ohranjala skozi življenje svetnikov. Ko je teizem postal površen in je zaradi tega odmrl, se je vera v »Boga« poglobila; danes je globoka vera (vera mimo konfesij ali izpod institucionaliziranih religij, brez opore v Bogu kot Vrhovnem Bivajočem) v svoji breztemeljnosti enaka našemu verjetju, verjetju tistih, ki ne »verujemo«, a verjamemo v svetost življenja in smrti, v posvečenost še ne rojenih in mrtvih. Verjamemo, ker vidimo, da človek ne obvladuje igre sveta in ker čutimo, da svet biva iz svoje svetosti. Smo v svetu, kolikor *je* in dokler *je* sveto. Nebo in zemlja v dobi tehnike nista izginila. V našem vsakdanjem svetu obstajata naprej. Obenem vemo za svet tehnike, v katerega po bistvu spada tudi svet vesoljcev, svet zunaj našega obnebja. Poprej smo se že srečali s svetovi drugih, zunajevropskih ljudstev. Živimo v simultanosti in palimpsestnosti svetov, vendar vsi ti svetovi spadajo v naš svet; ker mi pripadamo svetu. Ker smo več kakor vpeti v sveto igro sveta.

K igri običajno spadajo igralci, z ustrezno porazdeljenimi vlogami. Vendar vsaka igra ni takšna. V igri svetlobe in sence ni vlog in ne igralcev. Tako tudi v sveti igri sveta ne igramo nekakšne vloge. Ljudje nismo igralci, marveč prebivalci sveta. In nimamo soigralcev. Odkar so nas bogovi zapustili, odkar so se zamajali temelji vseh tradicionalnih svetov, izkušamo, da smo sami. Sami; kakor je bila sama Antigona. Te samote, samote svoje avtonomnosti ne bi zmogli prenesti, če ne bi živeli v občestvu, v ljubezni do živih in iz spomina na mrtve. Bolečina spomina na mrtve, hrepenenje, ki je navzoče v misli na smrt, ima pri tem neko neizbrisno prednost. Otrok ima rad mamo, toda dokler ni prestal groze zgolj niča in misli na smrt, mame (očeta, brata, sestre) ne bo zares ljubil in v tem primeru tudi kasneje ne bo zmožen ljubiti. Lepota življenja zasije, če obnovim Pirjevčeve besede, šele na ozadju smrti.

Smrt ne posveti samo mrtvih, posveča tudi žive. V svoji ekstatičnosti, izročena, četudi na podlagi lastne odločitve, zakonu o posvečenosti mrtvih, Antigona ni pripravljena le sama umreti, ampak potegne za sabo, v smrt, po zakonu ljubezni, tudi druge. Postane silovitejša in silnejša od Kreonta; njegova grozovitost se ob Antigonini silovitosti zlomi. Antigonina groznost je groznejša od Kreontove grozovitosti. Obveza do mrtvih je močnejša od zaveze do živih. Od tod navidezna Antigonina oholost, v razmerju do Ismene, dokler ni že tudi sama zapisana smrti. Življenje, samo na sebi, je pred vzvišenostjo smrti majhno. Zato oskrumba mrtvih pomeni izmed vseh grozodejstev najbolj zavrženo dejanje. V Sofoklovi *Antigoni* se sreča torej dvoje skrajnih dejanj, najbolj nečloveško in zato najgrozovitejše Kreontovo dejanje in Antigonino človeško najčistejše in zato najbolj silovito dejanje: maščevanje nad mrtvimi *in* žrtvovanje iz ljubezni za nič.

Smrt je tisto, po čemer človek sploh je človek. Spada k biti človeka. Uboj kot posledica spopada na življenje in smrt spada v sveto igro sveta, med dogodke, ki izhajajo iz tega, da človek te igre ne obvlada. Kolikor jo, uboj ni samo uboj, marveč umor. Ubijanje že ubitih pa je več od običajnega naklepnega uboja. Je umor nad umori. Antigona s svojo ljubeznijo za nič, z dejanjem zgolj v imenu nepisanega zakona o posvečenosti mrtvih znova vzpostavi porušeno svetost sveta. Ob smrti svojih, ob Hajmonu in Evridiki, ki Antigoni sledita v smrt, Kreon doživi katarzo. Pokopal bo mrtve.

Antigonino dejanje je sveto dejanje. Vsako sveto dejanje, dejanje, v katerem je obveza do mrtvih silovitejša od zaveze do živih, je grozno, lepo in strašno obenem. V tem je tragika, ki je neizbrisna; v kateri je tudi tako imenovana moralna zmaga poraz. Vzpostavitev porušene svetosti sveta ni človekova zmaga, marveč uravnoteženje sveta. Z žrtvami, ob katerih se nezaceljiva rana sveta poglobi. Očiščenje bolečine ne odpravi. Zbor tebanskih starcev, mož, ki jih je življenje naučilo modrosti, zato svetuje spravo, preden pride do nesreče. Sprava ni v Antigoninem umiku, marveč v tem, da Kreon prekliče svoj sklep. Edino sprava z mrtvimi lahko prinese mir med živimi.

O ukazih, ki se jih ne da preklicati, pa tu ne morem govoriti.

