

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA PRIMERJALNO KNJIŽEVNOST
ODDELEK ZA SLOVENISTIKO

Andrej TOMAŽIN

INTERPRETACIJE CANKARJEVEGA *MARTINA*
KAČURJA V SLOVENSKI SLOVSTVENI VEDI

DIPLOMSKO DELO

Mentorici:

izr. prof. dr. Vanesa Matajc

izr. prof. dr. Mateja Pezdirc Bartol

Ljubljana, december 2014

Zahvala

Zahvaljujem se mentoricama izr. prof. dr. Vanesi Matajc in izr. prof. dr. Mateji Pezdirc Bartol za vse informacije in pomoč pri izdelavi diplomskega dela.

Zahvaljujem se staršem za vso potrpežljivost in pomoč v času študija.

Predvsem pa se zahvaljujem Jeleni, ker mi je ves čas pisanja diplomskega dela stala ob strani.

Izvleček

Diplomsko delo preučuje interpretacije Martina Kačurja Ivana Cankarja v slovenski slovstveni vedi. Preko teoretičnega uvida postmarksistične teorije (Althusser, Močnik in Jameson) poskuša znotraj tekstualnih interpretacij najti strukturne premike, ki po Močniku vodijo od mitografskih interpretacij k slovstveni vedi, kjer avtor teksta dobi pravico postati subjekt in interpeliranec v ideologijo. Teorija se opira na Močnikove in Culibergove ugotovitve o povezavi mita in nacije kot niče institucije, kjer se zaradi neobstoja slovenskega mita njegova funkcija prenese na literaturo, ta pa zapolnjuje sicer vsebinsko prazno institucijo nacije. Jamesonov prispevek k diplomskemu delu je v njegovem razumevanju teksta kot družbenega simbolnega dejanja, kjer je vsak tekst političen, za njegovimi aporijami oz. logično nerazumljivimi paradoksi pa obstaja univerzalnejše protislovje, ki ga Jameson išče v razrednem boju kot gonilu zgodovine, ki pa je tudi sama po sebi althusserjanski odsotni vzrok. Začetne interpretacije, vezane na prvo knjižno izdajo iz leta 1906, se vzpostavljajo kot mitografske, saj skušajo razložiti tekst s svojo lastno ozadenjsko ideologijo, ta pa je v veliki meri vezana na politično prepričanje interpreta. Spremnna beseda, ki jo leta 1929 Izidor Cankar zapiše k prvim zbranim delom Ivana Cankarja, poskuša to mitografijo prebiti, vendar se kljub nakazanemu preboju v obliki različnih možnosti odločitev avtorja Martina Kačurja Izidor Cankar odloči za eno izmed sedaj mitografskih linij interpretacije. Povojna branja so zaradi zunanjih okoliščin, ki so vezane predvsem na hegemono ideologijo vulgarnega komunizma, zopet mitografska, naslednji (in zadnji) premik pa se zgodi s Tarasom Kermaunerjem, ki s svojo interpretacijo, močno vezano na Pirjevčevo teorijo, zares stopi v slovstveno vedo. Ta po Močniku še vedno deluje kot ideologija, saj ni zmožna uvideti, da tudi sama izhaja iz neke ideološke interpelacije. Za Kermaunerjevo ideologijo, ki se razlikuje od tiste, ki jo Močnik odkriva pri Prijatelju in ji v diplomskem delu sledimo pri interpretacijah Izidorja Cankarja, najdemo uresničitev v Žižkovem pojmovanju cinizma, ki ga skicirano lahko prikažemo z modificirano Marxovo mislijo iz Kapitala: Vedo, ampak to vseeno počnejo. Postkermaunerjanske interpretacije Kermaunerja ne upoštevajo, temveč se največkrat vračajo k razmislekom Izidorja Cankarja, najnovejše interpretacije Ivana Cankarja (Avsenik Nabergoj) pa se vračajo še dlje v mitografsko matrico, ki smo ji pri interpretacijah Cankarjevih tekstov priča na začetku 20. stoletja.

Ključne besede: Ivan Cankar, marksizem, literarna interpretacija, mit, nacionalna književnost, slovenska literarna veda, ideologija, Rastko Močnik, Luka Culiberg, Taras Kermauner

Abstract

This bachelor's thesis is concerned with interpretations of Ivan Cankar's *Martin Kačur* in Slovene literary studies. Based on the postmarxist theory (Althusser, Močnik, Jameson), it tries to find structural shifts within textual interpretations, which according to Močnik lead from mythographical interpretations toward literary studies as such, where the author of the text gets the right to become a subject of ideology, the one that gets interpellated into ideology. The theoretical part of the thesis is based on the findings of Močnik and Culiberg about the connection between myth and the nation as an institution, characterized by a zero value, whose function is because of the non-existent Slovenian myth transferred to literature, so it fills up the empty institution – nation. Jameson's contribution to the theory of this bachelor's thesis lies in his understanding of texts as socially symbolic acts, where every text is political. Behind his aporias or logically incomprehensible paradoxes exists an even more universal contradiction that is – according to Jameson – part of the class struggle as the motor of history, which is itself an Althusserian absent cause. Initial interpretations, which emerge with the first edition of the book in 1906, are mythographical: they are trying to interpret the text with the help of their own background ideology, which is in many cases connected to the political beliefs of the interpreter. Izidor Cankar's afterword, annotated to the first collected works of Ivan Cankar in 1929, tries to break through this mythographical praxis, but in spite of the indicated breakthrough in shape of different options of decisions of the author of *Martin Kačur* Izidor Cankar fails at doing this, as he finally chooses only one line of the mythographical interpretations. The post-war interpretations are on account of external circumstances and hegemonic ideology of vulgar communism, once again mythographical and the next (and the last) shift in the interpretations of *Martin Kačur* happens with the interpretation of Taras Kermauner, heavily indebted to Pirjevec's theories, who indeed steps into the field of literary studies as Močnik sees it. Literary studies are still structured as an ideology, as they are not able to see that also they stem from some ideological interpellation. In this bachelor's thesis, it is stated that Kermauner's ideology, which differs from the one found in *Prijatelj* by Močnik and in Izidor Cankar herein, is in its core a cynicism, as seen by Žižek, who sketches it with a modified Marx's thought from *Capital*: They are aware of it, but they are still doing it. Post-Kermauner interpretations do not take Kermauner into account, but mostly return to the thought of Izidor Cankar, and the newest interpretations (by Irena Avsenik Nabergoj) return even further into the mythographical matrix, which occurred – at least in the interpretation of Cankar's texts – at the beginning of the 20th century.

Keywords: Ivan Cankar, Marxism, literary interpretation, myth, national literature, Slovene literary studies, ideology, Rastko Močnik, Luka Culiberg, Taras Kermauner

Kazalo vsebine

Uvod.....	8
1. del.....	14
Vprašanja metode.....	14
Teorija	15
Ideologija.....	16
Nacija	23
Jameson in 'politično nezavedno'	28
2. del.....	39
Mit in nacionalna književnost	39
Problem mitske matrice.....	43
Med mitom in slovstveno vedo	46
Slovenska nacionalna in primerjalna literarna zgodovina.....	57
Intermezzo s problemom kulturnih študij in kulturne zgodovine v povezavi z literarno teorijo in zgodovino ter primerjalno književnostjo	59
3. del.....	65
(Šele) na poti k mitu	66
Fran Kobal (<i>Slovenski narod</i> , 1907)	66
Ivan Robida (<i>Nova doba</i> , 1907)	68
Joža Glonar (<i>Domovina</i> , 1907)	71
Lux (<i>Učiteljski tovariš</i> , 1907)	71
Franc Terseglav (<i>Dom in svet</i> , 1907)	72
Ivan Merhar (<i>Ljubljanski Zvon</i> , 1907)	73
Mitografija se prevesi v slovstveno vedo?	87
Izidor Cankar (<i>Zbrani spisi Ivana Cankarja: IX. knjiga</i> , 1929).....	87
Predvojni povratak v mitografijo	93
Arpad Lebl (Žarko Plamenac: <i>Može li sluga Jernej naći svoju pravicu</i> , 1937).....	94

Boris Zihlerl (A. Poljanec: <i>Ivan Cankar in slovensko delavsko gibanje</i> , 1939)	95
Povojna branja – možnost izhoda iz mitografske matrice?	101
Marja Boršnik (<i>Martin Kačur</i> , 1947; <i>Cankar in učiteljstvo</i> , 1948)	101
Lojz Kraigher (<i>Ivan Cankar I–II</i> , 1954, 1958).....	105
Boris Merhar (<i>Izbrana dela Ivana Cankarja: V. knjiga</i> , 1952)	108
Joža Mahnič (<i>Zgodovina slovenskega slovstva: obdobje moderne</i> , 1964)	112
Ignac Kamenik (<i>Martin Kačur</i> , 1966 in 1967)	114
Anton Slodnjak (<i>Slovensko slovstvo</i> , 1968)	118
Franc Zadavec (<i>Zgodovina slovenskega slovstva V: Nova romantika in mejni obliki realizma</i> , 1970).....	119
Janko Kos (<i>Proza Ivana Cankarja</i> , 1968).....	121
Dušan Moravec (<i>Zbrano delo: XIV. knjiga</i> , 1970).....	121
Jože Rajhman (<i>Cankarjev Martin Kačur</i> , 1976).....	121
Spremenjena paradigma?	124
Dušan Pirjevec in Taras Kermauner (<i>Hlapci, heroji, ljudje</i> , 1968; <i>Mesec dni z Ivanom Cankarjem, Martinom Kačurjem in Tarasom Kermaunerjem</i> , 1976).....	124
Postkermaunerjanska branja Martina Kačurja	140
Ivan Potrč (<i>Lepota in moč Cankarjeve besede je bila za pisateljevo misel in čustvo pričarana</i> , 1977).....	140
France Bernik (<i>Dela 3</i> , 1985; <i>Ivan Cankar</i> , 1987; <i>Ivan Cankar: Monografija</i> , 2006).. <td>141</td>	141
Irena Avsenik Nabergoj (<i>Ljubezen in krivda Ivana Cankarja</i> , 2005).....	143
Zaključek	145
Od konca (1977–2006).....	145
Od začetka (1907–1976)	147
Viri in literatura	154

Kazalo shem

Shema 1 – Močnikovo vzporejenja 'subjekta, za katerega se predpostavlja, da verjame' z Lacanovim 'subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve'.	22
Shema 2 – Kobal	68
Shema 3 – Robida	70
Shema 4 – Terseglav	81
Shema 5 – Merhar	81
Shema 6 – Robida + Terseglav	83
Shema 7 – Robida + Merhar	83
Shema 8 – Izidor Cankar	93
Shema 9 – Lebl.....	98
Shema 10 – Ziherl	98
Shema 11 – Kamenik (teoretično).....	115
Shema 12 – Kamenik (praktično).....	115

Uvod

V videoigri¹ *Metro: Last Light* (2013), natančneje v desetem poglavju z naslovom *Bolshoi*, sem naletel na intriganten prizor, še več, na prizor, ki se je direktno navezoval na temo mojega diplomskega dela in vprašanje, ki me je težilo že dalj časa: to je vloga kritika znotraj nekega družbenega konteksta, njegova funkcija znotraj utečenih družbenih razmerij in, tisto najpomembnejše, ki izhaja iz obeh prej zapisanih vprašanj: njegova pozicija v razmerju do obravnavanega teksta, ki je, če ga vidimo v luči poststrukturalističnega razumevanja tega pojma, aplikabilen na različne sfere tako kulturnega kot širšega udejstvovanja.

Ko se igralec z glavnim likom, Artjomom, ustavi in za trenutek počije v podzemnem mestu pod poprej slavnim Bolšoj teatrom, ga pred vstopom v gostilno zmoti berač, ki mu razodene svojo zgodbo. Da je bil svojčas najbolj znan moskovski kritik in je s skrajno kritično ostjo analiziral različne predstave, da so ga vabili k pisanju za najrazličnejše časopise, da so ga gostili na pogovorih. Ko pa je zaradi jedrske vojne postalo življenje na površju nemogoče, so se vsi skupaj preselili v postaje metroja, v podzemne hodnike, kjer so si ustvarili življenja. Tu, je rekel, so se zbrali preživeli igralci Bolšoj teatra in začeli organizirati igre, ki so z vsakim letom postajale bolj prostaške in slabše. Ko je prvič omenil, da to ni več Bolšoj teater, kot ga je poznal, ga ti igralci niso poslušali, ob naslednji opazki pa so mu odvrnili, da oni so Bolšoj teater, da je to vse, kar je ostalo, in da imajo oni zaradi svoje provenjence edini pravico do nastopanja pod tem imenom in da lahko nastopajo, kakorkoli hočejo. Tedaj so mu vzeli ves denar in ga vrgli iz njegovega zasilnega bivališča.

Ob tem sem se vprašal – poleg tistih znotrajigrskih oz. diegetičnih vprašanj o smiselnosti tovrstnega zavlačevanja – tudi o dejstvu, ki tovrstnim spremembam v socialno ekonomskem okolju dejansko pritiče. Kaj se spremeni s spremembo družbenih paradig in kaj je tisto, kar ostane isto? Se s samo spremembo osnovnih delovanj družbe spremenijo tudi načini njihove

¹ Čeprav bi lahko našel tudi »literarni« primer, denimo že v predlogi igre z naslovom *Metro 2033* in *Metro 2034*, ki ju je spisal Dmitrij Gluhovski, se je zdela uporaba tistega iz videoigre bolj primerna. Mogoče zaradi osebnega mnenja, da so videoigre kot kulturni artefakti različni od denimo literature in njihove interpretacije niso vezane več zgolj na literarne teorije, temveč so se vzpostavile na svojem, avtonomnem polju (glej Galloway 2011), po drugi pa zaradi dejstva, da videoigre gostijo podobne dinamike »narrativnega« razvoja kot literarni žanri, denimo roman, kjer se je celo v krajšem času pojavila binarna opozicija med igrami za užitek in tistimi elitnejšimi, subverzivnejšimi itn., čeprav je medij, v katerem se pojavlja, strukturiran povsem drugače.

intepretacije? Je mogoče tovrstna vprašanja postavljati tudi o dvajsetem stoletju, o času, v katerem je ekonomska paradigma kapitalističnega načina produkcije postala že povsem jasna?

Tem vprašanjem se bomo poskušali skozi to diplomsko delo približati, nanje poskusili (!) odgovoriti, na neki način pa sta za pristop – vendar ne metodo, o tej več v naslednjem poglavju – primerni dve metafori. Prva je vzeta iz slovenskega jezika, je »hoja mačke okrog vrele kaše«, okrog središča, kjer se sproti bližamo središču raziskovanja, ki pa je – kakor pravi Alenka Zupančič (glej Zupančič 2001) – nujno nedostopno. Drugi pa je vezan na citat Gillesa Deleuzea, kjer pravi, da je njegova interpretacijska tehnika lahko razumljena kot »sodomija, kot bližanje avtorju s hrbta, kjer pa se rodi potomec, ki je vidno njegov, vendar obenem tudi pošasten in drugačen.« (Deleuze 1995: 6) Na kratko, s tem hočemo izpostaviti dejstvo, da se bomo ob siceršnjem jasnem metodološkem aparatu, ki ga bomo predstavili v nadaljevanju, vseeno *primarno* ukvarjali s teksti, ki smosi jih izbrali, in ne bodo le koleščki vedenja, ki bodo služili metodološkemu aparatu, da vzdrži. Takšno podjetje pa je obenem mogoče tudi ravno zaradi izbire tega aparata, zaradi njegove fleksibilnosti – vsaj kakor se kaže meni –, ki obenem ne zapade v vulgarno razumljeni postmodernizem tipa *anything goes*, v nereflektirano izbiro sredstev interpretacije, v *bricolage*² primerjanja brez kakršnekoli teoretske osnove, čeprav je teoretskih pojmov, uporabljenih v tekstu, vseeno nebroj.

Če je bilo kaj, kar me je poleg že navedene videoigre navedlo k točno določeni temi, tj. k interpretacijam (tako skozi kritike, spremne besede kot eseje ali monografije) *Martina Kačurja* Ivana Cankarja, je bila to vsekakor knjiga Tarasa Kermaunerja z naslovom *Mesec dni z Ivanom Cankarjem, Martinom Kačurjem in Tarasom Kermaunerjem: ali o različnih dobrodejnih, še bolj pa neblagih plateh slovenstva, o naši spodbudni tragikomediji*.³ Z njeno

²*Bricolage* oz. brkljarija, kot jo razume Claude Lévi-Strauss, je »glavna značilnost 'divje misli', po kateri se mitska 'divja' misel loči od sodobne znanstvene misli. Znanstvena misel si izdeluje specifična pojmovna orodja, ki so uporabna le na svojem specialističnem področju – 'divja misel' pa ima na voljo omejeno zalogo splošnih pojmov, s katerimi je sposobna zajeti kateri koli problem na katerem koli področju.« (Močnik 2006: 106) Podobno binarno opozicijo neznanstvenega oz. ideološkega in znanstvenega je mogoče videti pri Althusserju in posledično Močniku, kjer je ločnica med enim in drugim epistemološki rez, ali natančneje, tisto, za kar Culiberg pravi: »Spoznavni predmeti teorij ne ležijo po tleh, treba jih je proizvesti, potreben je *epistemološki rez* – diskontinuiteta med teorijo in ideologijo.« (Culiberg 2007: 13)

³ Del procesa izdelave diplomskega dela, ki je bil vezan na preučevanje omenjenega Kermaunerjevega dela, je bil skorajda v celoti opravljen na trimesečni študentski izmenjavi v okviru programa Erasmus na Faculdade de Letras v Lizboni.

pomočjo sem počasi začel razpoznavati določene poteze historične raziskave, ki jo je razvijal v tistem času (in jo dokončno razvil kasneje, za časa RSD, tj. knjig *Rekonstrukcije in reinterpretacije slovenske dramatike*), obenem pa se mi je zdelo, da njegova knjiga vseeno ne predstavlja neke končne točke v razumevanju, v tistem torej, kar bi tradicionalnejša literarna veda imenovala objektivna interpretacija nekega dela, temveč predstavlja neko točko spremembe statusa interpretacije znotraj določenega časovnega obdobja in družbenega konteksta. Zaradi tega predstavlja svojevrsten problem znotraj tega diplomskega dela, saj oscilira na osi vir raziskave-raziskovano. To pa je že vprašanje, s katerim se bom ukvarjal v naslednjem poglavju, poglavju o metodi, kjer bom na začetku postavil teoretično ogrodje, s pomočjo katerega bom kasneje poskušal utemeljevati smiselnost raziskovanja interpretacij Cankarjevega *Martina Kačurja*.

Namen diplomske naloge je na novo, s pomočjo postmarksističnega teoretskega okvira raziskati zgodovino interpretacij *Martina Kačurja*, ki se – kakor bomo na primerih razkrili v tretjem delu diplomske naloge – v svoji binarni razcepljenosti med pesimizem in optimizem teksta kaže primerna za tovrstno podjetje. Še več, s svojo umeščenostjo v vrh Cankarjevega romanesknega ustvarjanja s strani številnih kritikov in interpretov, je njegove interpretacije ravno zaradi njihove kanoniziranosti mogoče – tako kvalitativno kot kvantitativno – razumeti kot najbolj zanimive in potencialno uporabne za ustvarjanje abstrahiranih shem s pomočjo lastnih konceptov. S takšno širino in odprtostjo možnih interpretacij pa lahko znotraj sicer zamejenega raziskovalnega polja pridobimo dovolj informacij, s katerimi lahko ustvarimo reprezentativno strukturo interpretacij tega Cankarjevega dela. Predmet raziskave – kot večkrat zgoraj naznačeno – torej ne bo Cankarjev *Martin Kačur*, temveč sekundarni teksti, ki poleg faktičnega pisanja o pogojih za nastanek teksta, založniških in ostalih stvareh, vsebujejo tudi interpretacijo teksta samega. S tem se diplomska naloga dviga na položaj interpretacije interpretacij oz. analize analiz, o čemer pa v uvodu k svoji knjigi *Struktura fašističnega gospostva* Mladen Dolar zapiše, da, »čeprav se zdi, da se ta [...] pot želi povzpeti na pozicijo metagovorice, [...] je šele ona tista, ki se tej poziciji lahko zares izogne. Namesto gole zgodovinske distance, ki nas loči od [predmeta raziskovanja], skuša ta pot izstaviti zgodovinsko posredovanost mesta, od koder sama govori, in si odvzeti vnanjo pozicijo razsojanja nad napakami, ki so jih nekoč nekje drugje zagrešili drugi, izstaviti hoče vprašljivost svojih lastnih izhodišč.« (Dolar 1982: 5) Ravno zaradi specifičnosti, ker si za center svojega raziskovanja diplomsko delo ne jemlje literarnega dela, temveč tisto, kar na njem nekako parazitsko domuje, torej sekundarne vire, ki se na 'prvotno' delo sklicujejo,

njegov cilj ni nova interpretacija teksta, že umeščenega v literarni kanon, temveč zgodovinska obravnava že vzpostavljenih interpretacij in detektiranje njihove umeščenosti v ideološke procese znotraj tedanje družbe. S tem, da poskuša prebirati interpretacije v času, v njihovi zgodovinskosti, že apriorno izpolnjuje Jamesonovo zahtevo, ki se glasi: *vedno historiziraj!* Metoda, ki bo podrobneje obrazložena v naslednjem poglavju, je torej teorija historičnega materializma, natančneje gre za postmarksistično teorijo, ki jo znotraj diplomskega dela utemeljujemo predvsem s pomočjo Rastka Močnika, Louisa Althusserja in Fredrica Jamesona.

Največji teoretski prispevek k metodološkemu ogrođju konkretnega raziskovanja sekundarnih virov razprave nosi Močnikova knjiga *Julija Primic v slovenski književni vedi*, ki je postavila temelje za raziskovanje literarnih intepretacij s pomočjo teorij ideologije na podlagi marksističnega raziskovanja literature v prejšnjem desetletju. Čeprav se na prvi pogled zdi, da se ob tovrstnem načinu analize izgubi smiselnost literarne vede kot take, saj bi lahko obravnavane tekste obravnavali zgolj kot vse preostale zgodovinske vire⁴, je diplomsko delo poleg povezave med družbo in literaturo osredotočeno tudi in (v resnici tudi v svojem bistvu) na literaturo samo, natančneje na tisto, kar Močnik imenuje »tvorni delež, ki ga literatura prispeva h konstituciji ideoloških in družbenih razmerij prav kot literatura.« (Močnik 1983: 12) Tako so vprašanja, na katera bomo tako poskušali odgovoriti, vezana na dihotomijo, ki se pogosto pojavlja v literarnih študijah, ta pa je, ali videti literaturo kot simptom nečesa ali tudi literaturo videti kot proizvajalko določenih simptomov⁵. S tega vidika bomo poskušali shemo

⁴ Kot je denimo administrativno gradivo, časopisni izrezki ter dnevniški zapisi: torej vsa besedila, ki jih ne moremo razumeti kot 'literarna'.

⁵ Jameson zapiše, da je »simbolično dejanje način, kako narediti nekaj v svetu, a s tem, da tisto, kar imenujemo 'svet', obstaja znotraj njega samega [torej simbolnega dejanja, op. A. T.], kot vsebina, ki jo mora prevzeti ter inkorporirati v sebi, da jo lahko začne transformirati. Simbolno dejanje tako začne z ustvarjanjem lastnega konteksta v istem trenutku, kot vznikne, ko se od njega [konteksta, op. A. T.] umakne, kjer se 'ozre' proti lastnim projektom transformacije. Celoten paradoks tistega, kar smo imenovali podtekst, lahko strnemo takole. Literarno delo ali kulturni objekt, kot če bi se to zgodilo prvič, ustvari tisto situacijo, ki ji je obenem tudi reakcija. Artikulira lastno situacijo in jo tekstualizira, s tem pa pospešuje in ovekovečuje iluzije, da situacija ni obstajala pred tem, da ni ničesar kot le tekst, da nikdar ni bilo nobene zunanje ali obstranske realnosti, preden jo je tekst sam ustvaril v obliki privida.« (Jameson 2008: 67) Če za vulgarni materializem resnično velja, da »spregleda specifično literarno strukturo in estetsko razsežnost, [da ga spreminja] utilitarno, v služnost ali 'kakor da' (pragmatično prispodobo),« (Matajc 2008) je za našo postmarksistično izhodišče jasno, da bi vztrajanje na obeh nerazdružljivih, vendar obenem tudi

prehoda iz mitografske matrice literarnih interpretacij v slovstveno vedo, ki jo Močnik konceptualizira ob Prešernovih interpretih, prenesti na interprete Cankarjevega *Martina Kačurja*. V analizi pa bomo videli, ali je Močnikova shema dovolj abstrahirana konkretnost in ali je dovolj trdna, da zdrži prenos v drug kontekst, tj. na drugega kanoniziranega avtorja iz drugega časovnega obdobja, ali pa bomo morali to shemo dopolniti in jo na lasten način konceptualizirati v drugačni maniri.

Število interpretacij, ki smo jih našli tako znotraj kritik, esejev in monografij, ni končno, saj smo poleg same možnosti človeške napake, zaradi katere smo morebiti spustili kakšno od interpretacij, ki ni eksplicitno jasno zavedena na izpostavljenih delih določene knjige, namensko spustili interpretacije v učbenikih, tj. šolske interpretacije⁶, ki bi zaradi svoje poenostavitve izkazovale manj specifičnosti, natančneje *differentia specifica*, znotraj katerih je sploh mogoče poiskati antinomije, ki – poenostavljeno rečeno – kažejo na družbena protislovja. Nabor interpretacij je bil tako izbran neposredno iz bazena literarnozgodovinskih teoretikov kot tudi literarnih kritikov, ki so svoje tekste in interpretacije objavljali v dnevnem časopisju. Večino interpretacij smo našli zbrano v znanstvenokritični izdaji Cankarjevega opusa iz leta 1970, ki jo je bil uredil Dušan Moravec. Z njegovim naborom si je pri svoji interpretaciji pomagal tudi Kermauner, spet druge interpretacije pa smo tekom raziskovanja v knjižnicah in s pomočjo internetnih arhivov našli sami in jih po lastnih zmožnostih opisali in vključili v nabor interpretacij *Martina Kačurja*.

Za konec uvoda pa še tole. Zdi se, da je vprašanje metode v zadnjih nekaj letih zadobilo subjektivno rešitev. Vendar ne v smislu binarne opozicije objektivno-subjektivno, h kateri se

nezdružljivih koncih simbolnega akta [tj. literature in njene interpretacije npr., op. A. T.] – da povečamo pomen aktivnosti, s katero tekst preureja podtekst (v želji po dosegi zmagovitega zaključka, da 'referent' ne obstaja) ali na drugi strani, da poudarjamo imaginarni status simbolnega dejanja tako silovito, da konkretiziramo njegovo družbeno podstat, ki sedaj ni več razumljena kot podtekst, temveč kot inertno dano, ki ga tekst 'pasivno in fantazmatsko' odseva – bi torej pomenilo stvaritev čiste ideologije, najsi bo to, kot v prvem primeru, ideologija strukturalizma, ali, kot v drugem primeru, tista vulgarnega materializma.« (Jameson 2008: 67)

⁶ Kakor trdi Igor Zabel, je namreč (slovenska) šolska interpretacija po letu 1960 močno povezana s prakso poučevanja, ki je v »marsičem pomembno opredelila sam značaj slovenističnih literamointerpretacijskih postopkov oziroma koncept 'integralne' interpretacije kot tak,« (Zabel 1990: 29) nastala ravno iz potreb, ki so izhajale iz »zahteve po celovitosti pristopa, po njegovi objektivnosti, po vzajemnosti teoretskega in historičnega aspekta in po možni preverljivosti.« (ibid)

bomo zagotovo še vrnil, temveč predvsem v tem, kar sem zgoraj imenoval *bricolage* in nereflektirana (ergo neteoretska in ideološka) izbira sredstev interpretacij, kjer se zavljo boljšega temelja (paradoks!) iste interpretacije na površini povezuje različne teorije, ki pa globinsko niso dovolj smiselno povezane med seboj, da bi bile zmožne funkcionirati kot take. Moralka, ki jo je v tem odstavku mogoče prebrati, pa – tudi s tem, da nikogar ne citiram – ni usmerjena *proti* piscem tovrstnih tekstov, temveč je spisana predvsem *za* pisca te diplomske naloge, kot nekakšen opomin in Damoklejev meč, da je bolj kot dober izid interpretacije pomembna dobro definirana teoretska utemeljitev, ki vsako določeno in implicirano hipotezo kasneje zavrže ali potrdi.

1. del

Vprašanja metode

Taras Kermauner v knjigi *Radikalnost in zavrtost* zapiše: »Eksaktni znanosti se odpovedujem, ideologijam se ne pridružujem oziroma točneje: zanima me analiza ideologij (in v tem pomenu je moje početje zelo blizu marksizmu kot analitiki ideologij, projektivnih zavesti).« (Kermauner 1975: 198) Kasneje zapiše: »Ta hip moram opraviti radikalno avtorefleksijo. Ali ni to, kar pravkar pripovedujem, ideologija? Če je ideologija projektivno načrtovanje sebe v prihodnost, uveljavljanje svojih ciljev, potreb, koristi, načel, vrednost, današnja orientacija v svetu, spoznavanje glede na svoja stališča, vrednotenje sveta itn., potem moja literarna zgodovina [...] ni le analitika in zgodovinopisje ideologij, torej nekakšna znanost starejšega tipa ali polfilozofija, ampak tudi eksplicitna ideologija ali vsaj pomožna veda za vzpostavljanje nove ideologije. Torej nisem le znanstvenik, ampak tudi ideolog. Torej nisem radikalen znanstvenik, niti radikalen ideolog, ampak nadaljujem slovensko mešanico obojega, ki skuša v laičnem krogu nadomeščati krščanstvo. (Kermauner 1975: 201)

Četudi se bomo k samoizpraševanju lastne ideologije vrnili kasneje, je pomembnejše vprašanje, ki se vzpostavlja na primeru dveh Kermaunerjevih citatov, drugo. Namreč, (1) problematika teoretske opredelitve ideologije, ki je Kermauner – čeravno diplomirani filozof – ne razume v marksističnem, temveč v precej banalnem smislu te besede, ki je podoben slovarskemu geslu, daje misliti, da je za vsakršen poskus delovanja na področju ideologije, za ukvarjanje z njo in zadovoljivo osmislitev njenih prepostavk, potrebna teorija ideologije, ki ne bo ostajala zgolj na površini razumevanja družbenih razmerij, temveč se bo v svojem bistvu lotila vprašanj ideologije, subjekta, njegove interpelacije in mita, ki se znotraj družbe zaradi tega vzpostavlja itn. Čeprav smo z zaključkom prejšnje povedi že nakazali, katera teorija bo tista, za katero se bomo odločili, se zdi, da bi lahko namesto označevalcev »ideologija, subjekt, interpelacija« uporabili druge, ki bi s svojo nerazrešenostjo kazali na stvaritev (ali uporabo) neke druge teorije ideologije, s katero bi lahko nemara kasneje prišlo do iste (torej marksistične) metode, pa je vendar ne bi tako »jasno in brezsravno« nakazovali že vnaprej. Vendar je tudi opazka, da se bo tekom teoretičnega dela tovrstna odločitev izkazala za edino smiselna, dober argument, da se pri tovrstnih zagonetkah ne mudimo predolgo.

Iz tega izhaja, da je treba poleg teorije ideologije (2) v pretres vzeti tudi sam vznik teorije kot take, njen genealoški razvoj, ki bo vodil do današnjega dne, do teorije, ki jo bomo kot temelj

raziskovanju uporabili sami. Še več, z argumentacijo bomo morali zavrniti te teorije in jih označiti kot predteoretske, obenem pa bomo morali najti formalni razlog za njihov *teoretsko utemeljen* vznik. Poleg obojega pa bomo pokazali, da – ker je vsaka nemišljena teorija ideološka – »je teorija ideologije *conditio sine qua non* za vsako teoretsko prakso v družboslovju,« (Culiberg 2007: 18) kamor brez dvoma spada tudi naša raziskava.

Teorija

»Z začetkom moderne sta se na ruševinah 'mračne' srednjeveške sholastike oblikovali dve teoretski paradigmi, ki pa sta se izključevali in jima je bila skupna le kritika srednjeveške vednosti.« (Culiberg 2007: 19) Prva je humanistična paradigma, ki jo vzpostavi spis Lorenza Valle z naslovom *De falso credita et ementita Constantini donatione*, kjer »z novo, filološko metodo analize dokaže neavtentičnost dekreta, s katerim je cesar Konstantin v začetku 4. stoletja podaril papežu ozemlje Rima v trajno last,« (ibid: 20) saj prej, torej v horizontu srednjeveške paradigme »z alegorično metodo branja taka historičnofilološka analiza [še] ni bila mogoča.« (ibid) Druga metoda pa je bila v fiziki vzpostavljena matematična metoda Galilea Galileia. »Matematična metoda, temelječa na aksiomih, je postala norma novodobne znanosti in potreben je bil le še korak, da je ta metoda postala norma tudi za znanosti o človeku, z drugimi besedami, da si je matematična metoda 'znanstvene' paradigme pridobila status edine veljavne teoretske prakse.« (ibid: 21)⁷ Po Descartesovi 'posvojitvi' matematične metode v *Discours de la méthode* je postala temeljna filozofska metoda ravno galilejska. Althusser zapiše: »Kaj se ni, denimo, v karteizianizmu izoblikovala nova kategorija vzročnosti, nujna za galilejsko fiziko, ki je zadela ob aristotelovski vzrok kot ob 'epistemološko oviro'?« (Althusser v Culiberg 2007: 21) Znanost, z njo pa tudi družbene vede, v katero pogojno spadata tudi literarna teorija in literarna zgodovina, se je tako »definirala kot iskanje univerzalnih zakonov narave, ki veljajo za celoten čas in prostor,« s čimer pa se je končal boj, »v katerem je triumfirala matematična metoda in s čimer so se družbene vede [vsaj načelno, op. A. T.] ločile od spekulativne in neempirične filozofije.« (ibid: 22) S tem je prišlo do neuspešnega približevanja matematičnemu idealu, najbolje vidnemu v obliki Comteovega pozitivizma, kjer gre za »*vero v načelno enotnost znanstvene metode*«, kjer mora

⁷ S tem je pravzaprav vse do današnjih dni zaznamovala tudi družboslovne vede, ki se v luči vse večjih neoliberalnih pritiskov s strani gospodarstva vse bolj odločajo za lastno vrednotenje ravno z matematično metodo, ki pa zavoljo ravno prej omenjene izključevalnosti (in torej tudi nezdržljivosti) dveh polj teoretično ni mogoča.

biti tudi način »znanstvenega spoznavanja sveta na različnih območjih izkustva načelno enak.« (Dolinar 1978: 12–13)⁸

Kljub temu da se je vse do dvajsetega stoletja v naravoslovju ideal matematične metode obdržal, pa se je s prihodom različnih teorij na začetku prejšnjega stoletja (Einsteinova in Heisenbergova teorija) situacija spremenila. Dandanašnji namreč »številni naravoslovci in naravoslovke trdijo, da bi bilo treba svet razlagati precej drugače. Pri tem ne gre za to, da bi naravoslovci mislili, da je newtonovska fizika napačna, pač pa za to, da mislijo, da opisuje le en, omejen segment realnosti. To zapiše v svoji knjigi *Kako odpreti družbene vede* tudi Immanuel Wallerstein: »Newtonovska fizika, denimo, opisuje gibanje planetov, ne pa razvoja planetarnega sistema. Opisuje sisteme v ravnotežju ali blizu ravnotežja, ne pa sistemov, ki so daleč od ravnotežja, stanj, ki so vsaj tako pogosta, če ne celo bolj, kakor uravnoreženi sistemi.« (Wallerstein 2000: 66–67 v Culiberg 2007: 24) S tem se je razrahljala tudi poprej jasnejša delitev med naravoslovnimi in družboslovnimi vedami, Culiberg pa ob tem družboslovju ponudi dve možnosti: »lahko ostane 'zaničevani pankrt' naravoslovja in humanistike ali pa premeten otrok, ki bo pripeljal do njune morebitne sprave: 1. družbene vede, ki vztrajajo pri svoji kartezijsko-galilejski dediščini z 'znanstvenim' metodološkim izhodiščem, so ujetnice tega paradigmatkega (ideološkega) okvirja, zaradi česar niso zmožne misliti svojih teoretskih izhodišč – *ergo* niso zmožne epistemološkega reza – in so zato 'predteoretske'; 2. hkrati pa kartezijsko-galilejska paradigma že nekaj časa izgublja svoj monopol, predvsem zunaj družbenih ved, in vse več je akademskih področij tudi znotraj družboslovja, ki so se pripravljena (in zmožna) spopasti z izzivi, s katerimi se sooča družboslovje.« (Culiberg 2007: 25) V sklopu tovrstnih razmišljanj se bo tudi naša analiza poskušala 'odlepiti' od kartezijsko-galilejske dediščine, kar pa je pravzaprav v paketu sprejeto že s teorijo, ki jo bomo uporabili za našo raziskavo, to pa je teorija ideologije po Močniku (in Culibergu).

Ideologija

Pri zgodnjem Marxu (razdelitev na zgodnje, heglovsko, ideološko, in pozno, dialektičnomaterialistično, znanstveno obdobje, je opravil ravno Althusser v knjigi *For*

⁸ K vprašanju pozitivizma se bomo vrnil kasneje, naj pa na tem mestu omenimo, da je ravno zaradi opredelitve za »scientistično ali antifilozofsko smer« (Dolinar 1978: 13) pozitivizem kljub svoji 'objektivnosti' ideološko 'oporečen'. To izpostavljam zgolj kot kratek ekskurz, na katerega se bom jasneje navezal ob konkretni analizi interpretacij Cankarjevega *Martina Kačurja*.

Marx⁹) je ideologija še 'lažna zavest', kjer je »ideologija pomenila predvsem sistem idej, predstav, ki 'vladajo' nad duhom posameznika ali družbene skupine« (Culiberg 2007: 29) in »lahko deluje samo, če postanemo slepi za njeno delovanje.« (ibid, 33) Če so starohegllovci razumeli ideologijo še kot družbeno vez, so mladohegllovci, s tem pa tudi zgodnji Marx in Engels, v njem »prepoznali prave 'okove ljudi', proti katerim se je treba boriti.« (ibid: 32) Marx in Engels sta zgodnjemu, idealističnemu konceptu nasproti postavila »materialistično kritiko dejanskih življenskih razmer. Zanju realne eksistenčne razmere niso posledica napačne predstave ljudi o samih sebi, temveč, nasprotno, prav te predstave izhajajo iz dejanskih produkcijskih razmer.« (ibid, 31) V *Nemški ideologiji* zapišeta: »Ne določa zavest življenja, marveč življenje zavest.« (Marx in Engels 1971: 25) Ali kakor pravi Culiberg, »ljudem je [...] v interesu, da se jim ideologija kaže kot napačna zavest oziroma kot nekaj, pred čimer je treba zavest obvarovati, [s tem pa sta Marx in Engels] naredila ideologijo ljudem 'dostopno', ko sta jo konceptualizirala in jo pripeljala v teoretsko obzorje, ideologija pa je nato s povračilnim udarcem ljudi 'ukanila' in jih prepričala, da je *napačna zavest*.« (Culiberg 2007: 33) S tem pa sta že stopila na pot, ki jo je kasneje s svojim konceptom nadgradil Althusser. Namreč, sam koncept ideologije implicira nekakšno naivnost: »nerazumevanje lastnih predpostavk, distance, razlike med takoimenovano družbeno realnostjo in našo izkrivljeno predstavo, našo lažno zavest o njej.« (Žižek 1989: 28) Vendar tovrstnih 'ideoloških očal', kot jih večkrat imenuje Žižek, ni mogoče preprosto vreči stran, jih preprosto zavreči, temveč so, kot je ugotovila že frankfurtska kritična šola, vezana na realnost samo. Namreč, »ni vprašanje videti reči (tj. socialno realnost), kakor 'v resnici' je; glavna stvar je uvideti, kako se realnost sama

⁹ »Da razočaram tiste, ki so obrnili Marxa proti njegovi mladosti, odločno pritrjujem nasprotni poziciji: Marx je pomirjen s svojo mladostjo – *Kapital* ni več bran kot *O judovskem vprašanju*, *O judovskem vprašanju* je brano kot *Kapital*; senca mladega Marxa ni več projecirana na Marxa, temveč je tista od Marxa projecirana na mladega Marxa; in psevdoteorija zgodovine filozofije v *futur anterieur* je vzpostavljena, da upraviči to nasprotno pozicijo brez zavedanja, da je ta psevdoteorija preprosto heglavska. Pobožen strah udarca v Marxovo integriteto navdihuje odraz odločnega sprejetja *celote Marxa*: Marx je označen kot celota, '*mladi Marx je del marksizma*' – kot da bi tvegali izgubo *celote Marxa*, če bi njegovo mladost podvrgli radikalni kritiki zgodovine, ne *zgodovine, ki jo bo živel*, temveč *zgodovine, ki jo je živel*, ne neposredna zgodovina, temveč reflektirana zgodovina, za katero, v njegovi zrelosti, nam ni dal '*resnice*' v Heglovem smislu, temveč temelje znanstvenega razumevanja.« (Althusser 1969: 54)

ne more reproducirati brez ti. ideološke mistifikacije. Maska ne skriva pravega stanja stvari, temveč je ideološko popačenje vpisano v njej lastno esenco.« (ibid)¹⁰

Althusserjevo razumevanje ideologije Marxove in Engelsove teorije ne postavi na glavo – kot sta z binarno dvojico individuum – realnost to storila Marx in Engels sama –, saj ni več strukturnega prostora za tovrstne manevre, temveč pravi, da so za človeka »njegove 'realne eksistenčne razmere' spoznavno nedostopne.« (Culiberg 2007: 35) Marx namreč v *Nemški ideologiji* ideologijo razume »kot čisto iluzijo, čiste sanje, se pravi nič. Vsa njena realnost je zunaj nje same. Ideologijo misli kot imaginarno konstrukcijo, katere status je podoben teoretskemu statusu sanj pri avtorjih pred Freudom. [...] Zanje so bile sanje prazna in nična imaginarnost, poljubno in na slepo 'zbrkljana' iz usedlin edine polne in pozitivne realnosti, dnevne realnosti.« (Althusser 2000: 85) Predfreudovskemu razumevanju sanj (analogično tudi ideologije) Althusser nasproti postavi freudovsko in lacanovsko teorijo, s tem pa med obema teoretskima poljema s sredine dvajsetega stoletja ustvari določeno sintezo. Althusser skozi lacanovsko psihoanalizo ločuje

med 'realnostjo' in 'Realnim', kjer je naša 'realnost' [...] samo ideološko posredovana družbena realnost nas, ljudi, ki smo vključeni v interakcijo in v produkcijske procese, je torej svet, ki ga ustvarimo okoli sebe, potem ko stopimo v simbolni red. 'Realno' onkraj ideologije pa nam zaradi naše vezanosti na jezik, s katerim ustvarjamo našo 'realnost', postane nedostopno. 'Realnega' namreč ni mogoče izraziti z jezikom, kajti že sam 'vstop' v jezik zaznamuje nepreklicno ločitev z 'Realnim'. (Culiberg 2007: 35)

Lacanovsko razumevanje 'Realnega' je nujno vezano na poststrukturalistično razumevanje zunajlingvistične Stvari (das Ding) v nezmožnosti njenega imenovanja. Fizični svet posameznika sestavljajo trije redi, Realni, Simbolni in Imaginarni. Simbolni red je red jezika, Imaginarni je red ega, medtem ko je Realno izključeno iz naše 'realnosti'. Kakor pravi Lacan: »Realno je tisto, kar se absolutno upira simbolizaciji,« (Lacan 1988: 66) je tisto, kar si je »nemogoče zamisliti, nemogoče vpeti v simbolni red in nemogoče doseči na kakršenkoli način.« (Evans 1996: 160) Althusser, posledično, ideologije ne razume kot odsev realnega sveta¹¹, temveč po njegovem »ideologija predstavlja imaginarno razmerje med individuumi in njihovimi realnimi eksistenčnimi razmerami.« (Althusser 2000: 87) S tem implicitno kritizira

¹⁰ Iz tega sledi, da je potrebno tudi lastno teorijo gledati v luči lastnega problematiziranja, ki pa, kakor bomo videli pri Kermaunerju, še ne prinese teoretskega oz. znanstvenega pristopa.

¹¹ Kjer si lahko pomagamo z metaforo o stavbi, kjer »realna' baza določa 'ideološko' vrhno stavbo, ta pa vpliva nazaj na bazo.« (Culiberg 2007: 35)

tako idealistično kot marksistično teorijo, ki smo jih omenili prej, s tem da trdi, da »ideologija ne 'odseva' realnega sveta, temveč 'predstavlja' *imaginarno razmerje individuov do realnega sveta*. [...] Z drugimi besedami, zaradi naše odvisnosti od jezika, s katerim ustvarjamo svojo 'realnost', smo vedno že v ideologiji.« (Culiberg 2007: 36) Iz tega sledi, da »v ideologiji potemtakem ni predstavljen sistem realnih razmerij, ki vladajo nad eksistenco individuumov, pač pa imaginarno razmerje teh individuumov do realnih razmerij, v katerih živijo.« (Althusser 2000: 90)

S postavitvijo druge teze, natančnejše teze, da ima ideologija »materialno eksistenco« (ibid: 91), je radikaliziral »materialistično teorijo ideologije in jo s tem pravzaprav šele zares omogočil,« (Culiberg 2007: 37) saj je konsekvence tovrstne argumentacije v tem, da ideologija postane historična, natančnejše, zapiše, da imajo »ideologije svojo zgodovino, ideologija nasploh pa nima zgodovine.« (Althusser 2000: 86) To privede »do transhistoričnega koncepta zgodovine (*ideologija je večna*), s katerim lahko postavi projekt teorije ideologije *nasploh* in hkrati projekt zgodovine *posebnih* ideologij, ki imajo svojo materialno eksistenco.« (Culiberg 2007: 38)

Ko Althusser zapiše, da »ideologija interpelira individuum v subjekte« (Althusser 2000: 86), kot nadaljevanje svojih poprejšnjih tez v tekstu *Ideologija in ideološki aparati države*, po Močniku zagreši napako, ko vpelje »koncept *individua*, ki ga 'ne misli'«. (Culiberg 2007: 39) Preko konkretnih primerov (ki so na tem mestu zaradi prostorske stiske izpuščeni) in v jasnem nasprotovanju kulturnemu relativizmu Močnik pride do ključnega vprašanja za teorijo ideologije: »ali posameznik, posameznica 'razumeta' edinole izreke, izrečene znotraj horizonta ideologije, v katero sta interpelirana, druge pa samo s stališča te ideologije [to bi pomenilo nezmožnost kakršnegakoli dialoga med različnimi kulturami, skupinami itn., op. A. T.], se pravi, lahko da tudi 'napačno', drugače, kakor so bili izrečeni, mišljeni?« (Močnik 1999: 33) Tovrstno spraševanje ga pripelje do sklepa, da »ker pri interpretaciji ozadenjska verjetja *zgolj dopustimo za možna* in nam jih ni treba sprejeti za nujna, je občevanje možno čez ideološke bariere, med raznimi ideološkimi diskurzi in med različnimi 'kulturami'.« (ibid: 47) Če konkretiziramo to z zaenkrat še nepriobčenimi podatki iz nadaljevanja pričujoče diplomske naloge, lahko rečemo, da je Ziherlovo (marksistično) razumevanje Cankarjevega *Martina Kačurja* preko nekaj deset let poprej zapisanih misli (krščansko usmerjenega) Izidorja Cankarja možno ravno zaradi tega dejstva. Še več, moje lastno razumevanje vseh ideoloških predpostavk *Kačurjevih* interpretacij ne more izhajati iz verjetja v njihovo resničnost, temveč v mojo dopustitev, da so bile v nekem historičnem trenutku možne. Jasno je torej, da

»interpeliranost v ideologijo, ki ji pripada neki diskurz, ni pogoj za razumevanje izrekov v tem diskurzu.« (ibid)

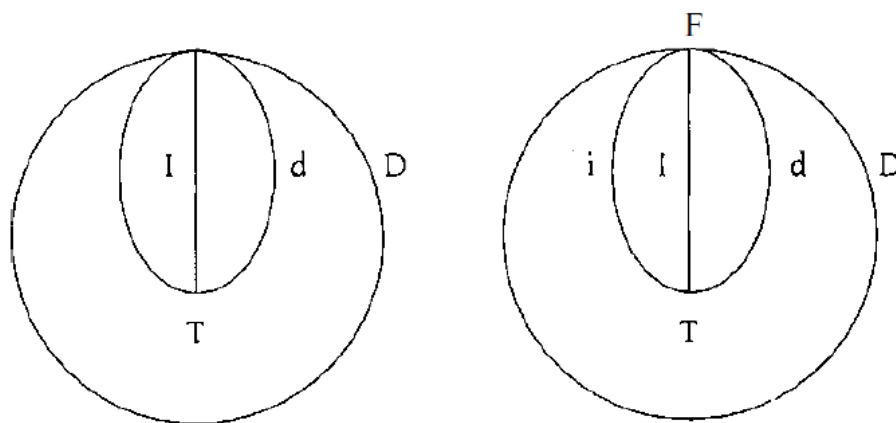
Močnik svojo teorijo jedrnato zapiše v nekaj alinejah, od tu naprej pa se njegova teorija ideologije začne (še) močneje navezovati na psihoanalitično tradicijo Jacquesa Lacana. Tri točke, s katerimi zaključí 'predsubjektno' obravnavo ideologije, so naslednje: (1) interpretacija pomena izreka je odvisna od *verovanjskega ozadja*, na katero interpret projicira izrek, ki ga interpretira; interpretacija poteka, kakor da bi se interpret vprašal: »kaj je treba verjeti, da bi ta izrek imel smisel?«; (2) z doumetjem pomena izreka interpret dopusti kot *možna* verjetja, na podlagi katerih je izrek smiseln; ta verjetja dopusti »v paketu«, se pravi, da se ne zaveda 'vseh' verjetij, ki tvorijo verovanjsko razlago (ni niti nobenega razloga, da bi domnevali, da je seznam ozadenjskih verjetij končen); (3) prav lahko se zgodi, da je mogoče isti izrek brati na podlagi različnih verovanjskih ozadij; v tem primeru ima izrek več možnih pomenov. (glej Močnik 1999: 51) Natančneje, zaradi Althusserjevega 'nedefiniranega' subjekta, zaradi nedomišljenosti interpelacije tega istega subjekta, Močnik pravzaprav zgolj radikalizira Althusserjevo bližanje psihoanalitičnemu konceptualnemu aparatu: približa se psihoanalitičnemu konceptu subjekta.

Interpret, 'subjekt' diskurza, si po Močnikovo »prizadeva, da bi se postavil na ta kraj [na kraj, od koder je mogoče določen izrek razumeti, op. A. T.], išče stališče, od koder bi bilo mogoče doumeti pomen izreka, od koder bi bil izrek videti smiseln. [...] Najlaže doseže verjetja pač tisti, ki verjame vanje. Verjetja so potemtakem dosegljiva prek neke instance, ki zastopa verovalca; prek mesta, ki je verovalčev kraj. Zato bomo verovanjskemu ozadju pripisali instanco verjetja 'v' izreke, ki [verovanjsko] ozadje tvorijo. Tej instanci bomo rekli 'subjekt, ki se zanj predpostavlja, da verjame.'« (Močnik 1999: 52) Vendar ne moremo – iz prejšnjih spoznanj – sklepati, da interpret vsakemu izreku, ki ga interpretira, tudi verjame. Zato se »interpret v procesu interpretacije postavi na kraj 'subjekta, ki se zanj predpostavlja, da verjame',« (ibid: 52) jasneje, postavi se na kraj idealnega interpreta, na kraj idealnega sogovorca – tj. tistega, s katerim si izrekovalec deli *vsa* možna verjetja, vendar tako, da mu ni »treba verjeti 'zares'.« (ibid)

Močnikov koncept 'subjekta, za katerega se predpostavlja, da verjame' je izdelan po Lacanovem zgledu 'subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve'. Pri tej 'teoretski analogiji' je izjemnega pomena dejstvo, da sta oba 'subjekta' »strukturni kraj« (ibid: 54), pri čemer je Lacanov 'subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve' »strukturni kraj, ki je opora transferju v

psihoanalitični tradiciji. Funkcija, ki ta kraj drži pokonci, je identifikacija.« (ibid) Tu pa Močnik, »na podlagi Lacanove sheme analitičnega procesa in s pomočjo Freudovega koncepta *drugotne obdelave*, poskusi izdelati koncept mehanizma ideološke interpretacije. Pogoj za ideološko interpretacijo je namreč *brezpogojna* identifikacija s 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da verjame'. V nasprotju z navadno interpretacijo, kjer je identifikacija le pogojna, mora pri interpelaciji priti do brezpogojne identifikacije, pri čemer interpret ozadenjskih verjetij ne sprejme le za 'možna', temveč jih vzame za nujna verjetja.« (Culiberg 2007: 45). Še več, »interpret, ogovorjenec, naslovljenec začne 'zares' verjeti v verjetja iz verovanjskega ozadja izreka.« (Močnik 1999: 56)

Vendar mora za to, da bi postala identifikacija 'brezpogojna', »identifikacijo podpirati nezavedna želja.« (ibid) To je utemeljeno preko Močnikove analogije (glej Shema 1) 'subjekta, za katerega se predpostavlja, da verjame' z Lacanovim 'subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve', ki ga francoski psihoanalitik shematizira kot »analitični proces z 'navznoter obrnjeno osmico', katere »zgornja« pentlja je obrnjena navznoter, polovica te pentlje pa poteka po ravnini, ki je »decentrirana, deplasirana« glede na siceršnji zaris. Ta 'previh' tvori rob, ta rob ali presek pa ponazarja 'identifikacijo'. V Lacanovi konceptualizaciji se analitični proces začne z zahtevo, ki jo subjekt naslavlja na analitika, ta zahteva zdrkne vzdolž črte identifikacije in doseže točko transferja ('subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve'), se na tej točki obrne in se vrne k subjektu kot njegova nezavedna želja.« (Močnik 1999: 54–55) Občevalna pentlja, ki pa jo zariše Močnik, tedaj teče takole: »zahteva po smislu na neki točki sproži nezavedno željo, ta pripelje do identifikacije s 'subjektom, za katerega se predpostavlja, da verjame'; od te točke se proces odbije in se vrne nazaj k interpretu kot interpelacija. Interpret, ogovorjenec ali naslovljenec je po tej predstavitvi aktiven dejavnik v interpelacijskem procesu, njegova (individualna, idiosinkratična, nenadomestljivo posamična) nezavedna želja je odločilen vzvod pri interpelaciji, zahteva po smislu pa je izhodiščni podnet, ki posameznika požene v interpelacijsko past.« (ibid: 56)



Lacanova shema

Ideološka interpelacija

D zahteva (po smislu)

I identifikacija

T točka transferja (subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve/verjame)

d želja

F (individualna) fantazija

i interpelacija

Shema 1 – Močnikovo vzporejenja 'subjekta, za katerega se predpostavlja, da verjame' z Lacanovim 'subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve'. (Vir: Močnik 1999: 55)

Vendar ob tem Močnik ugotovi, »da razlaga, ki se opira na individualno fantazijo, pri čemer identifikacijo posreduje nezavedna želja, lahko pojasni le ekstremne primere interpelacije, ne pa interpelacije nasploh.« (Culiberg 2007: 46) To se Močniku razjasni šele kasneje, preko teorije nacije, kjer ugotovi, da bi bilo preklapljanje med različnimi ideološkimi programi v okviru te teorije težko izvedljivo, še več, »prišli [bi] do 'pretežke' splošne teorije, ki ne bi mogla pojasniti dejanske prožnosti družbenega življenja, hkratnega obstoja več 'resničnostih programov'.« (Močnik 1999: 94) Z dobro definirano teorijo ideologije tako nadaljujemo – po strogi poti Močnikove teorije – k teoriji nacije, ki bo – če ob teoriji ideologije to še ni bilo povsem jasno – kasneje konkretneje stala ob naši analizi interpretacij Cankarjevega *Martina Kačurja*.

