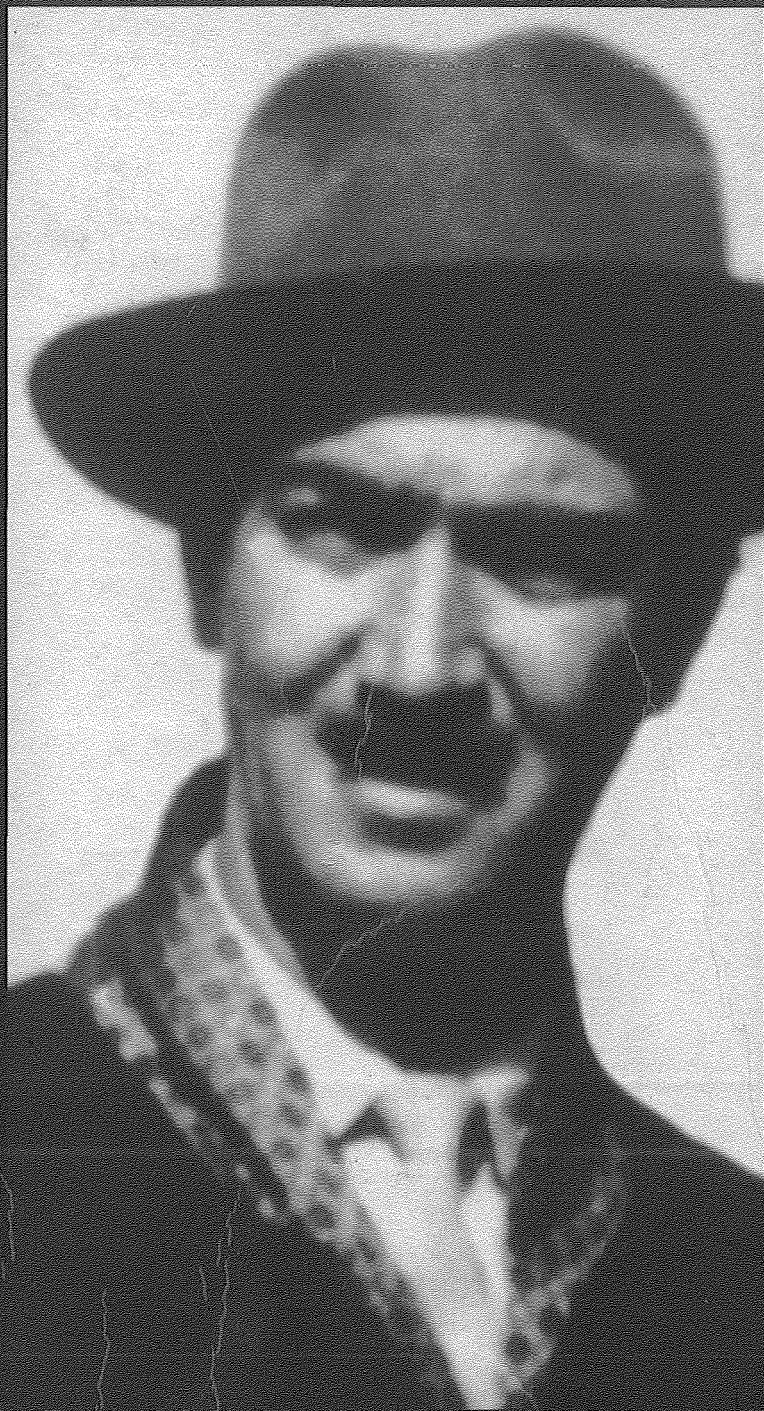


i.

INTERPRETACIJE

Andrej Inkret
Ivan Urbančič
Rudi Šeligo
Ivo Svetina
Dimitrij Rupel
Dean Komel
Valentin Kalan
Tomo Vrik
Denis Poniž
Marija Mitrović
Andrej Heng
Marjan Dolgan
Iztok Osojnik
Boris A. Novak
Nedeljka Pirjevec
Martin Grum



VPRAŠANJE REVOLUCIJE IN DOPUŠČANJE BITI ALI DEJAVNA LJUBEZEN

Napotitev k glavnim vprašanjem

V *Pirjevčevem zborniku*, ki je izšel leta 1982 v zbirki »Znamenja«, je bil objavljen moj prispevek pod naslovom *Dopuščanje biti. Pogovor z Dušanom Pirjevcem*. Zasnovan je bil v glavnem že v drugi polovici leta 1977, torej kmalu po smrti Dušana Pirjevca, dokončno besedilo pa je nastalo šele leta 1980. V njem sem uvodoma omenil dve nasprotni komponenti osebnosti Dušana Pirjevca. Zastavljalo se mi je vprašanje: »Se omenjeni dve komponenti ... docela izključujeta ali pa je med njima morda vendarle kaka notranja zveza, le da ni kar na prvi pogled očitna.« (str. 97) Nasprotje, ki sem ga imel v mislih, se mi je kazalo v načinu, kako je nekdanji partizanski komisar in komunistični revolucionar Ahac lahko prišel do tega, da z vso resnostjo zastavlja vprašanje o bogu in daje nanj neki pritrjujoč odgovor. Problem tega nasprotja se mi je že tedaj pokazal v vsej širini in globini, saj je očitno, »...da gre tu prej za dva izključujoča se svetova, za dva medsebojno nepomirljiva svetovnozgodovinska sklopa ...« (str. 99) Zastavljalo se mi je vprašanje, kako to nasprotje zadeva osebnost Dušana Pirjevca, in prav tako vprašanje, ali gre res za nepomirljivo nasprotje. Odgovor na taka vprašanja sem iskal predvsem v njegovem največjem delu, namreč v študijah o evropskih romanih od leta 1964 pa do 1977, torej od študije o Sartrovem romanu *Gnus* do zadnje študije *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*. Sem spadata tudi še 1968 napisana študija o Cankarjevih *Hlapcih – Hlapci heroji ljudje* – in 1975 napisana študija o Vebrovi *Estetiki*.

Omenjeni *Pogovor v Pirjevčevem zborniku* govori o njegovi osrednji misli, namreč o »**dopuščanju biti**« ali »**dejavni ljubezni**«. Tudi v njegovem celotnem miselnem delu se srečuješ z nekim nepomirljivim nasprotjem, ki nakazuje neko vprašljivost njegove misli. *Pogovor* se je nazadnje le komaj dotaknil vprašljivosti njegove osrednje misli. Vprašljivost se mi je nakazovala iz nejasne zveze med tistim, kar je imenoval »odpuščajoče dopuščanje biti« ali »dejavna ljubezen« kot pot vzpostavitve novega »raja na zemlji« na eni strani, in tistim, kar je imenoval »metafizični oz. nihilistični svet« ali »svet moderne znanstveno-tehnične proizvod-

nje in potreb« kakor tudi »revolucije« ali »revolucionarne akcije spreminjanja sveta v novi raj na zemlji« na drugi strani. Pri tem naj bi bilo prvo pot premaganja ali ukinjanja druge in »slabe« strani, namreč »nihilističnega sveta«.

Vendar pri omenjeni vprašljivosti »dopuščanja biti kot dejavne ljubezni« ne gre le za vprašanje nejasnosti zveze ali odnosa. Gre za to, da »...dopuščanje biti ali dejavna ljubezen, kakor se kaže iz interpretacije *Karamazovih*, tudi sama pripada 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«, kakor je rečeno v omenjenem *Pogovoru* (str. 142). To je bila tako rekoč začasna sklepna beseda mojega zadnjega pogovora s Pirjevcom, saj se pogovor zaradi njegove smrti pač ni mogel nadaljevati. Pa tudi meni samemu so takrat še manjkali nekateri bistveni vpogledi za primeren premislek njegove misli dopuščanja biti kot dejavne ljubezni.

Moj naslednji korak k rešitvi nastalega problema je bil premislek načina, kako je pri Pirjevcu izpeljano tako imenovano »premaganje metafizike« z dejavno ljubeznijo. Premislek je nastal v času po zapisu *Pogovora*, torej v letu 1980, in je bil objavljen kot razmeroma obsečna študija v dveh zvezkih mariborske revije »Dialogi« (št. 1, 2, 3 in 4, 5, 6 – letnik XXVI) šele v letu 1990 pod naslovom *Pirjevčev poskus premaganja metafizike z dejavno ljubeznijo*. Čeprav je ta moj premislek pokazal nevdržnost njegove trditve o takem »premaganju metafizike«, še ni mogel prodreti do bistvenega problema misli dejavne ljubezni in »raja na zemlji«, kakor jo je razvil z interpretacijo *Karamazovih* in jo izenačil s svojo poglavitno mislijo svojih prejšnjih interpretacij drugih romanov, namreč z mislijo o **dopuščanju biti**. Kakor že pri *Pogovoru*, so mi tudi pri tem premisleku manjkali še odločilni vpogledi za razrešitev problema dopuščanja biti kot dejavne ljubezni v celoti **Pirjevčevega lastnega miselnega prizadevanja**. Kajti »spor o premaganju metafizike« s svojo metodično tematično omejitvijo seveda ni mogel primerno zaobseči celote njegovega miselnega prizadevanja, čeprav je zadeval njegovo osrednjo temo. Odgovoriti je namreč potrebno najprej na vprašanje: Zakaj mu je pravzaprav bilo toliko do tega »premaganja metafizike«? Od kod je pri njem prihajala ta zahteva in spodbuda? Saj je »problem metafizike« bistven filozofski problem, Pirjevec pa ni bil »akademski filozof«. Kaj ga je torej gnalo k »problemu metafizike«?

Skratka: v Pirjevčevi misli je bilo nekaj zamotanega, nekaj dvojnega, kar me je klicalo k premisleku in čemur sem ostal dolžan besede. Zdaj, po dvajsetih letih, je moja beseda morda že toliko dozorela, da lahko z njo povrnem svoj dolg, ki mi je ostal od mojih lastnih pogovorov s Pirjevcem in študij o njegovem delu. Odgovor na gornja vprašanja je zato mogoče najti le iz ovedenja celote njegovega miselnega prizadevanja. Kaj je bilo tisto, kar ga je gnalo k premišljanju? Kdaj se je to premišljanje pri njem pravzaprav pričelo? In ne nazadnje: Kakšno je po svojem načinu njegovo mišljenje, o katerem tu vprašujem? V ta vprašanja se je treba zdaj umisliti.

Pirjevčevo življenjsko vprašanje in iskanje odgovora nanj

Da bi razumeli celoto Pirjevčevega miselnega prizadevanja v njegovem poglavitnem delu, namreč v nizu njegovih interpretacij evropskih romanov od leta 1964 naprej, je treba začeti pri njegovi začetni veliki življenjski izkušnji. Ta izkušnja je bila najprej njegova dejavna udeležba v partizanski narodno osvobodilni vojni kot prvoborec in obenem udeležba v komunistični revoluciji kot prepričan komunistični aktivist, revolucionar in marksist takrat edino veljavne leninistično-stalinistične oblike marksizma. Oboje je združeval v funkciji medvojnega politkomisarja in organizatorja partizanskega upora na Dolenjskem, Primorskem in Koroškem, tik po vojni in »slavni zmagi revolucije« pa v funkciji šefa tako imenovanega »agitpropa«. S prvo je povezana njegova druga nič manj velika in huda življenjska izkušnja **poloma** komunistične revolucije, ki se je nakazoval v letih po njeni »veličastni zmagi« in vzpostavitvi sistema realnega socializma absolutne Partije. Skratka: cilj je bil dosežen in vendar ni bilo ne novega sveta ne novega človeka nikjer. To je kmalu boleče začutil, bolj kot je to mogel že domisliti – in to ga je pognalo najprej v »ekscese« in v spor s Partijo in v izločitev iz nje. Odločil se je za študij primerjalne književnosti in postal profesor na filozofski fakulteti in partijski oblasti »nevaren« disident.

Vendar tisto, kar je Pirjevca kot nekdanjega revolucionarja in intelektualca sedaj nenehno obsedalo, je bilo vprašanje o **bistvu** komunistične revolucije in sploh vsake revolucionarne akcije, še posebej pa vprašanje o njenem polomu. Je ta polom revolucije in akcije nujen ali pa je zgolj naključje? In če je zgodovinsko nujen, od kod tedaj prihaja ta nuja? Odgovore je iskal po

poti študijskega poglobljanja v evropsko zgodovino, natančno rečeno: v zgodovino evropskega sveta in človeštva, ki smo mu pripadali tudi Slovenci in vsa od zunaj »porevolucionarjena« realsocialistična vzhodna in jugovzhodna Evropa z Rusijo vred. Vendar ne v tisto »vnanjo zgodovino« vojn in držav in kraljestev in sistemov itd., ampak v **bistveno** zgodovino evropskega sveta. Že kot marksist je bil »navajen« gledati bistveno zgodovinsko dogajanje v tako imenovanem »razvoju proizvodjalnih sil in sredstev ter njim ustreznih proizvodnih odnosov«. Ko pa se je že kot novi disident srečal s Husserlovo filozofijo, je lahko prepoznal tisto bistveno in gonilno evropsko »proizvajalno silo« v evropskem **duhu** in njegovi »notranji« zgodovini – ali zgodbi –, po Husserlovo rečeno v lastni »teleologiji evropskega **uma**«, evropske **ratio**. Na vprašanja, ki so ga obsedala, namreč vprašanja o bistvu revolucije in njenem polomu, je iskal odgovore po poti poglobljanja v evropskega duha v njegovih osrednjih načinih izkazovanja. Ti so: 1.) filozofija, ki jo je po Heideggru prepoznal kot **misel metafizike**, pri čemer metafizika ni kaka zgolj šolska disciplina, ampak je zgodba biti in resnice evropskega človeštva; 2.) **umetnost** in predvsem **lepa literatura** – v evropskem romanu –, ki jo je prepoznal kot poetski način izkazovanja evropskega duha in torej metafizike, vendar tako, da se v literaturi že od začetka evropskega novoveškega romana (reprezentanta tega začetka prepoznava v Cervantesovem *Don Kihotu*) skozi polome »svet-spreminjajočih« pohodov romanesknih junakov razkriva tudi že nemožnost, katastrofičnost in uničevalnost – torej neki polom takih revolucionarnih pohodov; 3.) znanost in moderna kibernetizirana produkcija, ki jo je prepoznal kot tisto, s katero se – podobno kot z revolucionarno akcijo spreminjanja sveta – dogaja neko uničevanje sveta in človeka. V tej moderni praksi znanosti je nekako prepoznal tako marksistični »razvoj proizvodjalnih sil in sredstev« kakor tudi »znanstveni socializem«. Tako mu pravzaprav generaloško **sovpadejo** evropski filozofski duh **kot metafizika**, celotna praksa znanosti s svojo uničevalnostjo in tudi revolucionarna akcija spreminjanja sveta, uprizorjena v »svet-spreminjajočih pohodih« romanesknih junakov – torej tudi in najprej komunistična revolucija, ki se je je sam dejavno udeleževal. Vse to mu sovpade **v izvorno isto**: kot načini izkazovanja zgodbe evropskega **uma (ratio, nous)**; in v tem **istem** prepoznava izvor in svetovnozgodovinsko nujnost tudi komunistične revolucije.

V času poti tega ovedanja je Pirjevec intenzivno sodeloval z jugoslovanskimi kritičnimi novimi marksisti in filozofi tako imenovane »praksisovske skupine«. Velika tema v tej pomembni skupini je bilo takrat – od začetka šestdesetih let naprej – ovedenje **ključnega** odnosa Hegel – mladi Marx, torej **tema prehoda in obrata hegeljanske sinteze zgodovine evropskega uma (duha) v zasnovo komunistične revolucije** in osmislitev sočasnih delavskih revolucionarnih gibanj moderne Evrope **kot modernega načina revolucionarne spremembe obstoječega postanega sveta in človeka**. Pri »praksisovcih« je našel potrditev svojih lastnih vpogledov o svetovnozgodovinski nujni in izvoru moderne komunistične revolucije v zgodbi evropskega uma – duha – in si je te vpogleda v pogovorih in sodelovanju z njimi seveda tudi razširil.

Vendar se je Pirjevec od »praksisovske skupine« jugoslovanskih kritičnih neomarksistov in filozofov obenem nepremostljivo razhajal ravno na bistveni točki problema revolucije. »Praksisovci«, kritični (neo-)marksisti, so gojili neomajno prepričanje ne le o svetovnozgodovinski nujnosti revolucije, ampak o prav tako zgodovinsko nujni zmagoviti **uspešnosti** nove revolucionarne akcije spremembe sveta. Sočasna revolucionarna vrenja in velike študentske vstaje v zahodni Evropi in Ameriki – in celo v Jugoslaviji – so si »praksisovci« razlagali kot potrditev svoje revolucionarne teorije in so jih na vso moč spodbujali. Zato so polom izpeljane partijske realsocialistične komunistične revolucije doma in na Vzhodu razlagali le kot neko zgodovinsko naključje, ki so ga imenovali **»stalinizem«** in ga do odvratnosti kar naprej in na vse mogoče načine analizirali in kritizirali, saj so ravno po tej kritiki in prepričanju o prihajajoči novi svetovni revoluciji sebe imenovali kritični novi marksisti – glede na ortodoksne partijske »apologete« in »ideologe«. Vendar ne le jugoslovanski »praksisovci«, ampak vsa evropska in svetovna »leva«, »napredna«, »revolucionarna«, »kritična« rdečkasta inteligenca je takrat gledala takó in počela isto. **»Prave«** svetovnozgodovinske revolucije pa táko naključje »stalinizma«, po njihovo, ne more ustaviti. Zato so novi kritični marksisti v svetovnem obsegu pripravljali teorijo spet nove revolucije, katere začetno dogajanje so »prepoznavali« v sočasnem študentskem evropskem rebeljonu šestdesetih let.

Pirjevec pa je vsemu temu površinskemu revolucionarnemu optimizmu in aktivizmu navkljub **izkusil in poskušal mi-**

sliti polom komunistične revolucije neizmerno globlje od jugoslovanskih »praksisovcev« in tudi od njihovih frankfurtskih in drugih sorodnikov oziroma istomišljenikov. Izkusil je namreč notranji zastrti nihilizem ne le komunistične revolucije, ampak vsake moderne revolucionarne akcije in upora. Izkusil in poskušal je premisliti notranjo bistveno **izvorno** zvezo in povezanost oziroma **sovisnost** svetovnozgodovinske usode moderne komunistične revolucije z moderno usodo evropske metafizike uma in s tem seveda tudi istoizvorne vsezajemajoče moderne znanstveno-tehnične produkcije ali prakse znanosti. Tako da mu zgodba **konca in razpustitve** evropske metafizike uma v nihilizem in v vsezajemajočo prakso znanosti pomeni obenem tudi izvor in konec in s tem **nujni svetovnozgodovinski polom** komunistične svetovnozgodovinske revolucije in seveda tudi **revolucije kot take**: – kot **načina samoprikritega izpolnjevanja nihilizma**. Kakor vstaja evropska revolucija iz zastrtega bista končnega prevrata metafizike uma tako izvira tudi polom te revolucije nujno iz zgodbe konca metafizike uma. To je Pirjevčeva velika misel, ki zaobsega celoto njegovega miselnega prizadevanja, saj tudi na novo zastavljeno vprašanje naroda, vprašanje literature, poezije, umetnosti, vprašanje evropskega romana, vprašanje estetike idr. misli v obzorju te misli in iz nje: kot **njene** razsežnosti. Že zdaj pa je treba omeniti, da mu ne gre le za takšno prepoznanje izvora in konca revolucije kot njenega poloma, ampak nič manj zavzeto tudi za iskanje nekega možnega izhoda iz nastale svetovnozgodovinske stiske modernega evropskega človeštva v trajanju tega konca. Saj ga je ta stiska osebno prizadevala in je zato moral iskati neki izhod tudi in najprej zase.

Zdaj je potrebno v obrisu naznačiti Pirjevčev samosvoj **način izpeljave** njegove velike misli v njegovem največjem delu, namreč v nizu obsežnih interpretacij evropskih romanov od leta 1964 naprej. Začetek teh interpretacij sovпада z njegovim dokončnim prelomom s Partijo in njeno oblastjo ob nasilni ukinitvi revije »Perspektive« in nasilni odstavitvi Pirjevca kot glavnega urednika revije »Sodobnost« ter obenem s hudimi pogromi Jugopartije proti kritičnim »praksisovcem« in njihovemu – tudi mednarodnemu – mesečniku »Praxis« v Zagrebu in Beogradu, vključno seveda z njenim sporom z vso živo in ustvarjalno kulturo tega časa v bivši Jugi. Njegovo ovedenje poloma komunistične re-

volucije in nemožnosti resničnega sodelovanja humanistične inteligence s Partijo realsocializma je doseglo v tem času vrhunec in je zahtevalo od njega temeljit premislek. Spominjam se ga, kako je takrat kot omamljen pogosto vzdikljal: »shizma je popolna in dokončna«. Vsa nekdanja in dotedanja prepričanja in pričakovanja so se mu takrat **dokončno** sesula, vsa njegova osebnost je bila v nekem preobratu. Celo svojo prvo ženo in družino je v tem času zapustil ter se poročil z drugo in se z njo iz Ljubljane preselil – vrnil – v hišo svoje matere v Tacen. Ta njegova »**vrnitev**« razločno odmeva v njegovi študiji o Stendhalovem romanu *Lucien Leuwen*.

