

" Nobeno ljudestvo ni tako ljubilo svojih kraljev "

Jelica Šumić-Riha

Ze pri površnem branju govorov Robespiera in Saint-Justa o sojenju Ludviku XVI. nam pade v oči predvsem dvoje: na eni strani šepava argumentacija za uboj kralja, na drugi neverjetno rigidna pozicija, s katere je obsodba kralja izrečena. A rajši kakor da prehitro obsodimo govornika, da ni dosegel standardov dobre argumentacije, se vprašajmo, ali ni morda kriv prej pogled, ki v teh diskurzih sploh vidi argumentacijo.

V govorih Saint-Justa in Robespiera je tisto, kar naj bi prišlo na koncu kot rezultat argumentacije, namreč sklep, da je treba kralja usmrtiti zaradi takih ali drugačnih razlogov, naravnost togo in odkrito zatrjeno že na začetku, na koncu pa je zahteva po uboju kralja enako odločno ponovljena, ne da bi bila zdaj kaj bolj utemeljena kakor na začetku. Ta zahteva nastopa pri Robespieru in Saint-Justu torej v dveh vlogah: kot izhodiščna premisa njunega diskurza in kot sklep, zama pa bi iskali med njima kakšno dedukcijsko povezavo. Pa vendar ravno s tem, da njuni govori kršijo že najbolj elementarno argumentacijsko formo, nehote izrečejo tudi resnico vsakdanje argumentacijske prakse.

Najnovejša dognanja jezikovne teorije argumentacije namreč jasno kažejo, da je argumentacija eno najmočnejših ideoloških orodij zato, ker je tisto, za kar gre, sklep, h kateremu naj bi argumenti z neubranljivo silo gnali naslovljenca, zmerom že dano vnaprej in da ni argumentacijski postopek nič drugega kakor njegova naknadna racionalizacija. Pogoj za to, da je argumentacija v vsakdanji govorni praksi vendarle tako učinkovita, kot je, pa je, da tega ne vidimo, ne vidimo pa zato, ker nam to zakriva sama forma argumentacije, izpeljevanje sklepov iz argumentov. Ta iluzija argumentacije se še toliko bolj jasno pokaže na naslovljenčevi strani. Naslovljencu se ne zdi le, da on sprejema sklep zaradi teže govornikovih argumentov, ampak da je tudi govornik prišel na ta način do sklepa, skratka, ne vidi, da argumente zmerom že gleda v luči sklepa. Drugače rečeno, sklepa ne sprejmemo zato, ker so nas o tem prepričali argumenti, ampak sprejmemo argumente zato, ker smo že na stališču sklepa.

V nadaljevanju bomo videli, zakaj se lahko Saint-Justov in Robespierov diskurz brez škode znebi iluzije o izpeljevanju sklepov iz premis, zakaj lahko v nasprotju z vsakdanjo prakso krši argumentacijsko formo. V tem diskurzu resda tudi argumentacija ni povsem odsotna, le da ji okvir določa poprejšnja izbira, ki jo Robespierre in Saint-Just nenehno ponavljata: člani konventa morajo izbrati med kraljevo oprostivijo ali Republiko.

Past, v katero se ujame konvent in sploh vsak naslovljenec take izbire, je v tem, da je dana kot nevprašljivo izhodišče, sprejemljivo za vse. A pristati na to izbiro, priznati, da odločitev o usodi takrat že odstavljenega kralja neposredno zadeva tudi usodo republike, pomeni

Ludvika XVI. obsoditi na smrt. Vse izbire, pred katere postavljata Robespierre in Saint-Just konvent, niso nič drugega kakor golo ponavljanje te izvirne izsiljene izbire, to je izbire, v kateri je en člen že vnaprej zgubljen, v kateri torej enega členu ni mogoče izbrati: "Odstavljeni kralj je v Republiki samo dvoje: da kali mir v Državi in ogroža svobodo ali pa da utrjuje eno in drugo" (Robespierre); sklep, ki ga tako postavljena alternativa vsiljuje, je seveda nedvoumen: odstavljeni kralj v Republiki ne more krepiti miru in svobode v Državi. "Kar se mene tiče, ne vidim srednje poti: ta mož mora ali vladati ali umreti" (Saint-Just); implikacija te izbire je očitna: v republiki ta mož, ki je odstavljeni kralj, ne more vladati. "Ali je obsojen on ali pa je Republika kriva" (Robespierre), jasno pa je, da Republika ne more biti kriva. A tudi ta neizprosna logika prisilne izbire rabi le za to, da prikrije, da je bilo o usodi Ludvika XVI. odločeno že pred sojenjem, natančneje, sama odločitev za sojenje je Ludvika obsodila, kot je vedel, denimo, tudi Danton: "Če mu sodimo, bo mrtev".

Če je že sama odločitev za sojenje obsodila kralja na smrt, ne preseneča, da je bila tudi forma sodnega postopka suspendirana. Robespierre in Saint-Just nenehno ponavljata, da ne gre za pravo sojenje, saj bi že s tem, da bi pristali na formo sojenja, zasejali dvome o Ludvikovi krivdi: "Predlagati, da sodimo Ludviku XVI. na kakršenkoli način, pomeni nazadovati nazaj h kraljevemu in ustavnemu despotizmu: to je kontrarevolucionarna misel, zakaj pomeni dvomiti v Revolucijo. Če je namreč Ludvik še lahko predmet procesa, je lahko oproščen, lahko je nedolžen. Kaj govorim? Predvidoma je nedolžen, dokler ni obsojen. Toda če je Ludvik oproščen, če se lahko domneva, da je nedolžen, kaj se bo zgodilo z revolucijo; Če je Ludvik nedolžen, postanejo vsi branilci svobode klevetniki." (Robespierre) Skratka, sploh ne gre za to, da bi šele sodni proces ugotovil Ludvikovo resnično krivdo, ker je v nasprotju z navadnim civilnim sojenjem, pri katerem je obdolžencu šele treba dokazati krivdo, krivda Ludvika XVI. po Robespieru in Saint-Justu nekaj povsem nedvoumnega. Če pa je kriv, pravi Robespierre, mu soditi sploh ni mogoče, je že obsojen. Po Robespieru in Saint-Justu mora konvent, postaviti samo še piko na i in izreči obsodbo.

