

Slavoj Žižek

## KREKOVSTVO

*Razprava najprej poda osnovne obrise krekovstva, tj. različice krščanskega socializma, ki je vršila ideološko hegemonijo v Sloveniji na začetku stoletja; nato pa skuša nakazati tiste posebnosti v procesu oblikovanja nacionalne identitete Slovencev, ki so omogočile, da je neka takšna korporativistična teorija, ki se zavzema za vrnitev k patriarhalni, organski in. enotnosti družbe, v temelju opredelila samo vsebino nacionalne identitete oziroma identifikacije Slovencev. Sklepni del razvije nekatere elemente tistega pojmovanja (in prakse) samoupravljanja, v katerem krekovstvo »še danes živi«.*

*D'abord, on esquisse les contours du »krekisme« (l'ensemble des théories de J.Ev. Krek), c'est-à-dire la variante du socialisme chrétien qui exercerait l'hégémonie idéologique en Slovénie à la fin du siècle; ensuite, on essaie d'indiquer les conditions spécifiques du processus de la formation de l'identité nationale slovène, sur la base desquelles une telle théorie corporatiste, prêchant le retour à l'unité patriarcale, organique, etc., de la société, pouvait déterminer d'une façon décisive le contenu de l'identité resp. de l'identification nationale des Slovènes. La partie finale propose quelques éléments de l'idéologie et de la pratique autogestionnaires où, aujourd'hui encore, le krekisme »survit«.*

krščanski socializem, krekovstvo, nacionalna identiteta, samoupravljanje, Slovenija

Krek ni bil le pisec vrste teoretskih razprav, v katerih je skušal razdelati svoje pojmovanje krščanskega socializma, marveč je hkrati deloval kot »referenčna točka«, kot »naveza« široko razvejane in heterogene mreže ideološke produkcije ob prelomu stoletja: gre za množico »poučnih« spisov, s katero so takratni ideološki aparati, predvsem periodični tisk, zasipali najširše slovensko beroče občinstvo, in ki tematsko segajo od neposredno »ideoloških« vprašanj (obramba katolištva ipd.) tja do na prvi pogled povsem »utilitarnih« tem (nasveti o načinu prehrane, o varčevanju ipd.), ki pa toliko bolj izpričujejo prežetost »vsakdana« z ideologijo; predvsem ta množična ideološka produkcija je tista, na kateri temelji takratna nesporna ideološka hegemonija krekovstva, tj., skoz katero je krekovstvo »zagrabilo množice«. Vzemimo zato za zgled poljudni množični spis »Bodi svoje sreče kovač! Nauki za vsakdanje življenje«, ki ga je »spisal Jurij Trunk, duhovnik krške škofije«, izdala pa Družba sv. Mohorja v Celovcu leta 1904.

Na prvi pogled je naslov te knjižice razumeti v smeri afirmiranja novoveške subjektivnosti dela: človek je sam tisti, ki si v sodelovanju s svojimi sovrstniki gra-

di svoj svet, zato ni prepuščen na milost in nemilost neki nadrejeni in nedojemljivi usodi, marveč je »svoje sreče kovač. Od njegove volje je odvisna sreča ali nesreča; sam si more pot svojega življenja ogladiti ali jo narediti trnjevo.« (B-1) Zato je kot temeljna razsežnost človekovega bivanja že na samem začetku opredeljeno *delo*: »Človek je ustvarjen za delo, katero mu je bilo vedno namen.« (B-5) – Vendar pa je »pomen dela«, ki ga skuša afirmirati Trunk, ideološka »konotacija«, ki se drži dejstva dela, povsem nasprotna novoveški subjektivnosti dela:

»Muka vsakdanjega dela nam kliče, da smo grešniki, da je naše življenje na svetu čas pokore, potu in solz. Od narave je človek nagnjen k prevzetnosti in ravno ta resnica mu ne ugaja; zato tudi splošen upor proti delu na vseh krajih in koncih. A resnica ostane resnica in kdor se zoper njo vzdiguje, tega bo zdrobila. Delo in vse neprilike, katere so združene z njim, morajo potlačiti naš napuh in kazati našo ničevost. Mnogo ljudi zabi na Boga in menijo, da je vse, kar si pridelajo, le delo njih rok in njih prebrisanosti. S tem raste njih prevzetnost.« (B-11)

Delo je torej »človeku dolžnost« (B-6) ne v pomenu, da se je dolžan afirmirati kot subjekt, postati gospodar sebe in svoje usode, marveč nasprotno zato, ker z njim odplačujemo »kazen za greh« (7). Ideološki »pomen dela« ni v tem, da izpričuje človekovo samostojnost, ustvarjalno moč itn., marveč nasprotno v tem, da dà videti njegovo ničnost in skrajno nemoč:

»Delo nam mora glasno oznanjevati: Pri vsem svojem prizadevanju, spretnosti in prebrisanosti si le ubog človek, kateri sam iz sebe ničesar ne zamore in je v vsem odvisen od dobrotljivega Boga!« (B-12)

Ta »pomen dela« najčisteje izstopi tedaj, ko nam smoter dela *spodleti*: prav v tem trenutku, ko se nam zaradi spleta naključij tudi najbolj pošteno in vztrajno garanje sprevrže v nič, skusimo v čisti obliki, kako »neko skrivno prokletstvo sledi našemu delu« (B-9):

»Tu dela človek neumorno od jutra do večera; ne boji se potnih srag, pošten je, delaven in varčen. Mislili bi, da mora tako delo imeti blagoslov in uspeh. A v resnici mnogokrat ni tako: uspeha ni, ves trud se zdi zastonj. Glej, skrivnostno prokletstvo! Opazuj onega delavca, rudarja. Resno skrbi za svoje, da jih varuje lakote in bede. Sam se odpove radovoljno vsem prijetnostim, da bi mogel pošteno preživeti svojo družino. Ali sredi dela ga zadene nekaj; zlomi si roko, nogo; žena in otroci stojijo okoli njegove postelje, izgubili so svojega rednika. Ni li to nekaj čudnega? Takih slučajev pa je mnogo.« (B-10)

Tako pojmovano »krščansko delo« Trunk razloči tako od predkrščanskega »poganskega dela« kot od odnosa do dela, ki ga prinaša novodobni »brezverski duh«: za pogane je značilno preprosto poniževanje dela, tj. delo je poganom nekaj svobodnega človeka nevrednega, medtem ko novodobni duh delo sicer priznava, vendar ne glede na njegovo notranjo vrednost, marveč le kot sredstvo bogatenja: »Mnogim je denar in bogastvo vse; noč in dan delajo, da si nakopičijo ogromne vsote bogastva. Tako delo se od poganskega prav nič ne razločuje in vodi še v hujše suženjstvo mamonovo.« (B-16)

Nemara bolj zanimivo je to, kako Trunk ob »krščanskem delu« skoraj zrcalno obrne dve klasični marksistični formuli odtujitve: tisto, kar navaja kot zglede »skrivnega prokletstva dela«, se skoraj dobesedno ujema z opisom odtujenega zgodovinskega procesa pri Engelsu:

»Le redko se zgodi hoteno, v večini primerov se križajo in si oporekajo ti mnogi hoteni nameni ali so ti nameni sami že vnaprej neizvedljivi ali sredstva nezadostna. Tako trčenja brezštevilnih posamičnih volj in posamičnih delovanj porode na zgodovinskem področju stanje, ki je čisto analogno tistemu, ki vlada v brezzavestni naravi. Nameni dejanj so hoteni, ampak rezultati, ki dejansko sledijo iz dejanj, niso hoteni, ali kolikor se sprva vendarle zdijo, da ustrezajo hotenemu cilju, imajo naposled čisto druge posledice od hotenih.« (MEID V, str. 472–473)

Trunkovo »skrivno prokletstvo« potemtakem ustreza tistemu, čemur historični materializem pravi »vladavina odtujene zgodovinske substance nad živimi, de-

javnimi subjekti«, zaradi katere dejavni individui niso subjekti svojega življenjskega procesa, ga načrtno oziroma zavestno ne obvladajo, marveč njihova dejanja »porajajo največkrat čisto druge rezultate od hotenih« (ibid.). Ker pa Trunku ta »iracionalnost«, imanentna odtujenemu produkcijskemu procesu, tj. dejstvo, da lahko navidezno naključje vsak trenutek prekriža še tako premišljene načrte, ni nekaj »negativnega«, marveč nasprotno najbolj neposredno izpričevanje samega »pozitivnega« pomena dela kot »kazni za greh«, se mu kajpak skoraj zrcalno obrne tudi razmerje med »tostranstvo« in »onstranstvo«: v nasprotju z Marxom, ki poudari, da so religiozna nebesa imaginarno dopolnilo za tostransko bedo –

»Odprava religije kot iluzorne sreče ljudstva je zahteva njegove dejanske sreče. Zahteva, da se odrečeš iluzijam o svojem stanju, je zahteva, da se odrečeš stanju, ki potrebuje iluzij. . . . Kritika religije iztrezni-razočara človeka zato, da bi mislil, da bi delal in da bi oblikoval svojo dejanskost kot iztreznjen, urazumljen človek; zato, da bi krožil okoli samega sebe in s tem okoli svojega dejanskega sonca.« (MEID I, str. 192)

– pa je Trunku nasprotno zahteva po »nebesih na zemlji« grozljiva posledica dejstva, da je brezverski novodobni duh delavcem vzel »prava nebesa«, da je delo zgubilo svoj krščanski pomen:

»Vse, kar bi moglo delavca pri delu tolažiti, blažiti, vse so mu vzeli, ker so mu vzeli vero. . . . Brezversko delavstvo preti uničiti ves človeški red. Zameriti jim prav za prav ne moremo, če si hočejo s silo priboriti nebesa na zemlji, ko jim je brezverstvo vzelo prava nebesa.« (B-23)

Iz tradicionalne marksistične perspektive bi torej lahko rekli, da Trunk tukaj tako rekoč v čisti obliki izvrši 'elementarno' ideološko operacijo: tostransko bedo, vladavino naključij itn. legitimira tako, da ji podeli pozitivni »globlji pomen« in ji s tem odvzame oziroma potlači njeno nerazumljivost in neznosnost, ali, kot pravi sam ob krščanskem pojmovanju dela: »To je verska, resnična podlaga delu. Brez te je ves naš trud uganka in neznosno breme.« (B-12) Marksistični »kritik ideologije« bi to izjavo zgolj obrnil: ker bi bilo delo brez religiozne legitimacije uganka in neznosno breme, je ta neznosnost delovnega vsakdana »resnična podlaga« vznesenega verskega čustva, verskega »globljega pomena« dela: »Z vero pade delu podlaga, odvzet mu je blagoslov in breme dela teži brezvernega delavca s podvojeno silo.« (B-22)

