

# Misliti francosko revolucijo v francoski revoluciji

Claude Lefort

**T**ocqueville je v predstavitvi svoje knjige *L'Ancien régime et la Révolution* izjavil: "Knjiga, ki jo zdaj objavljam, nikakor ni zgodovina revolucije, zgodovina, ki so jo bili naredili s preveč hrupa, da bi jo mislil ponavljati. To je študija o tej revoluciji." V nekem odlomku pa je dodal: "Jaz govorim o zgodovini, je ne pripovedujem." Ti izjavi je tudi François Furet lahko sprejel za svoji. V svoji zadnji knjigi<sup>1</sup> ni želel še dodatno prispevati k poznavanju dejstev, izbrskati še neznanih dokumentov, prerazporediti vlog med posamičnimi in kolektivnimi akterji ali modificirati njihovih poudarkov, pa tudi ne, in to je tisto, po čemer se loči od Tocquevilla, znova oceniti bilance revolucije. Zagotovo do nobenega od teh načrtov ni brezbrizen; da bi se prepričali o tem, je dovolj, če se spomnimo na knjigo, ki jo je napisal skupaj z Denisom Richetom,<sup>2</sup> in v kateri se je tega mimogrede dotaknil. Toda njegov namen je drugačen: "Govori o zgodovini", ali natančneje, revolucionarni historiografiji skuša pokazati novo smer, s tem da ji nalaga neko najpogostejše opuščeno zahtevo - *misliti francosko revolucijo*.

Kako opredeliti to zahtevo? Kaj tu pomeni *misliti*? Bralec bo nemara mislil, da bo našel odgovor v odlomku, v katerem se avtor pritožuje, da je zgodovina revolucije poslednja, ki naj bi krenila po poti, po kateri je že zdavnaj krenila zgodovina nasploh. Ta pa, nam je priklicano v spomin, "ni več tisto vedenje, pri katerem naj bi govorila "dejstva" sama, če so le bila pravilno ugotovljena. Zgodovina mora izraziti probleme, ki jih skuša analizirati, podatke, ki jih uporablja, hipoteze, na katerih gradi in sklepe, do katerih pride" (26<sup>\*</sup>). To so obrazci, ki si gotovo zaslužijo, da si jih zapomnimo. Ne zato, ker bi bila njihova izvirnost presenetljiva - saj samo zgostijo načela, ki so jih že dolgo priznavali najboljši zgodovinarji - temveč, ker na srečo spodbujajo k temu, da se dogodek znova postavi pod obči zakon znanosti. In prav to nam priča o smelosti, ki jo potrjuje Furetovo delo v celoti.

"Dogodkovna" zgodovina, dopoveduje Furet, ne izhaja iz specifičnosti svojega predmeta. Ker se ukvarja z rekonstitucijo povezanosti dejstev, ki naj bi imela podlago v natančnem opazovanju, je naivna in dogmatska, saj verjame, da je smisel vpisan v sliko in zakriva operacijo pogleda. Prav zaradi teh njenih predsodkov - in nikakor ne zato, ker se nanaša na *dogodek* - jo je treba razločevati od zgodovine produkcijskih načinov, tehnik, mentalitet ali nravi, od zgodovine struktur ali dolgih trajanj, ob predpostavki, da le-te same ne padejo v

1. F. Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris 1978.

2. *La Révolution française*, Réalités-Hachette, Paris 1965-1966; Fayard, Paris 1973.

\* Reference odlomkov iz *Penser la Révolution française* so navedene na koncu vsakega citata.

past objektivizma. V nasprotju z razširjenim mnenjem (ki ga gojijo - nenavadno - privrženci različnih šol) med obema načinoma zgodovinskega spoznavanja ni nasprotja, ki bi izhajalo iz narave predmeta: nasprotujeta si samo dva načina pojmovanja odnosa do predmeta, bodisi da se spoznanje v njem ne prepozna, bodisi da ve, kaj dolguje svojim operacijam in preskuša na samem sebi njegovo odpornost. Videti je, da se dogodek nedvomno upira konceptualizaciji, toda samo zato, ker ga zgodovinar dojema kot nekaj, kar je že imenovano, nekaj, kar so že osmislili tisti, ki so bili njegovi akterji ali priče, in je tako najtesneje ujetnik iluzije, da se tisto, kar se kaže, ujema s tistim, kar je, in da mora zato, da bi konstruiral predmet, začeti s tem, da ga "dekonstruira" prav na tistem kraju, kjer se je namestil.

Vsekakor revalorizacija neke zgodovine dogodka, naj bo ta še tako pomembna, ne dovoljuje, da bi popolnoma doumeli ukaz misliti francosko revolucijo. Še več, mislimo, da bi pomenilo ohranjati dvoumnost, če bi jo omejevali zgolj na zahtevo po "konceptualni zgodovini". Ta obrazec sicer kaj lahko prinese pritrjevanje nove šole zgodovinarjev, v senci pa pusti načrt, ki se ostro loči od večine sodobnih del. Furet si pravzaprav prizadeva znova odpreti zgodovini neko pot, od katere se je povsem odvrnila, pot, ki jo veže na politično refleksijo.

Na to nas je opozoril v svojem prvem eseju z dolgim argumentiranjem, v katerem je vsebovano jedro njegove problematike: "Zdi se mi", sklepa, "da je prva naloga revolucionarne historiografije znova odkriti analizo političnega." (45) Takoj povejmo, da z analizo političnega avtor noče označevati analize kakšnega razreda partikularnih dejstev, tistih, ki so običajno imenovana politična, in o katerih bi sodili, da so bolj pertinentna od drugih - zlasti ekonomskih in socialnih dejstev, ki jih zgodovinarji že dolgo privilegirajo. Nasprotno, prekiniti želi predstavo o politiki, pojmovani kot regionalna veda: s predstavo, ki je zdaj konvencionalna, ki pa se je moderni dobi vsilila in to pozno, pod vplivom razmaha družbenih ved, ki je šel v korak z drobljenjem predmetov spoznavanja, in marksizma, ki se je čedalje bolj ukvarjal z obmejevanjem produkcijskih odnosov, da bi jim pripisal status realnega in odrinil politiko v območje superstrukture. Furetova namera priča o vračanju k virom klasične politične misli: jasno hoče pokazati shemo ali skupek shem dejanj in predstav, ki hkrati obvladujejo *formiranje* [mise en forme] in *uprizorjanje* [mise en scene] kake družbe in obenem tudi njeno dinamiko. In če se mu zdi, da je oblast [pouvoir, moč] osrednji predmet politične refleksije, potem ne zato, ker sodi, da so odločilni odnosi, ki se navezujejo med akterji, katerih cilj je, da oblast osvojijo ali ohranijo, da si prilastijo njeno izvajanje ali da jo modificirajo, in ne zato, ker šteje lastninska in razredna razmerja za manj pomembna, marveč zato, ker sta po njegovem položaj oblasti in predstava o njej, upodobitev njenega mesta, konstitutivna za družbeni prostor, za njegovo formo in njegovo sceno. Z drugimi besedami, oblasti priznava, onstran njenih realnih funkcij in dejanskih modalnosti njenega izvajanja, simbolni status in trdi, da je revolucija razumljiva samo, če se razišče sprememba tega statusa ali, kot pravi, "premestitev mesta oblasti". Kdor dopusti, da mu ta namera uide, tvega, da napačno razume smisel Furetove interpretacije revolucije, da naslovi nanj ugovore, ki ga ne zadevajo, ali da zgreši zastavitev vprašanj, ki jih interpretacija zahteva. Zaman bi mu na primer očitali, da podcenjuje konflikte, ki so jih na predvečer revolucije povzročili način razrednega izkoriščanja in dominacije, ekspanzija buržoazije in ovire, na katere je zadevala, kopičenje bremen, ki so se zgrinjala nad kmetstvo, prerazdeljevanje lastnine ali ekonomska kriza; ali, da zanemarja

boj interesov med revolucionarnim obdobjem. Analize družbenih delitev naš zgodovinar zagotovo ne zanemarja, spodbija samo to, da se je mogoče pri tem zaustaviti in s tem pojasniti izbruh revolucije in njen nenavaden potek.

Čeprav načela Furetovega sklepanja niso vedno eksplisitna, se dajo zlahka rekonstituirati. Na prvem mestu, misli Furet, razredna nasprotja ali širše nasprotja, ki so družbeno-ekonomske narave, na njihovi ravni nimajo polnega pomena; družbenim akterjem se njihovo vednjenje ne zdi strogo determinirano niti po njihovih materialnih pogojih niti ne po relacijah, ki se vzpostavljajo med njimi in ki opredeljujejo ene glede na druge; te pogoji in te relacije dešifrirajo v okviru obče situacije, ki izhaja iz njihove pripadnosti isti družbi, in ta situacija sama ni ločljiva od splošnega sistema reprezentacije. Ali z drugimi besedami, razredi ne predstavljajo malih družb v veliki družbi - kaj bi bila ta vključitev? - niso povezani drug z drugim zgolj zaradi svoje vključenosti v mrežo ekonomskih operacij; prav v svoji delitvi porajajo obenem en sam družbeni prostor in so v njem porojeni. Razmerja, ki jih vzdržujejo, so zajeta v neko obče razmerje, razmerje družbe s samo sabo, ki odloča o njihovi naravi. Od tod že izhaja, da revolucije ni mogoče deducirati iz stopnje razredne dominacije ali eksploatacije ali stopnje protislovja med interesi; da bi se zgodila, ni dovolj, da se je usoda te ali one kategorije poslabšala, znamenja [repères] obče situacije, znamenja reprezentacije, v kateri je bila ta situacija prej dojeta kot naravna (naj bo še tako zapletena in konfliktna), so se morali zamajati, da bi se mogla druga znamenja vsaj zaslutiti.

