

Božidar Jezernik

ZIMZELENI POJEM SLOVENSKEGA POLITIČNEGA GOVORA

Beseda sprava kot pomemben termin slovenskega političnega besednjaka je v ospredje stopila in dosegla svoj simbolni vrhunec 8. julija 1990. Tistega dne je v Kočevskem rogu potekala slovesnost, ki se je v kolektivno zavest vtisnila kot njen domnevni začetek. Na slovesnosti se je zbralo številno občinstvo, navzoča pa sta bila tudi takratni predsednik predsedstva Republike Slovenije Milan Kučan in ljubljanski nadškof Alojzij Šuštar. Njun stisk rok pred zbrano javnostjo je v kolektivnem spominu ostal kot ena najbolj sugestivnih podob slovenske sprave. Prav ta gesta, močna v svoji simbolni enostavnosti, je prispevala k vtisu, da se je sprava v slovenskem prostoru začela šele tedaj – kakor da pred tem ne bi imela lastnega jezika, zgodovine ali politične rabe. V resnici je bila sprava že dolgo pred tem navzoča kot beseda, kot želja in kot argument; spreminjala je svoje pomene, naslovnike in funkcije, a nikoli ni bila povsem odsotna. Kočevski rog tako ni toliko izvor sprave, kolikor trenutek njene javne kanonizacije.

Sprava je v resnici precej starejša od poletja 1990; pravzaprav je pravo zimzeleno gibalno slovenskega političnega življenja. Beseda sama je postala pomemben termin že na začetku njegove modernizacije, torej po marčni revoluciji. Odprava fevdalnega reda in njegovih omejitev je na stežaj odprla vrata demokratizaciji družbenega življenja ter na dnevni red postavljala vedno nova vprašanja, povezana z delom in interesi širše družbe. Začetek procesa demokratizacije slovenskega političnega življenja so v Avstrijskem cesarstvu zaznamovale specifične razmere tega prostora. V nasprotju z zahodno

Evropo, kjer je uveljavitev kapitalističnega družbenega reda spodbujala intenzivno sekularizacijo družbe, je Katoliška cerkev v Avstrijskem cesarstvu okrepila svojo vlogo in pomen v družbenem življenju. Ta posebnost je bila posledica dejstva, da se je dinastija pod pritiskom novih družbenih sil obrnila po podporo k Cerkvi, v zameno pa jo je po svojih močeh podpirala kot – poleg *Kaisertreue*, torej dinastičnega patriotizma – glavno kohezijsko silo družbe (Jezernik, 2013, 16).

Pritisk modernizacije in demokratizacije je katoliško duhovščino v Avstrijskem cesarstvu postavil v nepričakovano vlogo. Duhovščina je s svojim delovanjem pokrivala obširno cesarstvo tudi po najbolj odmaknjenih vaseh in je tekom stoletij razvila močan vpliv na ljudske množice. Zahvaljujoč spretni politiki cerkvenega vodstva in široko razpredeni mreži po vsem cesarstvu je po letu 1848 duhovščina prevzela osrednjo vlogo v življenju cesarstva. Vloga duhovščine je bila nemara najpomembnejša prav v deželah s slovenskim prebivalstvom; civilna družba je bila tam nerazvita, slovenske aristokracije pa ni bilo. Po oceni Albina Prepeluha so bili Slovenci »pretežno zgolj cerkveno organiziran narod« (Prepeluh, 1938, 64; prim. Sperber, 2001, 718). Ivan Tavčar je v »času primerni povesti iz prihodnjih dōb« naslikal Slovenijo v prihodnosti kar kot »papeževo provincijo šte. LII«, kjer vlada ljubljanski nadškof (Tavčar, 1891, 131), medtem ko pisatelji pišejo »zgolj molitvene knjige, drugega nič« (Tavčar, 1891, 68). Vodilna vloga duhovščine je bila za nekatere tako samoumevna, da se jim je zdelo, da ločitev Cerkve od države oziroma politike »sploh ni mogoča«. V članku z naslovom Duhovnik in politika so *Dolenjske novice* pred volitvami leta 1913 bojevito nagovarjale »volilno maso«, naj voli duhovnike, ki da ne smejo biti gluhi in slepi za »vse hudobije, ki se gode celo pred vratmi cerkve«, češ:

Katoliška cerkev s svojimi nauki posega tako živo v vse panoge življenja, da stroga ločitev cerkve od države ozir. politike sploh ni mogoča. Ta dva pojma se nikakor ne izključujeta, ampak lahko prospévata v najlepši slogi in soglasju. Človeška družba je podobna človeku: telo ji je država, a duša ji cerkev. (Nepodpisano, 1913, 81)

Sprava je ena tistih besed, ki je vseskozi prisotna v slovenskem političnem in publicističnem diskurzu. Pojavlja se kot obljuba in kot zahteva, kot moralni imperativ in kot politični projekt. Najpogosteje jo slišimo v zvezi s »prizadevanji za spravo«, s katerimi naj bi presegli razkole preteklosti, poenotili narod in mu povrnil domnevno izgubljeno notranjo moč. V tem jeziku sprava nastopa kot ime za tisto, kar naj bi bilo nujno, skoraj samoumevno, če naj se skupnost sploh še zmore soočiti z izzivi sedanjosti in prihodnosti. A ker ima

vsak govorec svojo preteklost in iz nje izpeljano vizijo prihodnosti, se beseda z vsako ponovitvijo nekoliko razrahlja: vse manj pojasnjuje in vse več obljublja. Govor o spravi se tako postopoma spreminja v obred, v katerem se isti gibi ponavljajo, pomeni pa spreminjajo – kakor da bi imel vsak novi glas svoje lastno branje istega besedila.