Nacija

Preden se sploh lahko lotimo vprašanja nacije, je potrebno razrešiti vprašanje institucije, saj je po Močnikovo »nacija neke vrste institucija.« (Culiberg 2007: 47) Institucija je po Radcliffu-Brownu »nekakšna vez med posamezniki in družbeno strukturo, ki jo ti posamezniki sestavljajo.« (ibid: 47) Funkcija 'vezi' je bila že pripisana ideologiji, razloge za to pa gre iskati v Althusserjevem »razmerju med ideologijo in institucijo,« ko ta pravi, da ima »ideologija materialno eksistenco.« (Althusser 2000: 91) To pomeni, da »ideologija opravlja svojo vlogo 'družbene vezi' preko institucije, ki ji zagotavlja materialno podlago.« (Culiberg: 48) S tem, ko Althusser zapiše, da ima ideologija materialno eksistenco, pa nikjer ne zapiše, kam točno se ta materialna eksistenca ideologije vpisuje. Močnik zato predvideva, da »bi ta koncept lahko bil 'institucija'.« (Močnik 1999: 78) Močnikova teorija družbene strukture pa nadalje temelji na dveh tezah: (1) družbena struktura 'ni cela'; (2) institucija je 'suplementna'. (glej Močnik 1999: 121) Predstavljeni tezi sta »tesno povezani, saj institucija v 'ne-celi' strukturi, ki nenehno razpada, ki jo je več čas potrebno držati skupaj, poskuša zapolniti praznine v tej strukturi s tem, da se nenehno dopolnjuje, 'suplementira'.« (Culiberg 2007: 49) S tem pa institucija ustvarja ti. kratke stike in protislovja, »ki spravljajo posameznike v *nenormalen* položaj, kar nato poskušajo zgladiti z vpeljavo *dodatnih institucij*.« (ibid) Zaradi boljšega razumevanja pravkar zapisanega bomo navedli daljši Močnikov citat:

[t]a zadnja teza je pomembna, ker nam bo omogočila, da »suplementno naravo« institucije povežemo z njeno interpelacijsko močjo. Tisto, kar je na prvi pogled videti »disfunkcija« v instituciji ali njena »nepopolnost«, kar je videti »šibkost« v institucionalnem delovanju; tisto, kar »domačinke in domačini« institucij tako pogosto obžalujejo ali obsojajo in v čemer pogosto vidijo celo razmik med institucionalno normo in »prakso«, ki naj ne bi dosegala norme, ki naj ne bi izpolnjevala norme ali naj bi jo celo izigravala – ta »neposlušnost« institucije sebi sami je del samega institucionalnega delovanja, je celo temeljni mehanizem družbene kohezije. Neskladje med institucionalno normo in institucionalno prakso domačinke in domačini pogosto pripisujejo raznim človeškim slabostim: a ta »človeška« slabost je ravno moč institucije – saj je institucionalna tesnoba, ki bi ji morali pripisati kar naravo enega izmed temeljnih »družbenih občutij«, le druga stran ideološke interpelacije, katere infrastrukturo zagotavlja prav materialni obstoj ideologije v instituciji. V ideološki interpelaciji namreč ne smemo videti nekakšne zle usode, ki bi »viktimizirala« individue. Skupaj s »pozitivnim« konceptom ideologije (ideologija je družbena vez) moramo pač razviti tudi »pozitiven« koncept interpelacije: posameznica in posameznik ne moreta pripadati skupini, če nista interpelirana v njene »norme«, kategorije, »sheme«, v njene ideološke diskurze. Interpeliranost je potemtakem navsezadnje v življenjskem

interesu posameznic in posameznikov. Če jih institucija sili v hipokrizijo, je razlog navadno v tem, da institucionalnih zahtev ni mogoče izpolniti. Iz tega škripca se je mogoče rešiti tako, da posameznik in posameznica »aktivirata« kakšno drugo institucijo, v katero sta interpelirana (in v okrilju katere se torej brezpogojno identificirata s »subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve«), ali da igrata na pogojnost dveh institucij na isti ravni – če obstaja kakšna nadrejena institucija, ki tako preklapljanje omogoča (taka institucija je, denimo, nacionalna ničta institucija). Naj posameznik in posameznica ravnata tako ali drugače, vsakič reproducirata suplementacijski institucionalni proces. (Močnik 1999: 130)

Preko pojma institucionalne tesnobe Močnik utemelji mehanizem, »s katerim institucija nase priveže posameznika, ki ji 'pripada', ta njena lastnost ji namreč zagotavlja mehanizem ideološke interpelacije.« (Culiberg 2007: 52) Še več, »ravno zato, ker ni nobena izbira samoumevna, kakor koli se že posameznik odloči, kakor koli ravna, kar koli stori, vselej mora svoje odločitve in svoja dejanja zagovarjati, utemeljevati, upravičiti. Z ravnanjem in s pomeni, ki jih posameznik ravnanju pripisuje in o katerih prepričuje druge, pa se *integrira v relevantno skupino in torej reproducira strukturo*.« (ibid: 62)

Po Léviu-Straussu pa v vsaki družbi obstaja institucija, »ki nima nikakršne izrecne 'funkcije' in katere edina funkcija je, da družbi omogoča, da obstaja.« (ibid: 63) Lévi-Strauss do teh zaključkov pride v sredini prejšnjega stoletja z raziskavami plemena Bororo, svoje ugotovitve pa strne v knjigi *Strukturalna antropologija*:

Ampak ne bi bilo prvič, da bi nas raziskave pripeljale do institucionalnih oblik, ki bi jih lahko označili kot ničte [ang. characterized by a zero value]. Te institucije nimajo nobenega drugega namena kot to, da vzpostavljajo nujne temelje za obstoj socialnega sistema, kamor spadajo; njihova pojavitev – v sebi prazna pomena – omogoča socialnemu sistemu, da obstoji kot celota. Sociologija se na tem mestu sreča s temeljnim problemom, s tistim, ki si ga deli z jezikoslovjem, ki pa ga ne more razrešiti znotraj lastnega polja raziskovanja. Ta problem je ravno obstoj institucij, ki nimajo nobene funkcije razen te, da dajejo pomen družbi, v kateri so osnovani. (Lévi-Strauss 1963: 159)

Ta institucija, imenovana ničta institucija, pa je v Močnikovi teoriji ravno nacija, vendar je ta nacija »posebna vrsta ničte institucije.« (Močnik 1999: 87) Problem je seveda ta, da je Lévi-Strauss raziskoval nerazredne skupine, ničta institucija pa kljub nekaterim podobnostim ponuja dober temelj instituciji nacije, saj lahko o njej prav tako rečemo, »da nima nobene funkcije, razen te, da družbi omogoča, da obstaja, [...] to je videti še zlasti prepričljivo, ker se v nacionalno organiziranih družbah vse 'funkcionalne' institucije tako ali drugače nanašajo na

nacionalno institucijo: mislijo se in mislimo jih glede na nacijo, konstituira se v razmerju do nacije, svojo posebno funkcijo umevajo in jo izvršujejo glede na nacijo.« (ibid) Vendar pa je ravno zaradi drugačnega konteksta nacija 'posebna' zato, »ker v nasprotju s 'standardno', 'antropološko' ničto institucijo, ki se definira glede na druge 'funkcionalne' institucije v skupini in zato družbeno polje deli na ekskluzivne oddelke, definira s svojim odnosom do drugih nacij in v odnosu do posameznikov. Nacija tako *poenoti* družbeno polje v navznoter inkluzivno in navzven ekskluzivno 'celoto'. A prav zaradi 'inkluzivnosti' (tega, da zaobsega vse druge 'funkcionalne' institucije) se nacija navznoter ne definira v odnosu do institucij, temveč v odnosu do posameznikov.« (Culiberg 2007: 65) Posamezniki in posameznice pa naciji pripadajo

neposredno prav kot posamezniki in posameznice. Pripadnost naciji ni posredovana z nikakršnim statusom in z nobeno siceršnjo pripadnostjo kakšni drugi instituciji. Posameznice in posamezniki pripadajo naciji dobesedno v svoji abstrakciji, kot »abstraktni individui«. Ta »abstraktnost« je pri naciji celo dosledneje izpeljana kakor v pravno-politični konstrukciji demokratične države. Medtem ko so v pravno-politično konstrukcijo nekateri posamezniki in posameznice pripušeni le z določenimi pogoji (»mladoletne« ali »neprištevne« osebe), medtem ko je nekatere pravne posledice, ki izhajajo iz statusa »enakega in svobodnega individua«, mogoče začasno suspendirati, je nacionalna pripadnost brezpogojna, neodpravljljiva, quasi naravna, tako rekoč »prirojena«. Ta iluzija, ta ideološki videz, zaradi katerih individui »doživljajo« svojo pripadnost naciji kot nekaj, kar naj bi bilo »na-rojeno«, je tisti odločilni ideološki mehanizem, prek katerega nacija deluje kot ničta institucija, se pravi, kot institucija, ki nima nobene druge funkcije kakor to, da omogoča nacionalno konstituirani skupini, da »obstaja«. (Močnik 1999: 91)

Nacija po Močnikovo rešuje komunikacijski problem, ki ga prinašajo individualistične družbe, »se pravi tiste družbe, ki se ideološko vzpostavljajo kot sožitje svobodnih, enakih in 'abstraktnih' posameznikov.« (Culiberg 2007: 66) V uspešni komunikaciji, ki obstaja ravno zaradi ničte institucije, »vsakdo doume domačinsko shemo drugega kot eno izmed *možnih* shem, medtem ko ničto institucijo vzame za *nujno*.« (Močnik 1999: 95)¹² Subjektu, interpeliranemu v institucijo nacije, se podeli »status subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve,« (ibid) »ve pa samo to, da je svet mogoče organizirati na različne načine; ve namreč, da

¹² To dejstvo je izrednega pomena za našo raziskavo različnih interpretacijskih vzorcev znotraj slovenske literarne vede, ki so (1) ravno zaradi obstoja ničte institucije nacije možni, kot (2) pa ravno s svojo 'ideološkostjo' taisto nacijo skozi različne vzvode (literarni kanon, interpretacijski vzorci in šolske interpretacije) reproducirajo. A o tem v drugem delu diplomskega dela.

so možne različne domačinske sheme, ki svet organizirajo na podlagi različnih 'organizacijskih načel.« (Culiberg 2007: 68) Na kratko, to pomeni, da v družbi brez neposredno zaznavnih arhimedovih točk vednosti (po Močnikovo »družbenih sidrišč«) nacija postane »*matrica medsebojne razumljivosti vseh možnih ideoloških shem.*« (Močnik 1999: 96) Da bi pa se lahko udeleženci komunikacije pogojno identificirali s subjekti, »se morajo najprej brezpogojno identificirati s subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve – s subjektom, pripisanim nacionalni ničti instituciji. Učinek te brezpogojne identifikacije, ki je pogoj za morebitne pogojne sporazumevalne identifikacije, pa je tisto, čemur bomo rekli *identiteta*, [ki pa] ima to nenavadno lastnost, da je *nujen, če je le možen.* [...] Ko je za posameznika *možno*, da izreče identitetni izrek, je to zanj tudi *nujno.* [Ravno] ta prazna forma odnosa med izrekovalnim položajem in izrekom, ta nenavadni odnos, v katerem je izrek nujen, če je le možen, je *forma ideološke interpelacije.*« (Culiberg 2007: 68–70)¹³

¹³ Žižek v knjigi *Zgodovina in nezavedno* to razvije na drugačen način, a pride od podobnega sklepa, saj »če je Francoz priden, je 'pač priden', če je Slovenec priden, pa je ta pridnost 'izpričevanje slovenstva'; ni 'Slovenec v pravem pomenu' zato, ker ima te in te oznake, pripisane Slovincu, marveč ima te in te oznake, zato, ker je Slovenec. Nacionalna 'interpelacija' deluje, ko pride do te fetišistične sprevrnitve, ko se 'pozitivne' lastnosti doživljajo kot izraz nečesa 'transcendentnega', slovenstva kot ideološkega Subjekta.[...] [S]ubjekt se ne identificira neposredno s serijo 'pozitivnih' oznak (pridnostjo itn.), marveč se identificira natančno s tem 'transcendentalnim', pomensko 'praznim' mestom, ki ga zaznamuje označevalec 'slovenstvo', 'Narod' kot ideološki Subjekt.« (Žižek 1982: 36) Po njegovem je bistveno to, »da med oznako 'slovenstvo' in serijo 'pozitivnih' oznak, ki jih 'konotira' ta oznaka (pridnostjo itn.), ni kontinuitete, marveč je prelom, tj. oznaka 'Slovenec' in serija 'pozitivnih' oznak se ne gibljejo na isti ravni: oznaka 'Slovenec' sama na sebi 'nič ne pomeni', tj. pomeni zgolj in prav vse tisto, kar lahko ekspliciramo s serijo 'pozitivnih oznak'.« (ibid) Tu pa vpelje »lacanovsko dvojico S₁ (označevalec-gospodar, označevalec-brez-označenca) in S₂ (veriga 'vednosti', tj. veriga pozitivnih, 'običajnih' označevalcev z označenci): S₂ je serija 'pozitivnih' oznak z opredeljenim pomenom (pridnost itn.), S₁ pa je paradokсна avtoreferenčna oznaka, ki 'nič (pozitivnega) ne pomeni', tj., ki pomeni zgolj tistega, ki se prepozna v nji, ki se identificira z njo.« (ibid) Zaradi tega nas »iskanje nacionalne identitete vselej pušča nekako nezadovoljene: naj naštevamo še toliko 'pozitivnih' oznak, ob tem vselej čutim, da 'to še ni tisto' ... prevara je v tem, ker pričakujemo, da bomo tisto 'enojno potezo', ki zaznamuje Slovence kot Slovence, našli na ravni neke pozitivne pomenske opredelitve, lastnosti itn., medtem ko je v resnici ta poteza prav 'označevalec brez označenca', samonanašajoča se, 'tavitološka' oznaka, ki 'totalizira' vse ostale 'pozitivne' oznake.« (ibid: 37) Tisto, kar pa Močnik imenuje 'hegemonia ideologija', pa Žižek razume, kot dejstvo, da je »boj za nacionalno interpelacijo [...] boj za to, kateri S₂ bo 'podpiral' S₁, se pravi, katera veriga označevalcev bo 'totalizirana' z označevalcem-gospodarjem S₁, ki si 'travmatično' podredi subjekt.« (ibid)

Ker ničta institucija nacije ne daje 'prednosti' nobeni partikularni ideologiji (hkrati pa so »vse ideologije prisiljene, da do naslovnikov pridejo prek nacionalne ničte institucije.« (ibid: 70)), je zato edina možna pot, da določen ideološki diskurz subjekt interpelira, preko nacije, »saj mu edino ta lahko priskrbi instanco subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve, in tako lahko naslovljenca 'prisili' k brezpogojni identifikaciji. V tem primeru je ta posebni ideološki diskurz, ki se mu je interpelacija posrečila, *naddoločil* nacionalno ničto institucijo.« (ibid) Ta ideologija pa se imenuje »hegemonna ideologija.« (Močnik 1999: 99)

Ugotovili smo, da je »nacija institucija v službi družbene integracije, ki pa deluje samo, če je naddoločena s katero od posebnih ideologij, ki jih integrira. Zato v nacionalno konstruiranih občestvih poteka nenehen ideološki boj za to, katera ideologija bo naddoločala mehanizem ideološke interpelacije.« (Culiberg 2007: 71) S tega vidika je za začetek dvajsetega stoletja in njegovo nadaljevanje izrednega pomena dejstvo, da se vse do druge svetovne vojne Slovenija kot taka ni formirala (pa tudi tedaj je vprašanje, mogoče bi bila prava letnica vseeno kar 1991). Nacionalno konstituirano občestvo je tedaj obstajalo (deklarativno vsaj od programa *Zedinjene Slovenije* leta 1848), vendar se še ni oblikovala v državno formo.¹⁴ Leta 1848 se je namreč »zaključila doba prvega slovenskega preporoda, započetega leta 1768. s prvo izdajo Pohlinove 'Kraynske Grammatike',« (Priatelj 1938: 1) in medtem ko je »prejšnja doba vzpostavljala narod v duševnem, jezikovnem in literarno umetnostnem svetu, ga poizkuša ta doba [po 1848, op. A. T.] vzpostaviti in v veljavo in v obveljavo spraviti v medljudstvenem, državnem sožitju, v političnem svetu. Iz tega vzroka menim, da bi bil najprimernejši naziv, s katerim bi mogli poznamenovati dobo slovenske literature po letu 1848. – *doba drugega slovenskega*, to se pravi, *političnega preporoda*.« (ibid: 2) Ob tem pa je literatura (glej 'slovenski kulturni sindrom', o katerem pišemo kasneje), širše kultura, pridobila na veljavi tudi znotraj *političnega preporoda*, in obenem z afirmacijo nacije prevpraševala tudi njene lastne pogoje. Preden se natančno lotimo tega dogajanja na primeru *Martina Kačurja*, pa se posvetimo še Jamesonovi teoriji 'političnega nezavednega', ki bo za našo analizo poleg

¹⁴ Za širši zgodovinski pregled glej vsaj Priatelj 1938, drugače pa se je potrebno zavedati, da je, kljub temu, da »Priateljeva *Slovenska kulturno politična* [sic!] in *slovstvena zgodovina 1848–1895*, ki z Ocvirkovimi in Kermavnerjemi dopolnili nudi izjemno izhodišče za bolj specifične analize, [...] v tem Priateljovem delu enotnost slovstvene, kulturne in politične zgodovine bolj vnaprej postsavljena kakor problematizirana in s tem ostaja nekako v senci svojega predmeta, [...] na drugi strani [pa] je načelno Priateljovo stališče do problematike razmerja med umetnostjo in družbo izrazito findesieclovsko in larpurlartistično obarvano.« (Močnik 1983: 13–14)

Močnikove teorije ideologije ključnega pomena, čeprav je njena moč predvsem v afirmaciji konceptualnega aparata, ki smo ga vzpostavili, bolj kot pa v sami metodološki 'tehniki', ki bi se je od nje lahko priučili.

Jameson in 'politično nezavedno'

Da bi se lažje prebili do pojma 'političnega nezavednega', bomo za začetek pogledali, kako se pri Fredricu Jamesonu, amerškemu postmarksističnemu filozofu in predvsem literarnemu teoretiku, kaže pojem ideologije, ki smo ga v poglavju Ideologija podrobneje obdelali.

Preko freudovske teorije nezavednega Jameson trdi, da ne 'priznava' nezavednega, če se ta na nek način ne vključuje v zavestno življenje individualnega posameznika. (glej Jameson 2008: 1–24) Njegova misel sledi zapisom Vološinova, sovjetskega lingvista z začetka prejšnjega stoletja, ki pravi, da freudovska metoda interpretacije zgreši bistvo, ker zanika, da je celotna psiha, najsi bo zavedna ali nezavedna, »ideološka čezinčez; od najmanjših misli in najbolj nezanesljivih želja vse do filozofskih sistemov in kompleksnih političnih inštitucij, nam je predložena kontinuirana serija ideoloških in posledično socioloških fenomenov.« (Vološinov 1976: 24) Jamesonove ugotovitve so podobne, saj pravi, da individualni subjekti niso sposobni videti preko 'lažne zavesti', ki jo klasični marksizem – o čemer smo pisali zgoraj – obravnava kot vsebino in material vseh ideoloških konstruktov. Ker je po Jamesonu nemogoče, da bi se posameznik rešil teh ideoloških očal, amerški filozof temu nasproti postavi celoten razred, natančneje proletariat, saj je »vizija trenutka, v katerem bi se posamezni subjekt lahko v popolnosti zavedal določenosti razreda in bi bil zmožen doseči rešitev ideološke zanke zgolj z lucidnostjo in močjo misli vsekakor mit. Vendar v marksističnem sistemu lahko le kolektivna enota – najsi bo to določen razred, proletariat, ali njegov 'organ zavesti', revolucionarna stranka – doseže omenjeno transparentnost; individualni subjekt je venomer postavljen znotraj družbene totalnosti (in to je tudi smisel Althusserjevega poudarka na *trajnosti* ideologije).« (Jameson 2008: 273–4) Ta nezmožnost imanentnosti pa »v praksi pomeni, da mora dialektični obrat vedno vsebovati bolečo 'decentralizacijo' zavesti posameznega subjekta, ki ga sooči z odločnostjo (najsi bo freudovska ali tista političnega nezavednega), ki mora biti nujno razumljena kot zunanja zavestnemu doživetju. Bila bi napaka misliti, da se lahko kdorkoli zares nauči živeti s tem ideološkim 'kopernikanskim obratom', nič več kot ne morejo niti najbolj predani subjekti psihoanalize doseči navade samospoznanja; pristop k Realnemu je v najboljšem primeru sunkovit in spremenljiv, umik od njega k tisti ali tej obliki intelektualne tolažbe pa večna.« (ibid: 274) Če

ponovimo z Žižkom: »Maska ne skriva pravega stanja stvari, temveč je ideološko popačenje vpisano v njej lastno esenco.« (Žižek 1989: 28)

'Politično nezavedno' je v knjigi *Politično nezavedno* omenjeno le nekajkrat, vendar nikjer ni povsem jasno definirano. Jameson konstrukcijo pojma gradi predvsem preko interpretacij v drugi polovici knjige, dočim se v prvi osredotoča na probleme interpretacije, ki pridejo na dan s problematiko tekstualnosti in diskurzov. Vendar dajejo omembe 'političnega nezavednega', tako v prvem kot v drugem delu knjige, videz, da je tisto, kar ta pojem označuje, 'zgodovina' in njeni razredni konflikti. Kot Freudova ideja sanj kot 'zakritih želja', ki so bile 'skrite' v obliki sanj, tako je tudi literarno ustvarjanje skrita želja za 'utopijo', ki je zakrita v umetniški formi zgodbe, kjer so razredni boji in družbena nasprotja zapisana, vendar 'zakrita' in marginalizirana. (glej Jameson 2008: 271–290) Jasno je, da, če je umetniško delo v temelju spisano kot 'želja po utopiji', jo obenem ideologija 'zaplete' in 'skali', jo postavi ob stran, ker smo namesto, da bi jo videli, zavedeni z 'jasno' temo ali pluralnostjo pomenov.

Jamesonova ideja nezavednega vleče niti iz Freudove teorije, vendar je v centru zanimanja v primeru zadnjega psiha posameznika, dočim jo Jameson s polja posameznika postavi na družbeno raven diskurza. Za Jamesona je tako vsa umetnost politična, vendar je ta politični aspekt v večini primerov prestavljen k pojmu *podteksta*, tega pa lahko razvozlja le 'zgodovina' kot althusserjanski 'odsotni vzrok'. Takšno branje Jameson imenuje *dialeksična kritika* [ang. *dialectical criticism*].¹⁵

Vendar moramo, da bi prišli do tega, kar smo zapisali zgoraj, podrobneje obravnavati problematiko teksta, interpretacije in zgodovine pri Jamesonu, ki stojijo v centru prvega dela knjige, ki nosi naslov *O interpretaciji: literatura kot družbeno simbolično dejanje*. Vpliv na Jamesonovo misel ne prihaja zgolj s strani marksizma, temveč zaradi svoje (postmarksistične) odprtosti vase zaobjema mislece, kot so Frye (vprašanja »narrativne analize«), Greimas (»kodifikacija celotne formalistične in semiotične tradicije«), že omenjeni Freud (njegova

¹⁵ Več o distinkciji med angloameriškima pojmom 'criticism' in 'theory' v Šega 2004. Na kratko pa tole: »Današnji termin 'literary criticism' tako ne zaobjema le spisja, ki ocenjuje posamezna dela in avtorje ali izreka v imenu literarnega okusa določene sodbe, ampak tudi spisje, ki ta dela in avtorje razčlenjuje, razlaga in tolmači, ne da bi jih posebej vrednotilo, prav tako pa zaobjema dela, ki obravnavajo fenomen literature s širših teoretskih ali historičnih vidikov.« (Šega 2004: 34) Zavoljo tega bi bil morebiten slovenski prevod pojma 'dialectical criticism' povsem legitimno tudi 'dialeksična teorija literature' ali zgolj 'dialeksična teorija'.

teorija »logike sanj«), Lévi-Strauss (»logika primitivnega zgodbarjenja« in *pensée sauvage*), Lukács (kot »največji marksistični filozof modernih časov«), Barthes (z »obravnavno tekstov«) in Deleuze (»boj proti interpretacijski redukciji«). Po Jamesonovo so namreč ta »divergentna in neenaka dela na tem mestu izprašana [ang. interrogated] in ocenjena s perspektive specifične kritične in interpretativne naloge knjige, natančneje restrukturalizacije problematik ideologije, nezavednega, želje, reprezentacije, zgodovine in kulturne produkcije, okoli procesa *narativa*, [...] kjer neprevedljiva označba [pojma *Darstellung*, op. A. T.] označuje produktivno srečevanje problemov *reprezentacije* s povsem drugačnimi problemi *predstavitve* (*prezentacije*).« (Jameson 2008: xiii)

Jameson se na začetku omeji od 'modernističnega' predelovanja tekstov za lastne potrebe, obenem pa se oddalji tudi od običajnega antikvarstva.¹⁶ Kar se tiče metodološkega interesa krščanskega historicizma in teoloških temeljev prvega velikega hermenevitičnega sistema v zahodni tradiciji, zapiše Jameson, da ta »za nas ni več zavezujoč.« (ibid: 3)

Kar se tiče filozofije zgodovine herojske buržoazije, njeni dve varianti – vizija napredka, ki je vznikala iz ideoloških bojev francoskega razsvetljenstva, in tisti organski populizem ali nacionalizem, ki je zapisal povsem drugačno zgodovinsko dejanskost centralne in vzhodne Evrope in katere prva asociacija je ime Herder¹⁷ – nista izumrli, temveč sta vsaj diskreditirani pod hegemonskim utelešenjem pozitivizma in klasičnega liberalizma oziroma nacionalizma.

¹⁶ V tekstu *Marxism and Historicism* razloči štiri načine 'ukvarjanja' z zgodovino: 1) antikvarstvo, 2) eksistencialni historicizem, 3) strukturalna tipologija in 4) ničejanski antihistoricizem. Antikvarstvo mu pomeni pozicijo, »kjer preteklosti ni treba upravičiti našega interesa, niti ni potrebno njenim spomenikom pokazati poverilnic, da so primerni za naše 'raziskovalne subjekte', [...] [zaradi česar se zdi], da ta pozicija 'reši' problem odnosa sedanjosti in preteklosti s preprosto kretnjo odprave sedanjosti kot take.« (Jameson 1979: 45)

¹⁷ Na Herderjev pojem 'naroda' se v svoji knjigi *Zamišljene skupnosti* naveže tudi Benedict Anderson. Narod je zamišljen, »ker člani tudi najmanjših narodov ne bodo nikoli poznali svojih so-članov, jih srečali, ali slišali za njih, pa vendar v zavesti vsakega živi podoba njihove skupnosti.« (Anderson 1991: 1–7) O vzniku narodov piše v knjigi *Mit narodov* Patrick J. Geary. Ideologija rojstva narodov, »predpostavlja tri stopnje v procesu ustvarjanja teh (nacionalnih, op. A. T.) skupnosti. Ti vključujejo, prvič, preučevanje jezika, kulture in zgodovine določenega ljudstva s strani majhne skupine »prebujenih« intelektualcev; drugič, prenos idej strokovnjakov na skupino »patriotov«, ki jih razširijo po vsej družbi; in končno, stopnjo, na kateri narodno gibanje doseže svoj siloviti vrhunec.« (Geary 2005: 22) Kot opozarja Geary, gre pri nemškem zgodovinskem pisanju 19. stoletja za dejstvo, da je vključitev v *Monumenta Germaniae Historica* postavljala spomenikom pogoj, »da so pripadala isti jezikovni skupini kot Nemci devetnajstega stoletja.«

Moja pozicija tu je, da marksizem edini lahko ponudi filozofsko koherenten in ideološko nepremagljiv sklep o dilemi historicizma. [...] Samo marksizem lahko poda adekvatno sliko bistvene *skrivnosti* kulturne zgodovine, [...] ta pa je lahko uveljavljena, če je človeška 'dogodivščina' ena; le tako – in ne preko hobijev antikvarstva ali projekcij modernistov – lahko uzremo žive trditve o že-dolgo-mrtvih problemih sezonskega spreminjanja ekonomije pri primitivnih plemenih, goreče dispute v zvezi z naravo Trojice, razlikujoče se modele *polis* ali univerzalnega imperija, ali, bližje našemu času, zaprašene parlamentarne in novinarske polemike v državnih tvorbah devetnajstega stoletja. Te zadeve lahko za nas ponovno pridobijo njihovo originalno nujnost zgolj, če so povedane z vidika ene same velike kolektivne zgodbe; samo če, četudi so zakrite in simbolne v obliki, imajo eno samo temeljno temo – za marksizem, kolektivni boj za osvoboditev področja Svobode s področja Nujnosti¹⁸; samo če so dojete kot žive epizode v eni sami nedokončani zgodbi. [...] V odkrivanju sledi tega neprekinjenega narativa, v vpisovanju potlačene in zakopane realnosti te temeljne zgodovine na površje teksta, najde doktrina političnega nezavednega svojo funkcijo in svojo nujnost.

Izjava o političnem nezavednem predlaga, da se lotimo končne analize in raziščemo mnogotere poti, ki vodijo k razkrinkavanju kulturnih artefaktov kot družbeno simbolnih dejanj. Načrtuje rivalsko hermenevtiko tistim že naštetim; vendar to napravi, kakor bomo videli, ne s tem, da bi zavrnila njihova odkritja, temveč z dokazovanjem svoje filozofske in metodološke prioritete nad bolj specializiranimi interpretativnimi kodi, katerih vpogledi [v delovanje družbene strukture, dodal A. T.] so strateško omejeni tako zaradi njihovih lastnih situacijskih vznikov kot tudi zaradi ozke in lokalne poti, s katero konstruirajo objekte svojih študij.« (Jameson 2008: 3–5)

(ibid: 34) S tem se je vzpostavil nemški izvozni model zgodovinopisja, s katerim sta »[z]godovinska znanost in nacionalizem [...] postala eno.« (ibid: 35) Ta je vključeval »korpus »spomenikov nacionalne zgodovine« in filologe (večinoma z nemško izobrazbo), katerih naloga je bila utemeljiti starodavne izvore njihovih narodov.« (ibid)

¹⁸ »Kraljestvo svobode se začneja v resnici šele tam, kjer preneha delo, ki ga narekujeta pomanjkanje in zunanja smotrnost; po naravi stvari je torej onkraj sfere prave materialne produkcije. Tudi civilizirani človek se mora ravno tako kakor divjak boriti z naravo, da zadovolji svoje potrebe, da ohrani svoje življenje in ga reproducira, in to v vseh družbenih oblikah in v vseh mogočih produkcijskih načinih. Z njegovim razvojem se širi kraljestvo naravne nujnosti, ker se večajo potrebe; toda hkrati se razvijajo produktivne sile, ki jih zadovoljujejo. Svoboda na tem področju je lahko samo v tem, da podružabljeni človek, združeni producenti, racionalno urejajo svoje presnavljanje z naravo, da jo skupno nadzorujejo, namesto da jim vlada kot slepa sila; da ga opravljajo z najmanjšo porabo moči in v razmerah, ki so najbolj vredne človeške narave in ji najbolj ustrezajo. Vendar je to še vedno kraljestvo nujnosti. Onstran tega kraljestva se začne razvoj človeške moči, ki je samemu sebi namen, resnično kraljestvo svobode, ki pa se lahko razcvete samo na tem kraljestvu nujnosti kot svoji podlagi.« (Marx 1973: 913–4)

Prednost Jamesonove obdelave interpretacije je v tem, da je bil eden prvih marksistov, ki so v svoji teoriji upoštevali odkritja kontinentalne poststrukturalistične misli. Ni je namreč zgolj kritiziral, temveč jo je z 'dialektičnim obratom', ki smo ga opisali zgoraj, in določenimi zadržki sprejel kot legitimno. Za primer navajam enega najmočnejših (poststrukturalističnih) napadov na interpretacijo, natančneje na prakso interpretacije, ki se nahaja v knjigi *Anti-Ojdip* avtorjev Gillesa Deleuzea in Félixja Guattarija. Avtorja kot *locus* svoje kritike ne vzameta marksistične, temveč freudovsko interpretacijo, ki je okarakterizirana kot redukcija in prepis bogate in naključne mnogovrstne realnosti konkretnega vsakdanjika v zamejen, strateško omejen nabor pojmov družinskega narativa, pa najsi bo to mit, grška tragedija, družinska romanca ali celo lacanovska strukturna verzija ojdipovega kompleksa. »Kar zavračam«, pravi Jameson, »je sistem alegorične interpretacije, kjer se podatki ene narativne linije s prepisom v paradigmo drugega narativa – vzetega kot glavni kod oz. Ur-narativ in nosilec ultimativnega skritega oziroma nezavednega pomena prvega – radikalno osiromašijo.« (ibid: 6) Kot pravi, je sunek *Političnega nezavednega* v veliki meri podoben tistemu, ki ga zapisujeta Deleuze in Guattari, saj »obe deli težita k ponovni uveljavitvi specifičnosti politične vsebine v vsakdanjem življenju in individualnih fantazij in k ponovni vrnitvi iz tovrstne redukcije. [...] Moj [Jamesonov, op. A. T.] namen v omenjanju tega primera je opažanje, da zavrnitev starejših interpretativnih sistemov – freudovskega prepisovanja, prerano asimiliranega na hermenevtiko v celoti in kot tako – v *Anti-Ojdipu* nastopa ob sočasni projekciji popolnoma nove metode branja tekstov¹⁹.« (ibid) Bolj kot zavrnitev vseh interpretativnih aktivnosti je v ospredju Jamesonovega projekta zahteva po konstrukciji nekakšnega novega in bolj adekvatnega, imanentnega ali antitranscendentalnega hermenevtičnega modela. Zato – sicer zgolj v opombi – Jameson zapiše izjemno pomembno misel, ko pravi, da je predlog Deleuzea

¹⁹ »Nezavedno ne predstavlja problema smisla, temveč zgolj probleme rabe. Vprašanje, ki ga postavlja želja ni 'kaj pomeni?', temveč 'kako deluje?' ... [Nezavedno] ne predstavlja ničesar, temveč ustvarja. Ne pomeni nič, ampak deluje. Želja vstopi ob splošnem uničenju vprašanja »kaj to pomeni?«. Nihče ni bil sposoben postaviti vprašanja jezika, razen v obsegu, da so jezikoslovci najprej odpravili pomen [ang. no one has been able to pose the problem of language except to the extent that linguists and logicians have first eliminated meaning]; in najmočnejša sila jezika je bila odkrita šele, ko je bilo *delo* videno kot stroj, ustvarjajoč določene učinke, dostopen določeni uporabi. Malcolm Lowry o svojem delu pravi: 'naj bo, kar si želiš, dokler deluje' – 'deluje, verjemi mi, kakor sem ugotovil' – stroj. Vendar zgolj v primeru, da pomen ni nič drugega kot uporaba, da postane trden princip le tedaj, ko imamo pred seboj *imanentni kriterij*, zmožen določati legitimno uporabo – v nasprotju z nelegitimnimi, ki se povežejo s hipotetičnim pomenom in ustvarijo neke vrste transcendenco.« (Deleuze in Guattari 2004: 119)

in Guattarija za »antiinterpretativno metodo (ki jo imenujeta shizoanaliza) mogoče razumeti kot stremljenje za novo hermenevtiko. Osupljivo in vredno zapisa je tudi dejstvo, da je večina antiinterpretativnih pozicij [v sodobni filozofiji, op. A. T.] čutila potrebo po stvaritvi novih tovrstnih metod: tako arheologija vednosti, vendar tudi 'politične tehnologije telesa' (Foucault), 'gramatologija' in dekonstrukcija (Derrida), 'simbolna izmenjava' (Baudrillard), 'libidinalna ekonomija' (Lyotard) in 'semanaliza' (Julia Kristeva).« (ibid: 7)

S tem se torej – v Jamesonovi teoriji – celotna poststrukturalistična tradicija rahljanja moči (dokončne) interpretacije kaže v (nekakšni) nezadostni želji po 'metodi', ki po njihovo sicer ni interpretativna, vendar se Jamesonu kot taka vseeno kaže. Ravno to pa je dejstvo, zaradi katerega lahko pod okrilje marksistične teorije subsumira vse preostale teorije, ki so si po osnovni premisi precej nasprotujoče; vendar povsod – tako kot znotraj razvijajoče se Jamesonove misli – kot eno izmed osrednjih *topoi* stoji pojem teksta/konteksta, z njim pa seveda tudi pojem interpretacije.

Juvan pravi, da je »danes eden glavnih izzivov za pisanje literarne zgodovine, kako opredeliti razmerje med literarnim tekstom in kontekstom.« (Juvan 2006: 84) Preko misli Tonyja Bennetta in Haydena Whitea pride do »s kritičnega vidika postmoderne metazgodovine« (ibid) podprtega zaključka, da »besedilo do resničnosti, ki ga obdaja, ni v razmerju mimetičnega predstavljanja, ampak z njo navezuje mnogotere medbesedilne in materialno-simbolne vezi, odzive in učinke.« (ibid: 86) Na nekem mestu v opombi pravi, da »težkega problema, kako kontekst sploh pojasnjuje nastanek, strukturo, pomen in vlogo literarnega besedila, tu ne bom načenjal. Preprosta kavzalna logika odpoveduje, treba jo je nadomeščati s konceptijami omogočanja, finalnosti (hipotez o cilju), potreb, pričakovanj, strukturnih potencialnosti, polja možnega in znanega ipd.).« (ibid: 85) Zdi se, da Juvan tu povzame nekatere dvome, ki so bili (sicer nesmiselno) zapisani klasičnemu dialektičnemu materializmu, predvsem tistim, ki obravnavajo problematiko 'mehanicistične vzročnosti', katere najboljši primer je 'model biljardne krogel', ki je bil v zgodovini znanosti največkrat vezan na »galilejski in newtonovski pogled na svet, in se zdi z vidika sodobne znanosti zastarel« (Jameson 2008: 9) Najboljši primer (tudi notranje in lastne) nerazumljivosti povezave med metaforo baze in nadstavbe, je ravno trditev, da je nadstavba (direkten) izraz pogojev baze, da torej baza 'ustvarja' nadstavbo. Tej vzročnosti po Althusserjevi analizi v knjigi *Reading Capital* sledi 'ekspresivna vzročnost', ki je »model, ki se pojavlja v celi Heglovi misli. Vendar predpostavlja, da je celoto mogoče zreducirati na *notranje bistvo*, kjer elementi celote niso nič več kot fenomenalne oblike izraza [ekspresije, op. A .T.], kjer je

notranji princip bistva prisoten v vsaki točki celote, tako da je v vsakem trenutku mogoče zapisati adekvatne enačaje: tak in tak element (ekonomski, politični, pravni, literarni, religiozni itn., pri Heglu) = notranje bismo celote.« (Althusser et alii 1970: 187) Ekspresivna vzročnost je tako »široka interpretativna alegorija, v kateri je zaporedje zgodovinskih dogodkov oziroma tekstov in artefaktov prepisanih s pojmi neke globlje, spodaj ležeče, in bolj 'temeljne' zgodbe, s pojmi skritega 'glavnega narativa' [ang. master narrative], ki je alegoričen ključ ali figuralna vsebina prvega zaporedja empiričnega materiala.« (Jameson 2008: 13) Kot Jameson pokaže na primeru srednjeveških študij, da je, če »intepretacija v obliki ekspresivne vzročnosti ali alegoričnega glavnega narativa ostaja vseskozi skušnjava, to zato, ker so se tovrstni 'glavni narativi' sami vpisali v tekste kot tudi v naše mišljenje o njih; takšen alegoričen narativ je vztrajna dimenzija literarnih in kulturnih tekstov, ravno zato, ker odražajo temeljno dimenzijo našega kolektivnega mišljenja in naših kolektivnih fantazij o zgodovini in realnosti.« (ibid: 19) Analiza funkcije ekspresivne vzročnosti, ki smo jo z Jamesonom nakazali zgoraj, nakazuje možnost, da bi Althusserja in njegovo pojmovanje razumeli kot del »antiteleološke formule« (ibid), saj v *Réponse a John Lewis* zapiše, da »zgodovina ni niti subjekt niti telos« (Althusser v Jameson 2008: 13). Althusserjevo razumevanje sloni na Lacanovem razumevanju 'Realnega' kot nečem, kar se v popolnosti upira simbolizaciji in na spinozistični ideji 'odsotnega vzroka'. (glej Jameson 2008: 20) Althusserjeva formula je na nek način zavajajoča, saj jo lahko posamezni poststrukturalizmi in postmarksizmi 'posvojijo' tako, da razumejo »Zgodovino [...] kot zgolj še enega izmed tekstov, nekaj, kar je mogoče najti v zgodovinskih priročnikih in kar kronološke predstavitev zgodovinskih sekvenc tako dosti krat imenujejo 'linearna zgodovina'.« (ibid: 20) Kar pa je res, ni ravno nasprotno, vendar razumevanje Zgodovine obrne na drugo stran, saj »Althusserjevo vztrajanje pri zgodovini kot odsotnem vzroku [...] ne zaključi z modno mislijo, da, če je zgodovina tekst, 'referent' ne obstaja. Predlagali bi drugačno formulacijo: zgodovina ni tekst, ni narativ, glavni ali kakršen koli drugačen, temveč nam je, kot odsotni vzrok, nedosegljiv razen v tekstualni obliki, in da mora naš dostop do njega in do Realnega nujno opraviti svojo 'prejšnjo' tekstualizacijo, svojo narativizacijo v političnem nezavednem.« (ibid)

Elizabeth Fox-Genovese ob direktni navezavi Jamesonove knjige na novi historicizem pravi, da je »zgodovina, vsaj dobra zgodovina, v razmerju z antikvarstvom, neizbežno strukturalna. Ne redukcioniistična, ne omejena na sedanost, ne teleološka: strukturalna. [...] S strukturalnim mislim na to, da mora zgodovina odkriti in rekonstruirati pogoje zavesti in dejanj, s pogoji razumljenimi kot sistem družbenih odnosov, ki vključuje tudi odnose med ženskami in

moškimi, med bogatimi in revnimi, med močnimi in tistimi, ki to niso; med tistimi različnih veroizpovedi, različnih ras in različnih razredov. V vsakem danem trenutku sistemi odnosov delujejo v povezavi z dominantno tendenco – kar marksisti imenujejo način produkcije, ki jim podeli strukturo.« (Fox-Genovese 1989: 218) Tako v preteklem kot »v interpretaciji preteklega zgodovina sledi vzorcu oz. strukturi, glede na katero nekateri sistemi odnosov in nekateri dogodki posedujejo večjo pomembnost kot drugi. Struktura tako v nekem smislu obvladuje pisanje in branje tekstov«, (ibid) obenem pa »sam pojem tekstualnosti obsega poudarjanje sistema, povezanosti in brezšivnosti, s tem pa neizogibno vodi v tisto, kar Jameson imenuje totalizacija.« (ibid)

Jameson pa – malo drugače, a v podobnem smislu kot Fox-Genovese – pravi, da večina interpretacij zgolj na novo zapiše določene tekste v obliko – in to stori nezavedno –, ki odseva teoretikove lastne estetske in konceptualne premise o jeziku. Tovrstne prakse so vaje v alegorični interpretaciji, kjer je tekst zgolj na novo zakodiran v že znan in prepoznan narativ. Jamesonova misel ni zgolj razumeti tovrstnega procesa kot napačnega ali pomanjkljivega, temveč želi izkoristiti primere procesa samega, da z njim pokaže, kako so neizogibni in kako vsakršna 'lokalna' oblika branja teksta potrebuje 'strategije obvladovanja', medtem ko interpretativni glavni kodi lahko projicirajo iluzijo, da so njihova branja nekako celotna in samozadostna (glej Jameson 2008: 1–16). To 'politično nezavedno' deluje skozi vse tekste kot razdiralna sila, ki odkriva razloček med tekstualnim pomenom (kot ga definira katera koli dana interpretacija) in »potlačeno ter zakopano realnostjo« (ibid: 4) temeljne zgodovine razrednega boja. To bi lahko razumeli tudi v smislu, da so vsi teksti v svojem temelju 'moteni' s strani zgodovinske realnosti, ki jim omogoča lasten izraz, saj zgodovinska realnost v osnovi (in po marksistični teoriji) bazira na izkoriščanju, nasilju in samoodtujevanju. Vsak narativ je torej lahko analiziran – v podobni maniri kot lacanovska psihoanalitična situacija – kot družbeno simbolično dejanje subjekta, ki lahko govori le v jeziku (pa če se tega zaveda ali ne), ki je že vedno družben in že vedno zgodovinski.

'Politično nezavedno', ki je v Jamesonovem tekstu sicer docela izmuzljiv pojem, bi lahko razumeli v luči dejstva, da Jamesonov tekst govori predvsem o tekstualni analizi in interpretaciji, manj pa o človeških subjektih kot takih. V tem se nemara v zadnji instanci direktno razlikuje od Močnika, ki prenos, ki ga Jameson napravi preko vzpostavitve pojma 'političnega nezavednega', naredi po 'tradicionalnejši' poti, po poti izstopa iz strogo socialnega v polje psihoanalize itn. Jameson, se zdi, naredi analogijo med dvema osnovnima teorijama zgodovinskosti, med freudovsko osebno in marksistično/hegeljansko kolektivno, vendar te

analogije ne 'konzumira' v smislu enega za drugim, temveč bolj v smislu enega v drugo, kjer pravi, da ima prav tako kot človek tudi tekst svoje 'nezavedno'. To, nekakšno 'tekstualno nezavedno', je – analogno s freudovskim razumevanjem – ustvarjeno preko progresivnega sosledja zgodovine in predstavlja sledeče si plasti politične represije. Ravno v »odkrivanju sledi tega neprekinjenega narativa, v vpisovanju potlačene in zakopane realnosti te temeljne zgodovine na površje teksta, najde doktrina političnega nezavednega svojo funkcijo in svojo nujnost.« (ibid: 4)

Interpretacijo, ki jo Jameson misli v svojem tekstu, bi lahko razumeli kot »ponoven zapis literarnega teksta na takšen način, da bi bil ta viden kot ponoven zapis ali restrukturacija poprejšnjega zgodovinskega in ideološkega *podteksta*, s tem, da razumemo, da podtekst nikoli ni prisoten kot tak, da torej ni nekakšna zdravorazumska zunanja realnost, niti konvencionalen narativ zgodovinskih priročnikov, temveč mora biti vedno znova rekonstruiran na podlagi dejstev.« (Jameson 2008: 66) Literarno ali estetsko dejanje mora biti tako v aktivnem odnosu z 'Realnim', vendar, če želimo to doseči, »ne moremo dovoliti 'realnosti', da obstaja nepremična sama na sebi, izven teksta in na distanci od njega. [Ravno nasprotno,] Realno mora potegniti v svoje lastno tkivo, in skrajni paradoksi in lažni problemi lingvistike, predvsem semantike, lahko svoje vzroke najdejo ravno v tem procesu, kjer jezik uspešno prinese Realno vase kot lasten imanenten subtekst.« (ibid) Simbolno dejanje, o katerem Jameson vseskozi govori, je »način, kako narediti nekaj v svetu, a s tem, da tisto, kar imenujemo 'svet', obstaja znotraj njega samega [torej simbolnega dejanja, op. A. T.], kot vsebina, ki jo mora prevzeti ter inkorporirati v sebi, da jo lahko začne transformirati. Simbolno dejanje tako začne z ustvarjanjem lastnega konteksta v istem trenutku, kot vznike, ko se od njega [konteksta, op. A. T.] umakne, kjer se 'ozre' proti lastnim projektom transformacije.« (ibid) Celotno problematiko oz. paradoks *podteksta* bi lahko strnili v to, da »literarno delo ali kulturni objekt, kot prvič, ustvari tisto isto situacijo, kateri je obenem tudi reakcija. Podtekst tako artikulira lastno situacijo in jo tekstualizira, s tem pa vzpostavlja in vedno znova potrjuje iluzijo, da situacija ni obstajala pred tem, da ni ničesar razen teksta, da ni bilo nikakršne zunanje oz. kontekstualne realnosti, preden se je tekst ustvaril v obliki privida.« (ibid: 67) Ob tem je potrebno še enkrat izpostaviti, da zgodovina za Jamesona kot Althusserjev 'odsoten vzrok' in Lacanovo 'Realno' »ni tekst, temveč je v svojem temelju nenarativno in nereprezentativno; kar je potrebno dodati, je to, da je za nas zgodovina nedostopna, razen s pomočjo oblike teksta, ali drugače rečeno, ne moremo se ji približati drugače kot z njeno poprejšnjo (re)tekstualizacijo.« (ibid) Iz tega sledi, da bi vztrajanje na

obeh nerazdružljivih, vendar obenem tudi nezdružljivih koncih simbolnega akta – da povečamo pomen aktivnosti, s katero tekst preureja podtekst (v želji po dosegi zmagovitega zaključka, da 'referent' ne obstaja) ali na drugi strani, da poudarjamo imaginarni status simbolnega dejanja tako silovito, da konkretiziramo njegovo družbeno podstat, ki sedaj ni več razumljena kot podtekst, temveč kot inertno dano, ki ga tekst 'pasivno in fantazmatsko' odseva – bi torej pomenilo stvaritev čiste ideologije, najsi bo to, kot v prvem primeru, ideologija strukturalizma, ali, kot v drugem primeru, tista vulgarnega materializma,« (ibid) ki smo ga zgoraj opisali z metaforo baze in nadstavbe, v analizi interpretacij *Martina Kačurja* pa bodo najmočnejše prisotni predvsem v času takoj po drugi svetovni vojni.

Čeprav se v pričujoči razpravi ne bomo ukvarjali z *lastno* interpretacijo *Martina Kačurja*, še več, temu se bomo poskušali zavedno izogniti, bomo v njej vseeno 'brali' in kot interpreti nastopali pri tekstih *o Martinu Kačurju*. Prav tako kot literarni teksti, tako tudi literarnokritični, literarnozgodovinski in literarnoteoretični teksti posedujejo svoje 'politično nezavedno', ki ga Jameson (implicitno) in Močnik (eksplicitno) tudi priznavata. Po eni strani je interpretacija vezana na določen tekst, vendar se tega teksta ravno s svojo interpretacijo 'osvobodi' in postane lasten tekst. Zato bomo na tem mestu pogledali, kako Jameson razume interpretacijo, čeprav bomo v diplomskem delu zaradi bližnjosti raziskav v večji meri uporabljali Močnikovo metodo branja interpretacije oz. 'branja branja'.

Jameson razdeli svojo *lastno* (post)marksistično interpretacijo na tri stopnje. Njegove (filozofske) predpostavke temeljijo na dejstvu,

da je v tekstu marksističen kritičen uvid branjen kot skrajni *semantični* prvi pogoj za razumljivost literarnih in kulturnih tekstov. [...] Predlagamo, da se mora tovrstna semantična obogatitev in povečava internega danega ter snovi partikularnega teksta dogoditi znotraj treh koncentričnih ogrodij, ki označujejo razširitev občutka družbene podlage teksta skozi pojme, ena, politične zgodovine, v ožjem smislu točnega dogodka in kot kronika razporejenih dogodkov v času, zatem, [dva], družbe, zdaj v že manj diahronem in časovno-omejenem smislu konstitutivne napetosti in bojov med družbenimi razredi, in nazadnje, [tri], zgodovine, zdaj dojete v najbolj širokem smislu sekvence načinov produkcije in zaporedje ter usoda različnih človeških formacij, od prahistoričnega življa do tistega, kar ima za nas pripravljena prihodnost. (ibid: 60)

S tem je vzpostavljeno osnovno ogrodje s tistim, kar Jameson imenuje »izraziti semantični horizonti« (ibid: 61), ki pa so obenem tudi različni trenutki procesa interpretacije in bi jih lahko »razumeli kot dialektične ekvivalente tistemu, kar Frye imenuje zaporedne 'faze' naše

reinterpretacije – našega ponovnega branja in ponovnega zapisa – literarnega teksta.« (ibid) Znotraj prvega, ožjega obsega, ožje političnega in zgodovinskega horizonta, je tekst, objekt preučevanja, »še vedno bolj ali manj razumljen kot sovpadajoč z individualnim literarnim delom ali izrekom. Razlika med perspektivo, ki je omogočena s tem horizontom, in običajnim *explication de texte*, ali individualno eksegezo, je ta, da je tu individualno delo v svojem bistvu razumljeno kot *simbolno dejanje*.« (ibid) Druga stopnja je »semantični horizont, znotraj katerega razumevamo kulturni objekt, razširjen, da vključuje tudi družbeni red, v njem pa bomo našli objekt naše analize dialektično transformiran, in da ni več razumljen kot individualni 'tekst' ali delo v ožjem smislu, temveč je bil obnovljen v obliki velikega kolektivnega in razrednega diskurza, katerega tekst je več kot zgolj individualna *parole* oz. izjava. Znotraj novega horizonta se bo naš objekt analize pokazal kot *ideologem*, to je najmanjša še razumljiva enota antagonističnih kolektivnih diskurzov družbenih razredov.« (ibid) Na kratko, ideologem je najmanjša enota ideologije. Tretji horizont, najširši del koncentričnih krogov ogrodja, je »ultimativni horizont človeške zgodovine kot celote« (ibid), kjer »tako individualni tekst kot ideologemi doživijo končno transformacijo, in morajo biti razumljeni s pojmi tistega, kar imenujem *ideologija forme*, to je simboličnih sporočil, prenesenih s sožitjem različnih znakovnih sistemov, ki so tudi sami sledi ali slutnje načinov produkcije.« (ibid)

Jamesonova teorija interpretacije, ki smo jo ravnokar skicirali, je uporabna zaradi svoje jasne izdelave in teoretske utemeljenosti. Na tem mestu se bomo iz univerzalne teorije, ki je obenem univerzalna zato, ker je dokazana na primerih, obenem pa zato, ker gre za njihovo abstrakcijo, prešli h konkretni analizi slovenske literarne in kulturne produkcije, zatem pa se bomo lotili (še konkretnjših) interpretacij. Vendar bo potrebno pravkar izpisano teorijo na danih primerih (torej na interpretacijah Cankarjevega *Martina Kačurja*) vseskozi preverjati, v primerih poskušati najti pendante Močnikovim, Jamesonovim itn. A več o tem v tretjem delu.

2. del

Mit in nacionalna književnost

Mit je z vzpostavitvijo nacije v močni spregi: natančneje »mit je dopolnilna slovstvena tvorba, ki omogoča nacionalno kanonizacijo avtorja in njegovega dela. Mit ohranja besedilo v 'nepopolnosti' in tako spodbuja k različnim branjem; a ta so prakse, ki ustvarjajo narodno kulturo.« (Močnik 2006: 13) Čeprav se zdi, da smo s postopkom *in medias res* premočno vstopili v drugi del diplomske naloge, je videti, da je prva naloga, ki nam je naložena, če želimo v tem kontekstu uporabiti teorijo mita, ki jo razvijata Culiberg in Močnik, taisto teorijo povezati s problematiko nacije, ki smo jo obdelovali v prvem delu. Čeprav je 'teorija mita' zaenkrat še 'univerzalistična' teorija, predvsem zaradi dejstev, da jo je Culiberg razvil na primeru Japonske, Močnik pa jo je nato uporabil na primeru Prešerna, se zdi njena umestitev v drugi del naloge smiselna zaradi njene direktne navezave na slovenske literarne raziskovalce, ki so o pojmu mita podrobneje razmišljali in ga v sklopu svojih interpretacij *Martina Kačurja* (vsaj implicitno) tudi konkretnije razdelovali. Culiberg zatrjuje, da »o narodu in pravzaprav tudi o mitu lahko verjamemo eno ali pa nekaj temu nasprotnega, pa bomo vedno v mitu našli potrditev.« (Culiberg 2007: 139) Tu se zopet naveže na Močnikovo teorijo ideologije in ideološke interpelacije, ko pravi, da »ljudje namreč v različnih trenutkih vklapljammo različna verovanjska ozadja, opiramo se na različne ideološke programe; kaj bomo v določenem trenutku verjeli, je odvisno od tega, katero ideološko ozadje se vklopi ob dani situaciji; na tem temelji umetnost retorike in v končni fazi tudi politike.« (ibid: 141) Paul Veyne v svoji knjigi *So Grki verjeli v svoje mite?* zapiše, da so verovanjski načini »povezani z načini, kako je mogoče imeti v posesti resnico; v stoletjih se je nabralo veliko resničnostnih programov, ki določajo različne razdelitve vednosti, in ti programi pojasnjujejo subjektivne intenzivnostne stopnje verjetij, slabo vest, protislovja pri istem človeku.« (Veyne 1998: 47–48 v Culiberg 2007: 143)

V poglavju o naciji smo zapisali, da ničta institucija nacije ne daje 'prednosti' nobeni partikularni ideologiji, zaradi česar pa v družbah »obstaja več 'resničnostnih programov' ali ideoloških registrov hkrati in zaradi katerih je za ljudi, ki v takih družbah živijo, tako rekoč nujno, da med temi 'programi' ali registri izbirajo, da 'preklaplajo' iz enega v drugega.« (Močnik 1998: 220) Mit je v okviru tovrstnega razumevanja »pragmatični pripomoček« oz. »naprava, ki ne pripada nobenemu resničnostnemu programu posebej, [...] temveč je eno izmed orodij, s katerimi je mogoče urejati težave, do katerih pripelje obstoj raznih in

različnih, celo protislovnih resničnostnih programov,« (ibid: 241) obenem pa mit vidi kot »družbeno napravo, *institucijo*, ki pomaga reševati ideološke probleme, ki je orodje v ideoloških spopadih, a ki *kot institucija* hkrati tudi sama participira pri neizbežni notranji ne-popolnosti in ne-saturiranosti družbenih institucij nasploh. [...] Če mit po svoji strukturi ne bi bil tak (nepopoln, odprt za suplementiranje itn.), tudi ne bi mogel opravljati svoje 'urejevalske' funkcije.« (ibid) Kot smo pisali že v primeru Močnikove teorije ideologije, je hegemonna ideologija »v funkciji preklapljanja med različnimi ideološkimi programi, v katere so posameznice in posamezniki že interpelirani.« (Culiberg 2007: 148) Vendar to Culibergu ni dovoljšen razlog, saj se »zaradi manka vsebine nacija ni zmožna sama vzpostaviti«, hegemonna ideologija pa po Culibergu ni zmožna razložiti nastale situacije, še več, s »teorijo hegemonne ideologije [smo] zašli v protislovje.« (ibid: 149) Pravi, da »tudi v nacionalno strukturiranih družbah menjavanje 'ideoloških programov' omogoča institucija mita oziroma mit, ki zagotavlja, da je nacija vsebinsko in formalno 'polna' in 'prazna' hkrati, naciji omogoča neboleče prehajanje od ene hegemonne ideologije (torej tiste ideologije, ki je v danem trenutku naddoločila nacionalno institucijo) do druge in je torej nekakšno dopolnilo nacije v njeni vlogi 'nevtralne' ničte institucije.« (ibid) S tem Culiberg razreši problem, ki se je zgodil na prehodu med 'mitološko' in 'individualistično' družbo, saj je bila Močnikova teorija nezmožna zagotoviti dovoljšno teoretsko trdnost *hegemonne ideologije*, oz. ravno nasprotno, njegova teorija je »pretežka teorija hegemonne ideologije, ki se ujame v začarani krog; če je namreč interpelacijskih učinkov zmožna le ideologija, ki je naddoločila nacionalno ničto institucijo, torej hegemonna ideologija, kako naj bi bili potemtakem občevalci interpelirani v *to ali ono* posebno ideologijo oziroma kako lahko ne bi bili interpelirani v *isto* posebno ideologijo.« (ibid: 147–8) Culiberg najde rešitev problema v 'zapolnitvi' 'prazne' institucije nacije, to pa mu uspe napraviti z mitom, saj mit »definira izrekovalno situacijo, ki je nacija sama po sebi zaradi svoje 'vsebinske' praznosti ni sposobna vzpostaviti. [...] In prav na mitičen način se mora vzpostaviti tudi nacija, katere definicija je oprta le sama nase in jo vzpostavlja nacionalni diskurz, ki mu 'vsebino', diskurzivno formulo, izjavljalno situacijo zagotavlja prav mit. Vsebinsko prazna nacija kot 'nevtralna' podlaga drži skupaj družbo svobodnih posameznikov, v kateri obstaja pluralnost ideoloških programov. A hkrati se zaradi manka vsebine nacija ni zmožna sama vzpostaviti, kakor se tudi nacionalni diskurz ni zmožen obdržati, če se ne opre na institucijo mita, ki mu ponuja manjkajočo vsebino; mit pa je sam brez 'forme', brez določene funkcije, zato je zmožen znotraj nacionalnega diskurza podpirati kateri koli ideološki program, zaradi česar naciji omogoča ohraniti njeno 'nevtralno' funkcijo. [...] Narodi so se tako lahko vzpostavili in ohranili le skupaj s svojimi miti, ki so se kot

dopolnilna institucija nacionalne ničte institucije reinstitucionalizirali v novo družbeno strukturo.« (ibid: 150)

Na tem mestu je potrebno, kljub lucidnosti Culibergove izjave, omeniti težavo, ki bo spremljala morebitno uspešno aplikacijo teorije mita na slovenski prostor. Namreč, kako se nacija kot ničta institucija, ki je 'prazna', zapolni, če pa narod nima nobene zgodovinsko izpričane vsebine? Če je njegovo slovstvo utemeljeno na prevodih spovednih obrazcev in molitev? Bistvo mita, kot ga razume Močnik, je moč fabulacije, ki jo ta ponuja, zato bi lahko rekli, da je v banalnem in vulgarnem besednjaku mogoče izreči, da je slovenska nacija nastala po principu *fake it 'til you make it*, vendar pa je potrebne tovrstne *ad hoc* in zabavne teze izpeljati tudi v bolj akademsko sofisticirani maniri, kar bomo poskusili napraviti v nadaljevanju.

Osnovna genealoška linija je sestavljena iz treh glavnih elementov; to so mit, nacija in slovensko slovstvo v spregi s slovensko inteligenco, ki je to slovstvo interpretirala. Prej omenjenega neobstoja mita ne bomo dokazovali po običajni poti, tako da bomo pogledali, kaj je obstajalo *prej* in glede na dejstva ugotovili, da je tam nekaj bilo ali pa ni bilo ničesar, temveč bomo s strukturno analizo slovstvenega mita prišli do zaključka, da se je ta mit pojavil na mestu, kjer je obstajal prazen prostor, ki ga je v prvotni Culibergovi interpretaciji zasedel nek 'predslovstveni' mit – obenem pa se zavedamo, da je tudi ta sama trditev 'ideološka', saj je predslovstveni mit vpisan v začetke slovstva samega. Kot delovna definicija naj nam zaenkrat služi 'vsebinska' korektura prej zapisanega. 'Predslovstveni' mit ni mit *pred* slovstvom, temveč je njegova vsebina tista, ki *predhaja* slovstvo; slovstveni mit pa po drugi strani začne obstajati v slovstvu (vendar ne z njegovim začetkom, temveč se pojavlja v konstelaciji določenih dinamik sil), vendar tako, da tisti, ki je udeležen v procesu slovstva (v našem primeru je to pisatelj) postane vsebinsko 'polnilo' mita.

Močnik ponudi dve teoriji mita, na katere se njegova teorija nasloni. Prvi je koncept Claudea Léviya-Straussa, ki »mit misli v odnosu do 'dejstev', vendar pa je pri njem razmerje obrnjeno: mit je mreža, ki skupnosti šele omogoča, da 'konstituirajo dejstva',« (Močnik 2006: 5) drugi pa se naslanja na 'strukturnalistično' fazo družbenih analiz francoskega filozofa Rolanda Barthesa, ki je »mit koncipiral v razsežnosti odnosov med ljudmi in skupinami, [...] [kjer] je mit drugotni sistem pomenjanja; je torej nekaj parazitskega, pogosto tudi 'slabega', npravstveno oporečnega. A pomembno je dvojje: 1) najprej razsežnost, v kateri mit deluje: v Barthesovi koncepciji mit ne popači dejstev, temveč predela pomen; 2) nadalje pa sklep, ki se iz te

zastavitve vsiljuje in ki je precej radikalen: zdi se, da občestev – ali vsaj sedanjih realno obstoječih družb – *ni mogoče konstituirati zgolj na ravni prvotnega pomena.*» (ibid)

Iz teh sklepov, predvsem iz dejstva, da družbe ni mogoče osnovati na ravni prvotnega pomena, Močnik izpelje idealno pozicijo nacionalne literature znotraj nacionalne skupnosti. Na eni strani je »literatura sekundarni sistem pomenjanja *par excellence*; je namreč edino področje prakticiranja govornice, kjer ima izraz 'drugotni sistem' vsaj v diskurzih obrtnega znanja lahko kaj več kakor le metaforični pomen, na drugi strani pa vsaj tista literatura, ki jo poznamo mi, [...] ponuja idealno sekundarno strukturo za naše individualistične navade: konstituira občestvo, ne da bi vsiljevala kakšen poseben 'pomen'. Je tako rekoč 'drugotni sistem' *na prazno.*» (ibid: 6) Kot sistem nacionalne literature je namreč vsebinsko sicer poln, a strukturno 'vsiljuje' svojo praznost, in kot bomo videli kasneje, ji to prinese potencial »multiinterpretabilnosti«. Specifično moderno estetiško naravnost individualističnih družb abstraktnih posameznikov, s katero je mogoče tekst izmakniti eni 'prvotni' interpretaciji, Močnik razume s pomočjo mehanizma fetišizma, katere osnovni obrazec je »freudovska *Verleugnung*, tajitev ali tajba: 'mogoče, da ..., ampak vseeno ne ...', 'že, že, ... ampak'.« (ibid: 7) Med kohezivne prakse nacionalnega občestva sodijo »šolske prakse in rituali visoke nacionalne kulture, ki se organizirajo okoli raznih jeder, najimenitnejše med temi jedri pa je bržkone kanonični literarni korpus,« (ibid: 8) to pa je važno izpostaviti zato, ker ravno to 'narodotvorno' branje »izhaja iz neke posebne verovanske naravnosti, iz tistega načina verjetja, ki smo ga določili z ambivalentnostjo tajbe. *Na eni strani* mora postaviti zahtevo po *iskrenosti in avtentičnosti* pisanja, saj le tako 'za' tekstom lahko postulira individualnega avtorja, svobodni subjekt, ki se lahko iskreno in avtentično, torej tudi svobodno, izraža prav zato, ker pripada tej isti nacionalni kulturi in skupnosti. *Na drugi strani* mora od teksta zahtevati specifično estetiško formulacijo (torej: nobene neposredne dokumentarnosti) in univerzalno veljavo (torej: nobene anekdotike),« (ibid: 8–9) ravno znotraj te binarne dvojice pa prihaja do paradoksov, ki nimajo jasnega pomena, »važen je ta notranje protislovni način.« (ibid: 7) Preko raziskav na mitu Prešerna, ki ga kot prvi osnuje Stritar, pride do nekaterih prehodnih delovnih tez, ki pravijo, da so »mitska dejstva tako rekoč dokumentirana v besedilu – a do te dokumentacije ne moremo, vse dokler mit ne razvije svoje logike, s katero nas popelje k njej. Šele s pomočjo mita lahko iz besedila *razberemo* ustrezna dejstva.« (ibid: 11) Besedila po Močnikovo v času Stritarja ni mogoče brati in interpretirati, če ni na voljo mita o avtorju, po drugi strani pa avtorju ne moremo verjeti vsega, saj bi bilo tedaj avtorjevo besedilo preprosto avtobiografski dokument. Zato

funkcija slovstvenega mita [...] ni v tem, da bi priskrbel 'dejstva', v luči katerih bi bilo mogoče 'fiksirati' pesniško besedilo, odpraviti njegovo amfibolijo in priti do 'pravega' smisla. Narobe, funkcija mita je, da proizvede dvoumnost in jo ohranja, da varuje besedilno 'nepopolnost', da besedilo zadržuje v njegovi manjkavosti. Mit proizvaja verovanjsko naravnost, ki je primerna pesniškemu tekstu; natančneje: naravnost, ki tekst šele povzdigne v status, podoben estetiškemu statusu. (Močnik 2006: 12)

S tem pa lahko že pridemo do začetne trditve, da je mit »dopolnila slovstvena tvorba, ki omogoča nacionalno kanonizacijo avtorja in njegovega dela.« (ibid: 12) Mit ohranja tekst v »nepopolnosti in tako spodbuja k različnim branjem; a ta branja so skupne prakse, ki ustvarjajo narodno kulturo.« (ibid: 13)

Problem mitske matrice

Močnik kot abstrahacijo svoje misli proizvede osnovni obrazec mita, ki ga zapiše v že opisani formuli »že res, da x, toda vseeno ne y«. Pravi: »Tisto, kar je zanikano, je nekaj, kar je splošno znano, je nekakšna *doxa*.« (Močnik 2006: 26) Vpelje semiotični kvadrat, kjer »tisto, kar je zanikano, potemtakem izhaja iz *nadaljnje členitve afirmiranega člena v okviru veljavnega semiotičnega koda*. Zanikana je torej 'reprezentacija' afirmiranega člena na neki nižji ali nadaljni ravni semiotičnega koda.« (ibid) Izriše semiotični kvadrat, kot ga lahko, kjer si lahko »členitev koda [...] lahko predstavljamo kot zapovrstje binarnih opozicij: če je torej na nadaljni ravni členitve zanikana projekcija poprej afirmiranega člena – potem lahko rečemo, da je na ravni nadaljne členitve afirmirana projekcija tistega člena, ki je bil implicitno negiran, s tem da je bilo njegovo opozicijsko nasprotje afirmirano.« (ibid: 26) Predstavljena shema je po Močniku »minimalna shema naddoločenosti.« (ibid: 28) Na tem mestu vpelje kanonično formulo mita po Léviu-Straussu, saj meni, da je »shema naddoločitve res že tudi shema subjektivacije – in da do 'vpisa subjekta' pride prav na kraju naddoločenega (ali: dvojno vpisanega) člena.« (ibid) Subjektivacijski mehanizem »bi bil vpisan na kraju, kjer pride do inverzije med vrednostjo funkcije in vrednostjo člena. V tipografsko nekoliko prirejeni obliki bomo kanonično formulo mita zapisali takole: $F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_a^{-1}(y)$ [...]. Kanonična formula vzpostavlja analogijo med dvema odnosoma, ki postavljata drugo proti drugi dve kombinaciji člena s funkcijo. Po Léviu-Straussu mit opravi 'transformacijo' levega odnosa v desni odnos.« (ibid: 29–30) Postopek, ki smo ga opisali kot 'mitski obrazec naddoločitve', »najprej afirmira ali 'vključi' v interpretacijo izhodiščni člen in izključi njegov nasprotni člen; potem pa nadalje členi vključeni člen in na tej nadaljnji stopnji členitve

afirmira ali 'vključi' poprej izključeni člen – vključi ga s pomočjo zastopnika, na način zastopstva.« (ibid: 35)

Problem, ki se pojavi pri Močnikovi osnovni vpeljavi semiotičnega kvadrata, temelji na njegovi vpeljavi teoretskega elementa brez kakršnega koli konceptualnega smisla in utrditve. Čeprav bomo kasneje videli, da je preko intervencij s pomočjo Greimasa in Jamesona mogoče ta semiotični kvadrat zapopasti diahrono in ne zgolj strukturalno sinhrono, kot je bil zamišljen, se zdi, da si je Močnik na tem mestu dovolil preveč svobode ali pa je, po drugi strani, 'ideološko' vzel semiotični kvadrat za samoumevnega.

