

K problematiki hrepenenja v slovenskem cankarjeslovju

Erwin Köstler

Wurlitzergasse 9/19, A-1160 Wien / Dunaj
erwin.koestler@chello.at

Pričujoča razprava priključuje v spomin nekaj najbolj izvirnih povojnih raziskovalnih pristopov k problematiki hrepenenja in poudarja tiste tematske vidike, ob katerih je prišlo do razhajanj s tradicionalnim, svetovnonazorsko usmerjenim cankarjeslovjem

Ključne besede: cankarjeslovje / slovenska književnost / literarna zgodovina / Cankar, Ivan / literarna interpretacija / hrepenenje

Debate in spori o kanonizirani podobi avtorja in njegovega dela so dolgo določali pisanje o Ivanu Cankarju in cankarjeslovje v ožjem pomenu. Kot je leta 1954 ugotovil Dušan Pirjevec, je šlo pred drugo svetovno vojno v debatah predvsem za vprašanje, kateremu svetovnonazorskemu taboru avtor pripada, medtem ko so se šele povojna raziskovanja začela lotevati »konstruktivnejših« problemov avtorjeve duševne fiziognomije in njegove družbene vloge (Pirjevec, »Boj« 678). Zunanji povod za obširno razpravo »Boj za Cankarjevo podobo« je bila kritika takrat objavljene Kraigherjeve monografije *Ivan Cankar*. Dejansko je Pirjevec v njej obravnaval načelno vprašanje, ali je ideološko usmerjena interpretacija Cankarjevega dela sploh možna. Povsod je namreč odkrival le miselne prvine (marksizma, filozofskega idealizma, religioznosti), nikjer pa konsistentnega miselnega sistema, ki bi mu bilo treba prišteti Cankarjevo mišljenje (1110). Zato se je Pirjevec osredotočil ravno na protislovnosti, ki bi jih ideološka interpretacija poskusila odpraviti v smislu določene ideje, s tem pa pripravljala za novo branje Cankarjevih del proti toku takratnega cankarjeslovja. V tem spisu Pirjevec istoveti Cankarjevo negacijo obstoječe družbe z negacijo zakonitosti življenja samega, Kraigherjevi marksistični razlagi pa s tem protipostavlja hrepenenje kot »edini etos« (686). Na ravni umetnine nastopi hrepenenje po boljšem življenju, ki je dano vsem ljudem, kot lepota in hrepenenje po njej (930–931).

Namen pričujočega prispevka ni celoten prikaz problematike hrepenenja, kakor se odraža v slovenskem cankarjeslovju, torej tudi ne pregled vseh stališč, ki so bila v literarnozgodovinskem diskurzu kdaj relevantna.¹

Prav tako ne bo podana nobena nova razlaga hrepenenja. Prej bi opozoril na nekaj osnovnih koncepcij, ki so ob problematiki hrepenenja zaznamovale povojni akademski diskurz o Cankarju (npr. dualizem, volja do moči, novo življenje), saj so to hkrati točke, na katerih je prišlo do razhajanj s tradicionalnim, svetovnonazorsko usmerjenim cankarjeslovjem in do poskusov novih interpretacij onstran uveljavljenih ideoloških določil. Ideološko branje Cankarja je bilo, po besedah Denisa Poniža, vgrajeno kar »v osrednji, vodilni tok« slovenske literarne zgodovine (Poniž 9), in vemo, da je v največji meri prispevalo k še danes veljavni predstavi o avtorju, ki je paradni predstavnik slovenske kulture. Na ozadju najnovejših poskusov, radikalno zožiti Cankarjevo literarno delo na njegove etične (religiozne) razsežnosti in ga spet vgraditi v sistem apriornih resnic (prim. Köstler, »Cankarjeslovje«), torej ne bo odveč, če si priključimo v spomin nekaj izvirnih pristopov, ki so preseгли obzorje biografsko in/ali svetvnonazorsko usmerjene interpretacije in na katere se morda še lahko opiramo pri približevanju avtorju in njegovi literaturi.

Po tradicionalni periodizaciji Cankarjevega dela je avtor s svojo vrnitvijo z Dunaja vstopil v svoje zadnje (»rožniško«) obdobje, zaznamovano z opaznimi tematskimi spremembami in z neko posebno introvertiranostjo in izpovednostjo. Avtor je ublažil (ali sploh opustil) svojo družbeno kritiko in se posvečal bolj filozofskemu gledanju na človeka; tako npr. France Bernik v opombah k dvajseti knjigi Cankarjevega *Zbranega dela* ugotavlja, da je stopila socialna in politična resničnost v Cankarjevem »pripovedništvu po letu 1910 v ozadje, kolikor se sploh ni umaknila iz njega«; avtor kot publicist in javna oseba sicer še naprej izraža svoje socialistično prepričanje v člankih in predavanjih; kot umetnik pa se je začel ukvarjati s temeljnimi dilemami človeške biti (Bernik, »Opombe« 306).

Odkod ta sprememba in odkod bipolarnost med umetnikom in publicistom, ki naj bi se obe odražali v Cankarjevem poznem delu? V 1930-ih letih je Izidor Cankar, izdajatelj Cankarjevih *Zbranih spisov*, govoril o religioznem doživljanju, ki da ga je Cankar imel leta 1909, ko je dva meseca prebil pri svojem bratu duhovniku v Sarajevu, in ki da je povzročil »preobrat« v njegovem mišljenju (Cankar, »Uvod« XII). Ta doživljanj naj bi zadel na izrazito dualistično predispozicijo avtorja in opravil z njegovo že tako od vsega začetka ambivalentno držo proti materialistični filozofiji marksizma (VI; IX). Za Izidorja je povsem jasno, da je avtor sam hrepenenje, kakor ga je obravnaval v pripovedi *Milan in Milena* (Cankar, »Uvod« 17 V), pojmoval izključno v religioznem smislu: avtor »vztraja, kakor religija, pri svojem dualizmu ter prenaša, kakor religija, poravnavo nasprotij v posmrtnost« (VII). Tako prepričan je (ali hoče prepričati) o teološkem izvoru pojma hrepenenja pri Cankarju, da se mu zdi vsako razkladanje o neki posebni teoriji hrepenenja

(tj. vsako filozofsko perspektiviranje) odveč (Cankar, »Uvod« 16 XII).

Priznati je treba, da je bila Izidorjeva *pripoved* o religioznem preobratu Cankarja hkrati metodološki poskus, postaviti pojem hrepenenja pri Cankarju na tla oprijemljive (v tem primeru teološke) terminologije in s tem pokazati nadaljnjim obravnavam pot iz strogega pozitivizma. Ne bomo pa spregledali, da ta poskus v okviru prve integralne izdaje Cankarjevih del, ki ima svojo težo tudi v nadaljnjem poteku kanonizacije, ne more temeljiti na konkretnih izjavah Ivana Cankarja (saj mesta, ki jih izdajatelj Cankar navaja v svojih uvodih, lahko interpretiramo tudi drugače), in da se inherentna spekulativnost glede na dualistično predispozicijo pisateljeve osebnosti zlahka razume tudi kot fikcijska prvina izdajateljevega pripovednega konstrukta.²

Sam dualistični pripovedni model je sorazmerno uspešno vztrajal in se je do neke mere, četudi z drugim ideološkim predznakom, uveljavil kot standardni model razlaganja Cankarjevega dela. Z dovolj jasno referenco na Izidorja Cankarja ugotavlja npr. Joža Mahnič v petem zvezku *Zgodovine slovenskega slovstva* elemente religioznega iracionalizma, ki naj bi se pri Cankarju začeli pojavljati nekako po letu 1909 (Sarajevo! E. K.), postavi jih pa v okvir nereligioznega humanizma, ki naj bi zamenjal prejšnjo revolucionarno bojevitost avtorja, in ne pozabi omeniti, da je Cankar po prepričanju ostal socialist (Mahnič 105). Pozni Cankarjev dualizem (razklanost med telesom in dušo, ali brez metafizike rečeno: med stvarnostjo in »vzori«) pa Mahnič pojmuje kot element Cankarjeve psihologije, s katerim skuša pisatelj opredeliti bistvo erosa in (z njo v vezi) zlasti hrepenenja (106). Očitno gre tu za religiozno argumentacijo v dikciji materializma in psihologije, ali z besedami Tarasa Kermaunerja: Mahnič »kombinira obe ideološko pozitivni, 'himnični', optimistični razlagi *Lepe Vide*, katoliško in marksistično, Izidorjevo in Kraigherjevo – pa naj se zdi to še tako čudno ter nemogoče« (Kermauner, *Cankarjeva* 272).

