

## DOPUŠČANJE BITI POGOVOR Z DUŠANOM PIRJEVCEM\*

### Pred pogovorom

Ko sem se tistega januarskega popoldneva (1973) peljal k njemu v Tacen na pogovor o njegovi študiji »*Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*« (podaril mi je poseben zvezek te študije, še predno je izšel roman), mi je mahoma stopil pred oči nemajhen kontrast med sedanjim Pirjevcem, postavljalcem vprašanja o bogu, in bivšim partizanskim komisarjem in agitpropovcem Ahacom. Osebnim sem ga spoznal šele v letu 1964. Kakšen je bil prej in kaj je počel, vem le iz njegovih takratnih del in iz mnogih pripovedi, ki sem jih slišal o njem iz tistih časov, v katerih slovi kot tak in tak. Vprašal sem se, kako je mogoče, da ista osebnost združuje v sebi na prvi pogled očitno tako skrajno nasprotni stvari kot sta partizanski komisar in postavljalac vprašanja o bogu. No, seveda, vsak človek se pač z leti spreminja. Vendar ta misel me ni zadovoljila, saj namreč ne smem prezreti tega, da gre tu vendarle za eno in isto osebnost in da zanj obe omenjeni stvari nikakor nista kaj naključnega. Če bi šlo le za kake trenutne, naključne, docela epizodne reči, ki jih je življenje vsakega človeka polno, sploh ne bi bilo vredno govoriti o kakem osebnostno pomembnem kontrastu. Ampak za osebnost Dušana Pirjevca nikakor ni kaj epizodnega to, da je bil partizanski komisar, niti to, da je postavil vprašanje o bogu, saj je s tem vprašanjem prav tako zastavil svojo eksistenco. Razen tega: Pirjevec

\* Pričujoči tekst je odlomek iz obširnejše študije *Vprašanje umetnosti in estetike na prelomu sodobne epohe*. (Estetska in filozofska misel Dušana Pirjevca), ki jo je avtor napisal v okviru svojega dela na ISU.

97 ne le, da postavlja *vprašanje* o bogu, temveč daje na to vprašanje celo neki poseben pozitiven pritrilni odgovor, o katerem se zdi, da ga nikakor ne bi bilo mogoče označiti za ateističnega. Pri tem je treba upoštevati, da sta »partizanski komisar« in »postavljalac pritrjevalnega vprašanja o bogu« le skrajšani oznaki, ki nakazujeta dva očitno izključujoča se sklopa mnogih sovisnih reči, takorekoč dva — kot se zdi — docela različna in medsebojno nepomirljiva svetova. Prikazala sta se mi kot skrajna pola osebnosti Dušana Pirjevca. Odkar ga poznam, se nikoli ni odpovedal svojemu partizanstvu, svoji udeležbi v narodnoosvobodilnem in družbeno-revolucionarnem, komunističnem gibanju. Pa vendar je sedaj v interpretaciji Karamazovih kot vrhu in sintezi svojih študij o romanih, z vso resnostjo in eksistenčno zavzetostjo postavil vprašanje o bogu in dal na to vprašanje neki pritrilni odgovor. Se omenjeni dve komponenti osebnosti Dušana Pirjevca docela izključujeta ali pa je med njima morda vendarle kaka notranja zveza, le da ni kar na prvi pogled očitna? To vprašanje mi je odtlej naprej dalo pogosto misliti. Je dovoljeno trditi, da se oboje medsebojno izključuje, predno sem to zares premislil? Taka trditev namreč obenem že trdi, da je osebnost Dušana Pirjevca razklana, če ne že kar zmedena. Toda take trditve so navadno zelo cenene in prazne in lahko tudi krivične. Ničesar si tudi ne pojasnim, če pokličem na pomoč »dialektiko« in rečem, da je človeška osebnost dialektična enotnost protislovij in je pač tudi osebnost Dušana Pirjevca taka enotnost protislovij. Tak »odgovor« je zgolj umik pred vprašanjem v prazno dialektično meglo. Saj vendar še nikakor ni že odločeno, da je biti partizanski komisar in biti postavljalac vprašanja o bogu na način svojškega potrjevanja boga že *protislovje*, katerega enotnost naj bi bila osebnost Dušana Pirjevca. Pa vendar: za partizanskega komisarja in prepričanega dialektičnega in historičnega materialista, kar je Pirjevec takrat bil, je kakršno koli obnavljanje vprašanja o bogu v direktnem smislu ali celo ka-

kršno koli zatrjevanje boga ne le docela brez podlage in nesmiselno, temveč že kar reakcionarno, izguba ali izdaja revolucionarne, razredne, marksistične pozicije; ima torej izrecno negativni smisel. Če bi partizanskemu komisarju Ahacu kdo začel takole govoriti o bogu kot to berem v Pirjevčevi študiji o Karamazovih, bi se mu Ahac v najboljšem primeru rogal, verjetno pa bi ga nagnal proč, če ne bi bilo še kaj hujšega. Po drugi strani spet ni mogoče sprejeti kot golega dejstva pomisli, da je tak radikalen revolucionarni aktivist in komunist, kakršen je bil tudi Pirjevec — Ahac, zares vedel za celotni polni smisel komunistične revolucije, ki se je s svojo dejavnostjo udeleževal. Filozofska globina misli najbrž res ni bila prva odlika političnih komisarjev in gibanjskih ideologov. Prej bi lahko govorili o njihovi ideološki premočrtnosti, ki se dogmatičnosti svojega vztrajanja pri temeljnih postavkah lastne ideologije niso niti zavedali. Sam Pirjevec mi je pripovedoval tako o sebi in o svojih takratnih tovariših. Lastne temeljne postavke so imeli za samoumevne razvidne resnice, vsako načelno vprašanje o teh postavkah pa že za znak popuščanja kontrarevolucionarni ideologiji. To je sicer v času oborožene vstaje in revolucije razumljivo, nikakor pa ni samo na sebi nujno. Tako ostaja torej vseskozi vprašljivo, ali je na podlagi take površne ideološke miselnosti prikazani prevrat ali razcep Pirjevčeve osebnosti, namreč na tej podlagi prikazujoče se protislovje med partizanskim komisarjem in postavljalcem pritrjujočega vprašanja o bogu sploh zares in v bistvu protislovje in bistven prevrat. Natančneje rečeno: niti tega, kar je bil zase partizanski komisar Pirjevec — Ahac, niti tega, kar je bil zase Pirjevec kot postavljalec pritrjujočega vprašanja o bogu, ne morem vzeti kot relevantna dejstva pri odgovarjanju na vprašanja, ki so se mi sedaj zastavljala. Torej niti tega, da bi partizanski komisar Ahac zapodil proč od sebe postavljalca vprašanja o bogu na način Pirjevčeve študije o Karamazovih, niti tega, da in kako Pirjevec v sintezi svojih študij postavlja vprašanje o

99 bogu in transcendenci, ni mogoče vzeti za direkten dokaz o omenjenem protislovju ali razkolu ali bistvenem preobratu Pirjevčeve osebnosti. Po drugi strani pa seveda prav tako ni mogoče brez temeljitega premisleka trditi, da takega protislovja ali razkola ni, saj se nam — živečim v utečenih mnenjih — taka podoba kar sama vsiljuje. Slišali smo pa tudi že glasove pri nas, ki so kazali na ta Pirjevčev »preobrat« in »odpad«. Potemtakem naznačeno vprašanje o osebnosti Dušana Pirjevca nikakor ni kako poljubno vprašanje o njem, saj se nedvomno tiče bistvenih razsežnosti te osebnosti.

Toda že se javlja mnogo tehtnejše vprašanje in pomislek. Gre pri prej orisanem vprašanju res samo za osebnost Dušana Pirjevca? Je domnevni spor in protislovje med tisto stvarjo, ki jo nakažujem z besedama »partizanski komisar«, in tisto stvarjo, ki jo nakažujem z besedami »postavljalec pritrjujočega vprašanja o bogu«, zgolj nekaj, kar se tiče le osebnosti Dušana Pirjevca in je torej nekaj subjektivnega in individualno psihološkega? Videti je, da gre tu prej za dva izključujoča se svetova, za dva medsebojno nepomirljiva svetovno-zgodovinska sklopa, oz. za dva zelo različna in vseobsežna načina epohalnega bivanja, ki se prikazuje eden kot napreden, revolucionaren, drugi pa kot nazadnjaški in reakcionaren. Pirjevčeva osebnost se prikazuje kot protislovna tedaj le po svoji razpetosti med omenjena dva medsebojno nepomirljiva svetovno-zgodovinska sklopa ali vseobsežna načina bivanja, če sta ta dva zares v protislovju. Če tako gledam, je seveda očitno, da osebnosti tu ne pojmujem v psihološkem, temveč v zgodovinskem smislu. Vendar pomembnejše od vprašanja, kako pojmujem osebnost, je sedaj vprašanje določnejše, označbe omenjenih dveh svetovno-zgodovinskih sklopov. Sežeto in naravnost rečeno gre na eni strani za komunistično revolucijo in komunizem, na drugi strani pa za božje kraljestvo na zemlji. Prvo je samovladanje in torej svoboda človeštva, je trostransko, zemeljsko, temelji na človeku in je zato utemeljeno antropološko (v

100 bitvenem smislu besede). Drugo se kaže kot »vlastanje boga«, temelji na bogu kot transcendenci, je torej utemeljeno teološko. Družbeno-zgodovinsko realno gledano pomeni to teokracijo, ki jo praktično izvajajo »božji zastopniki na zemlji« — torej duhovščina in njena institucija: cerkev. Kar naenkrat sem se, sledeč tej misli, znašel tam in v tistem, kar so znani komunistični interpreti očitali Dostojevskemu, posebej še njegovemu romanu »Bratje Karamazovi«.

Kam me je zapeljal ta premislek? Je problem, ki sem se ga sedaj dotaknil, po svoji veličini in obsegu sploh še v kakem dojemljivem sorazmerju z osebnostjo Dušana Pirjevca? Je res treba, je sploh upravičeno ob nekem vprašanju v zvezi z osebnostjo Dušana Pirjevca postavljati taka svetovno-zgodovinsko razsežna vprašanja epohalno-modernega bivanja in evropskega »duha«? Vendar ali je mogoče osebnost Dušana Pirjevca razumeti brez ozira na ta vprašanja, še posebej če pomislim na njegovo interpretacijo »Bratov Karamazovih«?

Toda ali nisem pri vsem dosedanem razmišljanju nasedel nekakšni perspektivni zmoti? Tukaj namreč postavljam partizanskega komisarja in postavljalca vprašanja o bogu v nekakšen odnos, kakor da se oboje godi na isti ravnini. Vendar biti partizanski komisar, t. j. praktični revolucionar, se pravi biti revolucionarni aktivist. Biti postavljalec vprašanja o bogu pa se navadno pravi zgolj misliti, biti dejavnosti in svetu odmaknjen kontemplativec. In res so Pirjevcu nazadnje očitali umik v kontemplativnost. Razlika med družbeno-revolucionarnim aktivizmom in kontemplativizmom »čiste teorije« se zdi pri tem brez nadaljnega že kar samoumevno jasna. Pa ni! Zato tudi ni gotovo, če se oboje res razhaja, kakor se navadno zdi. Razen tega: ali je že bilo kje dognano, da je stvar Pirjevčevega vprašanja o bogu, namreč svet dejavne ljubezni, kakor ga je razvil interpretirajoč »Karamazove«, zgolj nekaj kontemplativnega? Je treba misel, ki tak svet naprej misli, zato že imeti za kontemplacijo? Ali ni tedaj treba tudi Marxovo

101 misel, ki naprej misli komunistično revolucijo, imeti za kontemplacijo? Prej je res narobe. Kljub do kraja oguljenemu vsakdanjemu nasprotnemu mnenju je res to, da je vsako pristno epohalno-zgodovinsko *mišljenje*, t. j. filozofija, ki to ime zares zasluži, znotraj evropskega človeštva zbrana in *koncentrirana dejavnost*, ki v vsakem oziru *predhodi* vsakemu vnanjemu smiselnemu aktivizmu in ga *presega*; *predhodi* in *presega* tudi po svoji svojski revolucionarnosti, saj brez vsakega mišljenja tudi ne more biti nobenega vnanjega osmišljenega revolucionarnega aktivizma. Seveda se pristno epohalno-zgodovinsko mišljenje subtilno razlikuje tako od akademskega teoretiziranja kakor tudi od ideologije, četudi bi bila to revolucionarno-delovanjska ideologija.

Torej Pirjavec kot postavljalec pritrjujočega vprašanja o bogu ni postal kontemplativec, temveč je s tem šele prevzel nase ono izvornjšo in pravo, koncentrirano dejavnost, ki je obenem revolucionarna in za katero je takorekoč založil svojo eksistenco? Tega brez temeljitega premisleka ne morem trditi. Kajpak, tudi ne kar zavreči. Razen tega sem sedaj že s samo zastavitvijo teh vprašanj opustil vsak ozir na plitke vsakdanjostne rabe besed »aktivnost« in »kontemplacija«.

