

FILOZOFSKI VESTNIK

1/1989

Zakaj je treba kralja ubiti?

1789

Francoska revolucija

1989

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INSTITUT

YU ISSN 0353-4510

Filozofski vestnik

Letnik X, številka 1/1989

UDK 3

Uredništvo

dr. Aleš Erjavec, Vojislav Likar, mag. Oto Luthar, mag. Tomaž Mastnak, Neda Pagon,
Rado Riha, mag. Jelica Šumić-Riha

Glavni urednik

akad. prof. dr. Boris Majer

Naslov

Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, YU-61000 Ljubljana, tel. 061 331 021

Naročila

Cankarjeva založba - Knjigarna, Trg osvoboditve 7, YU - 61000 Ljubljana

Oblikovanje

Ranko Novak

Tehnična ureditev s programom STEVE Primoža Jakopina

Milojka Žalik Huzjan

Tisk

Janez Pleško, Ljubljana

Naklada

850 izvodov

Filozofski vestnik ima 2 številki letno

Filozofski vestnik sofinancira Raziskovalna skupnost Slovenije

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT

FILOZOFSKI VESTNIK
1/1989

OBVESTILO

NOTICE

ANMERKUNG

LJUBLJANA

Sprejeto na seji razreda za zgodovinske in družbene vede SAZU dne 21.4.1989 in seji
predsedstva dne 25.4.1989.

OBVESTILO

Filozofski vestnik je nadaljevanje revije, ki je do leta 1988 izhajala pod imenom *Vestnik IMŠ*.

NOTICE

Filozofski vestnik is the continuation of the periodical which until 1988 appeared under the title of *Vestnik IMŠ*.

ANMERKUNG

Filozofski vestnik ist die Fortsetzung der Zeitschrift die bis zum 1988 unter dem Titel *Vestnik IMŠ* herausgegeben wurde.

Vsebina

Zakaj je treba kralja ubiti ?

- 9 *Saint-Just*, Govor na sojenju Ludviku XVI. v konventu na seji 13. novembra 1792
15 *Robespierre*, O sojenju Ludviku XVI. (3. decembra 1792)
21 *Saint-Just*, Drugi govor o sojenju Ludviku XVI. v narodnem konventu na seji 26. decembra 1792
29 *Tine Hribar*, Eksces svobode
39 *Vlasta Jalušič*, Saint-Just in zakonitost revolucionarnega prevrata
43 *Zdravko Kobe*, Smrt političnega
53 *Tonči Kuzmanič*, Ubiti kralja, ker je že mrtev!
59 *Oto Luthar*, Ali Francozi verjamejo svojemu mitu ?
73 *Tomaž Mastnak*, Kriminalna demokracija
91 *Neda Pagon*, " Domoljubje je stvar srca "
107 *Darko Štrajh*, Nujnost regicida
115 *Jelica Šumič-Riha*, " Nobeno ljudstvo ni tako ljubilo svojih kraljev "

Misliti francosko revolucijo

- 129 *Eva Bahovec*, Rousseau in razsvetljenski izhod iz nedoletnosti
139 *Tanja Renner*, Nič ni tako slabo, da ne bi moglo biti še slabše ali o retrogardizmu francoske revolucije
145 *Rado Riha*, Politični angažma teorije
155 *Rudi Rizman*, Razumevanje človekovih pravic v sociološki teoriji
161 *François Furet*, Misliti francosko revolucijo
183 *Claude Lefort*, Misliti francosko revolucijo v francoski revoluciji

Sinopsisi

Zakaj je treba kralja ubiti ?

Filozofski inštitut ZRC SAZU (takrat še Inštitut za marksistične študije) je 21. marca 1988 poslal več našim filozofom in družboslovcem naslednje vabilo:

Naš inštitut je lani pripravil tematsko številko Vestnika IMS. Kaj je razsvetljenstvo? K sodelovanju smo povabili več domačih filozofov in družboslovcov, ki so se - skoraj vsi - vabili odzvali. To - in seveda dober sprejem Vestnika tako v strokovni kot v širše kulturni javnosti - nas opogumlja, da nadaljujemo s pripravo takih projektov. Menimo namreč, da ponovno preišljanje starih tem, povezanih s konstituiranjem moderne, ni le ohranjanje kulturne tradicije (in že samo to bi bilo v zdažnji eroziji humanistične izobrazbe dovolj pomembno in dragoceno), marveč je predvsem močna spodbuda današnjim teoretskim iskanjem.

Odločili smo se, da naslednjo tematsko številko Vestnika posvetimo francoski revoluciji. Ker bo temu prelomnemu dogodku letos in prihodnje leto gotovo posvečenih veliko posvetovanj, razprav in zapisov, smo vprašanje, ki ga ponujamo v razmislek, močno omejili. Glasi se:

Zakaj je treba kralja ubiti ?

Vprašanje se neposredno navezuje na znameniti Saint-Justov govor 13. novembra 1792 v konventu, v katerem je, tako kot v naslednjem nastopu, 27. decembra 1792, zahteval, da je treba kralju soditi in ga obsoditi. Njegov odgovor je bil, da je treba kralju soditi ne zavoljo zločinov, storjenih pod njegovo vladavino, temveč zaradi zločina, da je bil kralj. Saint-Justova argumentacija sproža niz vprašanj - vprašanja politične reprezentacije, vladanja in oblasti, revolucionarnega nasilja in tiraniciida, prava in zakonov, svobode in pravic, statusa ljudstva, argumentacijskih postopkov, političnih in državnih oblik, politične in družbene ureditve in transformacije, zgodovinske perspektive itn. - ki se stekajo v problematiko konstitucije modernega družbenega in političnega - tako prevajamo zastavljeno vprašanje v stvarni jezik.

Vljudno vas vabimo k sodelovanju pri tem projektu.

V tej, prvi številki *Filozofskega vestnika*, ki je nasledil *Vestnik IMS*, objavljamo prispevke vseh avtorjev, ki so se odzvali našemu vabilu. Razdelitev številke na dva tematska sklopa je naknaden uredniški poseg, ki naj bi zagotovil večjo preglednost zbranega gradiva.

Raziskovalno delo o francoski revoluciji je sofinancirala Mestna raziskovalna skupnost Ljubljana.

Govor na sojenju Ludviku XVI. v konventu na seji 13. novembra 1792 *

Saint-Just

Državljeni, rad bi dokazal, da se kralju lahko sodi; da sta Morissonovo mnenje, ki ohranja nedotakljivost, in mnenje Odbora, ki hoče, da se mu sodi kot državljanu, enako zgrešena in da mora biti kralj obsojen po načelih, ki ne upoštevajo ne enega ne drugega mnenja.

Zakonodajni odbor, ki vam je zelo trezno govoril o ničnosti kraljeve nedotakljivosti in maksim o večni pravici, ni pa vam, kot se zdi, razložil posledic teh načel, tako da osnutek odločbe, ki vam ga je predstavil, ne izvira iz njih in je tako izgubil vso srž.

Edini namen Odbora je bil prepričati vas, da moramo kralju soditi kot navadnemu državljanu; jaz pa pravim, da moramo kralju soditi kot sovražniku, da je manj pomembno, da mu sodimo, kot to, da ga moramo premagati in, ker v dogovoru, ki družijo Francoze, ni ničesar več, oblike postopka niso več v civilnem pravu, ampak v zakonu človekovih pravic.

Zaradi slabega razločevanja teh zadev smo se znašli v manirah brez načel, ki bi privedle do tega, da bi kralj bil nekaznovan, da bi se pri njem predolgo zadrževali ali pa, da bi njegovi obsodbi pustili madež krivične ali pretirane strogosti. Pogosto sem opazil, da zgrešeni previdnostni ukrepi, zavlačevanja, premišljevanje tu pomenijo resnično neprevidnost in, še usodnejša neprevidnost, kot je to, da zavlačujemo trenutek, ko bi morali dobiti zakone, bi bila ta, da bi se obotavljali s kraljem. Mogoče se bodo nekega dne ljudje, ki bodo tako daleč od naših predsodkov, kot smo mi daleč od Vandalov, čudili barbarstvu stoletja, v katerem je bilo obsoditi tirana nekaj svetega, v katerem je ljudstvo tirana, ki ga je moralo obsoditi, povzdignilo v državljana, preden je proučilo njegove zločine, in je mislilo bolj na to, kaj se bo govorilo o njem, kot pa na to, kaj mora storiti, in je iz krivca iz dna človeštva, reči hočem iz zatiralca, tako rekoč naredilo mučenca iz ponosa.

Nekoč se bodo čudili, da so bili v 18. stoletju manj napredni kot za časa Cezarja: takrat so tirana pobili sredi Senata, brez vsakršnih formalnosti, le trindvajset vbodljajev z bodalom brez vsakega drugega zakona kot svobode Rima. Danes pa spoštljivo pripravljamo proces človeku, ki je morilec ljudstva, ki so ga zalotili in flagranti, s krvavimi rokami, pri samem zločinu!

Isti možje, ki bodo sodili Ludviku, morajo ustanoviti republiko: tisti, ki se jim zdi pomembno, da je kralj pravično kaznovan, ne bodo nikoli ustanovili republike. Za nas je tenkočutnost duha in značaja velika ovira za svobodo; napake se olepšuje in najpogosteje je resnica le zapeljevanje našega okusa.

* 13. novembra se je konvent ukvarjal s poročilom Zakonodajnega odbora, ki je konvent zadolžil, da prouči, ali Ludviku XVI. lahko sodijo in katera oblast mu lahko sodi.

Vaš Zakonodajni odbor vam je v prebranem poročilu dal lep primer. Morrison pa vam daje še bolj presenetljivega: po njegovem sta svoboda, suverenost ljudstva nekaj, kar je že doseženo. Postavili smo načela; pozabili smo njihove najnaravnejše posledice. Po poročilu je bilo videti določeno negotovost. Proces proti kralju prilagodi vsakdo svojim lastnim pogledom, nekateri, kot da se bojijo, da bi pozneje nosili breme svojega poguma; drugi se sploh niso odpovedali monarhiji; tile pa se bojijo krepostnega vzora, ki bi povezal ljudskega duha in enotnost v republiko; tistile pa nimajo energije. Prepri, zvijače, zloba, jeza se sproti razvijajo ali pa so bodisi najmočnejša zavora poletu moči, ki jo potrebujemo, bodisi znak nemoči človeškega duha. Torej moramo pogumno svojemu cilju naproti in, če hočemo republiko, ji moramo zelo resno naproti. Vsi se zelo resno, rekel bi celo zagrizeno, ocenjujemo, mislimo samo na to, da bi preobrazili energijo ljudstva in svobode, medtem ko komaj obsojamo skupnega sovražnika in se vsi ali čisto nebogljeni ali pa do vratu v zločinu, spogledujemo, preden bomo zadali prvi udarec. Želimo si svobodo, pa zaslužujemo eden drugega! Hočemo nepokvarjenost, pa živimo oboroženi kot pobesneli divjaki! Hočemo republiko, neodvisnost, pa se razcepljamo in ščitimo tirana!

Državljeni, če je rimsko ljudstvo po šeststo letih spoštovanja in sovraštva do kralja; če je Velika Britanija po Cromwellovi smrti zopet dobila kralje, kako šele se morajo, kljub vsej svoji energiji, bati med nami, dobrimi državljani, prijatelji svobode, ko vidijo, da se nam trese sekira v rokah in da ljudstvo že od prvega dne svoje svobode spoštuje spomin na svoje okove! Kakšno republiko hočete ustanoviti sredi naših posamičnih bojev in skupnih slabosti?

Videti je, kot bi želeli zakon, ki bi omogočil kaznovati kralja; toda če je bil v obliki vladavine, iz kakršne izhajamo, kdo nedotakljiv, je bil to prav on, za vsakega državljan; vendar med ljudstvom in kraljem ne poznam več naravnega odnosa. Možno je, da narod, ko se zaveže določilom družbene pogodbe, obda svoje izvršilne organe s sposobnostjo, da uveljavijo vse pravice in da vsakogar zavezujejo; toda, ker je ta sposobnost ljudstvu v korist in proti ljudstvu nima jamstva, se proti njemu ne moremo oborožiti s sposobnostjo, ki jo ljudstvo daje in jemlje po svoji volji. Državljeni se obvezujejo s pogodbo; vladar se ne obvezuje; sicer bi kralj sploh ne imel sodnika in bi bil tiran. Torej se nedotakljivost Ludvika ni razširila onkraj njegovega zločina in upora; če bi po tem mislili, da je nedotakljiv, če bi samo podvomili o tem, bi iz tega sledilo, državljani, da ga ne bi mogli vreči in da bi nas lahko zatiral pod pretvezo, da je odgovorno ljudstvo.

Pogodba je dogovor med državljani in ne z vlado: v dogovoru, ki nas ne zavezuje, nimamo kaj iskati. Zatorej Ludviku, ki se ni bil zavezal, ne moremo soditi civilno. Ta dogovor je bil opresiven, da je državljane zavezoval, ne pa kralja: taka pogodba je bila nujno ničeva, zakaj nič ni legitimno, kar nima sankcij v morali in v naravi.

Mimo teh razlogov, ki vas vsi navajajo, naj Ludviku ne sodite kot državljanu, ampak kot uporniku, vprašujem: s kakšno pravico o civilnem sojenju zase, bi se skliceval na pogodbo, ki smo jo sklenili z njim, ko pa je vendar jasno, da je prekršil edino zavezo, ki jo je imel do nas, in to je, da nas ohrani. Kakšno poslednje dejanje tiranstva bi bilo zahtevati, da bi mu sodili po zakonih, ki jih je porušil? In, državljani, če bi pristali, da mu sodimo civilno, to se pravi po zakonih, to se pravi kot državljanu, tedaj bi nas on zaradi tega sodil, obsodil bi ljudstvo samo.

Kar se mene tiče, ne vidim srednje poti: ta mož mora ali vladati ali umreti. Dokazal vam bo, da je storil vse, kar je storil, zato, da bi obvaroval zakladnico, ki mu je bila zaupana; kajti, če se začnemo z njim tako pogovarjati, ne morete zahtevati, da se zagovarja zaradi prikrite zlonamernosti; ujel vas bo v začarani krog, ki ga sami ustvarjate zato, da bi ga obtožili.

Državljanj, tako se zatirana ljudstva v imenu svoje volje nerazdružljivo uklenejo v spoštovanje svojega lastnega ponosa, čeprav bi edino pravilo zakonov morali biti morala in uporabnost. Tako si za ceno svojih napak utvarjamo, da se borimo proti njim, namesto da bi šli naravnost k resnici.

Kakšen postopek, kakšno sporočilo morate potegniti iz kraljevih podvigov in zlonamernih namenov? Najprej to, da kralja ne spoštujete, saj ste bili spoznali, da kot suveren sploh ni nedotakljiv in da so njegovi zločini izpisani povsod s krvjo ljudstva, kajti kri vaših branilcev je takorekoč pritekla prav do vaših nog in do Brutove slike. Zatrj je svoboden narod; proglašil se je za njegovega sovražnika; zlorabil je zakone: umreti mora, da bo ljudstvu zagotovil mir, kajti njegov namen je bil, da bo uničil ljudstvo, da bi mir zagotovil sebi. Ali ni pred bitko pregledal čet? Ali ni zbežal, namesto da bi jim preprečil, da bi streljali? Kaj je storil, da bi ustavil divjanje svojih vojakov? Predlagajo vam, da mu sodite civilno, vi pa priznavate, da ni bil državljan in da je ljudstvo, namesto da bi ga obvaroval, le žrtvoval samemu sebi.

Še več: ustava, ki bi jo sprejel kralj, ne bi zavezovala državljanov; celo pred njegovim zločinom so imeli pravico, da ga proskribirajo in preženejo. Soditi kralju kot državljanu! Te besede bodo začudile hladno prosperiteto. Soditi pomeni izvajati zakon. Zakon je pravičnostni odnos: kakšen odnos pravičnosti je torej med človeštvom in kralji? Kaj je skupnega med Ludvikom in francoskim ljudstvom, da bi mu moralo po izdaji prizanesti?

V kakšnem drugem času bi široka duša rekla, da moramo kralju soditi, ne zaradi zločinov njegove administracije, ampak zato, ker je bil kralj, kajti nič na svetu ne more uzakoniti te uzurpacije in naj se zavija v katerokoli prevaro, v katerekoli dogovore, kraljeva oblast je večni zločin, proti kateremu se ima vsak človek pravico dvigniti in oborožiti, je tak napad, da ga niti zaslepljenost celega ljudstva ne more opravičiti. To ljudstvo je zaradi zgleda, ki ga je dalo, zločinec pred naravo, zakaj vsi ljudje imajo od narave skrivno poslanstvo, naj odpravijo prevlado v vsaki deželi.

Ni mogoče nedolžno vladati: norost vladanja je preveč očitna. Vsak kralj je upornik in uzurpator. Ali so kralji sami drugače ravnali z domnevnimi uzurpatorji njihove oblasti? Ali nismo obsodili Cromwellovega spomina? In seveda, Cromwell ni bil nič manjši uzurpator od Karla I, kajti če je ljudstvo tako strahopetno, da se pusti voditi tiranom, potem je nadvlada pravica kogarkoli, in ni pri enem nič bolj sveta in zakonita kakor pri drugem.

To so pomisleki, na katere pri sojenju kralju dobro in republikansko ljudstvo ne sme pozabiti.

Govorijo nam, da mora sodišče soditi kralju tako kot drugim državljanom. . . Toda sodišča so ustvarjena samo za člane republike; jaz pa sploh ne morem razumeti, zaradi katerega spregledanega načela družbenih ustanov naj bi bilo sodišče razsodnik med kraljem in suverenom. Kako naj bi bilo sodišče zmožno dati gospodarja domovini in ga oprostiti in kako naj bi se splošna volja izrazila na sodišču.

Rekli vam bodo, da bo razsodbo potrdilo ljudstvo. Toda če ljudstvo sodbo potrjuje, zakaj naj bi sodilo? Ako ne bi čutili vse slabosti teh idej, bi bili sužnji, ne glede na prevzeto obliko vladavine; v njej vladar ne bi bil nikoli na svojem položaju, pa tudi sodni uradnik ne, ljudstvo pa ne bi bilo zaščiteno pred zatiranjem.

Državljeni, Ludviku ne sme soditi kazensko sodišče: soditi mu mora svèt, ljudstvo, vi; soditi pa mu moramo po zakonih človekovih pravic. Vi morate soditi Ludviku; toda vi ne morete biti njemu kazensko sodišče, porotnik, tožilec; taka civilna oblika bi sojenje naredila krivično; in če bi kralja obravnavali kot državljana, ga ne bi mogel obsoditi isti glas, ki ga obtožuje. Ludvik je med nami tujec; pred svojim zločinom ni bil državljan; ni mogel voliti; ni mogel nositi orožja; po zločinu pa še toliko manj. In s kakšno sodno zlorabo bi iz njega naredili državljana, da bi ga lahko obsodili? Kakor hitro je človek kriv, izstopi iz republike; in Ludvik nikakor ne bo prišel vanjo s svojim zločinom. Še več vam bom povedal: če bi iz kralja naredili navadnega državljana, ga ne bi mogli več prizadeti. O kakšni njegovi dolžnosti bi lahko z njim govorili v današnjem redu stvari?

Državljeni, če si želite, da bi Evropa občudovala pravičnost vaše sodbe, jo morate izdelati po takšnih načelih; načela, ki vam jih ponuja Zakonodajni odbor, pa so pravi spomenik krivičnosti. Manire v procesu so hinavščina, ocenjevali vas bodo po vaših načelih.

Nikoli ne bom izgubil iz vida, da bomo kralju sodili v istem duhu, kot bomo ustanavljali republiko. Teorija vašega sojenja bo teorija vaših upravnih služb in vaše filozofije, v tem vašem sojenju bo tudi merilo vaše svobode v ustavi.

Ponavljam, kralju ne moremo soditi po zakonih neke dežele ali bolje, po zakonih republike. Poročevalec vam je to lepo povedal; toda ta ideja je prežgodaj umrla v njegovi duši, izgubil je njen plod. V Numovih zakonih ni bilo ničesar, da bi lahko obsodil Tarkvinija; v angleških zakonih ničesar, da bi lahko obsodili Karla I: obsodili so ju po človekovih pravicah; silo so odbili s silo; zavrnili so tujca, sovražnika. Prav to je legitimiralo te podvige in ne prazne formalnosti, ki imajo za svoje načelo le pristanek državljana s pogodbo.

Nikoli ne bom svoje volje posameznika zoperstavil volji vseh. Hotel bom to, kar bo hotelo francosko ljudstvo ali večina njegovih predstavnikov; ker pa je moja volja posameznika delček zakona, ki še sploh ni izdelan, jo tukaj javno pojasnujem.

Ni dovolj, če rečemo, da je po večni pravici suverenost neodvisna od trenutne oblike vladavine in da iz tega lahko sklepamo, da moramo kralja obsoditi; naravno pravico in načelo suverenosti moramo razširiti na samega duha, v katerem je primerno, da mu sodimo. Brez teh distinkcij, ki postavljajo vse dele družbenega reda v njihovo naravno gibanje, tako kot narava ustvarja življenje s sestavljanjem elementov, ne bomo dobili republike.

Vse, kar sem povedal, hoče torej dokazati, da mora biti Ludvik XVI. obsojen kot tuj sovražnik. Dodajam, da ni potrebno, da ljudstvo njegovo smrtno obsodbo potrdi, kajti ljudstvo lahko po svoji volji vzpostavi zakone, saj so taki zakoni pomembni za njegovo srečo. Ker pa samo ljudstvo ne more izbrisati zločina tiranstva, je človekova pravica proti tiranstvu osebna in ni akta nadvlade, ki bi lahko resnično prisilil enega samega državljana, da bi mu oprostil.

Torej morate vi odločiti, ali je Ludvik sovražnik francoskega ljudstva, ali je tujec: če ga bo večina oprostila, tedaj bo moralo razsodbo potrditi ljudstvo; kajti če enega samega državljana akt nadvlade ne more zakonito prisiliti, naj odpusti kralju, še toliko bolj akt javne uprave ni obvezujoč za suverena.

Pohitite vendar s sojenjem kralju, kajti ni državljana, ki ne bi imel do njega take pravice, kot jo je imel Brutus do Cezarja; takega dejanja proti tujcu ravno tako ne bi mogli kaznovati, kot niste obsojali Leopoldove in Gustavove smrti.

Ludvik je bil drugi Katilina; morilec, tako kot rimski konzul bi prisegel, da je rešil domovino. Ludvik se je boril proti ljudstvu: premagan je. Barbar je, tuj vojni ujetnik. Spregledali ste njegove zahrbtnne namene, videli ste njegovo armado; izdajalec ni bil kralj Francozov, bil je kralj peščice zarotnikov. Na skrivaj je zbiral čete, imel je lastne sodnike; na državljane je gledal kot na svoje sužnje; na skrivaj je pregnal vse poštene in pogumne ljudi. Moril je v Bastilli, Nancyju, na Champs-de-Mars, v Tournaiju, v Tuileries: kateri sovražnik, kateri tujec nam je storil več zlega? Takoj ga moramo obsoditi: to je nasvet modrosti in zdrave politike; nekakšen talec je, ki ga lopovi ohranjajo. Hočejo vzbuditi usmiljenje; kmalu bodo kupovali solze; vse bodo storili, da bi vzbudili naše koristoljubje, da bi nas pokvarili. Ljudstvo, če bo kralj kdaj oproščen, si zapomni, da ne bomo več vredni tvojega zaupanja in nas boš lahko obsodilo izda je.

Prevedla Jožica Pirc

O sojenju Ludviku XVI. (3. decembra 1792)

Robespierre

Državljani,

S kupščina je bila nevedé zapeljana daleč od resničnega vprašanja. Tukaj obravnava sploh ni potrebna. Ludvik ni obtoženec; vi niste sodniki; vi ste, in ne morete biti drugega, državniki in predstavniki naroda. Vam ni treba izrekati sodbe za ali proti človeku; vi morate sprejemati ukrepe za javno blaginjo, izvrševati delo za narodno varnost. Odstavljeni kralj je v Republiki samo za dvoje: da kali mir v Državi in ogroža svobodo ali pa, da utrjuje eno in drugo. Trdim pa, da način vašega doslejnjega razpravljanja vodi neposredno k temu cilju.

Zakaj kaj predpisuje zdrava politika za utrditev porajajoče se Republike? Da zasidramo globoko v srce sovraštvo do kraljevine in da osupnemo vse kraljeve pristaše? Da torej svetu predstavimo njegov zločin kot problem, njegovo pravdo kot najnujnejšo, najsvetejšo, najtežjo zadevo, s katero se ukvarjajo predstavniki francoskega ljudstva, da ustvarimo neizmerno razdaljo med spominom samim na to, kar je bilo, in med ponosom državljana, kar pomeni natančno to, da smo našli skrivnost, kako bi ga naredili še nevarnejšega za svobodo.

Ludvik je bil kralj in Republika je ustanovljena; slovito vprašanje, ki vas muči, tvorijo samo te besede. Ludvika so odstavili njegovi zločini. Ludvik je proglasil francosko ljudstvo za upornika; da bi ga kaznoval, je poklical vojsko tiranov, svoje somišljenike; zmaga in ljudstvo sta odločila, da je upornik on sam; torej Ludviku ne moremo soditi, je že obsojen. Ali je obsojen on ali pa je Republika kriva. 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 predvideva, da je nedolžen, kaj se bo zgodilo z revolucijo? Če je Ludvik nedolžen, postanejo vsi branilci svobode klevetniki. Vsi uporniki so bili prijatelji resnice in branilci zatirane nedolžnosti; vsi manifesti s tujih dvorov so le legitimni protesti proti vladajoči skupini. Celo dosedanji zapor Ludvika vzbuja neupravičeno začudenje: federalci, pariško ljudstvo, vsi domoljubi v francoskem imperiju so krivi; in ta véliki proces, privesek naravnega sojenja med zločinom in poštenjem, med svobodo in tiranstvom, je končno odločen v korist zločina in tiranstva. Državljani, pazite se: tu so vas ogoljufali z napačnimi pojmi; pravice civilnega in pozitivnega prava zamenjujete z načeli človekovih pravic; razmerja med državljani samimi zamenjujete z odnosom narodov do sovražnika, ki kuje zaroto proti njemu samemu; pa

tudi položaj ljudstva v revoluciji zamenjuate s položajem ljudstva, katerega vlada se je ustalila; zamenjuate narod, ki kaznuje javnega funkcionarja in s tem ohranja obliko vladavine, z narodom, ki uniči vladavino samo. Ob idejah, ki so nam domače, opozarjam na izjemen primer, ki je neodvisen od načel, ki jih nikoli nismo uporabili. Toda, ker smo navajeni, da so zločini, ki smo jim priča, sojeni po enotnih merilih, seveda verjamemo, da v nobenem primeru narodi ne morejo enako ostro nastopati proti človeku, ki je prekršil njihove pravice; tam pa, kjer ne vidimo porotnika, sodišča, postopka, tam tudi ni pravice. Že same besede, ki jih uporabljamo za ideje, ki so različne od tistih v običajni rabi, nas dokončno zavedejo. Navada je tako prvobitna izkušnja, da na najbolj arbitrarne konvencije, včasih celo na najnepopolnejše institucije gledamo kot na absolutno pravilo resničnega in lažnega, pravičnega in nepravičnega. Še pomislimo ne, da se večina nujno še vedno oklepa predsodkov, s katerimi nas je polnil despotizem: toliko časa smo bili uklonjeni njegovemu jarmu, da se le stežka dvignemo do večnih načel razuma; da se v naših očeh zdi vse, kar izvira iz posvečenega vira vseh zakonov, nelegalno in da se nam sam naravni red zdi nered. Veličastna gibanja velikega ljudstva, najvišji vzgibi poguma so za naše prestrašene oči kot izbruhi vulkana ali pa rušenje politične družbe; in seveda ta večni boj med slabostjo naših navad, izprijenostjo našega duha in čistostjo načel, odločnostjo značajev, ki jih zahteva svobodno vladanje, ki si ga drznemo želeti; vse to ni ravno najmanjši vzrok za nemire, ki nas pretresajo.

Ko se je neki narod prisiljen zateči k pravici do vstaje, se v odnosu do tirana vrne v naravno stanje. Kako bi se mogel tiran sklicevati na družbeno pogodbo? Uničil jo je. Narod jo še lahko ohrani, če se mu zdi primerna za medsebojne odnose med državljani: toda posledica tiranije in vstaje je, da pogodbo s tiranom popolnoma prekine; drug proti drugemu se postavljata v vojno stanje; sodišča, sodni postopki so narejeni za člane države. Grob nesmisel je predpostavljati, da bi mogla biti Ustava na začetku takega novega reda stvari, to bi pomenilo domnevati, da je preživela samo sebe. Kakšni zakoni pa jo nadomestijo? Zakoni tiste narave, ki so osnova družbe same: blaginja ljudstva. Pravica kaznovati kralja in odstraniti ga, je ista stvar. Prva je popolnoma enaka drugi; proces zoper tirana je vstaja, njegova obsodba je padec oblasti; kazen pa je tisto, kar zahteva svoboda naroda.

Ljudstva ne sodijo tako kot sodišča; ne izrekajo razsodb; bruha jo ogenj; kraljev ne obsojajo, povrnejo jih v nič; in ta pravica je enakovredna pravici na sodišču. Če se za svoje dobro oborožujejo proti zatiralcem, kako naj najdejo način, da jih kaznujejo, ne da bi bila to zanje nova nevarnost?

Tujim zgledom, ki z nami nimajo nič skupnega, smo se pustili zapeljati v zmoto. Naravno je, da je Cromwell sodil Karlu I. na sodišču, ki mu je bilo na voljo in da je Elizabeta na enak način obsodila Marijo Škotsko, saj je naravno, da hočejo tirani, ko sebi enake žrtvujejo svojemu stremuštvi, ne ljudstvu, prevarati mnenje množice z navideznimi manirami. Tu ne gre niti za načela, niti za svobodo, ampak za zvijače in prevare: toda ljudstvo! Katerega drugega zakona naj se drži ljudstvo, če ne pravice in razuma, podprtega s svojo vsemogočnostjo?

V kateri republiki je bila spoznana potreba po tem, da se tirana kaznuje? Ali so Tarkvinija poklicali na sojenje? Kaj bi bili rekli v Rimu, ko bi bili Rimljani drznili si proglašati se za njegove branilce? Kaj pa delamo mi? Z vseh strani kličemo *advokate, ki naj bi zagovarjali pravdo Ludvika XVI.*

Vse, kar bi vsako svobodno ljudstvo imelo za največji zločin, posvečujemo kot legitimno dejanje. Sami vabimo državljane k nizkotnosti in korupciji. Nekega dne bomo mogoče podeljevali branilcem Ludvika XVI. državna priznanja, kajti če ga branijo, lahko upajo, da bodo zmagali, v obratnem primeru bi svetu uprizarjali le smešno komedijo! In mi si drznemo govoriti o republik! Sklicujemo se na oblike, ker nimamo načel; domišljamo si, da smo obzirni, pa nam le energije manjka; razgllašamo lažno človečnost, ker nam je občutek za resnično človečnost tuj; častimo senco nekega kralja, ker ne znamo spoštovati ljudstva; blagi smo z zatiralci, ker smo brez čustva za zatirane.

Sojenje Ludviku XVI! Kaj pa je ta proces drugega kot poziv k nepokorščini do sodišča ali do katerekoli skupščine? Potem ko je ljudstvo uničilo kralja, ima kdo pravico, da ga zopet priključimo v življenje, da bi iz njega naredil novo pretvezo za nemir in upor? In kakšne druge učinke lahko povzroči tak sistem? Če odprete bojišče borcem Ludvika XVI, obidite vse pritožbe despotizma zoper svobodo; odobrite pravico do blatenja Republike in ljudstva, zakaj pravica, da braniš bivšega despota, odpravlja pravico, da lahko poveš vse, kar se tiče njegovega primera. Prebujate vse klike; oživljate, vzpodbujate potuhnjeni rojalizem. Lahko se boste svobodno odločali za ali proti. Kaj neki je bolj legitimno, bolj naravno, kot povsod ponavljati maksime, ki jih bodo lahko njegovi branilci glasno pridigali na vaši zatožni klopi in celo na vašem sodišču? Kakšna Republika je to, če njeni ustanovitelji z vseh strani vzpodbujajo nasprotnike, naj jo že v sami zibki napadajo!

Vidite, kako velik napredek je že naredil ta sistem! Prejšnjega avgusta so se vsi pristaši rojalizma poskrili; kdorkoli bi si drznil zapeti hvalnico Ludviku XVI, bi bil kaznovan kot izdajalec. Danes nekaznovano predrzno dvigajo glavo; danes najbolj razvpiti aristokratski pisatelji zopet mirno pišejo s svojimi strupenimi peresi.

Danes nesramno pisanje, ki je predhodnik vseh napadov, preplavlja mesto, v katerem bivata, 84 departmajev, in sega prav do vhoda v to svetišče svobode. Danes so oboroženi možje, ki so bili poklicani brez vaše vednosti in ki se protizakonito zadržujejo med temi zidovi, napolnili mestne ulice z uporniškimi klici, ki zahtevajo nedotakljivost Ludvika XVI. Rekli so vam, da so danes v osrčju Pariza zbrani možje, ki bi kralja radi zaščitili pred narodovo pravico. Torej vam ne preostane drugega, kot da odprete obzidje korenjakom, ki že pritiskajo, da bi se potegovali za čast, kateri od njih bo razklenil okove v korist kraljevine.

Kaj pravim? Danes Ludvik razdvaja mandatarje ljudstva; govorijo zanj, govorijo proti njemu. Kdo bi pred dvema mesecema lahko slutil, da bo nastalo vprašanje, če je nedotakljiv? Toda odkar je član narodnega konventa (državljan Pétion) postavil vprašanje, *ali se kralju lahko sodi* kot predmet resne razprave, kot uvod v vsako drugo vprašanje, so se začeli sklicevati na nedotakljivost, s katero so zarotniki iz ustavodajne skupščine zakrili njegove prve krive prisege, da bi prikrili njegove zadnje napade. O zločin! O sramota! Francoska ljudska tribuna je odmevala od slavošpeva Ludviku XVI. Slišali smo, kako so hvalili tiranove vrline in dobra dela. Komaj smo iztrgali prenačljivi krivični sodbi čas in svobodo najboljših državljanov; kaj pravim? Videli smo, kako so z nesramnim veseljem sprejeli največja klevetanja predstavnikov ljudstva, ki so sloveli po svoji zavzetosti za svobodo. Videli smo del članov te Skupščine, ki so bili skoraj istočasno izobčeni od svojih kolegov in hkrati obtoženi neumnosti in perversnosti: samo obramba tirana je tako sveta, da se o njej ne more nikoli dovolj dolgo niti dovolj svobodno razpravljati. Sicer pa, zakaj bi se temu čudili? Ta dvojni pojav ima isti vzrok. Tiste, ki se brigajo za Ludvika ali za njemu

enake, mora žejeti po krvi ljudskih poslancev, ki že drugič zahtevajo, naj bo kralj kaznovan; prizanašajo pa lahko le tistim, ki so popustili v njegovo dobro. Ali so ta hip opustili načrt, da bi uklenili ljudstvo tako, da bi zadavili njegove branilce? In vsi lopovi, ki jim danes pravijo anarhisti in agitatorji, mar ne povzročajo oni sami nemire, s katerimi nam grozi njihov premeteni sistem? Če jim verjamemo, bo proces trajal najmanj nekaj mesecev; tja so prihodnje pomladi, ko nam bodo despoti namenili splošen napad. In katera pot je zarotnikom odprta? Kakšna hrana za goljufijo in aristokracijo! Tako bodo vsi borci za tiranijo lahko še upali na pomoč zaveznikov; in tuje vojske bodo lahko vzpodbujale drznost sodišča, ki se mora izreči o Ludvikovi usodi, istočasno pa bo njihovo zlato preskušalo njegovo zvestobo. Še hočem verjeti, da Republika ni le prazna beseda, s katero nas uspavajo. Katera druga sredstva pa naj bi sicer uporabili, če hočejo zopet vzpostaviti kraljevino?

