

Smrt političnega

Zdravko Kobe

Najbrž bo res, da ima kronana glava, ki se zakotali izpod sekire, neizmerne in nenadomestljive vzgojne učinke za ljudstvo in njegov odnos do svobode, kljub temu pa je Saint-Justova argumentacija, vzeta v tej neposredni obliki, da je treba kralju soditi (in ga obsoditi, kar pa morda niti ni več tako pomembno) zato, ker je pač kralj, zgrešena in njeno udejanjenje nemogoče. Kakršnakoli naj bo že podmena, na kateri sloni - denimo, da smo vsi ljudje po naravi enaki, kralj pa se postavlja nad njih, in s tem krši najvišji naravni zakon -, v vsakem primeru kralj bodisi nikoli ni bil kralj in tedaj je proces proti njemu seveda nesmisel, ki trdi to, kar skuša zanikati; bodisi kralj dejansko je kralj, tedaj pa mu ne bi bilo mogoče soditi ali ga ubiti, saj bi bil na ta način zares to, za kar se izdaja, namreč nekaj več, in kot kralj nesmrten. Pravi zločin, ki ga je zagrešil Ludvik XVI., bi potemtakem lahko bil le ta, da je bil prevarant, ki se je izdajal za nekaj, kar v resnici ni bil, da je, skratka, svoje ljudstvo pretental in mu dal misliti, da je, kakšen absurd, kralj.

V tej novi varianti pa silogizem izgubi svojo navidezno samoumevnost. Kako je sploh lahko prišlo do take nezaslišane potegavščine, kako se je ljudstvo moglo pustiti prevarati in kolikšna je *njegova* soudeležnost in krivda v tem domnevnem vsesplošnem *quid pro quo*. Neposrednost, s katero Saint-Just vse zvali nanj, in nenazadnje sama kraljeva oseba, tako nemara zabrisujeta nek madež, s katerim je zanamovano sicer vselej "dobro" ljudstvo - ljudstvo, ki navadno uživa neko naivno zaupanje že kot tako, že po svoji naravi. Paradoks pa je prav v tem, da ljudstvo v novodobnem, eksplicitno političnem pomenu te besede ravno ni naravna tvorba. Da bi neka množica ljudi, ki v danem fizičnem času naseljuje neko fizično ozemlje, bivala tudi v meta-fizični obliki političnega telesa, je namreč potrebno še neko dodatno dejanje, ki jim, po eni strani, podeli identiteto kot skupini ter jih, po drugi strani, združi pod neko zakonodajno oblastjo.

Slednji pogoj že od pogodbene teorije o nastanku države in še prej tvori mejo, ki poteka med naravnim in ne-naravnim, a-historičnim in historičnim. Prisotnost zakonov in po njih uravnavanega življenja je tisto, kar zaznamuje človeka v strogem pomenu te besede, saj šele oni omogočajo obstoj pojmov kot so pravičnost, moralnost in nenazadnje svoboda, ki ima lahko praktično in faktično existenco le v primeru, da je začrtana neka meja, preko katere se več ne sme in ne zgolj ne more - človek je svoboden samo, če se iztrga zakonom naravne nujnosti ter si postavi svoje. Za stanje pred tem dejanjem je nesmiselno govoriti o kakih naravnih svobodi, ki da bi vladala med ljudmi, v njem sta bili, nasprotno, prisotni le faktična prisila in enako faktična neoviranost. Če pa sedaj s Kantom definiramo državo kot združbo ljudi pod skupnimi zakoni, se izkaže, da je bil predpogoj svobode pokoravanje oblastem, ne glede na njihov izvor ali vsebino. Kajti če je nadvlada zgolj dejstvena in ni

sankcionirana s pozitivno zakonodajo, tedaj tudi ni nikake pravne osnove za upor, saj se tako ali tako vse odvija zunaj polja zakonitosti; če je oblast zakonita, pa seveda prav tako ne. V obeh primerih gre za dejanje, ki je po svojem bistvu apolitično in nelegalno in ljudstvo bodisi obdrži v naravnem stanju vójne vseh proti vsem ali pa ga vrže nazaj vanj.

"Zoper zakonodajnega poglavarja države torej ni zakonitega upora ljudstva; kajti le s podvrženjem pod njegovo obče-zakonodajno voljo je pravno stanje možno; pravice vstaje (seditio) torej ni, še manj upora (rebellio), najmanj pa zoper njega kot posamezno osebo (monarh) pod pretvezo zlorabe njegove oblasti (tyrannis) [ni pravice] napada na njegovo osebo, kaj šele na njegovo življenje (monarchomachismus sub specie tyranicidii). Že najmanjši poskus tega je veleizdaja (proditio eminens) in izdajalca te vrste je moč kot nekoga, ki poskuša ubiti svojo očetnjava (parricida), kaznovati z nič manj kot smrtjo."¹

