



Janko Kos

Aktualnost Ivana Cankarja za 21. stoletje

Ko se sprašujemo o Cankarjevi aktualnosti za čas po letu 2000, seveda ne mislimo na literarnoumetniško vrednost njegovih pripovedi, romanov in dram, kot jo zmeraj znova potrjujejo bralci, literarni zgodovinarji in kritiki, ne nazadnje gledališke uprizoritve, knjižne izdaje in šolski učni načrti. Njihova veljavnost ima svoje trdno mesto v slovenskem literarnem kanonu. V nasprotju s takšnim vrednotenjem je Cankarjeva aktualnost v pravem pomenu besede povezana s konkretnim, ožje omejenim, predvsem pa časovno določenim interesom za tiste sestavine v njegovem delu – ne samo literarnem, ampak tudi v člankih, govorih in pismih –, v katerih prepoznavamo še zmeraj odprte probleme našega kulturnega, socialnega in celo političnega življenja. V Cankarjevih idejah, ki so včasih izrazito literarno-poetične, pogosto pa kar ideološke, lahko iščemo odgovore na te probleme, naj se s Cankarjevimi uvidi in predlogi strinjamo ali ne, naj jih sprejemamo kot svoje lastne ali zavračamo kot našemu času neprimerne. Zmeraj pa tako, da upoštevamo razvoj njegovih stališč in razloge, zaradi katerih jih je moral spreminjati.

Ena od še zmeraj aktualnih Cankarjevih idej je njegova misel o kulturi. Izrekel jo je na mnogo mestih, najbolj radikalno in ideološko v predavanju *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura* iz leta 1907, se pravi v svoji socialdemokratski fazi, ko je prisegal na marksistični socializem. S tega vidika je hotel razložiti tudi sestavo in položaj kulture, prišel je do teze, da je vsa kultura “v službi” meščanstva in kapitalizma, da pa “buržoazija” kulture v resnici ne rabi in ne razume, kar velja zlasti za meščanske politike, za “narodne veljake”, ki jim kultura služi za reprezentanco. Zares jo potrebujejo samo mladi izobraženci iz meščanskih vrst, medtem ko je ljudstvu, zlasti delavskemu, nedostopna, tuja in zato nerazumljiva. Da bi se osvobodila “službe” kapitalizmu in postala splošna ljudska “last”, je potrebna socialna revolucija. Ker misli Cankar s kulturo na t. i. visoko ali

elitno kulturo, ne pa na nižje oblike kulture, ki so obstajale tudi v njegovem času, je smisel teze ta, da mora visoka kultura postati množična, to pa se bo zgodilo v novi socialistični družbi.

Cankar je po letu 1910 svoje politične in socialne poglede na slovensko stvarnost sicer v marsičem spremenil, vendar se zdi, da je ohranil vero v dokončno zvezo kulture z ljudstvom, in to na ravni njenih najvišjih dosežkov. Ko je leta 1918 predaval na temo "slovenske kulture, vojne in delavstva", se mu je zdelo, da se je v vojni stiski v ljudstvu zbudil pravi kulturni interes, češ da je bila "prej v kmečkih in delavskih rokah knjiga redka", da pa je zdaj drugače: "Slovensko ljudstvo kupuje knjige ...". Od tod je sledil Cankarjev sklep, da je "velika in sveta dolžnost" tistih, ki so skrbeli za kulturno izobrazbo ljudstva in zlasti delavstva, ta, da "maso našega slovenskega ljudstva privedejo k najvišji duševni zavesti, privedejo v svetovno kulturo", kar pomeni, da bo visoka kultura postala zares množična.

