

# CANKAR IN NIETZSCHE

Matevž Kos

Filozofska fakulteta, Ljubljana

*Razprava obravnava Cankarjeva literarna besedila (Erotika, Knjiga za lahkomišelné ljudi, Kralj na Betajnovi, Kurent) in nekatere njegove izjave, ob katerih je moč razpravljati o izrazitejših odmevih Nietzschejeve filozofije oziroma o ničejanstvu kot kompleksnem sestavu ideološko kulturnih in idejno estetskih prvin.*

*Cankar and Nietzsche. The article deals with Cankar's literary work (Erotika, Knjiga za lahkomišelné ljudi, Kralj na Betajnovi, Kurent) and some of his statements. These may lead us to discuss his work in terms of the more explicit response to Nietzsche's philosophy or Nietzschean philosophy as a complex part of ideological, cultural and aesthetic bases.*

## **Erotika: slast v grehu**

Bil je na Slovenskem mož, ki je kratko rekel, da je taka stvar le za v peč, kjer bi morda še kaj koristila nesrečnemu človeštvu. A na Slovenskem so silno inteligentni ljudje, ki so razsvetljeni od žarkov tiste svetovno-slavne filozofije, katera je rajnega Nietzscheja, patrona vsega modernizma, privedla popolnoma logično v norišnico. In ti so bili silno ogorčeni nad tem »farizejem in velikim duhovnom«. (nav. po: Cankar ZD II: 289)

Avtor navedenega besedila je Leopold Lenard. Gre za odlomek iz njegove kritike druge oziroma nove izdaje Cankarjeve *Erotike* iz leta 1902. Lenardova ocena je izšla v *Domu in svetu*, zahteva pa nekaj pojasnil. Mož, ki je omenjen v zvezi s pečjo, je ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič, gre pa seveda za požig prve izdaje *Erotike* (1899) – Jeglič je, kot je znano, od tedanjega Cankarjevega založnika Bamberga odkupil večji del naklade (menda sedemsto od tisoč izvodov) in jo dal uničiti. Na Jegliča merijo tudi besede o farizeju in velikem duhovnu, ki jih navaja Lenard. Cankar jih je zapisal v epilogu k novi izdaji *Erotike*:

Gorjé mi, da sem se vdal morali, sovražniku, ki zalezuje človeka od rojstva. To je bilo po priliki ob tistem času, ko so napravili v Ljubljani velik ogenj in so

sodili nad mano veliki duhovni farizeji. Ob tistem času sem odprl oči in sanje so se izgubile in vse okoli mene je bilo pusto in prazno. (ZD II: 93)

Lenardova kritika, ki je sicer intelektualno precej skromen izdelek, Cankarja postavi še nekajkrat, eksplicitno ali implicitno, v ničejski kontekst. Recenzent na primer ugotavlja, da Cankar, »naš Zaratustra«, »poučuje filistrsko človeštvo kot suvereni Zaratustra«, ali pa, da je zanj najpomembnejše »vživanje poltenih strasti«. Najprej izreče priznanje škofu Jegliču, nato pa Nietzscheja omeni ob »modernizmu« – vanj očitno uvršča tudi Cankarja. *Erotika* je »umazano delo«, vendar »sveti semtertja kak izgubljen biser«. To pa zato, ker »Cankar ni bil vedno literaren proletarec s papirnato krono namišljenega nadčloveštva na glavi«. Lenard hoče reči, da je Cankar zapustil domovino in se na tujem izgubil. Tudi zato, ker je bil pod škodljivimi vplivi:

»*Erotika*« je prizor iz te blodnje po tujini. (ZD II: 290)

In med vplivi tujega sveta, kot lahko razberemo iz kritike, naj bi imela pomembno vlogo Nietzschejeva filozofija. Sicer pa se Lenard bolj kot Cankarjevi poeziji sami – denimo ciklu *Dunajski večeri*, ki je leta 1899 najbolj razburil konservativno kritiko – posveča epilogu k drugi izdaji *Erotike*. Pisatelj je namreč v njem zapisal nekaj svojih programskih stališč, formuliranih ponekod, verjetno ne po naključju, dokaj provokativno. Takšni so – ob »moralih, sovražniku« – na primer stavki o tem, da je najbolj »hudó človeku, če ne more grešiti. Kolika slast je v grehu in koliko večja je v hrepenenju po tem!« (ZD II: 91) Podobna je Cankarjeva formulacija, ki izenačuje greh, krepost in lepoto, obenem pa kot atribut večnosti ne ponuja samo lepote, temveč tudi grešnost:

Moja duša pa se je opajala v grehu, ki je bil krepost in lepota. Našla je v njem tisto tolažbo in tisti mir, ki more izvirati samó iz čistega studenca. Kdor greši z nedolžno in lepoteželjno dušo, opravlja delo, Bogu prijetno, in z vsakim grehom se bliža popolnosti, se bliža večni lepoti, ki je več en greh. (ZD II: 93)

Kritiki Lenardovega kova in tradicionalistični zagovorniki »lepega in vzvišenega« so se morali zamisliti tudi nad izjavo, v kateri Cankar pravi, da je ugledal »navadno in umazano resničnost in da bi se nedolžna duša ne zadušila v nji, sem jo prilagodil okoliščinam ter sem jo temeljito oškropil z gnojnicó«. Vendar ne smemo spregledati pesnikovega opozorila nekaj vrstic pozneje, ki se glasi takole:

Resnica je, da je ostalo na moji duši še nekaj svetlih mest, in dasi se trudim, ne morem jih zamazati z blatom – zmerom spet prisijejo na dan. Zmerom spet se mi pogled zastrè in gleda nazaj v nedolžno, čisto mladost, gleda naprej v neko daljno, svetlo prihodnost, ki hodi pred mano in se mi umika neprestano. Zmerom še mi je težkó, če pomislim, da bi moral udinjati ponosno lepoto, ki je moja lastnina, v službo tolstih, po pivu smrdečih ljudi in hudó mi je do smrti, če se spomnim na svoje sentimentalne verze in na ure, ki so jih porodile. (ZD II: 94–95)

Na tem mestu morda ni odveč pogled na eno izmed pesmi iz cikla *Dunajski večeri*, v kateri srečamo tudi kitico

Ne poljublaj, ne objemlji,  
ne govori, da me ljubiš ...  
S svojo strastjo nepoštено  
pogubila si mi dušo.

Gre za »dialog« med ljubimcema, in podoben očitek vrne »njemu« v predzadnji kritici tudi »ona«:

Ne govôri, ne očitaj!  
ti me hočeš ... ti me ljubiš;  
s svojo strastjo nepoštено  
ti pogubil si mi dušo; – (ZD I: 62–63)

Kako je lahko strast nepoštена – celo toliko, da pogubi dušo?

»Strast« sodi k *telesnosti*, »nepošténost« pa je *moralni* kriterij oziroma instanca moralnega čuta. Med *strastjo* in *nepošténostjo* na eni in *dušo* na drugi strani očitno vlada nepomirljivo nasprotje: duša je *idealiteta*, ob kateri se telesna strast in nepošténost (ali pa: *naturalnost* in *družbenost*) pokažeta kot besedi iz »drugorazredne« sfere. Sprašujemo lahko naprej. Kako, na primer, razumeti Cankarjeve besede, ki pričajo o prepadu med »nedolžno dušo« in »umazano resničnostjo«? O »nedolžni, čisti mladosti« ali o »lepoti, ki je moja lastnina« na eni strani in »smrdečih ljudeh« na drugi? Ali pa o svetlobi, ki se jo da »omazati – in omazal sem jo že takó zeló – ali ugasiti je ni mogoče; neugasljiva je, večna luč«?

»Takó žalosten je moj obraz,« je rečeno v epilogu k *Erotiki*. Toda: »koliko je še lepega in dobrega v meni« (ZD I: 94–96). Lepo in dobro nista resnica življenja *tukaj* in *zdaj*, zapadlega grešnosti: pri življenju ju ohranja sila spomina na »nedolžno, čisto mladost« ali pa sila hrepenečega pogleda v »neko daljno, svetlo prihodnost«. Prebivališče obeh, tako sile spomina na čisto mladost kot pogleda v svetlo prihodnost, je *lepa notranjost*. Natančneje: *pesnikova* lepa notranjost. Ta je njegova najpristnejša lastnina.

Ob Cankarjevih formulacijah, bodisi da gre za lepoto duše, za apoteozo grešnosti ali pa kar za oboje obenem, se postavlja vprašanje, kako jih vključiti v *ničejanski* kontekst, o katerem so se razgovorili kritiki. Ne nazadnje se je moč tudi vprašati, od kod pri Cankarju *nedolžna duša*, ki lahko preživi le, če je *oškropljena z gnojnico*.

Beseda »greh«, ki jo pri Cankarju sicer pogosto srečamo, sodi seveda v krščanski besednjak – nekaj prepoznamo kot grešno predvsem na podlagi svoje vesti in njenega etično-moralnega glasu. Vendar pa Cankarjeve besede o »grehu, ki je bil krepost in lepota«, in o »večni lepoti, ki je večni greh«, lahko razumemo različno. Na primer kot igro pojmov, ki želi delovati »subverzivno« do obstoječih vrednot in predstav – s tem da greh izenačuje s krepostjo, ruši lestvico moralnih vrednot in, ne nazadnje, verskih resnic, ki jih, denimo, »povzema« družbeni nauk Katoliške cerkve. Cankarjeve besede o grehu, kreposti in lepoti pa bi bile lahko tudi »nezavedna« artikulacija njegovih eksistencialnih dilem v tem obdobju, tj. na prelomu stoletij, ko so se, kar zadeva avtorja *Erotike* – pa ne samo njega –, med sabo spopadale in mešale različne svetovnonazorske in literarno-estetske usmeritve, kot so krščanstvo, anarhizem, socializem, ničejanstvo

oziroma elementi naturalizma, dekadence, simbolizma in tudi že »angažirane« literature.

Cankar pogosto govori o »grehu« in »grešnosti«, enkrat v izvornem krščanskem pomenu, drugič (nemalokrat v istem besedilu) distancirano – vendar tudi v tem primeru še vedno, *per negationem*, govori o grehu. Ta »pojmovna negotovost« plastično priča o pisateljevem obdobju prehoda. Z drugimi besedami: s *pojmovno* negotovostjo prihaja do besede *eksistenencialna* negotovost. Vendar pa Cankarjeve besede o grehu in grešnosti, z lepoto ob strani ali brez nje, niso še nikakršen argument v prid njegovi navezavi na Nietzscheja.

Vprašanje o duši, če si ga v tem kontekstu postavimo na bolj shematično-abstraktni, literarnozgodovinski ravni, je predvsem vprašanje o razliki med dekadenco in simbolistično *predstavo* o duši. Prva je predvsem senzualistična in strogo individualna, saj meri na svet instinktov in nezavednega,<sup>1</sup> simbolistična pa je zvečine ne-osebna, blizu Emersonovemu »konceptu« individualne duše, katere bistvo je, da je pot k »svetovni duši«. Kot izčrpno argumentira Pirjevec, je Cankarjevo pojmovanje duše blizu simbolizmu, natančneje, »spiritualističnemu univerzalizmu« (Pirjevec 1964: 211). Ne gre samo za to, da je takšna duša brezstrastna in odrešena teže individualnosti, temveč postaja vse bolj etična instanca: nosilka lepega, resničnega in dobrega. Takšno pojmovanje duše je razlog več za upravičenost sodbe o Cankarjevem prelamljanju z naturalistično poetiko. Pirjevec svojo argumentacijo podkrepljuje z nekaj navedki iz Cankarjevih besedil, tudi s tistim – najbolj znanim – iz *Epiloga k Vinjetam* (1899), ki govori o »mojih očeh« kot »organu moje duše«:

K vragu vse teorije! Moje oči niso mrtev aparat; moje oči so pokoren organ moje duše, – moje duše in njene lepote, njenega sočutja, njene ljubezni in njene sovrašva ... (ZD VII: 195)

## Nietzsche: mršava duša, snujoče telo

Kar zadeva razumevanje duše pri Nietzscheju, so nespregledljive zlasti njegove – kritične – besede o »stari 'duši'« v enem izmed fragmentov tako imenovane *Volje do moči*. V njem je Nietzsche jasno razmejil dušo od telesa: »telo je osupljivejša misel kakor stara 'duša'«, predvsem pa je »najpristnejša posest« (Nietzsche 1991: 367) – subjekt volje do moči je pač najbolj doma v *telesu*. Pomenljivi so tudi stavki iz *Tako je govoril Zaratustra*, ki merijo na neodpravljivo nasprotje med »zvestobo zemlji«, tj. naukom o nadčloveku, in »nadzemeljskim upanjem«, tj. zaničevanjem življenja:

Nekoč je bila pregreha nad bogom največja pregreha, ampak bog je umrl in s tem so umrle tudi te pregrehe. Zdaj je najhujše pregrešiti se nad zemljo in bolj spoštovati drob nedoumljivega kakor smisel zemlje!