Občutek, da politični govor izgublja logično ostrino in notranjo doslednost, v slovenskem prostoru ni nov. Že konec 19. stoletja je Anton Mahnič opozarjal, da se je sodobni vek »odvadil logično, dosledno misliti« in da se politične skupnosti vse pogostejše oblikujejo bodisi brez načel bodisi »z načeli po polu, kjer se sicer nekaj misli, nekaj hoče, a ob enem noče se vzroka, brez katerega ni moči doseči onega 'nekaj'«. Takšno stanje je Mahnič brez ovin-karjenja označil kot »prava pravcata logična nezmisel!« (Mahnič, 1894, 6). Njegova kritika ni bila usmerjena zgolj proti političnim nasprotnikom, temveč proti samemu načinu mišljenja, v katerem besede krožijo brez jasnega razmerja do svojih posledic.

V tem smislu je mogoče tudi sodobni govor o spravi razumeti kot del daljše zgodovine političnega jezika, v katerem se normativni pojmi uporabljajo hkrati kot zahteva in kot zavrnitev njenih posledic – kot obljuba enotnosti, ki pa se izogiba logičnim sklepom lastnih predpostavk.

Pomenljivo je, da se razprave o spravi večinoma osredotočajo na tako imenovane povojne poboje ter na vprašanje opravičil, ki naj bi jih izrekla ena ali druga stran – ali kar obe. Čeprav se ti pozivi pogosto sklicujejo na dolžnost zgodovinskega pomnjenja, je pri njih zaznavna težnja k zoževanju spominskega polja: številni vidiki vojne izkušnje in njenega poteka ostajajo manj razčlenjeni, medtem ko se interpretativni okvir razprave pogosto vzpostavlja predvsem v odnosu do povojnega obdobja. Takšna raba pojma sprave lahko prispeva k vtisu, kot da se zgodovinski horizont razprave začenja šele po 9. maju 1945 – kot da bi ta datum v tem govoru stal manj kot mejnik miru in bolj kot izhodišče novega, notranjega konflikta.

Ob tem je treba opozoriti, da povojno nasilje ni bilo izključno vezano na delovanje ene same strani v konfliktu. Čeprav so povojni poboji, ki so sledili prevzemu oblasti, v središču večine raziskav in javnih razprav, posamezni viri in pričevanja kažejo, da so oborožene formacije poražene strani tudi po 9. maju 1945 v nekaterih primerih sodelovale v nadaljevanju oboroženih spopadov ter izvajale nasilje nad pripadniki partizanskih enot. Povojnega obdobja zato ni mogoče razumeti kot jasno zamejenega prehoda iz vojne v mir, temveč prej kot prehodno fazo, v kateri so se določene logike in prakse vojnega konflikta še ohranjale. Takšna perspektiva dodatno potrjuje potrebo po širšem interpretativnem okviru, ki povojno nasilje obravnava v kontekstu celotne druge svetovne vojne in njenega notranjega razcepa.

Med živimi in mrtvimi, med tem, kar je bilo, in tem, kar je, zato ostaja vprašanje brez odgovora: komu danes pripada glas opravičila in komu njegova tišina?

S spravo nad razpoke modernosti

Marčna revolucija je v slovenskem političnem govoru temo sprave pripeljala na zgodovinski oder, ko je politiko odprla množicam, razgradila stare hierarhije in postavila vprašanje, kako v razmerah naraščajočega pluralizma sploh misliti družbeno kohezijo. Gospodarski razcvet, tehnološke novosti in nova razmerja moči, značilna za drugo polovico 19. stoletja, so temeljito preoblikovali vsakdanje življenje, obenem pa spodkopali verske in družbene samo-umevnosti, ki so dotlej zagotavljale občutek reda in kontinuitete. Svet se je začel sekularizirati, politika pa je v nacionalni državi našla obliko, ki se je zdela najbolj primerna za upravljanje razvijajoče se kapitalistične družbe (cf. Pirjevec, 1978, 112) – in prav v tem prehodu je sprava dobila novo vlogo: ne več kot zasebna krepost, temveč kot javni odgovor na razkroj starega sveta.

V multietničnem habsburškem cesarstvu so se nacionalisti soočali z osrednjim izzivom: kako prebivalstvo, ki je stoletja živelo v skupnih političnih in kulturnih okvirih, razdeliti v jasno razmejene narodne skupnosti ter poudariti njihove domnevno nepremostljive razlike. Razvoj narodnih gibanj je praviloma potekal postopno. Najprej se je izoblikovalo ideološko jedro, pogosto povezano s Herderjevim pojmovanjem jezika kot nosilca duha naroda. Temu je sledila širša mobilizacija prek šolskega sistema, tiska, društvenega življenja in družbenih sprememb, končno pa je ustavni okvir formalno priznal načela narodne in jezikovne enakosti (Okey, 2001, 285).

S sistematičnim gojenjem narodnega jezika, zgodovine, slovstva in tako imenovanega narodnega blaga se je med prebivalci cesarstva utrjevala čustvena identifikacija z lastnim narodom (Lončar, 1911, 55–6). Narod pri tem ni bil razumljen v državljanskem smislu kot skupnost politično enakopravnih posameznikov, temveč v etničnem smislu kot skupnost skupnega izvora – nekakšna razširjena družina. Na tej podlagi je bila narodnost pojmovana kot prirojena lastnost, izpeljana iz latinskega pojma *natio*, in ne kot rezultat vzgoje ali politične socializacije. Ali kakor je pojasnjeval pisec v *Slovenskem gospodarju*: »Narodnost je pa vsakemu človeku tako prirojena, da jo le težko zataji; kajti pretežno je zatreti to, kar je človek z materinskim mlekom vsesal« (I. V., 1902, 1).