O aktualnosti take ideje je treba soditi v luči poizkusov, ki so jo hoteli uveljaviti. Znano je, da je bila podobna Leninova zahteva, da si mora delavski razred prisvojiti "dragoceno kulturno dediščino" prejšnjih družb, po zmagi komunistične revolucije na Slovenskem je njen kulturni ideolog Boris Zihlerl videl v tradicionalni visoki kulturi edino pravo kulturo "za ljudstvo". Da gre za iluzijo, se je izkazalo ravno v socialističnem času in v novih razmerah, ki so mu sledile po letu 1990. Meščanskemu razredu, ki mu je bila po Cankarjevih besedah kultura tuja, je po njegovi revolucijski odpravi sledil novi srednji sloj, za katerega ni mogoče trditi, da je bolj kulturnen od nekdanjega meščanstva: za visoko kulturo je tudi zdaj zainteresiran predvsem manjši del izobraženih mladih, ki prihajajo iz tega sloja in so izobrazbeno, strokovno in poklicno povezani z recepcijo takšne kulture. Zoper aktualnost nekdanje Cankarjeve ideje pa govori predvsem dejstvo, da je večji del srednjih in tudi nižjih slojev – drugačnih od nekdanjega kmetstva in delavstva – zajel nov tip množične kulture, kakršno proizvaja kulturna industrija. Moderna visoka kultura, namenjena ozkemu krogu duhovnih elit, se z učinki in obsežnostjo takšne kulturne proizvodnje seveda ne more meriti – razen da v smislu postmoderne ideje o preračunanem povezovanju elitnega s popularnim, dražljivo izjemnega s ceneno komercialnim, ponuja oboje. Vendar to ni več predstava o kulturi, iz katere je izhajal Cankar v svoji prognozi njene prihodnosti.

Precej bolj aktualno se zdi v letu 2010 Cankarjevo stališče do kapitalizma ali vsaj do tistega, kar je sam tako imenoval. Bil je med prvimi slovenskimi kulturno-umetniškimi ustvarjalci, ki so na prelomu stoletij izrecno spregovorili o pomenu nove socialno-gospodarske ureditve komaj

nastajajoče slovenske družbe in ji že tudi radikalno nasprotovali. Slovenski pesniki in pisatelji 19. stoletja – od Prešerna do Aškerca – so se že posamično in času primerno odzivali na stiske, ki jih je v tradicionalni slovenski prostor prinašal evropski kapitalizem, vendar nobeden med njimi ni segel do popolnega zanikanja, naj se kapitalizem odpravi z mirno ali nasilno revolucijo, nato pa nadomesti z novim redom socializma. Tako stališče je zavzel mladi Cankar okoli leta 1900, v času, ko se je na Slovenskem izrazil antikapitalizem že uveljavljaj v obeh različicah – v zmernejši, ki jo je znotraj krščanskosocialnega gibanja branil Janez Evangelist Krek, in v radikalni, ki jo je širila slovenska socialna demokracija na podlagi dunajskega avstromarksizma. Da sta na Cankarjevo stališče vplivali obe – najprej Krekova in nato socialdemokratska –, je priznal Cankar v članku *Kako sem postal socialist* iz leta 1913, kjer je še enkrat izpovedal, kaj vidi v kapitalizmu – da je “izvirek vsega hudega” in da pomeni “uredbo družbe, ki je dodelila vse bogastvo zemlje in vse sadove človeškega uma kapitalu ...”. Čeprav preprosto povedana, je ta razlaga kapitalizma očitno marksistična, saj postavlja kapital v nasprotje z delom, odnos med delavcem in kapitalistom pa razume kot izkoriščanje, se pravi, kot kapitalistovo prilaščanje “presežne vrednosti”, ki jo v celoti ustvarja delavec. Leta 1913, ko je nastala ta formulacija, je Cankar še zmeraj ostajal zvest socialdemokratskemu zanikanju kapitalizma, čeprav se je ravno v tem času začel politično oddaljevati od stranke, za katero je bil leta 1907 kandidiral. Kako se mu je to stališče spreminjalo po izbruhu svetovne vojne, ki je prinesel v njegovo osebno in duhovno življenje pomemben preobrat, je težko soditi. Ob *Majniški deklaraciji* in ob Krekovi smrti leta 1917 se je o vlogi obojega izrekel z odkrito simpatijo. Ali je to pomenilo, da je tudi v razmerju do kapitalizma sprejel “milejšo” različico antikapitalizma, domišljeno znotraj krščanskosocialnega gibanja? V izjavah pred letom 1918 govori o nevarnosti, ki jo za slovensko ljudstvo predstavlja tuji kapital, in o tem, da ga izkoriščajo tuji kapitalisti, kot da omembe vrednih domačih ni ali pa je njihova vloga drugačna, torej nacionalno sprejemljiva.