Nekoč je duša zaničljivo gledala na telo: in takrat je bilo to zaničevanje višek: – hotela je, naj bo mršavo, grdo, sestradano. Tako je mislila, da se bo izmuznila njemu in zemlji.

O ta duša je bila sama še mršava, grda in sestradana: in okrutnost je bila naslada te duše!

Ampak tudi vi, bratje moji, mi še povejte: kaj vam telo naznanja o vaši duši? Kaj ni vaša duša revščina in umazanija in borno ugodje? (Nietzsche 1984: 12–13)

Ko Pirjevec analizira Cankarjevo rabo pojma »duša«, omenja tudi Nietzscheja, zlasti knjigo *Tako je govoril Zaratustra*, tu pa poglavje »O velikem hrepenenju«, v katerem se skorajda vsi odstavki začnejo z vzklikom »O duša moja«. Pirjevec sklepa, da zato, ker »je vse to poglavje samo nekakšen dialog med avtorjem in njegovo dušo« (Pirjevec 1964: 203). Vprašanje, ali lahko med »Nietzschejem« in »Zaratuistro« potegnemo neposreden enačaj, naj na tem mestu ostane odprto, ni pa se moč izogniti pripombi, da je posebnost Zaratustrovega govora v poglavju »O velikem hrepenenju«, na katerega mimogrede opozarja Pirjevec, predvsem ta, da Zaratustra govori iz nekega posebnega položaja, morebiti iz tistega *potem*, tj. po vpogledu v bistvo nadčloveka kot prihajajočega »gospodarja zemlje« (Nietzsche 1991: 532). In besede o duši so zato neke vrsta kritična refleksija, če ne kar obračun s tradicionalnim razumevanjem duše. Zaratustra mu namreč nasproti postavlja *novo* dušo. Beseda ostaja enaka, njena vsebina pa je doživela preobrazbo. O tej »diferenciaciji« po svoje poroča že prvi odstavek poglavja »O velikem hrepenenju«:

O duša moja, jaz sem te naučil reči »danes« in »nekoč« in »nekdaj« in zaplesati svoj ples čez vse tu in tedaj in tam. (Nietzsche 1984: 257)

Razlikovati med različnimi *resnicami* vsakokratne zdajšnjosti pomeni opazovati preteklost iz perspektive tega enkratnega *zdaj* in v luči prihajajočega *jutri*:

O duša moja, jaz sem zmil s tebe drobno sramežljivost in zakotno čednost in te pregovoril, da si se gola postavila soncu pred oči. (Nietzsche 1984: 257)

Zaratuistrova karakterizacija nove duše stavi na moč zanikanja (»greš skozi zanikajoče viharje«) in svobodo ustvarjanja (lahko jo razumemo tudi kot izpostavo »velikega, ljubečega zaničevanja, ki najbolj ljubi, kadar najbolj zaničuje«), predvsem pa njena resnica ni več onstranstvo, temveč moč »zemeljskega kraljestva«, v katerem ni več »davičca, ki se mu reče greh« (Nietzsche 1984: 257). Če je duša osvobojena grešnosti, potem ji mej ne postavlja več ta ali ona morala, s tem pa tudi ne več kriteriji hude kazni in dobrega plačila.

Gostota Zaratustrove metaforične govornice seveda preprečuje enosmerno razlagalno »racionalizacijo«. Kljub temu utemeljenemu pomisleku pa je moč domnevati, da »duša«, kakršno srečujemo pri Nietzscheju, nikakor ne bi mogla biti cankarjanska duša, ki jo ogroža »strast nepoštena«, pa tudi ne duša, katere atributi so čistost, nežnost, nedolžnost, lepota, dobrotita itn. – tisti atributi skratka, ki jih tako pogosto srečujemo pri Cankarju.

Cankarjev pojem »duše« ni povsem odrešen protislovnosti, ne glede na to pa je njegova prevladujoča plat *humanistična*. Duša – lahko bi rekli tudi: »lepa duša« – je pri Cankarju *humanizirana*; kolikor vanjo vdirajo elementi »grešnosti«, smo s tem tudi že priča, grobo rečeno, krizi humanistične zavesti. Ta napoči tedaj, ko v čisto dušo samo, v njeno najno-

tranjejšo notranjost, vdre umazanija ulice. Čistost duše se ohranja le še s pogledom v preteklost ali prihodnost.

Vprašanje o duši je vselej tudi že vprašanje o telesu, bodisi da je to njeno nasprotje, na primer Platonov »grob duše«, njena sopripadajoča posoda ali pa je duša, kot pri Aristotelu, entelehija telesnega. Nietzschejeva perspektiva je obrnjena. Še več: njegovo filozofijo se da razumeti *tudi* kot filozofijo telesa. In sicer v substancialnem pomenu: »duša«, če že, je zgolj eden izmed atributov telesa. Z drugimi besedami: »duša je samo beseda za nekaj na telesu«. To Nietzschejevo formulacijo srečamo v poglavju, ki ga Pirjevec, denimo, ne omenja, vendar je bržkone ključnega pomena za razumevanje odnosa med »dušo« in »telesom« pri Nietzscheju. Poglavje nosi pomenljiv naslov »O zaničevalcih telesa«, v njem pa je skozi Zarastrova usta med drugim rečeno tole:

»Telo sem in duša,« tako govori otrok. In zakaj naj ne bi postali kakor otroci?

Ampak prebujeni, vedoči pravi: skozi in skozi sem telo in nič zunaj tega; in duša je samo beseda za nekaj na telesu.

Telo je velika umnost, množica z enim smislom, vojna in mir, čreda in pastir.

Orodje tvojega telesa je tudi tvoj mali um, brat moj, ki mu praviš »duh«, majhno orodje in igrača tvojega velikega uma.

»Jaz« praviš in si ponosen na to besedo. Ampak večje je – v kar nočeš verovati – tvoje telo in njegov veliki um: ta ne pravi jaz, ta je jaz.

[...]

Za tvojimi mislimi in občutki, brat moj, stoji mogočen zapovednik, neznan mislec – ki se imenuje sam. V tvojem telesu živi, tvoje telo je.

[...]

Snujoči sam si je ustvaril ozir in prezir, si ustvaril slast in boleost. Snujoče telo si je ustvarilo duha kot roko svoje volje. (Nietzsche 1984: 37–38)

Če je *telo* izrazita manifestacija življenjske moči, potem bi se nam kot *dekadentni* (gledano bodisi strogo literarnozgodovinsko ali pa – še bolj – v luči Nietzschejeve filozofije volje do moči in njegovega rentgeniziranja *dekadence* kot enega izmed obrazov modernega nihilizma) morali, na primer, pokazati tudi tile Cankarjevi (prozni) stavki iz *Erotike*:

Od telesa visé samó še raztrgane pisane cunje; lica so zamolkla in v prsih je prazno...

Dvignila je glavo, da so se ji vsuli lasje raz rámen čez prsa. Zdelo se mi je, da vidim nocoj prvokrat njen rumenkastobleđi, od strasti in življenja upali obraz, njene globoke, meglene oči, polne sramú in utrujenosti, – da čutim prvokrat njeno zoprno mehko, opolzko teló, njene mokre, težke lase ... (ZD I: 65–66)

Razmeroma pogoste omembe Nietzscheja pri Cankarjevih kritikih so verjetno bolj ideološke narave kot pa posledica poglobljenega poznavanja bodisi Nietzschejeve filozofije ali pa temeljitega, neobremenjenega branja *Erotike*. Ravno ob Cankarjevem pesniškem prvencu se namreč zdi, da kakšnega resnejšega razpravljanja o Nietzscheju pravzaprav ne omogoča. Načeloma se sicer lahko pridružimo ugotovitvam literarne zgodovine, da je avtor *Zarastre* bil eden izmed avtorjev, ki so opredelili Cankarjevo miselnost v prvih dunajskih letih. Toda obe Cankarjevi zgodnji knjigi,

*Erotika* in *Vinjete*, prva je izšla marca 1899, druga avgusta istega leta, sodita, pogojno rečeno, še v »predničejansko« obdobje. Da pa je Cankar ne prav dolgo potem začel spoznavati Nietzschejevo filozofijo, je razvidno iz epiloga k novi izdaji *Erotike* 1902, v katerem se da odkriti nekaj formulacij, katerih izvir bi bila lahko (tudi) Nietzschejeva filozofija.

Cankar je sicer omenjal Nietzscheja že leta 1898 v pismu Župančiču, v katerem razmišlja o dekadenci, vendar ta omemba še nič ne pove o kakšnem intenzivnejšem seznanjanju z Nietzschejevo filozofijo ali navdušenju zanjo:

Oči, ki vidijo »dušo« in tragedijo v vsakem, na videz najneznatnejšem prizoru, utrudijo se napósled ali pa pridejo do tega, da od trepetajočih nijans ne vidijo surove celote. Zató Maeterlinckove drame niso drame – in če bi jih čital človek dalj časa ali če bi jih gledal več večerov zapored, – postal bi nervozen in izprevidel bi jasno, da smo ali še vsi skupaj na prenizki stopinji, – ali pa, po Nietzscheju, – da stojimo vendar še nekoliko višje od teh pokvarjenih, hiperizobraženih nervoznežev. – Napósled, jaz slutim, da sem sam »jeden izmed njih« – a ti poznaš moje nágnjenje do trdnih korakov in jasnih očíj. (ZD XXVIII: 6)

Zdi se, da Nietzscheja ne moremo evidentirati niti kot avtorja, ključnega za razumevanje epiloga k *Erotiki*. Tu sicer res lahko srečamo formulacije, ki govorijo v prid domnevi, da Cankarjev odnos do Nietzscheja v tem času ni bil zgolj nekaj zunanjega ali naključnega. To potrjujejo že omenjene pisateljeve besede o »morali, sovražniku, ki zalezuje človeka od rojstva«, ali pa sintagma, ki govori o »dioniziško veselih dušah«. Izidor Cankar, na primer, leta 1925 v uvodu v prvo knjigo *Izbranih spisov* Ivana Cankarja ugotavlja:

Tam na straneh epiloga v »*Erotiki*« se pojavi prvič v slovenski književnosti pojem »dionizijske nature«, močne, avtonomne, radostne individualnosti, iz katere vre življenje in za kakršne je smatral Ketteja in Murna; to je Nietzschejev terminus. (Cankar 1969b: 200)

Ko Izidor Cankar v istem besedilu primerja epilog v drugi izdaji *Erotike* in pesmi iz njene prve izdaje, kategorično ugotavlja, da je med obojima »zarez, ki jo vsak pazljiv bravec čuti: zgodnjo zbirko in poznejši epilog loči mogočna Nietzschejeva senca« (Cankar 1969b: 201).

## Cankar in filozofija

Natančnejšega poročila o razmerju Ivana Cankarja do Nietzscheja nimamo, sploh pa ne izpod njegovega lastnega peresa. Ob tem je zanimivo, da je Cankar sam Nietzscheja v svojem literarnem opusu in korespondenci, v takšnih ali drugačnih izjavah, vsaj če sodimo po gradivu, natisnjenem v Zbranem delu, omenil le dvakrat, in sicer leta 1898 v že omenjenem pismu Župančiču, drugič pa v »Literarnem pismu«, natisnjenem leta 1900 v deveti številki revije *Slovenka*. Nietzsche je obkrat omenjen le mimogrede. Na tem mestu ni odveč opozorilo na znano Cankarjevo izjavo, ki jo je zabeležil Izidor Cankar leta 1911 v *Obiskih*.