Model preobrata se mdr. ponavlja tudi pri Francetu Berniku, ki mu sicer ni do dokazovanja kateregakoli Cankarjevega religioznega doživljanja, saj v monografiji o Cankarju potrjuje pisateljev agnosticizem (Bernik, *Ivan Cankar* 225). Zato pa Bernik ugotavlja avtorjev obrat k domovinski ljubezni, ki da je zlasti z izkušnjo vojne postala njegova osrednja vrednota: »V vojni odkrije [Cankar, op. E. K.] svoj skupinski jaz, svojo narodno identiteto, in ta identiteta mu omogoča najglobljo zvezo s slovenstvom in njegovo usodo« (224).³ Za našo raziskavo pomembno pa je zlasti Bernikovo pojmovanje hrepenenja kot »čiste transcendence« (Bernik 98), ki vnovič potrjuje staro dualistično razlago in jo privede do točke, da med Cankarjevo pripovedno prozo in publicistiko obstajajo notranje »idejno-vsebinske razlike«, ki se jih ne da razlagati iz uporabe različnih besedilnih

zvrsti (107). S tem zahteva Bernik komplementarno razmerje med prozo in publicistiko, ki načelno izključuje medsebojne notranje vezi na idejni in vsebinski ravni.⁴

Isti model preobrata je nenazadnje tudi podlaga najnovejšemu pripovedovanju o *Ljubezni in krivdi Ivana Cankarja*, le da je cilj hrepenenja po tej pripovedi že kar v spreobrnitvi k Bogu dopadljivemu življenju. Poleg tega se osebnostni dualizem razume tako radikalno dobesedno, da je Cankarja po mnenju avtorice »[b]olj kot narodna ali socialna tematika [...] vznemirjalo vprašanje spolne nemorale« (Avsenik Nabergoj, *Ljubezzen* 372).⁵

Sicer ne manjka kritikov, ki so se načelno uprli takšnemu notranjemu dualizmu ali sploh razlaganju po religioznih ali idealističnih vzorcih – utegnili so pa iti predaleč v nasprotno smer. Še v *Elementih slovenske moderne književnosti* (1980) Franca Zadavca npr. najdemo hrepenenje kot akcijski motiv – hrepenenje proletariata po »svobodi«, tj. boljšem življenju, v različnih odtenkih in čeprav Cankar še malo niha med optimistično napovedjo nove družbe (*Življenje in smrt Petra Novljana*) in mislijo o neizpolnljivosti hrepenenja (*Mimo življenja*); beremo tudi o »revolucionarnem tonu« v *Hiši Mariji Pomočnici*, saj da je v ozadju te »melodije človeka«, ki premaguje žival v sebi, želja po počlovečenju (neizkoriščevalni) družbi; o hrepenenju kot narodotvorni moči (v črtici *Epilog*); o hrepenenju kolektiva kot objektivni zgodovinski moči (v predavanjih *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura in Trubar in Trubarjeve slavnosti*) ter o *Kurentu*, v katerem se Cankar že kar osebno spremeni v »glasnika« kolektivnega hrepenenja. Celotno hrepenenje v *Lepi Vidi* Zadavec interpretira v smislu revolucionarnega aktivizma, ko piše, da Cankar »vsekakor stoji za Dionizovim pojmovanjem 'novega življenja', da mora namreč nastopiti zdaj in tukaj« (48–49). Naj se zdi takšna razlaga z dananjšnjega vidika še tako pretirana in ideološko enostranska, ima vendar to prednost, da s Cankarjevo publicistiko upošteva tudi njegovo lastno svetovnonazorsko pričevanje, ki ga je »dualistično« cankarjeslovje v svojem prizadevanju po narodno ali versko obvezni podobi avtorja kar potisnilo ob stran.

Kaj je pravzaprav hrepenenje? Za oris idejnozgodovinskega uvrščanja pojma bom tu na kratko povzel geslo »Sehnsucht« iz *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ki sicer skicira zgodovino pojma v nemški filozofiji, in to le do Hegla, katerega veljavnosti za slovenski prostor, kjer se hrepenenje kot idejnozgodovinski koncept pojavi v zvezi z romantiko (namreč v Stritarjevi spremni besedi k izdaji Prešernovih *Poezij* iz l. 1866), pa ni treba posebej argumentirati.

Hrepenenje (*Sehnsucht*) označuje visoko stopnjo poželjenja, ki je glede svojega predmeta načeloma nedoločeno. V okviru judovsko-krščanske predstave o kreaturni nepopolnosti človeka (*conditio humana*) postane pojem

relevanten tudi znotraj filozofskih vprašanj (J. Böhme). Po Rousseaujevem zgledu (kultura kot deficientno stanje, človek hrepeni po izgubljeni naravi) se hrepenenje uveljavlja kot poetološki termin (Schiller, A. W. Schlegel); ker je krščansko pojmovanje neskončnosti uničilo končnost, je po Schleglu poezija lahko odslej le še poezija hrepenenja. Večjo filozofsko pozornost so hrepenenju (kot antropološki kategoriji) posvečali šele v filozofiji idealizma, povečini v zvezi s filozofijo religije. Hrepenenje po neskončnem nastopi kot izvor vseh religij in umetnosti (Schleiermacher) ter kot ustvarjalna moč (Fichte, Schelling). Medtem ko Fichte v njem vidi bivanjski princip narave (ki se ga ne da drugače eliminirati kot s padcem v ne-bit), ga Schelling obravnava v zvezi s človekovo svobodo (ki sploh ne more obstajati, če je Bog samo dobro); po Schellingu narava nima svojega izvora v Bogu, ampak v samem izvoru (oz. na samem dnu, *Grund*) Božje eksistence. V romantiki se hrepenenje razvije v osrednji »psihološki, pesniški in metafizični koncept«; nastopi kot čisto hrepenenje, ki implicira spomin na nekaj znanega, po čemer stremi duša – iz tega stremljenja pa izhaja »skoraj vse duhovno lepo in veliko« (F. Schlegel). V njem se zgosti romantična fascinacija za inkomenzurabilno; v neopredeljivosti in neizpolnljivosti hrepenenja, ki reflektira prepričanje modernega subjekta o nepreklicni izgubi, vidijo romantiki metafizični analogon svoje lastne poetike, usmerjene k »progresivni univerzalni poeziji«. S Heglovo kritiko romantike začne pojem hrepenenja izgubljati svoj pomen v filozofskem diskurzu (Corbineau-Hoffmann 165–168).