Toda pravzaprav mi sedaj ne gre za osebnost Dušana Pirjevca. V prvi vrsti mi gre za najgloblja duhovna vprašanja, za najgloblja vprašanja človeškega bivanja in za možnost, kaj zavezujočega reči in misliti o teh vprašanih mimo sodobne znanosti, če uporabim sedaj Pirjevčev izraz. Spričo takih vprašanj morajo osebnosti konkretnih oseb odstopiti. Treba je z največjo odločnostjo zavrnilo tisto, v moderni epohi nastalo in še danes razširjeno maniro, ki skuša teoretične probleme, oz. natančneje rečeno, *mišljenje stvari* zvajati na ali izvajati iz posebnosti konkretne osebnosti kot avtorja teh teoretičnih problemov oz. misli. Taka manira se sploh ne ozira na misli, ker o vsem že vse bolje od samega avtorja ve, katerega njegovega posebnega žulja izraz da so te in te teorije oz. misli. Seveda

bi bilo nesmiselno zanikati zvezo med osebnostjo 102 103 in njenim mišljenjem; saj je to mišljenje že samo določena poteza te osebnosti. Vendar z ugotovitvijo take zveze ni še prav nič rečeno o mišljenju te osebnosti ali teorijah, ki jih je razvila. In ne le, da ni mogoče misli kake osebnosti razlagati iz te osebnosti, temveč je prej narobe: osebnost treba razumeti iz njenega »brezosebnega« mišljenja človeških zadev. Podobno, kakor o tem sprejrnjenem »personalizmu« je mogoče reči tudi o »sociologizmu« ali »ekonomizmu« v odnosu do mišljenja.

Če sem torej tu omenil neke posebne sestavine Pirjevčeve osebnosti, tedaj prav gotovo ne s kakim takim »eksplanatornim« namenom.

Premišljujoč naznačena vprašanja, ki jim še nisem znal poiskati ustreznih odgovorov, saj so mi manjkali premisleki še nekaterih fundamentalnih vprašanj, sem se znašel v Pirjevčevi hiši v Tacnu. Po običajnih uvodnih formalnostih takšnih obiskov sva prešla k dogovorjenemu pogovoru, katerega del sedaj navajam.

### Del pogovora

U Sedaj bi prešel k neki drugi stvari, ki me še prav posebej zanima. V svoji študiji o Karamazovih ste razvili misel o dopuščanju biti, ki se pojavlja že v prejšnjih vaših študijah. Če se ne motim, je ta misel prvič prišla do izraza v študiji o Cankarjevih Hlapcih.

P Pri Interpretaciji Hlapcev sem res prvič skušal nekoliko podrobneje razviti to misel. Vendar sem zadel na to misel že prej, namreč z interpretacijo Nielsa Lyhneja.

U Ste našli sled za to misel pri samem Jacobsenu?

P Ja. Jacobsen me je napotil k tej misli, ko je z uprizoritvijo zloma svojega junaka Nielsa

Lyhneja pokazal, da človek ne more več suvereno posegati v svet in je s tem v zvezi formuliral misel, ki pravi: pustiti, naj se življenje oblikuje po lastnih zakonih.

U Res je. Spominjam se sedaj, da ste na koncu študije o Jacobsenovem Nielsu Lyhneju govorili o tem. Spominjam se tudi, da sem že takrat imel to misel za vrhunec tiste študije.

P Ta misel se me je takrat nekako kar prijala in razumel sem jo kot vrnitev k biti; pustiti, da vse je; razumeti, da vsaka stvar najprej je.

U Očitno razumete to, da vsaka stvar najprej je, predno je kaj določnega in za to ali ono rabo itd., v smislu Sartrove teze o prednosti eksistence pred esenco.

P Brez dvoma je, tako gledano, ta teza Sartrova. Vendar mislim, da Sartre ni pokazal tistega, glede na kar dobi eksistenca mahoma tako prednost. To je izkušnja nič v grozi in izkušnja tega, da človek je v smislu biti-za-smrt. Zato Sartre tudi nikoli ni prišel do misli o dopuščanju biti.

U Gre tedaj za kombinacijo Sartrove in Heideggerjeve misli?

P Pravzaprav ne za kombinacijo, če oboje v taki povezanosti najde interpretacija v samem romanu.

U Torej je treba reči, da je celota vaše misli o dopuščanju biti neločljiva sovisnost dopuščanja biti na ozadju nič in smrti in da ste se s to mislijo srečali na koncu interpretacije Jacobse-novega Nielsa Lyhneja?

P Seveda! Od takrat me je ta misel nenehno spremljala in se razraščala v več smereh.

- U V prejšnjih študijah, namreč pred Nielsom 104 105 P Res je, da ima literarna interpretacija svoje Lyhnejem, te misli torej še ni? meje, ki ne dopuščajo sistematičnega filozofskega izvajanja. S to težavo sem se pri svojih študijah nenehno soočal. Po drugi strani pa vam tudi sam priznam, da bi danes tiste filozofske premisleke zastavil drugače.
- P Ne. Vendar, če sedaj gledam nazaj, se mi prejšnje študije kažejo kot nekakšna pot, po kateri sem takorekoč moral prej ali slej zadeti na to svojo misel. V mislih imam sedaj predvsem interpretacijo Kafkovega Gradu.
- U Če se prav spominjam, je bila glavna misel, ki ste jo tam razvijali, epohalna razlika in nasprotje med bistvom in bitjo, oz. med smislom in bitjo. Rekel bi, da ste poskušali tam prav Sartrovo tezo o prednosti eksistence pred esenco premisliti v njeni zgodovinski razsežnosti. Ponekod je v tej študiji mogoče razločno zaslutiti zveze z našo narodnoosvobodilno vojno in revolucijo.
- P Najbrž imate prav. Moja poglobljena interpretativna misel v interpretaciji Kafkovega Gradu je, da je Kafkov Grad razkritje vprašljivosti identifikacije bistva in biti in s tem vprašljivosti akcije kot povratka k biti. Uničevalno nasilje revolucionarne akcije, ki skuša vzpostaviti in uresničiti smisel sveta, je nasprotje dopuščanja biti, ni re-evolucija biti. Prav razvitje konca identifikacije bistva oz. smisla in biti, ki ga kaže po svoje tudi Niels Lyhne, je odprlo možnost misli o dopuščanju biti.
- U Priznam, da filozofska izvedba te razlike med bitjo in bistvom, trditev prednosti biti pred bistvom oz. smislom, namreč to, da bivajoče najprej in predvsem je ipd., kakor tudi filozofska izvedba teze o (epohalnem) koncu identifikacije biti in bistva v vaši študiji o Kafkovem Gradu in drugod (npr. v študiji o Vidcu) zame ni močna stran vaših študij. To težavo zvajam na okvir literarne interpretacije, kjer je potem ta filozofska izvedba sama postala kar nekam »zgolj literarna«. S tem seveda ne zavračam same teze.
- U Naj se vrnem k začetni temi. Katere so torej tiste študije, kjer razvijete svojo misel o dopuščanju biti? Če upoštevam, kar sva rekla doslej, ostanejo Hlapci, Lucien Leuwen, Don Kihot in Karamazovi.
- P Tako je. V vsaki od teh štirih študij so — pač glede na sam roman in njegovo vsebino — med drugim razvite tudi razsežnosti misli o dopuščanju biti.
- U Te štiri študije se že po svojem mnogo večjem obsegu ločijo od ostalih vaših študij. Zdi se mi, da to že samo po sebi nakazuje tudi njihovo večjo tehtnost. Mene so pritegnile mnogo bolj od ostalih vaših študij.
- P V tem vam moram pritrditi. Literarna dela, ki jih v teh študijah interpretiram, v resnici vsebujejo nekaj, kar je nekako v sozvočju z mislijo, ki sem se ji posvečal, ki me je vznemirjala. To je nekaj, kar je še vedno usodno za nas, za našo zgodovino. Prav zato so me ta dela tudi tako zaposlovala.
- U To je pravzaprav čudno, če pomislim, iz kako različnih časov in krajev prihajajo ta literarna dela, namreč Jacobsenov Niels Lyhne, Cankarjevi Hlapci, Stendhalov Lucien Leuwen, Cervantesov Don Kihot in Dostojevskega Karamazovi. Kaj bi tu moglo biti skupnega?
- P Navsezadnje pa to tudi ni tako čudno, če vidimo, da gre za enoten notranji razvoj evropskega romana kot literarne zvrsti in da smo danes nekako na koncu tega razvoja.

- U Res je, da je tako zastavljeni problem evropskega romana tista — rekel bi literarno komparativistična — tema, ki je takorekoč rdeča nit vseh vaših študij. Vendar tej vaši tezi ne morem slediti. Morda se bova v teku nadaljnega pogovora k temu vprašanju še vrnila. Zdaj bi vas rad vprašal, katera je tista misel, ki ste prej o nji rekli, da vas je vznemirjala? Ali je to misel o epohalnem koncu evropskega subjektivizma in nihilizma in z njo sovisna misel o dopuščanju biti?
- P Seveda, to je tisto, za kar mi zares gre. Vznemirja in priteguje me kot upanje. Da se nam je namreč to odkrilo, pokazalo, da je to zares v naši zgodovinski skušnji — namreč ta vrnitev biti — sredi nihilizma razkrajajoče se metafizike in njene zgodovine, to je zares nekaj usodnega za nas. Ne kakšna bit sama na sebi, temveč *dopuščanje biti* je odločilno, pustiti bivajočemu biti.
- U Če prav vidim, vaš izrecen poudarek na dopuščanju biti nakazuje, da se vam prav to dopuščanje biti kaže kot tisto, kar v svojem prihodu prinaša neko navzven še neočitno spremembo naše zgodovine, kar zarisuje epohalni prelom, prevrat znotraj nihilizma moderne epohe svetovne zgodovine. Pri tem se vam to dopuščanje biti pokaže kot novo življenje. V interpretaciji Cankarjevih Hlapcev ste svojo misel o dopuščanju biti razvili skozi Cankarjevo formulacijo novega življenja, v katerega na koncu stopata Jerman in Lojzka in ki ga Hvastja pravzaprav že živi.
- P Res je. Temu novemu življenju v Cankarjevih Hlapcih nekako ustreza tudi opis spreobrnitve Don Kihota, ki na koncu postane samo še Alonso Kihano Dobri. Kot Don Kihot je napadal in ubijal, je bil slep in nor v svoji akciji spreminjanja sveta in realizacije smisla.
- 106 107 U V študiji o Lucienu Leuvenu se vaša misel o dopuščanju biti prikazuje skozi vašo interpretacijo Stendhalovih opisov Lucienove matere in doma, predvsem pa skozi interpretacijo tiste svojske ljubeznivosti, ugodja in zabave, ki jih opisuje Stendhal v zvezi z Lucienovo materjo in domom. Vašo interpretacijo te svojske ljubeznivosti — *amabilité* — štejem med vaše najboljše stvari.
- P Včasih človek premišljajoč zadene na kakšno reč, ki ji dotlej ni posvečal posebne pozornosti, potem pa se mu nenadoma razodene v popolnoma nepričakovani luči in sijaju. Tako sem zadel tudi na to Stendhalovo *amabilité*. Vendar ta ljubeznivost in vse, kar je z njo tam v zvezi, nastopa v romanu le kot odsotno, le v Lucienovem spominu na mater in njen dom.
- U Pa vendar kaže ta spomin na možnost popolnoma drugačnega življenja, kot pa ga Lucien sedaj dejansko živi.
- P Saj ravno zato me je ta stvar tudi tako pritegnila, je nenadoma tako zasijala. Vendar, če že govoriva o tem, je to novo življenje najbolj razvito v študiji o Karamazovih.
- U Mislite na interpretacijo dopuščanja biti kot dejavne ljubezni in raja na zemlji?
- P Ja. Tu gre za popolnoma drugačno življenje.
- U To se pravi, da se dopuščanje biti zgodi kot vse zajemajoč prevrat v človeškem življenju in da vi v svojih študijah mislite ta prihod dopuščanja biti kot epohalno-zgodovinski dogodek, katerega možnost se v našem času začenja naznanjati. To razumete kot pravo revolucijo v smislu revolucije biti. Z drugimi besedami: naznanja se neki prevrat v samem nihilizmu kot zgodovini,

v kateri je bit sama ničeva. Je s to formulacijo 109 109 U zasedeto tisto, za kar vam v vaših študijah gre?

P Popolnoma.

U In to so res v prvi vrsti tiste študije, v katerih razvijate misel o dopuščanju biti. Rekla sva, da so to študije o Hlapcih, o Lucienu Leuwenu, o Don Kihotu in o Karamazovih. Od teh je gotovo najpomembnejša študija o Karamazovih. V nji vidim takorekoč sintezo vašega dosedanjega mišljenja, kjer strnete vse svoje dotedanje vpoglede v bistvo nihilizma in najdoločneje razvijete misel o dopuščanju biti kot dejavni ljubezni.

P Res so se mi tu te stvari nekako strnile, še posebej tiste iz interpretacij Nielsa Lyhneja, Hlapcev, Luciena Leuwena in Don Kihota. Zato me je interpretacija Karamazovih tudi tako dolgo zaposlovala, saj sem jo pisal skoraj dve leti. Vendar mislim, da ima študija o Karamazovih tako mesto le zaradi skoraj neprimerljive grandioznosti in takorekoč nezmanjšane aktualnosti tega Dostojevskijevega dela.

U Z izjemo omenjenih ste v drugih svojih študijah opisovali predvsem usodo nihilističnega človeka, t. j. usodo človeka moderne epohe zgodovine, morda celo usodo človeka novega veka evropske zgodovine, namreč človeka, ki se vzpostavlja kot subjekt. Opisovali ste, sledeč literarnim tekstom, nemožnost človeka subjekta, nemožnost in zlom človeka moči in svet-spreminjajoče akcije, kar se vam je prikazovalo skozi padce in zlome junakov evropskih romanov. Prikazovali ste, skratka, konec metafizike in nji pripadajoče zgodovine z opisovanjem načinov dogajanja tega konca, t. j. načinov vsladanja nihilizma.

P To je seveda res, vendar opisujem metafizični svet oz. nihilizem in njegovo dovršitev tudi v tistih študijah, ki jih vi posebej omenjate.

U Vsekakor, morda še bolj določno! Le da v ostalih vaših študijah še ne prihaja do besede tisto, kar se znotraj tako prikazanega dogajanja konca nihilizma nakazuje oz. naznanja kot prihodna možnost novega življenja, kot — recimo tako — postmetafizični svet, t. j. kot zgodovina, v kateri bit ne bo več ničeva.