Jameson se v svoji knjigi *Politično nezavedno* obrne k semiotičnemu kvadratu litvanskega semiotika Algirdasa Juliusa Greimasa²⁰, ki ga okliče za »virtualno karto konceptualnega zaprtja, ali še bolje, zaprtja ideologije same, to je mehanizma, ki, kljub občutku, da ustvarja veliko možnih konceptov in pozicij, ostaja zaklenjen v nekakšni začetni aporiji oz. dvojni vezi, ki jih sama ne more spremeniti od znotraj« (Jameson 2008: xv) Semantične oz. semiotične strukture v Greimasovi shemi oz. Greimasovem kvadratu oz. Greimasovem štirikotniku kartirajo, kar je po Greimasu logična struktura realnosti in stojijo kot temeljne kategorije te realnost, ne glede na njeno partikularno zgodovinsko formo; če je temu res tako, potem bi lahko njegov proces označili kot nekaj, kar Umberto Eco imenuje 'ontološki strukturalizem', čigar struktura je transhistorična in 'opremljena' vsaj z obstojem in stalnostjo kategorij logične in matematične misli.« (Jameson 2008: 31) Semiotični kvadrat je osnovan s prvotno binarno povezavo med dvema nasprotujočima si znakoma. S1 je pozitivni element, medtem ko je S2 negativni element v binarnem paru. Drugotna binarna povezava oz. odnos je ustvarjen na ~S osi. ~S1 je imenovan tudi kompleksni izraz, medtem ko je ~S2 nevtralni izraz. Tukaj pride do izraza princip razlike: vsak element v sistemu je definiran glede na razliko od drugih elementov. V večini interpretacij je os S hiponim oz. podpomenka osi ~S. Element ~S1 združuje aspekte S1 in S2 in je obenem tudi nasproten S1, element ~S2 pa ni povezan niti z S1 niti z S2. Šele iz te konstrukcije lahko razberemo ~S2, ki pa je »zmerom vedno najbolj kritična pozicija in tista, ki ostaja odprta oz. prazna najdlje, saj njena identifikacija zaključí proces in je v tem smislu najbolj kreativno dejanje konstrukcije [kvadrata].« (Jameson 1987: xvi) Tako je torej kvadrat karta logičnih možnosti, »kot takega pa ga lahko uporabimo kot hevristično napravo, ki kot taka spodbuja tudi domišljijo. Koščki sestavljanke, še posebej nevtralni element, redko padejo jasno na svoje mesto ... igranje z

²⁰ Podrobneje o semiotičnem kvadratu v Greimas 1968.

možnostmi kvadrata je 'odobreno', saj teorija kvadrata dopušča, da vidimo mišljenje kot igro, z logičnimi povezavami kot pravili in koncepti v danem jeziku in kulturi kot koščke.« (glej Katilius-Boydston 1990) Vendar percepcija semiotičnega kvadrata kot igre ne dopušča 'kakršne koli' konstelacije, temveč zgolj omogoča premeščanje različnih semov v različne strukturne sestave, s katerimi pridemo do nekega rezultata. Ta odprtost, ki jo je opisal Kautilius-Boydston, je zato še en razlog več, da je mogoče Greimasov kvadrat apropiirati s strani teorije dialektičnega materializma oz. dialektične kritike, kot bi to imenoval Jameson. Ravno njena matematizacija pa stoji nekje na robu problematike, ki smo jo zastavili na začetku, torej problematike vnosa matematične metode v humanistične vede, ki pa je na tem mestu žal ne moremo širše problematizirati.

S pomočjo Greimasovega semiotičnega kvadrata poskuša Jameson, podobno kot Močnik, najti dominantna ideološka nasprotja določenega teksta oz. kulturnega dela. Ko je Greimasov štirikotnik uporabljen na primeru Balzacovega teksta, Jameson zapiše, da »njegovo zaprtje ne preneha predstavljati problemov, ki jih je tovrstna statična in analitična misel predstavljala za bolj dialektično pozicijo; ravno nasprotno, oskrbi nas z grafičnim prikazom ideološkega zaprtja [ang. ideological closure] kot takega, in nam omogoči kartirati notranje meje dane ideološke formacije in možnost konstruiranja osnovnih terminov tega partikularnega libidinalnega aprata oz. želečega stroja [ang. desiring machine].« (Jameson 2008: 33) Še več kot to,

samo zaprtje »semiotičnega kvadrata« zdaj najde pot v tekst, ne s postavljanjem zgolj logičnih možnosti in permutacij, temveč skozi njeno diagnostično odkritje načina ali vozlišč, impliciranih v ideološkem sistemu, ki se jim ni uspelo pokazati v logiki narativa, in ki jih lahko tako beremo kot nekaj, kar tekst potlači. Tako prisvojen, ali nezakonito prisvojen, s strani dialektične kritike, Greimasov kvadrat, ustvarjen s čistimi logičnimi in analitičnimi negacijami, s svojo temeljitostjo odpre prostor za prakso bolj dialektične negacije v napetosti med realiziranimi in nerealiziranimi izrazi; kar je za Greimasa strukturirano kot strukturalna homologija med različnimi nivoji, na katerih se semiotični kvadrat samoreproducira, za nas postane restrukturirano v odnos napetosti med prisotnostjo in odsotnostjo, odnos, ki ga lahko izrišemo glede na različne dinamične možnosti (ploditev, projekcija, kompenzacija, represija, premestitev). Tako se tudi literarna struktura, daleč od tega, da bi bila v popolnosti realizirana na kateremkoli od njenih nivojev, silno nagne na spodnjo stran [ang. underside] ali *impensé* ali *non-dit*, na kratko, v politično nezavedno teksta, tako da se njegovi razkropljeni semi – ko so rekonstruirani po modelu ideološkega zaprtja – sami usmerijo proti moči sil in nasprotij, ki si jih tekst zaman poskuša podrediti oz. jih nadzorovati. [...] Tako se z radikalno historizacijsko

ponovno prisvojitvijo [ang. reappropriation] ideal logičnega zaprtja, ki se je zdel na začetku nezdružljiv z dialektičnim mišljenjem, pokaže kot nujno potreben instrument pri razkrivanju tistih logičnih in ideoloških centrov, ki jih določen historičen tekst ne realizira, ali pa jih obupno poskuša potlačiti. (Jameson 2008: 33–34)

Še več, »operativna veljavnost semiotične analize, in natančnejše greimasovskega semiotičnega kvadrata, ni izpeljana iz njene adekvatnosti bitju ali naravi, niti njegovi zmožnosti kartiranja vseh oblik mišljenja ali jezika, temveč iz sposobnosti, da oblikuje ideološko zaprtje in artikulira delovanje binarnih opozicij, tukaj v privilegirani obliki tistega, kar smo imenovali antinomija.« (Jameson 2008: 68) Družbeno protislovje [ang. contradiction], ki ga »naslavlja in 'rešuje' oblikovno žonglerstvo [ang. formal prestidigitation] narativa, mora – kakorkoli že rekonstruiran – ostati odsotni vzrok, ki ga tekst ne more neposredno konceptualizirati. Zdi se uporabno, da od tega končnega podteksta, ki je prostor družbenega protislovja, ločimo drugotnega, ki je bolj primerno prostor ideologije, in se kaže v obliki *aporije* oz. *paradoksa* [ang. *antinomy*].« (ibid) Če je družbeno protislovje »mogoče razrešiti zgolj skozi intervencijo prakse,« (ibid) se aporija pred »čisto kontemplativno mislijo kaže kot logični škandal ali dvojna gesta [ang. double bind], nemišljivo in konceptualno paradoksalno, tisto, česar ne moremo razvozlati s postopkom čistega mišljenja, in ki mora zaradi tega ustvariti celoten narativni dispozitiv [ang. apparatus] – tekst sam –, da bi ukvadratil krog (dosegel kvadraturu kroga kot nemogoče dejanje, op. A. T.) in pregnal – z narativnim gibanjem – nevzdržno zaprtje. [...] Dialektično prevrednotenje ugotovitev semiotike torej nastopi v trenutku, ko je celoten sistem ideološkega zaprtja razumljen kot simptomatična projekcija nečesa drugega, natančnejše družbenega protislovja.« (ibid) S tem pa je jasno nakazano tudi to, kako se sicer sinhrono razumljeni Greimasov kvadrat spremeni v orodje dialektične (jamesonovske) kritike, s tem pa tudi pri Močniku dobi dovoljšno teoretsko podporo, da ga lahko sedaj imenujemo teoretski koncept.

Med mitom in slovstveno vedo

Mitografija, o kateri pišemo, je bila vzpostavljena v drugi polovici 19. stoletja, s prvimi obravnavami Prešernovih del s strani Stritarja. Teza, ki jo Močnik zapiše, je, da je ta mitografija »prisilna dejavnost pripravljalnih dejanj za slovstveno vedo ali, če smo natančnejši: tistega dela opravil s področja slovstvene vede, ki neposredno vzpostavljajo estetiško razsežnost besedila. [...] Stritar s svojo mitsko matrico in njenimi poznejšimi 'realizacijami' sodi, natančno vzeto, še v predzgodovino slovstvene vede na Slovenskem; a z

vedo, ki jo je pomagal vpeljati, mu je skupno vsaj dvoje: vzpostavitev estetiške razsežnosti v predmetu obdelave in narodotvorni učinki estetiške diskurzivne prakse,« (ibid: 17) s tem pa je povezano tudi dejstvo, da je mit najprej in zlasti »označevalna struktura, ki generira pripoved, mit vzpostavlja in organizira 'dejstva', jih spleta v 'zgodbo o avtorju' in jim v tej zgodbi daje pomen, ki je ključen za vzpostavitev avtorjevega književnega dela v estetiški predmet in za njegovo 'interpretacijo'.« (ibid) Na tem mestu Močnik zapiše, da lahko »rečemo, da 'politična' mitologija deluje natančno tako kot slovstvena mitologija, da je to celo 'ista' mitologija – samo da deluje z drugih predpostavk ali z drugo specifično diskurzivno ekonomijo.« (ibid: 18) Nas ne bo zanimalo dejstvo, da sta mitologiji 'strukturno' isti, temveč se bomo pri problematiki transformacije iz slovstvene mitologije v politično ozrli na koncept političnega nezavednega pri Jamesonu, ki pravi, da vsak tekst vsebuje politično razsežnost, da torej ne gre za 'isto mitologijo', temveč je nek tekst že 'poln' politične mitologije, prav tako kakor je tudi politična mitologija polna 'slovstvene', kar lahko za primer vznika 'naroda' s pomočjo slovenske literature vsekakor zatrdimo. Točne vzporednosti obeh mitologij na tem mestu ne bomo raziskovali, zato nam je 'pavšalna kritika' Močnikovega vzporejanja dovolj, saj nas ne pelje v slepo ulico teorije – je pa po drugi strani v širšem to Močnikovo vzporejanje potrebno problematizirati in konkretnije analizirati.

Če nadaljujemo s kanonizacijo avtorja, se moramo ustaviti vsaj pri Althusserju, ki »pravi, da 'vladajoča ideologija zagotavlja enotnost ideoloških aparatov države': minimalni mitološki obrazec je eden izmed načinov, kako vladajoča ideologija prevzame dominacijo nad drugimi ideologijami (se pravi: postane vladajoča ideologija) – in je hkrati eden izmed načinov, kako enoti ideološki polje pod svojo dominacijo. Pri mitološkem obrazcu vidimo, da *sta poenotenje in dominacija en in isti mehanizem*. Literarni kanon je institucija v okviru šolskega ideološkega aparata države in na področju kulturnega ideološkega aparata,« (Močnik 2006: 36) kjer je moč kanona »razpršena v učnih načrtih, učbenikih, čitankah, obveznih branjih, izpitih, seminarskih in diplomskih nalogah«, (Juvan 2006: 277) obenem pa je literarni kanon tudi »glavni vzvod za oblikovanje kulturnega spomina.« (ibid: 276) Še več, literarni kanon »omogoča raztrositev pomenov, predstav in vrednot onkraj ožjega zgodovinskega konteksta njihove produkcije. Spodbuja njihove mutacije in transformacije, ki jih zahteva prilagajanje vedno novim okvirom osmišljanja. V pisnih kulturah je kanon zato eno glavnih sredstev družbene kohezivnosti; je institucionalni medij za shranjevanje spominskih sledi kulture, s tem pa tudi identitetni mehanizem.« (ibid.)

Znotraj mitske matrice si interpreti določena dejstva izmišljajo, vendar se ta »matrica preobraža pod udarom procesov v družbeno-zgodovinskem kontekstu; diskurzivni praktikanti so del tega součinkovanja matrice in konteksta, so učinek udara družbenih procesov na mitsko matrico.« (ibid: 61) Vendar si je izmišljati mogoče »samo v okviru matrice in po njenem nareku, [...] zato samo izmišljanje ne more biti popolnoma poljubno; [...] znotraj teh ozkih okvirov je invencija lahko 'poljubna' – a ta 'poljubnost', ta minimalna nevezanost v aktualizaciji matrice je samo njena odprtost za *naddoločitev po tej ali oni ideologiji*, ki se sicer proizvaja *zunaj* mitske matrice, [...] a jim ustvari točko, kjer se lahko artikulirajo, navežejo druga na drugo, kjer se staknejo ali vsaj dotaknejo; funkcija mita je v tem, da *deluje kot stičišče med različnimi ideologijami*.« (ibid: 62)

Z Ivanom Prijateljem je na področju prešernoslovja v začetku dvajsetega stoletja »prišlo do odločilnega preboja, ki je na področju *vednosti* zagotovil enega izmed pogojev za konstitucijo *nacije*.« (Močnik 2006: 61) Vprašanje, ki ga si ga je potrebno zastaviti, še preden se lotimo obravnave vznika 'slovstvene vede' kot nasprotja poprejšnje 'mitografije', je vezano na možnost univerzalizacije Močnikovih ugotovitev. Če je 'konstitucija nacije' enoten pojav, skupen časovnemu odvijanju raziskovanj tako Cankarja kot Prešerna, bi moralo – povsem formalnologično – tudi na področjih prešernoslovja in cankarjeslovja v istem času prihajati do 'prebojev' in 'transformacij' vednosti, ki bi to 'konstitucijo nacije' na začetku sploh omogočili. Naša analiza cankarjeslovja, natančneje kačurjeslovja, bo tako na eni strani poskušala potrditi Močnikove trditve o vzniku nacije in pomoči njene najtesnejše zaveznice, nacionalne književnosti, obenem pa bomo z vsakim novim korakom in teoretsko utemeljitvijo v Močnikovih tekstih preko interpretacij Martina Kačurja taisto teorijo preizkušali znotraj njenega 'raziskovalnega' konteksta, torej dvajsetega stoletja. Če bo na določenih mestih teorija nepopolna, je bomo poskušali dopolniti z mislimi drugih teoretikov, če pa se bo zazdela nepravilna v sebi sami, torej na nek način kontradiktorna, pa jo bomo poskusili spremeniti ali še za stopnjo več abstrahirati, da jo bo mogoče brati tako v primeru Cankarja kot Prešerna. Nemogoče je pričakovati, da bosta teoretična reza med mitografijo in slovstveno vedo prišla za oba avtorja ob istem času, vendar se zaenkrat še hipotetično zdi, da je potrebno zaradi ozkosti slovenske literarne vede (s tem mislim na njen faktičen majhen obseg v začetku dvajsetega stoletja, saj se je šele z ustanovitvijo Univerze v Ljubljani leta 1919 začela institucionalna obravnava del na čelu ravno s Prijateljem, ki je na novoustanovljeni univerzi zasedel mesto rednega profesorja zgodovine slovanskih literatur novejši dobe s posebnim ozirom na slovensko) na transformacije gledati nodalno, shematsko, torej na podlagi vozlov,

ki so se sicer pojavljali ob približno istem času, vendar niso v neposredni navezavi, saj je tudi samo 'politično nezavedno' tekstov (sploh na prelomu stoletja) nemogoče popolnoma natančno umestiti v to ali ono transformacijsko strukturo.

Komentarjem, ki so se poprej ukvarjali s Prešernovim tekstom, »je šlo za to, da svojo ozadenjsko ideologijo 'dokažejo' na prešernovskem gradivu. Tega zgolj z manipuliranjem z mitskim obrazcem pač niso zmogli: tako da je bilo vse skupaj še najbolj podobno ugibanju v imenu ozadenjskih ideologij, prepričljivost pa je bila bolj stvar pisalčeve spretnosti in celo bralčeve, bralkine ideologije, ki je bila glede na bližino in oddaljenost strpnejša ali strožja do kritikovih ekstravaganc. [...] Prijatelj pa je prav to nestabilnost strukture naredil za strukturni člen – *konstitutivno zadrego vednosti je naredil za predmet vednosti.*« (ibid: 64) Slovstvena veda se začne,

ko v gradivu, ki ga proučuje, opazi razliko: med ideologijo, v katero je subjekt interpeliran in v kateri se identificira s 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve,' – in ideologijo, ki vanjo individuum ni interpeliran, jo pa 'razume' in je z njo sposoben občevati, ker jo dopušča kot možno verjetje na podlagi pogojne identifikacije z njenim 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da verjame'. Vednostna identifikacija s 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve', je brezpogojna; zato se verjetja, ki pripadajo tej interpelacijski ideologiji, interpeliranemu individuu prikazujejo kot nujna – torej ne kot verjetja, temveč kot vednost. Interpelirani subjekt, ki sprejema 'svojo' ideologijo kot vednost, se s stališča vednostne pozicije slovstvene vede kaže kot 'idealni verujoči'. Davek za konstitucijo vednostne pozicije slovstvene vede pa je v tem, da veda ni sposobna uvideti, kako tudi njena lastna vednostna pozicija (prav kakor vednostna pozicija ideološkega subjekta, ki ga proučuje) izhaja iz neke ideološke interpelacije, kako je torej tudi sama učinek identifikacije z nekim (ideološkim) 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve'. (Močnik 2006: 69–70)

Vendar taista slovstvena veda svoje »ideološke pripadnosti ni sposobna reflektirati,« (ibid: 73) zaradi česar postane (ideološka) vednost o ideologiji, saj »slovstvena veda ne nadzoruje svojih vednostnih učinkov.« (ibid: 73) To se zgodi, ker »slovstveni komentar [sicer] postane vednostni diskurz, [...] [ko] je svoj predmet sposoben koncipirati kot subjekt,« vendar ga ravno to napravi tudi ideološkega, saj »vednostni učinki slovstvene vede izhajajo iz součinkovanja 'gradiva' in te zunanje ideologije, ki vzpostavlja njen vednostni 'subjekt'.« (ibid: 75) Gradivo, tj. 'zapolnitev' strukture, »si resda do neke mere izbira sama – a izbiro in selekcijsko perspektivo ji določa ideologija, ki ji veda pripada, a te pripadnosti ne nadzoruje. Operacije, ki jih veda izvršuje, so do neke mere res pod njenim nadzorom. A spet ne

popolnoma, saj struktura gradiva, kakor smo videli, določa polje, v katerem so operacije možne; pogosto določa tudi, *katere* operacije so sploh možne; in naposled določa, kateri 'uvozi' novega gradiva so možni in kateri niso.« (ibid) Močnik na tem mestu, se zdi, eksplicitno govori o 'političnem nezavednem', kot ga definira Jameson, vendar tega nikjer ne zapiše.

Na nek način Močnik utemelji prehod med mitografijami in slovstveno vedo kot prehod k avtorju-človeku. V mitografijah »je biografsko gradivo (natančneje: njegovi tendenciozno izbrani drobci) določalo postavke problema: problem je rešil mitograf v horizontu svoje 'vednosti', tj. v obzorju svoje ideologije, potem pa je fetišistično naredil koncesijo, ki je vpeljala zadostno dvournost v avtorjevo mito-biografijo, da je omogočila estetiško branje avtorjevega teksta. V slovstveni vedi pa avtor sam dobi pravico postati subjekt in interpeliranec v ideologijo: dobi pravico postati subjekt in interpeliranec v ideologijo: dobi pravico, da se znajde v nemogoči dilemi, se v njej subjektivira, da se identificira in da v horizontu ideologije, kamor je interpeliran, tudi odloča.« (ibid: 79–80) S tem slovstvena veda »proizvaja vednost o avtorjevih dilemah, ideoloških identifikacijah in iz njih izhajajočih odločitvah: ta vednost je njen ideološki spoznavni učinek.« (ibid: 80) Slovstvena veda, na kratko, spozna subjektovo ideološko interpeliranost, s tem pa spozna »razliko med vednostjo in verjetjem: za slovstveno vedo je jasno, da so ideologije, v katere akter ni interpeliran, zanj samo možna verjetja – da pa tista ideologija, ki ga interpelira, zanj deluje kot vednost.« (ibid) To razliko med vednostjo in verjetjem pa vidi na ravni avtorja, pri sebi pa »na podlagi samozaslepitve za svojo lastno intepeliranost 'vidi' razliko med seboj samo kot [razliko med] vednostjo in akterjevo ideologijo – ta se ji kaže zgolj kot verjetje, ki za akterja deluje nujno in dokazljivo verjetje, se pravi, kot vednost. [...] Ni pa slovstvena veda sposobna uvideti, da je njena vednost prav iste narave kakor akterjeva vednost – da sta ti vednosti druga z drugo homogeni.« (ibid)

Slovstvena veda s svojim vznikom spočne institucijo nacionalne književnosti, ki je »institucionalizacija razlike med vednostjo in verjetjem.« To je po Močniku tudi materialni vzrok za posebno vlogo, »ki jo ima nacionalna književnost pri konstrukciji narodov,« (ibid: 81) saj gre za to, da književnost (in z njo nacionalni kanon) stoji na posebnem mestu v 'rojevanju' države. Ta nacionalna kultura pa se »vzpostavlja okoli *estetiškega* jedra, zato ker se moderna 'avtonomna estetiška sfera' vzpostavi tako, da se 'emancipira' od svojih družbenih in zgodovinskih pogojev. [...] Prav ta ideološka *nevtralnost* estetike in okoli nje organizirane kulture je odločilna za socialno konstrukcijo nacije kot oblike (kapitalističnega) gospodarstva:

nacionalna kultura se ponuja kot na videz 'nevtralen' in nad vse posamezne ideologije povzignjeni prostor za omikano ideološko in politično razpravo o skupnih narodovih stvareh.« (ibid)

Ob povezavi kulturnega (v našem primeru literarnega) in nacionalnega pa v slovenskem kontekstu ne smemo mimo pojma 'prešernovske strukture', ki jo je v slovenski prostor vpeljal Dušan Pirjevec in »oblikoval eno izmed najvplivnejših različic narativa o posebni vlogi in pomenu poezije oziroma literature za slovensko nacionalno emancipacijo.« (Dović 2011: 15) Čeprav bomo o Pirjevčevi vlogi pri konkretnih interpretacijah Martina Kačurja obširneje spregovorili v tretjem delu razprave, pa je zaradi svoje pomembnosti pri obravnavi na začetku omenjenega spoja kulturnega in nacionalnega nujno o njem več spregovoriti na tem, 'predhodnem' mestu. Prešernovsko strukturo je mogoče očrtati »nekako takole: (a) slovenski narod se je porajal v okoliščinah asimilacijskih pritiskov, brez lastnih institucij in vzvodov moči oz. oblasti, zato je umetnost – predvsem literarna oz. jezikovna – postala temeljno sredstvo slovenske narodne emancipacije in legitimiranja; (b) ker pa je pri tem nujno pristala na utilitarno, narodni politiki podrejeno vlogo, je bila v estetskem smislu zavrta in neuspešna.« (ibid: 16) Če se navežemo na spodaj ustvarjeno shemo (Shema 8, str. 95) ob interpretaciji Izidorja Cankarja iz leta 1929, Pirjevec v svojem tekstu *Vprašanje o poeziji* pravi, da pri interpretih Prešerna »ne gre več za poezijo 'o obupu in neukinljivi tragiki človekovega bivanja', temveč za poezijo 'protesta ali celo upora'.« (Pirjevec v Dović 2011: 18) Pirjevec pravi, da je tovrstno branje vzniknilo »iz strahu pred škodljivimi vplivi takšnih 'pesimističnih' misli ali vsaj iz prepričanja o njihovi družbeni nekoristnosti, iz nemožnosti instrumentalizacije poezije, ki širi takšne misli, in hkratne vere, da je poezija sicer zmožna praktičnega moralnega vplivanja, če je le ustrezno uporabljena.« (Pirjevec v Dović 2011: 18) Zakaj torej 'veliki pisatelji', kot so Prešeren, Levstik in Cankar, v svojih življenjih tragično propadajo? Razlogi se po Pirjevcu »skrivajo v posebnih kulturnih političnih okoliščinah, v katerih se je konstituiralo slovensko narodno gibanje. [...] Kaj je torej narod, če ni država? [...] Je torej bojujoča se grupa oziroma *gibanje*. Toda v slovenskem primeru ne gre za pravo gibanje, [temveč] gre za blokirano ali *zavrto gibanje*. [...] V odsotnosti nacionalne države in njenih temeljnih institucij je bilo nacionalno načelo pomaknjeno v negotovo prihodnost in ni urejalo vsakdanjih medčloveških odnosov. Realna eksistenca naroda se je dogajala le prek dejavnosti, ki so rabile najmanj institucionalne podlage, predvsem duhovnih dejavnosti, znanosti in še bolj umetnosti, seveda predvsem literarne, ki izrablja temeljni medij nacionalne eksistence – nacionalni jezik.« (ibid: 20) Kakor je to zapisal Dimitrij Rupel v knjigi *Svobodne*

besede iz leta 1976, je literatura stopila »na mesto politike in pravzaprav namesto celotne nadstavbe!« (Rupel 1976: 12) Prešernovska struktura natančneje pomeni dejstvo, da se je »nesrečni in omalovaževani pesnik [...] v zavrženem in sovražnem družbeno-zgodovinskem svetu utemeljeval le 'neposredno v Poeziji'« (ibid: 21) ali kakor pravi Pirjevec sam: »Pesnik je 'voljan biti' pesnik in s tem tudi žrtev le, dokler mu je 'zagotovljeno', da je edini izvoljeni organ nebeške poezije in rajske lepote. Vse to mora biti 'zagotovljeno', sicer ostane narod ne le brez resnice, marveč tudi brez potrdila in brez mitologije. In vse dokler je narod blokirano gibanje, so takšna zagotovila tudi zares dana, iz česar hkrati sledi, da je Prešernova struktura zares plodna lahko le v določeni zgodovinski strukturi.« (Pirjevec 1978: 78) Prešernovska struktura naj bi se se po Pirjevčevu »vsaj deloma ohranjala tudi v drugi polovici 19. stoletja in se zaostрила v Cankarjevem silovitem, radikalnem sporu s časom in družbo,« (Dović 2011: 21) vendar tudi Pirjevec sam prizna, »da družbene okoliščine delovanja obeh umetnikov niso primerljive.« (ibid) V članku *Vprašanje o Cankarjevi literaturi* Pirjevec zapiše, da je sicer res, »da je bil tudi Prešeren v konfliktu s svojo dobo. Vendar pa je treba upoštevati, da to ni bil samo spor z lastnim narodom, marveč tudi spopad s tujo oblastjo, medtem ko je Cankarjeva osebna, pesniška in politična usoda zaznamovana z izvrženostjo iz slovenskega okolja. [...] Prešernovski konflikt se je v Cankarju torej radikaliziral in zato je Cankar radikalizirana prešernovska struktura.« (Pirjevec 1969: 153)²¹ V jedru 'prešernovske strukture' nedvomno stoji *kult nacionalnega pesnika*, toda hkrati »Prešernove pozicije – to so vsak po svoje ugotavljali že Pirjevec, Kos in Paternu – nikakor niso zvedljive na preproste nacionalistične obrazce: raznovrstnost, polivalenca, skrajnje eksistenčne lege in 'pesimizem' močno otežijo reduktivna branja. Zato je prostor za 'velike može' in njihovo slavljenje, ki ga je odpiral

²¹ Vendar po Juraju Martinoviću »Prešernov in Cankarjev literarni opus, gledana v celoti, komajda dopuščata kaj več kot to precej posplošeno ugotovitev o njuni sorodnosti, vendar se zdi, da je tudi v zavesti o različnosti in neponovljivosti vsake avtentične umetniške tvorbe mogoče izločiti posamezna konkretna dela, ki pri opazovanju iz posebnega zornega kota in na posameznih ravlinah svojih struktur razodevajo znake določenega, v svoji relativni priravnosti skupnega ustvarjalnega principa.« (Martinović 1977: 260) Svojo misel Martinović konkretizira in pravi, da »bi bilo mogoče, na primer, opazovati odnos med 'Krstom pri Savici' in dramo 'Hlapci', med deloma, nastalima v trenutkih bistvenih strukturalnih preusmerjanj Prešernove in Cankarjeve ustvarjalnosti, bilo bi pa mogoče, vsaj zdi se, prav tako prepoznati tudi določene globlje skladnosti med Prešernovim ciklom Sonetje nesreče in Cankarjevim kratkim romanom Hiša Marije Pomočnice, torej med strukturama, v katerih je skorajda istovetna konfliktna situacija dveh ustvarjalcev pripeljena do takšne intenzivnosti, da se v zaostrenem vprašanju o smislu in možnostih človekovega življenja smrt začne vzpostavljati kot edina sprejemljiva alternative.« (ibid) To pa je (pri Cankarju) v svojem delu *Ivan Cankar in evropska literatura* Pirjevec videl v pojmu tujca. (glej Pirjevec 1964: 395–449)

literarni diskurz, v postopkih (ideoloških) prilaščanj moral doživljati redukcije, popačenja in kompromise.« (ibid: 26) Dović na tem mestu kljub lucidni kritiki 'prešernovske strukture' poprime za napačne, poskusimo temu zaenkrat reči zdravorazumske argumente, saj se jih loteva z vidika, »redukcij, popačenj in kompromisov«, kjer se navezuje na osnovni oz. prvotni način pomnjenja kot 'pravilen' in kot dejansko obstoječ, torej – na kratko – prestopa mejo raziskovanj tekstualnosti in teksta (postrukturalizem, dekonstrukcija, De Man, Kristeva) v drugi polovici dvajsetega stoletja in poskuša z 'objektivno' razlago preko določenih zgodovinskih pogojev itn. priti do 'primarne interpretacije teksta', ki bo bralcu prezentirana brez »redukcij, popačenj in kompromisov«. Na tem mestu pa vendar odpre smiselno vprašanje nadaljevanja analize, saj pravi, da »bi bilo [treba] raziskati, kako so si Prešerna prilaščali mladoslovenci, kako so ga asimilirali liberalci, kako so ga mogli 'dopustiti' klerikalci in s kakšnimi metodami so si ga prisvojili komunisti,« (Dović 2011: 26) kar je analiza, ki jo je opravljal že Močnik (čeprav seveda drugače kot skozi konceptualni aparat Dovićeve sistemske in empirične teorije). Če se vrnemo k zgoraj odprtemu problemu, četudi Dović dopušča neobstoj prvotnega pomena teksta, se vseeno njegovo postopanje zdi ideološko, saj se s svojo pozicijo »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve« 'kot da' postavlja na konec zgodovine, na objektivni okljuk že izgotovljenih pogojev za objektivno analizo »redukcij, popačen in kompromisov«. Sklepamo lahko vsaj takole: če so redukcije, so namreč tudi ostanki, če so popačenja, so tudi pravilne slike, in če so kompromisi, so namreč tudi 'celote', resnične sami sebi.

Močnik se slovenskega kulturnega sindroma loti v *Raziskavah za sociologijo književnosti*, kjer pravi, da gre tako v primeru 'prešernovske strukture' kot tudi 'slovenskega kulturnega sindroma'²² za »ideološk[o] okamenin[o] iz prejšnjega stoletja« (Močnik 1983: 15) in pravi, da je ta slovstvena ideologija že v izhodišču protislovna, saj je literatura zanjo hkrati najvišja

²² Juvan pravi, da tako »Ruplova teorija o 'slovenskem kulturnem sindromu' kot Pirjevčeva 'prešernovska struktura' razlagata estetsko zavrtost slovenske književnosti kot posledico njene nacionalne funkcije – nadomeščanja politike in ideološke 'nadstavbe' nedržavnega naroda.« (Juvan 2008: 1) Še več: »Treba se je zavedati, da sta Pirjevčeva »prešernovska struktura« (PS) in Ruplov »slovenski kulturni sindrom« (SKS) sicer poskusa znanstvenega, filozofskega in zgodovinskega metaopisa vloge literarnega diskurza v slovenski družbi, a sta oba pojma že sama prav tako proizvoda te družbe. Sta temeljito izdelana diskurzivna odziva dveh konkretnih subjektov na posebno zgodovinsko situacijo na prelomu 60ih in 70ih let 20. stoletja.« (ibid: 2) Zaradi tega lahko zavoljo delovne hipoteze na tem mestu oba izenačimo, čeprav se oba teoretska koncepta razlikujeta »tako v disciplinarnem izhodišču kot metodi kakor tudi v podrobnostih opisanega pojava in njegovi periodizaciji.« (ibid)

sfera narodove duhovnosti kot tudi »azil, ki se vanj zateka preganjana in preplašena politika; je posoda imenitnega izročila in lonec, kjer se varijo nadomestne mitologije.« (ibid: 15) Dović takole strne Močnikove misli: »Literatura se lahko kot 'umetnostna ideološka forma slovenski meščanski ideologiji vsili za samoniklo žarišče', zato ker, če sklicevanje na jezik ne zadošča za osnovanje skupnosti, jo lahko 'osnuje ideologija, ki 'trdi', da je jezik temelj narodne skupnosti.« (Dović 2007: 276) Močnik namreč ne zanika 'pravilnosti' Pirjevčevih in Ruplovih trditev, saj je »slovenska literatura nedvomno nastajala pod močnim pritiskom nacionalne ideje in v razmerah, ko prave in diferencirane nacionalne politike še ni bilo. Čeprav je literatura proizvajala kohezivne učinke že s tematiko, je literaturo kot najizrazitejšo kulturno formacijo izrabila nastajajoča (nacionalna) politika kot argument za lastno afirmacijo – kot zastopnikov naroda, ki ga je formirala in legitimirala literatura. [...] Legitimno vprašanje je tu morebiti kvečjemu, v kakšni meri je literatura zares *porajala* politiko, v kakšni pa je nastajajoča politika instrumentalizirala literaturo in njene 'slavne možove'?« (ibid: 276–7) Dović znotraj svojega sistemsko-empiričnega pristopa pravi, da je jasno, »da poezija nikakor ni imela moči, da bi nacionalne in politične težnje v zadostni meri distribuirala v svojo kulturno okolico in jih uveljavila, [razlog za to pa je] gotovo institucionalna 'zavrtost' nacionalnega razvoja, po drugi pa nerazvitost medijskega in umetnostnega sistema, npr. časopisov, založb, knjigotrštva.« (ibid: 277) Preboj se lahko zgodi šele, ko si literatura »s pomočjo prefinjenih ideoloških operacij prisvoji vse močnejši družbeni sloj, tj. nastajajoče slovensko nacionalistično meščanstvo v drugi polovici 19. stoletja, [ko pride do] silovitega vzpona medijskega sistema, ki ga je med drugim omogočil padec strogega predmarčnega cenzurnega reda, [...] obenem pa se krepi samozavestna slovenska politična formacija. [...] Tako nastane svojevrsten 'kulturni sindrom': vzpon naroda ni mogoč zgolj kot vzpon poezije, ampak predvsem kot vzpon poezije, kot si jo je za svoje potrebe prisvojil in tudi prikrojil vladajoči nacionalistični sloj.« (ibid) Nadalje se vpraša, če je tovrstni 'kulturni sindrom' »res mogoče imenovati 'slovenski' in v kakšni meri bi ga bilo mogoče zaslediti v [drugih] literaturah.« (ibid: 278) Na to vprašanje pa podrobneje in z večjim številom virov za potrditev svojih premis v članku »*Slovenski kulturni sindrom*« v *nacionalni in primerjalni literarni zgodovini* odgovarja Marko Juvan.

Na začetku zapiše, da je šlo pri obeh teoretskih konceptih, tako pri 'prešernovski strukturi' kot pri 'slovenskem kulturnem sindromu' za zgodovinsko utemeljeno pojavitev, saj sta tako Pirjevec kot Rupel kot »opazovalca družbene konfliktnosti svojega časa prek svojih literarnozgodovinskih pripovedi posegla nazaj vanj, tako da sta se v jeziku svojih strok

zavzela za avtonomijo umetnosti, pluralizem umetniškega in političnega polja ter emancipacijo posameznika. (Juvan 2008: 4) Kot bomo kasneje videli skozi našo analizo Pirjevčevih interpretacij Cankarjevih del, je res, kot na koncu svojega članka zatrdi Juvan, da kljub temu da se je »slovenska primerjalna književnost dojemala kot 'svetovljanska' alternativa 'domačijiški' literarnozgodovinski slovenistiki, je tudi sama ohranila nacionalni vidik, vsaj implicitno pa celo nekaj kulturnega nacionalizma. [...] Udeleženosť slovenske književnosti pri kulturnem kapitalu Evrope, ki jo pokaže primerjalna metoda, v končni posledici zvišuje vrednost delnic domači književnosti. Slovensko kulturno identiteto so primerjalci prek mednarodnih literarnih odnosov resda konstruirali drugače od nacionalnih literarnih zgodovinarjev [...], a vseskozi predvsem glede na merila nekega občega, splošno priznanega razvojnega modela, potrjenega zvečine v delih zahodnega kanona.« (Juvan 2008: 14) S tem pa se je seveda poskušalo 'nacionalno' književnost upodobiti znotraj širšega konteksta evropske in svetovne 'kultivirane' in 'razvite' množice literature.

Če je torej na nek način podrejenost naciji inherentna tako literaturi kot vedi, se zdi, da je torej osnovni obrazec obrnjen. Ni namreč literatura tista, ki je omogočala vznik nacije, temveč je ravno nasprotno: nacija je tista, ki usmeri literaturo v smer nacionalizma. A vendar se tovrsten obrat zdi nezadosten, zato je trditev, ki jo navrže Dović, da je teorija o 'slovenskem kulturnem sindromu' »nekakšna dvoživka: hkrati drži in tudi ne drži« (Dović 2007: 278) sprejemljivejša od obeh radikalnejših trditev, saj »slovenska književnost ni bila edino sredstvo za oblikovanje nacionalne identitete niti v 19. stoletju, kaj šele v dvajsetem. [...] Nič manj od pisateljev za proizvodnjo in reprodukcijo 'narodne zavesti' – zlasti njenih podlag v kolektivnem spominu – niso bili zaslužni etnologi, filologi, zgodovinarji, narodno zavedni duhovniki, izdajatelji starih dokumentov, govorniki na taborih in drugi politični 'prvaki', da o šolnikih, sestavljalcih beril in drugih izobražencih v državnih in svobodnih poklicih niti ne govorim.« (Juvan 2008: 7–8) Predvsem pa, kar zatrjujeta tako kot Dović kot Juvan (glej Dović 2011; Juvan 2008), to, »da književnost deluje kot medij za oblikovanje nacionalne identitete, ni nobena slovenska posebnost, ampak lastnost mnogih drugih slovenskih književnosti od konca 18. stoletja dalje.« (Juvan 2008: 8) Še več, po več novejših kulturnozgodovinskih raziskavah »evropskih in ostalih nacionalizmov (Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Benedict Anderson, Anthony D. Smith, Anne-Marie Thiesse idr.) lahko danes za zanesljivo izhodišče sprejmemo povzemajočo ugotovitev komparativista Joepa Leerssena, da je nacionalizem internacionalen pojav in da se je tako kot epidemije širila prek državnih, jezikovnih ali etničnih mej,« (ibid: 9) saj lahko »gibanja in debate v eni državi sprožijo podobna gibanja in debate drugje.« (Leerssen 2006:

19) Juvan ponudi jedrnato strnitev glavnih idej Leerssnove knjige *National Thought in Europe*, ko pravi, da se je

nacionalizem v svoji moderni obliki pojavil konec 18. stoletja, s filozofsko in politično nadgraditvijo tradicionalnih oblik etnične zavesti, kakršne so bile od antike naprej mitične, etnocentrične predstave o eksotičnih tujcih ali mejnih barbarih, v srednjem in novem veku pa razni etnični stereotipi, shematične klasifikacije narodnih značajev, deželno domoljubje, pripadnost mestu, dinastična zvestoba in podobno. Razsvetljenska filozofija demokratičnega državljanstva, ki je navdihnila francosko revolucijo 1789, je po Leerssensu državno suverenost utemeljevala v ljudstvu in individualnih svoboščinah vseh, ne le socialnih privilegirancev visokega stanu; izraz »ljudstvo« je že od srede 18. stoletja marsikje začela nadomeščati beseda »nacija«. Pojme o značilnostih takšnega »naroda« oziroma »ljudstva« je s svojimi predstavitvami in sodbami oblikovala zlasti javna sfera (prek gledališč, kavarn, shajališč, predvsem pa periodičnega tiska), ki se je razvijala od konca 17. stoletja naprej in, kot bomo še videli, ljudskim jezikom dala vlogo javne dobrine in integracijskega dejavnika. Takšne podlage modernega nacionalizma sta, kot razlaga Leerssen, intelektualno osmislila zlasti romantično idealistična, kvazireligiozna predstava o narodu kot duhovnem bistvu skupinske istovetnosti, še pred njo pa Herderjeva apologija jezikovno-kulturne različnosti Evrope. Z njo je nemški filozof humanizem utemeljil v relativizmu, v načelni enakopravnosti kultur in jezikov evropskih ljudstev; prav jeziki in kulture so po Herderju poglobitni dejavniki, ki individualizirajo narode, jim omogočajo samozavedanje in s tem samobitnost. Pod vplivom odpora do Napoleonovih osvajanj Evrope sta pri genezi modernega nacionalizma stopila v igro še geopolitika, po kateri naj bi narodu nujno pripadalo tudi določeno ozemlje, in težnja po politični institucionalizaciji naroda v samostojno državo. Izoblikovala se je moderna nacionalistična »matrica«: narod – ljudstvo – jezik – kultura – zgodovina – ozemlje – država. Nacionalizem je skozi 19. stoletja kot intelektualna, kulturna in politična pandemija osvojil in si družbeno-politično podredil celotno evropsko semiosfero, v skrajnejših oblikah pa je še večkrat izbruhnil tudi v 20. stoletju. V »odčaranem« meščanskem svetu 19. stoletja je dobival vlogo posvetne religije, o čemer priča njegova nadnarodna govorica, ki je svoje predstave, pojme, podobe in etos v veliki meri povzemala in preoblikovala iz judovsko-krščanskega izročila, temelječega na svetosti *logosa*, Besede. (Juvan 2008: 9–10)

Leerssen evropske nacionalizme razdeli na centralistični in separatistični nacionalizem, kjer je prvi vezan na institucijo obstoječe države, drugi pa je moral »za širitev istovetnega imaginarija 'naroda' razvijati vzporedne medije, ustanove ali pa si prizadevati za nekakšen dolgi pohod skozi institucije države, v kateri je takšna etnija pričenjala razpoznavati svojo eksistenco,« (Juvan 2008: 10) ki pa sčasoma lahko postane tudi tip unifikacijskega

nacionalizma, »kakor je primer s Čehi in Slovaki ter Srbi in Hrvati (združevanje separatističnih Čehov pod avstrijsko oblastjo s separatističnimi Slovaki pod madžarsko oblastjo; ali združevanje separatističnih Hrvatov pod habsburško oblastjo s separatističnimi Srbi pod otomansko oblastjo).« (Leerssen 2006: 136)

Nemci pa, ki so v prvi polovici 19. stoletja trpeli za »kompleksom, da nimajo enotne države, so s prilagoditvijo nacionalistične matrice izdelali koncepcijo 'kulturnega naroda', ki naj bi se v nasprotju z 'državnim' narodom, utemeljeval predvsem v posebnosti maternega jezika, v skupnih spominih na zgodovinsko izkušnjo, predvsem pa v raznih kulturnih oblikah – od umetnosti do znanosti.« (Juvan 2008: 10) Nemška 'iznajdba' pa je vplivala na varianto ideološkega repertoarja, ki ga Leerssen imenuje 'kulturni nacionalizem' in je »vplivala tako na Nemce kakor tudi na Slovence in druge 'nedržavne' narode zahodne (Irce), severne (Fince, Norvežane), srednje in jugo-vzhodne Evrope (Čehe, Slovake, Hrvate, Bolgare, Grke itn.).« (ibid) Kot smo ugotavljali že z Močnikom in Jamesonom v prvem in začetku drugega dela te razprave, je ravno (kulturni) nacionalizem »tisti splošni kontekst, v katerega se umešča ne samo opisana simptomatika 'slovenskega kulturnega sindroma' v slovenski književnosti (s kultom jezika, poudarjanja 'narodotvornosti' leposlovja, z mitizacijo pesnikov kot narodnih prerokov in voditeljev, invencijami zgodovinskih izvorov ipd.), temveč vsaj toliko tudi formacija slovenske nacionalne in primerjalne literarne zgodovine.« (Juvan 2008: 11)

Slovenska nacionalna in primerjalna literarna zgodovina

Teoretske nastavke tistega, čemur bomo sledili in kar bomo raziskovali v tretjem delu te razprave, lahko najdemo tako pri Močniku, Jamesonu, Doviću kot tudi pri Juvanu. Juvan v svojem kulturnozgodovinskem pogledu in v že zgoraj citirani razpravi »*Slovenski kulturni sindrom*« v *nacionalni in primerjalni literarni zgodovini* obdela širšo družbeno sliko, ki je privedla do vzpona kulturnega nacionalizma na slovenskem področju, obenem pa tovrstne zaključke preslika tudi na nacionalno in primerjalno literarno zgodovino, ki sta obe 'velika žanra' »zgodovinskega diskurza; povezuje[ta] namreč podatke, poglede in razlage množice specialnih študij in jih preoblikuje[ta] v enovito pripovedno sintezo, ki ustvarja vtis celote zgodovinskega življenja in spreminjanja literature.« (ibid: 12) S tem pravzaprav ne stopi v slepo ulico 'objektivnega zgodovinopisja', kot s krajšim (in zgoraj opisanim) zdrsem stori Dović znotraj svoje sistemsko-empirične teorije, temveč tudi samo disciplino poskuša obravnavati teoretsko (in ne ideološko). Njegova primarna trditev je, da »sta bili obe disciplini na svojih izhodiščih motivirani prav z isto ideologijo, iz katere se je v veliki meri napajala

literarna praksa od zadnje četrtine 18. stoletja naprej – gre za kulturni nacionalizem.« (ibid: 11)

S pomočjo teorij Benedicta Andersona (glej Anderson 1998) Juvan zapiše, da je evropska literarna zgodovina nastala v 18. in 19. stoletju ter se razvijala pod okriljem širšega procesa, tj. oblikovanja modernih narodov kot 'namišljenih skupnosti', ideologija kulturnega nacionalizma pa se je na sledi filozofov, kot so Rousseau, Herder in Fichte skozi 19. stoletje kot intelektualna in politična epidemija širila po vsej Evropi, s tem pa je v svojo ideologijo kultiviranja in spodbujanja narodne zavesti vpregla tudi diskurz literarne zgodovine (glej Juvan 2008: 12, tudi nadalje povzemam po članku). V tesno sprego je tako literarna zgodovina stopila z »'narodno' filologijo, gramatiko, etnologijo, folkloristiko, zgodovino pisjem, pa tudi z 'nacionalno literaturo in drugimi umetnostmi,« (ibid) z dokazi o kulturnih dosežkih pa so se utemeljevale »zahteve po kulturni, upravni ali politični avtonomiji.« (ibid) Ker pa je literarna zgodovina »vzniknila [ravno] v pragmatškem kontekstu narodnih identitetnih politik 19. stoletja, nas ne preseneča, da je tako dolgo ostala navezana na pojem naroda.« (ibid) Juvan trdi, da je ta še vedno prevladujoči dejavnik, ki razmejuje referenčno polje literarne zgodovine in vzpostavlja njeno kulturno in 'politično' funkcijo znotraj slovenskega konteksta.

Klasični model nacionalne literarne zgodovine sta vpeljala Ivan Prijatelj in France Kidrič, Prijatelj pa je na otvoritvenem predavanju ob ustanovitvi univerze decembra 1919 zarisal njen program, kjer je »vlogo nacionalnega samoprepoznanja, oprtega na simbolno moč jezikovne interakcije, prisodil stroki, ki ima literaturo za svoj predmet,« kar se Juvanu zdi »vsekakor simptomatično [in] kaže, da tudi diskurz literarne zgodovine še globoko v 20. stoletju pripada isti ideologiji, iz katere je od razsvetljenstva naprej črpala slovenska književnost – kulturnemu nacionalizmu.« (Juvan 2008: 12–13) Za razliko od nacionalne literarne zgodovine pa je primerjalna književnost na čelu z Antonom Ocvirkom slovensko literaturo vpela v širši kontekst in ji gre predvsem za to, da se nacionalna identiteta »s primerjalne perspektive oblikuje in redefinira v procesu interakcije z drugimi, s kulturno drugostjo (prek vplivov, izmenjav, prenosov, odzivov itn.), ne pa prek vztrajnega nanašanja na jezik, izročilo, vire in predstave znotraj ene skupnosti na nekem ozemlju,« (ibid: 13) kot je to počela nacionalna literarna zgodovina, ki je kasneje »primerjalce pogosto obtoževal[a], da so ti slovensko književnost ponižali v drugorazreden, od tujih vplivov odvisen, izpeljan in neizviren pojav.« (ibid)

Čeprav bo večina primerov interpretacij izhajalo iz nacionalne literarne zgodovine, pa bo nekaj primerov tudi širše zastavljenih (filozofsko in primerjalnoliterarnozgodovinsko), zaradi česar bomo skupaj z Juvanom pokazali, da je tudi slovenska primerjalna književnost »ohranila nacionalni vidik, vsaj implicitno pa celo nekaj kulturnega nacionalizma.« (ibid: 14) V končni fazi namreč »[u]deležnost slovenske književnosti pri kulturnem kapitalu Evrope, ki jo prikaže primerjalna metoda, v končni posledici zvišuje vrednost delnic domači književnosti. Slovensko kulturno identiteto so primerjalci prek mednarodnih odnosov resda konstruirali drugače od nacionalnih zgodovinarjev, in sicer bolj interaktivno, relacijsko (to je v razmerju do drugih jezikov in tradicij), a vseskozi predvsem glede na merila nekega občega, splošno priznanega razvojnega modela, potrjenega zvečine v delih zahodnega kanona, [...] [in] kar je morda res značilnost za 'slovensko šolo' primerjalne književnosti (vendar spet ne samo zanjo!), je njena vztrajna praksa 'nacionaliziranja' vsakršnih primerjav, [saj] prav slovenska književnost, opazovana v razmerjih z drugimi nacionalnimi literaturami – vendar, zanimivo, predvsem z 'velikimi', s prvo ali drugo ligo Zahodnega kanona – in v kontekstu mednarodnih tokov, ostaja vseskozi glavno žarišče slovenskih primerjalnih preučevanj.« (ibid: 14) Čeprav se zdi Juvanov argument rahlo 'nategnjen', morebiti celo nadinterpretiran²³, ga je nujno vključiti v razmišljanje o takšni ali drugačni literarni zgodovini, saj ravno jamesonovski pojem 'političnega nezavednega' implicira, da se v vsakem tekstu, tako znanstvenem, akademskem kot tudi literarnem itn., pojavlja politična dimenzija. Še več, stoji kot glavna premisa teksta, ki ga drugotni nivoji zgolj skrivajo pred neizkušenim bralcem.

Intermezzo s problemom kulturnih študij in kulturne zgodovine v povezavi z literarno teorijo in zgodovino ter primerjalno književnostjo

Pozoren bralec je opazil, da se je naša razprava od strogo marksistične obravnave snovi obrnila proti nečemu, kar sledi argumentaciji kulturnih študij, obenem pa se približuje tistemu, kar Tötösy de Zepetnek imenuje 'primerjalne kulturne študije'. Te so opredeljene kot

²³ Predvsem zaradi dejstva, da se tudi on sam ukvarja s slovensko literarno zgodovino, da je tudi pričujoča razprava pravzaprav osredotočena na eno izmed kanoničnih del, ki so vzpostavljala nacionalno zavest, pa je vendarle najbrž ni mogoče označiti kot ostanek kulturnega nacionalizma, čeprav zgolj zaradi dejstva, da se ukvarja s slovenskim avtorjem in slovensko literarno zgodovino. (Obenem pa tega tudi ni mogoče povsem ovreči.) Čeprav Juvan vgradi v svojo teorijo varovalko, ko pravi, da gre predvsem za vzpostavljanje povezav z evropskim 'višjim' literarnim kanonom in s tem za nekakšno 'nezavedno' reprodukcijo nacionalizma, se mi zdi, da bi Juvan zgolj z enim korakom v smeri metode *ad absurdum* lahko diskreditiral celotno slovensko primerjalno literarno zgodovino, s tem pa tudi celotno slovensko zgodovinopisje itn.

»polje raziskovanja, kjer so določeni deli discipline primerjalne književnosti združeni z določenimi deli kulturnih študij, kar pomeni, da je raziskava kulture in kulturnih artefaktov – vključujoč, vendar ne zgolj te, literaturo, komunikacije, medije, umetnost itn – narejena v kontekstualni in relacijski strukturi in s pluralizmom metod in pristopov, interdisciplinarnostjo. [...] V primerjalnih kulturnih študijah so ravno procesi komunikacijskih dejanj v kulturi in kako se ti procesi vzpostavljajo glavni namen raziskave in analize. Vendar primerjalne kulturne študije ne izključujejo tekstne analize ali drugih uveljavljenih polj analize. Pri primerjalnih kulturnih študijah je najbolje, če jo podpirajo razpoložljivi okvirji in metodologije sistemskih in empiričnih študij kulture.« (Tötösy de Zepetnek 1999: 16) Čeprav je metodološka struktura podobna – raziskovanje teksta v kontekstu, pa je osnovni temelj – za razliko od bolj 'nejasnega' in 'objektivističnega' sistemsko-empiričnih študij – zavezan marksističnim analizam in teorijam. Tekst in kontekst – v primeru Jamesona – ne moreta obstajati brez prisotnosti 'odsotnega vzroka', tj. zgodovine, ta pa ne sme biti dojeta kot objektivna danost, kot nekaj, kar je mogoče doseči. Čeprav na tem mestu tega empirično-sistemski teoriji ne očitamo (kar smo v primeru Dovića malo više vseeno storili), je vendarle podobnost med marksistično mislijo in tisto empirično-sistemske teorije vredna podrobnejše raziskave, ki je na tem mestu žal ne moremo izvesti. Vendar, če se vrnemo na izhodiščno vprašanje, je trditev, da obstaja prehod iz marksistične teorije v neko drugo, kontekstualno orientirano teorijo literature – predvsem pa njuno vzgodbenje v narativni lok same raziskave – vsaj kakor se nam dozdeva, napačno. Že od samega začetka se namreč ukvarjamo s kulturo, z družbo in njeno vplivnostjo navzven, obenem pa nad nami visi občutek, da se z literaturo le malo ukvarjamo – čeprav je v resnici literatura ravno temelj vsega premisleka, ki smo ga do sedaj izvedli. Vanesa Matajc na koncu članka z naslovom *Soočenje s trendom: Primerjalna književnost, kulturne študije, kulturna zgodovina in literarni kanon* zapiše, da je lahko »kulturološka ali kulturnozgodovinska raziskava literarni vedi, kot predlaga Riffaterre, 'komplementarna'; primerjalna literarna veda jo lahko uporablja zlasti v dveh smereh: ko analizira zgodovinsko-kulturna dojetanja literature in še bolj, ko kulturno usmerjena raziskava primerjalni literarni vedi omogoča vedno znova potrjevati svojo lastno upravičenost.« (Matajc 2008: 302) Še posebej zanimiva za naša izvajanja v razpravi je prva smer, saj je interpretacija znotraj književne stroke že *a priori* najbrž zgodovinsko-kulturno dojetanje literature; še več, opazili bomo, da je vsakršna interpretacija zavezana svojemu zgodovinskemu trenutku, omogočena je ravno s strani obstoja zgodovine, s tem pa – gre za nekakšen recipročni argument – razumljena kot zgodovinsko-kulturna interpretacija literarnega dela. Matajc v svojem članku s pomočjo Juvanovih izpeljav specifiko literature

vidi v dveh temeljnih tendencah jezikovne uporabe, to pa sta težnja »k polisemiji besed, fraz in obsežnejših diskurzivnih enot [...] in težnja k besedilni avtoreferencialnosti.« (Juvan 2003: 83) Tovrstnim esencialističnim teorijam literarnosti je mogoče s pomočjo poststrukturalističnih teorij (Genette, Derrida, De Man, tudi Hayden White) oporekati, vendar se Matajc tega zaveda, zaradi česar v opombi zapiše, da je mogoče »avtoreferencialnost in polisemično strukturacijo [...] izpeljevati na zahodno novoveško, tj. specifično kulturno opredeljenost literarnosti. In vendar polisemija (monosemija vsekakor ne) in avtoreferencialnost ne le dopuščata, marveč tudi predpostavljata, da tako dojeta literarnost konstantno presega svoj 'izvorno' kulturno določeni, tj. novoveški zahodni referenčni okvir – nenehno prestopa kulturne prostore-čase in se dialoško odpira kulturni drugosti. Prav avtoreferencialnost in polisemičnost literature omogočata dialoško razmerje med historičnimi in sodobnimi kulturnimi konteksti literature (pomenska odprtost je pogoj za dialoški prenos teksta med prostori-časi); in če to dojemamo kot imperialistično gesto zahodne humanistike (tendence k temu se najdejo v postkolonialni teoriji), je imperialistična gesta v enaki meri vse – in nič, vsaka in nobena, v paradoksu, ki ga pač ni mogoče razrešiti in je najmočnejša obramba pred njim kvečjemu zavest o njem.« (Matajc 2008: 293) S to izjavo se v pričujoči razpravi implicitno strinjamo, saj je ravno 'pomenska odprtost' *Martina Kačurja* sprožila možnost večstranskih interpretacij, je pa vseeno potrebno dodati (in s tem ne polemiziram s citirano mislijo, temveč jo skušam le dopolniti, saj bi se ob polemiziranju moral spustiti na bolj 'ontološko' raven literature, za kar pa tu seveda ni prostora niti smisla), da tovrstna pomenska odprtost – kar je Močnik opazil že pri Prešernu in kar bomo mogoče mi opazili pri Cankarjevem *Martinu Kačurju* – vseeno ne obstaja kot 'stvar na sebi' literature, temveč v neki meri prihaja tudi z zunanjo spodbudo 'estetiškega' branja literature – kot to označuje Močnik. S tem ne trdim, da je pomenska odprtost *zgolj* proizvod zunajliterarnega delovanja, temveč je to zunajliterarno delovanje del procesa, ki k tovrstnemu 'estetiškemu' branju pripomore ali pa ne.

Literarna veda, zgodovinopisje in kulturologija »vzbujajo vtis sorodnosti«, kulturne študije pa »postavljajo vse predmete v 'naravno' sorodnost s svojim predmetom, ki je s kulturološkega vidika nadrejen: ta predmet je kultura.« (Matajc 2008: 283) S tem se odpre vprašanje, ali lahko pričujoča razprava sploh neposredno pretendira na obstoj znotraj primerjalne književnosti, saj je predmet njenega raziskovanja v osnovi pravzaprav nekaj, čemur se reče 'politično nezavedno' znotraj tekstov, ki pa niti sami ne pretendirajo k literarnosti, konkretnije: znotraj literarnih kritik ali strožje znanstvenih tekstov. Zdravorazumsko je

povezavo mogoče utemeljiti s 'temeljnimi' predmetom raziskave, tj. Cankarjevim *Martinom Kačurjem*, ki pa strogo gledano ostaja v ozadju, saj se razen skozi tekst interpretov neposredno v razpravi nikoli ne pojavi. Literatura se po Paulu Hamiltonu znotraj kulturnih študij obravnava »kot modaliteta zgodovine, [...] evidenca časa, v katerem je nastala,« (Hamilton 2006: 394 v Matajc 2008: 284), Alun Munslow pa preko foucaultovske tradicije, ki pravi, da »konstruiranost vednosti, ki jo analizira arheologija, onemogoča vero v kontinuirano totaliteto zgodovinske realnosti: arheologija jo razpršuje in to dokazuje z odkrivanjem diskontinuitet med diskurzivnimi konstrukti realnosti,« (Matajc 2008: 285) zatrdi, da »vse, kar je mogoče vedeti o preteklosti, obstaja le v izjavah dogovorjenega prepričanja.« (Munslow 2006: 167 v Matajc 2008: 285) Kar se še najbolj vidi v raziskavah novega historicizma pod okriljem greenblatovske poetike kulture, ki pravi, da je umetniško delo »proizvod pogajanja med ustvarjalcem ali razredom ustvarjalcev – opremljenim z ustreznim, skupnim repertoarjem konvencij – in družbenimi institucijami in praksami.« (Greenblatt 2007: 93 v Matajc 2008: 285) Kako se rešimo problema, ki ga odpre Matajc, da je torej »literatura [le] pragmatično retorično sredstvo za razbiranje (zgodovinske) kulture, [...] ki ga je po letu 1934 morda programsko najvztrajneje razvijal marksizem«? (Matajc 2008: 286) Je marksizem, ki ga poskušamo teoretsko utemeljiti v razpravi, enak tistemu, ki ga opisuje Matajc? Ali pa je na drugi strani, znotraj postmarksistične teorije mogoče vzpostaviti teorijo literarnosti, ki ga literatura ne bo dojemala zgolj kot sindrom kulture? Ni dvoma, teorija, s pomočjo katere je pisana razprava pravzaprav vse tekste (tako literarne kot neliterarne, tudi poststrukturalistične tekste realnosti) dojema kot sindrom zgodovine, kot nekega osnovnega gonila, zaradi katerega je sploh mogoče misliti diahrono. Vendar je potrebno – z Jamesonom – reči, da je kljub temu, da so vsi teksti politični in odraz zgodovine, vendarle niso *le* to. Toda, če je temu res tako, potem je 'politično' le ostanek 'literarnosti' teksta, je zgolj nekaj, kar se esenci teksta (po Pirjevčevo 'umetniškosti') pridoda, vendar se pridoda *nujno*. Sam menim, da tudi literarno, 'estetsko', kot eno izmed trojice sestavin literarnega dela imenuje Janko Kos (glej Kos 2001), nujno politično, ki pa je kot tako *zgodovinsko* spreminjajoče.