V skladu s tem se zrcalno obrne tudi razlaga »odtujenega« stanja: če je za Marxa razlog religiozne odtujitve iskati v notranji razcepljenosti oziroma protislovnosti same njene »posvetne osnove«, dejanskega življenjskega procesa – »da se posvetna osnova odpne od same sebe in se fiksira samostojno kraljestvo v oblakih, je razložljivo le iz samoraztrganosti in oprekanja-sami-sebi te posvetne osnove« (MEID II, str. 358) – pa je za Trunka nasprotno koren tostranske bede, ki jo prinaša liberalni kapitalizem, iskati v tem, da so krščanski cerkvi vzeli vpliv v javnem življenju, da so iz vere naredili stvar poljubnega »prepričanja« in jo fiksirali v samostojno »notranje kraljestvo« brez družbene relevance: »Pravi in zadnji vzrok naše socialne bede je *odpad od krščanstva*, odpad od vere, popolna verska nebržnost, katera vlada tako zelo v javnem in družbinskem življenju.« (B-20)

To »zrcalno« razmerje do marksističnih postavk seveda krščansko-socialni perspektivi omogoči videti marsikaj, kar sicer ostane prikrito razvitejšemu meščanskemu naziranju; tako sta, denimo, Kreku povsem jasna ne le razmerje Kantove filozofije do liberalne meščanske družbe, marveč tudi revolucionarni potencial Heglove dialektike: »Liberalizem s kapitalističnim oduševstvom v spremstvu je dete Kantovega individualističnega modroslovja; materialistični socializem, ki ga je vzbudil Marx, pa ima svojega duševnega očeta v Heglovih naukih.« (S-41) – Vendar pa je po drugi strani treba poudariti, da to »zrcalno« razmerje izpričuje hkrati neko nezadostnost samih tistih tradicionalnih marksističnih postavk, ki so v »zrcalnem« razmerju do omenjenih krščansko-socialnih postavk – nezadostnost,

ki bi jo lahko zajeli natanko s kategorijo zrcalnosti: gre za nezadostnost tistega tipa marksistične »kritike ideologije«, ki religiozno ideološko nädgradnjo tolmači kot »zrcalno«, »sprevmjeno« podobo, »imaginarno dopolnilo« ipd. odtujeni dejanskosti, za nezadostnost razlag, katerih osnovna logika je »religija da človeku iluzorno, onstransko srečo, da bi ga s tem odškodovala za njegovo tostransko nesrečo, daje mu iluzorno osmišljenost njegove usode, da bi ga s tem odškodovala za dejansko nesmiselnost, odtujenost njegove usode« itn. Pri tovrstnih razlagah se zgubi ključno dejstvo, da ideološka operacija religije ni preprosto v tem, da bi »tostrano« nesrečo, nesmiselnost, grozljivost itn. »zamaskirala« z iluzijo »onostranske« sreče, miru in blaženosti, marveč hkrati in predvsem v tem, da dá videti samo »tostransko« nesrečo kot učinek, posledico ipd. nečesa še grozljivejšega, neznosnega, »traumatičnega«; »neznosno breme« in »skrivno prokletstvo« dela »osmisli«, »naredi znosno« tako, da ga prikaže kot nasledek nekega še grozljivejšega, »traumatičnega« dejanja – človekovega *padca v greh*, kot odplačevanje kazni za ta padec v greh. Če naj parafraziramo opredelitev koncepta »točke prešitja« pri J. Lacanu, bi lahko rekli, da krščanstvo ob »ideološki legitimaciji« dela izvrši neke vrste »simbolno menjavo«: vso mnogotero grozljivost, neznosnost itn. »tostranskega«, »zemeljskega« garanja »zamenja« za eno samo »traumatično« dejanje, človekov padec v greh, s čimer človekovo »tostrano« garanje zgubi svojo neznosnost, se osmisli kot odplačevanje kazni za ta padec; »tostrano« grozo osmisli, ji vzame grozljivost, tako da točko groze, »traumatično« zarezo, premakne v onstranost – tisto »zares grozno« torej ni več »tostrano« garanje, marveč zgolj sam padec v greh; bati se mi je le padca v greh in zato lahko mirno prenašam vso neznosnost vsakdanjega garanja . . . Šele na ta način, skoz nanos na neko »mitično« grozljivo, traumatično točko (»padec v greh«), in ne preprosto skoz nanos na neko »iluzorno« obljubo blaženosti ipd., je ideološko legitimirano »breme dela«.

Trunk torej izhaja iz *univerzalnosti* »bremenena dela«: »Delo je služba božja po njegovi postavi in zato morajo vsi delati . . .« (B-6); zato tudi ostro obsodi brezdelno življenje »višjih stanov«, ki jih je vedno doletela zaslužena kazen: »Zgodovina dokazuje, da so prišle grozne kazni nad višje stanove, kateri so le lenobo pasli in druge izžemali. Pomisli samo na veliko francosko vstajo. Zakrivili so jo višji stanovi, a tekla je tudi kri v potokih.« (B-8) Vendar pa pojem dela takoj razvodeni oziroma ideološko univerzalizira, s tem da poudari, kako vsak stan, ne le delavci in kmetje, dela na svoj način – prisluhnimo nadaljevanju navedenega stavka o delu kot »službi božji po njegovi postavi«:

» . . . eni z rokami na polju, v hiši in delavnici, drugi v učenosti in umetnosti, še drugi kot vladarji narodov in predstojniki. Eni v vojski domovini v bran, drugi kot služabniki Kristusovi v cerkvah in samostanih . . . Nespametno je torej, če mislijo kmetje, delavci itd., da je samo njihovo delo težavno. Nima sicer vsak stan enakih opravil, a vsakemu stanu je poklic težaven, če ga hoče le resno in vestno izvrševati.« (B-6, 7)

Ideološka operacija, ki jo tu izvrši Trunk, je kajpada znova elementarne narave: družbeno delitev opravil, tj. »očitno« dejstvo, da v nobeni družbi vsi posamezniki ne bodo »povsem enaki«, ne bodo opravljali povsem istih dejavnosti, saj to izhaja tako iz notranje razčlenjenosti sleherne družbe kot iz različnih naravnih (četudi že družbeno posredovanih) dispozicij posameznikov, pomeša z obstoječimi razmerami gospostva v razredni družbi; s tem »kratkim stikom« skuša obstoječim razmeram družbenega gospostva podeliti isto »očitnost«, tako da kot njihovo edino možno alternativo prikaže (kajpada nesmiselno) nivelizacijo, ki odpravi sleherno notranjo razčlenjenost. Opora te operacije je kajpada *naturalizacija* (obstoječe) družbene razčlenjenosti: razslojenost družbene celote v »stanove« je predstavljena kot nekaj »organskega«, pripadnost človeka posameznemu »stanu« pa kot zadeva njegovega neposredno-samoraslega »notranjega nagona«, »poklicanosti«, ki jo je v človeka vsadil Bog:

»Vsak naj opravlja delo svojega stanu, trudi naj se v svojem poklicu. Človeška družba je podobna telesu; vsak ud ima svoje opravke: duhovnik, učitelj, uradnik, vojak, kmet, rokodelc, delavec; podobna je uri, v kateri delajo vsa kolesa skupno, bodisi majhna ali velika. Bog je odločil vsakemu človeku poseben poklic, gotov stan, ter daje posameznim ljudem njih stanu primerne duševne in telesne zmožnosti. / Povsem napačno je torej početje onih, ki hočejo spraviti vse ljudi pod en klobuk. Kakor žene ptice selivke jeseni nek notranji nagon v južne kraje, tako čuti tudi človek v sebi poklic k posebnemu stanu. Stariši in vzgojitelji naj bi se varovali siliti otroke v stan, h kateremu ne čutijo poklica. Kdor dela v svojem poklicu, dela pravzaprav v božji službi.« (B-25)

To isto ideološko operacijo v še bolj čisti obliki izpelje sam Krek na začetku *Socializma*; vzemimo njegovo definicijo družbe: »Družba je organska zveza npravnih bitij . . . Organizem je zveza več med seboj različnih udov, katerih vsak ima svoje posebno opravilo in svoj posebni namen . . . Družba je potemtakem zveza več ljudi, med seboj različnih v tem smislu, da ima vsak svoje posebno opravilo in poseben namen, da pa vsi skupno po neki notranji, npravni sili delujejo v skupen namen, v skupen blagor.« (S-13, 14) S to operacijo je seveda »enakost« lahko zgolj v tem, da vsak izmed »udov« zavzema v družbi mesto, ki mu po njegovi naravi pripada: »Z vso odločnostjo moramo torej zavračati nauk tistih, ki pravijo, da so si v družbi vsi ljudje enaki. Če bi bilo to res, potem bi bila vsaka družba nemogoča. . . . Samo v enem oziru smemo govoriti, da so si udje v družbi enaki. Vsi smejo namreč zahtevati, da jim družba da to, kar jim po njihovem delovanju za skupni namen pripada.« (S-15, 17) In po tej poti nam tudi ni težko s preprosto analogijo izpeljati nujnosti *oblasti*: »Vsak organizem potrebuje duše. Duša v družabnem organizmu mora biti primerna udom, torej – npravna. Imenujemo jo – *oblast* ali *avtoriteto*. Kakor udje človeškega telesa ne tvorijo organizma, če jih ne oživlja duša, tako tudi ne more biti družbe brez oblasti. *Duša družbi je oblast* ali avtoriteta.« (S-15) Še korak naprej, in že smo pri *zakonih*: »Ta oblast naroča, kaj naj store posamezni udje ali kaj naj opuste, da se doseže skupen namen. Taka naročila se imenujejo *povelja, ukazi, zakoni* ali *postave*.« (S-15) Itn. itn. . . . Ideološki trik skriva seveda drobna, navidez nevtralna in naključna besedica »imenujemo jo« oziroma »se imenujejo«: potem ko Krek iz analogije izpelje zgolj splošno predstavo neke zapovedujoče instance, doseže s preprostim »imenovanjem«, da ta abstraktna instanca prejme vase vso konkretno družbeno vsebino, ki jo imajo v vsakdanji zavesti pojmi »oblasti« in »zakona«; s tem je seveda proizveden videz, da smo to konkretno družbeno vsebino tudi pojmovno izpeljali in da smo jo z »oblastjo« itn. zgolj naknadno poimenovali.

