

Nujnost regicida

Darko Štrajn

Monarhija ni nič sama v sebi, marveč je vse, kot del monarhične ureditve.

Tom Nairn, *The Enchanted Glass* (London 1988, str. 278.)

V erjetno je dejstvo, da obletnici francoske revolucije in usmrtnitve Ludvika XVI. ne sovpadata, že takšno, da opozarja na poseben problem Zakaj je francoska revolucija čakala kar tri leta in pol, da se je dopolnila z dejanjem, ki je fevdalni Evropi nedvoumno sporočilo "začetek nove epohe"? Če pogledamo kako je konvent glasoval 14. januarja 1793, se nam lahko zazdi, da je smrt, ki jo je ta institucija radikalne faze francoske revolucije, določila simbolu starega reda, nekaj slučajnega, rezultat rudimentarnega demokratičnega postopka, tj. glasovanja. Le-to se je odvijalo v treh krogih. Tako je v glasovanju o treh vprašanjih, ki so odločala o kraljevem življenju in smrti (Ali je kralj kriv za konspiracijo proti svobodi in za napad na nacionalno varnost? Ali se lahko pritoži na obsodbo? Kakšna naj bo kazen za Capeta?) videti množico stališč, ki so se kondenzirala v razcepu med žirondo in montanjo.

"Krivda je bila razglašena s soglasjem, z izjemo nekaj vzdržanih glasov. Pritožba ljudstvu je bila zavrnjena s 426 glasovi proti 278. Žironda je bila potolčena. Smrtna kazen je bila potrjena s 387 glasovi proti 334. . . 18. januarja so glasovali o vprašanju pogojne kazni: bila je zavrnjena s 380 glasovi proti 310." (Albert Soboul, Histoire de la révolution française I, Gallimard, Paris 1962, str. 332)

Iz teh zgodovinskih podatkov je lepo razvidno, da se je v fazi jakobinskega vzpona v okviru meščanske revolucije, sama ta *revolucija znašla pred alternativo, ki se je končno artikulirala v vprašanju: ali je kralja treba ubiti?* Povsem lahko bi se zgodilo, da bi se glasovanje izteklo tudi drugače kot se je. Toda, ker se je izteklo tako, kot se je, se je francoska revolucija vpisala v zgodovino kot poseben mejnik. Sam pojem *revolucije* (ne glede na pridevnike "meščanska" ali "proletarska") se je s tem izenačil z *regicidom*. Pri tem pa pozabimo, da je francoska revolucija sploh vzpostavila pojem družbene revolucije, ki se je šele z njo odlepil od izvirnega pomena Kopernikovega pojma cirkularnega gibanja. Povsem spekulativno vprašanje o tem, kaj bi bilo, če se konvent ne bi odločil za smrtno kazen za kralja, ponuja en sam odgovor: *če bi kralj ostal živ, potem francoska revolucija ne bi bila to, za kar pač v zgodovini šteje.* To pa pomeni, da iz tega odgovora lahko odčitamo "nekaj več" kot se ponuja "na prvi pogled". V stvari hočeš nočeš vidimo nekaj strukturnega, kar lahko imenujemo tudi zgodovinska zakonitost. Vsaka revolucija (kot abruptni prehod iz enega družbenega reda v drugega) se lahko dovrši samo s tem, da opravi neki odločilni simbolni akt. Če tega akta ne opravi, se bodisi notranje zlomi, bodisi "ostane na pol poti"

(preloži svoj cilj na rame prihodnjih generacij, v neko drugo obdobje), kar ji v njeni zgodovinski opredelitvi tudi udari pečat. Toda v tej "zakonitosti" je lepo razvidna praznina: *kaj je tisti ključni akt kratkomalo ni mogoče vedeti v naprej, pa naj imajo politične sile, ki izvajajo revolucionarni preobrat še tako dodelano koncepcijo sprememb*, ki jih hočejo s svojimi aktivnostmi uvesti. Zdaj sicer vemo, da je za francosko revolucijo ta akt predstavljalo dejanje usmrtitve kralja. Vprašanje pa je, ali je "francoska revolucija sama to vedela". Če je sicer mogoče reči, da je le bil nekdo, ki je vedel, namreč *Saint-Just* pa je mogoče hkrati reči, da je to njegovo vedenje dobilo svoj status šele s potrditvijo v glasovanju v konventu. Vse, kar je "francoska revolucija vedela in ni vedela" je kajpak bilo v dejanjih, diskurzih, institucijah ljudi, ki so jo udeleževali. V vse to je seveda treba všteti vse tisto, kar bi današnji sociologi nemara razglašali za vrednote (ali vrednosti sistema), spremljevalne pojave, zmote in nesmisle ter še mnoge povratne učinke živahnega dogajanja. To, kar je potem v dveh stoletjih zgodovinarskega in teoretskega pretresanja francoske revolucije ustvarilo vtis "zakonitosti", pa je gotovo bil prav "logični" dokončni akt, ki je s kraljevo smrtjo označil konec starega reda.