Polemika proti romantiki – ta je nasprotnikom že ob prelomu 18. v 19. stoletje veljala za reakcionarno, katoliško usmerjeno šolo, ki bi rada oživila srednjeveško poezijo – se je pa nadaljevala še v 20. stoletje (Behler 1081–1082). Po Friedrichu Nietzscheju so k romantiki nagnjeni tisti, ki trpijo za obubožanjem življenja in iščejo odrešitev od samega sebe (bodisi v umetnosti in spoznanju, bodisi v omami in blaznosti); zato kritizira romantično hrepenenje po odrešitvi kot pasivni nihilizem brez ustvarjalne moči za nove iluzije, ki bi bile potrebne, da bi človek ne zapadel v resignacijo (Wischke). Ravno Nietzschejeva filozofija, ali bolj natančno: ničejanstvo, je eden izmed pomembnih dejavnikov, ki so v ozadju vplivali tudi na izoblikovanje pojma hrepenenje pri Cankarju. Pri tem je treba imeti pred očmi, da so Nietzschejevo filozofijo – po prelomu stoletja so jo kar istovetili s postumno kompilirano knjigo *Der Wille zur Macht* (Niemeyer) – na Slovenskem mdr. imeli za skrajni izraz »germanske« filozofije in zahodne dekadence; temu so postavili nasproti nekakšen etični korektiv z rusko literaturo, predvsem s Tolstojem (Kos, *Poskusi* 132–133). Po ugotovitvi Matevža Kosa pa tudi pri slovenskih modernistih o konkretnem sklicevanju na Nietzscheja ne more biti govora, zvečine svojega odnosa

do Nietzscheja niso tematizirali (131). Tudi kar se tiče Cankarja, Kos ugotavlja, da je bila tedanja literarna kritika »precej bolj zgovorna« od samega avtorja (159), poleg tega pa je možno, da je Cankar recipiral Nietzscheja kot umetnika, ne kot filozofa (156).

Na žalost se Kosova kronološko zasnovana raziskava ničejanstva pri Cankarju konča ob pripovedi *Kurent*, tako da ni nobene izjave o pojmih *volja* in *moč*, kakor se pojavljata v Cankarjevem istoimenskem proznem triptihu, v kontekstu tedanjega ničejanstva.⁶ Povojni poskusi opredeliti Cankarjev pojem hrepenenja pa so vsekakor morali upoštevati tisto za Cankarjev čas relevantno idejno ozadje, vsaj v kolikor se niso omejili na abstraktno pojmovanje, ki temelji na brezčasnem dualizmu. Od Pirjevčevega »Boja za Cankarjevo podobox in predvsem od poznih šestdesetih let dalje, je tematizacija hrepenenja služila tudi za refleksijo samega mišljenja o književnosti glede na veljavne ideološke premise tega mišljenja in glede na družbeno funkcionalnost literature.

Razprava Janka Kosa »Ideja volje do moči v Cankarjevih dramskih delih« (1968) je pregled motivov volje do moči in hrepenenja v Cankarjevem dramskem opusu. Kos pojmuje temeljno nasprotje med voljo do moči in hrepenenjem kot osnovno gibalno Cankarjeve dramatike (od *Romantičnih duš* do *Lepi Vidi*), posamezne drame pa opisuje kot postojanke v avtorjevem prizadevanju za rešitev tega nasprotja, ki jo končno tudi doseže v *Lepi Vidi*. Kot prelomni se mu izkažejo *Hlapci* s tematizacijo nasprotja med individualno (Jerma) in organizirano voljo do moči (*Župnik*), ki ji Jermano nekonformistično hrepenenje po resničnosti ni kos; Jerma se umakne v svoje hrepenenje, ki se mu pokaže kot edini prostor, v katerem lahko živi resnično življenje. S tem naj bi Cankar tudi opravil z idejo volje do moči, v *Lepi Vidi* je ni več. Z umikom v »romantično načelo absolutnega hrepenenja, ki je v svoji vse stvarno zanikujoči vlogi pravzaprav načelo čiste in absolutne negacije« (Kos 1218), pa da je Cankar le potrdil resnico, da je ideja volje do moči nezdržljiva tako s slovensko kulturno tradicijo kot s socialnopolitičnimi strukturami, »iz katerih ta tradicija rase« (1219). V tej tradiciji se po Kosu volja do moči zaradi odsotnosti kolektivnega (organiziranega) ozadja ni mogla zasidrati; zato tudi individualna volja do moči ne najde nobene utemeljitve.

Precej drugače razume hrepenenje Dušan Pirjevec v svoji razpravi »Vprašanje o Cankarjevi literaturi« (1969), in sicer kot funkcijsko kategorijo v literarni komunikaciji.⁷ Pirjevec namreč obravnava problematiko hrepenenja kot imanentno problematiko same literature v pluralnem kontekstu moderne, ki se je ne da razlagati iz Cankarjeve družbene angažiranosti niti iz avtorjevi osebnih lastnosti (Pirjevec, »Vprašanje« 152; 153–157; 181). Pisateljeva avtorefleksivna samoopredelitev, kot jo Pirjevec

navaja iz različnih mest iz *Bele krizanteme*, se nanaša prav na funkcijo, ki jo avtor sam pripisuje svoji literaturi: privedi narod do spoznanja o svoji resnici (159) in ga s tem predramiti v hrepenenje. Po tem naj bi bila literatura zmožna sprožiti preoblikovanje samozavedanje naroda, ampak ne le v notranjosti (159), temveč s konkretnim ciljem (spremembo socialno zgodovinskega vedênja naroda, prihodnostjo), ki zahteva voljo do moči (161–163).⁸ Ker pa Cankar prikazuje le to, kar nasprotuje volji (majhnost, malodušnost, temo) in ne pokaže nobene poti v prihodnost (moč, luč), očitno izhaja iz posrednega učinka literature preko recipientovega hrepenenja, ki je »speča« volja do moči in ki naj ga literatura predrami. Zato tudi prihodnost, zaradi usodne zavezanosti literature sedanjosti – sedanjost pa Cankar na eni strani potrjuje (kot samo bivanje, kot bit), na drugi zanikuje (kot način bivanja, ki ga je treba zamenjati) –, v literaturi ni prisotna, kvečjemu avtorjeva ideja o njej (170–171); sedanjosti (biti) zavezana literarna umetnina prikriva nihilizem prihodnosti, ki bi drugače z bitjo izničil tudi umetnost (174–179). Z drugimi besedami: v trenutku, ko se umetnost udiinja konkretni volji, neha biti umetnost. Umetnost se »krogotoka volje do moči« lahko udeležuje le kot poklic, obrt ali industrija, ne pa kot zavezana biti (179), ker bi s tem uničila samo sebe.

V nekaterih vidikih Pirjevčev opis hrepenenja spominja na pojmovanje hrepenenja v eseju *Über den affirmativen Charakter der Kultur* (1937) Herberta Marcuseja (gl. sp.). Vsekakor je upravičena ugotovitev, da je Cankar s svojim razlikovanjem »med tem, kar vidijo žive oči in med tem, kar je vidno le srcu« (179) odkril specifično notranjo problematiko umetnosti v zgodovinskem procesu moderne, ki se je na Slovenskem manifestirala v tem, da je literatura doigrala svojo podedovano zgodovinsko vlogo – s pesniškim jezikom legitimirati obstoj in nacionalna stremljenja Slovencev. To pomeni konec idealiziranja literature kot narodotvornega elementa kakor tudi heroiziranja umetniške države nasproti družbeni stvarnosti, tj. konec prešernovske strukture. Slovenska literarna veda pa te problematike ni obravnavala, temveč jo je potisnila v pozabo, ker je Cankarja kar naprej obravnavala v sklopu prešernovske strukture in se držala narodotvornih konceptov.