Ker monarh kot sama točka suverenosti in najvišje oblasti, ki mora obstajati, da bi se tako presekalo neskončni regres navzgor - zakaj kdo naj bi razsojal v sporu z vrhovnim sodnikom? - ni podvržen zakonom, pač pa je niti ne toliko nad, temveč v zakonu oziroma zakon sam, *lex animata*, je vsako dejanje, ki je naperjeno proti njemu, a priori nezakonito in proti-zakonito. Ne gre samo zato, da je v neskladju z obstoječo zakonodajo, naperjeno je proti zakonitosti kot taki, proti sami formi zakona, s kraljevo smrtjo pa bi zato vsak posameznik preprosto nehal biti državlján. Smrt osebe, v kateri je *aktivno* utelešena suverenost države in enotnost njenih podanikov, tj. osebe, v kateri je v samem trenutku izdihla v vsej svoji potenci locirana akcijska sposobnost, bi predstavljala konec nekega političnega telesa. Izgubilo bi tako identiteto kot kontinuiteto, kajti nič več ga ne bi bilo moč vzpostaviti, denimo, s tem, da bi se izvolilo ali kako drugače postavilo novega glavarja, saj bi bilo to pač tudi novo politično telo, ne pa obnovitev starega. Velja torej načelo nič ali vse: bodisi imamo še vedno opraviti z docela isto in v ničemer spremenjeno združbo, ne glede na čas in vse tegobe, ki so jo pestile, ali pa je le-ta že mrtva in nepovratno izgubljena. Če pa se za razliko od fizičnih katastrof, ki lahko brez najmanše škode za to telo samo prizadevajo njegove pripadnike, premakne že en sam drobec prahu - več ga sicer tako ni - na političnem telesu, se njegov svet dobesedno v celoti podre v ruševine. Pri tem se spet ni moč sklicevati na objektivno istovetnost, češ da gre za iste ljudi, saj bi bili tedaj primorani sprejeti tudi nasprotno trditev, da se namreč ob zamenjavi (kolikšni?) prebivalstva zamenja tudi ljudstvo. In kakor je prav ista vrhovna oblast oziroma točka suverenosti, pa čeprav je to samo drobec prahu, prazno ime, tista, ki ohrani identiteto tudi potem, ko ni več niti atoma materialne istovetnosti, tako je zarez znotraj nje istočasno tudi razpad konkretnega političnega telesa, uboj monarha, očeta svojih podanikov, hkrati tudi uboj očetnjave.

Ker pa seveda ničkolikokrat teče tudi kri kronanih glav, je treba na ravni teorije, in ta je tu edina, ki šteje, izoblikovati interpretacijski okvir, ki regicid prevede v prevrat, s katerim sama sfera pravnosti kot taka ni ogrožena in ga očetnjava potemtakem preživi. Možno ga je namreč misliti dvostopenjsko, tako da se privzame, da se je kralj sam in prostovoljno odločil, da sestopi iz prestola ter svojo krono suverenosti izroči ljudstvu - ali tudi svojemu morilcu, vseeno komu, važno je le, da je v trenutku smrti ni imel na glavi, da se je njegovo mistično politično telo izselilo iz njega, še preden je preminilo njegovo konkretno fizično telo - le-to je pač tako ali tako podvrženo istim premenam, imbecilnosti in nazadnje smrti, kot telo slehernega izmed njegovih podanikov, in bi torej ne glede na vse prevrate enkrat

1 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, TWA 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, str. 439-440.

doživelo svoj nujni konec. Ljudstvo sedaj po Kantovem mnenju bivšemu kralju ne more soditi za njegova pretekla dejanja, ki jih je storil kot kralj, saj jih je kot taka, izpeljana v samem osrčju zakona, pravno nujno obravnavati kot skrajno pravična in zakonita. V drugem koraku pa si zamislimo, da je ljudstvo ali kak posameznik iz strahu, da si nekdanji kralj, ki je odtlej navadna privatna oseba, ne bi nemara ojunal in, sedaj nezakonito, posegel po suvereni oblasti, le-tega ubilo. Sam dejstveni uboj kraljevske osebe za Kanta torej še ni tisto najhujše, saj ga je moč misliti kot dejanje, katerega smoter je prav ohraniti pravnost, dasi je seveda samo kot tako obžalovanja vredno in kaznivo.

*"Formalna usmrtitev je tisto, kar dušo, prežeto z idejami človeške pravice, zgrabi s takšno zgroženostjo, da jo občuti vedno znova takoj in vsakič, ko pomisli na prizor, kakršnega predstavlja usoda Karla I. ali Ludvika XVI. . . Razlog za zgražanje ob misli na formalno usmrtitev kakega monarha po njegovem ljudstvu je torej ta, da moramo misliti umor le kot izjemo od pravila, ki si ga je to [ljudstvo] naredilo za maksimo, usmrtitev pa kot popolno sprevrnitev načel razmerja med suverenom in ljudstvom (tega, ki se ima za svoj obstoj zahvaliti le zakonodaji prvega, narediti za vladarja nad njim) in tako je nasilnost kar najbolj predrzno in v skladu z načeli povzdignjena nad najsvetejše pravo; za kar se zdi, da je kakor brezno, ki nepovratno pogoltne vase vse, kot samomor, ki ga je država zakrivila na njem, zločin, ki ga ni mogoče odpustiti."*²

Ta prepad državnega samomora se je Kantu zdel tako globok, da mu, vsej njegovi empirični očitnosti navkljub, ni mogel priznati eksistence. Dejanje, v katerem bi bila v skladu z zakoni samimi izpodkopana forma zakonitosti - in s tem sodba, ki izniči samo sebe - je protislovno in zato nemogoče, ni ga moglo biti. Zato je v nadaljevanju pristavil, da je šlo v tem sodnem procesu za farso, v katerem so se udeleženci, ne zavedajoč se konsekvenc pravnega videza, če bi ga vzeli zares, poskušali oprati krivde, dejansko pa da se je spet pripetil umor iz nuje, ki nima nikakršne druge legitimnosti. Argument, ki je medel že zato, ker hipostazira vednost o pravi formi prava in dopušča retroaktivne posege.