P No ja, seveda. Nedvomno pa je to odvisno od vsebine tistih literarnih del samih, ki jih interpretiram. Študije, ki sva jih posebej omenila, so interpretacije takih literarnih del, ki po svoji bistveni vsebini nakazujejo nekaj, kar je v metafiziki ostajalo skrito in kar so tudi metafizično utemeljene interpretacije teh del doslej prezrle.

U Prav gotovo je to odvisno od vsebine samih literarnih del, ki ste jih interpretirali. Saj npr. v študijah o Kraljevski poti, o Nevarnih razmerjih ali o Vidcu svoje misli o dopuščanju biti ne le, da niste razvijali, temveč je niti ne omenjate, čeprav so te študije nastale v času, ko ste drugod že razvijali to svojo misel.

P To je seveda res. Vendar ne vidim, kam me sedaj pravzaprav peljete.

U Poskušam zakoličiti temo, o kateri bi pred vsem drugim rad z vami govoril.

P Po vaših pripravah sodeč se mi zdi, da ta pogovor zame ne bo prav lahek.

U Menda velja za nas vse, da nam taki pogovori niso lahki. »Težke so težke te gobice / težke v božjo mater«, pravi Šalamun v Pokru.

Poglejte, v vaših študijah se prepletajo mnoge teme. Tako npr. v skoraj vsaki študiji obravnavate nekatere dotedanje interprete oz. njihove interpretacije dotičnih literarnih del. Skozi vse

110 svoje študije razvijate neko posebno teorijo evropskega romana kot literarne zvrsti. V mnogih svojih študijah se dotikate nekaterih filozofskih teorij umetnosti in posebej literature od Platona do danes. Te tri teme sestavljajo takorekoč literarno komparativistično tematiko vaših študij.

P Seveda, saj sem vendar poklicni komparativist in profesor na katedri za komparativistiko.

U Vidim vaš smeh. Meni se zdi to le bolj davek, ki ga morate plačevati tej visoki znanstveni instituciji. Zame je bila ta tematika v vaših študijah najmanj zanimiva, čeprav marsikaj osvetli. Eksistenčno se nič kaj dosti ne tičejo človeka vprašanja kakor npr.: ali je kako literarno delo roman ali pa kaj drugega, kaj je to roman in kakšen je njegov razvoj in podobne reči.

P Take stvari nas res ne zavezujejo usodno, vendar pa se mi zdijo kot priprava potrebne, kakor je potrebno na podoben način tudi neko literarno historično znanje.

U O tem ni dvoma, če se le s tem ne zadovoljimo, spreminjajoč tako sredstvo v cilj. Vendar, naj nadaljujem. Posebna tema v nekaterih vaših študijah je odnos med umetniško literaturo in metafiziko oz. filozofijo. Dalje je najbrž najbolj izrazita tema v vaših študijah prikazovanje evropskega novoveškega in modernega subjektivizma in aktivizma v smislu revolucionarnega poseganja v svet, kakor se to kaže v evropski novoveški literaturi, predvsem v tako imenovanem romanu. Prgnantno rečeno: najbolj izrazita tema vaših študij je interpretativni prikaz nihilizma, kakor je uprizorjen v literarnih tekstih. Nihilizma kot zgodovine, v kateri je bit ničeva, ne pa kot kake moralne pokvarjenosti ali zgolj kakih zanesenjaških teorij.

111 P Popolnoma se strinjam s tem, kar pravite. Ta nihilizem prikazujem obenem v njegovem koncu, dokončanosti, dovršenosti, ki leži na moderni znanosti, tehniki in znanstveno-tehnični, industrijski proizvodnji in nji ustrezni družbeni organizaciji. Vendar o stvareh, ki jih sedaj omenjate, ni mogoče reči, da niso usodne, da ne zadevajo tudi še današnjega in prav današnjega človeka eksistenčno.

U Tega tudi ne trdim. Res pa je, da gre pri vsem tem za prikaz dosedanjega in obstoječega, uveljavljenega in vladajočega, takorekoč za svetovni epohalno zgodovinski način človekovega bivanja, ki se v vaših interpretacijah prikazuje kot ogrožujoč za človeka, za samo človekost človeka. Pri tem je treba posebej poudariti to, kar je v vaših študijah manj očitno, neizrecno zraven. Sedaj omenjeno tematiko vedno mislite, izhajajoč pri tem iz izkušnje slovenske zgodovine, iz izkušnje narodnoosvobodilne vojne in revolucije in iz izkušenj povojnega časa. Če prisluhnem vašim študijam, tega glasu v njih ne morem preslišati. Vprašanje usode Slovencev v epohi nihilizma kot zgodovini, v kateri je bit ničeva, je najbrž pravi motiv vaših interpretacij, ki jih žene čez ozke okvire literarno komparativne znanosti in čez okvir uvodnih študij za »sto romanov«.

P Res je. Ampak, veste, včasih imam vtis, da so Slovenci za to stvar popolnoma gluhi. Tako gluhi, da človek postane kar malodušen. Ampak razvijte sedaj svojo misel do konca.

U Govorim o temah, ki se prepletajo skozi vaše študije. V zvezi s prej omenjeno tematiko vpletate v svoje študije filozofske izvedbe tez o subjektu, o biti, o niču, o prednosti biti pred bistvom oz. smislom ipd., o katerih pa sem vam že prej omenil, da se mi zdijo le bolj »zgolj literarne«, ker se pač omejujejo na okvir interpre-

ska izvajanja spet posebna tematika vaših študij. No in nazadnje naj omenim kompleksno temo, ki se mi zdi najbolj pomembna in ki jo označujem tu na kratko kot misel o dopuščanju biti.

P In zakaj se vam zdi ta najbolj pomembna?

U Če je res, da gre pri vaši najizrazitejši temi, namreč prikazovanju nihilizma v njegovih različnih načinih, kakor je pač uprizorjen v samih dotičnih romanih, pravzaprav za prikazovanje obstoječega in vladajočega, namreč zgodovine, v kateri je bit ničeva, potem prihaja z mislijo o dopuščanju biti do besede nekaj, kar se naznanja kot možnost preobrata, kot nekaj drugega, drugačnega, novega; v prisposodbi rečeno kot novo življenje. Zato se mi zdi to najbolj pomembno. Ta misel o dopuščanju biti, kakor ste jo razvili v omenjenih štirih najboljšejših svojih študijah, je v vašem delu najbolj svojska in vaša. Kako je z nihilizmom, tj. s subjektivizmom, aktivizmom, voljo do moči, z ogroženostjo človeškosti človeka v vsem tem ipd., to namreč najdemo tudi pri drugih avtorjih. Vaše je pri tem to, da ste bistvo tega nihilizma prikazali skozi interpretacijo evropskih romanov. Toda misli o dopuščanju biti, namreč kakor jo vi razvijate, pri drugih avtorjih nisem zasledil. Zato je to tista tema, o kateri želim z vami predvsem drugim govoriti.

P Nekako sem v zadregi. Saj vendar oba veva, da pri takih vprašanjih osebna originalnost nič ne pomeni. Razen tega sem sam šele pri začetkih.

U Ne, ne! Nikakor mi ne gre za to, da bi izpostavil tu kak vaš »originalni donesek« in se vam s tem klanjal. Gre mi za tematično stvar samo, saj ta, po mojem občutku, še zdaleč ni izjasnjena. Nisem namreč prepričan, da je mogoče vašo

misel o dopuščanju biti kar tebi nič meni nič zvesti pod Heideggerjevo mišljenje biti. Tudi ne spadam med tiste duhovno omejene ljudi, ki — namesto da bi mislili — preštrevajo besede in jih imajo za stvari, tako da vsako govorjenje o biti že imajo za hajdegerjanstvo; in ko to na podlagi golih besed »dokažejo«, se jim zdi, da so že vse opravili. Prav tako neplodno se mi tudi vidi dokazovanje, da vi ne mislite po Heideggerjevo, čeprav uporabljate Heideggerjeve besede. Zakaj prvo vprašanje zame je, kaj pravzaprav je tisto, kar vi mislite s svojo mislijo o dopuščanju biti, brez ozira na to, kakšni so že utečeni zunanji videzi in mnenja o tem. Zato me sedaj najprej zanima, ali prav gledam na te stvari, ali se vam zdi pot, ki sem jo doslej naznačil, primerna vaši misli?

P V glavnem se z vami strinjam. Vendar mislim, da je treba pojasniti še nekatere reči. Tako npr. imam občutek, da ste — naštevajoč glavne teme mojih študij — nekako preveč ločili temo prikazovanja nihilizma kot obstoječega in vladajočega, oz. kot zgodovine, v kateri je bit ničeva, od teme dopuščanja biti. To dvojje si namreč najtesneje sopripada: konec metafizike in nihilizma v njuni dovršitvi in nakazujoča se možnost prevrata.

U Prav gotovo. Oboje je neločljivo v edinstvenosti naše zgodovine. Govoril sem le o tematičnem razlikovanju.

P To je seveda možno, celo neogibno. Po drugi strani, ko omenjate, da je prikazovanje nihilizma prikazovanje dosedanjega in obstoječega in vladajočega, medtem ko misel o dopuščanju biti nakazuje možnost prevrata in s tem prihodnost »novega življenja«, to lahko spet pelje k ne docela ustreznemu razumevanju. Mislim namreč na tole. Nihilizem vlada brezpogojno le v prikritosti svojega bistva, tako da ta samoprikri-

tost pripada temu bistvu nihilizma. Razkrivanje te prikritosti in prikazovanje bistva nihilizma zato samo že nakazuje oni prevrat znotraj nihilizma. Prevrat v tem nihilizmu kot zgodovini, v kateri je bit ničeva, se zato ne nakazuje samo iz dopuščanja biti kot prihodnjega sveta dejavne ljubezni.

U Nedvomno. Vaše opozorilo se mi zdi zelo pomembno. To je v najožji zvezi s prej rečeno sopripadnostjo prikazovanja nihilizma in misli o dopuščanju biti. Vendar ni mogoče prezreti tega, da se bistvo nihilizma, če ga ne razumemo metafizično ali celo zgolj moralčno, pokaže samo iz ozira na bit; in kakor se prikaže bit tako se temu ustrezno prikazuje tudi bistvo nihilizma. To je nekaj samo na sebi varljivega v tej stvari sami. Kako in kod pa se kaže bit, to nikakor ni niti samoumevno niti ni zlahka odgovorljivo. V vaših študijah se bit kaže iz dopuščanja biti v smislu dejavne ljubezni (lahko bi rekli tudi: ljubeznivosti, amabilité, kakor ste jo interpretirali v študiji o Lucienu Leuwenu).

P Bit se kaže spričo razkrivanja ničā v grozi in smrti.

U Seveda, vendar nič ni kaka lastna entiteta, takorekoč neodvisna variabla, kot bi rekli sociologi, temveč pripada biti in se tudi sam odpre le v kraju biti. Tako da nihilizem kot zgodovina, v kateri je bit ničeva, pomeni obenem tudi ničevost samega ničā. In prav iz ozira na vaše študije, predvsem mislim sedaj na študijo o Karamazovih, moram reči, da izkušnja groze in izkušnja pristnosti lastne smrti pripadata ravno dopuščanju biti, dejavni ljubezni.

P Pravkar sva zadela na nekaj zame docela nepričakovanega. V vsem tem, kar ste povedali, slutim težaven problem, veliko vprašanje. Am-

115 pak na kaj mislite, ko pravite, da se nič odpre le v kraju biti?

U Na pogled nekaj kar se da preprostega. Da bi se odprl nič, mora človek biti. Vse je na tem, kaj razumemo s tem »biti človek«, ki se zdi nekaj tako samoumevnega.

P Marija, kakšne težave! K temu se bova še vračala. Pojasniti morava namreč še nekaj reči v zvezi z vašim prejšnjim vprašanjem. Ko ste naštevali teme, ki se prepletajo skozi moje študije, me je nekako presenetilo, da mnogih, ne ravno postranskih, niste omenili. Saj so npr. bit, nič, življenje, smrt, resnica, človek, bog itd. prav gotovo teme, ki se vlečejo skozi moje študije. Vprašanje o bogu je celo v naslovu moje najobširnejše študije.