Način Pirjevčeve izpeljave njegove prej naznačene velike misli nikakor ni káko zgolj akademsko vprašanje, ampak ima še vedno svojo zgodovinsko tehtnost. Vprašanje revolucije kot revolucionarne spremembe sveta danes s sesutjem realsocialističnih sistemov kot »zmagovitega« rezultata komunistične revolucije pod vodstvom marksistično-leninističnih Partij in njihove moskovske centrale namreč še nikakor ni odpravljeno. Tudi Nietzschejeva in Heideggrova misel **konca metafizike absolutnega uma** še ne pomeni pretrganja **trajanja tega konca v nedogled** v smislu njenega **dokončanja kot dovršitve**: trajanja na način prikrite razpustitve metafizike v vsezajemajočo **prakso znanosti kot stopnjujočega se izzivanja razpoložljivosti** (načina produkcije) in s tem tudi **tek neke nezaslišane revolucije sveta in človeštva**, ki ne potrebuje zastav in trobent in zanosnega marširanja »revolucionarnih bataljonov« pod vodstvom kake Partije ali »Avantgarde«, in ki ni nič manj nihilistična, ampak bolj in na drugačen način in še bolj zastrto. Namreč **revolucije**, ki se kaže vse bolj kot tisto, kar izvorno pove ta latinska beseda: **brezkončno kroženje enakega** (*revolutio* – obračanje, kroženje). Tako nastane vprašanje, ali ni moderna **revolucija** le neko drugo in zastirajoče ime za tisto, kar imenuje končni mislec zgodovine biti in resnice evropskega človeštva, namreč Nietzsche, z imenom »**večno vračanje enakega**«: kot skrajni rob evropskega nihilizma kot izpeljane konsekvence zgodovine metafizike? Glej o tem v moji knjigi *Zaratustrovo izročilo II*, četrti del, od str. 355 do str. 403. Zastavlja se namreč vse bolj urgentno vprašanje, kakšna je zveza med moderno vsezajemajočo prakso znanosti, v katero se je razpustila metafizika uma, in moderno komunistično revolucijo?

Od vprašanja revolucije do vprašanja metafizike

Poglabljanje v problem revolucionarne akcije spreminjanja sveta pripelje Pirjevca do »prepoznanja« evropske metafizike uma kot njenega izvora in bistva. Se pravi: samo **bistvo** končne metafizike poraja ali izziva ali zahteva takšno revolucionarno akcijo spreminjanja sveta. Kako? Njegova pot premisleka poteka takole: Metafizika je misel in dogajanje **biti** bivajočega kot takega in v celoti – kot sveta – in s tem seveda tudi človekovega mesta in bistva v tej celoti: v svetu. Pri tem je **prav bit** temelj in gonilo vsega zgodovinskega dogajanja evropskega človeštva: njegovega družbenozgodovinskega stanja in gibanja – torej tudi temelj in gonilo revolucionarnega spreminjanja sveta. Ovedeti se tega pa ni lahko.

Bit je namreč v metafizični misli vedno po umu zahtevana skladnost ali **identiteta biti in bistva ali ideje** (smisla, torej absolutnega uma samega, in cilja vsega bivajočega, vsega svetovnega dogajanja). Identiteta **biti** sveta in **bistva** sveta je za evropsko vladajočo misel vsega njenega velikega izročila šele **polna bit in resnica**. Formalno strogo rečeno: **identiteta esse existentiae in esse esentiae** (bit biti in bit bistva) je šele polna, resnična bit, namreč resnica sama. Saj je resnica po tem velikem izročilu ravno sklad ali identiteta biti in uma, pri čemer je **bistvo** ali **ideja** absolutni um sam – **ratio, nous**. Identiteta je tako **sklad dvojega** in zato nikoli ni kaka brezrazlična enost in enakost. S takšno identiteto ali skladom pa je zmeraj že tudi dana **možnost nesklada ali neidentitete**, torej nekega **razkola** biti sveta in bistva sveta, namreč njegove **ideje kot absolutnega uma samega, kot smisla samega**. Tako je lahko obstoječi človeški zgodovinski svet v svoji postani biti v neskladu ali neidentiteti s svojim bistvom/idejo/umom/smisлом: je tako neresničen, zlagan, nepravičen, pokvarjen svet. **Nesklad biti in bistva/ideje/uma/smisla sveta, njegova neidentiteta, neresnica**, »pokvarjenost« pa zahteva od človeka kot **umnega živega**, da sebe in svoj človeški svet spet spravi v sklad, v identiteto njegove biti in bistva/uma. V človekovem lastnem **umu** leži zahteva, da obstoječi postani, nepravični, nemoralni svet spremeni tako, da vzpostavi sklad ali identiteto biti in bistva sveta: da torej svet in sebe **»poumni«**. V taki zahtevi je zasnovana dejavnost spreminjanja obstoječega in postanega sveta, kakor je to dojel Pirjavec kot izvor in bistvo revolucije.

Možnost nesklada ali neidentitete biti in bistva človeškega zemskega sveta je kot možnost zla v svetu prvi z izjemno miselno močjo mislil **Schelling** v svoji razpravi *O bistvu človeške svobode* (1809). Takšno možnost je po svoje terminološko zapopal kot nesklad ali neidentiteto **temelja in eksistence** (**Grund und Existenz**). To dvojje je njegova konkretnjša izpeljava nekdanjega sklada biti kot **esse existentiae** in **esse esentiae** ali še starejše **istosti biti in mišljenja/uma** pri grških velikih začetnikih, na čemer je potem v vsej zgodovini metafizike zasnovana **resnica**. Kajti – tako ugotavlja Schelling zvesto temu velikemu izročilu – samó pri bogu sta sklad ali identiteta biti in bistva zmeraj in nujno dejanska, pri človeku in v človeškem svetu pa ne nujno in ne zmeraj – od tod izvira **zlo** v svetu in pri človeku: njegova zmeraj možna neresničnost, zlaganost, pokvarjenost, hudobnost, zločinskost, izkoriščanje človeka po človeku, zatiranje, osvajalne vojne, vsakršno uničevanje itd. Misel sklada ali nesklada, identitete ali neidentitete **biti in bistva/uma** sveta kot možnega »dobrega« in »zla« v svetu in pri človeku torej misli takšno stanje in dogajanje človeškega zgodovinskega sveta.

Ves **Marx** je kot mladoheglovski filozof in kritik Heglovega panteističnega identitetnega sistema absolutnega uma (duha) kot sinteze zgodovine metafizike uma samosvoja **ateistična** razdelava odločilnega Schellingovega odkritja – tudi v primeru, da Marx omenjene Schellingove razprave niti bral ni. Marx je namreč proti Heglovemu sistemu identitete z vso silovitostjo svoje misli pokazal **neidentiteto, nesklad** biti in bistva/uma obstoječega zgodovinskega sveta, njegovo brezumnost, nepravičnost, razredno razklanost, izkoriščanje človeka po človeku, vso bedo človeka moderne industrijske revolucije itd., torej »zlo« v svetu, če rečem po Schellingovo. In ravno na umno-znanstveno razviti zahtevi udejanjenja **uma** filozofije – torej bistva/ideje novega sveta in novega človeka in novega smisla – reda – v dejanskem zgodovinskem človeškem svetu je Marx zasnoval moderno revolucijo kot znanstveno načrtovan in upravljan moderni revolucionarni način vzpostavitve dejanske (torej ne zgolj miselne, kakor je očital Heglu) **identitete biti in bistva/uma zgodovinskega sveta**. S tako mislijo je Marx že začetni mislec moderne dobe, saj zanj um ni več božanski. To je njegova velika misel o **alienaciji in dezalienaciji**.

Tako je torej Marx na moderen znanstven – torej brezbožen – način razvil isto začetno Platonovo veliko metafizično

misel (filozofijo) o neskladu in skladu, torej o neidentiteti in identiteti biti in božanskega uma/ideje kot **zahtevi uma samega za poumljenje** narave – predvsem človeške in tudi vse ostale narave; torej o identiteti kot skladu biti in uma kot odslej veljavni resnici (*orthótes*), ki je nosila vso zgodovino metafizike od tega njenega začetka do njenega modernega obrata in konca, ki ga je kot njeno končno konsekvenco in dovršitev izpeljal Nietzsche.¹

Z naznačenim kratkim ozirom na bistveno zgodovino evropske metafizike hočem le opozoriti na to, da je Pirjevec s svojim nenehnim ponavljanjem besed o »**metafizični identifikaciji biti in bistva**« zadel na **odločilno** razsečnost metafizike uma, ki obvladuje vso njeno zgodovino od Platona kot začetnika do Marxa in Nietzscheja kot dovršitelja in se izreka skozi zelo različne besedne formulacije **bistveno istega**: problema identitete biti in bistva/uma – ravno kot problema zmeraj možne neidentitete ali nesklada obojega. Zdaj je treba prav iz ozira na to bistveno zadevo naprej slediti zasnovi Pirjevčeve misli.

Nekaj Pirjevčevih misli o bistvu revolucije iz njegovih študij o romanih

V svojih študijah na več mestih in na različne načine govori o omenjeni zadevi. Tako npr. v študiji o Stendhalovem romanu *Rdeče in črno* pod naslovom *Zločin Julijana Sorela* (leta 1965) že pri podnaslovu *Svet brez boga* nakazuje moderni – Pirjevčev – problem. Tam bereš: » ...tako nastane svet, ki je vase zaprt in brez možnosti pravega preseganja, transcendiranja in transcendence. V tem svetu nadomešča boga človek, ali kakor pravi Girard: 'Bog je mrtev in človek naj prevzame njegovo mesto ...' (24).«² »Svet brez boga, brez prave transcendence, to je prostor, v katerega je postavljen Julijan Sorel. V tem degradiranem sve-

¹ S tem v zvezi naj omenim svoj prikaz Platonove misli začetne metafizike v svoji knjigi *Zaratusastrovo izročilo I*, drugi del, razdelek 5. Povzetek zgodovine metafizike pa v knjigi *Zaratusastrovo izročilo II* tretji del, razdelek 1. Pripominjam, da zgodovina identitete ali sklada biti in uma/bistva – kot zgodovina evropske resnice – ni kaka zgolj misel kakih posebnežev, ampak je tisto, kar nosi in upravlja zgodovinsko obnašanje evropskega svetovnozgodovinskega človeka kot gonilna živa struktura njegovega lastnega bistva: kot *umnega živega*.

² Vse navedke iz Pirjevčevih študij o romanih jemljem v tem besedilu iz izdaj romanov v veliki zbirki »*Sto romanov*«.

tu, v vrtincu nenehnega sprevačanja in izprijenosti išče srečo, prostor združevanja, vir milosti, možnost ekstaze, dosledno **trajno identiteto med bistvom in bivanjem**« (25, podčrtal I. U.). Ko govori o problemu intelektualca v takem modernem svetu, pravi: »...tukaj intelektualec ne pomeni konkretnega družbenega pojava v smislu določene sociološke kategorije, marveč nam pomeni razum (...). Gre tedaj za zgodovino evropskega človeka kot zgodovino racionalitete. (...) Ta je z nenavadno silovitostjo udarila na dan že v antični Grčiji ...« (47) Skratka: »...izginila je neka enotnost ... da je ravno nihilizem jedro razpolovljenega, odčaranega sveta« (48). »... tako, da sta spoznanje in razum nauk o bistvu sveta, nauk o bistvu bivajočega, metafizika, ki razume bit kot nekaj bivajočega – in razum sam se pri tem véde kot absolutni subjekt« (49).

Posebno pomenljive glede nesklada ali neidentitete sveta so besede: »...očitno v sami strukturi razuma in metafizike ni nobene takšne sestavine, ki bi sama po sebi in tako rekoč avtomatično preprečevala to nenavadno in grozljivo sprevačanje v iracionalnost, krivico, nasilje ...« (54) Tu misli z »iracionalnostjo« na nesklad ali neidentiteto biti in bistva/uma sveta, ki se ne spreminja »sama po sebi« v identiteto, ampak zahteva človekovo dejavnost. Zato tudi reče: »Samo tako se namreč lahko izkaže, da identitete v tem svetu ni ...« (59) Pri tem misli na individualno akcijo vzpostavljanja identitete, ki je lahko le terorizem, zločin, kakor pravi. Zato: »še s francosko revolucijo, ko so na oder zgodovine stopile ljudske množice, se je odprla nova možnost: neposredna družbeno politična akcija, in Marx je konstituiral razum in intelektualca kot teoretika in organizatorja te akcije.« (55)

V študiji o Kafkovem romanu *Grad* (1967) bereš naslednje stavke, ki so tehtni za njegovo misel izpeljave bistva revolucije: »Ob vsem tem se pokaže nov pomen človeške akcije. Akcija je ... zasnovana v identifikaciji bistva in biti, se pravi tako, da bistvo prikriva ne-smisel ali nič biti. Človek tedaj očitno ne prenese, da bi bil tujec, ne prenese nič, ne more vzdržati tega, da bi ga obdajalo nekaj, kar nima smisla in kar je z ozirom na smisel neresnično. Niča ga je strah ... Od nič, pobegne tako, da si 'ustvari' bistvo, da si 'iz-misli' s-misel, ki ima pomen biti in tako prikriva nič. Prvotna polna bit, ki je spravljal človeka v začudenje, se zdaj spremeni v bistvo ali smisel ...« »Akcija je tedaj uredničenje neuresničenega bistva ...« (56)

Tista prvotna polna, tj. čudežna bit, ki da je Platona in Aristotela gnala k filozofiji, je namreč postala »...nekaj samo-umevnega, tako samoumevnega, da je nezaznavna in da nima več pomena, oziroma dobi tisti pomen, ki je skrit v besedici nič« (56). Človek tako »odpade« od biti, je »iz-vržen« ali »od-vržen« v takšno »od-tujenost« in je tako »tujec«; a tudi bivajoče postane zdaj »brez smisla, izgubi svojo samo-stojnost, postane nekaj raz-položljivega, potencialnega, neresničnega« (vse na str. 56). Sklep je takle: »Prav zato akcija ne more biti vrnitev k biti, ne more biti re-evolucija. Je samo strmoglavljenje v nič in hkrati uničevanje in je možna, ker je bit nič« (57). »Akcija je bila zasnovana v imenu še neuresničenega bistva ali smisla razuma, smisla zgodovine ali zgodovinskega interesa, vendar tako, da je imel smisel pomen biti ...« (58) O človeku pa reče tole: »To, kar je človeku na samem sebi odveč, je subjekt kot nosilec smiselne akcije. Zmaga človeka je ukinitvev človeka kot smisla polnega subjekta akcije« (47). Toda to se zgodi lahko šele z razkritjem resnice revolucije.

Seveda je očitno, da v tej študiji razdeluje tisto tematsko zasnovo, ki jo je prvič načel v interpretaciji Sartrovega romana *Gnus* (1964), kjer se uveljavi znana Sartrova teza o »prednosti eksistence pred esenco«, torej prednosti biti pred bistvom. Ta začetna navezava na Sartrovo misel (glej posebej na str. 16 in 17 te študije o *Gnusu*) je postala za vso nadaljno Pirjevčevo miselno pot »usodna«. Saj še v svoji zadnji študiji o *Karamazovih*, ko govori o dejavni ljubezni, reče, »... da je za to ljubezen in v njej bivanje pred bistvom, oziroma eksistenca pred esenco« (str. 55). Tudi njegov poskus korekture omenjenega Sartrovega pojmovanja na istem mestu (glej str. 56) ne prinese odločilne spremembe.

V študiji o Cankarjevih *Hlapcih – Hlapci heroji ljudje* (1968) – Pirjevec pokaže, da gre v tej drami za socialno politično akcijo, za »revolucionarno akcijo« (str. 20). V nji nastopa slovenski »narod kot svobodni subjekt zgodovinske akcije« (35), Jerman pa je akter te akcije. V tej akciji gre za to, da bi se bivanje Slovencev uskladilo – identificiralo s tem svojim bistvom in smislom (svobodno subjektivnostjo). Zato pravi, da sta glavni junak Jerman in njegovo delovanje utemeljena v »istosti bistva in biti«. *Hlapce* je poklicala v življenje istost biti in bistva« (str. 47). Jermanov zlom na koncu drame pa je razkritje nepremostljive

razlike med bistvom in bitjo: »je samorazkrivanje te razlike« (str. 56). To razliko načelno razloči tam takole: »Bit pomeni, da nekaj je; bistvo pomeni, kaj nekaj je. Preden se da o nečem reči, da je to in to, mora to nekaj prej biti. Bit je torej pred bistvom, kar seveda že pomeni, da se bit in bistvo sploh nikdar ne moreta srečati na eni in isti ravnini (str. 62).« Ker pa sta Jerman kot svobodni subjekt in njegova revolucionarna akcija utemeljena ravno na zahtevi istosti biti in bistva (str. 75), sta eshatološka in utemeljnjeta družbeno politično moč na biti. »Brž ko pa se moč začne utemeljevati v biti, se spremeni v poslednjo sodbo, v eshatološko akcijo, začne ogrožati človeka v njegovi biti, postane strašna, uničujoča in samouničujoča Moč.« V nasprotju s to je odprta nihilistična družbeno politična moč, ... ki ji ni nič do biti, pusti torej biti. Če ne, se spremeni v uničevanje in sammo-uničevanje.« (str. 84)

Vse rečeno misli Pirjevec konkretno zgodovinsko, saj zastavi takole vprašanje: »Vprašanje o hlapcih je v Cankarjevi drami zastavljeno kot vprašanje slovenskega naroda. Kaj je torej s slovenskim narodnim vprašanjem v trenutku, ko se razkrije razlika med bistvom in bitjo, ki je hkrati razlika med močjo in bitjo?« (str. 85) Ta razlika se po Pirjevcu razkrije šele s polomom revolucionarne akcije v njeni uresničitvi, kakor je to uprizorjeno na koncu drame. S tem se nakaže, da je Jermanova (in s tem tudi komunistična) revolucionarna akcija za narod neprimerna, ker ni prilagojena nihilističnemu bistvu moči. »Smisel Jermanove neprimernosti, neprilagojenosti moči se imenuje: identificiranje bista in biti, kar vse je eshatologiziranje zgodovine, akcije in subjekta.« (str. 88) V tem je Jermanova krivda in zlom, kakor sta uprizorjena v drami. S tem zlomom pa se razkrije nepremostljiva razlika bista/moči in biti, s tem razkritjem pa tudi možna rešitev v doslednem vstrajanju v razločenosti bista (torej tudi družbenopolitične moči in oblasti) in biti. Taka – nihilistična – moderna evropska moč se ne utemeljuje več na biti. Tako pa se tudi bit sprosti in omogoči »novo življenje«. »To novo življenje je onkraj identifikacije bista in biti, je onkraj eshatološke zgodovine, začne se v razkritju ontološke difference in je življenje pri materi oziroma pri biti.« (str. 95) In to je zdaj pojmovna osnova za Pirjevčevo pojmovanje odnosa med slovenskim narodom (in človekom) in komunistično revolucijo ter njeno oblastjo oziroma močjo, kakor tudi z znanstveno-tehnično moderno močjo. Ker je re-

volucija temeljila na metafizični identifikaciji bistva/moči in biti, je bila za slovenski narod uničevalna. Rešitev iz vsega tega se nakazuje le v raz-ločitvi naroda/človeka od subjekta in moči, v razpadu identifikacije in vstrajanja v raz-ločenosti družbeno politične moči ali smisla ali bistva od biti same.

V študiji o Stendhalovem romanu *Lucien Leuwen* (1970) so zapisani naslednji ključni stavki za mojo sedanjo temo.

