatzer Rosenthal, ”Nietzsche: Impact on Russian Thought”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol 6, London, New York 1998. Bernice Glatzer Rosenthal, *Nietzsche in Russia*, (red.), Princeton 1986.

⁴⁰⁰ Ibid., 8, (Bernice Glatzer Rosenthal).

⁴⁰¹ Ibid., 129, (Michajlo Michajlov).

⁴⁰² Ibid., 132.

Antichrist. Det är också uppenbart att Dostoevskijs *Idioten* ligger bakom sistnämnda verk. Michajlov citerar uttalanden i Nietzsches arbeten som han anser ytterligare bekräftar hans ståndpunkt. Nietzsches ”omvärdering av alla värden”, ”bortom gott och ont”, hans radikala nihilism, opposition mot Gud och till och med idén om ”övermänniskan” kan, menar Michajlov, med lätthet återfinnas i Dostoevskijs romaner, även om vi där också finner alla de idéer som står i motsättning till dessa.⁴⁰³ Också av Nietzsches brev framgår att han läst flera av Dostoevskijs böcker och att han i dessa ger uttryck för sin beundran för den ryske författaren. Dessa brev, anser dock Wodziński, visar inte mer än den höga aktning Nietzsche hyste för Dostoevskij som psykolog. Sin övergripande tanke – pläderingen för ett autentiskt liv och förakt för samtidens alienerade kultur, har han inte ”lånat” av Dostoevskij, då denna idé fick stor spridning både i väst och i Ryssland. Šestov talar aldrig om något annat än om ett ”andligt släktskap” mellan dem och det är denna åsikt som Wodziński hävdar ligger närmare sanningen.⁴⁰⁴

Šestov och med honom samtida ryska författare och filosofer var sålunda väl förtrogna med Dostoevskijs verk innan de upptäckte Nietzsche. De har hos dem kunnat slå fast en slående likhet i flera centrala tankemotiv. Om, som Michajlov menar, filosoferna Šestov, Berdjaev, Semën Frank (1877–1950), Nikolaj Losskij (1870–1965), Sergej Bulgakov (1871–1944) och Vasilij Rozanov (1856–1919) läste Dostoevskij innan de började studera Nietzsche, varför mottogs då den tyske filosofen av dessa med en sådan entusiasm? Den främsta orsaken anser Michajlov vara det faktum att för första gången i historien en uppbyren västerländsk filosof förkunnade vad rysk filosofi, personifierad av Dostoevskij, redan förstått. Nietzsche tycktes bekräfta vad självständigt ryskt tänkande nyligen kommit fram till. Han blev dessutom känd i Ryssland just vid den tidpunkt då de mest begåvade marxistiska filosoferna sökte efter nya, mer djupgående idéer, som skulle svara mot en alltmer komplex verklighet. I Nietzsche såg de en själsfrände. Berdjaev förklarade i *Det litterära verkets betydelse* [*Smysl tvorčestva*, 2002] att det hos Nietzsche fanns ”mycket som var slaviskt”. Šestov jämförde Nietzsche med hjälten i Dostoevskijs *Anteckningar från källarhållet*, Bulgakov gör jämförelsen med Ivan Karamazov och Storinkvisitorn i *Bröderna Karamazov*. Själsfrändskapen förklarar varför ingen av de nämnda filosoferna till skillnad från marxisterna blev nietzschean.⁴⁰⁵

Sistnämnda uppfattning delar inte den ryska filosofen Natalija Boneckaja. Šestov var, menar hon, sannolikt den ende större tänkare, vars verk från början till slut inspirerades av

⁴⁰³ Ibid., 138, 139.

⁴⁰⁴ Wodziński, 1991, 56–57.

⁴⁰⁵ Ibid., 139–140.

Nietzsche.⁴⁰⁶ James M. Curtis, som nyanserar denna inställning, hävdar att Šestov "raka", icke-retoriska stil relaterar abstrakta principer till specifika problem. Det är sant att man kan spåra Nietzsche i Šestovs påståenden men han "efterapar" honom aldrig. Šestov förvandlade Nietzsches utmanande aforismer till beståndsdelar i en större, sammanhållen analys. Nietzsche "influerade" inte Šestov, som i Nietzsches verk fann ett "begreppsligt tankemönster av betydande styrka".⁴⁰⁷

Läser man de sista kapitlen i Šestovs *Dostoevskij och Nietzsche*, som uttömmande jämför de båda tänkarna, finner jag Curtis' slutsats bekräftad. Šestovs upptäckt av Nietzsche ger honom incitament att med sin tolkning av denne och Dostoevskij lägga grunden till sitt filosofiska koncept. Šestov skriver: "Теперь вслед за Достоевским является Ницше. И он пришел из каторги – из подземного мира, из области трагедии, откуда нет уже возврата в мир обыденности".⁴⁰⁸ Šestov tar starka intryck av Nietzsche men låter framför allt Dostoevskijs källarmänniska, Raskol'nikov och Ivan Karamazov utgöra referenspunkter och norm för sin bedömning av den tyske filosofens autentiska filosofi. Även Nietzsche protesterar mot naturlagarna och de "mänskliga lagarna". "Källarmänniskan" Nietzsche delar egoismen med Dostoevskijs källarmänniska (Dostoevskij själv). Šestov likställer Ivan Karamazovs och Nietzsches immoralism och citerar Zarathustra, som förklarar att den största faran för människornas framtid ligger hos de goda och rätttrådiga.⁴⁰⁹ Källarmänniskans, Raskol'nikovs, Ivan Karamazovs och Nietzsches konfrontation med världen, kulturen och samhället leder till ensamhet och lidande. Jag delar också Wodziński's ståndpunkt att Nietzsches liv och verk för Šestov framför allt bekräftar prototypen källarmänniskan.⁴¹⁰

Nietzsches yttrande i *Jenseits von Gut und Böse*, 1886 om att filosofen skriver böcker för att dölja tankar och känslor som rör sig i hans själsdjup, att varje filosofi också döljer en filosofi,⁴¹¹ kan tjäna som rubrik för den uppgift Šestov ålade sig i sin tragedins filosofi att blottlägga tänkarens "underjordiska" själsrörelser. Hos Nietzsche fann Šestov tankar och uppslag som svarade mot hans behov att komma tillrätta med sig själv och slutgiltigt våga ta steget att kasta av sig humanitetens "falska förklädnader".

⁴⁰⁶ Natalija Boneckaja, "L. Šestov i F. Nitsše", *Voprosy filosofii*, No 8, 2008, 114. (Min övers., LDE).

⁴⁰⁷ James M. Curtis, "Šestov's Use of Tolstoy and Dostoevsky", *Texas Studies in Literature and Language* XVII (1975), 290.

⁴⁰⁸ *DN* 460; 179. "Sedan kom Nietzsche i Dostoevskijs efterföljd. Han kom också från straffarbetet, från underjordens värld, från tragedins regioner, varifrån det inte längre finns någon återvändo till vardagens värld".

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 169; 452.

⁴¹⁰ Wodziński, 1991, 35.

⁴¹¹ "Der Einsiedler glaubt nicht daran, daß jemals ein Philosoph – gesetzt, daß ein Philosoph immer vorerst ein Einsiedler war – seine eigentlichen und letzten Meinungen in Büchern ausgedrückt habe: schreibt man nicht gerade Bücher, um zu verbergen, was man bei sich birgt? – ja, er wird zweifeln [...], ob bei ihm nicht hinter jeder Höhle noch eine tiefere Höhle liege [...], ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder 'Begründung'. Jede Philosophie ist eine Vordergrund-Philosophie – das ist ein Einsiedler-Urteil [...]. Jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske". (Friedrich Nietzsche, – *Werke* 2:751–752, herausgegeben von Karl Schlechta, München 1956. I fortsättningen används *Werke* för detta samlingsverk).

Det förefaller enligt min mening lättare att fånga upp de många beröringspunkterna mellan filosofen Šestov och filosofen Nietzsche än mellan Šestov och författaren Dostoevskij, vars personliga filosofiska tänkande mer eller mindre klart eller inte alls spåras i rollfigurernas yttranden och handlingar. Här kan tilläggas att hos Šestov saknas Nietzsches ofta hämningslösa och vildsinta åsikter och uttryckssätt.

Den tyske filosofens inledningsvis sekundära betydelse för Šestovs tänkande sammanhänger med biografiska fakta. I samtal med Benjamin Fondane 15 februari 1938 berättade Šestov att han 1894 för första gången läste Nietzsche – hans *Jenseits von Gut und Böse*. Följande år inträffade som vi sett Šestovs kris. År 1896 skrev han på essän om Shakespeare och Brandes och studerade Nietzsche.⁴¹² Den tyske filosofen gjorde ett starkt intryck på honom, men full förståelse för honom säger sig Šestov ha fått först sedan han kommit att läsa en artikel om dennes biografi. Så snart han i mars 1897 avslutat den av idealism och moralism dominerade boken om Shakespeare och Brandes påbörjade han arbetet om Tolstoj och Nietzsche.⁴¹³

För Šestov är den tyske filosofen alltså en ”källarmänniska”: Nietzsche förtjänar detta epitet mer än Dostoevskij, som ”[...] kände sig mer fjättrad av ’tidens anda’ än Nietzsche”.⁴¹⁴ Nietzsches tänkande, hans ”immoralism”, är enligt Šestov uttryck för ett djupt tragiskt, gränslöst olyckligt liv, en omständighet Nietzsche själv noterar i *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882 och som Šestov återger i egen översättning.⁴¹⁵

Und was die Krankheit angeht: [...] Erst der große Schmerz, [...] jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmütige, Verschleiernde, Milde, Mittlere [...] von uns zu tun.⁴¹⁶

I motsats till sin ungdoms läromästare Schopenhauer, som uppmanade människorna att söka harmonin i livet, försökte Nietzsche inte befria sig och människorna från lidande. I Zarathustras bekännelse till lidandet⁴¹⁷ ser Šestov den underjordiske Nietzsche, som predikar kärlek till lidandet.⁴¹⁸ I *Dostoevskij och Nietzsche* framställer Šestov dennes syn på lidandet som identisk med sin egen: inga sociala omvälvningar, säger Šestov, kan fördriva tragedin

⁴¹² BŠ I 31.

⁴¹³ Ibid., 31–32.

⁴¹⁴ DN 453; 170. ”[...] чувствовал себя ещё более связанным ’духом времени’, чем Ницше”.

⁴¹⁵ GTN 270–271.

⁴¹⁶ Werke 2:13.

⁴¹⁷ Šestov citerar Zarathustra i DN 179; 460.

⁴¹⁸ Ibid; 180; 461.

från livet, man kan inte längre förneka lidandet. Lidandet utgör den autentiska verkligheten, inte de ideal vetenskapen uppställt. Den tyske filosofens enligt Šestov annorlunda och banbrytande perspektiv på människans existens betygas:

[...] до Ницше никто не смел открыто, своим, *таким своим* опытом проверять общепризнанные суверенные права 'добра'".⁴¹⁹ "В истории нового времени Ницше является первым, быть может, единственным философом-врагом христианства как религии и что ещё важнее, одним из немногих решившихся отвергнуть утешение Евангелия в то время, когда оно ему нужно было больше всего на свете."⁴²⁰

Šestov tillägger: "В том и вся заслуга Ницше, что он умел пред лицом всего мира отстоять 'эгоизм' бедности [...]".⁴²¹ Och, enligt honom, det handlar inte om armod som man bekämpar med samhällliga reformer, utan om det armod som inte ens i framtidens främsta välfärdsstat kan finna något annat än medlidande, dygder och ideal.

Nietzsches sätt att presentera sin filosofi speglar hans otraditionella, oordnade syn på tillvaron. Kanske kan man hos Šestov skönja en viss irritation när han skriver att det krävs en synnerligen koncentrerad uppmärksamhet och den "medkännande blick" som Nietzsche talar om, för att orientera sig i hans verk och inte förlora sig i ett kaos av ogrundade hypoteser, godtyckliga psykologiska antaganden, lyriska avvikelser, gåtfulla gestalter.⁴²² Men Nietzsches stilprofil är en följd av hans misstro mot logik, normer och "sanningar". Att den tyske filosofen är "friare än andra", därom vittnar, anser Šestov, delvis också dennes aforistiska framställningssätt – som enligt Šestovs egen utsago till en början beredde honom vissa svårigheter – och osystematiska disponering av tankestoffet.⁴²³

Nietzsches ateism bör, anser Šestov, inte förleda oss att anta, att han inte sökte "rätten att tro". Šestov framhåller den "mystiska fasa" som insikten om att människorna dödat Gud framkallade hos Nietzsche. Drabbad av sin obotliga sjukdom fann han emellertid endast den dömande Guden, inte den allsmäktige Guden, den Gud som identifierades med det goda och broderskärleken. I sitt samtal med den sörjande, siste påven i *Also sprach Zarathustra*, 1883–1885⁴²⁴, säger Zarathustra: "[...] Fort mit einem *solchen* Gotte! Lieber keinen Gott, lieber auf eigne Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott Sein"!

⁴¹⁹ GTN 271. "[...] före Nietzsche har ingen vågat med en *sådan egen* erfarenhet öppet granska det 'godas' allmänt erkända suveräna rättigheter". (Min övers., LDE).

⁴²⁰ Ibid., 273. "I modern tid är Nietzsche den förste, kanske den ende filosof, som är fientligt inställd till kristendomen som religion och, vilket är ännu viktigare, en av få, som beslutade förkasta evangeliets glädjebudskap vid den tid då han allra mest i världen behövde det". (Min övers., LDE).

⁴²¹ DN 457; 175. "Nietzsches enastående förtjänst består uteslutande däri att han förmådde hävda 'armodets' egoism inför hela världen [...]".

⁴²² Ibid., 129; 420.

⁴²³ GTN 288.

⁴²⁴ Werke 2:500.

Den protest som Nietzsche här riktar mot den allmänt vedertagna gudsuppfattningen sammanfaller med Šestovs inställning. Boneckaja menar att för Šestov är Nietzsche ett ”kristet helgon”.⁴²⁵ Om det är så hur skall man då förklara Nietzsches till synes orubbliga antikristna hållning? I sin artikel om Šestov och Nietzsche är Šestovs svar att det är den mask den tyske filosofen anlägger; hans självkaraktistik är dessutom enbart maskering, vare sig han kallar sig Antikrist, antikristen eller Dionysos’ lärjunge. Som den ryske filosofen själv klargjorde sökte han Gud längs den väg Nietzsche aviserade – den Gud som står över medlidandet, över det goda. Boneckaja citerar Šestov: ”Он всего более боялся быть разгаданным [...]”.⁴²⁶ Enligt Nietzsches egna ord, som återgavs ovan, skriver man böcker för att dölja det man håller för sig själv.

Nietzsche genomgick en omvärdering av alla värden, skriver Boneckaja, men Dostoevskij beskrev aldrig någon ’omvandling’ av sina övertygelser. Šestov gör ett fullständigt godtyckligt antagande när han betraktar Nietzsches och Dostoevskijs kriser som identiska, vilka han beskriver med nära nog samma ord.⁴²⁷ Men Dostoevskij förkastade socialismen för att vända sig till kristendomen, medan Nietzsches kris resulterade i en antikristen åskådning. Šestov avfärdade Dostoevskijs kristendom som predikan riktad till allsamvaron. Att som Šestov likställa Nietzsches och Dostoevskijs kriser är ”s sofistisk logik”.⁴²⁸

Šestov beskriver Dostoevskijs omvandling som resultatet av dennes möte med dödsängeln; förnuftet har sövt människorna, deras liv har blivit deras död! Dock, slår Boneckaja fast, skildrar Dostoevskij aldrig döden inifrån.⁴²⁹ Som framgår av redovisningen ovan är dennes beskrivning av döden Guds straff mot människorna när de syndar mot Gud och människorna.

Ett anmärkningsvärt exempel på hur Šestov låter Nietzsche närma sig hans läsning av Bibeln (Bibels Gud) är tolkningen i *Athen och Jerusalem* av läran om det likas eviga återkomst. Det budskap Nietzsche med denna ville förmedla har, menar Šestov, till och med en motsatt innebörd än den åsyftade. ”Förklaringen” är aforismen i *Jenseits von Gut und Böse*: ”Das habe ich getan, sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben – sagt mein Stolz⁴³⁰ und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach”.⁴³¹ Nietzsche insåg i strid med den eviga lagen om att det en gång skedda inte kan göras om intet, att minnet, som exakt återger det förflutna, ger vika för viljan som genom sin makt omvandlar det en gång skedda

⁴²⁵ Boneckaja, 2008, 114, 116, 117.

⁴²⁶ *GTN* 295. ”Mer än allt annat fruktade han att bli avslöjad” [...]. (Min övers., LDE).

⁴²⁷ “[...] föddes i honom de nya och skrämmande själsliga element [...]”. (*DN* 36; 345); Han kände bara till sin fasa hur något i hans själ satts i gungning, något oerhört fullt och skrämmande”. (Ibid., 108; 402).

⁴²⁸ Boneckaja, 2008, 121.

⁴²⁹ Ibid; 125.

⁴³⁰ Ordet ”Stolz” anser Šestov inte välfunnet och hänvisar istället till *Also sprach Zarathustra*, där det efter samtalet med dvärgen om den eviga återkomsten talas om min fasa, min avsky, mitt medlidande, allt mitt goda och dåliga. (*AJ* 464).

⁴³¹ *Werke* 2: 625.

till att det inte har skett och att denna vilja uppenbarade sanningen för honom: Nietzsche skriver i *Also sprach Zarathustra*: ”Die Vergangnen zu erlösen und alles ’Es war’ umzuschaffen in ein ’So wollte ich es’! - das hieße mir erst Erlösung”.⁴³²

Allt det positiva som Šestov har att säga om Nietzsche ger alls inte hela hans bild av den tyske tänkaren. Nietzsche led, men hade, menar Šestov, inte modet att oförbehållsamt visa upp sina våndor, att öppet och konsekvent erkänna den hopplöshet han kände.⁴³³ I likhet med Dostoevskij var, påpekar han, Nietzsche i sin ungdom romantiker. Dennes verk fram till *Menschliches, Allzumenschliches*, 1878–1879 vittnar om detta. *Die Geburt der Tragödie*, 1872 förråder främlingskap inför livet, rädsla för verkligheten. Men också *Wagner in Bayreuth*, 1875 som följde på *Menschliches, Allzumenschliches*, ger uttryck för samma livshållning. I *Menschliches, Allzumenschliches* presenterar dock Nietzsche enligt Šestov om än försiktigt en egen syn på tillvaron. I detta verk prövar han kritiskt utifrån det egna ödet rättvisan och sanningshalten hos de ideal som nedärvt genom årtusenden.⁴³⁴ Borta var, skriver Šestov, de berömda ”lidanden” som han själv, i Schopenhauers efterföljd, hade välsignat och åkallat i *Die Geburt der Tragödie* och den tragiska skönhet han förknippade med Wagners operor.⁴³⁵ Nietzsche hade därmed ”förrått” sina tidigare övertygelser. I den konflikt som på grund av *Menschliches, Allzumenschliches* uppstod mellan denne och Wagner lägger Šestov skulden på den senare: det var Wagner som bröt alla förbindelser med Nietzsche och återupptog dem inte så länge han levde.⁴³⁶

Šestov går, som visats, emot den utbredda åsikten att *Menschliches, Allzumenschliches* och *Morgenröte*, 1881 är uttryck för en positivistisk kunskapsuppfattning: Nietzsche var *aldrig* positivist. Postivismen, vetenskapligheten, menar han, utnyttjade den sjuke Nietzsche för ”ändamål i marginalen”; än för att visa sig vid gott mod, än för att tillgodose behovet av en teori, som han ”var beredd att överge till förmån för öppet uttalade underjordiska tankar”.⁴³⁷ Sin frigörelse från idealismen beskriver Nietzsche i *Ecce homo*, 1888 som följer: ”*Menschliches, Allzumenschliches* ist das Denkmal einer Krisis. Es heißt sich ein Buch für

⁴³² Ibid., 2:394.

⁴³³ ”Пред ним [...] постоянная трагическая альтернатива: с одной стороны положительная, но опустошенная, бессодержательная действительность с другой стороны – новая жизнь, манящая, обещающая, но пугающая, точно привидение. [...] в одну и ту же почти минуту вы можете застать на двух совершенно противоположных полюсах человеческой мысли...”. ”Han står [...] ständigt inför det tragiska alternativet: å ena sidan en positivistisk men ödelagd, innehållslös verklighet, å andra sidan ett nytt liv som lockar, lovar men skrämmer, som en hallucination” [...] på nästan en och samma gång [...] kan ni finna honom på två fullständigt motsatta poler hos den mänskliga tanken...”. (DN 442; 157). Nietzsche medger i *Menschliches, Allzumenschliches* att varje obetingad skiljaktighet i synsätt (jede unbedingte Verschiedenheit des Blicks) väckte andras förakt och kom honom att känna ensamhetens fasa och köld. Han tog därför sin tillflykt till allt sådant med vars hjälp han ansåg sig kunna lägga tillrätta, åtminstone för en tid glömma sig själv och i sitt diktande falsifiera verkligheten: ”[...] warum ich, wo ich nicht fand, was ich *brauchte*, es mir künstlich erzwingen, zurechtfälschen, zurechtdichten mußte (und was haben Dichter je anders getan? und wozu wäre alle Kunst in der Welt da?)” (*Werke* I: 437).

⁴³⁴ DN, 112; 405.

⁴³⁵ Ibid., 108; 402.

⁴³⁶ Ibid., 106; 401.

⁴³⁷ Ibid., 139; 427.

freie Geister: fast jeder Satz darin drückt einen Sieg aus – ich habe mich mit demselben vom *Unzugehörigen* in meiner Natur freigemacht. Unzugehörig ist mir der Idealismus: der Titel sagt 'wo *ihr* ideale Dinge seht, sehe *ich* – Menschliches, ach nur Allzumenschliches!'...".⁴³⁸

Šestov väljer att framhålla det han anser Nietzsche själv håller för sant och förneka den tillit som denne faktiskt hyste för logik, kunskap och vetenskap oaktat varningen för vetenskapens och vetenskapsmännens absolutistiska kunskapsanspråk. Enligt Šestov var detta intresse hos Nietzsche den mask han anlade för att dölja eller glömma den pessimism han kände på grund av sin sjukdom.⁴³⁹

Den plågsamma kamp Nietzsche förde med sig själv är vid tillkomsten av *Menschliches, Allzumenschliches* emellertid inte avgjord. Han utmanar, enligt Šestov, metafysiken, de filosofiska systemen och moralen. Men innebär detta att han överger dem och väljer den okända, lockande men skrämmande andra sidan av livet, det autentiska livet bortom gott och ont? Šestov finner tvärtom att Nietzsches "Gud är död" är identiskt med Tolstojs "Gud är det goda", som enligt den senare uttrycker kristendomens väsen och vår tids religiösa medvetande. Som bevis på att de båda tänkarnas utgångspunkt är densamma återger han bland annat Nietzsches följande aforism: "*Des Tages erster Gedanke. Das beste Mittel, jeden Tag gut zu beginnen, ist: beim Erwachen daran zu denken, ob man nicht wenigstens einem Menschen an diesem Tag eine Freude machen könne. Wenn dies als ein Ersatz für die religiöse Gewöhnung des Gebetes gelten dürfte, so hätten die Mitmenschen einen Vorteil bei dieser Änderung*".

Aforismen återfinns i *Menschliches, Allzumenschliches*⁴⁴⁰, just det verk i vilket Nietzsche kungjorde sin frigörelse från idealismen. Šestov menar att den tyske filosofen aldrig fullständigt tog avstånd från Schopenhauer och Wagner, som han kom att hata för deras skuld till hans själsliga lidanden. Ty genom vördnaden för dem bevarade han enligt Šestov aktningen för sig själv. Nietzsche var inte beredd att döma sig till den sista människans tillvaro. Bättre då lögn och förställning: "Искусство понимается как умышленная фальсификация действительности, философии же рекомендуются те же приёмы. Иначе

⁴³⁸ *Werke*, 2:1118.

⁴³⁹ *GTN* 265. Att Nietzsche i flera av sina verk bejakar logik, kunskap och vetenskap kan exemplifieras med några citat: "Die Schule hat keine wichtigere Aufgabe, als strenges Denken, vorsichtiges Urteilen, konsequentes Schließen zu lehren; deshalb hat sie von allen Dingen abzusehen, die nicht für diese Operationen tauglich sind, zum Beispiel der Religion". (*Menschliches, Allzumenschliches, Werke* 1:610). Om den människa som verkligen vill bli fri, skriver Nietzsche, att "Sein Wille [...] will nichts angelegentlicher als Erkennen und das Mittel dazu, das heißt: den andauernden Zustand, in dem er am tüchtigsten zum Erkennen ist". (Ibid., 1:622). "Zuletzt ist die Wissenschaft doch etwas sehr Nützlich für alle geworden [...]". (*Morgenröte, Werke* 1:1041). Nietzsche förklarar med gillande att två i grunden så olika människor som Platon och Aristoteles var överens om vad "das höchste Glück ausmache [...]: sie fanden es *im Erkennen*, in der Tätigkeit eines wohlgeübten findenden und erfindenden *Verstandes* [...]". Änlich urteilten Descartes und Spinoza [...]. (Ibid., 1:1270). Han berömmar grekerna och romarna för att ha lagt grunden för en lärdomskultur och alla vetenskapliga metoder: "[...] die Naturwissenschaft, im Bunde mit Mathematik und Mechanik, war auf dem allerbesten Wege – der *Tatsachensinn*, der letzte und wertvollste aller Sinne, hatte seine Schulen, seine bereits Jahrhunderte alte Tradition"! (*Der Antichrist, Werke* 2: 1230–1231).

⁴⁴⁰ Ibid., 1:709.