U Res je. Če bi tako gledali, bi bilo tem za cel koš. Gola historično komparativna metoda izpostavi temo o biti, nato temo o bogu itd. Kako naj s takim brez-miselnim postopkom ugotovimo, da pri vas npr. bit in bog imenujeta isto stvar in kako naj tako dojamemo, kaj je ta ista stvar? Bit, nič, življenje, smrt, resnica, bistvo človeka, bog itd., vse to leži v vaših študijah na dopuščanju biti kot dejavni ljubezni. Šele dopuščanje biti ali dejavna ljubezen izpostavlja človeku vse ono, da sploh zanj pristno biva in kako oz. kot kaj biva. Vaša študija o Karamazovih kaže, da je človek, ki biva docela brez ali zunaj tega odnosa, namreč zunaj dopuščanja biti ali dejavne ljubezni, nihilistični človek, t. j. brezpogojni in predvsem brezdistančni posvojenec zgodovine, v kateri je bit ničeva. Tudi to torej, kaj je nihilizem, se v vaši študiji načelno določa oz. prikazuje iz dopuščanja biti kot dejavne ljubezni. Torej ne iz ozira na branje Nietzscheja ali Heideggerja ali Marxa in drugih, temveč v prvi vrsti iz vaše misli o dopuščanju biti kot dejavni ljubezni je treba dojeti, kaj je v vaših tekstih

- mišljeno z nihilizmom in vsemi ostalimi stvarmi, 116 117 na kratko rečeno tale: dopuščanje biti je dejavna ljubezen.
- P Samo da tega ne smemo razumeti kot nekakšno redukcijo vsega na dopuščanje biti ali dejavno ljubezen, kakor da je ta kak princip.
- U Seveda tu ne gre za káko redukcijo. Dopuščanje biti, kakor je prikazano v vaših študijah, kot dejavna ljubezen, je svojski človekov odnos ali razmerje, kakor pravite v študiji o Karamazovih, do vsega in vsakega. Zajema torej vse, kar je, s čimer se človek srečuje, kar ga zadeva. Tega torej ni mogoče zvajati ali reducirati na dopuščanje biti kot tak odnos.
- P Že, seveda. Vendar sedaj ste govorili o bivajočem. Bit, nič, življenje, smrt, bog in take reči pa niso nič bivajočega. To ponavljam kar naprej.
- U Če prav razumem, pomeni to: dopuščanje biti (dejavna ljubezen) kot odnos do bivajočega ni na enak način rekljivo tudi o biti, nič, življenju, smrti, bogu ipd., saj vse táko, ni nič bivajočega.
- P Kako to mislite?
- U Tako: ali lahko govorimo o dopuščanju biti tudi kot odnosu do biti itd., ki — kot pravite — ni nič bivajočega? S tem sva namreč zadela na tole čudno vprašanje: kakšen je »odnos« med dopuščanjem in bitjo v tem dopuščanju biti? Kako misliti to dopuščanje in kako misliti to bit in kako misliti to njuno sestavljenost, skupnost? Še posebno, če bit, po vaši besedi, ni nič bivajočega.
- P Ja, moj odgovor, ki sem ga razvil, kolikor mi je to bilo mogoče v interpretaciji Karamazovih, je
- U Ko bi le ta odgovor ne peljal k težavam! Dejavna ljubezen je dejavnost ljubezni, t. j. izkazovanja ljubezni. Na kaj mislite s to ljubeznijo?
- P Ljubezen je tu mišljena kot potrjevanje, varovanje, omogočanje biti bivajočega ali bivajočega v biti; skratka: je dopuščanje biti bivajočega.
- P Potemtakem je le to dopuščanje biti ali dejavna ljubezen odnos ali razmerje do bivajočega, kakor izrecno pravite v interpretaciji Karamazovih. To pa je mogoče razumeti na mnogo načinov.
- P Kateri so ti načini? Mi lahko katerega poveste?
- U Lahko poskusim. Tako bi npr. v času, ko nam pri nas spet enkrat z vseh strani mogočno izpirajo možgane z detergenti zoper liberalizem, lahko vstala »razlaga«, ki bi v vaši misli o dopuščanju biti »videla« zgolj obnovo liberalizma, novo preobleko za stari »laissez faire, laissez passer« itd., vas pa proglasila za ta hauptideologija tega liberalizma, o katerem pri nas vsi vedo, da je vsaka njegova dlačica kontrarevolucionarna.
- P Ha, ha, ha, ha...! Ta je pa dobra, orka maloral! Kaj bi pa drugega od zdaj že klasične slovenske pameti tudi lahko pričakoval!
- U To je brez dvoma smešno, vendar ni samo smešno. Ne misliti in samo napadati druge, je mnogim pri nas žegnana pot v nebesa.
- P Seveda! Takih se nikoli ne zmanjka. Vendar se ta gonja zoper liberalizem spet odvija brez vsake pameti. Spet enkrat so z umazano vodo vred zlili še otroka v kloako. Te naše kampanje so nekaj obupnega.

- U Se popolnoma strinjam. Zakonita svoboda nra- 118  
 ne individualnosti in osebnosti, priznanje osnov-  
 nih človeških pravic kot so svoboda gibanja,  
 mišljenja, govorjenja, pisanja, prepričanja, po-  
 klica itd., dalje, pravna omejitev države in nje-  
 ne moči nasproti individuumu, pravna omejitev  
 moči strank, institucij, korporacij nasproti indi-  
 viduumu, socialna odgovornost svobodnega indi-  
 vidua do družbe itd. so zgodovinske pridobitve  
 liberalizma novega veka in moderne epohe sve-  
 tovne zgodovine, ki jih ni mogoče zavreči, ne da  
 bi realno zašli v totalitarno diktaturo in razčlo-  
 večenje. Pri tem je popolnoma vseeno, kako  
 razložimo te svobode in človeško individualnost  
 samo. Druga stvar je seveda univerzalizacija li-  
 beralizma na vse odnose, ki jo nakazuje oni  
 »-izem«. Vendar tega realno skorajda nikjer v  
 svetu več ni. Tolčenje po liberalizmu kar tako  
 nasploh in kampanjsko ima zato reakcionaren  
 značaj, brez ozira na to, kdo to počne; še po-  
 sebno pa, če to počne državna in institucionali-  
 zirana moč.
- P Seveda, Ivo, to so vendar z individualizacijo  
 človeka zgodovinsko nastale osnovne zahteve  
 človekovega vsakdanjega življenja v skupnosti  
 z drugimi ljudmi. Te individuacije in človeške  
 osebnosti ni mogoče nasilno odpraviti. V tem  
 smislu je liberalizem seveda tudi nepogrešljiva  
 sestavina tistega, kar mislim z dopuščanjem biti  
 ali dejavno ljubeznijo. Morda bi bilo namesto  
 o liberalizmu sedaj bolje govoriti enostavno o  
 državljanski in družbeni svobodi individua ali  
 o svoboščinah individua. Vendar to, da moramo  
 o tem še vedno takole govoriti, je značilno,  
 simptomatično. To morda nakazuje, da tudi ta  
 svoboda človeške osebnosti čaka še na re-evolu-  
 cijo biti v dopuščanju biti. Spomnite se tu na  
 Ivanovo zgodbo o velikem inkvizitorju.
- U Najbrž imate prav. Vidim, da to re-evolucijo  
 mislite kot prevrat, kot novo življenje.
- 119 P Res je, mislim na revolucijo v smislu re-evolu-  
 cije biti in k biti.
- U Prej ste rekli, da je liberalizem ali bolje svobo-  
 da, kakor sva rekla, nepogrešljiva sestavina do-  
 puščanja biti ali dejavne ljubezni. To pa obenem  
 dokazuje, da dopuščanje biti ne gre enačiti z  
 liberalizmom. Kako bi to določneje razložili?
- P Rekla sva prej, da je ljubezen varovanje, omo-  
 gočanje biti bivajočega. Dejavna ljubezen je do-  
 puščanje biti bivajočega, oz. dopuščanje bivajo-  
 čega v biti. Za liberalizem je najbolj značilno to,  
 da se tiče le ljudi, individuov in njihovih med-  
 sebojnih odnosov. Pri liberalizmu se nikakor ne  
 misli na vsako bivajoče v njegovi biti, liberali-  
 zma ne briga vse, kar je; in še manj ga briga sam  
 ta je. V liberalizmu bi zato zaman iskali ljube-  
 zen v prej naznačenem smislu, zato tudi ne do-  
 puščanja biti bivajočega. To bi bilo, mislim,  
 glavno, če vas zadovoljuje.
- U Me! Mislim, da je dovolj jasno. Kdor pa noče  
 misliti, mu tudi najpodrobnejša razlaga ne more  
 pomagati.
- P Vendar prej ste rekli, da je mogoče dopuščanje  
 biti kot razmerje do bivajočega razumeti na  
 več načinov. Omenili ste liberalistično možnost.  
 Gotovo imate še katero?
- U Seveda, še nekaj jih je. Ne vem le, ali naj se  
 spuščava v vse to?
- P Zakaj pa ne? Saj sva zato tu!
- U Prav, zelo na kratko, ker bi rad, da bi prišla še  
 do tehtnejših reči. Pustiti biti bi lahko narobe  
 razumeli v smislu pasivizma. Po tej »razlagi«  
 vse takorekoč brez ozira na človeka in neodvis-  
 no od njega že kar je in človek sedaj vsako reč  
 in dogajanje enostavno pusti, da pač je, se za to

takorekoč niti ne zmeni. To bi bila, skratka, 120 121  
skrajna ravnodušnost do vsega in vsakega bivajočega.

P Z dopuščanjem biti kot dejavno ljubeznijo v  
prej označenem smislu sta tak pasivizem in ravnodušnost  
nezdružljiva. O tem res ni treba še naprej govoriti.

U Imate prav. Ampak hudič tiči v podrobnostih.  
Nasprotje pasivizma je aktivizem. Se sme reči,  
da je dopuščanje biti tedaj aktivizem, če ni pasivizem?

P To pa najbrž spet ne. Vendar kaj razumete sedaj  
z aktivizmom.

U Navadno mišljeni aktivizem kot nasprotje prej  
omenjenega pasivizma ima s pasivizmom skupno to,  
da tudi zanj vse brez ozira na človeka že kar je in  
nastaja, sedaj pa človek v vsako reč in dogajanje  
dejavno posega in vse po svoji volji preureja.

P Ne, tako razumljeni aktivizem tudi nima nič  
skupnega s tistim, kar imenujem dopuščanje biti  
ali dejavna ljubezen.

U Menda res ne. Ampak, v čem je razložek?

P Tako za pasivizem kakor tudi za aktivizem, kakor  
ste ju karakterizirali, je značilna neka izgubljenost  
v zgolj bivajočem, ki se jima dozdeva samoumevno.  
Oboje je v prvi vrsti odnos najbolj vsakdanje  
vsakdanjosti individua do pustege zgolj bivajočega,  
odnos brez sence presunjenosti od tega, da to  
bivajoče je, t. j. brez presunjenosti od biti. Pri  
tem niti ni tako pomembno ali smo nato v odnosu  
do tako opustelega bivajočega pasivni ali aktivni.  
Razen tega je za oboje značilen nekakšen  
abstraktni individualizem; predpostavlja se  
abstraktnega individua,

ki se sedaj vede bodisi pasivno ali aktivno. V  
dopuščanju biti kot dejavni ljubezni pa vlada  
ravno presunjenost od biti bivajočega, pri čemer  
te dejavne ljubezni ali dopuščanja biti tudi ni  
mogoče zreducirati na tak abstraktni individualizem.

U To je dobro. Namreč to, da se dopuščanje biti  
oz. dejavna ljubezen tiče prav biti. O tem sva  
nekaj že govorila in si je treba to zapomniti za  
pozneje.

P Vendar aktivizem najbrž ni izčrpan z vašo  
prej dano karakterizacijo.

U Gotovo, da ne. Oboje sem omenil samo zaradi  
priprave na neko težavnejše vprašanje.

P Se mi je kar zdelo!

U Dopuščanje biti oz. dejavna ljubezen v prej  
na značenem smislu je mogoče razumeti kot  
proizvodnjo.

P Kako pa sedaj to? Na to ne bi pomislil!

U Poskusiva s primeri. Vrtnar oskrbuje povrtnine  
tako, da jim pusti rasti, vse drugo rastje pa  
poruva in poseka kot plevel, mu ne pusti rasti.  
Dopuščanje rasti povrtnin in nedopuščanje rasti  
drugega rastja kot plevela si v vrtnarjenju vedno  
sopripadata in v tem je vrtnarjenje trdo in  
neizprosno, vrtnarjevo orodje je trdo in ostro.  
Vrtnarjenje je nerazločljiva zedinjenost tega  
dopuščanja in nedopuščanja. Pri tem ta vrtnarjev  
na povrtnine nanašajoči se »pustiti rasti«  
pomeni, da jim pripravi zemljo, da jih ob času  
poseje ali posadi, da jih izbira, oskrbuje in varuje  
v rasti in da jih ob primernem času pobere in  
pospravi. V čem se sedaj to »pustiti rasti«  
razlikuje od »pustiti biti«; in v čem se to  
razlikuje od »proizvesti«? Pri tem vrtnar  
postopoma celo

vzgoji take vrtnine, ki jih brez te njegove vzgo- 122 123  
je nikoli ne bi bilo. Pusti jim torej biti v še  
globljem pomenu besede; skratka proizvaja jih.

P Vam sledim, Ivo, vam sledim!

U Ali ni podobno tudi v sleherni živinoreji in pri vsakem kmetovanju? Vsepovsod biva v tem dopuščanju že ostrina nedopuščanja, pri čemer je že v samem dopuščanju svojska strogost in ostrina. Ne bi bilo primerno sami stvari, če bi rekli, da beseda »dopuščanje biti« tu ni primer- no uporabljena.

P Najbrž imate res prav. In ker je dopuščanje biti rečeno kot dejavna ljubezen, to ljubezen pa sva prej prikazala kot varovanje in omogočanje ali oskrbovanje bivajočega v biti ali biti bivajočega, kar je spet dopuščanje, je seveda treba sedaj reči, da vlada tudi v vrtnarjenju, kmetovanju, živinoreji itd. dejavna ljubezen.

U,  
P (Smeh!)

U Vse to se na prvi pogled morda res noro sliši, vendar ali imate kakšen izgovor?

P Za zdaj še ne. Kar nadaljujte, Ivo! Moram še videti, kam naju bo zdaj zaneslo. (Spet smeh!)

U Torej gremo dalje! Očitno je tudi, da prav vsaki stvari, ki jo proizvedemo, pustimo biti. Vendar to ne šele v drugotnem pomenu, da npr. pravkar proizvedene ali že obstoječe mize ne razbijemo, ji torej tako že narejeni in obstoječi zgolj »pustimo še naprej biti«. Zakaj ko je miza proizvodno dovršena, traja v tej svoji dovršenosti, če ji pustimo trajati, t. j. biti. To, da v izvornem smislu pustimo mizi biti pa ni identično s tem, da ji zgolj dopuščamo trajati (biti) v tem smislu, da je pač ne uničimo. Pustiti biti v izvornem

smislu in pustiti zgolj še naprej biti, t. j. trajati, temu, kar že je, nikakor ni eno in isto. Vam je ta razlika očitna?