»Prava vojna, **lepa** vojna je boj za revolucijo proti despotizmu, boj za vsesplošno zmago revolucije.« (47) Izrecno pravi, da »...ima **le naturel** pomen ideala, pomeni 'veličino in resnico človeka', skratka človekovo bistvo ...« (52) »Temelj je ... narava sama. Človek se mora torej le vrniti nazaj k naravi, re-evoluirati mora, izvršiti mora revolucijo, samo tako bo v skladu s seboj, srečen in svoboden ...« (54) To je »... nenehno re-evoluiranje v **le naturel**, se pravi v srečo, svobodo, resnico in razum. Človek, ki ga torej uveljavlja revolucija, ... je edini resnični, svobodni – od nikogar odvisni, samo sam na sebe računajoči človek, skratka subjekt.« (55) »Vse se namreč godi ... v območju revolucije, tako da gre za razmerje med neuresničeno in uresničeno revolucijo, ki še ni v svoji resnici in ji je zato njena lastna resnica prikrita, ter revolucijo, ki se je že uresničila in je zato njena resnica že odkrita.« (57) »Narava je tista, ki prikriva revoluciji in subjektu njuno lastno resnico in onemogoča njeno uresničenje ...« (57) Tako razumljena »narava« je za Pirjevca »metafizična bit«, torej tisto, kar on imenuje **bistvo**. »Narava je metafizična bit.« »Narava kot bit je torej identiteta biti in bistva ...« (67)

Oris Pirjevčeve velike teme o izvoru in nujnem polomu revolucije

Če povzamem bistveno vsebino navedenih in drugih Pirjevčevih stavkov, je mogoče reči naslednje. Evropskega modernega zgodovinskega človeka, ki se razume in dejansko obnaša tudi še v moderni dobi kot **umno živo** (po Marxu rečeno isto kot »znanstveno-produktivno bitje«, saj je ravno **produktivnost** vseskozi bistvo uma), žene njegova umnost sama v dejavnost spremembe obstoječega »brezumnega«, »krivičnega«, razredno razklanega, izkoriščevalskega sveta v **umnega**, umno urejenega sveta novega reda. To pa je mogoče šele v času smrti starega boga in božanskega absolutnega uma, saj šele ta »smrt« omogoči človeštvu takšno akcijo spreminjanja obstoječega sveta. Kajti zdaj svet v svoji po-

stani takšnosti – v svoji biti – ni več »božja stvaritev« in tudi ni več nespremenljivi posnetek kakih večnih idej ali »bistev stvari«, ampak je tak, kakršen je, postal skozi zgodovino dejavnosti človeštva in je zato tudi spremenljiv s človeškim dejanjem. Šele s tem pa je močna moderna revolucija kot znanstveno zasnovana, organizirana in upravljana človeška »proletarska« akcija. Zato seveda mora znanstveni načrtovalec znanstvene zasnove in utemeljitve in upravljanja moderne revolucije najprej in s prvim korakom opraviti z bogom in religijo in staro metafiziko in njenimi večnimi, nadčasnimi, transcendentnimi bistvi. Kakor vemo, je to storil Marx kot prvi evropski teoretik in praktik moderne revolucije in je pri tem načrtovanju skrbno zakrival njeno notranjo resnico: **nihilizem** kot propad vseh božanskih bistev in večnih resnic.

Zato zdaj – v moderni – seveda tudi »**bistvo**« sveta, s katerim naj revolucija uskladi ali poisti **bit** sveta, ni več kaka večna božanska postava ali »večna ideja«, ampak je človekov lastni **načrt** ali človekova lastna po njem samem znanstveno postavljena **ciljna perspektiva** sveta kot **razpoložljivega** »za človeka« v smislu **kolektivnega subjekta** – torej **komunizma**. V tem smislu je treba zdaj razumeti Pirjevčevo formulo, da je moderna revolucija pot in način znanstvene »identifikacije biti in bistva sveta«, pri čemer je to bistvo zdaj zgolj človeški **um**.

V samem tostranskem umu ali volji modernega človeka, kot po bistvu **umnega živega**, leži torej **zahteva**, **gonilo** ali **izziv**, ki ga izziva in žene v dejavnost uskladitve ali identifikacije nastalega ali »danega« **nesklada**, **razkola**, neidentitete biti in bista/uma sveta. V tem neskladju, razkolu, neidentiteti je dejanska brezumnost, nesmisel – »iracionalizem« – postanega sveta, ki se dejansko godi kot vsakršno »zlo« v svetu in pri človeku: kot njegova zlaganost ali neresničnost, sprevrnjenost, kot nepravilnost, kot zatiranje in izkoriščanje človeka po človeku, kot kapitalizem in razredna razdvojenost in neenakost ljudi, kot osvajalne in uničevalne vojne, kot industrijska zaslužnjenost delavstva in človeška beda itd. V moderni dobi ima ta dejavnost identifikacije biti in bistva sveta (tu ves čas uporabljam pač Pirjevčeve besede) značaj več kot zgolj upora in neizmerno več kot zgolj pričakovanja božjega posega v svet, saj je bog že mrtev. **Dobi namreč značaj organizirane, znanstveno načrtovane in utemeljene in upravljane svetovnozgodovinske proletarske revolucije** – kot način

revolucionarne spremembe obstoječega sveta in človeka ter **ustvaritve** novega.

Če še vedno govorim o **umu**, je treba le-tega zdaj prepoznati v tem, kar je evropski zgodovinski um zmeraj bil. Um je zdaj **produkcija** na način prakse znanosti, ne pa zgolj kaka »misleča stvar v človeški – ali božji – glavi«. Tako, da **umno živo** kot bistvo človeka pomeni »produktivno živo bitje« in tako ga je dojel ravno Marx v njegovem modernem načinu: kot produktivno živo bitje na način prakse znanosti. In v tej njegovi produktivnosti in produkciji leži tisti zastrti **izziv** ali **gonilo** ali **zahteva** po moderni »znanstveni« revoluciji.

Če se držim dosedanje terminologije, je zdaj očitno, da **izziv** in **zahteva** za odpravljanje neskladnega, razklanega sveta leži v umu umnega živega. Ta **izziv** v samem bistvu uma človeka kot umnega živega za revolucijo je tako rekoč osnovni, temeljni nagib ali gon modernega človeka znanosti, ki ga žene v znanstveno načrtovano akcijo revolucionarnega spreminjanja sveta. Seveda tudi s to »znanostjo« sedaj ni mišljen današnji navadni pozitivistični pojem znanosti, ampak tisto človekovo moderno spoznanje zgodovinske celote sveta, po katerem se človek v tej celoti upravlja. S strani navadnega pozitivizma so seveda to **bistveno** moderno znanost degradirali na »zgolj ideologijo«. Vendar nam danes nikakor ni treba nasedati takim povsem brezmiselnim pozitivističnim oznakam. Gre namreč za takšno znanost, ki 1.) ni več nekdanja transcendentna ali transcendentalno zasnovana oblika metafizike absolutnega uma, kar pomeni, da ni več znanost v Heglovem smislu besede; 2.) je kljub temu višja, globlja, mnogo širša in človeško-zgodovinsko bistvenejša kot katera koli druga posebna znanost ali stroka moderne dobe, obenem pa lahko vse znanosti ne le uporablja ali povzema v službo sebi, ampak tudi bistveno usmerja kot moderno prakso: kot moderne načine vsezajemajoče produkcije in jih osmišlja. Marx sam je takšno vsezajemajočo znanost imenoval »**znanost zgodovine**«, pri čemer z »zgodovino« ni mislil na zgodovinopisje, ampak na **bistveno zgodovino**: razvoj proizvajalnih sil in proizvajalnih sredstev ter le-tem ustreznih družbenih proizvodnih odnosov in s tem sklopom povezanih družbeno-ekonomskih formacij. Danes moramo uvideti, da je ta znanost – kot **prava znanost revolucije** – oblika moderne prevratne končne metafizike, katere bistvena poteza je, da se ji takšno lastno metafizično bistvo izmakne in ji ostaja

prikrito. V tem je njena moč, ne pomanjkljivost. Pojem »ideologije« je tu neploden.

Omeniti je treba še nekaj tehtnega. Nesklada ali neidentitete biti in bistva/uma sveta pač ni mogoče enkrat za vselej odpraviti in vzpostaviti nepremakljivo stalnost identitete in skladnosti sveta. Nenehno se namreč dogaja ali nastaja nesklad sveta: življenje človeka na zemlji je zmeraj kvarljivo, se sproti sprevrča v »iracionalnost«, kakor reče Pirjevec. Zato je **dejavnost** enotenja, usklajevanja ali identifikacije biti in bistva/uma nujno prav tako **nenehna**. To pa pomeni, da je tudi moderna revolucija kot proces take identifikacije nenehna: **permanentna**. To je bilo odločilno spoznanje kritičnih neomarksistov v našem času: v Jugoslaviji zelo razločno v skupini »praksisovcev«. Ti so bili prav na tej osnovi prepričani ne le v možnost, ampak tudi v nujnost nove revolucije, katere teorijo so razvijali. (S tega vidika je značilno sočasno dogajanje Maocetungove permanentne revolucije na Kitajskem, h kateri so takrat obračali oči neomarksistični teoretiki revolucije.) Tudi taka nova revolucija bi bila ne le »znanstvena«, ampak bi bila najvišji, vse druge znanosti zaobsegajoči način prakse znanosti in bi kot taka izvirala iz **istega zastrtega izziva kot bistva vse prakse znanosti moderne dobe**. Seveda je ta bistveni moment revolucije ostajal kritičnim neomarksistom kot teoretikom revolucije zastrt. Nedvomno pa je, da je imela komunistična revolucija ob svojem času prav v tem zastrtem metafizičnem izvoru in bistvu kot znanost zgodovine veliko moč in premoč nad vsemi sočasnimi »meščanskimi ideologijami« in gibanji, kakršna so npr. fašizem, nacionalsocializem, nacionalizem ali neki drugi fundamentalizmi. Vse tako je namreč zmeraj le nekaj lokalnega in omejenega in »brezumnega« in zato »neznanstvenega«. Ob svojem času je imela, kakor vemo, komunistična revolucija tudi premoč nad zahodnimi demokracijami.

Toda Pirjevčeva čivljenjska izkušnja s takšno revolucijo in njeno »veličastno zmago«, izkušnja, ki mu jo je omogočila lastna dejavna udeležba v nji, je izkušnja njenega poloma in propada. Vendar ne slučajnega poloma zaradi naključja »stalinizma Partije« ali revoluciji vnanjih okoliščin, ampak poloma iz njenega lastnega bistva in izvora. Revolucija je zmagala in – **die alte Scheisse ist wieder da**«, kakor je rad rekel Pirjevec, parafrazirajoč neko mesto iz Marxa. Ne novega sveta ne novega človeka pač ni bilo nikjer in tudi na vidiku prihodnosti ni bilo videti v ure-

sničeni revoluciji nič takega. Še huje: kar je z njo nastalo, je bilo mnogo slabše in hujše od tistega, proti čemur se je revolucija dvignila.

Z uresničitvijo komunistične revolucije se namreč – po Pirjevcu – **razkrije** njeno že izvorno, a še zastrto, **uničevalno bistvo**. Ta **uničevalnost** ni neka njena zgolj prehodna posledica, ne izhaja zgolj iz njenega brezkompromisnega boja z obstoječim svetom, ni le njen naključni »stalinizem«, ki bi se mu bilo mogoče »pametno« izogniti v novi revoluciji. Njena uničevalnost pripada njenemu bistvu in prihaja iz istega metafizičnega izvira kot ona sama. Metafizična identiteta (sklad ali tudi razkol) biti in bistva, **takó to zadevo prepozna Pirjevec**, namreč kot »polna« in »smiselna« bit (kot ideja) **prikriva** tisto čudežno predidentitetno **bit** kot »**zgolj-bit**«. Poskuša torej misliti »zgolj-bit« zunaj metafizičnega (ne-)sklada ali (ne-)identitete biti in bistva/ideje/smisla/uma, torej zunaj te metafizične »identitetne strukture«, kakor pravi Pirjevec. Posebej sta v tem pogledu tehtni njegovi študiji o Kafkovem romanu *Grad* (1967) in o Stendhalovem romanu *Lucien Leuwen* (1970). Njegovo izvajanje v teh študijah je zelo zapleteno in nejasno, vendar ne le zaradi težavnosti tematike same, ampak še bolj zaradi rabe istih besed zelo različnih pomenov v stavčnih zvezah istega miselnega toka. Vendar je brez dvoma jasno vsaj to, da ima za Pirjevca »zgolj-bit« prednost pred vsako metafizično identiteto ali neidentiteto biti in bistva. Tu je največji problem njegove celotne misli, h kateremu se vrnem pozneje. Zdaj je treba najprej na tej sledi domisliti njegovo izpeljavo bistvene uničevalnosti revolucije.

Metafizična (ne-)identiteta namreč na tak način prikriva tisto prvotno in čudežno »zgolj-bit«, da jo zničuje v prazen nič. Kaj to Pirjevcu pomeni? Z »zgolj-bitjo« misli to, »da bivajoče najprej in predvsem **je**« – v vsej čudežnosti tega »**je**«. Prikrivanje ali izničevanje te čudežne prvotne »zgolj-biti« je izničevanje bivajočega v njegovi »prvinski« čudežnosti, še predno je kaj »smiselnega« po ideji ali bistvu ali umu in tako uporabno kot predmet za vsakršne močne cilje in namene: bodisi za prakso znanosti ali revolucije kot nekega načina prakse moderne znanosti. In ker je revolucija po svojem bistvu pot in način modernega procesa **identifikacije biti in bistva/uma**, je s tem tudi pot uničevanja bivajočega, ko ga silovito spreminja v svoj **uporabni in koristni predmet** in ga tako pravzaprav **bistveno** uničuje, saj zničuje njegovo izvor-

no in čudežno »zgolj-bit«. Drugače rečeno: taka praksa bivajočemu **ne pusti biti**, mu ne pusti, »da najprej in predvsem je«, kakor nenehno ponavlja Pirjevec, ampak se ga polašča kot razpoložljivega sredstva za svoje cilje in s tem izničuje njegovo samo-stojno »zgolj-bit«. Jasno je, da se tak odnos nanaša tudi na človeka samega in ga izničuje v njegovi prvinski biti.

Že pred katastrofalnim samosesutjem revolucionarnih komunističnih sistemov je bilo Pirjevcu **na tak način** jasno, da se z njimi dogaja polom moderne revolucionarne akcije spreminjanja sveta. Saj je z njimi še bolj zazijal razkol in nesklad biti in bistva/uma sveta kot po **znanosti zgodovine** postavljenega/novega reda sveta. Od tod se je kazal polom revolucije. Vendar Pirjevec prepozna nujni polom revolucije v njeni nujni **uničevalnosti**, ki ostaja do njenega uresničevanja zastrta. Kje je taka uničevalnost komunističnih revolucij prišla bolj drastično na dan kot npr. v Maočetungovi permanentni revoluciji na Kitajskem ali pa v polpotovski revoluciji, – da niti ne omenim leninsko-stalinske sovjetske komunistične revolucije? Pirjevec je poskusil ta očitna in grozljiva dejstva, ki jih je sam izkusil v povojni Jugoslaviji, le načelno izpeljati in pojasniti iz samega bistva in izvora moderne znanstveno zasnovane revolucije. Vendar zanj pri tem ni bistveno vprašanje, zakaj so se sesuli komunistični revolucionarni sistemi kot dosežki revolucije, saj on sam tega sesutja ni več doživel. Tudi ni bistveno vprašanje notranji teror, nesvoboda, produktivna nezmožnost, okostenelost, pobijanje itd. Bistveno vprašanje ni »stalinizem«.

Bistveno vprašanje je slej ko prej tisto, zakaj mora **nujno propasti moderna komunistična revolucija kot revolucionarna akcija spreminjanja sveta**. Na to vprašanje nikakor ne dajejo zadovoljivega in sploh primerne odgovora empirične raziskave in analize Partije, njenega načina vladanja in »uzurpacije« oblasti, njene države, sistema, – njenega »stalinizma«. Vse táko je navezadnje naključno in zaradi tega komunistična revolucija ne propada **nujno** in sama po sebi, saj cilj revolucije glede na povedano ni osvojitve oblasti, države, sistema itd. Ona je sama sebi svoj cilj po lastnem bistvu: je **permanentna**. In ravno kot taka je bistveno uničevalna: **vsako in vse** in predvsem obstoječega človeka samega jemlje dejansko kot material svojega samovoljnega, nasilnega oblikovanja in preoblikovanja, ne da bi mu **pustila biti človek tiste prvinske »zgolj-biti«**, kakor reče Pirjevec, če-

prav se komunistična revolucija na ves glas ponaša, da ji gre vse skozi le za Človeka. Tako zakriva ravno svoje **bistveno uničevanje človeka**: uničuje ga že v samem njegovem **prvinskem bistvu**, v njegovi **prvinski človeškosti**, torej ne šele in zgolj z vnanje očitnim ubijanjem in zatiranjem. Ubijanje in zatiranje je za revolucijo samo naključno, je naključni »stalinizem« njene Partije, ki bi se mu bilo mogoče izogniti. Tako so prepričani neomarksisti kot teoretiki **nove**, »nestalinistične« revolucije. Po Pirjevcu se njen nujni polom zgodi z njenim **uresničenjem** kot razkritjem tistega njenega lastnega, a prikritega **bistvenega uničevanja**: torej nihilizma. To je zanj »resnica revolucije«. In ta se razkrije z njenim uresničenjem.

Vstaja kibernetizirane prakse znanosti izzove propad komunistične revolucije v našem času

Vendar je nakazani Pirjevčev odgovor na vprašanje o nujnem polomu moderne komunistične revolucije negotov in ne povsem jasen. Vprašljivost njegovega nakazanega odgovora, ki pravi, da je moderna revolucija po svojem bistvu bistveno uničevalna in da prav od razkritja te njene uničevalnosti izvira njen nujni polom, pa ne prihaja iz zgrešenosti te trditve o bistveni uničevalnosti revolucije. Ta vsekakor je na tak način **bistveno uničevalna**. Vendar ali iz tega res že izvira tudi njen dejanski zgodovinski polom? V čem je problem? Omenil sem že, da je moderna komunistična revolucija zasnovana, organizirana in upravljana moderno znanstveno; še več: je sama po sebi kot moderna neki visok način moderne prakse znanosti, namreč tiste »**znanosti zgodovine**« kot »**znanosti revolucije**«. Dalje je bilo rečeno, da je **kot taka bistveno uničevalna**. Toda obenem vemo, da vlada v moderni dobi vsezajemajoča praksa znanosti kot moderni način produkcije, ki ne le, da vse jemlje kot svoj koristni in uporabni predmet in mu **ne »pusti biti«** v njegovi »**zgolj-biti**«, kakor meni Pirjevec, ampak vse producira na način **izzivanja razpoložljivosti zase**. To je tista praksa znanosti, v katero se je razpustila nekdanja metafizika in se tako dokončala oziroma **dovršila** in se obenem skrila v tej praksi. Kot takó zastrto dogajajoči se konec metafizike je moderna praksa znanosti tudi sama **bistveno uničevalna** in je torej nihilizem, čeprav sama prikriva to svojo bistveno potezo. To današnje dovršeno prakso znanosti Pirjevec prepozna kot **kibernetiko**. Svoj »razvojni« vrhunec doseže moderna praksa znanosti, s tem ko po-

stane informatično-kibernetična. Toda tudi moderna **znanost revolucije** (kot enotnost njene teorije in prakse) je tista, v katero se je razpustila in se z njo dovršila metafizika uma.

Tako je moderna dovršena praksa **znanosti zgodovine** kot znanosti revolucije in moderna **praksa informatično-kibernetične znanosti** kot način produkcije po svoji genezi, bistvu in načinu **isto**.

Vprašanje, ki vstaja z vpogledom v bistveno istost moderne prakse komunistične znanstvene revolucije in moderne prakse kibernetične znanosti, ki obe tudi prikrivata sami po sebi svojo bistveno uničevalnost, je naslednje: Kako to, da z razkritjem neogibne in bistvene uničevalnosti moderne komunistične revolucije IN tudi moderne prakse kibernetizirane znanosti pri uresničenju obeh prva nujno propade, druga pa ne? **Nejasnost** zveze med tema »stranema« istega modernega nihilističnega sveta, ki sem jo omenil že uvodoma v pričujočem besedilu in ki se mi je zastavljala kot vprašanje ob branju Pirjevčevih študij, se mi zdaj zastavlja kot gornje vprašanje. Kljub Pirjevčevemu točnemu vpogledu v bistveno uničevalnost moderne revolucije prihaja njen **dejanski svetovnozgodovinski polom** v našem času od neke druge ključne in svetovnozgodovinske strani. Kajti če se Pirjevcu ali komu drugemu iz globlje miselne izkušnje pokaže tista uničevalnost kot bistvena poteza moderne revolucije (in sploh vse prakse znanosti), iz tega še ne sledi njen **dejanski svetovnozgodovinski polom in propad**. Saj to bi pomenilo skoraj toliko kakor pričakovanje, da se bo z mislijo nekega posameznika že spremenil ali »podrl« zgodovinski svet, ki ga Pirjevec izkusi kot nihilističnega v obeh nakazanih njegovih straneh istega. Ali kakor pričakovanje, da se npr. s Heideggrovo mislijo »premaganja metafizike« že zgodi tudi pretrganje dejanskega trajanja njenega konca.