Očitno pa je, da gre Kantu predvsem za to, da loči področje nujnega in svobodnega in da njegova zgroženost izvira iz strahu pred ponovnim vdorom naravnega, kar bi, če je izpeljan formalno pravilno - prav to je namreč bistvo zakona - v tem samomoru ljudstva samega razdejal polje političnega in ga razpršilo v atome brezpravnosti. S kronanimi glavami se je zato vsaj preveč nevarno poigravati. Vendar pa se zdi, da bi bilo ta razmik moč ohraniti tako, da se suverenost na dovolj preprost način prestavi v ljudstvo in ker da ljudje pač ne izumrejo, prav tako ne bi bilo nikake nevarnosti za njegovo politično obliko obstoja - dokler je tu ljudstvo, je tu tudi njegova suverenost. Tisti, ki se je izdajal za kralja, bi tedaj sploh ne bil nikdo, t.j. slepar, ali pa takorekoč le uslužbenec suverena. Politično in ljudstvo kot politični subjekt bi na ta način sama predstavljala neko naravno danost - izhod, ki pa se že takoj razkrije za nezadovoljivega in s katerim se pravi, ostudni škandal šele zares začneja.

Izkaže se namreč, da je ljudstvo zaradi presežka, ki ga ima celota nad vsoto svojih delov, zaradi razlike med množtvom ljudi in množico *z nekim imenom* vselej takorekoč nedoletno, saj se lahko kot ljudstvo (v političnem pomenu) *vzpostavi* le preko nekega dodatnega, zato zunanjega momenta. Če privzamemo, da je suverenost v ljudstvu, je treba torej najprej pojasniti njen izvor, absolutno prvo politično in sploh dejanje pa bi, kot je

2. *ibid.*, str. 440, 432.

ugotovil Rousseau, moralo tedaj biti tisto, "s katerim ljudstvo postane ljudstvo". Toda čeprav ne pretendira po zgodovinski faktualnosti, se zazanka v blodni krog, saj že predpostavlja tisto, kar naj bi šele vzpostavilo. Pogodba je zavezujoča samo znotraj pravne sfere, torej samo tedaj, če se opira na neko zakonodajo (in njene sankcije), brez katere bi bila le prazna beseda, država, ki bi temeljila na njej, pa bi ostala brez zadnjega temelja. Ono prvo dejanje, ki bi iz ljudstva naredilo politični subjekt in nosilca suverenosti, lahko tako, samo spet politično, nastopi le kot drugo. Kot pogoj veljavnosti mu predhaja določitev zakonov, ti pa so s svoje strani spet izraz obče volje suverena, katerega izvor je zato treba poiskati nekje zunaj: prva postavitev zakonov "ni ne izvrševanje oblasti in tudi ne suverenosti. Ta dejavnost, ki ustvarja republiko, nikakor ni njen sestavni del."³ Ljudstvo, ki pred svojim nastankom nima možnosti izbire, pretehtavanja itn., lahko tako zgolj sprejme in potrdi to, kar mu je dano, kot politični subjekt se vzpostavi skozi sprevid, v katerem nekaj faktičnega naredi za izraz svoje sicer neobstoječe suverene odločitve in zgolj pozitivno pretvori v legalno.⁴ Da bi izstopilo iz nepravnega stanja, da bi sploh lahko postalo suveren, se mora, paradokсно, odpovedati edini pravi dejavnosti suverena, zakonodaji, ki je prepuščena običaju, naravi ali Bogu, njemu samemu pa ostane zgolj prazna forma. V samem osrčju politične oblasti je tako znova na delu nepolitičen poseg, "oblast, ki ni oblast", ki se lahko edini umesti v nemogoče presečišče med zunaj in znotraj.⁵ zato ni naključje, da za Kanta vprašanje o izvoru zakonov ni relevantno, še več, je celo kaznivo, saj je treba zakone vselej obravnavati kot večne, ahistorične, nenastale, takorekoč po naravi dane; politično dejanje *par excellence*, ki predstavlja z ničemer pogojeno točko čisto naključnega dogodka, s katerim se človek iztrga iz slepe nujnosti narave, je treba potemtakem misliti kot naravni, a-politični nedogodek.

Politično polje je zaradi heterogenega elementa, ki se vrine že z njegovo vzpostavitvijo za vselej razklano in s tem nujno konfliktno. Obča volja se kot volja suverena seveda nikoli ne moti, to je tautologija, ključno vprašanje pa še naprej ostaja določitev njene vsebine. Rousseau namreč povsem upravičeno razlikuje med občo in voljo vseh, ki bi slednja, kot rezultat preprostega preštevanja glasov, "z odštetjem vseh minusov in plusov, ki se med seboj uničujejo", sovpadala z občo voljo le pod enim samimi in to nemogočim pogojem.

3. J.-J. Rousseau, *Družbena pogodba*, CZ, Ljubljana 1960, II 7.

4. Zgodovinsko vzeto so prvi zakoni često zapisani v kodifikaciji že obstoječega stanja. Pravna država nastane s tem, da se faktičnega gospodarja prizna kot zakonitega voditelja.

5. Srednjeveška politična teorija je paradoksnost kraljeve osebe in njegovo dvojno naravo zaznavala z izredno pretanjenostjo, o čemer pričajo že vzdevki, ki mu jih je pritikal. Kralj je bil, podobno kot Kristus, ki je Človek-Bog, homo duplex, persona mixta ter *maior et minor se ipso*, *supra et infra legem*, *pater et filius iustitiae* ipd. *Bracton*, denimo, je v 13. stoletju odnos med kraljem in zakoni poskušal interpretirati tako, da je artikuliral dve na videz izključujoči si pravni maksimi: *Regem iura faciunt, non persona* ter *Quod principi placuit, legis habet vigorem*. Njegova zakonodajna oblast izhaja iz zakona samega, tako da se zakon, ki dela kralja, in kralj, ki dela zakon, medsebojno pogojujeta. Problem se seveda zostril ob konkretnem vprašanju, če kralj sme ali ne sme prekoračiti zakonske odredbe. Tukaj je srednjeveška politična teorija paradoksn, v katerem bi kralj, ki je ponavadi nastopal kot *legibus solutus* in *legibus aligatus* obenem, najprej izpodkopal pravno sfero, le-to pa bi vzvratno spodneslo tla njemu samemu, pogosto reševala s subjektivizacijsko formulo, *digna vox* imenovano: čeprav kralja zakon ne zavezuje, se mu mora prostovoljno podvreči. Paradoksu se izogne, če ga dobesedno prestavi vase, če neko zavezujoče dejanje prejme podobo svobode; s tem pa to postane etični preizkus monarhovega dostojanstva: tisti ki se sam ne razglasi za podrejenega zakonom, tako preprosto ni vreden, da bi bil kralj.