Bolj zapleteno vprašanje pa je, kdo je pravzaprav obsojenec, ki je kriv, še preden so mu zločini dokazani: Ludvik Capet, navaden državljani, človek ali kralj? Robespierre in Saint-Just sta se najodločneje upirala temu, da bi sodili Ludviku bodisi kot človeku ali kot državljanu. Soditi mu kot državljanu, torej po zakonih civilnega prava, bi pomenilo izenačiti ga z drugimi državljani. To pa po Robespieru in Saint-Justu ni mogoče, ker ni možen položaj, v katerem bi Ludvik XVI. imel isti status kakor navadni državljani, ampak je vselej bodisi več od njih ali pa manj od njih. Dokler je bil kralj, je bil nad navadnimi državljani, ki so bili njegovi podložniki. Bil je nad zakoni, nedotakljiv in glede na to ne le, da mu ne bi mogli soditi, temveč bi imel on vso pravico, da svoje podložnike obtoži zaradi upora. Pa tudi odstavljenemu kralju ni mogoče priznati statusa državljana razen z nekakšno sodno nezakonitostjo, kot pravi Saint-Just. Kajti priznati Ludvika XVI. za navadnega državljana bi pomenilo izbrisati njegove zločine, ki jih je kot kralj zagrešil proti ljudstvu. Ludvik XVI. bi se dobesedno spremenil v drugega, natančneje, novega človeka, ki mu kot takemu sploh ne bi mogli soditi in ga kaznovati, saj bi bil tako rekoč brezmadežen.

Čeprav sta Robespierre in Saint-Just vztrajala, da obsojenec ni človek, kot so trdili njegovi zagovorniki, niti državljani, kot je predlagal Zakonodajni odbor, sta imela tudi sama precejšnje težave, ko sta opredeljevala njegov status in njegov zločin. Po Saint-Justu mu je

treba soditi kot "sovražniku francoskega ljudstva", tiranu, zatiralcu, uzurpatorju, morilcu ljudstva, "zločincu pred narodom", "tujcu med nami", "drugemu Katilini", barbaru, tujemu vojnemu ujetniku, izdajalcu. Toda Ludvik je postal vse to šele z revolucijo, ko so se pretrgale prejšnje naravne vezi med kraljem in ljudstvom, ko ni več mogoča nobena pogodba, ki bi oba zavezovala, ko si ni več mogoče zamisliti ne ustave ne zakonov, ki bi veljali za oba enako, kajti med ljudstvom in kraljem je nastala "neizmerna razdalja" (Robespierre). Kralj - tudi če je odstavljen - je torej lahko samo "tujec med nami", izmeček, nekdo, ki je iz republikanskega občestva, skupnosti enakih državljanov, ki jih zavezuje pogodba, že vnaprej izključen.

Pri tem se nam vendarle vsiljuje tole naivno vprašanje: Če je bila kraljeva krivda dejstvo, zakaj so mu potem sploh sodili? Saint-Just in Robespierre neutrudno ponavljata, da je sojenje kralju popolnoma odveč. Še več, ker sojenje kot tako implicira dvom o njegovi krivdi, je po njunem mnenju skorajda izdaja ljudstva, skratka, je kontrarevolucionarno dejanje. Če bi bili člani konventa na ravni svoje naloge, bi po Saint-Justu morali s kraljem opraviti brez formalnosti in ga po zgledu Rimljanov čisto preprosto ubiti. Vendar te opcije, za katero se dozdevno zavzema Saint-Just, ni mogoče realizirati, a ne samo zato, ker konvent ni na ravni svoje naloge, ampak predvsem zato, ker je sojenje kljub vsej odvečnosti nujno za sam jakobinski projekt Republike. Robespierre in Saint-Just resda izrabita sojenje za demonstracijo jakobinske politične filozofije, je pa še veliko več kakor gola demonstracija, lahko bi rekli, da je celo pogoj za nastanek Republike, moment v njeni konstituciji.

Iz Saint-Justovega govora je povsem razvidno, da sta kaznovanje kralja in konstituiranje republike drugo drugemu pogoj: "Isti možje, ki bodo sodili Ludvik, morajo osnovati republiko: tisti, ki pripisujejo kakršenkoli pomen pravičnemu kaznovanju kakršnega kralja, ne bodo nikoli zgradili republike" (Saint-Just). Robespierrov patetični vzklík "Republika! In Ludvik še živi!" morda še najbolj ponazarja jakobinsko prepričanje, da sta monarhični in republikanski princip konstitucije družbenega in političnega telesa med seboj nezdružljiva, da med njima ni nobene skupne mere. Kar je za prvega princip legalnosti, je za drugega ravno najhujša kršitev legalnosti. Zato Robespierre in Saint-Just nenehno ponavljata, da ni zakona, po katerem bi lahko kralju sodili in ga obsodili. Po monarhičnem principu je ljudstvo uporni podložnik, kralj pa tožnik, ki mora upornega podložnika kaznovati, po republikanskem principu pa je treba kralja obsoditi kot največjega sovražnika ljudstva že zato, ker je kralj (Saint-Just).

Robespierrova, zlasti pa nabuhla Saint-Justova retorika slika Ludvika XVI. kot najhujšega sovražnika ljudstva, zavratalega morilca in izdajalca, ki bi ga bilo pametno - za blagor ljudstva - čim prej odstraniti. Odstavljeni kralj jima nastopa kot tujec, izmeček, kot tisti neprijetni košček realnega, ki onemogoča, da bi se republika zares konstituirala.

Robespierre in Saint-Just imata seveda prav, ko usodo Republike povezujeta s kraljevo usodo, le da ne vidita, da to povezavo ustvari šele njun diskurz na sojenju. To pa je diskurz, ki izreče radikalni prelom, popolno diskontinuiteto med monarhijo in republiko. Ne glede na to, da se Robespierre in Saint-Just sklicujeta na svetle zglede iz preteklosti (Rim, angleško revolucijo), ne glede na to, da lahko najdemo korenine ideje o novi državi, o Ljudstvu, o človeštvu v preteklosti, jima ne moremo očitati kot, denimo, Tocqueville, da ju je vodila gola iluzija o radikalnem novem začetku. Revolucija je dejanski prelom prav v tisti meri, v kateri se v njunem diskurzu kaže v dvojni podobi smrtnega gona kot "gona po

destrukciji - kolikor postavlja pod vprašaj vse, kar obstaja. Toda obenem in v enaki meri je smrtni gon tudi volja po ustvarjanju iz nič, volja začeti znova"¹. Revolucija nastopa torej kot moment popolnega suspenza ali kar izničenja vseh dosedanjih družbenih in političnih institucij in razmerj, skratka, tako *Ancien régime* kakor tudi vseh tvorb, ki jih je doslej prinesla revolucija z razglasitvijo republike vred, in hkrati kot volja po ustvarjanju Republike. V luči tega diskurza se zato znajdetta tako kralj kakor tudi republika v tistem vmesnem prostoru med življenjem in smrtjo: prvi je (simbolno) že mrtev, čeprav (fizično) še živi, druga je sicer že razglašena, vendar je le mrtva črka, ki še ni zaživela.