Sodobna kriza – »socialno vprašanje« – je v tej perspektivi dojeta kot skrajni nasledek novodobnega brezverskega duha, ki je s svojim egoističnim individualizmom razrušil organsko enotnost družbe, organsko povezanost med njenimi »udi«, temelječo na duhu medsebojne ljubezni, spoštovanja in skrbi: »Brezverski duh je uničil . . . ono ljubezen, katera je prej vezala delavca z gospodom, pomočnika in učenca z mojstrom. Med stanovi, ki so za človeško družbo neobhodno potrebni, zijá vsled mrzle nevere grozen prepad.« (B-23) Zavest posameznika, da je moment širše celote, v kateri ima vsaka stvar svoj globlji pomen in namen, da je del družbenega organizma, ki na svoj način, svojemu stanu primerno, deluje za njegov skupni smoter, je zamenjal brezobzirni individualizem, ki nasprotno vidi v družbi, v soljudeh, le sredstva, ki naj jih čim bolj izkoristimo za zadovoljitev svojih potreb: »Malo nam je še ostalo organskega v javnem življenju, malo skupnega se kaže med nami. *Vsak sam zase*, to geslo mori družabne organizme.« (S-19/20) Najbolj seveda čutijo posledice tega liberalističnega individualizma prav delavski sloji, saj jih njihovi predstojniki ne obravnavajo več s patriarhalno skrbjo, marveč vidijo v njih zgolj predmet izkoriščanja – na mesto »ljubezni, katera je prej vezala delavca z gospodom«, stopi »brezsrčna« vez denarja: »Daljši nasledek naših razmer je tudi ono izkoriščevanje slabših, zlasti delavskih slojev, katero ne pozna nobene

meje in mere, ker denar nima srca. Delavec je postal dandanes blago; o njegovi usodi odločuje svetovni trg.« (B-23) Takšno stanje pa »preti uničiti ves človeški red« (ibid.): ker vladajoči sloji kažejo kaj malo skrbi za delavce in ker je novodobni brezverski duh delavce hkrati oropal verske podlage dela, delavci čedalje bolj enačijo pokvarjenost novodobne izkoriščevalske oblasti z oblastjo kot tako in zato vidijo edino rešitev v odpravi oblasti kot take in stanov kot takih; na to jih napečujejo »tisti družabni mojstri-skaze, ki so razširjali in še razširjajo svoje prevratne misli med ljudstvo s pretvezo, da hočejo preosnovati vso družbo.« (S-20). Uresničitev teh zahtev pa bi pomenila, da bi družba ostala brez svoje »duše«, oblasti, in da bi se razkrojila njena organska razčlenjenost – v krvi bi padli vsi »družabni razločki«, ki jo notranje strukturirajo:

»Ker so se posamezni oblastniki res često v marsičem pregrešili, zato (ti družabni mojstri-skaze) s posebno slastjo vlačijo vse njih izmišljene in resnične napake na dan in sklepaajo: *Proč z vsako oblastjo! Proč z vsem sedanjim redom!* Vsaka vera, vse sedanje politično, družabno in gospodarsko življenje mora pasti; pasti mora družabni razloček med spoloma, razloček med narodi, pasti mora rodbina in država; prestoli in oltarji se morajo razdrobiti. V ta namen so dovoljena vsa sredstva: dinamit in bodalo, ogenj in sekira.« (S-21)

Socialdemokracija s svojim revolucionarnim programom je torej v tej perspektivi zgolj skrajna točka razkroja, ki je od šestnajstega stoletja dalje potekal v treh stopnjah, ki notranje sledijo druga iz druge: protestantizem – liberalizem – socialdemokracija. Najprej je protestantizem »hotel razdreti cerkveno oblast«, razločil področji »notranje« moralnosti, religioznosti itn. in »zunanje« zakonitosti, družabnosti itn., ter skušal iz religije narediti zgolj zadevo »notranjega izkustva«, ki nima kaj početi v javnem življenju; liberalistični egoizem je nujna posledica tega: če javno, družabno življenje zgubi versko podlago, pač v njem zavlada brezobzirni egoizem, vladajoči sloji nimajo nobenih zadržkov več za brezdušno izkoriščanje delavskih slojev, oblast, ki pretrga veze s cerkvijo, postaja hladno trinoštvo; skrajni nasledek tega je pač socialdemokracija, ki hoče zrušiti samo oblast in samo stanovsko razčlenjenost družbe, saj se delavcem oblast prikazuje le kot nekaj, kar jih čim bolj izkorišča, ne pa tudi kot nekaj, kar očetovsko skrbi zanje. – Krek tu poda natanko opredeljeno hierarhijo oblasti od najvišje – cerkvene – prek državne, stanovske in narodne tja do očetne oblasti v »rodbini« (družini) in hkrati poudari, kako se z razkrojem cerkvene oblasti postopoma, kot hišica iz kart, rušijo vse ostale oblasti, kar pripelje do razpada celotnega družabnega organizma:

»Posamezni udje naših družabnih organizmov so razkosani, razbiti, razorganizirani, ker se ne spoštuje več skupni namen pod vodstvom skupne oblasti. In vzrok temu je preziranje božjih zakonov in od Boga neposredno ustanovljene oblasti v njihovo varstvo. Najprej odpovedujejo pokorščino Bogu in od njega postavljenim varuhom njegovih pravic, potem pa tudi – ljudem. Mladičiči, dekleta, ki spoštujejo v prvem oziru božjo voljo, ti jo spoštujejo tudi v drugem, ljubijo, spoštujejo in slušajo svoje starše in jim delajo veselje. Dijaki, ki izpolnjujejo božji zakon, spoštujejo tudi svoje učitelje in profesorje, izpolnjujejo zvesto tudi svoje dolžnosti. To velja tudi v narodnem, stanovskem in državnem življenju. Dokler so udje posameznih stanov slušali cerkveno oblast, so bili tudi sami med seboj trdni in zvesti v lepih organskih zvezah. Države in narodi so cvetli, dokler jih je oživljala duša najvišjega organizma – cerkvena oblast.« (S-19)

V skladu s tem se je po Kreku tudi reševanja novodobnega »socialnega vprašanja« treba lotiti pri korenu – tako, da ponovno damo cerkveni oblasti to, kar ji pristojajo; ponovna vzpostavitev cerkvene oblasti je edini način, da znova in trajno zaživi celotna lestvica vseh ostalih oblasti tja do očetne ter da s tem sam družabni organizem znova pridobi svojo organsko celovitost, temelječo na zavesti njegovih posameznih udov, da vsak opravlja svojo nalogo za skupni namen:

»Lahko rečemo, da bi se brž praktično rešilo socialno vprašanje, ko bi dali očetni oblasti v družini, oblasti, ki jo imajo po svoji naravi posamezni narodi ali stanovi v svojem

okrožju, državni, predvsem pa *cerkveni* oblasti to, kar ji pristoja, predvsem *cerkveni*, pravimo. . . . Kjer se ne spoštuje ta oblast, propadajo tudi druge. Zato tudi po pravici iščemo in tudi nahajamo izvor socialnemu vprašanju v upornih zmotah, ki so hotele razdreti *cerkveno* oblast in ki so s posebno silo butale na dan začetkom šestnajstega stoletja s tako imenovanim protestantovstvom. / Če bi mogli s svojim glasom pretresti zemljo, ali če bi mogli seči v vsako slovensko srce, potem bi bil naš prvi opomin: Spoštujmo *cerkveno* oblast! Če se ta zaničuje in smeši, gine hkrati državna, stanovska, narodna in očetna oblast; izpodkopujejo se temelji vsake oblasti, in brez upa rešitve zeva kakor grozen prepad človeštvu nasproti – socialno vprašanje.« (S-18,19)

V hierarhiji oblasti, ki jo navaja Krek, je torej na vrhu *cerkvena* oblast, na dnu pa »očetna« oblast, oblast očeta v družini oziroma »rodbini«: «*Oblast* v rodbini pripada *očetu*.« (S-112) Ta oblast je sicer res najnižja, vendar je hkrati podlaga in model vseh ostalih, saj je rodbina (družina) »prva naravna družba« (S-108), »najprvotnejša družba« (S-112), prvotni in najbolj elementarni zgled slehernega »družabnega organizma«, s tem da se v nji »dva neenaka dela vežeta, da s skupnim sodelovanjem dosegeta en skupni smoter« (S-112). Če pade ta »družabni razloček med spoloma« (S-21), je s tem zadan končni udarec samemu človeškemu redu, se človek pogrezne v golo bestialnost – zato poudari Krek, da je trditev, po kateri je rodbina vezana na zatiranje ženske, in s tem povezane socialdemokratske zahteve proti rodbini, najnevarnejši in najgrozljivejši element marksizma, tj. »materialističnega socializma«: »V nobenem drugem vprašanju ni *materialistični* socializem tako nevaren, kakor ravno v tem.« (S-117) Socialna demokracija spodkopuje rodbino predvsem z dvema zahtevama: z zahtevo po svobodni ljubezni in z zahtevo po tem, naj ženska postane enakopravna moškemu, tako da se tudi ona vključi v delovni proces. O »svobodni ljubezni« pravi Krek: »Ali je mogoče še bolj pasti? To se pač drugega ne pravi nego izbiti iz zveze med možem in ženo vsak nraveni značaj, vsako duševno stran, vsak zmisel za splošno korist, in postaviti na vladarski prestol *živalski del človeške narave*.« (S-112) Skoraj še bolj pa se Krek zgrozi ob ženi-delavki, ki s tem, ko ni več omejena na krog rodbine, pravzaprav preneha biti žena, se povsem izrodi svojemu ženskemu poslanstvu:

»*Delavka* – strašna beseda, ki je prej ni poznal noben jezik, ki je ni noben čas pojmoval in ki sama odtehta ves tako zvani napredek naših dni! Žena, ki je delavka, ni več žena. Nima več tistega skritega, zavarovanega, čistega življenja; ne obdajajo je več nežni, sveti utiski rodbinskega življenja; ne živi več pod moževo oblastjo . . .« (S-420)