Sodobno literarno vedo, kulturno zgodovino in kulturne študije »druži tekstualizirani objekt raziskave (literarni tekst, zgodovinska kultura, kultura)« (Matajc 2008: 292), vendar ko Matajc razloči raziskovanje tako, da je »v literarni vedi in (deloma) kulturni zgodovini [namen raziskave] poetsko-retoričen, usmerjen k avtoreferencialnosti 'teksta', v kulturnih študijah pa pragmatično retoričen, usmerjen k tekstni referenci na kontekst (strategije moči v kulturi, tudi z namenom spreminjanja realnosti),« (ibid) se zdi, da naša raziskava pade v

okvire kulturnih študij, čeprav je – kot smo zapisali že poprej – njegov osnovni (nekakšen 'odsotni vzrok' raziskave, če se izrazim pretirano) tekst pravzaprav literaren tekst, obenem pa je ravno avtoreferencialnost kot ena od lastnosti literarnega dela v centru naše pozornosti in vezni člen med poetsko retoričnostjo teksta ter pragmatično retoričnostjo konteksta, kulture, nečesa zunanjega.²⁴

V prvem delu raziskave smo se ukvarjali z Althusserjevimi vzročnostmi, ki se direktno vežejo na tezo Matajca, da, če »novi historizem vendarle ohranja tekst kot interakcijski *izraz* kulture, kulturne študije spreminjajo literarni tekst pretežno v 'odraz' kulture.« (ibid: 294) Tega problema se je zavedala – kot smo pokazali že zgoraj – postmarksistična misel z althusserjanskim strukturalizmom na čelu, ki sta ga – sicer kritično – podedovala in predelala tudi Jameson in Močnik. Če za vulgarni materializem velja, da »spregleda specifično literarno strukturo in estetsko razsežnost, [da ga spreminja] utilitarno, v služnost ali 'kakor da' (pragmatično prisposodob),« (ibid: 294–5) je za našo postmarksistično izhodišče jasno, da bi vztrajanje na obeh nerazdružljivih, vendar obenem tudi nezdružljivih koncih simbolnega akta [tj. literature in njene intepretacije npr., op. A. T.] – da povečamo pomen aktivnosti, s katero tekst preureja podtekst (v želji po dosegi zmagovitega zaključka, da 'referent' ne obstaja) ali na drugi strani, da poudarjamo imaginarni status simbolnega dejanja tako silovito, da konkretiziramo njegovo družbeno podstat, ki sedaj ni več razumljena kot podtekst, temveč kot

²⁴ To pozicijo je mogoče vzporejati z Jamesonovo definicijo ideologema, ko zapiše, da je ideologem »najmanjša še razumljiva enota antagonističnih kolektivnih diskurzov družbenih razredov,« (Jameson 2008: 61) obenem pa je »njena prednost v zmožnosti posredovanja med koncepti ideologije kot abstraknega mnenja, razrednih vrednot ipd. in narativnega gradiva, s katerim se bomo ukvarjali. Ideologem je amfibijska formacija, katere bistveno strukturno lastnost bi lahko opisali kot možnost lastne manifestacije kot psevdoideje – konceptualni sistem ali sistem vrednost, abstraktna vrednost, mnenje ali predpostavka – ali protonarativa, nekakšna ultimativna razredna fantazija o 'kolektivnih položajih', ki so razredi v nasprotovanju.« (ibid: 71–72) Ta dvojnost pa pomeni, da je »osnovna zahteva za popoln opis ideologema dana vnaprej: kot konstrukt mora biti privržen tako konceptualnemu opisu kot narativni uresničitvi obenem, [...] lahko pa je izvršen v kateri koli izmed obeh smeri, tako da je njegov končni videz filozofski sistem na eni strani ali pa kulturni tekst na drugi.« (ibid: 72) Prav tako kot ideologem se tudi 'estetiško' branje veže na eni strani na vprašanje bistva teksta, na drugi strani pa se veže na vprašanje kulture, s katero je to branje kot 'estetiško' nujno povezano, saj vzpostavlja mitološko branje literarnih del, tj. zapolnitev vsebine mita za potrebe ničte institucije nacije. To pomeni, da je v resnici šele vsebina 'estetiškega' branja tista, ki obstaja kot ideologem, saj gre za strukturo, ki je po Jamesonu »oblika družbene prakse, tj. simbolična razrešitev konkretne zgodovinske situacije.« (ibid: 104) 'Estetiško' branje pa je v našem primeru vezano na binarno dvojico optimizem – pesimizem.

inertno dano, ki ga tekst 'pasivno in fantazmatsko' odseva – bi torej pomenilo stvaritev čiste ideologije, najsi bo to, kot v prvem primeru, ideologija strukturalizma, ali, kot v drugem primeru, tista vulgarnega materializma.« (Jameson 2008: 67) Na tem mestu je mogoče jamesonovski tekst in podtekst gledati kot razliko med literaturo in kulturo, ki jo vzpostavlja Matajc, ki kot tudi sama razmišlja preko analize Balantiča in njegovega nastopa v literarnem kanonu, da »literarni tekst lahko torej v najširšem smislu medbesedilnosti deluje v diskurzivnih konstruktih realnosti [tekst – kultura, op. A. T.], v tekstualistični praksi [pa] motivira proizvodnjo neskončne serije interakcij in izmenjav, bodisi kulturološke semioze kulturnega znaka bodisi novohistorična pogajanja s teksti in konteksti [tekst – kultura – tekst].« (Matajc 2008: 301–2) Zaključimo za primerjalno književnost kar nujnim zaključkom – tj. da je »kulturološka ali kulturnozgodovinska raziskava literarni vedi [...] komplementarna,« (ibid: 302) obenem pa ne bi bilo odveč poudariti, da mora veljati tudi nasprotno: da je literarnozgodovinska ali literarnoteoretska raziskava komplementarna kulturnim študijam. S tem se je mogoče izogniti problematiki obtoževanja, da določena teorija razume literarni tekst zgolj kot 'odraz' družbenozgodovinskega stanja. Našo raziskavo smo zastavili – kar bomo poskušali dokazati v tretjem delu – tako, da temeljni osnovni tekst služi različnim interpretacijam kot prostor za ideološka izvajanja, kjer se skriva tudi predmet naše raziskave. Tako na eni strani potrjujemo tezo, da je mogoče literarno delo brati večpomensko oz. po Močniku 'multiinterpretabilno', s čimer mu namenimo specifičnost, s katero se umešča v svoj literarni diskurz, saj brez tega ne bi bilo mogoče zapisati kopice nasprotnih si interpretacij, s katerimi pa upravljamo kot z direktnim odrazom kulturnih in družbenozgodovinskih realnosti stvarjenja slovenske nacije na začetku 20. stoletja vse do njenega zaključka.²⁵ S tem je morebiti kompromis, ki ga je zarisala Matajc, izveden skrajno shematično, a se vendarle zdi, da zadostuje tako potrebam sodobne primerjalne književnosti kot bolj sociološko in filozofsko utemeljene analize družbenozgodovinskih pogojev. Še več, mogoče je ravno ta shematičnost možnost preseganja paradoksa, ki so ga ustvarili intepreti *Martina Kačurja*, ko so ob trditvi, da je besedilo 'estetiško' in s tem odprto za branja ('literarno'), vanj projicirali svoje ideološke predpostavke, katerih vznik gre vsekakor iskati znotraj tistega, kar Matajc pogojno imenuje 'kultura'.

²⁵ Tudi Močnik v svojih literarnosocioloških raziskavah pravi, da tovrstne raziskave zanima tudi »tvorni delež, ki ga literatura prispeva h konstituciji ideoloških razmerij prav kot literatura, [kjer je v centru zanimanja] prav posebnost literarnega delovanja besedila.« (Močnik 1983: 12)

3. del

Princip dela, ki mu bomo sledili tudi v bolj empiričnem delu našega diplomskega dela, temelji na popolni neposredni izključitvi dela *Martin Kačur* iz našega področja zanimanja. Naj pojasnimo; če je siceršnja povezava med interpretacijami in tekstom seveda jasna, gre za vzročnost, kateri bomo pojasnitve poskušali podati znotraj branja različnih interpretacij, pa se bomo pred 'ideološkim' branjem Martina Kačurja najbolje zavarovali tako, da o njem ne bomo – kot izjavljavci te raziskave – trdili ničesar drugega kot dejstva, ki jih je mogoče preveriti.²⁶ S tem bomo – čeprav kar nekako 'paranoično' – poskušali izbežati ponavljanju napak paradoksalnih interpretacij, ki ob dejstvu, da kritizirajo dele določene interpretacije, iz njih nekatere dele brez pomislekov – po Močnikovo 'v paketu' – vzamejo za same po sebi umevne. Tovrstni praksi bomo v največji meri sledili prav pri branju Tarasa Kermaunerja, ki se mu bomo posvetili v drugem poglavju tretjega dela raziskave, obenem pa bomo njegove analize uporabljali tudi 'sproti', pri analizah interpretov, ki se jim je posvečal tudi Kermauner. Tako bo njegov tekst obenem vpleten v raziskavo *kot vir* in *kot raziskovano*, kar pa bomo poskušali ločiti z v prvem delu ustvarjenim epistemološkim rezom konceptualnega aparata, ki ga bomo s Kermaunerjevimi analizami zgolj podpirali, nikakor pa ne utemeljevali.

Število interpretacij, ki smo jih našli tako znotraj kritik, esejev in monografij, ni končno, saj smo poleg same možnosti človeške napake, zaradi katere smo prav lahko spustili kakšno od interpretacij, namensko spustili interpretacije v učbenikih, tj. šolske interpretacije, ki bi zaradi svoje poenostavitve izkazovale manj specifičnosti, natančnejše *differentia specifica*, znotraj katerih je mogoče sploh poiskati antinomije, ki – poenostavljeno rečeno – kažejo na družbena protislovja. Nabor interpretacij je bil izbran neposredno iz bazena literarnozgodovinskih teoretikov kot tudi literarnih kritikov, ki so svoje tekste in interpretacije objavljali v dnevnem časopisju. Večino interpretacij smo lahko našli zbrano v znanstvenokritični izdaji Cankarjevega opusa iz leta 1970, katere urednik je bil Dušan Moravec, z njimi je operiral tudi Kermauner, spet druge pa smo tekom raziskovanja našli sami in jih po lastnih zmožnostih opisali in vključili v nabor interpretacij *Martina Kačurja*, ki sledi na naslednjih devetdesetih straneh.

²⁶ A že tu bi lahko – če ne bi kot dejstva vzeli zgolj letnice izida knjige – prišli do problema 'izbire', lahko bi se ujeli v 'past', saj slovstveni vedi in raziskovanju literature nasploh »izbira in selekcijsko perspektivo določa ideologija, ki ji veda pripada.« (Močnik 2006: 75)

(Šele) na poti k mitu

Fran Kobal (*Slovenski narod*, 1907)

Martin Kačur s podnaslovom *Življenjepis idealista*, z letnico 1906, je na knjižni trg prišel »konec januarja 1907,« (Moravec 1970: 294) kot prvega pa ga je v širšem medijskem prostoru »naznanil 'Slovenski narod' 4. februarja, [prvo] kritično poročilo [pa] je dal natisniti liberalni dnevnik sicer z zakasnitvijo – šele 1. marca.« (ibid) V njem Fran Kobal *Martina Kačurja* oddvoji od poprejšnjih Cankarjevih del, ko zapiše, da sicer »*Martin Kačur* ni nič manj umetniška, nič manj poetiška knjiga, nego so to bila Cankarjeva prejšnja dela, ki so ostala nepopularna – in vendar sem preverjen, da bo našla najširši čitateljski krog,« (Kobal 1907: 1) vendar pa je kljub temu, da je njegova »poezija ostala ista, sanjava, mehka in rahla, [se je osvobodila] svoje meglenosti, in zato nam je postala šele prav dojmljiva.« (ibid) Tisto čemur Moravec (glej Moravec 1970: 294–296) pravi »dokaj okorna 'tolmačenja'«, so zametki interpretativnih metod, ki jim bomo jasneje sledili kasneje. Kobalova 'tolmačenja' so preprosta, razdeljena na tri dele, saj je povest »nekak triptihon« (Kobal 1907: 1), in si sledijo v naslednjem zaporedju: 1) »Martin Kačur pride kot učitelj v Zapolje, skuša tam po svojih idejah vzbuditi ljudstvo, ali ljudstvo se mu sovražno upre in ga zapodi preko vaškega praga«; 2) »Učitelja Kačurja so radi njegovega delovanja kazenskim potom predstavili v Blatni dol. Tudi tukaj poizkuša realizirati svoj idealizem, ali odpor je prevelik in Martinu se gubi ideal za idealom. Čim dalje bolj se približuje brezidealnemu ljudstvu, dokler ne postane ravno tak, kakršna je njegova okolica: brez idealnega poleta; podobnejši živini nego človeku«; 3) »V tretje prestavljen pride Martin za učitelja v solnca poln, napreden kraj, kakor zanalašč torišče za idealno stremečega človeka. Za Martina je dospel preobrat že prepozno: življenje ga je ubilo, vdan alkoholu se ubije ob pricestnem kamenu. Tako je življenje ubilo idealista.« (ibid) Pri Kobalu iz zapisanega tako ni mogoče razbrati paradoksa, ki bi skonstruiral Cankarjevo mitsko podobo, še ni vstopa Cankarjevega lika v njegovo delo, temveč je znotraj lepote »harmonične arhitektonike« (ibid) najti na eni strani pisatelja, ki povest piše, in na drugi strani zgodbo, ki bi jo najlažje ponazorili s shemo, ki od junaka vodi k ljudstvu, od tam pa zopet nazaj k junaku. Kermauner se h Kobalu obrača zgolj z dvema odstavkoma, ko ga implicitno – v skupini z drugimi interpreti – obtoži, da je »Cankar [...] narisal najbolj nično, sleparsko, lažno, človeško figuro, bravci, od Kobala do Kamenika, pa so vzdikali; glej revolucionarja, glej dobrotnika, ki je nesel srce na pladnju, pa so mu ga umazali.« (Kermauner 1976: 110) Če se na tem mestu za hip oddaljimo od Kermaunerjeve interpretacije Kačurja kot popolnega

nasprotja revolucionarja, je vseeno treba njegovo tezo korigirati, saj pri Kobalu še nimamo čistega 'revolucionarstva', kakor ga bomo videli kasneje, temveč zgolj »idealizem [človeka], ki skuša po svojih idejah vzbuditi ljudstvo, [pa se mu to] sovražno upre.« Amorfne tvorbe množice torej preko Kobala ni mogoče brati kot diskretno urejene množice, denimo kmetov, proletarcev, žensk itn., ki jim zaenkrat še manjka identifikacije, temveč gre za binarno opozicijo med posameznikom in družbo, med individuumom (a ne subjektom), ki ga množica ne sprejme. Ni govora o revolucionarnih idejah in optimizmu – vsaj pri Kobalu ne – temveč zgolj o nekem osnovnem antagonizmu, ki ga Kobal umešča v sfero jaz – družba, ki ga naddoloči s pojmom življenja kot najširšega pojma, v katerega je ujet osnoven antagonizem. S tem je ustvarjena matrica, ki je ni mogoče historično umestiti, saj je s svojimi odprtimi pojmi pravzaprav 'transhistorična' – je torej kot taka stalna konceptualna zasnova že od prvih literarnih tekstov, kjer je družba kot čisti odraz bogov postavljen nasproti osamljenemu junaku. (Glej Vrečkove analize Odiseje vsaj v Vrečko: 2002) Ki pa – glede na analizo Györgya Lukacsa – po drugačnem branju postane možno šele s prihodom modernega romana (Cervantesov *Don Kihot*), v dobi katerega »totaliteta življenja ni neposredno dana, v katerem je imanenca smisla v življenju postala problem, ki pa [vseeno] še vedno misli v okvirih totalitete.« (Lukács 1971: 56) Ali kot pravi Bahtin: »V epskem svetu ni prostora za kakršnokoli odprtost, neodločnost ali nedoločenost.« (Bahtin 1981: 16) Ravno na prelomu iz epskega sveta v moderni svet pa se – če se na tem mestu odločimo slediti zgodnjemu Lúkacsu – pojavi direktna navezava na zgoraj omenjeni dvoboj med jazom in družbo, ki se zgodi ravno na historičnem, ko posameznik ni več del amorfne celote, podrejene transcendentalnim zakonom, temveč je njegov obstoj poskus ponovne osmislitve 'izgubljene' totalitete. Iz tega bi sledilo, da v resnici antagonizem jaz – družba ni 'transhistoričen', kot smo zatrjevali zgoraj, temveč se pojavi v določenem zgodovinskem trenutku, vendar je vseeno za tisto, kar Močnik označuje za prehod v individualistične družbe, »se pravi tiste družbe, ki se ideološko vzpostavljajo kot sožitje svobodnih, enakih in 'abstraktnih' posameznikov,« (Culiberg 2007: 66) neposredno nerelevantno. Relevantno postane tedaj, ko zavoljo razdvojenosti med jazom in družbo – kot smo dokazovali na str. 17 in nadalje v pričujoči razpravi – pride v specifičnem historičnem trenutku do vznika nacije kot ničte institucije, s pomočjo katere je posameznik 'kljub' napetosti med jazom in družbo interpeliran v kolektiv, pa čeprav je – kot smo dokazovali – tudi znotraj te interpeliranosti prisoten določen paradoks, saj je ravno »opozicija, ki jo nacija vpeljuje v *notranjost* družbenega polja [ker ji posamezniki pripadajo neposredno

in ne preko drugih ideoloških interpelacij, op. A. T.], opozicija med individuum in kolektivom, ki mu individuum pripada.« (Močnik 1999: 90)²⁷

Junak ↔ Ljudstvo

Shema 2 – Kobal

Ivan Robida (*Nova doba*, 1907)

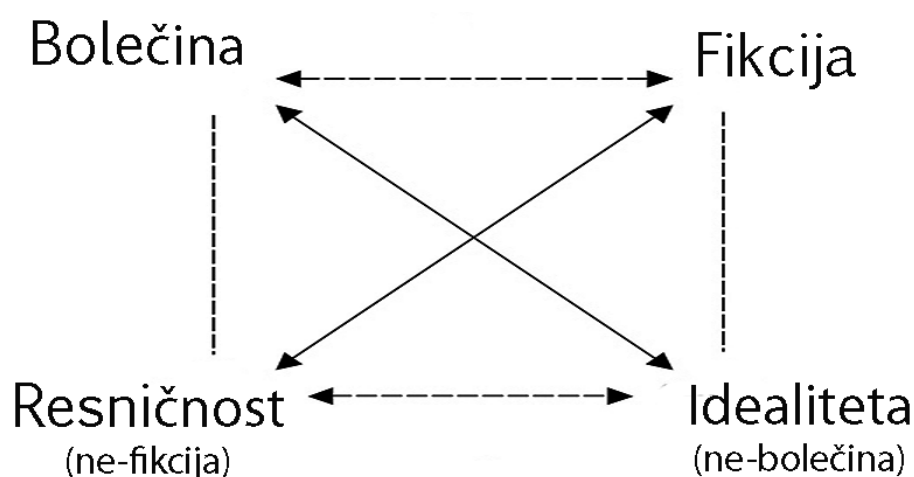
Kot je bila na začetku dvajsetega stoletja praksa, so se literarne kritike lotevali tudi psihiatri (kasneje najbolj izstopajoče dr. Alfred Šerko v primeru Podbevška l. 1920), kot prvi pa se je v tem preizkušal dr. Ivan Robida, ljubljanski psihiater, ki je že l. 1899 oskrbel časopis *Slovenski narod* s kritiko *Čaše opojnosti* Otona Župančiča. S svojo kritiko *Martina Kačurja* – ki je izšla še pred Kobalovo – se je v resnici na njeno temeljno stopnjo – iz katere bomo tudi sami izhajali – direktno navezal, ko je zapisal, da bi bil dobrega postal *Martin Kačur* deležen, »ako bi bil hotel postati dostojen in pošten človek. 'Hotel' sem rekel – ali boljše bi bilo povedano,

²⁷ Ali kakor v opombi to podrobneje označi Močnik: »Odnos med nacijo in institucijami, ki jih nacija zaobjema, je zato asimetričen. Nacija se ne definira glede na nobeno posamično institucijo, kvečjemu glede na institucije 'nasploh'; narobe pa se vsaka posamična institucija v družbenem polju, ki ga 'vzdržuje' nacionalna ničta institucija, definira glede na nacijo in s tem zadobiva naravo 'nacionalne' institucije. Ta poteza je odločilna za specifično 'obliko gospostva', ki jo nacija vzpostavlja in reproducira. V nacionalno konstituiranih družbah pogosto naletimo na prakse in na 'ustanovitvena dejanja', ki se legitimirajo z izreki te vrste: 'Ni nacije brez univerze, akademije znanosti in umetnosti, brez nacionalnega gledališča itn.' Na podlagi ideološke samoumevnosti, ki izhaja prav iz 'inkluzivne' narave nacionalne ničte institucije, je tako nacija sposobna, da vzpostavlja institucije, ki jih predstavlja kot 'pogoje za svojo možnost', dejansko pa z njimi 'ustanavlja' regionalne, delne, področne strukture gospostva, ki *delujejo po svojih lastnih 'pred-individualističnih', 'pred-kapitalističnih' (navadno statusnih) mehanizmih gospostva*. V modelih zgodovinskega razvoja 'od države k naciji' ('francoski model') nacija s tem prek države kolonizira prednacionalne institucije gospostva; za nas je še bolj pomembno, da v modelih zgodovinskega razvoja 'od kulture k naciji in k državi' ('nemški model', ki je zelo pogost tudi pri 'malih narodih', npr. pri slovenskem narodu, četudi ni edini model) nacija s tem ustvarja dodatne, suplementarne institucije ('pred-individualističnega', tako rekoč 'pred-nacionalnega') gospostva – nosilce dodatnih, suplementarnih mehanizmov družbene kohezije.« (Močnik 1999: 91)

da rečem: ako bi *mogel* [...], saj Martina Kačurja ne ubije samo milje, v katerem živi, kot tak, ampak ubije ga lastna poštenost in lumparije svojih 'oficijelno poštenih' sodobnikov.« (glej Robida 1907) Shema 2, ki smo jo uporabili pri Kobalu, bi v Robidovem primeru ostala nespremenjena, le bolj detajlno bi bil opisan levi del sheme, torej 'junak', ki bi bil poleg 'ideala', zapolnjen še s 'poštenostjo'. A tovrstne malenkosti za naše izvajanje niso pomembne, saj je Robidov doprinos morebiti večji v dveh rečeh, ki jih v svoji kritiki vzpostavi. Kot 1) je to sicer vehementno zapisovanje dela v literarni kanon, saj gre za »jedno najboljših del Ivana Cankarja, če ne njegovo najboljšo, [...] je biser slovenske literature in morda najboljšo slovensko pripovedno delo. Umetniška vrednost umotvora je tako velika, da bi delo delalo čast vsaki svetovni literaturi.« (ibid) Čeprav se bralcu zdi tovrstna hvala pretirana, pa je važna zgolj njena strukturna dejanskost, torej njena funkcija vzpostavitve določenega dela kot nujnega. Čeprav je ta sodba osnovana na nekaterih 'tradicionalnih' premisah estetskih literarnih kritik, je glede na Paternujeve raziskave Robida vseeno »samosvoj in močno neodvisen mislec, [ki je storil pomemben] korak k oživitvi osamosvojene [od pragmatičnih ciljev, op. A. T.] literarne kritike,« (Paternu 1989: 56) prav tako pa se pri njem »težišče umetnostnega opazovanja in vrednotenja [...] sploh obrača k izrazu, k jezikovni zmogljivosti.« (ibid: 57), kar se potrdi tudi v kritiki *Martina Kačurja*, ko zapiše, da Cankarjev tekst vsebuje »krasote jezika in sloga, ženijaln[i] način njegovih [tj. Cankarjevih, op. A. T.] orisb, njegove čudovite kompozicije in fino ciseliran[e] značaj[e].« (Robida 1907) Robida je namreč v kritiki »pristajal na čut, doživetje in intuicijo [...], pri vsem tem [pa] ni bil in ni hotel biti nikakršen skrajnež ali da bi se celo zamejil v estetski formalizem,« (Paternu 1989: 58) kar je pri kritiki *Martina Kačurja* razvidno iz kratkega, a za našo analizo pomembnega dostavka k zgornjim utemeljitvam pozitivne kritike, ko zapiše, da poleg vsega ostalega »vpliva na čitatelja z neodoljivo silo tudi to, da je Cankar vse to Martin Kačurjevo življenje notranje do zadnje vlakni preživel, preživeti moral.²⁸ [...] Zato so tudi Cankarjeve pesmi ob vsi svoji priprostosti tako mogočne; zato prepričujejo, ker prihajajo iz srca; zato izsiljujejo solze, ker jih je rodila res prava, velika bolečina.« (Robida 1907) Čeprav se je s tem dodatkom že ustvarila povezava med Cankarjevim življenjem in tekstom, ki je pri Kobalu ni (bilo), je zaenkrat ta kvadrat še

²⁸ Vendar Robida tega razmerja še ne razloži (ali razume) povsem, saj, če beremo, kot je zapisano, bi moral tudi Cankar sam umreti. Tega problema se je kasneje lotil Kermauner, ko zapiše, da se Cankar »očisti, ker se tako radikalno prečrta. Edino mogoče očiščenje zanj je radikalna avtodestrukcija. Vendar – Cankar jo lahko izvaja, ne da bi se zares do kraja avtodestruiral. Razlog: ker je kulturniški intelektualec, ker dela torej v skladu z naravo svojega poklica.« (Kermauner 1976: 110)

pomanjkljiv – čeprav lahko začasen Greimasov kvadrat vseeno oblikujemo –, saj je zaenkrat razlog za besedilo zgolj neoblikovana 'velika bolečina', ki je Robida nikjer jasneje ne opredeli. Greimasova shema bi na tem primeru izhajala iz binarne dvojice bolečina – fikcija, torej (resnična) bolečina – fiktiven (odraz v literaturi), pod katerim stojita 'nadrejena' termina resničnost – idealiteta, kjer je idealiteta anti-bolečina, kjer gre tudi za binarno opozicijo Kačurja idealista in njegovega konca; obenem pa je tudi binarna opozicija resničnosti. S tem ustvarimo neko osnovno podstat smisla, ki pa nam zaenkrat ne more dosti pomagati. Prav tako lahko zapišemo tudi močnikovsko 'kanonično formulo mita', ki je, kot smo že zapisali, »nekakšna zadnja točka redukcije, kot sterilno dno sicer vznemirljivih analiz,« (Močnik 2006: 29) kjer kot taka »vzpostavlja analogijo med dvema odnosoma, ki postavljata drugo proti drugi dve kombinaciji člena s funkcijo. Po Léviu-Straussu mit opravi 'transformacijo' levega odnosa v desni odnos.« (ibid: 30) Če je torej kanonična oblika mita zapisana v obliki $Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa^{-1}(y)$, potem je Robidova kritika izpisana takole: literarna (Fx) fikcija (a) : bolečine (Fy) odraz (b) :: literarni (Fx) odraz (b) : ne-fiktivni (Fa^{-1}) boleči osebek (y); s tem na nek način pridemo do obrazložitve teksta v obliki sheme 3. A na tem mestu nam manjka še ogromno praznih mest, ki se bodo na prihodnjih straneh jasneje razkrila, saj zaenkrat pridemo do (pomanjkljive obrazložitve), ki izgleda takole: literarna fikcija (?) je do eksistencialne bolečine (?) v istem odnosu, v kakršnem je literarni odraz (?) do svojega avtorja kot bolečega osebk.



Shema 3 – Robida

Joža Glonar (*Domovina*, 1907)

V celjski Domovini je 22. julija izšla tretja kritika, ki je kot prva v polje kačurjeslovja vnesla pojem 'naroda', kjer nam po Glonarjevo Cankar »kaže idealista Kačurja, učitelja, ki hoče, prožet z najsvetejšimi nameni, osrečevati narod, [a je ta narod] okorna, topa masa, kateri se mora tuliti na uho, a ne govoriti, katero moraš ščegetati (če jo hočeš pridobiti za kaj) z vilami, a ne mogoče s pavovim peresom.« Iz amorfne Kobalove 'množice' se kolektiv transformira v 'narod', s tem pa Glonar zapolni eno izmed praznih mest, ki bodo zapolnjevale prazno (ideološko) mesto, ki pa je zaenkrat zapolnjeno zgolj delno, saj se poleg osnovnega antagonizma Kačur – narod ne pojavlja njegove nadaljevanje v obliki osmišljenja Kačurjeve smrti kot narodove rešitve²⁹, čemur bomo jasneje lahko sledili v prihodnosti.

Lux (*Učiteljski tovariš*, 1907)

V Učiteljskem tovarišu je bil 26. aprila objavljen članek, ki na tem mestu služi zgolj ponazoritvi popolnega sklopa fikcije in resničnosti, kjer je »dvignjeni prst [...] učiteljevega peresa« (Moravec 1970: 300) jasen indic, da je mogoče brati kritiko Cankarjevega prikaza učiteljskega stanu. Lux zapiše, da »Martin Kačur ni prožet s krvjo in življenjem, [obenem pa ima] na sebi [veliko] pristne, žalostne istine življenja.« (Lux 1907: 179) V obrambo učiteljskemu poklicu govori naslednji stavek: »Izmed učiteljstva tudi ne postanejo vsi okameneli Kačurji, dasi v najrazličnejših gnezdih na deželi, po trgih in mestih,« (ibid) kjer Lux ocenjuje kvaliteto Cankarjevega teksta preko lastnih izkušenj in vednosti, kar obenem stori tudi z razlogom prenehanja njegovega javnega delovanja, ki ga najde v poroki. Vpraša se, »[a]li se morda z ženitvijo zares neha javno delovanje? Poznam kolege, ki so v zakonu šele napredovali in navzlic mnogoglavni družini niso izgubili mladostnega poleta, marveč še danes z mladostnim zanosom sučejo pero, skladajo pesmi, jih uglašajo, vodijo pevske zборе in druga idealna podjetja.« (Lux 1907: 180)

Brž ko Lux zapiše misel, ki Kačurjev tragičen preobrat pokaže v njegovem zasebnem življenju, svoj tekst konča s stavkom, da je »vsakdo namreč otrok svojega časa, in tista gigantska sila ni prisojena vsakomur, da bi se mogel z njo dvigniti iz neugodnih razmer in se tudi vzdrževati nad njimi.« S tem paradoksom, kjer je Kačurjev padec ujet v zasebno (poroka)

²⁹ Čeprav bi to implicitno lahko iskali v stavku, da je »tragika [...] za nas tem večja, ker vidimo, da je Kačurjevo delo vendarle našlo nekaj odmeva, kar nam Cankar vedno in spretno prikriva in kar izda še le tedaj, ko je za Kačurja že – prepozno.«

in javno (žrtev razmer), ali raje, s komplementarnim dvojcem razlogov, je razpeto tudi polje Kačurjevih interpretacij. Čeprav zgolj nakazano, je namreč Kačurjeva smrt v celotnem prihodnjem kačurjeslovju izhajala iz pravkar zapisane dvojice notranjih in zunanjih okoliščin, ki so botrovale njegovemu 'tragičnemu padcu', tj. njegovi končni smrti, obenem pa se »učitelji [...] ne moremo pohvalno izreči o razmerah, ki je v njih živel, deloval in se slednjič ubil Martin Kačur.« (ibid: 180)³⁰

Franc Terseglav (*Dom in svet*, 1907)

Po Moravcu Terseglavova kritika »katoliškega mesečnika [...] kaže [...] nerazumevanje in popolno zavračanje.« (Moravec 1970: 304) Sodba kritika kritike bi lahko bila popolnoma nevtralna, vendar je že z naslednjo kritiko, ki jo priobči v spremnih opombah zbranim Cankarjevim delom, ta nevtrálnost postavljena v retroaktiven dvom, saj zapiše, da je »Merharjevo poročilo [tj. kritika Ivana Merharja v Ljubljanskem zvonu] ob rojstvu *Martina Kačurja* pomemben prispevek k zdravemu vrednotenju novega Cankarjevega dela.«³¹ V luči tega je torej katoliška kritika, ki ni postavila *Kačurja* v sam kanon, delovala napak, še več, poleg tega, da je eksplicitno jasno zapisano (po Moravcu), da je delovala zoper napredek delavskega razreda (kar sklepamo iz njegove podpore Merharju), je (implicitno) delovala tudi (in predvsem, če gledamo na strukturno pomembnost tega dejstva) zoper strukturno vzpostavitev ničte institucije nacije, torej zoper osnovno vodilo, ki združuje narodni kolektiv, saj je, kakor smo dokazovali v prvem delu, ravno estetiško branje prvi pogoj 'nacionalno polnopomenskega' branja literarnih del, čeprav je tudi znotraj Terseglavove kritike, pravzaprav le na koncu in to v zgolj zadnji polovici stavka, zaznati 'nujnost' predaje tovrstnega naziva tekstu, saj je »škoda, [...] da ima 'Martin Kačur' popolnoma lokalni, kranjski značaj in da Cankar opisuje efemerne pojave, ker so nekatera poglavja lepa in zaslužijo, da prežive desetletje.« (Terseglav 1907: 137) Če namreč beremo kritiko kot celoto, je seveda nemogoče razumeti konec kot jasn zaključek zapisanega, kot sklepno dejanje

³⁰ Takšno mnenje o 'razmerah', v katerih je živel, se pravzaprav nanaša na lastno nestrinjanje z razmerami, ne pa s tistim, kar je po njegovo 'prikazoval' Cankar, ko je pisal o njegovih upodobitvah učiteljev.

³¹ Tudi brez Canguilhemove vplivne knjige *Normalno in patološko*, kjer zapiše, da je zdravje normativen pojem, ki označuje idealen tip strukture (glej Canguilhem 1987: 98) in pravi, da sta normalno in patološko relativna pojava, bolezni pa ni mogoče definirati glede na neko povprečje, temveč je potrebno izhajati iz posameznika in njegovega konteksta, (glej Canguilhem 1987: 135, tudi Vezovnik 2009: 30–32) in knjig njegovega učenca Michela Foucaulta, lahko označimo označevanje določenega pojava z analogijo z zdravjem problematično in v končni fazi tudi ideološko.

miselnega procesa, ki ga je razvila kritikova metoda. Ravno nasprotno, konec se zaključi v paradoksu, ki poleg direktne kritike Cankarjeve vsebinske opredelitve in pojmovnih zank, kjer »nam značaj Martina Kačurja ni jasen in gloriola njegovega idealizma je precej medla, [...] vzpostavi še *en passant* estetsko sodbo, ki pa jo postavi na (strukturno gledano) najpomembnejši del kritike, tj. na konec. Terseglavova kritika je izmed vseh do sedaj zapisanih kritik še najtrši oreh, saj v svojem tekstu ne skriva zgolj že omenjenega paradoksa, temveč znotraj slovnično nejasne strukture – ko zapiše, da »ko se Martin Kačur oženi, mine nanagloma ves njegov idealizem. Tako je Cankar sam ironiziral tragiko njegovega življenja, mi pa bi se morali potem le bati, da nas pisatelj uči morale in pravega idealizma,« (ibid) pravzaprav kot prvi izpostavi Cankarjevo ironijo in sarkazem kot konstitutivni element drame.³² Če skočimo v prihodnost, in si pomagamo s Kermaunerjevim branjem, lahko zapišemo, da Kačurju ne verjame dobesedno, da torej ne zapade njegovi avtopercepciji, temveč poskuša prebrati pozicijo nakazanega avtorja (glej Booth 2005) kot tisto, s katere je potrebno razumeti Kačurjev padec, saj je »nihilist [Terseglav piše o Cankarju, mi razumemo njegove implikacije kot implikacije nakazanega avtorja, op. A. T.], ki je nekdaj bruhal v Knjigi za lahkomiselnih ljudi neukročeno sovraštvo do morale in do vsega obstoječega reda, se je le toliko izpremenil, da je postal iz revolucionarja ciničen skeptik,« (Terseglav 1907: 137) zaradi česar pa je Cankar v svojem sarkazmu »nedosežen in [...] se je [v Martinu Kačurju] povzpел do viška duhovite ironije.« (ibid) Terseglavovo kritiko je tako mogoče, vendar z zadržki, umestiti v osnovni obrazec ničte institucije, ki smo ga vzpostavili (torej tisti, ki označuje estetsko branje kot temelj za 'vsakršno' narodotvorno branje), bolj pa ga bo mogoče – sploh ob boku Kermaunerjevim analizam – umestiti v matrico (zopet) binarne dvojice tragedija – komedija (ironija), ki jo je Kermauner kasneje razvijal ob pomoči Pirjevčevih analiz *Hlapcev*. Kolikšna je njena (tj. od binarne dvojice) zmožnost pomoči pri izgradnji ničte institucije – če sploh kakšna (predvsem pa v luči 'estetiškega' branja) – bomo videli kasneje.

Ivan Merhar (*Ljubljanski Zvon*, 1907)

Kot smo zapisali zgoraj, Moravca ne smemo brati, kot ga je razumel Kermauner, ko je zapisal, da se »Dušan Moravec [...] z občutkom in globljo vednostjo problemu, za katerega nam ta hip gre [vprašanje teleološkosti Kačurjeve smrti, op. A. T.], lepo ogne, ga pusti odprtega in Kačurju ne vsili ne te ne one interpretacije. Zdi se, kot da je šele takšen postopek

³² Kot zanimivost pa recimo pri Zdravčevi *Cankarjevi ironiji* iz leta 1991 (glej Zdravec 1991) ne najdemo nikakršne omembe *Martina Kačurja*.

čist, zaveden, celo filozofsko domišljen pozitivizem, medtem ko so drugi naši pozitivisti po metodi, po eni izmed metod, v bistvu pa ideologi, interpreti – in tako družijo dvojne slogove, pogledov na svet, ki se med sabo v vsaki resni znanosti izključujeta. (Kermauner 1976: 44)³³ Tako bi ga le zaradi implicitne dvojice zdravo – bolno, okorno – neokorno, ki jih vzpostavlja v svoji *en passant* sodbi prvih kritik *Martina Kačurja* – težko označili kot pozitivista, pri katerem bi se kazala »[p]rizadevanja za eksakten, objektivni prikaz posameznih sestavin dela, ki jim manjka globlje teoretične utemeljitve, (Dolinar 1978: 68) saj zanj veljajo približno podobna merila, kot veljajo za

zgodnji pozitivizem v literarni vedi, [...] ki se oddaljuje od strogo opredeljenega filozofskega pozitivizma in mu marsikje celo nasprotuje, [...] [v] tako opredeljeni celoti literarnoznanstvenega pozitivizma [pa] se prepleteta težnja k deklarativnemu izrekanju načelnih programskih stališč in težnja k podrobnemu, konkretnemu raziskovanju, ki se marsikdaj celo ne zaveda svojih skritih idejanih in metodoloških temeljev. Med glavne skupne karakteristike te

³³ In nadaljuje: »Žal tudi to sinkretično kombiniranje ni njihova zasebna krivda, ampak narek slovenske situacije, nujnost narodovega razvoja, njegove biti. Le naključje je, da se je ta narod začel sam sebe zavedati v času evropskega pozitivizma in da so bili slovenski slavisti prisiljeni zamenjati ljubke, poetične, amaterske, hiperideološke Trstenjakove izmišljije s strokovno – pozitivistično – metodo. Menim, da ravno iz kombiniranja nacionalne propagande, vere v temeljno in končno pravičnost sveta-usode, v zmago Dobrega na eni in pozitivizma, za katerega vemo, da je kar najgloblje skeptičen, zunajideološki, nezainteresiran za boj med Dobrim in zlim, na drugi strani, prihaja v slovenskem literarnem zgodovinoписju do tolikih neljubih in zamotanih krčev.« (Kermauner 1976: 44–45) To Kermaunerjevo trditev bi lahko potrdili z razmišljanji Darka Dolinarja, ki v literarnem leksikonu *Pozitivizem v literarni vedi* zapiše, da se je slovenska literarna veda »razvila iz dveh glavnih virov: [1.] iz domače kritične dejavnosti, iz katere so rasli tudi prvi literarnozgodovinski poskusi, in [2.] iz slovanske filologije – predvsem iz avstrijske univerzitetne slavistike.« (Dolinar 1978: 82) Kot taka je doživela svoj vrhunec in sploh začetek z ustanovitvijo univerze leta 1919, ko sta se z dunajske slavistike 'vrnila' Kidrič in Prijatelj in 'sintetično' združila oba tokova. Pred tem so se tovrstne povezave že dogajale, vendar bi lahko kot direkten odraz sprege pozitivizma in nacionalne ideje – o kateri v svojem citatu govori Kermauner – služilo dejstvo, da tradicija slovenske literarne vede slovenskemu literarnemu teoretiku in zgodovinarju Matiji Murku, ki je imel »precejšnje zasluge pri znanstvenem formiranju slovenske literarne vede in pri njenem usmerjanju v pozitivizem,« (ibid: 84) ne »priznava tolikšnega pomena, kot bi mu ga glede na navedena dejstva lahko priznavala.« (ibid: 85) Kot problem za to Dolinar namreč vidi dejstvo ravno v tem, da se »Murkov opus [...] ni toliko vključeval v proces nacionalnega kulturnega in političnega osamosvajanja kakor dela drugih naših literarnih zgodovinarjev te dobe.« (ibid: 86)

smeri sodi zlasti težnja k znanstveni eksaktnosti in objektivnosti po zgledu naravoslovja³⁴, iz katere pa sledi tudi povzemanje vsebinskih koncepcij tistih znanosti, ki veljajo za metodološki zgled. Iz takšnega povzemanja in seveda tudi iz drugih pozitivističnih idejnih temeljev izvira naposled težnja k vzročno deterministični razlagi predmeta – literature – z ustrezno izbranimi zunajliterarnimi determinantami.³⁵ (ibid: 39)

Tako se ne moremo strinjati s Kermaunerjevo tezo, še več, lahko trdimo – kot bomo pokazali kasneje – da Merhar sodi v enega izmed ideoloških tokov, ki so se oblikovali znotraj slovstvene vede, ki si je za predmet svojega raziskovanja izbrala Cankarja, natančneje *Martina Kačurja*.

Merharjeva kritika je namreč kulminacija skupnih teženj literarne kritike ob letu knjižne izdaje. Čeprav je njegov »prispevek k zdravemu vrednotenju novega Cankarjevega dela« (Moravec 1970: 305) v večinskem delu vsebinska analiza, z zaključkom, da »Cankarjev genij še ni porodil lepšega umotvora«, ustvari prvo stopničko na možnosti uveljavitve Cankarjevega teksta kot 'različno berljivega', torej po Močnikovo 'multiinterpretabilnega', saj ga preko umeščanja na vrh lestvice Cankarjevih del umesti v nastajajoči literarni kanon moderne, ki pa bo svoj vrhunec dosegel šele po drugi svetovni vojni s trdnejšim zasidranjem Cankarjeve 'pravovernosti' znotraj institucij, tako akademskih kot ostalih, svoje 'institucionalne' začetke pa že dobro desetletje po smrti s prvo edicijo zbranih del pod uredništvom Izidorja Cankarja. Merharjev tekst se na prvi pogled močno razlikuje od drugih tekstov, na njegovi površini je namreč brati (proto)marksistično kritiko, bolje rečeno

³⁴ Česar smo se v razpravi dotaknili že na začetku, ko smo govorili o problematiki prenašanja 'matematičnih metod' v humanistične vede.

³⁵ Tovrstna vzročna determiniranost pa je v skladu z Althusserjevim razumevanjem linearne (mehanične) vzročnosti, ki je skupaj z ekspresivno (teleološko) vzročnostjo del klasičnih teorij vzročnosti, kjer prva opisuje vpliv enega elementa na drugega, zadnja pa vpliv celote na del, vendar le tako, da je del 'odraz' prvega. Althusserjanska marksistična teorija pa vpelje še tretjo vzročnost, strukturalno, kompleksno vzročnost, ki je koncept vplivanja celote na dele, kjer je kompleksna totalnost strukture struktura učinkov s *prisotnimi* in *odsotnimi* vzroki. Vzrok učinkov je kompleksna organizacija celote, *prisotno* in *odsotno* v svojih ekonomskih, političnih, ideoloških in vednostnih posledicah. Empiristične ideologije, ki vidijo – po Marxovi analogiji teatra – zgolj akcijo na odru, efekte, verjamejo, da vidijo verno kopijo resničnosti in spoznavajo sebe in svoja vnaprej ustvarjena mnenja v ogledalu, ki jim ga drži igra na odru, postmarksistična teorija na drugi strani pa priznava igro, vendar takšna, ki ne odseva preproste realnosti ali transcendentalne resnice, je teater brez avtorja; objekt marksistične znanosti je mehanizem, ki ustvarja efekte na odru (glej Althusser 1969 in Jameson 2008: 7–26).

socialistično kritiko, katere zgodovina se je začela porajati v začetkih »slovenske demokracije v desetletju 1884–1894« (Kermavner 1966: 785), ki pa se ni osnovalo na ljubljanskem obrtniško demokratičnem gibanju, ki ga Prijatelj označuje »z neko socialistično – od nekega zgodnjega trenutka dalje celo 'radikalno-socialistično' – usmerjenostjo, ki je dejansko podana le v neznatni meri,« (ibid: 637) temveč je njen temelj bolje kot tam iskati v delavskem izobraževalnem društvu. (glej Kermavner 1966: 637–785) Čeprav bi bilo mogoče znotraj 'kulturne zgodovine'³⁶ vzpostaviti podrobnejšo genealoško linijo, se zdi, da za našo raziskavo to ni primarnega pomena in si puščamo tukajšnje ekskurze za podrobnejšo obdelavo v prihodnosti.

V kritiki, izšli za Ljubljanski zvon – kjer se avtor dotakne vseh treh *občih mest*, ki smo jih do sedaj zaznali: 1) množica; 2) vprašanje ženske krivde (poroka) in 3) razlog Kačurjevega 'propada' –, Merhar označi Kačurja kot »navdušen[ega] zidarj[a] lepše narodne prihodnosti,« (Merhar 1907: 246) katerega politični propad sprožijo »verski fanatizem, egoistna omejenost in pijana požrešnost« (ibid: 247), čeprav so tam »sicer delavci-strojarji, ki hrepene po pouku, in dolgi kmet mu bodrilno namežikuje, ali to je šele zarja, ki obeta v prihodnosti beli dan.« (ibid) Množica ni več, kot je bila poprej, amorfna ali alegorično dojeta kot 'slovenski narod', zgolj dodatek h Kačurjevem padcu, temveč je sedaj že razredno označena kot »kmetski ljudje, vračajoči se od maše, [ki] ga srepo, sovražno pogledujejo, nekateri mu privoščijo celo zbadljivo psovko, in to so tistega naroda sinovi in hčere, ki jim hoče priboriti boljšo prihodnost,« (ibid) znotraj katerega pa obstajajo tudi 'progresivne sile', tj. »dolgi kmet«, ki mu bodrilno namežikuje.³⁷ Kačurjeva smrt se kasneje – kot metaforični odraz njegovega

³⁶ 'Kulturna zgodovina' je na svoj način svojo prvotno obliko v slovenski slovstveni vedi dobila s Prijateljevo *Slovensko kulturnopolitično in slovstveno zgodovino 1848–1895*, kjer pa je »enotnost slovstvene, kulturne in politične zgodovine bolj vnaprej postavljena kakor problematizirana in s tem ostaja nekako v senci svojega predmeta, [...] na drugi strani pa je načelno Prijateljevo stališče do problematike razmerja med umetnostjo in družbo izrazito findesieclovsko in larpurlartistično obarvano.« (Močnik 1983: 13–14)

³⁷ Problem, ki ga je predstavljal za Marxa kmet, je potrebno na tem mestu nujno izpostaviti, umestiti pa ga je mogoče pod ti. 'agrarno vprašanje'. Če kmetje stojijo nasproti polnemu razvoju kapitalizma, s čimer stojijo tudi na poti razvoju kasnejšega socializma, potem jih je nemogoče označiti kot 'progresivni razred'. Kapitalistični sistem produkcije je namreč utemeljen na razlastitvi in proletarizaciji kmetstva, tisti kmetje, ki bi ali jim je uspelo nasprotovati temu procesu, pa bi lahko zavirali možen razvoj socializma, ne glede na to, kolikšno vrednost ima njihov boj (za njih). Marxova in Leninova bojazen je tudi da, da bi lahko kmečki razred ohranjal dominantnost arhaičnega kapitalizma, oblike ruralnega izkoriščanja ali gospostvo

delovanja – spremeni v mučeniško, saj Merhar pravi: »'Dobro sem hotel, odpustite!', ti glasovi so zamirali v zimski samini, a Kačur se je smehljaj, kajti tisti kovač, ki je bil tam v Blatnem dolu obležal s preklano glavo, se je sklonil k njemu in ga ljubeznivo sprejemal – mučenika za resnico in napredek.« (Merhar 1907: 311) Pade pa po Merharjevo tudi zato, ker »ima v lastni trdnjavi izdajalca; zato tudi v tem hipu ne pride do odločilne bitke, pred časom položi omahljivec orožje, tisti pa, ki so hoteli iz kakršnegakoli povoda biti njegovi zavezniki, gredo s srdom v srcu in psovkami na jeziku mimo učiteljevega doma,« (ibid: 310) ti pa so »župan, [...] župnik, [...] posestniki-kmetje, ki z zaničevanjem zro na lačne bajtarje« (ibid), Kačur pa hoče razsipati »svoje zaklade med ubožce, ki iz nesvetih namenov, radi telesne lakote, iztegujejo roke po duševnem kruhu, ki jim ne more tekni.« (ibid) Vendar njegov padec Merhar naveže tudi na vprašanje ženske krivde, ki se izkristalizira v retoričnem vprašanju: »Kako bi zdaj kljuboval svetu in delal za druge, ko ima najhujše nasprotnike v hiši, [...] [saj se je malo pred tem] pojavila v njegovem srcu tista neodločnost vpričo velikih vprašanj, ki pomeni že pol poraza, in tako je moral učitelj tudi v tem hipu podleči svojemu poželenju in tako se je do gležnjev pogreznil v blato svoje nove domovine in lezel vedno globlje.« (ibid)

Tovrstno opisovanje nemogočih in Kačurja zavirajočih razmer – »Ali družba samovoljnih, lenih mas ne mara za darove idealistov, [...] temu posvetnemu otroku odkriva prorok novega evangelija svoje srce in stresa pred njo bogastvo svoje duše« (Merhar 1907: 246–7) – Kermauner označi tako, da pravi, da je »Ivan Merhar [...] še bolj slep [kot Kobal, op. A. T.].« (Kermauner 1976: 110) Tovrstna slepota je direktno povezana s Kermaunerjevo trditvijo, da je »malokdo – in zmerom manj – [...] Kačurja in njegovo resnico razumel. Cankar je bil narisal najbolj nično, sleparsko, lažno, človeško figuro, bravci, od Kobala do Kamenika pa so vzklikali; glej revolucionarja, glej dobrotnika, ki je nesel srce na pladnju, pa so mu ga umazali,« (ibid) saj je dejstvo, da je v Kačurju »Cankar hiperbrutalen do sebe, do tega Obljubljajočega slovenstva; zato je tudi razumljivo, da ga slovenski Slovenci niso mogli brati v njegovem radikalnem nihilizmu, ampak so ga prekonstruirali in dopisovali kot revolucionarja, ki so ga zavrle konkretne slabe razmere. Kačur je resnica velike Prihodnosti, ki jo je Cankar – in sleheren radikalno totalni slovenski ideolog – poklonil Slovencem. Resnica ljudi, ki 'ne delajo zase, ne živijo zase, temveč za druge'. Nič zase, vse za druge, to njihovo pretirano devizo je pisatelj obrnil v – ravno tako pretirano: nič za druge, vse zase.«

posestniškega razreda. Ti bi lahko manipulirali s kmetstvom za svoje reakcionarne politične cilje, zaradi česar mora biti, po Marxovi definiciji, arhaična oblika kapitalizma nadomeščena z industrijskim, če naj se po njegovem zgodovina 'progresivno' odvija. (glej Harris 1969)

(ibid) Za trenutek smo sicer stopili že v polje Kermaunerjeve interpretacije, vendar je zavoljo našega načrta to smiselno in na nek način tudi potrebno. Sproti – vse do Kermaunerjeve obravnave Martina Kačurja in njegovih analiz predhodnih interpretov – se bo odstirala neka skupna praksa, za katero bomo kasneje lahko našli tudi skupne lastnosti. Zaenkrat se zdi potrebno izpostaviti naslednje. Znotraj slovenskih interpretov smo z Merharjem prišli do konca 'aktualnih' obravnav Martina Kačurja, torej tistih, ki so kot časopisna oz. revijalna literarna kritika izšli istega leta, kot se je pojavila tudi knjiga.

Čeprav smo pokazali, da je v literarnih kritikah nastopilo nekaj elementov, ki sovpadajo z Močnikovo analizo vznika Prešernovega mita, pa je potrebno kot začetek primerjave izpostaviti primerjavo med literarno kritiko – kateri smo se posvečali do sedaj – in esejističnim in 'znanstvenejšim' poskusom 'literarne vede'³⁸, katere je v pretres jemal Močnik v obdelavah prešernovskih mitografij skozi tekste Stritarja, Murka, Tomiška itn. – vse do Prijatelja –, kjer je bilo mogoče videti jasnejše zasnutke teoretskih predpostavk, ki smo jih zastavili v prvem in drugem delu pričujoče razprave. Literarna kritika na Slovenskem namreč seže – terminološko – v čas Antona Pohlina (o. Marko), ki je v drugi izdaji svoje slovnice (Kranjska Gramatika, 1783) ponatisnil iz nemškega »Diaria« (1768) Čepovo (Chöpovo) nemško oceno prve izdaje ter jo naslovil s »Kritik« in »das kritische Freundschaftsschreiben« (kritično prijateljsko pismo), temu pa sledita zapisa Linharteta leta 1788 in Zoisa na prelomu 18. stoletja, k čemur je dodati, da mu izraz na eni strani pomeni sinonim za posamezno znanstveno storitev ali kar za znanost nasploh, medtem ko ga na drugi strani razume predvsem kot praktičen mentorski ali redakcijski poseg v literarno besedilo (glej Šega 2004: 41), obenem pa je njegov tudi »izhodiščni model slovenske literarne kritike, do nazornejše oblike do bolj razvidnega modela [pa] se je ta smer presojanja književnost razvila v obdobju romantike« (Paternu 1989: 3), ko je ob izidu Prešernovih *Poezij* prišlo tudi do notranje napetosti, zaradi katere se je literarni kritiki kot žanru »odprla možnost normalnega razvoja, [...] [d]o tega prelomnega stanja pa ji je pomagala literatura sama.« (ibid) Ob izidu njegovih *Poezij* »sta se izoblikovala dva med seboj konkurenčna modela kritike: koristnostni in umetnostni oz. pragmatični in estetski.« (ibid: 61) Prvi je »presojal z merili nacionalnega

³⁸ V tem primeru v navednicah zgolj zato, ker se tedaj – gledano z Močnikom – še ni povsem izoblikovala kot taka. Kot bomo videli kasneje, se je slovstvena veda resnično razvila šele z njeno institucionalno utemeljitvijo na Univerzi v Ljubljani, čeprav Močnikove analize kažejo na to, da je Prijatelj nastavke za kasnejšo 'utemeljitev' ustvarjal že prej, v različnih esejih in tekstih, ki jih je pisal v še zunajinstitucionalnem okolju.

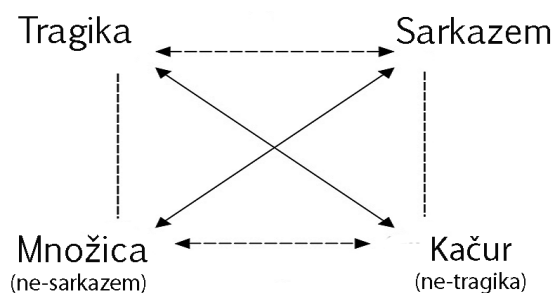
moralizma, ki je v literaturi oz. poeziji potrjeval tiste lastnosti, ki so očitno kazale njeno nacionalno identiteto, njeno vezanost na narodno skupnost in njeno moralno trdnost«, drugi pa je »meril literaturo z umetnostnega vidika, dajal prednost ustvarjalnemu subjektu in presojal z vidika razvitih evropskih literatur.« (ibid) Tovrstne Paternujeve ugotovitve so v luči Močnikovih raziskav na nek način obrnjene, vendar ne zrcalno, temveč so progresivno zasukane, saj je namreč ravno drugi del kritike tisti 'pravi' način, s katerim se preko 'estetiškega' branja literature uveljavljajo različne interpretacije, ki pa predstavljajo temelj nacije kot ničte institucije in zato na svojstven način subsumirajo prvo obliko kritike, saj pravzaprav njeno vsebino – tj. narod – vzamejo za obliko – tj. prazno obliko –, ki jo je mogoče napolniti z vsebinsko zopet 'konkurenčnimi' interpretacijami, ki pa – na nek način nezavedno – 'služijo' istemu cilju, tj. vzpostavitvi nacije, torej istemu cilju, h kateremu je bil sicer 'zavedneje' usmerjen prvi model kritike, torej »koristnostni« oz. »pragmatični«. Ko se je namreč »pod pritiskom okrepljenega narodnopolitičnega gibanja [...] pridružil [nacionalnemu moralizmu] še vse bolj odločni verski moralizem, [ki] sta se v literaturi bali svobodnega in osamosvojenega subjekta [in] zahtevali – vsaka iz svojega zornega kota – idealizacijo življenja, duhovno varnost, moralno trdnost, duševno zdravje in moč,« (ibid) je imel umetnostni in osamosvojeni model kritike, kot ga imenuje Paternu, možnost, da v že zgoraj omenjeni konkurenčnosti interpretacij preko 'estetiškega' branja subsumira oba moralizma, tako nacionalnega kot verskega, ki je po Paternuju »[š]ele ob koncu stoletja, z nastopom moderne in prodorom novega vala kakovostne poezije [...], spet oživela in prišla do suverenejšega zamaha.« (ibid: 62) V vsakem primeru pa je bilo jasno, da se obseg slovenskega pojma 'kritika' »ne prekriva s francoskim 'critique littéraire' in še manj z angleškim 'literary criticism', ki sta, kot vemo, oba neprimerno širša: če pomeni prvi Francozu v glavnem še danes vsako razpravljanje o literaturi, ki ni izrecno zavezano literarnozgodovinski metodi in njenim ciljem, pa pomeni drugi Angležu ne dosti manj kot skoraj celotno literarno vedo ali vedo sploh.« (Šega 2004: 44) Veliko bližji je tako slovenski pojem »nemškemu, kar je seveda naravni nasledek zgodovinskih okoliščin. Tudi slovenski pojem pomeni predvsem analizo in oceno posameznik literarnih del po njihovi vrednosti,« (ibid: 45) obenem pa je »slovenski pojem literarne kritike [...] zaobsegal več kot le dnevno in tudi več kot le tako imenovano sodečo kritiko, če s tem izrazom zaznamujemo kritiko, ki ji je vrednostna sodba poglavitno izhodišče in cilj pri obravnavi literarnega dela. Tako zastavljeni pojem je bil dovolj širok, da je lahko sprejel vase tudi tako imenovano interpretativno kritiko, ki vrednostne sodbe ne izreka naravnost, marveč jo uveljavlja posredno, z globljim umevanjem in tolmačenjem literarnega dela.« (ibid: 46) Opisana zamejitev literarne kritike na

Slovenskem je torej nekje na sredini med dnevno kritiko (nemško Tageskritik), »ki se je bila kot oblika sprotnega časopisnega poročanja o literarni produkciji razvila v drugi polovici 19. stoletja,« (Šega 2004: 45) in širše zastavljenim problemskim esejem, čigar niti implicitni niti eksplicitni cilj v osnovi ni vrednostna sodba. Ravno na križišču teh dveh silnic pa lahko tudi slovenska 'interpretativna' kritika z začetka 20. stoletja producira ideološke (proto)vzorke, saj bi brez 'interpretativnega' dodatka izgubila glavno zmožnost umeščanja in sojenja glede na direktne in jasne zunajtekstne dejavnike, s kasnejšim prestopom interpretacije v esejistično obliko (v našem primeru v uvode in opombe k zbranim delom) pa se tovrstna strukturna nujnost obstoja v kritikah izgubi.

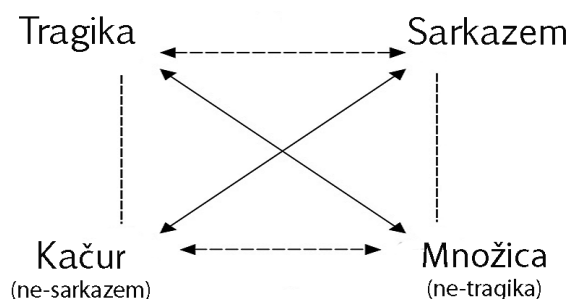
Zato bo lahko za neke vrste rekonstrukcijo stanja tedanjega časa služila kombinirana večdelna shema, ki jo bomo sestavili ob pomoči vseh obravnavanih kritik, z upoštevanjem vseh njenih 'notranjih' dinamik in paradoksalnih obratov, ki se lahko pojavijo. Če smo ob samem začetku tretjega dela zapisali, da se je Kobalova še linearna shema vila od 'junaka' k 'ljudstvu', se je Robidova zavoljo njegove psihologizacije likov kot Cankarja spremenila v shematski kvadrat (Shema 3), v katerem kot osnovna binarna dvojica stoji bolečina – fikcija, njej 'nadrejeni' spodnji del sheme pa je binarna dvojica resničnost – fikcija, kjer je mogoče zaslediti prve zametke paradoksalnih struktur, ki pa zaenkrat zaradi 1) strukture literarne kritike na Slovenskem in 2) strukturne 'nezrelosti' interpretacijskih metod še ne zapolni vseh strukturnih mest v kvadratu v popolnosti.

Terseglavova in Merharjeva shema (Shema 4 in Shema 5), za kateri smo kot osnovno binarno dvojico uporabili dvojico tragika – sarkazem, ki izhaja iz notranje napetosti med obema interpretacijama (kjer bi lahko v širšem kontekstu analogno napetost izpeljevali tudi iz objav v dveh 'nasprotnih' si revijah, v DiS in LZ), kjer pa vsakemu od obeh interpretov del binarne dvojice predstavlja analogijo z drugim strukturnim delom spodnje binarne dvojice, ki jo lahko zapišemo kot množica – Kačur (Terseglav) oz. Kačur – množica (Merhar). S tovrstno shemo smo se dokopali do napetosti v samem vsebinskem delu, kjer pa je potrebno dodati, da nobena izmed obeh interpretacij ne preči lastne meje s tolikšno silo, kot to v Robidovi shemi (Shema 3) stori 'bolečina', ki je avtorjeva (Cankarjeva) bolečina. Edini centripetalni del obeh zadnjih shem je tako le 'sarkazem', ki ga preko pojma 'implicitnega' avtorja lahko razumemo kot prehod med diegetskim in niediegetskim v Cankarjevem tekstu.³⁹

³⁹ Obenem pa bi lahko shemo še bolje pokazali s kanonično formulo mita: literarni (umetniški) (Fx) sarkazem (a) : tragike (Fy) odraz (b) :: literarni (umetniški) (Fx) odraz (b) : ne-sarkastični (Fa⁻¹) tragični



Shema 4 – Terseglav



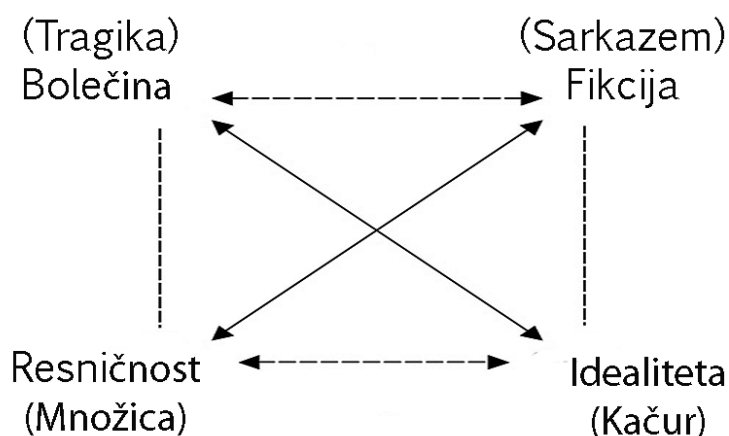
Shema 5 – Merhar

osebek (y), s čemer znotraj Lévi-Straussove teorije pokažemo na to, da je ravno simbolično prevajanje tisto, kar sploh ustvari mit in zaradi česar sploh funkcionira. (glej Lévi-Strauss 2003) Obenem pa je ravno stvar mita, da nekako uspe »opravi[ti] 'transformacijo' levega odnosa v desnega,« (Močnik 2006: 30) ki ga lahko v konkretnjšo govorico spremenimo s formulo 'že že, ampak', torej 'že že, da gre za umetniški sarkazem, ampak Cankar (v resnici) nesarkastično trpi (čuti bolečino)'. (glej Močnik 1983: 24 in Močnik 2006: 7) S čimer lahko preko kanonične forme mita pridemo do dejstva, da že (ali pa še!) pri interpretih v letu 1907 obstoji poseben način verjetja, značilen za »specifično modern[o] estetišk[o] naravnost, [kjer] je verjetje *ambivalentno*, [deluje pa po principu] mehaniz[ma] fetišizma. Njegov osnovni obrazec je [zgoraj opisani, op. A. T.] freudovska *Verleugnung*, tajitev ali tajba. [...] 'Vsebina' verjetja – kaj se verjame in v zvezi s čim ali s kom se verjame – je pravzaprav brez pomena: važen je ta notranje protislovni način.« (Močnik 2006: 7) Narodotvorno branje, kot ga razume Močnik, pa »izhaja iz neke posebne verovanjske naravnosti, ki tistega načina verjetja, ki smo ga določili z ambivalentnostjo tajbe. *Na eni strani* mora postaviti zahtevo po *iskrenosti in avtentičnosti* pisanja, saj le tako 'za' tekstom lahko postulira individualnega avtorja, [...] *na drugi strani* pa mora od teksta zahtevati specifično estetiško formulacijo (torej: nobene neposredne dokumentarnosti) in univerzalno veljavo (torej: nobene anekdotike).« (ibid:8–9)

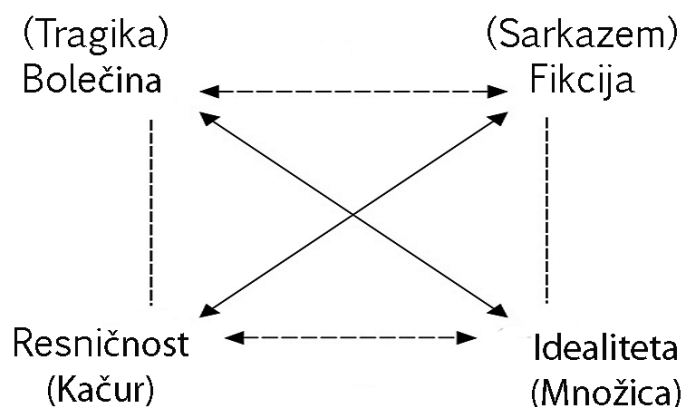
Obe izpeljani shemi, tako Terseglavova in Merharjeva, pa sta nezadostni za kakršne koli mitografije, če v njuno strukturo ni vpeljan sam avtorski glas, torej samo strukturno mesto Ivana Cankarja kot pisatelja, pri katerem je šlo »za prizadevanja po profesionalizaciji [...] [in pri katerem so se kazale] odločne zahteve po priznanju posebnega družbenega statusa umetnika ter za polemično argumentacijo popolne estetske avtonomije umetnika in umetnosti.« (Dović 2007: 46) Njegova avtonomija pa historično spada v »[ž]e pred letom 1900 v Parizu nastaja[jočo] nov[o] družben[o] skupin[o] piscev in umetnikov, ki razvija nov življenjski slog, boemstvo, in postavlja sebe v monopolni položaj produkcije diskurza o družbenem svetu: umetniki naj bi sami oblikovali identiteto, norme in mitologijo,« (ibid: 37) tovrstna skupina pa je prikazana v nasprotju »z buržoaznim svetom, ki zdaj odkrito začne izražati svoje vrednote in pretenzije po instrumentih legitimacije v umetnosti in literaturi.« (ibid) Cankarja je torej potrebno videti v ne-zgolj funkcionalistični vlogi strukturnega mesta, ki ga je mogoče *per se* zapolniti s pragmatično vsebino, temveč je tovrstna vloga na strani njegovih interpretov, njegovih 'zvestih bralcev'. Ker pa naša raziskava nima takšne sreče, kot jo ima Močnik pri svoji analizi, ko pravi, da »im[a] s slovenskim pisanjem več sreče, kot jo zasluž[i], [saj se] v obeh navedenih odlomkih [pri Stritarju in Levstiku, op. A. T.] genotip tako rekoč dobesedno prikazuje skoz fenotip,« (Močnik 2006: 25) bomo z manjšo zvijačo to poskušali rešiti in rekonstruirati stanje interpretativnega kritičnega delovanja leta 1907, ki bo združevalo Robidovo (bolj psihologistično) in Terseglavovo oz. Merharjevo (znotrajvsebinsko) interpretacijo. Zvijača niti ne bo več tolikšna zvijača, ker bomo naredili zgolj to, da bomo obe greimasovski shemi, ki smo jih izdelali na konkretnih primerih, sopostavili – tj. eno nadpisali v drugo, s tem pa bomo po eni strani dobili sploščeno, 2D-sliko kocke, s katero bi mnogo bolje, a žal preveč kompleksno za to razpravo, pokazali na strukturne povezave med obema matricama, torej robidovsko in terseglavo-merharjevsko.