Sveta nebesa! Vse krvoločne horde despotizma se znova pripravljajo, da bi v imenu Ludvika XVI. znova razparale grudi naše domovine. Iz globine ječe se Ludvik še bori proti nam, mi pa dvomimo, ali je kriv; če ga smemo obravnavati kot sovražnika; sprašujemo se, po katerih zakonih bi ga lahko obsodili. V njegovo korist se sklicujejo na Ustavo. Ne bom ponavljal tu vseh neizpodbitnih trditev, ki jih postavljajo tisti, ki so si drznili boriti se proti tej vrsti ugovorov. O tem bom rekel samo besedo za tiste, ki jih niso mogli prepričati. Ustava je prepovedovala vse, kar ste storili. Že če bi ga kaznovali z odstranitvijo, te sodbe ne bi bili mogli izreči, ne da bi bili uvedli postopek. Nimate pravice, da ga zadržujete v ječi, on ima pravico, da zahteva izpustitev in povračilo škode. Ustava vas obsoja; vrzite se Ludviku k nogam in prosite za milost. Kar se mene tiče, bi me bilo sram resneje razpravljati o tem ustavnem dlakocepstvu. Sodi v šolske klopi ali na sodišče ali, bolje, v londonske, dunajske in berlinske kabinete. Ne znam na dolgo diskutirati takrat, ko sem prepričan, da je razpravljati škandal.

Pravijo, da je to velika stvar, da moramo soditi z modro in zadržano uvidevnostjo. Vi iz tega delate veliko stvar. Kaj pravim? Da vi delate iz tega veliko stvar? Kaj vidite v tem velikega? Je to težava? Ne. Je velika osebnost? Pred očmi svobode ni slabše, pred očmi človečanstva pa ne bolj krive osebnosti. Samo tistim, ki so še bolj podli kot on sam, je lahko všeč. Je rezultat koristen? Razlog več, da pohitimo. Velika stvar je načrt za ljudski zakon; velika stvar je revež, ki ga zatira despotizem. Kateri je vzrok za večno odlašanje, ki nam ga priporočate? Ali se bojite, da bi prizadeli ljudsko mnenje? Kot da bi se ljudstvo samo bolj balo česa drugega kot napak in ambicij svojih predstavnikov. Kot da bi bilo ljudstvo divja tolpa sužnjevi, ki bedasto pripadajo bedastemu tiranu, ki ga je odstavilo in še hotelo za vsako ceno pogrezniti v nizkotnost in suženjstvo. Govorite o mnenju: ali je na vas, da ga usmerjate, krepite? Če pa mnenje skrene, če oslabi, koga boste krivili, če ne same sebe? Ali se bojite, da bi vznejevoljili tuje kralje, ki so se združili proti nam? Oh, prav gotovo je eden od načinov, da jih premagamo ta, da se jih bojimo. Spoštovanje njihovega sokrivca je sredstvo, s katerim lahko zmedemo zločinsko zarotništvo despotov v Evropi. Se bojite tujih ljudstev? Torej še verjamete v prirojeno ljubezen do tiranije. Zakaj si vendar želite slavo, da ste osvobodili človeški rod? Kako si predstavljate protislovje, da se bodo narodi, ki sploh niso bili začudeni ob razglasitvi človekovih pravic, prestrašili kaznovanja enega od najkrutejših zatiralcev? Nazadnje bi se lahko reklo, da se bojite mnenja zanamcev. Da, zanamci se bodo resnično čudili vaši nedoslednosti in nemoči; in naši potomci se bodo hkrati smejali domišljavosti in predsodkom svojih očetov. Rekli so, da je za poglobitev tega

vprašanja potreben talent, jaz pa pravim, da je že dobra vera dovolj: manj gre za to, da bi se prosvetlili, kot pa zato, da bi se zavestno slepili. Zakaj se nam zdi nekaj, kar se nam je nekoč zdelo jasno, drugič nejasno? Zakaj se to, kar zdrava pamet ljudstva z lahkoto razreši, njegovim poslancem sprevrže v skoraj nerešljiv problem. Ali imamo pravico, da imamo splošni volji nasprotno voljo, drugačno modrost od obče pameti?

Slišal sem, kako so branilci nedotakljivosti predlagali drzno načelo, ki bi se ga celo jaz sam skoraj ne upal izreči. Rekli so, da bi tisti, ki bi 10. avgusta ubili Ludvika XVI, storili pogumno dejanje. Edina podlaga za to mnenje pa so lahko le zločini Ludvika XVI. in pravice ljudstva. Ali so torej trije vmesni meseci spremenili njegove zločine ali pravice ljudstva? Če so ga tedaj rešili pred javnim srdom, je bilo to prav gotovo samo zato, da bi njegova kazen, ki jo je narodni konvent slovesno izrekel v imenu naroda, postala še impozantnejša za sovražnike človeštva. Toda, spraševati se ponovno, ali je kriv, oziroma, ali sme biti kaznovan, pomeni izdati zaupanje francoskega ljudstva. Mogoče so ljudje, ki bodisi zato, da bi Skupščini preprečili, da bi postala vredna same sebe, bodisi zato, da bi narodom vzeli vzor, ki bi duše dvignil na raven republikanskih načel, ali bodisi iz še bolj sramotnih nagibov, ne bi bili nezadovoljni, če bi zasebna roka opravila funkcije državnega sodstva. Državljanji, pazite se te pasti; kdorkoli bi vam dal tak nasvet, bi lahko bil le služabnik sovražnikov ljudstva. Naj se zgodi karkoli, Ludvikovo kaznovanje je zdaj dobro le še zato, da bo nosilo slovesni pečat javnega maščevanja.

Le kaj je ljudstvu mar zaničevanja vredna oseba zadnjega kralja? Zanj so važni njegovi predstavniki; za vas pa je važno, da izpolnjujete naloge, ki vam jih je naložilo njegovo zaupanje. Razglasili ste Republiko, pa ste nam jo tudi dali? Niti enega samega zakona še nismo sprejeli, ki bi opravičeval njeno ime, niti ene despotistične nepravilnosti še nismo reformirali. Če odvzamemo naziv, imamo še popolnoma celo tiranijo. Še več, še hujše klike in še bolj nemoralne šarlatane, z novimi netilci nemirov in državljanske vojne. Republika! In Ludvik še živi! In še vedno postavljate kralja med nas in svobodo! Zaradi predsodkov se bojimo, da bi postali zločinci, bojimo se, da bi mi sami prišli na njegovo mesto, če bi pokazali preveč razumevanja za krivca.

Nova težava. Na kakšno kazen bomo obsodili Ludvika? Smrtna kazen je prestroga. Ne, pravi drugi, življenje je hujše. Hočem, da živi. Kraljevi advokati, ali ga hočete pred kaznijo za zločine rešiti iz usmiljenja ali iz krutosti? Kar se mene tiče, ne maram smrtne kazni, ki jo ponujajo vaši zakoni, Ludvika pa ne ljubim in ne sovražim: sovražim samo njegove zločine. Od vaše Skupščine, ki ji pravite še ustavodajna, sem zahteval ukinitve smrtne kazni in nisem jaz kriv, če so se ji temeljna načela razuma zdela moralne in politične herezije. Toda, če se nanje nikoli ne spomnite zato, da bi jih zahtevali za dobro številnih nesrečnikov, katerih zločini so manj njihovi kot pa vladni, po kakšem naključju se nanje spomnite samo zato, da branite največjega izmed zločincev? Zahtevate izjemo pri smrti kazni prav za tistega, ki jo lahko uzakoni? Da, smrtna kazen je na splošno zločin in samo zaradi tega je ni mogoče opravičiti po neuničljivih zakonih narave, razen v primeru, ko je potrebna za varnost posameznikov ali za družbeno telo. Zato je javna varnost nikoli ne izreka za navadne prestopke, kajti družba jih vedno lahko prepreči z drugimi sredstvi in krivcu onemogoči, da bi ji škodil. Toda kralj, ki ga je odstavila Revolucija, ki jo zakoni naravnost zasidrajo, kralj, čigar samo ime že privabi vojno kugo nad razburjeni narod; ne ječa, ne izgnanstvo ne moreta njegovega življenja tako spremeniti, da ne bi zanimalo javne blaginje in to kruto izjemo med navadnimi zakoni, ki jo sodstvo priznava, lahko pripišemo

le naravi njegovih zločinov. Z obžalovanjem izrekam to usodno resnico. . . Vendar Ludvik mora umreti, kajti domovina mora živeti. Ob mirnem, svobodnem, doma in zunaj spoštovanem ljudstvu bi lahko poslušali nasvete, ki vam jih dajemo. Toda ljudstvo, ki mu po tolikih žrtvah in bitkah še oporekamo svobodo; ljudstvo, pri katerem so zakoni neusmiljeni samo za nesrečnike; ljudstvo, pri katerem so zločini tiranstva predmet spora, to ljudstvo mora želeti, da se ga maščuje; širokosrčnost, s katero nam laskajo, pa bi bila vse preveč podobna tisti v družbi lopovov, ki si delijo plen.

Predlagam vam, da še ta trenutek odločite o Ludvikovi usodi. Kar pa se tiče njegove žene, jo boste poslali na sodišče tako kot vse tiste, ki so obdolženi enakih naklepov. Njegov sin bo zaprt v Templju, dokler se mir in svoboda ne utrdita. Zanj pa zahtevam, da ga konvent *od tega trenutka dalje proglasi za izdajalca francoskega naroda, zločinca pred človeštvom*; zahtevam, da damo svetu velik zgled prav na kraju samem, kjer so 10. avgusta umrli nesebični mučenci za svobodo. Zahtevam, da ta pomembni dogodek počastite s spomenikom, ki naj ljudstvom vzbudi v srcu občutek za njihove pravice in grozo pred tirani, v duši tiranov pa koristni strah pred ljudsko pravico.

Prevedla Jožica Pirc

Drugi govor o sojenju Ludviku XVI. v narodnem konventu na seji 26. decembra 1792 *

Saint-Just

Ko je bilo ljudstvo zatirano, so bili njegovi branilci preganjani: o vi, ki branite tistega, ki ga obtožuje vse ljudstvo, vi se ne smete pritoževati zaradi te krivice! Kralji so poštenost preganjali na skrivaj; mi pa bomo kraljem sodili pred svetom! Naše razprave so javne, da nas ne bi obsodili, da se obnašamo brezobzirno. O vi, še enkrat, ki branite Ludvika, vi branite vse Francoze pred sodbo, ki jo bo izrekel ves svet! Do zadnjega dobitljivo ljudstvo! Sploh ni hotelo samo soditi svojemu sovražniku; morali smo uporabiti vse, da smo ga prepričali, da se moti prav takrat, ko je toliko družin žalovalo za svojimi otroki in ko so bili najboljši državljani zaradi izdaje in tiranstva pokopani v Aragonni, po celem imperiju in v Parizu, okrog vas!

In vendar se mora nesrečno ljudstvo, ki se osvobaja in kaznuje zlorabo oblasti, še zagovarjati zaradi svojega poguma in poštenosti! O tudi vi, ki se zdite najstrožji sodniki anarhije, nedvomno ne boste pustili, da se o vas govori, da ste bili neizprosnii do ljudstva, do kraljev pa rahločutni! Ni nam več dovoljeno kazati blagosti: mi smo zahtevali izgon Bourbonov, če pa izganjamo tiste, ki so nedolžni, moramo biti še toliko bolj neomajni do tistih, ki so krivi!

Če bi me mogel slišati prijatelj tiranstva, ki bi na skrivaj naklepal, da nas zatre, on bi mogoče še našel način, kako vzbuditi usmiljenje; mogoče bi znal spretno opisati kraljeve sovražnike kot divjake brez človečnosti; tudi zanamcev ne bo pozabil, da bi ganil ponos predstavnikov ljudstva... Zanamstvo, blagoslavljal boš svoje očete; vedeli boste, koliko jih je stalo, da so bili svobodni; njihova kri se danes pretaka po pepelu, ki ga morajo oživiti osvobojene generacije!

Vse, kar ima na zemlji čuteče srce, bo cenilo naš pogum: katero ljudstvo je kdajkoli več žrtvovalo za svobodo! Katero je bilo bolj izdano! Katero je bilo manj maščevano! Naj si kralj sam izpraša vest, kako je v svoji oblasti ravnal z ljudstvom, ki je sedaj samo pravično in veličastno?

Ko ste prvič razpravljali o tem sojenju, sem vam rekel, državljani, da v Državi kralja sploh ni in najsi je med njim in ljudstvom nastala kakšna pogodba, je ta pogodba nelegitimna, suverena ničesar ne zavezuje, on je po svoji naravi nad zakoni; in vendar ste povzdignjeni v civilno sodišče in suveren je na zatožni klopi skupaj s tem kraljem, ki se zagovarja in brani pred vami!

* Proces proti kralju se je nadaljeval 11. decembra. Žironda, ki ni mogla preprečiti procesa in ki je želela rešiti Ludvika XVI, je zdaj predlagala poziv ljudstvu, da bi potrdilo razsodbo.

Dovolili ste, da se ljudsko dostojanstvo tako prizadene! Ludvik je zvrčal svoje napade na ministre, ki jih je sam zatiral in varal. "Sire, je pisal Mourgues kralju 16. junija 1792, dajem vam ostavko; osebne odločitve Vašega Veličanstva mi preprečujejo, da bi izvajal zakone". Drugič se Mourgues opravičuje, ker je bil vladarju svetoval, naj potrdi odlok proti fanatičnim duhovnikom. Kakšen je bil torej vladar, pred katerim se je bilo treba opravičevati za svoje poštenje! In ta človek je bil nedotakljiv! V tak začaran krog ste ujeti; vi ste sodniki, Ludvik tožilec, Ljudstvo pa obtoženec.

Ne vem, kam vas vodi tako sprevračanje najbolj jasnih pravičnih idej. Past bi bila veliko manj nevarna, če bi Ludvik odklonil vašo jurisdikcijo; takšno zanikanje suverenosti ljudstva bi bil zadnji dokaz njegovega tiranstva: vendar ste lahko opazili, da odkar je revolucija, za kralja ni značilno, da bi se odkrito upiral; s pohlevnostjo in navidezno neotesanostjo in preprostostjo je znal spretno razcepiti ljudi; njegova stalna politika je vedno bila ostati neomajen ali pa sodelovati z vsemi strankami, tako kot je danes videti, kot da sodeluje z lastnimi sodniki zato, da bi bila vstaja videti kot ljudski in zločinski upor.

Zlahka spreobrnemo duha številnega zbora, če vzgibamo njegove močne strasti. Le kdo ne vidi, da vlada obrambi tiranije isti duh, ki je nekoč vodil preprosto in zvito tiranstvo? Nekoč se ljudstva ni bal; pa tudi zdaj se vas ne boji: zatiral vas je preprosto in enako se brani: tako obnašanje vas spravlja bolj v stisko, ki vam nehote uničuje energijo, kot pa v občutek prepričevanja. Katera spretnost, katera veljava velikih dogodkov prizanaša velikim krivcem?

Toda stvari je treba vzeti znova od začetka, da nas ne bodo obtožili, da smo se površno izrekli o tako resni zadevi. Ne bom povzemal obrambe v podrobnostih, le njenega duha bom povzel.

Ne mislim, da vas hočejo prepričati, da so bili leta 1789 Stanovi sklicani zato, ker so želeli potolažiti ljudstvo in mu dati svobodo. Potreba, da bi ponižali parlamente, katerih težnje so dražile ponos prestola, poslabšanje gospodarstva in financ, posebni način izžemanja ljudi z lastnimi rokami, muhavost državnih pokrajin, prevladovanje dvora, ki ga je kraljeva slaba volja hotela ponižati, dodajte še ambicijo nadutega in plebejskega ministra in že imate povode, ki so pripeljali do sklica Stanov.

V prvih dneh svoje oblasti je narodna Skupščina odstranila samo vmesne vrste; ker je bila kraljevina izolirana, je stanove zapolnila z ljudstvom. Kralj ni računal na to, da bo padec stanov potegnil za seboj padec tiranije. Potem ko je narodna Skupščina zadala svoje prve udarce, je kralj zbral vso svojo avtoriteto; da bi zatrl njo samo. Predstavljajte si tiranijo enega v veliki Državi, kjer so stanovi ukinjeni in v kateri je zakonodajna moč v oblasti kralja! Zločini tiranstva so včasih tako umetelno stkani, da jih lahko spregledamo šele po dolgi, neprehodni poti.

Kralj je poskušal zaustaviti moč, ki jo je bil ustanovil zato, da bi postala odvisna od njegove. Vemo kako silovito je predstavnikom občin narekoval svoje prve zahteve. Ali je celo pri tem nadaljeval osnovne zakone monarhije? Poglejte si te zakone in odkrili boste, da pred njim ni noben vladar imel s Stanovi tako resnih, despotskih, prikritih računov. Spomnimo se kako spretno je zavrnil zakone, ki so ukinjali cerkveni in fevdalni režim. Toda, ko je ljudski pogum vse potegnil za seboj, se je Ludvik oborožil z umerjenostjo: storil je vse najboljšo, kar je mogel, da bi pridobil ljudstvo, ne da bi kompromitiral oblasti; ni skoparil s sladkimi besedami, ki blažijo rane ljudstva in ga omeščajo ter navdušijo za tiste,

ki so mu vladali; prizadejal je največje zlo, ne da bi ljudstvo to opazilo; in vse to je storil pod pretvezo spoštovanja do novih zakonov, ki jih je hotel osovražiti.

Takrat smo videli, kako se je kralj, ves temačen in neizprosen sredi svojih dvorjanov, katerih slabosti in ničevost za velika dejanja je cenil, pokazal med ljudstvom razumevaajoč in kako se je veselil njegovih zmag. Ubogo ljudstvo, vzklikalo si od veselja na glavni poti v Versaillesu in postavljalo špalir njemu, ki je tvojim branilcem pripravljaval vešala, tebi pa okove in revščino, nisi vedelo, kako drago te bosta nekega dne stali tvoja popustljivost in zaslepljenost!

Ko ga je vaš predsednik vprašal po nasilju, ki ga je izvajal nad ljudstvom, je Ludvik odgovoril: "Tedad sem bil gospodar, storil sem, kar se mi je zdelo dobro".

Ne oporekam sredstvom, ki jih je Ludvik uporabil za zatiranje ljudstva in da bi izvédel to, čemur je rekel dobro; ravno tako mu ne oporekam besede gospodar, čeprav so v sistemu naše monarhije in po priznanju njegovega prednika kralji vladali samo po zakonu; oporekam mu, da je bil po neuspehu sredstev, za katera prizna, da jih je uporabil, ker je bil tedaj, kot pravi, gospodar, tako hinavski, da je kazal veselje nad pridobitvami ljudstva; da je rekel ljudstvu, proti kateremu je poslal svoje vojake in proti katerim je uporabil vsa nasilja tiranije; da je rekel temu ljudstvu, da si želi le njegove svobode, da se je razveselil nad begom njegovih vojakov in nad smrtjo tistih, ki so izpolnili le njegovo voljo, kajti gospodar je bil on, da je hlinil brezbrzižnost, ljubezen do ljudstva, medtem ko si je ustvarjal drugačno prepričanje o stvareh in medtem ko je podvzel najgrše ukrepe, da bi si zagotovil gospostvo; kaj naj si mislimo o navidezni naivnosti, s katero pravi: "Takrat sem bil jaz gospodar in hotel sem dobro"?

Vsaj iskreni ste bili, Ludvik. Kateri državni zakon in kakšno velikodušno čustvo pa vas je privedlo v zvičajnost takrat, ko ste bili najšibkejši?

Priznati je treba, da takrat to obnašanje ni bilo pozitivna ocena za vladarja, ki se je le malo oziral na vest poštenih ljudi. Bili ste nad ljudstvom, ste rekli; niste pa bili nad pravico, in vaša oblast vas ni ščitila pred zamero pogumnih mož, ki delujejo za javno blaginjo. Takrat vam torej niso mogli soditi; toda, ali ste bili zato manj krivi in ali se vaša oblast ne bi morala zagovarjati, brž ko bi se vaše izdajstvo razkrilo?

Oprostil bi vam navajenost na kraljevanje, negotovost, teror prvih viharjev, prikrivanje, ki ste se ga poslužili, da bi ohranili strašne pravice, ki so brezsrčni duši še pri srcu; ampak potem, ko je državna Skupščina naredila koristne reforme, ko je predstavila Človekove pravice kralju v odobritev, kakšno neupravičeno nezaupanje in kakšen drug razlog kot žeja po kraljevanju, kot groza pred javno srečo, je ovirala predstavnike ljudstva? Tisti, ki je govoril: Moje ljudstvo, moji otroci; tisti, ki je rekel, da živi le za srečo naroda, ki je govoril, da je srečen samo, če je narod srečen, nesrečen zaradi njihove nesreče; tisti mu je odklonil njegove najbolj svete pravice, nihal je med ljudstvom in svojim ponosom in hotel javno blagostanje, ne da bi hotel tisto, kar ga ustvarja. Ludvik je jokal: iz besa ali od ginjenosti? Vemo za dušo, ki jo strah in krutost raznežita; tak je bil Ludvik XI, ko je molil k nebu kadar je šel prelivat kri; toda prvič pod soncem, odkar nam zgodovina poroča o dogodkih, je bil sistem kraljevega tiranstva blagost in podoba dobrote; povsod je nadomeščal domovino, poskušal je vzbujati čustva, ki pripadajo samo njej; toliko bolj zvita past, kajti ko ji je dodal skrito nasilje in spletke, je Ludvik spodkopaval zakone s silo, s prefinjenostjo svojega obnašanja in z interesom pokvarjene narave.

Te solze niso bile zaman, še tečejo v srce vseh Francozov; oni ne dojamajo te nelojalnosti; dolgo so ljubili Ludvika, ki je načrtoval, kako jih bo zaslužnil. Nesrečnik je že dal pobiti tiste, ki so ga takrat ljubili!

Koliko napadov je bilo potrebnih, da so spregledali! Niti kraljev beg, niti njegov protest, s katerim je uničil svobodo, niti odklonitev, da bi se podal na oltar Federacije, kamor ga je klicala domovina, da bi ga stisnila na svoje prsi, nič ni moglo odpreti oči ljudstvu, ki ga je še kar naprej ljubilo.

Pustili smo mu žezlo. Je bil hvaležen? Kaj je dobrega storil? Kako je kraljeval? Ljudstvo je poznalo svobodo le po krvavi zastavi. Vladavina, ki je hotela zatreti svobodnega duha, v tej monarhiji ni odvrгла orožja; in medtem ko so v Nancyju davili ljudi, medtem ko so čestitali Bouilléju, so v Parizu odigrali ganljive prizore, ki jih je bil pripravil hladen zločin; ljudstvu so govorili, ko so ga varali in mu metali nekaj novčičev, da bi ga ganili: "Hotel bi imeti več!" In vendar so vam govorili o trezorju, ki je bil spravljen v Septeuilu in o denarnih nakaznicah, namenjenih v tujino; Ludvik pa je zaigral skoraj revščino!

Ludvik je škodil poštenju. Komu se bo še zdelo pristno? Tako torej, rahločutneži, če ljubite ljudstvo, če vam je pri srcu njegova usoda, se vas bodo z grozo izogibali; kraljeva lažnost, ki je potvarjala čustva, bo onemogočila, da bi vam še verjeli; zardevali bomo od sramu, da bi bili videti rahločutni.

Kakšne skrbi pa so obhajale Ludvika, potem ko se je takole sprehodil po Parizu in se vrnil v palačo? Poglejmo v njegove dokumente. Plačeval je lopove, da so spreminjali javno razpoloženje; izdajstvo je zastrupljalo vse, prav do ploskanja na tribunah in do ušes državljanov na ljudskih zborovanjih; najemal je špijone; in, končno, veste, kako spretno je bil sestavljen sistem korupcije.

Med kraljevimi dokumenti nismo našli modrih načel za vladanje; niti Človekovih pravic samih in sploh ničesar, kar bi tudi najdrznejšemu sofistu dovolilo, da bi trdil, da je kralj sploh kdaj ljubil svobodo. Načrte za zlorabo ustave, za njeno uničenje: take stvari so našli tam, s takimi stvarmi se je ukvarjal kralj; in za kogarkoli, ki zna razmišljati, je njegovo vedenje v skladu z njegovimi načeli, ki so postala znana.

Dobro in lahkoverno ljudstvo, saj ne pozna ambicij in spletk, ne bi nikoli zasovražilo vladarja, če bi vladar spoštoval njegove pravice in če bi mu pošteno vladal. Netil je upore, da je lahko z orožjem izvajal zakone, da je lahko obsodil ljudstvo in dovolil krutost.

Toda vse je prikazal pod ugodnim videzom. Ludvik opravičuje zločin s pretvezo, da je to človeška poteza; celo dvoumnosti besed se poslužuje: 600.000 ni bilo izročeni na kraljevo povelje, ampak na povelje Gospoda. . . Kje pa je Ludvik to izvedel in kakšen je ustavni odnos med njim in Gospodom? Kakšno knjigovodstvo sta imela med seboj Gospod in on?

Vse izkoristi, celo o uporništvu se je govorilo, da bi obtožili vstajo.

Ljudstvo se ne upira, če je vladar pravičen, tako kot morje ni razburkano, če je zrak miren. Ali bi ljudstvo lahko bilo mirno in brez skrbi, če pa so se borili proti njegovim pravicam, če so ovirali napredovanje javnega reda? Dvor je bil poln premetenih in spretnih ljudi: na dvoru ni bilo videti niti enega samega poštenjaka: tam so cenili duhoviteže, sposobnih ljudi pa so se bali.

20. junija je ljudstvo prosilo za odobritev zakona, ki mu veliko pomeni. Kakšna pa je svobodna vladavina, v kateri je zaradi zlorabe zakonov zločin nedotakljiv, tiranstvo sveto,

kjer je zakon le past, ki ščiti nasilje nad ljudstvom in služi samo za to, da je močni nekaznovan proti šibkemu?

Kako naj bo ljudstvo mirno sredi nevarnosti, ki mu groze iz vseh strani? Lahko je prikriti sporazum med Ludvikom in cesarjem in pruskim kraljem v mirovni pogodbi iz Pilnitz; sodstvo nima nobene materialne oblasti nad prikrivanjem velikih zločinov. Lahko je prikriti nemire v Avignonu, upor v Jalèsu pod pretvezo, da so to nujnosti, ki jih povzroči velika revolucija; vendar naj se presoja na podlagi kraljeve morale, njegovih pogledov, ki so jih zasegli v njegovih dokumentih, njegove naklonjenosti načrtom kontra-revolucije, ki so se mu jih drznili predložiti; zločina sicer ne vidite, ste pa šokirani. Lahko je prikriti vse napade; toda sovražnik je bil na meji ozemlja, v Državi je bil strah, vojske so bile razpuščene, generali so bili dogovorjeni z dvorom in s sovražnikom. Sovražniki javne blaginje so bili nesramni; straža v Tuilerijah je grozila državljanom, grozila je zakonodajalcem, grozila svobodi; kralj sploh ni vladal: bil je nedotakljiv v svoji administraciji; je bil nedotakljiv tudi pri tem, da je odklonil vladanje? Med upravami in med njim ni bilo nobenih političnih odnosov. Izvršilna oblast je delovala samo kot konspiracija; spletkarila je proti zakonu, spletkarila je proti svobodi, spletkarila je proti ljudstvu, mi pa se pritožujemo zaradi uporov in čudimo zaradi legitimnega upora vsega ljudstva in to pripisujemo klikam! Ko je v Državi vsak posameznik užaljen, ko so pretrgane vezi zaupanja, ki državljanje vežejo na vladarja in ko skrivna zamera vseh posameznikov povzroči vihar in vsesplošno zmedo, vladarja že ni več: suveren ima že zopet vjeti v rokah.

Zlahka vidimo, da je Ludvik prepozno opazil, da je razpad predsodkov omajal tiranijo. Kakšna njegova vest je mogla zadržati odobritev, ko pa je vendar odklonitev spravila Državo v nevarnost? Samo vest in vera brez slehernega človeškega občutka za domovino, zaradi katere je pozabil, da vlada za domovino in ne zase!

Je res ljubezen do domovine, torej poštenje, narekovalo kralju tisto pismo, ki ga je napisal clermontskemu škofu, v katerem je videti, kot da namerava spet vzpostaviti tiranijo, potem ko je bil že obljubil s prisego, da bo ohranil svobodo? No, vsaj ne moremo zanikati, da njegova ambicija ni prevladala nad vero, če se mu je že zakon upiral; rajši kot da bi bil krivoprisežnik, je moral nehati biti kralj. Ni Boga, ki bi zahteval, da vznemirjamo svet in da moramo biti izdajalci zato, da ga častimo; če njegovo vedenje pogledamo s tega vidika, je Ludvik prevaral boga, prevaral ljudi in je kriv pred vsemi strankami.

Ali je moglo biti ljudstvo, preveč nedolžno, preveč preprosto, da ne bi razločevalo ali pa ne občutilo, kaj je narobe, mirno? Sedaj poznate sovražne načrte, ki jih je kralj sam naklepal proti njemu; čas je še preveč opravičil ljudsko nezaupanje. Rekli so vam, da v tuilerijski vreči zakon ni s pečati zaščiten dokumentov, ki bi jih Ludvik lahko predložil tistim, ki mu jih oporekajo. Zakaj pa jih je tako varno spravil? Zakaj jih je opremil z opombami? Ali jih ne bi bil moral z gnusom zavreči? Toda ne smemo nečloveško uživati pri tem, ko krivca prizadenemo na najbolj šibki točki; preidimo na 10. avgust.

Palača je bila polna morilcev in vojakov; še predobro veste, kaj se je zgodilo; s potvarjanjem resnice so kraljevi branilci še preveč očrnili dogodke. Ludvik pravi, da 10. avgusta sploh ni prelival krvi; ali pa je kaj storil, da bi preprečil prelivanje krvi? Ali pripovedujejo za tisti nepozabni dan o kakšni njegovi junaški ali dobrosrčni potezi? Govoril je, da je na kraju samem hotel preprečiti velik zločin; in kateri večji zločin naj bi

preprečil kot ubijanje državljanov? Prišel je med vas, s silo se je pojavil. Tam, na tem mestu so vojaki, ki so ga spremljali, grozili predstavnikom ljudstva. Prišel je v osrčje zakonodaje, njegovi vojaki so prelomili njen azil. Prebil se je takorekoč z zabadanjem meča v drobnoje domovine, da bi se v njem skrnil. Mar se je tam, sredi gneče, vsaj za trenutek zazdelo, da se vznemirja zaradi preliivanja krvi? Ker je nevhvaležen do obeh strani, ga ni ogroženost njegovih služabnikov nič bolj ganila kot ogroženost ljudstva. Kar stresse nas, če pomislimo, da bi ena beseda, ena sama beseda lahko zaustavila divjanje vojakov, da bi mogoče ena beseda, ena kretnja z roko pomirila ljudstvo; toda, tistim, ki jih je izdal, sploh ne zaupa. Da bi opravičili nasilje v Tuileries pred 10. avgustom, nas sprašujejo, kaj bi mi storili, če bi zapeljana množica prišla sem. Kaj je storila zakonodajna oblast, da bi zaščitila svoj azil pred grožnjami kraljevih stražarjev, Švicarjev in dvorjanov? Kaj je storila 10. avgusta? Kaj je storila med šestdeset tisoč tujci v Parizu? Kaj so storili Stanovi v Jeu de Paume? In mi, ali nismo do danes zavračali oboroženo silo?

Branilci kralja, kaj zahtevate zanj od nas? Če je nedolžen, je krivo ljudstvo. Končno moramo odgovoriti, kajti v razpravi je obtožena domovina.

Slišal sem govoriti o pozivu ljudstvu, o razsodbi, ki jo bo ljudstvo izreklo preko nas.

Državljeni, če boste dovolili poziv ljudstvu, boste rekli: "Dvomljivo je, ali je tvoj morilec kriv." Ali ne vidite, da tak poziv hoče ločiti ljudstvo in zakonodajno telo, da hoče oslabiti predstavništvo; predstavništvo hoče zopet vzpostaviti monarhijo, ukiniti svobodo; in če bi spletki uspelo spremeniti vašo sodbo, prosim vas, Gospodje, kaj bi vam preostalo drugega, kot da se odpoveste republiki, kot da pripeljete tirana nazaj v njegovo palačo. Kajti, od pomilostitve do zmagoslavja je za kralja le en korak in od tod je le korak do zmagoslavja in pomilostitve monarhije. Toda, ali mora sodnik biti ljudstvo tožilec, umorjeno ljudstvo, zatirano ljudstvo? Ali se ni po 10. avgustu ljudstvo samo odpovedalo tej vlogi? Ker je dobrosrčneje, bolj rahločutno, manj nečloveško kot tisti, ki bi mu radi poslali krivca, je hotelo, da se o njegovi usodi izreče svet. To sodišče je že tako preveč popustilo. Če tiran poziva ljudstvo, ki ga obsoja, počne nekaj, česar še Karel I. ni upal. V monarhiji, ki je na oblasti, ne sodite vi kralju, kajti vi sami niste nič, ampak sodi in govori preko vas ljudstvo.

Državljeni, zločin ima krila, razširil se bo po kraljestvu, prisluhnilo mu bo ljudstvo. O vi, čuvarji javne morale, ne zapustite svobode! Ko neko ljudstvo pride iz zatiranja, je tiranu sojeno. Z zastraševanjem z njegovimi ekcesi bodo storili vse, da bodo ljudstvo omeščali. Človečnost, o kateri vam govorijo, je krutost do ljudstva; oprostitev, ki vam bi jo radi predlagali, je smrtna obsodba za svobodo in, ali mora ljudstvo samo oprostiti tiranu? Ali nima suveren kot Najvišje bitje zakonov v morali in večni pravici? In kateri zakon narave je dovolil velike zločine? Ljudstvo prosijo za oprostitev; kako pa naj drugače govorijo, če hočejo rešiti kralja in če je tuje zlato podkupilo volilne glasove? Ravno tako ne pozabite, da zadostuje en sam glas, da prepreči pomilostitev tirana.

Ta dan bo odločal o republiki; mrtva je, to je dejstvo, če tiran ne bo kaznovan. Sovražniki javne blaginje se zopet pojavljajo, pogovarjajo se, zbirajo, upajo; tiranija zbira svoje ostanke, tako kot kača zopet sestavi svoje dele. Vsi zlobneži so za kralja: kdo naj bi bil torej tukaj zanj? Eni imajo na jeziku hinavsko usmiljenje, drugi pa jezo; vse uporabljajo, da bi pokvarili ali pa zastrašili ljudi. Zagotovite si hvaležnost ljudstva v prihodnjem času s tem, da se izkažete s strogostjo. Bodite bolj dostopni za njegov resnični interes kot pa za ničeve pripombe in ničevo kričanje, s katerim hočejo spretno pritegniti vaše spoštovanje do

njegovih pravic, zato da bi jih uničili in prevarali ljudstvo. Razglasili ste naglo sodišče za vse tirane na svetu, svojemu bi pa prizanesli! Ali bomo torej sprejemali krvave zakone samo proti zatiranim, zatiralcu pa bomo prizanašali?

Med ljudstvom in celo med vami se je govorilo, da bi odpoklicali tiste, ki so izrazili svoje mnenje. Tisti, ki brez koristoljubja želijo le dobro na zemlji, ne bodo nikoli preganjali kralja iz maščevalnosti; vendar morajo iz ljubezni do domovine po vseh nevarnostih, ki sta jih doživela ljudstvo in svoboda v zadnjih dveh letih, postati pravični in neomajni. In ali so užesla, ki jih bo prizadela prava resnica, čisto čista? Vse, kar je bilo izrečeno, da bi rešili krivca, si je tukaj rekel sam pri sebi vsakdo iz pravičnosti in poštenja; če pa domovina še ni odbila naše nemoči, s kakšno pravico bi potem krivec odbijal našo pravičnost? Kakor hitro ste razpravljali o razsodbi, je osebno mnenje vsakega izmed nas postalo delček odloka, s katerim mora biti razglašena razsodba. Ali bodo rekli, da smo s tem, ker smo izražali svoje mnenje o kralju, že postali njegovi tožilci? Nikakor ne; razpravljali smo in Ludvik ne more odbiti sodnika, ki jih pošilja ljudstvo, ne da bi odbijal ljudstva.