Na radikalna gesla Cankarjevega antikapitalizma se je skliceval slovenski komunizem v pripravi na svojo revolucijo in po njeni uspešni izvedbi. Precej drugače postaja Cankarjevo razmerje do tujega in domačega kapitalizma aktualno okoli leta 2000, ko slovenska družba po socialističnem meddobju stopa v novo kapitalistično obdobje. Protikapitalistična občutja, ki se iz tega položaja rojevajo kot naravna nujnost, se lahko sklicujejo na Cankarja kot na svojega predhodnika. Težava je v tem, da se je takratni protikapitalizem oblikoval v drugačni situaciji in iz drugačnih pojmovnih

uvidov v bistvo kapitalizma. Razumeli so ga kot kapitalsko izkoriščanje dela z menjavo na trgu. Slovenci so v zadnjega pol stoletja poleg tržnega kapitalizma preizkusili še njegovo totalitarno različico v podobi radikalnega državnega kapitalizma, ki se je razglašala za socializem. Obema je skupno, da temeljita na znanosti in tehnologiji, s pogubnimi učinki na kulturno in naravno okolje – pri čemer je bila ekološka pogubnost državnega kapitalizma očitnejša in pogubnejša. Od tod bi sledilo, da je bistvo kapitalizma ne v kapitalskem, ampak v znanstveno-tehnološkem pogonu njegovega delovanja. In da bi zanikanje kapitalizma moralo izhajati iz zavrnitve moderne znanosti in tehnologije. Toda kaj takega bi postavilo pod vprašaj obstoj moderne civilizacije. Verjetno so to že tudi meje za aktualnost Cankarjeve misli o kapitalizmu.

Kljub pridržkom je seveda ta misel lahko spodbuda za nov premislek o nujnostih, možnostih in mejah modernega kapitalizma, precej drugačnega od tistega, o katerem je moral presojeti v skladu s pojmi svojega časa Cankar. Zares aktualne se zdijo v njegovih literarnih delih konkretne podobe zgodnjega slovenskega kapitalizma in njegovih nosilcev, vendar samo tako, da razumemo njihov pravi smisel in ga zmoremo povezati s tipičnimi formami novega kapitalističnega vala po letu 1990. Takšna je podoba Kantorja v *Kralju na Betajnovi*. Da bi dojeli sociopsihološko aktualnost tega lika, je treba odmisлити njegove poteze, ki so dramaturško učinkovite, s stališča vsakdanje verjetnosti pa pravzaprav “romantične” – to so seveda okoliščine, kako je z umorom postal kapitalist in kako z umorom poizkuša prikriti način svojega kapitalskega vzpona. Brž ko s Kantorja snamemo ta slikoviti okras, se odkrije tisto, kar smemo imenovati Kantorjev sindrom. V njegovem delovanju se očitno stikata dve sferi – gospodarska in politična. Kantor uporablja svojo podjetniško moč, da bi z njo prišel do politične – v ta namen je zanj dobra vsaka zveza, vsaka ideologija in stranka, naj bo klerikalna ali liberalna. Z druge strani bo svojo politično veljavo uporabil za to, da bo prek nje širil svojo kapitalsko podlago. Skratka, pred nami je tipičen bogataški podjetnik z velikim vplivom na politiko in družbo, se pravi, da je prav tisto, kar je v najnovejšem času dobilo ime “tajkun”. V skladu s Cankarjevo dramo bi zatorej smeli govoriti o Kantorjevem sindromu in o tem, kako se ta sindrom v posodobljeni obliki prenaša v čas po letu 1990. Kantorjev sindrom kaže, kako se mora skromni slovenski kapitalizem nasloniti na provincialne politične strukture, da bi lahko stal in obstal. Hkrati je seveda opozorilo, da s svojo primitivnostjo ogroža socialno in moralno stabilnost slovenske družbenosti, s tem pa je eden od vzrokov – zlasti dandanes – za njeno krizo.

V času, ko je bilo Cankarjevo razmerje do kapitalizma izrazito negativno, naklonjeno revoluciji, ne pa reformizmu, ki se je okoli leta 1900 začel uveljavljati v nemški in avstrijski socialdemokraciji, se je dal voditi različnim protikapitalističnim ideologijam. Prva od njih je bil anarhizem kot vzorec libertarnega socializma, druga pa marksizem s svojim avtoritarnim socialističnim modelom. Da se je okoli leta 1900 čutil anarhista, pričujejo njegove besede o “poslednji revoluciji” in mnoga mesta v *Knjigi za lahkomišelnje ljudi*. V tem času je pisal komedijo *Za narodov blagor*, o kateri je v pismu bratu Karlu zapisal, da ima “anarhistično tendenco”. Po letu 1900 se je od anarhizma obrnil k marksističnemu socializmu, vendar je anarhistične prvine mogoče odkriti še v njegovi socialdemokratski fazi, vse do *Hlapca Jerneja in njegove pravice*, ki je s svojo podobo tragičnosti anarhizma vrh in obenem preklic njegovih ideoloških obrazcev. Dokončno se je Cankar poslovil od anarhističnih idej, ki so bile bolj občutja kot politično artikulirana gesla, po letu 1910, ko mu anarhičnost ni mogla biti opora v soočenju z nacionalno, vojno in osebno stisko.