Akt usmrtitve kralja je bil torej zato, ker se je zgodil, strukturirajoč in je potemtakem imel ključno vlogo v nastanku "nove slike sveta".

"... tako se mi francoska revolucija zdi bogata slika nad velikim tekstom: človekova pravica in človekova vrednost." (J.G. Fichte: Werke, B VI, str. 86-87)

V tej "sliki" je naknadni pogled odkrival razmerja in določil mesto "pripravljalnim" tekstom razsvetljenstva, odkrival zgodovinske, družbene in ekonomske vzroke francoskih dogajanj v 18. stoletju itn., toda hkrati je v to "veličastno podobo" vstavljal nove osebe in dogajanja iz poznejših časov, ki jih je francoska revolucija determinirala. Francoska revolucija je potemtakem vse "ozgodovinila", uzakonila minljivost, skozi prevlado filozofije subjekta (kot izraza gospostva Subjekta) pa delovala na vzpostavljanje "spreminjevalnih" prevratnih sil. Tudi "proletarska revolucija" je v tem pogledu le strukturna ponovitev meščanske v nekoliko premaknjeni shemi. (Prav shema, ki utemeljuje proletarsko revolucijo, pa je sedaj v luči vse očitnejšega poloma socializma postala na nov način vprašljiva.) Zdi se, da so dosedanji arhitekti proletarskih revolucij v apliciranju meščanskega modela družbenega prevrata prezrli, da je v njem več variabel kot so si mislili. Torej ne samo vladajoči razred in njegova država, *variabla je tudi sama revolucija*. Kaj je tisto, kar stopa namesto revolucije, pa seveda ni mogoče vedeti, gotovo pa se bo vedelo šele potem, ko se bo zgodilo nekaj tako določujočega, kot je bila eksekucija kralja v francoski revoluciji. Ali se odgovor na ta strukturni problem skriva v sedanji dinamiki gibanj "za spremembo socializma", ali ne, bomo vedeli le na način ozavedenja za nazaj. Za zdaj lahko le slutimo, da je bila "revolucija" potem, ko se je *Revolucija že zgodila med leti 1789-1793, stvar zmotne identifikacije, kar je genialno opazil Ezra Pound v svojem Cantu XVI. Pound namreč na poetsko kondenziran način opiše dogodek, v katerem carski poročnik ubije nekega študenta, nakar tega poročnika ubije kozak.* In to je bila revolucija ... kakor hitre so jo tako imenovali." (*Selected Cantos of Ezra Pound*, Faber & Faber, London 1967, str. 41)

Kratki ekskurz, ki smo ga opravili, seveda kliče k posebni teoretizaciji. Opozarja pa na desperatnost poskusov na zgodovinsko subjektivnem torišču, ki težijo k epohalni samorefleksiji v smislu preslikave preteklosti na prihodnost. (Številna dela, ki obravnavajo