Na drugem mestu pa takšno obče razmerje implicira delitev oblasti od družbene celote. Kajti ta delitev ni take narave kot razredna ali katerakoli družbena delitev, o kateri bi lahko rekli, da je notranja. Oblast, ki se paradoksnost vzpostavlja in figurira v distanci od vseh delov te celote kot družbi vnanja in njej konsubstancialna, privzema in opravlja funkcijo poroka njene integritete, na kakršenkoli že način ji je ta funkcija naložena. Družbi priskrbi referenco, zaradi katere postane virtualno vidna za samo sebe, zaradi katere postanejo mnogotere družbene artikulacije razpoznavne v nekem skupnem prostoru in zaradi katere se dejanski pogoji hkrati prikažejo v registru realnega in legitimnega. Od tod sledi, da opozicija oblasti, kadar se generalizira, ne prizadene samo nosilcev sredstev odločanja in prisile, ki ovirajo destrukcijo nekaterih hierarhij ali branijo interese vladajočih skupin, ampak tudi načeli realnosti in legitimnosti, ki podpirata obstoječi red. Tedaj ni omajana samo politična avtoriteta, temveč veljavnost pogojev obstajanja, obnašanj, prepričanj in norm, in to do zadnje podrobnosti družbenega življenja. Od tod torej sledi, da revolucija ne nastane pod vplivom kakega internega konflikta med tlačeni in tlačitelji, marveč se zgodi v trenutku, ko se zabriše transcendenca oblasti, v trenutku, ko se izniči njena simbolna učinkovitost.

Na tretjem mestu se potemtakem izkaže, da ni mogoče določiti meje med tistim, kar spada na področje akcije, in tistim, kar spada na področje reprezentacije. Seveda je razloček na določeni ravni povsem utemeljen; toda politična analiza ne zasluži svojega imena, ne neha se zamenjevati z analizo dejstev, ki so na splošno imenovana politična, če se ne zaustavi ob očitnih in posebnih potezah akcij in predstav, če se ne prepleta s preučevanjem obnašanj in institucij, s preučevanjem diskurzov in idej, ki jih vodijo, s preučevanjem raziskovanja sistema, v nedrih katerega se uravnavajo, ali logike, ki jih oživlja, o kateri pa se ne da reči, da je logika akcije ali reprezentacije, kajti uveljavlja se v enem in drugem registru.

Res je, Furet govori o sistemu akcije in sistemu reprezentacije, ki se začeta z revolucijo, vendar ju ne ločuje. In ko revolucionarno dinamiko imenuje *politična, ideološka ali kulturna* obenem, skuša podkrepiti pomen prvega člena z drugima dvema, ne pa jih ločiti. Politični značaj revolucije se razkrije samo, če zapopademo na eni strani znake *imaginarne* elaboracije, zavoljo katere naj bi se urejala družbena razmerja, se odtegnila sleherni nedoločnosti, se podvrгла volji in razumu ljudi, in na drugi strani znake novega intelektualnega, moralnega, religioznega ali metafizičnega izkustva sveta.

O tem, da je v analizi političnega implicirana ne samo analiza ideologije, temveč tudi analiza tega izkustva sveta, teh načinov mišljenja in verovanja, ki se običajno pripisujejo področju kulture, nas dejansko ne more nič prepričati bolje kot revolucionarni fenomen. Če se v družbi ne pokaže kakšen prelom, smo izpostavljeni skušnjavi, da bi preučevali strukturo oblasti, razredno strukturo, delovanje institucij, način obnašanja družbenih akterjev, kot da bi to imelo smisel samo po sebi, pri tem pa pozabljamo na imaginarne in simbolne temelje njihove "realnosti". Razlog je ta, da so predstave, če se tako izrazimo, tako globoko vraščene v družbeni praksi, da jih je mogoče prezreti, oziroma da jih odkrijemo samo takrat, kadar se prikažejo v distanci do te prakse, v eksplicitno religioznih ali filozofskih, literarnih ali estetskih diskurzih, ne da bi pri tem dojeli njihov politični pomen. Vendar je francoska revolucija tisti moment, v katerem vsak diskurz pridobi neki pomen v splošnosti družbenega, v kateri postane politična razsežnost eksplicitna in zategadelj zgodovinarju omogoči, da jo prepozna tam, kjer je bila nevidna, pod starim režimom. To seveda ne pomeni, da je zaradi predstav, ki so dojete v svoji manifestni vsebini, realnost odslej transparentna. Furet je celo prepričan, da lahko trdi, da doseže nepresojnost v revolucionarni ideologiji svoj vrh. Toda ta nepresojnost, to bi moral precizirati, je posledica zakrivanja tistega, kar prvič pride v register mišljivega. Prezrtje [*méconnaissance*] in spoznanje, zamegljevanje prakse in odprtost za vprašanje realnega, gresta v korak. Potemtakem ideologije ne moremo dešifrirati, ne da bi sočasno povezali nove predstave zgodovine in družbe, oblasti ljudstva, zarote njegovih sovražnikov, državljana in osumljenca, enakosti in privilegija z novo zahtevo mišljenja. In poleg tega tudi ne moremo odkriti mutacij spoznanja, zahteve po redefiniranju pogojev vsega tistega, kar zadeva družbeno ureditev, ne da bi temeljito preiskali pojavitve nove predstave o času, delitve preteklega in prihodnjega, resničnega in napačnega, vidnega in nevidnega, realnega in imaginarnega, pravičnega in nepravičnega, tistega, kar je v skladu z naravo, in tistega, kar je proti njej, možnega in nemožnega ... To je tisto, zavoljo česar naš avtor pravi, da mora zgodovinar odkriti analizo političnega. Gre za analizo, ki političnega ne zapira v meje relacij oblasti, pa tudi ne v meje družbenega, ki je metasociološko. Lahko pa bi dodal, da je revolucija *par excellence* pojav, ki navaja k tej analizi, ki da je misliti politično.

Nobenedga dvoma ni, da je takšno zgodovino mogoče označiti kot "konceptualno", seveda pod zastavo političnega. Toda povejmo, izraz vsebuje neko dvoumnost; ima namreč preširok obseg, da bi bil primeren za razločevanje od drugih načinov zgodovinskega spoznavanja. To je zgodovina, ki implicira refleksijo o družbi in kulturi, filozofska zgodovina ali, z besedo, ki manj vznemirja nekatere naše sodobnike, interpretativna zgodovina v tem smislu, da se ne more preprosto sklicevati na ideal objektivnosti, da ne more najti sredstev, s katerimi bi se primerno verificirala, da bralca poziva k mobiliziranju lastnega izkustva o družbenem življenju, da bi se znebil bremena svojih mnenj in bi spoznavanje sedanosti povezal s spoznavanjem preteklosti.

Poglejmo, kako Furet utira pot svoji analizi. Najprej pojasni funkcijo, ki jo je opravljala zgodovina revolucije v službi nacionalne ideologije, katere poteze so se utrdile v 19. stoletju, natančneje, z nastankom tretje republike. Ne zadovolji se s prikazom, da se je večina zgodovinarjev identificirala z revolucionarnimi akterji, da so si prilastili njihove diskurze, namesto da bi jih raziskali, temveč razkrije izid te identifikacije: željo zakoreniniti se v narodu, zlititi se z resničnim izvorom, ki se združi z željo samih revolucionarjev, da bi utemeljili narod, da bi se postavili na mesto izvora, da bi zbrisali sled prejšnjega uzurpatorskega ljudstva, ki je podaljševalo svoje gospostvo z obrazom plemstva. Furet z enakim, nedeljivim gibom razgalja iluzijo nasledstva in iluzijo utemeljitve. In ta gib bralec lahko vzame za svojega le, če se je osvobodil ali ušel mitu identitete in izvora. Šele potem pa opazi premestitev, ki jo je doživela zgodovina revolucije od trenutka, ko je začela služiti socialistični ideologiji. Vendar tudi tokrat vnovič zato, da bi iluzijo nasledstva povezala s podobo, ki so ji jo nadeli revolucionarji. "Francoska revolucija," pripominja Furet, "ni samo Republika. Je tudi nedoločna obljuba enakosti in privilegirana oblika spremembe. Dovolj je, da v njej namesto nacionalne institucije vidimo matrico univerzalne zgodovine, da ji povrnemo njeno dinamiko in njeno moč fascinacije. Devetnajsto stoletje je verjelo v Republiko. Dvajseto verjame v *Revolucijo* [*la Révolution*]. V obeh podobah je isti utemeljevalni dogodek." (17) Res je, kar se nas tiče, smo še posebej dovzetni za bistrournost interpreta, ki, potem ko je pokazal na učinke ruske revolucije na zgodovino francoske revolucije, mimogrede zapiše: "Dvojna predstava o začetku zgodovine in pilotskem narodu je bila reinvestirana v sovjetski fenomen." (25) Pripomba zelo dobro pojasnjuje tako skrivno kombinacijo med nacionalno in socialistično ideologijo kot tudi učinkovitost neke logike reprezentacije onstran premestitve njenih vsebin. Toda še naprej velja, da mehanizem dokaza ne podpira in ne more podpirati takšne vrste analize; od bralca zahteva svobodo, da se znebi podobe revolucije kot absolutnega začetka zgodovine in ZSSR kot modela dobre družbe.