Njegovo sprejemanje marksističnega socializma po letu 1900 in zlasti okoli leta 1907 je bilo na zunaj bolj jasno, po svoji notranji prepričanosti pa manj gotovo, kar po svoje dokazuje težavnost njegove “razredne” teorije v predavanju *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura*. Koliko je ostajal zvest marksističnim obrazcem po letu 1910, je težko soditi. Iz izjav zadnjega leta pred smrtjo je očitno, da je hotel ostati zvest socializmu, vendar ta ni bil niti anarhističen niti marksističen. Kot bi lahko sklepali iz besed ob Krekovi smrti, se je približal krščanskemu socialnemu gibanju in s tem socializmu, ki bi ga bilo mogoče izvesti iz njega. Da se je poslovil od marksizma, kažejo formulacije iz predavanja *Očiščenje in pomlajenje* (1918). Cankarjeve kritične misli o “tujih” idejah in “dogmah”, ki ne ustrezajo slovenskim socialnim razmeram, je mogoče razumeti bodisi kot željo, da jih je treba prilagoditi domači družbeni specifikki, ali pa kot radikalno zavrnitev temeljnih marksističnih dogem. Da gre za to možnost, nakazuje Cankarjeva pohvala “masarykovcev”, ki so v slovensko socialdemokracijo prinašali drugačno, marksizmu nasprotno socialno-politično usmeritev.

Paradoks Cankarjevih socialnih in političnih stališč je v tem, da od obojih, ki jih je zaporedoma preizkušal, ostaja po letu 2000 aktualen predvsem anarhizem. Marksistični socializem, h kateremu se je prišteval kot socialdemokrat pred letom 1910 in se pozneje od njega oddaljil, ostaja v našem času neaktualen, potem ko ga je razvrednotila porevolucijska stvarnost. Nasprotno se zdi utopija libertarnega socializma, kot jo gojijo pretežno anarhistične skupine mirovnikov, antiglobalistov in antikapitalističnih protestnikov ne samo po svetu, ampak tudi v Sloveniji, še zmeraj

živa, za mlade generacije vseh slojev privlačna kot edina mogoča oblika univerzalne ideologije. Ker je ta anarhizem – po besedah Herberta Reada, da je vsak umetnik anarhist – močan predvsem v kulturno-umetniških krogih, je njegov prvotni slovenski vzorec mogoče najti pri mladem Cankarju. Toda Cankar je aktualen tudi zato, ker je moral svojo anarhistično usmeritev polagoma preseči s pomočjo drugačnih izhodišč.