нельзя вынести ужаса и холода одиночества”.⁴⁴¹ Därför Nietzsches bannlysning av pessimismen i *Menschliches, Allzumenschliches*: ”[...] ein Leidender hat auf Pessimismus noch kein Recht”!⁴⁴², därför vederläggs inte idealen, de djupfrysas i *Ecce homo*, 1888: ”[...] Hier zum Beispiel erfriert ’das Genie’; eine Ecke weiter erfriert ’der Heilige’: unter einem dicken Eiszapfen erfriert ’der Held’; zum Schluss erfriert ’der Glaube’, die sogenannte ’Überzeugung’, auch das ’Mitleiden’ kühlt sich bedeutend ab – fast überall erfriert ’das Ding an sich’ ...”.⁴⁴³

Djupfrysningen, påpekar Šestov, avser åren 1876–1878, när Nietzsche enligt egen utsago led av den svåraste psykiska utmattning.⁴⁴⁴ Šestov betonar här moralproblemets betydelse för Nietzsche, som är källan till hans skapargärning och är hans ödesfråga. Medlidandet och skammen hade förstört honom, säger Šestov, och den avsky han kände för moralen kan jämföras med de värsta brottslingarnas förtvivlan vid tanken på de ogärningar de begått. Upphovet till Tolstojs *Kreutzersonaten* var den ryske författarens självförakt och han kunde, om än endast för en tid, stilla sitt samvete genom att ”leva bondeliv”. Men för Nietzsches plågade själ fanns ingen bot och detta endast därför att medlidandet och skammen hade en alltför stor makt över honom. Moralerna var hans Gud. Frågan vilken sida som går segrande ur striden avgörs när Nietzsches filosofi enligt Šestov övergår i ’predikan’.⁴⁴⁵

Under den av omåttlig självuppskattning präglade senare perioden av hans författarskap skiljer Nietzsche de högre stående människorna från de lägre och de värdefulla från de icke värdefulla människorna. Insikten att ett moraliskt liv – det han kallar ”adelsbrevet” – inte ger några företräden gentemot andra människor var för honom en bitter erfarenhet. Šestov påminner här om att redan Kristus ansåg det omöjligt att beröva människorna hoppet om företrädesrätt och känslan att vara förmer än andra: ”Många som är sist skall bli först, och många som är först skall bli sist”. (Matt 19:30). Hela etik- och filosofihistorien vittnar om hierarkiskt tänkande och de kristna Dostoevskij och Tolstoj lika lite som den antikristne Nietzsche utgör undantag. Den tyske filosofen, menar Šestov, sökte oförtröttligt en makt som kunde skydda honom. Han fann den i övermänniskan, som gjorde honom till ”aristokrat” och skilde honom från de andra människorna. Men adelsbrev, titlar, erkännanden, rang, urkunder,

⁴⁴¹ DN 409–410;117: ”Konsten uppfattas som en avsiktlig falsifiering av verkligheten, filosofin rekommenderas att ta till samma grepp. Annars går det inte att stå ut med ensamhetens fasa och köld”. ”Искусство понимается как умышленная фальсификация действительности, философии же рекомендуются те же приёмы. Иначе нельзя вынести ужаса и холода одиночества”.

⁴⁴² *Werke* 1:741.

⁴⁴³ *Ibid.*, 2:1118–1119.

⁴⁴⁴ DN 127; 418.

⁴⁴⁵ GTN 293–294, 300.

rättskaffenhet, medvetandet eller känslan att vara förmer än andra har ingenting att göra med människornas sanna verklighet.⁴⁴⁶

Nietzsche var enligt Šestov dock inte ”aristokrat”, han var ju en källarmänniska. Till detta gjorde honom hans förskräckliga sjukdom som svarar mot Dostoevskijs straffarbete. Nietzsche vilseleder läsarna när han hävdar att skillnaden mellan å ena sidan slavar och vanliga människor och å den andra herrar och ovanliga människor består i karaktärsdragen. Om det finns två slags moral, skriver Šestov, är det inte en moral för vanliga och en för ovanliga människor, ”utan *en alldaglig moral och en moral för tragedin*: – den rättelsen måste införas i Dostoevskijs och Nietzsches terminologi [...].⁴⁴⁷

Šestov intar en negativ hållning rörande Nietzsches formel *amor fati*. Han citerar ur *Ecce homo*⁴⁴⁸: ”Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *amor fati* [...]. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogeneheit vor dem Notwendigen, sondern es *lieben...*”.⁴⁴⁹ Šestov noterar att Tolstoj ansåg det meningslöst att bekämpa livets gräsligheter, medan Nietzsche även ville *älska* dem!⁴⁵⁰ När Šestov långt senare tar upp *amor fati* till förnyad granskning i *Aten och Jerusalem* konstaterar han igen att Nietzsche förrätt sina filosofiska principer och i Sokrates’ och Spinozas efterföljd kapitulerat inför nödvändigheten. Nietzsche, skriver Šestov, fogar sig ödmjukt och till och med glatt och kärleksfullt i det som kommer utifrån och dessutom oklart varifrån.⁴⁵¹ Grunden även för Nietzsches teori om det likas eviga återkomst är, anser Šestov, nödvändigheten; han förnekar därmed idén om människans absoluta frihet och nyskapande. För Šestov består sambandet i att den bristfälligt presenterade läran om den eviga återkomsten⁴⁵² söker sanktion hos *amor fati*; båda medför sålunda underkastelse under de universella eviga sanningarna.⁴⁵³

Det förefaller mig uppenbart att Šestov här bortser från den grundtanke som förenar teorierna viljan till makt, (vilken han ägnar mindre uppmärksamhet), det likas eviga återkomst och *amor fati*, som är viljan till förändring och dynamism. Idén om det likas eviga återkomst innebär en komplettering av viljan till makt. Den är ett existentiellt begrepp och, som Sawicki framhåller, avser den att i strid med idealismen etablera evigheten i den reala verkligheten. I den eviga återkomsten förevigas övermänniskan utan Gud.⁴⁵⁴ Till en i sak samma om än innehållsmässigt avvikande slutsats kommer Vattimo, när han skriver att förlossningen bara

⁴⁴⁶ SH 313–315.

⁴⁴⁷ “[...] a мораль обыденности и мораль трагедии: – эту поправку необходимо внести в терминологию Достоевского и Ницше”.

(DN 163; 447).

⁴⁴⁸ GTN 306.

⁴⁴⁹ Werke 2:1098.

⁴⁵⁰ GTN 306.

⁴⁵¹ AJ 470. (Min övers., LDE).

⁴⁵² DN 153; 439.

⁴⁵³ AJ 472, 473.

⁴⁵⁴ Sawicki, 2000, 212.

sker som en radikal förändring av upplevelsen av tiden. *Amor fati* betyder då inte att tingen accepteras sådana de är: ”ödet är för Nietzsche aldrig det som sker utan alltid en önskad och skapad enhet av mening (’den skapande viljan, som kan säga så ville jag!’) [...] Han vill ha en värld där det är möjligt att vilja ha den eviga återkomsten av det lika”.⁴⁵⁵

Det likas eviga återkomst var den fantastiska ”upptäckt” Nietzsche gjorde i Engadinbergen på 6000 fots höjd. Uppenbarelsen underställde han, anser Šestov, förnuftet för godkännande; han ville verifiera den, övertyga sig om dess sanningshalt och omvandla den till kunskap.⁴⁵⁶ Med Zarathustra som språkrör ”predikade” Nietzsche idéerna om övervinnandet av människan och om den eviga återkomsten.⁴⁵⁷ Samma allmänt förpliktande sanningar blev för Nietzsche hans idéer om omvärderingen av alla värden, viljan till makt, bortom gott och ont och herremoralen. Som ”lärare” återoppar han enligt Šestov i alla sina verk en särskild högsta instans – ”livet” eller ”livets mäktighet” – utan att våga tala i eget namn. Hans svaghet att söka sanktion hos sanningen, menar Šestov, skulle kunna vara den bästa utgångspunkten för att vederlägga hela hans lära.⁴⁵⁸ Men som inspiratör fick Nietzsche som visats stor betydelse för Šestov och redan i den första boken *Det goda i Tolstojs och Nietzsches lära* om den tyske filosofen är det dennes roll som källarmänniska som bestämmer slutackordet.

*

Om vi nu till sist övergår till att närmare granska likheter och olikheter mellan Nietzsche och Šestov kan vi först konstatera att båda var kultur- och civilisationskritiker. Liksom Nietzsche sökte Šestov övervinna krisen inom filosofin. Iögonenfallande är dock Nietzsches breda historiska anslag. Från förebilderna i den äldsta grekiska kulturen över dekadensen från och med Sokrates utvecklar han efter proklamerandet av Guds död visionen av framtidens Europa. Hans syn på historien är negativ med undantag för några epoker som han anser speglar herrerasens mentalitet – till exempel romarriket och renässansen. En särskild plats i Nietzsches historiska tillbakablick intar Napoleon, för vars moraliska egenskaper den tyske filosofen hyser den största beundran. Som dekadenta företeelser framhåller han kristendomen, i synnerhet reformationen, den franska revolutionen och, i nyare tid, demokratin. Skarp kritik riktar den allmänt ”tyskfientlige” Nietzsche mot nationalismen, militarismen och antisemitismen i Tyskland.

⁴⁵⁵ Vattimo, 1995, 109–110.

⁴⁵⁶ *AJ* 463.

⁴⁵⁷ *DN* 153; 439.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 119; 411.

Šestov bör närmast betecknas som ”ahistorisk” emedan han med några få undantag inom filosofin, teologin och litteraturen summariskt utdömer den (kultur)historiska utvecklingen i sin helhet. I fråga om synen på framtiden avvisar Nietzsche i *Der Antichrist* 1895 liksom Šestov idén om civilisationens framåtskridande: ”Der ’Fortschritt’ ist bloß eine moderne Idee, das heißt eine falsche Idee”.⁴⁵⁹ Nietzsche betraktar inte såsom Hegel historien som en process som utvecklar människan. Dekadensen, det sjuka samhällets alla yttringar, kan inte övervinnas genom att de bekämpas. Men den ”sanna världens” död (hos Šestov begreppsvärlden) med dess metafysiska, religiösa och moraliska villfarelser banar ändå väg för en möjlig, ny och mera positiv utveckling, delvis personifierad av övermänniskan. Šestov presenterar däremot ingen egen vision av framtiden. Man erinrar sig hans påstående om att Dostoevskij reagerade negativt på 1861 års reformer i Ryssland, vilket han kommenterade med orden att livets tragik inte kan omintetgöras. Nietzsches reflexioner om framtiden snarare ignoreras av Šestov, som i allt väsentligt riktar fokus på dennes tragiska levnadsöde.

Båda filosoferna betraktar världen ytterst som kaos och kan i så måtto kallas antimetafysiker. Detta epitet är dock mindre tillämpligt på Nietzsche än på Šestov. Den tyske tänkarens teorier om livet som konst/musik, det likas eviga återkomst och viljan till makt är metafysiska begrepp, även om de modifieras genom kravet på individens avgörande ingripande för att rådande tillstånd skall kunna övervinnas. Nietzsche förknippar kaos med Dionysos, vitalitetens, den otyglade livsglädjens gud. Mot denne står Apollon, som representerar behärskning, förnuft, ordning och försoning. Medan Šestov företräder en filosofi präglad av mångfald och individens självständighet, anser Nietzsche att den enskilde bör underordna sig livets fullhet och sträva efter att överskrida det individuella.

Šestov förbinder livets tragedi med kaos. Han betraktar Nietzsche som en tragedins filosof. I hans analys av den tyske tänkaren accentueras kategorin källarmänniskan.

En följd av Nietzsches och Šestovs uppfattning om världen som kaos är övertygelsen att det konventionella språkbruket som kommunikationssystem är otillräckligt/inte fungerar. Nietzsche menar att mänskligheten lider under trycket av en ”oerhörd sjukdom”.⁴⁶⁰

När enligt Nietzsche alienationen övervunnits efter Guds död, nihilismen och omvärderingen av alla värden, utvecklas den ontologiska tematiken på allvar genom läran om det likas eviga återkomst. Här framställs en cirkulär tidsuppfattning och människans vilja till

⁴⁵⁹ *Werke* 2:1166.

⁴⁶⁰ Ovan konstaterades att Tolstoj och Šestov fann att det konventionella, logiska språkbruket är bristfälligt. Nietzsche skriver: ”Der Mensch kann sich in seiner Not vermöge der Sprache nicht mehr zu erkennen geben, also sich nicht wahrhaft mitteilen: [...] sobald sie miteinander sich verständigen und zu einem Werk zu vereinigen suchen, erfährt sie der Wahnsinn der allgemeinen Begriffe, ja der reinen Wortklänge, [...] so nimmt die Menschheit zu allen ihren Leiden der *Konvention* hinzu, das heißt des Übereinkommens in Worten und Handlungen ohne ein Übereinkommen des Gefühls”. (*Werke* 1:387–388).

oändlig upprepning som villkor för förändring. Teorins ontologiska karaktär är dock inte entydig. Den platonsk-kristna traditionens värden har, säger Nietzsche, dolt det likas eviga återkomst. När han blottlägger moralens lögnaktighet låter han viljan till makt framträda. Det bör dock framhållas att denna inte överlag ses som en yttersta gemensam grund för företeelserna och individerna. Som Kuderowicz uttrycker det är den ”snarare en identisk handlingsmekanism”; bakom företeelserna och individerna finns inte någon statisk grund eller permanent ordning.⁴⁶¹ En liknande inskränkning av teorins ontologiska karaktär gör till exempel Vattimo, som betonar viljan till makt som ett fenomen i en värld ”utan fundament, stabila strukturer, essenser eller garantier [...]”.⁴⁶²

Riktat vi uppmärksamheten på Šestov finner vi att hans kritik också är hård mot Nietzsches teori *amor fati*. Också den anser han står i motsättning till det grundlösa, allt det godtyckliga och absurda i människornas liv. Men inte heller här är det hos Nietzsche fråga om ett passivt accepterande av ödet utan en dynamisk, trotsig hållning gentemot detta.

Karakteristisk är hos Šestov bristen på ontologiska förankringar. Varats väsen är sålunda det grundlösa och i den religiösa fasen av hans tänkande beskrivs Gud som outgrundlig. Hos Nietzsche följs i anslutning till den grekiska uppfattningen kaos av gudarna. Šestov anser däremot att Guds makt visar sig i kaos, även om hans fria vilja också manifesteras i den ordning han enligt skapelseberättelsen åstadkom i världen.

Till metafysiken anknyter sålunda frågan om skapandets ursprung och möjlighet. Enligt Nietzsche öppnar sig med Guds död till sist (åter) nya perspektiv för människan, som ikläder sig rollen som alltings skapare. Det timliga – livet i betydelsen instinkter och drifter – pånyttföds. Šestov betonar den översinnliga världen. Hans levande Gud är källan till allt skapande i världen.

Nietzsche och Šestov förenas i sitt motstånd mot logik och kunskap, även om den förre, som framgått av presentationen av dennes filosofiska utveckling, intog en klart mindre konsekvent avvisande hållning till vetenskapen. I *Der Antichrist* utnyttjar Nietzsche denna som vapen i kampen mot den för civilisationsförfallet ansvariga kristendomen. Att Gud skapade världen menar Nietzsche var ur prästerskapets synvinkel ett misstag. Kvinnan åt av kunskapens träd. Därmed föddes vetenskapen, vilket innebar ett hot mot prästerna, som skred till kamp mot den: människan måste göras olycklig och beläggas med skuld och straff.⁴⁶³ När Nietzsche likställer kristendomen med idealismen är det bådas förakt för bland annat

⁴⁶¹ Zgibniew Kuderowicz, *Nietzsche*, Warszawa 1990, 75. (Min övers LDE).

⁴⁶² Vattimo 1995, 123. Ett exempel på hur olika Nietzsches idéer bedöms är här Heideggers syn på dennes filosofi: man har förbisett det faktum att Nietzsche var en alltigenom systematisk tänkare, den siste metafysikern i Västs metafysiska tradition. (Barrett, 1961, 176).

⁴⁶³ *Werke* 2:1214.

förståndet, sinnena och vetenskapen⁴⁶⁴ som han brännmärker. Šestovs kritik riktar sig mot såväl idealismen som vetenskapen.

Den tyske filosofens kunskapskritik följde på hans avslöjande av en metafysik, vars enda värde bestod däri att den var nödvändig för livet, ett instrument som behövdes för att besegra livets irrationalitet och ondska. Men både Nietzsche och Šestov slår fast att människorna tvärtom byggt en livsfientlig värld i vilken grundstenarna är enhetlighet, orsak och verkan. Bakom den värld av orsaker som vi skapade, skriver Nietzsche, – och i detta instämmer Šestov – finns psykologiska förklaringar. Att reducera något okänt till något känt skänker lättnad, lugnar och ger dessutom en känsla av makt. Människorna har ett utomordentligt starkt behov av trygghet. Men, hävdar Nietzsche och Šestov, den autentiska människan lever i ovisshet; filosofins uppgift är att oroa, inte lugna.

Nietzsches kunskapsrelativism innebär att det inte finns något universellt subjekt eller fakta som existerar utan det enskilda subjektets önskningar och val. Hos Šestov är kunskap på samma sätt begränsad till vad han kallar individens ”synpunkt”. Tillvarons komplexitet gör att vi inte kan förstå verkligheten och människorna. Den tyske filosofen ställer sanningen som uttrycker det föränderliga livet mot den sanning som i slutändan blott är en strategi för överlevnad. En liknande inställning har Šestov. Men i motsats till Nietzsche är sanningen för honom mindre resultatet av individens skapande aktivitet än uttryck för Guds makt, som manifesterar sig i den uppenbarade (skapade) sanningen.

Sist och slutligen handlar dock både Nietzsches och Šestovs epistemologi om insikten att det är individen som skänker mening åt tingen och företeelserna, inte tvärtom. Men att se verkligheten som den är kräver att den begränsning som ligger i det perspektivistiska seendet (synpunkten) övervinns och blir ett seende med ”mångas ögon”. Övermänniskan, säger Nietzsche, ser verkligheten som den är; hon har överskridit människans begränsningar och mångfaldigt sin personlighet. Jaget är inte längre ett misstag, en fiktion. Det är ett sådant jag Nietzsche önskar sig, ett jag som är ett liv ”vind för våg” i fullständig harmoni med naturen. Hos Šestov handlar det, som vi konstaterat i kapitlet om Dostoevskij, om de två ögon som, av sina otaliga ögon, dödens ängel skänkt människan. Det nya seendet kullkastar människans hela personliga och kollektiva erfarenhet. Hon ser nu inte längre så som andra människor ser. Det gamla seendet (det logiska och moraliska tänkandet) är förbundet med handling, exempelvis altruistiska gärningar. Detta har människan med det nya seendet övergivit; hon

⁴⁶⁴ Ibid., 2:1169.

grips därvid av förtvivlan men uthärdar.⁴⁶⁵ Det nya seendet innebär alltså att människan av dödsängeln erhållit det som utgör det ursprungliga i hennes egen natur. Hos Šestov följs emellertid metaforen om dödsängeln av antagandet att en kamp utbryter mellan de två seendena, vars utgång är oviss.

Nietzsches och Šestovs uppfattning om människans utveckling mot ett autentiskt seende kan vid ett ytligt betraktande tyckas ha beröringspunkter eftersom hennes begränsningar övervinns. Men Šestov anser att Nietzsche med sin övermänniska utvecklar en aristokratisk lära som har lika lite med hans själs behov att göra som Tolstojs idé om det goda med författarens erfarenheter. Båda två framlägger läror som döljer deras verklighetsuppfattning.⁴⁶⁶ Nietzsche är inte "aristokrat", han är en källarmänniska.

I den etiska frågan handlar det hos Nietzsche och Šestov i likhet med vad fallet är avseende epistemologin om en relativistisk hållning. Det finns ingen "objektiv" moral, en "moral i sig", endast moraliska tolkningar. Uppdelningen av gott och ont är falsk. Den normativa moralen med sin altruism och sitt medlidande förslavar människan genom att pressa henne att handla i överensstämmelse med denna. Skam och samvete hör till de tvångsmedel som tillgrips för att få henne att anpassa sig. För Nietzsche är massans moral uttryck för ressentiment och dekadens, för Šestov det medelmåttiga och alldagliga.

En komplikation i Nietzsches och Šestovs etiska hållning liksom i fråga om epistemologin är som ovan antytts moralreglernas dubbelhet. Moralreglerna är å ena sidan nödvändiga för livets och samhällets bevarande, å den andra förkastliga genom sina anspråk på att vara allmänt förpliktande. Perspektivismen (synpunkten) gör inte halt vid livet och samhället, då dessa i likhet med andra företeelser är föremål för subjektets tolkningar. "Gott" är inte detsamma som det som är bra för mänskligheten och "ont" lika med det som skadar människorna. Livsnödvändigheten rättfärdigar sålunda inte individens underkastelse under moralreglerna.

Frågan om gott och ont är en överordnad fråga hos Šestov och det är också här, trots den nyss nämnda gemensamma grundsynen, som en skillnad mellan de två filosoferna framträder. Nietzsches väg mot det autentiska tillståndet bortom gott och ont upptas av uppgörelsen med kristendomen och dess asketiska ideal samt slavmoralen, medan Šestov mera allmänt kritiserar den moraliska traditionen inom filosofin. Genom omvärderingen av alla värden

⁴⁶⁵ En parallell till Šestovs beskrivning av hur det nya seendet bemäktigar sig människan och över huvudtaget hur omvandlingen av övertygelser äger rum är Nietzsches förklaring till hur den "fria anden" uppstår som gör sig fri från plikt-moralen: "Die große Loslösung kommt für solchermaßen Gebundene plötzlich, wie ein Erdstöße: die junge Seele wird mit einem Male erschüttert, losgerissen, herausgerissen, – sie selbst versteht nicht, was sich begibt. [...] ein Wille und Wunsch erwacht, fortzugehen, irgendwohin, um jeden Preis; [...] Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen das was sie liebte, ein Blitz von Verachtung, was ihr "Pflicht" hieß [...]. (Werke 1:439).

⁴⁶⁶ GTN 300.

utmynnar den tyske filosofens immoralism i en ny typ av ”moral” personifierad av övermänniskans positiva, kraft och vitalitet utstrålande gestalt. I kontrast till övermänniskan är Šestovs förebild bortom gott och ont under hans tidigare filosofiska verksamhet den upproriske, av frustration och hopplöshet märkta källarmänniskan. Men också den sene Šestov anser att individen inte är i stånd att åstadkomma sin egen räddning, för vilken den osäkra förutsättningen är en paradoxal tro på en godtycklig Gud.

Nietzsche intar en särställning bland de av Šestov här behandlade tänkarna genom sin filosofis karaktär av experiment, de många yttranden och teser som överges men även återkommer. Än hyllas logik, förnuft och moral, än nedvärderas eller förkastas de. Konsten prioriteras ned under mitten av hans författarskap för att åter komma till sin rätt i slutet av detta. Åsikter är, menar Nietzsche, subjektiva och uttryck för individens vilja och preferenser. Varför är då, kan man fråga sig, herremoralen som uttryck för livet objektivt sann men inte slavmoralen? Nietzsches presentation av *amor fati*, det likas eviga återkomst och viljan till makt, brister, som flera av hans utforskare tycks hävda, i precision och klarhet.

Nietzsche förde en kamp för att komma till insikt om meningen med sitt liv. Han skriver i *Götzen-Dämmerung* att i helheten allt förlöses och bejaskas.⁴⁶⁷ Som Johnsson dock anmärker, sprängs i själva verket ”helheten successivt sönder och alltmer förnekas. Enligt den vetenskapligt mest orimliga formeln för bejakandet, läran om den eviga återkomsten, återkommer även □den sista människan’, Zarathustras största äckel, ständigt på nytt. Men förakt är splittring. Distansens patos, rangordningen, dominansen och viljan till makt hotar livets helhet”.⁴⁶⁸

De här anförda exemplen är endast några av de motsägelser och oklarheter som förekommer i Nietzsches verk. Šestovs analys av Nietzsche är en av det stora antal tolkningar som gjorts. Då den karakteriseras av hans strävan att utvälja sådant i dennes tänkande som passar in i hans egen filosofi blir den härigenom jämförelsevis entydig: medan för Nietzsche Dionysos, den tygellöse, irrationelle, passionerade, gränsöverskridande verklighetens gud, och Apollon, den måttfulle, förnuftige guden, visat sig inte kunnat leva utan varandra, bör med avseende på dessa gudar Šestovs filosofi snarast betecknas som ”dionysisk”.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ *Werke* 2:1025.

⁴⁶⁸ Johnsson, 1990, 177.

⁴⁶⁹ Jämförelsen med Dionysos görs med förbehållet att denne också representerar helheten (kollektiviteten), som avslutningsvis omnämndes i samband med diskussionen om motsägelserna i Nietzsches filosofi. Det bör här också påpekas att det av Nietzsche beskrivna motsatsförhållandet mellan Apollon och Dionysos inte är helt korrekt, eftersom även Apollon var vanvettets gud. (Sawicki, 2000, 213, som hänvisar till den italienske filosofen Giorgio Colli, *Po Nietzschem*, Kraków 1994, 27. Giorgio Colli (1917–1979) och germanisten Mazzino Montinari (1928–1986) gav i Milano 1977 och 1981 ut de första fullständiga, kritiska utgåvorna av Nietzsches verk.

3.4. Šestov och Luther

Šestov utvecklar sina tankar om Martin Luther (1483–1546) i *Sola fide – Av tron allena. Den grekiska och medeltida filosofin. Luther och kyrkan*, [*Sola fide – Tol'ko veroju. Grečeskaja i srednevekovaja filosofija. Ljuter i cerkov'*, 1966], *Det grundlösas apoteos. Ett försök till adogmatiskt tänkande*, [*Apofeoz bespočvennosti. Opyt adogmatičeskogo myšlenija*, 1905] och i *Athen och Jerusalem*, [*Afiny i Ierusalim*, 1951].

I det arbete Šestov skrev 1911–1914 under intryck av främst Martin Luthers (1483–1546) *Om den trålbundna viljan*, [*De Servo Arbitrio*, 1525] och, som först postumt (1966), utgavs på ryska under ovan nämnda titel, har den ryske filosofens religiösa tänkande mognat i en sådan utsträckning att vi kan tala om ett genombrott.