Ivan Urbančič Pirjevčeva osnovna misel in njeno obzorje

I. Uvod

Pred pisanjem svojega zadnjega in najtehtnejšega spisa *»Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu«* se je Dušan Pirjevec poskušal ovedeti globljega izvira in smisla svoje »prekinitve« s partijo, svojega »preloma« z vodilno garnituro NOB in revolucije, ki je takoj po vojni prevzela pri nas oblast. Poskus tega njegovega premisleka se je ohranil kot vrsta »dnevniških« zapisov iz leta 1975, ki jih Nova revija objavlja v pričujoči številki. Ti njegovi »dnevniški« zapisi dokumentirajo njegovo nujo po globljem »samoovedenju«. Motiv teh »dnevniških« zapiskov je nenehno vračajoče se vprašanje o izvoru in smislu in dometu te svoje »prekinitve«, svojega »preloma«, svojega »umika«. Ta »prelom« zanj nikakor ni bil kaj lahkega, saj Pirjevec ni nikdar zavrgel svojega deleža v NOB in tudi v komunistični družbeni revoluciji, ki jo je nosila komunistična partija. Pirjevec namreč ni bil le udeleženec NOB, ampak je zavzemal tudi odgovorno mesto v sami komunistični partiji. Prav zanj je mogoče glede na njegove mladostne spise in aktivistično dejavnost reči, da mu v tem boju nikakor ni šlo le za slovensko narodno osvoboditev izpod okupatorja, ampak prav izrecno tudi za komunistično družbeno revolucijo in s tem obenem za to, da po končani vojni prevzamejo oblast komunisti in vzpostavijo komunizem kot novi družbeni red.

Vprašanja, ki so se mu zdaj, namreč v zadnjih letih življenja zastavljala vse bolj neodložljivo, so segala od lastnih osebnih odnosov do svojih nekdanjih bojnih tovarišev — mrtvih in živih —, preko vprašanj o tekočem dogajanju naše slovenske in jugoslovanske politike in družbe do najglobljih teoretičnih in filozofskih vprašanj našega časa, našega sveta, v njem prebivajočega človeka in usode Slovencev kot naroda v njem. Ovedel se je takih osnovnih in načelnih vprašanj, vendar odgovora nanja v teh »dnevniških« zapisih ni dal, saj je načelen premislek tu zmeraj spet odlagal in načenjal vprašanja spet z drugačnih vidikov. Pravzaprav bi lahko rekli, da si je v času pisanja teh »dnevniških« zapisov določno izoblikoval med drugim tudi tista osnovna filozofska vprašanja, ki so ga zadevala kot njegova osebna in čezosebna naloga. Obris odgovorov na ta vprašanja pa je zbran ravno v njegovi zadnji in prav zato tudi najtehtnejši študiji o bratih Karamazovih, ki jo je začel pisati po teh svojih »dnevniških« zapisih. Vendar je ta odgovor tu orisan tako, da najprej in za površen pogled govori nekaj docela drugega, brez pristne zveze z njegovimi »osebnimi« vprašanji, namreč s tistimi, ki motivirajo njegove »dnevniške« zapise. Toda ta videz nastaja zaradi filozofske globine in širine zarisanih odgovorov.

Če se ozrem na poglavitne miselne sestavine Pirjevčevega dela v zadnjem desetletju njegovega življenja, predvsem mislim tu na njegove interpretacije romanov in na nekatere filozofske razprave, se mi kot nerečeno vprašanje vseh mnogoterih Pirjevčevih vprašanj kaže sedaj *vprašanje komunizma.* Tako se mi to kaže prav glede na vidike, ki jih odpirajo njegovi »dnevniški« zapisi. Vsa njegova navidez tako odmaknjena razmišljanja o bogu, o biti in niču, o dopuščanju biti, o bistvu, o subjektu, o môči, o nihilizmu, o moderni tehniki in znanstveno-tehnični proizvodnji, o metafiziki, o narodu, o poeziji in slovstvu ipd. imajo pri njem svoj izvor in obzorje smisla v tematično neizrečenem vprašanju vseh njegovih vprašanj: v vprašanju o komunizmu. To nerečeno vprašanje se mi po daljšem študiju Pirjevčevih razprav in interpretacij romanov kaže kot najširši okvir ali hermenevtično obzorje za razumevanje konkretnega smisla njegovih poglavitnih teoretičnih oz. filozofskih razmišljanj in

postavk. Če njegove visoko abstraktne teme izvzamemo iz *tega* obzorja, tj., če jih ne razumemo iz vprašanja o komunizmu kot *njihovega lastnega* obzorja smisla, jih gledamo v *slabi in neprimerni* abstrakciji. Prav takšno slabo-abstraktno gledanje na Pirjevčeve »teorije« in »abstrakcije« se je najbolj uveljavilo v naši kulturni javnosti. Tako se je zgodilo, da so Pirjevčeva razmišljanja brez misli potisnili na polje »hajdegerjanstva« in tako elegantno »likvidirali problem«, ne da bi sploh zares razumeli Heideggerjevo mišljenje in mesto Pirjevčevih razmišljanj. K temu je seveda najprej in najbolj pripomogel Pirjevec sam s svojo »nepopustljivo intelektualno hudobijo« v odnosu tradicionalnega slovenskega izobraženstva in »ideološništva«.