Prav v tej razpoki med narodom kot danostjo in politiko kot poljem izbire se je odprl prostor za spravo. Kadar narod ni bil razumljen kot rezultat

političnega dogovora, temveč kot vnaprej dana, skoraj naravna skupnost, je vsak notranji spor dobil podobo nevarnega odklona – ne le od političnega soglasja, temveč od domnevnega naravnega reda. V takšnem okviru je sprava nastopila kot mehanizem obvladovanja napetosti: kot poskus razreševanja konfliktov, ki jih je prinesla moderna politika, brez priznanja njihove legitimnosti. Namesto soočenja interesov je ponujala moralni nagovor, namesto konflikta obljubo harmonije, namesto razcepa vračanje k domnevni prvotni enotnosti. Sprava v tem smislu ni bila nasprotje politike, temveč njen nadomestek – način, kako politični spor preoblikovati v vprašanje značaja, dolžnosti in zvestobe skupnosti.

Takšna preobrazba političnih konfliktov v moralno vprašanje pa ni mogoča brez posebnega dela političnega govora, ki ne operira zgolj s pojmi in argumenti, temveč predvsem z miti, ki jih sproti ustvarja, utrjuje in prilagaja. Politični jezik pri tem ne le opisuje preteklost, temveč jo z mitičnimi nanosi tudi preoblikuje, poenostavlja in normativno usmerja. V teku časa temu nanosu marsikaj priraste, mnogo se spremeni in mnogo izpusti, tako da se zgodovinsko dejstvo, ovito v mitični ovoj, postopoma preobrazi v nekaj novega (Nepodpisano, 1897, 1). To velja tudi za govor o pomladi narodov, kjer se je sčasoma na pojem narodnosti nalepila množica mitičnih pritklin.

Ena najtrdovratnejših med njimi je bila predstava o utemeljenosti naroda v krvni sorodnosti njegovih pripadnikov, čeprav ta ni imela opore v dejstvih. Politična praksa je namreč vztrajno razkrivala, kako porozne in spremenljive so bile meje narodnega pripadanja. V Ljubljani so se v času političnih bojov številni uradniki in meščani, ki so bili »po rojstvu slovenske krvi«, oddaljili od slovenskega tabora in se pridružili nemškemu. Po drugi strani so nekateri plemiči, denimo baron Zois in grof Barbo, svojo politično lojalnost vezali prav na slovensko gibanje (Lončar, 1906, 13–4).

Ti prehodi pa niso pomenili nujno trajne izbire. Janez Trdina je še v drugi polovici 19. stoletja z opazno ironijo beležil razširjeno »breznačajnost glede narodnosti« med mladino: danes so bili dijaki Slovenci, jutri Nemci, odvisno od njihove družbe in branja; nekateri naj bi bili, kakor je zapisal, »že po dvakrat Slovenci in Nemci« (Trdina, 1987: II, 424; Jezernik, 2013, 25).

Narodna pripadnost se je tako v praksi pogosto izkazovala kot stvar okoliščin, izobrazbe in socialnih povezav, ne pa krvi ali domnevno nespremenljivega izvora, kakor so to zahtevale nacionalistične predstave časa. Posamezniki so svojo narodno identiteto oblikovali v prepletu lokalnih lojalnosti, poklicnih poti, šolanja in vsakdanjih družbenih odnosov, kar je omogočalo tudi menjavanje ali dvoumnost narodnih opredelitev.

Prav zato je proces nacionalizacije slovenske družbe potekal počasneje in manj enosmerno, kot to sugerira nacionalna mitologija, ki narod pogosto

predstavlja kot že vnaprej dano in zgodaj dokončno oblikovano skupnost. Proces se ni zgodil hipoma v letu 1848, temveč se je raztezal skozi vso drugo polovico 19. stoletja. To postopnost zgovorno ponazarja tudi javni spominski prostor. Ljubljana je svoj prvi javni spomenik, posvečen zgodovinski osebnosti, dobila šele leta 1860, ko so v parku Zvezda z veliko svečanostjo odkrili spomenik častnemu meščanu, feldmaršalu grofu Radeckemu (Jezernik, 2014, 15). Istemu maršalu je bil posvečen tudi drugi javni spomenik, postavljen leta 1880 (Jezernik, 2014, 59), medtem ko je bil tretji javni spomenik, odkrit leta 1876, namenjen grofu Auerspergu (Jezernik, 2014, 83). Ti spomeniki pričajo o tem, da je bila politična in simbolna lojalnost v tem obdobju še vedno vpeta v okvir habsburške države in njenih predstavnikov.

Poudarjanje podobnosti in solidarnosti med »brati po krvi in jeziku« je dejansko odigralo ključno vlogo pri mobilizaciji *rojakov*, zlasti tam, kjer je šlo za utrjevanje občutka skupnosti prek nekdanjih deželnih meja. Pripadniki *naroda* so bili predstavljeni kot »iste krvi«, kot nekakšna velika družina. A to je bila le ena plat zgodbe. Krepitev solidarnosti med pripadniki istega naroda je resda uspešno rahljala in presegala stare deželne razmejitve, hkrati pa je vzpostavljala ostro razliko med njimi in njihovimi sodeželanami »druge krvi«. Medtem ko so padali zidovi, ki so nekoč ločevali prebivalce posameznih dežel, je rasel zid ekskluzivnosti, ki jih je ločeval od nekdanjih sodeželanov: Kranjce, Štajerce in Korošce so postopoma izrivali Slovenci in Nemci (Jezernik, 2013, 27–31).