Vprašanje pa je, zakaj je treba tudi fizično ubiti kralja, ki so mu odvzeli že vse funkcije, zakaj ubiti kralja, ki ni več kralj, ki je torej kot kralj simbolno mrtev?

Ponujata se dva odgovora, za oba najdemo dovolj opore v Saint-Justovih in Robespierrovih nastopih. Prvi odgovor je sociološko empirističen: Ne glede na to, da je republika bila razglašena in da so kralja odstavili že avgusta 1792, ima Ludvik XVI. še vedno toliko pristašev doma, zlasti pa v tujini, da pomeni stalno nevarnost za republiko. Robespierre, ki se sicer zavzema za odpravo smrtne kazni, zahteva v tem primeru izjemo, ker že samo *ime* kralja, četudi odstavljenega, "privabi vojno kugo nad razburjeni narod". Vendar novejši zgodovinske raziskave kažejo, da so jakobinci z zunanjo in notranjo ogroženostjo republike močno pretiravali. Dovolj indicov govori tudi v prid tezi, da bi bila možna sprava med plemstvom in buržoazijo - žirondisti niso bili ravno vneti zagovorniki obsodbe kralja - pa tudi kraljevi zunanji zavezniki niso bili tako mogočni, predvsem pa ne tako vneti, da bi se spustili v izčrpujočo vojno s Francijo, od katere si niso mogli obetati niti kaj prida koristi zase.

Bolj zanimiv je drugi odgovor: da Robespierre in Saint-Just nista pragmatika, ki zahtevata kraljevo smrt zaradi aktualne notranje in mednarodne politične situacije, ampak jo zahtevata iz načelnih razlogov, ker se zavedata, da s kraljem ni mogoče opraviti zgolj tako, da ga odstavijo in razglasijo republiko.

Na prvi pogled bi Robespierru in Saint-Justu prav gotovo lahko očitali nenavadno naivnost ali kar robotost, ker sta nedojemljiva za take subtilnosti kot ločevanje simbolnega in realnega, drugače rečeno, lahko bi jima očitali, da ne znata simbolne smrti misliti drugače, kakor da zahtevata, da individuu, ki je trenutno pač kralj, odrežejo glavo. Tako kritiko jakobincev bi bilo mogoče razbrati, med drugimi seveda, tudi iz Micheletovih razmišljanj o francoski revoluciji.

Po Lefortu², na katerega se v interpretaciji Micheleta opiramo, je ta francoski zgodovinar gotovo izjema med misleci svojega časa, saj je uvidel simbolno funkcijo oblasti kot konstituenta družbenih razmerij. Zaradi same narave oblasti kot simbolne instance, prek katere se družba vidi kot enotno, celo, poteka konstitucija družbenih razmerij v razsežnosti, ki ji Lefort pravi teološko-politična. V naravi oblasti je, da se uteleša bodisi v individualnem Subjektu, denimo, kralju kot v *Ancien régime*, ali pa v kolektivnem Subjektu, Ljudstvu kot v revoluciji. Ta sprega med teološkim in političnim ni zginila z monarhijo, ampak jo je mogoče najti tudi v novem revolucionarnem patosu, slavljenju Revolucije in Ljudstva. Michelet je zelo prepričljivo pokazal, da si to slavljenje sposoja

1. J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Seminar VII, Ljubljana 1988, str. 211.

2. Claude Lefort je analiziral Micheletovo pojmovanje francoske revolucije in usmrtnice Ludvika XVI. v razpravi "Permanence du théologique-politique?" v: *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris 1986.

marsikatero potezo iz kristologije in apoteoze monarhije. Tako kot je bil kralj do francoske revolucije božji namestnik na zemlji, četudi bi bil imbecil, tako je z revolucijo postalo ljudstvo, kljub vsej muhavosti, kljub temu, da se je lahko vedlo kot drhal, točka absolutne identifikacije družbe, nezmotljivi subjekt, nosilec večne pravice, skratka, suveren. Michelet, ki nikakor ni bil slep za zablode in protislovja revolucije, je nakazal to dvojno eksistenco ljudstva: na eni strani nizkotno, empirično, na drugi simbolno, skorajda mistično. In to simbolno ljudstvo je revolucija - ki jo Michelet primerja s Kristusovim prihodom na zemljo - postavila na mesto kralja, resnični kralj je postalo z revolucijo Ljudstvo.

Ni dvoma, da je Micheleta mučilo vprašanje legitimnosti obsodbe in usmrtitve Ludvika XVI., zlasti če vemo, da je Michelet o Francozih trdil, da "nobeno ljudstvo ni tako ljubilo svojih kraljev". Razmerja med francoskim ljudstvom in njihovim kraljem po Micheletu ni mogoče zadovoljivo pojasniti, če človeško monarhijo samo izpeljemo iz božanske. Skrivnost monarhične inkarnacije je gotovo tudi v tem, da kralj nosi nekaj Kristusove prezence, a tisto, kar presega golo posnemanje Kristusa, tisto, zaradi česar je kralj več kot zgolj *imago Christi*, je skorajda ljubezensko razmerje med njim in ljudstvom. "Tam, kjer je oblast v polni meri afirmirana, tam, kjer je v eni osebi zgoščena božanska in človeška moč, se Zakon vtisne v oblast; *kot tak* je Zakon izbrisan; kadar pokornost ne izvira iz strahu, izvira iz ljubezenske podreditve monarhu. Ljudje so naredili iz kraljev objekt svoje ljubezni."³

Ta ljubezen ljudstva do kralja je po Micheletu trmasta, slepa ljubezen, ki iz človeških pomanjkljivosti svojega boga naredi vrlino in ga s tem ravno približa ljudstvu. V nekem smislu kralj kot Kristusov namestnik na zemlji celo prekaša svoj božanski zgled. Tako kot Kristusovo telo je tudi kraljevo telo inkarnacija božanskega v človeškem. V kralju se tako kakor v Kristusu realizira "nezavedno posredovanje med božanskim in človeškim, posredovanje, ki ga Kristusovo telo, četudi je smrtno, vidno in podvrženo zmoti in hkrati božansko, ne more zagotoviti, kajti četudi kaže božjo navzočnost v človeku, ne more zares uresničiti tudi nasprotnega gibanja, ki bi pokazalo, da tudi človek čuti svoje meso v bogu."⁴ Skratka, tisto, kar naredi kralja bliže ljudstvu kakor Kristusa, tisto, kar kralja naredi za boga, je ravno njegova nepopolnost, njegova človeškost. Ljudstvo ne časti in ne ljubi svojega kralja zato, ker je podoben bogu, temveč zaradi njegovih slabosti.