Moram pa že vnaprej izrecno zavrniti pomislek, da je vprašanje komunizma morda samovoljna in nedopustna zožitev smisla Pirjevčevih filozofskih razmišljanj. Če namreč pomislimo, da je komunizem nekaj, kar je kot nepoljubna možnost vzniknilo iz bistvene zgodovine Evrope, iz njene duhovnosti, potem se v vprašanju o komunizmu danes prav gotovo na poseben način križajo bistvene sestavine te evropske duhovnosti, ki se je med drugim umestila v evropskem leposlovju, umetnosti in filozofiji, od tod pa v znanosti in tehniki kot bistveni podlagi moderne industrije in nji ustrezne oblike družbe. Osrednja *temeljna* zgodba v zgodovini evropske duhovnosti pa so vekoviti *(epohalno-zgodovinski) miselni zasnutki celote bivajočega v biti kot temelju.* Taki vekoviti zgodovinski in zato nepoljubni in tudi nezvedljivi zasnutki so po svoji vsakokratni *novi istosti* bistvena zgodba vekov evropske zgodovine od starih Grkov, pri katerih se bistvena zgodovina Evrope začne, do današnjega dne, ko v svoji dovršitvi dobi planetarno razsežnost. Iznos teh zasnutkov je ohranjen najprej v zgodovinskem izročilu evropske filozofije. Komunizem je po svojem *bistvenem izvoru* (in to pomeni: pred vsakimi strankarskimi ali partijskimi programi, pred vsemi njihovimi ideologijami, npr. marksizmom-leninizmom ipd. in pred vsemi svojimi »realno-socialističnimi« državnimi formacijami in »de-formacijami«) edinstven zasnutek *celote bivajočega v biti kot temelju.* Komunizem je, skratka, neki edinstven vekovit *red sveta* kot bitno utemeljenega bivajočega v celoti, ki vstane proti dosedanjemu redu. V takem zasnutku izvirajo besede mladega Marxa, ko v svojem Uvodu h kritiki Heglove pravne filozofije zapiše: »Če proletariat razglaša razkroj dosedanjega reda sveta, izpoveduje samo skrivnost svojega lastnega bivanja, kajti proletariat je dejanski razkroj tega reda sveta.« In dalje: »*Temeljita* Nemčija ne more revolucionirati, če ne revolucionira *iz temelja.*« Toda zastrt je danes red sveta in še bolj njegov temelj. Vprašanje je, kaj je tisti TEMELJ, iz katerega se revolucionira? Mladi Marx, takrat petindvajsetleten mladenič, ga je izrekel po svoje, ne pa še premislil. Vendar njegova nadaljnja miselna pot ni šla v smeri poglabljanja v ta temelj, ampak postopoma in zmeraj bolj od-ločno samó še proč od temelja, v pozabo, potiskanje in zastiranje temelja, v vse hujšo *breztemeljnost* kot od-ločenost od temelja. Toda prav ta mu je omogočila vse večjo učinkovitost v političnih gibanjih časa in v razvijanju »*znanstvenega komunizma*«. To njegovo pot v breztemeljnost morda najbolj sežeto dokumentira znamenita 11. teza o Feuerbachu. Marxova pot breztemeljnosti pa nikakor ni kaka pomanjkljivost, saj se je izkazala kot maksimalno plodna. Kljub temu ostaja vprašanje temelja odprto; — in je v našem času postalo nujnejše kot kdaj koli prej.

Pirjevec je bil na začetku svoje poti prepričan komunist in revolucionar, čeprav takrat še ni zares doumeval bistvenega izvora in svetovno-zgodovinskega smisla komunizma. Prav marksistično-leninistična partijska ideologija, ki jo je tedaj brezpogojno sprejemal, mu je zastirala bistveni izvor in smisel komunizma, — kakor ga zastira marksistom še dandanes. Komunizem partijskih ideologij in svojih po njih vzpostavljenih in organiziranih družbeno-državnih formacijah in de-formacijah zastira vekovito zgodovinsko bistvo komunizma. Videti je celo tako, da komunizem sam s svojo ideologijo in družbeno-državno realiteto in s svojo stranko samega sebe zastira. Po končani vojni, in to za nas pomeni: po zmagi NOB in izpeljani komunistični revoluciji, je prevzela vso oblast komunistična partija in vzpostavila našo družbeno-državno formacijo komunizma. Pri tem dejanju je bil neposredno udeležen tudi Pirjevec. Vendar se je, bivajoč sam v tej povojni družbeno-državni formaciji in de-formaciji komunizma, začel od njega odmikati in oddaljevati do dokončnega »preloma«. Prav zato pa ga je toliko bolj prizadevalo vprašanje o izvoru in smislu svoje take »usode«, ki pa je segalo daleč čez njegovo osebo. Njegova razmišljanja o možnostih in nemožnostih subjekta in akcije, o nihilizmu akcije ipd., ki jih prinašajo njegove študije o romanih, so neposredno že razmišljanja o usodi komunistične revolucije in so s tem ena razsežnost vprašanja o komunizmu. Toda Pirjevčeva povojna pot se pravzaprav ne začne pri teh vprašanjih, ampak pri vprašanju usode slovstva, poezije, umetnosti v našem svetu po vojni vzpostavljene družbeno-državne formacije komunizma. Prav zato je Pirjevec tudi postal profesor za primerjalno teorijo književnosti, čeprav to nikakor ni bil njegov življenjski cilj. Kajti vprašanje o usodi književnosti in poezije, prav če ga postavljamo načelno iz same *poetičnosti* poezije, pelje neogibno do vprašanj temeljnega reda sveta in človekovega mesta v njem. V moderni poeziji je na nji lasten edinstven in izvoren način ubeseden neki vekoviti zasnutek celote bivajočega v biti kot temelju. Poetično je ubeseden neki red modernega sveta, ki se posebej kaže prav že iz človekovega intimnega mesta v njem. Zato je poezija na neki ne tako lahko viden način po svojem izvoru sama v mestu izvora komunizma v prej naznačenem smislu. Tako zastavljeno vprašanje o književnosti in poeziji se mi zato sedaj — glede na Pirjevčeva razmišljanja — kaže spet kot ena razsežnost vprašanja o komunizmu.