Luthers under vända genomlevda religiösa utveckling har, betonar Šestov, existentiell karaktär och utgör bakgrunden till den tyske teologens antirationalistiska, mot katolicismen riktade tänkande.⁴⁷⁰ Liksom för Job var Luthers problem att Gud undvek honom.⁴⁷¹ Hans tvivel upphörde – om än inte helt – först sedan han helt överlämnat sig åt Gud.⁴⁷²

Baranova-Šestova skriver om Luthers betydelse för Šestov: ”мало кто ему был столь близок по духу как Лютер в молодости”.⁴⁷³ Luthers kamp för att finna tron har, hävdar hon, stora likheter med Šestovs egen kamp.⁴⁷⁴ Många tankar i *Sola Fide* ligger till grund för Šestovs följande verk. Att han inte underkastade boken en slutlig bearbetning ger den, menar Baranova-Šestova, en mera omedelbar prägel än hans övriga böcker. *Sola Fide* är på sätt och vis hans andliga självbiografi.⁴⁷⁵

Luthers erfarenhet av klosterliv gav honom insikten att gärningar och fromhetsbetygelser inte fördrivar synden då de inför Gud saknar allt värde.⁴⁷⁶ I sin analys av Luther riktar Šestov så gott som hela uppmärksamheten på denna problematik. För dem båda gäller att frälsningen beror av ”tron allena”.

I motsats till Luther ignorerar emellertid Šestov Jesus som offer på korset och gudamänniskan Jesus, som är själva grunden för den kristna frälsningsläran och

⁴⁷⁰ *SF* 194;214.

⁴⁷¹ *Ibid.*, 259, 292; 233, 263.

⁴⁷² *Ibid.*, 269; 299.

⁴⁷³ ŠB I 125. ”få var i anden så nära honom som den unge Luther”. (Min övers., LDE).

⁴⁷⁴ Att Šestov förde en kamp för att finna Gud, om detta lämnar han läsarna i okunnighet. En antydning om denna kamp ger han dock i *BS* (*Načala i kontsy*, 227), där han ironiskt noterar med vilken lätthet Gudssökarna Berdjaev och Sergej Bulgakov blev kristna.

⁴⁷⁵ ŠB I 125–126.

⁴⁷⁶ *SF* 237, 246; 262–263, 273.

världsåskådningen.⁴⁷⁷ Om Šestovs skarpa åtskillnad mellan himmelriket och människornas värld vittnar Sergej Bulgakovs undersökning om Šestovs hållning till Kristus. Oftast döljer han Kristi utsagor med orden: ”skriften säger”. Ibland kan utsagorna tyckas komma från en troende kristens eller en kyrklig företrädares läppar. Det är oklart om Šestov då talar i eget namn eller återger Luther: ”Gud antog mänsklig gestalt, nedsteg på jorden, led av människohand, räknades till brottslingarna [...] för att friköpa människorna” (A.u.J. 225). När Šestov däremot tveklöst uttrycker sin egen uppfattning, läser vi: ”[...] det kommer en tid när alla kommer att ropa som den mest fulländade av människor ropade på korset: Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?” (471). Slutsatsen måste därför bli att Kristus för Šestov inte är Gud som antagit människogestalt utan den fullkomligaste av människor.⁴⁷⁸

I Matteusevangeliet läser vi att Kristus inte hade kommit för att upphäva utan för att uppfylla lagen (5:17). När han emellertid ville försonas med människorna och påtog sig deras synder blev han enligt Luther istället själv en syndare. Men genom Kristi offerdöd på korset hade synden undanröjts och mänskligheten friköpts. Den rättfärdige skulle nu leva genom tro på Kristus som ersätter lagen som frälsningsväg. Šestov betonar denna förändrade innebörd av begreppet rättfärdiggörelse gentemot Gud men hävdar att Luther inte anser att människorna efter Kristi försoningsakt skulle vara fria från synd. De syndar och fortsätter att ”synda med Adam”. Människan var alltså beroende av Guds nåd.⁴⁷⁹

Katoliken Luther gick i kloster därför att kyrkan och människorna betraktade detta som den säkraste vägen att fördriva synden och förtjäna Guds kärlek och ett evigt liv. Trots att han i stort ansåg sig ha gjort vad förnuftet och moralen föreskrev,⁴⁸⁰ lyckades han som vi skall se inte blidka Gud. Šestov finner starka beröringspunkter mellan Luthers och vissa av den äldre Tolstojs ovan delvis berörda verk.⁴⁸¹ Det är intressant att Tolstoj, som visats särskilt i *Fader Sergius*, brottades med liknande problem. I klostret finner gardesofficeren furst Kasatkin (fader Sergius) till sin fasa att hans välgärningar värderas högt endast av människorna. Han plågas av medvetandet om sin fåfänga och sin böjelse för kroppsliga njutningar. Upprepade gånger bönfaller han Gud om att omintetgöra den mänskliga fåfänga som bemäktigat sig honom.⁴⁸² Men fader Sergius blir som vi sett inte bönhörd. I likhet med Luther är han

⁴⁷⁷ Berdjaev, 1929, 106.

⁴⁷⁸ Sergej Bulgakov, ”Niekotorye čerty religioznogo mirovoznorenija L. I. Šestova”, *Sovremennye zapiski*, Pariž 1939, 68, 318–319. Sidhänvisningarna ovan avser den tyska utgåvan *Athen und Jerusalem*, 1938 (citaten är översatta till ryska av Bulgakov) och svarar mot *AJ* 467 resp. 638. (Min övers., LDE).

⁴⁷⁹ *SF* 240; 218.

⁴⁸⁰ Luther var, även om han periodvis ansåg att han inte kunde förebrås någonting, ingen ”ren” och oförvitlig munk. Šestov skriver att han ville gå till Gud, men en ”obegriplig kraft hade honom i sitt våld och drev honom bort från Gud mot de egna syndiga begären”. (*SF* 233; 259).

⁴⁸¹ Tolstoj hade enligt Šestov av allt att döma dock inte läst Luthers arbeten.

⁴⁸² *IJV* 120–121.

medveten om sin syndfullhet och inser enligt Šestov att han på den yttersta dagen i förhållande till andra människor inte kan tillgodoräkna sig några som helst förtjänster.⁴⁸³

I sina förtvivlade försök att få svar på sina frågor upptäcker Luther till sist att synden står att finna där man dittills antagit att frälsningen funnits. Šestov konstaterar: ”Там, где Сократ [...] видел спасение человека, там Лютер увидел гибель его”.⁴⁸⁴ Luther inser att han är en syndig människa. Šestov skriver att Luther liksom fader Sergius och Tolstoj ”[...]flyr från alla oförtjänta ärebetygelser, eftersom dessa bränner honom; de påminner honom att de bara förmår skyla över hans skam”.⁴⁸⁵ Hans skoningslösa självanklagelser, som inte står källarmänniskans efter, skulle, anser Šestov, kunna låta som följer: ”[...] я не лучше других, я, отдавший всю свою жизнь на служение Богу, такой же бедный и жалкий грешник, как и другие люди. Нет, я хуже всех на свете”.⁴⁸⁶ Att människan är syndig betyder enligt Luther att hon inför Gud inte har en fri vilja och att hon genom laggärningar inte kan uppnå frälsning – de leder henne istället bort från Gud. Šestov kommenterar Luthers upptäckt med orden: ”Чтобы добиться веры – нужно освободиться и от знаний и от нравственных идеалов. Сделать это человеку не дано”.⁴⁸⁷

Men varför gav Gud människorna lagen om den på grund av deras arvsynd inte hjälper dem att nå Gud? Šestov citerar Luthers svar: den gavs inte på grund av människornas brott utan för att möjliggöra brott.⁴⁸⁸ Lagen öppnar våra ögon och visar oss vem vi är; lagen, som av människorna kräver det omöjliga, leder oss i själva verket till Gud! Den är, skriver Šestov med Luthers egna ord, en ”hammare” med vilken Gud ”krossar” människans högmod; han vill genom lagen i vårt medvetande förgifta tilltron till oss själva, till allt det, som vi skapat. Till och med den största av bragder förvandlas till synd.⁴⁸⁹ Av en oviss kraft, skriver Šestov, förs människan in i okunnighetens, omoralens och den förlamade viljans fasansfulla mörker för att där möta sin inre undergång. Hon skall enligt Luther förhålla sig till Guds nåd lika passivt. Vi kan be om nåd men när den kommer skall vi inte bedja utan, menar Šestov, förhålla oss helt stilla: ”[...] Принять вечную тьму, погибель, уничтожение...”.⁴⁹⁰ Han gör jämförelsen med Tolstojs *Smert’ Ivana Il’iča*: Ivan Il’ič gör ingenting. Han är handlingsförlamad, endast väntan återstår på att något under skall ske.

⁴⁸³ SF 286; 258.

⁴⁸⁴ AJ 451. ”Där Sokrates [...] såg människans räddning såg Luther hennes undergång”. (Min övers., LDE).

⁴⁸⁵ ”[...] бежит от незаслуженных почестей, бо эти почести жгут его, напоминая ему, что они только прикрывают его позор”. SF 232; 257.

⁴⁸⁶ Ibid., 233; 259. ”[...] jag är inte bättre än andra, jag, som givit hela mitt liv åt att tjäna Gud, är en ynkelig och arm syndare, som alla andra människor. Nej, jag är sämre än de [...]”.

⁴⁸⁷ Ibid., 245; 271–272. ”För att komma fram till tron gäller det att befria sig från kunskaperna och från de etiska idealen. Att kunna göra detta är inte människan givet”.

⁴⁸⁸ Jfr Paulus’ galaterbrev 3:19ff om lagen och tron.

⁴⁸⁹ SF 282; 255.

⁴⁹⁰ Ibid., 213; 235. ”[...] som en kvinna vid avlelsen”. ”[...] själen måste sjunka ned i mörker, gå under och förintas...”.

För Luther är Guds nåd således det under människan kan hoppas på, som hon dock aldrig kan vara förvissad om. Hon överlämnar sig helt åt Gud. Ingenting får bli kvar hos henne. Vad Kierkegaard kallar kampen för möjligheten att finna Gud börjar hos Luther med insikten att han av kärlek till Gud först måste genomgå självutplånandets smärtsamma process. Trons rörelse kan Luther sägas utåt ha fullbordat genom brytningen med den katolska kyrkan.

Men Luther kom att överge sin absurda trosförkunnelse när han råkade under tryck att formulera en lära (reformationen) som ett alternativ till katolicismen. Med sin katekes manade han människorna att följa Guds bud. Den som samvetsgrannt uppfyllde dem skulle välsignas av Herren, medan den, som bröt mot dem skulle drabbas av skam, bedrövelse och plågor. De uppenbarelser, som Luther personligen mottagit av Gud, förvandlade han, menar Šestov, till ”allmängiltiga sanningar”. Till en inte ringa del var detta resultatet av den ”av hellenismen starkt påverkade” medhjälparen Philipp Melankton, vars verksamhet bidrog till att minska skillnaden mellan den lutherska läran och katolicismen.⁴⁹¹

*

Sammanfattar vi genomgången om Šestov och Luther bör framhållas att till skillnad från Šestov var Luther i sin stora litterära produktion i hög grad ”samhällstillvänd”, vilket skrifterna om inte endast påvekyrkan utan också exempelvis hans negativa inställning till judarna och bönderna vittnar om. Att Šestov dock så högt värderade Luther är förståeligt om man betänker att han hos honom fann så mycket som sammanföll med de egna teologisk-filosofiska åsikterna. Vi kan därför slå fast att på grund av förnuft, logik, vetenskap och empiriska egenskaper båda anser den mänskliga anden vara utsatt för ett dödligt hot. Dock är att märka att synden enligt Luther bestod i olydnad och otro mot Gud⁴⁹², inte i förmågan att skilja mellan gott och ont, som enligt Šestov blev följden av att den första människan i strid med Guds förbud åt av kunskapens träd.

Šestov ägnar stort utrymme åt Luthers ståndpunkt att människans naturgivna krafter genom laggärningar inte leder till räddning utan i stället fjärrar henne från Gud. Men lagen är likafullt positiv då den syftar till att omintetgöra människans tro på sig själv och förmå henne att söka sig till Gud. Hennes räddning är tro på Bibelns Gud, den levande Guden, inte den

⁴⁹¹ Ibid., 277–279, 268–270.

⁴⁹² Herbert Olsson konstaterar i sin analys av Luthers texter att enligt denne gav Gud med förbudet uttryck för ett evangelium, dvs. Guds godhet och gemenskap med människan och önskan att hon i sina göranden och låtanden övar sig i lydnad mot Gud som bevis på sin underkastelse. (*Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*, Uppsala 1971, 214–218, 311).

Gud som den naturliga människan spekulerar om. Gud är *Deus absconditus* (hos Luther fram till uppenbarelsen genom Kristus). För Luther och Šestov är mötet med Gud en personlig och existentiell erfarenhet. Till skillnad från Šestovs uppfattning är enligt Luther Gud också god och kärleksfull; i förbudet att äta av kunskapens träd visar Gud trots allt sin omtanke om människan. Šestov betraktar Kristus ”endast” som den främsta av människor, som genom sina under bevisar Guds makt. För Luther utgör Gamla testamentet och Nya testamentet en enhet sammanhållen av Guds son, Kristus, medan Šestov lägger tonvikten vid Gamla testamentet även om han understryker Paulus’ postulat om tron och Kristi underverk.

Enligt dem båda är lidande en förutsättning för tro. Luther manar människan att leva i den lidande Kristi efterföljd. Men såväl Luther som Šestov är på det klara med att Guds rättfärdiggörelse av människan inte slutgiltigt gör henne fri från synd. Kampen mot synden och för nåd och frälsning är en ständig kamp.

Šestovs tänkande stod som visats mycket nära Luthers men dennes konfrontation med påvekyrkan ledde till omfattande följder för kyrkans och samhällets utveckling i Tyskland. Den tyske teologens intresse för samhällsfrågor resulterade i den av Šestov kritiserade utvecklingen av hans privata tro till en allmän och förpliktande lära – varje uppenbarelse var inte en uppenbarelse för honom utan regel för alla människor.⁴⁹³

3.5. Šestov och Kierkegaard

Om Sören Kierkegaard (1813–1855) handlar i Šestovs verk *Kierkegaard och den existentiella filosofin*, [*Kirgegard i ěkzistencial'naja filosofija*, 1939], *Athen och Jerusalem*, [*Afiny i Ierusalim*, 1951] och *Spekulation och uppenbarelse. Vladimir Solov'jovs religiösa filosofi m. fl. artiklar*, [*Umozrenie i otkrovenie. Religioznaja filosofija Vladimira Solov'jova i drugie stat'i*, 1964].

Šestov gjorde sent bekantskap med Sören Kierkegaards verk. Incitamentet härtill var ett besök hos Martin Buber (1878–1965) i Frankfurt am Main, 1928 och, några månader senare, i Freiburg, samt Edmund Hussels enträgna uppmaning till Šestov att läsa den danske filosofen.⁴⁹⁴ Det gjorde han och efter en tids avvaktande eller mindre uppskattande inställning till Kierkegaard, genomgick den en radikal förvandling; dansken blev för Šestov en meningsfrände och den främste av tänkare i modern tid; att läsa Kierkegaard var ”djävulskt

⁴⁹³ SF 309; 278

⁴⁹⁴ Šestov bekände då: ”[...] (я) не знаю его, его имя совершенно неизвестно в России”. (BŠ II 12).

svårt och oerhört fångslande”. Han skriver också att ingen författare stod honom så nära som Kierkegaard.⁴⁹⁵

Att, som Šestov upprepade gånger understryker, Kierkegaard var okänd i Ryssland, stämmer inte, även om han säkerligen inte var bekant för en större publik. Den i Ryssland bosatte dansken Peter Emmanuel Hansen översatte och gav ut några böcker och mindre texter av Kierkegaard, som delvis bevarats efter revolutionen 1917. Åren 1884–1886 publicerades i litterära och filosofiska tidskrifter en rad artiklar ägnade Kierkegaard och talrika recensioner och diskussioner om hans verk. En viktig roll för spridandet av Kierkegaards verk i Ryssland spelade Georg Brandes. År 1912 höll M. Odintsov i S:t Petersburgs Religionsfilosofiska Sällskap en föreläsning om Kierkegaards religionsfilosofi. I den följande diskussionen deltog personer ur – den Šestov närstående – kretsen ”ryska renässansens” skapare såsom: Dmitrij Merežkovskij (1866–1941), Zinaida Gippius (1869–1945), Aleksandr Blok (1880–1921). Kierkegaards verk var sålunda inte helt okända i de kretsar till vilka Šestov hade anknytning. Samtidigt är det tveklöst Šestovs förtjänst att Kierkegaards tänkande fått en permanent plats i den ryska filosofiska diskussionen, liksom i den franska.⁴⁹⁶

När Šestov bekantade sig med Kierkegaards tänkande var hans eget i stort sett redan etablerat. Han tar i *Kierkegaard och den existentiella filosofin* fasta på den danske tänkarens framhävande av undantagsmänniskan i kontrast till den ”numeriska” människan och hans avståndstagande från filosofiskt systembyggande och ”objektivt tänkande”.⁴⁹⁷ Hos Kierkegaard finner Šestov den spänning mellan verk och liv som utgör incitamentet för det särskilda intresse han visar de av honom utvalda filosoferna och författarna. Kierkegaards filosofi speglar dennes egna problem. Därför tar han avstånd från Hegel och identifierar sig med Abraham och Job, konkreta existenser som finner sanningen i sin subjektivitet och sina med Gud oförmedlade förbindelser.⁴⁹⁸ Det är också Kierkegaards *Frygt og Bæven*, 1843, som ägnas Abraham och hans offer, och *Gjentagelsen*, 1843, som bland annat handlar om Job, vilka – jämte *Begrebet Angest*, 1844, som granskar syndafallet – mest tilldrar sig Šestovs uppmärksamhet. Central för Šestovs uppskattning av den danske filosofen är således dennes uppfattning om trons paradox i strid med förnuft och etik.

Även om Šestov var väl förtrogen med Kierkegaards levnadshistoria hade denna i den ryske filosofens analys inte något särskilt nära samband med Kierkegaards tänkande. När

⁴⁹⁵ ”[...] Начал читать доклад о Киркегарде. Дьявольски трудно и страшно волнует. Ни один из писателей мне не был так близок, как Киркегард, – ни один, насколько я знаю, так страстно и беззаветно не искал в Св. Писании ответа на все вопросы”. Šestovs brev till Boris Šlecer (de Schloëzer) 20.10.1933. (BŠ II 121, min övers., LDE).

⁴⁹⁶ Wodziński, 1991, 182–183.

⁴⁹⁷ *KEF* 20, 28; 19, 28.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, 16, 20, 29, 30; 15–16, 19, 29, 30–31.

sådana hänvisningar ändå förekommer – till exempel ägnade Šestov stort utrymme åt Kierkegaards förlovning och brytning med Regine Olsen, han skildrade den förbannelse som vilade över Kierkegaard och hans familj efter faderns försyndelse mot Gud, som han förbannade för att han som ung drabbades av svält och kyla, samt Kierkegaards angrepp på den ”förvärldsligade” danska kyrkan – fokuserar han intresset på Kierkegaards lidande och ensamhet som uttryck för dennes existentiella erfarenhet.

Lidandet är för Kierkegaard en religiös erfarenhet, som det även blev för Šestov. Lidande och sann tro hör samman.⁴⁹⁹ Lidandet framkallar hos den drabbade en känsla av främlingskap gentemot andra människor. Šestov understryker allmänt sett Kierkegaards ”bekännelse” att det mellan honom och människorna reser sig en mur av missförstånd, att han med dem inte har något gemensamt.⁵⁰⁰

Šestov återger Kierkegaards klagan att hans lidande inte väcker någon uppmärksamhet. Men för honom är det en historisk världshändelse. Genom människornas ointresse blir lidandet extremt plågsamt. Denna erfarenhet ledde till att Kierkegaard ställde sig emot Hegel och i stället vände sig till Sokrates.⁵⁰¹ Brytningen av förlovningen som ur den hegelska allt uppslukande evighetens synvinkel framstår som en struntsak, var, noterar Šestov, för Kierkegaard just ett drama som han gav rangen av en världshistorisk händelse och som hade en ojämförligt större betydelse än Alexander den stores fälttåg eller de stora folkomflyttningarna.⁵⁰²

Den ryske filosofen anmärker dock att Kierkegaard gör avkall på de betungande krav han ställer i sin absurda religiösa filosofi till förmån för det etiska området och Sokrates’ förnuft. Allt handlar i grunden om brytningen med Regine Olsen. Kierkegaard bar på en hemlighet han nogsamtidigt tillsåg att ingen skulle bli i stånd att röja.⁵⁰³ Han förebrådde filosoferna för att de inte lever som de tänker, skriver Šestov, och frågar om det inte vore riktigare att klandra dem för att de inte vågar tänka så som de lever. Själv ville Kierkegaard tro att han levde i överensstämmelse med vad han tänkte och att detta var hans ”förtjänst”.⁵⁰⁴

Att han bröt förlovningen med Regine kunde han naturligtvis inte dölja. Men, menar Šestov, han dolde att han bröt denna inte frivilligt:

[...] по принуждению чисто внешнему, и по-видимому самому будничному, самому, по его оценке, позорному и отвратительному. Это он скрывал от людей, и сделал всё

⁴⁹⁹ Ibid., 169; 168. ”Когда Киркегард говорит о ’страданиях’, он разумеет ту безвыходность и ту беспросветность, от которой и разум и добродетели бегут как от чумы” (Ibid., 168).

⁵⁰⁰ Ibid; 38, 43; 38, 43.

⁵⁰¹ Ibid; 16, 35; 15–16, 35.

⁵⁰² Ibid., 109; 109.

⁵⁰³ Ibid., 37, 39; 37, 39. AJ 476.

⁵⁰⁴ AJ 477.

что мог, чтобы люди думали, что он порвал с Региной добровольно, что с его стороны это было жертвой принесённой на алтарь Бога. [...] все его творчество, все его мышление держится на этом убеждении.⁵⁰⁵

I denna historia finns alltså något skamligt som inte bör avslöjas. Kierkegaard låter påskina att hans beslut var en gärning som ”räddade” hans själ och även kom andra till godo. Men som vi har sett anser Šestov att den som utför gärningar går det allmännas ärenden. Kierkegaard beslutar att man skall leva så som man tänker och ”räcker ut handen efter frukten från kunskapens träd på gott och ont”.⁵⁰⁶ Han hade inte modet att avslöja sin hemlighet.

Denna hållning menar Šestov hänger organiskt samman med det av Kierkegaard ”oförtröttligt” upprepade påståendet att de existentiella sanningarna kräver en indirekt förmedling. Därför, säger Šestov, letar man förgäves bland hans redan i sig komplicerade, snåriga och understundom helt otillgängliga reflexioner efter svaret på frågan vari hans lidande består konkret.⁵⁰⁷ Det närmaste vi kan komma en ”förklaring” från hans sida är en läkares besked att det råder en ”motsättning mellan hans själ och hans kropp” och att han bör avstå från att ”förverkliga det allmänna”. Šestovs egen förklaring är att Kierkegaard, när han valde den indirekta berättarformen inte var modig nog att framträda i eget namn.⁵⁰⁸

Kierkegaard upplever brytningen av förlovningen med Regine Olsen som etiskt klandervärd och söker nu lösningen på sitt problem hos Abraham och Job. De visar att ingenting är definitivt eller oåterkalleligt. Genom sin paradoxala tro uppnår de upprepningen. Kierkegaard hoppas, skriver Šestov, att upprepningen skall ge honom fästmon tillbaka och göra honom till äkta man.⁵⁰⁹

När Abraham höjer kniven mot sin son Isak är han enligt Kierkegaard först ”resignationens riddare”. Hans tro är etikens, allmänhetens tro, eftersom han handlar av lydnad till Gud. Men han blir ”trons riddare” då han i nästa ögonblick tror att Gud skall ge honom sonen tillbaka. Han förkastar nu etiken som står i vägen för hans närmande till Gud.⁵¹⁰

Det är här dock endast fråga om att etiken ”suspenderas”. Mot detta riktar sig Šestovs invändning. Etiken suspenderas för att det vid behov skall vara möjligt att vända åter till dess

⁵⁰⁵ Ibid., 477. ”[...] av ett rent yttre tvång och uppenbarligen på det mest ordinära och enligt hans egen uppfattning mest skamliga och vämjeliga sätt. Han dolde detta för människorna och gjorde allt han kunde för att folk skulle tro att han frivilligt bröt med Regina, att det det från hans sida var ett offer på Guds altare. [...]. Hela hans författarskap hela hans tänkande bygger på denna övertygelse”. (Min övers., LDE).

⁵⁰⁶ ”[...] протягивает руку к дереву познания добра и зла”. (Min övers., LDE).

⁵⁰⁷ KEF 103; 104, 58; 58.

⁵⁰⁸ Ibid., 37; 37.

⁵⁰⁹ Ibid., 49, 63–66; 49, 64–67.

⁵¹⁰ Ibid.; 63–65; 64–66.

hågn.⁵¹¹ Redan uttrycket trons riddare anser Šestov låter misstänkt: ridderlighet hör till de etiska kategorier som man stoltserar med. Det gäller än mer trons riddare och Kierkegaards strävan att värdera trons riddare högre än tragedins hjälte.⁵¹² Vägen till det religiösa anser Šestov blockeras av det etiska, som i hans fortsatta författarskap får allt större betydelse: ”Оттого [...] Киркегард в свое понимание ’религиозного’ все же постоянно вносит элемент этический, и в каждой следующей книге он этому элементу придает все больше и больше значения”.⁵¹³

Enligt den ryske filosofen studerade alltså Kierkegaard Jobs bok därför att hans eget öde liknade Jobs. Han hade ju trots påståendet om motsatsen ofrivilligt förlorat sin fästmö. Båda upplevde fasor, de föll ut ur det allmänna, de hade inte något gemensamt språk med de andra människorna. För Job är etikens ”du skall” och vännernas metafysiska tröstegrunder struntprat. Han vill inte tillåta att etiken dömer i hans sak. Med förtvivlans tjut kräver han sin rätt.⁵¹⁴ Han vädjar till Gud för vilken inget är omöjligt.⁵¹⁵

Men Šestov noterar Kierkegaards tal om Jobs ”storhet”. Job fordrar dock inte lovprisningar och väntar sig inte något godkännande från någon eller något. Job, säger Šestov, söker sanningen inte i förståelsen utan i sina egna förbannelser och snyftningar. Han vänder därmed ut och in på den sedan antiken giltiga formeln: storhet är att med klart och upphöjt sinnelag acceptera sina olyckor. Men så snart klarheten och upphöjdheten överger människan blir hon ömklig, obetydlig och löjeväckande.⁵¹⁶

Att den danske filosofen inte förmådde upprätthålla en klar skiljelinje mellan det religiösa och det etiska tillskriver Šestov inflytandet från den grekiska visdomen, i synnerhet Sokrates. Kierkegaard kunde aldrig ”[...] släppa idén om att vårt liv bör styras av våra tankar och bryta med Sokrates”.⁵¹⁷

Denna (och liknande beskrivningar) av Kierkegaards förhållande till Sokrates baserad på hans *Philosophiske Smuler*, 1844 är emellertid i väsentlig grad missvisande. I det resonemang Kierkegaard för och som borde intressera Šestov, utgår han från begreppen kunskap och erinran. Sokrates hävdar att kunskap har sin grund i att själen kan erinra sig sådant som den känt till i en tidigare tillvaro. Att lära sig är i själva verket detsamma som att erinra sig. När

⁵¹¹ Ibid; 51, 54; 51, 54.