Kako torej pride do dejanskega svetovnozgodovinskega poloma moderne komunistične revolucije v našem času, se pravi vsaj v času druge polovice našega stoletja? Od kod nujnost takega poloma? Ali ne od tod, da današnja najpopolnejša stopnja prakse znanosti, namreč vsezajemajoča kibernetizirana praksa znanosti kot produkcija na način izzivanja razpoložljivosti, zgodovinsko dejansko odrine in izpodrine komunistično revolucijo kot še neizpolnjen ali zastrtemu **bistvu** moderne znanosti neustrezen način te prakse? Moderna, znanstveno zasnovana komunistična revolucija kot še ne dovršeni način moderne prakse

znanosti torej ne propade zaradi svoje prikrite ali razkrite bistvene uničevalnosti, kakor meni Pirjevčec. Propade zato, ker ne ustreza današnji brezpogojni **zahtevi** samega **bistva** znanosti po **dovršeni** moderni praksi znanosti: revolucija samemu **izzivu** izzivanja razpoložljivosti (= bistvu prakse znanosti) ni primeren odziv. Ni torej brezpogojno potrebno, da se za polom moderne komunistične revolucije »razkrije njena resnica«: bistvena uničevalnost. »Znanost revolucije« pade oziroma izgubi svojo svet-spreminjajočo vlogo z vstajo **dovršene prakse kibernetizirane znanosti**, ki zdaj izpolnjuje novo nezaslišano **revolucijo** človeškega sveta in človeštva kot skoraj nezaznavno, a zato nezaslišano **silovito brezkončno obračanje ali kroženje enakega** in je tako **dogajanje konca** zgodovine v nedogled.³ Iz takega propada moderne komunistične revolucije se nakazuje, da je bila njena zgodovinska vloga, določena **kot taka** iz samega zastrtega **bistva** moderne prakse znanosti (iz **izziva** vsega izzivanja razpoložljivega), le nekaj prehodnega. Bila je natančno in samó tisto, kot kar jo je zasnoval njen prvi veliki mislec Marx: rušilka zgodovinsko danih okostenelih **ovir in pregraj** »neomejenemu razvoju **proizvajalnih sil in proizvodnih sredstev**« tam, kjer so bile te ovire in pregreje, ki jih je imenoval »obstoječi zaostali družbeni proizvodni odnosi«, preveč okostenele. Skratka: na takih mestih je komunistična revolucija le sprostila moderno prakso znanosti, z vzpostavljenimi realsocialističnimi sistemi pa je postala ovira za uveljavitev **dovršene**ga načina moderne kibernetizirane prakse znanosti, kar se je zgodilo v drugi polovici našega stoletja. In to je tisto, kar so vsi kritični neomarksisti kot teoretiki nove revolucije komunističnega tipa v našem času povsem prezrli. Vanja Sutlić iz Zagreba, Pirjevčev veliki prijatelj in sogovornik, jih je prav zato ironično imenoval »nedoučeni marksisti« (ne dovolj šolani, ker niso dojeli vse globine in obsega Marxove misli).

Z orisanim izvorom in načinom nujnega poloma moderne komunistične revolucije v našem času, ki gre po Pirjevčevi sledi daleč čez njegovo izpeljavo te misli, se odpira daljnosežna pot mišljenja. Kot rečeno, pa Pirjevčeva izpostavitve **bistvene uničevalnosti** take revolucije in nov vpogled v izvor nujnega poloma te re-

³ O tej novi dovršeni kibernetizirani znanosti obširneje pišem v knjigi »Zaratustrovo izročilo I«, prvi del, razdelki 6, 7, 9; in v *Zaratustrovo izročilo II*, tretji del, razdelka 4,7,3 in 5; v četrtem delu pa razdelka 2 in 3.

volucije znotraj zasnutka celotne Pirjevčeve misli ne izgubi prav nič od svoje tehtnosti. Kajti z izpeljano »resnico revolucije« se Pirjevcu že nakazuje tudi neka možnost preboja obzorja končne oblike metafizike in njenega zastrtega nihilizma, s tem pa tudi obzorja komunistične bistveno uničevalne revolucije: od tod se mu nakazuje neka pot rešitve in prihodnosti. Če je namreč dogajanje vse metafizične identifikacije biti in bistva zastiranje in zničenje tiste prvinske in prednostne »predmetafizične« **»zgolj-biti«** in s tem bistveno uničevanje »čudežne« **samo-stojnosti** bivajočega obenem že dogajanje moderne revolucije in sploh modernega sveta in človeštva, je pot rešitve iz tega kroga in območja uničevanja tisto, kar imenuje Pirjevec **»pustiti biti«** in kar v svoji zadnji veliki študiji izenači z **»dejavno ljubeznijo«**, kakor jo prepozna in izpelje z interpretacijo *Karamazovih*.

Iz poloma revolucije vstane nesmisel vsega in zahteva od misleca rešitev

Seveda mora Pirjevec v teku razvijanja svoje velike misli obenem odgovoriti na zelo tehtno, ja, kar ključno vprašanje: Kaj je pravzaprav tisto, kar modernemu človeku **odpre** oko in uho in dušo za takšno prepoznanje – **torej za do-goditev razkritja** – bistva metafizike in njenega zastrtega nihilizma, s tem pa tudi za prepoznanje razkritja bistvene uničevalnosti tako moderne komunistične revolucije kakor tudi vse moderne dovršene prakse kibernetizirane znanosti? Da mu namreč **odpre** dušo za prepoznanje dogodka takšnega razkritja, a ga vendar ne pahne v popolni nesmisel vsega. Omenil sem že, da se je Pirjevec prav po tem prepoznanju ali vpogledu razhajal s takratnimi jugoslovanskimi »praksisovci« in sploh z vsemi kritičnimi neomarksisti glede problema revolucije. Kako se človek obrne k neki novi »onkraj« metafizični, »onkraj« revolucijski, »onkraj« znanstveni možnosti svojega bivanja v svetu in obenem premaga padec v postrevolucijski nesmisel vsega?

Takšno točko in trenutek preobrnitve v **odprtju** človeka za **z-goditev razkritja** revolucije in vse prakse znanosti **kot načinov bistvenega uničevanja** je Pirjevec prepoznal v človekovi neposredni izkušnji lastne **smrtnosti**, v grozi zgolj-niča, kakor sam pravi v svojih interpetacijah romanov. Šele in edinole na tej točki, v trenutku obrata – ob neposrednem srečanju s smrtjo – lahko Pirjevec zasnuje misel **dopušcanja biti ali dejavne ljubezni kot**

poti rešitve. Kajti **zgolj izkušnja poloma** revolucije kot procesa identifikacije biti in bistva sveta, torej izkušnja poloma revolucije kot nosilke in ustvarjalke novega smisla, novega reda, nove pravičnosti sveta in s tem ukinitve obstoječega nesmiselnega in brezumnega sveta lahko pahne človeka v dve hudi možnosti popolnega nesmisla vsega. Polom revolucije namreč sam izvira iz zgodbe **konca evropske metafizike uma** kot nosilke transcendentno utemeljenega smisla sveta in človeka in s tem vsega človekovega početja, delovanja, prakse. **Zgodba konca evropskega uma (duha) kot razkroja absolutnega uma** ali njegove **razpustitve** v prakso modernih znanosti in v moderni nihilizem ali **zgodba** razvrednotenja vseh vrhovnih vrednot evropskega zgodovinskega človeštva, kakor bi rekel Nietzsche, torej **zgodba** smrti starega boga kot absolutnega uma in absolutne volje metafizike, s tem pa tudi **zgodba** vstaje in poloma moderne komunistične revolucije – ta izredno kompleksna **zgodba** moderne zgodovine pahne modernega evropskega človeka s polomom revolucije zdaj v popoln onemogli nesmisel vsega, v brezcilnost vsega dogajanja in človeškega prizadevanja. Pahne ga v obup resignacije ali v nesmiseln uničevalni upor kot način sovražnega maščevanja nad svetom in nad seboj za ta neznosni nesmisel.

Res je seveda, da je tudi moderna revolucija lahko vstala šele s to moderno zgodbo konca metafizike transcendentnega smisla in iz nje ter je bila sama neki način njenega konca. Vendar je moderna komunistična revolucija stremela po novem smislu in **obetala** ravno dejavno rešitev iz nesmisla in brezumja **obstoječega in postanega** »starega« svetla in človeštva – in se je tako razumela in tudi dejansko izpolnjevala kot **nosilka in ustvarjalca novega smisla in novega reda in nove prihodnosti sveta in človeka**. To je Pirjevec izkusil in prepoznal; a tudi to, da je revolucija ravno s tem neovedeno **prikrivala** svoj že izvorni »notranji« **nič** in svojo bistveno uničevalnost, torej svoj notranji zastrti nihilizem, ki jo izvotli od znotraj in jo tako zažene v propad in polom, ki ga tudi prikriva. **Razkritje** tega prikritega bistva »resnice« moderne revolucije pa se, po Pirjevcu, dogodi ravno z njeno dejansko izpolnitvijo ali zmagovitostjo.

Pirjevčeva študija o Stendhalovem romanu *Lucien Leuwen* ima pomenljiv naslov *Revolucija in njena resnica* (1970). Le da je treba tu besedo »resnica« razumeti v Pirjevčevem tam re-

čenem smislu: pomeni namreč »**razkritje prej skritega nihilizma revolucije**« in zato na tem mestu in tako rabljena ne pomeni metafizičnega sklada ali identitete biti in bistva/uma sveta. Resnica revolucije je tu dogodek razkritja njenega lastnega skritega nič. Tako npr. zapiše v omenjeni študiji: »Nič se razkrije v koncu Narave kot metafizične (polne) biti, zato je njegovo razkritje u-resničenje in resnica same revolucije, ki 'prinaša' s seboj ravno ukinitev Narave.« (str. 86) »Narava« tu pomeni Pirjevcu identiteto biti in bistva/uma, torej takšno metafizično polno bit, ki zato ravno ni tista »čudežna« pred-metafizična »zgolj-bit«, za katero – kot smo videli – Pirjevcu gre. Zato ima v mislih tako »zgolj-bit«, ko v omenjeni študiji izpelje prej navedeno misel v naslednji sklep: »Bit se razkriva na ozadju Niča ...« (str. 86). In zato pravi, da ta dogodek pomeni » ...konec identitetne strukture« (str.71). V navedenih mislih se spet skriva huda vprašljivost, h kateri se bom v nadaljevanju še vrnil.

Jasno je, da razkritje takšnega skritega in zastrtega bistva moderne revolucije in njenega konca mora pahniti njenega človeka – tako ponesrečenega revolucionarja – v izgubo po nji obetane **ustvaritve** novega smisla, nove resnice (sklada ali identitete) in pravice, novega reda, nove umnosti sveta. Pahne ga, skratka, v njen že izvorni, a po nji sami neovedeno zastrti in prikrižani, nihilizem konca metafizike, pahne ga v ta skrajni nesmisel, ki je – **po polomu obeta revolucionarne ustvaritve novega smisla sveta in človeka s svetovnozgodovinsko revolucijo obstoječega in brezumnega, torej nesmiselnega, postanega sveta** – zdaj še neizmereno hujši. Zdaj se šele dokončno stemni in zmrači vse obzorje modernega evropskega človeka. Dva možna odziva ostaneta zdaj človeku na to strašno in travmatično zgodbo »postrevolucionarnega« nesmisla, če se ne ozira na možni samomor: bodisi počasno gnitje in vegetiranje v tem močvirju nesmisla obstoječega sveta in sebe, z vsakimi možnimi omejenimi in stupidnimi malimi uživanji (in to je današnji prevladujoči »demokratski svet«) ali pa divji, besni, iz sovraštva do takega sveta in do takega sebe izvirajoči pohod maščevalne akcije uničevanja kot edina kraljevska pot, ki je še preostala človeku v tem neznosnem stanju in ki mu še daje zadnji možni smisel. Ti dve možnosti se pokačeta pri Pirjevcu v njegovi izvrstni študiji o Malrauxovem romanu *Kraljevska pot*. Študija nosi značilni naslov *Smrt in akcija*. To študijo bi bilo potrebno posebej premisliti.

Glede na nakazano neogibno konsekvenco poloma in predvsem razkritja uničevalnega bistva moderne komunistične revolucije – namreč padec v nesmisel – postane Pirjevčev problem še neizmerno težji. Tej neznanski teži konsekvence so se vsi njegovi »praksisovski« kolegi in sploh vsi kritični neomarksiistični teoretiki nove revolucije zelo »nekritično« izmaknili, ker je v svojem optimističnem revolucionarstvu in dokaj ceninem aktivizmu sploh niso izkusili. Ob tem je treba danes povedati, da se od nastale »post-revolucionarne« teže in travme padca v nesmisel nikakor ni mogoče sprostiti s preprosto »vrnitvijo« k današnji vladajoči zahodnoevropski demokraciji in njenim – ali pa krščanskim – vrednotam. Kajti taka zgolj vrnitev zabrede lahko le v tisto stanje, ki ga kaže prej omenjena interpretacija *Kraljevske poti*. Pirjevec je namreč pri svojem iskanju poti rešitve ali sprostitev od metafizike in njenega konca in s tem tudi poti rešitve od vsake revolucije in akcije in prav tako poti rešitve od pogona moderne vsezajemajoče prakse znanosti moral obenem iskati tudi pot sprostitev od nakazane strašne in neznosne – travmatične – konsekvence **nujnega poloma** in uničevalnega bistva revolucije. Moral je torej iskati pot sprostitev od »postrevolucionarne« travme pahnjenosti človeka s polomom revolucije v skrajni nesmisel in obup, v obupani nihilizem in njegova dva, prej omenjena, kompleksna načina »odzivanja« človeka – ponesrečenca revolucije, kakor sta upodobljena v njegovi interpretaciji Malrauxovega romana *Kraljevska pot*. To je namreč res moderni človek izgubljenih iluzij.

Pirjevec že v svoji dokaj nejasni študiji o Balzacovem romanu *Izgubljene iluzije* (1966) najde to – pravzaprav še ne Balzacovo, ampak današnjo, **svojo** »postrevolucionarno« – resnico sveta v Niču. Zapiše npr.: »To pa je trenutek jasnovidnosti in groze, saj se je dogodilo srečanje z resnico – Ničem.« (str. 52) To je zanj »nihilistična resnica«, je »... resnica absolutne svobode, totalne mobilizacije, nezadržne ekspanzije, optimističnega aktivizma, neutrudnega voluntarizma in samozavestnega racionalizma.« (str. 59) Pozneje (1970), v že omenjeni študiji *Revolucija in njena resnica*, ki govori o Stendhalovem romanu *Lucien Leuwen*, se ta resnica – namreč ničevost sveta – pokaže kot razkritje bistva revolucije. Ta obupani »postrevolucionarni« nihilizem ali nesmisel vsega je, skratka, resnica o izgubi vsake resnice, kakor bi rekel Nietzsche. Ta je s polomom revolucije šele

prišla polno na dan.⁴ In to je vsekakor resnica, ki je zadevala Pirjevca samega kot nekdanjega revolucionarja. Zato je moral Pirjavec iskati tudi pot sprostitve od takega obupanega nihilizma in njegovih dveh načinov, kakor sta upodobljena v njegovi interpretaciji *Kraljevske poti*.

Preboj iz nesmisla se odpre na mestu in v trenutku razkritja smrti in ničā v grozi

V tako nastalem **neznosnem** občem stanju dogajanja modernega sveta današnjosti ostaja Pirjevcu edina pot obrata ali rešitve iz tega stanja, pot dopuščanja biti ali dejavna ljubezen. Ta pa se zavezujoče razkrije na tisti točki začetka te poti, ki se odpre na ključnem mestu človeškega bivanja. To je **mesto in trenutek razkritja smrti in smrtnosti človeškega bivanja pri neposrednem soočenju z njo v pretresu groze smrti kot groze ničā**, kakor reče Pirjavec. To je točka in trenutek preobrnitve človeka k zavezujočemu dogodku razkritja lastne možnosti in nemožnosti biti v današnjem modernem svetu. Edinole na nji, torej na taki pretresujoči zadetosti od **razkritja smrti in ničā**, lahko Pirjavec zasnuje svojo »rešilno« misel **dopuščanja biti ali dejavne ljubezni**, saj se brez tega pretresa ne zgodi kot zares zavezujoča. Kajti tudi zanj kot modernega človeka in nekdanjega dejavnega revolucionarja je bil stari bog, torej metafizični transcendentno utemeljeni absolutni um, mrtev; njegove postave, namreč nadčasno bistvo, ideja, resnica, smisel, pravica, zakoni, morala, spoznanje itd. pa so padle skupaj z njim. In s polomom revolucije je padlo tudi upanje v človekovo lastno **dejavno ustvaritev** novega sveta novega smisla, nove resnice in nove pravice itd. V taki »postrevolucijski« travmatični zdrsnitvi VSEGA v obupni nesmisel in brezcilnost brez vsake čvrste oporne točke se kot edina nepremakljiva in nepremagljiva zadeva pokače Pirjevcu samo še človeška smrt. S ključno tehtnostjo **razkritja** človeške smrti se je Pirjavec prvič na tak način tematično srečal v interpretaciji Gogoljevih *Mrtvih duš*, ki je druga po časovnem zaporedju njihovega nastajanja (1965). V tej študiji zapiše, »da je osrednja tema Gogoljeve poeme v resnici odnos do

⁴Tako so npr. nekateri člani znane frankfurtske skupine neomarksistov pristali pri Schopenhauerjevem pesimizmu samozanikanja. V Sloveniji je za takšno »postrevolucijsko« travmo značilna drama Iva Svetine *Tako je umrl Zaratuštra* ki je bila uprizorjena v letu 1997.

mrtvih in do smrti kot temeljnega in vse določujočega dejstva človekovega bivanja« in »da ima smrt pomen in funkcijo temeljnega in edinega merila za preskušanje sveta in ljudi, oziroma za preverjanje resničnosti, zanesljivosti in trdnosti družbe in posameznika«. Še posebej pomenljive pa so naslednje besede: » ...da poleg smrti sploh ni nobenega drugega merila več, da so torej norme in vrednote, kot so bog, pravičnost, ljubezen, država, domovina itd. že izgubile vso svojo veljavo.« (vse na str. 51-2) Ta misel se od tedaj naprej razvija skozi njegove študije in doseže vrh v zadnji, namreč v interpretaciji *Karamazovih*. V študiji o *Don Kibotu* najdeš stavek: »Smrt je tista luč, ki edina še človeku razsvetljuje svet.« (125) Prav tako je očitno, da je na poti Pirjevčeve velike misli prav dogodek razkritja smrti tista skrajna in še edina »trdna« zadeva, ki je **točka in trenutek obrata** in s tem tudi »premaganja metafizike« v njeni moderni **končni zgodbi kot generatorja in izvora moderne revolucije**. Zdaj je jasno, od kod je pri Pirjevcu prihajala zahteva »premaganja metafizike« in kakšna je njena tehtnost. Vprašanje revolucije, kakor se mu zastavlja, neogibno pelje k vprašanju zgodovine metafizike in njenega modernega konca kot razpustitvi v moderno vsezajemajočo prakso znanosti in moderni nihilizem, ki generira moderno komunistično revolucijo. In vprašanje revolucije je bilo zanj kot nekdanjega dejavnega revolucionarja prvo in zares vseobsežno.

Teorija o bistveni zgodovini evropskega romana

Kot sem že uvodoma omenil, je Pirjevčevo poglavitno delo, na katerega se v pričujočem premisleku predvsem opiram, vrsta dvanajstih obsežnih študij oz. interpretacij evropskih romanov, ki jih je pisal od leta 1964 naprej. V njih razvije obenem s svojo prej orisano veliko mislijo tudi neko samosvojo teorijo evropskega romana. Ta teorija sama spada v njegovo prej orisano veliko misel in je njena posebna razsežnost. Teorija zajema zgodovino evropskega novoveškega in modernega romana kot umetniške poetske zvrsti od njenega začetka s Cervantesovim *Don Kibotom* do modernega romana. – Pirjevec interpretira štiri vzorne moderne romane: Franca Kafke *Grad*, A. Malrauxa *Kraljevska pot* in A. Robbe-Grilleta *Vidca*, na začetku pa še Sartrov roman *Gnus*. Z modernim romanom doseže – po Pirjevcu – zgodovina romana svojo mejo in se konča, kar je obenem konec razvoja romanesknega junaka. S tem koncem bistvene zgodovine romana se pi-

sanje romanov lahko nadaljuje le kot neskončno ponavljanje njegovih če izpolnjenih vzorcev, ne da bi take ponovitve mogle doseči kaj zares zgodovinskega. Sedaj dobi romanopisje isti značaj kakor praksa znanosti: postane način izzivanja razpoložljivega. Zgodovina evropskega romana se kaže Pirjevcu kot način poetskega uobličanja sočasne novoveške in moderne zgodovine evropskega metafizičnega duha. Skozi zgodovino romana, kakor jo s svojimi interpretacijami izpostavlja Pirjevec, odseva zgodovina metafizike – torej **bistvena zgodba zgodovine evropske biti in resnice kot človekove svetovnozgodovinske usode**. To je Pirjevčev osnovni, tematično neizdelani vodilni predvid njegovih interpretacij romanov.