Če z vidika tega vprašanja, ki ga imam za edino relevantnega za primerno razumevanje Pirjevčeve filozofske misli, gledam na njegova razmišljanja v našem povojnem času in prostoru, potem moram reči, da Pirjevčevo filozofsko razmišljanje povzema in po svojem zasnutku neznansko poglablja ter širi osnovne intencije tikpredvojnega spora na književni levici, ki ga je sprožil Krleža v njegov krog in ki je odmeval tudi v Ljubljani. Poseben odmev tega tikpredvojnega spora na Slovenskem kažejo tudi pisma Juša Kozaka in Dušana Kermavnerja, ki jih je objavila Nova revija (glej št. 39/40 in 41/42). Nočem trditi, da je po vojni pri nas samo Pirjevec povzel intencije tikpredvojnega spora na književni levici. Saj že v 50. letih Vidmarjeva polemika z Zicherlom na nov način nadaljuje tisti spor, ki ga pozneje po svoje povzemajo in nosijo tudi mnogi drugi vse do danes, ne da bi se pri tem izrecno sklicevali na teoretične postavke predvojnega spora. Trdim pa, da šele s Pirjevčevim filozofskim razmišljanjem doseže tisti spor svojo najširšo in najglobljo razsežnost, v kateri možna načelna zastavitev vprašanj presega vsa dotedanja teoretično filozofska in ideološka izhodišča tega spora. S tem pa ne mislim, da je tak Pirjevčev zasnutek tudi že primerno izpeljan. To izpeljavo je Pirjevcu preprečila smrt. Tikpredvojni spor na tako imenovani »književni levici« se ni razvil do načelne filozofske čistine. Že Krleža kot najmočnejši mislec v tem sporu ostaja s svojimi osnovnimi teoretičnimi izhodišči in stališči še docela v obzorju komunistične partijske ideologije marksizma-leninizma. Njegov Antibarbarus to razločno kaže. Zato na tej podlagi Krleža ne bi bil mogel filozofsko načelno ubraniti samosvoje izvornosti in »avtonomnosti« poezije oziroma književnosti proti komunistični ideologiji marksizma-leninizma, iz katere je v tem sporu izhajala partija s »Šestakom«. Ne bi tega mogel, četudi književnost oziroma poezija po sami svoji poetičnosti sega v sam vekoviti bistveni izvor komunizma. Podobno je mogoče reči tudi o Jušu Kozaku v nje-

govi razpravi z Dušanom Kermavnerjem. Kot že rečeno, ne mislim, da je Pirjevec s svojim filozofskim razmišljanjem že dognal omenjeni spor do konca in do filozofske razrešitve, menim pa, da je odprl obzorje za to. Takšno odpiranje pa je mogoče le s tisto *temeljitostjo,* ki sega do *temelja* in morda še čez, v njegovo brezno.

Za ideologije »realnega socializma« kot družbeno-državne *(de-)formacije* komunizma in njihove vodilne partije je mogoče rêči bitno razumljeno Marxovo besedo, da *ne revolucionirajo* IZ TEMELJA. Da se jim je ta *temelj* izmaknil in so zato same njegov zakrivajoči zastor, zaradi česar so sovražne vsakemu temeljitemu mišljenju. Kako in zakaj je do tega (neogibno?) prišlo, je posebno vprašanje, ki zahteva tudi poseben premislek. Vendar je najprej treba premisliti, kaj pravzaprav pove to *revolucioniranje* IZ TEMELJA in kaj je ta TEMELJ, ki utemeljuje neki *red sveta.* Tak premislek je mogoč na več načinov. Premisliti je mogoče to vprašanje tudi, izhajajoč iz duha Marxovih filozofskih spisov, vendar ne v dogmatični omejenosti na njegove, zelo pogosto ali kar praviloma, pozitivistično poenostavljajoče in v plitvino zunanje družbene akcije zavajajoče in zato tudi že izvor in temelj zastirajoče besede. Kajti prav to, že z Marxom začenjajoče se, zastiranje lastnega *izvora* in TEMELJA revolucionarnosti, je peljalo — med drugim — do popolne izgube in pogube izvorne *temeljitosti* komunističnih partij, njihovih družbeno-državnih formacij in de-formacij komunizma ter njihove ideologije marksizma-leninizma v njenih različicah. Družbeno-državna formacija komunizma v taki breztemeljnosti je sama po sebi že de-formacija; tako, da je vsaka taka formacija komunizma obenem že de-formacija. Ni morda tisto, čemur se dokaj površno in že kar simptomatično pravi *stalinizem,* prav v izgubi in pogubi tega izvornega *temelja* kot bistva komunizma? Mar ni ves stalinizem mogoč in dejanski le v taki netemeljitosti, v izgubi temeljitosti in zapori zanjo? In kaj ni prav iz take izgube in pogube vstal tudi že tikpredvojni tako imenovani »spor na književni levici«, potlačen med vojno, da bi po vojni v novih in različnih oblikah ponovno vstajal in se hranil prav iz te izgube in z njo izgubljenega temelja. Kaj ni ena taka oblika spora v Jugoslaviji tudi tako imenovana »filozofija praksisa«, zbrana v Zagrebu okrog bivšega, zdaj ukinjenega časopisa *Praxis*? V Sloveniji lahko vzporedno s tem omenim spor, ki je vstal okrog časopisov *Revija 57* in *Perspektive.* Spet ena taka oblika spora se kaže v strukturalistični in psihoanalitični teorijski kritiki ideologije in prakse stalinizma. Tudi Pirjevčeva filozofska razmišljanja, zbrana v besedi *revolucije kot re-evolucije biti,* se uvrščajo v te oblike, le da presegajo zgolj spor s tem, ko po zasnutku segajo do dna onega temelja komunizma in zato v vseh svojih posebnih vprašanjih neizrecno pripravljajo vprašanje komunizma iz dna njegovega temelja. Razlike teh oblik izhajajo iz njihove *temeljitosti,* torej iz njihovega približanja onemu *temelju; iz tega, kako globoko v ta TEMELJ so segle.* Kajti šele v tem temelju je zasnovano vprašanje komunizma kot (tudi) vprašanje vseh vprašanj Pirjevčevega filozofskega razmišljanja. Kaj naj sicer še pomeni Pirjevčeva »skrivnostna« formula *»revolucije kot re-evolucije biti«,* če se pri tej besedi ne pustimo motiti z njegovim »hajdegerjanstvom« in imamo zvajanje njegove filozofske misli na hajdegerjanstvo za brezmiselno početje? (Heideggerjeva stvar je še daleč.) Pirjevec v to formulo, v to besedo povzema ves svoj filozofsko miselni napor zadnjih let življenja. So besede, ki počasi zorijo in ki zahtevajo tudi dolgo pripravo tistih, ki jih lahko zaslišijo, da bi jih slišali. Naj zato sedaj zaradi take priprave najprej v grobem skiciram glavne sovisne poteze Pirjevčeve filozofske misli.