O tem glej v vsakem oziru izredno študijo Ernesta H. Kantorowicza *The King's Two Bodies*, Princeton U. P., Princeton 1957.

6. J.-J. Rousseau, *op. cit.*, II 3.

"Če bi državljani tedaj, ko pravilno poučeno ljudstvo odloča o neki stvari, ne bili prav nič povezani med seboj, bi se iz velikega števila drobnih razlik vedno izrazila obča volja in odločitev bi bila vedno dobra."⁶

Brez metafizičnih težav bi jo bilo moč določiti le v primeru, če bi bili državljani razpršeni v atome, če med njimi ne bi obstajala nikakršna družbena vez, ki nujno vzpostavlja določene razlike, tedaj torej, ko države sploh ne bi bilo. Povedano drugače, politika bi bila brezkonfliktna in zgolj stvar tehnične izvedbe pod pogojem, da ne bi bilo političnega, da ne bi bilo nje same. Ker je treba upoštevati subjekte dveh vrst, tj. individualne in kolektivne, posameznike in skupine, v katerih nastopajo, je v njej nekaj neracionalnega, voluntarističnega v pravem pomenu te besede, saj zaradi navzkrižne prepredenosti polje odločanja preprosto ne more biti homogeno. Politika je igra, v kateri ni mogoče vzeti v račun vseh razlogov za in proti in postayiti vsem ustrezno, "pravo" odločitev, oziroma, kolikor je beseda o pravičnosti, se ta ne ravna po kriterijih iz reda objektivne resčnosti, temveč jih, obratno, sama določa.

Na to se navezuje drugi paradoks, da se namreč ljudstvo prav z dejanjem, s katerim se vzpostavi, hkrati razcepi na dva identična in obenem zoperstavljeni si dela, ki pa vsak zase zaobsega vse njegove člane. Združitev podeli dotlej samostojnim osebnostim njihovo enotnost, "njihov skupni jaz", vendar za to ceno, da sedaj vsak posameznik živi dvojno življenje in je "dvakrat vezan", saj je hkrati podanik in del suverena telesa.

Ljudstvo se s svojo konstitucijo ne preobrazi v politični subjekt neposredno in brez preostanka, nasprotno, kot subjekt obstaja le podvojeno v samega sebe in svoj metafizični iz-postavljeni jaz, le v tej svoji lastni samodistanci, tj. kot nek presežek *poleg* samega sebe. Da bi se ta distanca med obema poloma, katerih sovpadanje bi predstavljalo ponoven izbris političnega obstoja ljudstva, ohranjevala, se mora med njiju vriniti nek vmesni moment s svojim lastnim fizičnim, materialnim obstojem, ki fiksira ta razmik in ga *skozi* svojo navzočnost pravzaprav šele omogoča. V funkcijskem oziru je to neko posredniško telo, ki mora zopet imeti "nek posebni jaz". Njegova naloga je, da "sprejema od suverena ukaze in jih prenaša na ljudstvo", da torej posreduje med celoto in vsemi, med ljudstvom kot suverenom in vrhovnim zakonodajalcem ter taistim ljudstvom kot vsoto vseh podanikov. Jaz tega posredniškega telesa seveda, vsaj načeloma, ne sovpada z jazom suverena, toda vsa težava je v tem, da drugi jaz nima neposrednega obstoja in je, nasprotno, pogojen s prvim.

Ta vmesni moment, katerega bistvo je v igri reprezentacije, predstavlja odnos, ki ga mora imeti neka skupina *do same sebe*, če hoče vstopiti v področje političnega oziroma družbenega. Neka množina ljudi, najsi bodo njihovi pogoji življenja in njihovi objektivni ali pa tudi subjektivni interesi še tako istovetni, na "objektivni ravni" ne tvori političnega subjekta. Za kaj takega je treba najprej vzpostaviti načela klasifikacije - objektivnost - in jim priboriti status družbene veljavnosti ter s tem pri pripadnikih te skupine izoblikovati zavest, da ji pripadajo. Do česar pa lahko pride le tako, da *svoj obstoj manifestira*, da se naredi za vidno, *tako za druge* (družbene) subjekte *kot tudi za samo sebe*, da se, skratka, reprezentira v nekem jazu.⁷ Toda medtem ko je zalog te samomanifestacije kreacija

7. V tem oziru je poučen problem, pred katerim se je znašlo "delavsko gibanje" v štiridesetih letih prejšnjega stoletja, kako naj namreč proletariat stopi iz anonimnosti. Eden od ponujenih predlogov je bil, na primer, naj bi najeli plačane politične funkcionarje. Kakorkoli že, proletariatu se je uspelo konstituirati kot "subjekt zgodovine", s čimer se je za

enotnosti, je paradoks v tem, da se kolektivni subjekt lahko vzpostavi le tako, da svojo enotnost postavi predse, da jo izvrše iz sebe v neko zunanjo eksistenco. Po-enoten je zato neposredno sovпада z raz-enotenjem, identiteta z njenim notranjim razkolom in, če si dovolimo nekolikanj spremeniti izvorni pomen, logika ekvivalence z logiko diference. Dovršeno razmerje je protislovje, saj je razmerje pogojeno z nedovršenostjo, srečanje s svojim neuspehom.