Čisto drugačen pristop do problema hrepenenja je izbral Taras Kermauner v svoji študiji *Cankarjeva dramatika* (1979). Na recepcijski ravni, ob različnih in nasprotujočih si interpretacijah, ki jih je doživela drama *Lepa Vida*, opozarja Kermauner na načelno večplastnost literature, ki omogoča različna in pri vsej medsebojni protislovnosti vendar enako resnična branja; zato tudi ni treba vnaprej zavreči interpretacije, ki hrepenenje pojmuje kot težnjo k bogu, čeprav jo bo treba »vključiti v širšo razlago, v kateri bo postala pogojna, delna, celo problematična, čeprav v tekstu navzoča« (Kermauner, *Cankarjeva* 270).⁹ Na ravni teksta samega pa ima Kermauner

enakovrednost v njem predstavljenih življenjskih poti za edinstven Cankarjev pristop k ustvarjanju objektivitete, tj. k realističnem prikazu. Ta pluralizem je po Kermaunerju tudi povzročil probleme pri pisanju drame, ker se avtorju ni posrečilo objektivizirati posameznih poti in je tako zabredel v protislovnost, saj vsaka subjektiviteta zahteva absolutno veljavnost. Iz tega izvirajoča napetost naj bi Cankar vsaj v drami še zdržal – ni je pa več v svojih poznejši delih (275).

Ob neuresničljivosti hrepenenja, ki se lahko izpolnjuje samo v smrti, opozarja Kermauner na mitološko večplastnost same Lepe Vide, ki jo identificira kot himero – pogansko bitje (veščica) pod krščanskim slojem (svetnica) – medtem ko krščanska mitologija pozna le eno ali drugo; zato mu je vprašljiva sleherna etična razsežnost figure; spričo smrti nastopi Vida zgolj kot »blažilna prevara«, v tem pa se odkriva nazor ki je »vse prej kot krščanski« (286–287). Zaradi absolutnega (in zato religioznega) značaja hrepenenja¹⁰ Kermauner v drami vendarle ugotavlja bližino (prakrščansko nadahnenih, op. E. K.) predstav o neposedovanju: svet absolutnosti se namreč da vzpostaviti le s tem, da se človek odpove snovnosti in se edinole posveti svoji težnji po transcendiranju samega sebe. Ker sta na koncu zmerom le samoprevara in smrt, Kermauner zavrže poskus Izidorja Cankarja, da bi Ivana prikazal kot etika in zagovornika posmrtnega življenja (291–293). Tako vodi Kermaunerjeva pluralna interpretacija ravno ob interpretaciji hrepenenja v polemiko s stališči Izidorja Cankarja, njegov lastni diskurz pa ima vendarle izrazito religiozno plat.

Študija Primoža Kozaka *Temeljni konflikt Cankarjevih dram* (1980) je analiza Cankarjevih dram pod evolutivnim vidikom, ki ob rasti avtorjevega intelektualnega horizonta in menjavanju njegovih idejnih premis skuša slediti dozorevanju njegovega temeljnega vrednostnega sveta (Kozak 9). Izhodiščen za vse Cankarjeve drame mu je prelom med eksistenco in njenimi vrednostnimi predpostavkami. Znotraj prelomljenega sveta, v katerem se na obstoj fiksirani človek konstituira le kot posameznik (168), sta osnovni vprašanje človekove integritete in pa vprašanje po integriteti družbenega prostora, v katerem naj človek najde svojo identiteto. Pri tem Kozak identificira distanco posameznika do obče korumpiranosti kot novost in osnovni premik v Cankarjevi dramatikii – saj iz te distance avtor skozi radikalno kritiko obstoječe družbene strukture vzpostavi »novo, vrednostno utemeljeno skupnost« v proletariatu (176), na drugi strani pa najde formulacijo človečnosti, ki upošteva ujetost človeka v nesvobodne razmere (kapitalističnega oz. avtoritarnega sistema). To človečnost naj bi Cankar pripeljal do vrha v Jermanu, glavni osebi v *Hlapcih*, ki končno uvidi, da ni obstoja izven sistema, proti kateremu se je uprl, in se odloči proti svoji pameti (avtentičnosti) in za obstoj (kruh) (181). V *Lepi Vidi* Kozak v

soglasju s svojim evolutivnim pristopom dosledno spoznava »trpljenje kot edino pot do končne realizacije človeške transcendentalne narave« (177); človek trpi, ker se neuspešno trudi za združevanje obstoja (nesmiselnega bivanja) in transcendence (duše) (166); duša kot človekova participacija na transcendentalnem svetu pa je Kozaku isti moment avtentičnosti, kot je bila pamet v Jermanovem primeru. Na tej točki pa pojem hrepenenja ostane malo negotov, kot da bi Kozak ob *Lepi Vidi* imel težave izogibati se metafizičnemu pojmovanju hrepenenja. Bipolarnost namreč, ki se je npr. pri Kosu pojavila kot antagonizem med voljo do moči in hrepenenjem in ki jo je Kozak ob drugih igrah mogel prikazati kot antagonizem življenjskih načel na ravni dramskih figur, se zdaj prenese na figure same, tako da hrepenenje v bistvu ostane neopredeljeno: kot nenehni napor človeka, združiti svet s svojim vrednostnim sistemom (volja), je istovetno s trpljenjem in s tem, kar Kozak imenuje človekova pot (165).

Na osnovne teze že omenjenega eseja *Über den affirmativen Charakter der Kultur* Herberta Marcuseja, klasičnega teksta kritične teorije, se nanašajo tudi nekatere razlage hrepenenja pri Cankarju (Pirjevec, »Vprašanje«; Pogačnik, »Problem«), zato bo koristno, če te teze na kratko povzamem. Marcuse v eseju raziskuje, kako je v meščanski kulturi prišlo do ločitve »duhovno-duševnega sveta kot samostojnega kraljestva vrednot od civilizacije« (Marcuse 63) in kako se ta proces preoblikuje v afirmacijo totalitarizma. Odločilna za ta razvoj (ki ima svoj začetek v ločitvi »nujnega« od »lepega« v antični filozofiji) je ontološka ločitev idejnih od materialnih vrednot, hkrati pa obet boljšega in dragocenejšega sveta, ki se bistveno razlikuje od sveta vsakdanjega boja za obstanek in ki si ga vsak posameznik lahko uresniči »od znotraj«, ne da bi bilo treba spremeniti dejanskost. Z oblikovanjem trpljenja in žalosti kot večnih sil sveta sicer umetnost vedno spet razbija resignacijo vsakdanjika; lepota umetnosti s tem ni samo kriva tolažba, ampak spušča tudi »resnično hrepenenje na dno meščanskega življenja« (67). Ta lepota pa mora ostati *notranja* lepota, njeno carstvo je duša, ki poveleča resignacijo (71–76). Ker meščanska družba uresničitev svojih lastnih idealov tolerira samo v lepi umetnosti, ker ta ne obvezuje k ničemur (in torej tudi ni prevratniška), ji je odkazala status rezervata idealnosti, v katerem smejo ljudje biti deležni sreče (82–85). Uporniška ideja v umetnini zato zgolj opravičuje dejstvo, da je umetnost v službi bivajočega (89). V pogojih totalne mobilizacije v imenu monopolističnega kapitalizma (ki zavrže kulturo kot balast) se sicer začenja proces samoukinitve afirmativne kulture, vendar se kulturna reorganizacija v »heroični realizem« avtoritarne države še odvija v kulturi sami, saj tudi totalitarizem uporablja dušo za »heroično« afirmacijo, prezira pa duh (oz. razum), kakor je bila navada že v meščanski praksi; v tem je utemeljena sorodnost med

idealistično notranjostjo (*Innerlichkeit*) meščanske kulture in heroično zunanostjo (*Außerlichkeit*) totalitarizma (93–94).