Pirjevčeva osnovna filozofska misel je *dopuščanje biti kot dejavna ljubezen, vzpostavljajoča raj na zemlji.* To so poetske besede iz romana Bratje Karamazovi, ki ga Pirjevec interpretira. Ta interpretacija je njegova zadnja in najtehtnejša študija, ki jo je naslovil *»Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu«.*

Tudi ta *bog* je poetska beseda iz Dostojevskijevega velikega poetskega dela in nima z bogom krščanske teologije in krščanskega razodetja ničesar skupnega. Pirjevčeva filozofsko-miselna bistvena beseda za tega poetsko rečenega boga je *bit.* Njegova druga in enako bistvena filozofska-miselna beseda za boga je *volja.* Vendar ta bog in ta volja imata svoje mesto *na zemlji,* v zemskem raju. Izkazujeta se le v dejavni ljubezni in kot dejavna ljubezen za nič, ki je v tem odnosu do niča dopuščanje biti. Raj na zemlji je poetska beseda za takšno skupnost ljudi v celoti bivajočega, ki jo vzpostavlja dopuščanje biti kot dejavna ljubezen. *Dopuščanje biti* kot dejavna ljubezen pa je pristno samo na podlagi človekove neposredne, s pretresom prizadevajoče, izkušnje *niča* in *smrtnosti,* spričo katere je človek zanosno presunjen od biti vsega in navdan s hvaležnostjo dopuščanja vsega v biti. Raj na zemlji kot *bitnobistvena* skupnost ljudi v celoti bivajočega se vzpostavlja nasproti nihilizmu kot takšni uničevalno grozljivi skupnosti ljudi v celoti bivajočega, ki bi jo lahko imenovali *pekel na zemlji.* Nihilizem se vzpostavlja kot nedopuščanje biti, kot ničevost biti in ničevost samega niča, zato kot zgolj koristnostni, računarski (racionalni), proizvodno-potrošni, znanost, tehniko, industrijo itd. vključujoči odnos do bivajočega; kot uničevanje in sovraštvo in zanikanje z grožnjo vse-uničenja. Nihilizem pekla na zemlji je v *brezpogojni oblasti* in moči subjekta nad celoto bivajočega, vključno človeka in človeško družbo, ki zaobsega v sebi tej brezpogojni oblasti prirejeno moderno in sodobno znanost, tehniko, proizvodnjo — potrošnjo, industrijo, organizacijo družbe in človeka samega kot delavca (kot po svojem takem zgodovinskem bistvu delovno žival). Način njegove takšne vzpostavitve je *revolucija,* ki je brezpogojno zavladanje breztemeljne moči subjekta. Toda pekel na zemlji kot nihilizem take brezpogojne oblasti subjekta je v njeni *absolutnosti kot popolni od-ločenosti od* TEMELJA (biti). Iz takšne absolutne in brezpogojne in zato bitno breztemeljne oblasti nad celoto bivajočega v njegovi obreztemeljitvi razume Pirjevec *voljo do moči subjekta moči.* Beseda *volja do moči* je sicer sprejeta od Nietzscheja, vendar njen smisel v zasnutku Pirjevčeve misli *ni* Nietzschejev. Tako razumljen nihilizem razume Pirjevec kot dovršitev, dopolnitev in trajajočo dopolnjenost evropske metafizike, katere zgodovinska pot sega od starih Grkov do našega časa. Nihilizem je izguba *biti* (niča) kot *temelja.* Njegovo današnje zgodovinsko dogajanje je svetovno uničevanje v mnogih preoblekah osrečevanja in zadovoljevanja potreb človeka. Eden izmed načinov organizacije brezpogojne absolutne oblasti subjekta volje do moči nad bivajočim v celoti so breztemeljne družbeno-državne (de-)formacije komunizma v našem času: tako imenovane »dežele realnega socializma«. Nihilizem kot pekel na zemlji, torej kot takšna nihilistična in na laži zgrajena skupnost, »nastane« le na podlagi izgube in pogube TEMELJA, odtrganosti od temelja, *potlačitve temelja bivajočega v celoti in najprej ter v izjemnem smislu temelja človeka samega kot bitja v tej celoti bivajočega, torej v svetu.* Zato je bitno-bistveno skupnost ljudi v celoti bitnega bivajočega ali raj na zemlji mogoče vzpostaviti samó spet IZ TEMELJA. Obstoječi svet nihilizma je mogoče — če sploh — revolucionirati le iz TEMELJA. *Temelj* bivajočega v celoti in tudi človeka pa je *bit.* Bit je bog in bog je *volja,* vendar ne kaka nadzemska, metafizična, idealistična transcendenca, ampak kot tisto, kar se izkazuje v odnosih med ljudmi in v odnosu človeka do vsakega in vsega bivajočega v celoti kot dopuščanje v biti in ljubezen na nič. Zato je prehod od pekla na zemlji v raj na zemlji mogoč le z *revolucijo kot re-evolucijo biti.* To je v bitnem smislu razumljena UTEMELJITEV vsega in je premaganje nihilizma metafizike. Ta re-evolucija je *obrnitev* poteka izgubljanja biti kot temelja v potek vznikanja biti kot temelja. Toda bistveno pri tej re-evoluciji je to, da se ta *obrat* in to *vznikanje* ne godi kot zgolj človekova samovolja, ne kot zgolj njegova samovoljna akcija in moč, ampak iz same biti kot *dopuščanje* biti ali dejavna ljubezen, ki