Nenavadno smo se motili o načelih in značaju te zadeve. Ludvik hoče biti kralj, hoče govoriti kot kralj celo tedaj, ko se tega brani; toda človek, ki ga je nepravilnost postavila nad zakone, ima pred sodniki le še svojo nedolžnost ali pa svoje zločine. Naj torej Ludvik dokaže, da je nedolžen, samo s tem lahko prekliče naše obtožbe: nedolžnost se ne boji nobenega sodnika, ne boji se ničesar. Naj Ludvik dokaže, da so spisi, ki ste jih videli, naklonjeni svobodi, naj pokaže svoje rane, pa obsodimo ljudstvo.

Rekli bodo, da je revolucija končana, da se ni treba ničesar več bati od tirana, da uzurpatorja zakon kaznuje s smrtjo; toda, državljani, tiranija je trs, ki ga veter upogne, pa se zopet vzravna. Čemu torej pravite revolucija, padec prestola, uničenje raznih zlorab? Moralni red je kot fizikalni red: zlorabe za trenutek izginejo, tako kot izpareva vlaga iz zemlje; zlorabe se spet kmalu pojavijo, tako kot vlaga zopet pade na zemljo iz oblakov. Revolucija se začne, ko je konec s tiranom.

Poskusil sem prikazati kraljevo obnašanje, na vas je, da ste pravični. Odstraniti morate vsako razmišljanje, ki ni pravično ali ni za javni blagor. Predvsem ne smete kompromitirati tako drago plačane svobode; razsoditi morate suvereno. Sicer bi največji krivec, predvsem pa kralj, užival med nami pravico, ki jo odklanjamo državljanom, in tiran bi bil še vedno nad zakoni, celo po tem, ko bi bil obsojen. Prav tako nikakor ne smete dovoliti, da bi komurkoli oporekali; kajti razprava je pozvala želje in mnenje vsakogar; če obtožijo tiste, ki so govorili o kralju, bomo v imenu domovine obtožili tiste, ki niso rekli ničesar v njeno obrambo, ali tiste, ki jo varajo.

Domovina je v sredi med vami, izberite med njo in kraljem, med izvajanjem pravice ljudstva in med izvajanjem vaše osebne slabosti.

Če hočete, postavite na tehtnico zgled, ki ga dolgujete zemlji, pobudo, ki ste jo dolžni svobodi, nespremenljivo pravico, ki ste jo dolžni ljudstvu, in zločinsko usmiljenje do tistega, ki nikoli ni bil pravičen; recite Evropi, ki je poklicana za pričr: "Uporabi svoje kralje proti nam, mi smo bili uporniki"; upajte se govoriti resnico, kajti zdi se mi, da se tukaj bojite biti odkritosrčni. Resnica potihem tli v vsakem kot večna lučka v grobnici. Če pa je kdo, ki ga usoda republike nič ne gane, naj pade tiranu k nogam, naj mu vrne nož, s katerim je pobil vaše sodržavljane, naj pozabi na vse njegove zločine, naj sporoči ljudstvu, da so nas podkupili, in da smo se za za njegovo korist zmenili manj kot za usodo morilca.

Da bi omilili vašo razsodbo, vam bodo govorili o klikah. Tako monarhija še prevladuje med nami in običaji republike sploh niso upoštevanji; klike mora podrediti republika, zakonodajna oblast. Sicer bi svobodo zagotavljal tiran, s pogodbo med zločinom in ljudstvom, usoda domovine pa bi bila odvisna od njegove kaznovanosti! Taka slabost je sramota za vas. Svobode nismo dosegli brez težav; toda, v položaju, v kakršnem smo, se ne smemo bati, moramo zmagati in znali bomo triumfirati! Noben pomislek ne more zaustaviti toka pravice, je spremljevalka modrosti in zmagoslavja.

Prosim, da vsak član konventa pride na tribuno in izgovori tele besede: "Ludvik je *ali* ni kriv". Potem bo krivda ali oprostitev ravno tako razglašena z osebnim izjavljanjem. Nato pa bo predsednik sestavil in razglasil sodbo.

Prevedla Jožica Pirc

Eksces svobode

Tine Hribar

*The body is with the king,
but the king is not with the body.*

The king is a thing.

Shakespeare, *Hamlet*

Vsi, ki so 13. novembra 1792 v konventu poslušali "znameniti" Saint-Justov govor, so že vnaprej vedeli, o kom govori, ko je zahteval obglavljenje. Ob glavo naj bi bil kralj. Z njo naj bi plačal zločin nad zločini, Zločin, da je (bil) kralj. Vedeli so torej, da je govor o kralju; slišali so, *zakaj* ga je treba ubiti. Ali pa so vedeli tudi to, *kaj* je kralj?

V nič manj "znameniti" opombi h *Kapitalu* Marx kralja potisne med refleksijska določila, kajti nek človek je kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podaniki. Zakaj? Ker ti ljudje menijo (*glauben*: verjamejo), da so podaniki. Da so podaniki zato, ker je ta človek kralj. Razmerje med kraljem in podaniki naj bi bilo torej hkratno in vzratno. Vendar tudi od Marx ne zvemo, kaj je kralj.

I Poleg tega je Marxova "analiza" v resnici enosmerna, le navidezno refleksijska, se pravi dvosmerna. Ni resničnega zrcaljenja. Marx začne s tem, da je nek človek kralj *le zato*, ker se drugi ljudje do njega obnašajo kot podaniki. Razlikuje torej med človekom in njegovo (kraljevsko) vlogo; ravno tako med ljudmi in njihovo (podaniško) vlogo. Toda hkrati predpostavlja, da ta človek ne bi bil kralj, če se drugi ne bi obnašali do njega prav kot podaniki. Vloga tega človeka naj bi bila torej odvisna od obnašanja drugih do njega. A spet ne samo od njihovega obnašanja kot ljudi ali od obnašanja kot takega, marveč ravno od njihovega *podaniškega* obnašanja. Od njihovega vnaprejšnjega obnašanja ne kot ljudi, temveč kot podanikov. Za začetek svojega izvajanja je moral Marx potemtakem od razmerja med *tem človekom* in *drugimi ljudmi* že preskočiti na raven porazdelitve vlog. Natančneje, na raven že porazdeljenih vlog. Ta preskok zato že implicira tudi izmik recipročnosti.

Če bi bil konsekventen, bi moral Marx reči, namreč v nadaljevanju, da so ljudje - z izjemo enega - podaniki, ker se tisti človek, ki je izjema, do njih obnaša kot kralj. Marx pa tudi v nadaljevanju na mesto (aktivnega) subjekta postavi *druge ljudi kot podanike*; ljudi, ki verjamejo (menijo), da so podaniki zato, ker je prvi človek kralj. Kralj torej vselej nekako *že je* (pripada redu biti), medtem ko se podaniki *obnašajo* in *verjamejo*, skratka: ravnaajo tako, kakor pač ravnaajo. Kralj ne dela nič, zadošča, da je.

Vprašanje časa, ne logike, je, kdaj se bodo ljudje premislili, se začeli obnašati drugače in kralja iz objekta čaščenja spremenili v objekt zaničevanja. Iz objekta ljubezni v objekt sovražstva. Oboje pa na podlagi straho-spoštovanja. S tega vidika se Marxova logika v ničemer ne razlikuje od Saint-Justove logike. Kralj zdaj *je* zdaj ga *ni*; ni ga, ko ga ubijejo: a ne kralja (kraljev kot kraljev se ne ubija), kajti drugi ljudje vselej ubijejo človeka, človeka v vlogi kralja. Ubijejo ga ne kot podaniki, marveč kot ljudje. Govorjenje o ubijanju kraljev nam resnico že zastre.

Marx fetišizira lastno defetišizacijo. In tako iz vsakdanje enojne pade v dvojno, podvojeno slepilo. S tisočermi, milijonskimi odbleski.

Pretvorba človeka kot kralja v *karakterno masko*, v *personifikacijo družbenih razmerij* je le uvod v analogno pretvorbo cele skupine ljudi, takoimenovanih kapitalistov. Zakaj je treba ubiti kapitaliste? Zato, ker so kapitalisti. Ker je zločin ljudi, ki so bili definirani ali evidentirani kot kapitalisti, že v tem, da so to, kar so. Tako se je z marksistično-leninistično, se pravi boljševiško revolucijo začel holokaust, ki naj bi prek iztrebljenja nosilcev kapitalizma (na kmetih prepoznanega kot kulaštvo) odpravil kapitalistični razred in s tem sam kapitalizem.

Seveda bomo, če bomo ostali ujeti v Marxovo ideološko mrežo, takšno uresničitev Marxovih zamisli bodisi zagovarjali kot neogibno bodisi spodbijali takšno neogibnost. Marx ni bil kriv, ker da je hotel nekaj drugega oziroma je le izpostavil spoznano nujnost.

Vendar je Marxova logika neizbrisna. O kapitalistih razmišlja na enak način kot o kralju:

Ti ljudje so kapitalisti samo zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njih kot proletarci. Menijo pa, narobe, da so proletarci (mezdni delavci, delojemalci) zato, ker so oni kapitalisti (delodajalci, lastniki kapitala).

Revolucija naj bi to dejstvo likvidirala: nastopi komunizem, v katerem so odnosi prozorni in enostavni, se pravi brez refleksijskih določil ali bleščavic.

V ideološko mrežo marksizma smo ujeti, dokler izhajamo iz tega, da kapitalisti in kapitalizem res obstajajo. Dokler se ne zavemo, da je "kapitalizem" ideološka kategorija, imaginarni odsev fantazmagorije o "komunizmu". Kratkovidno in nedosledno je pripoznati, da je komunizem utopija, da ga torej ni, hkrati pa še zmeraj ostajati pri predstavi, kako kapitalizem pa vendarle je. Če ni enega, tudi drugega ni. Dejanski refleksijski določili, korelativni kategoriji sta pri Marxu prav kapitalizem in komunizem.

Komunizem kot fantazmagorija o neposrednih (med-človeških) družbenih odnosih, o enostavnih in prozornih razmerjih med ljudmi kot ljudmi temelji na predstavi o odpravi razlike med ljudmi in njihovimi vlogami. Vsi so vse, zato ni nihče nekaj posebnega. Ni izjem.

Da pri Marxovi ponazoritvi *refleksijskih določil* z razmerjem med kraljem in podaniki ne gre za nevtravno logično primero, se pokaže takoj, ko kralja in podanike premestimo, zamenjamo njihova mesta. Oglejmo si obe verziji:

- *Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podaniki. Oni pa obratno menijo, da so podaniki zato, ker je on kralj.*¹

1. Karl Marx, *Kapital*, CZ, Ljubljana 1961, str. 69 (21. pripomba): "Take refleksijske opredelitve so sploh stvar zase. Ta človek je npr. kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podložniki, oni pa obratno mislijo, da so podložniki zato, ker je on kralj"

- *Ti ljudje so npr. podaniki le zato, ker se nek človek obnaša do njih kot kralj. On pa obratno meni, da je kralj zato, ker so oni podaniki.*

Logično sta obe varianti enakovredni. Se pa bistveno razlikujeta po vsebinskem sporočilu. Zdi se nam nekako samoumevno, da je nek človek lahko kralj le zato, ker se drugi ljudje obnašajo do njega kot podaniki. Nismo pa pripravljeni kar tako pristati na to, da se ljudje podaniki le zato, ker se nek človek obnaša do njih kot kralj. Se pravi, da so postali podaniki zaradi tega in tedaj, ko se je ta človek postavil za kralja. Ali bil postavljen za kralja? A tedaj smo že spet pri prvi varianti.

Marxova določila so površna. Biti kralj ni eksistencialno določilo. In refleksijsko razmerje med kraljem in podaniki, ki je zgodovinsko družbeno razmerje, ni samo po sebi. Ne izhaja iz samega sebe, marveč je strukturno določilo. Izhaja iz strukture družbe kot družbe. To ne pomeni, da je razmerje med kraljem in podaniki izraz neke družbene eksistencialije. Saj šele to razmerje konstituira družbenost družbe; namreč zgodovinsko določeno in razberljivo družbenost. Vendar družbenosti brez nekega refleksijskega razmerja med navadnimi člani družbe in tistim, ki je nekaj več, ni. Pa naj se ta, ki je nekaj več in po katerem je družba cela družba (šele je vsa), imenuje starešina, kralj, predsednik ali generalni sekretar. Obravnavano refleksijsko določilo je torej univerzalno določilo vseh družb kot družb. Ni eksistencialija, je pa univerzalija. Razmerje med podaniki in kraljem oziroma med kraljem in podaniki je le zgodovinska kon-kretizacija te univerzalije.

S tega vidika je kralj funkcija, zgodovinsko določena družbena vloga. S strukturalnega vidika pa element, z odpravo katerega, če ga ne nadomestimo, struktura razpade. Nastopi družbena anomija oziroma medčloveški kaos. Ali pa se, če ne odpravimo elementa, ampak likvidiramo le njegovo personifikacijo, personalno zastopstvo, v temelju ničesar ne spremeni. Ubijemo človeka, spremenilo se je morda ime, sama struktura pa je po bistvu ostala nedotaknjena.

To se je zgodilo tako v francoski kot ruski, oktobrski revoluciji. Ubili so kralja oziroma carja, se pravi nosilca absolutistične vloge, samo vlogo pa so ohranili.

Kralja kot kralja se ne znebiš tako, da ga ubiješ, marveč tako, da ga pustiš pri življenju. Da ne ubiješ človeka, ki je zasedal kraljevski prestol, temveč odpraviš sam ta prestol in s tem vsakršno prestolo-nasledništvo. Tudi revolucionarno.

Revolucionarno nasilje kot oblika tiranocida tiranstva ne more odpraviti, marveč ga lahko le obnovi. Obnavlja na primer v obliki diktature ("proletariata"). Zato na vprašanje, *zakaj je kralja treba ubiti*, ni mogoče najti upravičenega pozitivnega odgovora. Ni zadostnega razloga, ki bi dopuščal uboj kralja, se pravi človeka v vlogi kralja. Da bi odpravili kraljevsko vlogo, *človeka*, ki je (bil) v tej vlogi, *ne smemo* ubiti. Šele če se zmoremo zaustaviti pred tem dejanjem, smo premagali in presegli svojo neposredno zgodovinsko določenost. Smo torej zmožni zapustiti obstoječo zgodovinsko obdobje, zgodovinska družbena razmerja (refleksijska določila), v katera smo bili ujeti.

Sicer bomo ostali ujetniki obstoječega. Napoleon in Stalin sta zakonita naslednika tiranocidnosti. Zgodovinsko neizbežna obnovitelja fevdalnega oziroma bizantinskega despotizma. Despotizma, ki temelji na pobožanstvenju človeka, "kultu osebnosti", se pravi na fetišizaciji družbene vloge. Ubiti kralja pomeni nasesti tej fetišizaciji, se zaplesti v fantazmo o socialni identičnosti človeka in "njegove" vloge. Kakor da je biti kralj zadeva individualne odločitve, izbire, ne pa stvar zgodovinske strukturiranosti družbe. Človek kot

kralj lahko dela zločine, toda biti kralj ni zločin. Če bi bil zločin že samo to, da je nekdo kralj, potem bi bila vsa njegova "kraljevska" dejanja onstran dobrega in zla. Bil bi, namreč s svojimi konkretnimi odločitvami in dejanji, zunaj ali nad moralo. Po tej logiki, ki ni tako zelo redka v teoriji prava in državnosti, predstavlja pa tudi izhodišče revolucionarne logike (ta je naličje, druga plat prve), Kreon ni imel druge izbire, kakor da prepreči, prepove Polinejkov pokop. Ta logika izključuje tragičnost. Pozna zgolj boj za oblast in pripoznava kot edino politično počelo le voljo do moči.

Po tem počelu življenje samo na sebi ne pomeni nič. Zato se tudi na mrtve, kolikor jih ne moremo izkoristiti v svojem oblastniškem rokovanju, ni vredno ozirati. Tako življenje kot smrt sta sredstvo. Pripomoček pri osvajanju kraljestva; bodisi zemeljskega bodisi nebeškega, še najraje pa nebeškega kraljestva na zemlji. Geslo vseh brezobzirnih osvajačev, ne le revolucionarnih, je bilo, naj mrtve pokopljejo mrtvi; Mi gremo naprej. .

II

Z ubojem Ludvika XVI. (23. 8. 1754 - 21. 1. 1793), zgodovinarji govorijo o usmrtitvi, šlo pa je za politični umor, je revolucionarno nasilje prešlo v teror. Ko so oblast prevzeli sektaški jakobinci, ki jih je vodil Robespierre, se je začelo razdobje Dantonovega terorja, najprej usmerjenega proti rojalistom (vključno proti rojalističnim kmečkim uporom) in zmernim republikancem, nato proti desnemu in levemu krilu jakobincev samih, končno pa je prišlo do umora samega Dantona. Odbor, ki je imel diktatorska pooblastila, se je imenoval *Odbor za javno blaginjo* in je deloval (pobijal) seveda v imenu ljudstva. Nazadnje, a že po letu dni, julija 1794, je padel tudi Robespierre. Ubili so ga protijakobinski člani konventa. Hkrati z njim je bil umorjen, še preden je dopolnil 27 let, tudi Saint-Just (25. 8. 1767- 28. 7. 1794). Ni tedaj, ko je propagiral umor kralja, obsodil na smrt že tudi samega sebe?

Čez pet let (bil je 9. november 1799 ali 18. brumaire leta VIII po novem, revolucionarnem štetju) je z državnim udarom prevzel oblast Napoleon in vpeljal avtokratsko diktaturo. Po padcu leta 1814 in kljub avanturi med izgnanstvom na Elbi in otoku Sv. Helene je leta 1821 umrl naravne smrti. Šele s tem se je odprla pot v civilno družbo. Ravno tako je šele Stalinova naravna smrt omogočila postopno liberalizacijo sovjetske družbe, kljub začasnim zastojem in protiidarcem. Med najmočnejše zavore destalinizacije spada negativni kult Stalinove osebnosti. Ta temelji na tihi podmeni, da bi bilo vse drugače, če bi Stalina pravočasno ubili. Kakor da ne bi nasilje izhajalo že iz samega principa diktature proletariata, iz načel razrednega boja in razrednega sovraštva. Zato v deželah realnega socializma za odsotnost demokracije niso krive te ali one osebnosti, marveč sistem, v katerega so se ujele. V katerega so ujele in iz katerega ne najdejo izhoda. Ker je sistem ujet v lastno zanko (čim slabše gre, tem očitnejša je navzočnost sovražnika), pelje pot iz njega le prek razkrivanja njegove imanentne absurdnosti, se pravi absurdnosti ideje o demokraciji kot uresnitvi diktature ("proletariata"), o komunizmu kot uresnitvi takšne demokracije in socializmu kot prehodu v to demokracijo. Demokracija je oblika družbenosti. Če jo spremenimo v vsebino in s tem v cilj, ki naj bi ga dosegli z neko drugo obliko, z drugačnimi sredstvi, torej z diktaturo kot antidemokratsko obliko družbenosti, smo se znašli v protislovju, ki ga lahko razrešimo na en sam način. Tako, da se brez izmikanj odločimo za pravo formo, tj. za formalno demokracijo. O vsebini bo tedaj, tako rekoč avtomatično, odločalo ljudstvo samo. Prav to pa je *demo*-kracija. Naj se diktatorji ob tem še tako sklicujejo na svojo avantgardnost, svoje temelje antidemokratske s tem ne bodo preseгли.

Kaj šele odpravili ali prekrili. Vselej in povsod se lahko obdrže le s pomočjo vojske. V skrajnem primeru jih zato nadomesti neposredno vojska sama. Avantgardist, se pravi Vodja postane Oficir, častnik brez časti, a z veliko, koncentrirano močjo. Močjo, katere neposredni izraz so koncentracijska taborišča. Brez grožnje s temi taborišči se ne bi mogla obdržati nobena centralizirana demokracija, se pravi, iz znotrajpartijskega demokratičnega centralizma izhaja joča avantgardna, antidemokratična nadoblast.

Kako se obnašati pod tako nadoblastjo? Še posebno, če se je konstituirala s pomočjo nasilja? Prek ubijanja in zapiranja?

Obstaja mitsko izročilo, da je trdna le tista oblast, ki temelji na krvi. Po Freudu naj bi tudi bratstvo zavladalo šele po uboju praočeta. Prek tega Očetomora naj bi se izoblikoval "demokratični" red. Red z medsebojno zavezo in medsebojnimi obveznostmi. Nekakšna družbena prapogodba.

Resnica tega in njemu podobnih mitov je v tem, da je oblast doslej ubijala in da je tudi do spremembe oblasti, celo do zamenjave vladarjev, najpogosteje prihajalo prek ubojev. Ti uboiji, bolj ali manj zakoniti umori so "izvirni" greh človeštva. Ne moremo se delati, da jih ni bilo. Tudi mimo njih ne moremo kar tako. Krščanski in komunistični poskus vse začeti znova, z novim človekom in novim življenjem, ni uspel. Ni mogel uspeti, ker naklepna pozaba ni mogoča. Spomin se vrača prek Križanega in Naših žrtev.

Četudi se bo človeštvo odreklo ubojem in/ali umorom, odpravilo smrtno kazen, se bo spomin ohranjal v zapovedi/prepovedi: Ne ubijaj! Vzeti ga moramo nase. Sprejeti vase. Vendar ne na način krščanskega obhajila, z imaginarnim ubijanjem in simbolnim použivanjem telesa in krvi Drugega, marveč z obžalovanjem. Smo civilizacija, ki obžalovanje nadomešča s sovraštvom; obenem se v duhu še zmerom veselimo sadov ubijanja. Najbolj perverzno tedaj, ko se postavljamo na stran žrtve. Ko se imamo za naslednike umorjenih. In ko v svoji prevzetnosti mislimo, da smo mi tisti, ki lahko odpuščamo v imenu mrtvih.

V imenu mrtvih se nad morilci ne moremo niti maščevati niti jim odpuščati. Odpustimo jim lahko le v svojem imenu; na ta način, da jim pustimo živeti. Ubiti tirana, ki je ubijal, pomeni ostati v vrtincu ubojev. Podaljševati ubijalsko razdobje človeštva. Tako obžalovanje kot odpuščanje se nanašata na bivše; na tisto, kar je preteklo, ni pa minulo. Na njiju se opira odločitev, da se dam raje ubiti, kakor da bi ubijal. Ne predvsem zaradi ljubezni do bližnjega ali drugega. Tudi iz ljubezni za nič ali usmiljenja kot sočutja ne. Pred temi občutji je *svetost življenja*² iz skrivnosti sveta kot prostora biti vznika veselje do življenja, nihajoče med radostjo biti in grozo nič. Ubijanje nas meče v območje groze. V leglo, četudi prek ubijanja ubijalcev, novih zločinov.

Ko se nam razpre ta razsežnost človekovega bivanja, se nam pokaže tudi razlika me barbarskim uporništvom in civilno neposlušnostjo, med revolucionarnim nasiljem in državljansko nepokorščino.

2. Sintagme *svetost življenja* tu ne morem eksplicirati; o svetosti in svetem je več povedano v mojih spisih *Posvečenost mrtvim* (Nova revija, št. 45, str. 98-106), *Razlika med božjim in svetim* (Nova revija, št. 50-51, str.934-948, št. 51-53, str. 1234-1260, št. 54-56, str. 1644-1652), *Drugo pismo o svetem* (Nova revija, št. 61/62, str. 828-841), *Sveto v sodobnem svetu* (Nova revija, št. 67-68, str. 1980-1996). O "novem", postmodernem razumevanju svetega glej tudi tekst *Sveto in groza* (Nova revija, št. 65-66, str. 1497-1508) Hans-Dietra Baha.

III

Zavestno načrtovani, se pravi naklepni uboj je umor. Ne glede na opravičila zanj. Opravičenje je ni namreč nič drugega kot naknadno upravičevanje sredstva z nekim ciljem. Pod obnebjem tega cilja naj bi bil uboj upravičeno sredstvo. Naj bi bila smrtna kazen pravična kazen. Vendar z vidika svetosti življenja ni pravične usmrtitve. Vsaka usmrtitev je krivična, kolikor pomeni dejanje zoper *naravno pravo*³; in je zločin, ker pomeni svobodno odločitev pri prestopu meje, ki je odmerjena človeku kot smrtnemu in zato končnemu bitju.

To so apodiktične, ne pa tudi apofantične trditve. Njihova evidentnost ne izhaja iz intuicije. Izhaja iz našega samorazumetja. Trditve postanejo premise, ko pridemo do pritrdilnega odgovora na vprašanje⁴: ali sploh obstaja kaka mera sveta? Ali je človekova svoboda absolutna, brezmejna ali pa svoboda, ki nima svojih meja, sploh ni svoboda?

Mera sveta ni človeška mera. To, kam nas pripelje spreminjanje sveta po meri človeka, po meri, ki jo postavlja človek, prikaže Hegel v *Fenomenologiji duha*. V podpoglavju, ki se nanaša na francosko revolucijo in ima naslov *Absolutna svoboda in groza*; potem ko sklene podpoglavje o razsvetljenstvu z ugotovitvijo, da je zdaj "nebo presajeno dol na zemljo", torej z mislijo o nebeškem kraljestvu na zemlji, o novonastali samozavesti, ki je zrenje same sebe v sebi sami ("absolutno dvojno gledanje *samega sebe*"), pravi:

"Tako je duh navzoč kot absolutna svoboda; je samozavest, ki se dojema, da je njena gotovost o sebi sami bistvo vseh duhovnih tvarin tako realnega kot nadčutnega sveta oziroma da je, narobe, bistvo in dejanskost vedenje zavesti o sebi. - Zaveda se svoje čiste osebnosti in s tem vse duhovne realnosti, in vsa realnost je le duhovno; svet ji je nasploh njena volja in ta je obča volja. In sicer to ni prazna misel volje, ki bi bila postavljena z molčečo ali reprezentirano privolitvijo, temveč realno obča volja, volja vseh posameznikov kot takih. Kajti volja je na sebi zavest osebnosti oziroma vsakogar in bo kot ta resnično dejanska volja, kot samozavestno bistvo vseh in vsake osebnosti, tako da vsakdo vselej nedeljivo dela vse in (da) je to, kar nastopa kot dejanje celote, neposredno in zavestno dejanje vsakogar.

Ta nedeljiva substanca absolutne svobode se povzpne na prestol sveta in ni je moči, ki bi se ji mogla upirati...

3. Naravno pravo pomeni: ne izvira svetost življenja iz pravice do življenja, marveč pravica do življenja iz svetosti življenja. Glej o tem razpravo *Mar obstajajo kakršnekoli naravne pravice?* (Nova revija, št. 63-64, str. 1217-1226) H.L. A. Harta.

4. "Za razliko od Schulza menim, da 'zadnjega' določila etike ne tvorita pojma 'dobro' in 'zlo', marveč pojem 'mere'. Za Schellinga je bila tako 'božja ljubezen' tista mera, ob kateri se pri merjenju človeške univerzalne volje pokaže, kaj je dobro in po kateri je zlo v tem, da radikalno egoistična partikularna volja izključuje božjo ljubezen. Iz te mere tako izhaja motivacija za to, da dobremu dajemo prednost pred zlim. Po Hölderlinu so 'ljudem mera', namreč s svojo dobroto, vrtnami in prijaznostjo, 'nebeščani'; da bi ostali 'čisti', naj gledajo nanjo in se merijo ob njej.

Kot mera veljajo 'nebeščani' tudi v današnjem času: za ljudi, ki verujejo, da so ustvarjeni po božji podobi. Toda v čedalje bolj sekulariziranem in pluralističnem zahodnem svetu jih veliko občuti, na boleč in nemir prinašajoči način, le še odtegnitev mere, ki naj bi dajala orientacijo za odgovorno delovanje; in zmerom dalj smo od tega, da bi odtegnitev, manko mere sploh opazili. To se dogaja v času, ko moderna tehnika postavlja človeka pred nova in nova 'moralna' vprašanja, kajti njeni uspehi povzemajo že tudi tisto, kar je človek doslej sprejemal kot svojo vnaprej dano 'naravo', obenem pa daje človeku neznansko moč, s katero lahko ireverzibilno poškoduje ali celo zniči samega sebe kot rod, ravno tako pa tudi naravo, ki ga obdaja." (Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass?*, Fischer, Frankfurt 1986, str. 9-10)

Predmet in razloček tu zgubita pomen koristnosti, ki je bila predikat vsakršne realne biti; zavest svojega gibanja na sebi sami ne začneja kot na nečem tujem, iz katerega bi se potem šele vračala v sebe, marveč ima za svoj predmet zavest samo; nasprotje obstaja torej zgolj v razliki med posamično in občo zavestjo; toda posamično si je samo neposredno tisto, kar ima le videz nasprotstva, je obča zavest in volja. Onstranstvo te njegove dejanskosti lebdi nad truplom izginule samostojnosti realne biti in biti, v katero se je verjelo, le kot izhlapina neotipljivega plina, praznega être suprême.

Po preseženju različnih duhovnih tvarin in omejenega življenja individuov kot tudi obeh njenih svetov je torej navzoče le gibanje obče samozavesti v sebi sami, kot njeno vzvratno učinkovanje v obliki občosti in osebnostne zavesti; obča volja gre vase in je posamična volja, nasproti katere sta obči zakon in tvorba (Werk). Toda kot posamična zavest se same sebe ravno tako neposredno zaveda kot obče volje; zaveda se, da je njen predmet po njej dani zakon in po njej dovršena tvorba; ko preide k dejavnosti in ustvarja predmetnost, torej ne tvori ničesar posamičnega, temveč le zakone in državne akte. . .

Ta obča svoboda torej ne more proizvesti nikakršne pozitivne tvorbe ali dejanja; ostaja ji le negativna dejavnost; je le furija zginenja. . .

Edina tvorba in dejavnost obče svobode je zato smrt in sicer taka smrt, ki nima nikakršnega notranjega obsega in izpolnitve; kajti to, kar je negirano, je neizpolnjena točka absolutno svobodnega osebk; to je torej najbolj mrzla, banalna smrt, nič večjega pomena kot je prerez zelnate glave ali požirek vode." ⁵

Absolutna svoboda je ekscesna svoboda. Njena dejstva so grozodejstva. Neizpolnjena točka absolutno svobodnega osebk je vselej že tudi neizpolnjiva točka. Luknja ali brez(d)no človeka kot subjekta, se pravi človeka kot temelja (dna) modernega sveta. Človeka kot brezpogojne mere vsega, kar je. Kot izhodišča in stečičča vsega bivajočega, torej tudi kot najvišje vrednote, pravzaprav edine obstoječe Vrednote. Vendar bistvo človeka kot subjekta, subjektiviteta subjekta ni nič drugega kot brezdanja luknja. Luknja kot požiralnik vsega živega, s tem pa tudi človeka kot živega bitja. Človeka, kolikor ni zgolj in samo objekt.

Biti subjekt pomeni imeti samozavest. Po Heglu tudi biti samozavest; ne imeti le zavest o zavesti, ampak kot zavest samozavestno razpolagati z zavestjo. Ne samo z lastno, ampak tudi z zavestjo drugega. Na ravni subjektive samozavesti ne gre več za razmerje med subjektom in objektom, marveč za razmerje med dvema subjektoma oziroma zavestima. Rezultat razsvetljenstva je subjektivna absolutna zmaga nas objekti (predmeti), torej nad naravo ("vso realno bitjo") kot tako in v celoti. Edini predikat, ki še velja, je koristnost: uporabnost stvari. Vse stvari postanejo koristne, uporabne vrednote. S tem je človekovo povzpetništvo znotraj naravnega sveta dovršeno in končano. Človek kot subjekt, kot edini subjekt sredi bivajočega, je postal gospodar narave; namreč gospodar narave kot objekta. Zdaj se mora človek obrniti k samemu sebi, postati gospodar tudi nad samim seboj. Nad človeško zavestjo. In s tem gospodar samega sebe. To je bistvo revolucije, kakor jo razume Hegel. Ne gre najpoprej niti za francosko, niti za meščansko, niti za družbeno, marveč predvsem za revolucijo (re-fleksijo) zavesti. Po tej revoluciji prvi predmet človeka kot subjekta ni več stvar, marveč zavest. Kolikor je zavest vselej zavest drugega, kajti moja ali lastna zavest je po definiciji samozavest, se prek zavesti kot predmeta spreminja v goli

predmet tudi drugi človek kot tak. Produkcija se pretvori v propagando. Vrhovni cilj ni oblast nad stvarmi, marveč oblast nad ljudmi. Nad njihovo zavestjo. V modernem svetu, v svetu subjektivitete pomeni vladati isto kot vladati zavesti in prek zavesti. Prava moč ni fizična, marveč intelektualna moč.

Zato morajo padati glave. Hegel razlikuje med absolutno in občo svobodo. Obča svoboda se uveljavlja kot rousseaujevska obča volja. Absolutna svoboda je svoboda subjekta kot takega, neposredna subjektova svoboda. Vsak odloča o vsem. Vsakdo je svoj lastno vzrok (*causa sui*), svoj lastni razlog; samozavestni samoupravljelec. To pa seveda obenem že vodi v boj vseh proti vsem; ne samo v boj za prestiž, ampak v boj za absolutno zmago (prevlado), kajti absolutni (brezpogojni, neokrnjeni) Samo-upravljelec je lahko samo eden: Eden kot Edini. Gre torej za boj na življenje in smrt. Iz tega, za vse enako, smrtno nevarnega boja vodi ena sama pot: pot medsebojnega dogovora oziroma družbeno pogodbeno pot. V tem smislu je družbena pogodba *skupna volja* na smrt prestrašenih ljudi. Vendar ne more ostati pri tej skupni volji, se pravi pri volji kot seštevku posamičnih volj. Takšna volja bi pomenila, rečeno v današnjem jeziku, popolno entropijo. Popolno medsebojno blokado posamičnih volj. S tem pa smrt družbe kot družbe. Komaj se je subjekt rešil individualne, že mu grozi kolektivna, družbena smrt. Ker so še zmerom vsi vladarji, ni nobenega pravega vladarja. Ni vladarja, mesto oblasti je prazno, celo Bog (être suprême) je tako rekoč izpuhtel. Bog (še) ni mrtev, je pa prazen. Ker je kozmos (vse bivajoče, vesolje) z vidika subjekta in njegove samozavesti pač le še truplo, tudi bog kot (vrhovno) Bivajoče ni več nekaj resnično živega; zgolj nekaj "spiritualnega", bolj podoben duhu Hamletovega očeta kot pa samemu Hamletu.

Da bi se *skupna volja* prebudila iz mrtvila, se mora zgostiti v *občo voljo*, v voljo, ki se dviga nad skupnost posamičnih volj. To je volja kot zavest, same sebe zavedajoča se volja; torej lahko biva le kot "posamična samozavest", kot določena osebnost. Obča volja je neločljiva od kulta osebnosti. Le Oseba je lahko nosilec obče volje. Samo kot osebna volja posame obča volja dejanska, se pravi dejavna in s tem učinkovita volja. S tega vidika je *obča volja* absolutno nasprotstvo *obče svobode*, svobode, ki v družbi, ker ni individualno vezana, divja kot furija. Kot neobzdržano revolucionarno nasilje. Kajti obča svoboda je smrtna sovražnica vsakršne individualne svobode; svoboda posameznika; posamična svobodna volja se ji namreč lahko prikazuje le kot samovolja. Kot volja, ki se hoče odcepiti od skupne volje. Se izmakniti obči svobodi: poobčestvenju kot poobčenju. Obča svoboda zato ni vsesplošna svoboda, marveč vsesplošni teror. Teror, ki ga lahko preseže (ukine in hkrati ohrani) le diktat obče volje, poseebljene v Osebi kot diktatorju.⁶

Končni rezultat je torej avtoritarna diktatura. Kralju kot monarhu pade glava prav na poti do nje. Zasedal je namreč mesto oblasti. To mesto - razen v absolutni, tj. nemogoči anarhiji - ni nikdar prazno. Če je izpraznjeno, je le zato, da bi bilo še v istem hipu že tudi zapolnjeno: z drugim nosilcem oblasti. Sestopati z oblasti pod pogojem, da mesto oblasti ostane prazno, je zategadelj najboljši način ohranjanja oblasti. Dejanski sestop z oblasti se

6. "Na vrhuncu terorja se Robespierrovi in Saint-Justovi govori spreminjajo v dekrete z zakonsko močjo. Govori so uspešni takrat, ko so vobče prepričljivi. Revolucionarni odbori obstajajo iz napihnjene birokracije z rastočim številom uradnikov in poplavo odredb. Na koncu imamo 60 dekretov dnevno. Praktično je beseda brez ovinkarjenj opremljena s prisilo državnih sankcij. Obče, abstraktna volja revolucije, je dobilo v posameznem samozavedanju konkreten lik... Um, oropan svojih komunikativnih prvin, reducira jezik na magično silo zaklinjanja, ki se sprevrže v ritual arhaičnega nasilja. Robespierre sam ne dobi nobene priložnosti več za obrambni govor." (Oskar Negt; "Moderniziranje v znamenju zmaja - Kitajska in evropski mit o moderni"; v: *Katedra*, Maribor 1988, št. 12, str. 11)

lahko zgodi le z zamenjavo oblasti, natančneje, z zamenjavo oblastnika. Bodisi na miren bodisi na nasilen način. Za Hegla iz kasnejšega obdobja je avtoritarna diktatura prehod od absolutne monarhije kot mračnjaškega absolutizma k prosvetljenemu absolutizmu in ustavni monarhiji. Zdaj, v senci francoske revolucije pa pomeni individualizacijo obče volje in s tem omejitve absolutne svobode (moči, oblasti).