Rečeno pomeni, da Pirjevčeve teorije evropskega romana ni mogoče dojeti oz. izpeljati brez ozira na bistveno zgodovino evropskega duha – se pravi ozira na zgodovino metafizike. Zdaj ne govorim o Pirjevčevi faktični izpeljavi teorije romana, ki je gotovo razdrobljena skozi interpretacije posameznih romanov, pogosto razpršena in zamegljena in terminološko negotova. Govorim o njegovem **zasnutku** take bitno-zgodovinske teorije romana, ki bistveno presega vsako strokovno literarno zgodovino, literarno komparativistiko, kulturologijo ipd., jih pa seveda nujno uporablja. Kajti kolikor njegova teorija sega do **bistvene razsežnosti romana** in njegove **bistvene** zgodovine, sega čez omenjene literarne znanosti in tudi čez strokovno estetiko.

Skratka: Pirjevčeve teorije evropskega romana ne bi bilo, če ne bi bil on sam obseden s problemom revolucije, ki ga je mislil skozi interpretacije romanov. Da so te interpretacije včasih manj včasih bolj obremenjene in mestoma celo preobremenjene s tem njegovim problemom, mi zdaj ni potrebno še dokazovati. Res pa je seveda na drugi strani tudi to, da njegova – prej v zasnutku skicirana – velika misel o **genezi, bistvu in polomu moderne revolucije v zgodbi konca metafizike** trpi izgubo jasnosti, sistematičnosti, terminološke in izvedbene doslednosti, konciznosti in tudi miselne strogosti prav zaradi svoje obremenjenosti z interpretacijami romanov. Da prav zaradi tega Pirjevec tudi pogosto blodi in v zadnji, namreč v interpretaciji *Karamazovih*, tudi povsem zablodi v tisto »nemogočo« dejavno ljubezen, bom poskusil pokazati v nadaljevanju.

Zaradi vsega rečenega je iz Pirjevčevih interpretacij romanov zelo težko razbrati njegovo celotno misel. Zato je res, da

sem moral pri orisu zasnutka njegove celotne misli marsikaj sam **dosledno na njegovi sledi in v njegovi smeri in od njega postavljeni strukturi tematične zadeve izpeljati njegovo zadevo, njegov problem do jasne besedne formulacije**. To pa včasih tudi proti nekaterim njegovim ne dovolj premišljenim trditvam. Le tako mi je bilo mogoče izpeljati skicirani zasnutek njegove velike misli. Z drugimi besedami rečeno: moral sem se zares **vnesti** in vživeti v njegov veliki problem. Pri tem sem se moral ozirati na njegove interpretacije romanov, ki so nastajale pač v časovnem zaporedju in je v njih postopoma razvijal svoje teme, obenem pa sem se moral »u-misliti« v celoto **zasnutka** njegove misli, ki se zgodi nekako hkrati, v neki **sinhronosti**, in je ni lahko dojeti. Najbrž je res, da nobene velike misli ni mogoče zlahka in »na prvi pogled« primer-no dojeti iz njenega skritega zasnutka. Res pa je tudi to, da kdor misli Veliko, se lahko tudi na veliko moti. In njegova zabloda, ko se je ovemo, nam je lahko tudi dragocena kot preizkušeno brezpotje na poti mišljenja. Saj je prav zgodba trajajočega konca metafizike danes za nas polna vsakršnih nevarnih brezpotij in brezizhodnosti.

Zabloda o zgolj-biti

Prva in največja Pirjevčeva zabloda, ki se vleče in nenehno ponavlja in neznatno variira skozi vse njegove študije o romanih, od prve do zadnje (od 1964 do 1977), je zabloda o »**zgolj-biti**« in o tem, da »bivajoče ali stvar najprej in predvsem **je**«. Pirjevec nenehno trdi, da je bivajoče v »zgolj-biti« pač »sámo na sebi brez smisla«, da »ni uporaben ali koristen predmet«, da »ni kaj za človeka«, ampak stoji sámo zase. To se enako nanaša tudi na človeka kot neko bivajoče. Človek »najprej in predvsem **je**«, po svoji taki »zgolj-biti« je tudi človek izvorno brez smisla, nima kakega svojega določnega bistva, ker pač zgolj in samó **je**: ni po kaki ideji niti ni za kak ideal. Zato je človek v svoji zgolj-biti sam sebi »skrivnost«. Posiljevanje človeka s kakim bistvom, idejo, smislom – je zločin nad njim. Zato je tudi **vprašanje** o bistvu človeka zdaj zanj nedopustno. O »**zgolj-biti**« (bivajočega) zato ni mogoče izreči ničesar, z nobeno besedo jo označiti ali določiti, z nobenim imenom jo imenovati, na noben način jo opredeliti ali določiti ali osmisliti ali upodobiti, ker je vse to že posiljevanje zgolj-biti bivajočega z nekim bistvom, idejo, smislom, naravo ipd. – in je zločin. To je namreč zmeraj počela metafizika kot proizvodjalna

smisla s svojimi mnogoterimi načini identifikacije biti in bistva/ideje/narave/uma/smisla in je tako delala zločin in sakrilegij nad bivajočim take vseskozi prednostne in svete zgolj-bit. Tako meni Pirjevec. Še huje: metafizika je kot način obnašanja človeka sama bila takšno zločinstvo, kar Pirjevec izrecno pove v svoji študiji o Robbe-Grilletovem romanu *Vidéc* in v svoji študiji o *Karamazovih*. In ker je tako delala metafizika, je delala enako tudi po nji generirana moderna revolucija.⁵

Skratka »zgolj-bit« je po svoji vseskozni nedoločljivosti »**zgolj-nič**«, kakor izrecno reče Pirjevec; in naj bi taka – kot **nesmisel** – tudi ostala, saj je tu zanj vsako določanje ali osmišljevanje že posiljevanje in metafizika. Z drugimi besedami natančneje rečeno: **zgolj-bit** je po svoji taki nedoločljivosti lahko pojmovno zapopadena le kot **neskončna negacija** – in je **kot taka pač zgolj-nič**. Tako jo je dosledno umno mislil Hegel kot največji metafizik vseh časov. Tako jo je mislila vsa metafizična filozofija kot tisto najsplošnejše, najabstraktnejše, najbolj prazno. Kako naj zdaj z vztrajanjem pri takšni zgolj-bit, ki sovпада z zgolj-ničem, premagamo vso metafiziko? To je Pirjevčev težavni problem, ki ga ni zmoгал razrešiti. Kakor je očitno iz njegovih študij o romanih, vpelje na tem mestu proti metafizičnemu umnemu zapopadku zgolj-bit oz. zgolj-niča kot neskončne negacije tisto **neposredno** – in torej **brezumno** – srečanje človeka z bitjo-ničem v grozi smrti, kjer bit-nič neposredno prizadeva človeka z grozo in se mu v nji »predpojmovno« razkriva. Pirjevec to najizčrpnije izpelje v študiji

⁵ Za vse rečeno so posebej pomembne študije o Sartrovem *Gnusu*, o Kafkovem *Gradu*, o Stendhalovem *Lucienu Leuwenu*, o Robbe-Grilletovem *Vidcu* in o *Karamazovih*. Vse rečeno je izpeljano iz teh Pirjevčevih študij in to bi bilo mogoče izčrпно pokazati z navajanjem citatov, če bi bilo za kaj takega dovolj prostora. Zdaj naj omenim samo nekaj trditev iz študije o *Vidcu*, kjer pravi, da »... stvari same na sebi ne morejo imeti nobenega smisla in pomena, marveč predvsem in najprej kratko malo *so; etre-la pour rien.*« (str. 30) Navaja tudi naslednji stavek iz Robbe-Grilletovega eseja: »Svet nima pomena, pa tudi absurden ni. Čisto preprosto je. To je najbolj pomembno.« (31) Dalje pa pravi: »Vse to pomeni, da pomeni, ki jih človek pripisuje bivajočemu, nikdar ne zadenejo temeljne določenosti bivajočega, ki je v tem, da najprej in predvsem *je.*« (63) »Vsak poskus, da bi bivajoče ujeli v okvire določenega pomena, je zaman ... Človek vedno to počne.« (65) Toda ravno to je zločin, saj reče: »...umor bi preprosto pomenil, ... da je bistvo dobilo pomen biti in da je s tem to bivajoče, ki je človek, izgubilo svojo bit.« (66) Tu gre »... za tisti umor, za dogajanje tistega nihilizma, ki je resnica same metafizike ...« (66-7)

o *Karamazovih*. Kako pa je **takšno** pri-zadevanje človeka mogoče, ostaja v Pirjevčevi misli nepojasnjeno. In zakaj je ostalo nepojasnjeno to – najbolj tehtno, edino ključno – vprašanje? Zato, ker je on sam vseskozi opustil prvo in odločilno vprašanje o tistem in takem izvornem (torej »predmetafizičnem«) **bistvu** človeka. Vprašanje o takšni **človeškosti** človeka, v kateri je prej omenjena **neposredna** prizadetost človeka od biti-niča v grozi smrti šele mogoča – kot neki pri-zadevajoči pri-hod k človeku – to vprašanje je pri Pirjevcu povsem izostalo. In zakaj je pri njem izostalo takšno edino ključno vprašanje o bistvu človeka? Zato, ker si je on sam, po prej naznačeni misli o nedopustnosti posiljevanja človeka ali česar koli že z **bistvom**, to vprašanje o bistvu **prepovedal**. In tu se začinja njegova pot v zablodo. Kajti Pirjavec si ne prepove le vprašanja o »predmetafizičnem« bistvu človeka, ampak prav tako tudi o »predmetafizičnem« bistvu **stvari** kot umeščenih v svoj izvorni svet pomenjanja pred vsakim vnašanjem smislov vanj s strani absolutnega uma oziroma človeka kot umnega živega in/ali kot tako dejavnega **subjekta**.

Tako pride do, blago rečeno čudaške, razlage izvora tiste »zločinske« metafizike. Metafizika je namreč po taki razlagi »zločinstvo« zato, ker izvorno nesmiselnemu bivajočemu v zgolj-biti »**ne pusti biti**« v njegovi izvorni in prednostni zgolj-biti kot nesmislu samem (tako je zdaj že nakazano njegovo rešilno »**dopušcanje biti**«). Takšno metafiziko bistva kot biti – trdi dalje Pirjavec – pa si je iz-mislil človek, ki ga je bilo strah zgolj-niča kot zgolj-biti, ker tega nič ali izvornega nesmisla bivajočega (sveta) ni prenesel: zato si je iz-mislil bistvo ali idejo kot smisel in jo imel za bit sámo, nasilno pa je s tem posilil izvorno prednostno **zgolj-bit**, torej tisti goli in povsem nedoločljivi je (nesmisla) bivajočega ali stvari, torej sveta in samega sebe.

Kako je Pirjavec pravzaprav prišel do take misli, da »bivajoče najprej in predvsem **je**« in da ta »**je**« pove »zgolj-bit«, ki je za človeka »nič«, bivajoče sámo pa brez smisla, saj mu smisel prilepi ali vsili šele človek? Vprašanje je treba zastaviti primerneje: Kje je izvir te misli o bivajočem take zgolj-biti?

Pirjavec je tisto blodno misel prevzel od Sartra in deloma od Husserla v času, ko še ni študiral Heideggra (pred letom 1964). V tem pogledu postane zanj fatalna že njegova prva študija o Sartrovem *Gnusu*. Tam povzame Sartrovo umetniško upodobitev lastne metafizične filozofske misli – kot osnove njego-

vega eksistencializma – o prednosti eksistence pred esenco (biti pred bistvom) takole:

»In tako hodi človek mirno in varno v tem svetu, med temi stvarmi ..., ki so samo njegovi predmeti ... pripravljeni samo zanj, vedno mu na razpolago... In tako je tudi Antoine Roquentin (»junak« Sartrovega *Gnusa*) že od vsega začetka na poseben način usmerjen k tistemu kamnu ..., ki je bil zanj kamen-žabica, kamen-igrača. A ko je držal ta kamen v roki, je nenadoma spoznal, v tistem trenutku ga je prešinilo, da je ta kamen najprej in predvsem kamen ..., ki nima nobene zveze s tem, da je zdaj, v tem trenutku, pač samo kamen-žabica. Ta kamen, ta narava, to nebo in ta ravan, vse to biva tudi brez mene in nikakor ni res, da je že od vsega začetka samo za mene. Vse te stvari najprej so, kratko malo so, brez posebnega smisla in razloga. To, da so hkrati tudi stvari za mene, da so to tudi moja orodja, moje igrače in moji predmeti, je v resnici nekaj povrhnjega in se ne dotika njihove prave biti. Zato Antoine Roquentin ni držal v rokah več kamna-žabice, marveč ... nekaj tujega.« (16) »Zdaj se je vse nenadoma zaprlo vase: svet je človeka izpljunil. In še več, hkrati se je ta človekov svet začel tudi razkrajati ... sveta, v katerem je človek bival varno in nedolžno ... zdaj ni več, sesul se je v nič ... Ničesar ni več, kar bi bilo samo za človeka, vse je samo še samo zase in človeku nedostopno.« (17)

Zastavlja se vprašanje, kdo je ta »junak«, ki takole rezonira iz občutka gnusa do tako »tujega« sveta? Povsem nedvomno je to moderni evropski dekadent in nihilist, ki tako izraža svoj očitni nihilizem kot simptom svoje neovedene in povsem izmaknjene bitne dekadence. Njegova **bitna dekadenca** je njegova lastna človeška propalost, ničevost, brezbitvenost v popolni izgubi vsakega stika z lastno bitjo, kakor tudi z bitjo česar koli ali kogar koli drugega. Nikakor namreč ni kar tako nasploh res, da »bivajoče najprej in predvsem je« in da je v svoji zgolj-biti (= nesmislu, zgolj-niču) povsem neodvisno od človeka, njemu povsem tuje itd. Tako je le za modernega dekadenta in nihilista tega posebnega tipa. Ta trdi takó in take trditve so le simptom ali izraz njegove neovedene bitne dekadence. Kot neovedeni dekadent je namreč izgubil in potlačil vsako izkušnjo in vednost o človeku in njegovi človeškosti (človeškem bistvu) kakor tudi o tem, da nekaj je le, kolikor je **prisotno**, za to **prisotnost** samo pa je potrebno tisto, glede na kar **prisotnost sploh prisostvuje**, – to pa je izvor-

no bistvo človeka, katerega izguba – ničevost – dela človeka dekadenta. Se pravi: brez ozira na človeka besedica »je« ali »ni« sploh izrekljiva ni o ničemer.

Tudi Robbe-Grillet s svojim *Vidcem* (»novim romanom«!) in svojimi esejmi izraža in oblikuje le neko različico tistega sartrjanskega eksistencializma ali sorodnega absurdizma kot simptoma neovedene **bitne** dekadence modernega človeka, ki vključuje tudi neko svojo razlago metafizike. Že Nietzsche je tak dekadentni nihilizem o nesmislu stvari in sveta, ki da jih je le človek sam po svojih potrebah osmisлил, izpeljal kot skrajno in dosledno konsekvenco zgodovine metafizike. Vendar je Nietzsche od tod izvirajoči obup vsenesmisla (**gnus** do življenja in sveta) izpeljal s hudičevsko ironijo, ki je dolgo ostala prezrta,⁶ ta sartrjanski eksistencializem in vsa teorija absurda pa to delata brez ironije in verniško – in zato tudi ne izpeljeta tega kot neogibno konsekvenco zgodovine metafizike – torej kot nekaj **zgodovinskega** –, ampak kot nekakšno azgodovinsko, »naravno resnico«, ki smo jo končno (!) našli. Vse to pa izhaja iz fatalne **opustitve** oziroma **preškočitve** in **neovedenja** naslednjih medsebojno sovisnih vprašanj: 1.) opustitve prvega, odločilnega, ključnega vprašanja o človeku, o bistvu človeka, o **tisti** njegovi izvorni **človeškosti**, ki je sama po **biti** zasnovano mesto pri-zadevajočega pri-hoda nje same k človeku kot zmeraj že v svetu prebivajočega in torej bistveno svetovnega in zgodovinskega bitja; 2.) opustitve enako odločilnega vprašanja o **biti** povsem brez ozira na metafizični sklad biti in bistva – torej o **biti kot istini sami** – in s tem povezane naloge obuditve taki, v metafiziki nemišljeni, biti ustreznega oz. **nji sami poslušnega** načina mišljenja, ki seveda misli, imenuje, izreka bit sám (torej povsem drugače od tistih Pirjevčevih trditev, da »zgolj-biti« ni mogoče ne imenovati ne izreči z besedami ali upodobitvami); 3.) opustitve s prejšnjima neločljivega vprašanja o svetu, ki izvorno ni bivajoče v celoti, kakor ga misli vsa metafizika, ampak je mesto prebivanja človeškega bitja in s tem tudi mesto vse **pomenljivosti** (smiselnosti!), ki ne izhaja iz »osmišljujoče« dejavnosti človeka kot subjekta; 4.) opustitve vprašanja o stvareh in bitjih kot zmeraj že umeščenih v ta svet kot svetu pripadajočih, ki

⁶ O teh rečeh obširno pišem v svoji knjigi *Zaratuistrovo izročilo I in II*. Tam razviti premisleki zato pojasnjujejo tu le na kratko omenjene in naznačene zadeve.

izvorno niso tisto metafizično bivajoče: kot zgolj navzoče, kot predmet, kot razpoložljivo ipd. Torej niso takšno bivajoče, ki ga še Husserl pojmuje kot konstituirano po osmišljujočih aktih transcendentalne subjektivitete jaza (tako imenovana **Sinnggebung**).

Če je Heidegger sploh kaj novega prinesel, potem zagotovo to, da je tematično razvil omenjena vprašanja in dal nanje odgovore, ki odpirajo mišljenju še neprehojene poti in možnosti. Ves sartrjanski eksistencializem in vsa teorija absurda – tudi v svojih »teznih« literarnih upodobitvah – prav zaradi opustitve tistih ključnih vprašanj neogibno zapadeta v vsakršna blodna razglabljanja, neovedeno ujeta v sheme in kategorije že močno nagnite stare metafizike. Zato ne dosegata tiste ravni, na kateri je možen ploden pogovor že z Nietzschejem, kaj šele s Heideggrom. In Pirjevec je že s svojo prvo študijo (1964 o Sartrovem *Gnusu*) fatalno nasedel trditvam o »nesmislu bivajočega«, trditvam, da »bivajoče/stvar najprej in predvsem je«, »brez smisla, ideje, bistva« itd., in da je metafizični zločin vsako posiljevanje bivajočega s smislom, bistvom ipd. Naredil je daljnosežne sklepe, ki obremenijo, utirjajo vso njegovo nadaljno miselno pot in ga zavajajo v blodnje. Zapiše namreč: »Potemtakem, kakor smo že rekli, vse stvari najprej so, najprej je torej neka vesoljna Bit in človek ostaja tujec ravno z ozirom na to Bit sámo. Kamni, drevesa, polja, nebo, živali najprej in predvsem so, ne glede na človeka, in sredi njih bo človek večno ostal tujec, kajti nikdar ne bo prišlo do združitve tistega, **kar-je-za-čoveka**, s tistim, kar je **stvar-sama-na-sebi**.« (30) Z njegovimi poznejšimi besedami rečeno: nikdar več ne bo prišlo do identitete biti in bistva; in zgolj-biti ni mogoče ne imenovati ne izreči z nobenimi imeni ali besedami ali upodobitvami kot smiselne, ker jo to že spreminja v bivajoče in v smisel in jo tako posiljuje. Povsem se Pirjevcu izmakne, da je šele to neka oblika končne in dokončne metafizike. Zato njegova misel dopuščanja biti ni in ne more biti mišljenje biti, ampak misli le neko človekovo obnašanje.