Prvega si je našel v avstromarksizmu sočasne socialdemokracije, vendar poizkus ni bil uspešen. Sledil je obrat v nacionalno smer tik pred prvo svetovno vojno, ko so povsod po Evropi oživali nacionalizmi in je nacionalno načelo zmagalo nad razrednim. Cankar je s svojim novim razumevanjem narodnega vprašanja, kot ga je domislil zlasti v predavanju *Slovenci in Jugoslovani*, ostajal zvest tradiciji slovenskega nacionalizma, kakršen se je izoblikoval v 19. stoletju, vendar z odločilnimi novostmi. Nacionalizem staroslovencev in mladoslovencev, za njimi klerikalcev in liberalcev je bil samo deloma samoslovenski, podrejal se je vseslovanskemu nacionalizmu, pozneje južnoslovanskemu in nazadnje jugoslovanskemu. V svojem predvojnem predavanju je Cankar sicer pristal na možnost združitve Slovencev z drugimi južnoslovanskimi narodi – tudi z bolgarskim – v “zvezno republiko jugoslovansko”, vendar pod pogojem, če je taka njihova “želja”; obenem je že opozarjal, da so Slovenci po svojem značaju in kulturi tem narodom “tujji”, blizu pa svojim podalpskim in alpskim sosedom. S tem je nakazal tisto, kar je postalo aktualno šele v osemdesetih letih tik pred osamosvojitvijo z idejo, da spadamo Slovenci ne na Balkan, ampak v Srednjo Evropo, prek te pa v Evropo. Cankarjevo kritično stališče do kulturnega jugoslovanstva in pogojno sprejemanje političnega je bilo sicer podloženo z načeli avstrijske socialdemokracije. Toda ta je ob razpadanju monarhije mislila na federativno preureditev države in zato zahtevala najprej demokratizacijo politične ureditve in šele nato možnost samostojnih držav. Cankarjevo stališče je bilo leta 1918 ravno obratno – najprej druga država in šele nato demokratizacija. O podobnem vprašanju se je morala slovenska politika odločiti tik pred letom 1990. Odločila je izbira za demokracijo na podlagi samostojne državnosti, kar je bilo bliže Cankarjevemu razumevanju narodnega vprašanja kot avstromarksističnemu, internacionalnemu in anacionalnemu stališču socialdemokratov. S tem stališčem ostaja Cankarjev pogled na slovensko narodno vprašanje aktualen tudi v času, ko prehaja slovenska država v nove meddržavne, nadržavne in nadnacionalne povezave, ki niso v pravem pomenu besede demokratične, obenem pa utegnejo ogroziti nacionalno samostojnost.

Aktualnost Cankarjevih del je končno treba razumeti na ozadju tistega, čemur se po tradiciji reče svetovni in življenjski nazor. Cankar je bil po

lastnem prepričanju svobodomislec, tako kot je oznaka *Freigeist* veljala že za Linharta in Prešerna, pa tudi za mnoge Cankarjeve predhodnike in sodobnike. Podobno kot pri drugih je bilo njegovo svobodomiselstvo ne popolnoma trdno in se je zato z leti in vse do smrti spreminjalo. V prvih dunajskih letih, ko si ga je šele izoblikoval, je bilo radikalno, protiversko in proticerkveno, bolj ali manj odkrito ateistično. V pismu bratu Karlu je leta 1900 sporočal, da je treba napadati “ne samo nositelje verske in posebno še klerikalne misli, temveč versko institucijo in pred vsem katoliško cerkev samo ...”. Podlago za takšno duhovno usmeritev je videl v znanosti, v “sodobnem naravoslovju” in v “socijalni zgodovini”. Zdelo se mu je, da je takšna znanost prišla do dokončnih spoznanj, zato je v pismu bratu leta 1901 zapisal, da je “v znanosti stvar zaključena, zdaj jo je treba zaključiti le še v neznanstvenem življenju ...” in da bodo “z zadnjimi ostanki sedanje družbe izginili tudi zadnji ostanki verske filozofije ...”. Takšno radikalno stališče je bilo povezano z njegovim mladostnim anarhizmom in še bolj s prehodom v marksistično socialdemokracijo. Da je svoje razumevanje sveta in življenja imel za svobodomiselno, je videti iz formulacije, zapisane v pismu bratu Karlu leto pred tem: “... klerikalni listi napadajo nositelje svobodne misli, ki so nam prav tako sveti, kot klerikalcem njihovi svetniki in papeži ...”

Ta radikalna svobodomiselnost se je po letu 1909 Cankarju začela spreminjati, iz bolj ali manj domišljenega ateizma se je premikala v skepso in agnosticizem, od tod pa v bližino spiritualno in platonistično obarvane življenjske filozofije, ki se je odpirala predstavam in simbolom krščanstva. Sprememba mu ni prihajala iz vpogleda v razvoj moderne znanosti, ki jo je že leta 1872 Dubois-Reymond usmerjal v agnosticizem; teh procesov Cankar gotovo ni natančneje poznal, kar pomeni, da je njegova potreba po drugače razumljeni svobodomiselnosti prihajala iz lastnega življenjskega in duhovnega izkustva. Sprememba ga je iz dogmatičnega svobodomiselstva vodila v kritično “svobodno misel”. Ko je ob Aškerčevi smrti napisal članek *Anton Aškerc in njegova doba* (1912), je v njem posmehljivo spregovoril o “posebne vrste ljudeh, ki se imenujejo svobodomislece”. Nato pa dodal: “Iz same gorečnosti za svobodno misel so napravili iz nje kar novo cerkev in novo vero ...”; “cerkev svobodne misli je dolgočasna, pusta, brez poezije in brez poleta ...”. Cankarjev končni sklep je ta, da je slovenska svobodomiselnost “pusta in prazna”, kar ni letelo samo na njeno dogmatičnost, ampak tudi na njeno vsebino, na racionalizem in pragmatizem njenega z znanostjo podprtega ateizma, relativizma in nihilizma. Poetičnost, ki jo je pogrešal v takšni svobodomiselnosti, je nedvomno videl v območju religioznega, predvsem krščanskega, kar je razlog,