P Ne prav razločno. Kako mislite to pustiti biti v izvornem smislu?

U Pustiti biti v izvornem smislu se pravi najprej: nekaj, česar še ni bilo, izvesti v bit, t. j. pro-iz-vesti. Dopuščanje biti pove sedaj toliko kot pro-izvodnja, če jo dojamemo ontološko. Dopuščanje biti kot pro-izvodnja se torej ne nanaša le na to proizvedeno bivajoče, temveč obenem tudi na njegovo bit.

P Zakaj pravite »v izvornem smislu«?

U Misliti »pustiti biti« izvorno (v sedaj obravnavanem smislu) ne pomeni, ozirati se na historični ali etimološki ipd. izvir te besede kot besede, temveč pomeni misliti to dopuščanje biti glede na samo stvar, ki se jo pri-pusti v bit, t. j. pro-iz-vede, da sedaj je.

P Ja, sedaj razumem. In tudi o tem dopuščanju velja, da je obenem nedopuščanje, kakor ste to povedali v prejšnjih primerih?

U Nedvomno! Sedaj namreč opazujeva isto stvar v njeni eidetski splošnosti, kot bi rekel Husserl; torej ne več kot kak poseben primer.

P Hm! Tole je res problem. Vprašanj kar mrgoli. Pomeni dopuščanje biti oz. dejavna ljubezen proizvodnjo in samo proizvodnjo? Kako je treba tedaj misliti to proizvodnjo? Predvsem pa: kaj je tu to proizvajajoče?

U Je to proizvajajoče in to dopuščajoče identično?

P Tudi to! Vendar bi vas sedaj najprej vprašal, kako mislite o moderni tehnični ali industrijski proizvodnji.

U Pokazalo se je že prej, da dopuščanje biti v 124 125

sedaj obravnavanem proizvodnem smislu ni kakšna sentimentalna mehkobnost in popustljivost, ampak mu je lastna svojska strogost in ostrina in ga obenem prežema svojsko nedopuščanje. Proizvodnja se v svoji zgodovinskosti prikazuje v več epohalnih načinih. Epohalni način moderne in še sodobne znanstveno-tehnične proizvodnje se prikazuje kot izzivanje. V obravnavanje vprašanja epohalnih načinov proizvodnje se sedaj ne moreva spuščati. Z najinega vidika je treba reči, da pa v vseh epohalnih načinih proizvodnje vlada prej naznačeno dopuščanje biti, ki ima seveda vsakikrat neki epohalni značaj. Torej se tudi v moderni in sodobni znanstveno-tehnični proizvodnji izpolnjuje nekó dopuščanje biti.

P Kakšen paradoks, da se dopuščanje biti lahko epohalno izpolnjuje kot izzivanje! Saj se mi zdi samoumevno, da je izzivanje vse drugo prej, samó ne dopuščanje.

U To je res paradoksalno le na prvi pogled, dokler še ne mislimo. Pri tem je glede na osnovno temo najinega pogovora še posebej tehtno to, da se pro-iz-vodnja po tem svojem fundamentalnem ali ontološkem ustroju kot dopuščanje biti ne nanaša le na bivajoče, temveč prav tudi na bit. Na tem *dopuščanju* leži tedaj bit bivajočega. Zato je odločilno vprašanje vsega najinega pogovora tole: *kaj je to dopuščanje* (dejavna ljubezen) *v svojem epohalno-zgodovinskem smislu in kakšen je »odnos«* tega dopuščanja do biti *v sintagmi »dopuščanje biti«*?

P Ja. Vendar to drugo vprašanje bova še malo odložila, dokler ne pojasniva prej nekaterih drugih reči.

U Zdi se mi, da bi bilo treba sedaj najprej odgovoriti na vprašanje, kako razumeti sedaj nazna-

čeno proizvodno razlago (recimo temu tako, nekoliko poenostavljajoč) dopuščanja biti oz. dejavne ljubezni iz ozira na vašo misel dopuščanja biti oz. dejavne ljubezni iz interpretacije Karamazovih.

P Saj ravno to se že ves čas sprašujem. Iščem primerno pot. Gotovo se spominjate, da v interpretaciji Karamazovih izrecno razločujem moderno znanost, tehniko, moderno proizvodnjo itd. od dopuščanja biti oz. dejavne ljubezni. Prav tako se najbrž spominjate, da govorim o *odpuščanju in dopuščanju biti in v biti*. To je takorekoč formula.

U Oboje mi je popolnoma prezentno.

P Odpuščanje in dopuščanje je mišljeno skupaj in kot tako skupaj ni isto kot zgolj dopuščanje. O odpuščanju govorim, interpretirajoč Markelove in Zosimove besede o človekovi krivdi pred vsem in za vse. Markel v svoji spreobrnitvi s solzami sreče v očeh prosi odpuščanja vsa bitja, vse stvari, takorekoč vse bivajoče. Na čem leži, od kod izvira ta nenavadna prošnja za odpuščanje?

U Če prav razumem, taka prošnja za odpuščanje ni nekaj zgolj verbalnega, temveč je poseben odnos do vsega in vsakega, kar je; oz. je vsaj posebna sestavina takega odnosa; prošnja za odpuščanje je sestavina samega dopuščanja biti bivajočega, ki leži na neki krivdi do biti bivajočega.

P Res je. Vendar na čem leži ta krivda, od kod vse to? Naj poskusim na to odgovoriti s pomočjo vašega primera o vrtnarjenju. Vrtnar pusti rasti povrtnine, vse drugo pa poruva in poseka, t. j. uniči. Tudi same vrtnine, čeprav jih dopušča, nazadnje uničuje, ko jih pač porabi zase. Skratka vrtnarjenje kakor vsako človeško proizvod-

no početje je enotnost dopuščanja in nedopuščanja, kot ste to prej prikazali. Tako v pro-iz-vodnji vladajoče dopuščanje biti je obenem uničevanje. Oboje se dogaja iz namena, da bi človek bival, živel.

U To se pravi: zaradi dopuščanja biti človeka samega; t. j. zaradi pro-iz-vodnje ljudi.

P Navsezadnje tudi tako, seveda.

U Odločilno vprašanje je sedaj spet, kaj mislimo tu s človekom, z bistvom človeka in *v kakšnem odnosu je to bistvo človeka s tem dopuščanjem in odpuščanjem* ali bitno izvirnejše dojetim dopuščanjem biti, ki naj ne bi bilo pro-iz-vodnja v doslej naznačenem smislu.

P To je res nad vse pomembno vprašanje, vendar se morava vrniti še k prejšnjemu. Ker človek pri opisanem proizvodnem dopuščanju biti obenem uničuje, da bi sam bival, in je to dopuščanje nerazločljivo od nedopuščanja, je zato pred vsem kriv za vse in zato tudi prosi vse za odpuščanje.

U Izvrstno! Krivda v tem izvornem ali ontološkem smislu leži torej na nedopuščanju bivajočega v biti, t. j. na *uničevanju*. Pri tem je to uničevanje, prav tako kakor tudi dopuščanje, pravzaprav svojski odnos ali razmerje do bivajočega.

P Razmerje do bivajočega kot bivajočega, v biti.

U Vendar za tak bitno hvaležen odnos, kakršen je ta prošnja za odpuščanje — saj ta izhaja pravzaprav iz izvorno razumljene človekove hvaležnosti biti —, za tak odnos mora človek biti bistveno več kot pa zgolj proizvodno bitje v doslej naznačenem smislu proizvodnje; mora biti bistveno drugačno bitje.

126 127 P Prav gotovo! In res je, da je to prošnja za odpuščanje treba razumeti iz človekove bitne hvaležnosti, ki tu ni zagledana iz navadnega krščanskega pojmovanja človekove krivde in grešnosti. Res je tudi, da je takega odnosa, t. j. te bitne hvaležnosti kot prošnje za odpuščanje, zmožen le človek, ki biva v izpolnjenem bistvu človeškosti, ne pa še človek, kolikor je le bitje proizvodnje.

U Proizvodnje, kakor sva jo doslej prikazala, v tem smislu; zakaj s pro-iz-vodnjo najbrž še nisva končala, če pomislim na starogrški smisel proizvodnje: poezija, poiesis. Se pravi, da človek le kot bitje te proizvodnje še ne biva v izpolnjenem bistvu človeškosti. Kako bi ta nadvse važen razloček označili iz ozira na vašo interpretacijo Karamazovih?

P Take iz bitne hvaležnosti zagledane prošnje za odpuščanje je v romanu Karamazovi zmožen Zosima po svojem preobratu, Markel prav tako po svojem preobratu. Skratka: tega je zmožen človek, ki je zares, t. j. iz pretresenosti in presunjenosti vsega svojega bitja, prevzel nase polni smisel odpuščajočega dopuščanja biti kot dejavne ljubezni.

U Čudovito! Zdaj pa bi najbrže že lahko tudi označili mejo, ki ločuje doslej prikazano proizvodno dopuščanje biti (v smislu proizvodnje) od dopuščanja biti oz. dejavne ljubezni, kakor ste jo premislili v svoji interpretaciji Karamazovih.

P Spet bi se vrnil k vašemu primeru z vrtnarjenjem, ki je enotnost dopuščanja in nedopuščanja. Vrtnar dopušča biti vrtninam, seveda tudi tem le zato, da bi jih porabil zase. Vse ostalo raste pa uničuje kot plevel. To je takorekoč struktura vseh oblik te proizvodnje. To se pravi, da gre v tem odnosu za neko razločevanje bivajočega iz ozira na neke človekove namene ali

smotre, ki določajo, katero bivajoče naj bo in ga 128 129  
je zato treba vzdrževati in varovati in v prej  
naznačenem izvornem smislu dopuščati, katero  
pa naj ne bo in ga je treba uničevati, pri čemer  
je tudi ono dopuščeno bivajoče, dopuščeno le za-  
radi posebnih smotrov in namenov z njim. Bit  
ali nebit tako razločevanega bivajočega leži to-  
rej na teh smotrih. Očitno je potemtakem, da v  
tem odnosu bivajoče ni dopuščeno zgolj zato, da  
bi bilo, ne gre za bivajoče samó kolikor je bi-  
vajoče v biti.

U Popolnoma vam sledim. V vaši misli o dopuščan-  
ju biti kot dejavni ljubezni gre tedaj za do-  
puščanje bivajočega samo kolikor je bivajoče, v  
njegovi biti in še brez ozira na take ali drugačne  
smotre.

P Natančno to! Tudi tisto rastje, ki se v vrtnarje-  
nju kaže kot plevel, je *pred* in *brez ozira* na to  
vrtnarjenje in njegove smotre v svoji biti ču-  
dežno in v tej čudežnosti svoje biti presune  
človeka, ki je sedaj več kot le proizvodno bitje  
v doslej opisanem smislu proizvodnje. In kakor  
o tem »plevelu« tako velja podobno tudi o vsem  
takem, o vseh stvareh in vseh bitjih, celo o  
ljudeh-zločincih, revežih in izobčencih, bolnih  
in pohabljenih itd. Ta odnos ali to razmerje  
imenujem odpuščajoče dopuščanje biti in v biti  
in je dejavna ljubezen.

U Čudežno je tudi to, da se nama je pokazalo to  
čudežno v svoji čudežnosti. Samo da za premi-  
slek tega še ni široko uhojenih poti.

P Res je.

U Ko pravite, da je človek, presunjen od čudež-  
nosti biti bivajočega, več kot le proizvodno bitje  
v doslej skiciranem smislu proizvodnje, bi bilo  
o tem treba reči, da je ta človek sedaj pravza-  
prav bistveno *manj* kot pa proizvodno bitje. Saj

človek tu po svojem bitju biva v svoji bitni  
skromnosti, v uboštvu svojega bitja še *pred*  
svojim prehodom k bogastvu svojih proizvođenj,  
potreb, zadovoljitev, zmožnosti, užitkov itd.,  
skratka *pred* vsem tistim, kar ima v svojem  
imetju ali svojini: to prisvojeno. Zato mu tudi  
raste, ki se v vrtnarskem proizvodnem dopuščan-  
ju kaže kot plevel — in vse ostalo táko — *pred*  
tem odnosom nikakor ni škodljiv plevel ali ne-  
kaj, kar je treba uničiti oz. ni vredno da je,  
temveč se mu kaže v vsej čudežnosti svoje biti,  
ki ga presune. Ta bitna skromnost in ubošstvo  
človeškega bitja, ki se sedaj tudi samo kaže v  
vsej čudežnosti svoje biti, pripada prej nazna-  
čeni bitni hvaležnosti, je morda celo njena pod-  
laga. Seveda besedice »*pred*«, ki jo tu raviva, ni  
mogoče razumeti v historičnem ali navadnem  
časovnem smislu, temveč je mišljena v struktur-  
nem smislu; in tisto, kar ta besedica pove, osta-  
ja navadno prikrnito in izmaknjeno.

P Kako razumete ta strukturni »*pred*«?

U Besedica »*pred*« pove tu nekaj, kar je primer-  
ljivo s starim grškim »*próteron te phýsei*«, ali  
z mnogo poznejšim »*a priori*«. Beseda »*pred*«  
ima tu isti rang.

P To, kar ste rekli o skromnosti in uboštvu, na-  
ravnost zadeva tisto, kar tudi kaže roman Ka-  
ramazovi. To skromnost in izvorno ubošstvo člo-  
veškega bitja kažejo vsi tisti liki v romanu,  
ki so se »spreobrnil«. Predvsem sta to Markel  
in Zosima pa tudi drugi. »Normalnemu« svetu  
se zdi ta skromnost in ubošstvo njihovega bitja  
že skoraj kot omejenost ali svojevrstna norost,  
tako da so jim pravzaprav nerazumljivi, saj  
lastna mati ni razumeli svojega sina Markela.  
Tisti »manj«, ki ste ga omenili, pomeni zato  
bitno izvirnejšo človeškost.