⁵¹² ”Рыцарство ведь одна из казовых категорий этического. И еще в большей мере это относится к величию рыцаря веры и к стремлению Киркегарда поставить рыцаря веры одной ступенью выше героя трагедии на иерархической лестнице человеческих ценностей”. (AJ 492).

⁵¹³ KEF 51; 51. ”Det är därför som Kierkegaard [...] i sin uppfattning av det ’religiösa’ ändå hela tiden inför det etiska elementet, och för var bok han skriver får detta element en allt större betydelse”.

⁵¹⁴ Ibid., 46; 46.

⁵¹⁵ Ibid., 21; 20–21.

⁵¹⁶ KEF 48–49; 48.

⁵¹⁷ AJ 480. ”[...] отказаться от идеи, что наша жизнь должна определяться нашей мыслью, порвать с Сократом Киркегард не мог никогда”.

Sokrates utvecklar denna tanke får den karaktär av bevis för själens odödlighet eller preexistens.⁵¹⁸ Människans väsen kan därför enligt Sokrates (Platon) betraktas som något evigt och som upptäcks genom erinran. Teorin innebär att människan är ur stånd att dana sitt liv. Sanningen om henne nås genom erinran utan beaktande av hennes existens i det reala förgångna. Ögonblicket är hos Sokrates endast förmågan att minnas sanningen, medan ögonblicket för Kierkegaard är mötet mellan tid och evighet, vilket får människan att växa genom ”språnget” in i det absurda. Med sin antropologiska determinism gör Sokrates däremot gällande att människans eviga oföränderliga väsen redan bestämts i det förgångna, att hon enkelt uttryckt redan existerade innan hon föddes. Slutsatsen bör då även bli att tron är något medfött, som står i strid med den kristna lära som föds i lidande och kamp. Det torde följaktligen för Šestov vara lika uppenbart som det är för Kierkegaard att Sokrates’ teori inte står i överensstämmelse med den religiösa uppenbarelsen så som den ses från Jerusalems horisont. Sanningens källa anser ju Kierkegaard endast är Gud. Uppenbarelsen framträder i det existentiellt uppfattade ögonblicket, genom språnget, som således inte är erinran utan existentiell upprepning.⁵¹⁹ Anmärkningsvärt är att Kierkegaard i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, 1846 omprövar den kritiska hållning till Sokrates han intog i *Philosophiske Smuler*. Han säger nu att tanken ”kunskap är erinran” är gemensam för Sokrates och Platon men att Sokrates tar avstånd från den, emedan han vill existera: ”Ved at holde Socrates paa den Sætning, at alt Erkjenden er Erindren, bliver han en speculativ Philosoph, isteden for hvad han var, en existerende Tænkter, der fattede det at existere som det væsentlige. Den Sætning, at al Erkjenden er Erindren, er Speculationens”.⁵²⁰

I *Enten-eller*, 1843 visar Kierkegaard att människan för sin räddning måste träffa ett val till förmån för ett kompromisslöst lutherskt *sola fide*. Šestov framhåller att den danske tänkaren till och med starkare än Luther markerar trons förnuftsstridiga karaktär genom att förbinda den med en fördjupad syn på det absurda och paradoxala. Han värdesätter också att den tyske teologens beskrivning av vägen till Gud såsom präglad av mörker och hopplöshet av Kierkegaard – trots den betydelse denne själv tillmäter fruktan för Gud – vänds till något positivt tack vare ”upprepningen” och övertygelsen att för Gud är allting möjligt.⁵²¹

Kritiskt förhåller sig Šestov till Kierkegaards beskrivning av syndafallet i *Begrebet Angest*. Den danske tänkaren finner detta vara resultatet av ångesten inför intet. I hans beskrivning ser

⁵¹⁸ ”Terminologisk Ordbog”, Bind 20, 57–58 i Søren Kierkegaard, *Samlede Værker*, København, 1962–1964. Tanken att kunskap är lika med erinran tillskriver Platon Sokrates. Att den inte härstammar från Sokrates är Kierkegaard medveten om, dock fann han det lämpligt att hänföra den till Sokrates i dennes egenskap av att vara majevtikens upphovsman. I fortsättningen används förkortningen *SV* för Kierkegaards samlingsverk.

⁵¹⁹ Sawicki, 2000, 194–195.

⁵²⁰ *Ibid.*, *SV* Bind 20, 58–60.

⁵²¹ *KEF* 20, 21, 219, 232; 19, 222, 232.

Šestov inflytande från gnostiskt tänkande. Kierkegaard förklarar att oskulden är ångest och att människan i oskuldens tillstånd är själsligt bestämd istället för andligt. Oskuld är, säger Kierkegaard, också okunnighet. Anden i människan sover ännu: hon kan inte skilja på gott och ont. Först när hon får denna förmåga blir hon fri från ångesten.⁵²²

Šestov anser att detta resonemang står i strid med Bibeln. I denna finner man inte att anden i människan skulle vara nedsövd och att förmågan att skilja på gott och ont skulle beteckna ett uppvaknande av anden i människan. Kunskapen och förmågan att skilja på gott och ont, som människan förvärvade efter syndafallet innebär, att den mänskliga anden sövdes ned. Kierkegaard förstod inte att kunskapen om gott och ont i sig är synd. Tvärtom vad han säger under hänvisning till Bibeln om att frestelsen inte kan komma utifrån: ”Jeg tilstaaer [...] reent ud at jeg ingen bestemt Tanke kan knytte til den”⁵²³, menar Šestov vidare att detta var ormens verk. Det var den som ingav människan ångest inför intet och sövde anden i människan samt paralyserade hennes vilja. I oskuldens tillstånd fanns inte ångest då möjligheterna var obegränsade. Under ormens inverkan förvandlades emellertid intet till nödvändigheten. Ormen, säger Šestov, förfogade endast över intet.⁵²⁴ Men, frågar Šestov, hur kom det sig att intet förvandlades till något, som fick en sådan ofantlig makt över människan och hela varat?⁵²⁵ Šestov åberopar här den grekiska filosofin som, hävdar han, i huvudsak erkände existensen av intet och till och med intet som grundvillkor för tänkandet; enligt Platon hade intet förvandlats till nödvändighet.⁵²⁶

Vi kommer nu till begreppet ”synd”. Šestov upprepar Kierkegaards negativa definition, som han delar med den danske filosofen: syndens motsatta begrepp är inte dygden utan tron och friheten. Men vad är synd? Šestov finner att Kierkegaards definition av begreppet härrör från Sokrates’ definition att synd är okunnighet. I *Begrebet Angest*, 1844⁵²⁷ heter det ju att människan befriar sig från fruktan och okunnighet genom kunskap om gott och ont. Men i *Frygt og Bæven*, 1843 förklarar Kierkegaard att synd är olydnad mot Gud. Šestov kommenterar denna andra definition:

Грех он видит в человеческом упорстве, в закоренелости воли, не соглашающейся подчиниться исходящим от высшей власти велениям. Но тогда Иов был грешником

⁵²² Ibid., 81; 83.

⁵²³ (dvs. ormen, min anm., LDE). *SV* Bind 6, 141. Kierkegaard fortsätter: ”Vanskeligheden med Slangen er desuden en ganske anden, den nemlig at lade Fristelsen komma udvortes fra. Dette strider ligefrem mod Bibelens Lære, mod det bekjendte classiske Sted hos Jakob (Jak 1:13ff, min anm., LDE), at Gud frister Ingen og fristes og ikke af Nogen, men at Enhver fristes af sig selv. Naar man nemlig troer, at have reddet Gud ved at lade Mennesket fristes af Slangen, og forsaavidt mener at være i Overensstemmelse med Jakob, at ’Gud frister Ingen’, saa støder man an mod det Næste, at Gud ikke fristes af Nogen; thi Slangens Attentat mod Mennesket var tillige en indirecte Fristelse mod Gud ved at blande sig ind i Forholdet mellem Gud og Mennesket; og man støder an mod det Tredie, at ethvert Menneske fristes af sig selv”.

⁵²⁴ ”Ведь змей и был этим страшным Ничто”. (*AJ* 504).

⁵²⁵ *KEF* 84; 84.

⁵²⁶ Ibid., 82–86; 84–88.

⁵²⁷ För en uttömmande redogörelse för Kierkegaards begrepp skuld, ångest, synd och frihet i *Begrebet Angest* se Jonna Hjertröm Lappalainen, *Den enskilde. En studie av trons profana möjlighet i Sören Kierkegaards tidiga författarskap*, (diss.), Stockholm 2009, 69–113.

par excellence, и его грех состоял в том, что не пожелал остаться при традиционном 'Бог дал, Бог взял' и дерзновенно возмущался посланными ему испытаниями. Друзья Иова говорили правду. Иов бунтовщик, [...] противопоставляющий свою волю предвечным законам мироздания.⁵²⁸

Šestov finner att Kierkegaard ideligen tenderar i riktning mot den spekulativa filosofins uppfattning om synd.⁵²⁹ Hur skall man här förstå Kierkegaard? Medan Šestov avvisar talet om att synd är olydnad gentemot Gud, hävdar Kierkegaard sålunda att människan syndar när hon sätter sig upp mot Guds vilja. Före syndafallet, den händelse vid vilken Adam blev medveten om sig själv och fick tillgång till kunskap, väcker enligt Kierkegaard Guds förbud frihetens möjlighet i Adam, som i sin ångest lockas till synd: "Forbudet ængster ham, fordi Forbudet vækker Frihedens Mulighed i ham".⁵³⁰ Men han ställs ännu inte inför ett val, han är alltjämt ovetande: "Fordi Adam har kunnet tale, deraf følger jo ikke i dybere Forstand, at han har kunnet forstaae det Udsagte. Fremfor Alt gjelder dette om Forskjellen mellem Godt og Ondt".⁵³¹ Det kan vara intressant att här komplettera Kierkegaards och Šestovs kunskapskritiska resonemang med Sawickis ontologiska antagande. Han menar att människan i paradiset måste ha haft något slags kunskap eller urskillningsförmåga. Att hon exempelvis gav namn åt de av Gud skapade djuren kan ses som bevis för detta. Den kunskap som människorna ägde före syndafallet skilde framför allt mellan livet (livets träd) och döden (kunskapens träd) och uppenbarades av Gud, inte av ormen/satan. Deras kunskap kan ontologiskt uttryckas som skillnaden mellan varat och intet. De första människorna hade friheten att välja mellan livet och döden. Kunskapen om gott och ont var, förmodar Sawicki, snarare en följd av den synd de begick när de valde döden. Ormen måste ha utgått ifrån människornas urskillningsförmåga när den frestade människorna. Ur Sawickis synvinkel är det sålunda svårt att skänka Šestovs ståndpunkt någon tilltro att arvsynoden bestod i valet av kunskap om gott och ont utan föregående vetande. Skillnaden här mellan de båda filosoferna är den att medan synd för Šestov således är kunskapen om gott och ont, anser Kierkegaard snarare att den är en följd av det orätta val mellan livet och döden, som föregick kunskapen om gott och ont.⁵³²

⁵²⁸ KEF 52; 52. "Synden ser han i den mänskliga envisheten, i viljans förhärdning, som inte går med på att finna sig i befallningarna från den högsta makten. Men i så fall var Job en syndare per excellence, och hans synd bestod i att han inte ville förbli vid traditionens 'Herren gav, Herren tog', utan djärvdes bli upprörd av de prövningar som blivit honom tillsända. Job är en upprorsman [...] som [...] ställde den egna viljan mot världsallettets ursprungliga lagar".

⁵²⁹ Ibid., 53; 53.

⁵³⁰ SV Bind 6, 138.

⁵³¹ Ibid., 139.

⁵³² Sawicki, 2000, 196–198.

För såväl Kierkegaard som Šestov drabbas den som vill närma sig Gud av förtvivlan. Enligt Šestov är förtvivlan en följd av befrielsen från förnuft och de eviga sanningarna medan Kierkegaard ser förtvivlan som det tillstånd i synd människan befinner sig i så länge hon efter syndafallet inte förmår integrera inom sig det ändliga och det oändliga, Guds inträde i timligheten. Ur medvetandet om förvivlan och synd uppstår trons möjlighet. Oskulden är inte det fullkomliga tillstånd som det är för Šestov som ju med denna förknippas frihet och deltagande i Guds skapande verksamhet.⁵³³

Att friheten är ”möjligheten” och att för Gud allting är möjligt, är principiella ståndpunkter som Kierkegaard och Šestov har gemensamt, även om Kierkegaard här inte är lika konsekvent som Šestov. Kierkegaards Gud liknar i mycket Šestovs; Gud är i huvudsak Gamla testamentets Gud. Men den danske filosofens tro präglas av den kärva protestantiska läran. Kierkegaards strid mot den officiella kristendomen, som ”avskaffat Kristus” visar en stränghet i hans hållning, som kommer av kravet på att livet skall levas i Kristi efterföljd och, som Šestov uttrycker det, i livet söka bedrövelser istället för glädje.⁵³⁴ Kierkegaards alla ”uppbyggliga tal” är, skriver Šestov, en enda exalterad hymn till fasor och lidande. Kristi kärlek är ingen uppoffring. Han gör dem han älskar lika olyckliga som han själv. Šestov noterar att Kierkegaard särskilt uppehåller sig vid Lukas 14:26: ”Om någon kommer till mig utan att hata sin far och sin mor och sin hustru och sina barn och sina syskon och därtill sitt eget liv, kan han inte vara min lärjunge”. Šestov noterar att Kierkegaard rättfärdigar sig: ”Min stränghet kommer inte från mig själv”. Varifrån kommer den då? Šestov dröjer inte med svaret – den kommer från grekernas visdom. Även Gud är underställd denna stränghet. Ty när Kristus klagade: ”Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig”? hävdar Kierkegaard, att detta var fasansfullt för Kristus, men ännu mer fasansfullt för Gud, som älskade sin son men var oförmögen att övervinna sin oföränderlighet.⁵³⁵

Kierkegaard slår själv fast att han inte var i stånd att förändras och visa kärlek. Det etiska och evigheten tvingar, är Šestovs slutsats, dödliga och odödliga. Inför den sanning – nödvändigheten – som utvunnits ur kunskapen måste, menar Šestov, kärleken böja sig. Kierkegaard räknar med Guds förståelse, då Gud också var tvungen att ”offra” sin kärlek åt oföränderligheten. Men, invänder Šestov, Gud är inte oföränderlig: efter Abrahams böner

⁵³³ James M., McLachan, ”Šestov’s Reading and Misreading of Kierkegaard”, *Canadian Slavonic Papers*, Vol. XXVIII, No. 2 (June 1986), 174–186.

⁵³⁴ *KEF* 146; 145.

⁵³⁵ Kierkegaard synes motsäga sig själv om Guds oföränderlighet när han hävdar att ögonblicket och upprepningen gör det möjligt att återvinna det som oåterkalleligt gått förlorat. Guds skaparkraft är oinskränkt – för Gud är, anser Kierkegaard, allting möjligt. Detsamma uttrycker Šestov också med orden: Gud kan göra det en gång skedda om intet.

ändrade Gud sitt beslut att utplåna Sodom och Gomorra och om det mirakulösa i Kristi liv och gärningar berättar evangelisterna.⁵³⁶

Att Kierkegaard hyllar en existencialiserad tro kännetecknad av fasor och lidande men samtidigt ignorerar trons under och Guds obegränsade makt, innebär, menar Šestov, ett erkännande av de eviga sanningarnas obestridlighet. För Šestov stod det klart att den danske filosofen såg Skaparens vilja som begränsad av intet. Av fruktan för detta flydde han till kunskapen, till de oskapade sanningarna, det som föreskrivs av förnuftet och etiken och de av dessa härledda ”Nödvändigheten, Evigheten, Oändligheten och Kärleken”.⁵³⁷ Men dessa ”sanningar” står i vägen för förändringar, för övervinnandet av lidande och ondska. Šestov konstaterar att Kierkegaard själv medger att han inte förmår göra trons rörelse: ”Ved egen Kraft kan jeg opgive Prindsessen [...], men ved egen Kraft kan jeg ikke faae hende igjen, thi jeg bruger netop min Kraft til at resignere. Men ved Troen, siger hiin vidunderlige Ridder, ved Troen skal Du faae hende i Kraft af det Absurde. See denne Bevægelse kan jeg ikke gjøre. Saa snart jeg vil begynde derpaa, vender Alt sig om, og jeg flygter tilbage i Resignationens Smerte”.⁵³⁸

*

Vi skall nu avsluta kapitlet med att jämföra och sammanfatta några huvuddrag i Kierkegaards och Šestovs tänkande. Den danske filosofen tar avstånd från samhället och historien. Hans fokus är på individen med dess motsägelsefullhet och irrationalitet, dess tvivel och ensamhet. Kierkegaard ställer tron mot vetenskap och sociala reformer, betonar den unika, egenartade individens subjektivitet och tragik i motsättning till den av förnuft och etik behärskade numeriska människans mängdförsjunkhet. Denna beskrivning kunde gälla även för Šestov. De båda presenterar sina idéer om människans (människornas) förändring i önskad riktning men är osäkra eller negativa huruvida en utveckling mot en autentisk religiositet är möjlig mot bakgrund av individernas involvering i samhället.

I vägen för utvecklingen mot en autentisk tro står för båda filosoferna de etablerade filosofiska och teologiska systemen. De betecknar var för sig en hierarkiskt ordnad och förmedlad helhet som är sanktionerad av förnuftet och i avsaknad av ”hemligheter”, det för

⁵³⁶ *AJ* 498–505.

⁵³⁷ Gud är, instämmer Šestov med Kierkegaard, bortom tiden, men är inte, som den danske filosofen hävdar, evigheten.

⁵³⁸ *SV* Bind 5, 33,47.

intellektet oförklarliga. Systemen är det objektiva, det vedertagna, det allmänna, för vilket den enskilda, konkreta individen som existens offras. Den för systemen utmärkande rationalismen är kärnan i den kritik Šestov riktar mot hela den traditionella filosofin. Kierkegaard baserar sin kritik av rationalismen huvudsakligen på Hegels filosofi och nutidens metafysik (tiden, tidsandan, ”reflexionen”). Föremålen för denna är till skillnad från Šestovs, om vi bortser från kristendomen, även sådana samhällsföreteelser såsom pressen, den ”allmänna opinionen” och demokratin. Människorna lever i ”nivellerings epok”, ett ”både–och”. Denna epok är: väsentligen den forstandige, reflekterende, den lidenskabsløse” (epoken);⁵³⁹ ”Nivelleringen er Abstraktionens Seier over Individerne”.⁵⁴⁰

En inskränkning i båda tänkarnas grundinställning är den praktiska betydelse i människornas liv och civilisationens utveckling de trots allt tillmäter vetenskapen och etiken. I fråga om den autentiska tron är de för Šestov dock helt utan relevans, medan etiken, skillnaden mellan gott och ont, i Kierkegaards filosofi sammansmälter med det högsta, religiösa livsstadiet.

Vi kan efter det nu sagda övergå till att närmare granska den existencialistiska trons karaktär och innehåll. Kierkegaards tänkande är i grunden dialektiskt. I *Sygdommen til Døden* skriver han att människan är en syntes av motsatser – ”af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv”.⁵⁴¹ Šestov begagnar sig i sitt tänkande av motsatser utan att som Kierkegaard utnyttja Hegels begrepp syntes och polaritet. Bådas uppfattningar är totalt oförenliga med heglismen. Karl Löwith skriver i sin översikt över Kierkegaards kritik av Hegel och tiden bland annat att mot systemet, som innesluter allt och utjämnar skillnader (mellan varat och intet, tänkandet och varat, det allmänna och individuella) till ett likgiltigt vara, står ”den Enkelte”. Den enskildes innerlighet, hans existens står i motsättning till de yttre levnadsförhållandena.⁵⁴² Här kan dock noteras att Kierkegaard inte är lika oförbehållsamt kritisk mot Aten, som Šestov, vilket exemplet Sokrates ovan visar.

Människan är, menar Kierkegaard och Šestov, märkt av arvsynden, vartill kommer de av individerna begångna synderna. Ett enligt Kierkegaard sannfärdigt liv är det religiösa eller det

⁵³⁹ Ibid., 59,61. (Mitt tillägg).

⁵⁴⁰ Ibid., 78.

⁵⁴¹ Ibid., 15, 73

⁵⁴² Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg 1995.

⁵⁴³ Det etiska hör i grunden till det allmänna. Men i takt med att begreppet ”den Enkelte” alltmer förankras i Kierkegaards filosofi blir den danske tänkaren förespråkare för en individualistisk, med den enskildes andliga strävan förbunden etik: det etiska stadiet smälter samman med det religiösa i en etisk–religiös aspekt. (*SV* Bind 20, 61–62). Kierkegaard diskuterar de estetiska, etiska och religiösa stadierna i främst *Stadier paa Livets Vej*, Bind 8.

etiskt–religiösa vägvalet.⁵⁴³ Tron kännetecknas av vanvett; tron står i motsättning till förnuft och kunskap, den är absurd och paradoxal. I trosakten, som förbinder människan med Gud, föds den autentiska människan (hos Kierkegaard ”den Enkelte”). Tron är en strängt individuell angelägenhet och kan därför inte förmedlas. Andra människor kan endast väcka intresse eller inspirera. Den ryske filosofen framhåller Kierkegaards åsikt också som sin när han skriver att filosofins födelse inte är förundran, så som Platon och Aristoteles ansåg, utan förtvivlan och ångest, vilka är källan till nyskapande.

Ensamheten är, anser Šestov i likhet med Kierkegaard, grundläggande för människan. En persons kristet–existentiella vägval väcker omgivningens motstånd och leder till dennes isolering. Mängden, säger Kierkegaard och Šestov, tål inte särpräglade individer. Men för att människan skall återfinna sanningen, det vill säga hitta sig själv, måste hon aktivt ta avstånd från världen.

Valet är för Kierkegaard och Šestov ett ”antingen–eller”, för eller emot ett liv ”i sanning”; hon kan välja att inträda i ett högre frihetens rike eller bli kvar i den naturbundna tillvaron. Sistnämnda val är enligt Kierkegaard synd.⁵⁴⁴ Båda filosoferna menar att individen och tron inte är, utan blir och valet måste ständigt träffas på nytt. Tron är irrationell. Kierkegaard visar detta genom att beskriva närmandet till Gud som ett ”språng”, en beteckning för en relation som inte är åtkomlig för förnuftet.

Vägen till tron innebär förtvivlan, missräkning, ouppfyllda förväntningar. Enligt Kierkegaard är förtvivlan synd, då den är uttryck för ett från Gud bortvänt liv.⁵⁴⁵ Genom närmandet till Gud blir människans räddning möjlig. Gud sänker sig i människogestalt ner till människans nivå. Hon ödmjukar sig och betygar inför Gud sin syndfullhet. Men människan kan inte vara säker på Guds nåd.

Förtvivlan i Šestovs religiösa filosofi är följden av fåfänga försök att vinna Guds gunst. Det handlar om den ryske tänkarens beskrivning av Luthers själstillstånd, hans förtvivlan över att hans nästan femton år långa klosterliv inte ledde till den räddning det utlovat. Trots alla sina ansträngningar föll han offer för frestelser, hans kättja blev honom övermäktig. Luther insåg att han – liksom andra människor – inte av egen kraft kunde befria sig från sina synder, övergav tron på mänskliga dygder och överlämnade sig i Guds händer. Medan mötet mellan människan och Gud hos Kierkegaard kunde leda till att den av människans syndfullhet orsakade avgrunden mellan henne och Gud minskade, vittnar Luthers hjälplöshet i Šestovs beskrivning om att den djupa klyftan mellan Gud och människan består.

⁵⁴⁴ *SV* Bind 20, 16.

⁵⁴⁵ ”*Sygdommen til Døden*”, *SV* Bind 15, handlar till största delen om förtvivlan och synd.

Båda tänkarna vänder sig till Bibeln för att ”rättfärdiga” sin filosofi. Som existentiella förebilder framstår Abraham och Job med sin ensamhet, förtvivlan, sitt lidande. I sättet att utnyttja Bibeln föreligger dock mellan dem en viktig skillnad. För Kierkegaard tjänar Gamla testamentet och Nya testamentet som allmän vägledning eller stöd för en tro som kännetecknas av risktagande och ovisshet, medan Bibeln för Šestov utgör själva grunden för tron. Hans religionsfilosofi betecknas därför som ”bibelfilosofi”.

Enligt både Kierkegaard och Šestov utgör tron en ny dimension av tänkande – tron börjar där tänkandet upphör. Medan, som vi senare skall se, Kierkegaard med tiden inte såg någon motsättning mellan den enskildes isolering och medverkan i den mänskliga gemenskapen, finns hos Šestov inget alternativ till den allt uteslutande relationen mellan människan och Gud.

Trons utgångspunkt för båda filosoferna är individens insikt om sitt själsliga elände, sin syndfullhet. Deras syn på synd är i mycket överensstämmande men skiljer sig på en för Šestov avgörande punkt – dennes betoning av synd som kunskapen om gott och ont. Kierkegaard framhåller i stället att människans avfall från Gud i allt väsentligt sammanhänger med hennes olydnad eller uppror mot honom.