da se je v zadnjih letih tako v delih kot v osebnem življenju približeval verskemu izkustvu, ki je bilo več kot samo "ateistično krščanstvo", vendar samo na pol poti v katoliško konfesionalnost – razen v sarajevskem *intermezzu* leta 1909 in na smrtni postelji konec leta 1918. Ob takšnih nihanjih ostaja Cankarjeva svobodomiselnost tudi po letu 2000 aktualen zgled odprtega, samokritičnega in nemirnega svobodomiselstva v času vsesplošnega nihilizma.

Iz Cankarjeve svobodomiselnosti izhajajo njegove sodbe o sočasni slovenski politiki, predvsem o komaj nastalih političnih strankah. Te sodbe so se mu spreminjale vstric z njegovimi duhovnimi izhodišči. Aktualne ostajajo zato, ker gre za stranke, katerih dediščina se je ohranjala ne samo med vojnama, ampak se je po letu 1990 znova vračala v slovensko politično življenje, čeprav z novimi gesli. Cankar je imel pred očmi troje strank – katoliško, liberalno in socialdemokratsko. Vsa zreła leta je pripadal zadnji, čeprav polagoma prehajajoč v kritiko njenih nacionalnih, ideoloških in razrednih stališč. Katoliško stranko, ki se je leta 1905 preimenovala v Slovensko ljudsko stranko, je imel v času svojega socialdemokratskega angažmaja za klerikalno in jo v volilnih nastopih leta 1907 z ostrimi govorniškim nastopi napadal. Zvezo duhovništva s politiko je slikovito prikazoval v več literarnih besedilih, najbolj nazorno v *Kralju na Betajnovi* in v prvih dejanjih *Hlapcev*. Po letu 1910 se mu je ta odnos spremenil, proti letu 1917 stranke ni več označeval za klerikalno in tega leta jo je zaradi njenih nacionalnih in socialnih stališč, ko je v nji prevladal Krekov vpliv, sprejel kot pozitivno nosilko slovenstva. Nasprotno je ostajal do liberalne stranke ves čas odklonilen. Leta 1900 je v pismih bratu Karlu govoril o "zlaganem, nazadnjaškem, hinavskem liberalizmu", o "stranki, ki nima več nobenega cilja, ki se bori samo še s sencami", in o tem, da "svobodomiselne stranke, ki bi slonela na resničnih potrebah naroda, na Slovenskem ni ...". Njen edini program je po Cankarjevem mnenju "razkrinkavanje farovških kuharic" in pa "jedino zveličavna gonja na grešne kaplane". V *Hlapcih*, kjer je prikazoval politični boj med klerikalci in liberalci, je na višjo moralno raven postavil politične in ideološke predstavnike katolištva – župnika in Hvastjo, v liberalnih nasprotnikih pa odkrival moralno zavrženost, zraslo iz življenjskega oportunitizma, hedonizma in cinizma. Ko se je liberalna stranka sredi leta 1918 preimenovala v "demokratsko", ji Cankar še zmeraj ni zaupal, češ da bo šele prihodnost pokazala, "kaj in koliko je na tem demokratizmu, če ne ostane samo v imenu in na papirju ...".

Ob Cankarjevi politično-ideološki presoji slovenskih strank ostaja še zmeraj aktualen njegov poizkus, da bi mimo stereotipnih oznak in

samopomenovanj tem strankam določil socialno podlago, iz katere izhajajo in po njih uravnavaajo svoje politične programe. To je storil leta 1918 v predavanju *Očiščenje in pomlajenje*. Slovensko ljudsko stranko je opisal kot stranko kmetov, malih obrtnikov in precejšnjega dela delavcev; v liberalni stranki, ki jo je prej imel za stranko "buržoazije", je zdaj prepoznal stranko malomeščanstva, učiteljstva, uradništva in večjega dela inteligence, medtem ko se mu je socialdemokratska stranka zdaj zazdela preveč omejena samo na delavstvo. Ta analiza ni bila delo profesionalnega sociologa, vendar tudi v novih političnih razmerjih po letu 1990 lahko služi kot aktualen primer, kako je treba razmišljati o strankarskih telesih, njihovih dejanskih in ne samo formalno razglašanih ciljih.