Vse to se vleče skozi vse Pirjevčeve študije o romanih pod postavko o »koncu identitetne strukture« in s tem tudi »premaganju metafizike«. Tako dojeta metafizika namreč izvorno nesmiselnemu bivajočemu – bivajočemu tiste opustošene **zgolj-biti - ne pusti biti**, saj to »zgolj-bit« posiljuje s tem, ko jo identificira z bistvom/idejo/naravo/umom/smisлом. Rešitev od take metafizike je zato lahko le »**pustiti biti**« – namreč bivajočemu v ti-

stem nesmislu zgolj-bitu kot zgolj-niča. In Pirjevec zatrjuje, da mora človek v našem času vzdržati, prenesti ta nesmisel ali nič. To pa je vse skupaj slabo znamenje ob rojstvu rešilne misli **dopuščanja biti**, ki jo od **biti lastnega dopuščanja biti sami biti** Pirjevec obrne najprej v **človekov** lastni dopuščajoči odnos do bivajočega v zgolj-bitu; da bi od tu nazadnje povsem zablodil k obrnitvi tega človekovega dopuščanja v človekovo **voljo in dejavnost** dejavne ljubezni. Ta pot v zablodo pa nikakor ni nujna, saj **dopuščanje biti**, kakor ga prvič tematično razvije v študiji o Stendhalovem romanu *Lucien Leuwen* (1970) iz tiste znamenite **ljubeznivosti (amabilité)**, nakazuje povsem drugačno možnost. K temu se nazadnje še vrnem.

Zabloda v dejavno ljubezen

Svojo misel o dopuščanju biti, ki jo je prvič razvil v študiji o Stendhalovem *Lucien Leuwen* (1970), je Pirjevec obrnil v **dejavno ljubezen** v svoji zadnji, največji študiji o *Karamazovih*. Naslovil jo je *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu* ter je ta naslov tudi dokaj obširno utemeljil iz same zasnove tega Dostojevskijevega romana. *Vprašanje o bogu* sicer res na samosvoj način zaznamuje ta roman, če ne celo vseh velikih romanov Dostojevskega. Seveda ne tako, da bi bralcu iz vsebine romana izhajal kak odgovor o bivanju ali nebivanju boga, saj roman pač ni teoretični traktat o takem teološkem problemu in njegovih družbenih odsevih, ampak tako, da so vse osebe ali »junaki« romana upodobljeni kot ljudje moderne dobe, ki jih v vsem njihovem bivanju zaznamuje ravno **zgodba umanjkanja boga**. So ljudje – različni primerki ali osebe – dobe smrti boga, če rečem po Nietzschejevo. Vse, kar osebe iz romana govorijo in počnejo, so simptomi ali izrazi njihovega kompleksnega človeškega stanja, ki ga določa umanjkanje boga v tej dobi. Tudi sá mo »vprašanje o bogu«, ki zaznamuje vsebino romana, je tedaj le način, kako **moderna zgodba umanjkanja boga** – torej nihilizem – bistveno prizadeva vse osebe in njihovo obnašanje: kako ustvarja zelo različne osebne duševnosti; in kako »vprašanje boga« pripada tem enkratnim osebam samim kot bistveno zaznamovanim z umanjkanjem (»smrtjo«) boga, torej z zgodbo nihilizma moderne dobe. Tako da je »vprašanje boga« le tisti silno razvejani simptom njihove zmeraj na različne tipično strukturirane duševnosti oziroma zgodovinske človeškosti.

Kako pa pravzaprav umanjka bog? Vsekakor ne z nekim znanstveno izpeljanim dokazom njegovega nebivanja: ne z nekimi ateističnimi teorijami ali filozofijami in propagandami takih »nazorov«, saj je vse to samo po sebi mogoče šele s svetovnozgodovinsko **z-goditvijo** umanjkanja boga. Takšno umanjkanje boga se ne zgodi z zgolj svojevoljnim človekovim dejanjem, ali z njegovo nejevoljo, hudobno mislijo in odločitvijo, ali vstajo zoper boga. Vstaja zoper boga je sama še zavezana bogu, vstajnik zoper boga je še povsem zavezan bogu in bog je zanj še prav tako prisoten kakor v ponižni veri vanj. Umanjkanje boga pa je neka svetovnozgodovinska **odtegnitev** boga in je za človeka svetovnozgodovinska **izguba** boga.

Toda od kod ta zgodba umanjkanja in izgube boga? Odgovor nikakor ni kar na dlani. Kajti svetovnozgodovinski dogodek umanjkanja boga je neogibno povezan z dogodkom izgube ali propada zgodovinskega **bistva** človeka kot bistveno sovisnega z bogom: je hkrati dogodek obrezbistvenja človeka te dobe kot **propadanja** njegovega dotedanjega zgodovinskega človeškega bistva tako, da mu ravno to **bistveno lastno propadanje** ostaja povsem izmaknjeno, skrito, **neovedeno** in se zato tega skritega izvora svojega modernega »vprašanja o bogu« v lastni **bistveni** propalosti ne ope in zato seveda tudi ne svoje človeške **bistvene izgubljenosti** in človeško **bistvene pohabe**. Z umanjkanjem in izgubo boga se hkrati z-godi **izguba** zgodovinske človeškosti človeka. In po tej sovisni dvojni izgubi je moderni človek v svoji izgubljenosti sam svetovnozgodovinska **zguba** v tistem pomenu te slovenske besede, ki o nekom pove, da »ni nič z njim«, da je torej **ničev**. Tako, da je sedaj mogoče reči, da moderni človek pri vsem svojem prizadevanju in bogaiskatelstvu in bogozanikovalstvu, sploh ni več zmožen niti za neko svojo določeno človeškost niti ni več zmožen za boga: je tako **bistveno** propadel, je takšna **zguba**, da **pristno** ne premore več ne človeka ne boga, ne ateizma, ker mu za eno in za drugo manjka moč strasti – moč izvorne človeškosti. Spomni se samo na starega Fjodorja Karamazova. Vse romaneskno uprizorjeno brezboštvo in bogaiskatelstvo moderne dobe, z vsemi svojimi teorijami in rezoniranci in obnašanci oseb vred bi bilo tedaj – glede na prej rečeno – le znamenje ali simptom ali izraz oz. odraz človekove neovedene, povsem izmaknjene človeško bistvene moderne **dekadence**.

Take uprizoritve nakazujejo **zgodbo** tiste sovisne dvojne izgube in z njo izgubljenosti modernega človeka, ki je kot tak - **zguba**. Besede **dekadenca**, **propadanje**, **pohaba**, **zguba** tu seveda nikakor ne izrekajo kake negativne moralne ali etične sodbe in obsodbe modernega človeka in tudi niso mišljene humanistično. Te besede o »bistvu« človeka govorijo o njegovi **biti**, ki pa tu ni več mišljena ontološko. Morala ali etika in ontologija sta v svoji razliki **nerazločljivo jedro** evropske metafizike.

Iz naznačene zgodbe svetovne zgodovine moderne dobe govorijo na samosvoj in čudežen način tudi romani Dostojevskega.

V čem je veličina in neponovljiva enkratnost Dostojevskega kot pisca romanov? V tem, da z izjemno duševno pretanjenostjo, se pravi z izjemnim **posluhom** za takšno **bit** človeka take neovedene zgodbe svetovne zgodovine moderne dobe v njegovih najrazličnejših enkratnih duševnostih in obnašanjih uprizori in umesti v svoje pisateljsko umetniško delo. Tako jih **proizvede** v smislu grške besede **poiesis**, zato v romanu ne gre za kake zgolj posnetke obstoječih faktičnih ljudi; zato je roman povsem nekaj drugega kot znanstvena empirična psihologija ali sociologija, ki nikdar ne seže do bistvenih razsežnosti človeka. Prej rečeno pomeni, da s svojimi romani ne teoretizira, ne filozofira, ne rezonira o »vprašanju boga« ipd. Se pravi: tudi v romanu uprizorjena dejavna ljubezen ruskih pravoslavniških menihov in njihovih vernikov - Markela, Aljoše Karamazova ali drugih - z njihovim »rajem na zemlji« vred je samo zastrta dekadentna nihilistična fantazmagorija modernih **dekadentov** in nihilistov tega posebnega zmeraj enkratnega načina. Nikakor je zato ni primerno interpretativno izvajati iz romana kot od tega neodvisnih zavezujočih odrešilnih misli. Pirjevec pa se pusti v svoji interpretaciji zapeljati ravno v takšno izvajanje. Vendar tudi, če zanemariš ta problem kot nebistven za Pirjevčevo misel, ostane še vedno neogibno dejstvo, da imaš opravka z zastrtimi dekadentnimi nihilističnimi fantazmagorijami prav teh in takih modernih neovedenih dekadentov, ne pa z resnicami ali možnostmi človeka kar tako nasploh.

Pirjevec je sicer poznal Heideggerjevo veliko misel o »**pozabi biti**«, vendar je takó mišljeno »**bit**« vedno in povsem neprimerno preobračal v tisto svojo »zgolj-bit«, medtem ko je »**pozabo**« pre-vračal v nepremostljivo »tujost«. Zato tudi ni uvidel, da se »pozaba biti« godi prav kot **bistveno** propadanje človeka, ki ge-

nerira tudi vse njegove nihilistične teorije in umovanja kot svoje izraze – tudi fantazmagorije.

Skratka: osebe Dostojevskijevega romana so sami dekadentni »brezbožci« – tudi ko nenehno govoričijo o bogu. Markel je npr. primerek bolestnega dekadenta. Najznačilnejša njegova izjava je takale samoobtožba: »Samemu se mi hoče, da bi bil kriv pred njimi (pred vsem in vsemi – op. I.U.), zato mi bodo tudi vsi odpustili, prav v tem je raj.« (navajam Pirjevčev navedek na str. 78) Enak dekadent je znameniti meniški svetnik Zosima, Markelov brat. S tem je v romanu jasno naznačena neka dedna nagnjenost k taki bolestnosti. Primerki, kakor sta Markel in Zosima, so zanikovalci vsega telesno-zemskega življenja v odpovedi vsemu, spreobrnjenci, religiozni fanatiki do samopohabe – tako značilni za rusko zmes pravoslavnega evropejstva in aziatstva (zanikanja, samoodpovedi do samopohabe na eni in grozovitosti na drugi strani). Odvratne manjše teh romaneskni fanatikov, neovedenih dekadentov, zanikovalcev vsake gosposkosti človeškega bitja, jemlje Pirjavec po nemarnem za svoj evangelij dejavne ljubezni.

Ko bi se bil le kdaj poglobil in vživel v besede tega bolnika Markela – ali pa njegovega brata in meniha Zosime ipd., bi moral izkusiti njihovo odvratnost. Saj je tisto, kar zahtevajo, gosposkemu človeku povsem odvratno in neznosno. Npr.: »Kar na vrt pojdemo, ljubimo in hvalimo drug drugega, poljubljajmo se in blagoslavljam živiljenje.« (77) Lahko si z le malo domišljije živo zamisliš to »hvaljenje in poljubljanje drug drugega«. To je način današnjih verskih fanatičnih sekt vsakršnih duševnih pohabljenec in ponesrečencev, kjer se kar vleče na vse strani lepljivo odvratna sluz popolne zlaganosti. To je vendar početje, v katerem je uničena še zadnja senca gosposke človeškosti, enkratnosti, zasebnosti, samosvojosti, individualnosti, dostojanstva, ki se drži v distanci svoje enkratnosti, samosti in samote. Enako je z drugo fantazmo teh fanatičnih pohabljenec: rajem na zemlji in splošnim služabništvom vseh vsem. Zamisli si v živo to strašno čredniško vsiljivost takih tipov: po vsej sili ti hočejo služiti, vse deliti s teboj, te ljubiti in poljubljati, sočustvovati in sotrpiti in se soveseliti s teboj in te tako **izenačiti** v vse-enakost črede, te razosebiti, ti odvzeti gosposko človeško samo-svojost, dostojanstvo, nepomešanost z drugimi, samost. To je vendar neznosno posiljevalstvo, ki mora prej ali slej nujno preiti v ljubeči teror in brat-

sko zatiranje. To je neizmerno huje od navadnega realnega komunizma, dosti hujše od židovskih kibucev ipd.

In tista »prošnja za odpuščanje« (od str. 82 naprej) – je značilna samozatirajoča krščanska drža iz krivde izvirnega greha: krivde, da sploh živiš, ješ, piješ itd. kot telesni zemljan. Ta se čuti **krivega** že zato, ker zgolj je, če rečem po Pirjevčevu: ker se je rodil iz gnusne mu mesenosti in še bolj gnusnega mu spočetja, ker je telesen, hoten, čuten itd. Pirjevec pa kar združi ta samozatiralski nauk o prošnji za odpuščanje s svojim dopuščanjem biti, ko reče: »Odpuščanje je dopuščanje v bit in v biti.« (83) To je »svoboda in osvobojenost za bit sámo.« (84) Seveda je tako, vendar za kakšno »bit«: za tako, ko človek **zgolj je**, in ta »je« pove neko zatrto vegetiranje in gnitje za kakim samostanskim zidom, s katerim si zazidan proti zemskemu življenju in ves posvečen onstranstvu. Tak nauk o grehu in krivdi in kazni in pokori in odpuščanju in odrešenju – takó tehten in razširjen v vsem krščanstvu vseh njegovih ločin – je znamenje propada človeka v samomučilno žival. Če ga vzameš zares, je ta krščanski nauk orodje maščevalnega samomučenja človeka. To ni **Jezusov evangelij** – veselo oznanilo –, ampak je poznejši maščevalni (pavlinični, tertulijanski) nauk duhovništva Cerkve, ki pahne evropskega človeka v tisočletje in več trajajoče samomučenje in samopohabljanje pod lepim videzom vse-ljubezni in raja na zemlji. Izključujem pomisel, da bi Dostojevski z upodobitvijo take ruske meniške vseljubezni in raja na zemlji (ki je pod tem zastorom pravi človekov pekel na zemlji) hotel kakor koli obuditi in propagirati take krščanske nauke. Ni mogoče prezreti zelo pretanjene ironije, s katero so v romanu upodobljeni ruski menihi in njihovi bolesteni verniki, kakor tudi nekateri drugi načini »dejavne ljubezni«. Dandanes še krščanski duhovniki o tistem nihilističnem nauku nekdanjega duhovništva Cerkve ne govorijo več prav naglas.

Jasno je, da Pirjevec s svojim povzetim meniškim naukom o dejavni ljubezni ni imel v mislih takega asketskega samomučenja človeka in njegovega dejanskega pekla na zemlji. Dejavno ljubezen, v katero je zlil svojo prejšnjo misel dopuščanja biti, je predstavil kot pogoj **sreče, slasti in veselja v uživanju življenja**, ki se kot tak pogoj zavezujoče odpre šele z neposrednim razkritjem smrti in niča v pretresenosti groze. To je velika tema zadnje velike Pirjevčeve študije. Tako izrecno zapiše: »Brez gro-

ze smrti tedaj tudi radosti in slasti ni ...« (97) Ta misel je bila zapisana v teku razprave o izvoru dejavne ljubezni. Vprašanje je: »Kako sploh lahko nastane raj na zemlji ...?« (86) Gre za človekovo **spreobrnitev**: Kaj je tisto, kar človeka iz nihilizma metafizike in prakse znanosti in revolucije **spreobrne** k odpuščajočemu dopuščanju biti kot dejavni ljubezni? Odgovor: »Nič ima posebno spreminjajočo moč ... Srečanje z ničem stori, da se razkrije bit vsega bivajočega: **on he on** ...« (90) »Nič ima spreobračajočo moč.« (91) »Nič ima v romanu isti pomen kot smrt.« (90) »Brez groze smrti tedaj tudi radosti in slasti ni ...« (97); »... brez groze smrti, bi za človeka življenje ne bilo nobena slast, radost, sreča.« (103)

Skratka: Pirjevčev zadnji obrat utemeljitve odpuščajočega dopuščanja biti **kot dejavne ljubezni** daje izrazito **hedonističen** in tako **dekadenten** odgovor. Z njim Pirjevčeva misel sama na ključni točki zavije v dekadentnost. Tu se zdi, da si dekadent želi smrt spremeniti v izvor in pogoj svojega uživanja, slasti, radosti, sreče življenja. Smrt kot spodbuda in podlaga hedonizma, kot ostra **začimba** življenja v uživanju, slásti, sreči. In ker je smrt osnova in zavezujoči temelj odpuščajočega dopuščanja biti kot dejavne ljubezni, ima seveda tudi ta zamisel dekadentni značaj: omogočanja takega uživanja življenja. Tako namreč, da bi bil človek pri svojem umiku v dejavno ljubezen kot izstopu iz sveta prisvajanja vsega in umiku v svoj epikurejski vrt slasti in uživanja pri svojem uživanju kar najmanj moten in oviran s kakim bitnim bojem, samostjo, samosvojostjo, gosposkostjo, dostojanstvom: da bi mu bilo »dopuščeno biti« v svojem uživanju življenja nemoten od kakih idealov, revolucij, znanosti, transcenden-ce ali pa države, industrije itd., a obenem vendarle v neki »višji resnici« takega malega raja na zemlji. Tako se »... groza in trpljenje sama po sebi 'spreobrneta' v radost in veselje« (105), kar je seveda res tako, če sta tako rekoč začimbi tako »vznesenega« življenja v sreči, ki nič ne producira, ker je vsako produciranje že od hudega, predvsem pa moti uživanje. Da se torej tak hedonistični primerek človeka – dekadenta – v svojem uživanju življenja ne bi morda dolgočasil, potrebuje nekaj ostrega in nevarnega: radostno **presunjenost**, v katero se »preokrene« tista »groza zgolj-smrti«. (107) Zato: »O pomenu ničá ne more biti po vsem tem nobenega dvoma več ...« (116)

Ampak, da bi bila slast, radost, sreča pri uživanju življenja zares povzdignjena tako, da je ne bi motil in zagrenil kak

brezupni nesmisel, je pač potrebno imeti tudi še nekakšnega boga, saj bi se sicer uživanje lahko hudo izrodilo. Takole bereš o tem: »Načeloma je jasno, da more človek brez boga postaviti proti smrti samo načelo užitka, ki ga vodi egoizem in ljudožerstvo.« (138) Za kaj pri tem pravzaprav gre? V romanu je namreč uprizorjen še neki drug primerek dekadenta, s kar največjo vlogo v strukturi romana, to je **Ivan Karamazov**. Ta »zastopa« moderno vsezajemajočo prakso znanosti. Toda kot dekadent jo jemlje kot **človekovo sredstvo in pogoj** za kar največjo možno srečo in uživanje v slasti in zadovoljstvu človeka. Pirjevec navaja njegove naslednje besede: »Ivan pa vidi rešitev v novi vsebini užitka, kakor to lahko razberemo iz naslednjega stavka: ‚S tem ko bo neomejeno premagoval naravo s svojo voljo in znanostjo, bo človek tudi vsako uro okušal tolikanj visoko naslado, da mu bo nadomestovala vse nekdanje upe nebeških naslad.‘« (138)

Ivanovo dekadentnost in hedonizem odkriva to, da on jemlje znanost kot sredstvo človekovega obvladovanja narave in s tem sredstvo slasti ali opoja in užitka v tem obvladovanju. Tako obvladovanje s pomočjo znanosti pa seveda zagotavlja tudi bolj vsakdanje in omejene naslade in uživanja pri zadovoljevanju vsakršnih potreb stalno naraščajočega »življenjskega standarda« ljudi. Zakaj to drugega in drugačnega dekadenta – meniha Zosimo in vernike njegove dejavne ljubezni in raja na zemlji – tako zelo skrbi in vznemirja, da ima takšno obnašanje v cilju doseganja užitka za »egoizem in ljudožerstvo«, kakor je to po njem povzel Pirjevec? Jasno je, da to zaskrbi tudi Pirjevca, ko ugotovi, da je treba tudi v svetu dejavne ljubezni in raja na zemlji nekaj producirati in zadovoljevati potrebe in da človek »živi tudi od kruha«. Zato tudi zapiše: »... človek sploh je, kolikor je predvsem potreba in njeno zadovoljevanje. Če potreb ne zadovoljuje, kratko malo pogine in ga ni.« (150-1) To je kočljiva in neprijetna težava dekadenta tega, v osnovi hedonističnega, načina. Saj nenadoma pokaže, da pri človeku že njegov **zgolj je** nikakor ni in ne more biti nekaj »prav nedolžnega«, saj v sebi neogibno zaobsega nenehni spopad »na življenje in smrt« z vsem, kar človeka obdaja in pritiska nanj z vseh strani in čemur mora **znati** iztrgati tisto, kar rabi zase – torej celo za svojo »zgolj-bit«. Če ne, ga takoj vzame Matilda – in ga **ni**. Seveda pri takem zadovoljevanju svojih potreb pač tudi uživa v slasti in sreči, a prav tako uživa v slasti tudi pri svojem **znalskem** in **veščem** in napornem boju z vsem za svojo »zgolj-bit«.