Ko je svojega bratranca povprašal, kaj je bral v dijaških letih, mu je ta odgovoril, da največ Shakespeara in Molièra, »izmed modernih« »Materlincka, Verlaina, Baudelaira«, od Rusov pa zlasti Gogolja in Dostojevskega (Cankar 1969a: 139–140). Nietzscheja ne omenja. Prav tako ga ne omenja v besedilu, ki je zaradi svoje zasebne narave morda še verodostojnejše. V pismu iz maja 1901 svetuje bratu Karlu, naj se pouči o najbolj znanih filozofih in njihovih sistemih, predvsem pa mu polaga na srce, da je glavno, »da sklepaš iz življenja, kakoršno je *danes*. Zakaj Ti z vso svojo filozofijo ne boš 'delal' življenja, pač pa mora to delati Tebe in Tvoje nazore.« (ZD XXVI: 91–92) Cankarjeve besede se da razlagati tudi v tem pomenu, da se pisatelj nasploh zavzema za *distanco* do filozofije: vprašanje, ali je ta distanca rezultat Cankarjevega nepoznavanja filozofije ali vpogleda v njeno novodobno bistvo, mora ostati odprto. Postaviti pa si moramo vprašanje, ali to pomeni tudi *distanco* do Nietzscheja. Eden izmed odgovorov, ki se ponuja, je, da Cankar Nietzscheja sploh ni imel za filozofa, temveč za *umetnika* – morda ga zato v tem pismu ne postavlja ob bok Spinozi, Kantu, Heglu in Schopenhauerju. Takšni razlagi v prid bi lahko bilo tudi dejstvo, da je bil Nietzsche za literarno in splošno kulturno javnost tega časa predvsem avtor knjige *Tako je govoril Zaratustra*, aforizmov in polemičnih spisov, prej je torej veljal za literata, esejista, tudi duhovnega revolucionarja kot pa za filozofa v tradicionalnem, učnjaško-akademskega pomenu. V omenjenem pismu ne smemo spregledati tudi tega, da Cankar filozofijo postavlja v bližino teologije: obe – pravi jima tudi »ostanki verske filozofije« – se mu zdita že nekaj bolj ali manj odsluženega. Nanju pada velika senca znanosti, tudi v tej pa naj bi bilo vse že bolj ali manj odločeno, tako da jo je treba (Cankar verjetno meri na tako imenovano »znanost o družbi«) le še prenesti v konkretno življenje in v skladu z njenimi spoznanji urediti družbene odnose:

Dragi moj, če mi prihajaš kdaj s tako »filozofijo«, potem ne pričakuj, da bi se prepiral s Teboj. Ali nisi že opazil, če kaj poznaš literaturo zadnjih desetletij, da se noben resen in upoštevanja vreden pisatelj ne prepira več s teologi? Da je polemika samó še na oni strani in da mečejo sulice le od tam, ne da bi se kdo zmenil zanje? V znanosti je stvar zaključena, zdaj jo je treba zaključiti le še v neznanstvenem življenju; to pa ne bo prej mogoče, dokler ne bo vsak posameznik imel dovolj kruha in kadar ne bo več socialnega boja. Z zadnjimi ostanki sedanje družbe bodo izginili tudi zadnji ostanki verske filozofije. – Jaz tukaj samo trdim, ali dokazovanje bi me privedlo predaleč: uči se sam! – (ZD XXVI: 92)

Druga plat Cankarjevega »molka« v zvezi z Nietzschejem je pogosto omenjanje njegovega imena pri avtorjih, ki so bili Cankarju tako ali drugače blizu. Izidor Cankar na primer poroča, da je bil Ivan Cankar ob izidu druge oziroma nove izdaje *Erotike* »tako prevzet od 'Zarathustre', da so bila, mi je pravil pozneje, njegova ljubezenska pisma, ki jih je pisal v Ljubljano, taka, kakor da jih je sestavljal Nietzsche« (Cankar 1969b: 200).

Podoben vtis si lahko ustvarimo tudi na podlagi nekega drugega pisma, in sicer prav tako Izidorja Cankarja, le da tokrat Karlu Cankarju. Izidor je leta 1903 poročal o svojem srečanju z Ivanom in med drugim zapisal:



Zadnjič sem se menil z njim o evangelijih – pa nikar ne misli, da sem ga hotel izpreobračati, saj to je, kakor iz lastne izkušnje veš, brezuspešno delo – le pogovor je tako nanesel. In takrat se mi je zazdelo, da mož ni trden. Kajti marsikateri »menda« mu je ušel ... In tako je bilo z marsikatero drugo rečjo. Jaz bi mu seveda ne mogel odgovoriti na vsako vprašanje, a menim, da bi posebne duhovitosti tudi ne bilo treba, če bi ga hotel premagati, kadar se govori o filozofičnih vprašanjih. Njegov najznamenitejši vir je menda Nietzsche in ta je dosti kalen ... (nav. po: ZD XXIX: 400)

Besedo »menda«, ki jo je pred Nietzschejevim imenom zapisal Izidor Cankar, se da razlagati različno, od nas pa, ko se lotevamo razmerja med Cankarjevo literaturo in Nietzschejevo filozofijo, zahteva dodatno previdnost. Namen tegale razpravljanja sicer ni prevetritev vseh mogočih (in nemogočih) relacij med Cankarjevo *osebo* in Nietzschejevimi *knjigami*, saj bi se takšno razglabljanje verjetno slej ko prej sklenilo v ugotovitev, kakršno je formuliral že Pirjevec, ko je zapisal, da je Cankar že leta 1898 nekaj vedel o Nietzscheju, a je takoj nato dodal:

Vendar ne moremo zanesljivo reči, da je v tem času imel v rokah tudi že katero izmed Nietzschejevih del. Zdi se, da se je z njim ukvarjal šele kasneje. (Pirjevec 1964: 142)

Negotovost slovenskih literarnih zgodovinarjev, ko skušajo razmerje Nietzsche – Cankar podkrepiti z empirično kronologijo, po svoje potrjujejo tudi besede J. Kosa, ko ob *Romantičnih dušah* (1897), na primer, ugotavlja, da je »téma moči, predstavljena v Mlakarjevem liku, verjetno že v zvezi z Ibsenovimi dramami ali morda celo z Nietzschejevimi idejami, ki jih je Cankar v tem času spoznaval če ne drugače vsaj posredno« (Kos 1987: 185). Formulacija »če ne drugače vsaj posredno« je dovolj zgovorna. Je predvsem posledica dejstva, da, prvič, ni mogoče povsem natančno ugotoviti, *katere* Nietzschejeve spise je Cankar dejansko bral, še manj pa, drugič, *kako* jih je razumel, *če* jih je bral. Ne nazadnje se da upravičenost teh literarnozgodovinskih dilem, katerih horizont se sicer razteza od prizemljene empirične verifikacije tako imenovanih »dejev« pa do hermenevtičnega ontologiziranja, podkrepiti s sodbo, da »ideje« Nietzschejeve filozofije do avtorjev s preloma stoletij niso prihajale le neposredno, tj. s prebiranjem filozofovih del, temveč tudi precej bolj posredno, na primer prek pesniških in proznih besedil tedanjih mlajših nemških literatov. Pirjevec ob tem ugotavlja, da »ko prebirate tedanjo nemško poezijo in prozo, knjižne zbirke in revije, se vam dogodi, da za metaforami, čustvi, razpoloženji, motivi in idejami nenehoma odkrivате Nietzscheja« (Pirjevec 1959–1960: 72). To, kar Pirjevec, ko gre za »dunajsko« recepcijo Nietzscheja, odkriva v zvezi z Župančičem (prim. M. Kos 2000), pa v enaki meri (če ne še bolj) velja tudi za Cankarja:

Nabrali bi lahko za celo antologijo primerov, v katerih se kaže bolj ali manj jasen vpliv Nietzschejeve ideologije. Pri tem pa moramo seveda ugotoviti, da posamezni predstavniki mlade nemške literarne generacije niso prevzemali te ideologije v celoti, kot nekaj enotnega in kot v sebi zaključen sistem. Razkrojili so jo na njene sestavne dele in uveljavljali zdaj te, zdaj druge njene prvine. Presajali so jih v svoj lastni svet, v svet naturalizma, dekadence in

simbolizma. V tem novem okolju so dobivale Nietzschejeve ideje seveda svojevrstne nove poudarke in poseben pomen. [...] To seveda ni bila tista ideologija, kakršno lahko rekonstruiramo samo podrobna analiza tekstov. Bila je to le vrsta posameznih idej, ki so bolj ali manj močno navdihovale nemške pesnike, pisatelje in publiciste in jih po svoje usmerjale. (Pirjevec 1959–1960: 74)

Precej bolj zgovorna od Cankarja samega, ko gre za razlago njegovega odnosa do Nietzscheja, pa tudi od novejših slovenske literarne zgodovine, ko preučuje ta odnos, je bila tedanja literarna kritika. Ocenjevalci Cankarjevih del okrog leta 1900, zlasti *Knjige za lahkomišelnje ljudi* (1901) in *Kralja na Betajnovi* (1902), se nemalokrat sklicujejo ravno na Nietzscheja kot osrednjo duhovno spodbudo Cankarjevemu pisanju. Konec koncev na letnico 1900 kot prelomnico v pisateljevem odnosu do Nietzscheja opozarja tudi Izidor Cankar s svojo formulacijo o mogočni Nietzschejevi senc, ki pomeni zarezo med prvo izdajo *Erotike* in poznejšim epilogom.

Vendar se zdi, da ta senca vseeno ni tako veličastna. Tudi v epilogu k *Erotiki*, kot sem že opozoril, srečamo namreč besede o »nedolžni, čisti mladosti«, o »ponosni mladosti, ki je moja lastnina« itn. V precejšnji meri gre, skratka, še zmeraj za podobo sveta, ki je, shematično rečeno, sestavljen iz dveh polovic – tistih, ki jih je leta 1899, tj. sočasno s prvo izdajo *Erotike*, prav tako opredelil *Epilog* k *Vinjetam*. V njem je, med drugim, rečeno tole:

Kadar zasije kje slučajno žarek svete idealnosti, žarek čiste duše, – kakor smehljaj na spečih ustnih, – tedaj se vzdignejo glave korektnih filistejcev, vzdigne se vsa naša tradicionalna zabitost, vzdignejo se hripavi glasovi od vseh zeleno cvetočih pokrajin slovenskega nazadnjaštva, – in ubita je še komaj prorojena svobodna beseda. (ZD VII: 197)

Očitno je, da »svobodne besede«, kot jo oznanja pisatelj, ne bi bilo brez »žarka svete idealnosti« in »žarka čiste duše«. S tem smo prišli do »enačbe«: svoboda = sveta idealnost = čista duša. Vendar je v posebnih – slovenskih – razmerah takšna svoboda kmalu ubita.

## **Transformacija ničejanske pojmovnosti: sito humanizacije**

Cankarjev odnos do »duše« bi lahko postavili še v neki drug, na prvi pogled morda malce oddaljen, a nič manj pomemben kontekst. Izvorno prebivališče *duše*, kakor jo srečujemo v Cankarjevih besedilih, je zvečine umetnost oziroma literatura. In kolikor je ta duša *lepa* duša, je – čeprav vanjo vdirajo grešnost, »strast nepoštena«, umazanija itn. – še zmeraj tudi shramba lepega, resničnega in dobrega. Tisto, kar sem na nekem drugem mestu ugotavljal za pojem »lepe duše« pri Kosovelu, se da zdaj ponoviti ob Cankarju: toliko bolj upravičeno, ker je eden izvorov Kosovelovega razpravljanja o »lepi duši« ravno Cankar. Še več, z njegovo pomočjo je Kosovel izoblikoval večino svojih literarnoestetskih, ne nazadnje kulturnopolitičnih načel (prim. M. Kos 1997).

Za razumevanje »lepe duše«, ki odmeva tudi pri Cankarju, se moramo vrniti k opredelitvi, ki jo je podal že G. W. F. Hegel, ob tem pa je po-

trebno pripomniti, da Heglova razlaga, zlasti tista iz *Predavanj o estetiki*, pojem »lepa duša« (die schöne Seele) utemljuje ob analizi »romantične umetnosti«<sup>2</sup> in ob kritični obravnavi Fichtejeve filozofije »absolutnega jaza«. Začetni, spekulativni moment filozofiranja, s katerim skuša Fichte spekulativno razrešiti »problem začetka« oziroma *prvega* stavka v filozofiji, je jaz, ki »postavlja jaz« – jaz Fichtejevega vedoslovja je sam sebi subjekt in objekt obenem. Ne samo da jaz postavlja samega sebe, jaz, kot se glasi drugi Fichtejev temeljni stavek, postavlja tudi »ne-jaz«, tj. tisto, čemur šolska sistematika običajno pravi »zunanji svet«. Jaz je za Fichteja »absolutno-prvo načelo«, princip vse vednosti in spoznanja. Neki pojav dobi svojo razpoznavno posebnost oziroma vsebino samo, če mu jo podeli jaz:

Če postavimo, da je jaz najvišji pojem, in da jazu postavimo nasproti neki ne-jaz, potem je jasno, da slednjega ne moremo postavljati nasproti, ne da bi bil *postavljen*, in to v najvišjem zapopadenem, v jazu. Torej bi morali jaz obravnavati v dveh ozirih; kot tisto, v čemer postavljamo ne-jaz; IN kot tisto, kar je postavljeno ne-jazu nasproti, in bi bilo zatorej samo postavljeno v absolutnem jazu. (Fichte 1984: 92)

Izhodišče Heglove analize, če jo skušam v nekaj grobih potezah povzeti, je ugotovitev, da je fichtejevski jaz sam po sebi abstrakten in prazen. Do svoje individualnosti in dejanske prepoznavnosti lahko namreč pride le tako, da se pozunanji in preide iz abstraktne splošnosti svojega notranjega kraljestva v otipljivejšo konkretnost.