Vendar diktator kot utelešenje obče volje, kot omejevalec absolutne svobode ni absolutni gospodar. Absolutni gospodar je po Heglu smrt. Ne neposredni strah pred diktatorjem, marveč strah pred "absolutnim gospodarjem" je zato tisti, ki prek diktatorja omeji "absolutno svobodo". Svobodo, ki se ji sicer ne more upreti ničesar. Na tej točki obstaja bistvena razlika med Kantom in Heglom. Po Kantu absolutno svobodo omejuje kategorični imperativ. Ta kot zakon morale kategorično blokira ekscesnost svobode.⁷ Ne zaradi strahu pred smrtjo, temveč zaradi refleksijskega razmerja do drugega. Čeprav v ozadju navsezadnje tiči strah pred smrtjo (ne bom ti stregel po življenju, če tudi ti ne boš počel tega meni), kategoričen imperativ ne postavlja vsebinskega, marveč le formalno samonadzorstvo. In s tem samoomejevanje. Hegel pa že vnapre izhaja iz družbenosti, iz razmerja med posamičnim in občim, med posameznikom in družbo kot občestvom. Absolutna svoboda kot svoboda človeka vselej zadeva na smrt kot absolutnega gospodarja in prek igre med njima prihaja nato do uravnoteženja med občo in posamično voljo.

Morala ni izhodišče, marveč stičišče: "Kakor je kraljestvo dejanskega sveta prešlo v kraljestvo vere in razvidnosti, tako preide absolutna svoboda iz svoje samo sebe razkrajajoče dejanskosti v neko drugo deželo samozavedajočega duha, kjer v tej dejanskosti velja kot resnično, ob mislih na katero se *duh*, kolikor je *in ostaja misel*, krepi ter ve za to v samozavesti vključeno bit kot popolno in celostno bistvo. Nastal je nov lik *moralnega duha*."⁸ V neki drugi deželi, namreč Nemčiji, duh absolutne svobode kot duh revolucije ne posega več neposredno v stvarnost (z dekreti, ki se potem odbijajo od stvarnosti), marveč deluje kot želo želje. Kot moralno najstvo, ki, čeprav je prišlo od zunaj, ne deluje od zunaj, marveč iz misli in kot misel. Se pravi kot nekaj občega. Niti prek utelešenja v neki Osebnosti niti v obliki neposredne zahteve Vseh, temveč kot pojmovno vedenje in samoovedenje.

Pri Heglu gre - tako kakor kasneje pri Heideggru - seveda za tipično nemško samoprecenjevanje. Nov lik moralnega duha, o katerem govori, je lik temeljnih človekovih pravic in državljanskih svoboščin kot postave na civilni družbi utemeljene pravne države. Vez novega lika moralnega duha, samoobveznost novega lika svobode je civilna neposlušnost; ta se v razmerju do države kaže kot državljanska neposlušnost. Gre za vest civilne zavesti,⁹ ki spregovori tedaj, ko je kršeno dostojanstvo človeka. Neposlušnost je

7. "Imeti človečnost za cilj pomeni imeti jo za naslovljenca (kategoričnega imperativa). To pomeni, da se ne zgledujemo po nobenem pojmu človeka, kateremu bi se potem pogojno podrejali, marveč upoštevamo le imperativ, ki je človeku naslovljen in ga naslavlja. Ta ga ne naslavlja k ničemur drugemu kot k temu, da je naslovljenec: tisti, h kateremu se v končnem prostoru, ki ga nikoli ne bo presegel, nenehoma naslavlja *kategorialen presežek*." (Jean-Luc Nancy, "La catégorie de l'excès", v: *L'imperatif catégorique*, Flammarion, Paris 1983, str. 31-32) Kategorični imperativ kot moralni presežek omejuje ekscesnost absolutne svobode (spontanosti) s svojo lastno ekscesnostjo; le da ekscesnost kategoričnega imperativa nastopa kot presežnost, ekscesnost absolutne svobode pa kot čezmernost.

8. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie...*, prav tam, str. 441.

9. "Civilno neposlušnost zlorabimo, če jo spremenimo v sredstvo samoprezentiranja. Namera prezentiranja čistosti lastne vesti in lastnega razmisleka je v neodpravljenem protislovju z bistvom civilne neposlušnosti." (Wolfgang Huber, "Die Grenzen des Staats und die Pflicht zum Ungehorsam"; v: *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, uredil Peter Giotz, Suhrkamp, Frankfurt 1983, str. 122)

odgovor na nagovor vesti. Vendar vest civilne zavesti ne izhaja iz etike kategoričnega imperativa. Izhaja iz naravnega prava, ki je predetično, se pravi (tudi) etiko utemeljujoče opravilo. Na etiki temelji pozitivno pravo in iz nje bi morala izhajati (čeprav je ne moremo reducirati nanjo) politika. Sama etika pa je oprta na nepisane zakone naravnega prava. Nepisane, se pravi - kolikor to velja za vse čase - tudi nezapisljive.

Poskusi pozitiviranja naravnega prava so zato zgrešeni. Razlika med Zakonom biti kor postavo naravnega prava in zakoni bivajočega je ireduktibilna. Vest civilne zavesti je uglašena na to razliko, zato ji je vsakršno poistovetenje tuje. Odtod njena nenasilnost oziroma njeno zavračanja identitetnosti talijonskega načela.

The king is a thing. Kralj kot kralj je nekaj, je neka stvar (funkcija), ni pa človek. Kralj je človek, kolikor ni kralj. Kolikor ni istoveten s svojo vlogo. Kralj je tu seveda le metafora za nosilne oblasti, za takšne ali drugačne vladarje, tj. državne poglavarje. Če je kralj tiran (diktator), ima v rokah vso (nedeljeno) oblast. Je v odporu do takšne tiranske oblasti tedaj še mogoče govoriti o civilni neposlušnosti? Državljanski nepokorščini? Saj nimamo, npr. v okviru "diktature proletariata", niti civilne družbe niti pravne države. Oblast, zavzeta nasilno, pa je ilegitalna. Civilen, se pravi nenasilen, a javen odpor zato ni mogoč. Vsak protest, četudi je le simboličen, je razglašen za protidržaven ("kontrarevolucionaren"). Vnaprej je onemogočeno združevanje, ki je pogoj civilne neposlušnosti kot skupinskega dejanja. *The body is with the King, but the King is not with the body*.

Preostanejo individualna, Antigonina dejanja. Tragična dejanja, vznikla iz etike svetosti. Ta razkrivajo, da "kralj" ni nič Celega (kot človek nosi smrtno, nezaceljivo rano in se ne more izmakniti samemu sebi kot truplu), obenem pa izpričujejo človekovo dostojanstvo. Ne življenje presega joče, toda čez življenje sega joče dostojanstvo svete žrtve.

Saint-Just in zakonitost revolucionarnega prevrata

Vlasta Jalušič

Hipoteza, ki jo bomo branili na tem mestu, je: vprašanje, ki je bilo zastavljeno kot "zakaj je treba kralja ubiti", je treba z *današnje perspektive* preformulirati v vprašanje "ali je treba kralja ubiti?" To preformuliranje je nujno, če hočemo razmišljati o njem s pozicije "aktualnosti" francoske revolucije za današnji čas; osnovni razlog pa je v zasnovi revolucionarnega v francoski revoluciji kot tistega, ki je opredeljevalo tudi odgovor na gornje vprašanje. Zato tudi obstajata dve možni ravni argumentacije, ki ju lahko - v grobem - opredelimo kot revolucionarno in nerevolucionarno.

Saint-Justova interpretacija v govoru v konventu 13. novembra 1792 se giblje na prvi ravni in je bila iz takratne perspektive revolucionarjev in domoljubov tudi edina možna, saj je pomenila oblikovanje temeljev, po katerih lahko danes sploh interpretiramo francosko revolucijo. To je raven tistih, ki so "delali" revolucijo, radikalnih demokratov, za katere je veljalo, da se niso mogli izogniti alternativni, ki jo je postavil Saint-Just v svojem govoru, ko je argumentiral nujnost, da se obsodi kralja: "Ta človek mora vladati ali umreti... umreti mora, da bi zagotovil spokoj ljudstva." "Če hočemo ustanoviti republiko, moramo obsoditi kralja, je rekel Saint-Just, in načela, po katerih bomo sodili kralju, bodo tista, na katerih bo temeljila republika. Republika ali monarhija, kralj ali ljudstvo, revolucija ali kontrarevolucija, to je neizogibna alternativa. Kralju ni mogoče soditi po civilnih zakonih, njegova obsodba je zunaj njihovega dosega, je pa v zakonu ljudskega prava, po katerem pa ima vsak osebno pravico upreti se tiranu.

Toda če kralju ni mogoče soditi zaradi zločinov, storjenih pod njegovo vladavino, temveč zaradi zločina, ker je bil kralj, potem je kralj v republikanski vladi zmeraj že mrtev, (detroniziran), tudi če bi bil fizično še živ. Da je to tako, nam najbolj dokazuje Robespierrova argumentacija v govoru pred konventom 3. decembra 1792, ki je radikalizirana Saint-Justova argumentacija; Robespierre je namreč trdil, da kralju ni mogoče soditi, ker je že obsojen.

Porušeni mostovi

Mesto, s katerega Saint-Just argumentira nujnost, da se ubije kralja, je hkrati mesto, ki se običajno pojasnjuje kot prelomnica v francoski revoluciji - kot njena radikalizacija, postavitev na t.i. široke ljudske temelje in hkrati kot pot k tistemu, kar je dojeto kot podoba

* Vsi citati in povzemanja v tekstu so vzeti iz nemškega prevoda Saint-Justovega govora in govorov drugih za časa francoske revolucije. Dostopni so v Peter Fischer (izd.), *Reden der französischen Revolution*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München 1974.

revolucije, ki žre svoje lastne otroke. Torej gre za tisto mesto, od koder več ni poti nazaj. Vsa vprašanja so lahko zastavljena le kot pari izključujočih se "alternativ", ki so *zmeraj že odločene*. Ta tragični "vidik" porušenih mostov najboljše predstavlja klic Cambona, poslanca "la Plaine", po usmrtni kralja (21. januarja 1793): "Končno smo pristali na otoku svobode in zažgali ladjo, s katero smo pripluli". (Vovelle, str. 106)

Umor kralja je mogoče interpretirati freudovsko kot ritualni umor očeta, ki je nujna predpostavka za funkcioniranje "novega sveta". Pri tem dejanju postane prezentna predpostavljena enakost - ta akt pomeni konstituiranje ljudstva kot bratstva. Vendar je pojem ljudstva v Saint-Justovem govoru dvoumen. Iz njega veje tako sklicevanje na "ljudstvo" kakor tudi strah pred njim. Ljudstvu, pravi, ni treba ratificirati obsodbe kralja, kajti ljudstvo ne more izbrisati zločina tiranije. Ljudstvo je namreč lahko zaslepljeno in si pusti vladati od tirana, toda to še ne pomeni, da je taka vladavina kaj bolj zakonita. Kralja je treba ubiti v imenu ljudstva in obenem zaradi njega, s čimer se pojem ljudstva, kakršnega so potrebovali revolucionarji, šele vzpostavi. Prav zato ta navidezna paradoksnost v argumentaciji: tu je namreč suveren hkrati tudi podložnik. Do francoske revolucije je bilo ljudstvo definirano s čisto patriarhalnim razmerjem do kralja-monarha: ljudstvo kot kraljevi otroci, ki so se vladarju podrejali po naravi kakor otroci svojemu očetu v družini. Zdaj pa mora to ljudstvo postati suveren nad njim.

Če bi kralju sodili po starih zakonih, potem bi bilo ljudstvo opredeljeno v starih pojmih - v razmerju do monarha. Po novih - civilnih zakonih - pa kralju prav tako ni mogoče soditi, kajti potem bi bilo, dokler ne bi bil obsojen, možno predpostaviti, da je nedolžen. Robespierre pravi: "... če se Ludvik oprostí, če je mogoče predpostaviti, da je nedolžen, kaj bo potem z revolucijo? Če je nedolžen, potem postanejo vsi zagovorniki svobode le zarotniki proti njemu..." (Fischer, str. 251.) V razmerju do kralja torej ni nobenega zakona. Pravica republikancev, da ubijejo kralja, je izvenzakonski temelj zakona samega. Vsi zakoni starega reda so porušeni ("požgane ladje" pri Cambonu), nov red *je v vzpostavljanju*, to vzpostavljanje (= revolucija) pa izhaja iz osebne pravice ljudi, da se uprejo (Saint-Just pravi, da je *njegova* posebna volja del *še ne dokončanega zakona*). Prav zato lahko vsak nekaznovano ubije kralja, prav zato mora biti kralj proglašen za uzurpatorja, upornika in tujega sovražnika. V revoluciji ni nobene poti nazaj.

Pri zahtevi po tem, da se kralj ubije, ne pa da se sodi, gre torej za revolucionarno vprašanje, kako ljudstvo dokončno zaščititi pred tiranijo, za poskus stvaritve vladavine (oblasti), ki bo varna pred uzurpacijo. Izbrisanje razlike med kraljem in tiranom (Saint-Just: V nekem drugem času bodo rekli, da je bilo treba kralju soditi ne zaradi zločinov, ki so bili storjeni pod njegovo vladavino, marveč zato, ker *je bil kralj*), ki so jo upoštevali prvotni teoretik družbene pogodbe (npr. Locke, ki utemeljuje pravico do upora proti tiranu, če ta ne vlada v dobro skupnosti, in šele na podlagi tega proti nedotakljivosti kralja), je bilo nujno za revolucionarno argumentacijo, opravičenje *revolucionarnega* prevrata in vzpostavitve republike kot oblike vladavine, ki naj bi ščitila pred tiranijo. Na mesto kraljevih podložnikov - otrok, stopijo otroci republike (republika je mati!), enaki bratje, za katere je oblast enako dostopna. Zagotovo ni naključje, da se je geslo bratstvo (kot dopolnitev svobode, enakosti, varnosti in lastnine) v francoski revoluciji oblikovalo šele kasneje (prim. Vovelle, str. 112, 113), v času radikalizacije revolucije, in da je bilo prav to tisto, ki so ga uporabile *tudi druge* revolucije. Umor kralja in bratstvo, ki se vzpostavi na tej podlagi, sta simptoma revolucije.

Da republika sama ni mogla dati garancij pred uzurpacijo, je postalo jasno kmalu po njeni razglasitvi. Umor kralja je odprl pot *zakonitemu terorju revolucije*. Za trenutek prazno mesto oblasti, do katerega naj bi imeli dostop vsi (bratje), je zapolnila revolucionarna vladavina oz. revolucija sama. Odkritje, da ne more nihče vladati nedolžno, je nadomestilo tisto, kar je izrekel Robespierre v svojem govoru 7. maja 1794: "*Edini temelj civilne družbe je morala!*" (Prim. Fischer, 53.)

Vprašanje zakonitosti revolucije

Mogoče je reči, da je Saint-Just v svojem govoru sam priznaval, da je revolucija (umor kralja) nezakonito dejanje, vendar je to priznanje suspendiral v tistih točkah, kjer se je skliceval na zakon svobode, pravico ljudstva do maščevanja, naravno pravičnost, pravico do tega, da se nasilje prežene z nasiljem (podobno, kot je opravičeval septembrske umore že Robespierre), in ko je rekel, da so ta sredstva zakonita (ne pa "prazna formalnost"). Kantova interpretacija tega mesta v *Metaphysik der Sitten* (v oddelku o državnem pravu) sovpaše s Saint-Justovo argumentacijo samo v tisti točki, ko trdi, da *ni zakona*, po katerem bi bilo mogoče soditi kralju, še manj pa ga ubiti. Ljudstvo po Kantu nima pravice, da bi mu sodilo zaradi njegovega prejšnjega upravljanja, kajti tega ni mogoče imeti za nezakonito. Vendar po njegovem umor kralja, ki ga ljudstvo lahko izvede iz strahu pred maščevanjem, ni tisto najhujše, razlog je lahko samoohranitev, ne pa kaka določba kazenskega prava. To je izjema v pravilu. Zato pa je detronizacija (formalna odstranitev) tista, ki jo je treba misliti kot popolno prevrnitev načel odnosa med suverenom in ljudstvom. Formalna odstranitev ne izhaja iz kakega pravnega načela, temveč iz strahu pred maščevanjem države, ki bo nekoč spet oživila, nad ljudstvom. Sama formalnost pa je bila storjena zgolj zato, da bi se temu dejanju dalo neko *obliko* kazni, torej nekega *pravnega postopka*.

Revolucija, ki poteka, si torej mora dati obliko nekega pravnega postopka, kazni, pa čeprav ne izhaja iz pravnega načela. Da bi bila zakonita, bi morala obstajati neka izvendružbena opora zakona, s čimer bi bilo porušeno načelo, da izhaja politična oblast iz družbe, ne pa iz narave, kar je pglavitni argument teoretikov družbene pogodbe.

Lahko bi rekli, da ima Saint-Justova argumentacija "dve plati", je namreč demokratično revolucionarna. Če po eni plati pokaže na oblast kot prazno mesto, ki ga nihče ne more "nedolžno" zasesti (torej politična oblast kot nadomestek "nemožnega družbenega"), če torej uvede, rečeno z Lefortom, "demokratično invencijo", pa po drugi kliče tudi po nekem izvendružbenem temelju zakona, saj drugače ne bi mogla utemeljevati revolucije. Tu se pokaže, da je prav revolucija kot izvendružbeni (izvenzakonski) temelj demokracije nevarnost za novo tiransko oblast, ki so se ji hoteli revolucionarni demokrati izogniti, pa so jo nujno vzpostavili. Pojem "demokratična revolucija" je zato kontradiktoren, saj prav revolucija, ki naj bi prinašala demokracijo, to nenehno spodnaša.

Seveda je Kantova protirevolucionarna argumentacija možna samo iz perspektive "po revoluciji", s pozicije gledalca, ki je "absorbiral" izkustvo francoske revolucije. Prav zato jo je tudi mogel opredeliti kot zgodovinski znak. Ko Kant govori o tem, da je dopusten samo pasiven upor (zahteva po reformah) kaki vladavini, že govori iz perspektive državne ureditve, ki se ji ljudje s pomočjo svojih reprezentantov (v parlamentu) lahko zakonito upro. In ravno ta pozicija gledalca, ta pogled na revolucijo "od zuna" je tisti, ki vsebuje aktualnost francoske revolucije kot dogodka tudi za naš današnji čas. Mislimo namreč iz perspektive, ki jo je preroško napovedal Sylvain Maréchal (v *Manifestu enakih*), ko je

zapisal, da je "francoska revolucija samo predhodnica neke druge, veliko večje in resnejše revolucije, *ki bo zadnja*" (Grab, str. 285, podč. V.J.). Predvsem zaradi tega dejstva aktualnost francoske revolucije za nas ne more biti na strani Saint-Justove (revolucionarne) argumentacije, marveč na strani nerevolucionarne argumentacije Kanta.

Če skušamo v sklepu poenostavljeno primerjati naš današnji položaj s tistim v francoski revoluciji, potem se zdi, da je problem, kako priti do "pridobitev revolucije" ali do "demokratske invencije" na nerevolucionaren način. Potrebna je torej nerevolucionarna argumentacija, hkrati ko obstajajo nastavki za radikalizacijo revolucije. Zdi se tudi, da je Jugoslavija otipljivo razcepljena med dvema pozicijama - na eni strani je razsvetljeni vladar, ki že dalj časa izjavlja, da je v dobro ljudstva pripravljen sestopiti z oblasti, na drugi pa tiran, ki definira ljudstvo. Vendar je problem, da pozicija, ki je znotraj Jugoslavije opredeljena kot pozicija tirana, ni pozicija kralja, temveč pozicija, ki jo zavzema Saint-Just. Prav zato je tudi mogoče, da se jugoslovanski revolucionarni Saint-Just sklicuje na ljudstvo in njegovo pravico na enak način, kakor se je nanju moral sklicevati francoski Saint-Just v svojem znamenitem govoru. Morda je s te točke mogoče odgovoriti na vprašanje, ali je treba ubiti kralja, negativno, kajti vprašanje je retorično v tem smislu, da ga lahko zastavljamo samo s pozicije, ko je kralj že mrtev. Seveda pa to problema ne poenostavi, prav nasprotno.

Literatura

1. Peter Fischer (izd.), *Reden der französischen Revolution*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München 1974.
2. Walter Grab (izd.), *Die französische Revolution. Eine Dokumentation*. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1973.
3. Immanuel Kant, *Metafizika čudoreča*, V. Masleša, Sarajevo 1967.
4. *Spor fakultet*, Vestnik IMŠ 1, 1987.
5. John Locke, *Dve rasprave o vladi*, Mladost, Beograd 1978.
6. Michel Vovelle, *Die französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 1985.

Smrt političnega

Zdravko Kobe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ubiti kralja, ker je že mrtev !

Tonči Kuzmanič

Če zaenkrat abstrahiramo od Saint-Justa kot tistega, ki izgovarja tekst, s katerim imamo opraviti (govor z dne 13. novembra 1792), je matrica, ki poganja umevanje, na katero stavi, pravzaprav sila preprosta, za otroke revolucije nekam zelo znana. Je značilno pravljično-revolucionarna optika črno-belega dialektiziranja. Če torej odmislimo "osrednjo" in seveda tekstu absolutno nadrejeno pozicijo revolucionarnega govorca, je na eni strani dualne matrice dobro "ljudstvo", na drugi pa slab "kralj".

Medtem ko med epiteti, ki krasijo ljudstvo, lahko zasledimo "energijo", "naravo", "svobodo", "neodvisnost", "enotnost", "republikanstvo", "dobro državljanstvo", "prijateljstvo svobode", napredovanje "naravnost k resnici", "plemenitost"... , pa na drugi strani nastopajo odlike kralja kot "upornika", "zločinca", "morilca", "sovražnika" in celo "skupnega sovražnika", "tirana", "nedržavljana", "uzurpatorja", "tujca"...

Glede na izhodišče govora, v katerem Saint-Just skromno napoveduje, da mu gre zgolj za to, da bo "skušal dokazati, da je kralja mogoče obsoditi", ter glede na skicirano matrico njegovega postavljanja je več kot jasno, kako se bo vse skupaj izšlo: "Zame tu ni nobene sredine. Ta človek mora vladati ali umreti" ! Vendar sta v njegovem govoru vsaj dva presežna momenta, ki kljub temu podarita vsej zadevi še neki dodaten blišč oz. ki nas odvrčata od tega, da bi ga kar tako zavrgli na smetišče revolucije. Izhajajoč iz podmene, da kralj ni nedotakljiv, in zavračajoč stališče, po katerem bi kralju bilo treba soditi v paketu "enakosti z drugimi državljani", Saint-Just vendarle vpelje najprej *razsežnost sojenja* (torej "kljub" temu, da je Ludvik XVI. "sovražnik") in *razširitev* procesa sojenja z osebnosti Njegovega Veličanstva na samo "kraljevo mesto", na *biti kralj*.

I

Začnimo s tem drugim, z razširitvijo problema umora kralja na poskus izničenja samega "mesta" biti kralj. Prvo opravilo in obenem edino, pri katerem se bomo tukaj na kratko pomudili, je simptomatično ponesrečen poskus utemeljitve teze, da je biti kralj zločin, še več - "večni zločin". Ne gre za to, da je Ludvik XVI. treba soditi "zaradi zločinov njegovega vladanja, temveč zato, *ker je bil kralj*" (podč. T.K.). Kraljestvo, kraljevanje, pravi Saint-Just, je "večni zločin". Se pravi, zločin ne glede na čas in na okoliščine, zločin, "proti kateremu se ima vsak človek pravico upreti in se oborožiti". Toda da pravica do "upreti se in oborožiti se" ni - če rečemo s Kantom - izpeljiva apriori, najbolj potrjuje s svojim besedilom prav Saint-Just. Npr. na mestu, kjer pravi, da se "ne smemo igrati s časom" oz. ko gre za kralja, - "ne smemo odlašati". Podobno je tudi z dokaj na gosto posejanimi mesti, ko

govori o različnih drugih "okoliščinah" in podobnih "večnih argumentacijah", ki pa se jih veliko lažje kot iz njegovega govora razvozla iz govora, ki ga je 3. decembra 1792 imel njegov bolj neposredno navdahnjeni tovariš M. Robespierre. "Ludvik je obdolžil francosko ljudstvo kot uporniško: da bi ga ukrotil, je imel svoje sodelavce, ki so priklicali orožje tiranov; zmaga in ljudstvo sta odločila, da je ravno on uporniški. Ludviku torej ni več mogoče soditi, on je že obsojen." (Podč. T.K.)

Čeravno drži, da se tudi tako časovnost in prostorskost lahko zrevolucionira, celo izniči - tako namreč, da se začne šteti "novi čas" (in prostor?), oz. da se izstopi iz "starega" (kar je tudi bilo storjeno) - pa je očitno, da je postavitev vprašljivosti biti kralj v podobi "večnega zločina" vse prej kot zadeva "večnosti". Ta postavitev je časovno in prostorsko določena, in sicer, kot pravi Robespierre, najprej prek "zmage", nato pa tudi s podporo "ljudstva" kot utelešenega imena prav te zmage. In prav ta skopi vpogled je tisti, kar nas lahko popelje še korak naprej od Saint-Justove postavitve vprašljivosti biti kralj oz. pravice do "upreti se in oborožiti se". Saj je za oboje konstitutiven obrat v "dejanskem", torej v tem, da se je to pravzaprav "že zgodilo". Da je torej kralj postal vprašljiv takrat, ko je *že bil premagan*, oz. da je pravica do "upreti se in oborožiti se" prišla na dan kot pravica, potem ko se je "ljudstvo" *že* uprlo in oborožilo! Natanko iz tega izhaja, da obstaja *že* na izhodišču Saint-Justovega govora značilna in obenem odločilna hinavščina. Ko namreč pravi, da bo "skušal dokazati, da je kralja mogoče obsoditi", sta "zmaga in ljudstvo" - kot pravi Robespierre - *že* pripeljala do točke, ko "Ludviku ni več mogoče soditi" oz. ko je "že obsojen". Če nekoliko tvegamo, bi lahko rekli, da smo s tem prišli na rob trditve o goljufivosti revolucionarnega diskurza, ko se nekaj, kar se je *že* (zdavna) zgodilo po zaslugi revolucionarnega subjekta, skuša (pre)interpretirati v nekaj, kar naj bi se, ali pa ne zgodilo, in sicer po milosti/nemilosti nekoga, razlikujočega se od revolucionarnega subjekta (ljudstva, državljanov...).

II

Z Robespierrovo pomočjo smo *že* rekli, da Ludvika XVI. pravzaprav ni mogoče obsoditi. Ne zato, ker bi bil nedotakljiv, temveč zato, ker je *že* obsojen. Toda kljub temu (oz. prav zaradi tega!) Saint-Just pravi, da mu je treba soditi. Skušajmo si na kratko ogledati tudi to izjemno poučno sojenje *že* obsojenemu, saj je razprostranjenost tega principa izvenčasovna in izvenprostorska in najbolj neposredno zadeva predvsem nas kot dediče mrliškega pobočja francoskorevolucionarnega rajanja.

"Jaz pravim, da je treba kralja obravnavati kot sovražnika, da ga moramo ne samo pustiti obsoditi, temveč ga moramo ubiti." Prav zaradi tega "oblike procesa" proti kralju ne gre iskati "v civilnem zakonu", temveč v "zakonu ljudskega prava". Podoba, na katero se Saint-Just pri tem opre, je iz rimskih časov, ko je bil tiran umorjen v polnem senatu, in to "brez vsakih formalnosti" in po edinem zakonu - "svobode Rima". Ko so preprosto sodili s "triindvajsetimi ubodi bodala"! To, kar je za Saint-Justa v "skladu z zakonom", pa je "samo tisto, kar odobravata morala in narava", je hitro sodišče, ki sta mu odveč "vsako postopanje in vsaka preiskava". Saj kralj per definitionem "ne more biti nedolžen", torej je vsakršno dokazovanje odveč. Zato tudi tribunal, ki naj sodi Ludviku XVI, ni sodni tribunal, marveč "svět, ljudstvo - VI"! "Vi morate soditi Ludviku, toda zaradi njega vam ni treba biti sodišče, zapriseženi in tožilci; civilna sodišča bi napravila vašo sodbo nepravilno, in kralju, obravnavanemu kot državljanu, ne bi mogli soditi ravno tisti, ki ga obtožujejo."

Mesto, ki konstitutivno manjka, da bi sodni postopek proti Ludviku XVI. sploh lahko stekel, je dvojno: mesto tožilca in sodnika/sodnikov, čeprav bi Saint-Just oboje najraje naprtil kar samemu "ljudstvu". Namesto da instituciji tožilstva/sodstva funkcionirata v "tekstu samem", torej da sta sestavini sodnega postopka, se izvemata in začneta pisati sodbo, ki je obenem tožba, oz. vice versa. Zato je Saint-Justa kot tistega, ki piše govor teksta, ali pa, ki ga izgovarja (je revolucionarno izgovorjen), treba *brati na ravni teksta samega* in ga dojeti kot tisti tekstualno-izventekstualni delček, ki v tekstu kot da manjka. V tem primeru torej najprej kot tožilca. Toda ne samo kot tožilca. Ker v ustroju tovrstnega revolucionarno "pomanjkljivega" teksta mesto tožilca že ustvarja sodbo oz. ker to dvoje v primeru revolucionarne postavitve sovpadе, je ta njegov govor, naperjen zoper Ludvik XVI., tožba in obsodba obenem. Ime "ljudstvo" pa je inkarnacija prav te njegove zdialektizirane revolucionarne pozicije, pozicije hkratnega tožilca in sodnika. Natanko v tem bi kazalo iskati Saint-Justovo odsvetovanje "civilnih sodišč" pri sojenju Ludvik XVI., saj so prav ta sodišča eden od odločilnih elementov, ki razkoljejo "ljudstvo", ga razdelijo, civilizirajo oz. ga kot ljudstvo šele postavijo.

Iz povedanega med drugim tudi povsem logično izhaja, da "njegove (Ludvikove, op. T.K.) smrtne obsodbe *ni treba podvreči odobritvi ljudstva*" (...) Vaša stvar je, da odločite, ali je Ludvik sovražnik francoskega ljudstva, ali je tujec". Toda "če ga večina vas *oprosti, potem bi moralo to sodbo odobriti ljudstvo*" (podč. T.K.).

Te samo na prvi pogled zmedene stavke se da še najbolj racionalizirati, če na pomoč spet pokličemo Robespierro, ki pravi, da lahko predpostavimo, da je Ludvik nedolžen, dokler ne bo obsojen. Toda "če bo Ludvik oproščen, če je Ludvika mogoče imeti za nedolžnega, *kaj bo potem z revolucijo?*"

"*Velika posilna prenareja*" ali "razvrat" (tako je v Wolfovem *Nemško-slovenskem slovarju* iz l. 1860 na str. 1271 prevedena beseda revolucija) je torej generalni šiv za "ljudstvo", "republiko", "svobodo", "resnico"... Prav glede na revolucijo pa je neki Ludvik res zgolj "zeljnata glavica", ki jo je treba čimprej odrezati. Muhasta in nič obljubljajoča za "veliko posilno prenarejo", za "furijo izginjanja" so lahko premišljevanja, zato Saint-Just svetuje: "Pohitite zdaj soditi kralju, kajti proti njemu ima vsak državlján pravico, kakršno je imel Brutus proti Cezarju..."

To rokohitrstvo, ki smo ga shematsko nakazali pri vprašanju revolucionarnega diskurza, najdemo tudi pri revolucionarni justici. Justica je glede na revolucionarni diskurz le izvršilni organ, tisti, ki si namaka roke v krvi nešteti kontrarevolucionarjev. Nič nerevolucionarnega ni v tem, če *družbenopolitični* govornik (prav Saint-Just je avtor zgodovinskega stavka: "Seules les affaires étrangères r levoient de la 'politique', tandis que les rapports humains formaient 'le social'"¹) nastopa kot tožilec in sodnik obenem. Nasprotno, ukinitev (poleg vseh ukinitev, ki logično in časovno šele sledijo) razlike med tožilcem in sodnikom je pojem revolucionarnega dejanja sploh.

S tem smo v grobih potezah absolvirali dva na začetku skicirana presežna momenta Saint-Justove postavitve in obenem odprli-izjemno aktualno vprašanje pravice do umora. Namesto da bi pri tem sofisticirana stališča Saint-Justa primerjali z neposrednostjo Robespierro, bomo tokrat kot ogledalo prvega vzeli avtorja, ki na ta problem gleda z neke radikalno drugačne perspektive, s pozicije skušnje francoske revolucije - Kanta.

1. Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, Harmondsworth 1985, str. 77.

III

Tako za Robespierrovo kot tudi Saint-Justovo dojetje takratnega dogajanja je bilo značilno predvsem to, da so regulativni ideji njunega umevanja revolucije v fazi, ko sta govora nastala, grozili različni sovražniki, predvsem pa Ludvik XVI. Zato je podton njunih govorov vedno "ohranitev revolucionarnih pridobitev", kot bi temu rekli danes. Toda ta ohranitev je pogojena z ubojem kralja, saj je to v njunih očeh pravzaprav edini način, da se revolucija in ljudstvo pomirita. Ali kot pravi Saint-Just: "Zatiral je svoboden narod - umreti mora, da bi zagotovil njegov spokoj". Tako Robespierre kot Saint-Just jemljeta skupaj stvari, ki se medsebojno bistveno razhajata: "revolucijo" in "spokoj", vendar je to razumljivo predvsem iz Kantove perspektive.

Če že ne moremo v pravnih kategorijah opravičevati umora kralja, pa je res, da ga lahko vsaj dojamemo, in to kot dejanje "iz strahu", strahu pred maščevanjem države, ki bo spet enkrat zaživela, nad ljudstvom. Toda Kantova bodica začenja skeleti šele na točki bežanja pred maščevanjem. Pravzaprav je maščevanje umeščeno šele tukaj, namreč kot samomaščevanje. Kajti ravno v revolucionarno organiziranem bežanju pred maščevanjem nekdanje države in njenih uradnikov je vsebovano načelo, ki - kot pravi Kant - vsebuje "ponovno ustvarjanje nove države".

"Sicer pa, če je neka revolucija enkrat bila uspešna in če je oblikovana nova ureditev, potem nezakonitost podjetja in uvedba te ureditve podložnikov ne moreta osvoboditi obveznosti, da se kot dobri državljani pokoravajo novemu redu stvari, zato ne morejo nasprotovati temu, da pošteno ubogajo tisto poglavarstvo, ki ima zdaj oblast."²

V zvezi s Kantom pritegne našo pozornost še neka posebnost v Saint-Justovem nastopu: med "ljudskim pravom" na eni strani in "pravico ljudi" na drugi. Če za "ljudsko pravo" velja, da ga uporablja v opoziciji glede na "državljsko", "civilno" pravo in na neki način sodi v kategorizacijo t.i. "naravnega prava" in zato seveda ima kolektivno/kolektivistično naravo, pa za "pravico ljudi" velja, da je individualne narave in da je prav tako opozicija "državljskemu", "civilnemu" pravu. Hkrati pa - vsaj v nekem oziru - funkcionirajo te pravice ljudi kot opozicija celo sami vrhovnosti kategorije "ljudsko pravo". To pride do izraza prav na točki, na kateri skuša Saint-Just z večjim kontrastiranjem utemeljiti individualno pravico vsakega posameznika, da ubije "svojega" kralja. Nemara bi pri tem lahko zapisali tudi, da je navidezna vrhovnost kolektivističnega "ljudskega prava" pravzaprav izpeljiva šele iz skrajno individualizirane "pravice ljudi" - seveda do umora kralja. Saj je prav slednja tista, ki v tekstu funkcionira kot "zadnji argument" in "trdna tla" Saint-Justove argumentacije, da je kralja treba ubiti.