je ljubezen za nič. Očitno je, da eni in drugi omenjeni skupnosti ljudi v celoti bivajočega ustreza tudi vsakokrat temeljno različen človek. Nikakor namreč ni mogoče, da bi v raju na zemlji ali peklu na zemlji bivajoči človek bil po bistvu enak. Razlika njegove človeškosti izhaja iz njegovega odnosa do *biti kot temelja.* Ta razlika človeškosti sveta raja na zemlji in sveta pekla na zemlji je torej *temeljita.* Seveda ta temeljitost ni mišljena iz kake pikolovske pedantnosti. Pripomniti pa moram sedaj z vsem poudarkom, da tu *ne* razvijam kakih svojih pogledov in nazorov, ampak glavne poteze — »ogrodje« — *Pirjevčeve* filozofske misli.

V revoluciji kot re-evoluciji biti in s tem premagovanju metafizike kot nihilizma ali pekla na zemlji pripada edinstveno izjemno mesto *umetnosti in poeziji.* Kajti po svojem izvoru sta umetnost in poezija že zmeraj v svetu metafizike in nihilizma *na zastrt* način revolucionarni v smislu *revolucije kot re-evolucije biti.* Zato imata v Pirjevčevi filozofski misli prav umetnost in poezija izjemno mesto in težo v svoji težnji k *temelju* (biti) kot težnostnemu središču. V Pirjevčevi osnovni filozofski misli pripada umetnosti in poeziji značaj *subverzije* metafizike in nihilizma. V tem značaju umetnosti in poezije vidi Pirjevec zato tudi globlji smisel dejstva, da je sam svojo filozofsko misel razvil in izpeljal iz interpretacij poetskih del. Tu ima svojo korenino njegova teorija evropskega romana in njegove številne interpretacije romanov. Tu ima svojo korenino tudi njegovo intenzivno premišljanje filozofske estetike, o kateri ugotavlja, da je po svoji metafizični zasnovanosti izvorno nezadostna. Zato išče v njenem manku nastavek, ki nepoljubno pelje misel čez njeno mejo na polje temeljnosti biti. Tematično podrobno in z nepopustljivo doslednostjo je to izpeljal s premislekom Vebrove estetike v obsežni študiji z naslovom *»Estetska misel Franceta Vebra«.* Iz naznačenega mesta in izvornosti umetnosti in poezije je mimo vseh drugih podrobnosti in motivov mogoče globlje razumeti dejstvo, da je po končani vojni in zmagi Pirjevec kot komunist, komunistični aktivist in funkcionar s svojim korakom k slovstveni umetnosti stopil na tisto pot, ki ga je peljala v spor in »prelom« s partijo. Ta pot, ki je usodno zaznamovala njegovo povojno življenje, ga je pripeljala do tistih osnovnih vprašanj in vpogledov zadnjega desetletja njegovega življenja, ki so vsa strnjena v tematično neizrečeno vprašanje vseh njegovih vprašanj: v vprašanje komunizma v našem času.

Ker pa so umetnost, poezija in filozofsko mišljenje jedro duhovne kulture, ki je po svoji neodpravljivi faktičnosti vedno zakoreninjena v nekem zgodovinskem narodu in njegovem svetu, pelje premislek umetnosti in poezije in slovstva neogibno k vprašanju naroda in njegove usode v razliki skupnosti ljudi kot raja na zemlji ali pekla na zemlji. Z drugimi besedami: temeljito zastavljeno vprašanje o umetnosti, slovstvu, poeziji pelje k vprašanju naroda in njegovi usodi v nihilizmu našega časa. Pelje torej k vprašanju naroda v svetu, ki ga obvladujejo moderna znanost, tehnika, industrija, nezadržna proizvodnja-potrošnja itd. kot prirejenih brezpogojni absolutni oblasti volje do moči subjekta moči nad celoto bivajočega. In zato je Pirjevec razvil svoje vprašanje naroda. Tudi to vprašanje se kaže kot ena razsežnost njegovega tematično neizrečenega vprašanja vseh vprašanj: vprašanja komunizma.