Dušan Pirjevec dialogizira prav z Marcusejvo tezo o opravičevalni funkciji umetnosti, ko predpostavlja usodno zavezanost umetnosti biti, bit pa diferencira od načina bivanja, ki ga je treba spremeniti (Pirjevec, »Vprašanje« 170–171). Učinkovitost literature pri njem ne ostane nujno »v notranjosti«, kot bi bilo tipično za afirmativno kulturo, ker hrepenenje kot komunikativna funkcija med avtorjem in recipientom posreduje tudi prikrito (apelativno) vsebino lepote.¹¹

Nekoliko drugačno težišče ima krajši članek Jožeta Pogačnika »Problem 'afirmativne kulture' v Cankarjevem delu« (1982). Cankarjev koncept hrepenenja mu velja za izrazito nasprotje afirmativne kulture, ker je Cankar poudarjal ravno duh (ne pa duše) in ker mu je šlo za premostitev »prepada med duhovnim in stvarnim«, ki jo je našel tudi v klasičnih literarnih zgledih (Shakespeare, Goethe, Gogolj, Tolstoj) (Pogačnik, »Problem« 32).¹² Ko je Josip Stritar v eseju k izdaji Prešernovih *Poeziji* iz l. 1866 ob disharmoniji med idealom in resničnostjo dal poeziji vzvišeni status kot področju pravih vrednot nasproti družbeni stvarnosti (31), se je še mogel zadovoljevati z ločitvijo kulture od civilizacije, po kateri ostaja hrepenenje stvar posameznika in njegove duše. Cankar pa (če tu malo poenostavim Pogačnikovo nepregledno argumentacijo) se je že znašel pred dilemo, kako razviti učinkovito kritiko družbene prakse, ne da bi se umetnost zato zapisala aktivizmu. Kot avtor se je Cankar namreč umaknil zadnjim konkvencam opredelitve umetnosti po ideoloških namenih, ker je prevideval njeno uničenje v totalitarnih razmerih (33). Zato naj bi utemeljitev svojih spoznanj o kulturi in umetnosti iskal v etiki in estetiki.

Ob tem članku, s katerim Pogačnik reagira na pravkar objavljeni izbor iz Marcusejevega dela v srbohrvaščini (30, op. pod črto), je treba ugotoviti vsaj, da je Pogačnik z njim izrecno tematiziral kulturološki model, ki prispeva k razrešitvi Cankarjevega »dualizma«: v družbeni praksi utemeljeni dualizem (ločitev idejnih od materialnih vrednot), ki ga je meščanska kultura ponotranjila, se namreč izkaže kot hrbtina stran utilitarnega mišljenja, ki umetnost tolerira samo, če ta ostaja v svojem rezervatu, in s katerim se je Cankar kot umetnik *in* kot član civilne družbe načelno spopadal. Tradicionalistične interpretacije, ki postavljajo Cankarjevo pozno literarno delo pod znamenje nekega osebno motiviranega dualizma, kot bi Cankarju konkretno šlo za afirmacijo neomadeževane (netelesne) literature nasproti umazani (telesni) materialni resničnosti, se s tega vidika zdijo naravnost nemožne.¹³

Kot povsem samosvoj pristop k problematiki hrepenenja je treba upoštevati knjigo Tineta Hribarja *Drama hrepenenja (od Cankarjeve do Šeligove Lepe*

Vide (1983), katere obširnejša obravnava v okviru pričujočega pregleda pa izostane, ker v bistvu ne gre za prispevek k cankarjeslovju, ampak bolj za prispevek k filozofskemu oblikovanju pojmov na podlagi fenomenoloških in psihoanalitičnih (Lacanovih) kategorij.¹⁴ Na ozadju že obravnavanih interpretacij pa je vendar zanimivo, da Hribar razločuje med »poezijo hrepenenja« (ki sodi v sfero smrti absolutov) in »metafiziko stremljenja« (ki pripada volji do moči) (Hribar, *Drama* 79); da sta stremljenje in hrepenenje antipoda, ki »na kraju metafizike« zadobita skrajne oblike (»samovolja«, »želježeljnost«); in da mu primerjava med Cankarjevo in Šeligovo *Lepo Vido* predočuje tak razvoj, da se med nemočjo Cankarjeve in samovoljo Šeligove *Vide* zaradi njune skrajne zaostritve skoraj ne da več razločevati, čeprav se druga od druge oddaljujeta (231). K vprašanju hrepenenja v zvezi s problemom volje do moči se je Hribar še enkrat vrnil pet let pozneje v krajšem članku v *Novi reviji* (Hribar, »Cankar in Nietzsche«).

Ob prelomu tisočletja Vid Snój v svojem članku »Smisli hrepenenja« (2000) obravnava Cankarjevo »paradigmo« hrepenenja¹⁵ z ozirom na Novo zavezo. Snój pokaže, kako se zgodnji Cankar distancira od novoplatonističnih idej, ki jih izprazni izvirnega smisla, in izrecno odklanja vsako metafiziko (Snój 31).¹⁶ Hrepenenje najde svoje opravičilo v trpljenju in je ontološka prazna (34); njegov cilj ni v onstranstvu, ampak v izsanjanem življenju, kakor to Snój ilustrira ob Cankarjevi črtici »Kristusova procesija« (*Rdeči prapor*, 1907) (43).¹⁷ Do spremembe pa pride v romanu *Novo življenje* (l. 1908, torej leto pred Cankarjevim bivanjem v Sarajevu), v katerem se konča opravičevanje hrepenenja v trpljenju in se vzpostavlja nova zavest, s katero se cankarsko hrepenenje približa tudi smislu hrepenenja v novi zavezi. Prelom z eskapističim hrepenenjem namreč prekinja nenehno medsebojno menjavanje greha in kesanja ter sproži novo zavest o grehu, od katerega se človek lahko odkupi z novim (resničnim) življenjem (45–46). V tem smislu Snój interpretira tudi Cankarjeve avtobiografske pripovedi, v patosu, ki ga prepoznava v nesorazmernosti med opisanim neznatnim dejanjem in občuteno težo greha, pa ugleda simptom duševne patologije, ki pride še bolj na dan v zgodbah o materi (46–47). Tega patosa pa da ni razumeti kot pretirano čustveno psihologiziranje ali moraliziranje, ampak kot podkrepitev (v bistvu antropološko pojmovane) neutemeljive in zmerom h krivdi nagnjene človeške narave. Zato je tudi v *Podobah iz sanj* trpljenje izgubilo sleherno opravičevalno moč, ni odrešitve, življenje se človeku »preobrača v gole sanje« polne strahu in groze; hrepenenje je tudi v *Podobah* hrepenenje o izsanjanem življenju, le da je končna sodba Smrti (v črtici *Konec*) sodba za življenje (47–52). Snój torej, ki obravnava hrepenenje pri Cankarju z religiološkim interesom, pride do prav zanimivih ugotovitev, ki Cankarja približajo eksistencialistični drži. Razprava pa je

zanimiva že zato, ker je, kolikor vem, edina, ki eksplicitno obravnava tudi *Podobe iz sanj* z vidika hrepenenja.