»*Delavski stanovi*«, ki jih je razkroj družabnega organizma najbolj prizadel, morajo torej uvideti, da rešitev zanje nikakor ni v tem, da bi se sami povzpeli na oblast, razrušili vse stanovske razlike in uvedli vsesplošno enakost, marveč nasprotno v tem, da zahtevajo, naj jim družba povrne njihovo mesto v »družabnem organizmu«, naj ravna z njimi v skladu z njihovim pomenom, z njihovim prispevkom splošnemu nravnemu smotru družbene celote:

». . . v državi imajo najvišji pomen za tistimi, ki neposredno vladajo državo, *delavski stanovi*, kateri s svojim trudom ustvarjajo vse državno premoženje. Po tem pomenu bi morala država skrbeti zanje. Stališče njihovega pomena za državo in ne stališče enakosti jim more pomagati. Če se postavijo na stališče splošne enakosti, razdirajo s tem državo in vsako družbo, in onemogočujejo napredek svojega stanu. Če pa poudarjajo svoj pomen za državo in svojo pravico, da se jim mora dati, kar jim gre po tem pomenu, stoje na trdnih tleh in njihov boj ne more ostati brez uspeha.« (S-18)

Tu kajpada Krek znova izvede elementarno ideološko operacijo: ustvarjalno moč dela povzdiguje in nenehno poudarja, da družba »ima vse, kar ima, od dela« (ZS II, str. 379), vendar je tisto delo, ki ga povzdiguje, »krščansko delo« v že orisanem pomenu; zato mu je ob vsem čaščenju dela socialdemokratska zahteva, naj »delo« (tj. »delavski stanovi«) prevzame tudi *oblast*, najbolj grozljiva nevarnost konca samega »človeškega reda«. Drugače povedano, »delavski stanovi« imajo res najvišji pomen, toda – kot Krek nikoli ne pozabi dodati – »za tistimi, ki nepo-

sredno vladajo državo«, za državno oblastjo kot »dušo« družabnega organizma: delo, to so delovne roke družabnega organizma, ki lahko zadovoljijo svoj smoter le, če so poslušne ukazom »duše«, oblasti, sicer organizem ponori, se razkosa. Ob tem je značilno, kako Krek nenehno ponavlja variante na temo »Delu – čast!« (ZS II, str. 378), npr. »Delu slava in čast!«, »Vsa čast delu!«, kot da bi hotel z vsem tem bogastvom variant zapolniti pomanjkanje tiste ene besede, ki bi, dodana delu, zrušila celotno hierarhijo »družabnega organizma«: »Delu čast in oblast!«

Ta praznina v temelju opredeljuje samo »dialoško« ekonomijo Krekovega diskurza, tj. vnaša nek razcep v *naslovnika* tega diskurza. Na koga se namreč Krek naslavlja, koga hoče »zajeti« s svojim diskurzom? Njegov neposredni naslovnik so kajpada »delavski stanovi«, ki jim hoče Krek pokazati pot iz njihove bede, povrniti njihovemu delu čast in pomen, ki mu gre v družabnem organizmu, jih rešiti propada, kamor jih vabi socialna demokracija . . . vendar pa tega naslovnika nenehno podvojuje neki drugi, »pravi« naslovnik, *vladajoči* »stanovi«, ki jim Krek ponuja krščanski socializem kot zadnjo rešitev pred nevarnostjo, da bodo pobesneli delavski stanovi v revoluciji porušili same temelje človeškega reda. Tako, denimo, poudari, da bi široko razpredene kmetijske zadruga pomenile »neprodirljivo trdnjavo proti divjim napadom socialne revolucije« (S-555): »Gotovo je, da *nobena druga sila ne more tako uspešno ustavljati socialne demokracije, kakor po stanovski organizaciji npravno utrjeni in gmotno rešeni kmetiški stan.*« (ibid.)

Kakšno konkretno obliko naj zadobi novo razmerje med delavcem in delodajalcem? Predvsem gre Kreku za to, da bodi pogodba med delavcem in delodajalcem »notranja«, »organizacijska«, takšna, ki zveže več oseb za dosego skupnega smotra, tako da mora biti delodajalec »z delavci vred takorekoč *ena povečana oseba*« (S-82), ne zgolj »hladna« zveza kupca s prodajalcem:

»Delo se ne prodaja tako kakor drugo blago. Med kupcem in prodajalcem je samo zunanja zveza. Med delavcem in delodajalcem pa mora biti notranja, to se pravi *organizacijska*. Delodajalec mora z delavci vred tvoriti *organizem*. Pri kupni pogodbi se ozirata kupec in prodajalec vsak na svoje *koristi*; na kak skupni namen pri tem ne mislita. Če je delavska pogodba le kupna, potem mora biti boj med delodajalcem in delavcem brez konca; vedno bo vsak gledal le na svoje koristi. Pri organizacijski pogodbi se pa zvezeta delodajalec in delavec v skupni namen; v dosego smotra, ki ga posameznik ne zmore, stvarjata organizem.« (S-81)

Konkretna pravna oblika, s katero delavci vstopijo v tak organizem, zato ne sme biti navadna kupoprodajna pogodba, marveč »organizacijska pogodba« (S-82), s katero se delodajalec in delavci združijo v skupen proizvodni organizem. Kreku je seveda povsem jasno protirevolucionarno jedro takšne rešitve: z dolgoročno »organizacijsko pogodbo« bodo delavci organsko navezani na delodajalca, njihovo delo bo dobilo značaj organske zraslosti in stanovitnosti, kakršen je sicer lasten obrti in kmetijstvu, s čimer bo preprečeno njihovo revolucioniranje: »Obrti so stalne in kmetijstvo tudi; torej morajo tudi delavci imeti neko stalnost. Ravno to, da sedaj nimajo nobene, je največja nevarnost; to jih dela *internacionalne*, a s tem že tudi *revolucionarne*.« (S-82) – Takšna »organizacijska pogodba« pa lahko zares zaživi le, če nimamo na eni strani kopice atomiziranih posameznikov, ki se brigajo le za svoje koristi, na drugi strani in nad njimi pa neposredno državo, marveč se posamezniki vsakega stanu združijo v svojo stanovsko *korporacijo*. V nasprotju z liberalizmom, ki je hotel uničiti stanovsko organizacijo in po katerem naj bi »posamniki bili neposredno državljani« (S-93), Krek zahteva ureditev, kjer »posamniki niso sami po sebi člani v državi, marveč le v toliko, v kolikor pripadajo neki rodbini, nekemu narodu in nekemu stanu. Pravi državljani so bile (v krščanski dobi) torej rodbine, narodi in stanovi. S tem, da je država varovala pravice teh svojih udov, je čuvala tudi vsakega posamnika.« (S-93) Razpustitev teh partikularnih stanovskih itn. vezi, tj. to, da je posameznik »neposredno«, mimo



svoje stanovske opredeljenosti, priznan za državljana, pa je natanko osnovna poteza tako imenovane »občanske družbe«; Krekova programska zahteva: »Mi stojimo na stališču stanovskih korporacij. Prepričani smo, da je brez njih gospodarski red nemogoč in da se kratijo temeljne pravice človeške narave, če se zabranjujejo organske stanovske zveze.« – ta zahteva pravzaprav meri na ukinitve »občanske družbe«, na to, da naj njeno načelo »boja vseh proti vsem« zamenja organsko sodelovanje »udov«, stanov, ki se morajo vsak odpovedati »neurejeni sebičnosti« in zahtevati ne manj, pa tudi ne več kot tisto, kar jim gre po njihovi naravi; tako pravi Krek o delavskih zahtevah po višjih mezdah: »Najprej se morajo delavci zavedati, da ima tudi mezda svoje naravne meje in če bi stopila prek teh mej, bi njim samim škodovala.« (S-419) Zakaj? Zato ker bi na eni strani spodbujala njihovo »nezmernost in razuzdanost«, na drugi strani pa bi se »duševni in gmotni kapital odtegnil podjetjem, kjer bi ne imel zadostnega dobička« (S-419).

Krek hkrati poudari samostojnost stanov, ki morajo »o svojih stvareh imeti prvo besedo; država mora priznavati njihove pravice; ne smejo torej biti samo nekak privesek uradništva, marveč samostojni (avtonomni) organizmi« (S-93). Korporativna organizacija se mu veže na »samoupravo« (S-423) družabnih organizmov, ki ne smejo biti enostavno podrejeni državi oziroma vključeni vanjo. Proti liberalizmu, ki je družabni organizem razkrojil v vsoto posameznikov, nad katerimi stoji država, skuša torej reafirmirati vse tiste »organske« skupnosti, ki dajejo posamezniku zakoreninjenost in stanovitnost, občutek pripadnosti: ne le gospodarske korporacije, marveč tudi rodbino in predvsem občino; eden glavnih grehov liberalizma mu je, da so liberalni nauki »občino kot korporativno zvezo izpremenili v državnoupravno skupino« (S-424). Državna uprava bo po Kreku prenehala biti »liberalna mehanična ustavna oblika« (S-423), do »organske zveze družbe z državo« (S-425) bo prišlo le, če bo državna uprava vzrasla kot organski vrh notranje samoupravne razčlenjenosti same družbe na stanove, občine, rodbine, ki vežejo posameznike v partikularne skupnosti: »Rodbina, občina, nekaj tudi stari stanov, ki so si ohranili še kaj vzajemnosti, kakor npr. kmetiški stan, so taki ostanki – kamni za novo družabno stavbo.« (S-425)

Krekov »antietatizem« je torej načelne narave in ne zadeva le stanov, marveč vsa »samorasle«, »organske« skupnosti v njihovem razmerju do države; tu gre Kreku predvsem za rodbino (družino) in njeno samostojnost pri vzgoji otrok: »Oče in mati sta prva, neposredna vzgojevalca otrok. Za vzgojo sta onadva odgovorna. Država ju mora pri tem sicer podpirati, nikakor in nikoli pa si ne sme prisvajati kake neposredne pravice do vzgoje. Ko ustanavlja šole in s tem omogočuje pouk in vzgojo otrok, sme to izvrševati le v podporo staršev. Šola mora učiti v imenu staršev in ne v imenu države.« (S-112) (Seveda je dodaten razlog za to Krekovo stališče, da so v državnem šolstvu pogosto prevladovali liberalci, nosilci »brezverstva«, ki so otroka odtujevali pobožnemu družinskemu duhu.)