Denna grundläggande åsiktsskillnad mellan de båda filosoferna må här närmare kommenteras. Människans andliga mål är för Kierkegaard och Šestov förbindelsen med Gud. Den innebär inte underkastelse utan en autentisk frihet, som är paradoxal och osäker. Kierkegaard förkastar däremot en frihet i betydelsen viljans frihet eller valfrihet. En sådan frihet är detsamma som att man lika väl kan välja det goda som det onda. Men han betraktar valfrihet positivt om den är en frihet att välja sig själv, dvs. att mellan gott och ont välja det goda. Kierkegaards frihetsbegrepp upp bärs av etiskt–religiösa principer, livet skall levas enligt etiska principer. Det är därför som han så starkt framhäver skuld och ånger.⁵⁴⁶ Šestov, däremot, talar om tillstånd bortom gott och ont utan skuld och ånger.

Att för Kierkegaard och Šestov tron är ovisshet, paradox, vanvett innebär att det inte finns någon kunskap om den. I förhållande till tron är viljan sekundär eller irrelevant, vilket Šestov och Kierkegaard understryker när de talar om att laggärningar leder bort från räddningen. För dem båda är den enbart beroende av Guds nåd.

Kierkegaard och Šestov illustrerar trons vanvett med exemplen Abraham och Job. Deras lidande gör det möjligt att metafysiskt förstå människolivets tragik. I Jobs bok läser vi att Herren gav och Herren tog. Men det är likaledes sant att Herren tog och gav. Šestov skriver att Gud gav Job allt åter inklusive barnen. Bibeln talar om att Job fick tillbaka dubbelt så

⁵⁴⁶ *SV* Bind 20, 249–250.

mycket som han hade ägt förut, men barnen var nya. Härtill ansluter sig Kierkegaard. För honom är ”gjentagelsen” dock i avgörande grad en andlig, inre företeelse, medan Šestov framhäver upprepningens yttre dimension som resultatet av den undergörande Guden, för vilken i högre grad än hos Kierkegaard allting är möjligt.

Paradoxala är för Kierkegaard inte endast Abraham och Job, utan också Kristus. Abraham och Job levde före Kristus men Kierkegaard betraktar paradoxen som den senares exceptionella kännetecken då han i evighetens gestalt nedsteg i tiden. Härigenom manifesterades människans syntes av ändligt och oändligt. Šestov däremot förknippar som vi sett Kristus främst med dennes underverk.

Kierkegaard och Šestov är ”konfessionslösa”. Med sin betoning av människans frihet, dvs. hennes oförmedlade förbindelse med Gud, ”sola fide”, nåden och goda gärningars fåfänglighet ansluter de sig till (den unge) Luther och förkastar katolicismen och protestantismen (reformationen). Såsom institutionaliserade religioner förnekar de trons dialektik, som visar att människan oupphörligt måste återerövra tron. De har, menar Kierkegaard och Šestov, gått människorna tillmötes genom att skapa en ”mjuk” version av kristendomen, som tillfredsställer deras böjelse för bekvämlighet och ytlighet.⁵⁴⁷ Šestov delar med Kierkegaard vidare uppfattningen att den tro som uppstår i paradoxen innebär lidande. Men han ser alltså i dennes förordade stränga religiositet i Kristi efterföljd en uppmaning i strid med kravet på trons oförmedlade inre framväxt.

I synen på Gud finns hos de båda filosoferna mycket gemensamt, främst uppfattningen att Gud är *Deus absconditus*. De drar en skarp skiljelinje mellan Gud och människan, men en avgörande skillnad är inställningen till Guds och människans existensvillkor. Enligt Kierkegaard är Gud evig. Medan den troende befinner sig *in statu nascendi* och existerar, är Gud. Han är oföränderlig, därmed är han essens och hör till nödvändighetens sfär. Šestov kritiserar Kierkegaards syn på Guds oföränderlighet som en eftergift åt det oundvikliga. Därför måste dennes kärlek till Regine Olsen gå om intet. Det sagda understryker den grundläggande åtskillnad Kierkegaard gör mellan evigheten (det sanna varat) och det timliga (förnuftet), medan Šestov tvärtom framhäver tiden i vilken den existentiella erfarenheten och Guds allmakt yttrar sig.

⁵⁴⁷ I *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* skriver Kierkegaard att religiositeten A är den allmänna av patos präglade religiositeten i motsats till den paradoxala av Kristus uppburna religiositeten B. Abraham lydde Guds uppmaning att offra sin son Isak och hans resignation utgjorde själva grunden för hans tro (religiositeten A). Men enligt religiositeten B, då Abraham tror att han får Isak tillbaka, är det just denna absurda tro som bevisar Abrahams storhet. Det är, sammanfattar Heidi Liehu Kierkegaards tankegång, först denna paradoxala religiositet, som innebär verklig autenticitet. Endast här träder människan i förbindelse med den annorlunda Guden. Dock sker detta inte av individens egen kraft utan med hjälp av Kristus. I denna religiositet förverkligas människan som syntes och uppnår evigt liv. (*SV* Bind 10, 224–230, Heidi Liehu, *Søren Kierkegaard's Theory of Stages and its Relation to Hegel*, (diss.), Helsinki 1990, 18).

Vad som i grunden förenar Šestov och Kierkegaard är den unika individens ställning och motståndet mot varje försök att underordna människan kollektivt tänkande, allmänt förpliktande normer och system. Denna hållning står hos Kierkegaard inte i motsättning till tanken på den enskildes gemenskap med andra människor. Samhället och dess gemenskaper behöver i sig inte betraktas som skadliga för den enskilde. Men han måste ständigt vara på sin vakt mot deras negativa inflytande. Per Wagndal slår fast: ”Kierkegaards kategori den enskilde får en annan aspekt om man i stället för att bedöma den som ett abstraherande från gemenskapslivet, ser den som en kritik mot en falsk gemenskap, mot mängdens destruktiva inverkan på individerna, vilket betyder en upplösning av själva gemenskapens fundament”.⁵⁴⁸ Den kristna gemenskapen inbegriper kärlek till Gud och nästan. Detta är huvudtanken i *Kjerlighedens Gjerninger*, 1847, vars förbigående lätt leder till att man missförstår Kierkegaards tänkande, särskilt med avseende på gemenskapsfrågan.⁵⁴⁹ Betraktar man Šestovs läsning av Kierkegaard är det uppenbart hur oviktigt för honom detta ämne, som även avhandlas i *Frygt og Bæven* och *Enten-Eller*, är. Šestovs extrema individualism medger ingen annan nära relation än den vertikala mellan människan och Gud, som inte utmärks av kärlek utan, sedd ur människans synvinkel, hennes förhoppning att kunna förlösas från den mänskliga gemenskapens ofrihet.

⁵⁴⁸ Per Wagndal, *Gemenskapsproblemet hos Søren Kierkegaard*, (diss.), Lund 1954, 72.

⁵⁴⁹ Ibid., 128. Författaren anser att *Kjerlighedens Gjerninger* måhända till och med ”bör betraktas som den centrala punkten i Kierkegaards hela författarskap, i all synnerhet som denna skrift är den enda av Kierkegaards större arbeten, som han lät utkomma under eget författarnamn”. (Wagndal hänvisar till Johannes Hohlenberg, *Søren Kierkegaard*, København 1943, 215 och *Den ensommes vej*, København 1948, 198).

Sammanfattning

I den biografiska forskningen spelar händelser som medför avgörande förändringar eller vändpunkter i livet en viktig roll. En sådan händelse var den svåra kris Lev Šestov genomled, som ledde till en total omvandling av hans övertygelser och värderingar. Han avslöjade aldrig krisens orsaker men jag pekar i avhandlingen på ett antal faktorer som sammantaget hänför sig till det tvång han upplevde att underkasta sig familjens normer och samhällets konventioner. Jag visar att detta drama får antas i huvudsak ha format hans filosofi, som tar avstånd från "allsamvaron" med dess prägel av förnuft, kunskap och etik till förmån för en extrem individualism och religiös transcendens.

Syftet med avhandlingen är att bland det stora antal filosofer och författare, som Šestov analyserade – hans "vandringar bland själar" – främst granska hans läsning och tolkning av de tänkare "i marginalen", som han främst intresserade sig för – Fjodor Dostoevskij, Lev Tolstoj, Friedrich Nietzsche, Martin Luther och Sören Kierkegaard (kapitel 3.) Till detta läggs syftet att på grundval av denna granskning karakterisera Šestovs filosofi.

Den ryske filosofen var inte endast intresserad av öppna framställningar av de nämnda tänkarnas uppfattningar, han sökte även finna dolda "underjordiska" motiv och tankar i deras verk.

Šestovs kris blev en katalysator för hans filosofi som saknar ett direkt och tydligt samband med hans liv överlag. Men i den ryske filosofens läsning av de fem tänkarna lägger han vad han ser vara deras kriser eller tragiska livserfarenheter till grund för sin bedömning av deras tänkande.

Fenomenet kris löper som en röd tråd genom hela Šestovs filosofiska gärning. De kriser som Šestov finner att dessa tänkare genomlider medför i likhet med hans egen kris en fullständig omvandling av deras övertygelser och värderingar. Utan att låta den komma till fullt uttryck i sin filosofi, projicerar Šestov således denna på de fem tänkarnas kriser och filosofi.

För att karakterisera de gamla och nya förhållningssätten eller tänkesätten använder jag begreppen alienation (människans främlingskap) och autenticitet (hennes räddning/befrielse, hennes sanna jag). Jag undersöker Šestovs bedömning av hållfastheten i de fem tänkarnas nya synsätt, dvs. befrielse från allsamvaron med dess förankring i vad han kallar förnuftssanningar och moralism. Autentiskt liv är enligt den ryske filosofen den för individens

vardagsliv dolda förtvivlans erfarenhet, en allvarlig kris, som leder till att alla dittills omhuldade övertygelser och förhoppningar förkastas.

Forskningen om Šestov är i huvudsak av två slag – dels hans filosofi, dels hans tolkning av författares och filosofers verk eller presentation av båda tillsammans. I dessa förekommer redovisning av biografiska fakta. Den av mig systematiskt genomförda biografiska metoden – med stöd i kategorierna alienation och autenticitet och mot bakgrund av personliga kriser – har tidigare inte tillämpats i forskningen om Šestov.

Kapitel 1. Šestovs filosofi

Den ryske filosofens tänkande är till sitt principiella innehåll detsamma i nästan alla hans verk. Såväl i tragedins filosofi som i religionsfilosofin för han en oförsonlig kamp mot rationalismen och idealismen – ”den här världen” eller begreppsvärlden med dess framhävande av högre andliga värden.

Enligt Šestov är livet till sitt ”väsen” kaos. Det kan därför i filosofin inte beskrivas i system eller logiska strukturer. Förnuftets makt måste brytas och filosofin medverka till att förverkliga den frihet, vars förebild är det individernas utillstånd som rådde före syndafallet. Mot de nödvändiga och allmängiltiga sanningarna hävdar Šestov att filosofins uppgift är att lära människan att leva i ovisshet, inte att lugna henne. Detta är ”den andra världen”, tragedins och trons värld, som är ”den andra dimensionen” i den ryske filosofens tänkande. I centrum ställer han den enskilda, unika människans konkreta erfarenhetsvärld, i synnerhet den situation då hon befinner sig i en djup, outhärdlig själslig kris, som avslöjar ”den mänskliga erfarenhetens källa”. Han försvarar undantagsmänniskorna, de tragiska människorna i deras kamp för sina ”rättigheter” mot de ”normala” mängdmänniskorna. Tragiken i undantagsmänniskornas hållning består i att deras vägran att anpassa sig till rådande kulturmönster och normer leder till isolering, identitetsstörningar och psykisk ohälsa. Detta lidande är dock, anser Šestov, nödvändigt i individens kamp för ”det omöjliga” och friheten.

Šestovs benägenhet att betrakta historien och filosofin från Bibeln till 1900-talet så att de stödjer hans teser ser jag som en förutsättning för det konsekventa genomförandet av hans renodlade ”teoretiska” ansats, hans egen filosofi. Mot bakgrund av de många exemplen på denna ”šestovisering”, förbises dock lätt det erkännande Šestov trots allt ger den filosofiska traditionens bidimensionella karaktär. Det metaxologiska synsätt han tillämpar ifrågasätter i själva verket förnuftet också från en position mellan förnuft och uppenbarelse. Exempel på detta synsätt hos honom är den gudlöse Nietzsche som söker Gud, och, omvänt, ”helgonet” Dostoevskij som visar prov på skrämmande gudlöshet. Mexatologin kan dock inte ses som ett

ifrågasättande av polariseringen som den förhärskande dimensionen i den ryske filosofens tänkande. Tyngdpunkten ligger i kritiken av den rationella kunskapen, vetenskapen och etiken som styrande filosofiska principer, vilka inskränker individens frihet.

Kapitel 2. Šestov: pro et contra

Levnadsbeskrivningar förblev en utgångspunkt för Šestovs filosofiska reflexioner men då snarare i funktionen att stödja utvecklingen av en egen filosofi. Med hänsyn till avhandlingens syfte bör framhållas, att Shestovs liv starkt skiljer sig från de av honom undersökta fem tänkarnas. Kontrasten mellan den ryske filosofens personliga, huvudsakligen trygga, harmoniska liv och hans filosofi sticker i ögonen. Han fann att ”framsidan” hos människorna och sannolikt hos honom själv var falsk och drevs av ambitionen att skapa en filosofi om de mörka avgrunder i människan själ som tonas ned och besegras med känslor av humanitet, kärlek och broderskap. Eftersom Shestov var en kontroversiell filosof och av många betraktad som Rysslands mest originelle filosof, redovisas och diskuteras i kapitlet ett antal ryska och europeiska bedömares åsikter om Šestovs personlighet och filosofi.

Kapitel 3. Fallstudier

I detta kapitel, avhandlingens huvuddel, redovisar jag de särskilda omständigheter eller händelser, som Šestov menar låg bakom de fem tänkarnas kriser, vilka resulterade i en omvandling av deras övertygelser. Jag diskuterar Šestovs hållning till var och en av dessa tänkare samt likheter och skillnader mellan hans och deras tänkande.

Sambandet mellan biografi och filosofi kommer här till klart uttryck. Den ryske filosofens uppfattning om källarmänniskan, Raskol’nikov och Ivan Karamazov som Dostoevskijs *alter ego* presenteras som prototyper för hans existentiella filosofi. Nietzsche med sitt tragiska livsöde bekräftar den inspiration Šestov fann hos Dostoevskij. Tolstojs livsfilosofi och dödens mysterium, de goda gärningarnas fåfänglighet hos Luther, hans tvivel och självförnedring i sökandet efter Gud och, slutligen, Kierkegaards kamp för individen mot systemet, hans paradoxala, ”vanvettiga” religionsfilosofi, illustrerar människans väg från förnuftets och etikens sanningar mot en sanning individen finner åt sig själv och inte delar med någon annan.

Emellertid fruktar människorna friheten och beter sig ”som alla andra”. Den ensamhet och andra umbäranden som den medför och att följsamhet under normerna gagnar inte endast samhället utan också individerna själva är tillräckliga skäl för att de skall välja bort friheten. Jag visar att de fem tänkarna enligt Šestov inte uthålligt förmår stå fast vid sina nya övertygelser utan går det allmänna, de av alla erkända och överallt giltiga sanningarna

tillmötes. Min slutsats av Šestovs analys är dennas ”teoretiska” karaktär, hans från de nämnda tänkarnas – och människornas överlag – verklighet och mentalitet renodlade ståndpunkter.

Šestov presenterade en stereotyp syn på människan och livet – det är just dramatiken och tragiken i de fem närmare granskade tänkarnas liv, som, vilket framgår i detta kapitel, förklarar ambivalensen i deras filosofi. Jag bevisar att samma distanserade position, som Šestov kritiserar rationalismen för, intar han själv i förhållande till dessa tänkare. Hans kompromisslöshet och konsekvens å ena sidan och å den andra avsaknaden av dessa hos nämnda tänkare menar jag kan föras tillbaka på biografiska fakta som i hög grad placerar Šestov i en annan kategori än de. Deras filosofi återspeglar sålunda till en större eller mindre del den tillvaro de levde i, den komplicerade mänskliga samlevnad, där individerna konfronteras med varandra, med myndigheter och institutioner. Šestov var en ”kammarfilosof”, som drev sina teser fjärran från vardagsmänniskornas tunga och växlande livsöde.

Den ryske filosofens radikala engagemang mot ”system” och ”nödvändigheter” och för individernas självständighet har, som min avhandling visar, breddat och fördjupat studiet av de tänkare han granskade. De kännetecknas av en för hans tid säregen humanism, ett försvar för de ”onormala”, fria, autentiska människor, som fallit ur allsamvaron. Räddningen undan ofriheten, som jag visar i min genomgång av Šestovs filosofi, finns enligt honom i tragedins område, som inga beträder frivilligt och i en svårbegriplig tillit till en godtycklig, ”omänsklig” Gud. Endast den filosof, som härleder sitt tänkande från en situation där han erfar extrem förtvivlan och hopplöshet, kan enligt Šestov göra anspråk på att vara en sann filosof.

Den biografiska metoden har under de senaste decennierna fått ökad betydelse. Enligt denna kan teser, syften och argument i ett verk föras tillbaka på skriftställarens livserfarenheter och levnadsförhållanden. Denna metod, med fokus på kriser, tillämpar jag i min undersökning om Šestov och hans analys av de för honom mest intressanta tänkarna. Šestovs biografiska, krisorienterade förhållningssätt till deras tänkande, som resulterar i en konsekvent, extremt individualistisk och paradoxal, från dessas alldaglighet bortvänd, filosofi, är avhandlingens bidrag till forskningen om den ryske filosofen.

Appendix: Lev Šestovs liv och verk

Lev Isaakovič Šestov (som egentligen hette Ieguda Lejb Švarcman) föddes 31 januari (13 februari) 1866 i Kiev.⁵⁵⁰ Han var son till en välbärgad köpman av första gillet och ägare av ett textilföretag, Isaak Moiseevič Švarcman. Med hustrun Anna Grigor'evna hade Šestovs far sju barn – förutom Lev var dessa Michail, Aleksandr, Sof'ja, Marija, Elizaveta och Fanja. Isaak Moiseevič Švarcman var väl förtrogen med den gammaljudiska litteraturen och en ansedd medlem av den unga sionistiska rörelsen. Under 1880- och 90-talen var hans hem mötesplats för sionister. Šestov deltog på sin fars begäran i andra sionistiska världskongressen 1898. Men judendomen, dess traditioner och aktuella frågor intresserade honom inte och så småningom föll de kunskaper i glömska han som barn förvärvat i gammalhebreiska.

Som tolvåring kan Šestov ha blivit bortrövad av en underjordisk politisk organisation som behövde ett tillskott till partikassan. Fadern gav emellertid inte efter för dess krav på lösen och efter sex månaders fångenskap kunde sonen återvända hem oskadd. Historien kan ha varit påhittad av Šestov som av allt att döma var knuten till den revolutionära rörelsen Narodnaja volja (Folkets vilja). Han undvek att tala om incidenten men yttrade senare vid något tillfälle att den var ett ”barnsligt upptåg”.⁵⁵¹

1881 utbröt i Kiev en pogrom som drabbade anhöriga till Šestov och tvingade dem att utvandra till Amerika. Det är möjligt att denna händelse påverkade Šestovs livsuppfattning och fick honom att känna sig som en främling i det ryska samhälle som han velat identifiera sig med.⁵⁵²

1884 påbörjade Šestov studier vid Moskvauniversitetets matematiska fakultet men övergick snart till den juridiska fakulteten. Till följd av deltagande i studentoroligheter utslöts han från universitetet men fortsatte sina studier vid universitetet i Kiev, där han 1889 fullbordade sin juridiska utbildning. Šestov skrev därefter en magisteravhandling om de nya arbetslagarna, som censuren dock inte tillät gå i tryck på grund av dess revolutionära innehåll. Som han själv berättade för den rumänsk-franske författaren och sin ”lärjunge” Benjamin Fondane

⁵⁵⁰ Det huvudsakliga biografiska källmaterialet till detta kapitel är dotterns i avhandlingens inledning nämnda levnadsteckning om Šestov i två band: Natalija Baranova-Šestova, *Žizn' L'va Šestova. Po perepiske i vospominanijam sovremennikov*, Paris 1983. (*Lev Šestovs liv i korrespondens och samtida hägkomster*, min övers., LDE). Hänvisningar till detta verk anges som ovan med initialerna BŠ.

⁵⁵¹ Kent Hill, *On the Threshold of Faith*, (diss.), Washington 1980, 32.

⁵⁵² Andrius Valevičius, 1993, 3.

(1898–1944) hade han till sin fars stora ledsnad varit ”revolutionär sedan åttaårsåldern”.⁵⁵³ Šestov övergav dock marxismen ungefär vid den tidpunkt då han började ägna sig åt litteratur och filosofi, dvs. i början av 1890-talet. Jämte Šestov var i sin ungdom också bland andra Nikolaj Berdjajev, Piotr Struve och Sergej Bulgakov, som blev hans vänner, övertygade marxister.⁵⁵⁴

Efter universitetsstudierna genomgick han frivillig värnpliktsutbildning och provtjänstgöring vid en advokatfirma i Moskva. 1891 (eller 1892) återvände han till Kiev för att arbeta i sin fars företag som hotades av konkurs. Under denna tid publicerade han artiklar i ekonomiska ämnen och gjorde sina första litterära försök – berättelser och dikter som dock aldrig kom i tryck. 1895 inledde han ett samarbete med tidskrifter i Kiev, för vilka han skrev litteraturkritiska och filosofiska artiklar.

Under hösten samma år drabbades Šestov av en psykisk kris.⁵⁵⁵ Dess orsak är inte känd. I sin dagbok *Dnevnik myslej* noterar Šestov 11 juni 1920: ”В этом году исполняется двадцатипятилетие, как ’распалась связь времени’, или, вернее, исполнится – ранней осенью, в начале сентября. Записываю, чтобы не забыть: самые крупные события жизни – о них же никто, кроме тебя, ничего не знает – легко забываются”.⁵⁵⁶ Även om han själv förteg krisens orsak, som i grunden förändrade hans övertygelser, blev den en utgångspunkt för hans studier av tänkare, vars filosofi han sammankopplade med de kriser han fann och beskrev hos dessa.

I diskussionen om krisens orsak har länge två teorier dominerat.⁵⁵⁷ Baranova-Šestova pekar på dels Šestovs stora arbetsbörda i familjeföretaget och att han ogillade arbetet, dels en okänd tragisk händelse i hans liv.⁵⁵⁸ Hills teori är att Šestovs kris uppstod till följd av olyckliga förhållanden som han hade med icke-judiska kvinnor.⁵⁵⁹ Att Šestov i brev till sin hustru 1905 klagade över att han tvingades ägna så mycket tid åt företagets affärer⁵⁶⁰ kan visserligen tyda på att hans psykiska ohälsa kan ha orsakats av arbetet. Men detta tycks motsägas av att Šestov fortsatte att arbeta i företaget (till oktoberrevolutionen 1917) och blev dess verkställande direktör. Hill anser sig ha funnit övertygande argument för sin teori genom läsning av brev i Šestovs korrespondens, som Baranova-Šestova inte åberopar i sin biografi.

⁵⁵³ BŠ I 10

⁵⁵⁴ BŠ I 11. Beträffande den ryska intelligentian och revolutionen se *Vechi: sbornik statej ruskoj intelligencii* (N. Berdjajev, S. Bulgakov, M. Geršenzon, A. S. Izgoev, B. Kistiakovskij, P. Struve, S. Frank), Sverdlovsk 1991, eng. övers. *Vekhi: Landmarks: a collection of articles about the Russian intelligentsia*, Armonk, N.Y., 1994.

⁵⁵⁵ Evgenija Gercyk, som var nära vän med Šestov, skriver i *Vospominanija*, Paris 1973, med anledning av ett möte med filosofen 1903, att denne till följd av sin ”inre katastrof”, som gjort honom böjd och rynkat hans ansikte, åldrades i förtid (BŠ I 22).

⁵⁵⁶ BŠ I 23. ”I år är det eller snarare blir det tjugufem år sedan ’tiden gick ur led’, tidigt på hösten, i början av september. Jag noterar det för att inte glömma: livets stora händelser – om dem vet just ingen något utom du själv – glöms lätt bort”. (Min tidigt på hösten, övers., LDE).

⁵⁵⁷ Valevičius, 1993, 68–72.

⁵⁵⁸ BŠ I 22.

⁵⁵⁹ Hill, 36–40.

⁵⁶⁰ BŠ I 85.

Šestov hade först ett förhållande med Švarcmans hushållerska Anna Listopadova som 1892 födde sonen Sergej.⁵⁶¹ Det var emellertid inte detta utan hans två följande romanser – med Varvara Malachieva-Mirovič och därefter hennes yngre syster Anastasija – som väckte Hills intresse. För Šestovs föräldrar var det dock helt uteslutet att sonen gifte sig med en icke-judisk kvinna. Han var förfärad över sin fars omedgörlighet och i än högre grad den ryska lagen som inte tillät giftermål mellan en kristen och en jude. Den frustration och den bitterhet som Šestov kände över sin oförmåga att hävda en självständig hållning gentemot sin auktoritära far kom enligt Hill senare till uttryck i hans författarskap såsom våldsamma angrepp på moral och auktoriteter. Hill åberopar bland annat Gercyk som antog att orsaken till Šestovs kris var kärleksproblem. Hon frapperades av dennes stora intresse för ett tema som ofta förekommer i Henrik Ibsens verk – att det ingenting värre finns än att för pliktens eller idéns skull avvisa den man älskar.⁵⁶²

En tredje teori, som presenterats av Magnus Ljunggren och kompletterar den biografiska förklaringsmodellen med litterära hänvisningar, förtjänar omnämnas.⁵⁶³ Också Ljunggren redovisar yttre händelser som ledde fram till krisen. En sådan var Šestovs upplevelse av arbetet med företaget som en belastning. Även den händelse nämns när hans yngre syster, som umgicks med revolutionärer, gifte sig med en icke-judisk man. Att fadern bröt förbindelsen med henne kom uppenbarligen Šestov att inse att fadern inte tolererade avsteg från den strängt sammanhållna familjegemenskapen.