Doslej zadnje večje delo, ki se kritično ukvarja s pojmom hrepenenja pri Ivanu Cankarju, je knjiga Denisa Poniža *Ivan Cankar, Lepa Vida* (2006). Poniž posveča precejšen del knjige diskusiji doslejšnjih interpretacij drame (Poniž 24–59) in s tem utemeljuje deklarirani cilj svoje lastne raziskave: re-interpretirati klasični tekst srednjeevropske moderne in odkriti »izgubljeno 'univerzalno snov'« (79), ki jo je tradicionalna (tj. ideološko zožena) slovenska literarna veda zanemarila. Za svoj lastni pristop se izrecno sklicuje na projekt *Reinterpretacija in rekonstrukcija slovenske dramatike* (RSD) Tarasa Kermaunerja, ki poleg klasične reinterpretacije dramskih del rekonstruira še hipotetična prazna mesta v slovenski dramatiki (Kermauner, *Napačni*), in pa na razpravo Dušana Pirjevca »Vprašanje o Cankarjevi literaturi« (80). Poniž v svoji reaktualizaciji diskurza o drami upošteva tudi vidik dramske teorije (60–86), saj se mu ob dejstvu, da *Lepa Vida* do danes sodi med najmanj recipirana Cankarjeva besedila, zdijo tudi maloštevilne uprizoritve dela včasih prav vprašljive (7).

Po Ponižu drama, zgodovinsko gledano, ni ustrezala pričakovanjem in zahtevam sodobne nacionalne skupnosti, ker si ta ni mogla pomagati z delom, ki je raslo iz urbane srednjeevropske kulture; ta razpoka med Cankarjem in njegovimi (slovenskimi, E. K.) bralci pa naj bi obstajala do danes (17; 40). Poniž (po Pirjevcu) opozarja na vprašljivost interpretacijskega pristopa, ki bi ločil med mednarodnimi (fatalna ženska) in nacionalnimi prvinami (mati) v tekstu (96); med osebami v drami mu velja prav pragmatična Milena za eno »najbolj modernih ženskih oseb v vsej Cankarjevi literaturi« (101). V drami tudi ne gre za spopad dveh principov (fizike in metafizike), ampak za posledice, ki jih je Cankar potegnil iz *Hlapcev*: da je aktivistični človek »obsojen na polom in neuspeh, duhovni, kakršnega naj bi predstavljal ‚novi‘ Jerman, pa se še ni izoblikoval do te mere, da bi bil Cankar z njim povsem zadovoljen« (93–95). Z Vido naj bi Cankar uveljavil lik hrepenenja, ki raste iz sebe in najde svojo dopolnitev v poeziji; zato je tudi zavest o prekosežnosti življenja utemeljena v poeziji (107–108).¹⁹

Nek načelni spopad pa je vendar v tem, da Vida in Dolinar predstavljata različni pojmovanji časa – ta problem Poniž obravnava v sklopu problema volje do moči. Dolinarja (če poskusim spraviti Poniževo razvejano argumentacijo na najmanjši skupni imenovalec), ki skuša polniti globoko občuteno eksistencialno praznoto življenja z aktivizmom (in pooseblja linearno razumevanje časa v imenu napredka), postane ob Vidi strah, ker mu kot mitično ciklično bitje predočuje nemožnost izhoda iz hrepenenja, pa je preslab in prestrašopeten, da bi nase vzel pot, katere edini cilj je smrt

(120–127). Ravno v cikličnem razumevanju časa Poniž odkriva tudi (pred) ekzistencialistično vsebino *Lepe Vide*. Trpljenje ni trpljenje »za«, ampak trpljenje brez cilja. Novega življenja se ne doseže z voljo. Edino, kar hrepenecu človeku ostane, da bi se izpolnil njegovo hrepenenje, je trenutek smrti, ki izstopa iz bolečega cikla časa.²⁰ Po Ponižu je ravno ta trenutek premostitve ali spajanja to- in onostranosti bivanja Cankarja ustvarjalno vznemirjal, ker življenje v njem nastopa kot pravo življenje, v katerem je odpadlo vse nebistveno; v jedru tega občutenja pa »zeva praznina, ki je ne more nič zapolniti, praznina, ki je ostala za hrepenenjem, ko je le-to postalo tako silno, da je použilo tistega, ki je zahrepenel« (136–137). S pozicioniranjem tematike hrepenenja v kontekstu ekzistencialistične miselnosti se je Poniž lotil tematike, ki je sicer bila načeta že pri Kermaunerju, ki v svoji eksplicitnosti pa vendar lahko velja kot nov element v interpretaciji tega zadnjega Cankarjevega dramskega teksta. Vsekakor pa Poniževa interpretacija nadaljuje poskuse, *Lepi Vidi* vrniti tisto univerzalno razsežnost in epistemsko vrednost, ki ji v »multikulturalnem korpusu besedik«, ki ga je ustvarila srednjeevropska moderna ne le v velikih centrih, ampak tudi v provinci (85), dejansko gre.

Kaj je torej hrepenenje pri Cankarju in ali se da iz vseh navedenih pristopov k vprašanju izluščiti enoumen ali vsaj verjeten odgovor? Kakršenkoli odgovor že bo: izhajal bo iz načelne uporabnosti posameznih konceptov za lastno približevanje avtorju – in ta avtor bo še dalj časa zahteval pozornost raziskovalcev. Vse tu povzete razlage so se na tak ali drugačen način opredelile do nihilizma, bodisi da so poudarile pasivnost hrepenenja iz idejnozgodovinske perspektive na romantiko (Kos, Pogačnik), da so hrepenenje postavile v kulturološki kontekst, v katerem se bori literatura proti samouničenju v kulturi, ki teži k afirmaciji totalitarizma (Pirjevec, Pogačnik), da so nihilizmu zoperstavile aktivno pojmovanje hrepenenja (Kozak) ali pa hrepenenje sploh locirale v ekzistencialističnem razumevanju, da je življenje oropan vsakršne možnosti olajšanja v ideji o smiselnosti smrti (Kermauner, Snoj, Poniž). Nekateri so se tudi ukvarjali z vprašanji recepcije (Pirjevec, Kermauner, Poniž). Vse te razlage družijo, da so pojav hrepenenja postavile v širši idejnozgodovinski kontekst in da so se odpovedale vsakršni heroični razlagi, ki bi bila značilna za tradicionalno, na avtorjevo osebnost fiksirano pojmovanje avtorja. Najbolj uporabni pa se mi zdijo pristopi, ki hrepenenje eksplicitno obravnavajo kot diskurzivno kategorijo v kontekstu evropske moderne (predvsem Pirjevec, Poniž), ker s tem pripisujejo pojmu hrepenenja epistemsko vrednost, hkrati pa dvignejo interes cankarjeslovja na avtorju ustrezno raven. Boj za Cankarjevo podobo, s katerim je Pirjevec opravil že pred skoraj šestdesetimi leti, pa je na akademski ravni dokončno treba odložiti *ad acta*.

OPOMBE

¹ To sta v glavnem že opravila Taras Kermauner in Denis Poniž, vendar velja vsaj opozoriti na naslednja dela, ki v pričujočem spisu niso obavnavana: Anton Slodnjak, *Pregled slovenskega slovstva*, Ljubljana 1934; Božo Vodusek, *Ivan Cankar*, Ljubljana 1937; Lojz Kraigher, *Ivan Cankar*, Ljubljana I, II, 1954, 1958; Boris Merhar, [Opombe k 9. knjigi *Izbrane dela*], Ljubljana 1957, 554–571; Anton Slodnjak, *Zgodovina slovenskega slovstva*, Klagenfurt/Celovec 1968; Dušan Pirjevec, *Hlapci, heroji, ljudje*, Ljubljana 1968; Franc Zadavec, *Zgodovina slovenskega slovstva*, V, Maribor 1970; France Koblar, *Slovenska dramatika*, II, Ljubljana 1973; Taras Kermauner, *Radikalnost in zavrtost – slovenski kulturni arhetip*, Ljubljana 1975; Josip Vidmar, *O Ivanu Cankarju*, Ljubljana 1976.