Družba se zato nahaja v nekem nemogočem položaju: svojo eksistenco prejme le tako, da svojo enotnost reflektira v neko - zunanjo - točko, v nekega posameznika⁸, ki bi ji podelil ime in s tem njeno enotnost. In kralj je prav pozitivizacija nemožnosti ljudstva, ki se mora, da bi postalo ono samo, razklati in postati svoje drugo. Nasprotje med kraljem in ljudstvom je tako posledica njegovega strukturnega samorazcepa, je izraz razlike med ljudstvom kot vsoto ljudi, empiričnih posameznikov, in taistim ljudstvom kot enotno skupino, kot zgodovinskim subjektom. Družba zato pravzaprav ne potrebuje Žida, ona je že sama svoj Žid. V tem paradoksu se skriva odgovora na tisti ostuden pojav, ki se upira poimenovanju. Kralj, ki je v resnici le nosilec nekega imena, imena Enega, Edinega, postane kralj zgolj zato, ker se umesti v neko praznino, luknjo, ki ga zanj, kateregakoli zanj, pripravi ljudstvo samo. Monarh je zato v nekem radikalnem smislu vselej monarh po volji ljudstva.

*"Monarhi se ne odlikujejo ravno po telesni moči ali po duhu in vendar se jim milijoni pustijo obvladovati. Če rečemo, da se ljudje pustijo vladati v nasprotju s svojimi interesi, nameni, smotri, je to nesmisel, zakaj tako neumni ljudje niso: to je njihova potreba, to je notranja moč ideje, ki [jo] samo sili proti njeni nasebni zavesti k temu in ohranja v tem razmerju."*⁹

In če bi že pritegnili misli, da je varano, je treba pristaviti, da je ljudstvo samo tisto, ki "si ustvarja to prevaro" in je monarh pravzaprav orodje v njegovih rokah, le da ono - toda zato ker noče vedeti - tega ne ve.

Na nek naivno pozitivističen, nepolitičen način se bi dalo odnos med skupino in njenim zastopnikom formulirati dovolj enostavno: njegova moč je omejena s poblastili, ki mu jih podeli ona, in zunaj teh meja je sam kot tak povsem nemočen. Dejansko razmerje pa je prej obratno. Šele ker obstaja nek reprezentant, ki uteleša njeno enotnost, obstaja tudi

nazaj vzpostavil kot tisti, ki je vselej že bil, saj sicer sploh ne bi bil mogel nastati, in tako ustvaril predstavo, kot da je bil njegov zgodovinski nastop le vprašanje časa. S prehodom v polje političnega pride do retroaktivne operacije, ki zgodovinski proces prevede v smiselno in nujno zaporedje dogodkov, celo ne-dogodkov, kolikor so le-ti nujni. Res je, da je na obrobju družbenega obstajala neka množica ljudi, ki je imela takšne in takšne skupne lastnosti, toda da si bo zadala kolektivno eksistenco in s tem kot ta množica šele nastala, nikakor ni dano že vnaprej če ne bi bilo tega dogodka, prav tako ne bi mogli govoriti o zgodovinski nujnosti, da do njega pride - ta pojem se nanaša le na že zgodeno.

Kakor ne moremo vedeti za obstoj skupine, preden se ta ne manifestira - tudi v tem trenutku -, tako razrednega boja v strogem smislu preprosto ni bilo, preden se ni razvila teorija razrednega boja in se njegovi domnevni, ki so s tem postali dejanski, subjekti niso prepoznali v njej, enako pa lahko govorimo o njegovem izginotju s prizorišča zgodovine, o njegovem neobstoju torej, od tistega trenutka naprej, ko se tisti, ki naj bi ga bojevali, ne vidijo več v tako določeni vlogi.

8. Izbira, ki se ponuja posamezniku, se zarisuje v podobi-analogne alternative: ker v političnem polju veljajo le skupinski subjekti (tvoje privatne travme družbe kot družbe pač ne zanimajo), lahko s svojimi interesi prodre v javnost le tako, da jih preodane v javne, da jih poistoveti z interesi kake skupine. Na politični ravni sta mu potemtakem na voljo dve enako slepi poti: bodisi bo molčal ali pa bo govorjen.

9. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, TWA 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, par. 251, str. 453.

reprezentirana skupina, tako da je v nekem smislu on sam tisti, ki jo ustvari. Zaradi tega krožnega odnosa pa se lahko v skrajnem primeru kaže kot *causa sui*, "zemeljski Bog", saj je na nek način on vzrok tistega, kar prozvede njegovo moč.¹⁰ Razlika med reprezentantom in skupino, ki jo reprezentira, je zaradi tega strukturnega razmerja vselej v nevarnosti, da pade, da se označevalec zlepi z označeno stvarjo, da se ljudstvo, delavski razred ali karsižebodi identificira s svojim političnim reprezentantom. Na ta način pa se, bi dejal Kant¹¹, *ministerium* sprevrže v *imperium*; navkljub pravnemu videzu gre tedaj dejansko za golo faktično nadvlado, ki nima nič skupnega z zakoni in tako imenovanim civilnim stanjem, v katerem je edinem moč govoriti o političnem in svobodi.