Na prvi pogled je kajpada rešitev, ki jo predlaga Krek oziroma krščanski socializem nasploh – vrnitev k »ljubezni, katera je prej vezala delavca z gospodom, pomočnika in učenca z mojstrom« (B-23), vnovična uveljavitev »nujnega razmerja med predstojniki in podrejenimi« (IS IV-98), torej vrnitev k »organski« povezanosti družbenih »stanov« oziroma »udov«, ki jo je razkrojil liberalizem, s tem da »je posadil na prestol v gospodarskem življenju sebičnost« (S-327) – je torej ta rešitev čista »regresivna« krenja, ideološka maska vrnitve k zgodovinsko preseženim patriarhalnim razmerjem, ki naj »kompenzira«, obda z auro »harmonije med stanovi«, kapitalistično dejanskost. Vendar zadeve niso tako enostavne: ni naključje, da je nasprotnik, ki se mu z vso silo zoperstavlja krščanski socializem, ne kapitalizem nasploh v svoji temeljni potezi brezlastništva »svobodne« delovne sile, ki se mora za preživetje prodajati lastnikom predmetnih pogojev dela, marveč kapitalizem v svoji »liberalni«, individualistični obliki, kapitalizem »laissez faire«,

kapitalizem nebrzdane »svobodne konkurence«, boja vseh zoper vse na tržišču, torej tisti kapitalizem, ki ga uteleša pojem tako imenovanega »manchesterškega liberalizma«. Prav tako seveda ni naključje, da je doba, ko je papež Leon XIII. razvil katoliško stališče o tako imenovanem »socialnem vprašanju« v treh okrožnicah (1878, 1891, 1901), torej doba, ko se je izoblikovalo krščansko socialno gibanje, natanko doba, ko je bil »manchesterški liberalizem« že v zatonu in ko so ga čedalje bolj spodrivale oblike monopolnega kapitala, veliki koncerni in trusti ipd.; tej novi fazi kapitalizma pa seveda ni več ustrezal nebrzdani »boj vseh proti vsem«, marveč svojstven »socialni mir«, tako da velekapitalist »očetovsko« poskrbi za potrebe svojih delavcev, v zameno pa pričakuje predano delo, zvestobo podjetju ipd.

Tu imamo torej opraviti z lepim zgledom dialektike razmerja med »ideologijo« in »dejanskostjo«: na prvi pogled »regresivna« ideologija, ki pridiga vrnitev k zgodovinsko preseženim razmerjem patriarhalnega gospodstva, je dejansko v službi najnovejših in »najnaprednejših« družbenih teženj – krščansko-socialna ideologija organskega ujemanja med predstojniki in podrejenimi ni zgolj »maska«, ki naj zakriva dejanskost nebrzdanega individualizma, marveč se ujema s še kako dejansko tendenco samega kapitalizma po prevladi njegove »divje« liberalne oblike. Ni naključje, da sam Krek z odobravanjem navaja zgled Kruppa:

»Pred mano se razteza Kruppovo kraljestvo. Essen in okolica je po večjem njegova. Saj ima do 35.000 delavcev v svojih podjetjih. Splošno se mora reči, da se briga zanje. Vse ima poskrbljeno v njihovo korist in – v svojo: hiše za stanovanja, prodajalnice, kjer dobivajo vse, kar potrebujejo, po nižjih cenah in koncem leta navadno po 7 odstotkov dividende od skupilne cene, lastne tvornice za konsumno blago in celó za tobak in smotke; za prekomorsko blago ima svoje lastne trgovske ladje.« (IS IV-151)

To je torej »dejanska podlaga« vznesenega krščanskosocialnega pridiganja o vrnitvi k »organskemu« razmerju med »udi« družbenega socializma: katoliška cerkev je tu v resnici prva predložila model »socialnega miru«, ki še danes ni povsem izčrpal svoje moči (četudi je najbolj dosledno prakticiran v ne ravno katoliških deželah, denimo na Japonskem). – Toda nas bolj zanima, kakšno vlogo je ta ideološki kompleks igral pri Slovencih, kjer prevladujoči družbeni proces gotovo ni bil prehod liberalnega v monopolni kapitalizem, marveč šele oblikovanje samega meščanskega razreda: v Sloveniji je torej šlo »zares« za ohranjanje predmeščanskih družbenih razmerij. Lahko bi rekli, da je Slovenija »plačevala račun« za zgodovinsko laž, za ideološki značaj krščanskega socializma, tj. za razkorak med ideološkim »videzom« vrnitve k predmeščanski organski zraslosti in dejanskostjo prehoda liberalnega v monopolni kapitalizem, ki ga je ta ideološki »videz« legitimiral in so-omogočal v razvitih kapitalističnih deželah: v Sloveniji ta »videz« ni bil zgolj videz, marveč je bil sama dejanskost – pač splošna usoda obrobnih, »nerazvitih«, da »živijo dobesedno« tisto, kar je po svoji temeljni funkciji zgolj »ideološka maska«.

\*

--- Ideološko polje, ki smo ga doslej orisali, ni kajpada nič izvorno »slovenskega«, marveč zgolj ena izmed različic krščanskega »socializma«, ki se je ob koncu 19. stoletja razvijal v katoliških krogih na podlagi poslanic papeža Leona XIII., posvečenih t.im. »socialnemu vprašanju«. Ključno za nas je vprašanje, *kakšno vlogo je to ideološko polje igralo v procesu oblikovanja identitete Slovencev*. Postavimo kot metodološko izhodišče, da je nacionalna identiteta na ideološki ravni rezultat procesa *identifikacije* individuov s svojo Nacijo, ta identifikacija pa ima obliko, ki jo je Louis Althusser zajel s konceptom »ideološke interpelacije«: individuum se konstituira v ideološkega subjekta »Slovenca«, tako da se »prepozna« v pozivu Naroda, da se odzove »klicu« nacionalne dolžnosti, da »pripozna« svojo »zadolženost« Narodu (prim. Althusserjev članek *Ideologija in ideološki aparati*

države). Pri tem procesu nacionalne ideološke interpelacije pa je ključna dialektika med samim Narodom, ki mu je subjekt »zadolžen«, katerega »pozivu« se odzove, in med serijo »vrednostnih«, ideoloških opredelitev, ki jih subjekt »sprejme nase«, s tem ko se odzove klicu Naroda, ko se v emfatičnem pomenu »nacionalne zavesti« pripozna za pripadnika tega Naroda; do te serije se dokopljemo z odgovorom na vprašanje: kaj pomeni biti / . . . / (pripadnik tega in tega naroda)? katere poteze prevzamem nase, s tem da se emfatično pripoznam za / . . . /? Naše začetno vprašanje po pomenu orisanega krščansko-socialističnega ideološkega polja za proces oblikovanja identitete Slovencev se torej konkretizira takole: *zakaj je v času, ko je krekovstvo vršilo ideološko hegemonijo, tj. ob prelomu stoletja, to ideološko polje delovalo kot moment nacionalne ideološke interpelacije, tako da je individuum, ki se je emfatično »pripoznal za Slovenca«, hkrati implicitno sprejel nase to polje?* Odgovoru na to vprašanje se bomo skušali približati tako, da si bomo najprej ogledali, kako je usodo Slovencev in slovensko nacionalno identiteto dojemal sam krščanski socializem. Kje vidi krščanski socializem mesto Slovencev v krizi, ki jo je povzročil novodobni brezverski duh?

Osnovno izhodišče, tako rekoč podlaga krekovstva je, da orisani proces razkroja organske enotnosti družbe še posebej prizadene Slovence, in sicer zato, ker so Slovenci glede na svojo »stanovsko« razslojenost predvsem delavci: »Grozovitost brezsrčnega kapitala občutimo najbolj Slovenci, ker smo delavski narod.« (B-23) Hkrati pa – in to je kajpada ključni moment – hkrati pa je ta proces *proletarizacije*, zgube organske »zakoreninjenosti«, percipiran kot nekaj v temelju ogrožajočega za sam narod, za sam nadaljnji obstoj Slovencev v njihovi nacionalni identiteti: kot nosilec oziroma gonilo te proletarizacije nastopa »nemško-judovski kapital«, ki razslojuje organsko »zakoreninjene« Slovence, jih trga iz njihovih tal, spodjeda njihovo navezanost na rodbino, na narod, na domačo zemljo. V tej perspektivi dobi kajpada običajni krščansko-socialni program, katerega osnovni motiv je, za vsako ceno zaustaviti oziroma obrniti tok proletarizacije »delavskih slojev«, še posebej poudarjeno narodno-obrambno težo: »Gre se za naše svetinje v verskem in narodno-političnem oziru. Vsakega, tudi najpriprostejšega kmeta, dolžnost je, da stoji na svojem mestu. O nas Slovincih, ki smo itak po številu le neznamen narod, velja pred vsem, ako hočemo ohraniti svoje pravice: Vsi vojaki na krov!« (B-36) In kako naj Slovenec »stoji na svojem mestu«? Predvsem tako, da je gospodarsko samostojen: ». . . neobhodno je potrebno delati na to, da postane človek sam svoj gospod, neodvisen. To terja korist posameznika kakor skupnosti. Jasno nam kaže to dejstvo naša lastna zgodovina. Narodna zavest in gibanje se je med Slovenci pravzaprav šele začelo, ko smo postali svobodni, ko je bilo posebno naše kmetstvo rešeno jarma tlake in sužnosti.« (B-37) Zgled Slovenca, Slovenec par excellence, »utelešenje samega rodu«, je samostojen kmet, gospodarsko, politično in moralno trden in neodvisen od zmešnjav širnega sveta – in nasprotno, glavna nevarnost, ki preti slovenstvu, je zunanji in notranji razkroj samostojnih kmetov:

»Kje najdeta pač vera in narodnost najkrepkejšo zaslombo? Gotovo v našem vrlim *kmetskem stanu* . . . In zakaj tako? Ker je bil kmet, kakor skoraj noben drugi stan, na svoji domačiji sam svoj gospod. Svobodni narodni kmet je mogel reči z Angležem: »*Moj dom je moja trdnjava!*« A žalibog, da so se v zadnjih časih razmere močno predrugačile; vsled slabih gospodarskih razmer, nerodovitnih letin in posebno tudi po lastni potradi, zapravljenosti in pomanjkanju prave varčnosti, je prišel kmet v dolgove in stan v odvisnost. V meri pa, v kateri raste njegova odvisnost od drugih, raste tudi med kmeti neznačajnost, nezanesljivost. Kjer so prej kmetije bile trdnjave, ob katerih je zaman pljusalo valovje verskega nasprotstva in narodne mlačnosti, tam vlada vsled odvisnosti, v katero je zabredel kmet, verska brezbriznost, narodna mlačnost, da, izdajstvo do lastnega rodu« (B-37)

Tu lahko torej vidimo dvoznačnost gesla o Slovincih kot »narodu-proletarcu« oziroma dva ideološka »registra«, »dispozitiva«, v katerih lahko deluje to geslo.