Čeprav nedvomno drži, da Kant zavrača pravico (bodisi kolektivno ali individualno) do upora, pa iz tega vendarle še zdaleč ne izhaja, da se mora individuum ali na kakršenkoli drug način oblikovana kolektivnost podrežati oblastem, ko mu je npr. naloženo, da ubija druge ljudi zato, ker so drugačne rase, različnega verskega ali političnega prepričanja, razglašeni za sužnje itn. Nikakor ne oz. prav nasprotno, ne samo da se je v takih primerih dovoljeno upreti, temveč je celo "dolžnost odtegniti ubogljivost tistim zakonskim določilom, ukazom . . . ki so v nasprotju z načeli morale. Prav v tem je principialna, v brezpogojnih načelih utemeljena meja državne oblasti".³

2. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Metafizika čudoređa, V. Masleša, Sarajevo 1967, str. 129.

3. K.H. Volkman-Schluck, *Politische Philosophie*, Klosterman, Frankfurt am Main 1974, *Politička filozofija*, Naprijed, Zagreb 1977, str. 79.

Bistvena razlika med Kantovim stališčem individualne dolžnosti odtegnitve ubogljivosti in individualne pravice umora kralja je strnjena tudi v opozorilu, da ko ta individualna pravica umora kralja doseže sfero "obče veljavnosti", to pravzaprav pomeni konec veljavnosti ustave, zakona, s čimer je ukinjeno stanje, v katerem ljudje sploh lahko imajo kakšne pravice. Če torej o Saint-Justu lahko rečemo, da se je do državljanstva dokopal natanko prek izključitve, ukinitve oz. umora kralja, pa bi pri Kantu natanko to pomenilo onemogočenje biti državljan, saj se je s tem zrušilo stanje pravne veljavnosti, ki je predpogoj eksistence državljanstva. Podobno je z ljudstvom, ki ga brez ustave pri Kantu kratko malo ni, medtem ko postane francosko ljudstvo pri Saint-Justu ljudstvo šele s tem, ko umori Ludvika XVI.

"Četudi je resnična pogodba ljudstva s poglavarji prekršena, se ljudstvo kljub temu ne more takoj upreti kot skupnost, temveč zgolj kot četa upornikov. Kajti ustavo, ki je obstajala do tedaj, je ljudstvo ukinilo; reorganizacija v novo skupnost pa se mora šele zgoditi. Tu pride do stanja anarhije z vsemi strahotami, ki so možne samo v njej..."⁴.

* * *

Nedvomno je Saint-Justova pozicija revolucionarnega "svetega pravičnika", "pozicija" *demokracije*, prav tako pa ima demokracija tako v grških kot v novodobnih podobah *revolucionarne korenine*, ki se jih tako ali drugače nenehno spominja. Vendar sta - v grobem rečeno - vendarle možna vsaj dva načina njenega prakticiranja in percipiranja. Iz iztekajočega se revolucionarnega naskočišča, ki se nam danes ponuja, bi kljub posamičnim skupnim tokovom v nasprotju s Saint-Justom vendarle kazalo staviti na porevolucionarnega Kanta: se pravi skušati stopiti naprej v preteklost od demokracije k *izonomiji*; od "vladavine ljudstva" ali najbolj pogostega prakticiranja/recepcije le-te kot "vladavine večine", v kateri prav zato, ker vlada večina, "*ni svoboden nihče*", k vladavini zakona, kot jo najdemo pri Herodotu in Aristotelu, Kantu in Tocquevillu. Verjetno bo držalo, da ni demokracije brez ljudstva, toda revolucija je obenem tista, ki je najprej pripravljena požreti svoje otroke - najprej seveda demokracijo. Čeprav se na ravni pojma nakazuje nemožnost izstopa iz tega zaprtega kroga, pa se prav to nemogoče postavlja kot tisto, kar je treba nujno premisliti. Ali ni to ena od možnih interpretacij vrhovne zapovedi: Ravnaj po vodilu, ki lahko hkrati velja kot obči zakon.

Ali Francozi verjamejo svojemu mitu? *

Oto Luthar

Uvod

Sodelovanja v Vestniku na temo *Zakaj je treba kralja ubiti?*, sem se razveselil iz več razlogov. Prvič, zaradi francoske revolucije na dogodkovni ravni - ne glede na to, da je kot posredno izhodišče razprave, ki v okviru imenovanja nekega ljubitelja razmišlja od tam, kjer se dogajanje samo izteče in zato izgublja svojo klasično sporočilnost - saj se ne znam izogniti priučeni fascinaciji nad letnico 1789 in mi kot zgodovinarju, prav tako kot večini Francozom, še vedno zaigra srček, ko se na glas omenja padeč Bastilje.

Drugič sem se razveselil prav zgoraj omenjene širše zastavitve, ki mi omogoča reprodukcijo nekoliko drugačnega pristopa do dogodka, ki že zdavnaj učinkuje kot mit. V resnici me namreč zanima odnos Francozov do njihove revolucije oziroma odnos, ki ga imajo do tega dogodka francoski zgodovinarji, predvsem avtorji zgodovine mentalitet. Zanima me, kako mit o revoluciji razgrajujejo nekateri nasledniki ustanoviteljev *Annales*, tistih torej, ki so vključili v historično interpretacijo zgodovinskih procesov, nasproti velikim dogodkom in osebam, anonimne akterje in relativno objektivne socialne in gospodarske pogoje zgodovinskega dogajanja.

In tretjič, pokaže se ne samo, da je o osebah in dogodkih francoske revolucije napisanih ogromno historičnih razprav (pri tem namenoma izpuščam literarne obdelave), temveč, da je ta dogodek oziroma njegova interpretacija sprožila artikuliranje novih historičnih interpretacijskih pristopov. Zgodovina mentalitet je le eden izmed njih, čeprav prav gotovo eden najkonstruktivnejših, predvsem če upoštevamo vso potrebno problematizacijo historiografije v smeri njene revitalizacije.

Zgodovina mentalitet - zgodovina molka

Pojem zgodovina mentalitet nas v prvem hipu spravi v zadrego, ki je izraz mentaliteta oziroma njene različne, načelne interpretacije - najdemo jih v vsakem slovarju, povedo pa, da pod tem pojmom lahko razumemo: miselnost, duhovno usmerjenost, način mišljenja in čustvovanja določene plasti ali naroda - ne more ustrezno razrešiti. Odgovor je zato treba iskati v tekstih, ki predstavljajo njeno metodološko oziroma teoretično osnovo ali v konkretnih raziskavah avtorjev tovrstnega pristopa.

* Naslov je izpeljava podobnega retoričnega vprašanja, s katerim je Paul Veyne naslovil svojo čudovito razpravo iz antične zgodovine, *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?*, Editions du Seuil, Paris, 1983.

Glede na to, da nas obči sklop Vestnika zavezuje k določnejšim tematskim okvirjem in zato ne moremo kompetentneje predstaviti nobenega od obeh sklopov, uvodoma opozarjamo le na nekatere posebnosti ter zadrege, ki so spremljale (in še spremljajo) vzpostavljanje identitete zgodovine mentalitet.

Pridevnik *mentalno*, ki se navezuje na stanje duha izhaja iz latinskega izraza *mens*; vzporedna beseda *mentalis*, ki je klasična latinščina ne pozna, sodi pa v srednjeveški slovar sholastike, pri tem, da stoletja, ki ločijo prvo znano uporabo pridevnika *mental*, (sredina 14.stoletja) in nastop izraza *mentalite*, (sredina 19. stoletja) dokazujejo, da je vpeljava samostalnika posledica drugačnih potreb in zvez kot raba pridevnika.

Pri tem francoska *mentalité* ni samoumevna izpeljava iz *mental* pač pa izhaja iz angleščine, ki je v 17. stoletju na podlagi izraza *mental* izvedla svojo *mentality*. "Mentaliteta" je torej postavka angleške filozofije 17. stoletja, s katero so takrat poimenovali neko kolektivno značilnost duhovnega življenja, poseben način mišljenja, občutek pripadnosti nekemu narodu ali skupini ljudi itd. Medtem, ko je v angleščini ostal izraz omejen na filozofsko terminologijo, ga je v francoščini mogoče prav kmalu zaslediti v vsakdanji govorici zato se je v istem jeziku, samo nekoliko pozneje (18.stoletje) pojavil na področju znanosti, in sicer v zvezi z novo koncepcijo zgodovine.

Če pozneje, v 19. stoletju, naletimo na vse bolj *učene* pomenske interpretacije, od razlage, da pomeni mentalite isto kot mentality in izraža kvaliteto mentalnega (sredi stoletja), do prepričanja, da predstavlja ljudsko inačico nemškega *Weltanschauung* (na prelomu stoletja), skratka, da tako poimenujemo posameznikov pogled na svet, se pravi kot stereotip in kaotični duhovni univerzum hkrati.

Takšna razlaga pa se je močno približala določeni pervertirani podobi sveta, neki vdanosti negativnemu psihičnemu nagonu. V izrazu je vse bolj čutiti določeno pejorativno usodnost, ki v konkretni izpeljavi vključuje slabšalne pridevnike in se v angleščini približuje pojmom "zaostal", "omejen"...

Pozneje, še danes čutne posledice takega tolmačenja je treba iskati v dveh znanstvenih usmeritvah zadnjih let 19. stoletja in na začetku 20. stoletja. Prva, *etnologija* je z mentaliteto označevala primitivno duhovno življenje, ki se opazovalcu kaže kot kolektivni fenomen, znotraj katerega je nemogoče razločiti neko subjektivno duševno stanje, zato naj bi bil značilen za posameznike, katerih duševno življenje je sestavljeno iz refleksov in avtomatizmov in s tem zoženo na kolektivni duh, ki osebnost dejansko izključuje.

Druga, *psihologija otroka*, otrok sicer ne obravnava več kot "malih odraslih", a še vedno govori o njih kot o duševno podrejenih bitjih. A četudi francoski strokovni slovarji filozofije, psihologije in psihoanalize ne poznajo besede mentaliteta, najdemo v novejšem slovarju *Psychopédagogie et psychiatrie de l'enfant* (1970) ¹ izraz "otroška mentaliteta". Sporna je torej primerjava v smislu "la mentalité primitive et celle de l'enfant"; na to pa je opozarjal tudi že Claude Lévy-Strauss.

Kot kaže ostajata še danes v mnogih sredinah prisotni obe zadregi, etnološka in psihološka. Zato se, (tudi zato) Jacques Le Goff, ki na podlagi opravljenih kvantitativnih raziskav ugotavlja, da je psihologija izraz zavrnila, sprašuje: "Zakaj ne bi pojem *mentaliteta* uspel v

1. Jacques Le Goff, "Eine mehrdeutige Geschichte", v zborniku Ulricha Raulfa, *Mentalitäten-Geschichte*, Wagenbach, Berlin 1987, str. 27.

zgodovini tam, kjer je v psihologiji odpovedal? Zakaj ne bi psihologija nekoliko pozneje - po ovinku, preko lingvistike in strukturalizma... - spoznala, kako zelo uporaben utegne biti omenjeni izraz?"² Sam je namreč prepričan, da ga je rešila prav zgodovina mentalitet, še več, na podlagi nove vsebinske rabe v francoščini ga je rehabilitirala tudi v drugih jezikih, (mentality, Mentalität, mendalidad, mentalita...). V tem primeru je na uspeh, nosilnost in pomen izraza vplival neverjetni vzpon francoske *novohistorične šole* oziroma predstavniki različnih generacij le-te, (Lucien Febvre, Georges Duby, Robert Mandrou in seveda Michel Vovelle).

Kljub temu pa ostaja še ena izrazita dvojnost, ki je bremenila in ki še bremeni zgodovino mentalitet. Na kratko, pozornost vzbujajo predvsem izpeljave Lévy-Bruhla, ki je že na začetku stoletja zagotavljal, da ni nobene bistvene razlike med mentaliteto primitivnih in *razvitih* skupnostih, s čemer je pojmovno interpretacijo pahnil "v kalne vode marginalnega, anomalije in socialne patologije"³.

Po njegovem mnenju naj bi se mentalitete razodevale predvsem v okviru iracionalnega in ekstravagantnega. Tej drugi trditvi sicer do neke mere pritrjuje množica študij - med njimi nekaj nadvse pomembnih; o čarovništvu, verskih sektah... - toda te še vedno ne opravičujejo njegove osnovne grobe poenostavitve. Za razkrivanje in predstavitev zgodovine molka so avtorji zgodovine mentalitet prisiljeni v proučevanje tako imenovanih mejnih odnosov (odnos do čudežnega, do smrti...) ali v obravnavanje novo odkritih kategorij (npr. trgovci v fevdalni družbi ali nastanek in spreminjanje srednjeveških univerz...).

Dejanski usmeritvi zgodovine mentalitet torej veliko bolj ustreza kratka, a vsebinska trditev Jacquesa Le Goffa, ki pravi, da je za zgodovino mentalitet prav vse vir.⁴

Historična usmeritev (zgodovina mentalitet), ki je v senci socialne zgodovine iskala lastno identiteto se je začela zanimati za lasten instrumentarij proučevanja svetov molka (fiskalni viri, notarski akti pa *so se razveselili* novega vrednotenja), za proučevanje sveta posameznika, ki si ni mogel privoščiti lastne biografije...

Zgodovina mentalitet in intelektualna zgodovina; je naslednje razmerje, ki se nam v tako zastavljeni problematiki ponuja kar samo.

Ameriško zgodovinarstvo pozna dve kategoriji, med katerima pa že od začetka vlada nejasen in zapleten odnos: kategorijo *intellectual history*, izoblikoval se je na začetku stoletja znotraj *new history*, od nastopa Perryja Millerja pa rabi za poimenovanje nekega posebnega raziskovalnega področja) in kategorija *history of ideas*, ki jo je razvil predvsem A. Lovejoy, ko je hotel opredeliti disciplino z lastnim predmetom, programom in metodami raziskovanja. Do neke mere mu je to tudi uspelo z ustanovitvijo revije *Journal of the History of Ideas*, (1946).⁵

Toda v evropskih krogih se ni ustalil nobeden od obeh izrazov. V Nemčiji je prevladovala in prevladuje *Geistesgeschichte*, v Italiji o kakšni *Storia intellettuale* niti ne moremo govoriti, dočim zasledimo *Histoire des Idées* le v delih redkih francoskih literarnih

2. Ibid.

3. Jacques Le Goff, "Eine mehrdeutige..." str. 28.

4. Jacques Le Goff, *loc.cit.*, str. 26

5. Roger Chartier, *"Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten"*, v zborniku Ulricha Raulfa, *Mentalitäten-geschichte*, Wagenbach, Berlin 1987, str. 69.

zgodovinarjev. Tudi pojav *Histoire intellectuelle* je očitno zamudil trenutek, ko bi lahko zamenjal že vzpostavljene pojme, (*Histoire de la Philosophie, Histoire littéraire, histoire de l'art* itd.). V Franciji je ostal zunanji vpliv docela brez moči pred pojmovnim slovarjem, ki so ga vpeljali zgodovinarji časopisa *Annales* in ki področje mentalitet in idej pokriva s pojmi, kot so: *histoire des mentalités, psychologie historique, histoire sociale des idées, histoire socioculturelle* itd.

Toda tudi v tem primeru gre za vzajemen odnos, saj se je pojem *histoire des mentalités* do pred kratkim zunaj Francije zelo sramežljivo uveljavljal. Dogajalo se je celo, da je postala zgodovina mentalitet predmet mnogih sporov, saj je izraz sam, kot sem že omenil težko prevedljiv. Zato so njegovi nasprotniki med drugim trdili tudi, da bi v primeru tovrstne pojmovne adaptacije zanemarili določene posebnosti " nacionalnega principa historične raziskave " ⁶.

Skratka, v primerjavi z gotovostjo drugih zgodovinskih ved (socialno, politično zgodovino) se skriva v izraznem polju intelektualne zgodovine in njenimi pojmovnimi interpretacijami neka dvojna negotovost; vsako nacionalno zgodovinopisje razpolaga z določenim specifičnim izrazoslovjem, toda v vsakem od teh najdemo mnogo med seboj izključujočih se pojmov.

Toda, ali se ne skrivajo za temi, na prvi pogled različnimi izrazi v bistvu zelo podobne stvari? In, ali ni predmet, ki ga tako različno obravnavamo v resnici en sam, ali vsaj veliko bolj homogen, kot sicer dokazujemo? Na prvi pogled se zdi, kot da do danes lahko na področju teorije zgodovinopisja v zvezi s tem sledimo le zelo različnim hipotezam. Npr. Po mnenju Jeana Ehrarda, vključuje *histoire des idées* tri vrste zgodovine, "zgodovino kolektivne in razpršene realnosti v okviru javnega mnenja, strukturalno zgodovino miselnih in čustvovanih oblik in individualizirajočo zgodovino velikih svetovnih sistemov".⁷ Po drugi strani pa si Robert Darnton pod intelektualno zgodovino predstavlja "zgodovino idej (proučevanje sistematičnega mišljenja, na način, ki je lasten filozofiji), dejansko intelektualno zgodovino (raziskovanje neformalnega mišljenja, ozadja mnenj in literarnih tokov), socialno zgodovino idej (proučevanje razširjenosti ideologij in idej) in kulturno zgodovino (raziskovanje kultur v antropološkem smislu, vključno s proučevanjem svetovnih nazorov in kolektivnih mentalitet)" ⁸.

Če potem za trenutek verjamemo Chartierju, izražajo iste definicije, sicer izpeljane iz različnih "slovarjev"; pojasnjujejo nam, da izrazno polje t.i. intelektualne zgodovine v bistvu pokriva celoto mišljenskih oblik in s tem priznava, da predmet njihovega proučevanja ni nič kaj natančneje določen od predmeta socialne ali gospodarske zgodovine.

Toda že prva generacija *Annalov* dokazuje nasprotno. Bloch in Febvre sta se v svojih začetnih prispevkih sicer približala istemu izvoru kot predstavniki intelektualne zgodovine ter razmišljala o historični metodologiji na podoben način, kot so to na svojem področju počeli sociologi Durkheimove šole ali etnologi, ki so sledili Lévy-Bruhlu. Prav tako je preteklo še dobrih dvajset let do takrat, ko sta historični analizi vtisnila svoj karakteristični izraz. Toda v trenutku, ko sta to dosegla, je postala njuna kritika pogubna za nasprotnike. Predvsem ton Luciena Febvra je postal jasnejši in kritika bolj pikra. Leta 1938 se je

6. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ..." str. 70.

7. Ibid.

8. Ibid.

zapletel v spor s predstavniki zgodovine filozofije in takrat tudi zapisal: "V svojih očeh lahko opravičimo vse raziskovalce - zgodovinarje, ne glede na to, ali so za kakšno področje posebej usposobljeni ali ne - razen tistih, ki hočejo rekonstruirati stoletne sisteme, pri tem pa ignorirajo spremljajoče pojave iste dobe in tako počnejo vse kaj drugega, samo to ne, kar zahteva historična metoda. Spričo takšnih, iz brezpredmetnih inteligenc izpeljanih izrazov, ki živijo zunaj časa in prostora, spletajo čudne zveze, katerih členi so hermetični in irealni." ⁹ Intelektualni zgodovini tako naslavlja dvojno kritiko: po njegovem mnenju takšna "brezpredmetna zgodovina s tem, ko ideje ali idejne sisteme izolira od pogojev njihovega nastanka, le-te odločno ločuje od vseh oblik socialnega življenja, obenem pa vzpostavlja univerzum abstrakcij, v katerem nastopa mišljenje kot nekaj brezpredmetnega in neodvisnega." ¹⁰ Tak kritičen odnos je seveda vzbudil oblikovanje ustrežnejših principov posameznih usmeritev historične obravnave in vsakdo, ki se je s temi razmerji ukvarjal, je razvil vrsto lastnih izrazov, ki so pred tem spadali v sklop raziskovalnih principov intelektualne zgodovine. Toda slejkoprej so se vsi ustavili pred istim problemom, in sicer pred zavestnim in prosojnim odnosom med nameni intelektualnega producenta in produktom njegovega raziskovanja. Zato na tem mestu tudi Roger Chartier opozarja na razlago posredovanih soglasij med različnimi intelektualnimi (ali umetniškimi) produkcijami določenega časa, soglasji, do katerih je prišlo na podlagi *prevzemanja oz. vplivanja*, (še dva značilna in ključna izraza *histoire intellectuelle*) ali na podlagi *Zeitgeista* oz. večplastne podobe, sestavljene iz filozofskih, psiholoških in estetskih znakov. ¹¹

Torej je odgovor na ključno vprašanje kako uvrstiti tako različna razmerja (razmerje med tekstom in avtorjem, med tekstom in časom, v katerem je ta nastal, med različnimi teksti istega časa?) terjal tvorbo novih izrazov. Febvrov sodobnik Panofsky je vpeljal dva izraza: "duhovni običaji" (*habitus*) in "sila, ki oblikuje običaje" (*habitus forming force*), pri Febvru pa zasledimo izraz "*ouillage mentale*" ¹².

Šele z določitvijo novih izrazov, ki sta jih utemeljila z novo vsebinsko usmeritvijo, sta se tudi dejansko izognila načinu obravnave *histoire intellectuelle*.

V drugem delu svojega Rabelaisa poskuša Febvre to razložiti na konkretnem primeru: "Rabelaisovi sodobniki so nam časovno pravzaprav relativno blizu, kot pripadniki nekega drugega intelektualnega kroga pa neskončno oddaljeni. Njihova struktura preprosto ni naša struktura." ¹³

Zgodovinarjeva osnovna naloga je potemtakem v tem, da ugotovi kakšne so bile posamezne prvotne predstave sodobnikov preteklega zgodovinskega "trajanja", brez pozneje dodanih anahronističnih kategorij. Predvsem pa bi se moral zgodovinar izogibati *ouillage mentale* dvaštetega stoletja. V tej točki se Febvre pravzaprav znova približa Lévy-Bruhlu ali enemu njegovih aksiomov: "Namesto, da se skušamo vživeti v položaj naših primitivnih prednikov in jih pustimo misliti, tako kot bi mislili mi na njihovem mestu, kar tudi najpogosteje vodi do napačnih hipotez, bi se morali varovati

9. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ..." str. 73, 74.

10. Ibid.

11. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ..." str. 74.

12. Kar določa Febvre "ouillage mental", je stanje jezika, tako leksikalno kot sintaktično, dana pomagala/orodja in znanstveni jezik, pa tudi tista "čutna opora mišljenja", ki predstavlja sistem zaznavanja in katere spremenljiva (variabilna) ekonomija določa strukturo čustvovanja/afektivnosti.

13. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ..." str. 75.

svojih navad in odkrivati njihove, s tem, da analiziramo njihove kolektivne predstave in morebitne skupne točke, ki te predstave povezujejo." ¹⁴ Takšen retrizem je prav gotovo posledica dejstva, da niti on niti Panofsky nista opravila temeljne analize mehanizmov, na podlagi katerih se "osnovne miselne kategorije združujejo v določeni skupini socialno delujočih, se pravi, da niso le ovedeni shematizem, ki strukturira različne miselne načine in načine delovanja". ¹⁵

Ne glede na ugotovljeni teoretični manko pa je prva generacija *Annalov*, s prestopanjem navadnega okvira postavljanja vprašanj, vendarle močno vplivala na razvoj intelektualne zgodovine v Franciji. Preprosto, ni šlo več za "razumevanje miselne drznosti, temveč za meje mogočega" ¹⁶. Pretekla intelektualna zgodovina "neobrzdanih inteligenc in lebdečih idej je postala zgodovina kolektivnih predstav, ki postavlja nasproti skupnemu intelektualnemu instrumentariju kategorije točno določene dobe." ¹⁷

Dejansko pa so se takšna stališča uveljavila nekoliko pozneje. Pri Febvru samem je do občutnejšega premika prišlo dejansko šele, ko se je njegova naklonjenost do biografskih študij nekoliko zmanjšala, vendar tudi potem v resnici ni mogel iz svoje kože. Odločilen korak k razrešitvi pojmovnih in metodoloških zadreg med zgodovino mentalitet in t.i. intelektualno zgodovino oz. zgodovino idej je naredila šele druga generacija nove francoske historiografske šole. V tem, ko so poskušali njeni predstavniki (Le Goff, Duby) dokončno definirati najprej izraz "mentaliteta" ¹⁸ in mu pozneje določiti še značilno vsebino, so dokončno konstituirali historični predmet, ki je pravo nasprotje predmeta intelektualne zgodovine; "Ideja kot zavestna konstrukcija individualnega duha je tako trajno soočena s kolektivno mentaliteto, ki obvladuje predstave in mnenja socialnih subjektov, ne da bi se le-ti tega sploh zavedali". ¹⁹

Revolucija: prelom mentalitet - prelom zgodovinopisja

Nov historični pristop oz. obravnava francoske revolucije s stališča mentalitet je glede na to, kar smo ugotovili v prvem delu, novejšo podjetje 70-tih let le v primeru, ko docela ignoriramo paradoks, da je pravzaprav celotna predznanstvena zgodovina francoske revolucije neka "predčasna" zgodovina mentalitet.

Tudi romantično zgodovinopisje, katerega največji predstavnik je Michelet, je namreč kot očarano strmelo nad akterji istega dogajanja; na eni strani pozitivni ali negativni junak, na drugi strani množica kot navdušena in vznemirjena kolektivna figura, skratka, "avtentična ali izkrivljena podoba ljudstva". ²⁰ Čeprav naj bi, kot pravi Vovelle, danes tovrstno intuitivno, impresionistično in zamaknjeno zgodovino že prerasli, še vedno strmimo nad Micheletovimi presenetljivimi prebliski, ki odpirajo pogled v nadvse sodobno

14. Roger Chartier po Lévy-Bruhlu, *La mentalité primitive*, Paris 1976.

15. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ..." str. 77.

16. Ibid.

17. Ibid.

18. "Mentaliteta nekega posameznika v zgodovini se - ne glede na njegovo pomembnost - skriva predvsem v točkah, ki so skupne njemu in njegovim sodobnikom" ali "nivo zgodovine mentalitet je nivo vsakdanjega življenja, tistega, kar je samoumevno, tistega kar zgodovinskemu subjektu preprosto uide, ker predstavlja neko občo, skorajda neosebno vsebino njegovega mišljenja", (Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte ..." str. 78).

19. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ...", str. 78.

20. Michel Vovelle, *Die Französische Revolution: Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, Fischer, Frankfurt/M. 1985, str. 80.

problematiko. Pri tem misli predvsem na predstavitev revolucionarnih glasil, opis padca Bastille in vrnitve kraljeve družine oktobra istega leta ali na upodobitev naskoka na Tuileriji 10. avgusta 1792.

Hyppolite Taine, katerega delo velja tako za nadaljevanje Micheletovega, hkrati pa predstavlja njegovo nasprotje, v svoji predstavitvi revolucionarne mentalitete francoske revolucije, zasnovani na Komuni iz leta 1871, sicer manjka Micheletova simpatija do revolucije, vendar ne glede na to mestoma tudi on sledi izraziti intuiciji. Upravičeno poudarjena je predvsem njegova predstavitev mentalitete in odnosa kmetov pred izbruhom revolucije; kmeta metaforično primerja s človekom, "ki pri prehodu reke zgubi tla pod nogami in ves paničen hlasta za zrakom"²¹. Pri tem romantične teme združuje z novim interpretacijskim načinom, v katerem problematiko junaka zamenja navdušenje nad množico. Toda za zgodovinopisje je pomembnejše dejstvo, da zgornja metaforika, ki vprašanje množic preveč enostransko združuje na preproste vedenjske vzorce pijanca in infantilneža, omogoča izhodišče novim enostranskim posnemovalcem. Vovelle opozarja predvsem na dva avtorja te vrste. Prvi, Gustave Le Bon, je leta 1912 v delu *La révolution française et la psychologie des révolutions*, s svojo sistematizacijo Tainove interpretacije reakcije revolucionarjev omejil na okvir osnovnih tropizmov. Takšno, danes dokaj smešno početje, je le počasi izgubljal na veljavi, še posebej, če pomislimo, da je sicer nekoliko predelana verzija Le Bonove teorije, katere avtor je Serge Tschakotine - (*Le viol des foules par la propagande politique*, Paris 1939) veljala za biblijo francoskih vojaških psihologov v času alžirske vojne. Učinkovitost teorij nekdanjega učenca Pavlova, ki je iz ameb presedlal na množice in jih "podredil skupku elementarnih tropizmov"²², se namreč skriva predvsem v manipulaciji, ki izključuje tako zgodovino kot tudi vsako ideologijo.

Zgodovinarji so tovrstne interpretacije odločno odklanjali, še več, postali so še bolj skeptični do različnih novih metodoloških pristopov. Tudi zgodovina mentalitet je bila sprejeta z velikim odporom, prav tako avtorji, ki so se z njo resneje ukvarjali. Georges Lefebvre, utemeljitelj sodobnega principa zgodovine revolucionarnih mentalitet, seveda ni bil izjema, čeprav je prav on poskušal polje mentalitet vrniti v okvir zgodovinopisja s tem, ko je nasproti mitu množic vzpostavil objektivno analizo, ki temelji na podrobno izdelani tipologiji. Del te analize je tudi *La Grande Peur*, spis, ki je med vsemi Lefebvrovimi prispevki o francoski revoluciji najznačilnejši. V njem je na podlagi "domala kriminalističnih poizvedb"²³ rekonstruiral revolucionarno paniko in pri tem v svojo razlago vključil tudi socialno-ekonomski in emocionalni moment.

Čeprav se, predvsem v zvezi z uvajanjem socialno-ekonomskega aspekta historičnega dogajanja, najpogosteje poudarja Lefebvrov prispevek, omenja Vovelle tudi Alberta Mathieza, ki je že pred Lefebvrom na podoben način proučeval revolucionarne kulte, opozarjal na povezavo med socialnim gibanjem in dražjimi življenjskimi pogoji ter "na podlagi socialno-ekonomskega konteksta opisal kolektivno ozračje revolucije"²⁴. Ne glede na delo obeh avtorjev pa je dolgo časa kazalo, kot da si predstavniki jakobinskega²⁵

21. Michel Vovelle, *Die Französische...*, str. 81.

22. Michel Vovelle, op. cit., str. 82.

23. Ibid.

24. Ibid.

25. Jakobinsko zgodovinopisje; vključuje avtorje (A. Soboul, George Rude, W. Markov, A. Saitta...), marksiste in nemarksiste, ki so se v svoji razlagi fenomena *francoska revolucija*, navezovali na obče veljavne marksistične načine razlage nekega zgodovinskega dogajanja.

zgodovinopisja in avtorji zgodovine mentalitet, nimajo kaj povedati. Vzrok temu je prav gotovo v tem, da se je zgodovina mentalitet še pred kratkim lotevala posamičnih procesov "dolgega trajanja" kot temu pravi Vovelle, in sicer ne glede na to, ali so se njeni predstavniki lotevali obćih kulturoloških vprašanj ali "nezavednega odnosa do življenja in smrti". Se pravi, da so predvsem tisti zgodovinarji, ki so se sklicevali na šolo *Annalov* v bistvu minimizirali revolucionarno dogajanje in podcenjevali revolucionarni "patos". Tako, npr. François Furet in Denis Richet v svojo zgodovini revolucij sicer priznavata mentalitetam določeno težo, vendar jih v sklepnih fazi odklonita "kot upor, lenobo in zapušćino davne preteklosti ter odsev ljudskega milenarizma"²⁶.

Docela drugaćen odnos do zgodovine mentalitet imajo predstavniki jakobinskega zgodovinopisja. Do tovrstnega principa se kažejo precej zadržani kljub nekaterim zelo kvalitetnim prispevkom na to temo (kljub Soboulovi²⁷ predstavitvi pariških sanskilotov in sociologije revolucionarnih množic, katere najznačilnejši predstavnik je Georges Rude). Po Vovellovih besedah so za takšno nezaupljivost odgovorni avtorji, ki s pomoćjo zgodovine mentalitet utemljujajo priložnostne teze, obremenjene z njihovo lastno "mentaliteto". Vovelle sicer ne uporabi istih besed, saj se v svojem prispevku ne dotika tovrstne vzajemnosti, vendar v tem primeru naletimo resnično na določeno soodvisnost med, pogojno, predmetom obravnave, ali bolje, med vpeljšano historično metodo avtorjev teorije zgodovine mentalitet in t.i. *mentalitetnim krogom*, ki mu ti avtorji pripadajo, tako kot pripadajo določeni socialni in intelektualni sredini. Problem tako nastopi v toćki, ko posamezni avtorji nimajo potrebne distance do lastnega ideološkega "mentalitetnega kroga".

In, ko nam potem Vovelle ponuja pisanje Richarda Cobba kot primer, kam vse lahko pelje "ponovno odkrivanje revolucionarne mentalitete", razumemo njegovo kritiko predvsem kot problem prevelike pristranosti. V svojem prispevku namreć Cobb predstavi tipičnega aktivista kot omejenega, grobega, pijanega gobcaća, ki civilno in vojaško birokracijo izkorišća zgolj za lastno kariero. Ob tem naj bi bil tipični sanskilot že ob svojem času marginalen predstavnik manjšine, ki se je aktivno vključila v potek revolucije.

Znotraj negotovega polja zgodovine mentalitet zato predstavlja tako psihologiziranje, prepleteno s preteklimi in sodobnimi fantazmami, komaj kak korak naprej od Teinove interpretacije. K sreći so tovrstni prispevki vse redkejši, posebej po maju 1968, ki je na novo odprl vprašanje praznika, nasilja in revolucije. V razvoju zgodovinopisja je pariška pomlad pomenila kompenzacijo tiste zgodovine, ki je bila vpeta v dolga časovna obdobja in je zato tudi kolektivne mentalitete zapisala dolgemu trajanju (Fernand Braudel). Takšno zgodovinopisje je po drugi strani zanikalo ustvarjalno moć trenutka, nenadnega preloma, v katerem se prepletajo preteklost, sedanost in kdaj pa kdaj tudi prihodnost. Dejansko pa gre vendarle predvsem za zgodovino posameznih uporov znotraj revolucije, za prelomne spremembe, kot so: desakralizacija, nov princip praznovanja, spremembe dialektov - regionalnih govoric. . . , za zgodovino, ki ne podcenjuje ali precenjuje, temveć v trenutku preloma odkriva neko posebno eksperimentalno področje.²⁸

Odkrivanje zgodovinskih mentalitet, se pravi, presejanje stare množične ali individualne

26. Michel Vovelle, op.cit., str. 83.

27. Albert Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris 1958; nemški prevod, *Französische Revolution und Volksbewegung: Die Sansculotten. Die Sektion von Paris im Jahre II*, Frankfurt/M. 1978.

28. Michel Vovelle, *Die Französische*... str. 84.

psihologije, zato zahteva drugačno metodologijo, metodologijo, ki vključuje obravnavo množičnih skupinskih načinov vedenja, poudarja anonimnost in s tem presega tradicionalno razvrščanje virov (predvsem poročil in opisov, kot projekcij nekega uradnega gledanja). Ta anonimnost obenem razširja polje raziskave tako, da ob pregledovanje proklamiranega vpelje tudi proučevanje neizrečenega. Kar pomeni, da uradni dokumenti, čeprav nastali v birokratskem in proklamatorskem času, niso nikoli izgubili svoje veljave; samo brati jih je treba drugače. Avtorji zgodovine mentalitet sledijo revolucionarnemu diskurzu zasedanj, shodov in praznovanj - vtisnjenim v večino revolucionarnih rokopisov, zapisnikov, tiskanih člankov. . . - na podlagi novejših metod leksikografske in semantične analize. V okviru obeh se približajo tako sanjam (o svobodi, enakosti. . .) kot tudi fanatizmu, praznoverju. . . , skratka tradicionalnim stanjem, ki so jih sodobniki revolucije po eni strani skušali zatreti, po drugi pa so jih sami vzpodbujali.