Greimasovsko shemo (Shema 6) smo zapisali tako, da smo na pozitivno mesto (S1) dali elementa tragike in bolečine, na njima nasprotno pozicijo (S2) pa elementa sarkazma in fikcije. Kot ~S1 se vzpostavljata elementa idealitete in množice, kot ~S2 pa resničnost in Kačur, pri alternativni shemi (Shema 7) pa se kot ~S1 vzpostavita elementa idealiteta in Kačur, kot ~S2 pa resničnost in množica. Razlaga bi šla nekako takole: Tragika (Kačurja) in bolečina (Cankarja) je prikazana skozi prizmo fikcije (literature) in sarkazma nakazanega avtorja, kjer je v primeru prve tragiki in bolečini 'nadrejena' resničnost množice, njegova zavezanost boju – nemara historični progresivnosti, sarkazmu pa je 'nadrejena' idealiteta

Kačurja (tj. njegova 'idealističnost'), ki jo nakazani avtor s pomočjo fikcijskega sarkazma uniči. Na alternativni shemi (Shema 7) pa sta vlogi zamenjani, saj je tragiki in bolečini nadrejen resničen Kačur – kot borec za narod in razred itn., kjer je torej sarkazem pravzaprav sarkazem Kačurja kot glavnega lika (in v tem primeru Merhar tudi izenači glavnega junaka in funkcijo nakazanega avtorja, ki 'podaja mnenja'), ki preko svoje idealističnosti zmore spreminjati resničnost, ergo množico. Je torej progresivistični 'junak našega časa', ki kljubuje (os S1 – ~S1) tragiki in bolečini, čeprav je vanjo primoran.



Shema 6 – Robida + Terseglav



Shema 7 – Robida + Merhar

Osnovna shema kačurjeslovja v letu 1907 je torej vzpostavljena, vprašanje pa je, kako tovrstna 'rekonstrukcija' interpretacije pripada neki ozadenjski interpretativni ideologiji. Po liniji Močnikove obravnave Prešerna lahko razumemo to pripadnost v Cankarjevem primeru na več ravneh. Prva je avtorjeva bolečina, ki ustvarja fikcijo, ki se obnaša na podoben način kot Prešernova ljubezen do Julije, le da je zaenkrat, torej v letu 1907 ta 'velika bolečina Cankarjeva' še neopredeljena, je še nejasno označena, saj je pravzaprav niti Cankarjevi prijatelji niso mogli zapopasti, kaj šele, da bi jo lahko časopisni kritiki uporabili kot razlog za nastanek umetniškega dela. Zato je izmed vseh interpretov ravno Robida najlucidnejši, ko zaenkrat še zaznava 'neko' bolečino, jo razume kot avtorjev razlog za tragično Kačurjevo smrt, za njegovo tragično realiteto, ki je takšna le ob strani Merharjeve razlage, je torej resnično Kačurjevo trpljenje, ki ga 'sarkastično' vidi njegova okolica, ki ne zaznava zgodovinske realnosti (oznaka 'idealiteta' je v tem primeru sicer šibek označevalec, vendar se zdi edina primerna, da označi neko ne-tragiko, obenem pa stoji kot nasprotni člen binarne dvojice tudi resničnosti), je torej izven te realnosti, je idealiteta v pejorativnem smislu te besede, kot biti nad 'resničnostjo', ne meniti se zanjo itn. Če smo natančni, je ozadenjska ideologija na delu tako pri Merharju in Terseglavu, kot tudi pri Robidi, le da se kažeta drugače. Če je Robida uvidel, da mora za umetniškim delom stati tudi osebno čustvo, v tem primeru bolečina, ki pa mora biti zavoljo fikcijskosti 'potvorjena' v nekaj drugega, 'preživeta', sta Merhar in Terseglav 'žrtvi' ideologije v isti *apriorizaciji* fikcijskosti, kjer eden nameni delu, da »preživi desetletje«, drugi pa, da »Cankarjev genij še ni porodil lepšega umotvora od tega idealistovega življenjepisa,« znotraj česar (tj. apriorizacije) se skriva vprašanje, kako to, da se oba tega zavedata, čeprav sta njune interpretacijske zapolnitve povsem drugačne, celo diametralno nasprotne, kot lahko vidimo iz priobčenih shem. Zdi se, da se vednost o fikcijskosti zapiše retroaktivno, torej preko izdelane interpretacije, zunaj katere pa obstaja še 'čezmejna' nadinterpretacija, ki jo imenujemo 'estetiška'. Samo dejstvo, da je delo mogoče interpretirati, za nazaj omogoča delu, da se kot umetniško delo tudi izpostavi. Še več, vsak izmed kritikov mora zavoljo svojega interpretativnega vnosa to znova in znova poudariti, saj bi drugače interpretacija ostala brez 'temelja'. A zaenkrat je mogoče retroaktivno vednost o fikcijskosti podati zgolj v rekonstrukciji, saj zgornje dejstvo še ni dovoljšnje za ustvarjanje mitografskega diskurza. Ta se ustvari, ko 'idealni interpret 1907', kakor bomo poimenovali rekonstruirano entiteto, sestavljeno iz treh interpretov, pravzaprav poveže Cankarjevo bolečino – katere sicer še vedno ne poznamo drugače kot strukturno – z literarno fikcijo. Na kratko, Cankarjeva realna bolečina je zgolj fikcija, sarkazem, s katerim se umetniško delo kot tako vzpostavi. A kako naš 'idealni interpret 1907' to sploh lahko zapopade? »Kako to 've'?«

(Močnik 2006: 32) Vprašanje je, nadaljuje Močnik, »naivno, a ker smo na področju ideologije, [...] naivno vprašanje ne vodi k naivnemu preverjanju dejstev, temveč k utemeljitvenim postopkom, ki pripadajo ozadenjski ideologiji.« (ibid) Fiktivnost Cankarjeve bolečine (?)⁴⁰ je – prosto po Močniku – pogoj, da so Cankarjeva dela umetnine,⁴¹ obenem pa interpret 'vnaprej ve', da so Cankarjevi teksti umetnost, zato tudi vnaprej ve, »da je vsak avtobiografski podatek v njih 'simbol'.« (ibid: 33) Vendar ta fiktivnost Cankarjeve bolečine ni toliko resnična, kolikor je seveda potvorjena, saj je za razliko od Prešernove ljubezni do Julije, katere ime je faktično izraženo vsaj v *Sonetnem vencu*, implicitno pa se pojavlja tudi drugod, je stvar s Cankarjevo bolečino zaenkrat še problematična in stoji na trhljih tleh, vendar je kot strukturno mesto vseeno 'zaznano' in je zato tu obravnavano do vseh dosegljivih malenkosti. Poleg tega se je treba zavedati, da bolečina, ki naj bi jo čutil Cankar, ni nikjer faktično izražena, vsaj ne v opusu, v katerega spada tudi *Martin Kačur*, ki po Berniku spada med dela, v katerih so vidne »tendence, ki so v Cankarjevi umetnosti ohranjale tradicionalni tip romana, [med katere] moramo vsekakor uvrstiti vedno močnejše prevladovanje avktorialne pripovedi na račun prvoosebности, preseganje pripovedne slike ter uveljavljanje pripovednega

⁴⁰ (?) = nezapolnjeno strukturno mesto.

⁴¹ Bourdieu – kar v okviru naše raziskave pomeni svojevrstno razširitev 'področja boja', natančneje razširitev vzpostavitve 'umetniškosti' določenega dela, ki pa ga tu navajamo zgolj kot še eno možno smer raziskovanja kanonizacije avtorjev – v knjigi *the Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field* (glej Dović 2007: 36–42) zapiše, da so »principi igre [...] prikriti z molče prisotno ideologijo 'kreacije', ki nas zapelje, da gledamo le producenta, ne vprašamo pa se, kdo in kako je 'kreatorja' ustvaril.« (Dović 2007: 39) Ravno pričujoča diplomska naloga poskuša v to prazno polje vnesti svojevrstno teorijo, ki pa ni vezana ne na bourdieujevsko sociološko analizo ne na sistemsko-empirične raziskave, ki jih na Slovenskem gojita predvsem Dović in Perenič, temveč poskuša preko postmarksistične teorije literature in socioloških obravnav literature vstopiti v to polje 'z druge strani'. Bourdieu nadaljuje, da se s tem, ko se posvečamo 'kreatorju', ko se »usmerimo [...] na njegov demiurgični ustvarjalni akti, zanemarimo [...] cele množice, ki so potrebne za njegovo posvetitev (kritiki, založniki).« (ibid) Še več, umetniško delo »[v]rednosti ne prejema od materiala, temveč od dela, vloženega v produkcijo njegove vrednosti, od vere oziroma zmote [ang. misrecognition], ki se producira in reproducira kolektivno.« (ibid: 40) Nekako v prikriti psihoanalitični maniri Bourdieu zapiše, da so temelji te vere »v *illusio*, privrženosti igri kot taki in sprejemanju njene temeljne premise, in sicer, da je igra, literarno in znanstveno, vredno igrati in jemati resno. Literarna *illusio*, izvorna zvestoba literarni igri, ki je temelj vere v pomen in koristnost literarne fikcije, je predpogoj, običajno neopažen, estetskega užitka, ki je vedno deloma tudi užitek igranja igre, sodelovanja v fikciji, delovanja v popolnem sozvočju s premisami igre. To je tudi predpogoj literarne *iluzije* in učinka prepričanja (bolj kot učinka realnosti), ki ga tekst lahko proizvede.« (Bourdieu 2000: 333–334 v Dović 2007: 40)

poročila in sceničnosti, pa tudi težnjo k vse obsežnejšim proznim delom. Rezultat teh tendenc predstavljajo ravno *Tujci*, ki se na višji razvojni stopnji nadaljujejo tako po strukturi kot deloma tudi po tematiki v romanih *Križ na gori*, *Martin Kačur* in *Marta*. Za navedena dela ni značilen impresionističen pripovedni postopek. Njihova poglavja nimajo avtonomne funkcije in pisatelj jih ne bi mogel objaviti posebej, zunaj celotnega dela, v katerega so vključena, še veliko bolj pa je tem romanom tuja nemirna, pogosto pretrgana, razdrobljena perspektiva pripovedovanja znotraj poglavij. Tudi ni naključje, da so vsa tri dela napisana v avktorialnem pripovednem položaju in deloma skozi optiko stranskih ali vzporednih oseb, ne iz subjektivnega prvoosebnega stališča pripovedovalca.« (Bernik 1983: 171) Tako se razlikuje od siceršnjega 'dejstva', ki priča o Cankarjevem naglaševanju avtobiografičnega »značaj[a] svoje literature. 'Iz vseh tistih žalostnih zgodb, ki sem jih pripovedoval ljudem, gleda moj obraz ...' je naglasil ob izidu svoje desete knjige leta 1907 in se pri tem vprašal, čemu bi sploh še pisal življenjepis, če je življenjepisna vsa njegova literatura. (Jubilej, Krpanova kobila 1907) Najbolj pa je izpostavil trditev o avtobiografičnosti lastne umetnosti nekaj let potem, ko je formuliral splošno, vendar dovolj apodiktično izjavo: '... vse, kar človek piše, je življenjepis' (Grešnik Lenart).« (ibid: 159)

S temi besedami (avtobiografičnosti) pa tudi sam Cankar deluje kot katalizator ideološke interpelacije skozi svoje delo, čeprav je njegovo izjavljanje najbrž zasnovano na novoromantičnih temeljih (glej Pirjevec 1964), ki pa jih z našo analizo interpretativne ideologije, razen v smislu, da ojačuje nekatere trenutke v njeni strukturi, zaenkrat ne moremo jasneje povezati.

Na tem mestu smo prišli do mesta, ko kljub jasno zapisani in konceptualizirani teoretski shemi in aparatu, s katerim pristopamo k interpretacijam *Martina Kačurja* v letu 1907 – zaradi pomanjkanja interpretovih podatkov, predvsem – nekaterih mest preprosto ne moremo zapolniti. Zato smo si dovolili različne sheme združiti in jih predstaviti kot skupno, idealno shemo, ki smo jo poimenovali 'idealni interpret 1907', s katerim smo zapolnjevali strukturno mesto vzpostavljanje mitografij.⁴² Kot mitologije pa se bodo tudi v pričujoči raziskavi retroaktivno razkrila nekatera prazna strukturna mesta, s čimer se bodo njene trditve (a pred tem zgolj slutnje in hipoteze) na nek način potrdile.

⁴² Vprašanje je namreč, zakaj smo sploh združevali konkretne interprete? Človeške entitete, ki mislijo? V strukturalistični maniri smo jih dojeli kot strukturno mesto.

Mitografija se prevesi v slovstveno vedo?

Izidor Cankar (*Zbrani spisi Ivana Cankarja: IX. knjiga, 1929*)

Mitografija je za svojo skrajno točko, ko se je lahko prevesila v slovstveno vedo, kot smo jo opredelili zgoraj (gl. str. 36), seveda morala prestopiti mejo dnevnega časopisja. To se je pri Cankarjevem *Martinu Kačurju* prvič zgodilo s prvo izdajo zbranih del, ki jo je pod imenom *Zbrani spisi* v letih 1926–1936 izdajal Izidor Cankar, h katerim je dopisal uvod in opombe. *Martina Kačurja* je mogoče zaslediti v *Zbranih spisih* 9, izdanih leta 1929.

Nastop Izidorja Cankarja je pomenil ob koncu 19. in začetku 20. stoletja »pomemben prelom,« (Ogrin 2002: 307) obenem pa je ta prelom »Cankar izpeljal le v publicistični in uredniški, celo umetniški praksi, vendar zunaj vsakršne teološke in filozofske utemeljitve, kar je imelo za katoliško kulturo po mnenju J. Kosa pozneje negativne posledice.« (ibid) Ogrin v svojem delu *Literarno vrednotenje na Slovenskem: Od Frana Levstika do Izidorja Cankarja* razdeli Cankarjevo literarno vrednotenje na tri faze: na zgodnjo, srednjo in pozno, kamor bi po Ogrinovi razdelitvi moralo spadati tudi uredniško delo pri *Zbranih spisih Ivana Cankarja*. V zgodnji fazi je Cankar še zelo zraščan »s tomističnim duhovnim svetom,« kjer je »lepoti neizpremenljiva, absolutno objektivna; je namreč razodetje božje in božja apologija,« (Cankar 1908: 45 v Ogrin 2002: 310) in kjer Cankar iz neotomistične misli sprejema »prvenstvo uma v estetskem užitku in istovetnost med lepoto in redom (urejenost delov v enoti)« (Ogrin 2002: 318), vendar je prelomno v tej fazi to, da je Cankar »prvi v slovenski katoliški kulturi postavil problem elitne kulture v nasprotje z ljudsko in s tem ostro zavrnil zahteve, ki so se v katoliškem okolju nenehno ponavljale, naj bi umetnost upoštevala 'ljudskega duha' ali iz njega sploh izhajala.« (ibid: 314) Srednja faza je »obrat od tradicionalne misli k čistemu formalizmu med 1910 in 1916,« (ibid: 320) kjer se je Cankarju literatura »verjetno zdela vse preveč snovno ali vsebinsko vezana na svet idej, misli, nazorov in ideologij, od katerega se je hotel odtrgati v svet čistih form.« (ibid: 322)⁴³ Vseeno je moralo priti do določenega paradoksa, saj je kljub temu, da je »neotomistično misel o lepem [...] opustil, [...] pa je od nje ohranil hierarhijo vrednost, po kateri etični zakon ostane nad estetskim, [zaradi česar] ni čudno, [...] da se [je] ob tej opustitvi pojavilo v njegovi misli določeno nesoglasje med etičnim zakonom in nedotakljivo umetniško svobodo.« (ibid: 322–323) V srednji fazi so tudi zametki kasnejše zrele faze, saj se je v razpravi *Kaj je umetnostno pomembno?* »že l. 1922 v *Domu in svetu*

⁴³ Čeprav ne pristajamo na tovrstna sklepanja v maniri 'se mu je zdelo ...' itn., torej skrajne psihologistične redukcije, se zdi, da je kljub temu strukturni lok sprememb v Cankarjevi kritični misli dobro definiran.

postavil na stališče, da je v zgodovini pomembno to, kar je imelo velike in daljnosežne posledice, in da enako velja v zgodovini umetnosti.« (ibid: 324) Tu se približujemo zunajliterarnemu vrednotenju literature, ki preko sicer ideološko posredovanih predstav enako močno kot znotrajliterarna vrednotenja lahko oblikujejo nadaljnji razvoj in umeščanje v nacionalni kanon. Zrelo Cankarjevo obdobje po izstopu iz duhovniškega stanu leta 1926 pa »zaznamujeta dve medsebojno povezani umetnostni prepričanji. Videti je, prvič, da zavzema stališče, da v zgodovini vedno zmaguje to, kar je duhovno in umetnostno pomembnejše, [...] [d]rugo prepričanje [...] pa je, da je umetniška vrednost likovne umetnine odvisna od njene forme,« (ibid: 325) kar je po Ogrinu mogoče prenesti tudi na vrednotenje literature, saj pravi, da »s sodobnih literarnoteoretskih stališč predstavljajo takšni pogledi esteticizem, tj. redukcijo umetnosti na zgolj eno od njenih sestavin, estetsko.« (ibid) Obenem pa je treba poudariti tudi, da je »Izidorju Cankarju forma hkrati pomenila [tudi] utelešenje ustvarjalnega 'duha', zato je v tem času zapisal: 'stil je izraz celega človeka, izraz umetniškega individua in njegove dobe. [...] Stil je človek, a stil je tudi doba.'« (ibid) Po Ogrinu je celotna Cankarjeva »estetska in vrednostna misel o literaturi do l. 1916 izgubila notranjo bistveno vez ali kar edinost etičnega principa. Kot bistvo umetnosti je hotela priznavati le čista oblikovna razmerja; toda na mesto etičnega principa, ki bi bil notranje, imanentno harmonično jedro umetniške lepote, je misel Izidorja Cankarja kmalu postavila drug, vse hujši normativ: tekmo umetniških del za ugled, moč in vpliv na sodobnike; normativ, popolnoma zunanji in tuj bistvu umetnosti,« (Ogrin 2002: 330) s tem pa za Ogrina tudi popolnoma »zgrešen«⁴⁴. Čeprav je Ogrinova tipološka razdelitev znotraj njegovega horizonta smiselna, pa se zdi, da njegov konceptualni aparat deluje v jasni smeri vrednotenja vrednotenj, kateremu se želimo sami izrecno izogniti. Zato bomo poskušali na Cankarjevo vrednotenje *Martina Kačurja* pogledati 'bolj nevtraln', strukturalno – kakršna je naša zastavitev – torej ne eksplicitno vrednotenjsko.

Izidor Cankar v *Opombah k Zbranim spisom* 9 (Cankar 1929: 341–344), kjer so poleg *Martina Kačurja* še teksti *V mesečini*, *Nina* in potopis *Iz Ottakringa v Oberhollabrunn*, zapiše, da gre v primeru *Martina Kačurja* za »najbolje zgrajen[o], najbolj plastičen[o], stilno popoln[o], miselno in oblikovno najenotneje zasnovan[o], najboljš[o] povest Ivana Cankarja.«

⁴⁴ Čeprav se zdi, da se zadnja faza ujema z Dovičevimi in Bourdiejevimi razmisleki o statusu umetniškega dela, zapisanimi v opombi št. 41 pričujoče diplomske naloge, saj vzpostavitev pomembnosti literarnega dela veže na zunajtekstno realnost, na ti. (bourdiejevski) *habitus*. S tem lahko – a le v opombi – omenimo, da je vsaj po Ogrinovih raziskavah Izidor Cankar že ob koncu dvajsetih let dvajsetega stoletja zapopadel dejstvo, da estetskost literature in njena kanonizacija ne 'prihajata' zgolj iz teksta samega.

(Cankar 1929: 341) Kot poprej tudi on izloči *Martina Kačurja* iz ostalih avtorjevih tekstov, in ga uvrsti – kot v liniji – na najvišje mesto, na prvo mesto, s katerega bi ob možni avtorjevi kanonizaciji zdrsnil v nacionalni kanon.⁴⁵ Vendar Cankar, poleg tega, da v skladu s svojo estetično teorijo postavi Cankarjevo povest na najvišje mesto, to stori tudi v direktni navezavi na življenje Ivana Cankarja, ko zapiše, da z *Martinom Kačurjem* Ivan Cankar »[z] elementarno silo Pavlove vere, 'kateri je zoper vse upanje upal in veroval', oznanja nanovo svoj nauk o večnem hrepenenju po dobroti in lepoti.« (Cankar 1929: ix) To misel še stopnjuje, ko zapiše, da je ta »'življenjepis idealista' [...] kos samoizpovedi in se v času ter osebnem razpoloženju, o katerem govorimo, kot povest ni mogel drugače končati, nego tragično, a vendar je tudi priča onega skritega v jedko satiro ali sanjav brezup odetega optimizma, ki ni zapustil pesnika niti v tej najbolj kritični dobi. Zdelo se je, da se njegovo življenje počasi ruši, kakor se je rušilo Kačurjevo, da je njegovo reformatorsko prizadevanje povsem brezuspešno, in bati se je bilo, da pride trenutek, ko se bo zaradi tega, ker so 'strašno začrtane meje moči' človekovih, v onemoglosti in strahu, kakor Martin Kačur, vdal v strašni mehanizem topega življenja. In vendar! Tudi tedaj mu je jasno, da to izgubljeno, za nedosegljivimi fantomi se loveče prizadevanje ni bilo zapravljeno; junak pade, njegova misel ne.« (ibid: x) Če torej dano poskusimo ponazoriti z obrazcem tajbe, ki stoji kot temelj mita, »že, že ... ampak«, potem je najboljši izraz tega naslednji: »Že res, da je bil Cankar žalosten (pesimističen), tudi Kačur konča tragično, toda vseeno ne pade zaman.« Saj je res, da kljub temu, da Martin Kačur propade, Izidor Cankar zapiše: »[j]unak pade, njegove misel ne.« (ibid) Na površinski stukturi je zadnja misel povezana z Merharjevo mislijo o 'predaji ideje' naprej, vendar kot zapiše Kermauner, »previdnejši Izidor ni formuliral kot naivnejši Kamenik⁴⁶ [in Merhar, op. A. T.], češ da je celo Martinova smrt revolucionarna; ve, da Kačur pade, da se ohrani le misel,« (Kermauner 1976: 45) na globinski in strukturni pa je nadaljevanje Robidove misli o Cankarjevi bolečini, ki se še bolje vidi, ko Izidor Cankar zapiše, »[k]ako velikanske pesniške sile so bile v Cankarjevem umetniškem organizmu, je najboljši dokaz 'Martin Kačur', ki je nastal ob istem času, ko je pesnik še z zadnjimi silami in s 'fantastičnimi' načrti skušal najti poti do 'gneзда, kamor bi postlal svoji ljubezni,' (Cankar 1929: 341) in da je »značilno za življenjsko moč pesnikovega optimizma, da je nastala taka povest v času njegove največje srčne stiske.« (ibid: xii) In tu se je treba vsaj pogojno strinjati s Kermaunerjem, ko zapiše, da s

⁴⁵ Še več, to stori prvi, ki ima pred seboj *celotno* Cankarjevo delo – za razliko od kritikov iz leta izida knjiga.

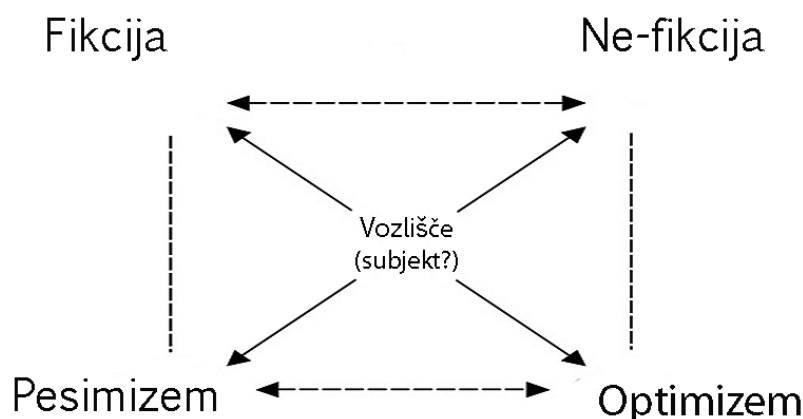
⁴⁶ O katerem bomo pisali kasneje.

tem, ko Izidor Cankar to poimenuje 'optimizem' – tisto, kar Kermauner vidi kot »vitalizem, vzdržljivost za vsako ceno, odpor, ambicija, vera v delo, vera v literarno resnico, [ki so] značilni za Ivana Cankarja od začetka do konca« (Kermauner 1976: 45), naredi »navidez majhno, dejansko pa odločilno 'goljufijo': nekaj, kar velja na eksistencialnem področju, preve[de] v ideološko, vrednostno: dejavnost pisanja preinterpretir[a] v moralni, duhovni, ideološki optimizem.« (ibid) Čeprav tovrstni brkljariji pojmov ne moremo pritrditi, pa je preinterpretacija, ki jo Kermauner omenja, zares orodje, s katerim poskuša Izidor Cankar transformirati Ivana Cankarja. Čeprav s podobnim zaključkom, bo naša analiza stopila v že utrjene konceptualne sheme, s katerimi smo raziskovali že prejšnje interpretacije. Zgoraj zapisana formulacija *tajbe*, če jo radikaliziramo, je torej takšna: »že res, da je bil Cankar žalosten (pesimističen), a so (ravno zato) njegova dela vesela (optimistična),« ta pa je osnovni gradnik mitološke izgradnje Cankarjevega lika kot 'nacionalno pomembnega', saj »[ta] povest [Martin Kačur, op. A. T.], kljub temu, da je zelo tesno navezana na našo zemljo in na razmere v njej, daleč presega naš ozki narodni okvir po svoji miselni vsebini.« (Cankar 1929: x) Z ravnokar zapisanim lahko zopet zapišemo tekstualno 'resničnost' v obliki shematizirane in do kraja abstrahirane kanonične formule mita, ki bi bila v tem primeru takšna: (Fx) *poetiška* (a) *fikcija* : (Fy) *optimizma* (b) *simbol* :: (Fx) *poetiški* (b) *simbol* : (Fa⁻¹) *nefiktivni* (y) *optimistični osebek*. Ta zadnji, tj. 'nefiktivni optimistični osebek' je pri Izidorju Cankarju v tekst vpisan implicitno, ko zapiše, da je »nastal ob istem času, ko je pesnik še z zadnjimi silami in s »fantastičnimi« načrti skušal najti poti do »gneзда, kamor bi postlal svoji ljubezni.« (Cankar 1929: 341) Čeprav se je resnično gnezdo kasneje izjalovilo – tj. poroka s Štefko Löffler ni bila uspešna –, pa je vseeno Izidor Cankar 'ujel' še zadnji trenutek pred 'porazom', pred pesimističnim koncem, obenem pa po drugi strani dopušča tudi možnost, da je bil Ivan Cankar žalosten, da je Kačur odraz njegovega pesimizma, da je torej *Martin Kačur* tragičen tekst, kar pa Cankar z dodatkom, da »povest[i] ni mogel drugače končati, nego tragično, a vendar je tudi priča onega skritega v jedko satiro ali sanjav brezup odetega optimizma, ki ni zapustil pesnika niti v tej najbolj kritični dobi [poševno označil A. T.].« (ibid: x) Tako se potrdi Kermaunerjeva misel, da je bil Izidor Cankar prvi, ki je odkril ta pogled »na Cankarja. [...] Nekatoliško usmerjena slovenska literarna zgodovina je sicer želela Izidorja Cankarja popraviti, Ivanovo delo vzeti iz njegovih preveč enostranskih, strankarsko, ideološko pobarvanih okvirov, a zaman. Izidor [...] je po inteligenci, pronicljivosti in hkrati skepsi – kljub prebrisano nasilni ideologiji – veliko večino pravih literarnih zgodovinarjev toliko presegal, da se preprosto niso mogli izmakniti njegovemu vplivu.« (Kermauner 1976: 44)

V zgornjem odstavku je mogoče najti paradoks, kjer na eni strani razumemo interpretacijo Izidorja Cankarja z naddoločnim označevalcem 'pesimizem', torej »Cankar ni mogel končati povesti nikakor drugače, tragično« (Cankar 1929: x) itn., na drugi strani pa z označevalcem 'optimizem', ki nastane iz popravkov prvotnega pesimizma. *Martin Kačur* je torej priča »optimizma, ki ni zapustil pesnika niti v tej najbolj kritični dobi,« (ibid) saj sicer »junak pade, [a] njegova misel ne.« (ibid) Vendar tovrstna praksa različnega razumevanje ne izhaja iz našega 'napačnega' razumevanja, 'slabega' branja, temveč je vpisana v sam Cankarjev tekst (tj. tekst Izidorja Cankarja), je inherenten paradoks, ki pravzaprav iz mitografske matrice 'enostranskih' verjetij ustvari znotraj enega teksta enega posameznika možnost za več različnih 'enostranskih' verjetij. Prejšnjim komentarjem, predvsem tistim od Merharja in Terseglava, je šlo za to, »da svojo ozadenjska ideologijo 'dokažejo' na [cankarjanskem] gradivu. Tega zgolj z manipuliranjem z mitskim obrazcem pač niso zmogli: tako da je bilo vse skupaj še najbolj podobno ugibanju v imenu ozadenjskih ideologij, prepričljivost pa je bila bolj stvar pisalčeve spretnosti in celo bralčeve, bralkine ideologije, ki je bila glede na bližino in oddaljenost strpnejša ali strožja do kritikovih ekstravaganc.« (Močnik 2006: 64) Če je pri prešernovskem gradivu Ivan Prijatelj mejnik med mitografijo in slovstveno vedo, tega v primeru Cankarjevega *Martina Kačurja* predstavlja Izidor Cankar, saj je v svojih opombah in uvodu k *Zbranim spisom* napravil prav »to nestabilnost strukture [...] za strukturni člen – konstitutivno zadrego vednosti je naredil za predmet vednosti.« (ibid) Čeprav je v tem primeru razlika še šibka, saj ga po Kermaunerjevo njegov »položaj slovenskega – in povrh še katoliškega – ideologa sili, da priznava eno plat, da pa pri priči prepoudari drugo.« (Kermauner 1976: 46) Vendar se slovstvena veda po Močniku začne ravno tedaj, »ko v gradivu, ki ga proučuje, opazi razliko: med ideologijo, v katero je subjekt interpeliran in v kateri se identificira s 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve,' – in ideologijo, ki vanjo individuum ni intepeliran, jo pa 'razume' in je z njo sposoben občevati, ker jo dopušča kot možno verjetje na podlagi pogojne identifikacije z njenim 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da verjame'.« (Močnik 2006: 69) Izidor Cankar torej 'razume' ideologijo in je z njo sposoben občevati, čeprav vsako občevanje še ne pomeni strinjanja – če stvari nekoliko povzamemo in banaliziramo. Ko Cankar zapiše, da v tekstu *lahko* obstaja optimizem, obenem pa priznava tudi možnost pesimizma, se s tem razlikuje od mitografskih praks, kjer je »[v]ednostna identifikacija s 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve', [...] brezpogojna; zato se verjetja, ki pripadajo tej interpelacijski ideologiji, interpeliranemu individuu prikazujejo kot nujna – torej ne kot verjetja, temveč kot vednost. Interpelirani subjekt, ki sprejema 'svojo' ideologijo kot vednost, se s stališča vednostne pozicije slovstvene vede kaže

kot 'idealni verujoči'.« (ibid: 70) Ko Cankar (ali katerikoli drug interpret) zapopade, da so ideologije zgolj verjetja in jih (vsak eno samo) ne sprejema kot vednost, se mitografska struktura poruši, saj dve nasprotni verjetji v istem tekstu pač ne moreta obstajati. Tako se zgodi, da interpret ni 'idealni' interpeliranec, temveč jo dopušča kot možno verjetje. Vendar je »davek za konstitucijo vednostne pozicije slovstvene vede [...] v tem, da veda ni sposobna kritične refleksije, da ni sposobna uvideti, kako tudi njena lastna vednostna pozicija (prav kakor vednostna pozicija ideološkega subjekta, ki ga proučuje) izhaja iz neke ideološke interpelacije, kako je torej tudi sama učinek identifikacije z nekim (ideološkim) 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve'. (Močnik 2006: 70) Kot takšna pa je »ujetnica paradoksa vsake ideologije: svoje ideološke pripadnosti ni sposobna reflektirati; nesposobnost refleksije jo definira kot ideologijo v nasprotju s teorijo; a če bi bila sposobna refleksije, ne bi bilo ničesar, kar bi na tej točki lahko reflektirala: saj ne bi bila zavezana ideološki interpelaciji.« (ibid: 71)

Pogoj, da interpretacija slovstvene vede »postane *vednostni diskurz*, je, vsaj kot kaže naša tukajšnja analiza [tj. analiza na primeru Prešerna, op. A. T.], v tem, da je svoj predmet sposoben koncipirati kot *subjekt*.« (Močnik 2006: 75) Izidor Cankar pa tovrstnega koncipiranja še ni popolnoma dovršil, saj je »'subjekt' vednosti slovstvene vede [...] subjekt (brez narekovajev) neke ideologije, ki svoje interpelativne učinke sproža zunaj mitske matrice in ne glede na mitsko matrico.« (ibid: 74) Izidor Cankar sicer zapazi dve možnosti (Cankar je tedaj pesimist – sledi pesimistična interpretacija ali pa je Cankar optimist – tedaj optimistična interpretacija), v subjekt sam pa je tovrstna interpretacija zgolj implicitno vpisana. Če je Prijatelj, kot o njem piše Močnik, dilemo med različnimi prešernovskimi verjetji razrešil tako, da Prešerna »koncipira za idealnega verujočega – tj. kot interpeliranega individua, kot tistega, ki se brezpogojno identificira s subjektom, pripisanem ideologiji, ki mu prav zaradi te identifikacije-interpelacije deluje kot nujna in kot vednost,« (ibid: 71) da v mitsko matrico vpiše subjekt, »namreč tistega, ki 'goji' iluzijo«, (ibid: 73), kjer je ta, ki 'goji' iluzijo, kajpak Prešeren, Cankar v primeru Izidorja Cankarja še ne 'goji' iluzije, čeprav je to implicitno naznačeno. Strukturno mesto v sredini sheme, ki pri Prijatelju (po Močniku) pripada 'iluziji', je zaenkrat zgolj vozlišče, ki ga Izidor Cankar nikjer ne zapiše Cankarjevemu subjektu, zato lahko zatrdimo, da v primeru Izidorja Cankarja ni subjekt tisti, ki živi v iluziji, mu je pa dopuščeno, da bi lahko tako živel. Čeprav imamo tako odprte vse možnosti, da bi znotraj kačurjeslovja prišlo do 'suverenega' prestopa v slovstveno vedo, se z Izidorjem Cankarjem to povsem eksplicitno še ni zgodilo, čeprav so bili vsi nastavki za tovrstno dejanje nastavljeni in potencialno (mogoče tudi) mišljeni.



Shema 8 – Izidor Cankar⁴⁷

Predvojni povratak v mitografijo

Predvojni spopad na bojišču *Martina Kačurja* se je dogodil na danes mednarodni ravni, saj je kot prvi svojo interpretacijo v sarajevskem Preletu novembra 1937 zapisal Arpad Lebl pod psevdonimom Žarko Plamenac, na njegovo pisanje pa se je že kmalu, v začetku leta 1939 v *Sodobnosti*, obregnil⁴⁸ in svojo branje podal A. Poljanec – Boris Ziherl, politik in marksistični

⁴⁷ Negreimasovska shema, saj je v primeru več vrednotenj nemogoče zapisati njeno abstrahirano podobo. Tu gre v osnovi za dva para binarnih dvojic, ki določata vsa dosedanja branja Martina Kačurja, sprememba je le ta, da zaradi namigov Izidorja Cankarja, da bi lahko podpiral več kot le eno interpretacijo, shema v svojo sredino dobi vozlišče, kot mitografiji zunanji faktor, ki ga ne more voditi sama. Cankar sicer kmalu ob odkritju tega skoči nazaj v mitografsko matrico in poudari 'optimistično varianto', vendar kot sinhroni trenutek v njegovi teoriji tovrstna shema stoji in zavoljo tega prinaša v kačurjeslovje pomemben prelom.

⁴⁸ Ob Leblovo pisanje so se obregnili tudi Branko Rudolf (*Sodobnost* 1938) in Radovan Zogović (*Naša stvarnost* 1938). Zogović se sklicuje na Engelsa, glede »obravnavane umetnine pa se [...] izraziteje opira na Plehanova in kritizira Lebla, ker ločuje vsebino od oblike, ocenjujoč delo posebej z idejne in posebej s formalne strani. [...] Zogović neposredno in posredno Cankarja zavaruje pred Leblnimi 'marksističnimi' vulgarizacijami, obravnava ga dialektično v sklopu slovenskega socialnega in narodnega razvoja, čeprav se v podrobnosti ne spušča, ker to prepušča slovenskim avtorjem.« (Rotar 1977: 68) Rudolf pa je zapisal, da gre ob Plamenčevi trditvi, da je Cankar nepopoljšljiv pesimist, za »individualen, slabo informiran in precej neokusen napad.« (Rudolf v Rotar 1977: 69)

filozof, ki je kot na področje cankaroslovja, ožje kačurjeslovja, posegel tudi na področje prešernoslovja.

Arpad Lebl (Žarko Plamenac: *Može li sluga Jernej naći svoju pravicu*, 1937)

Lebl v svojem članku *Može li sluga Jernej naći svoju pravicu* – ki ga je kasneje Ziherl najbrž bral v Slovincu, saj »ljubljski Slovenec prinaša članek Žarka Plamenca v prevodu, ga skoraj v celoti ponatisne in ga servira slovenski javnosti kot 'marksistično' stališče v vprašanju Ivana Cankarja« (Ziherl 1939: 554) – začne z že znanim uveljavljanjem estetskega merila, ko zapiše, da v »jugoslovanski književnosti do svetovne vojne ne poznamo drugega književnika [kot Cankarja], ki bi lahko stal v vrsti prvorazrednih svetovnih pisateljev.« (Lebl 1937: 692) Zanj je Cankar »krščan, [ki misli, da se] rešiti ne moremo, obsojeni smo, da smo večni sužnji, da večno trpimo, [...] Cankar ne verjame v človeka, ne veruje v življenje in ne verjame v napredek, v razvoj, v srečo človeštva, v mogočnost, da bi se dvignili iz puščave, [...] a verjame v Boga.« (ibid: 693) S tem se odziva na tisto, kar sam imenuje prepričevanje »piscev uvodnikov člankov, predgovorov v njegove romane, [da je Cankar] marksist,« (ibid) saj pravi, da je Cankar »mistik, obupanec, desperado iz Blatnega dola, marksizem pa zahteva najmanj vedro razpoloženje, vero v končno zmago, optimizem, neokrnjeno borbeno moč in borbeno voljo in – kolektivni občutek,« (ibid: 693–4) česar pa po Leblovo pri Cankarju ni mogoče najti, saj je »Cankar umetnik, ampak neborec. Cankar se pasivno prilagodi danim možnostim življenja, in to prilagajanje danemu položaju sugerira tudi svoji publiki.« (ibid: 694) Po dvostranski obravnavi *Jerneja in njegove pravice*, s pomočjo katere ugotovi, da Cankar »noče, da se bori, temveč hoče svoj duševni mir, pomiritev z usodo.« Tovrstno 'krščansko' branje je v skladu s Terseglavovim branjem, ki prav tako kot Lebl razume Kačurja kot neborbeno entiteto, *Martina Kačurja* pa ima za neoptimističen tekst, ki pa ga Arpad Lebl za razliko od Terseglava direktno naveže na Cankarjevo življenje, njegovo delovanje itn. Martin Kačur »je v svoji mladosti mislil tudi na borbo. Resnica, niti sam ne ve za koga in proti komu se bori [...], za njega je glavno, da se bori.« (ibid: 697–8) Zastonj si Cankar želi, da »bi bil njegov Kačur tip borca-idealista, Kačur je samo izjema, slabič, tragikomična figura, ki se je, še preden je začel svojo borbo, – preplašil, padel v blato, in se po njem valjal vse do svojega mističnega samomora, bežanja pred svojimi življenjskimi in družbenimi nalogami.« (ibid: 698) Lebl zaključi z 'marksističnim' zunajliterarnim napotkom, ki bi ga moral Kačur upoštevati, saj njegov primer dokazuje »da mora pravi borec poznati svoje cilje, svoj teren, svojo pot, okolje in sredstva, [...] dokazuje tudi to, da se posameznik nikoli ne more boriti za množice – brez množice, tudi proti množici, da posameznik ne more biti vodja, saj lahko

vodja postane samo v času borbe s pomočjo množice, a nje ne Kačur ne Cankar v resnici ne vzemata v obzir, kot da se borba ne vodi med množici in zaradi množice, temveč je samo ena izmed mnogih sredstev in poti za osebno ižživljanje.« (ibid: 698–9)

Boris Ziherl (A. Poljanec: *Ivan Cankar in slovensko delavsko gibanje*, 1939)

Na ta članek se leta 1939 v beograjski *Naši stvarnosti* odzove Boris Ziherl pod psevdonimom A. Poljanec, kasneje pa ga še v istem letu v slovenščini priobči v reviji *Sodobnost*. V svoji repliki Ziherlu ne gre za »za Cankarja – 'ponesrečenega umetnika', za psihološko razčlenjevanje osebnosti, ki je sicer postalo priljubljen predmet novejših razprav o Cankarju, ki pa ima z metodo znanstvenega socializma navadno zelo malo skupnega,« (Ziherl 1939: 553) marveč označi svojo dejavnost kot metodo znanstvenega socializma, kjer mu gre za »Cankarja-borca, za njegovo razmerje do vsega družbenega dogajanja, do sil, ki so si v slovenski družbi predvojne in medvojne dobe stale nasproti, in pa za to, kako se je to njegovo razmerje odražalo v njegovi umetniški dejavnosti.« (ibid) Nasloni se tudi na prvo slovstveno obdelavo Cankarjevega gradiva, saj »pred nami leži dvajset zvezkov Cankarjevih zbranih spisov, [...] v katerih skuša [Izidor Cankar, op. A. T.] dokazati, kako je bil Cankar prav za prav tuj znanstvenemu socializmu, s tem pa tudi vsemu gibanju delavskega razreda,« (ibid) pri čemer nadaljuje, da je treba »[t]akoj spočetka [...] podčrtati, da vsi 'dokazi' Cankarjevih tolmačev temelje na napačni razlagi dejstev iz Cankarjevega življenja in dela.« (ibid) S tem se pravzaprav že takoj na začetku postavi na polje ideologije, saj predpostavlja, da lahko sam 'pravilno' razloži dejstva in jih 'pravilno' umesti v sistem znanstvenega socializma. Na začetku Ziherl Lebla označi kot »dogmatik[a], [ki] žive in borbene teze znanstvenega socializma izpreminj[a] v mrtve, brezpomembne formule, ali z drugimi besedami, ki sprejem[a] besedo znanstvenega socializma, zametav[a] pa njegov duh,« (ibid: 554) njegovo vedenje o Cankarju pa popolnoma izniči, saj po Ziherlovo Lebl »niti nima pojma o predvojni slovenski resničnosti, o Cankarjevem osebem razvoju, o njegovi politični dejavnosti.« (ibid) Zatem opiše slovensko predvojno resničnost:

[s]toletja zatirano ljudstvo s slabo razvitim meščanstvom, ki v širokih kmečkih množicah nima prav nobene zaslombe; vse bogastvo tega meščanstva sestoji iz nekega meglenega liberalizma, siromašne karikature idej velike francoske revolucije, iz breznačelnosti in gnilega slogaštva; s tem slogaštvom skuša tudi za ceno politične zveze z gospodarsko mnogo močnejšim narodnim zatiralcem uveljavljati oblast v »dolini šentflorjanski«, oblast, za katero v ljudstvu ne stoji nihče, razen dela mestnega malomeščanstva, podeželskega izobraženstva in vaških oderuhov. Slovenski kmet predstavlja za te kapitalistične elemente samo predmet njihove prvotne

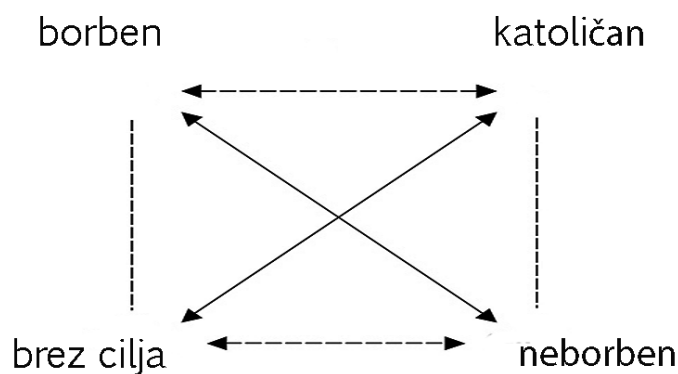
akumulacije, kar večje izkoriščajo avstrijske konservativne sile, ki se povezujejo s kmetom v znamenju boja proti kapitalizmu in liberalizmu. Te sile podpirajo kmečko zadruženstvo, propagirajo 'ločitev duhov' in z ostrim zoperstavljanjem 'klerikalcev' in 'liberalcev' že naprej onemogočajo ustvarjanje enotne bojne zveze slovenskega naroda proti vse močnejšemu prodiranju nemškega imperializma v letih 1908–1918. Šele krščansko-socialistično gibanje dr. Kreka z ene in socialna demokracija z druge strani sta v to zastrupljeno ozračje predvojnega slovenskega življenja prinesla nekaj svežine in privabila v svoje vrste najboljše sile slovenskega naroda. S tem pa že stopa v ospredje slovenski proletarijat, pa čeprav še nerazvit in izpostavljen ideološkemu vplivu obeh slovenskih meščanskih strank, liberalcev in klerikalcev. (Ziherl 1939: 555)

Zatem s pomočjo Mehringa zagovarja prestop iz realizma v novo romantiko, saj je »v taki deželi [kakor je tedanje področje današnje Slovenije] treba postavljati vprašanje malce drugače. V literaturi takega naroda, na katero brez dvoma vplivajo vodilne smeri svetovne literature, se vsebina in oblika teh smeri modificirata v skladu z družbeno strukturo tega naroda in v skladu z njenimi glavnimi razvojnimi težnjami. Nova romantika tudi tukaj predstavlja beg od resničnosti, beg v carstvo sanj. Toda to carstvo sanj ni carstvo dekadentskih gorostasnosti, brezvsebinskega formalizma, marveč slutnja boljše bodočnosti. Slovenska „moderna“, to je, novoromantika, po eni strani vsebuje nacionalno osvobodilne težnje, kar jo približuje motivom romantikov iz prve polovice 19. stoletja, po drugi strani pa se v njej odražajo težnje, ki so v velikem svetu sebi in vsemu človeštvu že odločno krčile pot v boljšo bodočnost.« (ibid: 556) S tem Ziherl utemelji širšo interpretacijo konteksta Cankarjevih literarnih del, jo zaveže strogi marksistični teoriji sosledja načinov produkcije – tu naj zgolj namignem, da bi tovrstna kritika lahko, če bi se zavedala lastne pozicije, sodila v tretjo sfero jamesonovske interpretacije, ki smo jo razdelali v prvem delu pričujoče diplomske naloge.

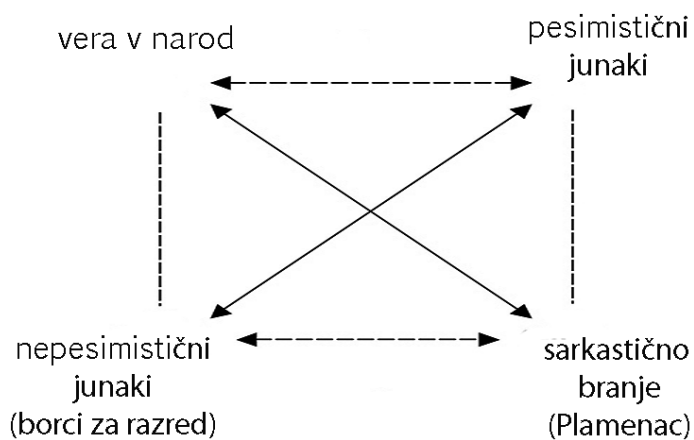
Nato se loti Leblovega teksta in zapiše, da bi lahko drugi del »Plamenčeve kritike [...] takole povzeli: Cankar je nepoboljšljiv pesimist.« (ibid: 557) S tem odkrije v Leblovem branju polovico binarne dvojice optimizem – pesimizem, vendar ravno toliko, da jo 'prevrne' na drugo stran, torej na stran optimizma – na kratko bi lahko Ziherlov boj imenovali kar 'boj za Cankarjev optimizem'. Uvodoma Ziherl zapiše, da »Cankarja [...] ne smemo istovetiti z njegovimi pesimističnimi junaki. Časih, v trenutkih težkih duševnih kriz, ko se je umetnikov genij skupaj s svojim narodom znašel v navidez brezizhodnem položaju, takih položajev pa je bilo pri Slovencih žal precej, pri Cankarju zares srečamo pojave religioznega mysticizma in globokega pesimizma. [...] Toda niti v svojih najstrašnejših vizijah, kakor je na primer ona 'iz

let strahote 1914–1917', kjer vidi slovenski narod, ki kakor ogromen mrlič leži v grobu, ki sega od planin do morja ('Podobe iz sanj'), niti takrat ne izgubi vere v vstajenje naroda. Leta 1918. v 'Očiščenju in pomlajenju' sam kritizira svoje pesimistično razpoloženje ob začetku vojne, svoje podcenjevanje narodnih sil in narodne zavesti.« (ibid) Tako Zihlerl 'potrdi' Cankarjevo 'ljubezen do domovine' tudi v najhujših časih, nevede potrjuje tudi našo 'temeljno' trditev o konstituciji naroda skozi estetsko branje kanoničnih del in njihovih avtorjev. Cankarjev Martin Kačur je kot junak večine Cankarjevih del »pesimističn[a] figur[a], [...] v okolici, v kakršno [Cankar] postavlja svojega Martina Kačurja, [pa ta] ni mogel najti in realistično orisati zavednega nosilca naprednih idealov, kakor jih danes pojmuje in kakršne bi Plamenac morda rad videl v slovenski resničnosti osemdesetih in devetdesetih let preteklega stoletja.« (ibid) Nato demantira Leblovo trditev, da je Kačur tragikomična figura, saj sodi med povsem »realne figure predvojne slovenske resničnosti, niti malo komične, zato pa toliko bolj tragične,« (ibid: 557–8) ob tem pa Lebla poduči, da če »bi bil [...] *Martina Kačurja* malo bolj pazljivo prečital, bi se prepričal, da Cankar ni imel prav nobenega namena, predstaviti nam v Kačurju tip borca, narobe, Cankar Kačurju postavlja nasproti resnični tip borca, organizatorja vaških bajtarjev, kovača, ki pade z razbito lobanjo.« (ibid: 558) Nato Zihlerl preide iz teksta Martina Kačurja na Cankarjevo predavanje *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura*, kjer predstavi njegovo videnje proletarskega boja, kot ga sam vidi v svojem predavanju, doda pa – Zihlerl –, da Cankarjev borec »ni eden od tistih idealistov, ki se – kakor Martin Kačur – bore z zanikrno slovensko resničnostjo, se potem vendarle pomirijo z njo, propadejo in končajo v pijančevanju ali pa s samomorom.« (ibid: 558) S pomočjo različnih izsekov iz Cankarjevega esejističnega ali predavateljskega dela Zihlerl replicira Leblu z dejstvi, ki dokazujejo, da je bil Cankar socialist, da je »zelo natančno razlikoval razrede in razredne interese v množici,« (ibid: 559) še več, bil je »marksist, ki je med svojimi slovenskimi sodobniki najgloblje dojel duh marksizma in v tem duhu reševal mnoge probleme, ki avstrijski socialni demokraciji še zdaleč niso bili povsem jasni.« (ibid: 559–560) Zaključi pa z odstavkom, kjer zapiše, da »[p]olitika, ki jo je na Slovenskem prvi zastopal Ivan Cankar, danes zmaguje v slovenskem delavskem gibanju in slovenski proletariati se danes bolj ko kdaj zaveda, da *Cankar pripada njemu* [v originalu pisano s presledki med črkami, op. A. T.]. Vsako drugačno stališče v vprašanju Ivana Cankarja in njegove vloge v slovenskem delavskem gibanju lahko nastane samo daleč od resničnosti, v glavah dogmatikov in doktrinarjev.« (ibid: 561)

Čeprav obe branji izhajata iz istega teoretskega pogleda, se v končni fazi (najbrž celo) strinjata o tipu načina produkcije, ki ga je potrebno vzpostaviti v bodočnosti – tj. socialistično utopijo –, pa je njuno branje *Martina Kačurja* skorajda diametralno nasprotno. Površinski razlog je v tem, da Lebl bere Martina Kačurja kot lik, s katerim je poskušal Cankar izraziti sebe, svojo pesimistično ne-bojevitost, na drugi strani pa Ziherl bere Cankarja obširneje, ne verjame nakazanemu avtorju – kot tega ni počel že Terseglav –, temveč like za potrditev svojih teorij boja najde v ozadju – v primeru *Martina Kačurja* pri padlemu kovaču –, še tehtneje pa svoje teorije potrjuje v neliterarnih delih, tj. esejističnih in predavateljskih spisih Ivana Cankarja, ki jih je pisal za svoje javne nastope.



Shema 9 – Lebl



Shema 10 – Ziherl

Za razliko od Ziherlovega branja Prešernovega *Krsta pri Savici*, ki ga je izvedel desetletje po svojem branju Kačurja, kjer je bil prvi, »ki je *Krst* interpretiral *polifonično*. Ne zgolj kot spopad pozicij na isti ravnini, temveč kot zapleteno medsebojno delovanje pozicij, ki segajo čez več raznorodnih ravni: ne kot spopad monologov, temveč kot raznoglasje v isti poziciji: Črtomir je hkrati feuerbachovski humanistični filozof, do vere indiferenten svobodomislec in razsvetljski aktivist,« (Močnik 2006: 150) je njegovo branje *Martina Kačurja* enostransko in ideološko trdno utemeljeno v njegovi variaciji znanstvenega marksizma, kjer pa ravno s svojim 'dogmatičnim' iskanjem optimizma, namesto da bi s pomočjo nastavljenih odkritij Izidorja Cankarja lahko popeljal raziskovanje Kačurja v slovstveno vedo, kot je to storil s Prešernom desetletje kasneje, z enostranskim branjem Ivana Cankarja zapade v binarno opozicijo pesimizem – optimizem, ki mu nadane strogo materialistično podobo, podobo Cankarja kot misleca boja pa poveže z borčevskim idealom, bojem za popolno socialno in politično osvoboditev, kar imenuje »Cankarjev resnični tip borca.« (Ziherl 1939: 558) Ziherl je v svojem branju Prešerna pokazal, »kako ista oseba v pesnitvi, Črtomir, *hkrati* prakticira *različne* pozicije.« (Močnik 2006: 152) S tem se je seveda zapisal branju slovstvene vede, ki subjektu, v tem primeru Črtomiru, daje možnost izbire več verjetnostnih pozicij, branje Kačurja pa je takšnemu popolnoma nasprotno, saj Kačurja umesti v enostransko smer predvojnega in zgodnjega povojnega interpretiranja v luči ene pozicije, tj. marksizma, ki pa je pravzaprav tisto, kar se bo takoj po vojni (in že med vojno) izkazalo za hegemono ideologijo, ki ji uspe naddoločiti ničto institucijo nacije. Do tega pa pride zato, kakor zapiše Močnik, ker je »nacionalna ničta institucija [...] formalen in psevdo naraven dispozitiv socialne integracije, ki deluje samo, če je naddoločen s katero izmed posebnih ideologij, ki jih integrira,« (Močnik 1999: 100) zaradi česar v »nacionalno konstituiranih občestvih poteka nenehen boj za to, katera posebna ideologija bo naddoločala formalni dispozitiv nacionalne integracije. Ideologija, ki se ji začasno posreči, da zasede mesto naddoločitve, postane hegemonna ideologija nacionalno integriranega občestva.« (ibid)⁴⁹

⁴⁹ Ob tem se seveda porodi vprašanje, kako lahko nacionalno ničto institucijo naddoloča pojem 'nacije' same, ki se, denimo, kaže v nacionalizmu itn. Na prvi pogled se zdi, da pride do stopitve ničte institucije nacije z ideologijo, ki jo naddoloča (torej paradokсна združitev dveh različnih ravni), vendar se glede na Močnikova razmišljanja zdi, da nacionalizem kot tak vedno obstaja zgolj kot del širšega ideološkega programa, ki ga tako ali drugače postavlja (ali pa – še večkrat – ne) v ospredje. Tako bi lahko denimo – prvo – Kobalovo kritiko označili kot 'narodno' ('nacionalistično?'), vendar bi to lahko najbrž storili zgolj v ideološkem območju liberalizma, ki je že vsaj od 1848 nadalje težil v smer osvoboditve 'naroda' izpod avstrijske nadoblasti.

Problem, ki ga do sedaj še nismo izrazili, je problem, ki ga izpostavi več teoretikov, to pa je problem vzporejanja interpretacij Prešerna in Cankarja, saj je Cankar, poleg tega, da je deloval kasneje in v drugačnih družbenih konstelacijah kot Prešeren, bil tudi mnogo bližji interpretom svojih del, saj je bil denimo Izidor Cankar njegov bratranec, Ziherl pa se je rodil devet let pred njegovo smrtjo. Še več, ravno zaradi Cankarjeve avtobiografske izpovedi, v kateri je spregovoril o svoji socialistični usmeritvi (npr. v tekstih *Kako sem postal socialist* in *Slovenska kultura, vojna in delavstvo*), je tudi kasnejša marksistična inteligenca vzela izraz njegovih del za direkten odraz 'resničnega' marksizma, saj je denimo za Ziherla »umetnina [...] 'odražala' objektivno zgodovinsko stvarnost – umetnostni 'odraz' je bil torej neposredno odvisen od umetnikovega 'zora'. A umetnina je bila za Ziherla hkrati tudi 'izraz' umetnikovega subjektivnega doživljanja objektivne stvarnosti: tudi kot 'izraz' je bila potemtakem vsaj posredno odvisna od tega, kaj je umetnik lahko videl in kako je lahko občutil družbeno-zgodovinski svet,« (Močnik 2006: 165) s čimer je prišel do sklepa, da »umetnikov svetovni nazor ni samo pomemben za umetnikovo stvaritev, temveč jo celo določa.« (ibid: 166) Zgoraj opisano nasprotje med izrazom in odrazom razloži Kermauner v svoji knjigi *Struktura in zgodovina* iz leta 1969 – ta vstavek pa naj služi kot počasno uvajanje Kermaunerjevega branja proti koncu tega poglavja, ki je bilo za kačuroslovje izrednega pomena – ko pravi, da je

[n]apredni marksizem [...] na vsej črti uspešno izbojeval bitko zoper stalinistični, pavlovljevski marksizem (diamat), se pravi, da je odvrnil pojmovanje literature kot odraza; vendar je odraz nadomestil z izrazom, se pravi da je ostal pri isti ideji notranje povezanosti med nivoji, le da je zavrnil najbolj grobo in preprosto metodo enačenja. Pri sami ideji pa ostaja, kar je razumljivo, saj ostaja pri njeni predpostavki, pri misli, da človek totalizira svet, da je svet enota, ki jo človek osmišlja. [...] Pri tem ni prav nič usodno, če apriorna ideološka stališča niso v skladu z znanstveno resnico, se pravi s tem, kako stvari zunaj mene, v svoji avtonomni strukturi dejansko so. Človeška zgodovina je boj med ljudmi, med njihovimi ideologijami, produkcijskimi sistemi, razredi, narodi, grupami, v tem boju veljajo predvsem drugi kriteriji (čeprav znanstvenih nobeden povsem ne zametava, a so zmerom le drugostopenjski). Uspeh v tem boju ni toliko skladnost neke ideologije z znanstveno resnico, koliko z drugimi merili (delovnostjo, vitalnostjo, močjo, bojevitostjo, vero, miti, vojsko itn.). (Kermauner 1969: 6–7)

Ziherlovo branje pa je v tej fazi njegovega znanstvenega socializma še docela vpeto v ti. diamat, teorijo dialektičnega materializma, suvereneje prakticirano v Sovjetski zvezi znotraj socialističnega realizma po letu 1934, ko je Ždanov na Vsezveznem kongresu sovjetskih pisateljev ponovil Stalinove besede, da je produkcija duš bolj pomembna od produkcije tankov ... zato dvigam čaše vam, pisatelji, inženirji duš (glej Zhdanov 1950). S tem

konceptom je Ždanov upravljanje z dušami preusmeril v social(istič)ni realizem, še bolj pa z besedami, da je sovjetska literatura močna, ker služi novemu smotru – smotru konstrukcije socializma, obenem pa mora služiti družbi, mora dajati ljudem odgovore na najpomembnejša dnevna vprašanja in mora stopati blizu idej lastne epohe. (ibid) Ziherlovo branje *Martina Kačurja* tako kljub svoji kasnejši lucidnosti ob branju Prešernovega *Krsta pri Savici* ne prestopi praga slovstvene vede, njegovo nasprotovanje Leblu pa deluje zgolj na ideološki ravni, saj je ravno zapopadenje binarne dvojice optimizem – pesimizem tisti strukturni člen, s katerim lahko slovstvena veda pride do svojega obstoja – ob tem le ne sme zapasti v 'ideološko past' padca na eno stran omenjene opozicije, kar pa se dogodi ravno Ziherlu.