Načelo Furetovega ravnanja se navsezadnje docela razkrije, ko pokaže na pogoje, ki dandanes omogočajo kritično distanco do francoske revolucije. Novo dejstvo, opaža Furet, je, da so upanja, ki so bila položena v režim, ki je izšel iz revolucije, izpuhtela. Kolikor je bil proces tega režima monopol mišljenja desnice, ni spodbudil nove refleksije o politiki: kajti za to, da bi desnica izvršila refleksijo, ji "ni treba spremeniti nobenega elementa njenega nasledstva: zadošča ji, da ostane znotraj kontra-revolucionarnega mišljenja". Nasprotno "pa je pomembno, da kultura leve, potem ko je sprejela reflektiranje o dejstvih, se pravi o katastrofi, ki jo glede na njene lastne vrednote pomeni komunistična izkušnja 20. stoletja, začne kritizirati svojo lastno ideologijo, svoje interpretacije, svoja upanja, svoje racionalizacije." (25) Bolje ne bi mogli pojasniti, kako je odnos, ki ga vzpostavljamo s preteklostjo, impliciran v odnosu, ki ga imamo do sedanjosti; kako poznavanje zgodovine obyladuje izkustvo zgodovine. Gotovo pa to ne pomeni - in prepričani smo, da tudi Furet ne misli tako - da bi bilo treba obrniti smisel identifikacij, odkriti v idealu jakobinstva totalitarizem, pomešati sistem gulaga s sistemom terorja. Vendar, in v tem je znaten napredek, nas vse to prej spodbuja, da postavimo revolucionarni diskurz pod vprašaj, namesto da bi ga razumeli dobesedno, odkrili protislovje, ki se vzpostavlja med ideologijo in prakso, in končno, prej iskali v zgodovinskem procesu, ki je iz revolucije rodil režim prisile, neki smisel, kot pa se zadovoljili s tem, da bi v "okoliščine" podtikali pokvarjenost principov. Seveda pa avtor hkrati ne pozabi precizirati, da je "dezinvestiranje francoske revolucije" ali v lévi-straussovskem jeziku, "ohlajanje predmeta" vpisano "v mutacijo

zgodovinskega vedenja " ; sodi namreč, da je prišel čas pravičnosti "za tisto, kar je tudi *primum movens* zgodovinarja, intelektualno radovednost in nemotivirano dejavnost spoznavanja preteklosti." (24) Namreč zato, ker ga pravilno skrbi, da ne bi zašel v past relativizma, da ne bi mišljenja zgodovine raztopil v zgodovini mišljenja - saj bi to samo še globlje prikrilo njene predpostavke - da ne bi kritike iluzij, ki spremljajo naša politična prepričanja, ločil od iskanja resnice, ki je sestavni del znanstvenega početja. Vsekakor bi zaman verjeli, kot to sicer nakazujejo nekatere formule, da zgodovinska znanost po notranji nujnosti prej ali slej pripelje do "mišljenja francoske revolucije " ; kajti za to, da bi jo mislili, ni dovolj, da se ločimo od njenega nasledstva. Drznemo si celo reči, upoštevaje njene izpeljave, da ni nič manj težila k "ohlajanju" subjekta kot k ohlajanju objekta in da je bila vedno bolj zadržana do politične refleksije, pri tem ko je poskušala zavzeti položaj, ki bi jo odtegnil vplivu njune recipročne implikacije. Sicer pa to, da Furet poziva k ponovnem odkritju analize političnega, dobro kaže, da je dovzeten za neko izgubo, pozabo, ki spremlja napredek spoznanj in se ne meni za nezrelost znanosti. Morda pa je omahoval, da bi ta napredek bolj radikalno postavil pod vprašaj.

Znamenje takšnega omahovanja vidimo v tem, kar se nam na trenutke zdi simplifikacija revolucionarne historiografije. Kolikor je njegova kritika mita identitete in izvorov dejansko videti prepričljiva, toliko lahko obžalujemo, da ni natančno od blizu preiskal preloma, do katerega je prišlo v koncepciji zgodovine v drugi polovici 19. stoletja. Ne le Tocqueville, že Benjamin Constant, Chateaubriand in v čisto drugačnih perspektivah tudi Thierry de Guizot, Michelet in Quinet, Leroux in Proudhon so opazili prepad med diskurzom in prakso akterjev in za vidnimi dejstvi preiskovali spremembo družbe in kulture, katere smisel se jim je zdel političen, filozofski in religiozen obenem. Furet označuje Micheleta, če se zadržimo pri njem, nasproti Tocquevillu s spornimi izrazi, še več, komajda skladnimi z njegovim darom. "Michelet," nam pravi, "deli obhajilo, komemorira, medtem ko Tocqueville nenehno preiskuje prepad, ki ga sluti med namerami akterjev in zgodovinsko vlogo, ki jo igrajo. Michelet se nastani v revolucionarni transparenti, slavi spomina vredno ujemanje med vrednotami, ljudstvom in akcijo ljudi." (30-31) Res pa je, da bi morali Micheleta prej zoperstaviti njemu samemu, če bi hoteli biti pravični do njega. Kajti on je velik obhajevalc, toda nič manj tudi ni res, da se identificira z nečim nevidnim; da zaobjame celoto revolucije in sočasno poruši podobo njenih povezav, njene enotnosti, njene pozitivnosti. In res je tudi, da jo komemorira, pa tudi, da jo ima za nekomemorabilno, da vidi kot njen "spomenik praznino", kot je zapisal v Predgovoru iz 1847 (njen simbol je Marsovo polje, "ta pesek, ki je tako bel kot Arabija"). Tudi to je res, da naj bi zlezal v kožo akterjev, ni pa res, da si prilasti njihov diskurz; rad bi restituiral delo časa, ki drobi na kosce njihovo vedenje in njihovo verovanje in jih po malem razdira kot majhne lutke. Slabo utemeljena se nam zdi misel, da slavi ujemanje med vrednotami, ljudstvom in akcijo ljudi. Iz ljudstva, katerega ime se zlorablja, katerega se povzdiguje v subjekta in v sodnika, dela neko vsepričujočo, a latentno moč; sicer pa ali ne opazi, da je ničkolikokrat odsotno v teatru dogodkov; spomnimo se samo na tisto, kar pravi o absentizmu Pariza od konca 92 (tiran, str. 1009). Micheletova kritika distance med ljudstvom in ljudmi, ki delujejo namesto njega in so njegovi govorci, "junaki dogovorjene zgodovine", kot jih imenuje, je tako ostra, da se čudimo, da je Furet ni izkoristil, da bi spodrezal tla pod nogami tistim obrekljivcem, ki bodo razkrivali njene "desne" izvore. Né Tocqueville, marveč Michelet je o žirondincih in montanarih zapisal: " Ti doktorji so mislili natanko tako kot oni v srednjem veku, da

sami posedujejo čisti Razum; da so ga podedovali: mislili pa so tudi, da so ga morali dobiti od zgoraj, z vrha, se pravi od njih samih [. . .]. Obe stranki sta enako [. . .] dobili ves svoj učenjaški zagon od intelektualne aristokracije."

Ali s še bolj udarnim izrazom: "V teh demokratih imamo pred sabo res strašno aristokracijo."<sup>3</sup> In spet ne Cochin, temveč Michelet trdi: "[Jakobinci] so se pogosto sklicevali na nasilje ljudstva, na silo njihovih rok; plačevali so ga, ga priganjali, a se z njim sploh niso posvetovali . . . Vse, kar so njihovi ljudje volili v klubih 93, po vseh departmajih, se je volilo po ukazu, ki ga je poslal svetnik svetnikov iz ulice Saint-Honoré. Prek neznatnih manjšin so predrzno odločali o nacionalnih vprašanjih, kazali do večine najbolj ohol prezir in bili tako divje trdno prepričani o svoji nezmotljivosti, da so brez očitkov vesti ugonobili množico živih ljudi."<sup>4</sup> Navsezadnje pa je prav Michelet že pred Furetom v zvezi s terorjem izjavil: "Moral je bil premostiti neverjetne ovire, toda najstrašnejše od teh ovir je ustvaril sam."<sup>5</sup> Toda morebiti je bolj pomembno spomniti na to, da temelj njegove interpretacije ni nič manj političen, četudi je povsem drugačen, kot je temelj Tocquevillove interpretacije. Hotel je predočiti prav tisto, kar je slednjemu ušlo, monarhični princip starega režima, princip splošne konstitucije družbe, katere družbena in ekonomska razmerja ne zadoščajo za definicijo, princip arhitekture, ki predstavo kralja tesno prekrije s predstavo plemstva, predstavo redov, korpusov in rangov in katere zgradba je kljub spremembam, ki so se zgodile, ostala teološko-politična. Dolgujemo pa mu tudi idejo prenosa kraljeve avtoritete na revolucionarno vladavino. Toda če se ozremo na Micheletovo delo in delo nekaterih njegovih sodobnikov, nas to pripelje do vprašanja, ali to ne pomeni, in to je paradokсно, razmaha zgodovine pozitivističnega navdiha (v katero štejemo marksistična dela, saj so njena eminentna različica), ki je, s tem da ga je na pol zakrila, zapečatila mit izvorov in nacionalne ali revolucionarne identitete. Bili bi torej v skušnjavi, da bi v Furetovem podjetju našli kritiko neke zgodovinske tradicije in obenem znamenje vrnitve k izviru moderne misli o zgodovini.

\*

Poskusimo rekonstituirati glavne člene Furetovega argumenta, kajti vsi niso očitni, da bi bolje zaznali subtilnost njegove interpretacije in mimogrede postavili neka j vprašanja.

Svoje izhodišče, povejmo, je dobil v kritiki zgodovinskega, ki je postalo prevladujoče ob koncu 19. stoletja in je našlo svojo racionalizacijo in kanonizacijo v marksističnih delih. Ta, pokaže Furet, kombinirajo eksplikacijo in pripoved. Prva temelji na analizi revolucije in njene bilance. Druga se nanaša na dogodke od 1789 ali 87, do termidorja ali do 18. brumaira. Eksplikacijo vpelje pripoved v tem smislu, da zgodovinar sprejme za svojo podobo absolutnega reza med preteklostjo in prihodnostjo, med starim režimom, ki ga opredelujeta vladavina absolutizma in plemstva, in Novo Francijo, ki jo opredeljuje vladavina svobode in ljudstva (ali buržoazije, ki jo podpira ljudstvo), ki jo prezentirajo akterji. Sočasno pa eksplikacija nadzira pripoved, saj se ta razvija naprej, "kot da bi se igra, potem ko so vzroki enkrat že dani, odigravala čisto sama in kot bi jo poganjal začetni sunek." (34) To "križanje žanrov" se opira na mešanje dveh ireduktibilnih objektov: "Meša revolucijo kot zgodovinski proces, skupek vzrokov in posledic, in revolucijo kot način

3. *Histoire de la Révolution française*, NRF, "Bibl. de la Pléiade", vol. 1, str. 300.

4. *Ibid.*, str. 300-301.