Michelet na eni strani izpostavi ljubezensko, skorajda meseno zvezo med ljudstvom in kraljem, na drugi strani pa niti za hip ne dvomi o nujnosti procesa proti kralju. Smoter procesa je, da postavi kraljevsko dostojanstvo tam, kamor zares sodi, v ljudstvo. Proces je upravičen, "kolikor osvetli smešno skrivnost - ki je v barbarskem človeštvu dolgo časa vladala kot nekakšna religija - skrivnost monarhične inkarnacije kot nenavadno fikcijo, ki predpostavlja, da je modrost celotnega ljudstva zgoščena v imbecilu."⁵

Revolucija bi po Micheletu morala dati odgovor na vprašanje: kako onemogočiti, da bi se še kdaj kraljevsko dostojanstvo utelesilo v enem samem človeku? Po Micheletu bi bilo treba: "zvleči kraljevsko dostojanstvo na dan, ga razkriti od spredaj in od zadaj, odpreti in pokazati, da je notranjost malika polna črvov, da je lepa zlata glava polna mrčesa in črvov. Koristno bi bilo, če bi kraljevskemu dostojanstvu in kralju sodili, ju obsodili in nad njima

3. Ibid, str. 286.

4. Ibid, str. 287.

5. Micheletov citat navajamo po Lefortu, op. cit., str. 288.

dvignili meč. Toda ali bi moral meč tudi usekati? To pa je že drugo vprašanje. Kralj, ki bi ga priličili mrtvi instituciji, bi bil samo lesena glava, prazna in votla, gola reč. A če bi to glavo odsekali in če bi iz nje pritekla samo kaplja krvi, bi se s tem življenje spet izpričalo, spet bi začeli verjeti, da je glava živa in kraljestvo bi spet oživelo." ⁶

Do te nenavadne sprevertitve - da z usmrtnitvijo kralja kraljestvo oživi - pride po Micheletu zato, ker je kraljestvo kot nesmrtno življenje utelešeno v živem človeku, kralju. Po Micheletu se zato Francozi kraljestva ne morejo znebiti tako, da giljotinirajo kralja - s tem dosežejo ravno nasproten učinek, kot se je pokazalo - ampak tako, da pokažejo, da je *ta simbol življenja produkt iluzije*. Jakobinci bi morali izkoreniniti verovanje v kraljestvo, razkrinkati malika kot malika. Kako torej ubiti kraljestvo, ne da bi ubili tudi tistega, v katerem je inkarnirano? "V votli kroni se pokaže tudi glava Ludvika XVI. votla. Če pa zadenejo Ludvika XVI., če prelijejo njegovo kri v veri, da bodo s tem uničili telo, izpričajo, da je šlo za živo bitje, ker pa je to živo bitje upodabljalno večno življenje, omogočijo, da ponovno vznikne kraljestvo." Drugače rečeno, "kraljestvo je bilo utelešeno v človeku in brž ko iz tega človeka naredijo spektakel, oživijo tudi kraljevske fantazmagorije." ⁷

Jakobinci so mislili, da bodo z uničenjem individua dosegli tudi njegovo desakralizacijo, zgodilo pa se je ravno narobe. Michelet vidi v tem celo najhujši udarec revoluciji. Bolj ko so jakobinci razkazovali bedo Ludvika XVI., bolj je ta postajal v očeh ljudstva kralj. Njegovo trpljenje je zbuvalo ljubezen, še preden so izvršili obsodbo. Ludvik XVI. je vedno bolj postajal "enkratni predmet vseh pogledov", fascinirajoči, zaslepljujoči objekt, to pa je ravno definicija kralja. Paradoks je v tem, da, bolj ko so si jakobinci prizadevali, da iz Ludvika XVI. naredijo kogarkoli, bolj je postajal enkratni, izjemen. "Vsa znamenja, ki so ga označevala kot človeka, so ga ponovno vzpostavljala kot kralja". ⁸

Michelet priznava jakobincem, da je bilo treba monarhijo desakralizirati, razkriti skrivnost njene inkarnacije, očita jim samo to, da so pravi cilj hoteli doseči po napačni poti. Verjeli so, da je "človek toliko telo kakor duh in da se nikdar ne bi mogli prepričati o smrti kraljestva, če se je ne bi dotaknili, če je ne bi otipali v mrtvem telesu Ludvika XVI. in v njegovi odrezani glavi". ⁹ A vseeno je bilo giljotiniranje kralja po Micheletovem mnenju napaka - četudi je mogoče razumeti motive, ki so vodili jakobince. Zato da bi ljudstvo stopilo na mesto Kralja, pravi Michelet, potrebuje morda še kaj več kakor zgolj idejo Zakona, potrebuje podobo kaznovanja, podobo trpečega telesa. Michelet je prepričljivo pokazal, zakaj sta kraljevo trpljenje in usmrnitev dosegla nasprotni učinek od želenega. Namesto da bi usmrnitev dokazala, da je kralj mrtev, je dokazala ravno njegovo neuničljivost, njegovo nesmrtnost. S tem ko so poniževali Ludvika XVI., ne le da niso degradirali njegovega kraljevskega dostojanstva, ampak so ga še bolj potrdili za kralja. Kajti že v sami ideji kaznovanja in trpljenja je past, kolikor namreč spominja na Kristusovo trpljenje in s tem ponovno potrdi, da je kralj vendarle imago Christi. Monarhične inkarnacije zato po Micheletu ni mogoče odpraviti s prelivanjem kraljeve krvi, ker je kraljeva usmrnitev še bolj utrdila iluzijo, ki naj bi jo uničila. Zagovorniki republike bi morali po Micheletovem mnenju ravnati ravno narobe: pokazati bi morali, da je glava, ki nosi kron, votla, lesena.

6. Michelet, *ibid*.

7. Michelet, *op. cit.*, str. 289.

8. Michelet, *ibid*.

9. Michelet, *op. cit.*, str. 290.

Drugače rečeno, s tem ko bi osmešili funkcijo, simbolni mandat, bi tudi konkretni nosilec tega mandata postal povsem nepomemben in nenevaren.