V neposredni zvezi s takšno samopostavitvijo subjekta je pojem *ironije*. Hegel ga prav tako razvije na podlagi analize fichtejevskega jaza. Prvi pogoj ironične drže je namreč obrnjenost jaza vase. Osredotočenosti jaza samega nase pa sopripada stanje *negativnosti*: njegovemu ironičnemu pogledu se vse, razen njegove lastne subjektivnosti oziroma »notranjosti«, kaže kot ničevo in prazno. Toda uživanje v samem sebi, »uživanje samozadostnosti«, slej ko prej privede v nevzdržen položaj. Zaradi potrebe po nečem, kar bi imelo tudi dejansko »vsebino«, skuša jaz iz svoje »abstraktne notranjosti« izstopiti. S tem pa napoči neko, po Heglovih besedah, »nesrečno in protislovno stanje«: jaz hrepeni po tem, da bi izstopil iz svoje osamljenosti, *obenem* pa tega koraka ni sposoben. Sam v sebi ostaja čist, a prazen. Lep, toda žalosten. To pa je drža »lepe duše«.<sup>3</sup> Kadar ta prebiva v »romantični poeziji«, zanjo je konstitutiven »princip absolutne subjektivnosti«, se pravi, kraljestvo »notranjega sveta«, je to lepa duša, ki umira od »hrepenenja po lepoti« (Hegel 1992: 93–99).

Izvor Cankarjevih – in drugih tedanjih *slovenskih* – besed o »čisti«, »lepi«, »dobri« itn. duši seveda ni Heglova filozofija. Na ime tega nemškega filozofa pri prebiranju Cankarjevih besedil in korespondence – razen dveh nepomembnih omemb<sup>4</sup> – skorajda ne naletimo. V primerjavi s Cankarjem, ki besedo »duša« uporablja nerefektirano, je Heglova raba tega pojma strogo filozofsko-teoretska. Na tem mestu lahko formuliram poudarjeno spekulativno sodbo, s kakršno sem tvegala že v razpravi o Kosovelu: Cankar – tako kot Kosovel – Heglove filozofije ni temeljiteje poznal, pač pa je Hegel (1770–1831) poznal Cankarja (1876–1918), in sicer toliko, kolikor je za Cankarjevo pisanje še zmeraj konstitutiven

horizont *romantične subjektivnosti*. Za Cankarja je umetnost predvsem čutno nazorna manifestacija hrepenenja po lepoti. Ne smemo pa spregledati, da je to hrepenenje obenem tudi že hrepenenje po *resnici* in *pravici*. Z drugimi besedami: Cankarjev »literarni nazor« ni samo »estetški«, temveč ima poudarjeno etično razsežnost. *Umetnost*, za katero si, če gledamo njegov opus kot celoto, zvečine prizadeva, je pravzaprav izpostavljena *etična instanca*. In ravno zato je v neposredni zvezi s tako imenovano življenjsko prakso. Kolikor v to območje vstopajo »volja«, »moč«, »nadčlovek« in drugi temeljni kamni ničejanke pojmovnosti, morajo iti skozi sito *humanizacije*. Če skozi to sito še niso šli, kot na primer v *Knjigi za lahkomišelné ljudi*, je njihova raba negotova in ne vselej konsekvantna – kot da niso notranje uglašeni s Cankarjevo temeljno življenjsko, pa tudi literarno naravnostjo.

Morda ni naključje, da je ravno svetu, v katerem mora čista duša živeti (hrepeneti, trpeti in umreti), posvečen pomemben del Cankarjevega opusa. V neposredni zvezi z razmerami tega sveta je tudi tisto, čemur je pisatelj spomladi leta 1901 v (že omenjenem) pismu bratu Karlu, presojo svoje tedanje pisanje, rekel *tendencioznost*:

Vse kar pišem zadnje čase, je tendencijozno; v drami ali v noveli povem tisto, kar mi je ravno najbolj pri srcu in kar bi v članku ali v eseju ne mogel tako jasno in tako odkrito povedati. Pripovedovanje kake ljubezenske zgodbe brez namena in pomena ni drugega kot navaden babji trač; – posebno novele, kot jih pišejo pri nas; ki nimajo niti najmanjše etične podlage. Vsa naša slovenska dandanašnja literatura – izvzemši par mladih ljudi – je, oprostite mi, za en drek. Ali boljše ne more biti. Takó duševno nizke in prazne buržoazije ni nikjer, kot je naša slovenska; in vsa naša literatura je te buržoazije cvet in sad. Od gnojá pa ne moreš zahtevati drugega kot smrad. Tu bo treba silne spremembe in – silnega dela. (ZD XXVI: 93)

Sicer pa pri Cankarju srečamo podobno stališče že leto prej. Gre za njegove znane stavke, ki jih je zapisal maja 1900 v pismu Zofki Kvedrovi:

Pri nas tam doli je potreba reformacije in revolucije v *političnem, socialnem, v vsem javnem življenju*, in tej reformaciji mora delati *literatura* pot. Vse je v blatu pri nas domá. Tista stranka, ki se imenuje liberalna, je korumpirana do nohtóv in nazadnjaška nič manj kot farška druhál. Kliko v politiki in literaturi. Časih me to ní skrbelo, ali danes Vam povém, da mi je zélo težko pri srcu, če pomislim, kakšna prihodnost se pripravlja našemu kmečkemu narodu. [...] Glejte, kadar se torej spomnim na razmere tam doli, se mi zdí naša naloga takó težka in velika, da nimam niti časa niti volje, ukvarjati se s – Przybyszewskim! – To je tudi vzrok, da imam tako silno jezo nad ljubljanskimi literati. Aškerc je čisto navaden tepec. On misli, da je prorok kakih novih idej – kjé so tiste ideje? V eni sami št. »Arbeiterzeitunge« jih dobim izražene vse skupaj lepše in preciznejše. (ZD XXVIII: 136–137)

V kontekstu te *tendencioznosti*, če uporabim kar Cankarjevo poimenovanje, moramo bržkone razumeti – med drugim – *Knjigo za lahkomišelné ljudi* (1901) in dramo *Kralj na Betajnovi* (1902). To sta deli, ki dejansko zahtevata razpravljanje o Nietzschejevi filozofiji oziroma njenih vplivih, obenem pa *Kralj na Betajnovi* ponuja tudi že »znotrajtekstualno« polemiko z ničejanstvom in, ne nazadnje, Cankarjev odklik od »filozofije

nadžloveka« (kakor jo je pač razumel). To Cankarjevo dvojnost oziroma nihanje je skušal opredeliti že Albin Prepeluh [Abditus], in sicer v oceni *Kralja na Betajnovi*, ki jo je leta 1902 v dveh nadaljevanjih objavil v tržaškem *Rdečem praporu*:

Brezdvojbe pa Cankar v svojih junakih meša radikalne sile socializma z Nietzsche-jevo filozofijo o »nadčloveku«. [...] On nagiblje med Nietzschejem in nasledniki nemške klasične filozofije – socializmom. Najbrže se ne bo odločil nikdar ne za eno ne za drugo stran. Nanj ima slučajna zgodovina vsakdanjega življenja odločilen vpliv. V tem je utemeljen njegov *modernizem*. Cankar je leposlovec in ne porablja svojih spisov za kake filozofične nazore, temveč obratno: filozofijo porablja za leposlovje. (nav. po: ZD IV: 292)

Prepeluhovo razmišljanje je bilo motivirano seveda politično oziroma ideološko. Kljub temu je dokaj natančno povzelo ambivalentno vlogo Nietzscheja oziroma »ničejanskih nazorov« pri Cankarju; opozorilo je predvsem na to, da pisateljevih besedil ne moremo razlagati enoznačno kot ilustracijo te ali one »filozofije«. To dejstvo mora upoštevati vprašanje o Nietzscheju, kakor si ga zastavljamo ob Cankarju. Pri analizi *Knjige za lahkomišelnje ljudi* in *Kralja na Betajnovi* se zato ni moč izogniti razmisleku, ali je »nadčlovek«, kot ga izrisuje Cankarjeva literatura, identičen »nadčloveku«, ki ga srečamo pri Nietzscheju. V neposredni zvezi s to dilemo je bržkone tudi odgovor na vprašanje o naravi ničejanstva pri Cankarju.

### **Knjiga za lahkomišelnje ljudi: popovska halja, policijska vsakdanjost, večni filister**

*Knjiga za lahkomišelnje ljudi* je izšla ob koncu leta 1901. Pisatelj je v njej zbral novele in črtice (pred knjižnim natisom jih ni objavil nikjer). Razen *Kralja Malhusa*, ki je najdaljše besedilo v knjigi in ga je Cankar napisal poleti 1899, so druga besedila nastala med novembrom 1900 in septembrom 1901.

Avtorjeve besede o tendencioznosti, ki sem jih navedel, sodijo v obdobje priprav na *Knjigo za lahkomišelnje ljudi*. V tem času se je, po besedah Izidorja Cankarja, zapisanih leta 1926 v uvodu v četrto knjigo *Izbranih spisov* Ivana Cankarja, pisatelj »živahno bavil z Nietzschejem in kulturnofilozofskimi vprašanji, ko je notranje postajal socialist, ali bolje, socialen anarhist« (nav. po: Cankar 1969b: 235). Ugotovitve Izidorja Cankarja so pravzaprav zelo blizu tistim Albina Prepeluha v zvezi s *Kraljem na Betajnovi*, pridružuje pa se jim, tako kot številni drugi razlagalci, tudi Dušan Voglar v »Opombah« k osmi knjigi Cankarjevega *Zbranega dela*, in sicer z besedami, da so leta 1899 Cankarja poleg »vplivov simbolistične estetike« zajeli tudi »vplivi Nietzscheja in družbeno kritičnega marksizma, pravzaprav dunajske socialne demokracije. Ti vplivi so bili podlaga mnogim bistvenim premikom v Cankarjevem stilu in umetnostnem nazoru, ki so bili izraziti zlasti še v letu 1900, torej v letu snovanja *Knjige za lahkomišelnje ljudi*.« (ZD VIII: 288)

*Knjiga za lahkomišelnje ljudi* vsebuje deset besedil. Čeprav so nastajala v približno istem obdobju, niso povsem enotna. Tu ne merim samo na prepletanje ničejanstva in družbeno-kritične, socialno-anarhistične angažiranosti, temveč tudi na dejstvo, na katero sem opozarjal že ob *Erotiki* oziroma epilogu k njeni drugi izdaji, da namreč ob *duši*, tej privilegirani besedi Cankarjevega besednjaka, *telo* (in *telesnost* nasploh) ponekod še zmeraj nastopa kot nekaj *grešnega*. Kot »strast nepoštena«, na primer, če spet uporabim sintagmo iz *Erotike*.

Že v črtici *Spomladanska noč*, ki stoji na začetku *Knjige za lahkomišelnje ljudi*, srečamo formulacijo o »dolgočasnosti in protinaravnosti tega življenja«. Življenje je prepoznano kot »dolgočasno« in »protinaravno« iz perspektive *lepe subjektivnosti*. Drugo ime zanjo je pri Cankarju *duša*. Natančneje: »hrepeneča duša«. Sovražna družba – Cankarjeva pogosta metafora zanjo je »večni filister« – ji postavlja »umetelne ograje« in »železne plotove«:

Osamljen bi bil in žalosten, zakaj spoznal sem vso dolgočasnost in protinaravnost tega življenja, urejenega s skrbno umetelnostjo tekom stoletij. S tolikimi plotovi so ogradili hrepenečo dušo, da si lomi peroti ter pada onemogla v blato nazaj, kadar ji pride na misel, da bi se vzdignila nad umetelne ograje ... Ali ona ne obupa; komaj so rane zaceljene, se vzdigne z novo močjo ter skuša zdrobiti tisočere železne plotove. (ZD VIII: 98)

Črtica *Spomladanska noč* plotov, ki ovirajo dušo, da svoje lepe notranjosti ne more izživeti, natančneje ne tematizira. Še zlasti ne, denimo, v stvarnejšem »socialdemokratskem« kontekstu, ki bi zahteval tudi upodobitev *konkretnejših* družbenih razmer. Cankarjeva pripoved zvečine stavi na *moč negativitete*: lepi duši se vse, kar ji prihaja naproti, kaže kot nekaj sovražnega, obenem pa *svojo lastno* držo vidi kot »nekaj lepega in veličastnega«:

Nekaj lepega in veličastnega je v tem tragičnem upanju. Vsa bitja so ga polna; upanje je izvor vseh velikih dejanj in vseh velikih grehov. [...] Tisto globoko neumljivo upanje, da se nazadnje vendarle porušijo ograje, da se vendarle porušijo tempeljni. (ZD VIII: 98–99)

Zakaj je upanje, o katerem govori Cankarjevo besedilo, *tragično*? In zakaj je to upanje izvor ne samo »velikih dejanj«, temveč tudi »velikih grehov«? Ali je upanje lepe duše že samo po sebi nekaj grešnega?