5. *Ibid.*, str. 297.

spreminjanja, kot posebno dinamiko kolektivne akcije." (*Ibid*) Takšno mešanje rezultira iz privrženosti nekemu postulat, katerega veljavnost ni nikoli postavljena pod vprašaj; postulat zgodovinske nujnosti, ki razgradi enkratnost dogodka. "Če je zaradi objektivnih vzrokov akcija ljudi, to je zlom "starega" režima in vzpostavitev novega, dejansko postala nujna in celo usodna, potem ni treba delati razločka med problemom izvora revolucije in narave dogodka samega. Kajti ne le da obstaja sovpadanje med zgodovinsko nujnostjo in revolucionarno akcijo, marveč tudi transparenca med to akcijo in globalnim smislom, ki so ji ga dali njeni akterji: prelomiti s preteklostjo, utemeljiti novo zgodovino." (35) Mi pa dodajamo, in to je v skladu s Furetovimi opažanji, da bodo vse tisto, kar bo videti kot preseganje domnevno predvidljivega in tako rekoč normalnega toka revolucije, naprtili naključjem in ne bo smelo nikoli spremeniti njenega smisla: izbruhe terorja bodo povezali z vojno, to z zaroto sovražnikov ljudstva itd. Ta postulat, piše Furet, "izhaja iz klasične retrospektivne iluzije zgodovinske zavesti": tisto, kar prihaja, se naknadno prikazuje kot edina možna prihodnost, ki jo je nosila preteklost; toda pri preučevanju francoske revolucije ga podpira drugi postulat, namreč, da ta označuje absolutno prelomnico v zgodovini Francije. Pod njenim vplivom je videti, kot da novo v trenutku, ko vznikna iz starega, že vsebuje počelo vsega prihodnjega. Z drugimi besedami, postulat nujnosti dobi iz svoje povezave s postulat o revoluciji kot destruktiji-vzponu na oblast [destruction-avènement] moč, da izvrši poenotenje družbenega in zgodovinskega procesa. Marksizem se torej samo polasti te sheme, ko vpelje pojem *buržoazne revolucije*, "ki doseže spravo vseh ravni zgodovinske realnosti in vseh vidikov francoske revolucije". O revoluciji se potemtakem misli, da je sprožila nastanek kapitalizma, ki je bil v 18. stoletju še v embrionalnem stanju, nastanek buržoazije, katere aspiracije so ostale s plemstvom zatrte, in nastanek celote vrednot, o katerih sodijo, da so ji prirojene. Misli se, da je naravo starega režima, s tem, ko ga je opredelila "*a contrario* z novim", razkrila v njegovi togi eksistenci. Končno pa se o njej misli, da je postavila premise, iz katerih bo prihodnost potegnila nujne konsekvence. S takšnega stališča postane dinamika revolucije transparentna: izpolnila je destruktijo fevdalnega načina produkcije, ima njenemu delovanju popolnoma prilagojenega agenta in govori jezik, kakršnega zahtevajo naloge časa. Furet gre naproti svojemu vprašanju z razkrivanjem izumetničenosti te konstrukcije. Ni potrebe, da bi se zadrževali pri podrobnosti njegove kritike, ki jo je najbolje formuliral v svojem eseju z naslovom *Revolucionarni katekizem*, lahko pa vsaj opozorimo na najvažnejše, če argumente zožimo. Analiza zgodovine s stališča produkcijskega načina, nam da razumeti Furet, je umestna samo, če zajame dolgi rok [long terme]. Če se jo uporablja na kratkih rokih [court terme], ni zmožna priskrbeti dokaza strukturne spremembe med Francijo Ludvika XVI. in Napoleona. Če hočemo pri tem vztrajati, če hočemo v revoluciji odkriti neko mutacijo v ekonomiji, ki bi se ujemala z zmago buržoazije nad plemstvom, se obsodimo na to, da prezremo ekonomsko ekspanzijo, ki je značilna za 18. stoletje, umestitev kapitalizma v pore gosposke družbe [société seigneuriale], vlogo, ki jo igra neka frakcija plemstva v tej ekspanziji, zlasti v tisti, ki se tiče industrije. Kot ujetniki podobe fevdalnosti pomešamo poteze fevdalnega režima s potezami gosposkega režima, ne da bi si delali skrbi s tem, kar izkoriščanje kmetov dolguje novi obliki ekonomije. Za obče veljavno štejemo, ne da bi to dokazali, da je bil obstoj plemstva kot tak nezdržljiv z napredkom trgovine in dobičkonosne ekonomije; medtem ko ostanemo slepi za vse, kar označuje kontinuiteto med pred - in porevolucionarnim obdobjem, se ne vprašamo, zakaj je bilo drobljenje lastnine, ki ga je pospešila revolucija, ugodno za razvoj kapitalizma v Franciji, oziroma ali ga ni

prejkone celo preprečevalo. V drugi vrsti pa analiza, ki je v okvirih razrednega boja, ne prezre samo vitalnosti dela plemstva tako v ekonomskem življenju kot v njegovi udeležbi pri razcvetu nove kulture, katere središče je bilo v razsvetljenstvu, temveč zabriše mnoga nasprotja, ki ga razdvajajo in so priča čedalje bolj poudarjene heterogenosti in ki pokažejo, kadar gre za konflikt med starim in novim plemstvom, razcep, ki je pomemben na drug način, toda nič manj kot razredni razcep. Nasploh takšna perspektiva onemogoča, da bi odkrili čedalje kompleksnejšo prepletenost obeh sistemov družbene klasifikacije in identifikacije, od katerih je prvi že dolgo utemeljen na razločevanju redov, rangov, rodbinskih zvez, korpusov, drugi pa izhaja iz zlitja slojev znotraj nove vodilne elite, ki so jim skupni bogastvo, prosvetljenost in moč.

Da bi spoznali dvoumnost starega režima, bi bilo treba upoštevati vlogo, ki jo ima absolutistična monarhija v družbeni transformaciji s prakso kupljivosti služb [venalité des offices] in podeljevanja plemiških naslovov [anoblissement], modernizacijo administracije in spodbujanjem trgovine. "Monarhija je," piše Furet, "skokovito minirala, glodala, uničevala vertikalno solidarnost redov, in zlasti plemstva, na dvojni ravni, družbeni in kulturni. Na družbeni tako, da je, zlasti s pomočjo služb, konstituirala plemstvo, ki je bilo drugačno od fevdalnega in ki je bilo večinsko plemstvo 18. stoletja. Na kulturni ravni s tem, da je vodilnim skupinam kraljestva, ki so bile zdaj zbrane pod njegovim okriljem, predlagala drugačen sistem vrednot, kot je osebna čast, namreč domovino in državo. Skratka, monarhična država, ki je postala zato, ker je bila razdeljevalec družbene promocije, pol, ki je privlačil denar, pri tem pa je ohranila dediščino družbe redov, je ustvarila družbeno strukturo, ki je prvi vzporedna in obenem protislovna z njo: elito, vladajoči razred." (139) In končno še tretji element kritike, ki zadeva analizo revolucionarne dinamike: marksizem dela iz buržoazije zgodovinski subjekt, ne da bi se obremenjeval z definicijo načina udeležbe različnih buržoaznih skupin v revoluciji, ne da bi se vprašal, zakaj tisti, ki so jo vodili, niso bili najbolj tesno vpleteni v razvoj kapitalizma. Trči ob dejstvo, da je v revoluciji več revolucij, namreč kmečka revolucija in revolucija malega mestnega ljudstva, toda raje kot da bi pojasnil množstvo in protislovnost interesov in funkcijo, ki jo v tej situaciji opravlja jakobinstvo kot ideologija integracije in kompenzacije, obdrži svojo shemo in si zamišljala neko buržoazijo, ki jo dogodki in nuja silijo, da zadovoljuje svoje zaveznike, radikalizira svoje metode in svoje cilje, da bi obranila *svojo* revolucijo. Tako se v vojni najde indic nekega ekonomskega konflikta med francosko buržoazijo in njenim angleškim tekmečem, v terorju, ki ga producira vojna, pa "plebejski način" za dovršitev buržoazne revolucije in uničenje njenih sovražnikov. In to tedaj, ko so vojno hoteli kralj ali propadlo plemstvo, to je preden so jo hoteli žirondinci, tedaj, ko je revolucionarnim voditeljem dala priložnost, da so izoblikovali idejo naroda, da so enotnost ljudstva povezali s spopadom proti njegovim sovražnikom in da so strnili množico okrog nove države, s tem da so mobilizirali stare vojaške strasti v službi nekega poslanstva univerzalne emancipacije. Tedaj torej, ko je teror, če drži, da se je za časa svojih dveh prvih epizod res asociiral z okoliščino nacionalne nevarnosti, doživel svoj veliki razmah, spomladi 1794, ob popolnem izboljšanju vojaškega položaja.

O tem, da Furetove kritike puščajo nedotaknjeno zahtevo po študiju geneze moderne buržoazije, ni mogoče dvomiti; kot tudi ne o tem, da ugotavlja, kako se z revolucijo postavljajo temelji buržoazne družbe. Tisto, kar spodbija, pa je, da je mogoče izhajati iz ideje buržoazije kot razreda, ki ga opredeljuje mesto, ki ga zavzema v sistemu produkcije,

da je postavljen v opozicijo s plemstvom zgolj zaradi interesov, ki mu jih nalaga njegov položaj, da oblikuje neko celoto, katere edine notranje razlike bi bile odvisne od raznolikosti funkcij - enih praktičnih, drugih ideoloških - ki jih opravljajo njegovi člani, in da se tako zgradi neki zgodovinski individuuum, ki je obdan s potrebami, znanji, voljo in strastmi, z enim zadržkom, da je njegovo vedénje odvisno od razmerja, ki ga vzdržuje z drugimi razredi, in od vpliva dogodkov. Takšnega individua ni mogoče identificirati niti pod starim režimom niti med revolucijo. Pod starim režimom ni mogoče formulirati družbene delitve samo v okvirih razredne delitve. Pokazali smo, da je del plemstva in del neplemstva [la rature] nerazločljiv, tako po svojih interesih kot po svojih eksistenčnih razmerah, načinu mišljenja in čutenja: vzpostavil se je neki model družbenosti, ki ne izhaja več iz norm stare aristokratske družbe. O tem modelu prav lahko rečemo, da vsebuje premise revolucije zaradi svoje nezdržljivosti s sistemom redov, kakršen se je ohranil, vendar bi ga zaman poskušali pritakniti pobudi kakega akterja. Kar pa se tiče revolucije, če ta izhaja iz cepitve med tretjim stanom in plemstvom, potem se ne da sklepati, da rezultira iz zgodovinskega projekta buržoazije in razvija njegove posledice, kajti buržoazne skupine, ki prihajajo v središče prizorišča, delujejo v položaju, ki ga ne obvladujejo: najprej izpraznjenost oblasti, ki jo je povzročil propad monarhije, in nato mobilizacija ljudskih množic, ki ne dovoli utrditi obrazca nove, od ljudstva ločene oblasti, to jim izmika orientacijske točke legitimnega in ilegitimnega, realnega in imaginarnega, možnega in zaželenega. Kako bi drugače ugotovili, da je revolucija delo buržoazije: načela, na katera se bo sklicevala, so bila uveljavljena že od 1790, ko je bila revolucija še v prvi fazi. V vsakem primeru je razumevanje geneze buržoazije podrejeno razumevanju politične oblike, za katero se ta odloči.