Zlati stari časi in narodna enotnost

Slovenski nacionalisti so od samega začetka tako imenovane narodne prebuje pozivali prebivalstvo »slovenske krvi«, naj opusti notranje razlike. Fragmentiranost so razumeli kot strukturno slabost, medtem ko je bila trdna narodna kohezija predstavljena kot nujen pogoj politične in kulturne uveljavitve. V tem kontekstu je leta 1875 Janko Kersnik opozarjal, da se Nemci dojemajo »kot eno telo, eno dušo«, in to percepcijo navajal kot kontrastni zgled. Slovane, zlasti pa Slovence, ki jim je po njegovem mnenju grozila največja nevarnost, je pozival k razvoju podobnega kolektivnega samorazumevanja, ki bi omogočilo usklajeno delovanje. Njegov znani poziv »Svoji k svojim« tako ni bil mišljen zgolj kot emocionalni nagovor, temveč kot programska zahteva po notranji homogenizaciji, razumljeni kot predpogoj učinkovite obrambe skupnih interesov (Ω, 1875, 1).

A zahteva po notranji homogenizaciji ni ostajala zgolj na ravni programskih pozivov in politične retorike, temveč se je udeleževala tudi v simbolnih in ritualiziranih oblikah kolektivne samopotrditve. Takšni politični rituali niso

zgolj odražali domnevne narodne enotnosti, temveč so jo hkrati tudi proizvajali in performativno potrjevali. Najvidnejši zunanji izraz takšne sloge je bilo svečano obhajanje 70-letnice Janeza Bleiweisa, ki je – kakor so zapisali sodobniki – združilo pripadnike naroda v »jednodušnem poveličevanju ideje« (Jezernik, 2022, 268).

V sodobnem javnem govoru je bila Bleiweisova slovesnost pogosto predstavljena kot izraz narodne sloge, vendar iz ohranjenih virov ni mogoče zanesljivo sklepati, da bi takšna razlaga presegla raven simbolne reprezentacije. Slovesnost je delovala predvsem kot ritualiziran trenutek začasne razrešitve notranjih napetosti, v katerem so bile obstoječe razlike potisnjene v ozadje v korist javno uprizorjene enotnosti, namenjene čim širši mobilizaciji Slovencev za potrebe volilnega boja, ne pa kot trajna ali institucionalizirana oblika družbene kohezije. Javna demonstracija slovenske sloge ob Bleiweisovem življenjskem jubileju se je zato – kakor pojem narodne sloge nasploh – v virih iz 19. stoletja kazala predvsem kot pomen, ki se je vzpostavljal skozi ritual in diskurz, medtem ko je njeno trajnejše uresničevanje v družbeni praksi ostajalo le omejeno razvidno.

Prav to razhajanje med diskurzivnim idealom in dejanskim razvojem gibanja se jasno pokaže tudi v širšem kontekstu narodne prebuje. Ta je v razmeroma kratkem času prinesla številne konkretne in merljive dosežke na različnih področjih družbenega življenja, vendar ni uspela uresničiti ideala, ki je v nacionalistični retoriki zasedal osrednje mesto – narodne sloge. Z naraščanjem števila narodnih buditeljev se je namreč krepila tudi notranja diferenciacija gibanja. Mlajša generacija je zahtevala večjo avtonomijo, zavračala avtoriteto uveljavljenih »prvakov« in si prizadevala oblikovati lastne politične in kulturne usmeritve. Ta razhajanja so se navzven najjasneje izrazila v pojavu novih periodičnih publikacij, ki so se bodisi odkrito bodisi implicitno opredeljevale v razmerju do Bleiweisovih *Novic*. Posledično se je prav v *Novicah* vse pogostejše pojavljala kritika notranje nesloge med Slovenci, neredko spremljana z nostalgичnimi sklici na »zlate stare čase«, ko naj bi narod še nastopal enotno, z eno mislijo in eno željo (Tominšek, 1904, 585).

Za lepo podobo mitske enotnosti »zlatih starih časov« se je skrivalo drugo naličje – manj bleščeče in okinčano, a bistveno bližje dejanskemu stanju. Diskurz narodne sloge ni deloval kot nevtralni opis družbene realnosti, temveč kot normativni okvir, ki je določal, katere razlike so dopustne in katere je bilo treba potisniti na rob ali povsem izključiti iz javnega govora. Vztrajno poudarjanje potrebe po narodni slogi je tako prispevalo k potlačevanju oziroma prikrivanju dejanskih nazorskih in političnih razhajanj med Slovenci, pripadniki majhnega naroda, ki se je v diskurzu nenehno predstavljal kot ogrožen s strani številčnejših in močnejših sosedov.

V političnem govoru se je ta logika udejanjala kot zavezanost k poudarjanju narodnosti in njene obrambe pred dejanskimi ali domnevnimi grožnjami, hkrati pa kot sistematično preusmerjanje pozornosti stran od ideoloških konfliktov. Diskurz narodne sloge je s tem deloval kot mehanizem depolitizacije: ideoloških in političnih razlik ni odpravljajal, temveč jih je pretvarjal v moralno vprašanje lojalnosti narodu in jih s tem potiskal iz legitimnega polja politične razprave.