V navedenem odlomku smo priča neki, pogojno rečeno, svetovnonazorski negotovosti. Nanjo opozarjajo predvsem besede o velikih dejanjih, ki so obenem tudi veliki grehi.

Ali so dejanja, ki so velika, hkrati pa že grešna, ravno zato *tragična*?

Podoba sveta, ki jo izrisuje Cankarjev prvoosebni pripovedovalec, je tu morda nedosledna. V njej se prepletata bojovita kritičnost, ko gre za napad na filistrstvo kot veliko metaforo, in pa sentimentalnost lepe duše, ki se ji napad na družbene institucije in »tempeljne« retrospektivno kaže kot veliki greh. V istem besedilu srečujemo pravzaprav povsem različno intoniranost, in to njegovi literarnoestetski koherentnosti bržkone ni v prid. Isti pripovedovalec na primer pravi:

Moje staro, izsušeno in izpraznjeno srce je bilo polno melanholije. (ZD VIII: 95)

Nekaj vrstic pozneje kategorično zatrdi, da »neprestano umirajo bogovi in neprestano se porajajo drugi, ki se razlikujejo od prejšnjih samó po obleki«. Še odločnejši je v daljšem monološkem nastopu, v katerem ni sledu tragične grešnosti, razcepljenosti, dvoma in negotovosti. Svoje besede namenja znancu filistru, očitno nekakšnemu kvazirevolucionarju:

Ne odrekam vam zaslug. Dobro je bilo in koristno, da ste odrezali tistih par tisoč glav; kar je vzraslo iz krvi, je bilo nazadnje vendarle toliko vredno, da bi jih bili skinili lahko še drugih par tisoč; nihè bi vam tega ne očital. Pripravili ste pač tlà za pravo in poslednjo revolucijo. – Ali ta rodovitna tlà ste posejali z osatom! Že so bogovi umirali, a vi ste oblekli popovsko haljo! Oglasil se je v vas večni filister. Potrgali ste bili vezi, ki so vam rezale v mesó, a takoj ste napravili nove, ki ne režejo nič manj. –

Tudi ko bi bili ostali pri svoji prvotni nakani ter pognali malike iz gotiških tempeljnóv – pa bi bili postavili na njih mesto takoimenovani narod. Tempeljni so večni, zakaj filister je večni in se bojí svobode, ker misli, da je zanjo preslab, prezloben in preneumen ... (ZD VIII: 97–98)

Kritika revolucionarja, ki *po* revoluciji postane filister, je po svojem izvoru seveda anarhistična. Sicer pa se besede o malikih in templjih, ki jih je treba porušiti, v črtici pojavijo še nekajkrat. Na primer:

Zvonovi zvoné, kadilnice se dvigajo in s pozlačenih oltarjev hité prestrašeni maliki na podstrešje, v prijetno družbo netopirjev. (ZD VIII: 101)

Ali nekaj vrstic pozneje:

Četudi en sam korak iz temè, – četudi se zamaje en sam steber večnega tempeljna: – blagoslovljene tiste ure in blagoslovljeni tisti, ki so jim pripravljali pot! (ZD VIII: 101)

Besedi »malik« in »tempelj«, ki ju srečujemo v *Knjigi za lahkomišelné ljudi*, sta skorajda gotovo »sposojenki« iz Nietzschejevih spisov, zlasti iz knjig *Tako je govoril Zaratuštra* in *Somrak malikov*, posebnost Cankarjeve pripovedi pa je sinteza proti-cerkvenega in proti-filistrskega »diskurza«. Ob tem bi lahko rekli, če si sposodim formulacijo Silvia Viette (z njo sicer razčlenjuje Nietzschejev vpliv na literaturo nemškega ekspresionizma), da gre tudi pri Cankarju za parodiranje »tradicionalnih vrednot, idealov in religiozних simbolov« (Vieta, Kemper 1975: 151). Tu ni odveč pripomba, da Nietzschejeva »kritika modernih idej« zadeva tako krščanstvo kot vse oblike novodobne družbenosti, vendar nikakor ni zasnovana *moralíčno*. Ravno *moralíčnost* pa je karakteristika cankarjanske *kritičnosti*. Toliko bolj, če je ta ena izmed drž »lepe duše«. Skratka: kritika krščanstva in filistrstva je prepoznavno ničejanska poteza Cankarjeve proze, perspektive »lepe duše« pa nikakor ne moremo uvrstiti v ta kontekst.

Obravnavana črtica »v tempeljnu« konec koncev ne odkriva Boga, temveč – »večnega filistra«. Nasploh je Cankarjeva kritičnost, tako kot to velja za večji del njegovega opusa, naravnana predvsem protiinstitucionalno in protihierarhično (in v tem pomenu proticerkveno), ne pa protikrščansko (in še manj protikristusovsko) v subtilnejšem, *notranjem* pomenu.

Če je pri Nietzscheju veliki protiigralec Dioniza Križani – »Ste me razumeli? – *Dioniz proti Križanemu ...*« (Nietzsche 1989: 268)<sup>5</sup> –, je pri Cankarju sovražnik »naše mladosti« filister:

Ena sama skrb je bila v naših srcih; hiteli smo navzkriž ter iskali, vsi nestrpni, veselo vznemirjeni, krvi in maščevanja željni. Iskali smo njega, ki nam je bil ugrabil našo mladost, naše najlepše dni, ki je bil napravil med nami tisočere plotove, da smo si bili tuji in sovražni, ki nas je bil vkoval v tisočere okove, da smo se sramovali sami sebe, ki nam je bil dal tisočero gospodarjev, da smo se jim uklanjali, s solzami sramú v očeh in z upornimi kletvami v srcu, iskali smo večnega filistra, ki nas je bil zastupil s trupom večne laži in večne ponižnosti in večne nezaupnosti. Naše plamenice so gorele kakor sonce, naše oči so prodirale zidove; po ulicah in trgih, po kléteh in podstrešjih smo ga iskali in našli smo ga v tempeljnu.

Pijani od veselja smo postavili veličastne vislice; vlekli smo ga na vzvišeno mesto in smo mu položili blagoslovljeno vrv okrog vratú. Njegova zunanost je bila znamenita. To je bil tisti dvorni svétnik z dostojanstvenim, resnim obrazom; a oblečen je bil v popovsko haljo. (ZD VIII: 103)

Cankarjeva črtica sicer govori o »umiranju bogov«, nikjer pa, vsaj eksplicitno ne, o »smrti Boga«. Eden največjih, če lahko tako rečem, *odklonov* od Nietzschejeve »kritike krščanstva« je v tem, da »umiranje bogov« pri Cankarju ni mišljeno v (proti)metafizičnem kontekstu, ampak je ta kontekst v *Knjigi za lahkomišelné ljudi*, če ga presojamo strogo filozofsko, pravzaprav trivialen: »bogovi« sodijo na raven »policijske vsakdanjosti«:

Le malokdaj se vzbudi to upanje; zato umirajo bogovi také počasi. Komaj zasije vesel žarek, že zamre v temi policijske vsakdanjosti. (ZD VIII: 101)

Do podobnih ugotovitev, kar zadeva rabo Nietzschejevega besednjaka pri Cankarju, bi verjetno pripeljala tudi analiza nekaterih drugih besedil iz *Knjige za lahkomišelné ljudi*. Novela *Iz življenja odličnega rodoljuba* kritiko filistrstva na primer nadgrajuje s tematiko posameznika in množice:

To je nasilnost mase. Masa uničuje posameznika, ker ne trpi posameznosti ne posebnosti, ali osvoji si njegova dela. (ZD VIII: 105)

Filister v »popovski halji« je zdaj »debeli župnik«, okarakteriziran je tudi s tem, da ima rad »mastne piščance«, rodoljub nosi »debel prstan na debelem prstu« itn.

V črtici *Nezadovoljnost* ponovno srečamo ambivalentnejše tone; prvoosebni pripovedovalec namreč govori o tem, da se je naselila »pregrešna prešernost v moje srce« in da se je pregrešil »v svojih mislih nad milostjo in dobrotljivostjo božjo« (ZD VIII: 124). V tem besedilu odmeva tudi nekaj pisateljevih najbolj znanih »protikrščanskih« formulacij, ob katerih se je seveda zgražala zlasti katoliška kritika in praviloma iskala ničejansko ozadje. Nezanemarljivo dejstvo, na katero komentatorji Cankarjevih del običajno niso pozorni, pa je, da pisatelj radikalnih »protikrščanskih« misli ni položil v usta »svojemu« prvoosebnežu, temveč hudiču, ki se mu je ta zapisal. Zapisal se mu je, kot je rečeno v črtici, resda zato, »da bi toliko lažje stregel poželjivosti in pohotnosti svojega srca« (ZD VIII:



125), vseeno pa ostaja vprašanje, zakaj ga je bilo treba vpeljati v besedilo kot »osebo« in obenem kot govorca »prevratnih« misli – saj »hudič« drugačnih niti *ne more* izrekati. Posledica te predvidljivosti je lahko tudi radikalnost, ki ni več tako radikalna. Še več: besede, izrekane skoz hudičeva usta, morebiti celo napeljujejo k rahlemu »znotrajbesedilnemu« distanciranju od ubesedovanega. Hudič na primer pravi:

Kdor ne zahteva od življenja ničesar, je gnusna golazen, ki ima vsakdo pravico, da jo stré s peto. Samó tisti ima pravico do življenja, ki se zaveda te pravice in ki jo terja, če mu jo kratijo. [...] Taki narodi se zavedajo svoje skromnosti, bojzljivosti in krščanske pohlevnosti in zato se sramujejo sami sebe; zatajujejo se, topé se kakor breznov sneg in izginili bodo. Krščanska skromnost jim koplje grob. [...] Takó se vedejo skromni, krščanski narodi, – gnusna golazen, ki ima vsakdo pravico, da jo stré s petó. (ZD VIII: 130–131)

V črtici *Nezadovoljnost* je moč odkriti tudi nekaj motivno-tematskih in slogovnih navezav na Nietzschejevo knjigo *Tako je govoril Zaratustra*. Ne moremo jih podpreti z nespodbitnimi »materialnimi« dokazi, vseeno pa se zdi, da ne gre zgolj za naključno podobnost. Takšen je, denimo, začetek sedmega fragmenta v *Nezadovoljnosti*, ki spominja na začetek *Zarasture*:

Imel sem snežnobel dvorec daleč od mesta in od ljudi, pod milim nebom, sredi zelenih brd, za visokimi, tihimi gozdovi. Tam sem prebival, kadar se je vzbudilo staro poželenje po duhu sveže, razorane prsti, pokošene trave, po pesmih gozdne harfe, po soncu, ki sije na polju. (ZD VIII: 131)

Uvodni stavki *Zarasture* se, za primerjavo, glasijo takole:

Ko je bilo Zarasturi trideset let, je zapustil domovino in jezero svoje domovine in odšel v gorovje. Tam je užival nad svojim duhom in samoto in se deset let ni naveličal. Nazadnje pa se mu je srce predrugačilo – in neko jutro je vstal z jutranjo zarjo, stopil pred sonce in ga nagovoril:

»Ti velika zvezda! Kaj bi bila tvoja sreča, če bi ne imelo teh, ki jim svetiš!« (Nietzsche 1984: 9)

»Sonce« in »zvezde« srečujemo pri Nietzscheju pogosto; podobno kot Zaratustra nagovarja sonce, »veliko zvezdo«, se nanj obrača tudi Cankarjev prvoosebnež:

O sonce, da bi te obesil na strop svoje spalnice in da bi veselo svetilo, kadar bi se kratkočasila z ljubico.