Vprašanje je, ali bi se taka dekonstrukcijska operacija, za katero se je zavzemal Michelet, posrečila in ali bi bila dovolj radikalna? Ne smemo namreč pozabiti, da je od padca Bastille do usmrtitve Ludvika XVI. preteklo več kot tri leta, v tem času pa je funkcija kralja doživela marsikatero transformacijo, vključno z njeno ukinitvijo avgusta 1792, ko je zakonodajna skupščina razglasila republiko. Edini možen odgovor je, da jakobinci, kot lahko razberemo iz govorov Saint-Justa in Robespierrea, jemljejo monarhično inkarnacijo veliko bolj resno kakor Michelet. Zanje je monarhija kot politični oz. simbolni red zares inkarnirana v kralju, natančneje, v njegovem telesu. Ubiti kraljevo telo, ki v nekem smislu je monarhija, pomeni zato tudi razbiti monarhijo. Ne glede na to, da nimamo nobenih dokazov o tem, da sta poznala teorijo o dveh kraljevih telesih, ki jo je do zadnjih konsekvenc razvila angleška pravna teorija med vladavino Tudorjev - pa je njuna argumentacija za usmrtitev Ludvika XVI. razumljiva šele na ozadju te teorije.¹⁰

*

Idejo o dveh kraljevih telesih, ki je v srednjeveških monarhijah dosegla razsežnosti pravcate kristologije, v večji ali manjši meri zasledimo v vseh evropskih monarhijah. Nikjer pa ni bila tako živa in tako izdelana kakor v Angliji, kjer jo je elizabetinska jurisprudenca prignala skoraj do absurdnosti. Po tej teoriji ima kralj dve telesi, naravno in politično telo. Naravno telo je telo, ki mu pripada kot individuu in je kot tako smrtno, podvrženo slabostim, ki izvirajo iz narave ali pride do njih po naključju. Kraljevo politično telo pa je kolektivno telo, utelešenje politične skupnosti oz. države in je kot tako v vsakem pogledu popolno in nesmrtno. Kot naravno telo je kralj lahko bebec, nedoleten ali senilen, skratka, deležen je vseh pomanjkljivosti kot druga naravna telesa ljudi. Kot politično telo pa po zakonu ne more biti nedoleten, senilen ali bebec, še več, tudi umreti ne more. Kraljeva naravna smrt njegovega političnega telesa ne zadeva. Kot politično telo je nesmrten. Kraljeva naravna smrt pomeni samo to, da se je politično telo ločilo od naravnega in se preselilo v drugo naravno telo.

Privlačnost te korporativistične teorije je gotovo v tem, da je izdelala sistem, v katerem se politično telo, kraljestvo, na ravni sinhronije misli kot enotno v svetem kraljevem telesu. Kralj je glava političnega telesa oz. kraljestva, kraljestvo je kraljevo telo. Glava je smrtna - kot kraljevo naravno telo - politično telo oz. *corpus reipublicae mysticum*, ki je isto kot *corpus mysticum regis* - pa je nesmrtno. Za njegovo nesmrtnost oz. kontinuiteto jamči na ravni diahronije načelo dednosti: kontinuiteta naravnih teles iz iste kraljevske družine.

Predstava o dveh kraljevih telesih je po izviru sicer sakralna. Nastala je namreč na podlagi Kristusovih dveh natur, božje in človeške, in na podlagi Kristusovih dveh teles, individualnega, naravnega telesa in kolektivnega telesa, Cerkve. Vendar pa sekularni zgled kraljevih dveh teles ni bil gola kopija sakralnega. Tisto, kar družni in ločuje Kristusa in kralja, je namreč oblast. Oblast prihaja od Boga in Kristus jo ima že po svoji božanski naturi, kralj pa jo dobi zgolj po milosti. A ne glede na to ni kraljeva oblast nič manjša, nič

10. Ker se glede na okvir naše razprave ne moremo podrobneje spuščati v to nenavadno pravno teorijo o kraljevih dveh telesih, lahko samo opozorimo na izvrstno knjigo E. Kantorowicza, na katero se v precejšnji meri tudi opiram: *The King's Two Bodies, a Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press 1957.

manj božanska od Kristusove. Kolikor kralj deluje kot kralj, ne deluje kot človek, ampak kot Bog. To pa je mogoče zato, ker kraljeva oblast - v nasprotju s Kristusovo - ni utemeljena v njegovi naturi, v njegovih osebnih kvalitetah ali sposobnostih, ampak jo dobi šele s posebnim ritualom, s posvetitvijo in kronanjem. Vendar pa je v posvetitvi, v tem čisto simbolnem ritualu neki presežek. Zgolj s tem, da je nekdo razglašen za kralja, doživi tudi njegov natura popolno transsubstanciacijo, kralj postane dobesedno drug človek (*alius vir*):

*"ko nekdo reče - in s tem, ko to reče, to tudi je v funkciji nekega določenega sistema simbolnih razmerij - ko reče Jaz sem kralj, tu ne gre preprosto za sprejem neke funkcije. S tem se naenkrat spremeni smisel vseh njegovih psiholoških kvalifikacij. To podeli povsem drugačen smisel njegovim strastem, njegovim nameram, sami njegovi neumnosti. S samim dejstvom, da imamo opraviti s kraljem, postanejo vse te funkcije kraljevske funkcije."*¹¹

Kaj se pravzaprav zgodi, ko je nekdo posvečen oz. razglašen za kralja? Zgolj s tem, da se v ritualu posvetitve politično telo države utelesi v kraljevem telesu, se za nazaj radikalno spremeni tudi kraljevo naravno telo, ki naj se ne bi razlikovalo od teles navadnih ljudi. Kraljevo naravno telo postane sublimno telo, zaslepljujoči objekt, ki pritegne vse poglede. Za fascinirani pogled podložnikov ni kralj utelešenje I, tiste točke, od koder se vidijo kot udje istega telesa, zaradi njegovega mesta v strukturi, ampak zato, ker podložniki verjamejo, da je kralj kralj že po svoji naturi, ker skriva v sebi nekakšen zaklad, denimo, kraljevsko kri, ki ga naredi za kralja. Ne vidijo, da je tisto nekaj več v kralju prav njihov fascinirani pogled. Podložnikom se zdi, da bi jih kraljeva prikazen fascinirala, četudi ne bi nosila regalij, znamenj kraljevskega dostojanstva, krone in žezla.