V skladu s tem prihajajo na površino historične obravnave "manj pomembni" pisani ali kako drugače ohranjeni viri npr. ljudske izrazne oblike v pesmih, plakati, pamfleti. . . in na pol pozabljeni ter neobdelani uradni, predvsem pa poluradni odtisi vsakdanjega življenja (razglednice, časopisne karikature. . .).

S pomočjo demografskih raziskav je mogoče vsaj do neke mere razkriti anonimne ali, sodobnikom namerno skrite dogodke, ki so zapustili za seboj le malo ali celo nič sledov; na podlagi revolucionarnega štetja ²⁹ npr. lahko rekonstruiramo določene spremembe vedenjskih vzorcev in ugotovimo nekatere nove poteze. Tako se počasi, na podlagi anonimnih in masovnih " virov ", oblikuje " zgodovina molka ". Na ta način so predmet resne obravnave postala tudi " špiceljska poročila ", kot historični vir sicer že obravnavana, vendar jih je šele Richard Cobb ustrezneje ovrednotil in s tem razkril možnost za rekonstrukcijo celega sistema vedenjskih vzorcev - denimo pariškega ali lyonskega podzemlja, marginalnih združb potepuhov itd.

V zadnjih petindvajsetih letih so pravzaprav vsi tisti, ki so želeli rekonstruirati ljudsko gibanje, pregledali ob sodnih tudi policijske akte, saj so bili revolucionarji predvsem nadzorovani in šele nato slavljani. S tem je prikazan samo del arhivskega materiala in le del interpretacijskih možnosti za poseg onstran "zidu molka", ki zagrinja vse tiste, ki niso omenjeni v "klasičnih" pisanih virih. Prednost moderne zgodovine mentalitet je tako predvsem v njenem vključevanju najrazličnejših virov druge vrste - najrazličnejših izraznih oblik, ki so nastajale v revolucionarnih letih. Revolucija avtorjev zgodovine mentalitet, tako vključuje tudi revolucijo podobe, ki pa je hkrati podlaga in pogoj za oris revolucionarnega procesa desakralizacije in nove sakralizacije.

Zakaj je kralja treba ubiti?

Desakralizacija in sakralizacija

Pomembno je, da ljudje spoznajo večno resnico: smrtni sovražnik ljudstva je oblast. V večno sramoto knezov in njihovih ministrov mislijo vsi voditelji, ki si jih je ljudstvo izbralo skoraj vedno in predvsem na to, kako bi zanj skovali verige: največkrat so roke, v katere je ljudstvo položilo skrb za lastno srečo, zaposlene z njegovo nesrečo. Lakota po oblasti je tako goreča, da so oblastniki zanjo pripravljeni žrtvovati celo svoj ugled.

L'Ami du Peuple ³⁰

29. Gre za štetja v letu II in IV.

Še preden je vzpostavila lastno kvaliteto junaštva je revolucija morala uresničiti stare idole in ubiti osrednje figure preteklosti.³¹ Zato je bil kralj, ki je še leta 1789 veljal za očetovskega vladarja in žrtev tistih, ki so, opiti u novopridobljeno oblastjo pozabili na svoje volilce,³² z vsakim mesecem bližje giljotini. Prav so torej imeli tisti, ki so zapisali, da kralj ni umrl šele 21. januarja 1793, ampak že veliko prej, verjetno že junija 1791. Ampak zakaj? Ali zato, da bi, kot se je bal Marat, zavladaali novi oblastniki, ali da bi kot je morda nesrečnik upal, na mesto "pravočasno" odsekanih glav prišli voljeni zastopniki ljudstva, ki bodo pošteno opravljali svoje poslanstvo.

Okvir zgodovine mentalitet vključuje prav ta up, ali drugače, ukvarja se s proučevanjem izvira neke iluzorične površinske postavke, po kateri oblikuje revolucija nov način vedenja, nove človeške tipe. . .

Kot kaže na prvi pogled, je v središču pozornosti vendarle revolucionar, v tem primeru povprečen revolucionar in zdi se, da gre avtorjem zgodovine mentalitet predvsem za vzpostavitev drugotnega predmeta raziskave, da hočejo nasproti romantičnim monografijam (Michelet) Dantona, Robespierrea, Mirabeauja itd., postaviti preprostega anonimnega sanskilota. To je res, vendar samo do določene točke. Avtorji kot Cobb, Soboul in tudi Vovelle sam, so opravili ogromno zelo natančnih s statistiko dopoljenih raziskav in na njihovi podlagi prišli do zelo zanimivih ugotovitev: tako npr. lahko na prvi pogled govorimo predvsem o revoluciji družinskih očetov³³, moških starih povprečno 40 let in šele dopolnjene raziskave povedo, da je mlajše udeležence pobrala vojaška služba, medtem ko so se v rojalističnem taboru zbirali prav razmeroma mladi ljudje stari med 20 in 30 let, ki so temu novačenju pobegnili. Dalje je med temi kvantitativnimi raziskavami tudi več strukturnih prikazov revolucionarjev, podatkov o intenzivnosti njihovega angažiranja itd. v obliki preverjanja obiska različnih predstavnikov v ustreznih telesih.

Na drugi strani, v kvalitativnih oz. interpretativnih študijah istih avtorjev pa sledimo različnim analizam osebnih in emocionalnih odnosov, analizam revolucionarnega diskurza, spreminjanja jočega odnosa do vere, voditeljev itd.

Razumljivo je, da se tudi analize te vrste med seboj razlikujejo, zato večkrat naletimo na docela nasprotujoče si izpeljave: Po Cobbu je sanskilot sadist, denunciant, nekdo, ki je stalno na preži za špekulanti in za katerega je giljotina sveta³⁴ in edini sprejemljiv način za doseg revolucionarnih ciljev. Pri Albertu Soboulu, ki ni tako črnogled, je pariški sanskilot predstavljen v drugačnih obrisih. "V njegovem političnem delovanju, vsakdanjem življenju, etiki, vedenju, celo oblačenju odčituje določen svetovni nazor in poseben odnos do življenja"³⁵ se po Soboulovem mnenju skriva neka nova *naravna* morala, ki ne pozna nobenih predsodkov, vključuje svobodno ljubezen. . . , čeprav, kot ugotavlja naprej, se kljub vsemu tudi ta (naravna morala) ni izvila globoko zakoreninjenemu falokratizmu, ki je v tem primeru prikazana kot posledica brezmejnne predanosti predstavi o nekem novem, boljšem svetu.³⁶ V nadaljnji izpeljavi se zato omenjeni analitiki (v prvi vrsti Vovelle)

30. Jean Paul Marat, "Die Regierung ist der tödlichste Feind der Völker", *L'Ami du Peuple*, Nr. 28, 8 Oktober 1789; tukaj povzeto po zborniku Aglaie I. Hartig, *Jean Paul Marat - Ich bin das Auge des Volkes*, Wagenbach, Berlin 1987, str. 81.

31. Michel Vovelle, op. cit., str. 116.

32. Ibid.

33. Michel Vovelle, op. cit., str. 117.

34. Michel Vovelle, op. cit., str. 119.

35. Michel Vovelle, op. cit., str. 120.

36. Ibid.

sprašujejo predvsem o strukturi sanj, želja, o individualnih predstavah končne podobe zelenega sveta in končno o vzrokih in principih nove sakralizacije revolucionarnih voditeljev. Prav to pa je dejanski kvalitetni premik, najprej v proučevanju zgodovine mentalitet in nato tudi znotraj celotne obravnave francoske revolucije. ne gre namreč za prekinitev in zanikanje tradicionalnih metod proučevanja temveč za izpopolnjevanje in sprotno preverjanje obeh, klasičnih in novih principov. Avtorji prikazov t.i. *preloma revolucionarnih mentalitet* ne vzpostavljajo samo raziskave novih, že omenjenih anonimnih področij in akterjev, pač pa preko le-teh, prvič, analizirajo dejansko ozračje institucionalizacije novih junakov in drugič sproti preverjajo proces njihove literarne vzpostavitve v prikazih klasičnih zgodovinarjev in v literaturi nasploh. Rezultat pa ni v ničemer primerljiv z romantičnimi monografijami 19. stoletja ali s sodobnimi dogodkovnimi slikanicami, ki še vedno predstavljajo velik del zgodovinoписа.

Za jasno predstavitev teh metodoloških razlik pa se moramo vrniti na začetek, k desakralizaciji kot pogoju za novo sakralizacijo, pri čemer želim opisati predvsem to drugo.

Na začetku razdelka sem omenil prevladujoče mnenje, da je kraljeva usoda bila zapečatenata že slabi dve leti, preden je dejansko izgubil glavo. Zato, da jo je vendarle še toliko časa nosil, obstajata predvsem dva poglobljena razloga; a) začetno navdušenje zmernih revolucionarjev (bogate buržoazije), za katere je bila ustavna monarhija realen cilj in b) poznejša trenutna prevlada tistih predstavnikov konventa, katerih zahtevo je personificiral Marat, ko je v nasprotju z Robespierrom in Saint-Justom zahteval, naj se kralju sodi na zakonit način. Ta drugi razlog je seveda bolj stvar tehnične izpeljave, saj tudi predlagatelj sam ni predvideval alternativnih sodb, kralj je dejansko že bil obsojen.

Toda že sama zahteva po tovrstni vzgojni predstavi za ljudstvo predstavlja akt desakralizacije kraljestva in začetek lastne vzpostavitve - nove sakralizacije, pri čemer pa zopet ne gre za enoplasten oz. monokavzalen proces.

Ali drugače; Francozi so smrt svojega kralja, očeta, junaka, doživeli na različnih "nivojih zavesti in spoznanja".³⁷

V prvi etapi se je občutenje prevrata na idolatrijskem nivoju materializiralo v gestah in podobah uničevanja simbolov, ki so predstavljali tirana, se pravi, da so novi *nadomestni idoli* - personificirali so predvsem potrebo po varnosti - vzniknili šele po njegovi dejanski smrti.

Ker pa se je strahu (*Grande Peur*) najprej nalezel premožnejši del meščanstva, prvi idoli (Necker, Mirabeau - "sveti Mirabeau", La Fayette) kot želeni garanti ponovne stabilizacije političnih, predvsem pa gospodarskih razmer niso izstopali iz njegovega stanovskega okvira. Tak *princip* se je nato prav kmalu začel širiti tudi v province, čeprav širše množice ponujenih izbrancev niso sprejele tako, kot pozneje Marata, Robespiera, Saint-Justa. . . Prej nasprotno. Sanskiloti so se nato odzvali z zahtevo po "skrajšanju velikih" in se za zaščito obračali k Maratu - "prijatelju ljudstva in zavetniku zatiranih"³⁸. Skratka, znotraj revolucije razdeljene strani so že v njeni prvi fazi ponujale vsaka svoje junake. Le-ti naj bi po smrti (smrt je namreč predstavljala kvalitetni prelom v povzdigovanju posameznikov) v panteonu zasede mesto ob velikih mrtvecih Rousseauju, Voltairu. . . , katerih tovrstno ovekovečenje je potekalo v velikih proslavah in brez nasprotovanja kateregakoli tabora.

37. Michel Vovelle, op. cit., str. 122.

38. Ibid.

Zato tudi drugo etapo revolucije lahko na tem področju ločimo le po tem, da je slavljenje posameznikov postalo obvezen in tudi spontan del vsakega praznovanja. Akterji revolucije, so, kot pravi Vovelle, nosili podobe junakov v svojih srcih, tak odnos pa je določal vse njihove želje in sanje.³⁹ To "naivnost" po njegovem mnenju zelo lepo nakazuje tudi v 70-tih letih (tega stoletja) organizirana pariška razstava 250 slik in risb (iz Pariza in provinc) 80 junakov, ki so povečini upodobljeni v rimskih ali grških opravah brez običajnih krščanskih oz. biblijskih simbolnih dodatkov, temveč v družbi z antičnimi junaki; Hektorjem, Pirom, Ahilom. . . , kako v najrazličnejših prizorih slavijo nad svojimi sovražniki. Najpogosteje so to pozitivni junaki (Neron manjka. . .), upodobljeni v vsej svoji slavi in pomembnosti⁴⁰. Takšen heroizem po zgledu antike deluje na prvi pogled nekoliko elitistično, toda množice, ki so v slavnostne povorke jemale tudi doprsni kip Bruta, so se (tako Vovelle) na tovrstne kreature nekega povsem drugega časa, prav kmalu navadile; in nato samo dodale celo vrsto svojih junakov.

Čelno mesto v povorkah je običajno zasedla posvečena trojica; Marat, v Lyonu usmrčeni jakobinec Chalier in Lepeletier de Saint-Fargeau, predstavnik konventa, ki ga je prav tako kot prvega ubil atentator. Nekateri so ta trio označili kot novo Sveto Trojica, kar pa ni nič nenavadnega, saj so nastajajoče kulturne oblike posegale tudi v tradicionalno krščansko simboliko; tak primer je npr. tudi dopolnjevanje litanij v smislu: " O cor Jésus, O cor Marat . . . "⁴¹

Revolucionarna vlada je sicer poskušala, zavestno ali podzavestno, ta proces prekiniti ali vsaj oslabiti posamezne kulte s tem, da je poudarjala kolektivna junaštva ali podvige otrok kot neambicioznih in zato nenevarnih junakov. Ne glede na takšno *previdnost*, zaradi katere je bila tudi odtegnjena vsaka slava živim generalom - uspešnim vojskovodjem, je do konca revolucije odnos do revolucionarnih kultov prevevala izrazita dvojnost. Čeprav je ljudstvo sprejelo za svoje tudi ti. kolektivne junake, se je znotraj tega vrednotenja, vseeno obdržala posebna lestvica, po kateri je bil prepoznaven položaj posebno zaslužnih posameznikov. Zato je nesmiselno trditi, da individualnega poveličevanja sploh ni bilo. Proti temu govori npr. tudi podatek, da so se komisarji konventa v provincah vedli kot rimski prokonzuli⁴², predvsem pa dejstvo, da je vzpostavljanje kultov dejanje, ki je dejansko izhajalo iz verovanja, tradicije in ljudskega čustvovanja. Zato bi iniciatorji tega dejanja, z njegovim preklicom, dejansko zanikali sebe, lastne želje in lastne sanje.

Po ukinitvi diktature, v kateri so nekateri videli dušo termidorja, se je v skladu z zmagoslavjem lobistov, začela kazati neka nova podoba junaštva. Tokrat so revolucionarni Olimp zasedli vojaški poveljniki (Marceau, Pichegru, Joubert. . .), s tem, da pomeni Napoleonov nastop zadnji izraz in hkrati zanikanje revolucionarnih junakov.⁴³ Toda v tej fazi revolucije se odpre povsem novo poglavje, zato se za zaključek vračam k prej omenjeni dvojnosti med *zapovedano* in *ljudsko* sakralizacijo.

Kot rečeno, so v drugi *fazi* revolucije njeni voditelji hoteli (največkrat intuitivno) prekiniti ali kanalizirati spontano poveličevanje posameznikov s tem, da so ljudstvu ponujali kolektivna junaštva, pri tem pa se niso niti sami izvilii istemu občutenju.

39. Michel Vovelle, op. cit., str. 123.

40. Ibid.

41. Ibid.

42. Michel Vovelle, op. cit., str. 124.

43. Michel Vovelle, op. cit., str. 125.

Vedno znova namreč trčimo na te posameznike, kako zavedno ali nezavedno *pozirajo* za prihodnost. To je mogoče razbrati že iz ene same slike, poteze, ali enega samega govora. Vzemimo samo dve sliki, ki predstavljata Marata. Na prvi je prikazana njegova oprostilna sodba, triumf, na drugi apoteoza; Davidova mojstrovina ubitega Marata, predstavljenega kot mučenika. Ali recimo gravuro, na kateri vidimo Chaliera, ki se na poti od zapora do giljotine, od množice poslavlja z besedami: "Zakaj jokate? Smrt ni za tiste, ki so imeli poštene namene in čisto vest. Ko mene več ne bo, bo moja duša stopila v večnost in neskončnost, ki nas obdaja." ⁴⁴

Zgovorne so tudi *zadnje besede, razglasi, kratka zaupna sporočila v okviru določenega govora*: od Robespiera do Saint-Justa in drugih. V njih revolucionarji posredujejo lastno predstavo o svoji usodi: "Neprestano delovanje, (kdor hoče delati revolucijo, lahko le v grobu najde svoj mir, pravi Saint-Just) krepost in nesebičnost". In, če verjamemo v vernost podajanja Robespierrovih priložnostnih izjav, spremlja to krepost tudi osamljenost ("krepost je bila vedno v manjšini")... ⁴⁵

Osamljenost: tako pri preroku Maratu kot pri Saint-Justu ali Robespieru pravzaprav naletimo na neko pesimistično osnovo, ki so jo, vsak na svoj način, skušali kompenzirati s sklicevanjem na posvečeno bistvo ali prihodnost - kar pa je prej stvar čustev kot razuma.

In še o *preraštvu*, tokrat Robespierrovem: tako kot takrat, ko je svaril pred novo tiranijo, (z Napoleonom je prišla veliko prej, kot si je to verjetno še sam predstavljal) je zadel z napovedjo: "Zapuščam vam dragocen spomin name in vi ga boste zagovarjali" ⁴⁶.

Kako resnično!

Literatura

- Aglaia I. Hartig, *Jean Paul Marat: Ich bin das Ange des Volkes; Ein Portrait in Reden und Schriften*, Wagenbach, Berlin 1987
- Ulrich Raulff, *Mentalität-Geschichte*, Wagenbach, Berlin 1987, (zbornik)
- Ulrich Raulff, *Vom Umschreiben der Geschichte*, Berlin 1987, (zbornik)
- Pietro Rossi, *Theorien der modernen Geschichtsschreibung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987, (zbornik)
- Michel Vovelle, *Die Französische Revolution: Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, Fischer, Frankfurt/M. 1985.

44. Ibid.

45. Ibid.

46. Ibid.

Kriminalna demokracija

Teze o sojenju Ludviku XVI. in njegovi dekapitaciji

Tomaž Mastnak

Let us suppose that from now on the foundation stone of our political life will be that Abel slew Cain. Don't you see from this deed of violence the same chain of wrongdoing will follow, only that now mankind will not even have the consolation that the violence it must call crime is indeed characteristic of evil men only?

Hannah Arendt

Pošast, ki je 1848 napovedovala komunistično revolucijo, je najprej upodabljala francosko revolucijo, za katero je kar nekaj časa - tja do "revizionističnega ikonoklazma" - veljalo, da je buržoazna.¹ Metafora je Burkova.² In če navajam Burka, ko je treba pisati o giljotiniranju Ludvika XVI, seveda intoniram razpravo: asociiranje regicida s pošastnostjo pač pritiče konservativizmu. Vendar zadeva sploh ni tako enoznačna: med konservativnimi kritiki francoske revolucije naj bi bil "protirevolucionarni progresist" Ballanche edini, ki je postavil regicid v središče razmišljanja o tej revoluciji.³ Druga asociacija, ki jo vsebuje ta zastavitev, je povezava francoske revolucije s komunistično, in to na osi pošastnosti, ki jo spostavlja nasilje. Res je, da so komunistični revolucionarji - prignani do pojma so boljševiki - mislili (tudi) v analogijah s francosko revolucijo⁴ in da danes pač nobeno razmišljanje o francoskem "revolucionarnem

1. Prelomna za interpretacijo francoske revolucije so predavanja, ki jih je na začetku 60. let imel A. Cobban (cf. Cobban 1964); marksistični spoprijem z "revizionističnim izzivom" je sam "ikonoklastičen" (cf. Cominell 1987). O zlomu teoretskega konsenza o izvorih francoske revolucije gl. uvodno poglavje v Doyle 1988. Gl. tudi Furet 1978.
2. Edmund Burke, *Letters on a Regicide Peace* (1796), 1. pismo: "[...] out of the tomb of the murdered monarchy in France has arisen a vast, tremendous, unformed spectre, in a far more terrific guise than any which ever yet have overpowered the imagination, and subdued the fortitude of man. Going straight forward to its end, unappalled by peril, unchecked by remorse, despising all common maxims and all common means, that hideous phantom overpowered those who could not believe it was possible she could at all exist, except on the principles, which habit rather than nature had persuaded them were necessary to their own particular welfare, and to their own ordinary modes of action." Cit. po O'Brien 1984, 9.
3. Ne Bonald, ne de Maistre, ne Burke: Pierre-Simon Ballanche "a semblé mettre toute son interprétation de la Révolution sous le signe du régicide" (Ozouf 1986, 68). - Interpretacije še dodatno zaplete nepriljubljenost, tako rekoč potlačitev Burka v konservativni literaturi (cf. Furet 1986).
4. Prvi naj bi te analogije vpeljal Plehanov v 2. št. *Iskre* (Lenin, *PSS* 9, 308), Lenin pa se jih je najprej posluževal v prvi ruski revoluciji: "izdajalci revolucije" (takrat osvobodenci) so bili žirondisti, boljševiki jakobinci, jakobinstvo pa "plebejski način obračunavanja z absolutizmom in kontrarevolucijo". Deset let pozneje meni, da "lahko v vojni 1914-1915 odigra vlogo jakobincev iz leta 1793 samo proletariat, ki izpelje zmagovito socialistično revolucijo" (*PSS* 27, 91), in da so "jakobinci leta 1793 prišli v zgodovino kot velik zgled dejansko revolucionarnega boja *razreda delavcev in zatiranih*", ki je prevzel vso državno oblast v svoje roke, z *razredom eksploatatorjev*" (*PSS* 32, 307). Leta 1921 se spominja jakobincev kot "najgorečnejših in najiskrenejših revolucionarjev" (*PSS* 43, 208). Fascinacija z revolucionarnim nasiljem se ne ohladi niti tedaj, ko začenjajo postajati žrtve terorja že tudi sami boljševiški voditelji:

desetletju" ne more abstrahirati od izkušenj komunističnih revolucij 20. stoletja, vendar ruska revolucija in njene izpeljave le ne morejo biti model za razlago francoske. Francosko revolucijo je treba misliti iz nje same. Vprašanje je torej, kaj pomeni sojenje kralju in njegova usmritev za francosko revolucijo - kakšno mesto imata v njej.

Zagovarjal bom tezo, da je bilo obglavljenje Ludvika XVI. neizogibno, brž ko je v francoski revoluciji začelo prevladovati jakobinstvo in da bi prevladalo jakobinstvo. Če privzamemo precej pogosto mnenje, da je bila eksekucija kralja uvod v teror, torej že sama teroristično dejanje, integralni del jakobinskega terorja - in s tem obrat v francoski revoluciji, lahko posplošimo, da je teror nujna posledica, boljše: nujni konstitutivni moment jakobinske politike. Na naslovno vprašanje: Zakaj je treba kralja obglaviti?, odgovarjam: Zato, da bi in ker je zmagal jakobinizem. In če bi nanj odgovoril z drugim vprašanjem: Ali je bilo kralja res treba obglaviti?, bi se odgovor glasil: Ja, potem ko so prevzeli stvari v roke jakobinci. Ukvarjal se bom torej predvsem z jakobinci.

Ozglavljenje Ludvika XVI. se spontano razume kot simbolno dejanje bilo naj bi dokončno pokopanje monarhije in starega reda ter ustoličenje resničnega republikanstva. Z umorom kralja naj bi bilo "v Franciji ubito načelo kraljevine." (Kropotkin 1982, II, 32.) V besedilu, ki sledi, bom skušal to razumevanje problematizirati: vprašanje je, koliko je dekapitacija kralja res simbolno dejanje; s tem v zvezi bom zagovarjal tezo, da so jakobinci destruirali politično.

* * *

Temeljno vprašanje, ki se zastavlja ob giljotiniranju Ludvika XVI., je, zakaj je morala pri dekapitaciji, ki naj bi bila simbolno dejanje, leteti realna glava? Vprašanje lahko še zaostrimo: Zakaj je bilo treba kralja, ki je že bil simbolno ubit, ubiti še fizično?

Celo ko je bil Ludvik XVI. še kralj, je bila Francija že brez "vélikega monarha": simboliziral je odsotnost simbola, bil je kvečjemu okrnjen simbol.⁵ Burke je videl simbolni padec monarhije že 5. in 6. oktobra 1789, ko se je oborožena množica najprej utaborila pred Versaillesom, nazadnje pa prignala kraljevsko družino v Pariz,⁶ in ga realni regicid tri leta pozneje ni kaj posebej zaposloval. Razgrajevanje monarhije se je začelo že prej, 22. septembra 1792 je bila tudi formalno ukinjena, Zakonodajna skupščina je suspendirala kralja že mesec pred tem. Proces proti kralju, ki se je začel decembra, je bil proces proti kralju, ki ni bil več kralj; sodilo se je državljanu Louisu Capetu in obsodilo kralja Ludvika XVI.

Vendar je to že izpeljano vprašanje. Prej se je treba vprašati, zakaj in čemu kralju soditi - če sploh, in kako mu soditi? In ker so bila to vprašanja, ki so pestila takratne revolucijske akterje, si lahko pogledamo, kako so jih razpletali, kako so argumentirali in uveljavljali svoja stališča: samoumevnosti, s katero so zlasti revolucionarji kasnejših obdobij sprejemali konec Ludvika XVI. (in sploh početje jakobincev), takrat, ko se je bilo treba odločiti, ali bodo odločali o njegovi usodi, ni bilo, in nič težko ni razbrati, da je zadeva povzročala neznansko nelagodje.

ne spremenijo se pogledi na jakobinstvo, pač pa se stalinsko zmagošlavje označuje za termidor ("Termidorjevci so [...] jakobinci, ki so samo evoluirali v desno," pravi Trockij v *Popačeni revoluciji*), Stalin pa postane sovjetski Bonaparte.

5. "[...] eighteenth-century France remained politically the France of Louis XIV without the Grand Monarch" (Cobban 1987, 82).

6. Burke 1984, 164 sq. - Paine in Wollstonecraftova sta imela na Burkov opis dogodka pikre pripombe.

Jakobinci so bili tisti, ki so nepopustljivo zahtevali, da je treba kralja, ki je bil od 10. avgusta v zaporu, kaznovati, in to zahtevo so tudi uveljavili. Vendar je že ta zahteva polna protislovij. Kako kralja kaznovati, ne da bi ga obsodili, in kako ga obsoditi, ne da bi se mu sodilo? V Konventu je bila sprejeta odločitev, da bodo kralju pripravili proces in da mu bo sodil Konvent sam. (Cf. Furet/Richet 1973, 178-179.) A zadeva se je s tem prej še bolj zapletla, kot razpletla. Sodilo se je bivšemu kralju, ki je pred sodniki nastopal hkrati kot kralj, državljjan in človek - sodilo pa se je lahko samo eni od teh person. Zagovorniki so dokazovali, da je v igri človek. Obtoženi Ludvik XVI. "dejansko ni nič drugega kot človek," je dokazoval Desèze (oziroma de Sèze), eden njegovih advokatov. Saint-Just je ta argument izničil tako, da je obtoženega razglasil za sovražnika. Vztrajal je, da je treba kralju soditi "kot sovražniku".⁷ Nič manj odločno ni Saint-Just nasprotoval temu, da bi Ludviku XVI. sodili kot državljjanu: ta sovražnik, "ubijalec ljudstva, ujet in flagranti, z roko v krvi, z roko v zločinu", je pretrgal "naravne" vezi z ljudstvom, izločil se je iz državljanske skupnosti (*cité*) - je izmeček, izdajalec, "tujec med nami" (*OEC* 377-382). Če se mu že sodi, je Ludviku XVI. torej treba soditi kot kralju. Če pa se bivšemu kralju sodi kot kralju, se ga ponovno naredi za kralja.⁸ Kralja je bilo treba rekonstituirati, da bi se ga lahko ubilo. Žirondisti so govorili o državljjanu Capetu; kralja so rekonstruirali jakobinci.

Zakaj so jakobinci rabili kralja? Zato, da bi na procesu demonstrirali "republikanski duh", svojo teorijo in filozofijo - duh, v katerem "bo ustanovljena republika".⁹ Šlo je za dejanje politične justice - že odločitev, da se bo kralju sodilo, je bila "politična odločitev" (Furet/Richet 1973, 180) - za enega tistih procesov, ki jih zmagovalci prirejajo poraženim predhodnikom in ki bolj ali manj uspešno simbolno razmejujejo novi red od starega, predvsem pa razglašajo politično voljo novih oblastnikov.¹⁰ Če bi sodili državljjanu, bi sodili enakemu med enakimi - in tako udejanili eno od načel (temeljno načelo) novega reda. Ker so sodili kralju, so sodili nekomu, ki je po definiciji neenak, nad enakostjo - in tako skušali razdejantiti temeljno načelo starega režima. Ta nemoč pozitivne afirmacije novega reda je

7. Saint-Just je na procesu proti kralju govoril dvakrat, 13. novembra in 26. decembra 1792. Citiral bom po zbranih delih, Saint-Just 1984, in uporabljal kratico *OEC*. Prvi govor je preveden v srbohrvaščino v Saint-Just 1987, drugi v Joka 1953, slovenska prevoda sta natisnjena v pričujočem *Vestniku*. - Citirano stališče je bilo izrečeno 13. novembra: "et moi, je dis que le roi doit être jugé en ennemi" (*OEC* 376), v nasprotju z Desèzom: "Je dis l'homme quel qu'il soit; car Louis XVI n'est plus en effet qu'un homme, et un homme accusé." Opozicijo navaja Koselleck, ki jo obravnava v kontekstu "historično-politične semantike asimetričnih nasprotnih pojmov". Gre za konstelacijo, v kateri je "die Gegenüberstellung von Mensch und König" v 18. stol. postavilo vladarja v položaj, ki ga označuje "Ausweichlosigkeit": "Er kann weder - wie bisher - 'oberhalb' angesiedelt werden, noch, vom Standpunkt des Menschen aus, darunter. Er wird vielmehr, im Namen moralischer Ausschließlichkeit des Menschen schlechthin, zum Feind, den es zu vernichten gilt. [. . .] Damit war auch der Schein der asymmetrischen Begriffsfigur von Mensch und König zerrissen. Die konkrete Feindbestimmung, die bisher von der aufklärerischen Sprachtechnik verschleiert blieb, trat offen zutage. Der König, menschlich gesehen ein Unmensch, muß beseitigt werden." (Koselleck 1979, 252.) V nasprotju s Saint-Justom Roux označuje nasprotke ljudstva, zlasti pa tisto, kar je povezano s kraljem, z živalskimi imeni: to so "tigri", "reptili" ali pa "hidre", "vampirji" in sploh "pošasti". (Roux 1985, 95, 99, 101.) Za kontekst cf. Koselleck, *Ibid*.

8. Ta paradoks ni ušel Robespieru: "Quand un roi a été anéanti par le peuple, qui a le droit de le ressusciter [. . .]?" (Robespierre 1965, 71.)

9. "Je ne prendrai jamais de vue que l'esprit avec lequel on jugera le roi sera le même que celui avec lequel on établira la république. La théorie de votre jugement sera celle de vos magistratures, et la mesure de votre philosophie, dans ce jugement, sera aussi la mesure de votre liberté dans la constitution." (*OEC* 380.)

10. Cf. Kirchheimer 1981, 8. pogl. - Kirchheimer omenja procesa proti Karlu I. Angleškemu in Ludviku XVI. kot antološka primera: "Da die beiden Fälle und die Entscheidung, die getroffen wurde, die konstituierenden Akte einer neuen Ära waren, waren die Urteile und die ihnen zugrunde gelegten Prinzipien Bekundungen des nämlichen politischen Willens." (*Ibid*, 447.)

v konstitutivnem jedru jakobinstva. Gradi se tako, da konstruira antagonist in ga uničuje. Preden skušamo podrobneje opredeliti to logiko, pogledjmo, kako se manifestira. V kakšnem duhu je potekalo sojenje?

Kot že rečeno, so jakobinci, ki so sili, naj se kralja kaznuje, obenem kazali do sojenja odločen odpor: prav do (forme) sojenja. Robespierre je bil nadvse jasen: "Skupščina je bila, ne da bi vedela, zavedena daleč stran od resničnega vprašanja. Tu sploh ni treba imeti procesa. Ludvik ni obtoženec; vi niste sodniki." In rešitev uganke: "vi niste, vi ne morete biti nič drugega kot državniki [*hommes d'État*] in predstavniki nacije. Ni vam treba izreči sodbe ne v prid temu človeku ne proti njemu; pač pa morate sprejeti ukrep javne blaginje [*une mesure de salut public*], storiti dejanje nacionalne previdnosti [*providence nationale*]." (Robespierre 1965, 65.) "Predlagati, da bi pripravili proces proti Ludviku XVI., kakršenkoli že utegne biti, pomeni nazadovati h kraljevskemu in ustavnemu despotizmu; to je protirevolucionarna ideja; kajti to pomeni pravdati se o sami revoluciji." (Ibid., 66.)

Prva konsekvence je uničenje pravne forme: "Ljudje ne sodijo tako kot sodišča; ne izreka jo sodb; urežejo kot strela; kraljev ne obsodijo, zmeljejo jih v nič." (Ibid., 69.) To sojenje je po definiciji nezakonito: starim "iluzornim formam" se ne pusti vezati, "ljudsko pravo" je še "projekt", "enega edinega zakona še ni, ki bi zaslužil to ime". (Ibid., 70, 75, 78.) Ne obvezuje niti ustava: "Kar se mene tiče," pravi Robespierre, "bi zardel, če bi resneje razpravljajl o teh ustavnih dlakocepstvih." (Ibid., 75.) Fiksno je le eno: "Ludvik mora umreti, kajti domovina mora živeti." (Ibid., 79.) Na sceno stopi "zdravilni teror ljudske pravičnosti". (Ibid., 80.) In v tej formi - gledano z vidika zakonitosti: deformaciji - se ujmeta Robespierre in Saint-Just, čeprav ta drugi ne spodbija že same institucije procesa, pač pa predvsem pritiska na "sodnike", naj ne izgubljajo časa,¹¹ in išče zanj pravo modalnost. Tako predlaga, naj kralju ne sodijo po civilnem, temveč po mednarodnem pravu: "Državljanj, sodišče, ki mora soditi Ludviku, ni sodniški tribunal [*tribunal judiciaire*]; to je svet, to je ljudstvo, to ste vi; in zakoni, ki se jih moramo držati, so zakoni mednarodnega prava" (OEC 376, 380.). Gre za nekakšno neposredno sodno demokracijo, v kateri so državljani - ljudstvo, ki je tu po definiciji "nad zakonom" (ibid., 393) - v vojni z izmečkom. "Procesne forme so hipokrizija," sojenje je boj: "Pravim vam, da je kralju treba soditi kot sovražniku, da mu niti ni treba toliko soditi, kolikor ga moramo pobiti." (Ibid., 380, 376.) Če je Marat opisal republikanca kot moža, ki "kaže nož" (Bastaic 1965, 309), Saint-Just pred Nacionalnim konventom ne skriva obžalovanja, da ni mogoče slediti starorimskemu zgledu: "tam je bil tiran pred očmi senata pogubljen brez vseh formalnosti, samo s triindvajsetimi zamahi z bodalom."¹² Facit: kralja ni bilo mogoče ubiti mimo zakonov, da bi ga pa bilo mogoče ubiti, je bilo treba ubiti zakone in neodvisnost sodstva.¹³

11. Tako tudi Marat: "Svobodni republikanci so zlovoljni zaradi počasnosti, s kakršno to [sojenje] vodimo." (Bastaic 1955, 309.) In Roux, "Govor o procesu proti Ludviku Zadnjemu, o preganjanju špekulantov, oderuhov in izdajalcev", v: Roux 1985, 95 sq.

12. OEC, 377. - Enako Roux, ki pravi, da so "Rimljani naši vzorniki, ko gre za revolucijo", le da je jezik levo od jakobincev še krvoločnejši. (Roux 1985, 97.)