Kljub kritikam na račun političnih strank je Cankar videl v političnih dejanjih osrednje gibalno slovenskega družbenega in kulturnega življenja. Drugi pomembni dejavnik je bila zanj seveda ves čas kultura oziroma njen najožji del, umetnost. Njeno družbeno vlogo je reflektiral v mnogo literarnih besedilih, to pa tako, da ostaja podoba umetnika dvoumna. Prav s tem se sto let pozneje še zmeraj ponuja kot problem za aktualen premislek. Najostreje in celovito jo je zarisal v farsu *Pohujšanje v dolini šentflorjanski*. Gre za parabolo, v kateri so posamezni liki nosilci razvidnih pomenov – Peter, ki objestno vlada nad malomeščansko srenjo šentflorjančanov, je umetnik in hkrati razbojnik Krištof Kobar, ali natančneje povedano – za njegovim umetništvom se skriva razbojniška nasilnost. S tem je Cankarjev lik natančna ilustracija Readovega izreka, da je umetnik nujno anarhist. Zato se na koncu Cankarjeve farse razkrije, da je umetnik Peter v resnici "razbojnik", ki ga lovi državna oblast s policijo. Umetništvo in anarhizem se v njem združujeta tako, da gospoduje nad dolino šentflorjansko in jo hkrati "subverzivno" spodkopava s pomočjo umetnosti. Njeno bistvo je lepota, ki jo poseblja Jacinta, kar pomeni, da umetnik zapeljuje ljudi z erotično estetičnostjo, nevarno njihovim ustaljenim socialnim in moralnim navadam. Toda to je samo ena stran umetništva v Cankarjevi igri, drugo predstavlja "pravi" Peter, ki je "sirota šentflorjanska", izobčena iz srenje, ne njen gospodar, ampak ponižana žrtev.

Aktualnost Cankarjevih podob umetništva je morda ta, da se v njih lahko prepozna sodobna, moderna in zlasti avantgardna umetnost, resda v narobe postavljenem pomenu od Cankarjevega. Sodobni umetnik ne more biti niti gospodar nad slovensko družbo niti njena osramočena žrtev. Lahko si prizadeva, da bi pritegnil pozornost javnosti s pomočjo "lepote", ki pa ni več lepota estetskega reda, ampak večidel seksualno šokantna dražljivost, ki postaja s privajenostjo na te učinke zmeraj manj vznemirljiva; ali pa se poskuša prikazati kot politično angažiran, večinoma

anarhistično subverziven, vendar tudi v tej vlogi brez pravega učinka, ker javnost takšno subverzivnost korektno sprejema, jo pričakuje in plačuje. Od tod je razumljivo, da sodobni umetnik tudi ne more biti "uboga sirota šentflorjanska", saj celo v primeru, da ni uspešen, pričakuje od družbe socialno in materialno podporo v obliki zadostnih subvencij, štipendij in nagrad. To pa je seveda tragikomična pretvorba vlog, ki jih je umetnosti prisodil Cankar.

Bolj kot njegovo pojmovanje umetnika ostaja sto let po Cankarju subverzivna in s tem aktualna njegova misel o erotiki in seksualnosti. Cankar je prvi slovenski pisatelj, ki je tematiziral v podobah, ki so bile za njegov čas šokantne, spolnost v ožjem pomenu besede, pa ne samo tisto, ki velja za zrelo, odgovorno in s tem normalno, ampak tudi njene stranske oblike – od pubertetnih motenj do istospolnosti in celo pedofilije, vse to zlasti v romanu *Hiša Marije Pomočnice*. Cankarjevo razumevanje spolnosti se zdi aktualno za čas po "seksualni revoluciji" šestdesetih in na Slovenskem zlasti sedemdesetih let prejšnjega stoletja, ki je v popolni spolni sprostitvi in enakovrednosti vseh njenih oblik videla optimistično emancipacijo človeške osebnosti in zagotovilo njene srečnosti. Cankar ponuja drugačno podobo spolnosti, ko v nji odkriva ne samo užitek, ampak tudi bolečino, negotovost, tesnobo, nasilnost, trpljenje in nazadnje duhovno-telesno otopelost. To pa so stanja, ki jih spolnost tega časa zelo dobro pozna kljub geslom o zdravi, varni in srečni spolnosti.