Kantorowicz z vrsto citatov¹² pokaže, da teoretiki dveh kraljevih teles niso bili popolnoma slepi za ta anamorfozičen učinek, saj so se zavedali odločilne funkcije regalij. Regalije so prav gotovo namenjene pogledu podložnikov. Brez teh znamenj božanske oblasti podložniki bržkone ne bi vedeli, da imajo opraviti s kraljem, kajti kraljevo naravno telo se po definiciji v ničemer ne loči od teles navadnih smrtnikov. Krona je znamenje božanskega veličanstva na smrtni glavi. Toda naravno telo je ustvaril Bog, politično telo, ki je nesmrtno, nedovzetno za senilnost, nezrelost ali benavost, pa je človekova stvaritev. Ker torej v naravnem telesu, božji stvaritvi, ni nobenih znamenj božanskih atributov, se božja navzočnost lahko kaže le v kraljevi *zunanosti*, v regalijah. Drugače rečeno, če je verovanje preprostih podložnikov še ujeto v imaginarno - ljudstvo verjame, da je kralj kralj že po svoji naturi - je verovanje pravnikov že simbolno utemeljeno: kralj je kralj šele, ko si nadene regalije. Bog je v regalijah, ne v kraljevem telesu.¹³

Organično-korporativistični koncept kraljevega telesa na svojevrsten način reši problem kontinuitete, vendar za ceno nekega protislovja, ki je temu konceptu imanenten. Paradoks teorije o dveh kraljevih telesih je v tem, da ta teorija hkrati zanika in potrди razliko med božanskim in človeškim. Če je na ravni razmerja naravnega in političnega telesa razlika

11. J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Seminar I, Paris 1975, str. 307.

12. Kantorowicz navaja Coka, ki pravi: "Božje veličanstvo se prikazuje v vladarjevi *zunanosti* za rabo podložnikov; toda tisto, kar je v *notranosti*, ostaja človeško." Navedeno po Kantorowicz, op. cit., str. 423. Kralj ima dve telesi, "naravno telo, božje delo in zato podvrženo vsem slabostim, do katerih prihaja bodisi po naravi ali po naključju, in drugo telo, človeško delo in zato nesmrtno, ki je popolnoma onstran nezrelosti, starosti, drugih pomanjkljivosti in benavosti." Navedeno po Kantorowicz, op. cit. str. 436.

13. O dveh modusih verovanja, imaginarnem in simbolnem, cf. O. Mannoni, "Je sais bien, mais quand même", *Clefs pour l'Imaginaire*, Pariz 1969 in S. Žižek, "Das Ding, fetišizem in post-modernizem", *Problemi teorije fetišizma*, Ljubljana 1985, str. 123 ff.

med človeškim in božanskim zabrisana - saj naravno telo izgine v simbolnem, političnem telesu in je tudi samo naravno telo na neki način posvečeno, deificirano - vseeno ne izgine brez sledu, ampak je ponovno afirmirana, in sicer znotraj samega političnega telesa. To se morda še najlepše pokaže na ravni prava.

Kraljeva funkcija je glede na pravico in zakone dvoumna: na eni strani je kralj vir pravice in zato glede na zakone svoboden (*legibus solutus*), na drugi strani pa je zakonom tudi zavezan (*legibus alligatus*). Je hkrati gospodar in služabnik zakonov. Zdi se, da bi bilo mogoče ta paradoksn status kralja glede na zakone, da je hkrati nad njimi in pod njimi, najbolj preprosto pojasniti takole: kot Kralj, to je, kot *persona publica* je nad zakoni, kot kralj oz. kot *persona privata* pa mora tako kot vsi drugi spoštovati zakone. Ni pa težko pokazati, da je teorija o dveh kraljevih v legalnih zadevah veliko bolj pretanjena.

Kaj pravzaprav pomeni, da je kralj nad zakoni in da za ta položaj jamčijo celo zakoni sami? Kaj pomeni, da proti kralju tudi ni mogoče uporabiti zakonov? Po tej teoriji je kralj *lex animata*, živi zakon in že njegova volja, *voluntas*, ima moč zakona, še več, njegova volja je Zakon. Kralj že *ex officio* oz. po funkciji razsoja, kakor se mu zahoče, *quod principi placuit*, a to vseeno ne pomeni, da razsoja samovoljno. Kajti volja, ki je zakon, ni volja, ki mu pripada kot privatni osebi, ampak volja, ki mu pripada kot Kralju, to je, kot javni osebi. In ta volja, ki jo ima kot javna oseba, je že po definiciji pravična. To ne pomeni, da nekaj velja za pravično zato, ker je kralj tako odločil, ampak velja za pravično odločitev samo tista kraljeva odločitev, ki je v skladu z zakoni. "Kraljeva volja je zakon" zatorej pomeni, da kralj lahko "hoče" samo tisto, kar je zakonito. Tisto, kar se je zdelo vir največje kraljeve oblasti in samovolje, se zdaj pokaže kot največja prisila. Res je sicer, da kralj izreka zakone "po svoji volji", a kaj je njegova volja, mu mora poprej povedati konzilij pravnih strokovnjakov. To pa pomeni, da je kralj kot *persona publica* hkrati *legibus solutus* in *legibus alligatus*, skratka, da je dvojnost ali, rajši, razcep je v sami javni osebi, v kraljevi funkciji.

*

Novum francoske revolucije lahko vidimo seveda na ozadju podobnih primerov, ko pride tako kot v francoski revoluciji do nasilne ločitve kraljevega simbolnega oz. političnega telesa od njegovega naravnega telesa. Kantorowicz analizira dva zgleda ločitve kraljevega političnega telesa od njegovega fizičnega nosilca: Cromwellovo puritansko revolucijo in usmrnitev Karla I. ter odstavitve Riharda II. Če je Kantorowicza v prvem primeru zanimalo, kakšni motivi so gnali puritance, da so usmrtili svojega zakonitega kralja, obenem pa ohranili kontinuiteto političnega telesa, pa ga v drugem primeru zanima, kaj se zgodi s kraljevim naravnim telesom, potem ko neha biti podlaga za politično telo.

V obeh primerih se podložniki uprejo svojemu zakonitemu kralju, ker po njihovem mnenju ni na ravni svoje naloge in v obeh primerih konkretni posameznik neha biti utelešenje simbolnega Kralja. Cromwellova revolucija je izvršena prav v imenu simbolnega Kralja, pa tudi Rihard II. je odstavljen, ker je grešil zoper Kralja. Bistveno pri tem je, da eliminacija kraljevega naravnega telesa ne ogrozi kontinuitete kraljevega političnega telesa. Ravno narobe, prav v imenu te kontinuitete ločijo kraljevo naravno telo od njegovega simbolnega mandata. Po uničenju fizičnega nosilca si simbolno telo poišče novo inkarnacijo: bodisi v Parlamentu - tako v puritanski revoluciji - ali pa dobi drugo

naravno telo kot pri Rihardu II. Navedena zgleda pokazeta, da smrt naravnega telesa ne le ne ogrozi simbolnega, ampak je, prav narobe, pogoj za njegovo ohranitev.