Povojna branja – možnost izhoda iz mitografske matrice?

Marja Boršnik (*Martin Kačur*, 1947; *Cankar in učiteljstvo*, 1948)

Povojna leta so v večinski meri svoje interpretacije zapisala konkretni družbeni situaciji, so torej predstavljala hegemono ideologijo variante vulgarnega komunizma, branja *Martina Kačurja* pa se začenjajo v letu 1947, ko je v zbirki Klasje izšla prva povojna edicija teksta s spremno besedo Marje Boršnik. Pri knjižni zbirki je bila med letoma 1947 in 1948 (glej Jelen 2012: 16) tudi urednica, takoj po »drugi svetovni vojni [pa] je sodelovala pri sestavljanju beril za nižje in višje razrede srdnjih šol (1948–1951, 1954).« (Pristavec-Repac 1996: 11) Po splošnem mnenju literarnih zgodovinarjev je Marja Boršnik izhajala iz pozitivizma, vendar je, kakor meni Paternu, »njen način šel v smeri sociološke in biografske metode, [...] [a si je hkrati] ustvarjalni lok avtorja razlagala po svoje,« (Jelen 2012: 22) glede na »njeno študijsko in raziskovalno pot [pa] jo smemo imenovati predvsem za Kidričevo učenko (eksaktnost, zanimanje za stvarna dejstva, dokumentaričnost, analitični pristop).« (ibid: 79) Tovrstne oznake so uporabne, ker služijo kot napotilo k nadaljnjemu branju, predvsem pa lahko kot dober napotek vzamemo tudi Kermaunerjevo misel, da »njena analiza povesti v osnovni točki opazno odstopa od analiz njenih učencev in kolegov, pač zaradi simpatične – svojstvene – radikalnosti, ki ji jo je narekovalo leto branja, 1947.« (Kermauner 1976: 66) K temu opaznemu odstopanju od drugih analiz se Kermauner v knjigi ne vrne, zato bomo ob naši analizi poskusili razumeti tudi Kermaunerjevo trditev, jo nekako 'razrešiti'.

V spremni besedi k izdaji *Martina Kačurja* iz leta 1947 Boršnik zapiše, da je Kačurjev idealizem »v prepričanju, da so v dnu srca vsi ljudje blagi in pošteni. V velikem hrepenenju, da jim koristi, da jim daruje vse, kar ima, [...] [v]zrok vse [njegove] nesreče: Da nimamo

kulture.« (Boršnik 1947: 149) Boršnik s krajšo družbeno analizo pokaže na dejstvo, da je miselnost liberalnega meščanstva ustvarila 'napačno' figuro borca, ki se je tako boril 'zaman', saj je bilo Kačurjevo geslo: »'Ne roka – pamet ustvari blagor!' [...] v duhu miselnosti vsega našega liberalnega meščanstva, ki se je v svoji napredni razvojni fazi borilo za svobodo mišljenja in za prosveto med ljudstvom, v prepričanju, da bo prosveta ustvarila kmetu blaginjo, ker ga bo naučila svobodno misliti in ga odvrnila od klerikalizma; ni pa imelo pravega razumevanja za gmotne potrebe tega ljudstva in se ni trudilo, kako bi zaustavilo njegovo gospodarsko propadanje. Ni se zavedalo, da je treba kmeta najprej rešiti gmotnega suženjstva, da bo lahko tudi umsko svobodno zaživel. Zato takšen poraz, kakor ga je doživel Kačur – in kasneje Jerman v »Hlapcih« – na svojem shodu v gostilni pri kmetih ni nič presenetljivega za nekoga, ki toliko pozna miselnost ljudstva, da razume, kako mimo interesov tega ljudstva je govoril Kačur – in kasneje Jerman – in kako neutemeljen je bil njegov izpad.« (ibid: 150) S tem prenese tragiko Kačurjevega osvobajanja na pleča Kačurja samega, na njegovo ne-vednost, nesmiselnost boja, ki ga je bil, čeprav Boršnik kasneje zapiše, »da postane svoje vrste Kačur tudi Kačurjev prvorojenec, ker bo hodil pot, ki bi je ne smel: vsekakor pot v socializem.« (ibid: 151) Čeprav na začetku zapiše, da je Kačur boril 'napačno' bitko, vseeno zapiše, da so »Kačurji [...] v vseh časih in po vsem svetu in njihova tragična pot je tako težka, kot je težak napredek, za katerega se bore. Merilo za klavnost njihovega propadanja pa je okolje, so razmere, v katerih žive. In prav družbene razmere, ki so dušile Martina Kačurja, so bile tako nezaslišano vnebovpijoče, kot jih je mogel Cankar občutiti samo v naši takratni domovini. Zato raste Cankarjeva strahovita, žgoča obtožba v brezčasnost, a je globoko zakoreninjena v razmerah svoje dobe.« (ibid: 151) Kar je storil napak, je po Boršnik le to, da ni razumel striktno razdelitve baze in nadstavbe, torej razdelitve družbenega telesa klasične, predalthusserjanske marksistične teorije, ki je za obstoj nadstavbe 'nujno' potrebovalo dobro utrjeno bazo, tj. da se ni »zavedal[], da je treba kmeta najprej rešiti gmotnega suženjstva, da bo lahko tudi umsko in svobodno zaživel.« (ibid: 150) Svoje raziskave *Martina Kačurja* Boršnik nadaljuje v članku *Cankar in učiteljstvo*, izšlem leta 1948 v Slavistični reviji, kjer je svojo kulturnozgodovinsko dialektičnomaterialistično analizo nadaljevala in jo razširila na stan učitelja.

Začne s tem, da je

[d]esetletje od konca petdesetih do konca sedemdestih let prejšnjega stoletja, ki pomeni višek liberalizma v Avstriji, [...] dalo nekaj naprednih zakonov; tako smo poleg zakona o odpravi konkordata l. 1869 dobili tudi nov državni šolski zakon, ki pomeni popolno preuredbo osnovne

šole: za vse otroke brez razločka narodnosti, vere in stanu obvezen šolski pouk, državno šolsko nadzorstvo, omikano učiteljstvo z natanko določenimi pravicami in urejenimi službenimi prejemki. Hkrati pomeni ta zakon tudi ločitev šole od cerkve, ker je šole poddržaval in jih odtrgal nadzorstvu duhovščine. [...] [Po zmagi klerikalne stranke na volitvah 1907/08 je značilno,] da je pod takimi pogoji prehajalo v klerikalne vrste tudi veliko učiteljstva, ki je poprej pripadalo naprednjakom, a je tam s svojimi ekstremnimi in fanatičnimi liberalnimi nazori bolj škodovalo kot koristilo. Značilno pa je tudi to, da se v takih razmerah med kranjskim učiteljstvom ni mogla razviti socialistična struja, ki je pričela s številčno močnejšim in naprednejšim proletariatom v Slovenskem Primorju in pod Tumovim vplivom že močno učinkovati na tedanje učiteljstvo v Primorju, a našla prve simpatizerje že tudi med gmotno boljše situiranim in zato neodvisnejšim učiteljstvom na Štajerskem. (Boršnik 1948: 146)

Za razliko od prvega bralca *Martina Kačurja*, Koblarja, ki je 'junaku' nasproti postavil 'ljudstvo', Boršnik nasproti 'junaku' postavi 'junaka' samega, saj razume Cankarjev tekst kot »verno zrcalo tedanje družbe, hkrati pa tudi umetnika samega,« (Boršnik 1948: 154) Kačurjeva krivda pa je tako kot v spremni besedi leto poprej tragična »v tem, da kmečkemu ljudstvu govori v jeziku, ki ga to ne more razumeti in da tudi sam ne veruje v to, da bi ga moglo razumeti.« (Boršnik 1948: 152) Kot prva izpostavi Kačurjevo samoprevaro, na katero je Boris Zihel v svojem tekstu le namigoval, vendar se je s tem, ko je v prvi plan postavljaj kovača, od nje radikalno odmaknil, to samoprevaro pa lahko Boršnik vzpostavi le tako, da Cankarja postavi za objekt vednosti – za 'subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve', saj je

Cankar [...] v tem času že zdavnaj prepričan, da je bodočnost slovenskega naroda v rokah proletariata. Posamezni inteligenti sicer lahko razvoj pospešujejo, odločati pa kot posamezniki ne morejo. Odločajo lahko le kot glasniki nove družbene sile v združeni borbi za gmotno in duhovno osvoboditev ljudstva izpod jarma kapitalizma. Ta sila se je od devetdesetih let prejšnjega stoletja pri nas pričela oblikovati v Jugoslovanski socialnodemokratski stranki, vendar vse premalo teoretično-marksistično poglobljeno, premalo povezano z inteligenco in kmečkim ljudstvom, vse preveč na ozki stanovski podlagi. Zato njen boj, ki pa je bil v splošnem nerevolucionaren, reformistično parlamentaren boj za dosego legalnih pravic, ni odjeknil med kranjskim učiteljstvom, ki se je v glavnem še zmerom trlo le za obledela klerikalno-liberalna načela. Cankar je predobro poznal tedanje slovensko, zlasti kranjsko učiteljstvo in njegove organizacije, da bi mogel verovati v njegovo moč. Tudi je predobro poznal ustroj tedanje družbe, da bi ne čutil boleče učiteljeve odvisnosti, tako gmotne kot duhovne. (Boršnik 1948: 153)

Martina Kačurja kot glavnega lika predstavi za žrtev zgodovinskih razmer in lastne nevednosti, saj je usoda, »ki čaka Jermana na Goličavi, [...] v tem [v *Martinu Kačurju*, op. A. T.] romanu pretresljivo podana s kazensko premestivijo učitelja Kačurja v Blatni dol, ki s svojo v nebo vpijočo zanikrnostjo in zapuščenostjo izsesa iz učitelja-mučenika vso vero v uspeh lastne borbe in ves pogum ter napravi iz borca cunj. (ibid: 155) Ta borba pri Marji Boršnik ni teleološko 'smiselna' borba, ki bo spremenila svet, temveč je že v svojem temelju 'napačna' borba, je borba proti 'zgodovini', ki pa je Boršnik še ne razume v althusserjanskem smislu, tj. v smislu odsotnega vzroka, temveč s (preprosto) mehanično kavzalnostjo neobstoja baze (slab gmotni položaj) zavrne tudi vsakršno možnost obstoja nadstavbe (kulture), Kačur kot lik pa je v osnovi 'zaveden', ker ni pravilno prebral zgodovine, ker ni razumel konteksta, v katerem je poskušal delovati, saj je »Kačurjeva tragična krivda v prepričanju, da izvira vsa naša nesreča iz ene same laži: da nimamo kulture,« (ibid) njegovo prizadevanje za »umsko prosvetitev ljudstva kaplja v morje, zlasti še, ker je bil v tem tako sam. [...] S tem simboličnim zaključkom [ko se v smrti k njemu skloni kovač, op. A. T.] Cankar napoveduje borbo bodočih Kačurjev, ki bodo šli združeni s proletarci: borbo Kačurjevega sina, ki ne bo več tako sam, kot je bil njegov oče, borbo Jermana, ki je sicer še borec individualist, a ima nekaj desetletij nato že več somišljenikov-delavcev na svoji strani, borbo bodočega socialistično usmerjenega učiteljstva. [...] Merilo za klavnost njihovega propadanja pa je bilo okolje, razmere, v katerih so živeli. [...] Čeprav Jermani in Kačurji osebno niso zmagali, je vendarle tudi njihova borba prispevala k zmagi naprednih sil pri nas. (ibid: 155–6) Boršnik zavoljo interpeliranosti v lastno ideologijo torej ustvari paradoks, ki je na nek način jasen, pa vendarle dvojno 'zavozlan'. Na eni strani že *apriorno* zavrne Kačurjevo borbo, na drugi strani pa ravno v njegovi borbi najde prispevek k »zmagi naprednih sil pri nas,« (ibid: 156) kar pomeni družbenopolitično zmago komunistične partije; s tovrstnim preobratom je paradoks jasen: že res, da Kačur ni razumel ničesar, se boril za prazen nič, vendar je njegov boj pomemben za kasnejšo družbeno ureditev. Kar se zdi v tekstu Marje Boršnik 'potlačeno', tisto, kar Jameson imenuje 'politično nezavedno', je obstoj neke zgodovine, ki je na eni strani Kačur kot lik ni razumel, na drugi strani pa je ta zgodovina ravno stična točka, ki to Kačurjevo nerazumevanje sprevrže v nujnost njegovega obstoja. Še več, čeprav je Kačur tako osebno kot kolektivno 'izgubil', je ravno zaradi svoje projekcije 'kolektivnega' – ki ga niti ni 'pravilno' razumel – *lahko* postal del širšega kanona nacionalne književnosti. Na tem mestu je treba namreč poudariti, da se Boršnik 'aktivnosti' estetskega branja ne udeležuje več, ga implicitno razume kot preseženo, s tem pa pade v mehanično razumevanje povezave med tekstom in

kontekstom, ki ga vidi predvsem kot Cankarjev izraz nezadostnosti tedanjih razmer za vznik proletarske revolucije.

Lojz Kraigher (*Ivan Cankar I–II*, 1954, 1958)

Kot Cankarjev mladostni prijatelj je bil Lojz Kraigher drugi, ki je izdal monografijo o Cankarjevem življenju⁵⁰, obenem pa je bil tudi prvi povojni pisec, ki je zopet ustvaril mitološko podobo Cankarja na relaciji osebno – objektivno in literarno – resnično. K tej stvari se bomo vrnili kasneje, prej pa je treba izpostaviti, da se je povojna slovstvena veda za razliko od Močnikove estetiške interpretacije morala preizkusiti še v pravovernosti avtorjeve pripadnosti marksistični misli. Argumentacija je tu jasna, saj je Prešerna nemogoče misliti kot marksista, ker tedajšnji kontekst še ni dopuščal tovrstnega miselnega razvoja, dočim je v primeru Cankarja to že bilo mogoče in je bilo pravzaprav *nujno*, da se poleg estetiškega branja, s čimer se je določenega avtorja postavilo v nacionalni kanon, določi tudi njegov svetovni nazor, njegov 'politični' renome, s katerim je mogoče 'utrditi' – čeprav v docela paradoksalni maniri – prej omenjeno 'estetiško' branje. Tako je tudi Kraigher moral – kot poprej tudi Ziherl – v svoji knjigi zapisati, da »[l]judje pač niso vedeli, da je bil Cankar po svojem svetovnem nazoru in političnem prepričanju že davno vse bolj načelen in zrel marksist, kakor je bila vsa avstrijska in z njo tudi slovenska socialna demokracija.« (Kraigher 1958: 33) Tovrstna totalizacija – postavljanje Cankarja nad celotno socialno demokracijo – je seveda ideološko jasno dejanje, tako je tudi postavitev povesti *Martin Kačur* za najbolj dovršeno delo iz Cankarjevega opusa, kjer je »dosegel idejno svojo najvišjo mero v popolnoma objektivni in neosebni povesti,« (Kraigher 1954: 396) *nujna* postavitev povesti v vrh Cankarjevega dela, s tem pa na prvo mesto za vpis v literarni kanon v že odvijajoči se kanonizaciji.

Kraigherjeva razdelitev Cankarjevih faz ustvarjanja umešča Martina Kačurja v 'šentflorjanska leta', ko »so bile vse Cankarjeve stvari zelo osebne, pa če so se na zunaj zdele še tako objektivne. Želel si je objektivnosti, hotel je biti objektivni, četudi je bil v svojih notranjih in zunanjih doživetjih osebno silno prizadet.« (ibid: 394) Še več, »skoraj bi se zdelo, da so se mu šele s šentflorjanstvom oči zares odprle – in da je zagledal domovino, kakršna je v bistvu pač bilá. Skoraj bi se zdelo, da je šele s temi očmi zaznal in dojel celo reči, ko so mu bile po naravi tuje, ker se ni bil nikdar preizkusil v njih. V resnici je vse to pač že zmerom poznal in

⁵⁰ Prvo je že pred vojno, natančneje leta 1937, izdal Božo Vodušek, vendar se v njem *Martina Kačurja* kljub velikemu številu branj, ki jih je opravil na konkretnih Cankarjevih delih, ni lotil (glej Vodušek 1937).

videl in sodoživljal; a bilo je njegovi nravi tuje in zoprno, zato je ustvarjal, kakor je življenje gledal s svojimi zelo osebnimi očmi in svojimi posebnimi naočniki. V »Kačurju« je bil naenkrat silno resničen. (ibid: 397) To je pa povzročilo le notranje občutje, saj je bila »pest blata padla v pesnikove srce in to blato mu je zalilo srce do vrha. In to razžaljeno, ponižano in oblateno srce mu je povzročilo, mu je rodilo – razpoloženje njegovih šentflorjanskih let. Samo v takem razpoloženju je mogel pisati in opisovati tako zelo realistično, po resničnem, vsakdanjem in celo surovem, tako surovem življenju, kakršno se mu je drugače upiralo. Prav v teh šentflorjanskih letih je napisal svojo najbolj realistično povest«, (ibid: 400) to pa je povest *Martin Kačur*. Kraigher na primeru binarne dvojice osebno – objektivno ustvari formulacijo freudovske tajbe »že res, da je delo objektivno, vendar je bil tedaj Cankar osebno najbolj prizadet, ponižan, razžaljen, oblaten,« s čemer pravzaprav pride po Kraigherju do estetsko najboljše povesti. Z opisano binarno dvojico Kraigher ustvari še drugo 'dvojno vez', za stvaritev mitografske matrice bolj pomembno kot prvo. Najsi bo namreč resnična stvar navdih, pri Cankarju to vedno postane simbol lepote in umetnosti, saj naj je »Hiacinta samo navdih njegove domišljije, ciganka iz 'Potepuha Marka' ali neka Štefka iz Ottakringa, zmerom je simbol lepote in umetnosti in vsega dobrega, poštenega, pravičnega. [...] In zmerom je ta simbol njegova srčna stvar. V bistvu je bilo nemogoče, da bi v kakršni koli svojih umetnin ne bil osebno prizadet. Saj je bil to pravzaprav že kar njegova umetniška narava, ki je bila tudi v prozi lirična.« (Kraigher 1954: 395) V drugi knjigi pa se v uvodu Kraigher še trdneje postavi na jasno mitografsko stališče, ko zapiše nekemu kritiku prve knjige, da »ko bi zares poznal Cankarja in Štefko in ko bi natančneje prebral mojo knjigo, bi vedel, da je oni pasus [iz Cankarjeve knjige, op. A. T.] čisto literaren, čeprav mu je ob kakršnikoli priliki *morda v resnici* [označil A. T.] rekla tistih nekaj besed.« (glej Kraigher 1958) Sedaj smo – če smo v kritikah iz časa izdaje knjige še pogrešali jasneje izraženo mitografsko dejanje – prišli do popolne vzpostavitve mitske matrice, ki deluje na ravni fikcija – resničnost, obenem pa vzema v obzir tudi tisto 'veliko bolečino', ki jo prvi omenja Robida, le da se tu tudi jasno pokaže kot ljubezenski motiv in dejansko Cankarjevo prijateljevanje s Štefko Löffler, ki se je imelo spremeniti v zakonsko zvezo. Lévi-Straussova kanonična formula mita je »nekakšna zadnja točka redukcije, kot sterilno dno sicer vznemirljivih analiz,« (Močnik 2006: 29) s katero bomo to Kraigherjevo mitografsko dejanje tudi zapisali. (Fx) *navdih* (a) *domišljije* oz. *poetiška fikcija* : (Fy) *simbol* (b) *umetnosti/dobrega/poštenega* itn. :: (Fx) *poetiški* (b) *simbol* : (Fa⁻¹) *ne-fiktivni* (y) *umetniški/dober/pošten osebek*. To formulo lahko analitično razumemo tako, da zvemo, da je *poetiška fikcija* (ljubezni do Štefke) do simbolizma *umetnosti/dobrega/poštenega* itn. v istem odnosu, kot je Cankarjeva literatura kot *poetiški*

simbol do svojega avtorja kot umetniškega/dobrega/poštenega itn. osebk. »Analogija med obema stranema formule nam pokaže, da je [Kraigherjeva] interpretacija besedila [...] sistemsko povezana z njegovo teorijo o odnosu med avtorjem in delom, ali, natančneje, o odnosu med avtorjevim 'življenjem' in njegovim 'delom'.« (Močnik 2006: 30) Formalizacija skozi kanonično formulo mita pa v končni fazi pelje »skoz ideološki izdelek [...] k ideologiji, formulira solidarnost ideološkega aparata in njegovega ideološkega ozadja, pokaže, kako ideološki tekst *pripada* svoji ideologiji.« (ibid: 31) Na kratko, z uvedbo kanonične formule mita smo v analizo ideologije vnesli formalizacijo najbolj temeljnih delov tega mita in z njo prišli do zaključka, da se zapis znotraj Kraigherjevega teksta resnično (po Léviu-Straussu) obnaša kot mit, zaradi česar lahko rečemo, da je Kraigherjeva metoda branja Cankarjevega *Martina Kačurja* mitološka.

Nadalje pa se bomo lotili še neproblematizirane binarne dvojice resničnost – umetnina, kjer Kraigher trdi, da, četudi je mogoče, da je Štefka res izrekla nekaj besed, ki jih je Cankar zapisal, to pod Cankarjevim peresom postane umetnina, je pasus, o katerem je govora, »čisto literaren, čeprav mu je ob kakršni koli priliki morda v resnici rekla tistih nekaj besed.« (glej Kraigher 1958) S tem Kraigher iztrga Cankarjevega *Martina Kačurja* avtobiografskemu načinu branja, ki pa je, kot smo že zapisali, dejanje narodotvornega branja, ki »izhaja iz neke posebne verovanjske naravnosti, iz tistega načina verjetja, ki smo ga določili z ambivalentnostjo tajbe,« (Močnik 2006: 8) ki bi jo v tem primeru lahko zapisali takole: *Že res, da so besede (mogoče) resnične, a so (kot take) v primeru Cankarjevih del umetnina.* Do tajbe pa pride zaradi narodotvornega branja, ki mora »na eni strani [...] postaviti zahtevo po iskrenosti in avtentičnosti pisanja, saj le tako 'za' tekstom lahko postulira individualnega avtorja, svobodni subjekt, ki se lahko iskreno in avtentično, torej tudi svobodno, izraža prav zato, ker pripade tej isti nacionalni kulturi in skupnosti. Na drugi strani mora od teksta zahtevati specifično estetiško formulacijo (torej: nobene neposredne dokumentarnosti) in univerzalno veljavo (torej: nobene anekdotike).« (ibid: 8–9) S tovrstno obliko tajbe – ki pa je analogna prvi Kraigherjevi tajbi, ki smo jo zapisali: *Že res, da je delo objektivno, vendar je bil tedaj Cankar osebno najbolj prizadet, ponižan, razžaljen, oblaten,* – se Kraigher otrese obeh možnih diskvalifikacij Cankarja kot avtorja, s sopostavitvijo pa lahko hitro ugotovimo, da se Kraigherjeva osnovna premisa ocenjevanja literature giblje na ravni objektivno – resnično,

saj je ravno objektivno tisto, kar je najbolj resnično, to pa je v tistem času predstavljal marksistični ideal⁵¹ realizma.

Obenem Kraigherjevo branje s tem – torej s paradigmatskim primerom narodotvornega branja po Močniku – pokaže tudi na to, da mu v resnici gre za 'narod', 'nacijo'. Ko Kraigher zapiše, da je bil Kačur postal učitelj »[z]ato, da bi učil otroke – ljudstvo, narod.« (Kraigher 1954: 396), pravzaprav mimo branja Marje Boršnik zopet 'verjame' Kačurju, verjame Cankarju, da je Kačur pozitiven člen povesti in ga postavi za učitelja naroda, kakor je bil poprej postavil Cankarja za »vse bolj načel[nega] in zre[lega] marksist[a], kakor je bila vsa avstrijska in z njo tudi slovenska socialna demokracija.« (glej Kraigher 1958: 33) Učiti pa je narod potrebno zaradi več razlogov, saj naj bi bili narodi »[v] nacionalistični ideologiji [...] hkrati 'samozadostni' in povezani v univerzalnem človeštvu, hkrati med seboj tekmujejo in prispevajo vsak svoj delež v zakladnico človeštva; ideološka ambivalenca pač na svoj način izraža zgodovinsko dejstvo, da narodi nastanejo v množini, drug glede na drugega, kot sistem narodov. Zato tudi k nacionalistični samodoločitvi, se pravi, h konstituciji naroda spada, da se ume umestiti med druge narode v sistem narodov.« (Močnik 2006: 39–40) To je sicer najjasneje nakazal Lebl, ko je zapisal, da v »jugoslovanski književnosti do svetovne vojne ne poznamo drugega književnika [kot Cankarja], ki bi lahko stal v vrsti prvorazrednih svetovnih pisateljev,« (Lebl 1937: 692) Kraigher pa tovrstne reči nakazuje bolj implicitno.

Boris Merhar (*Izbrana dela Ivana Cankarja: V. knjiga, 1952*)

Literarnega zgodovinarja Borisa Merharja je Slodnjak označil kot »literarn[ega] zgodovinar[ja], [ki je bil] samosvoj učenec svojih akademskih učiteljev Prijatelja in Kidriča, vendar je 'njuno metodo previdno, toda odločno obogatil z lastnimi literarnoteoretičnimi dognanji in sociološkimi pogledi.« (Slovenska akademija znanosti in umetnosti 1985: 77) Merharjeva *Izbrana dela Ivana Cankarja*, ki so izhajala v letih od 1951 do 1959, so bila druga

⁵¹ Po Lúkacsu je prvenstvo socialističnega realizma v »v pogledih socialistične ideologije, socialistične perspektive, ki omogočajo avtorju uvideti bolj izčrpno in globljo sodbo (oz. videnje) človeka kot družbenega bitja.« (Lúkacs 1963: 114–5) Vse v pisateljevem življenju, vsaka individualna izkušnja, vsaka misel in čustvo, ki ju doživi, ne glede na svojo subjektivnost, je del zgodovine. Vsak element v njegovem življenju človeškega bitja in pisatelja je del – in determiniran s strani – gibanja od in proti nekemu cilju. Vsakršna avtentična refleksija realnosti v literaturi mora kazati na to gibanje. V vsem tem pa ima glavno vlogo perspektiva. [...] Objektivno, perspektiva kaže na glavna gibanja v danem zgodovinskem procesu. Subjektivno pa predstavlja zmožnost ujeti eksistenco in načine delovanja v teh trenutkih. (ibid: 54–55)

zbirka zbranih del po izdaji Izidorja Cankarja. Merharja je ob ljudskem slovstvu »vse življenje najbolj vabilo delo Ivana Cankarja, ki se mu je bližal vselej z znanstveno akribijo svojih univerzitetnih učiteljev Prijatelja in Kidriča, z darom za esejistično izražanje in hkrati z namenom, da približa njegovo delo tudi širšemu krogu bralcev in ljubiteljem njegove umetnosti. Plod teh prizadevanj je zlasti nova izdaja Cankarjevih Izbranih del, ki je izšla v desetih knjigah pri Cankarjevi založbi v letih 1951–1959. Izbira besedil je premišljena in pretehtana, čeprav se je moral urednik ob posameznih primerih prilagajati duhu tistega časa in zahtevam založnice. Še pomembnejše pa so urednikove opombe, ki daleč preraščajo okvire tega pojma, in se ne omejujejo le na pojasnjevanje besedila, temveč segajo v zunanjo in notranjo genezo Cankarjevega dela in ugotavljajo motivne, oblikovne in miselne vezi, ki se v Cankarjevih delih prepletajo in vežejo ali pa opozarjajo na navidezne enakosti, ki pa so hkrati različice.« (Slovenska akademija znanosti in umetnosti 1985: 77)

Merhar je prvi, ki jasno naveže 'tragično' smrt Kačurja na Cankarjevo življenje. Poprej se je, v primeru Robide in Kraigherja v največji meri, govorilo zgolj o optimizmu in pesimizmu, izkazanemu znotraj teksta in njegovo analogijo v Cankarjevem življenju. Merhar zapiše, da je Cankar »torej tem lažje napravil za glavnega junaka povesti učitelja idealista, ki v zaostali vaški sredini utira pot kulturnemu napredku in pri tem tragično propade – zlasti še, ker se je pisatelju tudi ta usoda, kakor že Poljančeva [povest *Zadnji dnevi Štefana Poljanca*, op. A. T.], v marsičem oblikovala po naliki in občutju lastnega življenskega neuspeha v kulturno zaostalem narodu.« (Merhar 1952: 509) Direktna analogija je torej jasna: Kačurjev padec sprožijo Cankarjeva občutja ob lastnem delovanju. Še več, Merhar zapiše, da se »torej povest [tj. povest *Martin Kačur*, op. A. T.] navezuje deloma še na stari Cankarjev avtobiografski pripovedni načrt (CID II, 463–464), vendar s to razliko, da v vlogi pisateljevega dvojnika 'idealista' tu prvič nastopa učitelj. (ibid: 506–7) Problem oportunizma, ki ga vpisuje tudi v *Martina Kačurja*, je Cankar »z vso osebno prizadetostjo doživiljal kot problem šele naslednje leto [tj. leta 1906, op. A. T.], zlasti v zvezi s svojimi načrti za zaroko. Ti načrti so ga spešili tudi pri pisanju *Martina Kačurja*, kajti zaroka naj bi bila o božiču in pisatelj, ki je z vso resnobo mislil na zvezo s Štefko, je moral ta svoj korak obdati vsaj s trenutnim videzom ugodnih gmotnih perspektiv.« (ibid: 507–8) Kačurjev padec torej ni povezan s hrepenenjem in

problematiko zaroko pri Štefki Löffler, kakor to nakazuje Kraigher, temveč je povezava zaroke in povesti predvsem v njeni resničnostni ekonomski navezavi.⁵²

Za razliko od novel *V samoti* in *Ministrant Jocek*, kjer gre »za čisto osebno hrepenenje z dozdevno dosego cilja v smrti, [...] se problem obeh povesti [tj. *Martina Kačurja* in *Poslednjih dni Štefana Poljanca*, op. A. T.] rešuje v nadosebno razvojni, tako rekoč zgodovinski perspektivi, zaradi česar tudi osebno tragični konec tu bistveno drugače izzveneva.« (ibid: 511) Argumentacija, nakazana s tem citatom, je znotraj pričujoče raziskave že znana. Gre za smrt, ki ni več zgolj smrt, temveč nekaj drugega. Po Izidorju Cankarju, »Kačur umre, a njegova misel ne,« (Cankar 1929: x) po Boršnik, »čeprav Jermani in Kačurji osebno niso zmagali, je vendarle tudi njihova borba prispevala k zmagi naprednih sil pri nas,« (Boršnik 1948: 155–6), že Merhar, ki ga označi kot »mučenika za resnico in napredek.« (Merhar 1907: 311) Ali kakor Boris Merhar (sin Ivana Merharja, kritika iz 1907) zapiše v daljšem pasusu:

Hrepenenje, ki je vir umetnosti in gibal vsega napredka, hodi svojo težko, a zmagovito pot iz roda v rod. [...] Podobna razvojna perspektiva [kot v zgodbi *Epilog*, op. A. T.], ki je v njeni luči usoda posameznega bojevnika kakor zgolj epizoda v nepretrganem boju za napredek, je razvidna tudi iz Kačurja: kakor v *Epilogu* od Prešerna do »moderne« in nastopa proletariata, tako vodi v Kačurju pot napredka od rovtarsko »farškega« Blatnega dola preko liberalnih Lazov proti tistemu cilju, ki je zanj dal svoje življenje kovač socialist. Hrepenenje, ki je v smislu *Epiloga* gibal vse napredne dejavnosti, deluje v Kačurju kot idealistova ljudskoprosvetna vnema: ko se Kačur pod pritiskom nazadnjaške sredine v tem zataji, se hkrati tudi moralno zlomi in preneha biti dejavno vreden človek. Vendar pa se Kačur prav v tistem trenutku, ko se odreka nadaljnjemu boju, tudi zaveda, da se bo boj sam moral nadaljevati – nadaljeval pa ga bo njegov sin: »Pa bodi tako! Nimam pravice! Moj sin bo drugačen....!« Zaradi tega pa Kačurja usoda seveda ni nič manj tragična, prav rezko boleča pa postane ob primerjavi s Ferjanovo ter se v antitezi »Trpljenje brez plačila ... plačilo brez trpljenja!« povzpne na raven nadčasovne, občečloveške pomenljivosti. Tako je torej globoko osebna podstat te povesti v pripovedni objektivizaciji prerasla v mnogoobsežen simbol in idejo, da se sleherni človeški napredek gradi na žrtvah njegovih pionirjev. (Merhar 1952: 512)

⁵² V tem primeru bi se raziskovanje te povezave umaknilo v raziskovanje kontekstualnih dogajanj pri *Martinu Kačurju*, kar bi ga umaknilo iz prostora analiz interpretacij v, denimo, sistemsko-empirične raziskave.

Merhar je nadaljevalec idej Marje Boršnik, Izidorja Cankarja in Lojza Kraigherja v smislu teleološkega osmišljevanja Kačurjeve smrti, je pa prvi, ki moralno zlomljenega Kačurja onečloveči, mu vzame bitnost biti človek, ko zapiše, da »ko se Kačur pod pritiskom nazadnjaške sredine v tem zataji, se hkrati tudi moralno zlomi in preneha biti dejavno vreden človek.« (Merhar 1952: 512) Njegovo misel bo nadaljeval in še radikaliziral Ignac Kamenik, vendar se bomo k temu problemu vrnili kasneje.

Že Kermauner v svoji knjigi zasleduje podobno misel, kot poskuša tudi pričujoča razprava, to je obstoj ničte institucije nacije kot podstati interpretativnega branja, ko zapiše, da se »Kamenikova, Mahničeva, Merharjeva in drugih misel, ki jo razčlenjujem, [...] lahko rodi le na terenu nastajajoče socialne grupe ali kake religije, gibanja, ki mora, da bi držalo svoje člane v obveznosti, poslušnosti, veri, da bi vzdrževalo notranjo kohezijo, zahtevati vero v temeljno pravično ureditev sveta; prepričano mora biti, da bodo trpeči, gladki in koristolovski pa kaznovani. Odstopanje od takšne pravične ureditve mora pripisati le zlu, slabemu značaju tega ali onega (Ferjanu), krivični socialni ali politični ureditvi (kapitalizmu, klerikalcem, liberalcem, tudi komunistom – glej tradicionalno zgodovino pisje Tineta Debeljaka)⁵³.« (Kermauner 1976: 44) Kermaunerjeva interpretacija branj njegovih predhodnikov se na tem mestu obrača na neko kot-da 'temeljno' binarno dvojico dobrega in zla, manihejski dualizem, v katerega je vsakršna skupnost zapisana in preko katere osmišlja samo sebe. Kermauner tu 'progresivnost' smrti, nadaljnji obstoj misli mrtvega Kačurja abstrahira v polje dobrega, dočim Ferjana tudi v luči Kraigherjevega moralizma – »[o]ni, ki je bil nekdanj cunja in klečeplazec, ga je zmerjal – s cunjjo in s klečeplazcem.« (Kraigher 1954: 399) – naveže na zlo, na za 'skupnost' zavirajočo entiteto, pa naj se na površinski ravni ta 'skupnost' izkaže kot razred, narod ali zgolj širše razumljeno ljudstvo.

Tudi »čudno domotožje moralno strtega idealista po kraju, kjer se je tako žalostno odločila njegova usoda,« (Merhar 1952: 513) ima po Merharjevo »nekaj osebne podlage, in to v pisateljevem nikdar prebolnem, nenehno spovračajočem se doživljajskem kompleksu 'mrtvašnice' – 'cukrarne'.« (ibid) Naenkrat namreč osebni simbol moderne, kjer sta smrt doživela tako Kette kot Murn, v Merharjevem tekstu postane tudi simbol sproletariziranega življa, ki se zaenkrat še ne zaveda lastnega zgodovinskega razvoja, saj se »Cankarjeva osebna doživetja tesno povezujejo z usodo slovenske 'moderne' (Kette, Murn), ki ji je ta dom hrepenenja in smrti napravil za njen simbol, a tudi z usodo sproletariziranega življa, ki je

⁵³ Glej npr. Debeljak 1976.

životaril v cukrarni ter tam z 'moderno' vred hrepenel po boljšem, človeka vrednejšem življenju.« (ibid) Analogija, ki jo Merhar vzpostavi, je še ena izmed 'prepustnih' dvojic resničnost – fikcija, ki v okviru umetniškega ustvarjanja spreminjajo meje in na eni strani pomenijo Cankarjevo 'vednost' o problematiki proletarstva, tudi umetnikovega 'angažmaja' v resničnosti – ko vsi skupaj »hrepen[ijo] po boljšem, človeka vrednejšem življenju« (ibid) –, na drugi strani pa postane (fiktivni in umetniški) simbol boja proti izkoriščanju. Za konec pa Merhar Cankarja označi kot pisatelja, ki je »[ž]ivel in čustvoval [...] dalje tudi z ubitim in trudnim Kačurjem III. dela povesti, živel z njim življenje brez hrepenenja, ki bi se le v trenutnem vzgonu še hotelo pognati naprej (obračun s Ferjanom), sicer pa se vzvrača nazaj v usodni Blatni dol, v svojo 'mrtvašnico', kakor se je naposled vrnila v cukrarno tudi Lepa Vida v Četrtni noči Nine. [...] Iz [Cankarjevih] besed veje utrujenost in morda tudi bojazen, da bi mu v napornem, a nevhvaležnem delu za same dolgove ne usahnilo ustvarjalno hrepenenje, kar bi ga povsem izenačilo s Poljancem [iz dela Poslednji dnevi Štefana Poljanca, op. A. T.]« (ibid: 514)

Joža Mahnič (*Zgodovina slovenskega slovstva: obdobje moderne, 1964*)

Zgodovina slovenskega slovstva, ki je izhajala med letoma 1956 in 1971 za Slovensko matico, je kot glavni urednik urejal Lino Legiša, peti del z naslovom obdobje moderne pa je v letu 1964 spisal Joža Mahnič, kjer se je podrobneje lotil tudi Cankarja in Martina Kačurja. Po Mahničevu je »[t]ledanja naša kritika [...] Cankarjeva dela skoraj vsa brez izjeme odklanjala kot idejno negativna, motivno enolična in tehnično nejasna, priznavala pa je sugestivnost pisateljevega okusa. Drugačna ta kritika kot izraz meščanske družbe in našega provincialnega okusa niti ni mogla biti.« (Mahnič 1964: 67) S pregledom prvih kritik *Martina Kačurja* smo ugotovili, da trditev ne vzdrži, 'sugestivnost pisateljevega sloga' pa se po naših analizah kaže predvsem zaradi narodotvornosti vseh oblik branja *Martina Kačurja*, ki so zahtevale estetsko superiornost teksta. Svojo narodotvorno branje Mahnič izpostavi že na začetku, ko poudari, da Cankarjevo »razmerje do domovine ne izvira le iz zavesti krvno-jezikovne povezanosti z njo ter iz občudovanja njenih naravnih lepote, ampak tudi iz temeljite poznavanja žgočih socialnih ran in usodnih narodnih napak. Tako vzvišeno in stvarno, goreče in kritično hkrati razen Prešerna izmed slovenskih umetnikov najbrž nihče ni ljubil svoje domovine.« (ibid: 73) Sugestivna primerjava Cankarja z že kanoniziranim Prešernom je na mestu, še bolj pa fabulativnost ljubezni do domovine, ki jo izvede Mahnič na Cankarjevem gradivu, ki je direkten indic, da bomo pri Mahniču pričali strogemu in jasno ideološkemu branju Cankarjevih del, s tem pa tudi *Martina Kačurja*.

Njegova analiza se, tako kot od Marja Boršnik, začenja z obravnavo tedanjega učiteljstva, pride pa do z njo do podobnih sklepov kot Boršnik. Učiteljstvo je imelo »[v]ažno vlogo v socialnem življenju našega podeželja. [...] Že 1869 je državni šolski zakon v Avstriji formalno ločil šolo od cerkve in zlasti od 1880 dalje je bilo napredno učiteljstvo pri nas zelo močno. Od konca stoletja naprej, posebno po dvojni volilni zmagi 1907/08, pa je vsaj na bivšem Kranjskem v učiteljskih vrstah prevladoval klerikalizem. [...] Socialistično usmerjenega učiteljstva v času, ko je Cankar živel na Dunaju, med nami še skorajda ni bilo, zato je razumljivo, da delovni program njegovih pozitivnih junakov sloni bolj na liberalnih kot socialističnih načelih. Pisatelj je življenje našega učiteljstva dobro poznal iz neposrednega občevarja z njim, saj je celó večji del njegovih ljubezni (Helena Pehani, Anica Lušin, Mici Kessler, Milena Rohrmann) pripadal temu stanu.« (ibid: 86) Vzrok Kačurjeve smrti Mahnič jasno naznači, ko zapiše, da »Kačur tragično konča, ker dela še osamljen, brez zveze z delavskim gibanjem; toda njegova osebna žrtev je prispevek k napredku človeštva, kakor tudi nasilno pretrgano življenje njegovega prednika kovača socialista, ki ga ima na vesti gruntarski župan iz Blatnega dola, ni bilo izgubljeno in brez cene.« (ibid: 86–7) Če je torej Boršnik še razumela Kačurja kot 'nevednega', ga je Mahnič kot »pozitivnega junaka« (ibid: 86) razumel še kot liberalnega razumnika, ki pa zaradi družbenega konteksta še ni mogel navezati stikov z delavskim gibanjem. Ali kakor zapiše Kermauner: »Tedad se še ni dalo, ni bilo objektivne, socialne pomoči, uči literarni zgodovinar; Joža Mahnič krona to svojo misel s spoznanjem: 'Kačur tragično konča, ker dela še osamljen, brez zveze z delavskim gibanjem'. Če bi bile razmere drugačne, če bi v Blatnem dolu – in ta dol je simbol za eno plat, eno, stalno ponavljajočo se fazo slovenske zgodovine in usode – obstajal že organiziran in osveščen proletarijat, se s Kačurjem ne bi dogodilo, kar se je. Mahnič: 'zakotni in zaostali Blatni dol, pritisk in grožnje župnikove, zlasti pa županove, nesrečen zakon z lahkoživo in gospodovalno vaško točajko ter celotno surovo in mračno vzdušje Blatnega dola v njem stro borca in narede cunjo.' Kačur je bil torej mogoč in nujen v letu 1894, ne bi pa bil v letu 1904, in Cankar ga je moral prestaviti v preteklost, da bi bil verjeten. (Kermauner 1976: 30–31) Vzrok smrti, ki ga Mahnič zazna, je – v kratkem – razredna nedoletnost. Kermauner se na tem mestu direktno naveže na Mahničevo interpretacijo in vzpostavi svojo, tej nasprotno interpretacijo, ko zapiše, da je bilo Kačurjevo

trpljenje [...] zaman, to je bistvo Martina Kačurja. Nobenemu, ne Ferjanu ne kakemu bodočemu komunističnemu kovaču, ni dal kamna-podstavka. [...] Nič ni na svetu strahotnejše kot takšno trpljenje. In nič bolj naravno, da skuša tak trpin svojo muko preinterpretirati v zaslugo: v žrtev,

ji podeliti smisel. Vse to je kar se da razumljivo. Kačur ni (samo) Cankar, Cankar ga je spregledal in upodobil. Literarni zgodovinar, kritik, odlikovani bravec pa bi moral storiti vsaj to, da bi sledil avtorju, Cankarju, ne pa Kačurju.⁵⁴ Očitna – in v samoobrambi pred Ferjanom, pred svetom – izrečena laž (ki je le nadaljevanje tistega samoveličja, ki ga je izprseval že prvi Kačur, Kačur iz Zapolja), strašna laž, h kateri se vsi tako radi zatekamo in pred katero ni bil imun niti Cankar, [...] postane osnova, s katere sodi in razume Martina Kačurja slovenski literarni zgodovinar: Kačurjeva »osebna žrtev je prispevek k napredku človeštva... Ironija življenja celo hoče, da sadove Kačurjevega prizadevanja brez truda in nezasluženo pobere oportunista in sprijenec Ferjan.« (Stališče Jožeta Mahničarja v Zgodovini slovenskega slovstva, V, 1964) (Kermauner 1976: 41–2)

Vendar je, kakor preko teorij Močnika, Culiberga in Jamesona razumemo narodotvorno branje, tovrstna drža interpretov nujna, s tem pa postane tudi, kakor zapiše Kermauner, »skupna značilnost tradicionalnega literarnega zgodovinopisja,« (ibid: 43) ki pojmuje »literarno zgodovino kot Celoto, Enoto.« (ibid) Dvojnost, ki smo jo videli pri Izidorju Cankarju, in nam je služila kot prvi mejnik vzpostavitve slovstvene vede, »je pri Kameniku ali Mahničarju že povsem pozabljena, pri njiju je Cankar fant od fare, iz enega kosa, preprost, le sem in tja si ga naloži preveč pa piše nepotrebnosti.« (ibid: 44)

Ignac Kamenik (*Martin Kačur*, 1966 in 1967)

K izdaji *Martina Kačurja* iz leta 1966 pri Knjižnici Kondor je Ignac Kamenik spisal spremno besedo, ki jo je leto kasneje v dveh delih izdal v reviji *Jezik in slovstvo*, od koder smo za namene pričujoče analize črpali citate. Kamenikovo branje *Martina Kačurja* je od vseh najbolj 'enostransko', je skraja mehanicistična redukcija teksta na odraz razmer v določenem kontekstu, saj »Cankarjev junak ni več junak v klasičnem smislu, temveč le sredstvo, s katerim in ob katerem more spregovoriti pisatelj o problemih časa, ki pa se s svojimi silnicami zajedajo v posameznika, ga oblikujejo in izzivajo njegov odziv. Enako je s Kačurjem. (Kamenik 1967: 70) Nadalje to mehanično vzročnost, ki jo je najjasneje teoretiziral Althusser, sicer razbije, ko zapiše, da so, »čeprav negibni, nedejavni v življenju, [...] vendarle ljudje tista domača moč, ki dela razmere, in so prav zaradi nedejavnosti krivi, da so razmere take. Ljudje sami so torej tvorci razmer, ki pa so na drugi strani spet odraz njihove duševne podobe. [...] Edino človeka vredno življenje je tisto, v katerem posameznik sam dejavno in zavestno

⁵⁴ Tu gre za Kermaunerjevo razumevanje nakazanega bralca, ki smo ga preko Bootha obravnavali že poprej.

deluje. (Kamenik 1967: 72) Na tem mestu Kamenik jasno zapiše, da je relacija ljudje – razmere obojesmerna, kot lahko vidimo na Shemi 11, kar pa kasneje (Shema 12) jasno zavrne z zgledi in primeri, ki jih ob *Martinu Kačurju* podaja.

Ljudje ↔ Razmere

Shema 11 – Kamenik (teoretično)

Ljudje ← Razmere

Shema 12 – Kamenik (praktično)

Kačur se v obeh krajih, kjer je na začetku služboval, »opre na tiste sile, v katerih vidi nosilce bodočnosti: na delavce v Zapolju in na gostače v Blatnem dolu,« (Kamenik 1967: 73) zavest ob delovanju, »'da ni bilo zastonj', [pa] ne zapusti Kačurja vse do njegovega tragičnega konca in izraža Cankarjevo neomajno prepričanje v smiselnost družbenega dogajanja. (Kamenik 1967: 74) Ko v Blatnem dolu 'izgubi' voljo za boj, je Kameniku to razumljivo, saj je

v Blatnem dolu sklenil kompromis, priznal je družbeno laž, zato v skladu s »svetostjo svojega poslanstva« nima več pravice vstajenja, pa čeprav v obupu grabi po svoji odrešitvi. [...] In vendar je Kačurjeva smrt junakovo ponovno, celo revolucionarno dejanje. [...] Lojze [sin, op. A. T.] mora umreti, ker je otrok in simbol tistega, kar je obsojeno na smrt, če se hoče človek osvoboditi. Je simboličen sad neosveščene globeli, ki rojeva za življenje nesposobne, na smrt obsojene spačke. Šele ko bo človek premagal v sebi to »globel«, ko se je bo osvobodil, lahko stopi na skalo, ki jo je pripravljala Kačur. Zato je Lojzetova smrt naravni konec vsega starega, neosvobojenega, na smrt obsojenega. [...] Njegova [Kačurjeva, op. A. T.] smrt je upor zoper svet in poziv na boj za drugačno podobo tega sveta. Sledili mu bodo drugi, predvsem njegov sin Tone. Kačur mu pred svojim odhodom nalašč ne pove, kako naj se v svetu ravna, da bo uspel, saj bi s tem zavrl njegovo revolucionarno pot. (Kamenik 1967: 113)

V pravkar citiranem pasusu je jasno izražena teleološkost Kačurjevega poslanstva, ki v njegovi smrti izzveni v novo revolucionarno dejanje, pred tem pa v skladu s »'svetostjo svojega poslanstva' nima več pravice vstajenja.« (ibid) Kot je Kamenik zapisal na začetku, je pravzaprav vsakršen motiv *Martina Kačurja*, kot tudi Martin Kačur kot lik sam, »le sredstvo, s katerim in ob katerem more spregovoriti pisatelj o problemih časa, ki pa se s svojimi silnicami zajedajo v posameznika, ga oblikujejo in izzivajo njegov odziv.« (ibid: 70) Njegov bolan sin Lojze postane motiv odvečnega, tisto, kar mora Kačur (in z njim družbeni kontekst!) prepustiti pozabi, na drugi strani pa je drugi sin Tone jasni nadaljevalec⁵⁵ socialističnega boja, poslanstvo, ki mu ga »v skladu s 'svetostjo svojega poslanstva' Kačur po Kamenikovo *lahko* podeli. Ker se ob Kamenikovem tekstu ustvarja največ Kermaunerjevih interpretacij, jih bomo poskušali povezati z našo analizo. Za začetek naj bo dovoljšna delovna hipoteza, da se lahko Kermaunerjevo branje najbolj izčisti ob Kamenikovem branju ravno zato, ker mu je diametralno nasprotno. Za tradicionalne bralce, kamor po Kermaunerjevo spada tudi – in še posebej – Kamenik

ni edina – in sploh ni prava – Rešitev, zato Blatni dol v nobenem primeru ne more biti v bližini Odrešitve. Ignac Kamenik, tudi literarni zgodovinar, izhaja s stališča, da je največ vredno revolucionarno spreminjanje socialnih in političnih razmer, brezkompromisen boj za svetle ideale, ki jih tisti, ki vzdrži, tudi uresniči. Kriterij je jasen, merilo za oceno Kačurjevega ravnanja – življenja – tudi. [...] Literarni zgodovinar je prepričan, da je bil Kačur prej, preden je prišel v Blatni dol, še resničen (= revolucionaren = brezkompromisen; revolucija = realiteta; [...] da je resničen še na začetku Blatnega dola, ko namerava ustanoviti bralno društvo. [...] Trpnost je neresničnost. Smrt je potemtakem največja neresničnost, če je samo smrt, le izginitev v nič. Smrt je resnična, kolikor ni smrt, ampak stopnica k novi akciji, vzpodbuda za druge, zgled, potrdilo nekega življenja (to ideologijo dobro poznamo kot socialni humanizem). Kritik skuša – mora skušati – dokazati, da Kačur vendar ni umrl zaman – na ta način »bivšega revolucionarja« vendarle nekako reši. »In vendar je Kačurjeva smrt junakova ponovna, celo revolucionarna akcija... Za Kačurja pomeni smrt ponovno vrnitev k samemu sebi, saj vzklika, preden umre:

⁵⁵ Kermauner o tem piše: »Tone bo resda sledil očetu, a ne kot revolucionar, ampak kot nekdo, ki bo, zlomljen in trpeč, spoznal, da se je nekoč, na začetku svoje poti, motil, ko se ni zagledal v lastnem očetu, tej razvalini in pokveki. Kačurja obide blazna groza, ker vidi ponavljanje svoje usode (stalni Cankarjev motiv... brez konca isto, v krogu...), ko spregleda slepoto v sinovih očeh, samodopadenje, iluzijo, kako je on drugačen, kako bo drugačen, in resnico, ki se skriva na dnu: njegovo trpljenje ob samospoznanju, da je, namesto, da bi ljubil in odpuščal, gojil nekakšne samovšečne fantazmagorije o svojem Odrešenju, Spreminjanju sveta. Ta hip je sinu – in ženi – odpustil, ker je odpustil *človeku*: ker ga je zagledal v njegovi tragični nemoči.« (Kermauner 1976: 36)

»Sam – svoboden!« Kačur se je torej ponovno uprl... Njegova smrt je upor zoper svet in poziv na boj za drugačno podobo tega sveta. Sledili mu bodo drugi, predvsem njegov sin Tone... prav Lojzetova smrt je ponovna spodbudila Kačurja h končni osveščenosti in k zadnjemu zavestnemu dejanju.« (Kermauner 1976: 32)

Kamenik Kačurjev zlom v Blatnem dolu v drugem delu teksta poskuša navezati na osebne razloge, ko zapiše, »da je Kačurjevo osebno usodo v Blatnem dolu krojilo več med seboj se prepletajočih sestavin, med katerimi so – kot je videti – najtehtnejše prav osebne,« (ibid: 114) vendar so osebni razlogi le podaljšana roka družbene laži – družbenega imperativa. Kamenik na začetku zapiše, da se »v Blatnem dolu Kačur k Tončki zateče. K njej ga ni gnala osvobajajoča ljubezen, temveč slabost. S tem je prvič razvrednotil samega sebe, saj je po njegovem prepričanju priznal lažnivost prav na tistem področju, ki mu je bilo doslej najbolj blizu čisti resničnosti.« (ibid) Žal, kakor pravi tudi Kermauner, interpret svoje »pozicije ne zdrži; predpostavka o Kačurju revolucionarju ga zmerom znova odvede s prave poti.« (Kermauner 1976: 119) Kamenik piše, da je treba pri

oceni Kačurjevega položaja v Blatnem dolu [...] izhajati iz njegovega prepričanja, da postane človek nesvoboden šele takrat, ko človeško odpove, tj. ko začne taktizirati, sklepati kompromise, ko prizna lažnim družbenim odnosom življenjsko vrednost in porabnost. To se zgodi Kačurju ob njegovem srečanju s Tončko. Za razumevanje junakove usode je osvetlitev prav tega odnosa pomembna. [...] Prav ta zveza, ki se je intimno dotaknila Kačurjeve notranjosti, je razkrila vso poniževalno učinkovitost družbene laži; saj se je zdaj vtihotapila celo v to čisto človeško vez. Tu je iskati enega od najtehtnejših vzrokov Kačurjevega bližnjega zloma: ker se ni svobodno odločal, je postal nesvoboden. (Kamenik 1967: 114)

Tudi o družini Kamenik zapiše, da mu je tudi ta »pomenila [...] resnično breme,« (Kamenik 1967: 115) vendar le dokler ne umre sin Lojze⁵⁶, »simboličen sad neosveščene globeli« (ibid: 113) in ga ne začne nadomeščati Tone.

⁵⁶ Kermauner o tem piše: »Če bi bilo tako, kot meni literarni zgodovinar, bi moral biti Martin ob smrti svojega sina srečen, češ nebo ali usoda se ga je usmilila, moral bi se počutiti zares osvobojen od smrti. Dogodi se mu ravno narobe: zblazni – od bolečine, osvobodi se od življenja, zdaj je svoboden za smrt. [...] Literarni zgodovinar samovšečno ve, da je Lojze simbol vsega starega, neosvobojenega, na smrt obsojenega, spaček, neosveščen in da zato mora umreti. Normalno je, da umre. Še več: prav je, da umre, kajti boj naprednega z nazadnjaškim je ravno v tem, da napredno potolče, z revolucionarno akcijo izkorenini vse staro, izruje našo preteklo spačenost in nemoč. Kamenik ravna kot običajen borec ali propagandist napredne borbe.« (Kermauner 1976: 64)

Čeprav enostranska obravnava Kačurjevega dela, ki »predstavlja [...] zaradi miselne prečiščenosti, zaradi svoje vedno žive nazorske poudarjenosti in ne nazadanje zaradi svoje osveščujoče – čeprav v obtožbo naravnane – npravne izostrenosti eno najpomembnejših Cankarjevih del,« (ibid: 116) vseeno in obenem zaključí, da »je povest enovita kot malokatero Cankarjevo delo.« (ibid)

Kamenikova interpretacija kot radikalizacija povojnih tendenc slovstvene interpretacije je jasen umik v popolnoma enostransko branje *Martina Kačurja*, ki zgolj na nekaterih mestih omogoča potencialno drugačno branje, ki pa ga z vsako novo utemeljitvijo spreobrne v sebi lastno začrtano interpretacijsko pot. Vprašanje, ki se na tem mestu pojavi, je naslednje: ali je mogoče skrajno enostransko 'dialektičnomaterialistično' analizo dela sploh še mogoče brati v službi naroda, saj ne omogoča nikakršnega dvoma, da služi zgolj opravičevanju hegemonnega režima? Čeprav se zdi, da bi se zavoljo našega (post)marksističnega teoretskega uvoda *morali* strinjati z 'marksistično' interpretacijo, pa se zdi, da ji kljub svoji *načelni* marksističnosti manjka tisto, kar mora po Althusserju vsebovati teorija, da se razloči od ideologije, to pa je epistemološki rez, ki se pri Kameniku na nobenem mestu ne zgodi. Ravno zaradi tega lahko z vidika marksistične teorije razlagamo marksistične 'teorije', ki pretendirajo k temu po 'liniji najmanjšega upora', kar je banalno rečeno vulgarna marksistična interpretacija, ki razume odnos kontekst – tekst v najbolj mehanicističnem in redukcionističnem smislu možnem – s pomočjo Althusserjeve mehanične vzročnosti. In ravno zato je enostranska interpretacija, ki je v komunističnem obdobju tista, ki je naddoločila ničto institucijo nacijo in jo s tem subsumirala pod svojo ideologijo 'marksizma'. S tem je 'nacija' sicer postala 'nevidna', vendar še kako pomembna pri vzpostavitvi nacionalne države, obenem pa je enostranskost branja – ki smo jo odkrivali v dosedanjih povojnih interpretacijah – smiselni 'odraz' ideološke hegemonije tistega časa.

Anton Slodnjak (*Slovensko slovstvo*, 1968)

Čeprav je v Slodnjakovem *Slovenskem slovstvu* iz leta 1968 namenjena zgolj slaba četrtna strani *Martina Kačurju*, lahko Kermauner izreče naslednje besede, ko zapiše, da je »Slodnjak [...] v Slovenskem slovstvu, 1968, zadel Kačurja bolje od drugih. (Ste opazili, kako apodiktčno sodim? Le čemu in odkod ta v vsevednost preinterpretirana negotovost.« (Kermauner 1976: 50). Slodnjak namreč zapiše, da si je »istočasno [ob spraševanju, kako naj pesnik gane ljudstvo s svojimi umetninami, dodal A. T.] [...] tudi sam trdno izprašal vest in začel pisati roman *Martin Kačur*, [ki je] v bistvu parabola, čeprav ima vse kvalitete objektivne

pripovedi. Smisel pa mu daje Cankarjevo spoznanje, da družbe ni mogoče preobraziti niti s človekoljubnimi, etičnimi in verskimi željami in mislimi niti z najbolj odkritimi in četudi s srčno krvjo napisanimi pesnitvami.« (Slodnjak: 309) Tako Slodnjak prvi v tradiciji povojnega slovstvenega branja ne razume Kačurja 'optimistično', ne ponuja mu poligona za progresivistično usmerjeno ideologijo, temveč po Kermaunerju »ve, da gre v Kačurju 1. za avtorjevo samoizpraševanje vesti, 2. za kritiko želja, deklaracij, humanističnih misli, celo same literature, če jo delamo na napačnem mestu, se pravi, če z njo zamenjujemo resnično neposredno – kristusovsko ali komunistično – žrtev, in 3. da je Kačurja uničila tudi lastna strast, ne le razmere, kaj šele Ferjani; ni ta strast drugo ime za Kačurjevo prazno oholost, biti bog? Slodnjakove kratke pripombe v precejšnji meri rešujejo čast tradicionalne literarne zgodovine.« (Kermauner 1976: 50–51) Čeprav naši analizi kratek Slodnjakov sestavek ne more ponuditi dovoljšnjega materiala za analizo, pa je Kermaunerju – kot bomo videli – s svojimi miselnimi drobci ponujal dovoljšno oslombo, da jih je lahko tudi sam bral v luči lastne slovstvene ideologije.

Franc Zdravec (*Zgodovina slovenskega slovstva V: Nova romantika in mejni obliki realizma*, 1970)

Zgodovini slovenskega slovstva, ki jo je urejal Pogačnik in je izhajala pri mariborskih Obzorjih od 1968 do 1972, je tri knjige spisal Franc Zdravec, od katerih je za našo razpravo pomembna zgolj peta, ki nosi podnaslov *Nova romantika in mejni obliki realizma*. V manj kot desetletju gre torej že za tretjo širšo obdelavo slovstvene zgodovine, s tem pa tudi že za tretjo povojno Cankarjevo umestitev v literarni kanon, saj je prav njegovemu delu v peti knjigi odrejena večja količina strani kot drugim avtorjem. Vendar tudi znotraj kanonizirajočih se institucionalnih izdaj ni prihajalo do sežetkov interpretacij, ni prihajalo – razen pri kratkem Slodnjakovem pasusu – do totalizirajočih vsot različnih interpretacij, kar služi kot protiargument obstoju 'trdne' slovstvene vede – na primeru cankaroslovja – na Slovenskem. Vendar se je kljub temu stroka kot nekaj, kar univerzalizira slovstveno vedo, vseeno pojavila, pojavila pa se je v celotnem paketu slovenskega slovstva od Brižinskih spomenikov dalje. V ta paket je bil vključen tudi Cankar z *Martinom Kačurjem*, čeprav bi zgolj z njegovo pomočjo le težko prišli do lastne slovstvene vede, saj so se nam skozi analizo enega teksta do leta 1970 njeni zametki zgolj nakazovali, nikdar pa niso bili jasno naznačeni.⁵⁷ V tem paketu vedenja, ki

⁵⁷ Da bi resnično lahko razumeli cankarjeslovje v luči grajenja slovstvene vede, bi morali raziskavo razširiti na vsaj nekatere 'glavne' Cankarjeve tekste, 'glavni' pa so tisti, ki so – povsem statistično – 'dvignili največ

ga prinašajo večknjižne izdaje 'zgodovin slovenskega slovstva', je kajpak v luči po Močnikovo interpretiranega Prešerna mogoče brati tudi njegovega 'naslednika' Cankarja, ki pa kljub svoji multiinterpretabilnosti (vsaj z *Martinom Kačurjem*) še vedno ni našel 'miru', ni našel poti v slovstveno vedo. Tako v stroki pravzaprav sodeluje le kot obstranski lik, čeprav je nemalokrat postavljen na glavno pozicijo.

Stroka kot taka »rabi reprodukciji svoje institucionalne infrastrukture.« (Močnik 2006: 177) Po Močnikovo stroka »tako rekoč materialistično interpretira refleksivnost teorije: če se teorija mora vpraševati o pogojih za svojo možnost – stroka zagotavlja pogoje za svoj obstoj in svoje nadaljevanje,« (ibid) obenem pa služiti »tistemu, kar je strukturna vloga ideoloških aparatov. Rabi torej reprodukcijo produkcijskih razmer. A le prek ovinka skrbi zase.« Zato, nadaljuje Močnik, »v stroki prevladujejo čiste ideološke operacije: poenotenje ideoloških aparatov pod vladajočo ideologijo – in torej: razredni boj.« (ibid) S tem so stroka in kanonizacijski procesi neposredno povezani z ideološkimi aparati države, najsi bo to univerza, razni inštituti in v končni fazi – z različnimi spremnimi besedami k srednješolskim izdajam *Martina Kačurja* – tudi osnovno- in srednješolske ustanove.