Suverenost ljudstva je koncentrirana in locirana ločeno od njega samega, zaradi česar je vselej prisotna nevarnost njene monopolizacije. Pravzaprav ni nikoli moč z gotovostjo trditi, da do tega že ni prišlo in torej suverenost ni več v njegovih rokah. Še huje pa je, da se proti volji, ki se kaže kot suverenova in je torej že zaradi svoje forme vselej to, kar bi morala biti, znotraj tako zastavljenega okvirja ne da ugovarjati, da je, skratka, nedotakljiva, sveta, ne glede na to, kakšna je. Tudi če bi bila ljudstvu *de facto* odvzeta - če bi se torej objektivno vzelo suveren zmotil - bi to ne imelo legalne poti, da se temu zoperstavi. Ljudstvu vsem ovacijam navkljub nazadnje preostane samo upanje, da ima suverenost še vedno v svoji lasti.

Krog je s tem sklenjen. Bolj ko se poskuša zavarovati pred grožnjo ponovnega vdora naravnega, ki jo spremlja že od samega nastanka, ji je tako politična sfera vedno bolj izpostavljena: če je na eni strani njena meja to, da ljudstvo izgubi enotnost kolektivnega telesa, da se njegova samodistanca izniči, se na drugem koncu zarisuje v tem, da se za političnim in pravnim videzom odločanje sprevrže v golo silo in boj za nadvlado, da se na mesto suverenosti, ki bi moralo ostati prazno, kdo zavihti ali vsaj poskuša zavihteti. Spričo tega, da sta funkcija vrha, zadnje točke, ki jo več ni moč preseči, in samorazcepljenost ljudstva, ki je pogoj njegovega obstoja v historični obliki, nujni, je sedaj najbrž moč reči, da je razlog za to substancijalizacija suverenosti. Treba bi bilo torej funkciji reprezentiranja enotnosti in zastopanja interesov razstaviti in ta razmik fiksirati na takšen način, da bi se izpostavil označevalec, ki prav je stvar sama, mesto čiste enotnosti ljudstva, ki pa je brez vsake vsebinske opredeljenosti. Povedano drugač, znotraj političnega bi morala nastopati

10. Cf. P. Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, Paris 1987, posebej La délégation et le fétichisme politique, str. 185-202.

11. Kant je za vsako ureditev, tudi državno, ki temelji na kaki zavezujoči dogmi trdil, da je ne glede na konkretno pojavno obliko despotstva. Zanj je nek pozitiven dogodek - in s tem tudi vsebina - sicer nujno potreben za samo vzpostavitev le-te, vendar pa zato ne bi smelo priti do te zamenjave, da bi se to pozitivnost jemalo za smoter sam. "Kjer se statute vere šteje za konstitucionalni zakon, tam vlada kler, ki misli, da pač lahko pogrša tudi um in nazadnje celo izvedenost v Pismu, ker ima on kot edini avtorizirani čuvár in razlagalec volje nevidnega zakonodajca izključno avtoriteto za upravljanje predpisov vere in mu tako, oskrbljenem s to oblastjo, ni treba prepričevati, temveč *le ukazovati*." (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, TWA 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, str. 853.)

"Cerkev, ki temelji na slednjem principu [=vero v vsebino razodetja], pravzaprav nima *služabnikov* (ministri), tako kot tista po prvi ureditvi [=naravna religija, ki z nujnim razodetjem zgolj pozitivira svoj obstoj], temveč zapovedujoče visoke *uradnike* (officiales), ki čeravno se ne pojavljajo (kot npr. v protestanski cerkvi) v siju hierarhije in celo protestirajo proti temu, dejansko hočejo, da bi se jih imelo za edine poklicane za razlago kakega Svetega pisma, potem ko so čisto umsko religijo oropali njej pripadajočega dostojanstva, da je vselej najvišja razlagalka le-tega, in zapovedali, da je za cerkveno vero uporabljati edino izvedenost v Pismu. Na ta način *služenje cerkvi* (ministerium) spremenijo v *obvladovanje njenih udov* (imperium), pa četudi, da bi zakrili to predrznost, uporabljajo skromni naziv prvega." (ibid., str. 835-836.)

neka točka čiste forme, v kateri se prav zato združuje vsa, obča vsebina, ki pa je hkrati zapolnjena z vsem vidno votlo prezenco,¹² ki na ta način onemogoča, da bi se vanjo (trajno) naselil kak partikularno-vsebinski moment. Prav to pa je, se zdi, Heglov monarh, ki predstavlja poskus zajetja notranje meje političnega, imanentno transcendenco, kjer gre nenazadnje za vprašanje subjekta.

Vsaka struktura je, vselej rezultat, pogojena s svojim postavljanjem, ljudstvo s svojo po-eno-tivijo. Ta presežek štetja za eno, ki vpostavi strukturo kot celoto, in je na drugem koncu kontrastiran z nekim spregledom, v katerem nekaj ineksistentnega dobi veljavo biti - neka praznino se prav tako šteje za eno - pa se lahko kaže na dva načina: bodisi se ga poskuša izvreči v neko zunanost, če ta obstaja, ali pa se ga fiksira znotraj tega polja samega. V obeh primerih je to simptom, ki izraža nemožnost imaginarne polnosti in transparentnosti, le da se ga v prvem dojema kot zunanjo motnjo, v drugem pa kot pogoj možnosti, kjer se presežek in praznino štetja za eno, ki sta kot nemanifestirana potencialno vseprisotna, združi in izoblikuje v neko eno te strukture same in sicer s tem, da se ju eksplicitno postavi kot eno točko, v kateri je skoncentrirana in pozitivirana vsa ničnost. Zgornja in spodnja meja, nekaj preveč in nekaj premalo se tako stakneta in zaokrožita, stabilizirata celotno strukturo.