Podani grobi oris Pirjevčeve osnovne filozofske misli, ki je tu v prvem približku izvzet iz njegove literarne interpretacije, kaže z razliko raja na zemlji in pekla na zemlji kot temeljito različnih *skupnosti* ljudi v celoti bivajočega *neko nenavadno dvojnost komunizma.* Ta nenavadna dvojnost bitnega smisla komunizma je v svoji vprašljivi sopripadnosti in razhajanju v nji osnovno odprto vprašanje našega časa. Šele tako zastavljeno vprašanje komunizma je *konkretno* v filozofskem pomenu. Vsa tista mnogotera razglabljanja in teorije in raziskave, ki se ukvarjajo z družbenimi odnosi, političnimi ureditvami, delavskim razredom, delom in rezultati dela in delitvijo teh rezultatov, z vprašanji stalinizma in samoupravljalske demokracije, z vprašanji partije in njene vloge, z demokratičnim centralizmom, s podružbljanjem upravljanja »na vseh nivojih«, z napakami in stranpotmi in herezijami, z bratstvom in enotnostjo narodov, z birokratizmom, tehnokratizmom, liberalizmom, z vprašanji kritike »od zgoraj« in »od spodaj«, z vprašanji ideologij in ideoloških praks, z vprašanji naših ciljev in razvojnih trendov, z nujnostjo vpeljave novih tehnologij (kot ideologije!), z vprašanji nestabilnosti in stabilizacije gospodarstva in celotne politične stavbe naše družbe itd. itd. so kljub vsemu grmadenju vseh mogočih teoretičnih modelov in empiričnih podatkov in od tod izvirajočem samoprepričanju o svoji konkretnosti abstraktne v slabem pomenu besede. Abstraktne v slabem pomenu, če se v našem času ograjujejo od vprašanja o komunizmu in njegovi vprašljivi bitni podvojenosti, ki jo v grobem nakazuje prejšnji oris Pirjevčeve osnovne filozofske misli. Ne gre pri tem za Pirjevca, ampak za stvar, ki jo je načel. Razglabljanja in teorije o mnogih prej omenjenih vprašanjih imajo sicer nedvomno svoj pragmatični smisel, so koristna in uporabna in v vsakršnih okoliščinah celo neogibna, vendar obstajajo z vidika prej skiciranega vprašanja vseh vprašanj kljub temu še vedno abstraktna v slabem pomenu besede, pri čemer to nikakor ni nujno vrednostno negativna sodba o njih.

Če pa je vse to tako, če vsaj dopustimo, da vendarle nekaj je na tem; namreč na prej orisanem temeljnem vprašanju, ki se nam zastavlja ob Pirjevčevi osnovni filozofski misli, se nam zastavlja naloga, da poskusimo vsaj premisliti Pirjevčevo filozofsko misel. Premisliti jo podrobneje in iz temelja. Tak premislek se meni zastavlja najprej kot temeljit premislek Karamazovih skozi Pirjevčevo interpretacijo. Ta interpretacija namreč izpostavi iz romana Karamazovi tisto osrednje *miselno-poetsko* jedro tega umetniškega dela, ki se izoblikuje kot Pirjevčeva osnovna filozofska misel. V tem smislu je premislek Pirjevčeve filozofske misli najprej premislek Karamazovih v njegovi interpretaciji.

Vendar je treba za tak premislek izpolnjevati poseben pogoj. Pogoj pristnega filozofskega mišljenja je namreč tu nekaj, kar je Pirjevec povzel od Vebra, interpretirajoč njegovo estetiko v svoji obširni in še ne objavljeni študiji. Gre namreč za to, da je filozofsko mišljenje mogoče le iz *plemenitega veselja spričo stvari samih, ki se razkrivajo mislečemu.* Študijo o Vebrovi estetiki je Pirjevec pisal v letu 1975, torej v času, ko je pisal tudi svoje »dnevniške« zapise in tik pred začetkom pisanja svoje študije o Karamazovih. Poglavitni Pirjevčev dosežek in presežek njegovega premisleka Vebrove estetike je bilo dosledno in legitimno izpeljano filozofsko spoznanje, da ima vsako delo velike umetnosti in poezije v svoji zgradbi »sovgrajeno« resnico (po Vebrovo istinitost) *kot svetost,* ki presega vsako znanstveno spoznavno in uporabno, koristnostno (racio-nalno) predmetnost. In prav v tem je izvor tistega plemenitega veselja spričo stvari same v njeni razkritosti. Takšno plemenito veselje spričo razkrivajoče se stvari je »pogoj«, ki zavezuje tudi filozofsko mišljenje. Takšno plemenito veselje je blizu tistemu, kar sta že Platon in Aristotel imela za obvladujoče počelo filozofskega mišljenja, namreč *čudenje.* Bistvo takega plemenitega veselja je neko v-mar-jemanje stvari, torej takšno maranje stvari, ki ni podrejeno nobenemu interesu ali zahtevi. V takšnem plemenitem veselju dogajajoče se filozofsko mišljenje je način ljubezni za nič. To sedaj za nas pomeni: temeljit premislek na poti vprašanja o komunizmu v prej naznačenem smislu se mora v vseh svojih korakih — in to zdaj pomeni: Pirjevčevih interpretacij Don Kihota, Vebrove Estetike, Karamazovih itd. — odvijati v plemenitem veselju spričo stvari in torej kot način ljubezni za nič. To pa pomeni, da tak premislek niti ne hlasta za tem, da bi prišel do kake pomembne in koristne informacije, niti do kakega novega programa komunizma in komunistične stranke, niti do kakega napotila za kakršno koli akcijo, niti do kakega