Prvi bi bil radikalno revolucionarni: če je sam položaj Slovencev kot naroda »proletarski«, tedaj mora nacionalna osvoboditev in afirmacija Slovencev sovpasti z osvoboditvijo samega proletariata, tj., tedaj je proletarska revolucija hkrati – vsaj dolgoročno vzeto – edina možna afirmacija slovenske nacionalne identitete, edina pot, da se Slovenci vzpostavijo kot nacionalni subjekt; kolikor so namreč Slovenci brez nacionalno-konstitutivnega meščanstva, kolikor slovensko meščanstvo zaradi vrste konkretnih zgodovinskih razlogov ni zmoglo vršiti ideološko-politične hegemonije v narodnem življenju, je edini razred, ki lahko nastopi kot nosilec polne afirmacije nacionalne identitete, proletariat. V tem primeru bi nacionalna ideološka »interpelacija« dobila takšen stroj: proletarizacija, ki jo prinaša razvoj kapitalskih razmerij, bi kajpada še vedno, tako kot v krščlansko-socialni perspektivi, bila percipirana kot ogrožajoča za nacionalno identiteto Slovencev, liberalno meščanstvo bi bilo percipirano kot negotovo, nemočno, kot takšno, ki ne more postati nosilec nacionalne identitete, toda hkrati bi bila v polni meri percipirana brezizhodnost sleherne »regresivne« rešitve, moment »nacionalnega izkustva« bi postalo, da lahko krčevito ohranjanje predmeščanske »zakoreninjenosti«, organske »zraslosti« ipd. kratkoročno sicer zavre proces proletarizacije in s tem proces raznarodovanja, da pa bi Slovenci to dolgoročno plačali z osamitvijo od epohalno-zgodovinskega dogajanja sodobnega sveta: narod, ki bi tako »preživel«, bi bil – kot se je Engels zlobno izrazil o južnih Slovanih – »po samem svojem obstoju reakcija«, saj bi bila sama njegova nacionalna identiteta zavezana predmeščanski organskosti, in bi bil zato dolgoročno vzeto toliko lažji plen tujih sil; tako bi »proletarsko stališče« zgubilo konotacijo nečesa narodnosti tujega, nacionalno indifernega ali celo izdajalskega, in bi postalo moment, ki bi ga nujno moral vzeti nase tisti, ki bi se v emfatičnem pomenu pripoznal za Slovenca, ki bi se čutil »dolžnega« delovati za radikalno afirmacijo subjektivnosti slovenskega naroda.

Temu nasprotni »dispozitiv«, krščlansko-socialni, pa kajpada vidi v proletarizaciji nepovrnljivo zgubo narodne biti, proletarizacija mu je isto kot padec v »internacionalizem«, tj., geslo iz *Komunističnega manifesta* o »brezdomovinskosti« proletarcev vzame dobresedno, kot odpoved sleherni domovini, slehernemu »notranjemu« odnosu do »domačije«, sleherni »zakoreninjenosti«; zato in ker poleg tega jasno izkusi nemoč liberalnega meščanstva, da bi delovalo kot nosilec »narodnega prebujenja«, mu kot edina možnost narodnega preživetja preostane reafirmacija predmeščanske organske zakoreninjenosti in »samozadostnosti«, skratka, vseh tistih partikularnih vezi, ki se razpustijo s konstitucijo razvite »občanske družbe«. – Vendar pa je ob tem ključnega pomena dejstvo, da je narod v strogem zgodovinskem pomenu po svojem bistvu zavezan meščansko-državlanski družbi, tj., da je njegova predpostavka razpustitev predmeščanskih partikularnih vezi: šele skoz to razpustitev se iz partikularnega bogastva stanov, korporacij, »rodbin« itn. konstitutira enotna Nacija kot dejaven zgodovinski subjekt. Narod, ki hoče svojo nacionalno identiteto utemeljiti na svoji zavezanosti predmeščanski »organsko-sti«, samoniklosti itn., torej a priori ne more v polni meri zaživeti kot dejaven zgodovinski subjekt – krivda pri tem ni le »zunanja«, marveč *imanentna*, saj je takšen narod (idealistično rečeno) že v samem svojem pojmu »napol-narod«, narod, ki utemeljuje svojo nacionalno identiteto na zanikanju samega temeljnega »načela« narodnosti. Ta »polovičarski«, »kompromisarski« značaj izpričuje cela vrsta potez krščanskega socializma; najprej in najbolj očitno kajpada to, da »narodno načelo« ni prignano do svojega radikalnega sklepa, do zahteve po lastni državnosti, marveč se nenehno poudarja pristna, očetovska vez slovenskega naroda z njegovim »zakonitim vladarjem«, habsburško hišo, poudarja se, kako je »naravno« mesto Slovencev v okviru neke širše, nadnacionalne državne celote: »Vez med njim /monarhom/ in med ljudstvom je npravna; nežnoljubeznivi značaj, ki ga vidimo, npr. v zvezi avstrijskih narodov s habsburško hišo, je tekom stoletij pridobljen zaklad,

ki ima nepopisno mnogo blažilnega in vzgojnega v sebi.« (S-193) Najvišji, obsegajoči pojem družbenega življenja v tej perspektivi ni nacionalna država, marveč je sam narod zgolj en izmed elementov, ki naj se »organsko« vključijo v širšo državno obliko, med katerimi je po Kreku »najprikladnejša monarhija, kjer vlada en sam deden vladar, ki ga podpirajo avtonomne srenje, dežele, narodi in stanovi« (S-193). Tej organski vezi »navzgor« ustreza na drugi strani poudarjanje organske vezi »navzdol«, poudarjanje, da posameznik ni neposredno član svojega naroda, marveč da je to le prek svoje pripadnosti konkretnim skupnostim, predvsem družini (»rodbini«), iz katere in na podlagi katere organsko izraša narod: »V zavisnosti od rodbine je narodova moč. Tega ne moremo dovolj poudarjati. Narod ima svoj temelj v skupnih lastnostih: v skupnem izvoru, skupnih telesnih in duševnih svojstvih, v omiki in jeziku. Vse to pa posreduje rodbina.« (S-134) Odveč je pripomniti, kako takšno pojmovanje naroda pomeni pravzaprav zgolj razširitev predmeščanskih samoraslih »organskih« skupnosti in v temelju negira radikalni meščanski pojem »domovine«, katere »patriotični duh« najbolj neposredno utelešajo prav tisti, ki so pretrgali vse osebne, poklicne, sorodstvene itn. vezi, da bi »zgolj služili Domovini«.

Toda nemara bolj zanimiva je druga temeljna razsežnost orisanega »polovičarstva«, ki je lastno krščansko-socialni koncepciji slovenskega naroda; razsežnost, ki bi jo lahko z nekolikanj naivno »psihološko« aparaturo poimenovali »introjekcija« spora, »mazohistična« obrnitev agresivne »energije« nazaj vase: ob vsem jamranju nad žalostno usodo Slovencev v sodobnem svetu, nad »brezsrčnim« tujim kapitalom, ki izkorišča in proletarizira naše »delovne sloje« itn., krščansko-socialna koncepcija nikoli ne nalaga »agresivnega« reagiranja, dejavnega boja zoper nasprotnika, marveč najprej že vzrok težav napol »ponotranji«, kot da smo bili mi sami tisti, ki smo s svojimi slabostmi omogočili sovražnikov prodor (tu je značilen Trunkov dostavek v že navedenem odlomku: »... posebno tudi po lastni potradi, zapravljivosti in pomanjkanju prave varčnosti« (B-37)), nato pa se tudi rešitev vidi predvsem v tem, da mi sami še bolj vztrajamo v »delavnosti, varčnosti, zadovoljnosti in krščanski potrpežljivosti« (B-33), da se bolj obvladamo, da prekomerno ne trošimo itn. Z eno besedo: odgovor na težave ni »vrni dvojno udarec«, marveč »potrpi, obvladaj se, ne pusti se izzvati grešnemu sovraštvu, delaj in moli, pa bo že prišlo plačilo...«. Na tej ravni dobi znova pomen nasprotje krščanskega socializma do revolucionarne socialdemokracije: Kreku in Trunku socialni demokrati nastopajo kot tisti leni nezadovoljneži, ki bi kar s silo odgovorili na izkoriščanje kapitala, pri tem pa pozabljajo, da zadnji razlog težav ni razkošno življenje bogatinov, marveč to, da so sami delavski sloji zgubili smisel za delavnost, varčnost itn. Pravi odgovor teh slojev torej ni divje upiranje, marveč predvsem njihova »notranja« samosprememba, predvsem v tem, da se sami »zopet povrnejo k pridnemu delu, zadovoljnosti, zmernosti in varčnosti«:

»Naj bi se socialnim demokratom tudi posrečilo, da dosežejo vse svoje težnje in zahteve, njim in človeški družbi bi prav nič ne bilo pomagano, le še hujši časi bi prišli, kakor se kaže povsod, kjer pridejo njih nazori na površje. Vzrok temu je, ker ti novotarji nikakor nočejo pripoznati, da so slabih razmer v marsičem krivi tudi ljudje sami vsled razkošnega, brezverskega in brezvestnega življenja, ker primanjkuje prave smislu za delavnost, varčnost, zadovoljnost in krščansko potrpežljivost.« (B-32, 33)

Na tej podlagi je torej dojeti naslovno Trunkovo geslo »Bodi svoje sreče kovač!«: ne v pomenu afirmacije radikalne subjektivnosti »delavnih slojev«, ne tako, da naj ti sloji »sami vzamejo svojo usodo v roke«, marveč je samostojnost, na katero se tu meri, – kot smo že videli – samostojnost kmeta, navezanega na svoje posestvo in neodvisnega od viher »zunanjega sveta«; »Bodi svoje sreče kovač!« zato pravzaprav pomeni: ne išči vzroka svojih težav zunaj sebe in se ne upiraj, marveč okrepi svojo vzdržnost, moli, delaj in varčuj...