Takšna diskurzivna logika narodne sloge ni ostajala zgolj na ravni splošnih normativnih pozivov, temveč se je konkretno udejanjala tudi v političnih strategijah in razmejitvah slovenskih političnih akterjev. Ideja enotnosti je delovala kot regulativno načelo, ki je usmerjalo politično delovanje in omejevalo obseg legitimnega konflikta znotraj slovenskega političnega prostora. Prav v tem okviru je treba razumeti tudi razmerje slovenskih političnih tokov do liberalizma, zlasti v kontekstu zaznanega pritiska nemškega liberalizma, ki je bil pogosto predstavljen kot zunanja in s tem politično mobilizirajoča grožnja. Takšno stališče je eksplicitno artikuliral eden vodilnih slovenskih liberalnih politikov Josip Vošnjak, ki je v razpravi v državnem zboru 27. marca 1878 »ustavoverni liberalizem«¹ zavrnil kot koncept, bistveno oddaljen od ideala svobode in tolerance, saj naj bi – po njegovem mnenju – težil k vsiljevanju politične in kulturne tiranije celim deželam in narodom (Vošnjak, 1878, 1).

Narodna sloga in socialne razlike

Na tej podlagi se je politika narodne sloge ohranjala tudi v drugi polovici 19. stoletja in imela pomembne ideološke posledice, saj je notranje razhajanje praviloma podrejalo potrebi po obrambi naroda navzven. To se je kazalo v omejenem konfliktnem potencialu med slovenskimi političnimi akterji, kjer kritika ni bila primarno usmerjena proti domačim kulturnim ali verskim načelom, temveč pretežno proti nemškemu liberalizmu, ki je v diskurzu nastopal kot nosilec politične in kulturne prevlade.

Opozarjanje na usodno »krvno«² povezanost slovenskega prebivalstva ter sklicevanje na božjo voljo, po kateri naj bi bili ljudje že po naravi razdeljeni v narode, je močno nagovarjalo čustva in je imelo dejanski, dolgotrajen vpliv na oblikovanje pojma (slovenskega) naroda. Na tej podlagi se narod ni vzpostavljajal kot »predstavna skupnost«³ (Anderson, 1998), temveč kot skupnost, katere pripadnost je bila razumljena kot »narojena«⁴ lastnost, tedaj nekaj, kar posameznik pridobi z rojstvom (glej npr. Vidmar, 1932, 35; Pirjevec, 1978, 95–6). Takšna interpretacija je lahko razlike v pogledih med pripadniki slovenskega naroda bolj ali manj uspešno zakrivala, ni pa jih

mogla odpraviti. Moderni narodi so namreč – ne glede na predstave o njihovi »krvni« povezanosti – notranje razslojeni, kar ustvarja trajno podlago za različna razumevanja sveta in družbe. Tisti, ki imajo, in tisti, ki nimajo, svet okoli sebe pač vidijo različno; katoliki skozi svoje vrednostne okvire in svobodomisleci skozi svoje – vsakokrat legitimno in v skladu s svojim položajem in izkušnjo.

Ta razslojenost je bila ponekod celo tolikšna, da so razlike med pripadniki naroda presegale razlike do pripadnikov drugih narodov. Politika narodnega slogaštva, oblikovana v specifičnih okoliščinah boja za narodne pravice ter uveljavitev slovenskega jezika v šolstvu in upravi, je zato postopoma izgubljala svojo povezovalno funkcijo. Obenem se je spreminjalo tudi težišče političnega konflikta: namesto razmejevanja med slovensko in nemško politično stranjo je v ospredje stopila diferenciacija znotraj same slovenske večine.

Narodna sloga, vzpostavljena v odnosu do skupnega »zunanjega sovražnika«, se je razkrojila vzporedno z upadanjem njegove politične in simbolne moči. To ni bilo naključno, temveč neizogibna posledica narodne konsolidacije in institucionalnega utrjevanja. Ob prelomu v 20. stoletje je bila notranja razklanost že tolikšna, da sta si nasprotna slovenska politična tabora stala nasproti skoraj kot ločeni kolektiviteti – »baš kakor v XVI. veku, baš kakor dva sovražna naroda« (Ilešič, 1908, viii).

V razmerah, ko je bila narodna sloga vse bolj izpraznjena dejanske vsebine, med obema vodilnima političnima taboroma ni bilo več mogoče doseči resnega kompromisa v temeljnih vprašanjih, četudi je jezik sloge še naprej vztrajal v javnem govoru. Katoliški tabor je slogo vse odločneje pogojeval z brezpogojno zavezanostjo strogim katoliškim načelom, hkrati pa sistematično utrjeval lastne organizacijske in kulturne oporne točke. Liberalci so se, vsaj na ravni deklaracij, še vedno sklicevali na ideal narodne enotnosti in se v njegovem imenu izogibali odprtemu kulturnemu spopadu, vendar so svoje nasprotovanje klerikalnim politikam izražali predvsem v fragmentarnih, skoraj ritualiziranih gestah – denimo v zasebnem, poltihem zažiganju *Slovenca* v javnih lokalih (Erjavec, 1928, 29, 36).

Prešuštna zveza

Prav v tej napetosti med deklarativno slogo in vse ostrejšo politično diferenciacijo se je pokazalo, na kako odločilnem razpotju se je znašla sama ideja sprave. To je natančno naslikal eden najprodornejših mislecev tedanjega časa, Anton Mahnič, ki je v *Rimskem katoliku* zapisal:

Kar je pravo in nepravo, kar je logično in nelogično, se more žlah-tati le v temi strasti in čustva, ko je razum zatemnjen, da ne more gledati nepravemu v lice. Mej pravim in nepravim ni absolutno nikake privlačnosti, nikake naravne, stalne svatbe; in ako je, je le navidezna, taka svatba se izogiblje bele luči, luči logike in celih načel, kaker se v temo skriva prešestvena zveza. (Mahnič, 1894, 6)

Mahničev razmislek je spodbudila tedaj vladajoča koalicija konservativcev in liberalcev na Dunaju, ki je v drugi polovici devetdesetih let 19. stoletja delovala predvsem kot pragmatična oblastna zveza, usmerjena v stabilizacijo parlamentarnega sistema, ne pa v razreševanje ideoloških vprašanj. V javnosti se je uveljavila z argumentom, da je avstrijski parlamentarizem zaradi delovanja skrajnih strank postal vse bolj brezploden, s tem pa naj bi trpe-la javna blaginja in se krepil socializem. Rešitev so zagovorniki koalicije videli v združitvi »zmernih elementov« različnih strank v osrednjo politično silo, povezano z obrambo skupnih interesov pred socializmom in radikalizmom. Složno delovanje naj bi znova oživilo parlamentarno življenje, pri čemer pa je bilo treba za ohranitev enotnosti začasno odložiti sporna ideološka vprašanja (Mahnič, 1894, 6–7).