Videti je, kot smo rekli, da marksistično zgodovinopisje usmerja predstava o nekem prelomu v zgodovini in razcepu v družbi, ki je že bila družba revolucionarnih akterjev, predstava, ki se je prvič izrisala v Sieyèsovem pamfletu. Kritike, ki jih je sprožila, torej zahtevajo, da se razbije ta prvi zapah, ki blokira pot interpretacije. Če Furet, ki je o tej nalogi prepričan, poziva k ponovnemu branju Tocquevilla, tedaj zato, ker mu priznava zaslugo, da se je lotil prvi. Takšen je torej drugi člen argumenta: pokazati, kako je Tocqueville osvobodil mišljenje revolucije od vere v revolucijo (vere, ki je sicer mogla hraniti tako averzijo kot občudovanje). Toda vseeno moramo opomniti, da ne bi napačno razumeli poti, ki ji sledi naš zgodovinar, da se ne strinja z vsemi Tocquevillovimi tezami in da iz njegovega dela povleče dvojen sklep, saj ga preučuje tako po tistem, kar reče, kot po tistem, česar noče reči, tako da lahko občutimo njegovo slabost. Kritike, ki so naslovljene na avtorja dela *L'Ancien Régime et la Révolution*, so torej drugačne vrste kot tiste, ki so bile uperjene proti marksističnemu zgodovinopisju. Niso več, če lahko tako rečemo, eksterne, marveč interne. Oblikujejo se v okviru njegove problematike, da bi sprostile njene meje.

Furet res začenja s tem, da jasno pokaže Tocquevillovo izvirnost in drznost. Tocqueville je podvomil o širini revolucionarne inovacije; prizadeval si je, da bi za jasno vidnimi znaki preloma odkril kontinuirano sled procesa krepitve države prek administrativne centralizacije in procesa demokratizacije družbe prek enakosti pogojev. Vendar ne bi imeli prav, če bi mislili da se je zadovoljil s tem, da je prispeval novo dolgoročno interpretacijo. Od revolucije kot načina zgodovinske akcije je ločil revolucijo, ki jo naš zgodovinar imenuje revolucija-proces. Običajno omenjane vzroke revolucionarnega dogodka naj namreč ne bi zamenjal s še neopaženimi; njegovo delo je, da prikaže neko razsežnost

zgodovine, ki je ne le prezrta, marveč tudi prikrita z ravnanji in predstavami ljudi, ki mislijo, da delajo revolucijo. Brez dvoma je na mestu zastavljati vprašanja in popravljati tok Tocquevillove analize. Furet tako s prstom kaže na vrzeli v njegovi zgodovinski informiranosti, docela po pravici razkriva njegovo idealizacijo tradicionalnega plemstva, njegovo spregledanje vloge, ki jo igra monarhična država pri prerazdeljevanju bogastev in konstituiranju nove vladajoče elite. Nekoristno je spuščati se v podrobnosti njegove kritike; zadovoljimo se z obrobno zabeležko, da je sicer solidno utemeljena, popolnoma prepričljiva v sklepih o naravi starega režima, ki so potegnjeni iz nje, da pa nemara ni popolnoma pravična do Tocquevillove subtilnosti, do avtorja, ki si je kot le malokateri drugi prizadeval za to, da je podiral lastne izjave, kombiniral idejo o dejanskih spremembah administrativne oblasti z idejo o simbolni spremembi statusa države, idejo o enakosti in čedalje večji podobnosti individuov z idejo čedalje izrazitejše neenakosti in različnosti, idejo o poenotenju družbenega polja z idejo o heterogenosti načinov obnašanja in verovanj, in končno - dvoumnost, ki je bila po svojih učinkih odločilna za presojo revolucije - z idejo starega režima kot ogromnega zgodovinskega prehoda, procesa dekompozicije aristokratske družbe in družbe starega režima kot sistema, ki se kljub svojim protislovjem drži skupaj in priča o neki notranji, tako rekoč organski enotnosti.

Našo pozornost pritegne Furetovo izkoriščanje Tocquevillovega postopka. Ker je prepričan o njegovi legitimnosti, postavi zahtevo, da ga je treba nadaljevati tako, da se kot ločen objekt analize konstituira revolucionarno dejstvo kot tako, povezanost dogodkov, ki so bili doživeti kot *francoska revolucija*. Po njegovem mnenju se je Tocqueville zaustavil pred "praznim listom" in si zadal, da ga je treba popisati. Umaknil se je pred vprašanjema, ki ju je sprožila njegova lastna analiza: zakaj je ta proces kontinuitete med starim in novim režimom krenil po poti revolucije? In kaj v teh razmerah pomeni politično investiranje revolucionarjev?

Tu se dotikamo tretjega člena argumenta. Zaradi odkritja neke revolucije, ki koraka pred Revolucijo in se nadaljuje po njenem koncu (to je revolucije, ki jo Tocqueville najprej imenuje demokratična in jo nato asociira z vzponom moči države), postane francoska revolucija samo še bolj tuja, postane še bolj pereča nujnost misliti jo v njeni tujosti. Z drugimi besedami bi lahko rekli, izid spoznanja je čudenje. Zato ker zavrača videz revolucije kot destrukcije-vzpona na oblast [destruction-avènement], poziva k razumetju tega videza. Ti dve ideji je treba dojeti skupaj: revolucija se ne ujema s predstavo, ki jo daje o sebi, toda v njenem pojmu je "neka, kar ustreza njenemu zgodovinskemu *doživljanju*", neka, česar ni mogoče raztopiti v revoluciji-procesu, neka, kar se ne pokorava zaporedju dejstev in vzrokov; na zgodovinskem prizorišču, nam pravi Furet, "se pojavi neka praktična in ideološka modalnost družbene akcije, ki ni nikjer vpisana v tisto, kar je bilo pred njo." (41)

V tem trenutku je mogoče začutiti dve težavi. Avtor si zada nalogo misliti tisto, kar je v revoluciji pretirano; toda v skrbi, da se ne bi odpovedal idealu zgodovinske intelegibilnosti, mora zelo paziti na drugo nalogo, namreč, misliti odnos, ki ne bo vzročni, med starim in novim, ki ga presega. Tako zaradi stavka: "Kaj pomeni [. . .] politično investiranje revolucionarjev," ne smemo pozabiti na prejšnjega: "Zakaj je ta proces kontinuitete [. . .] krenil po poti revolucije?" Po drugi strani pa se izkaže misliti revolucijo kot tako misliti jo hkrati v njeni praktični in ideološki modalnosti; to pomeni, misliti novo pod znamenjem

družbeno-zgodovinske invencije in pod znamenjem razcveta nove imaginarnosti zgodovine in družbe.

Začnimo preiskovati drugo težavo, kajti prva se bo, čeprav je povezana z njo, v celoti pokazala šele v zadnji etapi argumenta. V odlomku, na katerega se sklicujemo, izreče Furet, potem ko formulira zahtevo po upoštevanju revolucionarne dinamike in še enkrat zavrne shemo eksplikacije, ki dela iz revolucije "naravno obliko zgodovine tlačenih" in pri tem zanemarja, da v večini evropskih dežel ne kapitalizem ne buržoazija nista potrebovala revolucije, da bi se uveljavila, nedvoumno sodbo: "Toda Francija je tista dežela, ki z revolucijo izumi demokratično kulturo in ki svetu razkrije eno temeljnih zavesti zgodovinske akcije." Nekaj vrstic naprej ob preučevanju okoliščin, ki so sprožile revolucijo, natančneje izrazi svojo misel: "Z revolucijo se vse nagne proti državi na stran družbe. Kajti revolucija mobilizira ene in razoroži druge: izjemen položaj, ki odpira družbenemu prostor razvoja, ki mu je skoraj vedno zaprt." Ta komentar doda tudi na naslednji strani: "Revolucija je zgodovinski prostor, ki loči eno oblast od druge in v katerem ideja o človekovem delovanju na zgodovino zamenja instituirano." Končno pa poudari univerzalni doseg francoske revolucije, ki - za razliko od angleške, "ki je bila vsa zavita v religiozno in okamenela v vrnitvi k izvorom" - vsebuje v Robespierrovem jeziku napoved novih časov: "Demokratična politika je postala razsodnik o usodi ljudi in ljudstev." (44)