I krisens spår förlorade allt sin mening. Den sentens Šestov använde för att karakterisera denna – ”Ur led är tiden” – är hämtad från första aktens sista rader i Shakespeares *Hamlet*. Hans tolkning av detta drama, skriver Ljunggren, i vilket han såg sitt eget drama återspeglas, hjälper oss att förstå det lidande Šestov genomlevde. Hamlet tvekade att hämnas mordet på kungen, som var hans far, en omständighet som fick honom att känna samvetsqual. Šestov hade skuld känslor för att han inte infriade sin fars förhoppningar om fortsatt arbete i företaget. Hans belägenhet liknade Hamlets – han hade ärvt ett kungadöme som han inte intresserade sig för. Anastasija älskade honom liksom Ofelia älskade Hamlet, men Šestov kunde inte besvara

⁵⁶¹ Till frågan om Šestovs kris kan enligt läkaren och översten Igor Balachovskij sonen Sergej och hans mor hänföras. Han berättar att Šestov var mycket fäst vid sin son. Sergej omkom som soldat under första världskriget. Balachovskij förklarar att han under flera år kände Sergejs fästmo. Han hörde henne en gång säga i samtal med hans mor att ”min Serjoža är inombords helt uppriven”. Balachovskij antar att detta berodde på att Šestovs son såsom född utom äktenskapet (med efternamnet Listopadov) i samhällets ögon inte var hans son. Sergej växte delvis upp i Šestovs familj, men, tillägger Balachovskij, ”om hans mor talas det inte, som om hon aldrig funnits, [...] vem var hon och vilket var hennes öde? Lämnade hon sitt barn, dog hon, tog hon livet av sig?” (Igor Balachovskij, ”Dokazatel'stvo ot absurda: razum v izobraženii L. Šestova”, *Cahier de l'émigration russe* 3, Paris 1996, 50. (Min övers., LDE).

⁵⁶² I Ibsens *Hærmændene paa Helgeland*, 1858, säger den stolta, ståtliga valkyrian Hjørdis till Sigurd att en man kan avstå allt för en väns skull utom en älskad kvinna. Sigurd älskar henne men känner sig bunden av rådande konventioner och avstår henne till sin vän Gunnar. Hjørdis □ yttrande upprepar Šestov flera gånger i artikeln om Henrik Ibsen i *Stora högtidsaftnar*, 1912.

⁵⁶³ Magnus Ljunggren, ”Lev Šestov's Trauma” i *Studia Russica* XXV, Budapest 2011, 183–191.

Anastasijas kärlek och hon drevs till vanvett. Detsamma hände Ofelia sedan Hamlet brutit med henne.

Šestov hade, konstaterar Ljunggren, svikit sin far, Anastasija och sin son. Men hans tolkning av Hamlet skulle rädda honom ur hans förlamning. I polemik med Georg Brandes' artiklar i *Russkaja mysl'* 22 december 1895 ur hans stora arbete *William Shakespeare*, hävdar Šestov att Hamlet inte är ett offer för onda krafter, han är inte en rättfärdighetens martyr. Hamlets samvete är hans "förskräckliga fiende, domare och skarprättare". Men han bekämpar nu detta. Allt han tidigare trodde på är numera utan värde. Han har inte längre några förpliktelser gentemot sin far eller andra människor. Den ensamhet som blir följderna är det verkliga martyrskapet. Šestov identifierade sig med den av honom tolkade Hamlet och satte likhetstecken mellan Hamlet och Shakespeare. Den senare, menar han, genomgick en kris om vilken dock ingenting är känt.

Med sin artikel vill Ljunggren visa att "sanningen om Šestov står att finna hos Shakespeare". Šestovs "upptäckt" banade väg för användningen av biografien som grundelement i hans filosofi.

Ljunggrens analys utgör genom jämförelsen med Hamlet ett viktigt komplement till försöken att klargöra orsaken till Šestovs kris. I *Shakespeare och dennes kritiker Brandes* [*Šekspir i ego kritik Brandes*, 1898] beskriver Šestov Hamlets uppvaknande från det förljugna livet/världen till en sannare, människovärdig världsbild även om denna rymmer osäkerhet och kan vara svår att uthärda. Redan i detta verk förankrade Šestov det som kom att bli hans genomgående tema – motsättningen mellan de två världarna.

Mycket talar enligt min mening för att de redovisade teorierna sammantaget förklarar Šestovs nervsammanbrott. Han led av att han inte hade förmågan eller modet att sätta sig upp mot sin dominante far. När Šestov beskriver sin situation genom att citera Hamlets "Ur led är tiden" är det också sin egen underkastelse under samvetet och konvensen han beklagar, de "fiender" han sålunda senare skulle ta upp kampen med.

I början av 1896 begav sig Šestov till Väst Europa för att underkasta sig vård och återhämta sig från sin sjukdom. Följande år slog han sig ned i Rom och gifte sig med medicine studeranden Anna Ėleazarovna Berezovskaja. Eftersom hustrun var ortodox kristen hemlighölls äktenskapet till 1914 då Šestovs far avled. Fram till dess levde makarna åtskilda. De fick två döttrar, Natal'ja och Tat'jana.

Šestovs litterära/filosofiska produktion var relativt omfattande; han skrev tolv verk (tretton om ett oavslutat arbete om Turgenev inräknas). De första sex utkom i S:t Petersburg och de återstående i Väst under filosofens exil eller efter hans död. 1898 utgavs som nämnts Šestovs

första verk, *Shakespeare och dennes kritiker Brandes*. Då han inte fann någon intresserad tidskrift eller förläggare, utgav han boken på egen bekostnad. Någon större uppmärksamhet väckte den inte.

Baranova-Šestova kallar verket för Šestovs enda dogmatiska bok.⁵⁶⁴ Enligt Brandes skulle Shakespeare ha funnit att livet inte har någon mening. Šestov avfärdar upprört denna tolkning: medan vanliga människor i tragedin ser ett blint öde, visar Shakespeare genom sina hjältar, framför allt Hamlet och Kung Lear att tragedin åstadkommer en moralisk pånyttfödelse, d.v.s. gör dem till mänskliga medkännande individer.

Den idealism som Šestov här ger uttryck för skulle han snart ta avstånd ifrån. Om sin ändrade hållning förklarar han för Benjamin Fondane att det var fel av honom att försöka moraliskt ”korrigera” Hamlets sentens ”Ur led är tiden”: ”[...] надлежит оставить время вне колеи. Пусть оно разлетится в куски”.⁵⁶⁵ Emellertid är *Shakespeare och dennes kritiker Brandes* inte ett helt igenom idealistiskt verk – ty redan i detta framträder några av de särdrag som framdeles skulle präglade Šestovs filosofi, nämligen motsättningen mellan tänkande i form av vetenskap, filosofi (metafysik) och moral å ena sidan och livet, skapandet och tragedin å den andra.

Våren 1898 flyttade Šestov med sin familj till Schweiz. Hans andra bok, *Det goda i Tolstojs och Nietzsches lära. Filosofi och predikan* [*Dobro v učenii gr. Tolstogo i Fr. Nicše. Filosofija i propoved'*], som på filosofen Vladimir Solovjovs rekommendation utkom 1900, fick ett positivt mottagande. Här ansluter sig Šestov till ”grymhetens filosofi” hos Nietzsche mot Tolstojs förkunnelse om det goda. Människan blir varse sanningen och Guds transcendens via den personliga tragedin. Gud är inte identisk med det goda. Verkets berömda avslutande ord lyder: ”Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога”.⁵⁶⁶ Dessa ord skulle bli ett av ledmotiven i Šestovs filosofi.

Följande år reste Šestov till Kiev där han stannade till 1908. Vid sidan av arbetet i familjeföretaget ägnade han sig åt att skriva, göra resor till Moskva och S:t Petersburg och delta i konferenser och debatter. Han lärde känna Nikolaj Berdjajev, Sergej Bulgakov, Adol'f Lazarev, Dmitrij Merežkovskij, Michail Geršenzon, Vladimir Rozanov, Vjačeslav Ivanov, Andrej Belyj, Izabella Vengerova och, senare, Aleksej Remizov. År 1902 utkom *Dostoevskij och Nietzsche. Tragedins filosofi*. [*Dostojevskij i Nicše. Filosofija tragedii*] i sex nummer av *Konstens värld* [*Mir iskusstva*] och 1903 i bokform.⁵⁶⁷ Med detta verk, som blev en stor

⁵⁶⁴ BŠ I 30.

⁵⁶⁵ Ibid., 27–28. ”[...] man bör låta tiden vara ur led. Låt den gå i småbitar”. (Min övers., LDE).

⁵⁶⁶ DTN 316. ”Man måste söka det, som är högre än medlidandet, högre än det goda. Man måste söka Gud”. (Min övers., LDE).

⁵⁶⁷ Sv. övers. (Stefan Borg) *Dostoevskij och Nietzsche. Tragedins filosofi*, Skellefteå 1992.

framgång, förvärvade Šestov en plats bland den ”ryska religiösa och filosofiska renässansens” ledande författare och tänkare i början av seklet. I boken skildrar han den omvandling Dostoevskijs och Nietzsches övertygelser genomgick från förnuft och moral till ett avvisande av dessa. Han gisslar generellt idéer och ideal som upp bärs av traditioner, regler, humanismen och framåtskridandet.

1905 utgav Šestov *Det grundlösas apoteos. Ett försök till adogmatiskt tänkande. [Apofeoz bezpočvennosti. Opyt adogmatičeskogo myšlenija]*. Boken slog ned som en bomb bland ryska intellektuella, som nästan alla stod ”under inflytande [...] av en materialistisk tolkning av livet”,⁵⁶⁸ och förstärkte uppfattningen om Šestov som en irrationalistisk och anarkistisk tänkare. Den består av 168 aforismer, en framställningsform Šestov valde för att ge den samma osystematiska prägel som ”livet självt”.

På grund av faderns sjukdom lämnade Šestovs föräldrar Kiev 1905 och slog sig ned i Tyskland (Berlin, Wiesbaden och andra städer). År 1908 omvandlades familjeföretaget, som expanderat kraftigt, till aktiebolag med Šestov som verkställande direktör. Samma år utkom *Begynnelse och slut. Artikelsamling [Načala i koncy. Sbornik statej]*. Verkets centrala del ägnas Anton Čechov som enligt Šestov förkastade ideal och världsåskådningar – hjältarna är ensamma människor utan hopp och tröst. Allfarvägarna – förnuft och vetenskap – är ingen lösning. I sin förtvivlan slår hjältarna liksom de gamla profeterna huvudet (pannan) i väggen (golvet, stenarna). Sanningen ligger i livets tragik och denna erfar människan via gränslöst patos och utståendet av svåra prövningar.

Under sina resor till S:t Petersburg 1909–1910 och sannolikt även tidigare deltog Šestov ofta i de diskussioner med författare och filosofer som ägde rum i Ivanovs lägenhet, kallad ”bašnja”(tornet). I början av 1910 föreläste Šestov om Henrik Ibsen i Kiev, S:t Petersburg och Moskva. 2 mars besökte han Lev Tolstoj i Jasnaja Poljana.⁵⁶⁹

I april slog sig Šestov och hans familj ned i den schweiziska staden Coppet vid Genève-sjön, där de bodde till 1914. År 1911 utkom *Stora högtidsaftnar [Velikie kanuny]*. Šestov återknyter här till sin diskussion om motsättningen mellan vetenskapen och livet, mellan ”den här världen” och ”den andra världen”. Det borde, menar han, vara filosofins (kunskapsteorins) uppgift att sysselsätta sig med de yttersta sanningarna. Kännedom om dessa erfar individen genom känslolivets och driftslivets yttringar såsom förtvivlan, vettlöshet, kamp, dödskräck,

⁵⁶⁸ (Min övers., LDE); BŠ citerar German Lovckij, kompositör och make till Šestovs syster Fanja. (I 71).

⁵⁶⁹ Šestov hade 1900 eller 1901 skickat sin bok om Tolstoj och Nietzsche till Tolstoj. Enligt de minnesanteckningar som Maksim Gorkij fört om sitt samtal om boken med Tolstoj, yttrade sig den senare ironiskt om Šestov: han var en ”djärv frisör”, skrev strunt och kunde såsom icke-troende omöjligt vara jude. Šestovs besök hos den store ryske författaren utföll till ingenderas belåtenhet. I sin dagbok skrev Tolstoj 2 mars 1910 att Šestov var föga intressant, han var litteratör och absolut ingen filosof. (BŠ I 105–110).

sorg. I essäerna om bland andra Tolstoj, Ibsen och Henry James visar Šestov hur förnuftet och idealismen triumferar hos Tolstoj och James men överges av Ibsen.

Samtidigt som Šestov arbetade med detta verk skrev han på ett manuskript som utgavs som bok (*Turgenev*) först 1982 i Ann Arbor. Ivan Turgenev framställs som en starkt västinfluerad författare som emellertid kom att ta avstånd från västerländsk positivism och idealism till förmån för "livet".

År 1911 utgavs Šestovs samlade verk (sex band). De markerar en brytpunkt i Šestovs författarskap. Från och med nu fördjupade han sig – förutom i Bibeln – dels i klassisk europeisk filosofi, medeltidens teologi och mysticism, dels i Martin Luthers och samtida teologers – Adolf von Harnack, Hartmann Grisar och Heinrich Denifle – tänkande. Šestovs första verk under denna period var *Sola fide – Av tron allena. Den grekiska och medeltida filosofin, Luther och kyrkan* [*Sola fide – Tol'ko veroju. Grečeskaja i srednevekovaja filosofija, Ljuter i cerkov'*]⁵⁷⁰ Manuskriptet kunde han dock avsluta först efter vistelsen i Moskva 1914–1920. Han publicerade då ur detta verk några kapitel om Tolstojs sista arbeten i *Samtida anteckningar* [*Sovremennyje zapiski*], vilka senare kom att ingå i boken *I Jobs vågskålar* [*Na vesach Iova*]. *Sola Fide – Av tron allena* utgavs aldrig av Šestov utan utkom först 1964 i Paris. Bokens titel hämtade han från Luthers översättning av aposteln Paulus' brev till romarna (3:28). Apostelns ord "Människan blir rättfärdig genom tron" översatte Luther till "Människan blir rättfärdig endast genom tron". I bokens första del, *Den grekiska och medeltida filosofin*, beskrivs de två krafter som behärskar människan, dels de centripetala, som får människan att inrätta sig i den här världen och leder henne bort från Gud, dels de centrifugala, som för människan till den av henne fruktade andra världen och närmar henne till Gud. Företrädare för de centripetala krafterna är bland andra Sokrates, Aristoteles, Anselm av Canterbury, Thomas av Aquino. De har överlämnat *potestas clavium* (maktens nycklar) till förnuftet och hyllar tillfredsställelse, välbefinnande och en evig för människor och Gud bindande ordning. Platon intar en mellanställning då han å ena sidan bekänner sig till Sokrates' tro på förnuftet och människans möjligheter att förverkliga ett gott liv i den här världen, å den andra förklarar att denna endast är en ofullständig avspeglning av en fullkomlig och transcendent verklighet. Till de centrifugala krafternas representanter, dem som framhåller vettlöshet, självsvåld, godtycke, lidande och död räknar Šestov kynikerna, den heliga Teresa, Duns Scotus, William av Ockham och Martin Luther. För dem tillhör *potestas clavium* Gud; hans makt är absolut och motiven för hans handlande är inte åtkomliga för förnuftet.

⁵⁷⁰ Sv. övers. *Sola fide. Av tron allena*, Guldsmedshyttan 1995.

Bokens andra del, *Luther och kyrkan*, ägnas en analys av tron. Mellan jorden och himlen gapar en avgrund; tron låter sig aldrig förenas med förnuftet. Šestov sätter likhetstecken mellan Nietzsches ”bortom gott och ont” och Luthers ”människan blir rättfärdig endast genom tron”.⁵⁷¹ Han angriper skolastikerna för att de strävade att göra tron begriplig för människorna och i detta syfte formulerade kyrkliga doktriner.

Knappast någon tänkare stod Šestov så nära som den unge Luther. Dennes kamp för tron hade stora likheter med den Šestov själv förde och *Sola fide* kan med viss rätt ses som författarens självbiografi.⁵⁷² Men Šestov menar att Luther senare olyckligtvis förrådde sig själv. Ty för att hans lära skulle kunna hävda sig mot katolicismens och tillmötesgå människornas behov av en för alla gemensam och auktoritativ vägledning, lät han rensa den från allt som var svårtytt och dunkelt och upphöja den till den enda av Gud sanktionerade eller givna doktrinen.

I slutet av juli 1914 utbröt första världskriget. En vecka tidigare hade Šestov och hans familj lämnat Coppet för att bosätta sig för gott i Ryssland. Under deras uppehåll hos föräldrarna i Tyskland avled Šestovs far. Familjen slog sig därefter ned i Moskva. Šestov återupptog där kontakten med sina vänner i den ryska intelligentian och knöt nya bekantskaper, bland andra med Gustav Špet. Inom denna krets åtnjöt han stort anseende som en framstående och originell tänkare. Under de följande åren publicerade Šestov aforismer och artiklar samt höll föredrag i Moskvas psykologiska samfund, i vilket han invaldes. Samtidigt engagerade han sig i skötseln av familjeföretaget. Vintern 1916/1917 stupade Šestovs son Sergej (Serëža) vid fronten. Sergej hade under faderns vistelse i Västeuropa bott hos dennes vänner men flyttat till familjen Šestov efter dess återkomst till Ryssland.

Februarirevolutionen 1917 framkallade en allmän entusiasm som Šestov dock inte delade.⁵⁷³ Följande år flyttade familjen från Moskva, där livet hade blivit allt svårare, till Kiev. Lyckligtvis undgick den de pogromer och den terror som där följde i inbördeskrigets spår och Šestov kunde relativt ostört ägna sig åt att skriva, föreläsa och hålla föredrag.

I januari 1919 avslutade Šestov arbetet *Potestas Clavium – Nyckelmakten* [*Potestas Clavium – Vlast’ ključej*], i vilket ingick de alster som han skrivit och till stor del även publicerat 1916–1918. Verket utgavs först 1923 i Berlin eftersom Šestov vägrat att gå med på bolsjevikernas krav att i förordet till detta ge marxismen sitt stöd.⁵⁷⁴ Familjen var nu fast besluten att lämna Ryssland och under hösten 1919 anlände den till Jalta. För den händelse

⁵⁷¹ Šestov återoppar den ovan nämnde teologen och jesuiten Grisar som i *Luther*, Freiburg in Bresgau, 1911, gör denna koppling. Grisar avstod dock från att vidare utveckla sin upptäckt.

⁵⁷² BŠ I 125–126.

⁵⁷³ Ibid., 150.

⁵⁷⁴ Ibid., 166.

utresan inte skulle lyckas sökte Šestov en universitetstjänst i Simferopol' och utnämndes till privatdocent. I början av 1920 kunde familjen emellertid följa med ett franskt lastfartyg till Konstantinopel, varifrån den med ett passagerarfartyg fortsatte till Genua. Följande år installerade sig Šestov och hans familj i Paris.

I Frankrike var Šestov till en början okänd. På franska hade före hans ankomst endast en av honom författad artikel utkommit: "Qu'est-ce que le bolchevisme?" (Vad är bolsjevism?) i septembernumret av *Mercure de France* 1920. Artikelns gavs dock av skäl som inte berodde på Šestov inte den spridning som den förtjänade.⁵⁷⁵ Av fruktan för Šestovs anklagelser mot den bolsjevikiska regimen lät tidskriftens utgivare, socialisten Evgenij Lundberg, förstöra hela upplagan utom ett antal exemplar för Šestov och den nya statens bibliotek. Filosofens familj motsatte sig även efter hans död envist en nyutgivning då den ansåg att en sådan skulle omintetgöra möjligheterna att få Šestovs verk publicerade i Sovjetunionen.

Av samtidens ledande ryska filosofer var Šestov den ende som efter revolutionen frivilligt valde att emigrera. Uppenbarligen kände Šestov ett behov att med sin artikel rättfärdiga sig. Skoningslöst fördömer han revolutionen som enligt hans mening på nytt exemplifierade de destruktiva krafter som behärskar historien: "Tout le monde a fait justement ce qu'il fallait le moins faire [...] les monarques ont tué la monarchie, les démocrates ont tué la démocratie, en Russie les socialistes et les révolutionnaires tuent, et ont déjà presque tué, et le socialisme et la révolution".⁵⁷⁶

Struve noterar här det motsägelsefulla hos Šestov som efterlyser rationalitet i den historiska processen men tar avstånd från densamma i filosofin och han ställer frågan om det är för att Šestov inte kommer förbi denna motsägelse som han i sitt tänkande visar en total brist på intresse för historien och politiken.⁵⁷⁷

I Paris fortsatte Šestov att skriva och publicera sig. Han deltog i många symposier och konferenser. Förutom i Paris höll han föredrag i Tyskland, Holland, Polen och Palestina. Från 1922 fram till 1937 gav han regelbundet föreläsningar och kurser vid Sorbonne-universitetet (L'institut d'Études Slaves, där han tjänstgjorde som filosofiprofessor). I Frankrike, Tyskland och Holland sammanträffade han med franska, ryska och tyska filosofer. 1922 blev han bekant med André Gide.

I *Potestas Clavium – Nyckelmakten* utvecklar Šestov sin syn på de två världarna. Såsom präglad av det "allmänna", av idéer och ideal måste den här världen förkastas. Filosoferna är på grund av sitt förhållande till Gud inga vägledare; att de identifierar Gud med förnuft och

⁵⁷⁵ Nikita Struve, "Čestov et la politique" i *Cahiers de l'émigration russe*, 3, Paris 1966, 73.

⁵⁷⁶ Ibid., 75.

⁵⁷⁷ Ibid.

dygder innebär att människan hålls fången i idéernas och idealens värld. Uppfattas den här världen däremot som en individuellt (personligt) upplevd konkret verklighet eller livet självt är den delaktig i och framför allt en startpunkt för en övergång till den andra världen.

I februari 1924 träffade Šestov hos filosofen Jules de Gaultier ovannämnde franske författaren av rumänsk härstamning, Benjamin Fondane, som året innan skrivit några artiklar om Šestov. Under årets första månader förde Šestov en livlig brevväxling med Berdjaev som 1922 tillsammans med andra filosofer (bland andra Boris Vyšeslavcev, Vladimir Il'in, Semjon Frank, Lev Karsavin och Nikolaj Losskij) tvingats lämna Sovjetunionen. De bodde i Berlin och sökte tillstånd att bosätta sig i Frankrike. Šestov medverkade i dessa ansträngningar som till sist kröntes med framgång.

År 1925/1926 blev Šestov medlem av Kantsällskapet och Nietzschesällskapet i Tyskland. Från sistnämnda år gav han i sitt hem mottagningar för ryska, franska och tyska filosofer och författare. Till de mer prominenta tyska gästerna hörde i början Thomas Mann och Max Scheler.

I Frankrike skulle utgivningen av Šestovs böcker gå trögt trots talrika positiva recensioner och uttalanden om hans kapacitet som filosof. Stor uppmärksamhet väckte en av Šestov författad, mycket kritisk artikel, ”Memento Mori. À propos de la théorie de la connaissance d'Edmund Husserl” [*Revue Philosophique* Nr ½ 1926]. Med denna artikel, som starkt bidrog till att introducera Husserls fenomenologi i Frankrike, inleddes ett långvarigt samarbete mellan Šestov och tidskriften.

Vid en filosofikongress i Amsterdam 1928 träffade Šestov Husserl, som trots Šestovs våldsamma kritik visade intresse för dennes tänkande. De båda blev nära vänner, träffades i Freiburg hos Husserl eller i Paris hos Šestov. Husserl inbjöds flera gånger till konferenser på Šestovs initiativ. Hos Husserl lärde Šestov känna Martin Heidegger och på den tyske fenomenologens enträgna rekommendation började Šestov fördjupa sig i Sören Kierkegaards filosofi. Bekantskapen med denna kom att innebära en oerhörd stimulans för Šestovs fortsatta arbete. Samma år sammanträffade Šestov för första gången med Martin Buber.

1929 utkom i Paris *I Jobs vågskålar. Vandringar bland själar* [*Na vesach Iova. Stranstvovanija po dušam*]. Några dagar tidigare hade boken utgivits i Berlin på tyska (*Auf Hiobs Waage*). I denna finns de arbeten samlade som Šestov skrivit i Genève och Paris och delvis publicerat mellan 1920 och 1927. Själarna i undertiteln åsyftar Dostoevskij och Tolstoj, Spinoza och Pascal, Plotinos och Husserl. Liksom i tidigare arbeten riktar Šestov sin kritik mot förnuftet och dess bundsförvanter och beskriver motsättningen mellan Athen (förnuftet) och Jerusalem (tron) och mellan Logos och Bibeln som oförsonlig. Den sanna verkligheten

ser de som har ”dubbelseende” eller ”nya ögon” såsom hos Dostoevskij källarmänniskan, Ippolit och Kirillov. Mot dessa ställer Šestov Aristoteles och Kant, allsamvarons och den själsliga jämviktens tillskyndare. Vägen till det sanna livet blockeras av fruktan för friheten.

Från och med 1930 till sin död tillbringade Šestov och hans familj somrarna i Châtelguyon. Han drabbades nu allt oftare av ohälsa.

1934 avled Šestovs mor i Paris.

Ett arbete ägnat Kierkegaard, *Kierkegaard och existensfilosofin* [*Kirgegard i ěgzistencjal'naja filosofija*]⁵⁷⁸, som Šestov påbörjade 1930 eller 1931, avslutade han 1935. Med anledning av Šestovs 70-årsdag bildades 1936 Comité des amis de Léon Chestov som åtog sig att utge verket på franska. Det utkom i juli samma år under titeln *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. På ryska utgavs boken först 1939 efter Šestovs död.