Za takšno koalicijo Mahnič ni videl ne stvarne potrebe ne prepričljivega političnega razloga. Njegova kritika pragmatične sprave pa ni ostala omeje-na na dunajski politični prostor, temveč se je z vso ostrino postavila tudi ob vprašanje sprave med vodilnima slovenskima političnima strankama v boju za narodne pravice. Čeprav je potreba po usklajenem delovanju ostajala, so se razmerja sil, ki naj bi takšno sodelovanje omogočala, znova in znova izkazovala kot neugodna – zlasti po tem, ko sta bili obe stranki tudi formalno ustanovljeni in sta svojo identiteto gradili na razliki med klerikalno in liberal-no stranko.

Tako je Ivan Tavčar na volilnem shodu v Krškem 4. februarja 1899 sprego-voril o takrat aktualni »spravi« med obema, liberalno in klerikalno stranko. Po njegovih besedah sta imeli obe stranki vsaka svoje načrte, sam pa je imel, kakor je poudaril, »odprte oči«. »Mladenči, v kojih še vse vre,« je bil slikovit, »lahko se zaljubijo danes v ta vzor, jutri v družega. Možje pa, ki stoje sredi političnih bojov, ne smejo biti taki mladenči in ne smejo menjavati svojega prepričanja od sprave do sprave.« »Zato je bila sprava sklenjena,« je nada-ljeval Tavčar,

v kolikor je taka sprava mogoča mej sinovi jednega in istega na-roda, ki pa vzlic temu prisegajo na različna načela. V postopanju mogoča je skupnost, v načelih nikdar. V teh načelih pa je mej

klerikalno stranko in mej napredno stranko tolika razlika, kakor je ona mej ognjem in vodo. Kadarkoli sta ta dva delala mej sabo kako spravo, vselej je jedno požrlo drugo! Kadar si torej to spravo predočujem, mislim si vselej, da je naši stranki paziti na to, da njenega ognja ne pogasne klerikalna voda. (Pritrjevanje.) (Nepodpisano, 1899b, 2)

Nekaj dni za *Slovenskim narodom* je o Tavčarjevem shodu v Krškem poročal še *Slovenec*, glasilo Katoliške narodne stranke. *Slovenec* je pogosto pisal o potrebi po spravi, vendar ob tem ni skrival svoje nenaklonjenosti do Narodno napredne stranke Ivana Tavčarja, ki ga je označil kot »pristnega liberalca v političnem in gospodarskem oziru«. Glasilo klerikalne stranke je zaradi njegovega stališča pozvalo k »najodločnejši reakciji« zoper Tavčarja s strani »vseh, ki res ljubijo svobodo in napredek« (Nepodpisano, 1899a, 2).

Le poldrugi mesec pozneje je na občnem zboru Katoliškega političnega društva, predhodnika Katoliške narodne stranke, o vprašanju »sprave« spregovoril tudi državni poslanec in vodilni ideolog društva Janez Evangelist Krek. Čeprav je spravo v svojih nastopih pogosto predstavljal kot nujno potrebo slovenskega političnega življenja, je hkrati jasno začrtal njene meje. Liberalizma pri tem ni razumel kot mogočega sogovornika, temveč kot temeljno negacijo katoliške politike:

Kar se tiče splošno liberalizma, je vsakemu pametnemu človeku jasno, da ž njim ni mogoča nobena sprava. Saj je liberalizem ravno negacija tega, kar hoče, kar brani, za kar se bori katoliška politika. Katoliški politiki, ki se spuščajo z liberalizmom v pravne pogodbe, sami sebi rušijo temelje. (Nepodpisano, 1899c, 1)

Anton Bonaventura Jeglič, ki je bil leta 1898 imenovan za ljubljanskega knezoškofa, je prišel iz Bosne v Ljubljano »poln slovanofilja« in je zato obsojal razdor med slovenskimi »klerikalci in liberalci«. To je duhovnike spravljalo v skrb in začudenje, kar so škofu dali jasno vedeti. Tako je na prvi konferenci dekanov leskovški dekan Švajger pozdravil škofa v napitnici z besedami: »Prevzvišeni, vi z nami, mi z vami, vi zoper nas, mi zoper vas ...« Iz tega je bojda škof Jeglič kmalu »sprevidel, da o kakem narodnem poštimitvstvu na račun katoliškega gibanja duhovniki nočejo ničesar slišati, na drugi strani je pa tudi kmalu sprevidel, da je liberalni stranki nacionalizem le krinka, za katero se je skrival kulturni boj« (Škrbec 1948: 28).

O vprašanju sprave je po več desetletjih v svojih spominih spregovoril tudi Ivan Hribar. Zapisal je, da bi se obe po svetovnih nazorih ločeni slovenski

stranki »prav lahko sporazumeli«, vendar do tega ni prišlo, ker katoliško-narodni stranki po njegovem mnenju ni šlo za narodnostno načelo. Ta naj bi namreč že tedaj sledila devizi, ki jo je pozneje v njenem imenu izrecno razglasil Janez Ev. Krek z besedami: »Samo mi in mi sami!« (Hribar, 1933, IV, 19–20).