francosko revolucijo, opozarjajo na to, da je ta pojem prav tako plod napačne identifikacije. "Revolucija" naj bi najprej "vrnila" naravne pravice človeka, ne pa ustvarila novo epoho. Ko je padla Ludvikova glava, pa je šele postalo jasno, da revolucija ni bila nikakršna "vrnitev", temveč korak v novo epoho, korak v neznano.) Prava obsedenost komunističnih šefov z razglašanjem "vstopanj v novo dobo", "zgodovinskih korakov" in kar je še podobnih skokov preko Rodosa, v luči povedanega samo zaman skuša nadomestiti ključni simbolni akt, ki bi šele lahko potrdil, da se je preskok v novo epoho sploh zgodil. Ta obsesija, ki priča o kompleksu pred nepremagljivo dediščino meščanske revolucije, pa je poglavitni razločevalni element med "socializmom" (kot proizvodom "revolucije") in meščansko družbo, v kateri je "socializem" ujet prav na podlagi uporabe meščanskega vzorca "vstopa v zgodovino". Francoska revolucija ni "mislila", da pomeni preskok v novo dobo, francoska revolucija je ta preskok bila. Bila pa je lahko samo tako, da tega ni neposredno "mislila". Problem, kaj storiti s kraljem, se je kazal - kot lahko razberemo ne nazadnje iz Saint-Justovih govorov - kot konkretni problem razmerja med družbo, ki se je konstituirala na naravno-pravnih principih, in med kraljem kot institucijo starega reda. Seveda je tudi ta ugotovitev že presplošna in izvedena. Vprašanje kraljevske usode se je razreševalo na osnovi problema njegove krivde in problemov v zvezi s tem, kako je mogoče kralju sploh soditi, tj. po kakšnem zakonu, če je kralj konstitutivno zunaj zakonov, izvedenih iz družbene pogodbe? To namreč pomeni, da kralja ni bilo mogoče dojeti kot državljana. Ta nemožnost se je seveda vzpostavila spričo spremenjene optike, ki jo je ustvarila ravno revolucija sama. Dokler imamo "normalni" fevdalni red, tega nasprotja sploh ni. Kraljevi podaniki (v vseh stanovih) so določeni kot sluge od boga danemu gospodarju in ta gospodar je pač kralj. Kakor hitro pa pride do emancipacije podanikov na podlagi znamenitih treh parol (pri čemer je svoboda najodločilnejša), se kraljeva vloga prej ali slej mora začeti kazati kot absurdna. *Če bi bil kralj državljan, bi bil sam svoj podanik in hkrati bi se podvojil tudi v vlogi kralja kot kralj samemu sebi.* V takšni nemogoči vlogi je kralj nujno moral iskati možnost, da bi se spet konstituiral kot kralj nad svojimi podaniki in je bil zato prisiljen v dejanja, ki so ga naredila za krivega.

Kraljeva dejanja, ki so bila pač iskanje opore v takratnih evropskih monarhijah, so bila označena kot izdajstvo. Seveda pa je to izdajstvo bilo samo odgovor na izdajstvo, ki so ga opravili podaniki, ki so izdali kralja. To "izdajstvo" je seveda pomenilo konstitutivni akt civilne (meščanske) družbe, ki se ji je moralo izkazati, da za svojo suverenost ne potrebuje kralja.

Ob tem se seveda postavlja vprašanje, kako pa je bilo vseeno mogoče, da so se vzpostavile meščanske države kot monarhije? Kot bomo skušali pokazati kasneje, koeksistenca med monarhijo in meščansko družbo ni izbrisala omenjenih nasprotij, ampak jih je ustrezno "aranžirala". To pa je bilo močno zato, ker se je *regicid* že zgodil in fundiral meščansko družbo kot republiko. Meščanske države v formi monarhij so potemtakem postale "monarhične republike". Dobro pa vemo, da kralji v meščanskih družbah ne posedujejo suverenosti svojih fevdalnih predhodnikov.

Kralja je bilo torej treba najprej definirati, kar je opravil Saint-Just v svojem Govoru o sojenju Ludviku XVI. 13. novembra 1792. Giljotina je kmalu potem l. 1793 samo dokončala delo te definicije. Saint-Justov govor namreč razrešuje vprašanje o tem, kako je sploh mogoče soditi kralju, pri čemer sama utemeljenost sojenja in njegovega izida, vsaj za

Saint-Justa, nista podvržena kakšnemu posebnemu dvomu. Odgovor v Govoru je vštel dejstvo, da kralj ni državljani, toda če bi se lahko izmaknil zakonu, ki bi ga zadel kot takega, se ni mogel izmakniti zakonu človekovih pravic, torej zakonu, ki je v meščanski optiki podlaga zakonitosti, ki vključuje državljane preko družbene pogodbe. Ta očitni odgovor pa je uvrščen v kontekst, ki ga je mogoče dovolj enoznačno razbrati kot utemeljitev meščanske zakonitosti: *s tem, da obsodi kralja po univerzalnejšem zakonu, se lahko konstituira pravna zakonitost. Če je torej obsojen en človek po višjem zakonu od zakonov, ki so potem pravni okvir republiki, so ti zakoni tudi dokončno utemeljeni.* Kot pravi Saint-Just:

"Isti moške, ki bodo sodili Ludviku, morajo ustanoviti republika." (Saint-Just: Govor . . . , glej *supra*, str. 10). In, če kasneje Saint-Just pripomi, da mora *" . . . ta človek kraljevati ali umreti"*, bi vendarle bilo preveč enostavno reducirati smisel vsega njegovega argumentiranja na sklep, da mora kralj umreti kratkomalo zato, ker je kralj. Bolj točen smisel bi bil, da mora kralj umreti, ker ga je mogoče klasificirati kot človeka in zato pač ne zadošča njegova simbolna smrt (recimo abdikacija ali detroniziranje), ampak mora biti ta smrt konkretna fizična smrt. Kralj je torej moral umreti kot oseba, je moral biti žrtvovan kot oseba, da bi se izpolnil simbolni akt. Šele po usmrtnitvi francoskega kralja, torej po republikanski eksekuciji monarha, je postala možna drugačna pot v drugih monarhijah v obliki zgolj simbolne smrti kralja, ali še v drugačni obliki, v kateri kralj ni izgubil niti žezla, ampak je bil obsojen na vlogo čistega simbola državne suverenosti.

V obravnavanem Saint-Justovem govoru je bil kralj proglašen za uzurpatorja, potem pa temu sledi pripomba, da "ni mogoče kraljevati nedolžno". Toda tisto, kar je pri tem Saint-Just spregledal, je to, da tudi akt usmrtnitve kralja prav tako ni nedolžen akt. Kot takšen je namreč bil akt *"obče volje"* in kot se je izkazalo kasneje, je na tem principu težko zasnovati oblast kako drugače, kot na podlagi terorja. (To je navsezadnje dovolj ostro povedal že Hegel v svojem znanem žargonu.) Usmrtnitev kralja je potemtakem nujno vodila v "maščevanje zgodovine nad njenimi rabljji".

Glede na to, da so kasnejše (socialistične oz. "proletarske") revolucije preživljale podobne "faze" kot francoska (s praviloma neizogibnim "termidorjem"), se zdi, kot da je revolucija konstitutivno zakonit proces, v katerem se "boj za svobodo" sprevača v svoje domnevno nasprotje. To pa bi pomenilo - če naj izrečemo teoretsko konsekventni sklep - da je možna samo ena revolucija in to je bila francoska revolucija, vse druge revolucije so potem samo še simptom "prisile ponavljanja".

Sodobnejši pogledi na francosko revolucijo, med katerimi lahko najdemo več zgodovinskih študij, ki temeljijo na prevrednotenju različnih empiričnih dejstev, zavračajo ustaljene sheme, po katerih je francoska revolucija bila "čisti razredni spopad" (zlasti vidno je Furetovo delo). Ta empirija npr. priča o tem, da je "revolucionarno" mišljenje imelo veliko pristašev med deli aristokracije, da je prevladujoči proizvodni način že bil kapitalističen itn., kar pomeni, da je prave razloge in utemeljitve revolucije treba iskati prej v kulturi, kot v ekonomiji. Vse te nedvomno dragocene zgodovinske študije pa vseeno ne morejo prepričljivo ovreči simbolne teže revolucije v procesu konstituiranja meščanskega političnega univerzuma, z dokončno institucionalizacijo republike kot državne forme. Poleg tega pa študij kulture, v kateri se je porodila revolucija, daje samo še kakšen argument več za to, da je bilo kralja res treba obsoditi in obsodbo tudi izvršiti. *Znamenita*

razlika med človekom in državljanom se je razjasnila prav na kralju osebno - v zgodovino jo je zarezalo rezilo, ki je prerezalo vrat "nedržavljana" Capeta. Nekateri ugovori, ki sedaj ob dvestoti obletnici krožijo tudi v množičnih medijih, se postavljajo proti "pretiranemu poveličevanju" francoske revolucije, češ saj je vse od razglasitve človekovih pravic do utemeljitve republike opravila že ameriška revolucija. Toda ta ugovor pozablja, da posebni status francoske revolucije temelji na uveljavitvi republike na pogorišču monarhije, kar pomeni, da je smrt kralja točka pomembne razlike med revolucijama.