V Heglovem monarhu¹³ je treba tako razlikovati predvsem dva vidika. Eno je njegova desubstancializirana, čisto formalna narava, v kateri se popolna svoboda odločanja združuje z njeno nemožnostjo, saj je v celoti omejena s tem, kar mu dostavijo njegovi svetovalci: vsak zakon, je rekel že Spinoza¹⁴, je izraz kraljeve volje, ni pa zato vsaka njegova volja že tudi zakon. On je tisti, ki " zgolj postavi piko na I ", " reče 'da' ", " zgolj podpiše svoje ime " in je sploh samo formalnost svojega imena, " toda to ime je pomemebo, saj predstavlja vrh, preko katerega več ni moč iti", natanko določljivi kos metafizičnega in

12. V tej točki je danes že razvpita teza Clauda Leforta, da je demokracija tip političnega sistema, v katerem je mesto oblasti konstitutivno prazno, videti prekratka oziroma ne dovolj natančna. Oblast je vselej zasedena in to še najbolj tedaj, ko se prikazuje kot nikogaršnja in splošna, ko je tabuizirana, zakrita. Odločilnega pomena pri tem je zato bolj manifestnost, lokalizabilnost, vidnost oblasti, to, da je v vsakem trenutku moč z natančnostjo reči, kje, v čigavih rokah oblast, ki je nujni del družbenega organizma, je, kajti le na ta način je moč izvajati neke vrste nadzor nad njo in jo, ker si je oblast prilastila v nasprotju s pravno praznostjo njenega mesta, po potrebi izgnati iz njega. V luči navedene teze bi bilo za demokracijo potemtakem moč trditi, da je trajna uzurpacija oblasti, da jo v njej ves čas zaseda nekdo, ki je na tem mestu, navkljub vsem volilnim izidom, ki so ga posadili tja, nelegitimno in zaradi tega v stalni nevarnosti za svoj položaj, saj je to dejstvo in oblast sama vsem na očeh.
13. Tu se v precejšnji meri opiramo na razpravo J.-L. Nancyja "La juridiction du monarch hégélien," v: *Réjouer le politique*, Galilée, Paris 1982.
14. Tudi sicer je pri Spinozi razvitih precej elementov Heglovega pojmovanja monarha, predvsem v postumnem *Tractatus politicus*: "In ker je tako blagostanje ljudstva najvišji zakon, tj. kraljeva pravica, je jasno, da je kraljeva pravica, da izbere eno izmed mnenj, podanih svetu, toda ne da bi karkoli odločil proti mislim celotnega sveta, niti da bi sam podal kako mnenje." (VII, 5) Če k temu dodamo, da svet kralju dostavi v izbiro več mnenj le v primeru, da se sam ne more zediniti, je očitno, kakšna je njegova oblast. Spinoza, ki pronicljivo obravnava ljudi "takšne, kot so, in ne, kakršni bi morali biti", navaja temu v prid tri razloge. "Ljudstvo bo kralju predalo prostovoljno edino tisto, za kar je absolutno nemogoče, da bi bilo v njegovi moči, se pravi pravico narediti konec razpravljanju in se na hitro odločiti" (VII, 5), moment zadnje odločitve. Kot drugič Spinoza poudarja, da v nobeni drugi državi monarh ne bi bil tako varen. "K temu dodajate, da, če bi bila vsa oblast dana absolutno enemu samemu, bi jo bilo seveda precej lažje prenesti na drugega." (VII, 23) Skratka, manj ko ima oblasti, manj se mu je treba bati, da jo bo izgubil in da ga bo kdo poskusil ubiti. In kot tretjič navaja, da so kralji pogosto "kralji le po imenu", pohotni, neumni, da niso sposobni upravljati državnih poslov. Kralji se namreč po neki strukturni zakonitosti "trudijo, da svoje sinove vzgajajo tako, da nimajo razloga, da bi se jih bali. In služabniki kraljestva storijo vse, kar je v njihovi moči, da bi bil princ, ki ga bo nasledil, mož brez kakršnekoli izobrazbe, da bi ga bilo tako kar najlažje kontrolirati." (VI, 7).

to v fizični obliki. Prav njegov nični "Hočem!" je tisto, kar z zgolj formalno potezo izvrši probrazbo neke partikularne odločitve v izraz obče volje. Razmik med formo in vsebino, ki je izpostavljen s formalnostjo monarha, z njegovim čistim voluntarizmom, preprečuje krizo odločanja, saj bo v vsakem primeru postavljen nek sklep. Obenem pa tudi razrešuje paradoks, kako ravnati s suverenom, ki se začne vesti despotsko: monarh nikoli ne ravna napak in se ne moti, ker on, on sam, sploh ničesar ne počne, saj so akterji celotne vsebinskosti opredelitev njegovi svetovalci, samo oni nosijo odgovornost za njihovo ustreznost. Kakršenkoli že je zakon, ga je zato zaradi tega kanala, ki odpira neposreden prehod iz največje zunanosti v samo središče zakonodaje, moč spremeniti, mu tudi nasprotovati, ne da bi bil s tem nujno ogrožen temelj zakonitosti in enotnosti ljudstva. Ta je namreč zagotovljena s samo materialno navzočnostjo monarhove osebe, v katerem je locirana zunanost izrekanja zakonov, ta formalni "da", "hočem", ki je nezvedljiv na zakon sam, in tvori tisto eno po-eno-titve ljudstva¹⁵. Ker pa le-tega prav tako ni pred njegovo poenotitvijo toliko monarh torej njegove enotnosti ne more simbolizirati, predstavljati, kazati navzven kot nekaj, kar da sicer obstaja na sebi nekje zadaj. On zatorej prav je ljudstvo samo, ki v njem potemtakem zre *samega sebe* in se sploh prikljiče skozi to svojo samodistanco, tako da samega sebe projicira predse, t.j. le kot subjekt. Ta subjektivizacija ljudstva pa ima za posledico "desubjektivizacijo" monarha, subjekta *par excellence*, ki s tem, da je ljudstvo, vzame njegovo samorazcepljenost nase. On sam kot tak je nepomemben in popolnoma izmenljiv, vsa njegova subjektivnost je v eksistenci njegovega imena: kjer njegova oseba je prisotna, njega ni, saj zakoni niso odvisni od njegove volje, obstaja le v formalnosti svojega "da", se pravi tam, kjer njega ni. "Najtežje pa je," pravi Hegel, "ta 'Hočem' dojeti kot osebo." Če bi bila enotnost ljudstva dovolj vsakršna manifestacija njegovega obstoja, ki bi bila zmožna reči 'da', bi lahko monarha nadomestil avtomat ali orakelj. Vendar pa s tem več ne bi bilo strukturne identitete med ljudstvom in točko enotnosti, njegova zev ne bi bil ponovljena, s čimer bi polje političnega ostalo razcepljeno in sakralizirano. Ljudstvo mora za svojo subjektivizacijo samo zadobiti konkretno obliko skrajne notranje diskrepance, ki jo uteleš ta subjekt prazne formalnosti nekega imena.