Z gledišča kontinuitete je prednost koncepcije o dveh kraljevih telesih v tem, da se je mogoče "bojevati proti kralju zato, da bi branili Kralja", kot je pokazala revolucija puritancev. Parlament je v imenu Karla I. kot Kraljevega političnega telesa zbral vojsko proti temu istemu Karlu I. kot kraljevemu naravnemu telesu. Parlament je z odločbo iz l. 1642 ohranil institucijo Kraljevega političnega telesa, kraljevo naravno telo pa izključil. Drugače rečeno, Kraljevo politično telo je bilo Parlamentu še naprej koristno in je brez vsakih sprememb preživelo v parlamentu ("Kralj v Parlamentu"), kraljevo naravno telo pa mu je postalo nadležno in so se ga kot takega tudi znebili. Parlament je zahteval sodni proces proti "Karlu Stuartu, priznanemu kot Angleškemu kralju, ki mu je bila kot takemu zaupana omejena oblast" zaradi veleizdaje in ko so smrtno obsodbo izvršili nad kraljevim naravnim telesom, Kraljevo politično telo ni bilo v ničemer prizadeto.

Četudi so podobnosti med procesom proti Karlu I. in procesom proti Ludviku XVI. povsem nedvoumne, ni mogoče zanikati bistvene razlike: puritance je vodilo geslo, če parafraziramo Lacana, "Ni kraljevine brez kralja, ki je na ravni svoje naloge". Če Karl I. ni na ravni svoje naloge, je povsem samoumevno, da ga je treba odstraniti, zato da bi ohranili kontinuiteto kraljestva. Jakobinci pa z usmrtitvijo Ludvika XVI. l. 1793 niso merili na dejanskega individua, ki ni vreden simbolne funkcije, ki mu je bila zaupana, ampak na samo simbolno funkcijo, na Kralja. Nauk iz angleške zgodovine je, da monarhija lahko funkcionira, četudi ostaja kraj, ki ga je zasedal kralj, prazen. Parlament ravna, kakor da kralj obstaja, zakone in odloke izreka v njegovem imenu. Skratka, obstoj monarhije ni ogrožen, četudi je kralj, v katerem je monarhija utelešena, reducirana zgolj na Ime, brez telesa. Za kontinuiteto zadostuje torej že kraljevo ime. V nasprotju s puritanci pa jakobinci, zagovorniki diskontinuitete med monarhijo in republiko, hočejo likvidirati prav to Ime, v katerem vidijo zadnjo oporo monarhije in prav v tem smislu grožnjo za republiko, kot opozarja Robespierre.

Če puritanska revolucija kaže, da ločitev političnega telesa od naravnega v ničemer ne prizadene politično telo, pa Rihard II. pokaže, da tribut za to ločitev plača fizični nosilec kraljevskega mandata, Imena. Kantorowicz je poimenoval tragedijo Riharda II.¹⁴ kar Tragedija o dveh kraljevih telesih oz. o kraljevem dvojnem telesu, ki mu ni nobeno telo enako, kot so zatrjevali angleški juristi. Riharda II. je mogoče razumeti tudi kot odgovor na vprašanje: Kaj se zgodi s kraljevim naravnim telesom, potem ko se od njega loči njegovo politično telo? Na neki način je to tudi odgovor na vprašanje, ki ga je vsilil proces proti Ludviku XVI., namreč na vprašanje: Ali lahko postane kralj, potem ko so ga odstavili, navaden državljan?

Osnovni problem drame je "histerizacija kralja, proces, v katerem kralj zgublja svoje drugo, sublimno telo, ki ga dela kralja, in se znajde soočen s svojo bedno subjektivnostjo zunaj mandata 'kralj', kar ga sili v vrsto histeričnih teatraličnih izbruhov, od samopomilovanja do posmehljive, klovnovske norosti."¹⁵ Rihard II. postopoma prehaja od popolne identifikacije s Kraljevim političnim telesom: "Vsa voda širnih morij ne izbrše/mazila, ki je z njim kralj posvečen, / pa tudi dih pozemski ga ne odpihne / s trona,

14. Citate iz *Riharda II.* navajamo po Borovem prevodu iz Shakespeareovih Zbranih del, Ljubljana 1971.

15. S. Žižek, *Pogled s strani*, Ljubljana 1988, str. 96.

če ga je tja Bog sam posadil" (III ii, 140 ff), do izkustva, da je enost kralja in Kralja zgolj iluzija. Lahko bi rekli, da Rihard II. že pred Lacanom ve, da je kralj, ki se identificira s Kraljem, nor: "Kajti v votli kroni, / ki obkroža smrtno čelo kralja, ima / svoj dvor Smrt: tam sedi ter se, ta burkež, / reži njegovemu sijaju in blišču, / pusti ga kratek hip, da igra prizor/ kralja, ki strah budi in nas stre z očmi, / ter ga navdaja s prazno domišljijo, / da je meso, ta zid okrog življenja, / trdno kot bron: in ko mu je teh šal / zadosti, pride ter mu z drobno iglo / prebode zid gradu - in zbogom kralj! / Kape na glavo! Ne norčujte se / iz te krvi in mesa s svojo svečano / ponižnostjo! Stran s to spoštljivostjo, ceremonialnostjo in vdanostjo! / Motili ste se o meni. Kaj pa sem? Živim ob kruhu, tare me potreba, / trpim, želim prijatelj - kot vi. / In če sem tak, kdo prvi, da sem kralj?" (III ii. 160 ff.)

Rihard niha od izbruhov samopomilovanja: "Kaj naj bi kralj sedaj? Naj se ukloni? Prav, kralj bo storil to. Naj bo odstavljen? Prav, kralj privoli v to. Naj bo ob svoje/ kraljevsko ime? naj bo v imenu božjem . . . / vse to kraljestvo širno /dam/ za grob, / kak majhen, majhen grob, nikomur znan" (III iii, 147 ff) - do klovnovskega samoponiževanja, samoironije in hlapčevstva: "Kaj de kralj Bolingbroke? bo Rihard smel živeti, dokler Rihard ne umre?" . . . "In tvoje je zdaj vse, da, tudi jaz . . . kralj milostni, ki ne sme reči: Ne." Ne glede na to, da Rihard ne more več opravičiti svojega "Imena" - izdal ga je tako pred podložniki kakor tudi pred samim seboj - ostaja po škofu Carlisle še vedno "rex imago Dei", njihov zakoniti kralj, ki mu podložniki ne morejo soditi: "Kteri podložnik sme soditi kralju? In kateri od vas ni Rihardov podložnik? Tatu ne obsodiš brez zasliševanja, / čeprav ni dvoma o krivdi; prispodobi sijaja in bojevniku Boga, / ki je že dolgo kronan in maziljen, / pa naj njegov podložnik sodi tu/ v njegovi odsotnosti? Podložnik sem, ki po navdihu božjem/ vladarja branim pred podložniki." (IV, i, 121 ff.) Carlisle vztraja - tako kot pozneje priznata tudi Robespierre in Saint-Just ob sojenju Ludviku XVI. - da kralju ni mogoče soditi, saj ni zakona, po katerem bi ga lahko obsodili. Soditi kralju je zločin (Carlisle) ali vsaj zunajzakonsko dejanje (Robespierre in Saint-Just), ki postavi vsako sklicevanje na zakon pod vprašaj. Sojenje kralju je tako nezaslišano dejanje, da lahko spominja samo na proces proti Kristusu. Ni naključje, da se ob sojenju kralju spontano vsiljuje primerjava s Kristusom. Michelet je prav zaradi tega kritiziral usmritev Ludvika XVI. Prednost Shakespearovega *Riharda II.* pa je v tem, da pokaže, na kateri točki se ta primerjava zlomi, še več, kdaj sam kralj doživi to primerjavo kot laž.