U Mogoče je torej reči, da se dopuščanje biti v  
smislu doslej naznačene proizvodnje zares raz-

ločuje od dopuščanja biti, kakor ga vi mislite v 130 svoji interpretaciji Karamazovih, namreč kot odpuščajoče dopuščanje biti in v biti ali dejavna ljubezen. Prvo je podrejeno smotrom, je zato obenem nedopuščanje; bit tako dopuščenega ali nedopuščenega bivajočega leži na smotrih; in kolikor te smotre razumemo kot lastne človeški proizvodni dejavnosti, leži bit ali nebit tega bivajočega na človeški dejavnosti. Drugo ni podrejeno tem smotrom, ne izbira in ne ločuje; bivajočega, je odpuščajoče dopuščanje bivajočega brez ozira na kake smotre, v njem ni nedopuščanja (ni nasilja!); bit ali nebit tako dopuščenega bivajočega ne leži na smotrih in zato tudi ne na človeški proizvodni dejavnosti. V prvem in v drugem se vsakokrat izkazuje svojska človeškost, pri čemer šele v zvezi z drugim lahko govorimo o izpolnjeni človeškosti človeka.

P Tak povzetek se mi zdi sprejemljiv, zdi pa se mi, da imate s tem v zvezi še vprašanj.

U Seveda, vprašljivosti se mi kažejo na več straneh. Vendar prvo vprašanje, ki se sedaj vsiljuje, je: v kakšnem medsebojnem odnosu sta eno in drugo rečeno dopuščanje biti; in s tem v zvezi vprašanje, v kakšnem medsebojnem odnosu sta ena in druga rečena človeškost?

P Vprašujete najprej, v kakšnem medsebojnem odnosu sta dopuščanje biti kot doslej naznačena proizvodnja in odpuščajoče dopuščanje biti. Z drugimi besedami: v kakšnem odnosu sta proizvodnja in dejavna ljubezen?

U Ja; to vprašanje je namreč pomembno zato, ker vprašuje, kakšen je odnos odpuščajočega dopuščanja biti ali dejavne ljubezni do moderne znanstveno-tehnične proizvodnje, kakšno mesto ima v modernem svetu, če ga sploh ima. Določneje vprašano: se eno in drugo izključuje, je morda eno za drugo utemeljujoče, je še kakšna

131 druga možnost? Se človek dejavne ljubezni ali odpuščajočega dopuščanja biti in človek moderne proizvodnje docela izključujeta ali kako je s tem? Je treba reči, da — epohalno gledano — v moderni vlada izključno le proizvodno dopuščanje biti in torej le človek kot bitje proizvodnje, medtem ko je človek odpuščajočega dopuščanja biti kot dejavne ljubezni zagledan le kot možnost epohalnega prevrata, t. j. prej omenjane revolucije kot re-evolucije biti in k biti?

P Grozno, kakšna vprašanja! Ivo, vi ste popolnoma nenasitni, kot da se pogovarjate s kakim vsevednim Heglom. Znano pa je, da jaz to nisem.

U O ne, vprašanja niso moja, čeprav jih izgovarjam. Vprašanja nama obema zastavlja sama stvar, v katero sva se spustila in si ste jo načeli vi s svojim pisanjem. Midva jih lahko le slišiva ali pa preslišiva, t. j. se odpoveva tej stvari in s tem seveda tudi pogovoru.

P (Smejé.) No, zdaj pa še to! Saj to je že pravi teror!

U To še ni vse, saj še niti nisva pojasnila vseh mogočih načinov razumevanja dopuščanja biti, kar sva prej začela.

P Niti to še ne? Kaj imate še kakšno?

U Seveda! Na vidiku je še odločilna razlaga dopuščanja biti kot izvorne pro-iz-vodnje, poezije, poiesis.

P Česa naj se torej lotiva? Glede vaših prejšnjih vprašanj bi sedaj le opozoril na svoje izvajanje v interpretaciji Karamazovih.

U Gotovo mislite na tezo, da dopuščanje biti ali dejavna ljubezen ne ukine znanstveno-tehnične

132 proizvodnje, ni zanikanje sklopa proizvodnje, porabe, potreb, zadovoljevanja itd., ker da je človek vedno tudi bitje potreb, ki jih mora zadovoljevati, da bi živel; da tudi ni kaka socialno-politična kontraakcija ali socialno-politična revolucija itd.

P Da, vse to in pa interpretacijo Zosimovih misli o človekovem služenju drugim ljudem. Te misli v interpretaciji Karamazovih še nisem dovolj razvil.

U Če torej v vašem smislu mišljeno odpuščajoče dopuščanje biti in v biti ali dejavna ljubezen ne ukinja in ne zanika sklopa moderno tehnične proizvodnje, porabe, potreb, zadovoljevanja potreb, niti ni kaka socialno-politična kontraakcija, se na drugi strani najbrž tudi ne da reči, da je do vsega tega, namreč do modernega tehničnega sveta, docela ravnodušna, da se je vse to nič ne tiče, oz. da z njo in po nji moderni svet ni niti dotaknjen in ostaja še naprej tak, kakor je bil dotlej.

P Prav gotovo, da se tudi to ne da reči. Opuščajoče dopuščanje biti ali dejavna ljubezen ves ta sklop vendarle nekako spremeni in utemelji.

U To utemeljitev bi bilo treba razumeti tedaj tako, da z izpolnitvijo odpuščajočega dopuščanja biti ali dejavne ljubezni ne pride zgolj do kake podgraditve in utrditve obstoječega sklopa moderne tehnične proizvodnje, potreb itd., temveč da se s to izpolnitvijo dejavne ljubezni zgodi istočasno tudi neka sprememba tega modernega tehničnega sveta, neki prevrat znotraj nihilizma kot zgodovine, v kateri je bit ničeva. In prav v tem bi bil tisti epohalni prevrat re-evolucije biti, ki sva ga omenjala prej. Kako bi bilo mogoče označiti to spremembo nihilističnega sveta v svet dejavne ljubezni ali raj na zemlji, kakor je to pesniško rečeno v romanu od Markela in Zosime?

133 P Teško bi se dalo kaj določnega reči o tem, ne da bi se spustili v gola ugibanja ali prerokovanja.

U Gotovo imate prav, če bi šlo za prikaz določnih vsebin prihodnjega sveta, za tako napovedovanje. To tudi ni naloga premisleka. Vendar neke vseobsegajoče strukturne poteze se iz ozira na obstoječi moderni tehnični svet morda le da naznačiti.

P Zelo me zanima, kako to mislite?

U Poskusil bi takole. Tisto, kar je značilno za moderni tehnični svet, t. j. za moderno tehnično proizvodnjo, porabo, potrebe, zadovoljevanje potreb in užitke, za prisvajanje vsega, za vsemu temu ustrezne družbene odnose itd. je vseskozna brez-mernost in brez-mejnost. Človek tega modernega sveta v vsem tem takorekoč nima nobene načelne meje ali mere, temveč samo tekoče ovire v vsakikrat še ne dovolj razvitih zmožnostih. Vendar te ovire z razvitjem ustreznih zmožnosti padejo oz. se razširijo, in se v načelni brez-mejnosti tudi stalno širijo. Vedno gre le za podiranje in padanje obstoječih pregrad in ovir v načelni brez-mejnosti in brez-mernosti. Pomanjkanje nafte ipd. je samo ovira, ne pa meja. Če take ovire polje razvitje novih tehničnih in drugih zmožnosti.

P Točno! Izvrši se vse, kar je znanstveno tehnično možno. Pred nobenim prisvajanjem, pred nobeno porabo, pred nobenim užitkom, če je le možen, pred ničemer se moderni človek ne zauzstavi.

U Ta brez-mernost in brez-mejnost modernega tehničnega sveta in njemu lastne človeškosti je možna iz breztemeljnosti tega sveta in človeka; in ta breztemeljnost pripada nihilizmu: zgodovinski epohi, v kateri je bit ničeva. In odpušča-

joče dopuščanje biti ali dejavna ljubezen bi bila 134  
taka utemeljitev tega modernega sveta in človeka, iz katere bi mu prihajala mera in meja. V tem bi bila že vsa epohalna sprememba sveta, ki se ne bi omejevala le na preureditev kakih elementov tega sveta in ki tudi ne bi bila zgolj kaka pravna omejitev, zgolj kaki dogovori in sporazumi ali podobna vsakdanja krparija, niti ne revolucija v smislu spremembe družbenih odnosov.

P Ta vaša misel popolnoma ustreza moji interpretaciji.

U Ta misel, ne glede na formulacijo, pravzaprav ni moja, ampak pripada vaši lastni misli o dopuščanju biti, kakor ste jo razvili v interpretaciji Karamazovih. Formuliral sem jo iz ozira na to vašo interpretacijo. Sam hodim v tej krajini po drugih poteh, vendar o tem bova lahko govorila šele pozneje.

P Se pravi, da nama za pogovore še zlepa ne bo zmanjkalo vprašanj.

U Govoriti je mogoče le tako, da kdo kaj pove ali iz-vede; da tisto, kar — govoreč in misleč — vzame v mar, tudi spravi na svetlo, obelodani, t. j. pro-iz-vede in mu tako pusti biti.

P Če se ne motim, prehajava že k naslednji možni razlagi dopuščanja biti. Jih imate še mnogo na zalogi?

U Mislim, da bo to zadnja. Bojim pa se, da ji ne bova tako zlahka kos. Že tega ne vem, kako bi pravzaprav začel.

P Kaj niste glavno že pravkar naznačili? In prej ste omenjali proizvodnjo kot poezijo, poiesis.

U Proizvodnja kot poiesis. Ali ne spada sem tudi tisto, kar midva sama sedaj v tem pogovoru

135 počneva? Ali ni navsezadnje tudi najin pogovor dopuščanje biti nečemu bitnemu? Ali ni tako v vsej dobri literaturi, leposlovni in pristno filozofski, da namreč prikazujejo, iz-vajajoč na dan ali pro-iz-vajajoč dopušča biti bitno?

P Tako razumljena pro-iz-vodnja seveda nima ničesar skupnega z vsakdanjo rabo te besede.

U Vsakdanjost oguli in obrabi vse besede. Mišljenje in poezija jih morata zato zmeraj spet vrniti nazaj v njihov izvir in jim tako vrniti njihovo izvorno svežino. Vsak pristen govor, vsako pristno mišljenje, vse veliko leposlovje je pravzaprav poezija, je dopuščanje biti in je izvorna, bitna ljubezen. V vaši študiji o Lucienu Leuwenju je proti koncu nekje mesto, kjer pravite, da je umetnost vezana na nežno melanholijo, žalost, slovo in izrecno zapišete stavek »umetnost je ljubezen«.

P Res je.

U Obenem pravite tudi na istem mestu, da je umetnost bitno razmerje do vsega. Umetnost je tu drugo ime za poezijo in morda tudi drugo ime za način praizvorne pro-iz-vodnje. Kot to bitno razmerje do vsega je umetnost — poezija, proizvodnja — dopuščanje biti bivajočega, brez ozira na vse drugo. Kot taka je ljubezen. Ta praizvodna pro-iz-vodnja, ki je dopuščanje biti bivajočega ali ljubezen, je resnica sama kot raz-kuivanje; in pri nji prebivajoč človeško bitje šele je to, kar je. Ni je večje blodnje od tiste, ki literaturo in vso umetnost razume kot proizvodnjo tekstov in nato raziskuje strukture tekstualne produkcije; ki govor in mišljenje in tudi poezijo raziskuje z vidika semiotičnih sistemov in se nato izčrpava v postavljanju determinant konstrukcije njihovih pomenov, popolnoma pozabljajoč enostaven fakt, da človek že od vsega začetka biva v sami pro-iz-vedeni bitni

stvari, ne pa v kakem zgolj pomenu, povrhnje še 136 137  
naknadno konstruiranem.

P Če tako razumete praizvorno pro-iz-vodnjo, potem se ta vaša misel najbrž popolnoma ujema z mislijo o dopuščanju biti kot dejavni ljubezni, kakor sem jo razvil v študiji o Karamazovih.

U Tega sedaj še ne bi mogel reči, ker bi bilo treba premisliti še mnogo vprašanj.

P Vendar sva se sedaj morda le nekoliko približala problemu, ki ste ga načeli.

U Težava je v tem, da bi za primerno karakterizacijo te praizvorne proizvodnje kot dopuščanja biti bilo treba najprej premisliti, kaj se sploh v izvornem smislu pravi misliti in govoriti, ne da bi pri tem premisleku zablodili v labirint fizioloških, psiholoških, subjektivnih, ideoloških, semiotičnih, tradicionalno hermenevitičnih, komunikacijskih, lingvističnih, strukturalističnih, kibernetičnih in podobnih, kupoma ponujajočih se razlag, ki sicer vse vedo, le da pač nikoli ne odgovarjajo na prvo in fundamentalno vprašanje, ker ga kot takega niti ne zastavljajo.

P Vendar ali bi se glede na to dalo reči, da je praizvorna proizvodnja kot dopuščanje biti pravzaprav izvorno bistvo govora in mišljenja?