13. Medtem ko anarhistični historik meni, da konventu, ki je izrekel sodbo, "vom Standpunkt der Gesetlichkeit aus [...] nichts vorgeworfen werden [kann]" (Kropotkin 1982, II, 31), stroka ugotavlja, da "als das Schicksal Karl I. von England und Ludwig XVI. von Frankreich erliefte, bestand nicht viel Zweifel daran, daß Gerichtszuständigkeit und Gerichtsverfahren allen hergebrachten Regeln widersprachen" (Kirchheimer 1981, 447). Poleg tega, da so bili ljudje, "die die Anklage erhoben, fast identisch mit denen, die über die Könige zu Gericht saßen" (ibid.), velja omeniti še nekatere Saint-Justove predstave o procesnem pravu. Po njegovem je na obtoženemu, da dokaže svojo nedolžnost: "Que Louis prouve donc qu'il est innocent," šele potem bi lahko zahteval izključitev pristranskih sodnikov: "ce n'est

Vendar so morali tudi tisti, ki so na procesu proti kralju obenem sodili zakonom in sodstvu, svoje obtožbe in obsodbe na nekaj opreti, jih nekako utemeljiti. Utemeljevali so jih moralno. Kralj je bil predvsem moralno zavržena oseba: slepar, spletkar, dvoličnej, pokvarjenec, podlež, sploh vsega zaničevanja vreden, njegove namere so bile izprijene. . . Ves ta register moralnih diskvalifikacij je povzel Saint-Just: "Ludvik je oskrnil krepost: *Louis outrageait la vertu* ." In da bi podton ne bil preslišan, sledi vprašanje: "Komu bo poslej še videti nedolžna?" (*OEC*, 396.) Naturno je, da človek, ki vzame nedolžnost, ni nedolžen. In kdor je moralno kriv, je najbolj kriv: za jakobinca je moralna krivda najvišja krivda. Kdor prestopka proti vrlini ne obsodi, je sam moralno vprašljiv. Tisti, ki se oklepajo zakonov, ko presojujejo o kraljevi krivdi, se ne prepuščajo samo "osebni slabosti" (ibid., 401), niso le kolebljivci, raznežene, občutljive in pomehkužene nravi¹⁴: so zainteresirani (imeti lasten interes pa je v revolucijski filozofiji že sovražno stališče), sami niso čisti.¹⁵ Še huje, ker je treba izbrati med domovino in kraljem (ibid.), so tisti, ki ne obsodijo kralja, izdajalci domovine.

Ko enkrat morala, revolucionarna morala, sankcionira zakon (cf. ibid., 378), ko torej postane zakon, ko moralni zakon nadomesti tudi ustavo (Robespierre *zardí*, ko pomisli, da bi se moral podrežati ustavi), nastopi okrutnost. Ne gre le za to, da je zdaj obsoditi lahko in da se nihče ne more izvzeti iz obsojanja: ali obsodi ali je obsojen; gre še veliko bolj za to, da je obsodba lahko le ena: smrt. Robespierre in Saint-Just ničkolikokrat ponovita, da kralj mora umreti. "Kar se mene tiče," pravi Saint-Just, "ne vidim srednje poti: ta človek mora ali vladati ali umreti." (Ibid.) Seveda je absurdno pričakovati, da bi militantni republikanec ustoličil kralja - Ludvik XVI. ni bil več na prestolu in detronizirani monarh pač ne more vladati. Alternativa je privlečena za las: "ta človek" lahko samo umre. Umreti mora ne zaradi zločinov, ki so bili zagrešeni pod njegovo vladavino, "temveč zato, ker je bil kralj".

qu'à ce titre qu'il peut nous récuser: l'innocence ne récuse aucun juge, elle ne craint rien. Que Louis donne aux écrits que vous avez vus un sens favorable à la liberté, qu'il montre ses blessures, et jugeons le peuple." (*OEC* 400.) Ob logični konstrukciji je zanimivo tudi prepričanje, da je nekomu pač treba soditi. (Hannah Arendt komentira ta problem takole: "The great maxim of all civilized legal systems, that the burden of proof must always rest with the accuser, sprang from the insight that only guilt can be irrefutably proved. Innocence, on the contrary, to the extent that it is more than 'not guilty', cannot be proved but must be accepted on faith, whereby the trouble is that this faith cannot be supported by the given word, which can be a lie." [Arendt 1987, 87].) - Suverenost sodnikov si Saint-Just predstavlja takole: "Vous devez éloigner toute autre considération que celle de la justice et du bien public; vous ne devez point compromettre surtout la liberté achetée si chèrement; vous devez prononcer souverainement. [...] Vous ne devez point permettre non plus qu'on récuse personne; [...] si l'on récuse ceux qui ont parlé du roi, nous récuserons, au nom de la patrie, ceux qui n'ont rien dit pour elle ou qui la trompent. - La patrie est au milieu de vous, choisissez entre elle et le roi, entre l'exercice de la justice du peuple et l'exercice de votre faiblesse personnelle." (Ibid., 400-401.) Da bi bila odločitev lažja, je dal že prej vedeti, da "tous les méchants sont pour le roi," in pribil vprašanje: "qui donc ici sera pour lui?" (Ibid., 400.) - Robespierrovo mnenje o kazenskem pravu: "Il ne s'agit point d'entraver la justice du peuple par des formes nouvelles; la loi pénale doit nécessairement avoir quelque chose de vague, parce que le caractère actuel des conspirateurs étant la dissimulation et l'hypocrisie, il faut que la justice puisse les saisir sous toutes les formes." (Govor v Nacionalnem konventu 26. julija 1794, cit. po Arendt 1987, 292.) - Dodati je še treba, da je na procesu proti Ludviku XVI. poleg stranke, v imenu katere sta govorila Saint-Just in Robespierre, nastopala še druga stran, ki je manj goreče, zato pa nič manj vztrajno skušala "die allgemeine Unsicherheit einzudämmen, die mit den strengen Repressalien und Verfolgungsmaßnahmen gegen die Träger des allgemein verurteilten alten Regimes zusammenhängt." (Cf. Kirchheimer 1981, 453.) To nam pomaga razumeti izid glasovanja v konventu: medtem ko ni nihče glasoval proti ugotovitvi, da je Ludvik XVI. kriv, so zagovorniki smrtne obsodbe in - še bolj - takojšnje eksekucije bili le v neznatni večini. (Cf. Kropotkin 1982, II, 35; Furet/Richet 1973, 180.)

14. Saint-Just je obtožil sodišče, da je "že preveč pomehkužilo javno mnenje". (*OEC* 399.)

15. "Et les oreilles," vprašuje Saint-Just, potem ko je interpeliral tiste, ki so "sans esprit d'intérêt" in jih "l'amour de la patrie doit rendre justes et inflexibles", "que la vérité fière blessera, sont-elles pures?" (*OEC* 400.)

Argument, da "ni mogoče vladati in ostati nedolžen" in da je zato "vsak kralj upornik in uzurpator",¹⁶ je v tem kontekstu ničen: ali nič ne doda maksimi, da je treba kralja obsoditi, ker je bil kralj, ali pa zahteva, da se mu sodi zaradi zločinov, kar pa terja ugotavljanje in presojanje teh zločinov, se pravi "pravično kaznovanje", se pravi tudi pravično sojenje, prav to možnost pa Saint-Just izključuje. Geslo, da je treba kralju soditi zaradi njegove kraljevskosti, pomeni pač samo to, da je treba kralju soditi, ker ni republikanec. Kralj ni simbol starega reda, tu je predvsem in zlasti simbol nerepublikanstva. Če pa je treba bivšemu kralju soditi, ker seveda ni republikanec, pri tem ne gre za vzpostavljanje republike, marveč za uveljavljanje nekega specifičnega pojmovanja republike. In pri tem sojenju morda niti ne gre toliko za kralja, kolikor za njegove sodnike: "Isti možje, ki bodo sodili Ludviku, bodo morali utemeljiti republiko: tisti, ki pripisujejo kakršenkoli pomen pravičnemu kaznovanju kakega kralja, ne bodo nikdar utemeljili republike." (Ibid., 377.)

Če Saint-Just govori o republiki v futuro, medtem ko republika že obstaja (cf. tudi op. 9), je to zelo pomenljivo. Republika, kakršna obstaja, zanj ni resnična republika. Če je republiko treba šele utemeljiti, je treba obstoječo razdejaniti. Ne govori, denimo, o dograjevanju obstoječe republike, o reformah: njegovo načelo je popoln prelom. Revolucija prav takega popolnega preloma še ni opravila, bila je popustljiva, in, kar je še večjega ogorčenja vredno, tudi kralj je bil popustljiv. Dokler je vladal, je vladal zmerno. Revoluciji se sploh ni odkrito upiral; ko se je dvignilo ljudstvo, se je "oborožil z zmernostjo: da bi pridobil ljudstvo, je storil vse, kar je lahko storil dobrega, ne da bi spravil v nevarnost oblast," obtožuje Saint-Just. In zdaj se še brani na enak način. (Ibid., 393, 394.) Zmeren, popustljiv, na kompromise in umike pripravljen vladar, je moralno zlo. Pristajanje na kompromise žre energijo. Revolucionarna energija mora iztrebiti moralno zlo, ki jo hromi. Revolucija se počuti močno samo, ko se odreže od vsega, kar je bilo. Tako postanejo njena edina realnost revolucionarji, ljudje, ki jo izvajajo: postane skrajno človeška, čista subjektivnost.

Republika v futuro je projekt. Projekt zahteva mobilizacijo. Mobilizacija terja enotnost. "Kakšno republiko pa bi radi ustanovili," vprašuje Saint-Just, "ko smo vsi zapleteni v partikularne boje in so nam skupne le slabosti?" (Ibid., 377-78.) "Hočemo republiko, neodvisnost in enotnost, smo pa razcepljeni in prizanašamo tiranu!" (Ibid., 377.) Da kliče po enotnosti prav stranka, ki s svojo nepopustljivostjo povzroča razcepe, ni nepomembna podrobnost. Enotnost prikazuje kot pogoj, brez katerega ne bo mogoče uresničiti velikega projekta, dejansko pa je ta idealna prihodnost pretekst za vzpostavljanje enotnosti. Enotnost ni nič drugega kot absolutna uveljavitev lastnega mnenja. Rigidni moralizem bo zato eliminiral vsa drugačna mnenja, nikdar pa mu ne bo padlo na pamet, da je njegovo mnenje drugačno, pač eno od mnenj. Njegovo mnenje je resnica. Natančneje: njegovo mnenje ni mnenje, ampak je resnica, in njegova resnica ni njegova: skozenj govori ljudstvo, nacija, domovina, obča volja. . . Razglašati to resnico in jo uveljavljati je dolžnost, ki mu jo je naložila revolucija, dolžnost revolucionarja. Revolucija postane moralna dolžnost.¹⁷

16. OEC 379. - Isti argument najdemo pri Rouxu, v tistem govoru, ki so ga morali po sklepu sekcije, v kateri je bil predstavljen, en mesec dvakrat tedensko brati v drugih 47 sekcijah: "Kralji si zaslužijo smrt že v tistem trenutku, ko zagledajo luč sveta." (Roux 1985, 100.)

17. Če je bila revolucija do konca 18. stol. "als eine metahistorische Kategorie geschieldert, die dazu dient, die sozialen und industriellen Vorgänge als einen sich beschleunigenden Prozeß zu bestimmen, so erweist sich eben dieser Zugriff als ein bewußter Führungsanspruch derer, die sich in die fortschrittlichen Gesetze einer so verstandenen Revolution eingeweiht wissen. Das Tatwort *Revolutionierung* und das zugeordnete Verb '*revolutionieren*' tauchen auf. Und seit 1789 häuft sich der Ausdruck *Revolutionär*, ein weiterer der zahlreichen Neologismen in unserem Wortfeld. Es ist

Z opozicijami kralj vs. ljudstvo, kralj vs. nacija, kralj vs. domovina, kralj vs. republika se vzpostavi ekvivalenčna veriga ljudstvo-nacija-domovina-republika, ki vsakogar, ki bi hotel "prizanesti" kralju, postavi v položaj izmečka, tujca, izdajalca, človeka, ki je proti republiki in revoluciji. Republike namreč ni mogoče vzpostaviti, če ni dosežena enotnost. Sojenje kralju postane poligon diferenciacije med sodniki, smrtna obsodba kralja pa pade na vse, ki niso glasovali zanjo. Enotnost je revolucionarna krepost, nasprotovanje enotnosti, se pravi že vztrajanje pri lastnem, partikularnem mnenju, pa moralna izprijenost. Vzpostavljanje republike zahteva čiščenje nemoralnih elementov. Za jakobince je republika absolutna, ali pa je ni: če kralj ne bo obsojen, pravi Robespierre, republika ne bo absolutna.¹⁸ Videli smo, da ta "če kralj ne bo obsojen", pomeni: moralno obsojen, in da "republika ne bo absolutna", če kralja ne bodo obsodili vsi. Le tisti, ki bodo obsodili moralno pokvarjenega Ludvika XVI., so krepostni, in le enotnost krepostnih lahko utemelji Republiko. Krepost pa, če obsodi, obsodi na smrt.¹⁹ Razumevanju tega fanatizma revolucionarne kreposti, absolutne revolucionarne dobrote, se lahko približamo, če si pogledamo govor, ki ga je 15. januarja 1793 pred Nacionalnim konventom imel Thomas Paine.

Paine je bil seveda vse kaj drugega kot ljubitelj kraljev, in medtem ko so ga jakobinci držali v zaporu, a se ga niso upali likvidirati (bil je pač legenda dveh revolucij, ameriške in francoske), ga je po Angliji simbolno ubijal *Church & King mob*. Vendar se je zavzel za to, da bi Ludvika XVI. pustili živeti. "Moja sovraštvo in mržnja do monarhije sta dovolj dobro znana, utemeljena sta v načelih razuma in prepričanja, in ju, dokler bom živ, ne bo mogoče nikoli izkoreniniti; nič manj živo in iskreno pa ni moje sočutje do tistega, ki je v nesreči, naj bo prijatelj ali sovražnik." (Paine 1987, 394.) Da so kralji, tako kot vsi ljudje, podvrženi slabostim, je za Paina samoumevno, za proces proti Ludviku XVI. pa ni glasoval zato, da bi sodili človeškim slabostim, temveč zato, da bi razkrili slabosti kraljevine: "svetu je bilo treba predložiti dokaze o perfidnosti, skorumpiranosti in ogabnosti monarhičnega sistema." (Ibid., 397, 394.) Namesto da bi denunciral kralja, je težišče razprave premaknil proti slabostim revolucije, pri tem pa skušal tudi v vrtincu revolucionarnega entuziazma ohraniti hladno glavo.²⁰ "V trenutkih, ko vse vre, kakršen je ta, imamo seveda kaj malo potrpljenja z njegovimi [Ludvika XVI.] slabostmi [*vices*] oziroma s slabostmi njegove vladavine; nanje

ein aktivistischer Pflichtbegriff, der früher undenkbar war, der aber unmittelbar vorausweist auf den Typus des Berufsrevolutionärs, wie er im Laufe des 19. Jahrhunderts, dann besonders von Lenin geformt wurde. Denknöwendig verbunden ist damit die früher ebenfalls unaussprechbare Vorstellung, daß Menschen Revolutionen machen können." (Koselleck 1979, 83.)

18. "Il est condamné, ou la République n'est point absolue." (Robespierre 1965, 66.)

19. Kako vladavina kreposti pripelje do grozljivega nasilja, je v svoji interpretaciji francoske revolucije v *Filozofiji zgodovine* kar se da jasno razložil Hegel: "Die Tugend ist hier ein einfaches Prinzip und unterscheidet nur solche, die in der Gesinnung sind, und solche, die es nicht sind. Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung erkannt und beurteilt werden. Es herrscht somit der *Verdacht*; die Tugend aber, sobald sie verdächtig wird, ist schon verurteilt. Der Verdacht erhielt eine fürchterliche Gewalt und brachte den Monarchen aufs Schaffot [...]. Von Robespierre wurde das Prinzip der Tugend als das Höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sei diesem Menschen mit der Tugend Ernst gewesen. Es herrschen jetzt die *Tugend* und der *Schrecken*; denn die subjektive Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich. Sie übt ihre Macht ohne gerichtliche Formen, und ihre Strafe ist ebenso nur einfach - der Tod." (Hegel 1970, XII, 532-533.)

20. Forster je 13. aprila 1793 iz Pariza pisal Therese Forster in ji med drugim poročal o svojih srečanjih z Angleži, ki so prišli sodoživljati revolucijo: "Christie hat mich eingeladen, die Abende, sooft ich will, bei ihm zuzubringen, und ich gestehe, daß es mir wohlthut, unter Engländern zu sein und ihren ruhigen Freiheitssinn statt dem überspannten hiesigen Fanatismus zu genießen. Warme Empfindung und kalte Überlegung ist das Los dieser glücklichen Menschen, dahingegen bei den meisten Franzosen das Herz Eis ist und nur der Kopf glüht." (Günther 1985, II, 693.)

gledamo dodatno zgroženi in ogorčeni; ne zato, ker bi bile gnusnejše od tistih, ki so jih imeli njegovi predhodniki, pač pa zato, ker so se nam odprle oči in je bil odstrt zastor zablod; gotovo pa je treba za obžalovanja vreden, ponižujoč položaj, v kakršnem se je znašel zdaj, manj kriviti njega kot Ustavodajno skupščino, ki ga je s svojo avtoriteto, ne da bi povprašala ljudstvo za privolitev ali nasvet, ponovno postavila na prestol." (Ibid., 395.) Paine je takrat kot član *Société républicaine* tej "restavraciji" nasprotoval - ne toliko zaradi Ludvikovih "osebnih prekrškov, kolikor zato, da bi strmoglavili monarhijo in na njenih ruševinah postavili republikanski sistem in enako predstavninstvo." (Ibid.) Iz te "usodne napake", storjene tistega "nesrečnega dne", so izhajale vse tegobe in težave, s katerimi se je poslej mučila Francija, v teh dogodkih - zaradi katerih so zdaj sodili bivšemu kralju - "so prišle na dan vse hotene, izdajalske hibe te zadnje ustave." In na vprašanje, ki je bilo tako postavljeno: "Kaj storiti s tem človekom?", je Paine odgovoril: "Kar se mene tiče, z vso resnostjo priznam, da se, ko razmišljam o nerazumljivi norosti, ki je v njegove roke, vse umazane zaradi krive prisege in izdajalstva, ponovno dala izvršno oblast, veliko bolj nagibam k temu, da bi obsodil Ustavodajno skupščino, kot pa nesrečnega jetnika Louisa Capeta." (Ibid., 396.) Menil je, da je "francoski naciji ponujena blagoslovljena priložnost, da se otrese jarma kraljev, ne da bi se oskrunila z njihovo nečisto krvjo." "Najbolj političen ukrep, ki ga lahko sprejmemo," je po Painovem prepričanju izgon Louisa Capeta v Združene države. (Ibid., 396-397).²¹

Na prvi pogled je Paine bolj človeški od Robespiera in Saint-Justa; vendar niso jakobinci nič manj človeški: so celo še preveč človeški, ekstremno človeški. Zdelo bi se lahko tudi, da je Paine manj principielen od jakobincev: kako bi sicer mogel kot republikanec apelirati, naj se kralju prizanese? Toda Paine je prav tako načelen, kot sta Robespierre in Saint-Just. V svojem zagovoru razlogov, na podlagi katerih bi veljalo Louisu Capetu ohraniti življenje, je popolnoma konsistenten z načeli, ki so ga vodila v ameriško in francosko revolucijo in na podlagi katerih je dvignil toliko prahu v Angliji. Gre preprosto za drugačna načela: za drugačne koncepte republikanstva, za drugačno pojmovanje demokratične revolucije. Gre, kot bi rekel Saint-Just, za drugačen duh, v katerem naj bo spostavljena republika.

"Samo napačen sistem vladavine je tisti, ki človeka naredi za sovražnika človeku. Namesto da vzklikamo proti častihlepju kraljev, bi morali zato naše vzklike uperiti proti načelom takšnih vladavin; in namesto da si prizadevamo spremeniti posameznika, bi se morala modrost nacije lotiti reformiranja sistema." (Paine 1983, 168.) To vodilo zelo jasno kaže na razliko ne le med Painom in jakobinskimi govorniki, marveč med ameriško in francosko

21. Paine ni pozabil, da je Francija edina podprla ameriško revolucijo, in to je gotovo tudi zasluga Ludvika XVI, dovolj velika, da se mu pusti živeti. "Let then those United States be the safeguard and asylum of Louis Capet." (Paine 1987, 396.) Paine spominja, da se je podobnega ukrepa uspešno poslužila tudi Anglija. (Ibid., 397.) Sta pa še dva načelna razloga, ki sta Paina vodila k takemu predlogu: bil je nasprotnik smrtne kazni (Marat ga je denunciral, da je proti eksekuciji kralja, ker je kveker, Paine pa mu je odgovoril, da iz političnih in moralnih razlogov [cf. Mičunović 1987, 20]) - tako kot svojčas tudi Robespierre (in Saint-Just), česar v govoru ne pozabi pohvalno omeniti (Paine 1987, 398) - in prepričan je bil, da z uporabljanjem sredstev, kakršna je vpeljala monarhija, ne bo mogoče zgraditi republike: "Monarchical governments have trained the human race, and inured it to the sanguinary arts and refinements of punishment; and it is exactly the same punishment which has so long shocked the sight and tormented the patience of the people, that now, in their turn, they practise in revenge upon their oppressors. But it becomes us to be strictly on our guard against the abomination and perversity of monarchical examples: as France has been the first of European nations to abolish royalty, let her also be the first to abolish the punishment of death, and to find out a milder and more effectual substitute." (Ibid.)

revolucijo, ki jo je zelo prepričljivo prikazala Hannah Arendt.²² Vendar pa se mi zdi, da Arendtova - ko dokazuje, da je bil nastop revne množice tisti, ki je povzročil preobrat v poteku francoske revolucije, s tem da je postavil v njeno središče "socialno vprašanje"²³ - podcenjuje drug moment (tisti, ki ga je Burke precenjeval), namreč moč idej, idej, ki so jih proizvedli razsvetljeni *philosophes*.²⁴ Če bi ideja ljudstva ne bila v zraku, bi ljudstvo v revoluciji ne odigralo vloge, ki jo je; drugače rečeno: ljudstvo je bilo v revoluciji že vseskozi, revne množice so samo prinesle telo, v katero se je vsesala duša revolucije. Zgodbo slikovito opiše Heine.

V III. knjigi *Religije in filozofije v Nemčiji* (1834) najprej - s kar precej zlobe - pripoveduje o Angležu, mehaniku, ki je naredil umetnega človeka. Temu stvoru, ki je znal celo govoriti, in to s pravilnim angleškim naglasom, je manjkala samo duša, in zgodba se konča tako, da avtomat preganja svojega tvorca po svetu z *Give me a soul!* "To je grozna zgodba," pravi Heine, in nadaljuje: "Grozljivo je, če telesa, ki smo jih ustvarili, zahtevajo od nas dušo. Še veliko groznejše, strašljiveje, srhljiveje pa je, če ustvarimo dušo in ta potem od nas zahteva telo in nas s to zahtevo preganja. Misel, ki smo jo mislili, je taka duša, in ne pusti nas pri miru, dokler ji ne damo telesa, dokler ji ne pomagamo, da se čutno prikaže. Misel hoče dejanje, beseda hoče postati meso. In glej čudo: človeku je treba, tako kot svetopisemskemu bogu, le misel izreči, in svet se ustvari, nastane svetloba ali tema, vode se ločijo od kopna in celo divje zveri se pokažejo! Svet je signatura besede. - To si zapomnite, vi ponosni možje dejanja. Nič drugega niste kot nezavedni strežniki mislecev, ki so vam večkrat v najponižnejši tišini kar najdoločneje začrtali vsa vaša dejanja. Maximilien Robespierre je bil samo roka Jeana-Jacquesa Rousseauja, krvava roka, ki je iz nederij časa potegnila telo, katerega dušo je ustvaril Rousseau. Mar je strah, ki se je od časa do časa pollašal Jeana-Jacquesa in mu grenil življenje, izviral morda od tod, da je ta v duhu že slutil, kakšnega porodničarja bodo rabile njegove misli, da bi kot telesa prišle na svet?" (Heine 1971, 72-73.) Jakobinci so sicer tudi sami razumeli svojo vlogo kot izpolnjevanje "obljub filozofije".²⁵

Koncepte *philosophes* bom tu nakazal samo toliko, kolikor je najnujnejše za argumentacijo.²⁶ Ključna kategorija za razumevanje francoske revolucije je ljudstvo, *le*

22. Ameriška revolucija je tako rekoč potlačena: "It was the French and not the American Revolution that set world on fire, and it was consequently from the course of the French Revolution [...] that our present use of the word 'revolution' received its connotations and overtone everywhere, the United States not excluded. [...] The sad truth of the matter is that the French Revolution, which ended in disaster, has made world history, while the American Revolution, so triumphantly successful, has remained an event of little more than local importance." (Arendt 1987, 55, 56.)

23. "When they [the multitude of the poor] appeared on the scene of politics, necessity appeared with them, and the result was that the power of the old regime became impotent and the new republic was stillborn; [...] It was necessity, the urgent needs of the people, that unleashed the terror and sent the Revolution to its doom [...]" (Arendt 1987, 60.)

24. Iz tega sledita dve konsekvenci: 1. specifikum ameriške revolucije je treba iskati tudi v tem, da so jo inspirirale ideje angleškega liberalizma; 2. ob vseh pomembnih razlikah med jakobinci in žirondisti (cf. npr. Arendt 1987, 75) ne gre pozabiti na njihove skupne filozofske vire, kar pomaga razložiti žirondistično nemoč v revoluciji (cf. npr. Talmon 1986, I. del).

25. Npr. Robespierre: "Nous voulons, en un mot, remplir les vœux de la nature, accomplir les destins de l'humanité, tenir les promesses de la philosophie [...]" (Cit. v Talmon 1986, 80; cf. 141.) Prva dva člena v tej izpovedi sta seveda isto kot tretji.

26. Opiral se bom zlasti na že interpretirano gradivo v Talmon 1986 in Arendt 1987; glede Rousseauja gl. tudi Hribar 1985.

people.²⁷ Sociološko gledano je to ljudstvo tako restriktivno in izključujoče, kot - vsaka po svoje - vse druge revolucijske ideje, vključno s pravicami človeka/moškega (cf. Mastnak 1988), filozofsko pa je obče in vseobsegajoče, absolutno. Vozliščna je artikulacija ljudstva z oblastjo: ljudstvo je suveren, suveren pa je pojmovan kot utelešenje obče volje. Obča volja, *volonté générale*, ni volja vseh, *volonté de tous*, kajti ta, kot seštevek partikularnih volj, se ozira na privatne interese, ona prva samo na skupni interes; če se dogovor med dvema posameznima interesoma oblikuje v nasprotju do nekega tretjega, se dogovor med vsemi interesi oblikuje v nasprotovanju interesu vsakega posameznika.²⁸ Volj ni mogoče posredovati, izmenjava volj ni mogoča (tako kot je mogoča izmenjava mnenj). Osrednjost volje načelno izključuje konsenz. Obča volja tako implicira odpoved vsem privatnim voljam/interesom, odpoved vsakega posameznika njegovi partikularni volji. Izhodišče so naravni posamezniki, ki se - tako jim narekuje narava, racionalna človeška narava - svobodno odpovedo svojim partikularnim voljam/interesom in predajo svoje pravice skupnosti. Rezultat je enodušna obča volja. Med atomiziranimi posamezniki in občo voljo ni posredovanja, ni vmesnega prostora. Vsak posameznik je neposredno razvezan v občo voljo, je nedeljiv del celote in celota je nedeljiva. Kot aktivni člani obče volje posamezniki postanejo državljani. To državljansko telo, dejavna obča volja, je suveren. Ljudstvo kot suveren je množstvo v eni osebi. *Le peuple* je "večglavo eno [*many-headed one*]", "mnogoglava pošast [*multiheaded monster*]" (Arendt 1987, 77, 94) s skupnim jazom [*moi commune*] in eno voljo.

"Imeti je treba ENO voljo: *Il faut une volonté UNE*," dopoveduje Robespierre, "biti mora ali republikanska ali rojalistična." (Cit. v: *ibid.*, 76.) Obča volja, instavracija republikanske obče volje je cilj revolucije. Ljudstvo mora direktno vladati: vsako predstavništvo je že napad na ljudovlado: demokracija je lahko samo neposredna. Politične konsekvence so jasne: med atomiziranimi posamezniki in ljudstvom-suverenom je brisan prostor, ni nič. Če bi namreč kaj bilo, bi bilo partikularno: štranke, frakcije, korporacije, stanovi, politične, socialne ali teritorialne pripadnosti, vse je izbrisano. Reprezentativni sistem predpostavlja partikularnosti, konsenz jih konservira: ljudstvo pa mora nastopati v enem in simultano, gre za "*le peuple en corps*", za "*concours simultané de la volonté générale*", kot pravi Saint-Just. (Cf. Talmon 1986, 109.) Oblast je ena in nedeljiva: izvršna oblast je v suverenovih rokah, sodno oblast pa nadomesti uveljavljanje kreposti: pravico nasledi pravičnost. Nadzor nad oblastjo ni potreben, opozicija je nemogoča. Obča volja kot cilj revolucije je uresničevanje harmonične ("naravne") družbe.

Ljudstvo je depozitar kreposti. Po definiciji ne more biti izprijeno, lahko je le zaslepljeno - pač zaradi kraljevske tiranije, zaradi revščine, v kateri živi. Revolucionar pa mu vidi v srce in sočustvuje z njegovim trpljenjem. Sočutje (*compassion*) postane strast revolucionarjev, ki so se namenili osrečiti ljudstvo. Volja do sočutja z bednim ljudstvom je postavljena za najbolj vzvišeno politično strast in najvišjo politično krepost.²⁹ Sreča postane "nova ideja v Evropi" (Saint-Just).

27. *People*, ljudstvo ameriške revolucije, je bilo označeno s "the meaning of manyness, of the endless variety of a multitude whose majesty resided in its very plurality." (Arendt 1987, 93.) Ljudstvo francoske revolucije je bilo, kot bomo videli, nekaj povsem drugega.

28. "[...] l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun." Du contrat social I, 3; navajam po Rousseau 1971, 527. - Arendtova opozarja, da Rousseau vseskozi meša voljo in interes: "the curious equation of will and interest on which the whole body of Rousseau's political theory rests." (Arendt 1987, 78.)

S katerekoli strani pogledamo to konstelacijo, vselej se izteče v nasilje in teror. (V nasilje pripelje že politično udejanjanje filozofskih konceptov, ki ga je v svoji kritiki francoske revolucije tako srdito denunciral Burke - a to puščam tu ob strani.) Prvič, z vidika političnih institucij. Konstrukcija obče volje je dekonstrukcija političnih institucij; izključuje ustanove političnega predstavnštva, organiziranje političnega pluralizma, nevtralne mehanizme odločanja ("pravila igre", obvezna za vse), nadzorna telesa, kompetenčno diferenciran in definiran državni aparat; prav tako javnost, kolikor jo šteujemo med institucije političnega. Temeljna značilnost te konstelacije, v kateri imamo na eni strani atomizirane ("naravne") posameznike, na drugi občo voljo, vmes pa nič, je specifična kombinacija individualizma in etatizma.³⁰ Takšna dekonstrukcija političnih institucij je (ker zavrača že samo idejo reform in z njo nujno povezanih kompromisov) v praktični razsežnosti lahko samo nasilna. Njen rezultat je eliminiranje političnega prostora, malo manj kot smrt politike (politika ostane omejena na mednarodne odnose), obenem pa, paradokсно, popolna izročenosť posameznika kvazipolitičnemu suverenu. Kjer se končuje politika, se začneja teror. In ker so institucije odstranjene, se ves teror zgrne neposredno na posameznika.

Posebej daljnosežna je odprava delitve oblasti (Montesquieu je bil, ob vsem spoštovanju, ki so mu ga izkazovali revolucionarni *philosophes*, pogosto tarča njihove kritike). Če zakonodajna in izvršna oblast nista ločeni, je lahko vsaka poteza eksekutive zakonita, vsaka ekzekucija legalna. Nadvse težke posledice pa ima ukinitve neodvisnosti sodstva. Jakobinci so iz besednjaka pregnali celo besedo jurisprudenca. (Cf. *ibid.*, 97.) Justico so razumeli kot diktaturo kreposti, ki je ne vežejo pozitivni zakoni, tako da je mogoče Saint-Justov aforizem: "Nič bolj ne spominja na krepost, kakor velik zločin", kot pripominja Arendtova, razumeti kot "vsakdanjo observacijo". Za jakobince v resnici velja, da je revolucionarjem, "tistim, ki delujejo v revolucionarni smeri, dovoljeno vse." (Cit. v: Arendt 1987, 91-92.) Teror ni le zdravilen, je svet. Saint-Justove "republikanske ustanove" (cf. *OEC* 966 sq.) se tako pokažejo, grobo rečeno, za institucionalizacijo terorja. (- Analogno revolucioniranje družbenih institucij ni predmet tega teksta.)

Drugič, sočutje. Sočutje je neposredno: "ukinja distanco, svetni prostor med ljudmi, v katerega so vmeščene politične reči, celotno kraljestvo človeških zadev, in je zato, če govorimo politično, irelevantno in brez konsekvenc." (Arendt 1987, 86.) Ne gre le za to, da ne rabi institucij, marveč so mu napoti; briše tudi diskurzivno polje, nezmožno je kakršnegakoli predikativnega ali argumentativnega govora. Pri jakobincih pa nastopi kot revolucionarni argument, dobi status privilegirane političnega govora ter postane politično relevantno in proizvaja politične učinke. Kolikor postane političen argument, vdre v politični diskurz iracionalnosti³¹; iracionalnost v političnem diskurzu je seveda

29. "Virtue meant to have the welfare of the people in mind, to identify one's own will with the will of the people - *il faut une volonté UNE* - and this effort was directed primarily toward the happiness of the many." (Arendt 1987, 75.)

30. Na to, na prvi pogled nenavadno - vendar nadvse pomembno - "sintezo", je spotoma opozoril Talmon: "Eighteenth-century thinkers wished somehow to combine étatism and individualism [...]" (Talmon 1986, 62.)

31. "We are so used to ascribing the rebellion against reason to the early romanticism of the nineteenth century and to understanding, in contrast, the eighteenth century in terms of an 'enlightened' rationalism, with the Temple of Reason as its somewhat grotesque symbol, that we are likely to overlook or to underestimate the strenght of these early pleas for passion, for the heart, for the soul, and especially [...] for Rousseau's *âme déchirée*." (Arendt 1987, 80.) "And it was to this [Rousseaujev] emphasis on suffering, more than to any other part of his teachings, that he owed the enormous, predominant influence over the minds of the men who were to make the Revolution and who found themselves confronted with the overwhelming sufferings of the poor to whom they had opened the doors to the public realm [...]" (Ibid., 80-81.)

militantna iracionalnost. Kolikor pa sočutje nosi politično akcijo, razje procese prepričevanja, poga jan ja, iskanja kompromisov, se pravi zakonitost in politiko. Nezakonita in nepolitična politika, skozi katero govori, bolje: vpije "trpljenje samo", revolucionarno organizirana iracionalnost - vse to lahko kliče samo po "hitri in direktni akciji" in pelje v "delovanje z nasilnimi sredstvi", teror. (Cf. *ibid*, 86-87.)

Jakobinsko - in še posebej Robespierrovo - sočutje s trpečim ljudstvom je glorifikacija tako ljudstva kot trpljenja. Če je ljudstvo depozitar kreposti, je revolucionarjevo sotrpjenje krepostno: Robespierre je hvalil trpljenje kot vir kreposti. Ta hvala je sentimentalna. In kolikor so sentimentali brezbrežni, se strast sočutja prelevi v čustvo usmiljenja. Že samo publiciranje sočutja, njegovo lansiranje v javnost, ga razveže vseh konkretnih, specifičnih zavezanosti: postane usmiljenje. Sočutje z ljudstvom je nujno javno in brezmejno: je že po definiciji revolucionarni sentiment, politično, spolitizirano usmiljenje. Prav zaradi svoje brezmejnosti je usmiljenje kot vir kreposti znalo biti "okrutnejše od okrutnosti same": "Iz usmiljenja, iz ljubezni do človeštva bodite nečloveški!"³² Razčustvovano usmiljeni revolucionarji so bili "nenavadno brezčutni do realnosti nasploh in do realnosti oseb posebej", njihova brezmejna krepost, ki jo je navdihovalo usmiljenje, je bila prav "s čustvi preobložena neobčutljivost do realnosti". (*Ibid*, 90.) Praksa take brezmejne kreposti je seveda razdejala zakonitost,³³ politični aktivizem, ki je nad zakoni, pa se prej ali slej izteče v teror.