Ta čisto zadnja formulacija je videti dvoumna, to je res, kajti ne omogoča več ločevanja tistega, kar izhaja iz dinamike družbene inovacije, in tistega, kar izhaja iz ideološke dinamike. Res je namreč, da je prej, na vseh straneh, ki smo jih navajali, tema družbene in zgodovinske invencije, invencije novega načina akcije in komunikacije med ljudmi in obenem invencije ideje o zgodovini in družbi kot prostoru, v katerega se vtiskuje poslednji smisel človeških vrednot, da je ta tema ostala jasna, čeprav se je prepletala s temo o razcvetu ideologije, odplavljanju človeške akcije v fantazmo in zgodovinskem in družbenem svetu, ki sta osvobojena protislovja. Skratka tisto, kar nam sugerira Furet in se nam zdi najbolj dragoceno in najbolj enigmatično misliti, je, da je trenutek odkritja političnega - se pravi trenutek, v katerem se vprašanje temelja oblasti in družbene ureditve razprši in implicira v sebi celotno vprašanje o temeljnih resnici, legitimnosti, realnosti, trenutek torej, v katerem se oblikujeta moderna senzibilnost in demokratični duh in v katerem se vzpostavi nova družbena izkušnja - natanko tisti trenutek kot oni, v katerem se, po Marxovih besedah, razbohota iluzija političnega. Tudi zato, ker ta trenutek, v katerem polno vznikne zgodovinska razsežnost akcije in se v mišljenje zgodovine, mišljenje družbe, ki je dojeta kot čisto človeška, umesti neko spraševanje o univerzalnem dosegu, ker se torej ta trenutek ujema z "neke vrste hipertrofijo zgodovinske zavesti", inavgurira "nenehno precenjevanje ideje v primerjavi z realno zgodovino, kot da bi imela ideja nalogo, da skozi imaginarno restrukturira razkosano družbeno celoto." (42)

Za to, da bi lahko časovno lokalizirali delitev na liberalno in teroristično revolucijo, je po našem mnenju dosti bolj plodna ideja o razdvojitvi pomena revolucionarnega procesa kot ideja o "zdrsnjenju", ki jo je naš zgodovinar nekdaj zagovarjal. Kajti če je seveda prav, da se zaznamuje neki obrat v revoluciji, je še bolj pomembno priznati, k temu nas vabi zdaj, da je revolucija že od začetka ujeta v iluzijo političnega in prepuščena precenjevanju ideje v primerjavi z realno zgodovino - to je Burke, ki je pisal leta 1790, zelo dobro opazil, čeprav je bil po eni strani slep za demokratično utemeljitev - prav tako kot je vse do svojega konca tudi vir kipenja pobud, mobilizacije kolektivnih energij, ki sprevačajo razmerje, ki

ga družba vzdržuje s svojimi institucijami in odpira kolikor le more.

Treba je samo obžalovati, da Furet iz teh indikacij ne izvleče vse koristi, da vso težo svoje analize prenese na ideološko dinamiko revolucije in se omeji na omenjanje invencije "demokratske kulture" ali "demokratske politike", ne da bi odkril njena znamenja v tkivu dogodkov, natančno povedal, v čem se obe razlikujeta od fantazmagorije ljudske oblasti, poudaril vsega tistega, kar moderna debata o politiki in praksa, stil in vloga družbenih konfliktov dolgujejo revoluciji. Vseeno pa je razumljivo, da je njegova poglobljena skrb jasno pokazati logiko imaginarnega, ki ne podpira samo obnašanj in diskurzov akterjev, povezovanja bojev frakcij in skupin, marveč tudi votek dogodkov, ki jih zgodovinar običajno obravnava kot naključja, ki so perturbirala normalen potek revolucije. Kajti če je res, da te ni mogoče skrčiti na to logiko, da se ideologija oblikuje samo pod vplivom neke mutacije, ki je simbolne narave, da iluzija politike predpostavlja neko odprtost do političnega, da predpostavlja presežek ideje nad dejansko zgodovino, nov smisel preteklosti in prihodnosti, fantazmagorijo svobode, enakosti, oblasti, ljudstva, naroda, emancipacijo verovanj v avtoriteto, tradicijo, naravni ali nadnaravni temelj obstoječih hierarhij in monarhične oblasti - potem tudi ni nič manj res, da se revolucija izoblikuje, izriše v času, da se njene epizode zvrstijo med nekim začetkom in koncem, samo zaradi sprostitve reprezentacije, se pravi, zaradi fantastične trditve, da se tisto, kar je postavljeno z mislijo, diskurzom, voljo, ujema s samo bitjo, bitjo družbe, zgodovine, človeštva.

Furet nam najbolj omogoči začuti spremembo perspektiv, ki vodijo njegovo branje revolucije, ko zapiše: "Celotna zgodovina revolucije mora torej upoštevati ne samo vpliv 'okolice' na potek zaporednih političnih kriz, temveč tudi in predvsem način, kako so 'okolice' ob enem predvidene, pripravljene, prirejene, uporabljene v revolucionarni imaginarnosti in bojih za oblast." In še: "Prav 'okolice', ki so gonilna moč revolucionarne dinamike, se, kolikor se da, naravno vključujejo v pričakovanje revolucionarne zavesti. Ker jih je pač revolucija tako anticipirala, jim tudi neposredno podeli smisel, ki jim je namenjen." (91) In res, najsi gre za vojno, teror, podobo, ki jo bo privzela jakobinska vladavina, analiza jasno pokaže vlogo, ki jo bodo vsi ti imeli v sistemu predstav, in nujnost, ki jo bodo izpeljali iz lastnega uveljavljanja, ko v "realnem" ne bodo več našli motiva za svojo upravičbo.

Zanemarimo tisti del dokazovanja, ki ga je vodilo preverjanje dejstev, da bi na kratko zaznamovali poteze revolucionarne imaginarnosti. Prvič se oblikuje predstava o docela politični družbi, o njej se misli, da vse njene institucije sodelujejo pri njeni obči gradnji in to tudi izpričujejo. Ta predstava predpostavlja, da se načeloma vse daje kot "spoznavno" in "spremenljivo" in da izhaja iz istih vrednot, vsebuje definicijo novega človeka, ki je poklican biti univerzalni zgodovinski dejavnik in ki svojo javno eksistenco združuje s svojo privatno: revolucionarni borec. Toda v istem hipu se predstava poveže s svojim nasprotjem: s predstavo o družbi, ki je glede na tisto, kar bi morala biti, pomanjkljiva, ki je plen egoizma interesov, ki jo je treba torej prisiliti, da postane dobra, torej s predstavo o družbi, v kateri se množijo škodljiva bitja, ki so edina odgovorna za neuspehe revolucionarne politike. Podobi univerzalnega človeka, v katerem je utelešena celotna družba, se pridruži podoba posamičnega človeka, pri katerem preprosto že njegova individualnost ogroža integriteto družbenega telesa. Vendar dobijo ta prva opažanja svoj smisel le, če odkrijemo, v katerem prostoru dobiva hrano iluzija družbe, ki je v idealnem skladu s samo seboj, in iluzija posameznika, ki je nosilec njenih ciljev. Revolucionarna ideologija se konstituira

zaradi norega uveljavljanja enotnosti ali, boljše, identitete ljudstva. V njem naj bi se združile legitimnost, resnica in ustvarjalnost zgodovine. Toda ta prvobitna podoba skriva neko protislovje, kajti ljudstvo se ujema s svojim bistvom samo, če se razlikuje od empiričnih ljudskih množic, če se vzpostavlja in kaže kot zakonodajalec, akter, kot tisti, ki se zaveda svojih ciljev. Drugače rečeno, ideja ljudstva implicira idejo nenehne operacije, katere avtor naj bi bilo in ki naj bi jo samo porajalo, in idejo neprestanega dokazovanja pred samim seboj, da poseduje svojo identiteto. Samo tako se vzpostavi ujemanje med poslednjimi vrednotami in akcijo. Kombinacija obeh pojmov, pojma *Ljudske budnosti* in *zarote*, ki ju šteje Furet za odločilna, najbolje priča o tej imaginarni elaboraciji. Prvi ustreza zahtevi, da mora distanca, ki je ljudstvu notranja, postati zaznavna, da jo je treba stalno producirati, da bi se spoznalo, da ji je usojeno izginiti: ljudstvo si pridobiva samozaupanje samo toliko, kolikor se vidi, kolikor se ne zgubi z vida, ko preži na znake izdaje. Drugi izvira iz nujnosti, da se izdajo poveže s kakšnim zunanjim prostorom: ljudstvo si ne zamišlja delitev, ki izvirajo iz njega, ne more si zamisliti preprek, ki jih ne bi bilo mogoče pripisati škodljivi volji zunanjega sovražnika.

Odkriti vprašanje, ki ga predstava o ljudstvu vsebuje in potlači, pomeni hkrati poudariti vprašanje revolucionarne oblasti. Furet, potem ko pritegne pozornost na "središnji pojem Ljudske budnosti", pravilno opazuje, da ta zastavlja "vsak hip in zlasti ob vsakem obratu revolucije nerešljiv problem *oblik*, v katerih se uresničuje. Katera skupina, kateri zbor katera zveza, kateri konsenz je varuh besede ljudstva? Okrog tega življenjsko važnega vprašanja so razvrščene modalnosti delovanja in porazdelitve oblasti." (48)

Določitev mesta in varuha oblasti je, paradokсно, namreč dejansko postala nemogoča tisti hip, ko je bila objavljena povsem legitimna oblast, oblast ljudstva, ki eksistira univerzalno, je polno delujoča, daje vsem nalogam enak impulz in se povsem zaveda svojih ciljev. V nekem smislu se definicija oblasti ujema z definicijo ljudstva: ljudstvo naj bi ne samo imelo oblast, temveč bilo oblast. Vendar pa, ker je samo to, kar je, samo toliko, kolikor se z budnostjo izlušči iz lupine empirične družbe, je prav tako mogoče reči, da tam, kjer vznikata univerzalna instanca odločanja in spoznanja, na vidnem mestu oblasti, ljudstvo potrjuje svojo identiteto. Toda ta interpretacija ne more prevladati, kajti vsako utelešenje ljudstva v kaki oblasti, vsaka ustanovitev nekega organa, ki bi stalno ohranjal ljudsko voljo ali jo samo uresničeval, omogoči začutiti prepad med instituirajočim in instituiranim, ki nima pravnega statusa. Nasproti skupščini, ki naj bi predstavljala ljudstvo s tem, da postavlja zakone v njegovem imenu, so na eni strani ljudje iz sekcij ali klubov ali množice, ki se udeležujejo Dnevoev [Journées] in ki naj bi upodabljale ljudstvo v akciji. Na drugi pa so isti ljudje, ki se pokažejo kot to, kar so, manjšine, takoj izpostavljeni razkritju, da so dejanske skupine, ki varajo ljudstvo, ki le simulirajo njegovo identiteto, ki se obnašajo kot uzurpatorji.