O zvezde, da bi se igrala z vami moja ljubica, kadar bi jo obšla taka misel! (ZD VIII: 133)

Na knjigo *Tako je govoril Zaratustra* spominja tudi pripovedovalčev dialog z zvezdo v črtici *Spomladanska noč*, ki je prav tako ubeseden v obliki neposrednega, ekstatičnega nagovora. Morda ni naključje, da srečamo v zadnjem stavku Cankarjeve črtice enako sintagmo – »jutranje sonce« – kot v zadnjem stavku *Zarasture*:

Cankar:

Vzdignil sem nekoliko trepalnice. Zvezde so sijale na nebu zaspano in hlad je prihajal skozi odprto okno. V tistem trenutku me je obšla globoka otožnost ...

Kakor človeku, ki stoji nad prepadom in gleda navzdol po neskončni ravnini, oškropljeni s solzami jutranjega sonca. (ZD VIII: 104)

Nietzsche:

Tako je rekel Zaratustra in zapustil svojo jamo, žareč in močan, kakor jutranje sonce [wie eine Morgensonne], ki pride iz temnih gor. (Nietzsche 1984: 374)

Domnevamo lahko, da brez vsebinske navezave na Nietzscheja ne bi bilo tudi tehle stavkov v Cankarjevi črtici *Nezadovoljnost* (spominjajo na Zaratustrove besede o dosedanem človeku kot bitju, ki »mora biti preseženo«):

Nasmehnil se je veselo in ljubeznivo: »Zdaj si človek, kakor sem hotel, da bi bil. Zdaj si testó, ki mislim napraviti iz njega novo človeštvo!« (ZD VIII: 133)

Druge črtice in novele iz *Knjige za lahkomišelné ljudi* zvečine variirajo omenjene tematsko-vsebinske poudarke. *Profesor Kosirnik*, v katerem sicer že v prvem odstavku srečamo pomenljivo sintagmo »težka moja vest«, tako nadgrajuje misel o pogubnem vplivu krščanstva, ki je »nauk ponižnosti in samozatajevanja« ter »klečoplastvo«, na narodovo substanco:

Vedel je, kakó se je veseli in krepki narod polagoma pomehkužil in pohujšal pod vplivom krščanstva in njegovih hlapčevskih nauk. (ZD VIII: 155)

Črtica *Hudodelec* podobno kot *Iz življenja odličnega rodoljuba* ubesедуje motiv posameznika in množice:

Stvari so urejene dandanašnji za srednje pametne, srednje močne, srednje poštene ljudi. Vse je lepo nivelirano.

[...]

Nobenega Kristusa več, ne Husa, ne Napoleona. Ljudje so zmerom manjši, zmerom bolj srednje pametni, srednje močni, srednje pošteni. (ZD VIII: 204)

Cankarjevo besedilo kot vélikega človeka prikazuje zločinca Maslina: njegovo zločinsko naravo relativizira z uvidom, da je zvečine posledica vzgoje in posebnih razmer:

– kdo ve, kakšno pot bi bila nastopila njegova velika, brezobzira moč ...  
Tako pa je le moril in ubijal ... (ZD VIII: 205)

Perspektiva, iz katere je ubesedeno to stališče, je perspektiva povprečnih, ki se zavedajo svoje majhnosti; eksekucija hudodelca je tako eksekucija narurne moči.

Ničejansko obarvano motiviko pozna tudi *Kralj Malhus*, zadnje besedilo v *Knjigi za lahkomišelné ljudi*, ki pa je, kronološko gledano, najstarejše. V središču novele je kritika morale, pa tudi institucij, zlasti državnih in cerkvenih, ki, tako namiguje besedilo, moralo potrebujejo za svoj obstoj. Izvor te kritike je seveda skrajni individualizem in z njim povezana prvinska narurnost:

Dokler namreč človeka ne nadlegujejo različne skušnjave, je jako moralno bitje, dober državlján, veren katolik itd. Ali v tistem trenutku, ko se vzbudi

meso, ni v njem več nikakega prepričanja in ni nobene morale. [...] Prepričan sem, da je v mesenih slastéh veliko več zabave kot v najglobljem moralnem prepričanju. (ZD VIII: 219)

V *Kralju Malhusu* gre, med drugim, prav tako za kritično soočenje s tako imenovanim sredinskim, povprečnim človekom. Temelj kritike je spoznanje, da je ta človek iz strahu pred svojo lastno, neprebujeno individualnostjo ustvaril državo:

Iz klečoplastva so si ustvarili kralja in iz škodoželjnosti državo. [...] Zato so si ustvarili državo in zakone. [...] Drevó raste in se razvija po svoji volji; človek pa si je dal obrezati vejevje in se počuti dobro pri tem ... (ZD VIII: 224)

Pri Nietzscheju je država zvečine razumljena kot »institucija« povprečnosti, zatočišče množičnega človeka. V *Tako je govoril Zaratustra* je rečeno, da je država »najbolj mrzla vseh mrzlih pošasti« (Nietzsche 1984: 55). Šele smrt države, aforistično rečeno, omogoča rojstvo (nad)človeka:

Tam, kjer se neha država, se šele začne človek, ki ni odvečen: tam se začne pesem nujno potrebnega, enkrat in nenadomestljiv napev.

Tam, kjer se država *neha* – tak pogledjte mi vendar tja, bratje moji! Jih ne vidite, mavrice in mostov nadčloveka? – (Nietzsche 1984: 57)

Nekaj besedil v *Knjigi za lahkomišne ljudi* pa nima z Nietzschejem, zdi se, nobene prave povezave. Takšne so, denimo, »socialne moralitete« *Iz predmestja*, *Križev pot*, *Pred ciljem* in *Krona*. Ob teh besedilih se potrjuje vtis, da je knjiga, v kateri so zbrane, pravzaprav precej raznorodna. Črtica *Pred ciljem*, če jo skušamo presojati skozi ničejska očala, je kljub svoji (zvečine abstraktni) družbenokritičnosti izrazito sentimentalna in moralična. Takšni so na primer stavki, ki govorijo o tem, da je »strahovito [...] in pregrešno, da hodi po velikomestnih ulicah stotisoč ljudi, ki bi hoteli delati in nimajo dela, in da hodi po istih ulicah stotisoč drugih ljudi, ki so prisiljeni, da se ukvarjajo z delom, človeka nevrednim«. Ali pa, da »vse sanje ne morejo zaceliti najmanjše rane in njegova duša je ena sama, globoka, odprta rana« (ZD VIII: 187–189).

Podobno naravnana je tudi moraliteta o mladi Pavli, v kateri je, med drugim, govor o »nečem umazanem«, kar lega na božični večer, o »omadeževanosti«, »grdem smehu«, »zaduhlih razgovorih« in »sramu«.

Raznolikost novel in črtic v *Knjigi za lahkomišne ljudi* omogoča sodbo, da niso nastale na podlagi idejno-tematske oziroma literarnoestetske, če uporabim malce starinsko formulacijo, »organske celovitosti«. V knjigi se prepletajo in dopolnjujejo različni ideološki sestavi, nemalokrat si tudi nasprotujejo in se medsebojno blokirajo. Nobeden izmed njih, bodisi da gre za ničejsko kritiko morale in krščanstva, ideje socialistične solidarnosti ali pa za anarhistično kritiko vsega obstoječega, ni razvit, filozofično rečeno, do svojega pojma, temveč ostajajo nekako na pol poti. Cankarjeva besedila v *Knjigi za lahkomišne ljudi* se ponekod sicer približujejo Nietzschejevi figuri »nadčloveka«, vendar tudi te ne morejo razviti konsekvantno, ker to onemogoča vizija pravičnejše, tj. socialistične družbe, ki nedvomno odmeva v ozadju marsikatere izmed Cankarjevih

črtic in novel: »nadčlovek«, Nietzschejev subjekt »volje do moči« oziroma potencialni »gospodar zemlje« je pač nezdržljiv s socialističnim naukom. Konec koncev je bila že sama ideja socializma za Nietzscheja ena najbolj ponesrečenih »modernih«, tj. dekadentnih idej.<sup>6</sup> Še več: o socializmu govori kot o *simptomu* »zanikanja življenja«, najbolj razločno bržkone v fragmentu 125 tako imenovane *Volje do moči*:

Socializem – kot do konca domišljena *tiranija* najneznatnejših in najneumnejših, se pravi površnežev, nevoščljivcev in tričetrtinskih igralcev – je pravzaprav slepa posledica 'modernih idej' in njihovega latentnega anarhizma: ampak v mlačnem ozračju demokratične blaginje opeša zmožnost, kako priti do sklepanja ali celo do *sklepa*. Sledimo sicer – vendar nismo več dosledni. Zato je socializem v celoti brezupna kislica [...]. Kljub temu se utegnejo marsikje v Evropi zaradi njih zvrstiti nasilni udari in napadi: prihodnjemu stoletju bo tu pa tam temeljito 'krulilo' po trebuhu in pariška komuna, ki ima tudi v Nemčiji svoje branilce in zagovornike, je bila mogoče samo lažja prebavna motnja v primerjavi s tem, kar pride. [...] V nauku socializma se slabo skriva 'volja do zanikanja življenja': le ponesrečeni ljudje ali rase si morejo izmisliti tak nauk. V resnici bi si želeli, da bi nekaj velikih poskusov dokazalo, kako v socialistični družbi življenje samo sebe zanika, samo sebi spodrezuje korenine. (Nietzsche 1991: 78–79)

### ***Kralj na Betajnovi: velika senca pred mano***

Cankarjevo dramo *Kralj na Betajnovi* lahko razumemo tudi kot poskus razrešitve »svetovnonazorske« kompleksnosti oziroma protislovnosti, na katero je opozarjal že Izidor Cankar. V knjižni obliki je izšla pri Schwentnerju leta 1902, krstno uprizoritev pa je doživela dve leti pozneje. Dramo nemalokrat razlagajo, med drugim, kot avtorjev obračun z ničejanjskimi tendencami v njegovem dotedanjem delu, zlasti seveda v *Knjigi za lahkomišelnje ljudi*. Ravno ob *Kralju na Betajnovi*, ki je, če sledimo Izidorju Cankarju, »zadnje delo pesnikove nietzschejanske periode« (Cankar 1969b: 247), je morebiti upravičeno vprašanje o razmerju/razliki med Nietzschejevo filozofijo in ničejanstvom. Kantorja, ki je ob Maksu osrednji lik drame, so namreč pogosto primerjali z »nadčlovekom« in se ob tem sklicevali na Nietzscheja. Med prvimi je razlago v tej smeri podal Albin Prepeluh; na njegovo kritiko, ki opozarja na Cankarjevo združevanje socialistične ideologije in Nietzschejevega nauka o nadčloveku, sem že opozoril. Sicer pa je za eno najbolj odmevnih in za tisti čas v marsičem značilnih ocen, izšla je leta 1902 v *Slovenskem narodu*, poskrbel Fran Govekar. Kantorja je razglasil za glavnega junaka drame, neposredno povezal z Nietzschejevim »naukom« in obenem imenoval »nadčlovek« in »junak v zločinstvu«:

Filozofija te drame temelji na Nietzscheizmu. Le kar je močno, zdravo in brezobzirno, ima pravico do obstanka; vse drugo se mora umakniti. Moč je nad pravico! Moč energije in volje nad poštenjem! Tak nadčlovek junak v zločinstvu, gigant v neizbirčnosti sredstev ter v svoji brezobzirni energiji, je Kantor. Izreden, menda nemogoče značaj. [...] Ta Kantor, do skrajnosti nesimpatična oseba, je junak drame! (nav. po: ZD IV: 294)

V letih, pa tudi desetletjih, ki so sledila, se je pojmovanje Kantorja kot ničejskega »nadčloveka« le še utrdilo. Adolf Robida je, denimo, *Kralju na Betajnovi* leta 1911 v reviji *Čas* posvetil obsežno razlago v razpravi »Naturalistične in realistične moderne slovenske drame«. V njej srečamo tudi formulacijo, ki govori o tem, da je »Kantor, moderni nadčlovek, [...] simbol nečistega kapitala in nezdrave socialne mogočnosti in prepotentnosti, ki pa ni pravična in zato ne poštena« (nav. po: ZD IV: 323).

Ali nekaj vrstic pozneje:

Nietzsche! Res, kot bi bral ekscerpirano Nietzschejevo filozofijo. Übermensch!! Človek in tričetrt!! – Tak je torej glavni junak, taki so njegovi nazori! (nav. po: ZD IV: 323)

Zelo podobno, kar zadeva Kantorja, je razmišljal *Slovenčev* kritik ob novi ljubljanski uprizoritvi Cankarjeve drame leta 1913:

Nietzschejanski nadčlovek, ali če hočete človek in pol, je njegov Kantor, ki je usužnil cerkev, sodnijo in ljudstvo – zase, v dosego kraljestva na Betajnovi. (nav. po: ZD IV: 326)

V istem časopisu srečamo pet let pozneje, ob tretji ljubljanski uprizoritvi *Kralja na Betajnovi*, sodbo, ki ugotavlja, da je Kantor »moderna naturalistična figura, ki je porojena iz Nietzscheja in presajena na slovenska tla« (nav. po: ZD IV: 330).