Ta naravnost artikulira celoto Trunkovih »naukov za vsakdanje življenje«; prav iz nje je dojeti dejstvo, da je pri naštevanju pregreh, ki prežijo na posameznikovo dušo, na prvo mesto, celo pred prešuštvovanje, postavljeno *pijančevanje*: »Boj se najhujšega sovražnika – pijančevanja!« (B-102) Pri opredelitvi pijančevanja se Trunk skliče na staro Senekovo opredelitev: »Pijanost je prostovoljna norost.« (B-102) Pijanost je torej tista paradokсна vmesnost, »kratek stik«, ki prekoračuje razliko med zdravo, normalno »prisebnostjo«, v kateri smo odgovorni za svoja dejanja, se obvladujemo, in med norostjo, v kateri »zgubimo oblast nad sabo«: v pijanosti se prostovoljno, prisebno itn. odločimo za norost, za zgubo prisebnosti, tj. »pameti« ne zgubimo zaradi pritiska neke neobvladljive, sami pameti zunanje sile (kot pri »pravi« norosti), marveč *s pomočjo, prek same pameti*. Pri vseh ostalih pregrehah (pohlep po bogastvu, prešuštvovanje itn.) namreč kljub še tako močni obsedenosti človek ohrani nek minimum prisebnosti, »ve, kaj dela«, medtem ko edino pijančevanje človeka »oropa najzlahtnejšega in najdragocenejšega zaklada, katerega ima, namreč njegovega razuma« (B-102). Ta izjemni, paradokсни položaj pijanosti med pregrehami pomeni, da pijanost ni le »najhujša« med pregrehami, marveč je dobesedno »pregreha vseh pregreh«, njih »obči ekvivalent«, individualno utelešenje vseh pregreh, vrsta, ki potencialno vsebuje celoten svoj rod – skratka, to, čemur v psihoanalitični »logiki označevalca« pravimo »falični element«. Trunk to dobesedno reče: »Pijanec greši v resnici zoper vse božje zapovedi«, pravi na strani 116 in nato obširno utemeljuje, kako pijanec prej ali slej nujno zgubi vero, začne preklinjati, ne spoštuje svojih staršev, prešuštvuje itn.

Ta izjemni položaj pijančevanja je brzkone povezan s tem, da je pijančevanje najbolj neposredno, tako rekoč zrcalno nasprotje *varčnosti* kot »značajske poteze«, ki jo lepo sežema naslov drugega poglavja Trunkove knjižice: »*Hrani, zbiraj, množi!*« (B-31) Pijančevanje je direktna negacija takšnega neprestanega »ekonomiziranja«, neprestane »budnosti«, saj je zanj značilno prav brezmejno, »ne-ekonomično« razdajanje in predajanje, ki gre tja do predaje same istovetnosti oziroma prisebnosti subjekta. In ne smemo se kajpada začuditi, če Trunk ob varčevanju izpelje isto ideološko operacijo kot pri delu: varčevanje ni utemeljeno le v utilitarnih razlogih (posvetno blagostanje, varnost v hudih časih itn.), marveč ima immanentno nravno vrednost: »*Hrani, da postaneš značaj!*« (B-36)

Z isto ideološko naravnostjo so prežeta tudi na prvi pogled najbolj »utilitarna« poglavja Trunkove knjižice, denimo *Kako naj jemo in pijemo?* (str. 82–88); na prvi pogled gre tu za povsem »nevtralna« poljudno-znanstvena razmišljanja o tem, koliko dušika je v kateri hrani ipd., vendar pa ni težko ugotoviti, kako je tisto, kar – ne glede na točnost ali netočnost pozitivnih podatkov – »nosi« celotno poglavje, ideološka »konotacija«, simbolna vrednost, ki jo prejme posamezna zvrst prehrane v razmerju do vseh ostalih, ne pa njena neposredna »uporabna vrednost«. Trunk seveda tu ne pove nič izvirnega, marveč se njegovo početje vpišuje v dolgo tradicijo, ki je v 19. stoletju privzela predvsem obliko »bitke za meso«: splošno mnenje je bilo, da je použivanje mesa tisto, ki dela ljudi dejavne, uporne, močne itn., tako je na primer Feuerbach nekje pripomnil, da je eden izmed razlogov poraza delaycev v revoluciji 1848 v tem, da so jedli preveč krompirja in premalo mesa (»Človek je to, kar jé!«), če naj niti ne omenjamo Nietzschejevega zadovoljstva nad dejstvom, da je v Nemčiji naraščal delež mesa v prehrani; na drugi strani pa so tisti, katerih ideal je bilo mirno, pokorno, predano življenje, svarili pred »dražilno« močjo mesa itn. – Tudi Trunkov osnovni namen je, vplivati na ljudi, da ne bi jedli »dražljiva« živila, marveč da bi ostali pri takšnih, ki so hkrati krepka (ki dajejo moč za vsakdanje trdo delo) in ki pomirjajo duha, napeljujejo na mirno in predano življenje itn.: »Ljudje hočejo zdaj le to jesti, kar razdraži živce, a ne pomislijo, da taka živila sčasoma živce in zdravje uničijo. Zato je tudi danes toliko bolezní, katere bi pa izostale, če bi prišla v čast zopet ona je-

dila, katera so krepka in zdrava ob enem.« (B-85) Njegov odnos do »spornih« jedil z »močno« konotacijo je zato značilno dvoumen: resda je v njih marsikaj dobrega, vendar se jih močno precenjuje in jih velja uživati previdno; tako pravi o jajcih, da »veliko bolj se cenijo, kakor zaslužijo« (B-86), o mesu pa:

»Navadno se sodi, da je najboljša hrana *meso*, in zdi se, da imajo oni najboljše, kateri si morejo kupiti za hrano mesa. Ali od nekdaj je bil tudi med zdravniki prepir, ali so mesena jedila bolj redilna, ali pa jedila iz rastlin. . . . Narodi, ki ne zauživajo veliko mesa, so veliko krepkejši, trdnješi, lepše postave kakor »mesojedi«. . . . Vse to kaže, da so na boljšem oni, kateri se hranijo z rastlinskimi jedili.« (B-84)

V opoziciji živalska/rastlinska prehrana torej Trunk – nedvomno iz ideoloških razlogov – daje prednost zakoreninjenim, mirnim itn. rastlinam pred »nomadskimi«, krvavimi živalmi; vendar pa »jedilo vseh jedil«, hrana, ki idealno izpolnjuje osnovo nalogo, da hkrati »daje moč« in »pomirja«, ni rastlinska (žito ali krompir), marveč – kaj neki, če ne *mleko*: »Na prvem mestu je mleko. . . . Kdor ima dosti mleka in se pritožuje, da ima slabo hrano, ta ravna jako nevhvaležno nasproti svojemu Stvarniku. Tako pa dela dandanes veliko ljudi, katerim se mlečna jedila studijo. To je pa napačno in zato velja mladim in starim: Pridno rabite mleko, ker je mleko najboljša hrana!« (B-84, 85) O ideološki »konotaciji« mleka je kajpada škoda zglubljati besede.

\*

Doslej povedano se zdi na prvi pogled ukvarjanje z nečim že zdavnaj preseženim, z nečim, do česar imamo lahko kvečjemu nekakšno nostalgčno distanco, kar pa nas nikakor več ne zadeva glede na mesto, kjer se zdaj nahajamo. Zato velja razpršiti ta videz in vsaj nakazati odgovor na vprašanje »kje krekovstvo živi še danes?« – kje torej? Denimo v tistem pojmovanju (in hkrati praksi) samoupravljanja, ki »civilno družbo« ukine tako, da – kot bi rekel Krek – posameznik ni »neposredno« državljan, marveč je to le kot član posebnih stanov, korporacij itn., oziroma – kot bi rekli danes – da posameznik svojih samoupravnih interesov ne more uveljaviti neposredno, marveč le kot vključen v svojo posebno »bazo«, prek posebnih interesnih skupnosti, ki »posredujejo« med njim in družbo; živi torej v patološkem strahu pred tako imenovanimi »prostimi strelci«, pred interesi, ki bi se izrazili zunaj organizirane mreže samoupravnih skupnosti, pred interesi, ki bi se – še huje – začeli povezovati »horizontalno« mimo teh posebnih mrež. . . »krekovski« je ta osnovni postulat oziroma kar »refleks«, da ni individuum zunaj te mreže posebnih skupnosti nič, da tisti, ki so v resnici člani kakšne širše skupnosti, denimo SZDL, niso posamezniki, marveč splet posebnih organizacij in društev, »kolektivnih« članov SZDL. In ko pri nas danes pogosto slišimo očitek, da tisti, ki z »liberalističnih« pozicij kritizirajo samoupravni sistem, zahtevajo dialog z državno oblastjo mimo razvejane mreže delegatskih razmerij in tako pravzaprav »objektivno« podpirajo etatizem, nam tudi v tem ni težko prepoznati krekovskega »refleksa«, ki jemlje »liberalizem« in »etatizem« kot nekaj strogo sovisnega: že pri Kreku pomeni »liberalizem«, da si z razkrojem organskih partikularnih skupnosti neposredno stojita nasproti posameznik in država, tj. že po Kreku implicira liberalistični »egoizem« kot svoje dopolnilo »tiransko«, družbi nadrejeno državo, takšno državo, ki ne izrašča kot vrh iz organskih skupnosti same družbe.

Pravkar povedanega seveda ni dojeti kot nekakšne neposredne kontinuitete; če naj se izognemo ravnim vnanje analogije, iskanju površinskih podobnosti, je treba nasprotno specificirati konkretne pogoje, v katerih ideološki elementi »krekovstva« še naprej vztrajajo ne zaradi nekakšne samodejne »retence«, marveč zato, ker v novi konstelaciji zadobijo novo funkcijo. Metodološko izhodišče mora torej biti, da družbeni »pomen« ideoloških elementov ni vnaprej določen s samo na-

ravo teh elementov, marveč lahko isti elementi v novih zgodovinskih konstelacijah zadobijo novo »vrednost«. Kateri so torej bili pogoji, ki so »reaktualizirali« nekatere elemente krekovstva? Naša hipoteza bi bila, da je te pogoje iskati v specifičnosti procesa, s katerim se je naša družba distancirala od »etatizma« oziroma »državno-partijskega monopola«, značilnega za klasično obliko »realnega socializma«. Temeljnega pomena za »aktualnost krekovstva« je, da se tako imenovana »bitka za samoupravljanje« ne bije zunaj, med »samoupravnimi silami« in njihovimi »zunanjimi« nasprotniki, marveč da je *notranja* samemu samoupravljanju: dejanska »protisamoupravna« tendenca in sila je takšno pojmovanje (in praksa) samoupravljanja, ki ga zvede na splet izražanja zmerom partikularnih interesov v okviru »depolitiziranih« samoupravnih skupnosti; na ta način se vzbuja vtis, da je kar najširše število ljudi nenehno »aktivnih«, da v skrajno prepleteni mreži samoupravnih skupnosti in delegatskih razmerij nenehno »odločajo« o vsem mogočem, izražajo in usklajujejo svoje interese, vtis, ki pa ga hkrati nenehno podvojuje »globlji« vtis, da se odloča »o vsem mogočem, le o tistem ne, za kar v resnici gre«. Drugače povedano, vse to nenehno »dogovarjanje« in »odločanje« ostaja na partikularni in depolitizirani ravni, splošni okvir in usmeritev sta mu nekako vnaprej določena s strani tistega, čemur v vladajoči (in deloma zavajajoči) terminologiji pravimo »državno-partijski monopol«.