Ne da bi se spuščali v podrobnost Furetove prepričljive analize Robespierrove strategije, ki se spretno izogiba pasti, ki jo revolucija nastavlja vsem svojim akterjem, se pravi, da se nikakor ne utrdi na določenem mestu, da kombinira položaj skupščine, kluba in ulice, poudarimo bistveno: oblast se čezmerno poveča tisti hip, ko se vanjo investira moč revolucije, moč ljudstva, in postane nepričakovano ranljiva od tistega trenutka naprej, ko je vidna v kakem organu, v ljudeh, in se hkrati pokaže kot ločena in zato vnanja revoluciji, ljudstvu. Vendar moramo razumeti, da ni vprašljiva samo podoba individuov, ki se vsi hkrati trudijo, da bi se identificirali z njo "in prek nje z ljudstvom", da bi se je polastili,

marveč tudi podoba oblasti same, ki je hkrati zaznana kot moč, ki jo producira ljudstvo in ki ga pripravi biti to, kar mora biti, in kot moč, ki je od njega ločljiva, torej virtualno tuja, zmožna obrniti se proti njemu.

Ideja oblasti in ideja zarote sta torej povezani, in to dvakrat. Oblast se da prepoznati kot revolucionarna, ljudstvu notranja, s tem da označi sovražen prostor, ki podpihuje agresijo: potrebuje aristokratsko zaroto, da zabriše lastno pozicijo, ki ji zmerom grozi, da se bo morala pokazati kot partikularna. Toda ko producira zaroto, ko s prstom kaže na prostor agresije, utrjuje podobo Drugega-sovražnika [l'Autre-ennemi] in tvega, da bi se ta prenesla nanjo: mesto oblasti bi se tedaj prikazalo kot mesto zarote.

Z ozirom na to je tistih nekaj strani, ki jih Furet posveti rivalstvu med Brissotom in Robespierrom pri razpravi o vojni, vrednih pozornosti. Zdi se, da je Brissot prvi doumel njeno funkcijo v revolucionarni dinamiki; o tem priča jo slavne besede iz njegovega govora jakobincem decembra 91: "Potrebuje moč: naša rešitev je v njih ... moč bodo pogubonosna samo za izdajalce, koristile pa bodo ljudstvu." Čudimo pa se, ko vidimo Robespiera, kako nasprotuje nekemu podjetju, pri katerem bodo on sam in njegovi pozneje imeli tako velik delež. Toda Brissot je samo na pol zapopadel izid revolucije. Edina njegova misel je bila, da bo s tem, ko bo pred ljudstvom narisal podobo njegovih sovražnikov, spodbudil njegovo patriotsko vero, mu dal zavest o njegovi enotnosti in obenem priskrbel polno legitimnost oblasti, ki je vodila njegov boj. Robespierre je dokazoval intimno razumevanje revolucije zato, ker ni le sumil v dvoličnost svojega nasprotnika, v njegovo vizijo oblasti pod krinko obrambe ljudstva, temveč še bolj zato - saj ni mogoče dvomiti o njegovi lastni politični ambiciji - ker je uvidel, da se revolucija ne more zadovoljiti ne z izdajo in ne z oblastjo, ki bi bila omejena in poimenovana, ker je uvidel, da potrebuje neko vsepričujočo in skrivno izdajo in oblast, ki se ne odkriva. Njegova moč je v sugestiji, da se v žirondinski politiki pod revolucijo skriva oblast in pod oblastjo zarota. Tako po posrečenem Furetovem izrazu "ujame svojega tekmeča v past, ki jo je ta nastavljal Ludviku XVI. in njegovim svetovalcem". Kar pa se Robespierre tiče, smo dolžni razumeti, "vojna ga bo prinesla na oblast, toda ne na ministrsko [ministeriel], o kateri sta lahko sanjarila Mirabeau ali Brissot: temveč do absolutne avtoritete [magistère] mnenja, ki je neločljiva od terorja." (97)

Kar je tu rečeno o absolutni avtoriteti mnenja, nas uvaja v zadnjo etapo analize revolucionarne ideologije, ki omogoča, da jo radikalno ločimo od imaginarnih formacij preteklosti. Ni namreč dovolj označiti ključne predstave, okrog katerih se ta razporeja: predstavo o docela politični družbi, družbi, ki je mobilizirana z namenom, da oblikuje novega človeka, o borcu, ki mu je naloženo poslanstvo univerzalnega, o ljudstvu, ki najde svojo enotnost v enakosti, svojo identiteto v narodu, o oblasti, v kateri se volja ljudstva samo izraža. Tudi ni dovolj upoštevati simbolno mutacijo, ki spremlja te predstave: zlitje, ki se dogaja med načelom zakona, načelom vednosti in načelom oblasti, in tisto, kar nastopi kot posledica, konverzija *realnega* v poroka veljavnosti sistema revolucionarnega mišljenja. Poleg tega je treba te spremembe povezati tudi s spremembo statusa besede in statusa mnenja.

Ljudstvo, narod, enakost, pravica, resnica dejansko eksistirajo samo zaradi besede, iz nje naj bi izžarevali in ona naj bi jih hkrati imenovala. V tem smislu pripada oblast tistemu ali tistim, ki so sposobni biti glasniki, ali bolje, ki se dajo razumeti kot taki, ki govorijo v imenu ljudstva in mu podelijo njegovo ime. Če ponovimo Furetov obrazec, se "premestitev mesta

oblasti" tu najbolj izrazi onstran eksplicitnega prenosa enega središča suverenosti na drugo: oblast emigrira z nekega trdnega, določenega in skrivnega mesta obenem, ki je bilo njeno za časa monarhije, na neko paradokсно nestalno, nedoločeno mesto, ki se nakazuje samo skozi nenehno delo njenega izjavljanja; odtrga se od telesa kralja, v katerem so bili nastanjeni upravni organi družbe, da bi se pridružila neotipljivemu, univerzalnemu in bistveno javnemu elementu besede. Temeljna sprememba, ki zaznamuje rojstvo ideologije. Seveda je bilo uveljavljanje besede na način utemeljevalne besede vedno povezano z uveljavljanjem oblasti; toda tam, kjer je vladala beseda oblasti, je začela vladati oblast besede.

Zato pa je treba takoj dodati, oblast besede vlada le, če se prikriva kot oblast: borbena beseda, javna beseda, naslovljena na ljudstvo v imenu ljudstva, ne more nikoli izreči oblasti, ki jo vsebuje. To oblast lahko spravi na plano samo kaka druga borbena beseda, ki prvo pahne v trivialni register frakcijske besede, jo odstavi z njene simbolne funkcije, da bi se jo polastila - in sicer tako, da se oblast v trenutku, ko je tarča zadeta, preobrazi in znova vzpostavi, a tako, da pusti na cedilu svojo podporo - podporo človeka, ljudi, posameznikov ... Kot da razumeti Furet, je prikrivanje oblasti v besedi pogoj za njeno prilščanja; to prikrivanje hkrati sproži tudi prikrivanje nenehnega političnega tekmovanja, ki temelji na razkrivanju skritih ambicij nasprotnika. Isti razlog je vzrok za to, da je "oblast v besedi" in da "konstituirala stalno igro med besedami, ki so edine sposobne, da si jo prisvojijo, ki pa med sabo tekmujejo v osvajanju tega minljivega in prvobitnega mesta, ki je mesto volje ljudstva." (73)

In vendar bi ostala sredstva tega osvajanja, mehanizmi tekmovanja prikriti, če ne bi vzeli v obzir nove figure, figure mnenja, ki se ne ujema ne z oblastjo ne z ljudstvom, marveč ponuja posredovanje, ki omogoča da se imaginarno povezuje enega z drugim. Po eni strani je mnenje substitut ljudstva, katerega dejanska realnost vedno umanjka. To ne pomeni, da mnenje ponuja njegovo popolnoma določeno predstavo; da bi opravljalo svojo funkcijo, bi moralo imeti tako kot ljudstvo lastnost, da ostane tostran sleherne dane opredelitve, ki bi mu odtegnila možnost, da se pokaže kot izvor smisla in vrednote. Toda za mnenje je značilno vsaj to, da se manifestira in da je, če le doseže določeno stopnjo homogenosti, sposobno pokazati na prisotnost ljudstva. Po drugi strani pa obstaja kar najtesnejša povezava med oblastjo in mnenjem; kajti to, s tem ko se manifestira, nalaga političnim akterjem bodisi dejansko prisilo do njihove besede bodisi preprosto neko referenco, ki se ji ne morejo odtegniti, ne da bi ta postala privatna beseda. Z drugimi besedami, če se kdo ali kakšna skupina izkaže sposobna govoriti v imenu ljudstva, je to mogoče samo zato, ker je njena beseda sprejeta, razširjena, spoznana kot njena, ali zato, ker jo je znova porodil neki glas, za katerega se zdi, da ni nikogaršnji, da je kot osvobojen od sleherne partikularne družbene vezi in da v svoji anonimnosti priča o univerzalni moči.

Funkcija mnenja za časa francoske revolucije zahteva tako dve pojasnili. Po eni strani moč besede predpostavlja, da se je konstituiral pol mnenja - pol, katerega legitimnost se je uveljavila brez omejitev zaradi zrušenja pola monarhične oblasti. Po drugi strani pa se pri tem, ko mnenje ostaja neoblikovano, ko ga ni mogoče lokalizirati v kakem telesu, ko je nezvedljivo na skupek izjav, ko se neprenehoma tvori in razgrajuje, moč besede dejansko osvaja z umetnostjo spodbujanja njenega izražanja; v tem primeru s fabriciranjem enoglasnosti v prostorih *ad hoc*, društvih ali klubih, po zaslugi premakljivih volilnih glasov,

ki ne nosijo sledov namere oseb. V tem smislu se oblasti posreči prikriti se v besedi samo toliko, kolikor je besedi uspelo zdrsniti v mnenje in se v njem zamegliti.