znanstvenega spoznanja, niti da bi morda povzdigoval Pirjevca, niti zaradi kakega kulturnega dogajanja in še najmanj zaradi samouveljavljanja. Zato česa takega in podobnega tudi ni treba v njem pričakovati. Z omembo takega plemenitega veselja spričo razkrivanja stvari samih, ki ga Pirjevcu kljub vsem razlogom in motivom ni manjkalo, sklepam ta uvod k podrobnejšemu premisleku njegove filozofske misli. Ta uvod zarisuje tisto obzorje, v katerem se bo podrobnejši premislek — predvsem interpretacije Karamazovih — odvijal in iz katerega je treba razumeti njegove posamezne korake, misli in besede.

morala in svoboda

Marjan Rožanc

Esej o ideologiji in Slovencih, o Fjodoru Mihajloviču Dostojevskem in o ruski personalistični misli

V nemočnem narodu je najprivlačnejša moč. In s tem so narodi, kakršen je tudi slovenski, že ujeti v začarani krog: tudi v dejavnostih, ki ne služijo in ne morejo služiti moči, denimo v umetnosti, zasledujejo predvsem moč, s čimer so prikrajšani za bogastvo umetnosti in so še slabotnejši. Umetnost je zanje literatura in sestavni del kulturnopolitičnega gibanja in programov, v okviru katerih se pesniki in pisatelji ves čas pojavljajo kot nosilci takih ali drugačnih idej, v službi take ali drugačne ideje, ker so sicer sploh nezanimivi. Kot ideologi pa so kristalno jasni in oprijemljivi, speljani na kulturnopolitične odgovore in usposobljeni za konfrontacijo nacionalne moči: Franceta Prešerna lahko v okviru romantike in panteizma primerjamo z lordom Byronom, Ivana Cankarja v okviru simbolizma z Mauriceom Maeterlinckom ... In na ta način stopamo v Evropo in smo v njej enakovredni z najrazvitejšimi in najmočnejšimi, če nismo celo silnejši od njih.

Zaradi tega hlepenja po moči smo Slovenci tudi zelo podložni raznim univerzalizmom in totalitarizmom. Zaradi tega k literaturi pristopamo z vnaprejšnjim stališčem, z namenom da prek nje potrdimo svoj ali ovržemo tuji svetovni nazor. In tako ne pridemo do umetnosti Ivana Cankarja in Fjodora Dostojevskega, temveč ugotavljamo predvsem to, kateremu ideološkemu taboru sta umetnika pripadala, krščanskemu ali socialističnemu. In pri tem hlepenju po moči zapravljamo najsilnejšo moč, umetnost samo, ki je sposobnost, da človek gleda nase in na svet kot na nerešljivo protislovje, kot na usodnost, v kateri vse pojave sprejema strpno kot skrivnost in mu ni več potrebna nikakršna odrešujoča ideja. Živi iz globine svoje resničnosti in je neuničljiv.

V resnici je namreč zanimiva ena sama ideologija. In če že ne moremo živeti brez trdnih odgovorov na življenjska vprašanja in nam je usojena tudi ideologija, je zanimiva samo tista ideologija, ki daje pisatelju razpoloženje za umetniško delo, se pravi za odprtost svetu in za ljubezen.

1

V tej zvezi je zanimiva tudi literarna ideologija Fjodora Dostojevskega, kakršno je zapustil v svojih dnevnikih in pismih.

Dostojevski je umetnost pojmoval kot človekovo avtonomno dejavnost, kot organski izraz človeka, ki ni nič manj organski, kot je njegov organski izraz tudi znanost in še marsikatera druga človeška dejavnost. S to razliko, da se v umetnosti in samo v umetnosti človek izraža v vsej svoji celovitosti, ne samo z razumom in telesom, temveč tudi s svojo vero in moralo, ki je druge človeške dejavnosti ne obsegajo. S tem je Dostojevski umetnost že povzdignil na raven nečesa izjemnega, najpopolnejšega.

Obenem s tem pa je trdil Dostojevski še nekaj drugega. Umetnost ni samo celovit izraz človeka, temveč tudi celovit izraz naroda, točneje ruskega naroda, ki prav v primeru ruskega naroda izraža neko posebnost in poklicanost za čisto posebno vlogo in pomen. In prav tu, s temi religioznimi in ideološkimi primesmi, ki so le sestavni del njegovega kolektivnega bitja, se je Dostojevski šele do kraja izjasnil o svoji literarni ideologiji.

Peter Veliki, tako je menil Dostojevski, ki je carja na tihem občudoval skoraj kot Aleksandra Sergejeviča Puškina, je Rusijo na stežaj odprl Evropi. In Rusi so Evropo sprejeli na stežaj odprtih src, brez najmanjših zadržkov. Ne samo da