»Korporativna«, »krekovska« varianta, ki samoupravljanje zvede na mrežo depolitiziranih skupnosti, prek katerih posamezniki uveljavljajo svoje partikularne interese, je torej v tej perspektivi specifični način, kako si vladajoča državno-partijska birokracija ob vsem bogastvu samoupravnih razmerij, ob ogromnem številu subjektov, vključenih v procese »odločanja«, ohrani svoj temeljni monopol, monopolizira zase dejansko »univerzalno-politično« razsežnost, ki določa okvir in usmeritev temu spletu partikularnega »odločanja«: saj ostaja tista, ki ob vsem bogastvu partikularnih interesov še vedno uteleša obči interes, ki ob vsem bogastvu raznoterega dogovarjanja in odločanja še vedno opredeljuje sam okvir in temeljno usmerjenost tega dogovarjanja in odločanja.

»Krekovstvo« pa paradokсно ni aktualno le kot neka določena težnja v samem obstoječem samoupravnem sistemu, marveč lahko upravičeno predpostavimo, da bi igralo tudi vlogo temeljne ideološke platforme politične opozicije v morebitni zaostreni družbenopolitični situaciji: temeljnega »tona« tej platformi bržkone ne bi dajala tradicionalna liberalno-meščanska ideologija, marveč bi ta platforma reaktivirala pomembne elemente krščansko-socialne tradicije (»nacionalna solidarnost« med »sloji«, nacionalistično poudarjena zakoreninjenost »zdrave« inteligence v kmečko-narodni bazi, itn.).

\*

Za sklep se lotimo dveh očitkov, ki se tako rekoč »sama od sebe« ponujata k doslej povedanemu. – Najprej gre za nedvomno dejstvo, da krščanskosocialne ideološke in politične usmerjenosti nikakor ne smemo neposredno izenačiti s »fašizmom«, saj so se njeni predstavniki od vsega začetka jasno zoperstavljali fašistični nevarnosti (prim. Janžekovičeve predvojne spise proti nacistični ideologiji). Odgovor na to je iskati v notranji razčlenjenosti samega »desno-populističnega« ideološko-političnega polja, tj. polja tistih gibanj, ki vidijo rešitev »socialne krize« sodobnega sveta v vrnitvi k patriarhalnim razmerjem gospostva in k organski skladnosti družbenih »udov«, kjer naj delovanje vseh »udov« za skupni višji smoter stopi na mesto nebrzdanega »boja vseh proti vsem«, na mesto »razrednega sovraštva«. Znotraj tega polja je namreč ključna razlika med »katoliškim« tipom avtoritarno-korporativne vladavine (Francova Španija, Salazarjeva Portugalska, Av-



stria v tridesetih letih do nemške zasedbe, Petainova Francija, Mussolinijeva Italija do 43 itn.) in »ponorelim«, »poganskim« tipom »direktne« fašistične vladavine (nacistična Nemčija, »republika Salo« v Italiji 43–45). Splošno ideološko polje obeh tipov je kajpada isto, kar pa ne preprečuje, da ne bi med njima prišlo do še kako »realnih« nasprotij in celo spopadov (vzemimo le napetost med nacistično Nemčijo in korporativno »krščansko-socialno« Avstrijo v tridesetih letih!); njuno razliko bi lahko na neposredno-deskriptivni ravni opredelili skoz več značilnih razlikovalnih potez, med katerimi so: »katoliška« korporativna vladavina je po svoji »notranji logiki« stabilna, usmerjena v reprodukcijo znotraj svojih danih okvirov, medtem ko je »radikalni« fašistični tip vladavine usmerjen k nenehni militaristični itn. ekspanziji, ki ga dokaj hitro pripelje do samouničenja; v »katoliški« korporativni vladavini organizirano množično politično gibanje, na katerega se opira oblast (fašistična Partija), ne igra nikakršne dejanske vloge in je kvečjemu privesek osamosvojene izvršne oblasti, medtem ko v »radikalnem« fašizmu Partija dejansko vrši ideološko-politično hegemonijo in obvladuje izvršni državni aparat. Zdi se, da je koren te razlike v protislovnem značaju samega fašizma kot »konservativne revolucije«, kot »desnega populizma«: fašizem na eni strani meri na vrnitev k patriarhalni »organski« družbeni celoti, na drugi strani pa mora kot dejavna politična sila bolj ali manj oponašati levo-revolucionarno ideološko-politično formo, se opreti na »radikalizirano« množično gibanje itn. – in odločilno je, kateri element v tem protislovnem spoju igra dominantno vlogo, »daje ton celoti«. Lep zgled za to je fašistična Italija: neki angleški zgodovinar fašizma je pred nedavnim postavil paradoksnu tezo, da je bila glavna zasluga Mussolinija v tem, da je Italijo rešil pred fašizmom – provokativna teza, ki pa je smiselna, če jo dojamemo na podlagi nakazanega protislovja: Mussolini je dejansko v teku dvajsetih let odvzel sleherno dejansko politično vlogo fašistični stranki in naredil iz nje »dekorativni« aparat brez vpliva na izvršno oblast, s čimer je omogočil stabilizacijo režima na konservativni podlagi, in če se ne bi Italija odločila za zavezništvo z Nemčijo, bi si Mussolinija prav lahko zamislili kot starosto povojnih evropskih državnikov, ki bi očetovsko vodil Italijo tja do našega časa; »republika Salo« pa je pomenila vrnitev »izvirnega«, populističnega fašizma. – Ključ nedvomno iskrenega in ostrega nasprotovanja precejšnjega dela predstavnikov krščansko-socialne usmeritve fašizmu, vsaj v njegovi »čisti« obliki, je torej preprosto v tem, da je krščansko-socialna ideologija po svojem notranjem ustroju izrazito »ne-radikalna«, »polovičarska«, takšna, ki se hoče za vsako ceno izogniti radikalni politični akciji, oprti na agresivno množično gibanje.

Drugi očitek bolj temeljne narave, ki se ponuja tako rekoč sam ob sebi, bi bil, da je hitro propadanje slovenskih samostojnih kmetov konec preteklega stoletja ne glede na ideološki pomen, ki ga dobi v krščanskem socializmu, dejansko ogrožalo nadaljnji obstoj in identiteto slovenskega naroda, in da je zato Krekova gospodarsko-politična organizacijska dejavnost (organiziranje zadrug, kmečkih hranilnic in posojilnic itn.), če že ni »rešila slovenski narod«, pa vsaj izredno zasluzna za njegovo preživetje in okrepljeno gospodarsko moč na začetku našega stoletja.

Odgovor je preprosto v tem, da gre za dejstvo, ki ga je treba v polni meri priznati: res je krekovstvu uspelo, da je s svojo organizacijsko dejavnostjo preprečilo radikalno proletarizacijo slovenskega kmeta, ki bi imela globoke posledice za slovensko nacionalno identiteto, in sooblikovalo specifično artikulacijo predmeščanskega produkcijskega načina s prodirajočimi oblikami kapitalizma, v okviru katere je bilo tudi tradicionalnemu kmetstvu omogočeno, da »ohrani svoje mesto«. Če naj gremo še korak naprej in zadevo pojmovno preciziramo: krekovstvu je uspelo, da je na ravni slovenske nacionalne ekonomije prišlo do »artikulacije« tradicionalnega kmetstva in elementov kapitalizma v strogem strukturalnem pome-

nu, tj. ne le tako, da je kmetstvo delovalo kot »ostanek preteklosti«, ki mu je bilo umetno »podaljšano bivanje« in ki je še naprej vegetiralo kot tujek sredi prodirajočega industrializma, marveč tako, da so tradicionalno kmetstvo in elementi kapitalizma tvorili strukturno celoto, znotraj katere je vsak moment predpostavljaj in pogojeval drugega. – Vendar pa to dejstvo v ničemer ne spodbija ideološkega procesa, ki smo ga skušali zajeti, marveč mu nasprotno prav daje »materialno podlago«; ost naših izvajanj je natanko v tem, s kakšno ideološko »ceno« je bilo plačano to preživetje: pač s ceno, da je ideološko polje, ki ga personificira Krek, začelo delovati kot moment same slovenske nacionalne interpelacije.

### *Bibliografija*

#### *I. Dela iz slovenske ideološke tradicije:*

Janez Evangelist Krek: *Izbrani spisi II* (1892–1897), Družba Sv. Mohorja, Celje 1929; *Izbrani spisi III – Socializem* (1901), Jugoslovanska tiskarna, Ljubljana 1925, nav. kot (S); *Izbrani spisi IV* (1897–1900), Družba Sv. Mohorja, Celje 1933.

Jurij Trunk: *Bodi svoje sreče kovač! Nauki za vsakdanje življenje*, Družba Sv. Mohorja, Celovec 1904, nav. kot (B).

#### *II. Osnovna sekundarna literatura:*

Louis Althusser: »Ideologija in ideološki aparati države«, v Althusser-Balibar-Macherey-Pecheux, *Ideologija in estetski učinek*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 35–100.

Friedrich Engels: (skupaj s K. Marxom) *Manifest komunistične stranke*, v MEID II, CZ, Ljubljana 1971, str. 567–631; *Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije*, v MEID V, CZ, Ljubljana 1975, str. 427–487.

Jacques Lacan: *Psihoze* (izbrana poglavja), v *Problemi-Razprave* 4–6, 1982, str. 95–121.

Karl Marx: *Kritika Heglove pravne filozofije. Uvod*, v MEID I, CZ, Ljubljana 1969, str. 189–208; *Teze o Feuerbachu*, v MEID II, str. 356–359; (skupaj s F. Engelsom) *Manifest komunistične stranke*, v MEID II, str. 567–631.