Toda vrnimo se na začetek. Preden je "revolucionarni proces dozorel" do točke, ko je postalo jasno, da se je treba odkrižati kralja, se je odvijal proces definiranja njegovega statusa. Morda lahko lažje doumemo v čem je bila težava, če se opremo na sodobno študijo sedanje britanske monarhije, ki jo je lani objavil Tom Nairn pod naslovom *The Enchanted Glass* (Čarobno ogledalo). Pri tem nas ne bo v tem kontekstu v tolikšni meri zanimala podrobnejša Nairnova analiza mnogih detajlov, ki podpirajo njeno osnovno stališče. To, kar Nairn z mnogimi bogatimi ilustracijami in pikanterijami (seveda prav ta aspekt knjige bistveno prispeva k njeni utemeljenosti in k teoretskemu suspenzu) posreduje, je odločna zavrnitev razširjenega prepričanja, da je britanska monarhija (in skupaj z njo tudi druge evropske monarhije) predvsem opereta, "prazni simbol", nedolžni arhaizem itn. Cel tovrstni repertoar označb monarhije je že imanentno ideološki, jo pravzaprav podpira v njenem obstoju in v njeni "iracionalni" funkciji. S temi označbami se v Veliki Britaniji tudi levica distancira od tega, da bi posegla na dokaj spolzki teren diskusije o funkciji in potrebnosti krone. Čeprav se angleška kraljevska družina res prikazuje predvsem na operetni način, saj ima kraljica v državnem aparatu le ceremonialne zadolžitve, (sicer pa so "dogodki" v kraljevski družini neskončna tema medijskega prikazovanja), pa je ravno v tem "zunanjem videzu" dana njena kohezivna simbolna funkcija. S tem, ko je kraljevska družina nacionalni simbol (enako za Angleže kot za Škote), je hkrati garant ohranjanja etablirane razredne strukture. Drugače kot v nekdanji fevdalni ureditvi, so v meščanski državljanji, ne glede na svoj socialni izvor, "podaniki njenega veličanstva", vendar pa je končni učinek enak. Znano je, da "class" v britanski družbi pomeni "nekaj več" kot na kontinentu. To je seveda možno ravno spričo obstoja monarhije. Kot izvrstno pokaže Tom Nairn, kraljevska družina s svojim obstojem nenehno reducira pomen razredne razlike na "človeško razsežnost". Obstoj monarhije potemtakem ravno z reduciranjem razredne razlike ohranja njen pomen. In če se vprašamo, ali je ta poudarjena razvidnost razredne razlikovanosti kaj "slabšega", kot je malo bolj prikrita teža te razlikovanosti v meščanskih republikah (če ne govorimo še o socialističnih ljudskih demokracijah), si bomo morali priznati, da kakršenkoli odgovor na to vprašanje presega sam problem okusa.

Medijske obravnave kraljevske družine namreč neprestano dopovedujejo bralcem in gledalcem, da so "oni" pravzaprav v "marsičem prav takšni kot mi" in, da "oni sami" nič ne morejo zato, ker so pač potisnjeni v vlogo kraljevanja. Kraljica je potemtakem neka "čisto simpatična oseba", ki bi lahko bila državljanica, če ne bi bila kraljica. Ta zunanji učinek je dovolj preprost v svoji paradoksnosti, da lahko zelo dobro deluje.

V Veliki Britaniji se je torej "uredilo" neko nasprotje, ki se v radikalni zaostritvi v okviru francoske revolucije kratkomalo ni moglo "urediti". Da pa je to nasprotje po revolucionarni vstaji proti monarhiji obstajalo, je razvidno že iz dejstva, da je od napada na Bastillo do obglavljenja kralja minilo kar nekaj časa, v katerem so preizkusili nekaj modelov

koeksistence civilne družbe in kraljevske oblasti. Skratka: tudi francoski revolucionarji se niso mogli izogniti skušnjavi, da ne bi obravnavali kralja kot človeka, oz. kot individua, ki bi bil pripravljen pristati na vlogo kralja-simbola, torej kralja z omejeno suvereniteto. In spekulativno je mogoče postaviti domnevo, da bi morda lahko pri enem od možnih aranžmajev revolucija prišla do svojega relativnega konca, če seveda ne bi bilo obkroženosti Francije s fevdalno Evropo, ki ni mogla mirno opazovati, kako omejujejo oblast kraljevski družini, ki je bila v sorodu z drugimi evropskimi monarhi. (Ta aspekt je, kljub naivnosti vzorno prikazan v Zweigovi biografiji Marie Antoniette). Če torej ne bi bilo spektakularne usmrtitve kralja, morda ne bi bilo ne Marxa, ne l. 48, ne l. 71, ne l. 17, ne l. 33 itn. Toda - kot vemo - je tako šarjenje po zgodovini nelegitimno.