Asimetrična sprava

Z uveljavitvijo demokratičnega političnega sistema na prelomu iz 19. v 20. stoletje je narodna sloga oziroma sprava prenehala delovati kot dejanski politični projekt. Preživela je predvsem kot govorica – kot stalnica slovenskega političnega diskurza, ki je z vse hitrejšim praznjenjem vsebine postajala priročna oznaka za nedosegljivo enotnost. V tem procesu je sprava dobila več med seboj nezdružljivih pomenov. Za ene je pomenila sprejemanje ideoloških razlik kot naravnega stanja moderne nacije in okvir za politično sobivanje kljub globokim razhajanjem. Za druge pa je označevala prav nasprotno: nesprejemljivost ideoloških razlik tam, kjer so te posegale v temeljne verske resnice, ter zahtevo po podreditvi pluralizma enotnemu moralnemu redu.

Iz te izključujoče se tradicije se je tedaj izoblikovalo posebno razumevanje sprave: ne kot simetrično soočenje različnih zgodovinskih izkušenj in političnih odločitev znotraj iste skupnosti, temveč kot proces, v katerem je že v izhodišču prisotna razločitev med zmoto in legitimnostjo. V tem okviru je sprava pogosto razumljena kot pričakovanje odpovedi tistih tradicij, ki so zaznane kot protikrščanske, medtem ko je lastna pozicija predstavljena kot nosilka moralne in zgodovinske kontinuitete. Takšno razumevanje odpira prostor za asimetrično pojmovanje sprave, ki se manj opira na pluralizacijo zgodovinskega spomina in bolj na njegovo normativno usmerjanje. To se pravi, da je asimetrična sprava proces moralnega usklajevanja z dominantno katoliško interpretacijo zgodovine, ne pa odprt dialog med različnimi zgodovinskimi izkušnjami in političnimi izbirami. V takšnem razumevanju je bila sprava mogoča le pod pogojem, ki jo je vnaprej izpraznil vsebine – da bi se ena stran odpovedala sebi in prevzela načela druge. Takšna zahteva ni pomenila pripravljenosti na kompromis, temveč njegovo zanikanje: namesto političnega dogovora je ponujala asimilacijo, namesto sobivanja pa izključitev, prikrito v jeziku enotnosti.

V zadnjem desetletju 19. stoletja je tako potreba po spravi obstajala predvsem na ravni deklaracije. Delovala je kot retorična figura, s katero si je vsaka stran prizadevala moralno razorožiti političnega nasprotnika in ga prikazati kot zaviralca narodnih ciljev. V tem diskurzu ni šlo za iskanje skupnega imenovalca, temveč za tekmovanje v moralni superiornosti. Mehanizem je bil

preprost in ponavljajoč se: čim temnejše so bile poteze, s katerimi je bila naslikana ena politična stran, tem svetlejša je morala postati podoba druge. Sprava se je tako iz sredstva političnega povezovanja preobrazila v orožje političnega boja.

Razumevanje sprave kot retoričnega sredstva političnega boja ni bilo omejeno zgolj na konkretne polemike zadnjega desetletja 19. stoletja, temveč ga je bilo mogoče zaznati tudi v širših refleksijah o zgodovinski poti slovenskega naroda. Prav v tem smislu je pomenljivo razmišljanje Rude Jurčeca, ki je zgodovinski razvoj slovenskega političnega prostora bral kot zaporedje prelomov, v katerih so se deklarativni ideali politične pomladi in sprave vselej znova izrojevali v nove oblike ostrih ideoloških konfrontacij.

Neusmiljeno se poigrava z nami hudomušna zgodovina. Kadar smo tako-rekoč bili najbližje svoji neposrednosti, pa pride na neko točko zemeljskega kometa orjak, ki nas preplaši s svojim ugankarstvom. — Politična pomlad evropskih narodov v l. 1848. nam je tako močno zasijala, da nas še dobro vzbuditi ni mogla in že smo se znašli v najhujšem metežu politične borbe devetnajstega stoletja. In se še nismo dodobra izluščili iz odklonjenega liberalizma v svoj fevdalno utemeljeni politični klerikalizem, že smo zagledali na obzorju Marxovo brado in se je ustrašili tako, da še Leonove okrožnice »Rerum novarum« nismo prav razumeli: in v naročju Dunaja zajadrali v pogubni klerikalizem dvajsetega stoletja, ki nam danes ubija zadnje sveto pojmovanje o vzvišenosti in aktualnosti krščanske politike. (Jurčec, 1933, 225)

Pri tem razmisleku sta bila v ospredju Jurčeve interpretacije predvsem dva procesa: kulturni razvoj posameznega naroda v sobivanju z drugimi narodi ter postopno oblikovanje lastnega političnega programa v širšem evropskem okviru. Prav primerjava s preostalimi evropskimi narodi mu je pokazala, da Slovenci izidov mednarodne politike po letu 1918 niso mogli doživljati na enak način kot tisti narodi, ki so že takrat stopili v polno politično samostojnost. Čeprav je bil slovenski kulturni razvoj v 19. stoletju izjemno hiter in pogosto bolj plod instinktivne energije kakor premišljenega vrednotenja, ta dinamika ni prerasla v enako suveren in postopno izoblikovan politični program. Prav zaradi močnega občutka samoobrambe in nenehne izpostavljenosti zunanjim pritiskom slovenska politika ni zmoгла razvijati lastne politične poti vzporedno z drugimi evropskimi narodi. Ker usklajen razvoj med kulturnim prebujenjem in političnim ustvarjanjem še ni bil mogoč, se je politično delovanje pogosto izčrpavalo v ideoloških poenostavitvah in simbolnih nadomestkih –

v tistem, kar je Jurčec razumel kot obliko političnega bajeslovja, utelešenega zlasti v Mahničevem klerikalizmu in v še nedozorelem slovenskem liberalizmu (Jurčec, 1933, 226).