Franc Zadravec, ki ga Kermauner razume kot marksističnega misleca (glej Kermauner 1972), *Martina Kačurja* v svoji širše zasnovani *Zgodovini slovenskega slovstva* (pa tudi v kasnejši *Cankarjevi ironiji* (glej Zadravec 1991)) ne obravnava posebej, temveč nekatera obča mesta, ki smo jih izpostavili s svojo analizo, navrže drugje ali pa v širšem uvodu k liku in delu Ivana Cankarja. Na začetku pete knjige *Zgodovine slovenskega slovstva* zapiše, da, »naj je bilo stališče o absolutni osebnosti še tako romantično, je bilo za Cankarjevo umetnost odločilnega pomena. Kajti samo iz svobodne osebnosti in duše je mogla zrasti njegova opozicija razmeram.« (Zadravec 1970: 50) S tem – kljub svoji 'marksistični' usmerjenosti – neposredno oponira svojih predhodnikom, predvsem pa Kameniku, ki so Cankarjevega *Martina Kačurja* razlagali (zgolj) v luči razmer, nihče pa ni podal mnenja o Cankarju kot o 'svobodni osebnosti'. Tovrstna argumentacija nedvomno izhaja iz medvojnega doprinosa duhovnozgodovinske metode, ki je – če ga orišemo na hitro – negoval prepričanje, ki sega še do Hegla, da naj bi bila »pomembna gibalna zgodovine [...] geniji, ki dajejo epoham duha,« (Virk 1989: 34) obenem pa so zaradi tega ti 'heroji zgodovine' v »dialektičnem razmerju s splošnim duhom zgodovine. [...] Gre za velike posameznike, ki jih je usoda izbrala, da bodo

prahu', s tem pa sproducirali tudi največje število replik, kritik, esejev in – s tem – predvsem različnih branj. Tovrstno nalogo si puščam za morebitno prihodnost v okviru akademskih raziskovalnih institucij.

udejanili voljo svetovnega duha.« (ibid: 11) Čeprav je jasno, da pri Zadravcu ne moremo govoriti o duhovnozgodovinski metodi, lahko razumemo njegovo razumevanje kot njeno logično nadaljevanje ali pa vsaj kot sedimentne ostanke znotraj sicer drugače usmerjene teorije, saj že čez slabih stopetdeset strani Zadravec zapiše, da je Cankar v »vrhniški 'enajsti šoli', na 'Klancu', ob vrhniških socialnih nasprotjih, [...] doživel neizbrisne vtise o krivicah življenja, ki so postali izvir njegovega družbenega protesta in socialne etike, (Zadravec 1970: 195) kjer »izvir« opozicije razmeram vpiše v njegove vtise o krivicah življenja.

Janko Kos (*Proza Ivana Cankarja*, 1968)

V svojem članku za *Jezik in slovstvo* Janko Kos zgolj potrdi domneve večine povojnih marksistično usmerjenih literarnih zgodovinarjev, ko zapiše, da »Martin Kačur opisuje življenje idealnega učitelja, ki se bojuje za napredne ideje in ga zaostalo in brutalno okolje stre; oris junakovega življenja je zgrajen ciklično iz treh delov, ki opisujejo tri postaje junakovega službovanja, končajo pa se prav tako z njegovo smrtjo.« (Kos 1968: 20)⁵⁸

Dušan Moravec (*Zbrano delo: XIV. knjiga*, 1970)

Moravec je pri svojem spremnem delu k *Zbranim delom* iz leta 1970 izjemno previden in mu razen okrcanja Terseglavove in povzdignitve Merharjeve kritike le na enem mestu – ob siceršnjem naštevanju dejstev – 'uide' krajša analogija s *Hlapci*, ko zapiše, da »[k]ako bi ob Kalandrovi roki, ki bo kovala svet, ne pomislili na svetli simbol ob koncu povesti, ko roka kovača s preklano glavo dvigne mrtvega Kačurja?« (Moravec 1970: 286) S tem se jasno priključi povojnemu toku 'optimističnega' branja *Martina Kačurja*, trdno povezanega s hegemono ideologijo nacionalnega komunizma, kakor jugoslovanski komunizem v knjigi *Novi razred* imenuje Milovan Đilas. (glej Đilas 2014)

Jože Rajhman (*Cankarjev Martin Kačur*, 1976)

Jože Rajhman, sicer raziskovalec slovenskega protestantizma, se je v katoliški reviji *Znamenja* v članku *Cankarjev Martin Kačur* lotil Cankarjevega dela na drugačen način kot njegovi predhodniki. Cankar, »poet slovenskega naroda, toda reven poet, bil je človek, toda brez moralne in materialne moči, da bi si ustvaril 'gneздо', po katerem je vedno silno

⁵⁸ V svojem *Pregledu slovenskega slovstva* iz 1977 pa že drugače – morebiti pod vplivom branja Kermaunerja oz. kar pod vplivom spremembe paradigme, o kateri bomo pisali pri Pirjevcu – zapiše, da je »osnova povesti [...] nasprotje med idejo in stvarnostjo, človek je žrtev tega nasprotja.« (Kos 1977: 292)

hrepnel,« (Rajhman 1976: 271) je po Rajhmanu v medlem, negotovem ozračju »razočaranj« (ibid) spisal *Martina Kačurja*, ki je »kompozicijsk[o] najboljš[a] povest[],« (ibid) obenem pa je v njej »dobršen kos Cankarja samega.« (ibid) V enem odstavku je lapidarno zapisanih kar nekaj problemskih vozlov, s katerimi smo se v pričujočem delu že ukvarjali, gre za problematiko ljubezni (Štefka Löffler), ki naj bi vplivala na nastanek romana, gre za motiv Cankarjevega hrepenenja, na koncu pa gre še za zaključek, da je v njem »dobršen kos Cankarja samega,« (ibid) kar Rajhmanov tekst vpisuje v tradicijo binarne opozicije avtor – tekst, ki se v primeru Cankarja – čeprav v manjši meri – pojavlja že od samega začetka vrednotenja.

»Tragika glavnega junaka,« zapiše Rajhman, »ni v tem, da ga je usoda nemilo pahnila v gnezdo zapoljskih vaških mogotcev, ki so znali v duhu tedanje dobe držati vajeti na kratko in so se bali vsake odkritosrčne osebnosti; tragika je v tem, da bi bil Martin Kačur kjerkoli deležen enakega sprejema.« (ibid) Iz tega pasusa bi lahko hitro sklepali, da se za avtorjem teksta skriva dialektičnomaterialistično usmerjen pisec, saj je 'slovenske' razmere zgolj univerzaliziral na celotno svetovno oblo, ni pa ukinil časovne distance – gre torej za časovno specifično umestitev, ki razmere prikazuje kot nezadostne, Blatni dol, kjer se je »v mladem idealistu Kačurju [...] sprevrglo«, pa je »utelešen v svojih prebivavcih, v župniku, krčmarju, v županu, v zakotnem pisarju, končno v Tončki,« s katero se Kačur »prehitro [...] vrže v zakonski jarem, ki mu postane začetek konca.« (ibid) Podobno kot to stori Kamenik, tudi Rajhman vsakršno, še tako osebno Kačurjevo dejanje, obrne in razume kot izraz razmer, v katere je bil Kačur kot učitelj in človek pahnjen. Žena Tončka »je razumela duh časa,« (ibid: 272) Kačur pa »ga je skušal razumeti, toda zanj je bilo prepozno, ni se več znašel v njem.« (ibid) Kar pomeni, da se je torej v času svojega delovanja v času znašel, je v njem deloval 'kot je bilo treba', ob svojem propadu pa ne več tako. Vendar za razliko od ostalih interpretov – gre morda za napako? – vidi v svojem sinu Lojzetu svojo prihodnost, saj je »iskal tolažbe pri najmlajšem sinu Lojzetu, vanj je polagal ves up, on bo nadaljeval njegovo delo, tam, kjer ga je sam prekinil, strt od življenja. Išče tolažbe v vinu. Toda oboje ga je prevaralo. Sin mu je umrl.« (ibid) Če sprejmemo Rajhmanove besede dobesedno, gre za podobno misel, kot jo zapiše Slodnjak v *Slovenskem slovstvu* leta 1968, da povesti daje smisel »Cankarjevo spoznanje, da družbe ni mogoče preobraziti niti s človekoljubnimi, etičnimi in verskimi željami in mislimi niti z najbolj odkritimi in četudi s srčno krvjo napisanimi pesnitvami.« (Slodnjak 1968: 309) Rajhman zaključi nenavadno, ko zapiše, da Kačur vseeno »ni le slovenski, postaja občečloveški, izgublja cankarjanske poteze in se spreminja v simbol

Ljubezni in Pravice.« (ibid) Tako se zdi, da lahko le z razlastnitvenim tekstom Cankarjevega imena spremenimo tekst *Martina Kačurja* v optimistično izpoved, saj »[č]etudi ima Brnčič prav, ko ocenjuje Cankarjevo erotično življenje in vidi posledice v njegovem umetniškem opusu, češ da je Kačur stereotipna podoba moškega, slabiča, [...] je vendar Kačur še vedno optimistična izpoved človeka Cankarja.« (ibid) Tako Rajhman nastavek pesimističnega branja *Martina Kačurja* dialektično in z uvedbo Ne-cankarja in občosti – razkontekstualiziranosti teksta – spreobrne v skrajno optimistično branje.

Povojno branje *Martina Kačurja* je tako do tega mesta še vedno vztrajalo na eni strani binarne dvojice pesimizem – optimizem, s tem pa je bilo vezano na ideološko branje, ki ga je ustvarjalo na eni strani zaradi pozicije ideološke hegemonije jugoslovanskega komunizma, na drugi pa je šlo za ponavljanje že uveljavljenih matric, ki so jih za 'lastne potrebe' poenostavili in 'poenostranili'. Šele s prihodom Pirjevca in kasneje Kermaunerja se je tovrstna 'okrnitev' slovstvene vede razbila, kar bomo pokazali v naslednjem poglavju. Pirjevčev preobrat – po Dolinarjevih besedah – »iz tradicionalnega, historično empiričnega, genetično determinističnega in znanstveno objektivističnega raziskovanja literature v fenomenološko in bitnozgodovinsko literarno hermenevtiko ni samo običajen prehod od ene teorije in metode k drugi, temveč je povezan s temeljnimi razlikami v pojmovanju bistva literarnega dela in sploh umetnosti, njenega sprejemanja in delovanja, pa še širše, v pojmovanju resnice in zgodovine.« (Dolinar 1994: 20) Nadaljuje, da »če je sploh kje v novejši slovenski literarni vedi mogoče govoriti o zamenjavi paradigme in o znanstveni revoluciji, je takšna oznaka najbolj upravičena v tem primeru.« (ibid) Znanstvena revolucija, o kateri govori Dolinar, je povezana s teorijo Thomasa S. Kuhna, ki je v knjigi *Struktura znanstvenih revolucij* (glej Kuhn 1998), razložil »obdobja t. i. normalne znanosti in obdobja znanstvenih revolucij, ki se izmenjujejo v zgodovinskem poteku. Za prva obdobja je značilno prevladovanje enega vodilnega in obče priznanega teoretično-metodološkega vzorca, t. i. paradigme, ki narekuje tako način izbora kot postavljanje znanstvenih problemov kakor tudi tipe možnih rešitev in poti do njih; za druga pa so značilni medsebojni spopadi nasprotnih paradigem, v katerih stare propadajo in jih nadomeščajo nove. [...] Do zamenjave pride šele takrat, kadar stara paradigma kot celota zaide v nerešljivo krizo. Zato je tudi prehod v novo paradigmo celoten in skokovit, na videz ga spodbujajo pretežno iracionalni dejavniki, raziskovalci pa ga doživljajo kot nekakšno spreobrnjenje. Spričo vsega tega ta model razvoja znanosti oz. poteka njene zgodovine ni združljiv niti z modelom kumulativnega razvoja niti z modelom organske rasti.« (Dolinar 1994: 15–16)

Če kaj, potem moramo v primeru branja *Martina Kačurja* v slovenski slovstveni vedi Kuhnov model zavrniti, saj se kažejo tako pri Pirjevcu, predvsem pa pri Kermaunerju jasne navezave na branja poprejšnjih interpretov, s tem pa prehod ni »celoten in skokovit«, temveč ga je vseeno potrebno razumeti v sicer kontingentnem, a vseeno linearnem načinu razvoja. Kako točno, pa je vprašanje, na katerega bomo poskusili odgovoriti v naslednjem poglavju.

Spremenjena paradigma?

Dušan Pirjevec in Taras Kermauner (*Hlapci, heroji, ljudje*, 1968; *Mesec dni z Ivanom Cankarjem, Martinom Kačurjem in Tarasom Kermaunerjem*, 1976)

Razloge za združitev dveh priznanih literarnih teoretikov in zgodovinarjev slovenske povojne slovstvene vede v svojem poglavju vidim predvsem v dejstvu, da je Kermaunerjeva knjiga črpala iz Pirjevčeve študije *Hlapci, heroji, ljudje*, vendar v njej Pirjevec nikjer ne obravnava *Martina Kačurja*, saj je študija-esej namenjena *Hlapcem* kot najrepresntativnejšemu Cankarjevemu tekstu, kjer je lahko Pirjevec nakazal svoje razumevanje – heideggerjansko in fenomenološko – Cankarjevega dela. Nadaljnjih nekaj strani bo tako vpogled v Kermaunerjevo literarnozgodovinsko metodo, ki jo bomo na nekaterih mestih v tolikšni meri razlagali s Pirjevčevo knjigo, da je bilo potrebno njegov prispevek na tem mestu tudi jasno obeležiti.

Taras Kermauner v svojih delih največ replicira na marksistično teorijo, ki ji ob bok postavlja strukturalistične naveze althusserjanskega tipa, ki jih že v knjigi *Struktura in zgodovina* razloži, a razumeva po svoje. V zvezi z literarno zgodovino po njegovo

uperjajo strukturalisti marksistom zelo pomemben očitek: da ti ne spoštujejo avtonomije struktur, da mešajo nivoje. Klasični marksistični pisec – pa ne le marksistični, metoda je splošno uporabljana – govori recimo o stilu določenega avtorja ali njegovega dela, potem pa naenkrat spremeni nivo, se spusti na področje sociologije in opiše piščev stil kot posledico (ne le odraz, temveč tudi izraz) piščeve življenjske situacije, dobe, okolice, vplivov, značaja itn. Napredni marksizem je na vsej črti uspešno izbojeval bitko zoper stalinistični, pavlovljeviski marksizem (diamat), se pravi, da je odvrget pojmovanje literature kot odraza; vendar je odraz nadomestil z izrazom, se pravi da je ostal pri isti ideji notranje povezanosti med nivoji, le da je zavril najbolj grobo in preprosto metodo enačenja. Pri sami ideji pa ostaja, kar je razumljivo, saj ostaja pri njeni predpostavki, pri misli, da človek totalizira svet, da je svet enota, ki jo človek osmišlja. [...] Pri tem ni prav nič usodno, če apriorna ideološka stališča niso v skladu z znanstveno resnico, se pravi s tem, kako stvari zunaj mene, v svoji avtonomni strukturi dejansko so.

Človeška zgodovina je boj med ljudmi, med njihovimi ideologijami, produkcijskimi sistemi, razredi, narodi, grupami, v tem boju veljajo predvsem drugi kriteriji (čeprav znanstvenih nobeden povsem ne zametava, a so zmerom le drugostopenjski). Uspeh v tem boju ni toliko skladnost neke ideologije z znanstveno resnico, koliko z drugimi merili (delovnostjo, vitalnostjo, močjo, bojevitostjo, vero, miti, vojsko itn.). (Kermauner 1969: 6–7)

Pravi, da poznamo,

dva mogoča pristopa k literaturi. Prvega ideološkega in drugega znanstvenega. Prvega prakticiramo takrat, ko se borimo v kulturnem, socialnem, političnem, idejnem boju z estetsko-idejnimi nasprotniki, s pristaši drugega sloga in drugih nazorov. Izhajamo iz določenih vrednostnih stališč. [...] Vse drugačen je znanstveni pristop. Vzel bom za primer lastno delo. Trudim se, da bi z analizo prišel do tako imenovanih eksistencialnih struktur določenega literarnega dela ali stopnje, se pravi do racionalnega modela, ki na enkrat, zakonit način neogibno povezuje in v natančnem razmerju ohranja vrsto eksistencialnih kategorij. Predpostavljam, da ima vsako literarno delo eksistencialno strukturo, ki je ne moremo reducirati na nobeno drugo, saj je sama sestavljena, prvič, iz nereduktibilnih elementov, drugač pa je sama kot struktura nezamenljiva. Ta eksistencialna struktura seveda ni dejanska faktičnost tega literarnega dela, temveč idealni, na racionalni način dobljeni model, ki tvori kristalizacijo racionalnega jedra literature; jasno je, da temelji iskanje eksistencialne strukture na predpostavki, da ima literarno delo racionalno strukturo, se pravi da je sestavljeno na način, ki ga je mogoče prevesti v racionalen model. (ibid: 8–9)

S tem razume literaturo esencialistično, bistvo literature najde v literarnem delu samem. S tem se približuje kasnejšemu literarnosociološkemu razmišljanju Rastka Močnika, ki v knjigi *Raziskave za sociologijo književnosti* zapiše, da literarnosociološko analizo zanima tudi »tvorni delež, ki ga literatura prispeva h konstituciji ideoloških in družbenih razmerij prav kot literatura.« (Močnik 1983: 12) Na tem mestu je potrebno označiti, da na podoben način razumemo našo analizo tudi sami, saj nam ne gre za to, da bi literaturo videli zgolj kot »avtentičen ideološki dokument, ki govori v svojih zamolkih in nenadzorovanih izjavah,« (ibid) kar bi lahko očitali skrajni jamesonovski analizi.

Ideologije Kermauner, podobno kot Močnik, ne razume kot »gol[e] fikcij[e], izmišljotin[e], mimo katere greš in se ji smeješ; narobe, lahko vlada nad tvojim življenjem in smrtjo, odloča o tvoji usodi in postane za marsikoga odločilna resnica njegovega življenja – bodisi da se je odločil tako ali drugače. Še zmerom pa je res: znanstvene veljave nima.« (Kermauner 1969:

7)⁵⁹ Poleg tega pa svojo analizo eksistencialnih struktur naveže na tako strukturaliste kot dialektične marksiste, saj zapiše, da – če bi bili čisti strukturalisti – zgodovine ne bi smeli upoštevati, saj »čas – zgodovina – stoji zunaj struktur, je strukturalno neujemljiv, zato z znanstvenega stališča fiktiven. Morali bi postopati drugače: ne bi smeli govoriti o fazah, te že predpostavljajo celoto, katere deli so, ne bi smeli v opisu nakazati nobene zveze s prejšnjo strukturo, vsako bi morali obravnavati zase, kot da je edina, absolutno avtonomna, neodvisna od drugih. (Kermauner 1969: 12) S tem pride do podobnega problema, kot smo ga skupaj z Jamesonom rešili v prvem delu pričujoče raziskave, saj je »povsem jasno [...], da je strukturalistična kritika tako dolgo točna, dokler kritizira in odklanja eklektično mešanje raznorodnih nivojev, recimo preproste prehode s socialnega ali psihološkega področja na estetsko; transmutacije, ki so se dogodile vmes, so prav gotovo tako zamotane, da bi bilo potrebno iznajti povsem novo metodo, s katero bi bili na neideološki, na znanstven način zmožni odkriti transformacije nivojev. (ibid: 14) Tovrstnemu strukturalističnemu načinu, ki ga sicer delno odobrava, nasproti postavi zgodovino.

Namreč ali ni zgodovina zgolj ideološka totalizacija, ki jo opravlja nekdo zunaj literarnih del in njihovih struktur ter z njo čisto po svoje, v skladu s praktičnim apriornim ideološkim pogledom na svet ta svet razlaga? Če je to, potem je zgodovina res ideologija in je boljše, če hočemo ostati znanstveniki, omejiti se na preučevanje vsake posamezne strukture zase in opustiti pogled v njihove zveze – glede na takšno ideološko pojmovanje zgodovine so te zveze vnešene v literarna dela od zunaj. Vendar – je takšna interpretacija zgodovine edino mogoča? Ali ne obstaja tudi tista – temeljnejša – zgodovina, ki je ne vnašamo v literarna dela odzunaj, temveč je sama na sebi prvotna in imanentna, v času potekajoča zveza med strukturami: tista zveza zvez, ki nastaja takrat, ko se energije prakse (ustvarjavcev) preformirajo v skladu z danimi strukturami, a ko hkrati te strukture same zahtevajo svojo razrešitev, se pravi da same silijo, ko se čutijo dovolj nagnete, dovolj navkrižne, v novo podobo? Takšna zamisel bi upoštevala

⁵⁹ Čeprav kasneje zapiše, da je tudi sam ideolog, saj »[a]li ni to, kar pravkar pripovedujem, ideologija? Če je ideologija projektivno načrtovanje sebe v prihodnost, uveljavljanje svojih ciljev, potreb, koristi, načel, vrednost, današnja orientacija v svetu, spoznavanje glede na svoja stališča, vrednotenje sveta itn., potem moja literarna zgodovina [...] ni le analitika in zgodovinopisje ideologij, torej nekakšna znanost starejšega tipa ali polfilozofija, ampak tudi eksplicitna ideologija ali vsaj pomožna veda za vzpostavljjanje nove ideologije. Torej nisem le znanstvenik, ampak tudi ideolog. Torej nisem radikalen znanstvenik, niti radikalen ideolog, ampak nadaljujem slovensko mešanico obojega, ki skuša v laičnem krogu nadomeščati krščanstvo. (Kermauner 1975: 201) S tem nekako poenostavi svojo (na hitro očrtano) teorijo ideologije, ki bi jo lahko vzporejali z razumevanjem postmarksistične misli (Žižek, Močnik itn.).

avtonomnost, samobitnost struktur, saj bi se te spreminjale glede na lastne zakonitosti, ne pa glede na nezadovoljstvo avtorja), vendar ali takšna zamisel že spet – ideološko – ne predpostavlja samogibanja struktur po heglovski logiki napolnjenega in dozorelega navzkrižja? Ali ne pojmuje te samoprodukcije oziroma razširjene reprodukcije struktur na način samogibanja zgodovine? Zgodovina je tu najbrž predpostavka, samogibanje struktur konkretizacija te predpostavke. (Kermauner 1969: 16)

Kermaunerjevo mnenje o zgodovini pa je zopet postavljeno pod vprašaj, saj se vpraša,

[a]li [...] imamo opravka – morda je v tem rešitev – z detotalizirano totaliteto zgodovine, z odprto zgodovino, ki svoje pomene daje in hkrati skriva, se torej zmerom znova izroča ideologiji, ki jo ideološko interpretira, temelj tega izročanja pa ostaja skrit, a skrito navzoč tudi v sleherni ideologiji sami in se tako neizrabljen daje zmerom novim in novim totalizirajočim interpretacijam. Gre torej pri razumevanju literature – notranje časovne povezanosti eksistencialnih struktur literarnih del – za plodno, nerazrešljivo, skrito-odkrito kombinacijo znanstvenega in ideološkega, totalizirajočega in analizičnega pristopa? (ibid: 17)

S tem se nekako še intuitivno približa tako althusserjanskemu kot jamesonovskemu dojemanju zgodovine kot 'odsotnega vzroka', ki je za vsakršno analizo pravzaprav nujno.

V knjigi o Stritarjevi dramatiki *Radikalnost in zavrnost* iz leta 1975, ki nam služi kot pendant njegovi teoriji, izraženi v *Mesecu dni z Ivanom Cankarjem, Martinom Kačurjem in Tarasom Kermaunerjem*, knjigi o *Martinu Kačurju*, zapiše, da »današnja slovenska literarna zgodovina, kakršno piše večina slavistov, ni več na višini svoje naloge. Ne zato, ker bi bili njeni avtorji manj pametni od svojih predhodnikov, Kidriča in Prijatelja; vzroki so drugeje, v sami metodi pa tudi v času, ki je medtem pretekel.« (Kermauner 1975: 196) V svoji metodi⁶⁰ Kermauner

⁶⁰ Ob pisanju o njegovi metodi je nujno potrebno omeniti (vsaj) še raziskavo Mihaele Jeriček z naslovom *Modeli interpretacije pri Tarasu Kermaunerju*, ki pa so predvsem modeli njegovega RSD (tj. Rekonstrukcije slovenske dramatike). Po približnih 'petletkah' razdeljeni interpretacijski modeli so shematični in smiselni, saj jih je Kermauner retroaktivno raziskoval in o njih pisal tudi sam. Za obdobje od 1970 do 1975, ko je nastala tudi knjiga o *Martinu Kačurju*, avtorica raziskave ugotavlja, da je tedaj Kermauner 'uporabljal' interpretacijski model premice, ko »je odkril, da predhodni model daljice s svojo časovno določenostjo omejuje primerjavo preteklega in sedanjega oz. sedanjega in prihodnjega. [...] Tako je model daljice odprl v nepredvidljivo prihodnost oz. precej poznano preteklost. [...] Modela daljice in premice sta črti, ki sta edini v prostoru, brez nasprotne črte, brez samoukinitve. [...]« (Jeriček 2000: 65–66) Pri modelih daljice in premice za simbolni lik daljice/premice uporabi »feniksa. Vsaka pomenska makrostruktura na premici/daljici v času stari, propada, zamenja jo nova. Novo predstavlja feniks. A tudi ta spet ostari, zgodba se ponavlja. [...] Ta modelni okvir je pomagal ustvariti Hegel, saj je bila dialektika

ne govori »le o Stritarjevi dramatiki, ampak se večkrat vrač[a] k sebi, razpravlj[a] o sebi, o svojih stališčih, se zatek[a] celo v avtobiografijo pa tudi – spotoma – v teorijo (vsaj dotikam se je in nanjo opozarjam.).« (ibid) S tem avtobiografskost – na podoben način kot kasneje novi historicizem – uporabi kot legitimacijo lastne prakse⁶¹. S poststrukturalističnim vedenjem, da »literatura sama ni tekst o svetu, ampak tekst o tekstu, se pravi tekst o predstavi sveta, kakršno ima literat (ta distinkcija je zelo pomembna, saj spravlja z dnevnega reda – ideološko, politično, moralno – vprašanje, ali je umetnik pravilno naslikal svet ali ne).« (ibid: 197) S tem se sam teoretsko poskuša umestiti v slovstveno vedo, kot jo razume Močnik, saj tudi sam 'literat' ni več zgolj posrednik resničnosti, temveč je tudi sam prisoten v 'iluziji' teksta. S tem pa se Kermauner tudi avtorefleksivno uvrsti v slovstveno vedo, saj se le ta pojavi, ko literarna zgodovina v gradivu, ki ga proučuje, opazi razliko: med ideologijo, v katero je subjekt interpeliran in v kateri se identificira s 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve,' – in ideologijo, v katero individuum ni interpeliran, jo pa 'razume' in je z njo sposoben občevati, ker jo dopušča kot možno verjetje na podlagi pogojne identifikacije z njenim 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da verjame'. (Močnik 2006: 69)⁶² To tezo bomo dokazali tudi na gradivu njegovega branja *Martina Kačurja*.

Starejša slovenska literarna zgodovina po Kermaunerju »ni bila samo znanstveno usmerjena (v tedanjih razmerah nerazvite znanosti je imela pravico na naziv znanstvenosti, z današnjega stališča je seveda že neznanstvena, že »diletantska«, eklektična; razvoj znanosti presoja isto

metoda samoumevanja na prelomu 40-ih in 50-ih.« (ibid: 66) Če poskušam tovrsten model uporabiti na *Mesecu dni z Ivanom Cankarjem, Martinom Kačurjem in Tarasom Kermaunerjem*, se zdi, da je poleg tega, da se literarna dela v njem ne odpirajo v prihodnost niti v preteklost (saj gre zgolj za obdelavo enega samega dela!), se zdi, da lahko linearnost, ki je inherentna 'modelu premice', spremljamo zgolj na strogi razmejitvi med 'tradicionalno literarno zgodovino' in tisto, ki jo piše sam, znotraj branih preteklih interpretacij pa gre v večini primerov za enako strukturo, v kateri so zamenjane le malenkosti, ki pa na načelno branje ne vplivajo. Tako se zdi, da je struktura modelov, ki jih vzpostavi Jeriček, smiselna, vendar za našo raziskavo ne pride v poštev – najsi bo to zaradi specifičnosti teksta, ki ga beremo, ali pa zaradi imanentne Kermaunerjeve 'napake' oz. 'izjeme' v modelih, vzpostavljenih pri Jeriček.

⁶¹ Za povezavo z novim historicizmom na tem mestu ni prostora, vendar bi zaradi Kermaunerjevega načina (1. avtobiografskosti, 2. neteleološkosti zgodovine in 3. njegovega razumevanja, da »nikakršen diskurs, tako imaginativni kot arhivski, ne more dati nesprejemljive resnice niti ne more opisati nespremenljive človeške narave« (Veeser 1989: x)) lahko razumeli njegovo metodo kot proto-novohistoristično, vendar na tem mestu to zapisujemo zgolj kot bežno hipotezo.

⁶² Več na str. 47 pričujoče diplomske naloge.

metodo, ki je bila pred pol stoletja znanstvena, za amatersko), ampak obenem ideološko. Vsaj toliko kot do znanstvenih, objektivni, ideološko nevtralnih sklepov je bilo tej pretekli slovenski literarni zgodovini do tega, da pokaže – skozi svoje delo, skozi literarno zgodovino – nacionalno osamosveščanje Slovencev, z zbiranjem podatkov o slovenski literarni plodnosti dokaže našo nacionalno avtohtonost vsaj do Trubarja, če ne že prej, zastopa torej slovenizacijo avstrijskih dežel Kranjske, spodnje Štajerske itn. (Kermauner 1975: 197) Kermaunerjeva glavna misel je tu – kot bo tudi pri obravnavi *Martina Kačurja* – da je 'tradicionalna literarna zgodovina' brala *Martina Kačurja* narodotvorno, da ga je morala tako brati, vendar razume tovrstno branje površinsko, eksplicitno izraženo v delih itn. Močnik, za razliko, to narodotvornost dokazuje z obstojem nacije kot ničte institucije, ki je zmožna pod 'svojim okriljem' subsumirati raznorazne ideološke konstrukte, ravno s tem pa omogoča tudi svoj lasten obstoj. Teh dveh analiz seveda ne moremo postavljati na diametralno nasprotna konca, se pa zdi, da Kermaunerjeva analiza ni zmožna povsem strukturalno – tako kot Močnikova – zapopasti možnosti estetskega branja, saj njegovo narodotvorno branje že apriorno predpostavlja, da povsem estetsko branje ni možno. Za razliko od Močnika, ki estetsko branje – kot značilnost, da »literatura prispeva h konstituciji ideoloških in družbenih razmerij« (Močnik 1983: 12) – postavlja v center narodotvornega branja.

Ob razumevanju slovenske literarne zgodovine kot »dejavnosti, ki je bila v naši polpreteklosti ena najmočnejših formativnih akcij slovenske splošne zavesti; odtod njen izjemni pomen za nastanek, razvoj in osamosvojitev slovenskega naroda,« (Kermauner 1975: 198) nadaljuje da – »če predpostavljamo, da se je slovenski narod danes v letu 1974 že razvil do neke – vsaj začetne avtonomije, [...] potem bomo morali ugotoviti, da literarna zgodovina ne more več opravljati iste naloge formiranja slovenske nacionalne in moralne zavesti kot prej – oziroma, kot ideologija bo zavest še formirala, vendar ustrezno novim razmeram. Predvsem se bo ločila v dve, med sabo jasno ločeni podskupini: na znanstveno (matematično, strukturalistično itn.) in na ideološko literarno zgodovino. Tudi ideoloških bo več, nacional(istič)na ne more več sintetizirati vseh drugih, saj ni več primarna, poleg nacionalne bojo nastopale (in že nastopajo) vsaj enakopravne katoliška, marksistična ipd. Ta proces je danes že med nami, vrsta navidez nacionalnih literarnih zgodovin je že izrazito, tako rekoč eksplicitno krščanskih ali krščansko moralnih (recimo Koblarjeva Slovenska dramatika), druge iščejo v marksistično smer (Zadravčeva) itn.« (ibid: 198–9)

Tu se zgodi prelom, ki ga bi bilo – na nekem drugem mestu – nujno podrobneje analizirati, to pa je Kermaunerjeva teza, da »nacional(istič)na [ideologija] ne more več sintetizirati vseh

drugih,« (ibid) kar je v popolnem nasprotju z Močnikovo tezo, ki pravi, da *ravno* v individualističnih družbah, »se pravi tiste družbah, ki se ideološko vzpostavljajo kot sožitje svobodnih, enakih in 'abstraktnih' posameznikov,« (Culiberg 2007: 66) pride do neposredne pripadnosti naciji. Ta ni »posredovana z nikakršnim statusom in z nobeno siceršnjo pripadnostjo kakšni drugi instituciji. Posameznice in posamezniki pripadajo naciji dobesedno v svoji abstrakciji, kot 'abstraktni individui'. [...] Ta iluzija, ta ideološki videz, zaradi katerih individui 'doživljajo' svojo pripadnost naciji kot nekaj, kar naj bi bilo 'na-rojeno', je tisti odločilni ideološki mehanizem, prek katerega nacija deluje kot ničta institucija, se pravi, kot institucija, ki nima nobene druge funkcije kakor to, da omogoča nacionalno konstituirani skupini, da 'obstaja'.« (Močnik 1999: 91) Zaenkrat bomo vprašanje pustili odprto, v teoriji izhajali iz Močnikove razlage, v analizi Kermaunerjevega branja pa upoštevali tudi njegovo videnje.

Kermauner svoje početje imenuje »analiza ideologije (in v tem pomenu je moje početje zelo blizu marksizmu kot analitiki ideologij, projektivnih zavesti),« (Kermauner 1975: 198) kjer mu ne gre za analizo političnih, moralnih, religioznih ideologij, kakršne nastopajo v družbi, ampak za »specifične literarne ideologije, se pravi za takšne, ki se udejanjajo le v literaturi ali v umetnosti, imajo torej svoj specifičen, avtonomen potek, zgodovino in strukturo. Z onimi socialnimi so sicer v zvezi, vse so ideologije, vendar je med politično, moralno ali literarno ideologijo istostopenjska enakopravnost, literarna ideologija ni specifikacija politične (literatura ni služkinja politike), kot tudi politična ne specifikacija literarne, obe sta enakovredni individualizaciji ideologije kot take.« (ibid: 199) S tem uveljavi avtonomnost literarnega področja, še več, da »bi poudaril ločitev literarne ideologije od politične ipd., govor[i] o eksistencialni ideologiji znotraj estetike, literature, o eksistencialno-ideološko-estetski plasti, o eksistencialno-ideološko-estetski strukturi, o pomenski strukturi.« (ibid: 200) Kljub temu pa pravi, da, »ker je literatura – umetnost – eden najpomembnejših znakov človeške zavesti, ker je na Slovenskem igrala še posebej znamenito in odločilno vlogo (saj je morala zaradi odsotnosti znanosti, filozofije, politike, razvitega družbenega življenja ta območja nekako nadomeščati), se da ravno z analizo literature priti do osnovnih modelov-struktur slovenske zavesti oziroma narave, najti tisto, kar se je v drugem izrazoslovju imenovalo slovenska duša, slovenstvo, slovenska zgodovina, slovenski značaj, slovenska usoda, slovenska realiteta, kakor hočete. Eksistencialno-estetsko-ideološke pomenske strukture torej govorijo o Slovencih, o nas, o tebi, o meni. Razkrivajo – določajo – naš arhetip, ki je sicer literaren, vendar ima zaradi mesta literature na Slovenskem in v

sleherni družbi tudi širši pomen in učinek: je kulturnen in splošno socialen.« (ibid: 201) Obrat, ki ga Kermauner izvede, je zanimiv, saj pravi, da ne moremo mešati ideologij, natančnejše politične in literarne, lahko pa skozi literarno ideologijo odkrivamo slovensko zavest. Kot da bi preskočil politično (slovenski kulturni sindrom) in izpeljeval Slovenca kot subjekt zgolj skozi literarne ideološke strukture, kot da bi namesto politične/družbene ideologije in njene konstitutivne vloge za obstoj neke nacije po ruplovski razlagi slovenskega kulturnega sindroma za njen konstituent postavil literarno. S tem pa pride ravno do mešanja plasti, ki jih omenja na začetku in za katere je zatrjeval, da se je ne bo posluževal. Ker je umetnost v »literarnih tekstih v bistvu več od ideologije (torej nekaj drugega kot ideologija), smemo sklepati, da so tudi v starih literarnih delih elementi, ki jih prejšnja – stara – slovenska ideologija (kritika, literarna zgodovina) ni opazila in jih je razlagala po svoje (bodimo natančni: ne napačno, ampak v skladu s svojo ideologijo; napačno le s stališča neke druge, morda današnje ideologije, po svoje pa s stališča analitike ideologij).« (ibid: 203–4) Vendar kljub svojemu rezu, ki ga vzpostavlja tudi sam, pravi, da tisto,

[k]ar počn[e], torej ni nič drugega kot klasična literarna zgodovina. [...] Razlika s staro literarno zgodovino je le v tem, da govorim predvsem – ali celo izključno – o ideologijah, medtem ko je ona menila, da zajema literarno delo v celoti (zato je ideološki dodala še malo stilne in jezikovne analize, oboje povezala s sociologijo in psihologijo – pa je bila tu navidezna celota, v resnici eklektični zvarek, ki je namenu – in resnici – tedanje slovenske zavesti in znanstvene stopnje ustrezal, a je danes neužiten). [...] Prav tako pa analiziram tudi prejšnje kritike, literarne zgodovine, torej stara branja, jih tolmačim, povezujem z literarnimi teksti, na katere se nanašajo, in odkrivam realiteto tekstov o tekstih, torej realiteto kritično literarno zgodovinske nacionalne slovenske zavesti, njeno interakcijo s primarnimi literarnimi teksti, se dotikam vprašanja ideologije kot take in nazadnje slovenskega kulturnega arhetipa: se pomikam od literature h kulturi in slovenski zavesti v celoti. (ibid: 204)⁶³

Zdi se, kot da se Kermauner poskuša preko literarnih ideologij, kot jih imenuje sam, približati resnici »slovenskega kulturnega arhetipa« in jo zapopasti z najboljšega možnega vidika. Kot da bi poskušal z neskončnim približevanjem priti karseda blizu resnici.⁶⁴

⁶³ Ta citat in daljši na naslednji strani sta ravno tisti točki, kjer bi lahko še najbolj opravičili naše prejšnje povezovanje Kermaunerjeve metode s tisto novega historicizma.

⁶⁴ Takšno približevanje pa je, kot pravi Zupančič v svoji knjigi *Nietzsche, filozofija drugega*, iluzija, saj »nietzschejanska objektivnost ni nemogoča vsota vseh perspektiv, temveč je locirana v ta singularni element. Trdimo, da pri Nietzscheju vsekakor obstaja »objektivni« pogled, in sicer v nekem zelo natančnem in kar najbolj dobesednem smislu: obstaja kot pogled objekta. To je tisto, kar je »izza podobe«,

Svojo metodo razloži še nadalje:

Preusmeritev pozornosti k vprašanju eksistence odveže literarno zgodovino njene zveze s splošnim zgodovinopisjem, njenega kvaziznanstvenega sloga, omejevanja na probleme objektivnosti, hlapčevanja togim in danim modelom. Omogoči, da lahko uporabljam različne sloge, zdaj filozofskega, zdaj esejističnega; da se ne oziram na noben dan model. [...] Branje literarnih del povežem lahko z branjem socioloških, političnih, psiholoških podatkov, kar vse je že delalo staro literarno zgodovinopisje, vendar zdaj tekst, ki ga pišem, ni več sinteza, podoba Celote, meritorna sodba, torej totaliteta, ki vključuje, povzema, osmišlja vse delne momente, ampak odprt, fragmentiziran sistem, v katerem nastopajo vsi elementi razdvojeni, deloma vsak zase, deloma v medsebojnem pogovoru, dialektiki, v komunikaciji med sabo in literarnim delom. Torej napol esej, ki postavlja vprašanja, opozarja na določene zveze, nesporazume, nesoglasja, protislovja, skladnosti: pogovor, ki ga literarni zgodovinar – eksemplarični, odlikovani bravec – vodi z literarnim tekstom in samim sabo. Takšnemu pogovoru ni mogoče predpisati ne metode, ne sloga, ne modela. (Kermauner 1975: 209)⁶⁵

Tako se je ob približno istem času (v letih 1974–5) lotil tudi nastajanja *Meseca dni z Ivanom Cankarjem, Martinom Kačurjem in Tarasom Kermaunerjem*, ki je leta 1976 moral iziti v samozaložbi. V njej se – zavestno – loti drugačnega branja *Martina Kačurja*, saj je »(poleg Pirjevca) edini, ki zastop[a] drugačno razlago Martina Kačurja, in ker je bilo tradicionalnih razlag, ki se med sabo le komaj kaj razlikujejo, na tone, naj mi bo oproščeno, če še zmerom zlorabljam tvojo [tj. bralčevo, op. A. T.] potrpežljivost. [...] Bodi strpen in primerjaj oba zagovora, obe branji. Prosim te, odloči se šele na koncu ...« (Kermauner 1976: 32) S tem pride do podobnega zaključka obstoja binarne dvojice optimizem – pesimizem, ki ju – sodeč

to je »kratki stik« sredine in neskončne periferije, to je neskončnost, ki ni neskončno približevanje objektu, temveč je sam ta pogled.« (Zupančič 2001: 91) To, »kar strukturno uhaja vsaki (posamični) perspektivi, niso enostavno nekateri aspekti stvari, ki ostanejo v temi, temveč ravno način, kako smo kot subjekti vpisani v stvari.« (Zupančič 2001: 100) S tem Zupančič s pomočjo Nietzscheja poskuša korigirati nekatere premise postmarksistične in postlacanovske teorije, ki bi jih bilo potrebno v nadaljnjem raziskovanju predmeta resneje upoštevati tudi pri obdelavi Cankarja in tudi jasneje korigirati Jamesona v njegovi percepciji 'totalizacije' in 'resnice'.

⁶⁵ V *Mesecu dni z Ivanom Cankarjem, Martinom Kačurjem in Tarasom Kermaunerjem* denimo beremo: »Kačur se je najbolj približal realiteti v trenutku svoje smrti. Ta smrt pa ni herojska, mučeniška, ampak do kraja bedna: pijanec ne zmore več poguma za življenje in se prepusti snežnemu viharju, obleži. (Nisem leto dni pred preiskavo doživel natančno isto situacijo kot najbolj sladko možnost, le da je nisem izpeljal in me je prijatelj Veljko Rus pobral iz snega, tam nad svetim Primožem? Nisem bil v tisti legi do kraja predan, nemočen, pijan od veselja nad Odhodom, čeprav trezen?).« (Kermauner 1976: 30)

po zapisanih besedah – obravnava enakomerno, vendar – kot se bo izkazalo – temu ni čisto tako.

Proti koncu svoje knjige o *Martinu Kačurju* Kermauner zapiše, da je

Dušan [v privatnem pogovoru] izhajal iz preveč tradicionalističnega razumevanja Kačurja, menil je, da je Kačur vendarle zgled, da mu je vsaj Cankar, če ne drugi, sledil, moja interpretacija parodičnosti te figure, recimo tudi njegovega konca, ga je motila, debata vztrajna, natančna, pa je polagoma izbistrila »sintetično« stališče.« [...] Končuje, je pripomnil, Pirjevec, specialist za zgodovino evropskega romana, kot sleherni evropski romaneskni junak, v smrti; a, sem dodal jaz, končuje parodično: namesto v Življenje in njegovo osvojitvev korači zdaj v smrt, to je običajna logika romanesknega junaka, vendar prepričan, da gre med Mučence, Junake; to je novo. Kovač ga vzdigne, Kačur ne leži več, ni več istoveten z zemljo, z blatom, z nemočjo, meni, da je pokončen, na osi sveta, na tisti axis mundi, ki je tako pomembna v grški tragediji, medtem ko mi absolutno jasno vidimo, da dejansko Martin ni mogel priti v to os, v steber, ki povezuje zemljo z nebom, v nebo, v Duha, v Zavest (kot bi rekel Jung), ampak umre v srečni samoprevari. (Kermauner 1976: 181)

Še več,

[Kačur ima na začetku] podoben načrt [kot evropski novelisti 19. stoletja], le bolj totalitaren, absoluten. Ni mu do tega, da bi osvojil kako službico ali devičico, ampak Življenje samo. Biti evangelist, Kristus, Bog. Ker pa ve ali sluti, da Bog ne more biti, da torej ne more biti Absolutni subjekt, hoče biti – z voljo absolutnega subjekta – absolutni objekt: mučenec, umirajoči na križu, kovač z razklano glavo. [...] Ker [pa] čuti, da nima nobene socialne moči, se ji že vnaprej odreče in želi dobiti neko drugo moč, religiozno. Nazadnje se skaže, da jo je tudi dobil: Moč Trpljenja, zavedno življenje za smrt. Smrt ni posledica osvajanj, uresničevanja nemožnosti, ampak že v začetku dojeta nemožnost – edina Možnost. [...] Se pravi, da je tudi resnica – dobra literatura – devetnajstega stoletja zunaj optimističnega prodora v svet. (Kermauner 1976: 181–5)

Pirjevec namreč v svojem delu *Heroji, hlapci, ljudje* za Cankarjeva dela pred Hlapci, zapiše, da je tam »junak padel, a njegov propad je bil le nekaj navideznega, kajti jutri bo stopil v življenje nov junak, ki bo njegov boj nadaljeval in tako dokazal, da je predhodnikov poraz samo nekaj fizičnega, ne pa tudi moralnega. V *Hlapcih* [v originalu pisano z velikimi tiskanimi črkami, op. A. T.] pa junak v resnici ne pade: Jerman ostane živ.« (Pirjevec 1968: 8) Še več, temelj tako Jermanove kot Kačurjeve akcije je »še vedno tisto človekovo bistvo, ki se imenuje historični subjekt svobodne akcije, to je še vedno človek, ki si sam piše sodbo.

Vendar pa zdaj ta subjekt ne odhaja več na akcijo, da bi druge ljudi napravil sebi enake, marveč samo še zato, da razkaže samega sebe, se pravi samo še zaradi samega sebe. Njegovo dejanje ni namenjeno drugim, marveč samo še samemu sebi, saj gre zato, da dokaže, kako je še vedno on sam, kako še ni ne na tleh in ne opljuvan. To dejanje ni več zavoljo drugih, marveč zavoljo subjekta samega.« (ibid: 53) Naprej še »zagotavlja, da bo šel tudi med same razbojnike, a le zato, da jim bo povedal, da so pač razbojniki, in s tem očitno potrdil, da ni niti fizično, niti moralno zlomljen. (ibid) Kasneje pa se – v času pred Hlapci – poraženi ali ubiti junak »spreminja v sveto žrtev, ki kliče na maščevanje in prikliče v življenje novega bojvnika, ki bo nadaljeval njegovo delo, in tako bo padli videz ideje večno živel v delih svojih naslednikov. Smrti in pravega poraza, tj. pravega trpljenja, kratko in malo ni več: poraz in smrt sta glede na prepričanje, idejo in smisel nekaj naključnega in čisto zunanjenga, zato tudi ne moreta biti trpljenje. [...] Jerman pa [za razliko – po Pirjevčevo – tudi od Kačurja, op. A. T.] natanko 've', da vse to ni nič drugega kot beg pred trpljenjem in porojeno prav iz strahu pred njim.« (ibid: 68)

Ob analizi sebi predhodnih kačurjeslovcev Kermauner zapiše, da so »[n]ekatoliško usmerjeni tradicionalni slovenski literarni zgodovinarji sicer izpustili poudarjanje Ivanove vere, zaostrene v krščanskem smislu, ohranili pa so njeno strukturo in jo razumeli kot socialno vero; obenem pa so – po večini, ne vsi in ne vsi enako poenostavljajoče – pozabili na drugo Cankarjevo plat, na katero ni opozoril le Izidor, ampak tudi [...] Slodnjak.« (Kermauner 1976: 50) Vendar se vpraša, ali »niso pogledi na Cankarjevo delo, ki prihajajo iz institucionalizirane znanosti, nujno determinirani po položaju, v katerem tiči gledajoči? In je zato povsem naravno, da skuša Izidor Cankar, ki je bil duhovnik, politik, katoliški ideolog, napraviti iz Ivana vernika, Slodnjak borca za narod, Ziherl borca za razred, Mahnič borca za moralne vrednote, in imajo vsi sicer deloma prav, saj je bil Cankar vse to, a zraven, v bistvu pa je bil nekaj drugega, kar je vse te posebne – ideološke – dejavnosti utemeljevalo in obsegalo: pisatelj, slovenski kulturniški intelektualc (to pa je moj Cankar).« (Kermauner 1976: 47) Položaj, ki ga Kermauner zapiše literarnemu teoretiku je tako nujno povezan z njegovim lastnim branjem.

Kaj delam sam drugega, kot da ob branju literarnih tekstov [...] berem sam sebe, razumevam svoj – seveda tudi grupni, narodni – položaj, se razlagam, opozarjam na svoja izhodišča, avtobiografijo, na teoretske pa tudi eksistencialne težave? [...] Je delala stara literarna zgodovina drugače? Le toliko, da se svojega početja, recimo, ni dovolj zavedala, da je bila preveč implicitna, da je literarni zgodovinar svojo eksistenco sramežljivo skrival in skušal biti čim bolj

ali docela objektivni. A de facto je v tem, ko je bral Prešernove pesmi ali Krst in ga razlagal, razlagal samega sebe, svoja izhodišča, doživetja, muke, projekcije, vprašanja. [...] Največkrat je priznal svojo eksistenco in opozoril nanjo tedaj, ko je bila identična z nacionalno, ko je vprašanje naroda in njegovega obstoja pomenilo vprašanje osebnega obstoja; tako je bila namreč nacionalna zavest interiorizirana in eksistencializirana. Ker je bila nacionalnost tako osrednji in vse drugo zakrivajoč, vstran potiskajoč moment zavesti slovenskega bralca literature (predvsem pa poklicnega bralca, kritika in literarnega zgodovinarja), se je ta bravec identificiral z nacio kot tako, razčlenjeval, govoril in polagoma celo samoumevno sodil v njenem imenu, kot objektivni, grupni, historični, nacionalni, vsekakor nadindividualni subjekt-bravec. (Kermauner 1976: 202–3)

Kermauner meni, da je »ravno iz kombiniranja nacionalne propagande, vere v temeljno končno pravičnost sveta-usode, v zmago Dobrega na eni in pozitivizma, za katerega vemo, da je kar najgloblje skeptičen, zunajideološki, nezainteresiran za boj med Dobrim in zlim, na drugi strani, prihaja v slovenskem literarnem zgodovinoisju do tolikih neljubih in zamotanih krčev.« (Kermauner 1976: 45)

Kačurja pa ravno tako kot ostali Kermauner razume po svoje – misli ga kot *tragikomično* povest – ga interpretira in bere – kot se zaveda sam – na ideološki način, saj mu poda interpretacijo, kjer epistemološkega reza ne ustvari, ustvari pa zavestno pojmovanje svoje ideološke pozicije, saj se že v knjigi *Radikalnost in zavrtost* vpraša, če ni to, kar »pripoveduj[e], ideologija?« (Kermauner 1975: 201) Ideologijo potem razume kot »projektivno načrtovanje sebe v prihodnost, uveljavljanje svojih ciljev, potreb, koristi, načel, vrednost, današnja orientacija v svetu, spoznavanje glede na svoja stališča, vrednotenje sveta itn., potem [njegova] literarna zgodovina [...] ni le analitika in zgodovinoisje ideologij, torej nekakšna znanost starejšega tipa ali polfilozofija, ampak tudi eksplicitna ideologija ali vsaj pomožna veda za vzpostavljjanje nove ideologije. Torej n[i] le znanstvenik, ampak tudi ideolog. Torej n[i] radikalen znanstvenik, niti radikalen ideolog, ampak nadaljujem slovensko mešanico obojega, ki skuša v laičnem krogu nadomeščati krščanstvo.« (ibid) Kermaunerjeva smer se nam kaže kot radikalizacija tradicionalne vede, kot epistemološki rez v smislu skrajne refleksije, ki pa ne pripelje do končne samoukinitve.⁶⁶ Zdi se, da Kermauner vpelje ideološko

⁶⁶ Denimo: »Prvine, poudarke, ki sem jih odkril v *Kačurju*, a niso sodili v mojo shemo, sem zametaval in nasilno spregledaval, v citatih celo spuščal, jih hudobno pripisoval le konservativnemu pristopu neumnih slavistov, Cankarja in Kačurja predeloval po svoji meri, po viziji, ki je meni ustrezala, ni mi šlo za to, da bi

instanco oz. obliko ideologije, ki jo Žižek pod imenom *cinizem* vpelje v obdobje dvajsetega stoletja – predvsem pa jo razume kot *orodje oblastnikov*. (Sami jo bomo poskusili razumeti kot *splošno orodje*.)

Cinično pozicijo je potrebno razložiti »od tistega, kar Sloterdijk imenuje kinizem. Kinizem predstavlja popularno, plebejsko zavrnitev uradne kulture s pomočjo sarkazma. [...] [Postopek] spreobrne uradni predlog s tem, da mu pred nos postavi situacijo izreke; tako nadaljuje ad hominem (za primer: ko politik predava o dolžnosti državljanskega žrtvovanja, kinizem pokaže na osebno korist, ki jo taisti politik ustvarja z žrtvovanjem drugih). (Žižek 1989: 29) Cinizem, po drugi strani, pa je odgovor vladajočega razreda na to kinično subverzijo: razume, upošteva partikularni interes za ideološko univerzalnostjo, distanco med ideološko masko in realnostjo, ampak še vedno najde razloge, da masko obdrži. [...] Cinizem je nekakšna pervertirana negacija negacije uradne ideologije: obogatena z ilegalno obogatitvijo, z ropom, je cinična reakcija vezana na izrekanje, da je legalna obogatitev boljša in, še več, zaščitena z zakonom. [...] Jasno je, da, soočena s takšnim ciničnim umom, tradicionalna kritika ideologije ne deluje več. Ideološkega teksta ne moremo več podvreči 'simptomatskemu' branju, ga soočiti s praznimi mesti, s tistim, kar more zatreti, da se lahko organizira, da obrzi svojo konsistenco,« (ibid: 30) kot smo to pred Kermaunerjem po Jamesonu delali na gradivu, »cinični um vzame to distanco v zakup že vnaprej.« (ibid) Vprašanje, ki si ga zatem zastavi Žižek, je važno: »Ali je potem edino vprašanje, da potrdimo to, da s prevlado ciničnega uma živimo v postideološkem svetu? Tudi Adorno je prišel do istega zaključka, ko je začel s premise, da je ideologija samo sistem, ki trdi, da poseduje resnico – to je, ki ni le laž, ampak laž, videna kot resnica, laž, ki se pretvarja, da se jo vzame resno. [...] Njen status je vzpostavljen samo s pomočjo manipulacije, čisto zunanje in instrumentalno; njena oblast pa ni zaščitena z njeno resnico-vrednostjo, temveč s preprostim ekstraideološkim nasiljem in obljubo dobička. [Vendar] cinični um, z vsemi svojimi ironičnimi oddelki, pušča temeljno raven ideološke fantazije pri miru, tj. raven, kjer ideologija strukturira družbeno realnost samo.« (ibid)

Žižkova teorija torej predela osnovno Marxovo misel iz Kapitala: *Sie wissen das nicht, aber sie tun es* v poved z negiranim prvim stavkom: *Sie wissen das, aber sie tun es*, torej: *Vedo, ampak to vseeno počno*. Z vpeljavo ciničnega uma v Močnikovo shemo, ki se iz mitografije

pojasnil Cankarja, kakršen je, ampak takšnega, kakršen mi je všeč in kakršnega potrebujem.« (Kermauner 1976: 182)

nadaljuje v slovstveno vedo, znotraj slovstvene vede nimamo več zgolj ene variante slovstvenovedne ideologije, temveč – vsaj po naših raziskavah – dve. Prva je že znana – ki jo pri Močniku in Prešernu vpelje Prijatelj, pri Kačurju pa to strukturno mesto (pogojno) zapolnjujemo z Izidorjem Cankarjem – in je vezana na dejstvo, da se pojavi, ko 'veda' v »gradivu, ki ga proučuje, opazi razliko: med ideologijo, v katero je subjekt interpeliran in v kateri se identificira s 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve,' – in ideologijo, ki vanjo individuum ni intepeliran, jo pa 'razume' in je z njo sposoben občevati, ker jo dopušča kot možno verjetje na podlagi pogojne identifikacije z njenim 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da verjame'.« (Močnik 2006: 69) Po Močniku pa problem nastane, ker se *sama* ne zaveda, da je tudi sama ideologija, saj »ne reflektira svojih pogojev možnosti in ne nadzoruje svojih vednostnih učinkov.« (ibid: 75) Druga pa je pravkar predstavljena cinična pozicija, ki jo Žižek veže na oblastniški sloj, v katerega sloj literarnih zgodovinarjev ne spada, je pa strukturno jasno, da je zavoljo njihove 'akadske' izobrazbe in ostalega vpliva ideoloških aparatov države njihova pozicija nad 'navadnimi' bralci in ne vzporedno z njimi. Cinična pozicija torej v našem primeru Kermaunerju omogoča, da se *zaveda* svojih pogojev možnosti in da (najbrž na nezaveden način) nadzoruje svoje vednostne učinke, obenem pa se v ideologiji vseeno počuti 'domače' – z njo 'kometira', si jo prisvaja, obenem pa vedno znova daje občutek, da mu je jasno, da je del ideologije, vendar glede tega ne more pravzaprav nič narediti – razen seveda, da bi se usmeril v 'matematične' in 'kompjuterske' analize, kakor jih imenuje sam. S tem lahko zatrdimo, da (lahko) znotraj slovstvene vede obstajata dve različni varianti ideologije, ki v zgodovino prihajata zaporedoma, saj se prva nečesa ne zaveda, druga pa se tega zaveda, vendar ostaja v istem ideološkem polju kot prva, ki se tega (tedaj še) ni.

Pozicijo zgodovinopisja, ki jo na tem mestu v strukturo vpisuje Kermauner, bi lahko s svojo radikalnostjo razumeli kot kontinuiteto s svojevrstno varianto slovstvene vede, kot jo je načrtal Izidor Cankar v *Izbranih spisih* iz 1929, ki dovoljuje več (2) različnih interpretacij, vendar znotraj svojega teksta ostaja na sledi ene in jo celostno potrdi. Kermauner zapiše, da je

[v] Kačurju [...] Cankar hiperbrutalen – do sebe, do tega Obljubljajočega slovenstva; zato je tudi razumljivo, da ga slovenski Slovenci niso mogli brati v njegovem radikalnem nihilizmu, ampak so ga prekonstruirali in dopisovali kot revolucionarja, ki so ga zavrle konkretne slabe razmere. Kačur je resnica velike Prihodnosti, ki jo je Cankar – in sleheren radikalno totalni slovenski ideolog – poklonil Slovencem. Resnica ljudi, ki 'ne delajo zase, ne živijo zase, temveč za druge'. Nič zase, vse za druge, to njihovo pretirano devizo je pisatelj obrnil v – ravno tako pretirano: nič za druge, vse zase.

S tem pa je Kermaunerjev Kačur v skladu s Pirjevčevim Jermanom, ki sicer deluje, vendar »[t]o dejanje ni več zavoljo drugih, marveč zavoljo subjekta samega.« (Pirjevec 1968: 53) Vendar tudi ta skrajna preobrnitev 'tradicionalne' interpretacije – 'znanstvena revolucija znotraj kačurjeslovja' – vseeno obstoji kot interpretacija, kot ideološka interpeliranost, kjer tekst ravno zaradi svojega 'dopuščanja' interpretacij (s tem pa tudi Kermaunerjevega branja) omogoča naciji, da 'prosto diha'. Še več, Kermauner s tem, ko pravi, da prepušča bralcu, da se odloči med 'obema opcijama' interpretacije⁶⁷, pravzaprav kot ustvarjalec slovstvene vede *par excellence* 'obteži' bralca – in tako tekst ne obtežuje zgolj interpretov, temveč tudi interpret razširi polje interpretacije dalje – s tem, da ga pooblasti, da se sam odloči za neko branje.

Po Močniku teorija družbene strukture temelji na dveh tezah: (1) družbena struktura 'ni cela'; (2) institucija je 'suplementna'. (glej Močnik 1999: 121) Predstavljeni tezi sta »tesno povezani, saj institucija v 'ne-celi' strukturi, ki nenehno razpada, ki jo je več čas potrebno držati skupaj, poskuša zapolniti praznine v tej strukturi s tem, da se nenehno dopolnjuje, 'suplementira'.« (Culiberg 2007: 49) Takó ravno branje, ki ga odpira in ponuja Kermauner bralcu, poskuša zapolniti določene praznine, s tem pa (kot institucija literarne zgodovine) ustvarja ti. kratke stike in protislovja, »ki spravljajo posameznike v *nenormalen* položaj, kar nato poskušajo zgladiti z vpeljavo *dodatnih institucij*.« (ibid) Tisto, kar je »na prvi pogled videti 'disfunkcija' v instituciji ali njena 'nepopolnost', kar je videti 'šibkost' v institucionalnem delovanju; tisto, kar 'domačinke in domačini' institucij tako pogosto obžalujejo ali obsojajo in v čemer pogosto vidijo celo razmik med institucionalno normo in 'prakso', ki naj ne bi dosegala norme, ki naj ne bi izpolnjevala norme ali naj bi jo celo izigravala – ta 'neposlušnost' institucije sebi sami je del samega institucionalnega delovanja, je celo temeljni mehanizem družbene kohezije.« (Močnik 1999: 130) S tem pa pride do neskladja med institucionalno normo in institucionalno prakso, ki jo interpeliranci »pogosto pripisujejo raznim človeškim slabostim: a ta 'človeška' slabost je ravno moč institucije – saj je institucionalna tesnoba, ki bi ji morali pripisati kar naravo enega izmed temeljnih 'družbenih občutij', le druga stran ideološke interpelacije, katere infrastrukturo zagotavlja prav materialni obstoj ideologije v instituciji.« (ibid)

Preko pojma institucionalne tesnobe Močnik utemelji mehanizem, »s katerim institucija nase priveže posameznika, ki ji 'pripada', ta njena lastnost ji namreč zagotavlja mehanizem

⁶⁷ »Bodi strpen in primerjaj oba zagovora, obe branji. Prosim te, odloči se šele na koncu ...« (Kermauner 1976: 32)

ideološke interpelacije.« (Culiberg 2007: 52) Še več, »ravno zato, ker ni nobena izbira samoumevna, kakor koli se že posameznik odloči, kakor koli ravna, kar koli stori, vselej mora svoja odločitve in svoja dejanja zagovarjati, utemeljevati, upravičiti. Z ravnanjem in s pomeni, ki jih posameznik ravnanju pripisuje in o katerih prepričuje druge, pa se *integrira v relevantno skupino in torej reproducira strukturo*.« (ibid: 62) S tehniko podajanje 'končne' razsodbe bralstvu Kermauner z ideološko zanko pravzaprav na bralca 'naloži' ti. 'institucionalno tesnobo', ki pa se v nekaj levjih skokih naveže direktno na ničto institucijo nacije, na njegovo pomembnost v vzpostavljanju družbene kohezije, čeprav se 'skriva' v ozadju – saj je ravno nacija *tista* 'dodatna institucija, ki jo mora individuum vpeljati, da se paradoks razreši (glej Močnik 1999: 130). Na nek način je torej jasno, da, čeprav Kermauner kritizira 'tradicionalno literarno vedo' zaradi njenega eksplicitnega poudarjanja naroda oz. nacije, s pomočjo različnih ideoloških korakov vanjo spada tudi sam.