Na tej točki svoje analize sledi Furet smeri, ki jo je odprl Augustin Cochin (v celoti mu je posvečen zadnji esej Furetove knjige). Brez dvoma sta se njuni poti križali že prej, kajti, nas spominja Furet, Cochin si je že zadal enako nalogo, kot jo je formuliral on kot kritično nadaljevanje Tocquevillia: ne pojasnjevati revolucije v luči njene bilance, ne je znova vstavljati v kontinuiteto procesa dolgega trajanja, temveč misliti "prelom zgodovinskega tkiva", logiko revolucionarnega izbruha, postaviti se na raven, na kateri se producira ta prelom, ki je političen in ideološki, jasno pokazati učinke novega sistema legitimnosti, ki implicira identifikacijo oblasti in ljudstva. Toda po Furetu je ena največjih Cochinovih zaslug, da se je poskusil v sociološki analizi mehanizmov demokratske ideologije, s tem da je jasno pokazal na funkcijo mišljenjskih družb [*société de pensée*] v produkciji mnenja. Jakobinstvo, v katerem se najbolj odkriva smisel revolucionarne prakse in ideologije, nova konjunkcija sistema akcije in reprezentacije, se mu je prikazalo kot dediščina in "dovršena oblika nekega tipa politične in družbene organizacije", ki je bila že na široko razširjena v drugi polovici 18. stoletja in se je uveljavljala prek literarnih krožkov in društev, prostozidarskih lož, akademij, patriotskih ali kulturnih klubov.

Kaj je torej mišljenjska družba po Cochinu? Njegov interpret odgovarja: "To je oblika socializacije, katere princip je, da se morajo njeni člani, da bi imeli v njej svojo vlogo, znebiti sleherne konkretne partikularnosti in svoje realne družbene eksistence. Nasprotje tistega torej, kar se je pod starim režimom imenovalo korpusi [*les corps*] in jih je opredeljevala skupnost poklicnih ali socialnih interesov, ki so bili doživeti kot taki. Mišljenjsko družbo, vsakega od njenih članov, karakterizira samo odnos do idej, in to je tisto, po čemer je ta zgodnja podoba delovanje demokracije." (224) In kakšen je smoter te družbe? "Ni niti delovanje, niti delegiranje, niti 'reprezentiranje': je izražanje mnenja, je to, da od svojih članov in iz diskusije dobi neko skupno mnenje, *consensus*, ki bo izraženo, predloženo, branjeno. Ni naloga mišljenjske družbe, da na podlagi delitve idej in glasov delegira avtoriteto, da izvoli predstavnike; to je instrument, ki služi za fabriciranje enoglasnega mnenja..." (*Ibid.*).

Kaj je torej v tej luči jakobinstvo? To je, moramo razumeti, model polno razvite in transformirane mišljenjske družbe od tistega trenutka naprej, ko se model korpusov razgradi in se zruši monarhična oblast. Tedaj postane pojem abstraktnega individua, člana mišljenjske družbe pojem državljana, pojem enoglasnega mnenja podzida predstavo o ljudstvu-Enem [*peuple-Un*], in vsi postopki manipulacije razprav, selekcije privržencev, borcev, ki služijo produkciji homogenih diskurzov, pridobijo hkrati tako praktično kot simbolno učinkovitost: oblast, ki se prikriva v besedi, da bi se združila z mnenjem, se spreobrne v politično oblast.

To pa je tudi tista točka analize, na kateri se sprosti zadnji člen Furetove argumentacije in vznikne težava, na katero smo namignili. Bralec se lahko zares začudi povrnitvi vprašanja, o katerem je bil prepričan, da je odstranjeno: namreč vprašanja, če že ne o vzrokih, pa vsaj o pogojih nastanka revolucije v nedrih starega režima. Ali ne bi moral Furet idejo o kontinuiteti zgodovine, o kateri so drugi mislili, da so jo našli v registru produkcijskega načina in razrednega boja ali v registru krepitve države in administrativne centralizacije, samo preložiti v register "demokratske sociabilnosti"? Po našem si ta težava zasluži

omembo, ne zato ker zamaja interpretacijo, temveč bolj zato, ker nas spodbudi, da bolj cenimo njen postopek. Dejansko je res, da tudi Furet poišče v starem režimu znamenja tistega, kar bo postala revolucionarna ideologija. Toda ta raziskava, ki je sicer bolj pretanjena in globlja, kot smo pokazali, ne izniči načela, ki si ga je trdno postavila: opustiti fiktivno mesto preleta zgodovine, ki bi priskrbelo zagotovilo, da novo vznikla iz starega kot posledice iz svojih premis; dojeti v prelomu s preteklostjo enkratno politično obliko, ki jo začrta revolucija. Preučevanje te politične oblike je tisto, ki ga napelje k temu, da odkrije poteze, v katerih se je zarisala. Navsezadnje revolucije ne dojema kot produkt neke prejšnje zgodovine, tako da bi bilo dovolj, če bi se v njenem poteku predstavili na drugo mesto, v sredo 18. stoletja na primer, da bi videli, kako poganja. Revolucija se ponuja kot razkrivalka preteklosti, in tisto, kar razkriva, ni celotna družba starega režima - zgodovinar starega režima lahko svoje preučevanje nadaljuje precej daleč, ne da bi se spraševal o njej - marveč je notranje odstopanje predstav, ki vodijo celoto družbenih razmerij, je fraktura, ki se je odprla v sistemu legitimnosti, tiste vrste zev, ki hkrati odpira in maskira absolutizem; to niti ni napredovanje demokracije ali novih idej, ki je občutno v vsej Evropi in še posebej v Angliji, to je tisto, kar misel o enakosti posameznikov kot tudi misel o homogenosti in presojsnosti družbenega dolguje spodbijani referenci neke vsevedne in vsemogočne oblasti.

Zadržek, ki nam ga zbuja analiza, ki gre po Cochinovih sledih, ima drug motiv. Ta v nastanku mišljenjskih družb ni zaznal drugega kot najavo jakobinstva, v oblikovanju mnenja zgolj najavo anonimne moči, ki v sebi staplja raznolikost posameznih stališč. Toda če je prepričan, da se je dotaknil enega najpomembnejših fenomenov, katerega nasledke bomo lahko videli pozneje z nastankom sodobnih revolucionarnih partij, je pustil v senci njegov drugi obraz: novo črpanje družbenega tkiva prek asociacij, ki prevzamejo odgovornost za problem političnega življenja in kulture, podrtje ograd privatnih prostorov, ki so bili do tedaj obdani z obzidjem korpusov, širjenje kritičnih metod spoznavanja in diskusije, instavracija izmenjave ali komunikacije idej, ki podpirajo mnenje. Za razliko od Tocquevilla je ostal neobčutljiv za dvomnost individualizma, ki, za slednjega, implicira hkrati neodvisnost mišljenja, smisel pobude, resnične oblike svobode in osamitev vsakogar, njegovo ponižanje pred družbo, njegovo najtesnejšo podreditev oblasti, ki naj bi ga utelešala. Četudi ni mogoče dvomiti, da je Furet daleč od tega, da bi se pridružil celoti Cochinovih tez - izrecno mu očita, da je zanemaril gibanje, ki se je na začetku revolucije začrtovalo v smeri predstavniške demokracije in ki je kljub svojemu neuspehu vztrajalo pod jakobinsko diktaturo - je njegova interpretacija prizadeta z neko vrzeljo, tisto namreč, ki smo jo pokazali, ko smo se čudili, da ga slišimo govoriti o "invenciji demokratične kulture", ne da bi jo poskušal definirati. Ali bi Furet odgovoril, da je bil njegov namen misliti revolucijo v francoski *revoluciji* in da je tisto, kar revolucija počne, poganjek ideologije; da mu je bilo zategadelj prej važno, da to in vse, kar je to omogočilo, jasno pokaže, kot pa da bi raziskoval mnogotere vidike spremembe, ki ne bi zahtevala revolucionarnega dogajanja? Rekli smo že, da je bil ta odgovor dobro utemeljen in podprt z strogo analizo revolucionarne dinamike, vendar se nam vprašanje vrača iz tistega, kar je presežek revolucije. Mar ne bi bilo treba za ta presežek priznati, da sega čez meje ideologije? Mar ne bi bilo treba v njem iskati znaka ireduktibilne, nenadno opažene razlike med simbolnim in realnim, znaka nedoločenosti enega in drugega - razlike v biti družbenega, ki jo vedno ugotavljamo? Naš avtor lepo pove, da se z revolucijo odpira družbi "prostor razvoja, ki ji je skoraj zmeraj zaprt". Mar to ne pomeni, da se predstavniška

demokracija izkaže nesposobna, uveljaviti se, ne samo zato, ker politična iluzija ljudi postavi ven iz samih sebe, marveč zato, ker iluzija ne zadošča, da bi obdržali to odprtost, in ker se s tem, ko naj bi temu zadostila, pokaže nasprotno, da namreč znova zapira ta komajda sproščeni prostor? Naš avtor sicer bistroumno opaža, da so bili revolucionarji podvrženi vplivu privlačnosti absolutizma, ki so ga hoteli uničiti, da so pod roko povzeli načrt popolnega obvladovanja družbenega, ki jim ga je zapustila država starega režima; toda ko pojasnjuje politično razsežnost revolucije, spodbuja tudi k temu, da se oceni tudi ta nenavadni dogodek, ki je pomenil konec monarhije, izkustvo nove družbe, ki se ni več pustila zapopasti v obliki organske celote. Toda ali se od tega dogodka naprej ne vzpostavi neka neskončna debata o temeljih legitimnosti, ki preprečuje demokraciji, da bi se umirila v svojih institucijah?

Tocqueville in Quinet sta našla iste ali skoraj iste besede za formuliranje poslednje sodbe o revoluciji. Eden je rekel, da je inavgurirala "kult nemogočega", tako je razkril beg v imaginarno, drugi pa, da je porodila "vero v nemogoče"; s tem je mislil, da je negacija domnevnega realnega konstitutivna za zgodovino moderne družbe. Ideji, ki ju je zanesljivo treba razumeti skupaj.

*Prevedel Vojo Likar*