Prav v tem razkoraku med intenzivno kulturno mobilizacijo in šibkejšo politično artikulacijo, ki se je pogosto opirala bolj na politično mitologijo kakor na neposredno družbeno izkušnjo, se je oblikoval prostor, v katerem je ideja narodne sloge prevzemala vlogo pomembnega simbolnega veziva skupnosti. Sprava se je v tem okviru uveljavljala manj kot neposreden odgovor na konkretne politične konflikte in bolj kot diskurzivni ideal, namenjen ublažitvi strukturnih napetosti, ki jih politični prostor še ni zmozel dosledno in odprto artikulirati. Ker pa so posamezni politični akterji pojem sprave razumeli in uporabljali v skladu z lastnimi izhodišči in interesi, je raznolikost teh razumevanj pogosto oteževala jasno izražanje interesnih in nazorskih razlik. Tako se že v začetkih slovenske moderne politike kaže večplastnost pojma narodne sprave: hkrati kot prizadevanje za preseganje razkola in kot pokazatelj omejitev političnega prostora pri soočanju z notranjimi konflikti kot legitimnim delom družbenega življenja.

Citirane reference

- Anderson, Benedict. 1998. *Zamišljene skupnosti*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
- Erjavec, Fran. 1928. *Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem*. Ljubljana: Izdala in založila Prosветna zveza.
- Hribar, Ivan. 1933. *Moji spomini*. Ljubljana: Tisk J. Blasnika nasl., Univerzitetna tiskarna in litografija.
- I. V. 1902. Kaj je narodnost?; *Slovenski gospodar*, 13. februarja, str. 1–2.
- Ilešič, Fran. ur. 1908. *Trubarjev zbornik*. Ljubljana: Matica slovenska.
- Jezernik, Božidar. 2013. *Nacionalizacija preteklosti*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Jezernik, Božidar. 2014. *Mesto brez spomina. Javni spomeniki v Ljubljani*. Ljubljana: Modrijan.
- Jezernik, Božidar. 2022. Slovenski narod kot produkt modernizacije Habsburškega cesarstva; Vanja Kočevar in Robert Devetak, ur. *Kolektivne identitete skozi prizmo zgodovine dolgega trajanja: slovenski pogledi*, str. 437–461. Ljubljana: Založba ZRC.
- Jurčec, Ruda. 1933. Bajeslovje v politiki; *Beseda o sodobnih vprašanjih*, št. 12, str. 225–229.
- Lončar, Dragotin. 1906. *Politično življenje Slovencev*. Ljubljana: Založil pisatelj.
- Lončar, Dragotin. 1911. *Slovenci. Načrt slovenske socialne zgodovine*. Ljubljana: Komisionalna založba »Delavske Tiskovne Družbe«.

- Mahnič, Anton. 1894. Koalicija – katoliški centrum; *Rimski katolik*, št. 1, str. 1–24.
- Nepodpisano. 1897. Klevetnikom; *Slovenec*, 8. aprila, str. 1.
- Nepodpisano. 1899a. Državni zbor; *Slovenec*, 27. januarja, str. 1.
- Nepodpisano. 1899b. Volilni shod na Krškem; *Slovenski na rod*, 6. februarja, str. 1–2.
- Nepodpisano. 1899c. Liberalizem v Slovencih; *Slovenec*, 11. februarja, str. 1–2.
- Nepodpisano. 1913. Duhovnik in politika; *Dolenjske novice*, 10. novembra, str. 81.
- Ω. 1875. Vnanja nemška politika; *Slovenski narod*. 6. junija, str. 1.
- Okey, Robin, 2001: *The Habsburg Monarchy c. 1765–1918. From Enlightenment to Eclipse*. Basingstoke: Macmillan.
- Pirjevec, Dušan. 1978. *Vprašanje o poeziji; Vprašanje naroda*. Maribor. Založba Obzorja.
- Prepeluh, Albin. 1938. *Pripombe k naši prevratni dobi*. Ljubljana: Založba Univerzitetne tiskarne J. Blasnika nasl.
- Sperber, Jonathan. 2001. Churches, the Faithful, and the Politics of Religion in the Revolution of 1848. Dietr Dowe, Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche, Jonathan Sperber, ur. *Europe in 1848. Revolution and Reform*, str. 708–728. New York in Oxford: Berghahn.
- Škrbec, Matija. 1948. *Spomini in reminiscence na katoliško gibanje med Slovenci zadnjih 35 let*.
- Tavčar, Ivan. 1891. 4000: času primerna povest iz prihodnjih dob; *Ljubljanski zvon*, str. 67–73, 131–139, 195–202, 259–266, 323–330, 387–393, 451–460, 515–524, 579–588, 645–654, 707–718.
- Tominšek, Janez, ur. 1904. *Bleiweisov zbornik*. Ljubljana: Matica Slovenska.
- Trdina, Janez. 1987. *Podobe prednikov: Zapiski Janeza Trdine iz obdobja 1870–1879*. Ljubljana: Krt.
- Vidmar, Josip. 1932. *Kulturni problem slovenstva*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.
- Vošnjak, Josip. 1878. Govor slovenskega poslanca dr. Vošnjaka; *Slovenski narod*, 4. aprila, str. 1.