Da pa bi Kermauner v takšnem zagonetnem primežu ideologije uspel utemeljiti nacijo kot neko strukturo, ki oblikuje literarno zgodovinopisje, jo mora – za razliko od Močnika – postaviti v ospredje. Če Močnikov argument stoji na strukturnih temeljih, pa je Kermaunerjevo branje površinsko, čeprav je s tem izraženo zgolj dejstvo, da ga globinske strukture kot take – vsaj v tem tekstu – ne zanimajo. Narod, pravi Kermauner, je

kljub težavam in zastojem trdno rasel, se krepil, organiziral, prihajal k (samo)zavesti, od etnične skupine po sebi v aktivno grupo za sebe. To je temeljna perspektiva, vizija, horizont, znotraj katerega gleda vsak dober Slovenec nastajanje svojega naroda in s tem, ker je narod – zanj – osnovna oblika družbovanja in življenja, sveta kot takega. [...] V istem horizontu se nahajajo tudi tradicionalni slovenski literarni zgodovinarji. Kačurju morajo prav zato obesiti revolucionarstvo, zidanje podstavka, na katerem bojo nadaljevali zidanje drugi, čeprav večkrat nevredni. Ni jim mogoče, literarnim zgodovinarjem, misliti drugače, ne verovati v nenehno naraščanje narodnosti, smisla, zidanja Vélike stavbe dobrega sveta. (ibid: 76)

Kot v svojih analizah Kermauner razume Kačurja, tako Pirjevec razume Jermana. Pravi:

Stvarno socialnozgodovinsko dogajanje je torej dogajanje moči in se dogaja po meri moči, v skladu z razmerji, ki jih določa moč. Zgodovina ni več eshatološki proces, ki vodi naravnost do poslednje sodbe. To torej ni več tista veličastna Zgodovina, ki naj bi človeka in človeštvo pripeljala iz zla in krivice k pravici in resnici in ki je stalna sodba in razsodba nad dobrim in zlim. Zgodovina in zgodovinska akcija seveda še vedno sta, vendar nista naravnani v tisto daljno prihodnost, ko se bo sodba dovršila, in tudi nista več v njej utemeljeni. Zgodovinska akcija je urejanje, obvladovanje ontičnega sveta in je zato pregledna, prosojna, izmerljiva, njena

mera je uspeh, kakor je to za samega sebe »spoznal« tudi Jerman, ko je »uvidel«, da je sleherni poraz vedno moralni in fizični polom hkrati. (Pirjevec 1968: 85)

Kermaunerjeva analiza *Martina Kačurja* sledi ostalim interpretacijam, jih predeluje, umešča v svoj sistem, iz hlapcev in herojev ustvarja ljudi, če parafraziram naslov Pirjevčeve razprave, kjer pa so ljudje spet zgolj tisti negativni pol prve dvojice hlapcev – herojev. Tako je po njegovo bistvo »Cankarjeve povesti [...] ravno v tem, da kontinuitete ni, strojarji so sami, vsi borci za veleideale prav tako, vsak ločen od drugega.« (Kermauner 1976: 193) Kermaunerjeva ideja gre v smeri Pirjevčeve razlaga *Martina Kačurja* v predavanju *Proza Ivana Cankarja*, kjer pravi: »Martin Kačur hoče nekako preseči to, kar ga čaka, saj pravi, da bo izginil v *gloriji*, da bo torej *kakor Kristus*, vendar pa prav to pomeni, da vnaprej ve za svoj tragični konec in prav zato lahko izreče tiste besede, ki pravijo, da hoče biti nič: s svetom se noče niti bojevati niti se vanj vključiti,« (Pirjevec v Kermauner 1976: 187) vendar se z njim ne strinja popolnoma, kar pa razloži iz osebnih pozicij, saj Kermauner *Martina Kačurja* »nateguj[e] na svoj model, Pirjevec na svojega. [...] On [tj. Pirjevec, op. A. T.] se pred svetom 'umika' v tisto tretjo pozicijo, ki je nič boja in nič vključitve, odprtost za prisostvo in bit, jaz se, kot je očitno, še nenehoma poskušam s tem svetom.« (ibid) To izpeljuje iz osebnih in zgodovinskih dejstev sebe in Pirjevca. Po Kermaunerjevo *Martin Kačur* »ni povest o polomu človeka, revolucionarja, učitelja, poštenjaka, ampak zastavljanje vprašanj o človeku in človekovem. [...] Kačur je moderen lik žrtve, ki ni namenjena nikomur. Cankar podaja skoz Kačurja jasno zavest, da so avtonomija, avtodeterminacija, subjekt, celo želja povsem fiktivne, neuresničljive, čeprav tudi neizkoreninljive kategorije, da je edino mogoče subjektovo dejanje avtonegacija in da je človekova temeljna realiteta: ne biti sam svoj (biti sam svoj je le iluzija in pričakovanje, le želja biti sam svoj), biti predmet usode, bitje-za-smrt, samorazkrajajoče se (izžeto od srda – nad drugimi in nad sabo, od gnusa – do drugih in do sebe), polagoma drseče na gnoj, spreminjanje se v gnoj.« (ibid: 164–5)

Postkermaunerjanska branja Martina Kačurja

Ivan Potrč (*Lepota in moč Cankarjeve besede je bila za pisateljevo misel in čustvo pričarana*, 1977)

Leta 1976 je bil zavoljo stoletnice Cankarjevega rojstva organiziran simpozij, katerega prispevki so bili v knjigi izdani leto pozneje. V prispevku s simpozija z naslovom *Lepota in moč Cankarjeve besede je bila za pisateljevo misel in čustvo pričarana* Ivan Potrč govori o

Martinu Kačurju, čeprav ne z vidika literarnega zgodovinarja, niti s teoretičnega stališča⁶⁸, vendar vseeno lucidno pokaže na nekaj problemov predkermamerjevskih branj, saj so za njegovim srednješolskim branjem »prihajali časi, ki so nam Cankarja drugi, in vsak po svoje, razodevali: in tisto, kar je bilo zastrto in nedorečeno, je postajalo še bolj zastrto in nedorečeno, ali pa je kdaj ostal Cankar tudi samo še revolucija.« (Potrč 1977: 27) Tako je jasno, da je tudi Potrč zaznal določeno smer poveljnega branja, vendar se je v nadaljevanju branja naslonil predvsem nanjo. Zapiše, da je »le s takšnim idealizmom in le s takšno vero, s kakršno je Kačur začel, [...] pot peljala do zmage,« (ibid: 29) obenem pa bi »[o]b Cankarjevem Martinu Kačurju [...] mogli zapisati, kako je to kristalno čisto napisana analiza neke družbene resničnosti, da je analiza, za katero bi smel biti analitiku hvaležen vsak napredni politik.« (ibid: 30) Nadalje opraviči tudi Tončko, »podob[o] Kačurjeve žene, [...] kajti mor[e] jo razumeti kot tisti Cankarjev ženski lik, s katerim in s kakršnim je hotel pisatelj izpričati, kako zmaliči človeka postana in zagatna družbena stvarnost, tista stvarnost, ki jo je hotel zmagati prav Martin Kačur sam.« (ibid: 31) S tem se kljub začetnemu dvomu v 'revolucionarno' branje od njega sicer površinsko oddalji, vendar je strukturna navezava družba – lik še vedno zgrajena po mehanicističnem načinu mehanične vzročnosti, ki jo najradikalneje zapiše Ignac Kamenik.

France Bernik (*Dela 3*, 1985; *Ivan Cankar*, 1987; *Ivan Cankar: Monografija*, 2006)

Izbrana Cankarjeva dela so ponovno izšla ob »štiridesetletnici svobode in dela Cankarjeve založbe« v letu 1985, komentarje in opombe pa je knjigi pripisal France Bernik. K obravnavi smo pridodali tudi najnovejšo monografijo, v kateri se pojavlja obravnava *Martina Kačurja*, ki je skorajda popolno identična tisti iz edicije *Del 3* iz leta 1985. Manjši popravki v najnovejši izdaji, ki bi bili pomembni za naše branje, bodo jasno navedeni, branje *Martina Kačurja* pa se v prvi Bernikovi monografiji o Cankarju iz leta 1987 od tistega dve leti poprej ne razlikuje.

Kačur, po Bernikovo, »ko sprejme boj s podeželsko zaostalostjo in poskuša dokazati, da imamo Slovenci kulturo, [...] naleti na velike, naravnost neobvladljive zapreke.« (Bernik 1985: 372) Kljub »nespodbudnemu okolju pa Kačur [...] v Zapolju ostaja sebi zvest in nadaljuje s prosvetiteljskim delom,« (ibid) vendar kasneje »ne doživi poraza samo kot družbeni delavec, ki se razkrije kot nasprotnik posvetne in cerkvene oblasti, [...], v Zapolju se

⁶⁸ »Nisem ne literarni zgodovinar, ne teoretik, vendar mi dovolite, da povem besedo ali misel o Cankarjevi knjigi.« (Potrč 1977: 26)

podre tudi njegov osebni svet. Ženska, ki vanjo verjame, ga ne ljubi več. Tako Kačur ne uspe v družbenem, nadosebnem prizadevanjem niti v intimnem življenju. Bolj kot v protislovje, v katero je ujet na zunaj, s svojim razmerjem do okolja, do podeželske družbene stvarnosti, pa ga bremeni misel na protislovje v njem samem.« (ibid: 373) Glede ženskega vprašanja se Bernik opredeli kot predhodniki, saj zapiše, da »zakonsko zvezo predstavi tukaj pripovedovalec [...] kot obliko junakovega prilagajanja realni stvarnosti, kot okoliščino, ki Martina Kačurja odteguje družbeno-reformatorskemu delu, [...] ob ženski pa se kot ovira narodnoprosvetiteljskemu delu pojavlja v stopnjevani obliki še družbena stvarnost slovenskega podeželja.« (ibid: 374) Pod pritiskom dveh zunanosti, kar Bernikovo branje postavlja v diametralno nasprotje s Kermaunerjevim na osi notranje – zunanje, »pod pritiskom obeh strani, zlasti po ženino grožnjo, Kačur nazadnje klone in izda svoje redke privržence, ki še verjamejo v idejo napredka, znanja in izobrazbe.« (ibid: 375) Več oseb, pravi Bernik, »v vsakem delu romana po ena, in naposled glavni junak sam, vsi ti sporočajo idejno vsebino in bralcu ponujajo interpretacijo pripovedi, [ki pa je, da] pametni ljudje pridejo zmeraj prezgodaj [...] [in da] zaostala družba Kačurju najprej uniči ideale, nato pa ga obtožuje, da idealov nima.« (ibid: 376–7)⁶⁹ Vendar po Berniku »to spoznanje ni zadnja beseda pripovedovalca, zakaj končni vtis romana zanika pesimističen, brezizhoden pogled 'idealista' v prihodnost. Ne sicer tako, da bi pripovedovalec spremenil tragičen konec Kačurjeve osebne zgodbe, pač pa iz takega vrednotenja izvzema njegovo družbeno delo. Kačurjeva smrt, opisana v stilizirano realistični tehniki, dobi s simbolnim prividom novo, višjo razsežnost. K umirajočemu učitelju se skloni pokojni kovač, po prepričanju socialist, ki je nekoč podobno kot Kačur obležal na cesti z razbito glavo. Ta prizor pomeni preseganje pesimističnega razpleta dogodkov v zgodbi. Razumeti ga je mogoče tako, kot da je Kačurjevo začeto in prekinjeno prosvetiteljsko delo med ljudstvom našlo zvezo s socialistično vizijo družbe in

⁶⁹ Zato Bernik v *Ivan Cankar: monografija* zapiše, da ima »ponavljanje nedvoumnega, čeprav v podobah izraženega sporočila, [...] za posledico, da zoži večpomenskost pripovednega besedila in vpliva na bralčevo recepcijo romana.« (Bernik 2006: 274) Tovrstna kritika je torej anti-nacijska, saj Bernik poudarja zmanjšano estetskost besedila, kar pa moramo najbrž uzreti v luči zgodovinskega razvoja in izpolnitve želja slovenske nacije po samostojni državi, saj je *Delu 3* iz leta 1985 Bernik zapisal le, da ponavljanje idejne misli »seveda ne izčrpa samorefleksivne vsebine pripovedi,« problematiko redundance, s tem pa 'estetske' manjvrednosti, pa je tedaj izpustil in jo dodal šele v monografijo iz leta 2006.

rešilo svoj pomen za prihodnost.« (ibid: 377–8)⁷⁰ Še več, »[ž]e obstoj dveh slogov, stiliziranega, ideji prikrojenega realizma in nekaterih prvin alegoričnega simbolizma, stopnjuje izrazno moč pripovedi, nič manj prepričljivo ni po svoji vsebini idejno sporočilo romana. Na eni strani nas zgodba sama in izjave prepričujejo, da je vsaka ideja, v našem primeru ideja napredka, vabljava toliko časa, dokler se družbena praksa z njo ne poistoveti in jo s tem zanika. Ko pa pripovedovalec na koncu preseže pesimizem zgodbe, izbere pot, ki pelje h konkretnemu in celovitejšemu razumevanju socialne vsebine življenja.« (Bernik 2006: 276–7)

Bernikova novost je novost (ali pa kar kompromis) v slovstveni vedi, kjer je več (2) interpretacij možnih, vendar jih Bernik združi, saj vsako izmed 'tokov' branja umesti v svoj 'slog' povesti, pesimističnega v realistično, optimističnega pa v alegorični simbolizem. S tem se osvobodi problematike več interpretacij, obenem pa obe interpretaciji subsumira pod svojo tehnično inovacijo, kjer jasno razloči meje med realizmom in simbolizmom v povesti, kjer pravzaprav nadaljuje tako misli Izidorja Cankarja kot Tarasa Kermaunerja o multiinterpretabilnosti besedila, vendar to multiinterpretabilnost zaveže v paket, ki ga zopet predstavlja zgolj ena interpretacija, ki – zavoljo jasnosti in povednosti – pravzaprav postane ena, s tem pa se lahko tudi jasneje izrazi tudi Bernikovo mnenje, da gre v primeru *Martina Kačurja* za zoženje »večpomenskost[i] pripovednega besedila«. (Bernik 2006: 274)

Irena Avsenik Nabergoj (*Ljubezen in krivda Ivana Cankarja*, 2005)

Kot eno izmed večjih monografij o delu Cankarja je potrebno za konec omeniti še knjigo *Ljubezen in krivda Ivana Cankarja*, ki na slabih osemsto straneh obdeluje teme, naznačene v naslovu knjige, kjer, »če tudi na znanstveni ravni, prihaja do [...] neprikrito ideološkega pristopa.« (Köstler 2007: 155) V njej sicer ni direktne naveze, obravnave in branja *Martina Kačurja*, so le sporadične oznake, ki pa na tem mestu niso vredne omembe. Bolj kot to je, kakor pravi Köstler, zanimiva odprta ideološka vsebina, kjer je »[d]eklarirani načrt [...] usmerjen na avtorjevo osebnost,« (ibid) kjer želi avtorica »prodreti iz citiranih tekstovnih fragmentov do skritih plasti avtorjevega mišljenja.[...] Dejansko se s tem avtorica giblje v zelo zahtevnem diskurzivnem prostoru, v katerem so domače tiste znanstvene discipline, ki jim gre za odkrivanje mitoloških razsežnosti vsakdanje zavesti ali za antropologijo sakralnega, [...]

⁷⁰ Bernik v opombi v svoji monografiji zapiše, da je bil »Izidor Cankar [...] nemara edini, ki je v romanu opazil prikrito idejo optimizma.« (Bernik 2006: 488) Kar pa, glede na našo analizo, nikakor ne more veljati.

tak interdisciplinarni pristop pa zahteva teoretsko opredelitev raziskovalnega polja, ki bo utemeljila ontološki status uporabljene terminologije, ter reflektirano stališče do znanstvenozgodovinskih predpostavk. Oboje pogrešamo v monografiji Irene Avsenik Nabergoj.« (ibid: 156) Erwin Köstler torej kritizira povratek v biografsko metodo, »ki se je šele po Pirjevčevi monografiji (*Ivan Cankar in evropska literatura*)« (ibid) zasukala v drugačno smer. Po Köstlerju gre pri monografiji za »redukcij[o] sporočilnosti Cankarjeve literature na raven osebne (religiozne) izpovedi,« ki pa »določa tudi selektivno obravnavo idejnozgodovinskega ozadja,« (ibid: 158) sugestivno interpretacijsko metodo, ki jo »uporablja Irena Avsenik Nabergoj, [pa] je treba odločno zavrniti, ker religiozna simbolika v beletrističnem tekstu sama po sebi ne implicira religiozne sporočilnosti – drugih opor za svoje trditve pa avtorica nima.« (ibid: 161) Kot skico Köstlerjevega mnenja naj citiramo zgolj predzadnji odstavek avtoričinega članka *Hrepenenje po odpuščanju pri Ivanu Cankarju* iz *Bogoslovnega vestnika* iz leta 2004, ko zapiše:

Občutja greha, maščevalnosti, krivde, kazni, kesanja in odpuščanja, kot jih pisatelj slika v svojih delih, Cankar doživlja tudi sam, saj jih izpoveduje tudi v svojih avtobiografskih pripovedih. Pri tem se kaže njegovo globoko religiozno doživljanje sramotnosti greha, skrušenosti kesanja in milosti odpuščanja, ki jo Bog v svoji usmiljeni dobroti nakloni še tako zavrženemu grešniku. Občutje krivde, ki ga Cankar čuti pred materjo in pred Bogom, je zelo močno in pretirano glede na to, da njegovega ravnanja in besed, ki se jih obtožuje, skoraj nikoli niso vodili slabi nameni. Pisateljevo silno hrepenenje po razbremenitvi od krivde in po odpuščanju je tudi posledica njegove značajske občutljivosti, pogoste tesnobe in skušnjave smrti kot sredstva pobega iz neznosnega življenjskega položaja. Na takšno pisateljevo bivanjsko občutje je lahko vplivala družinska revščina, njegovo otroško vzorovanje pri krščanskih svetnikih in Kristusu, prebiranje svetega Avgušтина, pa tudi materina vzgoja. Tej vzgoji je najverjetneje primanjkovalo človeške toplote in nežnosti, ki ju je Cankar kot občutljiv otrok zelo potreboval. (Avsenik Nabergoj 2004: 313)

Zaključek

Od konca (1977–2006)

Pirjevec v svojem odgovoru Kraigherjevemu 'marksističnemu' branju Cankarja, kakor ga razume, v članku *Kritika – Boj za Cankarjevo podobo* iz leta 1954, zapiše, da 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 duhovne fiziognomije in njegove družbene vloge.« (Köstler 2012: 243) V članku je Pirjevec obravnaval načelno vprašanje, »ali je ideološko usmerjena interpretacija 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.« (ibid) Kot smo pokazali na Pirjevčevem in Kermaunerjevem gradivu v 3. delu pričujočega diplomskega dela, je ravno zato, ker se je »osredotočil [...] na protislovnosti, ki bi jih ideološko interpretacija poskusila odpraviti v smislu določene ideje, [...] pripravljaj tla za novo branje Cankarjevih del proti toku takratnega cankarjeslovja.« (ibid)

Tista postkermaunerjanska branja, ki smo jih analizirali, kažejo, da je bilo 'novo branje' zgolj Pirjevčevo in Kermaunerjevo branje, za njimi pa so se – kakor kažejo Potrč, Bernik in sploh Avsenik Nabergoj – interpretacije *Martina Kačurja* usmerile bodisi nazaj v marksistično problematiko posameznik – družba bodisi so protislovnosti, ki jih opaža Pirjevec, sintetično združila v enotno interpretacijo (Bernik) in s tem 'onemogočila' nadaljnje multiinterpretabilno branje bodisi so se jasno ideološko usmerila v določeno smer (Avsenik Nabergoj) in s tem zopet (!) odprla prostor mitografskim matricam Cankarjeve misli, čeprav je kljub močni izpostavljenosti tovrstnega principa v javnosti⁷¹, naletela na jasne odpore kritične literarnoteoretske in literarnozgodovinske srenje, ki je – spodbujena predvsem s tradicijo poststrukturalističnih teoretskih konceptov – zavrnila tovrstno enostransko branje in s tem »redukcij[o] sporočilnosti Cankarjeve literature na raven osebne (religiozne) izpovedi.« (Köstler 2007: 158) Od vseh treh branj je najinovativnejše ravno Bernikovo, saj poskuša s sintezo zaobjeti celotno problematiko 'boja na *Martinu Kačurju*', to pa doseže z dualističnim razumevanjem optimizma in pesimizma v luči Cankarjeve uporabe dveh različnih slogov,

⁷¹ Spremenjena doktorska disertacija Irene Avsenik Nabergoj z naslovom *Greh, krivda, kazen in odpuščanje pri Ivanu Cankarju* je izšla pri Cankarjevi založbi z naslovom *Ljubezen in krivda Ivana Cankarja*.

realističnega in alegoričnosimbolističnega, s čimer zameji vsakršno problematiko multiinterpretabilnosti, ki nam služi kot *pogoj* estetskega branja (ali pa ravno obratno!). Zaradi tega lahko v najnovejši ediciji branja *Martina Kačurja* (glej Bernik 2006) zapiše, da ima »ponavljanje nedvoumnega, čeprav v podobah izraženega sporočila, [...] za posledico [...] zoži[te] večpomenskost[i] pripovednega besedila in [s tem] vpliva na bralčevo recepcijo romana.« (Bernik 2006: 274) Tovrstno 'sintezo' bi lahko povezali s tem, kar Igor Zabel imenuje »tesna zveza interpretacije s pedagoško prakso,« (Zabel 1990: 29) ki ji Zabel sledi že vse od začetka šestdesetih let, ob tem pa zapiše, da je »velik del svetovne literarnointerpretacijske prakse nastal kot aspekt univerzitetnega študija, npr. celotna angleška in ameriška šola New Criticism, do neke mere pa tudi 'imanentna interpretacija', 'zagrebška šola' okrog revije *Umjetnost riječi*; podobno velja za literarnointerpretacijsko relevantne vidike dela Antona Ocvirka. Vse to so tudi smeri, na katere so se opirali avtorji, ki so razvijali slovenistične 'integralne' interpretacijske modele.« (ibid) Po njegovo je namreč praksa poučevanja, ki je v »marsičem pomembno opredelila sam značaj slovenističnih literarnointerpretacijskih postopkov oziroma koncept 'integralne' interpretacije kot tak,« (ibid) nastala ravno iz potreb, ki so izhajale iz »zahteve po celovitosti pristopa, po njegovi objektivnosti, po vzajemnosti teoretskega in historičnega aspekta in po možni preverljivosti.« (ibid) Zdi se, da bi lahko Bernikova interpretacija, ki sintetično zveže obe poprejšnji branji, nastala zaradi želje po celovitosti, obenem pa se zdi, da bi lahko v širšem planu uzrli tovrstno branje tudi v luči širših družbenih premikov, ki jih je prinesla državna tvorba s strogo določenimi mejami, kjer se nahajajo Slovenci, s čimer je – zaenkrat povsem hipotetično – potreba po 'estetiškem' branju *Martina Kačurja* pravzaprav poniknila.

Tako se zdi, da vse postkermaunerjanske interpretacije *Martina Kačurja* vstopajo v dialog s 'predkermaunerjanskimi' interpretacijami, nekatere (Potrč, Avsenik Nabergoj) tako, da preprosto preskočijo 'stopnjo', ki jo izkazuje Kermaunerjevo branje, druge (Bernik) pa poskušajo sintetično združiti nasprotne si interpretacije z uvedbo tehničnih 'novosti' v branje. Da bi razumeli, kako je do teh stvari, pa v naslednjem podpoglavju poskušamo tudi mi sintetizirati različna branja od njihovih začetkov leta 1907 pa vse do Kermaunerjevega branja 1976, ki je tudi strukturno predhodil zgoraj opisana 'postkermaunerjanska' branja *Martina Kačurja*.

Od začetka (1907–1976)

Denis Poniž v svoji študiji *Lepe Vide* z naslovom *Lepa Vida: poskus interpretacije* zapiše, da se moramo zavedati, »da Cankarja ni ideološko razlagala samo kakšna politična smer, stranka ali gibanje, marveč je tako branje tudi vgrajeno v tradicionalno slovensko literarno zgodovino, pravzaprav kar v njen osrednji, vodilni tok.« (Poniž 2006: 9) Odstopanja, nadaljuje, »od takega recepcijskega horizonta, ki ga je oblikoval 'osrednji literarno-zgodovinski tok', so redka,« (ibid) s čimer pa se v (sicer ozkih) okvirih naše analize z njim ne moremo strinjati, saj je ideološko branje – pa najsi bo del mitografskega ali slovstvenovednega diskurza – vpeto v vsa branja, ki smo se jim v pričujoči razpravi posvetili. Zdi se, da Poniž, glede na (postmarksistični) konceptualni aparat naše analize, ne razločuje med različnimi nivoji ideologij in jih eno z drugo meša v nerazumljeno brkljarijo, saj zapiše, da »je morala slovenska literarna znanost najprej 'pokrivati' splošne narodotvorne interese, ko so se po letu 1945 ti interesi kolikor toliko instrumentalizirali, pa je dobila novega gospodarja, tistega, ki jo je vgrajeval, povečini nasilno, nestrpno in brez možnosti ugovora, v splošni 'revolucionarni' koncept preoblikovanja sveta.« (ibid) Kakor smo pokazali z našo analizo, je v vsej svoji zgodovini kačurjeslovja enotno podstat zapolnjevala ničta institucija nacije, le da jo je po letu 1945 naddoločila enotna hegemonia ideologija jugoslovanskega komunizma, znotraj katerega so interpreti Ziherl, Boršnik, Kraigher, Merhar, Mahnič, Kamenik, Kos in Moravec tekst brali v horizontu optimizma, torej na eni izmed skrajnosti osi binarne dvojice optimizem – pesimizem, ki smo jo tekom konkretne analize določili kot splošno prisotno lastnost analiziranih branj *Martina Kačurja*. Tako se lahko vsaj na površju strinjamo s Ponižem (ne moremo pa tega reči za globinsko strukturo, ki stoji za tem), še posebej, ker v nadaljevanju zapiše, da »je bila Cankarjeva literatura razdeljena na dve neenaki polovici: manjšo so predstavljala besedila, v katerih je mogoče razbrati Cankarja kot bojavnika, aktivista in celo človeka, ki je prepričan, da lahko literatura kot eden od instrumentov revolucionarnega preoblikovanja sveta spreminja življenje, večji del njegovih besedil pa je bil take vrste, da v njih ni bilo mogoče najti, vsaj v sklenjeni obliki ne, nekakšnih napotkov, ki bi kazali v smer prevratniških idej ali celo projektov instrumentalizacije teh idej.« (Poniž 2006: 9)

Ta Poniževa teorija pa ne drži (le) ob dejanski razločenosti tekstov na 'dva tabora', temveč so nekateri teksti znotraj samih sebe razlikovali tako eno kot tudi drugo branje, za osnovni primer česar nam služi ravno *Martin Kačur*. Takšno branje – ki gradi na osnovnem paradoksu – pa je po Močnikovi teoriji bistveno za vzpostavitev nacije kot take, saj se ravno na 'bojišču interpretacij' zapolnjuje mit, ki se po Culibergu v individualističnih družbah združuje z ničto

institucijo nacije. Ali kakor pravi Močnik, »mit proizvaja verovanjsko naravnost, ki je primerna pesniškemu tekstu; natančneje: naravnost, ki tekst šele povzdigne v status, podoben estetiškemu statusu, (Močnik 2006: 12) in nadaljuje, da je mit »dopolnilna slovstvena tvorba, ki omogoča nacionalno kanonizacijo avtorja in njegovega dela.« (ibid) Mit ohranja tekst v »nepopolnosti in tako spodbuja k različnim branjem; a ta branja so skupne prakse, ki ustvarjajo narodno kulturo.« (ibid: 13) Ravno mit, ki je v našem primeru konstruiran na literarnem polju, natančneje na tekstu *Martina Kačurja*, pa »zagotavlja, da je nacija vsebinsko in formalno 'polna' in 'prazna' hkrati, naciji omogoča neboleče prehajanje od ene hegemonie ideologije do druge in je torej nekakšno dopolnilo nacije v njeni vlogi 'nevtralne' ničte institucije.« (Culiberg 2007: 147)

Relacija optimizem – pesimizem je tako v branju Kačurja prisotna že od samih začetkov, že pri Kobalu, Robidi in Glonarju, vendar se šele pri Terseglavu in Merharju jasneje pokaže kot – na eni strani – pesimistična zgodba tragičnega lika in – na drugi strani – optimistična zgodba sicer tragičnega lika, ki pravzaprav s svojo smrtjo kaže navzven, v prihodnost. Na to interpretacijo se kasneje naveže tudi povojni nabor interpretov (Ziherl, Boršnik, Kraigher, Merhar, Mahnič, Kamenik, Kos in Moravec), to pa je mogoče povezati tudi z Dolinarjevo ugotovitvijo, da je »[v]pliv dogmatičnega marksizma [...] v prvem povojnem desetletju znatno narasel.« (Dolinar 2007: 20) Sami smo to trditev – in obrat v enostranska branja – utemeljevali z naddoločitvijo ničte institucije nacije s strani hegemonie ideologije 'dogmatičnega marksizma' oz. 'jugoslovanskega komunizma', ki pa je kljub 'enostranskemu' branju vseeno *moralo* brati *Martina Kačurja* in s tem slediti mitski matrici, ki ustvarja zapolnitev nacionalne ničte institucije.

Vendar se je tudi znotraj marksistične struje iz sredine dvajsetega stoletja pojavilo branje, ki je Cankarjevega *Martina Kačurja* brala 'nenarodotvorno', ta interpretacija pa je – nikakor ne začuda – prihajala iz neslovenskega prostora. Leta 1937, le nekaj let pred vojno, je namreč Arpad Lebl v članku *Može li sluga Jernej naći svoju pravicu* kljub samoopredeljeni pripadnosti marksizmu označil Cankarja za »mistik[a], obupan[ca], desperad[a] iz Blatnega dola, marksizem pa zahteva najmanj vedro razpoloženje, vero v končno zmago, optimizem, neokrnjeno borbeno moč in borbeno voljo in – kolektivni občutek.« (ibid: 693–4) S tem je – za razliko od Ziherla, ki je repliciral na njegov članek dve leti kasneje – bral tekst brez 'neliterarnih' indicev, ki so preko esejev, pisem idr. Cankarja jasno umeščali v, če ne marksistični, pa vsaj socialistični tabor. Ravno zaradi tega se je iz 'domovine' oglasil Ziherl in Leblu z metodo 'znanstvenega socializma' dokazal nasprotno, da čeprav Kačur ni

'optimistična' figura, pa je zato Cankar vseeno optimističen, in da če že Kačur ni optimističen, pa je Cankar v *Martinu Kačurju* glavnemu liku nasproti postavil »resnični tip borca, organizatorja vaških bajtarjev, kovača, ki pade z razbito lobanjo.« (Ziherl 1939: 558) Iz tega Ziherlovega branja izhaja cela generacija povojnih interpretov, katerih prispevek smo opisali zgoraj, katerim pa se z reappropriacijo Terseglavovega mnenja kot nasprotno misleči pridružuje le Slodnjak, ki pa zopet poudarja le eno plat dvojice pesimizem – optimizem.⁷²

Do Kermaunerjeve knjige *Mesec dni z Ivanom Cankarjem, Martinom Kačurjem in Tarasom Kermaunerjem* v letu 1976 je bilo torej le malo izstopov iz skrajnostnih pozicij binarne dvojice optimizem – pesimizem. Kot prvi je prestop v slovstveno vedo, čeprav le na kratko, ko je zaznal možnost obeh interpretacij, napravil Izidor Cankar s spremnimi besedili k *Zbranim spisom Ivana Cankarja* iz leta 1929, vendar ga njegov položaj, kakor zapiše tudi Kermauner, prisiljuje v to, »da priznava eno plat, da pa pri priči prepoudari drugo.« (Kermauner 1976: 46) Z nastopom Izidorja Cankarja prvič v zgodovini kačurjeslovja pride do prestopa v slovstveno vedo, ko ravno Izidor Cankar »v gradivu, ki ga proučuje, opazi razliko: med ideologijo, v katero je subjekt interpeliran in v kateri se identificira s 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve,' – in ideologijo, ki vanjo individuum ni interpeliran, jo pa 'razume' in je z njo sposoben občevati, ker jo dopušča kot možno verjetje na podlagi pogojne identifikacije z njenim 'subjektom, ki se zanj predpostavlja, da verjame'.« (Močnik 2006: 69) Tako se Izidor Cankar, pa čeprav le za trenutek, pojavi znotraj slovstvene vede, s tem pa ustvari možnost za to, da se kasneje tudi Kermauner opre na njegove ugotovitve in se kot prvi interpret *Martina Kačurja* resnično zapiše – s tem pa tudi Cankarjev tekst – slovstveni vedi.

Pri Kermaunerju – s teoretičnim zaledjem teoretikov iz šestdesetih, tu imam predvsem v mislih Dušana Pirjevca – pride do pojava slovstvene vede v celoti, vključno s svojo ideološkostjo, ki jo Močnik razume kot dejstvo, da taista slovstvena veda svoje »ideološke

⁷² Ta se znotraj njegovega *Slovenskega slovstva* (glej Slodnjak 1968) kaže kot nevtralna 'znanstvena' ugotovitev, kot sintetična misel o določenem delu, dočim Slodnjak v svoji literarni biografiji *Tujec* z vidika Cankarjevega brata Karla zapiše naslednje besede: »Koliko višje kakor moje tolikokrat izdano mašništvo so bile njegove vizije duhovne ljubezni, njegova kesanja zaradi najneznatnejših krivic, storjenih soljudem, njegova brezmejna vdanost materi in preroška obsodba slehernega nasilja! Kdo je bil zvestejši Kristusov učenec: brat ali jaz?« (Slodnjak 1976: 52) Odgovor na retorično vprašanje je seveda jasen: večji katolik je Cankar, s tem pa se – če interpretacijo izpeljemo 'na hitro' – Slodnjak še jasneje umešča na skrajni rob 'pesimističnega' in 'katoliškega' roba, ki pa je po ideološkem obratu pravzaprav vedno znova optimističen, saj je po 'tragični' smrti tu vedno življenje po smrti in končna združitev z Bogom.

pripadnosti ni sposobna reflektirati,« (ibid: 73) zaradi česar postane (ideološka) vednost o ideologiji, saj »slovstvena veda ne nadzoruje svojih vednostnih učinkov.« (ibid: 73) To se zgodi, ker »slovstveni komentar [sicer] postane vednostni diskurz, [...] [ko] je svoj predmet sposoben koncipirati, kot subjekt,« vendar ga ravno to napravi tudi ideološkega, saj »vednostni učinki slovstvene vede izhajajo iz součinkovanja 'gradiva' in te zunanje ideologije, ki vzpostavlja njen vednostni 'subjekt'. Gradivo si resda do neke mere izbira sama – a izbiro in selekcijsko perspektivo ji določa ideologija, ki ji veda pripada, a te pripadnosti ne nadzoruje. Operacije, ki jih veda izvršuje, so do neke mere res pod njenim nadzorom. A spet ne popolnoma, saj struktura gradiva, kakor smo videli, določa polje, v katerem so operacije možne; pogosto določa tudi, *katere* operacije so sploh možne; in naposled določa, kateri 'uvozi' novega gradiva so možni in kateri niso.« (Močnik 2006: 75)

Vendar je Kermaunerjeva slovstvena veda posebna verzija slovstvene vede, saj se nam kaže kot radikalizacija tradicionalne slovstvene vede, kot 'epistemološki rez' (čeprav se ima za takega zgolj sama) v smislu skrajne refleksije, ki pa ne pripelje do končne samoukinitve, kar smo skušali dokazati preko misli Alenke Zupančič in obenem pokazati, da je to zgolj teoretikova iluzija – saj gre za nemogoče 'popolno' približanje preko radikalne samorefleksije. Zdi se, da ravno zaradi tega Kermauner vpelje ideološko instanco oz. obliko ideologije, ki jo Žižek imenuje cinizem (glej Žižek 1989), ta pa v našem primeru Kermaunerju omogoča, da se *zaveda* svojih pogojev možnosti in da (najbrž na nezaveden način) nadzoruje svoje vednostne učinke, obenem pa se v ideologiji vseeno počuti 'domače' – z njo 'kuketira', si jo prisvaja, obenem pa vedno znova daje občutek, da mu je jasno, da je del ideologije, vendar glede tega ne more pravzaprav nič narediti – razen seveda, da bi se usmeril v 'matematične' in 'kompjuterske' analize, kakor jih imenuje sam. Ob povedanem menimo, da (lahko) znotraj slovstvene vede obstajata dve različni varianti ideologije, ki v zgodovino prihajata zaporedoma, saj se prva svoje ideološke interpeliranosti (še) ne zaveda, druga pa se je zaveda, vendar (kljub temu) ostaja v istem ideološkem polju kot prva, s čimer se ne približuje z epistemološkim rezom utemeljeni teoriji, kakor jo razume Močnik.

Dušan Pirjevec je leta 1960 spisal članek *O nekaterih sodobnih vprašanjih slovenske literarne zgodovine*, kjer v sklopu diskusije o interpretaciji »ne zavrača literarne zgodovine, nasprotno, poudarja, da je treba nadaljevati Kidričevo in Prijateljevo delo, vendar pa je treba ob tem iskati tudi novo zgodovinsko sintezo. [...] Pozitivizem je res postavil literarno zgodovino na eksaktne znanstvene temelje, toda pri tem je zanemaril besedno umetnino kot nekaj specifičnega, kot relativno avtonomno in izrazito estetsko dejstvo.« (Zabel 1990: 31)

Nasprotja med (pozitivistično) literarno zgodovino in »samovoljn[e], ahistoričn[e] interpretacij[e] ne odpravlja kot dvojne metodoloških skrajnosti in enostranosti, ki jih je mogoče razrešiti s srednjo potjo oziroma z uravnovešeno pravo mero v metodološkem pristopu, pač pa pokaže na izključujoči se načeli, ki jih metodi predpostavljata; opozarja torej na nezdržljivost pojmovanja dela kot člena v kavzalni verigi s pojmovanjem, po katerem je delo avtonomna, notranje organizirana entiteta, ki kot taka v branju nastopa kot nekaj 'istočasnega'.« (ibid) Za to nasprotje je Pirjevec izjavil, da [u]metnina ni samo vsota vzrokov, marveč je tudi samostojen organizem z lastno notranjo strukturo, tako rekoč s samostojnim notranjim življenjem. Ni dvoma, da je nastala kot posledica določenih zunanjih pobud, je plod objektivnih in subjektivnih teženj, toda v trenutku, ko je nastala, je postala dejansko negacija vseh svojih vzrokov in se spremenila v novo, samostojno dejstvo, ki živi neodvisno od svojih vzrokov.« (Pirjevec 1960: 3) Po Zabelu »Pirjevčev spis jasno kaže, kak preobrat je doživela slovenistika (oziroma vsa slovenska literarna veda); bistvena razsežnost tega preobrata je vzpostavitev literarnega dela kot samostojne estetske (čeprav tudi bistveno zgodovinske) entitete. Prav tu pa se odpira možnost literarne interpretacije; seveda ne v smislu ahistorizma in subjektivizma, pač pa (če izpeljemo implikacije, ki jih lahko najdemo v nekaterih prispevkih k razpravi o statusu literarne zgodovine) kot točke, v kateri se združujeta literarna zgodovina in literarna teorija, ki vsaka po svoje ponujata nujno orodje za prodor v delo in omogočata njegovo razumevanje.« (Zabel 1990: 31) Iz povedanega lahko po Zabelu sklepamo, da je ravno v času pred Kermaunerjevim branjem prišlo do premika, ki je omogočil slovstveno vedo, saj je omogočil obstoj paradoksa v samem delu, s tem pa tudi vznik oz. ponovni pojav slovstvene vede znotraj kačurjeslovja. Vendar je pred tem vseeno obstajala interpretacija, čeprav je bila vezana na drugačne strukturne temelje in zgodovinske nujnosti. Po Močniku je mogoče (vsakršne) interpretacije ustvarjati »samo v okviru matrice in po njenem nareku, [...] zato samo izmišljanje ne more biti popolnoma poljubno; [...] znotraj teh ozkih okvirov je invencija lahko 'poljubna' – a ta 'poljubnost', ta minimalna nevezanost v aktualizaciji matrice je samo njena odprtost za *naddoločitev po tej ali oni ideologiji*, ki se sicer proizvaja *zunaj* mitske matrice, [...] a jim ustvari točko, kjer se lahko artikulirajo, navežejo druga na drugo, kjer se staknejo ali vsaj dotaknejo; funkcija mita je v tem, da *deluje kot stičišče med različnimi ideologijami*.« (Močnik 2006: 62) Mit – v našem primeru kar samo branje *Martina Kačurja* – pa v individualističnih družbah – takšne pa obstajajo vse od 1907 do 2006 – »zagotavlja, da je nacija vsebinsko in formalno 'polna' in 'prazna' hkrati, naciji omogoča neboleče prehajanje od ene hegemonne ideologije do druge in je torej nekakšno dopolnilo nacije v njeni vlogi 'nevtralne' ničte institucije,« (Culiberg 2007: 147) s čimer je

tekstu – v našem primeru *Martinu Kačurju*, v drugem pa nekemu drugemu – podeljena osrednja vloga, saj »mit sam [res] še ne vzpostavlja naroda, a je dopolnilo k narodu, brez katerega se narod nikoli ne bi 'prijel'.« (ibid: 151)

Iz tovrstnih sklepanj pa si je mogoče zastaviti vprašanje, ki se temeljno veže na metodo in vsebino naše celotne analize. Namreč, ali je ideološkost dela v individualističnih družbah zgolj stvar zunajtekstnih dinamik znotraj družbe in literarnega habitusa ali pa je tekstu imanentno nekaj, je torej že znotraj teksta nekaj, zaradi in ob čem se ta zunanja ideološka interpretacija sploh lahko pojavi. Močnik namreč v svojih literarnosocioloških raziskavah zatrdi, da obstaja določen »tvorni delež, ki ga literatura prispeva h konstituciji ideoloških razmerij prav kot literatura.« (Močnik 1983: 12) Če vzamemo, da je – po Juvanu – literarnost moč najti v dveh temeljnih tendencah jezikovne rabe, ki sta težnja »k polisemiji besed, fraz in obsežnejših diskurzivnih enot [...] in težnja k besedilni avtoreferencialnosti,« (Juvan 2003: 8) potem moramo iskati možnost povezave ravno znotraj teh dveh možnosti. Kot smiselna se seveda odpre prva, tj. »težnja k polisemiji besed, fraz in obsežnejših diskurzivnih sklopov,« saj le ta predstavlja možnost 'estetskega' branja, ki pa se ne vzpostavlja zgolj z obstojem 'teksta, obogatene z literarnostjo, na kratko literarnega teksta, temveč se tako po Bourdieuju kot Močniku vzpostavlja tudi zunanje, zaradi določenih družbenozgodovinskih kontekstov, v katerih se določeno delo bere. Tako Bourdieu pravi, da, ko se posvečamo kanoniziranemu avtorju, ki se je kanoniziral ravno zaradi estetskega branja njegove literature, ko se »usmerimo [...] na njegov demiurški ustvarjalni akti, zanemarimo [...] cele množice, ki so potrebne za njegovo posvetitev (kritiki, založniki).« (Dović 2007: 39) Še več, umetniško delo »[v]rednosti ne prejema od materiala, temveč od dela, vloženega v produkcijo njegove vrednosti, od vere oziroma zmote [ang. misrecognition], ki se producira in reproducira kolektivno.« (ibid: 40) Nekako v prikriti psihoanalitični maniri Bourdieu zapiše, da so temelji te vere »v *illusio*, privrženosti igri kot taki in sprejemanju njene temeljne premise, in sicer, da je igra, literarno in znanstveno, vredno igrati in jemati resno. Literarna *illusio*, izvorna zvestoba literarni igri, ki je temelj vere v pomen in koristnost literarne fikcije, je predpogoj, običajno neopažen, estetskega užitka, ki je vedno deloma tudi užitek igranja igre, sodelovanja v fikciji, delovanja v popolnem sozvočju s premisami igre. To je tudi predpogoj literarne *iluzije* in učinka prepričanja (bolj kot učinka realnosti), ki ga tekst lahko proizvede.« (Bourdieu 2000: 333–334 v Dović 2007: 40) Močnik pa po drugi strani pravi, da narodotvorno branje »izhaja iz neke posebne verovanjske naravnosti, ki deluje na način verjetja, [kjer mora subjekt] [n]a eni strani [...] postaviti zahtevo po iskrenosti in avtentičnosti

pisanja, saj le tako 'za' tekstom lahko postulira individualnega avtorja, [...] *na drugi strani* pa mora od teksta zahtevati specifično estetiško formulacijo (torej: nobene neposredne dokumentarnosti) in univerzalno veljavo (torej: nobene anekdotike).« (ibid:8–9)

Če shematiziramo, se zdi, da je ideološko branje *Martina Kačurja* trdno zvezano s trojico *tekst – kontekst – branje*, kjer mora *tekst* vsebovati lastnost 'literarnosti', da postane večpomenski, nato ga more v sklopu določenega *konteksta* takega omogočiti tudi literarni *habitus* od založnikov preko trgovcev do kritikov, ti pa v končni instanci s svojim *branjem* pravzaprav osnovno večpomensko preberejo na način, ki je *nujen*, da se v individualističnih družbah tekst nasloni na 'prazno' ničo institucijo nacije kot 'mitska' vsebina, s katero jo interpret zapolni, da lahko pride do narodotvornega branja, ki pa je – kakor kaže naša analiza – individualističnim družbam pravzaprav kar inherenten.⁷³

Tako lahko na vprašanje, ali je pri Cankarju ideološko usmerjena interpretacija sploh možna, ki si ga je zastavljal Pirjevec v članku *Kritika – Boj za Cankarjevo podobo* iz leta 1954 (glej Köstler 2012: 243), odgovorimo zgolj pritrdilno, še več, odgovorimo lahko *zgolj* pritrdilno, kakor pa si je kasneje v razpravi *Hlapci, heroji, ljudje* Pirjevec odgovoril tudi sam, ko je zapisal, da mora »tradicionalno branje brati Cankarjevo besedilo kot znamenje ali znak nečesa, kar je radikalno drugo in drugačno od besedila: bere ga kot izraz ali odraz Cankarjeve osebnosti in njegove dobe. Ta način branja ne zmore skoraj niti za trenutek ostati znotraj samega besedila, ne more se besedilu v užitku prepuščati. Namesto da bi se prepuščalo užitku, mora nenehoma misliti na nekaj drugega, na Cankarjevo osebnost in njegovo dobo; da bi sploh lahko bralo, si mora nepretrgoma klicati v spomin dejstva, ki jih v besedilu nikjer ni. Le tako ga sploh lahko razume. S tem pa seveda zanika literaturo kot avtonomni moment resnice. (Pirjevec 1968: 120–121)

⁷³ Vendar se zdi, da je Cankarjevo delo zaradi njegovih osebnih političnih preferenc, jasno izraženih v neliterarnih delih mogoče brati mnogo manj estetsko – ergo manj narodotvorno, kot je bilo mogoče brati Prešernovo delo, ki ni bilo sam 'subjekt, za katerega se predpostavlja, da verjame' enake ideologije, kot so bili kasnejši 'poklicni' bralci, da, krajše, ni živel v času, ko se je pojavil socializem, temveč je bil s svojo osebo globoko zasidran v liberalizmu devetnajstega stoletja. A o tem na tem mestu lahko zgolj ugibamo.

Viri in literatura

- ALTHUSSER, LOUIS ET AL., 1970: *Reading Capital*. London: New Left. Books.
- ALTHUSSER, LOUIS, 1969: *For Marx*. London: The Penguin Press.
- – 2000: *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba /*cf.
- ANDERSON, BENEDICT, 1991: *Imagined communities*. London: Verso.
- AVSENIK NABERGOJ, IRENA, 2004: Hrepenjenje po odpuščanju pri Ivanu Cankarju. *Bogoslovni vestnik* 64/2. 297–315.
- – 2005: *Ljubezen in krivda Ivana Cankarja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- BAKHTIN, MIHAIL M., 1981: *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ur. Michael Holquist. Austin and London: University of Texas Press.
- BERNIK, FRANC, 1985: Spremna beseda in opombe. Ivan Cankar: *Dela III*. Ljubljana: Cankarjeva založba. 369–413.
- – 1987: *Ivan Cankar: monografska študija*. Ljubljana: DZS.
- – 2006: *Ivan Cankar: monografija*. Maribor: Litera.
- BOOTH, WAYNE C., 2005: *Retorika pripovedne umetnosti*. Ljubljana: LUD Literatura.
- BORŠNIK, MARJA, 1947: Martin Kačur [spremna beseda]. Ivan Cankar: *Martin Kačur*. Ljubljana: DZS.
- – 1948: Cankar in učiteljstvo. *Slavistična revija* 1/1. 145–156.
- BOURDIEU, PIERRE, 2000: *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Stanford: Stanford University Press.
- CANGUILHEM, GEORGES, 1987: *Normalno in patološko*. Ljubljana: Škuc, Filozofska fakulteta, Znanstveni inštitut.
- CANKAR, IZIDOR, 1908: Evolucionizem v estetiki. *Čas* 1908. (tudi v Cankar Izidor, 1969: *Leposlovje, eseji, kritika: 2. knjiga*. Ljubljana: Slovenska matica. 143–151.
- – 1929: *Uvod, opombe*. Ivan Cankar: *Zbrani spisi, IX. knjiga*. Ljubljana: Nova založba. v–xii, 341–344.
- CULIBERG, LUKA, 2007: *Japonska: med nacionalnim mitom in mitološko nacijo*. Ljubljana: Založba /*cf.
- DEBELJAK, TINE, 1976: Vidmar včeraj in danes: Cankar je bil kristjan. *Svobodna Slovenija* 35(29)/22. 1–12.
- DELEUZE, GILLES IN FÉLIX GUATTARI, 2004: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London, New York: Continuum.

- DELEUZE, GILLES, 1995: *Negotiations: 1972–1990*. New York: Columbia University Press.
- DOLAR, MLADEN 1982: *Struktura fašističnega gospostva: marksistične analize fašizma in problemi teorije ideologije*. Ljubljana: DDU Univerzum.
- DOLINAR, DARKO, 1978: *Pozitivizem v literarni vedi*. Ljubljana: DZS.
- – 1994: Spremembe paradigem v novejši slovenski literarni vedi? *Obdobja 14: Individualni in generacijski ustvajalni ritmi v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi: ob 10-letnici smrti Marje Boršnikove*. Ur. Marko Juvan in Tomaž Sajovic. 13–22.
- – 2007: *Med književnostjo, narodom in zgodovino: razgledi po starejši slovenski literarni vedi*. Ljubljana: Založba ZRC.
- DOVIČ, MARIJAN, 2007: *Slovenski pisatelj*. Ljubljana: Založba ZRC.
- – 2011: Pirjevec, »prešernovska struktura« in »slovenski kulturni sindrom«. *Dušan Pirjevec, slovenska kultura in literarna veda: zbornik prispevkov s simpozija ob 90. obletnici rojstva Dušana Pirjevca*. Ur. Seta Knop. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. 15–29.
- ĐILAS, MILOVAN, 2014: *Novi razred: analiza komunističnega sistema*. Ljubljana: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko.
- EVANS, DYLAN, 1996: *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London, New York: Routledge.
- FOX-GENOVESE, ELIZABETH, 1989. Literary Criticism and the Politics of the New Historicism. *The New Historicism*. Ur. Harold A. Veesser. New York, London: Routledge. 213–224.
- GALLOWAY, ALEXANDER R., 2011: *Teorija video iger: eseji o algoritemski kulturi*. Ljubljana: Maska.
- GEARY, PATRICK J., 2005: *Mit narodov: srednjeveški izvori Evrope*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- GLONAR, JOŽA, 1907: Martin Kačur. *Domovina (22. julij 1907)*.
- GREENBLATT, STEPHEN, 2007: Prema poetici kulture. *Poetika renesansne kulture: novi historizam*. Ur. David Šporer. Zagreb: Disput. 79–94.
- GREIMAS, ALGIRDAS J. IN FRANCOIS RASTIER, 1968: The Interaction of Semiotic Constraints. *Yale French Studies* 41. 86–105.
- HAMILTON, PAUL, 2006: Reconstructing Historicism. *Literary theory and Criticism: An Oxford Guide*. Ur. Patricia Waugh. Oxford: Oxford University Press. 386–404.
- HARRIS, NIGEL, 1969: The Revolutionary Role of Peasants. *International Socialism* 41. 18–24.
- JAMESON, FREDRIC, 1979: Marxism and Historicism. *New Literary History* 11/1. 41–73.

- – 1987. »Foreward.« Algirdas Julien Greimas: *On Meaning: Selected Writings*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- – 2008: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London, New York: Routledge.
- JELEN, TONJA, 2012: *Literarna zgodovinarka Marja Boršnik: diplomsko delo*. Maribor: Univerza v Mariboru, Filozofska fakulteta.
- JERIČEK, MIHAELA, 2000: Modeli interpretacije pri Tarasu Kermaunerju. *Slavistična revija* 48/1. 55–72.
- JUVAN, MARKO, 2003: On Literariness: from post-structuralism to systems theory. *Comparative Literature and Comparative Cultural Studies*. Ur. Tötösy – de Zepetnek. Indiana: Purdue University Press. 76–96.
- – 2006: *Literarna veda v rekonstrukciji: uvod v sodobni študij literatura*. Ljubljana: LUD Literatura.
- – 2008: »Slovenski kulturni sindrom« v nacionalni in primerjalni literarni zgodovini. *Slavistična revija* 56/1. 1–17.
- KAMENIK, IGNAC, 1967: Martin Kačur. *Jezik in slovstvo* 12/3,4. 69–74, 111–117.
- KATILIUS-BOYDSTUN, MARVIN, 1990: The Semiotics of A. J. Greimas: an introduction. *Lituanus* 36/3. 22–39.
- KERMAUNER, TARAS, 1972: Funkcija zgodovinske zavesti in literarna zgodovina. *Problemi, Razprave* 10/113–114. 44–54.
- – TARAS, 1975: *Radikalnost in zavrtost – slovenski kulturni arhetip: prispevek k teoriji slovenske dramatike in kulture – analiza igrokazov Josipa Stritarja*. Ljubljana: DZS.
- – TARAS, 1976: *Mesec dni z Ivanom Cankarjem, Martinom Kačurjem in Tarasom Kermaunerjem*. Ljubljana: samozaložba.
- KERMAVNER, DUŠAN, 1966: *Slovenska politika v letih 1879 do 1895: političnozgodovinske opombe k peti knjigi Ivana Prijatelja Slovenske kulturnopolitične in slovstvene zgodovine 1848–1895*. Ljubljana: DZS.
- KOBAL, FRAN, 1907: Knezove knjižnice XIII. zvezek napolnjuje Ivan Cankarjev 'življenjepis idealista': Martin Kačur. *Slovenski narod* 40/50 (1. marec 1907). 1.
- KOS, JANKO, 1968: Proza Ivana Cankarja. *Jezik in slovstvo* 13/1. 16–23.
- – 1977: *Pregled slovenskega slovstva*. Ljubljana: DZS.
- – 2001: *Literarna teorija*. Ljubljana: DZS.
- KÖSTLER, ERWIN, 2007: Cankarjeslovje, kam meriš? *Primerjalna književnost* 20/2. 155–163.

- – 2012: K problematiki hrepenenja v slovenskem cankarjeslovju. *Primerjalna književnost* 35/3. 242–259.
- KRAIGHER, LOJZ, 1954: *Ivan Cankar: študije o njegovem delu in življenju, spomini nanj: I. zvezek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- – 1958: *Ivan Cankar: študije o njegovem delu in življenju, spomini nanj: II. zvezek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- KUHN, THOMAS, 1998: *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana: Krtina.
- LACAN, JACQUES, 1988: *The Seminar. Book I: Freud's Papers on technique. 1953–54*. Ljubljana: Cambridge University Press.
- LEBL, ARPAD [ŽARKO PLAMENAC], 1937: Može li sluga Jernej naći svoju pravicu. *Prelet* 13/167. 692–699.
- LEERSSEN, JOEP, 2006: *National thought in Europe: A cultural history*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1963: *Structural Anthropology, Volume I*. New York: Basic Books Inc.
- – 2003: Struktura mitov. *Problemi* 4–5. 219–248.
- LÚKACS, GYÖRGY, 1963: *The Meaning of Contemporary Realism*. London: Merlin Press.
- – 1971: *The Theory of the Novel*. London: Merlin Press.
- LUX, 1907: Martin Kačur. *Učiteljski tovariš* 47/17 (26. aprila 1907). 179–180.
- MAHNIČ, JOŽA, 1964: *Zgodovina slovenskega slovstva: obdobje moderne*. Ljubljana: Slovenska matica.
- MARTINOVIĆ, JURAJ, 1977: Simbolika prostora v Cankarjevi Hiši Marije Pomočnice. *Simpozij o Ivanu Cankarju 1976*. Ur. Josip Vidmar, Štefan Barbarič, Franc Zadravec. Ljubljana: Slovenska matica. 259–275.
- MARX, KARL IN FRIEDRICH ENGELS, 1971: Nemška ideologija, v: *MEID II*, Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MARX, KARL, 1973: *Kapital: tretji zvezek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MATAJC, VANESA, 2008: Soočenje s trendom: primerjalna književnost, kulturne študije, kulturna zgodovina in literarni kanon. *Primerjalna književnost v 20. stoletju in Anton Ocvirk*. Ur. Darko Dolinar in Marko Juvan. Ljubljana: ZRC. 283–305.
- MERHAR, BORIS, 1952: Opombe. Ivan Cankar: *Izbrana dela V*. Ljubljana: Cankarjeva založba. 499–569.
- MERHAR, IVAN, 1907: Ivan Cankar: Martin Kačur. *Ljubljanski zvon* 27/4–5. 246–248, 310–311.

- MOČNIK, RASTKO, 1983: *Raziskave za sociologijo književnosti*. Ljubljana: DZS.
- 1998: *Mit v teoriji ideologije*. Paul Veyne: *So Grki verjeli v svoje mite?* Ljubljana: Založba /*cf. 179–255.
- 1999: *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*. Ljubljana: Založba /*cf.
- 2006: *Julija Primic v slovenski književni vedi*. Ljubljana: Sophia.
- MORAVEC, DUŠAN, 1970: *Opombe*. Ivan Cankar: *Zbrano delo*. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev. Ljubljana: DZS. 277–336.
- MUNSLOW, ALUN, 2006: *The Routledge Companion to Historical Studies*. London, New York: Routledge.
- OGRIN, MATIJA, 2002: *Literarno vrednotenje na Slovenskem: od Frana Levstika do Izidorja Cankarja*. Ljubljana: Študentska založba.
- PATERNU, BORIS, 1989: *Modeli slovenske literarne kritike: od začetkov do 20. stoletja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- PIRJEVEC, DUŠAN, 1960: O nekaterih sodobnih vprašanjih slovenske literarne zgodovine. *Jezik in slovstvo* 6/1. 1–5.
- 1964: *Ivan Cankar in evropska literatura*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1968: *Hlapci, heroji, ljudje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1969: Vprašanje o Cankarjevi literaturi. *Slavistična revija* 17/ 1. 151–182.
- 1978: *Vprašanje o poeziji: vprašanje naroda*. Maribor: Obzorja.
- PONIŽ, DENIS, 2006: *Ivan Cankar, Lepa Vida: poskus interpretacije*. Ljubljana: Slovenski gledališki muzej.
- POTRČ, IVAN, 1977: Ljubezen in moč Cankarjeve besede je bila za pisateljevo misel in čustvo pričarana. *Simpozij o Ivanu Cankarju 1976*. Ur. Josip Vidmar, Štefan Barbarič, Franc Zadravec. Ljubljana: Slovenska matica. 26–31.
- PRIJATELJ, IVAN, 1938: *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina: 1848–1895*. Ljubljana: Akademsko založba.
- PRISTAVEC-REPAR, METKA, 1996: Kako smo učenci spoznavali dr. Marjo Boršnik. *Coklarček, posebna izdaja*. Borovnica: OŠ dr. Ivana Korošča. 30–41.
- RAJHMAN, JOŽE, 1976: Cankarjev Martin Kačur. *Znamenja* 6/3. 270–272.
- ROBIDA, IVAN, 1907: Martin Kačur. *Nova doba* 1–13 (februar in marec 1907).
- ROTAR, JANEZ, 1977: Cankar in književna levica v Jugoslaviji med vojnama. *Simpozij o Ivanu Cankarju 1976*. Ur. Josip Vidmar, Štefan Barbarič, Franc Zadravec. Ljubljana: Slovenska matica. 57–72.

- RUPEL, DIMITRIJ, 1976: *Svobodne besede od Prešerna do Cankarja: sociološka študija o slovenskem leposlovju kot glasniku in pobudniku nacionalne osvoboditve v drugi polovici devetnajstega stoletja*. Koper: Lipa.
- SLODNJAK, ANTON, 1968: *Slovensko slovstvo: ob tisočletnici Brižinskih spomenikov*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- — 1976: *Tujec: roman o Cankarju*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI, 1985: *Letopis Slovenske akademije znanosti in umetnosti*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- ŠEGA, DRAGO, 2004: *Literarna kritika*. Ljubljana: Založba ZRC.
- TERSEGLAV, FRANC, 1907: Knjige »Slovenske Matice« za l. 1906: Martin Kačur. *Dom in svet* 20/3. 137.
- TÖTÖSY DE ZEPETNEK, STEVEN, 1999: From Comparative Literature Today toward Comparative Cultural Studies. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 1.3. (dostopno na <http://dx.doi.org/10.7771/1481-4374.1041>, 21. 9. 2014).
- VEESER, HAROLD A., 1989: Introduction. *The New Historicism*. Ur. Harold A. Veese. New York, London: Routledge. ix–xvi.
- VEYNE, PAUL, 1998. *So Grki verjeli v svoje mite?* Ljubljana: Založba /*cf.
- VEZOVNIK, ANDREJA, 2009: Svet kronične bolečine kot nezavedni odziv subjekta na družbeni kontekst. *Družboslovne razprave XXV/60*. 27–45.
- VIRK, TOMO, 1989: *Duhovna zgodovina*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- VODUŠEK, BOŽO, 1937: *Ivan Cankar*. Ljubljana: Založba Hram.
- VOLOŠINOV, VALENTIN N., 1976: *Freudianism: A Marxist Critique*. London: Academic Press.
- VREČKO, JANEZ 2002: *Med antiko in avantgardo*. Maribor: Litera.
- ZABEL, IGOR, 1990: Literarna interpretacija v slovenistiki šestdesetih let. *Slavistična revija* 13/2. 25–43.
- ZADRAVEC, FRANC, 1970: *Zgodovina slovenskega slovstva: V. knjiga: nova romantika in mejni obliki realizma*. Maribor: Založba Obzorja.
- — 1991: *Cankarjeva ironija*. Murska Sobota: Pomurska založba.
- ZHDANOV, ANDREI A., 1950: *Essays on Literature, Philosophy, and Music*. New York: NY International Publishers.
- ZIHERL, BORIS [A. POLJANEC], 1939: Ivan Cankar in slovensko delavsko gibanje. *Sodobnost* 7/12. 553–561.
- ZUPANČIČ, ALENKA, 2001: *Nietzsche: filozofija dvojega*. Ljubljana: Društvo za teoretično psihoanalizo.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 1982: *Zgodovina in nezavedno*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

– – 1989: *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso.

WALLERSTEIN, IMMANUEL, 2000: *Kako odpreti družbene vede?* Ljubljana: Založba /*cf.

Izjava o avtorstvu

Izjavljam, da je diplomsko delo v celoti moje avtorsko delo ter da so uporabljeni viri in literatura navedeni v skladu s strokovnimi standardi in veljavno zakonodajo.

Kraj in datum:

Andrej Tomažin

Izjava kandidata / kandidatke

Spodaj podpisani/a _____ izjavljam, da je besedilo diplomskega dela v tiskani in elektronski obliki istovetno, in

dovoljujem / ne dovoljujem

(ustrezno obkrožiti)

objavo diplomskega dela na spletnih straneh Filozofske fakultete.

Datum:

Podpis kandidata / kandidatke