U Ne povsem. Ker praizvorna proizvodnja je tudi izvorno zagledana priroda: pri-roda, t. j. roda, ki rojeva sem, v očitnost, na dan. Zato najbrž govorjenje in mišljenje po svojem bistvu pripadata tej izvorno mišljeni pri-rodni, ki je dopuščanje biti pravzaprav, kat' exochen. Pri tem bi to pri-rodno kot praizvorno dopuščanje biti in tudi kot ljubezen bilo treba misliti kot bit samo. Torej ne kot kaj bivajočega, pa čeprav bi bilo to tudi najvišje bivajoče, niti ne kot bistvo ali naravo (esse essentiae) niti ne kot človeka ali kaj

zgolj človeškega. Šele s tem premislekom bi odgovorili primerno tudi na že prej postavljeno vprašanje »odnosa« med dopuščanjem in bitjo v sintagmi »dopuščanje biti«. Nekako se torej sedaj nakazuje pot, da bi to praizvorno pro-iz-vodnjo kot dopuščanje biti, ki ji pripada tudi bistvo govora in mišljenja, mislili iz same pri-rode; in da bi tudi človeško bitje mislili iz njegovega pri-rodnega prebivanja. Pri tem je treba posebej podčrtati, da se to praizvorno dopuščanje biti ali praizvorna pro-iz-vodnja ne nanaša na kdo ve kje in kako že kar dano in obstoječe bivajoče ali na kdo ve kako in kje od kakega boga dano in obstoječo bit. *Ta praizvorna pro-iz-vodnja ali to praizvorno dopuščanje biti je samo že bit in bivajoče v biti dajajoče. V to praizvorno dopuščanje biti bistveno pripada človeško bitje.*

P Že vidim, tole so vprašanja, ki popolnoma presegajo možnosti najinega sedanjega pogovora. Svoje misli o dopuščanju biti kot dejavni ljubezni v svojih interpretacijah nisem gnal tako daleč, ker v teh romanih za to najbrž ni opore. In tudi literarna interpretacija takih premislekov ne dopušča.

U Dalo bi se pa verjetno sedaj premisliti, kakšen je v vaši že razviti misli o dopuščanju biti pravzaprav »odnos« med tem dopuščanjem in to bitjo.

P Ali vidite kakšen primeren nastavek za ta premislek?

U Oduščajoče dopuščanje biti in v biti ste prikazali kot dejavno ljubezen. Oboje je v vaših interpretacijah isto in se kaže kot razmerje, kakor izrecno pravite tudi v študiji o Karamazovih, do vsega in vsakega, t. j. do bivajočega v biti. Na to sva že prej izrecno opozorila. S tem v zvezi postavite v študiji o Karamazovih celo formulo:

ljubim, torej sem; varianta te formule je: trpim, 138  
torej sem. Svojski ton in težo dobi ta misel iz  
vaše interpretacije Grušenjkine besede: ljubi za  
nič. To ljubeče in trpeče in torej dopuščajoče  
ali, skratka, v tem razmerju stoječe oz. to raz-  
merje dopuščanja noseče je tu očitno človek.  
Človek je tu tisti, ki izkazuje to ljubljenje, to  
trpljenje, to dopuščanje, on je, biva v tem raz-  
merju. Se vam zdi vse to primeren nastavek za  
premislek?

P Videti je kar primeren. Vse, kar ste omenili, je  
treba razumeti iz samega romana Karamazovi.  
Posebno se mi zdi tu primerna vaša omemba  
Grušenjkine besede: ljubi za nič.

U Samo, v svoji študiji naredite iz te Grušenjkine  
besede interpretativno nejasen sklep, ko pravite  
dobesedno: »Ta ljubezen ni zavezana ničemur  
takemu, kar ni zgolj nič.« (Glej str. 57 v zbirki  
»Sto romanov.«) Kakor da bi bila ta ljubezen  
zavezana zgolj niču. Iz romana je očitno, da za  
to ne gre, saj tudi sami pravite, da je dejavna  
ljubezen brez vzroka in razloga in se ne ozira  
na korist. Iz tega, da nima vzroka pa ne sledi,  
da je zavezana niču.

P Kako razumete vi to Grušenjkino besedo?

U Grušenjkina beseda »ljubi za nič« namreč pove,  
da se ta ljubezen kot dopuščanje biti ne godi iz  
ozira na koristnost ali nekoristnost biti kakega  
bivajočega, da se ne ozira na smotre, za katere  
bi ali pa ne bi káko bivajoče v biti bilo upo-  
rabno sredstvo, da torej bivajoče v biti ni v  
kakem takem ali podobnem pomenu najprej  
smiselno in bi torej šele zato bila njegova bit  
dopuščena, le zaradi takega smisla. Ta ljubezen  
se zato ne nanaša na nič, ni zavezana niču, tem-  
več se nanaša na vse in vsako bivajoče v biti  
in je zavezana biti.

139 P To je seveda res, zato pa tudi v istem kontekstu  
v študiji pravim, da dejavna ljubezen ljubi zgolj  
glede na bit.

U Prav gotovo! To se namreč pravi ljubiti za nič:  
dopuščati bivajoče biti, brez vseh drugih ozirov,  
če seveda to Grušenjkino besedo interpretiramo  
ne le glede na ljudi, temveč tudi glede na vsa  
druga bitja in stvari. Spomnimo se pri tem na  
Markela in Zosimo! Ljubi za nič pomeni tedaj:  
ljubi brez vsakršnih svojih računov, t. j. ne iz  
tiste racionalnosti, ki — če epohalno-moderno  
gledamo — se izpolnjuje v modernih znano-  
stih, tehniki, industriji ali delu, potrebah ipd. in  
v le-tem ustreznih medčloveških oz. družbenih  
odnosih. Ta racionalnost je izkazovanje tiste  
*ratio*, ki že besedno-izvorno pomeni tako razum  
kakor tudi račun in korist.

P To pa se pravi, da izvorno mišljeno dopuščanje  
biti ali dejavna ljubezen ni nekaj v tem smislu  
racionalnega.

U Je zato že kaj iracionalnega?

P To pa še manj, če iracionalnost pripada sami  
racionalnosti, je po nji omejena.

U Dejavna ljubezen, o kateri je rečeno, da ljubi  
za nič, je torej zavezana prav biti bivajočega.  
Ni torej zavezana zgolj niču, ki da je edini  
»predmet« dejavne ljubezni, kakor zapišete v  
svoji študiji. Iz konteksta celote je treba tisto  
vašo misel, po mojem mnenju, razumeti tako,  
da je dejavna ljubezen zavezana biti bivajočega,  
ki pa se sama v svoji pristnosti pokaže šele na  
ozadju ničā, kot opozicija ničā. »Ljubi za nič«  
tedaj pove toliko kot: dopuščaj bivajoče kot bi-  
vajoče biti iz presunjenosti od te biti, ki se v  
svoji pristni polnosti zasveti le na ozadju ničā  
in le tako šele zares presune človeka.

P Povedali ste sedaj natačno tisto, kar sem pravzaprav hotel povedati, oz. kar bi bilo treba povedati. 140/41

U Dopusčati bivajoče biti zavoljo biti, ne pa zaradi tega, ker je bivajoče za to ali ono koristno, smiselno, uporabno itd., se pravi: ljubiti ga za nič. Pri tem pa ta nič kaže pravzaprav to ljubezen karakterizirajočo odsotnost vsakega osebnega ali subjektivnega ali tudi drugačnega interesa za bivajoče iz ozira na njegova različna bistvena ali oblična določila. Gre samo za to, da je, še brez ozira na to, kaj je. Tako mišljeni nič pa seveda nikakor ni nič v prej rečenem pomenu: nič kot ozadje polno sijoče biti. Oba sedaj naznačena tematična pomena nič se na opisan način prepletata v stavku »ljubi za nič«.

P Popolnoma se moram z vami strinjati.

U Če se sedaj vrnem k vprašanju »odnosa« med dopuščanjem in bitjo v sintagmi »dopuščanje biti«, bi lahko ta odnos poskusila vaši interpretaciji primerno dojeti najprej iz formule »ljubim, torej sem«. Če je ta dejavna ljubezen dopuščanje biti, potem je očitno tole: vtem ko se godi ali biva to dopuščanje ali ljubezen, se godi ali biva tudi bit bivajočega, t. j. ta ontološka diferenca. Dopuščanje ali dejavna ljubezen je tedaj razmerje — tako pravite tudi vi v svoji interpretaciji — do vsega in vsakega, kar je. In bit vstaja človeku šele iz tega njegovega razmerja.

P Toda ono formulo »ljubim, torej sem« lahko razumemo tudi tako, da je ljubiti oz. dopuščati pravzaprav že biti. Saj vtem ko ljubim ali dopuščam, tudi sem; ljubiti-dopuščati sovpada z biti. Ljubezen-dopuščanje je tedaj bit, sovpada z bitjo.

U Vendar, ker je dopuščanje ali dejavna ljubezen odnos, potem dopuščati in biti sovpada lahko le,

če je tudi bit odnos. V tem primeru bi dopuščati biti ne povedalo nič več in nič manj kot enostavno biti. To pa bi obenem pomenilo, da je dejavna ljubezen že bit, kar pa se mi zdi v nasprotju z vašo interpretacijo Karamazovih, saj se bit tu šele izpostavlja z dejavno ljubeznijo ali dopuščanjem, t. j. šele s tem razmerjem ali odnosom.

P Ampak ali je bit odnos?

U Na to vprašanje pričakujem odgovor od vas, namreč primerno vaši misli, kakor ste jo razvili v svojih študijah.

P Težko bi rekel, da je bit odnos.

U Le dopuščanje ali dejavna ljubezen je torej po vaše odnos, razmerje, namreč razmerje človeka do vsega, v katerem razmerju mu šele vstaja bit; s tem razmerjem se šele izpostavlja bit.

P Tako je videti. Vendar zakaj se vam zdijo ta vprašanja tako zelo pomembna?

U To bo takoj jasno. Gre za odločilna vprašanja. Kako zdaj spadata skupaj izkazovanje dejavne ljubezni ali dopuščanje (biti) kot človeška dejavnost v smislu onega razmerja in bit? Mar ne tako, da bit leži na tej dejavnosti, na tem razmerju, na tem izkazovanju ljubezni, na tem dopuščanju? Šele s tem je bit v svoji pristnosti izpostavljena; in z njo seveda hkrati tudi sam nič, smrt, življenje, človek, bog itd. vse tiste tematične stvari, ki jim v svoji študiji dodajate predponsko rabljeni »zgolj«, npr. zgolj-bit, zgolj-nič itd. (v taki rabi pri vas besedica »zgolj« ni več načinovni prislov, ampak je rabljena kot predpona).

P Ne. Bit se odpre na ozadju nič in smrti. Tako sva maloprej rekla!

U Seveda, vendar se tudi nič in smrt itd. odpreta 142  
le z bitjo. Nič in smrt — kot sva že prej enkrat  
rekla — pripadata biti in se odpreta le v kraju  
biti, nista kaj samostojnega, ležita torej prav po  
svoji pristnosti na tem dopuščanju ali izkazova-  
nju ljubezni, na tej dejavnosti, sta v svoji prist-  
nosti šele iz-postavljena s tem dopuščanjem ali  
dejavno ljubeznijo kot opisanim razmerjem. Pri  
tem želim posebej podčrtati, da to ni kaka moja  
trditev, temveč je treba tako reči prav, če se  
držimo vašega lastnega izvajanja v interpreta-  
ciji Karamazovih in drugih romanov.

P To pa je sedaj res vprašanje. Če namreč bit in  
nič ležita na dopuščanju ali dejavni ljubezni, če  
sta šele s to dejavnostjo izpostavljena, kakor  
pravite, potem se z mislijo o dopuščanju biti,  
kakor sem jo poskusil razviti, ne rešimo meta-  
fizike.

U In nihilizma najbrž tudi ne.

P To se pravi, da bi dopuščanje biti ali dejavna  
ljubezen, kakor se kaže iz interpretacije Kara-  
mazovih, tudi sama pripadala nihilizmu, tej  
zgodovinski epohi. Svet dejavne ljubezni ali —  
če rečem s pesniško besedo iz romana — raj na  
zemlji bi bil tedaj še vedno nihilistični svet.

U To se je nakazalo iz premisleka. Ne vem, kako  
se naj temu izmakneva.

P Vi veste, da sem se v svojem izvajanju v mar-  
sičem oziral po Heideggerjevi misli, kar sem na  
ustreznih mestih v svojih spisih tudi omenjal.  
Ali mislite, da je tedaj tudi Heideggerjeva misel  
še vedno nihilistična?

U Že v teku tega najinega pogovora sem vam iz-  
razil svoje prepričanje, da vaše misli o dopuščan-  
ju biti ni mogoče enostavno zvesti na Hei-  
deggerjevo misel in da tudi ni najbolj pomemb-

143  
no nekakšno komparativno razcifranje tega,  
kaj mislite in kaj ne mislite po Heideggerjevo.  
Odlučilno je vprašanje, kaj je tisto, kar vi mi-  
slite s svojo mislijo o dopuščanju biti, kakšen  
epohalno-zgodovinski značaj ima ta misel oz.  
tisto z njo mišljeno. Zato za najin pogovor sedaj  
ni odločilno vprašanje, kako je s Heideggerjevo  
mislijo; zato nama tudi kako sklicevanje nanj  
sedaj najbrž ne more pomagati. To bi naju  
namreč lahko kaj hitro odvedlo k brezkončni  
razpravi o Heideggerjevi misli, kar bi se spet  
lahko izrodilo v docela neplodno eksegezo Hei-  
deggerjevih spisov.

P No, kar se tega tiče imate najbrž prav, čeprav  
ste mi s tem odvzeli vsako kritje. Obenem pa so  
me prejšnji sklepi presenetili. O tem bova mora-  
la očitno še mnogo govoriti. Morda bi se lahko  
tem sklepom izognila takole. Vzemiva za poskus,  
da dopuščanje (biti) ali dejavna ljubezen prav-  
zaprav ni odnos ali razmerje do bivajočega v  
biti, temveč sovpada z bitjo.

U Dopuščanje bi bila tedaj bit sama.

P Tedaj dopuščanje (dejavna ljubezen) ne bi bila  
niti lastnost človeka niti človeška dejavnost.  
Bit ne bi bila iz-postavljena šele s človeško de-  
javnostjo.