Carlisle in tudi sam Rihard primerjata ponižanje kralja s Kristusovim. Ne le da so ga podložniki izdali, tako kot je Juda izdal Kristusa, marveč se mora še sam "razkraljiti" v obredu, ki je obrnjeni obred kronanja: "Zdaj glej, kako se kralj spreminja v nič/ stran z moje glave, ti nesrečna peza, / stran, žezlo okorno iz teh mojih rok, / in visokost kraljevska iz srca; / z lastno solzo sperem mazilo s sebe, / z lastno roko vam krono prepustim, / z lastnim jezikom, ki je dal prisego, / jo zdaj razvežem in se odpovem/ vladarski moči in slavi in posestvom/ z letninami in dohodki in razveljavim/ vsak svoj podpis in zakon in ukaz" (IV, i, 203 ff)

Kljub vsem podobnostim med Kristusovim križanjem in lastnim ponižanjem Rihard ve, da ni *imitatio Christi*, ker ni glede na svojo funkcijo, Kralja kot političnega telesa, nič manjši izdajalec od upornih podložnikov: "mar nisem izdajalec tudi jaz? / Saj je moj duh privolil, naj se strga/ kralju s telesa ves njegov sijaj/ Zavrgel sem se, v hlapca izpremenil/ in se podvrgel hlapcem- jaz vladar!" (IV, i, 248 ff) Rihard sam prizna, da ni vreden Kristusovega

zgleda, ker ga ponižanje ni doletelo zato, ker je branil svoje Ime, ker se ni hotel odpovedati oblasti, svojim dolžnostim in seveda tudi kraljevskim privilegijem, ampak zato, ker se je zlomil in svojo funkcijo prepustil drugemu. Drugače rečeno, Rihard II. izreče resnico kralja Leara: da se ni mogoče nekaznovano odpovedati Kralju. Rihard v nasprotju z Learom priznava svojo krivdo in jemlje ponižanje kot kazen, ki si jo je nakopal sam.

Če ritual maziljenja in kronanja navadno naravno telo spremeni v sublimno telo, utelešenje države, pa z nasprotnim ritualom ne dobimo nazaj naravnega telesa. Rihard ve, da ni postal spet Rihard, preden so ga okronali, ve, da se z raz-kronanjem ni vrnil na prejšnje stanje, ampak da je izgubil več: "saj sem ob vse, / še ob ime, ki ga imam od krsta! ... zdaj več ne vem, kako mi je ime. / Čemu sem to, kar sem?" (IV, i, 281 f) Izgubi simbolne identitete - nima več imena - sledi še razkroj na imaginarni ravni. Če človeški subjekt najde svojo prvo identiteto v zrcalni podobi, jo Rihard dokončno zgubi: "... Ukaži, naj mi prineso zrcalo, / da mi pokaže, kakšen mi je obraz / zdej, ko je veličast prišla na kant."

... "Je to tisti obraz, / ki je vsak dan pod streho zbiral / na tisoče ljudi? Je to obraz, / ki je kot sonce vse oči slepil? / Je to obraz, ki je iz dneva v dan / gledal v obraz norosti, dokler ga / ni Bolingbroke do kraja preobrazil? / Bežen je bil sijaj tega obraza / in bežen kot sijaj je tudi obraz" (IV, i, 281 ff). Rihard vidi v zrcalu tisto, kar ostane od kraljevega naravnega telesa, ko ga zapusti sublimno telo Kralja: odpadek, brezoblično reč, ki tik pred popolnim razkrojem še kaže znake življenja.

Na tej kraljevi drugi oz simbolni smrti, na tem izbrisu kraljevega imena iz simbolnega univerzuma in izničenju njegove biti gradijo jakobinci svojo Republiko. V perspektivi te druge smrti kot popolnega izničenja se zdi celo fizična smrt Ludvika XVI. kot *coup de grâce*, kot milejša kazen, kakor če bi ga pustili pri življenju, kot mimogrede opozori Robespierre. Paradoks je v tem, da so jakobinci Ludvikovo usmrnitev zmerom predstavljali kot kazen za njegove zločine nad ljudstvom. Toda kazen je bila hujša od Ludvikovih zločinov, kar so mu morali priznati tudi sami jakobinci, le da so mu tudi to šteli v zlo. Nasproti Ludvikovi omahljivosti in kompromisarstvu stoji jakobinska nepopustljivost in rigidna načelnost. "Ludvik mora umreti, ker mora domovina živeti," pravi Robespierre, z drugimi besedami: tudi če bi bilo res, da Ludvik s svojo smrtjo plačuje še za zločine prejšnjih kraljev, umreti mora, ker je bil kralj. S to nepopustljivo držo so jakobinci šokirali celo tiste duhovne sopotnike iz drugih dežel, ki so doslej spremljali potek francoske revolucije s simpatijami. Preprosto rečeno, če je francoska revolucija kdaj prekoračila neko neprekoračljivo mejo, potem je to storila ravno z usmrtitvijo Ludvika XVI. Zadaj za sublimno podobo kraljeve smrti, ki nedvomno spominja na Kristusovo žrtev - glede tega se lahko strinjamo z Micheletom - se razkrije francoska revolucija kot radikalno Zlo, kot vdor uničevalnega smrtnega gona. Pa vendar je šele ta popolnoma nesmiselna smrt, ki je imela za posledico popoln razkroj dotedanjega simbolnega reda, *Ancien régime*, omogočila, da "francoska revolucija proizvede demokracijo, tj. družbeno ureditev, v kateri je absolutna negativnost podlaga njenega pozitivnega funkcioniranja."/16/

16. Isti, "Hegel in krščanstvo", pogovor k prevodu Heglove *Absolutne religije*, Ljubljana 1988, str. 95 f.