Kako se torej postaviti proti drugačnemu primerku dekadenta, Ivanu Karamazovu? Pirjevec zapiše: »Ivanova vizija je laž in prevara.« (140) Zakaj? Ker Ivan »ne prizna njene resnice«. In kaj je ta resnica? »Skrita je v tistem temeljnem stavku, ki pravi, da bo človek prav z neomejenim premagovanjem narave na podlagi volje in znanosti doživljal neskončno visoke naslade.« (140) Greh je v **neomejenem** znanstvenem obvladovanju narave in **neomejeni** visokosti naslade. Takšno neomejenost spelje Pirjevec na ničejansko voljo do moči, ki jo ima brez vsakega pomisleka za zločinsko, saj da »odloča o tem, da narava sploh je in kaj da je ... zato ima strukturo metafizične biti«. To je greh sam na sebi, tako rekoč hudič sam, ki govori iz Ivana: je upor zoper boga. Zanj da zločin ni zgolj sredstvo, ampak cilj sam: »zločin in uničevanje nista več sredstvo, marveč namen, ker je namreč prav brezmejno dogajanje volje do moči tista najvišja slast, ki je edina človekova sreča.« (142) Toda, »če boga ni, je vse dovoljeno«, reče Ivan, in torej nobeno uživanje ni več zločin. Spomni se samo Ivanovega pogovora s starim Karamazovom, njegovim očetom, o tistem znamenitem »konjačku« pri kosilu. Ivan se ravno kot dekadent takega načina, ki lahko »postavlja proti smrti samo načelo užitka«, neznansko muči s problemom **neomejenega užitka** (se pravi **svobodnega** življenja), ki pa ga **ne prenese** in je tako sam v sebi povsem razklan (shisofreničen!). Pirjevec v svoji interpretaciji povsem prezre prav to strašno Ivanovo usodo in ga brez misli spelje kar na zločinsko ničejansko voljo do moči (kar so vse skupaj le zarotitvene fantazme proti Ivanu, se pravi proti užitku), ne da bi uvidel, da je z Ivanom upodobljeno ravno **manjkanje take volje do moči**.

Toda to zdaj ni najpomembnejše za tok mojega premisleka. Pomembno je vprašanje, kako pa oni drugi posebni dekadent – namreč človek dejavne ljubezni in njenega raja na zemlji – sprejema ali ne sprejema srečo, torej življenje v slasti in užitku. Omenil sem že, da gre tudi temu dekadentu za srečo, slast, veselje v uživanju življenja. In da tudi tak moderni dekadent »živi **tudi** od kruha«, se pravi od prakse znanstvenega produciranja predmetov za zadovoljevanje potreb, torej za uživanje. Dekadenta sta vsekakor oba, ker oba vidita življenje v sreči, slasti, uživanju in oba jemljeta prakso znanosti le za sredstvo človekovega zadovoljevanja in uživanja. Razlika med njima je v neomejenosti užitka – torej **svobodnem življenju** – pri enem (Ivanu) in omeje-

nosti užitka – torej **zatrtem življenju** – pri drugem (pri primerku meniške dejavne ljubezni in raja na zemlji, ki pa si spet obeta neomejeno neskončno uživanje blaženosti v nebesih!) Ta se mora svobodnemu življenju, torej neomejenemu užitku odpovedati in se zanj, četudi omejenega, pokoriti in zatirati. Taka samoodpoved telesnemu življenju – užitku – pa je zapoved krščanstva, natančneje rečeno krščanskega začetnega duhovništva, ki je s tisočletnim prakticiranjem postala človekova »druga narava« – in huda vest. Izkazuje se v pohabi, škopitvi, **bistvenem** poskromljenju človeka kot takega dekadenta, čigar fantazmagorijo dejavne ljubezni pridiga ravno ruski pravoslavno krščanski menih in svetnik Zosima. To je tak posebni dekadent, ki se na tak način kaznuje za svoj greh življenja – užitka: čuti se krivega že zato, ker je, ker živi, četudi v še tako bedni »zgolj-bitu«. In zato se obrne proti sebi s strogo omejitvijo, askezo, zatiranjem želje užitka, s samosovražno samomaščevalno strategijo samomučenja, ki si dopušča le mala zadovoljevanja potreb brez užitka, za katera se mora kljub temu stalno pokoriti in prositi za odpuščanje, vse do lastne beavosti na način znamenitega bolesterža Markela.

Seveda Pirjevec pri svoji interpretativni izpeljavi dejavne ljubezni in njenem zlitju z odpuščajočim dopuščanjem biti ni šel do take fundamentalistične skrajnosti. Za kaj takega je bil preveč prijazen in vsekakor preveč življenjski, odprt za življenjske radosti in vse premalo asketski. Kljub temu ostaja z govorjenjem o odpuščanju in dopuščanju in dejavni ljubezni itd. ujet v nakazano dekadentno meniško-duhovniško krščansko fantazmagorijo in miselnost – kot izraz dekadence takih primerkov.

Jasno je, da je tudi Ivanova fantazmagorija o znanosti, o neomejenem obvladovanju narave in o neomejeno visokih užitkih pri tem le fantazmagorija takega posebnega in prav tako razklanega dekadentnega človeka. Je le izraz in simptom njegove lastne, njemu povsem izmaknjene in neovedene, dekadence. Taka je tudi njegova zanesena trditev, ko govori o znanosti kot sredstvu za »nebeške naslade«: »Človek se bo poveličal v duhu titanskega, božanskega ponosa in bo postal **človek-bog**.« (139) To so sanje samomučenega dekadenta, ki niti človek ne more biti več **scela**.

Bodi dovolj zdaj o Pirjevčevi zablodi v dejavno ljubezen, čeprav bi bilo mogoče še veliko povedati o tem. Tako npr.

o bogu, o »imitatio Christi«, o sveti žrtvi, celo o nesmrtnosti (!), o molitvi in drugih dekadentnih fantazmah fantazmatskega raja dejavne ljubezni na zemlji. Vendar vse tako je treba kratko malo pustiti biti iz pietete do avtorja in prijatelja, ki je – morda v neki slutnji bližnje smrti in stisnjenosti od vseh strani z blaznostjo svojega takratnega sveta, našega sveta sedemdesetih let v njegovi neznosni prednevihtni soparici in negibnosti – **moral** iskati neko oporo, neki izhod.

Naj zdaj omenim še nekaj drugega o romanih Dostojevskega. Vsi »junaki« Dostojevskijevega romana *Bratje Karamazovi*, Zosima, njegov brat Markel, oče Ferapont in drugi menihi, stari Fjodor Karamazov, njegovi sinovi Dimitrij, Ivan, Aljoša in Smerdjakov, dalje Katja, Grušenjka, gospa Hohlakova, njena hči Liza, Lebedev, Rakitin, Kolja Krasotkin, Snegirov in njegov bolani sinček Iljušečka idr. – so vsi sami moderni dekadentni enkratni primerki moderne evropske dekadence, sami razrvani, usodno zaznamovani brezbožci in nihilisti – samozastrti ali odprti. Celó mesto, kjer prebivajo, kot mesto dogajanja te romaneskne zgodbe, nakazuje s svojim ironičnim imenom »**Skotoprignonjevsk**« to svetovno zgodovinsko pohabo. V to mesto prihaja »iz prestolnice« prav tak poseben dekadentni primerk, namreč odvetnik Fetjukovič, osrednja figura dekadentne farse sodnega procesa proti domnevemu očetomorilcu Dimitriju Karamazovu. Isti so tudi junaki njegovih drugih velikih romanov: knez Miškin, Aglaja, Razkolnikov, Stavrogin, Kirilov idr. Sami posebni dekadentni enkratni primerki s svojimi posebnimi fantazmami zastrtega ali odkritega nihilizma. Vendar so simpatični, **visoki**, enkratni načini modernega človeka, nekako usodni v vsem. Dostojevski jih je razkrival z ljubeznijo in brez vsakega obsojanja, z neko čudežno **sproščenostjo**, s pretanjenim izjemnim **poslušom** za zgodovinsko bistvo in **bivanje** modernega človeka, vendar obenem s kar najbolj pretanjeno **ljubeznivo ironijo**, ki jo nosi **sproščenost**. To je zmogel, ker je bil sam tak moderni dekadent in nihilist, ki pa je poetsko ustvarjal svoja dela v **čudežni lastni sproščenosti**. Tako je svoje enkratne dekadentne primerke in njihovo početje poslušno **poetsko proizvedel** (v smislu grške besede **poiesis**) v **razkritost**, ki sije iz njegovega dela, kamor jo je umestil, kot čudežna, težka, slovesna, tragična **lepota** in nam jih dela resničnejše od dejanskih ljudi te moderne dobe. Čaru te lepote »nasedemo« kot resnici sami – in to se

je zgodilo tudi Pirjevcu. Toda že stari grški sofist Gorgias je rekel, da pesniki lažejo, da pa so boljši tisti, ki se jim pustijo varati, od tistih, ki se jim ne pustijo. Dodajam »solistično«: ko pesniki lažejo, se dogaja resnica.

Pirjavec jemlje svoje odpuščajoče dopuščanje biti kot dejavno ljubezen nekako odmaknjeno: **kontemplativno**. Seveda je za meniški tip dekadenta, ki ždi za debelimi samostanskimi zidovi zazidan pred življenjem, le **vita contemplativa** na pobožnjaški asketski način edino pravo življenje, – ki je seveda zatrto in lahko zgolj parazitsko. Toda Pirjevčeva odmaknjenost je v prvi vrsti **estetska** v smislu tistega znamenitega metafizično zasnovanega »brezinteresnega zrenja« in »brezinteresnega«, se pravi nevmešanega, uživanja v takem »zrenju«. Dopuščanje biti je zanj predvsem nekaj poetskega. Na to kažejo sklepni odstavki njegove velike interpretacije Vebrove **Estetike** (nastale leta 1975, tik pred njegovo zadnjo študijo o *Karamazovih*);⁷ in še bolj v študiji o Stendhalovem romanu *Lucien Leuwen* (glej na str. 93).

Dopuščanje biti kot sproščenost

V naslovu pričujočega besedila postavljena besedica »ali« med »dopuščanje biti« in »dejavno ljubezen« nakazuje dvoje. Najprej že opisano Pirjevčevo izenačenje njegove misli o dopuščanju biti z dejavno ljubeznijo. Nakazuje pa obenem tudi njuno medsebojno posebno nezdržljivost, medsebojno izključenost. In **dopuščanje biti** v tem začetnem, čeprav še zastrtem smislu bo tema tega, sklepnega razdelka pričujočega prispevka. Tematično jo je Pirjavec izpeljal v študiji o Stendhalovem romanu *Lucien Leuwen* (1970) z interpretacijo znamenite **ljubeznivosti – amabilité** –, ki da posebej zaznamuje v romanu upodobljeno družabnost v pariškem salonu **Lucienove** matere in torej Lucienovem domu. Tako izpeljana misel dopuščanja biti me je že od vsega začetka pritegnila, ne da bi bil mogel izreči njeno pravo razsežnost. Že v uvodoma omenjenem *Pogovoru z Dušanom Pirjevcem* sem mu o tem rekel naslednje: »Vašo interpretacijo te svojske ljubeznivosti – **amabilité** – štejem med vaše najboljše stvari.« (str. 107 »P.Z.«) Vendar **ta** misel o dopuščanju biti je, kljub morda nasprotnemu videzu, zelo nenavadna in nikakor ne zlahka dojemljiva; – mno-

⁷ O tem pišem v svoji spremni besedi k izdaji Pirjevčeve razprave *Estetika Franceta Vebra*, SM, 1989 v. Ljubljani.

go let mi je ostala skrivnostna in je taka še danes, čeprav sem ji zdaj bližje kot kdajkoli prej.

Pirjevčevo interpretativno razvitje misli dopuščanja biti iz ljubeznivosti vpelje naslednja ugotovitev: »Konec metafizične biti (pri Pirjevcu to pomeni »konec identitetne strukture« in ta pomeni »konec revolucije«) nikakor ne pomeni konca biti, bivajočega, bistva, smisla in misli, marveč samo konec 'povzdignjenosti' bivajočega na stopnjo najvišjega bivajočega in hkrati tudi konec tistega bistva, smisla in misli ... kot diktata sami biti ... Bit ni nič bivajočega več ... zgodi se razlika in razločitev biti in bistva ...: to je ontološka diferenca ... Zaradi tega biti ni mogoče imenovati z nobeno besedo več, zanj ni več ne imena in jo ni mogoče vzklicevati niti z besedo Narava ali Človek, Resnica, Pravica, pa tudi ne z besedo vseh besed: Bog. Prav tu se zdaj 'skriva' tisti posebni in mučni 'problem'.« (69-70) Tu je spet ponovljena tista zabloda o nemislivosti »zgolj-biti«, ki se je pokazala v 10. razdelku. Vendar mi zdaj ne gre za ta problem, ampak za tistega, ko pišec pravi, da je s koncem metafizike in s tem tudi s koncem revolucije treba vztrajati v »**odprtosti za bit**« (71) – kot »**zgolj-bit**« seveda. Tudi se ne spuščam v vprašanje, ali je mogoče iz samega romana interpretativno korektno izpeljati trditev, »... da je Lucien res že od vsega začetka postavljen v ontološko diferenco« (71) in da mu gre »res najprej in predvsem za bit« (71), kakor trdi Pirjevec. Tako namreč razloži »bistveno lastnost materinega salona«, ki je ljubeznivost – **amabilité**.

Pirjevec zdaj takole razpreda svojo misel: »Ljubeznivosti... kratko in malo sploh ni mogoče upodobiti in popisati ...«, saj je mogoče popisati le »idealno ali realno bivajoče«. Saj »ljubeznivost ni nič bivajočega ... se od bivajočega radikalno razlikuje, vendar pa ni zanikovanje, zaničevanje ali sovraštvo do bivajočega.« (77) Pri takih trditvah moraš biti previden: ne smeš namreč zdaj pritikati kakega svojega navadnega pojmovanja ljubeznivosti, saj z tu rečeno »ljubeznivostjo« prihaja do besede nekaj, kar je daleč od pomenov vsakdanje rabe te besede. Pirjevec namreč izrecno trdi: »ljubeznivost ni psihološka ali karakterna lastnost ...« (78) »Pri ljubeznivosti očitno ne gre za subjektov odnos do objekta ali do določene objekteve lastnosti, saj je možna samo zaradi tega, ko in če je nekaj tudi ljubeznivosti vredno: ljubeznivost tako rekoč pride nad človeka, ko je pred nečim, kar je ljubeznivosti vredno. Človek je v ljubeznivost postavljen.« (79) Dalje naj-

deš naslednje zelo pomenljive besede, ki jih je težko razložiti: »Zunaj ljubeznivosti – amabilité – ni ne mene ne stvari: stvari **so**, pa tudi **sam** sem... le znotraj kroga ljubeznivosti.... Samo znotraj tega kroga so stvari, kakršne so v resnici, a tudi sam sem, kakor v resnici **sem** ...« (80) Méni tudi, da slovenska beseda »ljubeznivost« ne ustreza povsem francoski »amabilité« (79), saj da se ta ne nanaša le na človeka in njegovo obnašanje, ker človek »... je ljubezniv šele, če je postavljen pred nekaj, kar je ljubezni vredno, tako da ljubeznivost ni tisti **odnos**, ki ga imamo v mislih, ko govorimo npr. o **odnosu** med subjektom in objektom.« (79)

Skratka: kolikor več potez ljubeznivosti se z njegovo razlago nabira, toliko bolj v nejasnost se oddaljuje tisto, kar naj bi ta beseda povedala in iz česar bi potem zasijalo tisto »**dopuščanje biti**« kot pojasnjeno. Za primer naj omenim stavek, ki se zdi ključen v razlagi ljubeznivosti: »Ljubeznivost – amabilité – je pravzaprav človekov dom, je kraj njegovega rojstva in nenehnega spomina ravno na rojstvo.« (81) Kaj pravzaprav pove ta stavek? Saj »človekovo rojstvo«, »rojstvo človeka«, katerega kraj in pomnjenje naj bi bila **ljubeznivost**, o kateri je rečeno, da izpolnjuje ontološko diferenco, prav gotovo ni zgolj datum poroda nekoga iz matere, kakor se poraja pač vse živo in zato tudi tisti človek, ki se po svojem umu v zgodovini metafizike uma ima in dejansko obnaša kot posebno umno živo (animal rationale). Toda nikakor ne more veljati za dognano in sprejeto, da se človek tako »biološko« poraja **kot človek**. To nikakor ni pojasnjeno. Zato so glede na takšno nejasnost rojstva človeka zelo nejasne besede »**o godu**« in »so-godu« in »u-godju« in »do-godku« in »z-godevanju« in »so-godovanju« (glej na str. 82). In ko prebereš, da »Ljubeznivost ne izključuje samo sovraštva, marveč tudi sleherni afektiranost, narejenost, hrupnost, nesramnost, stremuštvo, špekulantstvo, modnost itd. in da je »... isto kot ... požvižgati se na druge, zanesti se samo sam nase, biti pripravljen storiti vsak trenutek le to, kar je človeku v tem trenutku zares drago in ljubo, biti iskren, odkritosrčen, resničen, živ, sam svoj, v skladu s samim seboj« (75), – se na poti v bližino ljubeznivosti znajdeš v popolni temi in brezishodnosti. Ta temina se še zgosti z naslednjim stavkom: »Ljubeznivost kot omogočenje ne more pomeniti, da drugega nekako ustvarjam ali mu pomagam na noge pri napredovanju itd., pač pa je lahko samo odprtost za drugega in za to, kar v resnici je, vendar je to hkrati takšna odprtost, ki omogoča tudi mene same-

ga in mojo lastno resnico.« (80) Ker mu »biti v svoji resnici« pomeni le to, da »stvari predvsem in najprej **so** in da tudi sam predvsem in najprej **sem**« (80), se vsiljuje misel, da je ljubeznivost nekakšen oder ali scena, na kateri se edinole godi taka zgolj-bit že zunaj nje »zgotovljenih« človeka in stvari. Zato Pirjevec reče: »Ljubeznivost je odprtost za drugega in je hkrati odprtost za mene samega, je torej res omogočanje in samoomogočanje v smislu pustiti biti in biti.« (80-81) Tako je zdaj **iz razlage ljubeznivosti izpeljano dopuščanje biti**, in ker je izpeljano iz povsem nejasnega, je povsem nejasno tudi *sá* mo. Slutiš, da gre za nekaj izjemno tehtnega, in vendar ne veš, za kaj pravzaprav gre pri vseh teh besedah.

Še bolj pa se vse skupaj zaplete z zahtevo, da je treba ljubeznivost premisliti še »skozi ljubezen, ki je v ljubeznivosti vendar prisotna« (77). Se morda že tu začinja tista zabloda v meniško dejavno ljubezen? Težko. Kajti Pirjevec ima tu v mislih ljubezen, ki se vname med Lucienom in gospo Chastellerovo: se pravi neko veliko **erotično ljubezen**, ki jo ima za »najvišjo« in »najčistejšo« (78). Toda pri tem pusti spet povsem nepojasnjeno, kako pravzaprav spadata skupaj **taka** ljubeznivost (kot dopuščanje biti) in visoka erotična ljubezen. Da je namreč v ljubeznivosti taka ljubezen, to nikakor ni samoumevno. Kljub vsem nejasnostim moram zdaj tvegati in poskusiti izpeljati premislek tiste znamenite **ljubeznivosti**, ki naj bi bila bistvo misli **dopuščanja biti**. Pot k temu premisleku pa se mi odpira ravno s tisto veliko erotično ljubeznijo. Pri tem se ne bom oziral le na Pirjevčevo razlago, ampak tudi na Stendhalovo romaneskno upodobitev velike erotične ljubezni med Lucienom in gospo Chastellerovo. Kakšno je **bistvo** – se pravi **lastna** vzgibanost – takšne ljubezni: kot vsezajemajočega medsebojnega odnosa dveh človeških bitij?

Pirjevec navaja odlomek iz sedemnajstega poglavja romana, kjer je popisano dolgo pričakovano srečanje podporočnika Luciena in gospe Chastellerove v nekem družabnem salonu: »To je trenutek, ko se dve enaki duši srečata in spoznata kakor dva angela. To je vsekakor trenutek najvišje in najčistejše ljubezni.« (78) Toda v salonu ni bilo odločilnega trenutka njunega srečanja, ko se med njima zgodi ljubezen. Ta je bil že mnogo prej in je v romanu opisan kot smešni pripetljaj, ko je ponosni in elegantni podporočnik Lucien padel s svojega iskrega, dragocenega konja na ulico ravno pred oknom gospe Chastellerove, ki je vso to

»sramoto« videla in je tudi on njo videl: in v tem trenutku se je na njima zastrt način zgodilo, kar je oba **bistveno** spremenilo. Tako da Pirjevcu o srečanju dveh enakih duš nikakor ne navede ravno odločilnega dogodka teh dveh duš samih. V romanu je to popisano tako, da sta Lucien in gospa Chastellerova šele v tistem trenutku postala to, kar sta zdaj bila. Lucien si šele pozneje, ko se ove usodnosti tistega dogodka, v samogovoru izpove, da **zares** je šele od tistega trenutka naprej **on sam** – kot bi se v trenutku prebudil v novega sebe. Pred tem njega samega kot take duše in takega obnašanja, ki je v romanu obširno popisano, kratko malo ni bilo. In isto se je zgodilo gospe Chastellerovi.