I Kierkegaard upptäckte Šestov en honom mycket närstående tänkare. Båda kom fram till att den enskilde individen i sin avgrundsdjupa förtvivlan förkastar det ”allmänna” och ”allförståelsen” som vi möter i Hegels tolkning av verkligheten och att Gud är den paradoxala trons Gud bortom det etiska. Mellan dem finns emellertid även skiljaktiga uppfattningar och detta gäller särskilt tolkningen av syndafallet. I likhet med Kierkegaard ser Šestov detta som resultatet av ångesten inför intet. Enligt Kierkegaard blev genom syndafallet oskulden till ande och människan erhöill friheten (att välja Gud). Šestov, däremot, menar att människan frestades av förnuftet att överge den gudomliga friheten, dvs. den absurda trons frihet; Kierkegaard hade i sin tolkning av syndafallet låtit sig förföras av Hegels ”förnuftiga ande”.

Under tiden 24 mars - 19 maj 1936 genomförde Šestov på inbjudan av den israeliska arbetarfederationens kulturavdelning en serie föreläsningar i Tel Aviv, Jerusalem och Haifa. Ett nytt inslag i hans verksamhet som föreläsare var de föredragsserier om Dostoevskij och Kierkegaard som Radio Paris sände 1937 med skådespelaren Jacques Copeau som uppläsare. Mot slutet av året drabbades Šestov av svåra inre blödningar från vilka han endast långsamt återhämtade sig.

1938 utkom i Graz en samling av Šestov 1928–1937 skrivna och till största delen publicerade arbeten – *Athen och Jerusalem* [*Afiny i Ierusalim*] – under titeln *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*. På franska utgavs verket samma år i Paris och på ryska 1951, även det i Paris.

Athen och Jerusalem, som är Šestovs sista verk under hans livstid, kan sägas utgöra en sammanfattning av de idéer som genomsyrar hans tänkande. Šestov skriver i förordet att ”Athen och Jerusalem”, ”filosofi och religion” kan uppfattas både som liktydiga begrepp och

⁵⁷⁸ Sv. övers. *Kierkegaard och den existentiella filosofin*, Guldsmedshyttan 1994.

som ett motsatspar. Den auktoritativa ståndpunkt som historiens tribunal intar är oavvislig: historien lär oss att den mänskliga andens främsta företrädare skytt alla försök att ställa Aten mot Jerusalem och lidelsefullt framhållit deras samhörighet. Historikerna säger sig inte vilja döma, de endast berättar om det som förevarit. De kan här inte skiljas från representanterna för andra vetenskaper: fakta och erfarenhet utgör för dem den sista, avgörande och slutgiltiga instansen. Detta gäller även för de allra flesta filosoferna. Dessa bär ett stort ansvar för Europas andliga kris; deras syntetiska omdömen a priori ”garanterar européerna en god sömn och tro på sig själva”.⁵⁷⁹

När Šestov diskuterar visionen av den europeiska civilisationens frigörelse från slaveriet under förnuftet är inspirationskällan Jerusalem, dvs. den bibliska existentialismen och en dryg handfull tänkare i modern tid som ställer den enskilde individens subjektiva upplevelser, hans sanningssökande och tro på Guds allmakt i centrum. Människans gudstro har hos Šestov en speciell kvalitet – den innebär ”en tänkandets andra dimension”, ett helt nytt seende totalt opåverkat av de sanningar som erfarenheten och förnuftet påtvingar henne.

Efter en tids sjukdom i bronkit och tuberkulos avled Šestov 20 november 1938 i Paris.

⁵⁷⁹ AJ 346.

Summary

The significance of the biographical method has during the last decades increased. In biographical research, events that lead to decisive changes or turning-points in life play an important role. Such an event was the grave crisis Lev Shestov went through, which caused a total transformation of his convictions and valuations. Although he never disclosed the causes of his crisis, one can point to a number of facts, which together relate to the coercion he experienced in submitting himself to the norms of his family and social conventions. It may be presumed that this drama has in the main formed his philosophy, that repudiates the common life with its impress on reason, knowledge and ethics in favour of an extreme individualism and religious transcendence.

The aim of this dissertation is to examine, amongst the great number of philosophers and authors Shestov analysed, mainly those in his view “marginal thinkers”, who were of the greatest interest to him – Fyodor Dostoevsky, Lev Tolstoy, Friedrich Nietzsche, Martin Luther, and Søren Kierkegaard (Chapter 3). On the basis of this analysis the character of Shestov’s philosophy is defined.

The Russian philosopher is not only interested in the open exposition of the aforementioned thinkers’ views, he seeks to find underlying “underground” motives and thoughts of their works.

Shestov’s crisis became a catalyst for his philosophy, that on the whole lacks a direct and evident connection to his life. But in his reading of the five thinkers he makes what he regards to be their crises or tragic experiences of life the basis for his judgment of their thinking.

According to Shestov, like his own crisis, the crises these thinkers experienced occasion a total transformation of their convictions and valuations. Although not letting his crisis find complete expression in his philosophy, Shestov projects it into the five thinkers’ crises and philosophy.

To characterize the previous and new modes of thinking, the concepts of alienation (degeneration, degradation, depravity) and authenticity (deliverance from alienation) are used. Shestov’s judgment of the consistency of the five thinkers’ new attitude is presented, i. e. deliverance from the common life with its emphasis on rational eternal truths and moralism. Authentic existence is in Shestov’s opinion the from the individual’s everyday life concealed experience of despair in extreme situations, a grave crisis that leads to the repudiation of all hitherto held convictions and cherished hopes.

Chapter 1. Shestov’s philosophy

Shestov asserts that life is chaos. Therefore, philosophy cannot be described in systems and logical structures. The might of reason must be overcome and philosophy must contribute to realizing the freedom, whose prototype is the primordial state before the fall of man. Disputing what he called necessary and universal truths, Shestov claims that the task of philosophy is to teach the human being to live in uncertainty. This is “the other world”, the world of tragedy and faith, which is the authentic, “other dimension” of Shestov’s philosophy. He brings to the fore the unique individual’s concrete experience, especially in the situation when he finds himself in a deep, unbearable mental crisis. Such a crisis unveils “the source of the experience of human beings”. The ensuing suffering is in Shestov’s view necessary in the individual’s struggle for “the impossible” and for freedom.

Chapter 2. Shestov: pro et contra

Biographies served as a point of departure for Shestov’s development of his own philosophy. For the purpose of this dissertation it is important to stress that Shestov’s life strongly diverges from the five by him examined thinkers. The contrast between the Russian

philosopher's personal, mainly tranquil, harmonious life and his philosophy is glaring. He endeavoured to create a philosophy of the murky depths of the human soul, that are suppressed and defeated by feelings of humanity, love and brotherhood. Since Shestov was a controversial and by many considered to be Russia's most original thinker, this chapter presents and discusses the opinions of his personality and philosophy by a number of Russian and European commentators.

Chapter 3. Case Studies

This chapter treats the special circumstances and events that, according to Shestov, were behind the crises of the five thinkers and resulted in a transformation of their convictions. It discusses Shestov's opinion of each of these thinkers and concludes by summing up similarities and differences between his and their thinking.

Shestov finds that they did not persevere with their new convictions, instead they complied with the by everybody accepted and everywhere valid truths. My conclusion of his analysis is its "theoretical" approach, his from the reality and mindset of the discussed thinkers – and human beings overall – cleared standpoints.

The review demonstrates the Russian philosopher's stereotyped opinion of the individual and life. It is precisely the drama and tragedy in the life of the five closer examined thinkers, which explain the ambiguity of their philosophy. Interestingly, the same distanced position, for which he criticizes rationalism, he himself is taking towards these thinkers. Shestov's uncompromising and consistent stance on one side and the lack of these characteristics with the aforementioned thinkers on the other side, can thus be traced back to biographical facts, that to a great extent places Shestov in an other category than these.

The Russian philosopher's radical opposition to "systems" and "necessities" and commitment to the independence of individuals, which this dissertation has demonstrated, have broadened and deepened the study of the the five examined thinkers. In Shestov's view freedom is in the region of tragedy, which nobody enters on his own will and in the incomprehensible trust in a capricious, "inhuman" God. According to Shestov, only the philosopher, who derives his thinking from a situation, where he experiences extreme despair and hopelessness, can claim to be a true philosopher.

A review of Shestov's life and work is included in *Appendix*.

Källförteckning

Tryckta källor

Lev Šestov. Primär litteratur på ryska

- Šestov, Lev, "Afiny i Ierusalim" [1951] i Lev Šestov, *Sočinenija v 2-x tomach*, Tom 1, Moskva 1993. Förkortas i sv. övers. *AJ (Aten och Jerusalem)*.
- Šestov, Lev, "Apofeoz bespočvennosti (opyt adogmatičeskogo myšlenija)" [1905] i *Sočinenija v dvuch tomach*, Tom II, Tomsk 1966. *GA (Det grundlösas apoteos)*.
- Šestov, Lev, "Dobro v učeni gr. Tolstogo i Nicše. Filosofija i propoved' ", [1900] i Lev Šestov, *Sočinenija v dvuch tomach*, Tom I, Tomsk 1966. *GTN (Det goda i Tolstojs och Nietzsches lära)*.
- Šestov, Lev, "Dostoevskij i Nicše. Filosofija tragedii", [1903] i Lev Šestov, *Sočinenija v dvuch tomach*, Tom I, Tomsk 1996. *DN (Dostoevskij och Nietzsche)*.
- Šestov, Lev, "Idealizm i simvolizm" i *Severnyj Vestnik* [1896].
- Šestov, Lev, *Kirgegard i ekzistentsial'naja filosofija (Glas vopijuščego v pustyne)* [1939], Moskva 1992. *KEF (Kierkegaard och den existentiella filosofin)*.
- Šestov, Lev, "Načala i kontsy" [1908] i Lev Šestov, *Sočinenija w dvuch tomach*, Tom II, Tomsk 1996. *BS (Begynnelser och slut)*.
- Šestov, Lev, "Na vesach Iova"[1929] i Lev Šestov, *Sočinenija v 2-x tomach*, Tom 2, Moskva 1993. *IJV (I Jobs vågskålar)*.
- Šestov, Lev, "Potestas Clavium (Vlast' klučej)" [1923] i Lev Šestov, *Sočinenija v 2-x tomach*, Tom 1, Moskva 1993. *PC (Potestas Clavium)*.
- Šestov, Lev, *Sola fide – Tol'ko veroju. Grečeskaja i srednevekovaja filosofija. Ljuter i cerkov'*, [1966], Paris 1966. *SF (Sola fide)*.
- Šestov, Lev, "Šekspir i ego kritik Brandes" [1898] i Lev Šestov, *Sočinenija v dvuch tomach*, Tom I, Tomsk 1996. *SB (Shakespeare och hans kritiker Brandes)*.
- Šestov, Lev, *Turgenev*, Ann Arbor 1982. (Oavslutat verk). *T (Turgenev)*.
- Šestov, Lev, *Umozrenie i otkrovenie. Religioznaja filosofija Vladimira Solov'jova i drugie stat'i*, [1964], Paris 1964. (Tidigare i huvudsakligen franska tidskrifter publicerade artiklar). *SU (Spekulation och Uppenbarelse)*. Övers. till franska: Léon Chestov, *Spéculation et Révelation*, Paris 1981.
- Šestov, Lev, "Velikie kanuny" [1912] i Lev Šestov, *Sočinenija v dvuch tomach*, Tom II, Tomsk 1996. *SH (Stora högtidsaftnar)*.

Lev Šestov. Primär litteratur på svenska

- Sjestov, Lev, *Dostojevskij och Nietzsche. Tragedins filosofi*, övers. Stefan Borg, Skellefteå 1992.
- Sjestov, Lev, *Kierkegaard och den existentiella filosofin (rösten som ropar i öknen)*, övers. Stefan Borg, Reboda 1994.
- Sjestov, Lev, *Sola fide – Av tron allena. Den grekiska och medeltida filosofin. Luther och kyrkan*, övers. Stefan Borg, Guldsmedshyttan 1995.

Sekundära källor

- Achutin, Anatolij, "Odnokij myslitel' " i *Lev Šestov, Sočinenija v 2-ch tomach*, I, Tomsk 1993, 3–14.
- Achutin, Anatolij, "Primečanija" i Lev Šestov, *Kirgegard i ěkzistencial'naja filosofija*, [1939], Moskva 1992, 239–246, 286.
- Achutin, Anatolij & Patkoš Ě., "Primečanija" i *Lev Šestov, Sočinenija v 2-ch tomach*, Tom 2, Moskva 1993, 406–412.
- Achutin, Anatolij, "Primečanija i komentarii" i *Lev Šestov, Sočinenija v 2-ch tomach*, Tom 2, Moskva 1993, 511.
- Achutin, Anatolij "Šestov", "Russkaja filosofija" i *Malyj ěnciklopedičeskij slovar'*, Moskva 1995, 593.
- Adorno, Theodore, *The Jargon of Authenticity*, Evanston 1973.
- Akhhoutine, Anatole (Achutin, Anatolij), "À propos d'une seconde dimension de la pensée: Chestov et la philosophie" i *Cahiers de l'émigration russe*, 3, Paris 1996, 30.
- Alienation – Concept, Term and Meanings*. Edited by Frank Johnson, New York/London 1973.
- Altmann, Amandus, *Nietzsche*, Bonn 1977.
- Andersson, A., *Livet som berättelse: studier i levnadshistoriska intervjuer*, Lund 1998.
- Ansell Pearson, Keith, *How to read Nietzsche*, London 2005.
- Aronson, Elliot, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 2000 i Mirońska, Justyna, "Problem społecznego wyalienowania człowieka w dyskursie komparatystycznym – *Notatki z podziemia Fiodora Dostojewskiego i Moskwa-Pietuszki* Wieniedikta Jerofiejewa" i *Fiodor Dostojewski i problem kultury*. Pod redakcją Anny Rażny, Kraków 2011.
- Arvidsson, Alf, *Livet som berättelse: studier i levnadshistoriska intervjuer*, Lund 1998, Norman K. Denzin, "Interpretative Biography", *Qualitative Research Methods Series*. Vol. 17, London 1989, i Christer Johansson, 1999:2.
- Aspelin, Kurt, Lundberg, Bengt A., *Form och struktur. Texter till en metodologisk tradition inom litteraturovetenskapen*, Stockholm 1971.
- Azarova, Natalija I., "O niekórych cechach opowiadań Tołstoja z lat osiemdziesiątych-dziewięćdziesiątych" i *Tołstoj w oczach krytyki światowej*, Henryk Krzeczowski (red.), Warszawa 1972.
- Bachtin, Michail, *Problemy poětiki Dostoevskogo*, Moskva 1979.
- Bachtin, Michail, "Problemy tvorčestva Dostoevskogo" i *Sobranie sočinenij*, II, Moskva 2000, 16–17, 20.
- Bainton, Roland, H., *Luther. Mannen som blev en epok*, Stockholm 1960.
- Balachovsky, Igor, "Dokazatel'stvo ot absurda: razum v izobraženii L. Šestova", *Cahiers de l'émigration* 3, Paris 1996, 50.
- Baranova-Šestova, Natalija, *Žizn' L'va Šestova. Po perepiske i vospominanijam sovremennikov* I, II, Paris 1983.
- Barrett, William, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, London 1961.
- Béguin, Albert, *Pascala portret własny*, Warszawa 1963.
- Belinskij, Vissarion G., *Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva 1954.
- Fědor Michajlovič Dostoevskij v zabytych i neizvestnych vospominanijach sovremennikov*, Sankt-Peterburg 1993. Sergej B. Belov har sammanställt och kommenterat boken.
- Benktson, Bengt-Erik, *Existens och tro. Från Sokrates till Simone de Beauvoir*, Lund 1977.
- Berdjaev, Nikolaj, "Drevo žizni i drevo poznanija", i *Put'*, 18, 1929, 96.
- Berdjaev, Nikolaj, *Mirosozercanie Dostoevskogo*, Moskva/Charkov 2002.
- Berdjaev, Nikolaj, *Om Dostoevskij*, Skellefteå 1992.

- Berdjaev, Nikolaj, "O rabstve i svobode čeloveka i opyt personalističeskoj filosofii" i *Tsarstvo Ducha i Tsarstvo Kesarja*, Moskva 1995, 4–162.
- Berdjaev, Nikolaj, *Samopoznanie*, Char'kov 1998.
- Berdjaev, Nikolaj, *Samopoznanie*, Paris 1949.
- Berdjaev, Nikolaj, *Slavery and Freedom*, New York 1994.
- Berdjaev, Nikolaj, "Tragedija i obydenost' " [1905] i Lev Šestov, *Sočinenija v dvuch tomach* I, Tomsk 1996, 469–470.
- Bernard, E.R., "Sin", *Dictionary of the Bible*. Ed. by James Hastings, Edinburgh 1909.
- Bespalova, Raxil' , (Bespaloff, R.), "Chestov devant Nietzsche" i *Cheminements et Carrefours*, Paris 1938.
- Bibel 2000*, Stockholm 1999.
- Biografičeskij slovar'*, Moskva 1995.
- Boneckaja, Natalija, "L. Šestov i F. Nicše", *Voprosy filosofii*, No 8, 2008.
- Bougaud, Louis-Victor-Emile, *Le Christianisme et les temps présents*, t. III, Poussielgue 1907.
- Brockhaus, *Die Enzyklopädie*, 15. Band, Leipzig, Mannheim 1996.
- Brun Jean, *Pascal*, Warszawa 1995.
- Bujanova, Elena, *Romany F. M. Dostoevskogo*, Moskva 1999.
- Bulgakov, Sergej, "Nekotorye čerty religioznogo mirovozrenija L. I. Šestova" i *Sovremennye zapiski*, Paris 1939, 68, 318–319.
- Bursov, Boris I., *Izbrannye raboty. Ličnost' Dostoevskogo*, t. 2, Leningrad 1982.
- Bursov, Boris, *Osobowość Dostojewskiego*, Warszawa 1983.
- Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Paris 1966 [1946].
- Christa, Boris, "Dostoevskii and money" i *The Cambridge Companion to Dostoevskii*, edited by W. J. Leatherbarrow, Cambridge 2002, 106.
- Clark, Maudemarie, "Nietzsche, Friedrich", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, London, New York 1998.
- Clarke, Paul Barry, "Theology and Society", *Dictionary of Ethics*, London 1966, 16–21.
- Colli, Giorgio, "Nachwort" i *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, München 1980, Band 2, 708–709.
- Copleston, Frederick, *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, New York 1972.
- Copleston, Frederick, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1981.
- Curtis, James M., "Šestov's Use of Nietzsche in his Interpretation of Tolstoy and Dostoevsky" i *Texas Studies in Literature and Language*, Vol. XVII, 1975.
- Davison, Robert M., "Lev Shestov: An Assessment" i *Journal of European Studies*, 1981, 11.
- De Baillescourt, Jacqueline de Proyart, "Obraz śmierci w dziełach literackich Tołstoja" i *Tołstoj w oczach krytyki światowej*, red. Henrik Krzeczowski, Warszawa 1972. 286.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche och filosofin*, Göteborg 2003.
- Denzin, Norman K., "Interpretative Biography", *Qualitative Research Methods Series*, Vol. 17, London 1989 i Christer Johansson, 1999:2.
- Desmond, William, "Philosophical Audacity – Shestov's Piety", i *Lev Shestov Journal (Cahiers de la société d'études Léon Chestov)*, 2, Glasgow 1998, 46, 49.
- Dictionary of Existentialism*, ed. Haim Gordon, London 1999.
- Dostoevskaja, Anna, *Mitt liv med Dostoevskij*, Stockholm 1992.
- Dostoevskaja, Anna, G., *Vospominanija*, Moskva [1916], 1981.
- Dostoevskaja, Ljubov', F., *Dostoevskij v izobraženii svoej dočeri*, Sankt-Peterburg 1993.
- Dostoevskij bez gljanca*, red. Pavel E. Fokin, Sankt-Peterburg 2007. Fokin har sammanställt och försett boken med ett förord.
- Dostoevskij, Andrej, *Vospominanija*, [1930].

- Dostoevskij, Fjodor Michajlovič, Grigorovič, Dmitrij V. i *Dostoevskij bez gljanca*, Sankt-Peterburg 2007.
- Dostoevskij, Fjodor, *Anteckningar från källarhållet*, Stockholm 1989.
- Dostoevskij, Fjodor, *En underjordisk dagbok*, Stockholm 2010.
- Dostoevskij v zabytych i neizvestnych vospominaniach sovremennikov*, Sankt-Peterburg 1993.
- Dostoevskij, Fjodor M. "Bednyje ljudi" [1846] i *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach* (PSS I), Leningrad 1972–1988.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Besy" [1872] i PSS X, XI.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Bobok" [1873] i PSS XXI ("Dnevnik pisatelja").
- Dostoevskij, Fjodor M., "Brat'ja Karamazovy" [1879–1880] i PSS XIV.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Chozjajka" [1865] i PSS I.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Dnevnik pisatelja" [1876] i PSS XXII.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Dnevnik pisatelja" [1876] i PSS XXIV.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Dnevnik pisatelja" [1877] i PSS XXV.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Dnevnik pisatelja" [1880] i PSS XXVI.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Dvojniki" [1846] i PSS I.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Gospodin Procharčyn" [1865] i PSS I.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Idiot" [1869] i PSS VIII.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Igrok" [1866] i PSS V.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Krotkaja" [1876] i PSS XXIV ("Dnevnik pisatelja").
- Dostoevskij, Fjodor M., "Malen'kij geroj" [1849] i PSS II.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Netočka Nezvanova" [1860] i PSS II.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Pis'ma" [1846] i PSS XXVIII I.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Pis'ma" [1849] i PSS XXVIII I.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Pis'ma" [1864] i PSS XXVIII II.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Pis'ma" [1865] i PSS XXVIII II.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Pis'ma" [1867] i PSS XXVIII II.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Pis'ma" [1868] i PSS XXVIII II.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Pis'ma" [1870] i PSS XXIX II.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Pis'ma" [1875] i PSS XXIX II.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Podrostok" [1875] i PSS XIII.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Prestuplenie i nakazanie" [1866] i PSS VI.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Selo Stepančikogo i ego obitateli" [1859] i PSS III.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Son smešnego čeloveka" [1877] i PSS XXV ("Dnevnik pisatelja").
- Dostoevskij, Fjodor M., "Stat'i i zametki" [1864] i PSS XX.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Unižennye i oskorblennye" [1861] i PSS III.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Zapiski iz Mërtvogo doma" [1862] i PSS IV.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Zapiski iz podpol'ja" [1864] i PSS V.
- Dostoevskij, Fjodor M., "Zimnie zametki o letnich vpečatlenijach" [1863] i PSS V.
- "Egzystencjalizm", *Wielka encyklopedia powszechna*, Warszawa 1963.
- Ehrenpreis, Marcus, *Talmud. Fariseizm, Urkristendom*, Uppsala 1993.
- Eriksson, Gunnar & Frängsmyr, Tore, *Idéhistoriens huvudlinjer*, Stockholm 1992.
- "Ėkzistencializm", *Filosofskij slovar'*, red. Ivan T. Frolov, Moskva 1986.
- "Ėkzistencija", *Filosofskij slovar'*, red. Ivan T. Frolov, Moskva 1986.
- Erlich, Victor, *Russian Formalism: History and Doctrine*, New Haven 1981.
- Ermilova, Galina G., *Tajna knjazja Myškina. O romane Dostoevskogo "Idiot"*, Ivanovo 1993.
- Erofeev, Venedikt J., "Ostaëtsja odno: proizvol'", *Voprosy Literatury*, 1975, 10, 172.
- European Journal*, vol. 15, 1971, 305–315.
- Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, [1841] Stuttgart 1903.
- Feuer Miller, Robin, *Dostoevsky's Unfinished Journey*, New Haven, London 2007.

- Fëdor Michajlovič Dostoevskij v vospominanijach sovremennikov*, Tom I, Moskva 1990.??
- ”Filosofija žizni”, *Filosofskij slovar’*, red. Ivan T. Frolov. Moskva 1986.
- Filosofova, Anna P. i *Dostoevskij bez gljanca*, red. Pavel E. Fokin, Sankt-Peterburg 1907.
- Flynn, Thomas R., ”Authenticity”, *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence and Charlotte B. Becker, New York, London 1992, 105.
- Fondane, Benjamin, *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris 1982.
- Foulquié, Paul, *Existentialismen*, Stockholm 1968.
- Frank, Joseph, *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860–1865*, London 1987.
- Frenzel, Ivo, *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1966.
- Fromm, Erich, *Escape From Freedom*, New York [1941] 1994.
- Fromm, Erich, *The Sane Society*, New York 1955.
- Fromm, Erich, *You Shall Be as Gods*, New York 1966.
- Galagan, Galina Ja., ”Tolstoj, Lev Nikolaevič” i *Russkie pisateli XI–načala XX veka*, Moskva 1995.
- Garff, Joakim, SAK, *Søren Aabye Kierkegaard, En biografi*, København 2000.
- Gercyk, Evgenija, *Vospominanija*, Paris 1973.
- Glatzer Rosenthal, Bernice, ”Nietzsche: Impact on Russian Thought”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol 6, London, New York 1998.
- Glatzer Rosenthal, Bernice, *Nietzsche in Russia*, (red.), Princeton 1986.
- Grisar, Hartmann, *Luther*, Freiburg in Bressgau 1911.
- Grodziński, Eugeniusz, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969.
- Guitierrez, Gustavo, *Lidandet*, [1985] Stockholm 1994.
- Gyllenborg, Thomasine Christine, ”To Tidsaldrer” [1845].
- Hansen, Julie, ”Konsten skulle levas fullt ut och det egna livet skulle bli till konst”, recension av Magnus Ljunggrens ”Poesi och psykiatri – 16 essäer om det förra sekelskiftets ryska symbolistkultur”, *Respons* 3/2012, Stockholm 2012.
- Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1909–1910.
- Harress, Birgit, *Mensch und Welt in Dostoevskys Werk*, Köln 1993.
- Hart, Pierre R., ”Schillerian Themes in Dostoevsky’s Malen’kij geroj” i *The Slavic and East European Journal*, vol. 15, 1971, 305–315.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, 1969–1979 (1971), 18, 447.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, 2 Bände, Pfullingen 1961, II 286.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* I, Halle an der Saale 1935.
- Heller, Erich, ”Introduction”, *Human too Human*, Cambridge 1986, xiii.
- Hill, Kent, *On the Threshold of Faith*, (diss.), Washington 1980.
- Himmelstrup, Jens, ”Terminologisk Ordbog” i Søren Kierkegaard, *Samlede Verker*, København 1962–1964.
- Hingley, Ronald, *Dostoevsky. His Life and Work*, London 1978.
- Hjertström Lappalainen, Jonna, *Den enskilde. En studie av trons profana möjlighet i Sören Kierkegaards tidiga författarskap*, (diss.), Stockholm 2009.
- Hohlenberg, Johannes, *Den ensommes vej*, København 1948.
- Hohlenberg, Johannes, *Søren Kierkegaard*, København 1943.
- Husserl, Edmund, *Filozofia jako nauka ścisła*, Warszawa 1992.
- Hutchison, John A., *Faith, Reason, and Existence. An Introduction to Contemporary Philosophy of Religion*, New York 1956.
- Hägglund, Bengt, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund 1955.
- Höffe, Offried, *Immanuel Kant*, München 1983.
- Ibsen, Henrik, *Hærmændene paa Helgeland*, [1858].