² Podobno velja tudi za do onemoglosti poudarjeno *izpovednost* Cankarjeve literature (Köstler, »Nachwort« 244). O narativnosti same znanstvene zvrsti besedila prim. Juvan (2003); Koron (2003).

³ V bistvu gre tu za teleološko pripoved s srečnim koncem (po vzorcu izgubljenega sina), na kar kaže tudi podmena, da naj bi se ta vrnitev in z njo izpolnitev Cankarjevega umetniškega iskanja dovršila ravno z zadnjo Cankarjevo knjigo (tako rekoč kot avtorjevo zadnjo željo). V nekem drugem horizontu se narativni model izpolnitve pojavi tudi kot vrnitev k Bogu, ki jo je Ivan Pregelj pojmoval kot konec Cankarjevih svetovnonazorskih zmot (Pregelj 83).

⁴ Bernik je svoje tu navedene ugotovitve iz l. 1987 ponovil v monografiji *Ivan Cankar* (Maribor: Littera, 2006, 140–141). Vprašanje pa je, če je taka kategorialna razlika dejansko sploh možna. Kot protidokaz bi omenil le nadvse očitno intertekstualnost med pripovedjo »Melita« (*Volja in moč*) in sporočilom »Naši umetniki« (1910): lastnosti, ki jih Cankar v sporočilu pripisuje slikarju Petru Žmitku se dajo skoraj dobesedno prenesti na Jakoba Jerebičarja v »Meliti« (Köstler, »Nachwort« 247–248).

⁵ Tu bi res le omenil avtoričino zadnjo knjigo, v kateri mdr. vzporeja mitološki motiv Lepe Vide s pojavom hrepenenja in skušnjave v svetovni literaturi (Avsenik Nabergoj, *Hrepenenje*).

⁶ Po Kosu je smiselno pri posameznih pojavih, ki jih je kritika pripisovala neposrednemu vplivu Nietzschejeve filozofije, govoriti o posrednem vplivu vsepovsod prisotnega ničejanstva (Kos, *Poskusi* 177).

⁷ Pirjevec sam svojo razpravo označuje kot izpopolnitev tez, ki jih je postavil v svoji študiji *Hlapci, heroji, ljudje* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1968). Študije same za pričujočo razpravo nisem posebej pregledal, prim. pa npr. kratko obravnavo v Poniževi študiji o *Lepi Vidi* (Poniž 31–32).

⁸ Pirjevec poudarja, da mu ne gre za uporabo pojma v smislu določene Nietzschejeve ideje, temveč za strukturo, ki je »temeljna struktura novoveške evropske zgodovine« in ki jo je možno najti že pri Descartesu; gre »za slovensko udeležbo pri splošnih strukturah evropske novoveške zgodovine« (Pirjevec, »Vprašanje« 162; 163).

⁹ Kermauner piše, da so si bili interpreti glede vprašanja, kaj hrepenenje v *Lepi Vidi* sploh pomeni, »zelo negotovi in so si v razlagah celo povsem nasprotovali«, to stanje pa da se »vleče vse do danes« (Kermauner 269). V glavnem razločuje dva interpretacijska modela: 1. hrepenenje teži k bogu in je simbol za boga; 2. hrepenenje teži k smrti in je prispodoba za smrt.

¹⁰ Hrepenenje je »per definitionem hrepenenje po absolutnem, religiozno in se zato lahko konča le s smrtjo, z absolutnim koncem in dopolnitvijo« (Kermauner 290).

¹¹ Verjetno bi se splašalo primerjati tu načeti diskurz o avtonomnosti literature s Sartrovim o literarnem angažmaju iz l. 1948 (*Qu'est-ce que la littérature?*), po katerem svoboda avtorja konstituira svobodo bralca in obratno (Sartre). Tudi Pirjevec v svojem prizadeva-

nju za avtonomnost literature izhaja iz koncepta, ki meri na družbeno učinkovitost same literarne komunikacije.

¹² Tudi v poudarjanju klasikov je treba videti kritični moment zoper romantiko, ki gre verjetno nazaj na Goethejevo istovetenje klasike z zdravjem in romantike z boleznijo (Behler 1082).

¹³ Prav k osebnemu dualizmu pa se vrne Jože Pogačnik v monografiji *Slovenska Lepe Vida ali boja za rožo čudotvorno* (1988), ko hrepenenje obravnava kot Cankarjev »življenjski nazor«, ki izvira iz bipolarnosti avtorjeve duševne fiziognomije in je zaznamovan z naraščanjem in upadanjem nasprotij med idealistično in materialistično težnjo (Pogačnik, *Slovenska* 125). V precejšnji meri Pogačnik polemizira s Pirjevcem in mu očita, da je v svoji kritiki Kraigherjeve monografije (1954!) teorijo hrepenenja »prehitro posplošil na celotnega Cankarja«, pozabil pa, »da ima prav teorija hrepenenja celo vrsto kvalitetnih različnih stopenj, ki so posledica avtorjevih doživetij v različnih življenjskih obdobjih« (125). Po Pogačnikovem mnenju je ta »deficit, s filozofskih aspektov,« poravnal Tine Hribar v svoji študiji *Drama hrepenenja* (Hribar, *Drama*) (125, op. 17).

¹⁴ Denis Poniž piše, da Hribar ni upošteval spoznanj literarnih ved in da literarni tekst uporablja samo kot »pomožno dokazno gradivo«, kar ga je pripeljalo do sklepov, ki jih je z vidika literarne zgodovine (in včasih samega poznanja dramskega teksta) treba zavreči.« (Poniž 49)

¹⁵ Po Snoju Kosovelov koncept »lepe duše«, ki je »dedič cankarskega hrepenenja«, priča o tem, da je »cankarsko hrepenenje postalo paradigma v slovenski literaturi« (Snoj 32). Na pojem lepe duše pri Cankarju in pri Kosovelu opozarja tudi Matevž Kos (Kos, *Poskusi* 153; 167; 236–238).

¹⁶ Snój ugotavlja, da se Cankar že v epilogu k *Vinjetam* distancira od novoplatonizma, kakor ga je spoznal mdr. pri Maeterlincku, in da sta Pirjevčeva sklepa, da so metafizične kategorije »izgubile svojo čisto filozofsko funkcijo« in da »ne more simbolizem pri Cankarju nikdar ohraniti svojega metafizičnega vira«, ker ga simbolizem kot tak ni mogel, upravičena (Pirjevec, *Cankar evropska* 395, 411; cit. po Snój 31). Gl. tudi ugotovitev Jožeta Pogačnika o izrazitem estetičnem pomen liturgične metaforike in pojmovanja Boga za simbolistično estetiko, ki je »odvezala« simbole od metafizične vsebine (Pogačnik, *Slovenska* 132).

¹⁷ Eskapističnemu hrepenenju je življenje »izsanjano življenje«, ki pa je »prazno biti«; zato je resničnost hrepenenja »ontološko prazna« (Snoj 34). Ob omenjeni črtici je zanimiva ugotovitev, da je Kristus hkrati objekt in subjekt hrepenenja (43), to namreč velja tudi za lik Lepe Vide.

¹⁸ V tem je videti odraz Kermaunerjevega opisa hrepenenja kot prevare. Da človeka na cilju pričakuje samo nič, je po Ponižu rezultat Cankarjevega ukvarjanja »s krizo evropskega (literarnega) subjekta, ki doseže prav v času, ko Cankar snuje svoje delo, enega pomembnih vrhuncev na premici med Kirkegaardom [sic] in Sartrom oz. eksistencializmom.« (Poniž 13)

¹⁹ S tem Cankar tematizira tudi problem (dramskega) junaka, ki ne propade več kot heroj in ki ne more več biti vzor za podobno dejanje. V tem je tudi razlog za negativen sprejem drame, ker narod »se ni mogel soočiti, gledano zgodovinsko, s položajem 'nesmiselne smrti' (Poniž 136).