Če povzamem **eidetsko** vsebino Stendhalovega romanesknega opisa dogodka in poteka velike ljubezni, je očitno tole: šele ljubezen **o-svoji** človeško **bitje** v **svojost** njegovega lastnega enkratnega, nezvedljivega, neponovljivega in prostega – sproščene – **bistva** – **duše** –, ga tako rekoč »ustvari« v njegovi enkratni samosti. Nikakor torej ni res, da se v ljubezni srečata dve že »dani« enaki duši, kot da sta že prej »zgotovljeni« obstajali. To je prvo, kar se je Pirjevcu izmaknilo pri tisti najvišji in najčistejši ljubezni. Drugo: velika erotična ljubezen je taka zedinjujoča »sila«, ki žene po nji osvojeni in zbudjeni duši v vse tesnejše zblíževanje, vendar nikoli do kakega njunega zlitja, ampak ju, nasprotno, z **o-svojitvijo** v vse lastnejšo svojost samosti drži vsakdebi v neki nedotakljivosti, enkratnosti, prostosti, nezvedljivosti in tako drži v bližini njuno **raz-daljo** in mejo samosti. Zato taki »enaki duši« nista kot taki že kar pred ljubeznijo obstajali in se po tem kot že »dani« srečali, ampak sta bili izvorno šele po nji **o-svojeni** in sproščeni kot taki: vsaka v svoji nezvedljivi svojosti, enkratnosti, prostosti in zasebni samosti, zato nikakor ne enaki, ampak **bistveno isti** v svoji vsaksebnosti: bližini in razdalji. Velika erotična ljubezen je neki nenavaden vzgibani sklad nasprotnega: bližine in razdalje, zedinjevanja in razdvojitve – in celo privlačnosti in odboja, seganja čez nedotakljivo mejo samosti in varovanja te meje. Ljubezen je silovito vzgibani sklad nasprotnega. In to je najvišja in najčistejša erotična ljubezen.

Vendar je treba zdaj omeniti še kar najtehtnejšo potezo vzgibanosti najčistejše in najvišje erotične ljubezni. Ta je v njeni **dionizičnosti**. Tega zdaj ne vnašam samovoljno v Stendhalovo romaneskno uprizoritev ljubezni, ampak jo zares **eidetsko** razberem iz nje same, kjer ravno njeno manjkanje odkriva najhujši

greh nad to ljubeznijo. Dionizični element najvišje in najčistejše erotične ljubezni je v njeni nuji razdrtja ali preboja ustaljene in veljavne družbene in družabne norme, navade, etosa, gosposke dostojnosti in olike in spodobnosti in sramežljivosti v medsebojnih odnosih ljubečih. Zahteva popolno predanost in **sproščenost** v najbolj pretanjenih intimnostih duševnosti in telesnosti človeka, vendar obenem tako, da vse to blago zasenči in tako tudi varuje človeško bitje in ljubezen pred padcem v brezsravno razgaljenost, razvratnost in surovost. Tako varuje gosposko nedotakljivost in zasebnost človeškega bitja pred njenim uničenjem. Taka velika erotična ljubezen v svoji dionizični izpolnitvi zato nikakor ni káko podrtje meje individuacije in zlitje in izguba individua v nekakšno brezobličnost pratemelja vsega, kakor je še mladi Nietzsche šopenhauerjansko razlagal dionizičnost – in je pozneje sam ostro kritično zavrgel táko razlago. **Dionizičnost** velike ljubezni s podiranjem vseh veljavnih konvencij in norm družbenosti in družabnosti obenem varuje nedotakljivo gosposko samost človeškega bitja. To je tisti odločilni dionizični element najvišje in najčistejše ljubezni, ki je po svojem trganju veljavnih konvencij in norm in dostojnosti kar najbližje padcu v greh proti ljubezni in obenem kar najčvrstejša zelo subtilna neprekoračljiva meja v ljubezni dveh gosposkih človeških bitij, kjer se navadno najpogosteje hudo greši: ne v krščanskem, religioznem, asketskem, konvencionalnem smislu, ampak greši nad ljubeznijo sámo in nad gosposkim človeškim bitjem. Kje je vse rečeno opisano z večjo pretanjenostjo in obzirnostjo kot ravno v upodobljeni ljubezni Luciena in gospe Chastellerove v Stendhalovem romanu? In kje je z večjim posluhom prikazano v kakšne strahovite muke in katastrofe in končni polom pelje ti dve bitji ravno **neizpolnjeni** dionizični element njune velike erotične ljubezni, ko visoka obzirnost in dostojnost preprečita celo dotik njunih rok?

Velika erotična ljubezen kot silovita vzgibanost sklada nasprotnega v vseh omenjenih potezah je način do-goditve sklada prvinsko izkušene **biti same**, kakor se je pri-godila v zgodovini predmetafizične (predfilozofske, torej »mitske«) stare Grčije in pustila svojo neminljivo sled v besedi »predsokratičnih« mislecev in poetov, namreč v besedi **aletheia**, ki jo iz nje same kot **istosti raz-krivanja in raz-kritosti kot vzgibanega sklada prvinske biti same** po slovensko imenujem istina. Velika erotična, dionizična ljubezen – najvišja in najčistejša, kakor jo je zaslutil Pirjevec – je

kot sklad silovite vzgibanosti – svojina obilja silovite vzgibanosti te **istine same** (kot sklada prvinsko izkušene biti same), ki si zasnuje in o-svoji človeško bitje kot bitje istine in ostaja skriti god zgodovine biti in resnice evropskega človeka. Moja misel istine – kot ljubezni same – je obširno razvita v knjigi *Zaratustrovo izročilo I in II*. Stendhalov roman pokaže, **kako** se taka ljubezen, se pravi ta istina sama, v 19. stoletju ni mogla izpolniti, – in **kako** je šlo zato svojo pot začetno **moderno** evropsko propadanje, se pravi: moderna dekadenca.

Vprašanje, na katerega je treba zdaj odgovoriti, je naslednje: Kako spadata skupaj **ljubeznivost** kot bistvo Pirjevčeve misli **dopuščanja biti** in taka **velika erotična ljubezen**? Kako je pravzaprav z **ljubeznivostjo** kot »bistveno lastnostjo materinega salona«, kakor pravi Pirjevec, in Lucienovega doma? Vendar je iz prejšnjih navedkov očitno, da Pirjevec ljubeznivosti nima za lastnost česa, naj bo ta duševna ali značajska ali kaj objektivnega, zato seveda tudi ne more biti lastnost Lucienovega doma. In ko pravi, da »zunaj ljubeznivosti ... ni ne mene ne stvari: stvari **so**, pa tudi **sam sem**, kakor v resnici sem, le znotraj kroga ljubeznivosti ...«, se znajdeš pred skoraj nemogočo nalogo pojasnitve te nenavadne ljubeznivosti. Vendar ali ni prej nakazani premislek velike erotične ljubezni pokazal, kako je šele po nji izvorno zasnovano in o-svojeno človeško bitje, da šele tako »je v svoji resnici« in da sploh je kot takšno bitje? Nekaj takega se tedaj godi, tako je zdaj videti, tudi pri ljubeznivosti.

Nedvomno je iz Stendhalovega opisa salona Lucienove matere in njegovega doma v njegovi ljubeznivosti očitni **dionizični element**. Kaže se v pretanjeni sproščeni ironiji in pretanjenem sproščnem duhovitem posmehovanju, ki prežemata ljubeznivost salona Lucienove matere in doma. Nanaša se na vse omejeno in štorasto, veljavno v družbi: na pridobitne posle, na napihnjenice položajev in stopenj na družbeni lestvici kakor tudi na same položaje in stopnje, na interese, družbene norme in vrednote in omejene morale, religiozne omejenosti, na denar in denarništvo, na družbene in družabne razmere in celo do sebe samega, dalje na politiko od škofa do kralja itd. Vendar je takšno dionizično ironiziranje in posmehovanje brez sleherne sovražnosti, maščevalnosti, uničevalnosti, žaljivosti, surovosti, brez ponarejenosti, sprenevedanja, spakljivosti, glumaštva in maškerade, prežanja drug na drugega, spletkarjenja itd. Vse to namreč ljubezni-

vost izključuje. Nujno je duhovito, zabavno, igrivo, polno fantazije, sproščeno in v osnovi ljubeznivo na tak način, da vsemu takemu »pusti biti« prav tako kakor vsemu drugačnemu. Duhovitost in zabavnost in domiselna igrivost v najvišjem smislu, gosposki sproščeni duh – **esprit** – v francoskem pomenu besede, je tu doma, se pravi na svojem pravem mestu. Tu je doma izbrana družabnost **istih**, ki si izkazujejo gosposkost, okus, izobraženost, eleganco, lepoto, spoštovanje, prijaznost, priznavanje nedotakljive samosvojosti vsakega. Toda obenem je tu doma, torej na svojem pravem mestu, vse lepo in čudežno umetnosti in poezije kakor tudi bistvene resnice in spoznanja. Vendar ne tako, da bi se tu odvijale puste učene razprave in še bolj pusta literarna ali umetnostna teorija in kritika. Ampak tako, da ima vse lepo in resnično tu svoj dom, svoje pravo mesto, svoje varstvo: je v svojem svetu, ki ga ono samo odpira in se vanj umešča, – je njegovo pravo bogastvo.

Pravzaprav pa je tudi sama ljubeznivost le eden izmed mnogih elementov Lucienovega doma. Kakor so tudi pretanjenja ironija in duhoviti posmeh z njuno dionizičnostjo, dalje najvišji esprit, domiselnost, fantazija, igrivost, zabavnost, duhovitost, kakor tudi izbranost obnašanja, večerij, oblačil itd. značilni elementi tega salona, se pravi družbe in družabnosti Lucienovega doma, ki se skupaj z ljubeznivostjo prepletajo med seboj. Tako da nič od tega, niti sama ljubeznivost niti to, da se v tem domu vsemu »pusti biti«, pravzaprav ni neka »bistvena lastnost« tega doma, ki bi kot nekakšna etiketa visela nad njegovimi vrati. Tisto, kar vse omenjeno zbira in drži skupaj, kakor zbira in drži skupaj družbo in družabnost in domačnost tega doma, je nekaj drugega in zelo neočitnega, povsem nevsiljivega in zadržanega, kakor sámo vase umaknjenegega. To nevsiljivo, zadržano vse-zbirajoče imenujem zdaj **odprta sproščenost**. Nič prej omenjenega ali temu podobnega namreč ni tisto odločujoče v tem domu – tudi ljubeznivost ne. Saj tudi ni prisotno v tem domu na način kake fiksne lastnosti. Neprimerno je zato rêči kakor Pirjevec, da je »v ljubeznivosti prisotna ljubezen«. Kajti velika erotična ljubezen ne more biti kar kjersibodi »prisotna«. Tako da po prejšnjem premisleku bistva ljubezni nikakor ni jasno, kako bi lahko bila rečena vsezbirajoča **odprta sproščenost** mesto take ljubezni. Saj bi bilo prej mogoče rêči, da se ta odprta sproščenost z ljubeznivostjo in vsem drugim vred zgodi šele z zgodbo bistva tiste ljubezni. Ni pa še jasno kako.

Tudi govorjenje o tem, da odprta sproščenost vse to zbira in drži skupaj, ni povsem primerno, saj zavaja v blodno pomisel, da vse obstaja tako rekoč že kar sámo po sebi in da tudi tisti ljubeznivi, duhoviti, zabavni, igrivi itd. ljudje tiste družbe in družabnosti že kar kdo ve kje so – kot kaj že »zgotovljenega« – in jih ta dom zgolj zbere skupaj, kakor branjevka nabere jagode v košarico, da tako nastane odprta sproščenost. Saj vse pač niso neke »objektivne« ali »subjektivne« lastnosti, ampak so **načini biti** v tem domu. Kot taki pa se lahko zgodovajo le v dogodivki odprte sproščenosti. Ta vse zbira in drži skupaj s tem, ko vse táko šele sprosti, o-svoji, mu izvorno zmeraj spet pusti biti: tako rekoč vse to na neki ne zlahka rekljiv način zmeraj znova »proizvaja«. Tako da **odprta sproščenost** ni nikakršna posledica zbranosti vsega tega, kar se godi v tistem salonu in domu. Odprta sproščenost je zato tisto, kar Pirjevec ubesedi kot **dopuščanje biti**. Pri tem pa je že zdaj očitno vsaj to, da tistega »je« ali »zgolj-bit« nikakor ni mogoče jemati na tisti blodni način, ki sem ga obravnaval v 10. razdelku pričujočega besedila.

Dopuščanju biti, ki se mi zdaj nakazuje kot **odprta sproščenost**, se je mogoče približati po sledi Pirjevčeve besede. S koncem metafizike se zgodi tisto, kar Pirjevec imenuje »**odprtost za bit**«. To pa pomeni, da se človek nekako **sprosti**, oziroma da je sproščen po dogodivki neke **odprte sproščenosti**; sproščen je vsega tistega, kar ga je bistveno obremenjevalo in ga bistveno obremenjuje, s tem ko ga obrezbistvuje kot človeka: z uničenjem ogroža njegovo človeškost sámo. In to je ravno zgodba metafizike in njenega konca kot dovršitve in razpustitve v vsezajemajočo prakso-znanosti in tudi v prakso-znanosti revolucije (kot enotnost njene teorije in prakse) kakor tudi vstaje tiste hude postrevolucijske travme, namreč njenega dotlej prikritega nihilizma – neznosnega nesmisla vsega, ki se razkrije z njenim polomom.

Pirjevec pravi, da se šele s to zgodbo »zgodí razločitev in razlika biti in bistva« (ontološka diferenca), z njo pa tudi »odprtost za bit«, kar se je zdaj pokazalo kot **odprta sproščenost človeškega bitja za bit**. In če ta ni kaka zgolj človekova samo-voljna, samo-hotna, samo-narejena drža, ampak tisto, v kar in za kar je človeško bitje sámo šele o-svojeno, v kar je človek sam postavljen, kakor reče Pirjevec, se lahko zgodi temu bitju le z »njegovo« bitjo sámo kot po nji izvorno zasnovanemu in o-svojenemu.

Odprta sproščenost človeškega bitja za bit prihaja lahko le od biti same. Kako?

To se lahko pokaže le, če in ko tu **izkusiš** in misliš **bit**, glede na ontološko diferenco rečeno, izvornejše od tiste Pirjevčeve negibne in nevzgibane in prazne »zgolj-biti« in tudi izvornejše od metafizične umno predstavljene biti v njeni prednosti pred bistvom. Toda sovisno s tem moraš obenem zdaj izvornejše **izkusiti** in misliti, se **ovedeti** (»priti k sebi«!) tudi človeka samega, njegove človeškosti ali »duše«. Tudi pri sami človeškosti človeka moraš zdaj izkusiti in misliti tisto razliko in razločenost »duše« kot metafizično iz-umljene subjektivitete subjekta in »duše« kot človeškega bitja **biti same** – kot **bitja istine**. Pri taki izkušnji si seveda ti sam tisti, ki v trenutku neposrednega srečanja s svojo smrtnostjo obrneš sebe od nemožnosti sebe na način umnega živega in subjekta vsega v nesmislu k sebi kot smrtnemu bitju, bitju končne/časne biti, in se v taki izkušnji **oveš** take razločitve in razlike biti same. Tako **ovedeti** se, se pravi **priti šele k sebi samemu**. Taka razločitev lastne biti se je nakazala že iz prejšnjega premisleka velike, najvišje in najčistejše erotične ljubezni. Tako se **oveš**, da **odprta sproščenost za bit** zdaj pripada sami človeškosti kot dar biti same, saj je zdaj človek po svojem izvornem, v prej omenjenem obratu sebe **prebujenem, izkušenem in ovedenem** izvornem človeškem bistvu **bitje biti same – kot istine**. Pri-pade pa mu ravno iz tega **odnosa** sopripadnosti biti same (istine) in človeka, ki mu prinaša – za-snuje in o-svoji – lastno bistvo in z njim tudi dar odprte sproščenosti človeškega bitja za bit kot njemu takó pri-padno.

S takšno mislijo biti same – kot istine – pa gre »nemetafizično«, se pravi »brezumno« mišljenje biti same, že daleč čez ontološko diferenco, ne da bi jo zavrglo ali opustilo. Bit sámo namreč izkusi in misli in tako pomni kot vzgibanost sklada istosti raz-krivanja in raz-kritosti, torej kot **istino sámo** (in tako **pomni** tisti starogrški prazadžetek evropskega človeka, ki ga snuje **alétheia** s svojo zgodbo – mitosom); in človeško bitje izkusi in misli in pomni kot po takem skladu biti same zasnovano in o-svojeno bitje biti/istine, ki ga ta odnos do biti navda z **odprto sproščenostjo za pri-hod biti same**. In taka **odprta sproščenost** je bistvo tistega, kar Pirjavec imenuje **dopuščanje biti** kot človeškemu bitju biti/istine pri-padajoča ali **podarjena** lastna **odprtost za bit**, a mu ostane obenem kot taka zastrta. Le kot tak **dar** izkušeno in mišljeno dopuščanje biti ni neka samo-voljna, samo-hotna, samo-

narejena človekova drža; in tudi človek sam v svojem tako dogodenem izvornem bistvu ni več v samoumevnosti pozabljena in povsem nemišljena neznanka, kakor je to še pri Pirjevcu. Bistvo človeka je treba glede na zdaj obravnavano tematiko izkusiti in misliti iz od-nosa kot do-nosa biti same (kot istine) in človeka in pri tem ne zabloditi v neka umska, torej pred-stavljena kategorijalna določila.

V zvezi s prej rečenim **bistvenim pomnjenjem** moram zdaj opozoriti na to, da je v Stendhalovem romanu upodobljeni Lucienov dom s svojo ljubeznivostjo – amabilité – in z vsem tistim, kar se v njem godi, prisoten le v Lucienovem pomnjenju, medtem ko se on in gospa Chastellerova nahajata v spačenem svetu sprenevedanja, prenarejanja, maškerad, nastopaštva, intrig in vsakršnih spletk. Tudi čudoviti salon in dom Leuwenovih, kakor ga je v romanu v skopih potezah upodobil Stendhal, je bil v postrevolucijski Franciji napredujoče dékadence le še spomin na slavno plemstvo predrevolucijske dobe 16., 17. in 18. stoletja, katerega odsev se je – značilno – ohranil v visoki meščanski – bankirski – hiši in se navzel tu že novih, liberalnih, potez. Ta pretanjena romaneskna okoliščina seveda v našem času pove nekaj bistvenega tudi o vsem prej rečenem. Je pomnjenje možne prihodnosti evropskega človeka iz njegovega pomnjenega prazacetka. To pa je za evropski zgodovinski um metafizike – tudi še v njegovi današnji razpuščenosti v prakso znanosti in konsekvenco nihilizma – seveda paradoks, kakor je vse prej rečeno paradoks: »brezumnost« za naš divji čas in njegovega – **v bistvu ničevega** – človeka. Ne morem presoditi, v kolikšni meri Pirjevčeve besede, ki naj bi se nanašale na Lucienovo vrnitev k materi, govorijo tudi o njem in njegovi lastni misli v našem času in svetu. Na koncu svoje študije zapiše:

»Konec nečimrnosti in vrnitev k materi ne more pomeniti drugega kot dokončno umiritev v ontološki diferenci in dokončno ustalitev zavezanosti biti.« (91) Toda zanj samega (to naj bi veljalo za Luciena, a videti je, da tudi za Pirjevca) je pri tem takole: »Vendar je to na eni strani nežna melanholija, na drugi pa takšna žalost, ki človeku odpre dušo za umetnost, ki daje veselje, u-godje in ki je hkrati tudi razneženost in občutljivost za sleherno najmanjšo stvar. Preko slovesa in raz-ločitve, skozi žalost in melanholijo se odpira u-godje umetnosti, z njim pa razneženost in občutljivost za sleherno malenkost.« (91)

Tu ni ne besa ne upora proti podivjanosti časa in sveta, je bolečina in žalost **pomnjenja**. In zato se je pri Pirjevku v tej študiji izpeljano **dopuščanje biti** – kot ljubeznivost, pri kateri se je ustavil – izlilo k umetnosti.

»V umetnosti potemtakem ni prav nič sovraštva, umetnost je ljubezen sama. Umetnost je prava ljubezen in prava amabilité, je pravo bitno razmerje do vsega, torej godovanje, nenehno praznovanje godu, to je nenehno spominjanje na do-godek in pri-godek.« (93)

Vsekakor je ljubezen tisti izvor, v katerem snuje umetnost svoja dela kot po nji zasnovana. Vendar ne tista odvratna meniška dejavna ljubezen njegove zadnje velike študije, ampak tista velika, najvišja in najčistejša erotična – dionizična – ljubezen – kot istina sama.