U Dopuščanje biti ali dejavna ljubezen potemt-  
kem ne bi bila nič človeškega, ne bi bila člove-  
kovo razmerje. To pa očitno nasprotuje vaši  
mislil o dopuščanju biti ali dejavni ljubezni, ka-  
kor ste jo razvili v interpretaciji Karamazovih  
in v drugih študijah, v katerih govorite o tem.

P Kaj pa če bi rekli, da je dejavna ljubezen člo-  
vekov način biti?

U Smo spet pri istem. Ta način biti pove tole:  
človek je ljubeč. To ljubljenje biva kot človeko-

vo izkazovanje ljubezni, t. j. njegova dejavnost, 144  
njegovo razmerje. Ta način biti leži na tem raz-  
merju.

P Že vidim, da se iz nastale težave ni mogoče  
zlahka izvleči. Vso to zadevo bo treba tem-  
eljito premisliti. Vendar, če je res, da je tudi  
svet dejavne ljubezni še vedno nihilizem, se  
postavlja vprašanje, kaj je tedaj ta nihilizem.

U O nihilizmu sva rekla, da je zgodovina, v kateri  
je bit *sama* ničeva...

P Kako naj bo tedaj ravno dopuščanje biti ali de-  
javna ljubezen, kjer gre prav za bit, prav iz-  
recno za bit, kako naj bo zdaj to nihilizem?

U Rekla sva, da je tu bit v svoji pristnosti iz-  
stavljena s tem dopuščanjem, s to dejavno lju-  
beznijo, iz-postavljena šele s tem razmerjem in  
leži zato v *taki* svoji pristnosti na tem razmerju.  
Bit *sama* in brez ozira na to razmerje ali dejav-  
nost pa ostaja v tem odnosu potlačena, ničeva.

P Nemogoče! Potemtakem tudi nihilizem v tistem  
smislu, kakor sem ga v svojih študijah opisoval,  
še ni bil dojet v svojem polnem bistvu?

U Res je tako videti. Vendar o tem bi prav gotovo  
še bilo treba podrobneje razmisliti. Vprašanje  
je, če je nihilizem, kakor se sedaj tu nakazuje,  
že bil kje preiščen.

P V pogovoru sva prišla do nekaterih reči, ki jim  
ne morem še slediti, jih ne vidim še v celoti, ker  
so zame nepričakovane. Moral bi jih premisliti,  
da bi se potem ponovno pogovarjala o njih. —  
Kako vi sedaj, glede na vse rečeno gledate na  
to misel o dopuščanju biti? Se vam zdi, da bi  
bilo treba vse skupaj zavreči in začeti takorekoč  
vse znova?

U To pa ne, nikakor ne! Upal bi si celo trditi, da  
ste s svojim premislekom zadeli na nekaj, kar še

ni bilo nikjer primerno preiščeno in čemur je  
prav gotovo treba posvetiti pozornost. Treba bi  
bilo pristopiti k tej stvari še z neke druge strani.  
Vendar se mi sedaj v zvezi z dosedanjim pogo-  
vorom najprej ponuja še neko vprašanje. Odgo-  
vor na to vprašanje bi mogoče tudi odprl novo  
pot premisleku dopuščanja biti ali dejavne lju-  
bezni.

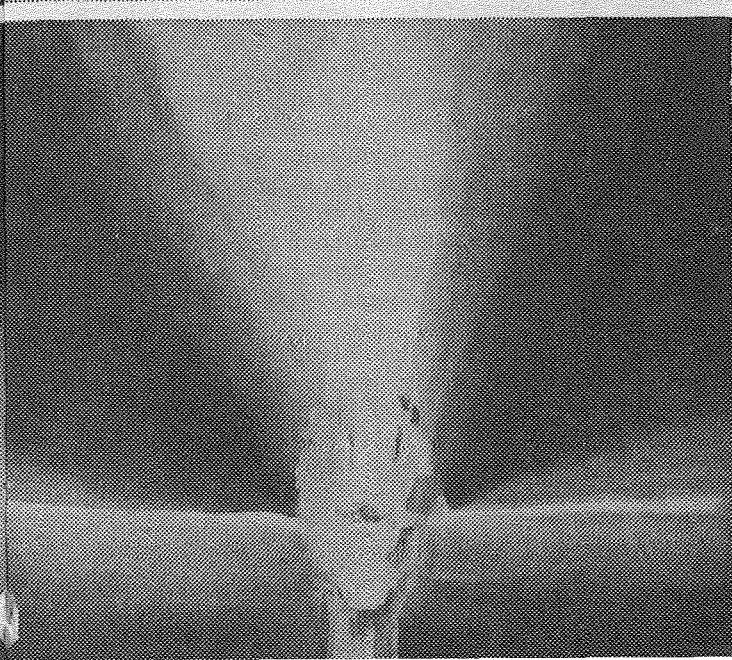
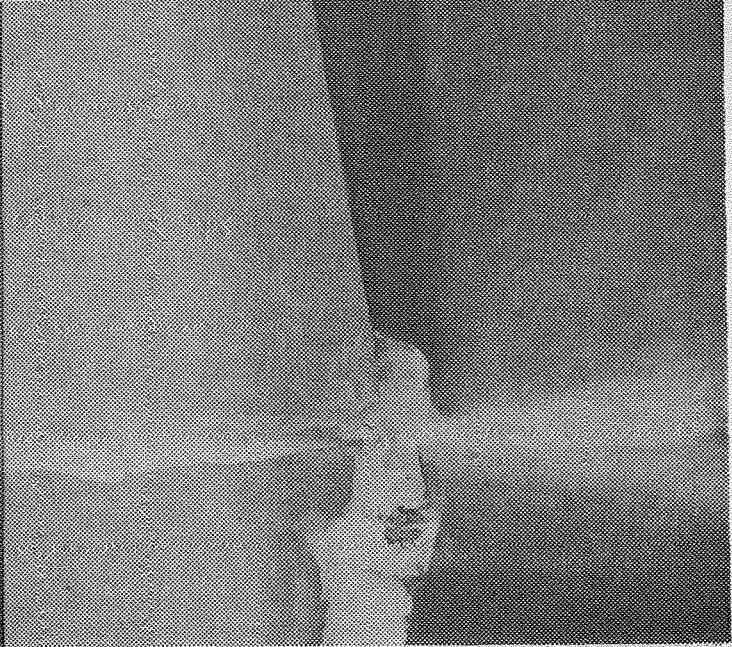
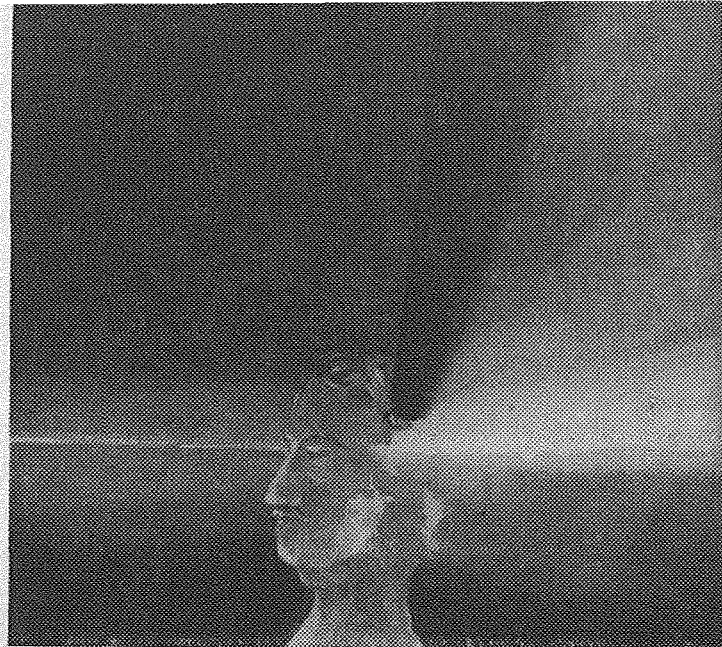
P Torej kar brž razvijte to vprašanje.

U Saj sva se ga že v teku dosedanjega pogovora  
na nekaj mestih skoraj dotikala. Gre za vpraša-  
nje, ali je treba nihilizem in dopuščanje biti oz.  
dejavno ljubezen misliti ob vodilu historično-  
časovnega zaporedja, tako da je nihilizem ena  
epoha, svet dopuščanja biti in dejavne ljubezni  
pa nova epoha, novo življenje, kakor sva rekla  
na začetku. Ali pa je treba *ta* nihilizem in to  
dopuščanje biti ali dejavno ljubezen misliti kot  
epohalno sopripadni stvari. Z drugimi besedami:  
si nihilizem in dopuščanje biti, kakor ste ju vi  
orisali v svojih študijah, sopripadata kot dve  
epohi zgodovine ali pa si sopripadata znotraj  
iste epohe tako, da šele sta ta epoha?

P Če bi si sopripadala znotraj iste, t. j. naše mo-  
derne epohe zgodovine, potem bi bilo dopuščanje  
biti kot dejavna ljubezen sestavina nihilizma.  
Ali mislite...

N Vesta kaj, tovariša ali bi vidva sedaj za nekaj  
časa prekinila pogovor, da bi malo prigriznili!

P Bravo, Nedeljčica! Bomo jedli, treba je ubogati.  
Veš, tale Ivo me grozno martra. Ne, ne, ne, sem  
že zdavnaj rekel, da nisem filozof in tudi nočem  
bit. Midva, Nedeljčica, se teh reči kratko malo  
ne bova več šla. Vzela bova penzjon in se lepo  
odpeljala kar gor v Krnice. Tele ljubljanski fi-  
lozofi in kulturniki naj pa kar rešujejo svet,  
če čjo.



Med prigrizkom začeti kramljajoči pogovor se je potem nadaljeval o raznih rečeh. K prejšnji temi se nisva več vrnila. Preteklo je že mnogo ur od mojega prihoda v Tacen. Ker je bilo že pozno, ni bilo več misliti na nadaljevanje pogovora. Pred mojim odhodom sva se še dogovorila, da pogovor, ki je šele zadel na tako tehtna vprašanja, na vsak način nadaljujeva. Ko sem odhajal, nisem slutil, da je to bil moj zadnji miselni pogovor s Pirjevcem. Kmalu po tistem pogovoru sta z Nedeljko odšla na študijsko potovanje v Nemčijo. Za prvi maj sta se vrnila domov in Pirjavec je moral — težko bolan — takoj v bolnišnico, od koder se ni več vrnil. Nekajkrat sem ga še obiskal v bolnišnici, vendar o vprašanih najinega pogovora nisva več govorila.

Naj zavoljo redoljubnosti povem, da podani zapis pogovora ni nastal na podlagi kekega magnetofonskega ali stenografskega zapisa. Pogovor sem zapisal po spominu, zato so moje tudi formulacije Pirjevčevih govorov, čeprav sem se pri tem trudil, da bi povzel njegove misli, kakor jih je izražal v dejanskem pogovoru. Pri tem sem se opiral na svoj že pred pogovorom narejeni zapis tistih tem, ki naj bi jih s Pirjevcem obravnavala. Imam namreč navado, da za take pogovore vnaprej skiciram teme, o katerih želim s sogovornikom razpravljati. Zato mislim, da podani zapis pogovora v vsebinskem oziru dovolj verno povzema Pirjevčeve misli. Navsezadnje pa, s strani mišljenja gledano, sploh ni tako pomembna pozitivno-historična faktičnost in vernost posnetka takih pogovorov, temveč je odločilna misel sama.

## DUŠAN PIRJEVEC IN VPRAŠANJE O BOGU

### Namesto uvoda

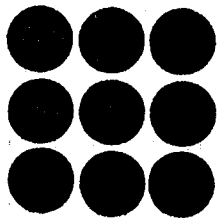
Dušana sem spoznala prek Nedeljke.

Dva meseca po simpoziju »Alienacija in reintegracija človeka...« v letu 1964 sva s Tinetom dobila hčerkico. Bila je majhna in slabotna, kmalu nato je zbolela in skupaj z njo sem prebila skoraj pol leta v takratnem Dečjem domu. Vse, kar se je takrat dogajalo okrog *Perspektiv*, mi je bilo neznano in tuje, nebitveno. Sicer mi je Tine pripovedoval, kaj se dogaja, vendar tega menda sploh nisem registrirala in sem tudi sproti pozabljala. Mislila sem pravzaprav samo na to, ali bo otrok ozdravel in kdaj se bom naspala.

Hčerka je ozdravela, vendar še leto dni potem nisem mogla takorekoč nikamor. Potem sem diplomirala, potem sem bila še leto dni brez službe. Ves ta čas sem bila povsem »izven dogajanja«.

Moje prvo delovno mesto je bilo v dokumentaciji Instituta za sociologijo in filozofijo. Tam sem srečala Nedeljko, še preden je spoznala Dušana. Spoznala sta se namreč na praznovanju Sedejevega in Urbančičevega rojstnega dne, ko sta na slavje povabila več »kulturnih delavcev«. Bilo je to prvo osebno srečanje malo starejše in mlajše srednje generacije. Leta 1966.

Nekako sem bila prisotna od njunega prvega srečanja naprej. To, kar je meni že bilo dano, sem, kakor v zrcalu, gledala, kako se razprostira med njima in nad njima. Le da včasih s tesnobo in dvomom: kaj res lahko ena ljubezen mine in pride druga? Se bo tudi nama to zgodilo? Šele mnogo kasneje sem spoznala, da nič ne mine; vse stvari so



# pirjevčev zbornik

**znamenja**

**62-63**

**glavni urednik  
dimitrij rupel**

**urejajo**

**niko grafenauer  
tine hribar  
milan jesih  
taras kermauner  
herman vogel**

delo je sofinancirala kulturna skupnost slovenije

**1982  
založba obzorja  
maribor**