- Il'in, Vladimir, *Mirosozercanie grafa L'va Tolstogo*, Sankt-Peterburg 2000.
- Ingarden, Roman, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1973.
- Ingarden, Roman, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo* (15 września-17 listopada 1967), Warszawa 1974.
- Israel, Joachim, *Alienation från Marx till modern sociologi*, Stockholm 1971.
- Ivanov, Vjačeslav, "Borozdy i Meži" i *Sobranie sočinenij IV*, Bryssel 1987.
- Ivanov-Razumnik, Razumnik V., *O smysle žizni*, Sankt-Petersburg 1908.
- Iwaszkiewicz, Jarosław, "Lew Tołstoj" i *Tołstoj w oczach krytyki światowej*, pod redakcją Henryka Krzeczковского, Warszawa 1972, 578.
- Johansen, Kjell Eyvind, *Gjentagelsens problem hos Søren Kierkegaard*, (diss.), Oslo 1985.
- Johnsson, Melker, *Marx och Nietzsche. Dröm och mardröm i vår tid*, Stockholm 1990.
- Jones, Malcom V., "Dostoevskii and religion" i *The Cambridge companion to Dostoevskii*, edited by W. J. Leatherbarrow, Cambridge 2002.
- Jermilova, Galina G., *Tajna knjazja Myškina. O romanie Dostoevskogo "Idiot"*, Ivanovo 1993.
- Kabat, Geoffrey C., *Ideology and Imagination. The Image of Society in Dostoevsky*, New York 1978.
- Kačenovskij, Vladimir M. i *Dostoevskij bez gljanca*, red. Pavel E. Fokin, Sankt-Peterburg 2007.
- Kant, Immanuel, *Grundläggning av sedernas metafysik*, Göteborg 1997.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], Band IV, Wiesbaden 1956.
- Karłowicz, Dariusz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005.
- Kats, N.F. i *Dostoevskij bez gljanca*, red. Pavel E. Fokin, Sankt-Peterburg 2007.
- Kaufmann, Walter, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York 1975.
- Kačenovskij, Vladimir M. i *Dostoevskij bez gljanca*, red. Pavel E. Fokin, Sankt-Peterburg 2007.
- Kierkegaard, Søren, "Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift" [1846] i *Samlede Verker (SV Bind 9, 10, København 1962–1964*.
- Kierkegaard, Søren, "Begrebet Angst" [1844] i *SV Bind 6*.
- Kierkegaard, Søren, "En literair Anmeldelse" [1846] i *SV Bind 14*.
- Kierkegaard, Søren, "Enten – Eller" [1843] i *SV Bind 2, 3*.
- Kierkegaard, Søren, "Frygt og Bæven" [1843] i *SV Bind 5*.
- Kierkegaard, Søren, "Gjentagelsen" [1843] i *SV Bind 5*.
- Kierkegaard, Søren, "Kjerlighedens Gjæringer" [1847] i *SV Bind 12*.
- Kierkegaard, Søren, "Om Begrebet Ironi" [1841] i *SV Bind 1*.
- Kierkegaard, Søren, "Philosophiske Smuler" [1844] i *SV Bind 6*.
- Kierkegaard, Søren, "Stadier paa Livets Vei" [1845] i *SV Bind 7,8*.
- Kierkegaard, Søren, "Sygdommen til Døden" [1849] *SV Bind 15*.
- Kierkegaard, Søren, "Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed" [skrevs 1848–1849, publicerades postumt 1859] i *SV Bind 18*.
- Kierkegaard, Søren, "Øieblikket", [1855] *SV Bind 19*.
- Kjellberg, Lennart, *Den klassiska romanens Ryssland*, Uppsala 1970.
- Knapp, Liza, "The development of style and theme in Tolstoy" i *The Cambridge Companion to Tolstoy*, ed. Donna Tussing Orwin, Cambridge 2002.
- Kołakowski, Leszek, "Banał Pascala" i Blaise Pascal, *Prowincjalki*, Warszawa 1963, 328.
- Kołakowski, Leszek, *Obecność mitu*, Warszawa 1994.
- Kopeliovic, D., "Ob eščë odnom vozmožnom prototype podpol'nogo čeloveka. Belinskij i Dostoevskij" i *Dostoevsky and the Twentieth Century*, ed. by Malcom V. Jones, Nottingham 1993.

- Koskinen, Lennart, *Kierkegaard och existentialismen – om tiden, varat och evigheten*, Nora 1994.
- Krings, Hermann, "Existenzphilosophie", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1959.
- Krzemień, Wiktoria, *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przelomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979.
- Kuderowicz, Zbigniew, *Dilthey*, Warszawa 1987, 109. (cit. i Sawicki, 2000)
- Kuderowicz, Zbigniew, *Nietzsche*, Warszawa 1990.
- Kudišina, Anna, A., *Ékzistencializm i gumanizm v Rossii: Lev Šestov i Nikolaj Berdjaev*, Moskva 2007.
- Kulešov, Vasilij I., *Žizn' i tvorčestvo F. M. Dostoevskogo*, Leningrad 1982.
- Kuznecov, Oleg N., & Lebedev, Vladimir I., *Dostoevskij o tajnach psichičeskogo zdorov'ja*, Moskva 1994.
- Lanoux, Armand, "Wojna i Pokój" i *Tolstoj w oczach krytyki światowej*. Pod redakcją Henryka Krzeczковского, Warszawa 1972, 531.
- Lieb, Fritz, "Die Anthropologie Dostojevskijs" i *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien (Kirche und Welt II)*, Genève 1937. (cit. i Benktson, 1977, 159.)
- Liehu, Heidi, *Søren Kierkegaard's Theory of Stages and its Relation to Hegel* (diss.), Helsinki 1990.
- Linde, Fabian, *The Spirit of Revolt. Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism*, (diss.), Stockholm 2010.
- Linkov, Vladimir Ja., *Mir i čelovek v tvorčestve L. Tolstogo i J. Bunina*, Moskva 1989.
- Ljungdal, Arnold, *Problemet Kierkegaard*, Stockholm 1964.
- Ljunggren, Magnus, "Lev Šestov's Trauma" i *Studia Russica XXV*, Budapest 2011, 183–191.
- Ljunggren, Magnus, "Poesi och psykiatri – 16 essäer om det förra sekelskiftets ryska symbolistkultur", *Respons* 3/2012, Stockholm 2012.
- Ludz, Peter Christian, *Ideologiebegriff und marxistische Theorie*, Opladen 1976.
- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Darmstadt 1962.
- Lotman, Jurij, "Literaturnaja biografija v istoriko-kul'turnom kontekste (K tipologičeskomu sootnošeniju teksta i ličnosti avtora)" i *Izbrannyje stat'i v trečh tomach*, t. 1, Tallinn 1992.
- Luther, Martin, "Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis in Predigten 1537 und 1538" i *Martin Luther – Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883 – , *WA* (Weimarer Ausgabe).
- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg 1995.
- Łysień, Leszek, *Bóg, rozum, wiara. Problematyka filozofii Boga od Talesa z Miletu do G.W.F. Hegla*, Kraków 2003.
- Łysień, Leszek, *Religia, ateizm, wiara*, Kraków 2004.
- Mair, Alexander W., "Sin", *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edited by James Hastings, Edinburgh 1920.
- Majmin, Evgenij A. & Slinina, Èl'za V., *Teorija i praktika literaturnogo analiza*, Moskva 1984.
- Mann, Thomas, "Anna Karenina" i *Tolstoj w oczach krytyki światowej*. Pod redakcją Henryka Krzeczковского, Warszawa 1972, 173.
- Mareeva, "Tvorčestvo F.M. Dostoevskogo v zerkale filosofii L'va Šestova", *Voprosy filosofii*, 2007.
- Martin, Bernard, "The Life and Thought of Lev Shestov". (Förord till hans översättning av *Afiny i Ierusalim*), Ohio 1966.
- Martin, Mike W., *Self-Deception and Morality*, University Press of Kansas 1986.
- Mauer, Reinhart, "Entfremdung", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Band I, München 1993, 350.
- Mauser, Reinhardt, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band I, München 1973.

- McLachan, James M., "Shestov's Reading and Misreading of Kierkegaard", *Canadian Slavonic Papers*, Vol. XXVIII, No 2 (June 1986).
- Melberg, Arne, *Försök att läsa Nietzsche*, Stockholm 2001.
- Michajlov, Michajlo, "Nietzsche: Impact on Russian Thought", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol 6, London, New York 1998.
- Michajlov, Michajlo, *Nietzsche in Russia*, Princeton 1986.
- Miłosz, Czesław, "Sjestov eller Förtvivlans renhet" i Lev Sjestov, *Kierkegaard och den existentiella filosofin*, Reboda 1994.
- Mirsky, Dmitrij S., *A History of Russian Literature. From Its Beginnings to 1900*, Berkeley 1958.
- Miś, Andrzej, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2002.
- Mizińska, Jadwiga, "Falszywa świadomość – heliotropizm umysłu" i *Colloquia Communia*, 10. (cit. i Adam Sawicki, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, 274–275.)
- Morson, Gary Saul, "War and Peace" i *The Cambridge Companion to Tolstoy*, ed. Donna Tussing Orwin, Cambridge 2002, 77–78.
- Moryń, Mariusz, "Jaspers", *Słownik filozofów*, red., Bolesław Andrzejewski, Poznań 1997, 128.
- Motrošilova, Nelli V., "Parabola žiznennoj sud'by" i *Voprosy filosofii*, No 1, Moskva 1989.
- Močul'skij, Konstantin V., *Dostoevskij. Žizn' i tvorčestvo*, Paris 1947.
- Namli, Elena, *Kamp med förnuftet. Rysk kritik av västerländsk rationalism*, Skellefteå 2009.
- Nietzsche, Friedrich, "Also sprach Zarathustra" [1883–1885] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, (in 3 Bänden), herausgegeben von Karl Schlechta, München 1956, 2.
- Nietzsche, Friedrich, "Antichrist" [1885] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 2.
- Nietzsche, Friedrich, "Der Wille zur Macht" i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 3.
- Nietzsche, Friedrich, "Die fröhliche Wissenschaft" [1882] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 2.
- Nietzsche, Friedrich, "Die Geburt der Tragödie" [1872] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 1.
- Nietzsche, Friedrich, "Ecce homo" [1908] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 2.
- Nietzsche, Friedrich, "Götzen-Dämmerung" [1888] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 2.
- Nietzsche, Friedrich, "Jenseits von Gut und Böse" [1886] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 2.
- Nietzsche, Friedrich, "Menschliches, Allzumenschliches" [1878–1880] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 1.
- Nietzsche, Friedrich, "Morgenröte" [1881] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 1.
- Nietzsche, Friedrich, "Nachlaß" [1885–] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 3.
- Nietzsche, Friedrich, "Zur Genealogie der Moral" [1887] i *Friedrich Nietzsche – Werke*, 2.
- Nordin, Svante, *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*, Lund 1995.
- Oberman, Heiko A., *Luther: Man between God and the Devil*, New Haven 1989.
- Olsson, Herbert, *Schöpfung, Vernunft und Gesetz in Luthers Theologie*, Uppsala 1971.
- Osborn, Eric, *Tertulian, First Theologian in The West*, Cambridge 1997.
- Ottmann, Henning, "Entfremdung", *Theologische Realenzyklopädie*, Band IX, Berlin, New York 1982.
- Pachmus, Temira, "Temat miłości i śmierci w dziele Tolstoja 'Śmierć Ivana Iljicza'" i *Tolstoj w oczach krytyki światowej*, pod redakcją Henryka Krzeczковского, Warszawa 1972, 321.
- Palmer, Robert Roswell, *Nya Tidens världshistoria*, Stockholm 1960 I.
- Paperno, Irina, *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*, Ithaca, NY 1997.
- Patterson, David Alan, *The Literary and Philosophical Expressions of Existential Faith: a Study of Kierkegaard, Tolstoj, and Šestov* (diss.), Eugene 1978.

- Pattison, George, *Anxious Angels. A Retrospective View of Religious Existentialism*, London 1999.
- Peace, Richard, *Dostoevsky*, Bristol 1992.
- Perepiska L. N. Tolstogo s grafiniej A. A. Tolstoj 1857–1903*, Sankt-Peterburg 1911.
- Platon, "Euthyfron" i *Skryfter*, Bok I, Stockholm 2000, 77, 10a.
- Platon, "Faidon" i *Skryfter*, Bok I, Stockholm 2000, 226.
- Pohle, Joseph, *Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern*, Bd III, Paderborn 1911–1912.
- Poljakov, Sergej A., *Filosofija L'va Šestova. Opyt strukturno-istoričeskogo analiza*, Moskva 1999.
- Popitz, Heinrich, *Der entfremdete Mensch*, Frankfurt am Main 1967.
- Przyłębski, Andrzej, "Hegel", *Słownik Filozofów*, red. Bolesław Andrzejewski, Poznań 1997, 101–102.
- Przyłębski, Andrzej, "Heidegger", *Słownik Filozofów*, red. Bolesław Andrzejewski, Poznań 1997, 107–108.
- Quell, Gottfried, "Der rechtliche und theologische Inhalt des alttestamentlichen Begriffe der Sünde", *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933, 278.
- Rageot-Chestov, Tatiana, "Léon Chestov et la pensée philosophique des écrivains russes du XIXe siècle", *Entretiens sur le grand siècle russe et ses prolongements*, eds. Alain Besançon et Weidlé, Paris 1971.
- Rancour-Laferrière, Daniel, *Tolstoy on the Couch*, London 1998.
- Reid, Jeffrey S., "Sin", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1920, 569–570.
- Richmond Ellis, Robert, "Miguel de Unamuno", *Dictionary of Existentialism*, London, Chicago 1999, 477–478.
- Richter, Horst, *Mellan allmakt och vanmakt*, Stockholm 1981.
- Ritz, Eberhard, "Entfremdung", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Basel/Stuttgart 1972, 509–512.
- Rizenkampf, Aleksandr E. i *Dostoevskij bez gljanca*, red. Pavel E. Fokin, Sankt-Peterburg 2007.
- Rousseau, Jean Jacques, *Du contrat social* [1762], Paris 1977.
- Rousseau, Jean Jacques, *Om samhällsfördraget eller statsrättens grunder*, Stockholm 1994.
- Russ, Jaqueline, *Les théories du pouvoir*, Paris 1994.
- Russel, Bertrand, *Västerlandets visdom*, Stockholm 1959.
- Röd, Wolfgang, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Band I, München 1994.
- Sandkühler, Hans Jörg, "Kants Revolution der Denkungsart – Die Kritik der Erfahrung und der Vernunft" i *Handbuch deutscher Idealismus*, herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler, Weimar 2005, 86–87.
- Sandström, Allan, *Munken som gjorde uppror*, Stockholm 1983.
- Sarnowski, Stefan, *Rozumność i świat*, Warszawa 1988.
- Savel'ev, Aleksandr I. i *Dostoevskij bez gljanca*, red. Pavel E. Fokin, Sankt-Peterburg 2007.
- Sawicki, Adam, *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000.
- Sayers, Sean, "The Concept of Authenticity" i *Philpapers. Online research in philosophy*, 11 February 1999, 1–4.
- Scanlan, James P., *Dostoevsky The Thinker*, Ithaca, New York 2002.
- Schloezer, Boris de *Revue philosophique*, Jan./févr. 1927.
- Schloezer, Boris de, "Un penseur russe Léon Chestov" i *Mercure de France* I–X–1922, 98.
- Schädelbach, Herbert, *Filozofia. Podstawowe pytania*, Warszawa 1995.
- Sergejčik, Elena M., *Filosofija istorii*, Sankt-Peterburg 2002.
- Shakespeare, William, "Hamlet, Prince of Denmark" i *William Shakespeare The Complete Works*, ed. By Peter Alexander, London and Glasgow, 1951

- Solov'ëv, Vsevolod, S. i *Dostoevskij bez gljanca*, red. Pavel E. Fokin, Sankt-Peterburg, 2007.
- Stendahl, Brita K., *Søren Kierkegaard*, Stockholm 1979.
- Stenström, Thure, *Den ensamme. En motivstudie i det moderna genombrottets litteratur*, Stockholm 1961.
- Stenström, Thure, *Existentialismen. Studier i dess idétradition och litterära yttringar*, Stockholm 1966.
- Stern, Joseph Peter, *A Study of Nietzsche*, Cambridge 1979.
- Stief, Carl, "Den ryska litteraturen", *Litteraturens världshistoria. Naturalismen*, Stockholm 1973, 450, 452.
- Stief, Carl, "Kontraster og sammanhøenge. Tre studier i russisk litteratur" i *Festskrift udgivet af universitetets årsfest, november 1976*, København 1976.
- Stojunina, Maria N., i *Dostoevskij bez gljanca*, red. Pavel E. Fokin, Sankt-Peterburg 2007.
- Struve, Nikita, "Chestov et la politique" i *Cahiers de l'émigration russe* 3, Paris 1996, 73.
- Stählin, Gustav & Grundmann, Walter, "Sünde und Schuld im klassischen Griechentum und Hellenismus", *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, Stuttgart 1933, I 299.
- Suslova, Apollinarija, P. i *Dostoevskij bez gljanca*, Sankt-Peterburg 2007.
- Svensk ordbok* 2009.
- Svensk Uppslagsbok* 1960.
- Szklowski, Wiktor, "Lew Tołstoj" i *Tolstoj w oczach krytyki światowej*, pod redakcją Henryka Krzeczковского, Warszawa 1972, 111.
- Söderblom, Nathan, *Humor och melankoli hos Luther*, 1919 i Allan Sandström, *Munken som blev en epok*, Stockholm 1983.
- Søren Kierkegaards skrifter, Journalen JJ*, København 2000.
- Tabačnikova, Olga, "Anticipating Modern Trends: Lev Šestov – Between Literary Criticism and Existential Philosophy", *ASEES*, Vol. 22, Nos. 1–2 (2008): 105–119 (108, 114, 110, 109,117).
- Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge 1997.
- Toeplitz, Karol, "Egzistencjalizm hipostaza"? i *Studia Filozoficzne*, 1983, nr 8–9.
- Toeplitz, Karol, *Kierkegaard*, Warszawa 1980.
- Tillich, Paul, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago 1955.
- Tillich, Paul, *Męstwo bycia*, Poznań 1994.
- Tolstoj, Aleksandra L., *Otec*, New York 1953.
- Tolstoj, Leo, "Albert" i *Familjelycka*, Malmö 1928.
- Tolstoj, Leo, "Fader Sergius" i *Kreutzersonaten och efterlämnade skrifter*, Stockholm 1928.
- Tolstoj, Leo, "Kreutzersonaten" i *Kreutzersonaten och efterlämnade skrifter*, Stockholm 1928, 38.
- Tolstoj, Leo, "Min bikt" i *Religiösa skrifter*, Stockholm 1927.
- Tolstoj, Lev Nikolaevič, "Al'bert" [1858] i *Polnoe sobranie sočinenij*, (PSS V), Moskva 1928–1958.
- Tolstoj, Lev N., "Anna Karenina" [1874–1877] i *PSS XVIII–XIX*.
- Tolstoj, Lev N., "Bystronogi" [1863] i *PSS VI*.
- Tolstoj, Lev N., "Chadži Murat" [1904] i *PSS XXXV*.
- Tolstoj, Lev N., "Detstvo" [1852] i *PSS I*.
- Tolstoj, Lev N., "Ispoved'" [1884] i *PSS XXIII*.
- Tolstoj, Lev N., "Kazaki" [1863] i *PSS VI*.
- Tolstoj, Lev N., "Krejcerova sonata" [1891] i *PSS XXVII*.
- Tolstoj, Lev N., "Lucern" [1857] i *PSS V*.
- Tolstoj, Lev N., *Mysli, vyzvannye perepis'ju v Moskve* [1884–1885].
- Tolstoj, Lev N., "Otec Sergij" [1912] i *PSS XXXI*.
- Tolstoj, Lev N., "Otročestvo" [1854] i *PSS II*.

- Tolstoj, Lev N., "O žizni" [1887] i *PSS XXVI*.
- Tolstoj, Lev N., "Sevastopol'skie rasskazy" [1855–1856] i *PSS IV*.
- Tolstoj, Lev N., "Smert' Ivana II'iča" [1886] i *PSS XXVI*.
- Tolstoj, Lev N., "Tak čto že nam delat'?" [1906] i *PSS XXV*.
- Tolstoj, Lev N., "Tri smerti" [1858] i *PSS V*.
- Tolstoj, Lev N., "Carstvo Božie vnutri nas" [1906] i *PSS XXVIII*.
- Tolstoj, Lev N., "Čto takoe iskusstvo" [1898] i *PSS XXX*.
- Tolstoj, Lev N., "Čto takoe religija i v čem suščnost' eje" [1901–1902] i *PSS XXXV*.
- Tolstoj, Lev N., "Vojna i mir" [1864–1869] i *PSS IX–XII*.
- Tolstoj, Lev N., "Voskresenie" [1899] i *PSS XXII*.
- Tolstoj, Lev N., "V čem moja vera?" [1884] i *PSS XXIII*.
- Tolstoj, Lev N., "Zapiski sumasšedšego" [1912] i *PSS XXVI*.
- Trilling, Lionel, *Sincerity and Authenticity*, London 1972.
- Troyat, Henri, "Tolstoj" i *Tolstoj w oczach krytyki światowej*, pod redakcją Henryka Krzeczковского, Warszawa 1972, 125–126.
- Trutovskij, Konstantin A. i *Dostoevskij bez gljanca*, red. Pavel E. Fokin, Sankt-Peterburg 2007.
- Tucker, Robert C., *Philosophy and myth in Karl Marx*, Cambridge 1961.
- Urbankowski, Bohdan, *Dostojewski: Dramat humanizmów*, Warszawa 1994.
- Valevičius, Andrius, *Lev Šestov and His Times. Encounters with Brandes, Tolstoj, Dostoevsky, Chekhov, Ibsen, Nietzsche and Husserl*, New York, Berlin etc. 1993.
- Valevičius, Andrius, "Shestov's Early Philosophical Development" i *Cahiers Léon Chestov, The Shestov Journal* 2, 1998.
- Van Goubergen, Martine, "Chestov en dialogue avec ses auteurs. Un approche bakhtinienne de Chestov" i *Cahiers de lémigration russe*, 3, Paris 1996, 106–108.
- Vattimo, Gianni, *Nietzsche – en introduktion*, Göteborg 1995.
- Vechi: sbornik statej ruskoj intelligencii* (Nikolaj Berdjaev, Sergej Bulgakov, Michail Geršenzon, Aleksandr Izgoev, B. Kistjakovskij, Pëtr Struve, Semën Frank), Sverdlovsk 1991.
- Vekhi: Landmarks: a collection of articles about the Russian intelligentsia*, Armonk, N. Y., 1994.
- Veresae, Vikentij V., *Živaja žizn'*, I., Moskva 1911.
- Vil'mont, Nikolaj N., *Dostoevskij i Šiller*, Moskva 1964.
- von Harnack, Adolf, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1909–1910.
- Wagndal, Per, *Gemenskapsproblemet hos Sören Kierkegaard*, (diss.), Lund 1954.
- Walicki, Andrzej, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000.
- Wilson, Edmund, "Uwagi o Tolstoju" i *Tolstoj w oczach krytyki światowej*, pod redakcją Henryka Krzeczковского, Warszawa 1972.
- Wodziński, Cezary, "Lew Szestow" i *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 1987.
- Wodziński, Cezary, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991.
- Wood, Allen W., "Alienation", *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, Volume I, London 1998.
- Wood, Angela, *Judendomen*, Stockholm 1999.
- Workowski, Adam, "Aktualność koncepcji autentyczności Sorena Kierkegarda" i *Aktualność Kierkegarda*, pod redakcją Antoniego Szweda, Kęty 2006.
- Wrede, Gösta, *Trons värld*, Stockholm 1983.
- Zen'kovskij, Vasilij V., *Istorija ruskoj filosofii*, Paris 1950.
- Öberg, Ingemar, *Bibelsyn och bibeltolkning hos Martin Luther*, Skellefteå 2002.

Internetkällor

- Bedzir, Natalia, *Lekcii po metodologii literaturovedčeskich issledovanij*, <http://natalia-bedzir.com/2013/12/11>
- Golubovič, I.I., *Jazyk "istorii žizni" i renessans biografičeskogo metoda*, <http://childcult.ruh.ru/article.html?id=60443>
- Kozyrev, Aleksej, <http://rg.ru/2016/02/15/aleksej-kozyrev-shestov-uchit-cheloveka-zhit-v-neizvestnosti.html>
- Kulagina, Anastasija, <http://www.dslib.net/russkaja-literatura/zhiznetvorcheskaja-koncepcija-i-principy-sozdanija-obraza-v-lirike-i-dramaturgii-n-s.html>
- Nordin, Svante, *Biografın som filosofihistorisk genre*, <http://www.SvanteNordinbiografinsomfilosofihistoriskgenre>
- Qvarfordt, Maria, *Biografisk psykologisk metod*, <https://prezi.com/yfkfzoc5guxs/biografisk-psykologisk-metod/>