Že teh nekaj odmevov na Cankarjevo dramo dovolj razločno opozarja, da so kritiki Kantorja tako rekoč brez izjeme razumeli in razlagali kot osebo, ki je malodane prestavitev Nietzschejeve ideje o nadčloveku na slovenska tla. Za pojasnitev vloge, ki jo ima Nietzschejeva filozofija v notranji strukturi *Kralja na Betajnovi*, si moramo zato najprej postaviti vprašanje, ali je moč v Kantorju dejansko prepoznati »nadčloveka«, kot ga izrisujejo Nietzschejevi spisi, ali pa gre zgolj za njegovo simpfikacijo, ki poteka prek literarne *prisvojitve*. Za *katerega* Nietzscheja pravzaprav gre? Še natančneje: za kakšno *predstavo* o Nietzscheju?

Ena izmed Nietzschejevih formulacij govori o tem, da je sodobni, tj. dosedanji človek »nekaj, kar je treba preseči«, »kar mora biti preseženo« (Nietzsche 1984: 12). To je obenem tudi že napoved višjega človeka, ki je most k nad- oziroma čez-človeku [Übermensch]. Težava s slovensko besedo »nadčlovek« je ta, da člen »nad« sugerira neko statično stanje, ki bi bilo »nad« nečim in bi nad tem »stalo«; ustrežnejša slovenska beseda za *Übermensch* bi bila *čez-človek*, tj. tisti človek, ki je nekam napoten in ni »stanje«, temveč most, prehod. Beseda *Übermensch* – ne nazadnje – označuje predvsem neko razmerje do *drugega*, *drugačnega* človeka, nič pa ne pove o tem človeku samem (prim. Urbančič 1984: 402–403). »Nadčlovek«, če ostanemo pri ustaljeni slovenski besedi za Nietzschejevega »Übermenscha«, je prehod k tistemu neznanemu in brezimnemu, ki mu lahko, kot je rečeno v tretji knjigi *Zaratuстре*, »najdejo ime šele prihodnje pesmi« (Nietzsche 1984: 259).

Prav tako, in to se razlagalcem dogaja razmeroma pogosto, ne moremo potegniti enačaja med »Zaratuстро« in »nadčlovekom«. Zaratustra je kvečjemu oznanjevalec nadčloveka. Ta pa ni človekova transcendenca,

ampak mu je imanenten. Z drugimi besedami: nadčlovek je človekova možnost. Možnost biti to, kar še nisi.

»Nadčlovek« je za Nietzscheja, če ponovim znano Heideggrovo formulacijo, »najvišja oblika najčistejše volje do moči« (Heidegger 1971: 37). Horizont te volje je horizont preseženega človeka. Nietzschejevo ime zanj je tudi »gospodar zemlje«. V enem izmed fragmentov tako imenovane *Volje do moči* srečamo formulacijo, ki govori o »rasi gospodarjev«, o »prihodnjih 'gospodarjih zemlje'«. Gre za

– novo, neznano, na najtrši samozakonodaji zgrajeno aristokracijo, v kateri bo volji filozofskih silakov in umetniških tiranov dano trajanje skoz tisočletja: – višja vrsta ljudi, ki bo s svojo premočjo hotenja, vednosti, bogastva in vpliva uporabila demokratično Evropo kot svoje najvoljnejše in najgibčnejše orodje, da bo dobila v roke usode zemlje in kot umetnica dooblikovala celo »človeka«. (Nietzsche 1991: 532)

Navedene Nietzschejeve stavke, v središču katerih stojita *filozofija* (»filozofski silaki«) in *umetnost* (»umetniški tirani«), se seveda da razlagati različno. Dvoumnost pač ostaja ena stalnic Nietzschejeve misli. Vendar sem jih na tem mestu navedel predvsem zato, da bi ob njih – dvoumnosti navkljub ali, paradoksalno, celo z njeno pomočjo – lažje presojali slovensko različico »moderne nadčloveka«. Neobremenjeno branje Cankarjevega *Kralja na Betajnovi* in nato primerjava tega besedila, zlasti seveda Kantorjevega lika, z Nietzschejevo mislijo o nadčloveku, kakor sem jo predstavil v nekaj obrisih, bi nam morala pokazati, da Kantor, vaški povzpetic in morilec, nikakor ne more biti kandidat za »nadčloveka«. Zdi se celo, da bi prej kot njegov slovenski literarni odmev bil lahko kvečjemu njegova karikatura

Drugačno je, denimo, stališče Izidorja Cankarja, ki Kantorja, približno tako kot že omenjeni kritiki, razlaga kot »inkarnacijo Nietzschejevega zamisleka avtonomnega, silnega človeka«, češ da je »samovoljnost močnega individua kot etični princip [...] Nietzschejevo delo« (Cankar 1969b: 248). Takoj nato pa dodaja, da se Nietzschejeva filozofija že tedaj ni »prav dobro skladala z osnovnim, po naravi danim pesnikovim življenjskim čutom«. Po mnenju Izidorja Cankarja načelo avtonomne moči oziroma absolutne sebičnosti nikakor ni v skladu s tem čutom; zanimivo je, da pisec skorajda isti hip pravzaprav že problematizira svoje stališče o Kantorju kot ničejansem liku, in sicer z besedami:

Kralj na Betajnovi je zadnja nietzschejevka figura v njegovih spisih in še tu je zgolj figura, a nima nietzschejevske duše. [...]

Kralj na Betajnovi je človek, ki ječi pod bremenom lastne tragične krivde in tragične krivde svoje družbe ter ustaljenega življenjskega reda. Kantor ni nadčlovek, ki veruje v svoj novi etični nauk in se žrtvuje zanj, ampak človek, ki greši, ko se vdaja lastni sebičnosti in pokvarjenemu družabnemu redu. (Cankar 1969b: 249)

V Cankarjevi drami je tedanja kritika odkrivala ničejanstvo predvsem na podlagi Kantorjeve karakterizacije: bodisi da gre za sodbe drugih o njem ali pa za njegove lastne besede. Takšne so, na primer, Maksove besede takoj na začetku drame, da je Kantor »mogočno stopal preko tru-

pel« (ZD IV: 10), ali Franckine, namenjene Maksu: »Oče je velik in strašen in jaz bi se tresla zate.« (ZD IV: 12) Kantorjev »nazor« se najbolj izrazi v dialogu z župnikom sredi prvega dejanja. Kantor pravi takole:

To je samo odločnost in moč: kdor je močan, hodi navzgor, bojazljivci in slabiči drsajo navzdol. (ZD IV: 22)

A tu je treba pristaviti poudarjeni *vendar* – glas vesti, ki se oglašča pri Kantorju:

Nekaj ostudnega, strašnega je med mano in med zadnjim ciljem ... kakor velika senca hodi pred mano. (ZD IV: 22)

Ta senca spremlja Kantorja tudi še tedaj, ko svoje *prepričanje* zagovarja še bolj odločno:

Kadar se s kakšno stvarjo ukvarjam, se mora posrečiti, pa če jih sto pogine zraven. (ZD IV: 64)

Fatalizem, ki ga oznanja Kantor, prav tako ni odrešen glasu vesti. Konec koncev že Kantor sam svoja dejanja prepoznava kot *grešna* – v tretjem dejanju pravi na primer Hani takole:

Ali ne vidiš, da je *moralo* biti? Ali ne vidiš, da je bilo meni samemu do smrti hudo, ko sem vzel na rame tako težko breme. Grešil sem, ker sem *moral* grešiti ... (ZD IV: 56)

Kantorjev protiigralcec je Maks. Za naše razpravljanje so bistvene njegove besede o *vesti*, ki jih izreče v drugem dejanju. Namenjene so seveda Kantorju:

Kar sem nameraval, sem dosegel. Zdaj imate plot, ki ne morete preko njega. Imate vest, ki Vam trka na okno. Imate noge vkovane. To sem nameraval. (ZD IV: 45)

In bremena vesti se Kantor več ne more znebiti. Kljub svojemu poudarjenemu *moram*, s katerim vztraja do konca (in tudi še naprej, kot namiguje sklepni prizor drame):

Kdor hoče naprej, mora naprej, mora brcniti v stran vsak kamen, ki mu je na poti, mora če je treba, preko trupel, mora preko gorkih človeških trupel. (ZD IV: 61)

Ob Cankarjevi zasnovi Kantorjevega lika bi bilo verjetno prej kot o neposrednem Nietzschejevem vplivu – pri Nietzscheju takšne upodobitve »nadčloveka« pač ne bomo srečali – smiselno govoriti o posrednem vplivu, in sicer, kot je opozoril že Pirjevec, prek ničejanstva, kot so ga prinašala številna literarna besedila na prelomu stoletij, ki jih je Cankar dokaj dobro poznal. Nietzsche je bolj kot neposredno učinkoval na ta način, bodisi da gre za Kantorjevo poudarjeno individualno *moč* ali pa tudi že za podrejanje svoji lastni moči kot posebno ljubezen do usode v pomenu višje usojenosti (prim. Kos 1987: 187). Na tej ravni pa bi morali razpravljati seveda tudi o globoki zarezi med Cankarjem, ki je z Maksom, Kantorjevim protiigralcem, upodobil zagovornika etičnega principa, v osrčju

katerega stoji individualna vest, naslonjena na občestveni (socialistični) etos, in Nietzschejem, kritikom morale, krščanstva in drugih »modernih idej«.

Eden redkih razlagalcev, ki je skušal poiskati tudi nekaj konkretnjših povezav med Cankarjem in Nietzschejem, je bil Bartolomeo Calvi, pisec spremne besede k (svojemu) prevodu *Kralja na Betajnovi* v italijanščino (Il re di Betainova, Torino 1929). Calvijeva razprava je med drugim zanimiva zato, ker delno polemizira z Izidorjem Cankarjem. Calviju se namreč zdi, »da je Cankar ustvaril takega Kantorja, ki je časih mogočen in oblasten, časih pa plah, zlahka sugestiji podložen in celó strahopeten, da bi mu dal takorekoč glas in obleko človečnosti, to se pravi, da bi ga napravil čim verjetnejšega« (nav. po slovenskem prevodu: Calvi 1929/1930: 70). Ko analizira Cankarjevo besedilo, zlasti seveda karakterizacijo Kantorja, navaja odlomke iz Nietzschejevega spisa *Ecce homo*, zlasti tiste, ki so, ko gre za medsebojne človeške odnose, na primer za strpnost in sočutje, čim bolj »imoralistični«. Italijanski interpret ugotavlja, da Kantorja »Nietzschejev imperativ žene z dušo in telesom«, obenem pa priznava, da »Cankarjev Kantor nikakor ni le zrcalo Nietzschejevih teorij. Nekatera dejstva, zlasti njegova podvrženost sugestiji, ne le zmanjšujejo nadčloveški Nietzschejev program, temveč ga naravnost uničujejo.« (Calvi 1929/1930: 115–116)

Cankarjev odnos do Nietzscheja, kakor ga lahko razberemo v *Kralju na Betajnovi*, se da povzeti v sodbo, da gre v tej drami bolj za nekatere »ničejanske prvine« kot pa za konsekventen dialog z Nietzschejevo filozofijo. Nasploh se zdi, da bi bil takšen dialog mogoč predvsem na tematsko-vsebinski ravni, tj. prek refleksije nihilizma in »krize metafizike«. Cankarjevo dramo je morebiti moč *razlagati* (ali *uprizarjati*), upoštevaje ta kontekst, samo besedilo pa, strogo vzeto, neposrednih impulzov v tej smeri ne ponuja.<sup>7</sup>

## **Kurent: žalost v srcu**

Česa podobnega ne moremo trditi niti ob *Kurentu* (1909), Cankarjevi »starodavni pripovedki«, ob kateri literarna zgodovina sicer razpravlja o »stopnjevani novoromantični poetičnosti« in opozarja na Nietzschejevo knjigo *Tako je govoril Zaratustra*, brez katere bi si težko razložili marsikaterega izmed »izrazito pesemskih, plesno-dionizičnih in preroško vizionarnih odstavkov v *Kurentu*« (Kos 1987: 179). Te navezave so zvečine stilnoformalne, Nietzscheju sledijo v ritmiki in slogu, ne nazadnje tako, da *Kurent* posoja svoj glas pesmim v prozi in hvalnicam ter se srečuje tudi z različnimi osebami in dogodki, ki imajo izrazito simboličen pomen. Potem ko *Kurent* kakšnega izmed svojih »govorov« pripelje do konca, lahko srečamo tudi sklepni stavek »Tako je rekel *Kurent*« (ZD XVIII: 70, 75). Ta dramaturško-formalni element spominja seveda na stavek »Tako je govoril Zaratustra«, ki stoji na koncu večine poglavij istoimenske Nietzschejeve knjige.