LITERATURA

- Avsenik Nabergoj, Irena. *Ljubezgen in krivda Ivana Cankarja*. Ljubljana: Mladinska knjiga 2005.
 – – –. *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature. Motiv Lepe Vide*. Ljubljana: Mladinska knjiga 2010.

- Behler, Ernst. »Romantik, das Romantische«. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 8. R.-Sc. Izd. Joachim Ritter in Karlfried Gründer. Ur. Rudolf Eisler. Basel: Schwabe, 1992. 1076–1086.
- Bernik, France. *Ivan Cankar. Monografska študija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1987.
- . »Opombe k dvajseti knjigi«. Ivan Cankar, *Zbrano delo*. 20. *Volja in moč; Ix Ottakringa v Oberhollabrunn; Milan in Milena; Črtice 1911–1913*. Ur. France Bernik. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1974. 305–362.
- Cankar, Izidor. »Uvod«. Ivan Cankar, *Zbrani spisi 16: Satirični spisi (1909–1910); Kritični in polemični spisi (1908–1912); Bela križantema; Volja in moč; Lepa Vida*. Izd. Izidor Cankar. Ljubljana: Nova založba, 1933. V–XIX.
- . »Uvod«. Ivan Cankar, *Zbrani spisi 17: Črtice (1911–1913); Milan in Milena; Moje življenje; Grešnik Lenart*. Izd. Izidor Cankar. Ljubljana: Nova založba, 1934. V–XVI.
- Corbineau-Hoffmann, Angelika. »Sehnsucht«. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 9. *Se-Sp*. Izd. Joachim Ritter in Karlfried Gründer. Ur. Rudolf Eisler. Basel: Schwabe, 1995. 165–168.
- Hribar, Tine. *Drama hrepenenja: Od Cankarjeve do Seligove Lepe Vide*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1983. (Zbirka kultura).
- . »Cankar in Nietzsche: hrepenenje in volja do moči«. *Nova revija* 7.78–79 (1988): 1700–1705.
- Juvan, Marko. »O usodi 'velikega' žanra«. *Kako pisati literarno zgodovino danes?* Ur. Darko Dolinar in Marko Juvan. Ljubljana: ZRC SAZU, 2003. 17–48.
- Kermauner, Taras. *Cankarjeva dramatika*. Ljubljana: [Samožaložba], 1979.
- . *Napačni in pravi: Porajanje leve-desnice 3*. Ljubljana: Slovenski gledališki muzej, 2001.
- Koron, Alenka. »Spet najdeni čas? K vprašanju pripovedi v literarnem zgodovinopisju«. *Kako pisati literarno zgodovino danes?* Ur. Darko Dolinar in Marko Juvan. Ljubljana: ZRC SAZU, 2003. 245–273.
- Kos, Janko. »Ideja volje do moči v Cankarjevih dramskih delih«. *Sodobnost* 16 (1968): 1202–1219.
- Kos, Matevž. *Poskusi z Nietzschejem: Nietzsche in ničjanstvo v slovenski literaturi*. Ljubljana: Slovenska matica 2003.
- Köstler, Erwin. »Cankarjeslovje, kam meriš? Irena Avsenik Nabergoj: Ljubezen in krivda Ivana Cankarja«. *Primerjalna književnost* 30.2 (2007): 155–163.
- . »Nachwort«. Ivan Cankar, *Milan und Milena: Erzählungen*. Ur. in prev. Erwin Köstler. Klagenfurt/Celovec: Drava, 2011. 241–256.
- Kozak, Primož. *Temeljni konflikt Cankarjevih dram*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1980.
- Mahnič, Joža. *Zgodovina slovenskega slovstva V. Obdobje moderne*. Ur. Lino Legiša. Ljubljana: Slovenska matica, 1964.
- Marcuse, Herbert. »Über den affirmativen Charakter der Kultur«. *Marcuse, Herbert: Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt ob Majni.: Suhrkamp, 1965, 56–101.
- Niemeyer, Christian. »Der Wille zur Macht«. *Nietzsche-Lexikon*. Izd. Niemeyer, Christian. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 395–400.
- Pirjevec, Dušan. »Boj za Cankarjevo podobo«. *Naša sodobnost* 2.7–8 (1954): 678–687; 2.10 (1954): 921–935; 2.11–12 (1954): 1109–1126.
- . *Ivan Cankar in evropska literatura*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1964.
- . »Vprašanje o Cankarjevi literaturi«. *Slavistična revija* 17.1 (1969): 150–182.
- Pogačnik, Jože. »Problem 'afirmativne kulture' v Cankarjevem delu«. *Jezik in slovstvo* 28.2 (1982/83): 29–33.
- . *Slovenska Lepa Vida ali hoja za rožo čudotvorno: Motiv Lepe Vide v slovenski književnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988.
- Poniž, Denis. *Ivan Cankar, Lepa Vida: Poskus interpretacije*. Ljubljana: Slovenski Gledališki muzej, 2006.

- Pregelj, Ivan. »Ivan Cankar: Literaren uvod v 'Podobe iz sanj'«. *Mentor* 10.5–6 (1917–18): 78–85.
- Sartre, Jean Paul. *Was ist Literatur?* Ur. in prev. Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 62006.
- Snoj, Vid. »Smisli hrepenenja: literatura Ivana Cankarja in novozavezno krščanstvo«. *Primerjalna književnost* 23.2 (2000): 27–57.
- Wischke, Mirko. »Romantik«. *Nietzsche-Lexikon*. Izd. Niemeyer, Christian. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009. 308.
- Zadravec, Franc. *Elementi slovenske moderne književnosti*. Murska Sobota: Pomurska založba, 1980.

Zur Problematik der Sehnsucht in der slowenischen Cankarologie

Stichwörter: Cankarologie / slowenische Literatur / Literaturwissenschaft / Cankar, Ivan / Literaturinterpretation / Sehnsucht

Die Kanonisierung von Ivan Cankars Werk war von Beginn an durch Auseinandersetzungen um die weltanschauliche Zugehörigkeit des Autors geprägt. Obwohl Dušan Pirjevec schon 1954 auf die Unmöglichkeit einer ideologisch konsistenten Interpretation dieses Werks hinwies, hielt die offiziöse Cankarologie an dem von Izidor Cankar geschaffenen Narrativ der weltanschaulichen „Wende“ fest und arbeitete sich an dessen ideologischer Zurichtung ab. Kernpunkt dieses Narrativs ist ein tief verwurzelter Dualismus beim Autor, der den Wandel vom offensiven Gesellschaftskritiker zum introvertierten Beschreiber seelischer Grundzustände im Namen einer ethischen (religiös oder national motivierten) Bekenntnishaftigkeit erklären und teleologisch begründen soll.

Neben dieser offiziellen Darstellung etablierte sich jedoch eine Forschung, die den Diskurs über Cankar auf eine strukturelle Ebene brachte und die ideologischen Widersprüche als konstitutiv für sein Werk erachtet. Der vorliegende Artikel fokussiert auf jene Arbeiten, die die Sehnsuchts-Problematik in Cankars Werk im diskursiven Kontext der Moderne verorten, dem Begriff damit epistemische Wertigkeit zuweisen und das Interesse der Cankarologie auf ein dem Autor angemessenes Niveau bringen.