Tisto, kar šteje, je prav pomen dejstva, da je revolucionarni režim lahko priznal kralju status človeka, ne pa statusa državljana. (Na Nairnovem primeru je očitno, da tudi kralj na prestolu v meščanski državi nima statusa državljana, ampak se od državljana pač razlikuje.) Na eni od ponazoritev v Nairnovi knjigi je npr. lepo vidno, da je sam dvor spoznal, da se ne more "igrati" v sferi državljanskih razmerij. Samo enkrat se je namreč zgodilo, da je član kraljevske družine tožil bulvarski časopis zaradi klevete. Razprava na sodišču se je izkazala za "nemogočo" in tudi anketiranje javnosti je pokazalo, da "podaniki" v veliki večini sodijo, da "morajo biti oni (namreč člani kraljevske družine) nad tem". Zato pa je bilo treba ob kraljevem "izdajstvu" toliko razpravljati, kajti v znaku *enakosti* (pred zakonom), kralj enostavno ni mogel zapasti zakonu kot državljan, ker to ni bil in ni mogel biti (seveda drugače kot npr. pripoznani bebec, ki ga iz zakona izvzema njegova "nemožnost biti subjekt"). Saint-Justov akt definiranja kralja kot človeka pa je - ob tem, da je kralja spravil na giljotino - hkrati zarisal polje razlikovanja med državljanom in "nedržavljanom" nasploh. Človek-nedržavljan je konstitutivno nevaren državi, je "sovražnik" (kot je v obravnavanem Govoru tudi poudarjeno), ali vsaj sumljiv. Ta univerzalnejši aspekt razlikovanja "človeka" in "državljana" se je potem uzakonil: nekoga, ki je "izgubil državljanstvo", ali kako drugače še izvorno ni državljan, je treba eliminirati, pregnati, ali (kot v primeru duševnih bolnikov) kako drugače izločiti iz družbe tistih, ki imajo "čas" uživati človekove pravice kot državljani. Realni socializem je seveda prav to institucijo meščanske družbe razvil do skrajnih meja, pri čemer je prestopil tisto mejo, ki je meščanski razred, z izjemo fašizma, ni nikoli: v formi potencialnosti je vse državljane "osvobodil odtujene vloge" državljana in jih "tretiral kot ljudi", tj. kot nevarne "družbi".

Obsodba kralja in zlasti še njena izvršitev se nam torej morata kazati kot nujnost, ker ju hočeš nočeš opazujemo iz strukturne pozicije, v kateri se nam smrt kralja Ludvika XVI. kaže kot konstitutivna za nastanek celotnega porevolucijskega univerzuma, v katerem je "iracionalno" mesto gospodarja zasedel "abstraktni zakon" enakosti.

Prvi osnutek smrtne obsodbe kralja je nastal s formulacijo Descartesovega *cogita*. Od tega vznika novoveškega subjekta, do poznejše utemeljitve njegove avtonomije v kantovski formulaciji, se je "v dejanskosti" pripravljaj prevrat, čigar izpolnitev je prinesla gospostvo svobode. ko se je Ludvikova (oz. Capetova) glava skotalila z vratu, je dobil besedo Subjekt, ki ga je skupaj z njegovo svobodo artikulirala "meščanska" filozofija. Z aspekta njenega triumfa je bil akt revolucije v vsej njegovi nepreklicnosti še bolj nujen, oz. dojemljiv kot tak. kajti, če bi se "obča volja" ne realizirala z aktom obglavljenja kralja, se ne bi izkazala njena relativnost, ne bi bil uviden notranji razcep v njeni konstituiranosti. Kajpada ni bilo

treba čakati kdove kako dolgo, da bi se ta razcep pokazal. Zgodba o "novi epohi" in posledicah regicida, kot njenega utemeljitvenega akta, se začne odvijati s Heglom in njegovo kritiko francoske revolucije. Toda ta kritika dovolj očitno hkrati izreka refleksijo svoje lastne zapletenosti v svoj predmet, kot njegovo konsekventno nadaljevanje, v katerem se je gospostvo *svobodnega subjekta* soočilo s svojo neobvladljivo "dejanskostjo". Regicid se je moral izkazati kot akt, za katerega je celi epohi pripadel občutek krivde "človeka" na sodišču "državljanov".