Cankarjev *Kurent*, na primer, nagovarja jutranjo zarjo:



Kurent pa je komaj slišal to prijazno pesem; šel je skozi dolino, stopil je na klanec, stal je na hribu. Tam je bilo nebo svetlejše, v daljni daljavi se je dramila zarja, čudežno lepa.

Kurent jo je pozdravil s svetlimi očmi in žalost je zadremala v njegovem srcu. (Cankar XVIII: 82)

Ali na drugem mestu:

»Pridi zarja, usmili se!« je vzkliknil. »Trikrat petsto let že hrepenim po tebi, z željnim srcem te pričakujem vsako jutro! Ne mudi se, brž se napoti, da ne boš svetila slepim očem! ...«

Tam je zvezda zelo urno in zapored pomežiknila, kakor da se ji je bilo od vzhodne strani zableščalo; begotna senca je hušknila preko nje in ni je bilo več. Komaj je ugasnila ena, je ugasnila druga in glej, že tretja; kakor lastovke so švigale sence pod njimi. (ZD XVIII: 97)

Podobno nagovarja sonce, veliko zvezdo, tudi Zaratustra (na to podobnost sem opozoril že ob analizi *Knjige za lahkomišelnje ljudi*):

Ko je bilo Zarastri trideset let, je zapustil domovino in jezero svoje domovine in odšel v gorovje. Tam je užival nad svojim duhom in samoto in se deset let ni naveličal. Nazadnje pa se mu je srce predrugačilo – in neko jutro je vstal z jutranjo zarjo, stopil pred sonce in ta takole nagovoril:

»Ti velika zvezda! Kaj bi bila tvoja sreča, če bi ne imelo teh, ki jim svetiš!« (Nietzsche 1984: 9)

Tematskovsebinsko sta *Kurent* in *Tako je govoril Zaratustra* seveda povsem različni besedili. Konec koncev je *Kurent* »starodavna povest«, ki pripoveduje *zgodbo* o slovenstvu, radosti in predvsem trpljenju. Kljub pravljjično-simboli(sti)čni intoniranosti v besedilu odmeva tudi socialno-zgodovinska realiteta dobe pred prvo svetovno vojno: gospodarska kriza, proletarizacija kmečkega prebivalstva, izseljevanje, filistrstvo itn. Takšne naravnosti Nietzschejevo mišljenje ne pozna – zlasti ne tako imenovane družbenega ali nacionalnega angažmaja, na primer v imenu »ponižanih in razžaljenih«. Še več: filozofija »volje do moči« takšen *angažma* – Cankarjeva beseda zanj je *tendencioznost* – nasploh prepozna kot izrastek dekadence oziroma tako imenovanih »modernih idej«.

## OPOMBE

<sup>1</sup> Pirjevec ob tem navaja značilno Verlainovo pesem *Per amica silentia*, ki govori o homoerotičnem razmerju dveh žensk – o »zlahtni želji« »vzvišenih duš«, ki hrepenita druga po drugi (Pirjevec 1964: 209).

<sup>2</sup> Obseg pojma »romantika« pri Heglu ni identičen današnji literarnozgodovinski oznaki za literarno smer oziroma gibanje na prelomu osemnajstega in devetnajstega stoletja. Hegel, kot je znano, »romantiko« razume bistveno širše: gre za (zadnjo) umetnostno fazo, ki se razteza od zacetka srednjega veka pa do najnovejše, tj. Heglove dobe.

<sup>3</sup> Dialektiko »lepe duše« je Hegel sicer najizčrpnjeje razdelal v *Fenomenologiji duha* (1807), v razdelku »Lepa duša, zlo in njegovo odpuščanje«, ki stoji na

koncu poglavja o duhu. S pomočjo oznake »lepa duša« Hegel tu okarakterizira zlasti naravo »presojajoče zavesti«, ki »živi v strahu, da bi z delovanjem in obstojem omadeževala krasoto svoje notranjosti«, in njeno razmerje do »delujoče zavesti« (prim. Dolar 1992: 135–142).

<sup>4</sup> V pismu bratu Karlu z dne 17. maja 1901 in v predavanju »Slovenci in Jugoslovani« (1913). Niti prva niti druga omemba ne omogočata razlage v prid Cankarjevemu temeljitejšemu poznavanju Heglove filozofije.

<sup>5</sup> Ta dvoumno nedokončani Nietzschejev stavek, s katerim se konča *Ecce homo*, dobi svoje dodatno pojasnilo v fragmentu 1052 iz tako imenovane *Volje do moči*. V njem je med drugim rečeno: »Bog na križu je prekletstvo življenja, namig, naj se ga odrešimo; – na koščke razsekani Dioniz je obet življenja: večno se na novo rojeva in se vrača iz razdejanja.« (Nietzsche 1991: 570) Ta fragment ne govori samo o radikalnem nasprotju med Jezusom in Dionizom, temveč znova odpira Nietzschejevo misel o »večnem vračanju enakega«. Tisto, kar se vrača vedno znova, je volja do moči kot sebe hoteča moč: »... ta moj dionizični svet večnega ustvarjanja sebe, večnega uničevanja sebe, skrivnostni svet dvojnih naslad, ta moj svet 'onstran dobrega in zlega', brez cilja, če ni sreča kroga cilj brez volje, če nima krog sam zase dobre volje – želite ime za ta svet? Rešitev za vse vaše uganke? Luč tudi za vas, vi najskritejši, najmočnejši, najbolj neustrašni, najbolj polnočni? – Ta svet je volja do moči – in nič drugega! In tudi vi sami ste volja do moči – in nič drugega!« (Nietzsche 1991: 577–578)

<sup>6</sup> Izidor Cankar se je upravičeno spraševal, ali se da v zvezi s *Knjigo za lahkomišelnje ljudi* govoriti ne samo o destrukciji, temveč morebiti tudi že o obrisih kakšnega »pozitivnega programa«. Njegov odgovor se glasi takole: »Pozitivnega programa, če ga razumemo kot zaokrožen filozofski ali socialen sistem, v Ivanu Cankarju ni bilo. Nietzschejanstvo, materialistični socializem in anarhistični individualizem, ki so vsi pustili svoje sledi v 'Knjigi za lahkomišelnje ljudi', ne morejo kot dosledno izvedeni sestavi vsi hkrati miroljubno prebivati v duši in Ivan Cankar je mogel sprejeti iz njih samo to, kar jim je bilo skupno, kritiko sedanjega socialnega stanja. Razen tega se nietzschejanstvo in anarhistični individualizem nista pesnikov naravi nikoli prav prilagala.« (Cankar 1969b: 241)

<sup>7</sup> Ko je France Koblar leta 1926 ocenjeval Cankarjeve *Zbrane spise*, je med drugim zapisal: »Ugotoviti in omejiti bo treba predvsem Nietzschejeve vplive, ki trajno niso bili toliki, kakor je mislila sodobnost in še danes mislimo ...« (*Dom in svet* XXXIX, 1926, št. 5, str. 190)

## BIBLIOGRAFIJA

- CALVI, Bartolomeo: »Uvod v *Kralja na Betajnovia*«. *Modra ptica* I, 1929/1930, št. 3.
- CANKAR, Ivan (1967): ZD I, ur. F. Bernik, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- (1968): ZD II, ur. F. Bernik, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- (1968): ZD IV, ur. D. Moravec, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- (1969): ZD VII, ur. J. Kos, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- (1968): ZD VIII, ur. D. Voglar, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- (1973): ZD XVIII, ur. J. Kos, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- (1970): ZD XXVI, ur. J. Munda, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- (1972): ZD XXVIII, ur. J. Munda, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- (1975): ZD XXIX, ur. J. Munda, Ljubljana: Državna založba Slovenije.

- CANKAR, Izidor (1969a): *Leposlovje – eseji – kritika. Prva knjiga*. Ljubljana: Slovenska matica.
- (1969b): *Leposlovje – eseji – kritika. Prva knjiga*. Ljubljana: Slovenska matica.
- DOLAR, Mladen (1992): *Samozavedanje. Heglova Fenomenologija duha II*. Ljubljana [Zbirka Analecta]: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1984): *O pojmu vedoslovja ali tako imenovani filozofiji*; v: J. G. Fichte: *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak, Ljubljana [Filozofska knjižnica; 27]: Slovenska matica.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1992): *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt na Majni [Werke 13]: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, Martin (1971): *Evropski nihilizem*, prev. Ivan Urbančič, Ljubljana [Zbirka Misel in čas]: Cankarjeva založba.
- KOS, Janko (1987): *Primerjalna zgodovina slovenske literature*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete in Partizanska knjiga.
- KOS, Matevž (1997): »Kako brati Kosovela?«. V: Srečko Kosovel: *Izbrane pesmi*. Ljubljana [Knjižnica Kondor; zv. 280]: Mladinska knjiga, str. 129–169.
- (1999): »Nietzschejeva kritika krščanstva«. *Tretji dan* XXVIII/6–7, str. 59–70.
- (2000): »Župančič in Nietzsche«. 48, str. 331–348. *Slavistična revija*.
- NIETZSCHE, Friedrich (1984): *Tako je govoril Zaratustra. Knjiga za vse in za nikogar*, prev. Janko Moder, Ljubljana [2. izdaja], [Filozofska knjižnica; 15]: Slovenska matica.
- (1989): *Somrak malikov (ali Kako filozofiramo s kladivom), Primer Wagner (Problemi glasbenikov), Ecce homo (Kako postaneš, kar si), Antikrist (Prekletstvo nad krščanstvom)*, prev. Janko Moder in Tine Hribar, Ljubljana [Filozofska knjižnica; 36]: Slovenska matica.
- (1991): *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot: iz zapuščine 1884/88*, prev. Janko Moder, Ljubljana [Filozofska knjižnica; 34]: Slovenska matica.
- PIRJEVEC, Dušan (1959–1960): »Oton Župančič in Ivan Cankar. Prispevek k zgodovini slovenske moderne«. *Slavistična revija* XII, str. 1–94.
- (1964): *Ivan Cankar in evropska literatura*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- URBANČIČ, Ivan (1984): *Spremna beseda*, v: F. Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra. Knjiga za vse in za nikogar*, prev. Janko Moder, Ljubljana [2. izdaja], [Filozofska knjižnica; 15]: Slovenska matica, str. 375–454.
- VIETTA, Silvio, KEMPER, Hans-Georg (1997): *Expressionismus*. München [6. izdaja], [UTB; 362]: Wilhelm Fink Verlag.

## ■ CANKAR AND NIETZSCHE

The primary reception of Nietzsche's philosophy in Slovene literature and culture in general was mainly ideologically and cultural. This holds true of both Catholic-conservative as well as liberal, freethinking people, who espoused the two predominant (and competing) ideological models in Slovenia at the turn of the 19th and 20th century. The Slovene relationship towards Nietzsche (and philosophy in general) was such also because, at the end of the 19th and the first half of the 20th century, philosophical thought was not sufficiently developed and analysed to enable a qualified dialogue with Nietzschean philosophy: in Slovenia it did not have the *appropriate*, i.e. philosophical partner in a conversation. This is demonstrated in the Slovene –

also *literary* – reception of Nietzsche. The reception of Nietzsche in the literature of the Slovene *moderna* partly overcomes the established ideological framework, although most authors avoid a more radical approach. This »duality« is shown in the literary work (*Erotika, Knjiga za lahkomiselné ljudi, Kralj na Betajnovi, Kurenti*) of one particular author, Ivan Cankar. The most obvious of Cankar's references to Nietzsche are to *Thus Spoke Zarathustra*. However, Cankar's relation to Nietzsche is ambivalent. A horizon of *romantic subjectivity* can still be found in the background of Cankar's syntagms and formulations, which enable discussion about Nietzsche. After all, Cankar mainly understands art as an emphasised *ethical instance* which is most closely interrelated with so-called »life practice«. Hence the realisation that, to enter the world of Cankar's literature, Nietzschean notions such as »will«, »power«, and »superman«, must pass through the filter of *humanisation*. One of Cankar's words for this is *tendentiousness*.

April 2001