Končno bi bilo treba v premislek o Cankarjevi aktualnosti za 21. stoletje kot sklep uvrstiti še pogled na besedilo, ki lahko velja za njegov duhovni "testament". To je seveda tistih nekaj odstavkov "konca" v knjigi *Podobe iz sanj*. Napisan v obliki dialoga med Smrtjo in pripovedovalcem, ki je avtor sam, se ta tekst zaostri z vprašanjem, katere so instance, na katere naj bi se skliceval ob končnem vprašanju o smislu svojega življenja, in nato, katere vrednote naj bi se mu razodele kot najvišje ob sklicevanju na te instance. Te se Cankarju izrečno poosebijo v pojmovni trojici "Mati – Domovina – Bog!"; temu sledi izpoved o treh vrednotah, ki naj jih zagotovi imenovanje treh temeljev smisla avtorjeve eksistence, to pa so "Življenje – mladost – ljubezen".

Ta znameniti pasus odpira vrsto vprašanj. Kaj pomenijo besede o materi, domovini in Bogu? Ali gre za konservativna gesla o materinstvu, narodu in konfesionalnem krščanstvu? In kakšno zvezo imajo s temi pojmi vrednote življenja, mladosti in ljubezni? Na ta vprašanja je poizkušal odgovoriti Dušan Pirjevec na koncu knjige *Ivan Cankar in evropska literatura* (1964), kjer je najprej – v slogu in duhu heideggerjanstva – predlagal za Cankarjeve instance nekoliko spremenjeno poimenovanje: Mati,

Domovina, Bog naj bi bili toliko kot Mati, Domačija, Bit. Pirjevčev predlog je mogoče razumeti kot poizkus, kako se izogniti konservativnemu tolmačenju in s tem ideološki uporabi Cankarjevih pojmov. Kljub temu se zdi, da jih je treba jemati tako, kot so bile s Cankarjem izrečene. So pisateljev poizkus, da bi zoper nihilizem, ki ga je Nietzsche razumel kot "razvrednotenje najvišjih vrednot", postavil vrednostna merila, ki jih ni mogoče razvrednotiti; da je med njimi poleg navezanosti človeka na dom, družino in rod, pa tudi na širšo skupnost, ki se ji pravi domovina, še pojem Boga, pomeni, da se pisatelj vrača k teizmu, čeprav ne izrečno konfesionalnemu. V Pirjevčevi razlagi je zanimivejši poizkus, da bi trojico najvišjih instanc povezal s tremi vrednotami življenje-mladost-ljubezen. "Ali smemo ob teh zadnjih treh besedah narediti naslednje tri enačbe: Mati = Življenje, Domovina = Mladost, Bog = Ljubezen? Morda?" Pirjevec svoje misli ni razvil, ampak se je ustavil ob vprašanju. Ko bi mu sledili, bi morali pojme matere, domovine in Boga, ki so najvišje moralne, socialne in religiozne gotovosti, povezati z življenjem, z domovinsko in Božjo ljubeznijo, na kar je najbrž mislil Pirjevec. Težava je v tem, da so Cankarjevi pojmi za življenje, mladost in ljubezen drugačnega reda od onih o materi, domovini in Bogu. Ti so očitno presežni, po svojem globljem smislu metafizični. Nasprotno pa Cankar v črticah *Podobe iz sanj* govori o življenju, mladosti in ljubezni ves čas kot o vrednotah čutno-čustvenega sveta, kot o sreči v tistem pomenu, ki si jo želijo enako verni in neverni, kristjani in svobodomisleci, čeprav morda ne vsi za enako ceno. In tako se ni mogoče izogniti sklepu, da se tudi v Cankarjevem "testamentu" kot v vsem njegovem delu srečujeta oba pola – krščanstvo in svobodomiselnost. To pa je seveda problem, ki hkrati s Cankarjem, iz njega in po njem, ostaja aktualen tudi za 21. stoletje.