V nasprotju s to platjo radikalizacije razlike, njene prezentacije v čisti obliki, v nasprotju tudi s funkcijo, ki je brez pozitivnosti vsebinskih opredelitev in so v zadnji konsekvenci prepuščene kontingentnosti njegovega hotenja, kar vse skupaj predstavlja kar največji možen odmik od neposrednega, harmoničnega in nujnega, z eno besedo naravnega, - v nasprotju s tem je v monarhu prisoten prav naravni način izbiranja njegove osebe, tako da on predstavlja točko, v kateri (formalno) neomejena samovolja in naravna nujnost neposredno sovpadata. Poseganje narave v samo osrčje političnega v vsakem primeru predstavlja vračanje nemožnosti dedukcije suverenosti, prehoda v civilno stanje, ki je bil lahko samo nepolitičen, ahistoričen dogoodek. In ker se tako nek minimalen drobec naravnega vsiljuje kot notranji moment in pogoj političnega, je le-to pri Heglu učvrščeno na ta način, da je, za razliko od zgoraj navedenih poskusov, ki so se trudili odstraniti to heterogeno primes, kar pa rezultira v stalno odprti možnosti razpada, naravno eksplicitno integrirano v polje političnega. Ko je bilo mesto oblasti enkrat izpraznjeno in mu je bilo

15. Cf. "Ljudstvo, vzeto brez svojega monarha in ravno s tem nujno in neposredno *členitvijo* celote, je brezformna masa, ki več ni država in ki ji več ne pripada *nobeno* izmed določil, ki so navzoče le v v sebi *formirani* celoti - suverenost, vlada, sodišča, oblasti, stanovi ali karsizebodi." G.W.F. Hegel, *op. cit.*, par. 279, str. 447.

prisojena samo protokolarna funkcija, je sedaj s togo prezenco monarha hkrati tudi za vselej manifestno zasedeno. Ker se njegova oseba perpetuira po neizogibni naravni poti, katere smer je že vnaprej takorekoč nemogoče spremeniti, zato to mesto - tudi če odmislimo, da gre za oblast, ki ni oblast, in ga zaradi radikalizirane razcepljenosti subjekta niti ni mogoče želeti - (skorajda) ne more postati zalog boja. Hkrati pa je s tem preprečeno, da bi se polje političnega in suverenost razpustila, saj se to v primeru monarhove smrti neposredno prestavi v njegovega naslednika. Pravega kralja zato sploh ni moč ubiti¹⁶, ker že sam uspeh dejanja za nazaj spremeni njegov pomen: brž ko je mrtev on preprosto ni več kralj in zato nobena glava ne more biti prava.

"Oba momenta v njuni neločni enotnosti, zadnje breztemeljno [tudi: brezrazložno] sestvo hotenja in s tem prav tako breztemeljna eksistenca, kot določilo, ki je prepuščeno naravi - ta ideja tega, kar ni gibano po samovolji, tvori majesteto monarha. V tej enotnosti leži dejanska enotnost države, ki je zgolj skozi svojo notranjo in zunanjo neposrednost odtegnjena možnosti, da bi se pogreznila v sfero posebnosti, njene samovolje, namenov in smotrov, boju frakcij proti frakcijam za prestol in oslabitvi državne oblasti."¹⁷

Obe poti razpada politične države, katere spodnja meja je odsotnost suverene oblasti in naravno stanje boja vseh proti vsem, zgornja pa polastitev izvršilne oblasti, sta onemogočeni z dvojno neposrednostjo monarhove majestete - zunanjo, ki ga postavi kot neko naravno danost, in notranjo, ki njegovo suvereno oblast zvede na formalno gesto. Ta dvojna breztemeljnost sestva hotenja in toge eksistence tvori dejanski temelj dobro urejene politične države. Suveren tako nazadnje izvisi v praznini - nastal je, če že iščemo njegov izvor, po pomoti, v kateri se je spregledalo, da ga še ni -, toda prav ta nična praznost se, postavljena še enkrat, ponotranji v najbolj trdno oporo.

Monarh je simptom te dvojne nemožnosti ljudstva samega, je pozitivizacija njegovega presežka nad samim seboj, ki mu daje čvrstost političnega telesa. In če je Saint-Just dejal, da ni mogoče vladati in ostati nedolžen, je Heglovo sporočilo, da sploh ni mogoče vladati. Samo nedolžnost lahko izgubiš.

16. *Rex numquam moritur*; o izoblikovanju te doktrine glej E. H. Kantorowicz, *op. cit.*

17. G.W.F. Hegel, *op. cit.*, par. 281, str. 451-452.