Tretjič, človeško srce. Jakobinci - in njihovi *philosophes* - so, kot rečeno, videli ljudstvu v srce; obenem so v srce locirali krepost: francoski revolucionarji so poudarjeno prikazovali "srce - *le coeur, une âme droite, un caractère morale* - kot vir politične kreposti" (*ibid*, 96). Brž pa ko je srce potegnjeno v politiko, politika vdre v srce. Na eni strani logika srca iracionalizira politiko, in naj je srce še tako dobro, ni od trenutka, ko se začne ta dobrotta javno razodevati in uveljavljati, nobene ovire več, ki bi preprečevala, da na politično sceno ne bi stopila zločin in zločinskost. (Cf. *ibid*, 98.) Bati se je treba tistega, ki mu srce bije za ljudstvo, narod, domovino. . . Na drugi strani lahko politika, ki stopi v srce, samo znori. Če so strasti in emocije, kot se reče, zaklenjene v srce, so zato, da lahko opravljajo svoje delo in bijejo svoje boje in se - če se da - zmenijo med sabo v temi, varovane pred tujim pogledom in svetlobo javnosti. Motivi, nagibi, zaprti v metaforo srca, preprosto niso za javno razkazovanje: ko so dani javnosti na ogled, prej zbujaajo sumničenje kot razumevanje: "Prav ta žalostna logika človeškega srca [. . .] je povzročila, da so Robespierre in njegovi sledniki, ko so enkrat zenačili krepost z lastnostmi srca, povsod videli spletke in klevete,

32. "Par pitié, par l'amour pour l'humanité, soyez inhumains!" - these words, taken almost at random from a petition of one of the sections of the Parisian Commune to the National Convention, are neither accidental nor extreme; they are the authentic language of pity. They are followed by a crude but nevertheless precise and very common rationalization of pity's cruelty: "Thus, the clever and helpful surgeon with his cruel and benevolent knife cuts off the gangrened limb in order to save the body of the sick man." (*Arendt* 1987, 89.)

33. "Politically speaking, one may say that the evil of Robespierre's virtue was that it did not accept any limitations. In Montesquieu's great insight that even virtue must have its limits, he would have seen no more than the dictum of a cold heart. [. . .] Robespierre's pity-inspired virtue, from the beginning of his rule, played havoc with justice and made light of laws. Measured against the immense sufferings of the immense majority of the people, the impartiality of justice and law, the application of the same rules to those who sleep in palaces and those who sleep under the bridges of Paris, was like a mockery." (*Arendt* 1987, 90.) - "The only revolution in which compassion played no role in the motivation of the actors was the American revolution. [. . .] Since passion had never tempted them in its noblest form as compassion, they found it easy to think of passion in terms of desire and to banish from it any connotation of its original meaning, which is *pathein*, to suffer and to endure." (*Ibid*, 71, 95.)

izdajalstvo in hipokrizijo." (Ibid., 96.) Ko je Robespierre prenesel "konflikte duše, Rousseaujeve *âme déchirée*," v politiko, "so postali morilski, ker so bili nerešljivi." (Ibid., 97.) *Private vices* so za jakobince nemišljivi: tu ne sme biti privatnosti, javnost pa mora biti krepostna. Zato jih še toliko bolj tuja njihovemu duhu znamenita Mandevillova formula *Private Vices, Public Benefits*. In medtem ko je ta formula utemeljila morda edini neopresivni moderni politični diskurz, je militantni jakobinski republikanizem lahko gnal samo v teror.³⁴

Jakobinska kardioskopija ima še drugi vidik: medtem ko je prvi vodil v čistke in teror, je ta drugi meril na vzgojno diktaturo. Ker je človek po naravi dober in perfektibilen - to izhodišče je skupno vsem levim totalitarizmom - mu je treba pomagati, da se otrese popačenosti in pokvarjenosti, s katerimi ga je zaznamovala civilizacija. Treba ga je vzgojiti oziroma prevzgojiti, ga osvoboditi stare mislenosti in vrednot, slabih navad in predsodkov itn., ga narediti krepostnega. Ker so kreposti položene v srce, srce pa je mogoče gnesti, ga je treba gnesti, dokler ne bo čisto in krepostno, dokler ne bo ustvarjen novi človek. Kdaj bo naloga opravljena in kako jo opravljati, ve novi Zakonodajalec, ki vidi v srce. Ta Zakonodajalec je veliki Vzgojitelj.³⁵ In če je že samo vzgajanje po meri revolucije teroriziranje, ima, po drugi strani, tudi teror vzgojno funkcijo.³⁶ Maksimalna vzgojnega terorja bi lahko bila: Ker je človek po naravi dober, ga je treba terorizirati.

Praden se po tem ekskurzu, ki naj bi pomagal razumeti duh, v katerem so bile postavljene jakobinske zahteve po usmrtitvi kralja, vrnemo k sojenju Ludviku XVI., je morda smiselno to duhovno konstelacijo historično locirati in pojmovno povzeti.

Jakobinci so epizoda v francoski revoluciji. Ko so kot ena od strank prevzeli vodstvo ali raje oblast, je bil to preobrat v poteku revolucije. Ključno za ta preobrat je bilo sojenje bivšemu kralju. Sojenje je bilo boj za oblast, vendar ne med republikanci in rojalisti, temveč med republikanci: žirondisti so izgubili, "proces proti kralju je pahnil brissotiniste in rolandiste v kaos." (Cobban 1987, 210.) Poraz žirondistov in vzpon jakobincev je bil prestrukturiranje duha revolucije. Revolucija je iz politične prešla v socialno; pravice človeka so se preobrazile v pravice sanskilotov (Arendt 1987, 61); vera v ljudstvo je odtehtala oblikovanje političnih institucij, sočutje skrb za politične forme, krepost ustavno ureditev, participacija predstavnitvo;³⁷ sreča je postala "nova ideja v Evropi", ker je bila

34. O tej razliki, ki jo povzemata pojma *commercial humanism* in *civic humanism* oz. *classical republicanism*, cf. Pocock 1985, zlasti 2. pogl.; Goldsmith 1987 ter druge prispevke v Pagden 1987.

35. "At the beginning of the French revolution there was the Declaration of the Rights of Man, at its height Saint-Juste's Institutions Républicaines, Robespierre's cult of the Supreme Being and the Lepeletier's scheme of Spartan Education [...]" (Talmon 1986, 137.)

36. Marat je zagovarjal sojenje Ludviku XVI. kot vzgojen ukrep: "Louis Capet (...) devait être amené en jugement. Cette marche était nécessaire pour l'instruction du peuple: car il importe de conduire à la conviction, par les routes différentes et analogues à la trempe des esprits, tous les membres de la République." (Cit. v Furet/Richet 1973, 179.) Na proces je gledal kot na "so etwas wie eine volkserzieherische Veranstaltung, die zur Desakralisierung des Königtums beitragen kann." (Marat 1987, 33.) - O vzgojnih učinkih pripoveduje zgodbica, ki jo posreduje Georg Forster: "Die Guillotine" sagte mir neulich eine Pariserin, "wird noch alle Regungen der Menschheit ersticken. Selbst meine Kinder sprechen schon davon in ihren Spielen, und die Straßenjungen haben längst manche Katze guillotiniert; ja es heißt sogar, daß sie in einem gewissen Städtchen das Experiment an einem aus ihrer Mitte hätten probieren wollen." Forster se pomiri s tem, da mu to pripoveduje ženska, "den Weibern, deren gutmütige Schwärmerei so gern eine Unschuldswelt hervorzaubern möchte," pa je, meni, "zu verzeihen, wenn sie über den Punkt das All vergessen." ("Parisische Umrisse", *frimaire*, II., v: Forster 1983, 247-248.)

37. Ko Sieyès razmišlja o "*despotisme en démocratie*", zapiše opombo: "Plus la démocratie est brute, plus elle s'approche du despotisme. Elle s'avance vers la liberté en devenant représentation." (Sieyès 1988, 323.)

odrinjena ideja svobode (cf. *ibid.*, 75); pozitivna svoboda je izrinila negativno, skrb države za ljudstvo zaščito ljudstva pred državo, aktivno sodelovanje pri obči stvari prostost ukvarjanja s svojimi stvarmi.³⁸ Napočilo je obdobje totalitarne demokracije.

Gonilo totalitarne demokracije je obča volja. (Talmon 1986, 6.) Proces proti Ludviku XVI. je impozicija obče volje. "Mar imamo pravico imeti voljo, ki bi bila nasprotna obči volji, in modrost, ki bi se razlikovala od občega uma," sprašuje Robespierre na sojenju. (Robespierre 1965, 77.) Da bi bila obča volja ustoličena, mora kralj umreti. Tu ne gre le za to, da Robespierre nastopa kot glasnik *volonté générale* in enači njeno zavladanje s prevladanjem svojega stališča. Gre tudi za argument iz nasprotne smeri: če bi se po naključju pokazalo, da je kralj nedolžen, bi Robespierrova resnica postala preprosto mnenje in jakobinci nič drugega kot frakcija, četudi "dominantna frakcija". (*Ibid.*, 67.) Celotna zgradba bi se porušila, spet bi se odprlo polje političnih bojov: "Kaj bi bilo z revolucijo?" (*Ibid.*, 66.) Iz vprašanja govori iskrena skrb. Jakobinska revolucija bi spodletela. "Če je kralj nedolžen, postanejo vsi zagovorniki svobode njeni klevetniki." (*Ibid.*) Svobodo bi bilo treba spet redefinirati.³⁹ Teror - zakaj kaznovanje brez zakonov, za katerega se zavzema Robespierre, je teroristično dejanje - je vprašanje svobode in demokracije, imanenten je tej svobodi in tej demokraciji. Teror je uporaba občega načela demokracije za reševanje najbolj žgočih problemov domovine,⁴⁰ domovina je "republika, ena in nedeljiva", v kateri se popolnoma abstrahira od vseh krajevnih in osebnih določil; svoboda, nasprotje neodvisnosti, pa je posameznikova harmonična utopitev v tej entiteti. (Cf. Talmon 1986, 108.)

Taka argumentacija seveda prepriča samo prepričane. Prepričanje ni argument proti drugačnemu prepričanju in na argument drugačnega prepričanja nima protiargumenta. Robespierre to celo jasno pove: "Dobro bom pazil, da tukaj ne bom ponavljal vseh argumentov, na katere ni odgovora," namreč praviških argumentov v zagovor kralju. (Robespierre 1965, 74.) Bil je očitno besen, ker je bila Desèzova argumentacija "juridično neizpodbitna". (Furet/Richet 1973, 179.) "V nadaljevanju bom tistim, ki jih ne bi bilo mogoče prepričati, namenil samo [eno] besedo. [...] Pač ne morem na dolgo diskutirati, ko sem prepričan, da je razpravljati škandal." (Robespierre 1965, 74-75.) Vendar Robespierre ne popada le sveta jeza, ker nima argumentov oziroma nasprotnih argumentov - na pomoč kliče nebesa in (kot sem že citiral) zardeva ob misli, da bi se moral podrejeti "ustavnemu despotizmu" in "dlakocepiti". Iritira ga že to, da nasprotnik sploh sme govoriti: "S tem ko ste spustili v areno zagovornike Ludvika XVI, ste spet obudili vse stare spore, v katerih despotizem nastopa proti svobodi; posvetili ste pravico do skrutitve republike in ljudstva,

38. Talmon 1986, 279, povzema Tocquevillovo omembo iz *L'Ancien Régime et la Révolution*, "that unlike the Anglo-Saxon critic of his government, the opponent of the ancien régime did not so much criticize the State for its interfering with the individual's activities and oppressing him, as for doing nothing for him [...]" Ko navaja Constantovo razlikovanje med moderno svobodo, ki "suggests freedom from State interference, and from pressure of prevailing collective patterns of thought and feeling," in staro predstavo o svobodi, ki "connoted above all the active and equal participation of the citizen in the shaping of the sovereign will, in the exercise of active citizenship rights," pripominja, da bi moderni prav lahko rekli anglosaška (*ibid.*, 278); francoski revolucionarji so slavili antične zglede. - Cf. *delo cit.* v op. 34.

39. "The nearer the Jacobins were to power, the stronger grew their insistence on the conception of liberty as a set of values and not as merely the absence of constraint." (Talmon 1986, 107; cf. 114.)

40. "La terreur n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible; elle est donc une émanation de la vertu; elle est moins un principe particulier qu'une conséquence du principe général de la démocratie appliqué aux plus pressants besoins de la patrie." (Robespierre, cit. v Talmon 1986, 114-115.)

kajti pravica braniti nekdanjega despota vsebuje pravico do tega, da se pove vse, kar je v prid njegovi zadevi." (Ibid., 71.) Nasprotnik bi ne smel imeti pravice do govora. Če Robespierre, vidno nejevoljen, govori, govori le zato, da bi utišal drugega. In ker ima prepričanje, ne pa argumentov, mu ne ostane drugega, kot da uveljavi prepričanje brez argumentacije. Strategija njegovega govora je dezargumentacija. Njegove besede, kot je pokazal Lefort, inkriminirajo besedo kot tako: "Pogoj blaginje [*salut*] je tišina. [...] svoboda zahteva nemost." (Lefort 1986, 84, 85.)

Vendar se Robespierre ne ustavi pri tem, da strahuje sodnike (nič drugega ne počne Saint-Just), tišina bi morala zagrniti vso družbo - in jo tudi je. Na procesu proti kralju je Robespierre uperil prst proti "najbolj razvpitim pisateljem aristokracije," ki da so "spet samozavestno vzeli v roke svoja strupena peresa"; motilo ga je tudi, da ima ljudstvo, v imenu katerega je vendar govoril, svoj glas in različna mnenja o tem, kaj naj doleti kralja: "govorijo njemu v prid, govoriijo proti njemu". (Robespierre 1965, 72.) Po eni plati se je razvil antiintelektualizem. Robespierre in Saint-Just sta postajala bolj in bolj sumničava do intelekta,⁴¹ na piko sta vzela celo duhovitost: ta je pač odličnost individualnega; sledil je napad na "literate", ki da so se v revoluciji "osramotili". Antiintelektualizem se je artikuliral populistično: ljudstvo je bilo tisto, ki je naredilo revolucijo. Vendar ta isti Robespierre, po drugi strani, ni dovolil, da bi Nacionalni konvent povprašal ljudstvo za mnenje, kakšna usoda naj doleti kralja; Saint-Just je bil celo prepričan, da bi bila taka poizvedba isto kot odlok o restavraciji monarhije. (Cf. Talmon 1986, 147, 106.) Ljudstvo je lahko govorilo samo v govorih ljudskih voditeljev, antiintelektualističnih intelektualcev. Tako kot obča volja ni volja vseh, ampak *une volonté UNE*, tako revolucionarna enoglasnost ni soglasje, ampak glas Enega.⁴² V imenu javne blaginje je bila likvidirana javnost: zborovati so kmalu smeli le še jakobinci, svoboda tiska je bila ukinjena (ni svobode tiska za sovražnike svobode, so dokazovali še nedavni zagovorniki svobode tiska), verbalni delikt se je kaznoval s smrtjo... (Cf. ibid., 123 sq.)

Sojenje Ludviku XVI. razodeva grozljivo simbolno nemoč jakobincev. Na jprej že to, da so nasprotovali sojenju. Če je namreč kaj simbolna usmrnitev kralja, je to prav zakonito sojenje. Prvič, kralja podvrže zakonom, sname ga s položaja nad zakoni, ki mu po definiciji priteče; drugič, izenači ga z državljani, ki so v demokratični družbi pred zakonom vsi enaki. Kralja dvakrat ubije v definiciji. Jakobinci pa so skonstruirali "izjemen primer" (Robespierre 1965, 67) in destruirali zakone, ki so merilo enakosti, obenem pa ohranili kraljevsko mesto - položaj nad zakoni. Nič čudnega, če se je takrat pojavila zgodba o "Robespierru-kralju" (cf. Baczko 1986): ali je Nepodkupljivi res hotel naslediti Ludvika XVI., sploh ni pomembno, dejstvo je, da je bil kralj simbolno živ.

41. "Robespierre began to dream of 'a rapid instinct which without the belated help of reasoning' would lead man to do good and shun evil." (Talmon 1986, 147.)

42. Zgovorna je Dantonova intervencija v konventu, s katero je med nekim govorom utišal izraze negodovanja tistih, ki so bili drugačnega mnenja od govornikovega: "Zahtevam, da se govornika posluša v tišini, ker bom sam zagovarjal isto mnenje." (Bastaić 1955, 308.) - Arendtova omenja, da je bil "the American concept of people identified with a multitude of voices and interests" zaradi česar se voditelji ameriške revolucije niso nikdar sklicevali na javno mnenje: "in their eyes, the rule of public opinion was a form of tyranny." "They never referred to public opinion in their argument, as Robespierre and the men of the French Revolution invariably did to add force to their own opinions." (Arendt 1987, 93.) Takšno - francosko - sklicevanje na javno mnenje je seveda dezartikulacija javnega mnenja: Robespierre se ne sklicuje nanj, ker bi bilo enotno, ampak da bi bilo enotno; ne zato, ker bi bilo enako njegovemu mnenju, marveč da bi mu bilo enako; ne zato, da bi izrazil mnenje javnosti, pač pa da bi svoje mnenje ustoličil kot javno: da bi razglasil javno mnenje.

Vsa govorniška briljantnost, ki je jakobinskim voditeljem pač ne gre oporekati, na ravni besede ne prepriča. Prepričuje tako, da destruiira raven besede, je govoreči terorizem: terorizem, ki drugemu jemlje besedo, sam pa razbija njene sponse, da bi se zagnal v dejanja. Revolucionarno oratorstvo je pustošenje besede.⁴³ Jakobinska simbolna nemoč se sprevača v moč nad simbolnim: ker ni zmožna simbolnega razdejanjenja, razdejanja simbolno. Grozljiva simbolna nemoč, ki ima v rokah vse bolj neomejeno politično moč, se izteče v grozljivo realno nasilje. Gola dejanja so smrt politike. Jakobinci so hoteli simbolno ubiti kralja, ubili pa so politiko.

Politični proces so si lahko zamislili samo tako, da so predlagali, naj se kralju sodi po mednarodnem pravu. Saint-Just, predlagatelj te rešitve, je namreč lociral politiko v mednarodne odnose, politična so zanj samo razmerja med narodi. (*OEC* 416, 417.) Notranjepolitično življenje je zanj nepolitično: cilj revolucije je vzpostaviti nepolitično družbeno, "vzeti politiki moč, s tem da vse zvedemo na hladno vladavino pravice." (Cf. Talmon 1986, 144.) Politični proces, ki uvaža vladavino terorja, depolitizira družbo.

Paine je na procesu proti Ludviku XVI. predlagal, kot smo videli, "političen ukrep": simbolno demontažo "monarhičnega sistema", izgon kralja in reformiranje sistema. Jakobinci političnega sistema seveda niso mogli reformirati, ker so eliminirali politične institucije, izbrisali politični prostor. Revolucijo so humanizirali, vse so stavili na človeški dejavnik. V tem svetu neodtujenih medčloveških odnosov so voditelji utelešali izjemne moralne lastnosti, krepost samo, navadni "vojaki revolucije" so suspendirali lastno presojo in dali obči volji na voljo svoja telesa. Politika, če se temu še lahko tako reče, je bila sestavljena iz realnih teles. Politična akcija je v taki realni telesnosti političnega lahko prestavljala ali uničevala realna telesa. To seveda ni bila realna politika, pač pa politika v realnem. Demontaža monarhičnega, ki jo je znala opraviti, je bila destrukcija kraljevega realnega telesa.

Politika ni možna, če je uničeno diskurzivno polje. Ni političnega, če ni simbolnega. Če je pojem politike realna politika, je politike konec, ko je destruirano simbolno, nerealna politika kot politika v realnem, ki jo to uvaža, pa ne more biti nič drugega kot destruiranje realnega.

Robespierre je v svoji retorično sijajni dezargumentacijski in dezartikulacijski intervenciji na sojenju kralju med drugim zatrdil, da "Republika ni prazno ime". (Robespierre 1965, 74.) Republika, ki ni prazno ime, je absolutna republika, absolutna republika pa je absolutno jakobinska republika. To je režim, ki ne prenese tujka. Zato se utemeljuje z usmrčitvijo kralja. Z uničenjem sovražnika si zgradi identiteto. Vendar se začne ta identiteta sesuvati v istem trenutku, ko je dosežena, in jo je treba vedno znova dosežati: absolutna republika ni stanje, je revolucionaren proces. Način, kako je spostavila identiteto, jo trajno zaznamuje: ker je izrekla smrtno obsodbo kralju, se je obsodila na smrt. Usmrnitev kralja je obenem razrešitev antagonizma v realnosti. Po tem dejanju se absolutna republika zažre sama vase: prisiljena je producirati nove in nove čiste antagonizme in jih transferirati v realnost: je čisti antagonizem v realnosti.

Spostavitev identitete je simbolno dejanje. Vendar je jakobincem to simbolno dejanje spodletelo kot simbolno. Identiteto so si spostavili z realnim aktom. Ubili so kraljevo realno

43. "Mais les mots de Robespierre portent la marque de l'indicible; ils brûlent la langue de leur contact; l'articulation est défective; ici, le terreur parle dans la dévastation de la parole humaine." (Lefort 1986, 97.)

telo in njegovo simbolno telo osvobodili telesnosti. In ker je to simbolno telo postalo tako neulovljivo, so bili prisiljeni vedno znova uničevati realna telesa. To uničevanje realnih teles, človeških in institucijskih, je postalo njihova identiteta. Postali so simbol terorja, simbol simbolne nemoči, ki se mora, vzpostavljena kot moč nad simbolnim, vedno znova uničevati, da ne bi propadla. Ker so absolutni, se uničujejo tako, da uničujejo absolutno.

Literatura

- Arendt, Hannah, 1987, *On Revolution*, Peignin, Harmondsworth.
- Baczko, Bronislaw, 1986, "Robespierre-roi ou comment sortir de la Terreur", *Le Débat*, št. 39, marec-maj.
- Bastiač, Konstantin, ur., 1955, *Danton i Marat, Izbor govora i članaka*, Kultura, Zagreb.
- Burke, Edmund, 1984 [1790], *Reflections on the Revolution in France*, Penguin, Harmondsworth.
- Cobban, Alfred, 1964, *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge University Press.
- Cobban, Alfred, 1987, *A History of Modern France, zv. 1: 1715-1799*, Penguin, Harmondsworth.
- Comninel, George, 1987, *Rethinking the French Revolution. Marxism and the Revisionist Challenge*, Verso, London & New York.
- Doyle, William, 1988, *Origins of the French Revolution*, 2. izd., Oxford University Press.
- Forster, Georg, 1983, *Werke*, zv. I, Aufbau, Berlin & Weimar.
- Furet, François, 1978, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris.
- Furet, François, 1986, "Burke ou la fin d'une seule histoire de l'Europe", *Le Débat*, št. 39, marec-maj.
- Furet, François/Richet, Denis, 1973, *La révolution française*, Fayard, Paris.
- Goldsmith, M.M., 1987, "Liberty, luxury and the pursuit of happiness", v: Pagden 1987.
- Günther, Horst, ur., 1985, *Die französische Revolution. Berichte und Deutungen deutscher Schriftsteller und Historiker*, I-IV, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/Main.
- Hegel, G.W.F., 1970, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Theorie Werkausgabe, zv. 12, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Heine, Heinrich, 1971, *Beiträge zur deutschen Ideologie*, Ullstein, Frankfurt/M - Berlin - Wien.
- Hribar, Tine, 1985, "S(am)oupravljanje", I-IV, *Nova revija*, let. IV, št. 33-40.
- Joka, Mile, ur., 1953, *Robespierre i Saint-Just, Odabrani govori*, Kultura, Zagreb.
- Kirchheimer, Otto, 1981, *Politische Justiz*, EVA, Frankfurt/M.
- Koselleck, Reinhart, 1979, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Kropotkin, Petr A., 1982, *Die Große Französische Revolution 1789-1793*, zv. 1-2, Kiepenheuer, Leipzig & Weimar.
- Lefort, Claude, 1985, *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècle*, Seuil, Paris.
- Lenin, V.I., 1958-1965, *Polnoe sobranie sočinenij*, 5. izd., Izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva.
- Marat, Jean Paul, 1987, *Ich bin das Auge des Volkes. Ein Portrait in Reden und Schriften*, ur. A.I. Hartig, Wagenbach, Berlin.
- Mastnak, Tomaž, 1988, "Feminizacija demokratične revolucije", *Vestnik IMS*, let. IX, št. 2.

- Mićunović, Dragoljub, 1987, "Predgovor", v: Thomas Paine, *Prava čoveka*, Filip Višnjić, Beograd.
- O'Brien, Conor Cruise, 1984, "Introduction: The Manifesto of a Counter-revolution", v: Burke 1984.
- Ozouf, Mona, 1986, "Ballanche: L'idée et l'image du régicide", *Le Débat*, št. 39, marec-maj.
- Pagden, Anthony, ur., 1987, *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press.
- Paine, Thomas, 1983 [1791-92], *Rights of Man*, Penguin, Harmondsworth.
- Paine, Thomas, 1987, *The Thomas Paine Reader*, ur. M. Foot in I. Kramnick, Penguin, Harmondsworth.
- Pocock, J.G.A., 1985, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press.
- Robespierre, Maximilien, 1965, "Sur le jugement de Louis XVI (3 décembre 1792)", v: Robespierre, *Discours et Rapports à la Convention*, Union Générale d'Editions, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1971, *Oeuvres complètes*, zv. 2, Seuil, Paris.
- Roux, Jacques, 1985, *Freiheit wird die Welt erobern. Reden und Schriften*, ur. W. Markov, Reclam, Leipzig.
- Saint-Just, 1984, *Oeuvres complètes*, ur. M. Duval, Gérard Lebovici, Paris.
- Saint-Just, 1987, *Republikanske ustanove*, ur. I. Vejvoda, Filip Višnjić, Beograd.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph, 1988, "Manuscrit inédit de Sieyès sur les Déclarations des droits de l'homme", v: Fauré, Christine, ur., *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Payot, Paris.
- Talmon, J.L., 1986, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Penguin, Harmondsworth.

Del literature, ki sem jo uporabil pri pisanju tega teksta, so mi posredovali Miha Kovač, Igor Kramberger in zlasti Ivan Vejvoda, za kar se jim zahvaljujem.

" Domoljubje je stvar srca "

Neda Pagon

... ena temeljnih, eksistencialnih situacij: človek (generacija ljudi) deluje (dela revolucijo), toda njegovo dejanje se mu izmakne, ga ne uboga (revolucija razsaja, mori, uničuje); stori torej vse, da bi ujel in obvladal to neubogljivo dejanje, ... toda zaman. Nikoli ni mogoče ujeti dejanja, ki je enkrat ušlo.

Milan Kundera, *Knjiga smeha in pozabe*.

I. Pogled skozi Dogodek

K aže, da hoče (vsaj ene vrste) zgodovinarji kar opraviti z (ene vrste /razlago/) zgodovino. Marsikatera jubilejna razprava se na primer ukvarja s tem, da je F. Furet začel svoje razglabljanje o francoski revoluciji s poglavjem "Francoska revolucija je končana".¹ Vprašanje o tem, kdaj se je "ustavila" francoska revolucija, je seveda staro vprašanje. Ali leta 1791, kot je pravil že Barnave, ali z jakobinskim vrhuncem kot zatrjuje večina marksistično-leninističnih historiografij, ob padcu Robespiera? Ali z direktorijem, ki je vzpostavil "poslovno" republiko, kot predlagajo drugi? Ali z Bonapartom, ko je razglasil tistega 18. Brumaira "Revolucija je končana"? Ali z Louisom Philipom, ki je dokončno zapečatil, kot pravi Soboul, buržoazni značaj Francije? Zgodovinarji, filozofi, umetniki - vsi so imeli težave s koncem revolucije; vselej so jo končali poljubno in samovoljno. Furet prav tako ne ubeži fascinaciji dogodka kot vsi tisti zgodovinarji, ki jim obsedenost z dogodkom očita; njegov poudarek je zdaj na tem, da naj bi šlo za konec neke vrste interpretacije "dogodka": preprosto in na kratko rečeno: na eni strani je obstajal dvom sploh v možnost konceptualizacije dogodka, ki se ga vnaprej obravnava kot *dogodek* in torej že s tem (pa koliko je še drugega) kot mit, na drugi strani pa za ponovno vrnitev razsežnosti političnega v ta dogodek: oboje se je dogajalo tudi zaradi določene teoretske naveličanosti nad prevladujočo revolucionarno historiografijo; naveličanost je bila utemeljena tudi v prepričanju, da je z epistemološkim rezom, ki se ga je zgodovinarji tako razveselilo, mogoče (objektivneje) konceptualizirati zadevo (misliti revolucijo), k čemur naj prispeva tudi uveljavljanje določene politične zgodovine. Sam pojem končnosti oziroma ali nedokonč(a)nosti nekega "prelomnega" trenutka - ki v vseh posledicah in dosežkih še traja, kakor se tudi nadaljuje v vsem, česar ni dovršil, pa je nameraval, objubiljal - in vprašanje njegove dovršenosti ob hkratnem priznavanju "enkratnosti, izvirnosti in neponovljivosti" pa mora seveda predpostavljati, da je enako izzivalen tudi za odgovore, ki jih poskušajo dati filozofi, sociologi in mnogi drugi.

1. F. Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris 1978, str. 20 (v nadalj. PRF). Delo bo letos izšlo v slovenskem prevodu v zbirki Studia Humanitatis.

Kategorijo revolucionarne zavesti kot takorekoč izključnega produkta nezadovoljnih in zatiranih množic - ki pa je bila predpostavka in hkrati ideološka past, v katero se je v glavnem ujela historiografija 19. stoletja in zaradi katere so se biografi revolucije tako večinsko in tako nerazsodno identificirali z njenimi akterji kot utemeljitelji in začetniki naše civilne (civilizirane) modernosti - to kategorijo (še tako) revolucionarne zavesti je bilo torej treba prepustiti "komemorativni zgodovini" in jo ohladiti, kot bi rekel C. Lévi-Strauss, kot predmet, ki se mu reče "francoska revolucija". Ali je to uspelo, vprašujemo prav ob komemorativnih slovesnostih? Nemara ne, če bi se prepričevali, da smo s to komemorativno zgodovino, ki je ujeta v slo po izvirih, opravili že samo s tem, da smo prišli do orodij, s katerimi se da misliti dogodek. Zdi se, da se stara alternativa še kar naprej dobro drži: niha med hagiografijo in zanikanjem, med povelečevanjem in omalovaževanjem; oboje pa je slej ko prej ujeto v diskurz o identiteti in varljivosti virov. Toda po letu 1980 se poudarek vendarle prestavlja v smer takorekoč ukinjevalne zgodovine, vse bolj gre tudi za obravnavo protirevolucionarnih doktrin; navsezadnje je cilj revolucij in protirevolucij, da pridobijo večino - obema je treba vrniti razsežnost političnega kot takšnega. (Prim. PRF, 46.) V takšnem sobesedilu nastopa tudi soočenje dveh revolucij, leta 1789 in leta 1793, človekovih pravic in jakobinskega terorja. Brž po padcu Robespierrea so se zarisale glavne smeri razprave: rešiti in ohraniti ustanovitveni, utemeljitveni mit, francosko revolucijo kot "stvariteljski akt" oziroma čisto izvirnost leta 1789 tako, da se leto 1793 - povezanost diktature Komiteja za javno rešitev, jakobinizma in izvajanje Terorja - poveže in razloži z naključji, zlorabami, popačenji, strahotami. Takoimenovani "purgativni", pretežno liberalni historiografiji - od Constanta do Thiersa, prek Guizota in Migneta - je odgovarjala že v 19. stoletju anticipativna, "teleološka": "velika jakobinska in robespierrovska historiografija". Revolucije se je tedaj polastil dogodek, da bi v njem videli obrise, neizpolnjene obete velike Revolucije, ki se šele ima zgoditi.² Vprašanje dogodka oziroma njegovih pomenov so zastavljali Guizot, Michelet, tudi Tocqueville; od njihovega političnega in ideološkega prepričanja je bila pogosto odvisna tudi njihova odločitev za izbor "najpomembnejšega pomena" in tudi "konca" revolucije. V 19. stoletju so Guizot, Thierry ali Thiers namenili svojo pozornost revoluciji tudi zato, da bi upravičili leto 1830 - liberalizem, novatorsko vlogo in univerzalno poslanstvo francoske buržoazije. Ustavili so se torej v letu 1789-90. Michelet ali Louis Blanc, privrženca tako imenovane socialne republike, pa sta v francoski revoluciji revalorizirala leto 1792. Louis Blanc je tudi "popravil" liberalno shemo in priznal, da je leta 1789 "buržoazna revolucija" zmagala na zgodovinski sceni. Revolucija "bratstva" leta 1793 pa je seveda dopuščala zagledati vso "daljavo ideala", novi svet, po katerem so vpila "velika srca". Od tedaj je francoska revolucija začela veljati in funkcionirati kot "tista napoved, ki je ne izžrpa noben dogodek". (PRF, 20) V začetku 20. stol. se zgodovina zgodovine francoske revolucije kaže kot odraz ideoloških bojev. Republikansko buržoazijo, pogosto radikalno, dobro simbolizira npr. Aluardova "Politična zgodovina francoske revolucije iz leta 1901. Zanimanje za zgodovino je zakoreninjeno v sedanosti (podnaslov tega dela je: Izvori in razvoj demokracije in republike) in izraža čas političnih pripravljalnih bojev za parlamentarno demokracijo, ki so jih bili republikanci v III. Republiki, čas ponovnega določanja razmerij med državo in cerkvijo, itd. Nasproti tej usmeritvi se pojavi Jaurès, ki je med leti 1901 in 1904 objavil "Socialistično zgodovino francoske revolucije" - dolgoročno je

2. François Furet, "La Révolution sans la Terreur?", Le Débat, št. 13, junij 1981.

bila najbolj plodna tista misel, ki je ugotavljala, da je zgodovinarjem revolucije, tudi največjim, manjkala skrb in smisel za ekonomsko evolucijo, za globoko in živo družbeno življenje. Seveda gre za tipično misel rahlo sentimentalnih zgodnjih socializmov, ki so pač teoretično in praktično naletali na največ težav prav v določanju političnega. Z Jaurèsom je leto II. postalo mogočni trenutek revolucije in sicer kot anticipacija socialistične demokracije. Poslej se socializmi in istovrstne historiografije vkoreninjajo v jakobinski izkušnji.

Od tu dalje je imela zgodovina francoske revolucije odprte mnoge poti. Na Slovenskem nemara najbolj znani zgodovinar te velike prekucije, Albert Mathiez, je posvetil svoje življenje predvsem rehabilitaciji jakobinizma in Robespierra. V montagnardskem obdobju je videl napoved leta 1917, ki ga je nadvse navduševalo; iz zgodovine francoske revolucije je naredil nekakšen politični bojni stroj in za zelo dolgo vsadil idejo o nujni zvezi med francosko revolucijo v njenem najbolj jakobinskem trenutku in med rusko revolucijo v tistem, kar je v njej najbolj boljševiškega.

Toda: po letu 1917 se je v jakobinski model zajedla nekakšna nova klica realnega: boljševiška revolucija je takorekoč zapovedala retroaktivno projekcijo, ki je zajela vse, od diktature javne odrešitve do diktature proletariata, od frakcijskih bojov do vprašanj kontrarevolucije in (vsakokratnih) čistk, od jakobinskega do demokratičnega centralizma. F. Furet je v svoji kritiki "revolucionarnega katekizma" poudarjal predvsem blokade in stagnacijo marksistične in projakobinske historiografije, vendar je bila tedaj, ko je pisal o tem, leta 1977, kritika sovjetskega totalitarizma poglavitna tema celo znotraj levih razmišljanj. Zato se pač velja spomniti, da se je o teh stvareh pred več kot dvajsetimi leti spraševal Merleau-Ponty³, pozneje pa tudi Claude Lefort⁴; da je intelektualna levica v spoprijemu s totalitarizmom prej ali slej morala znova premisliti vprašanje o jakobinski dediščini in o razmerju med revolucionarnim terorjem 1793-94 in poznejšimi levimi terorji - to je samoumevno, čeprav je tudi - pač glede na čas in prostor - zadeva civilnega poguma. Furet pravi: "Leta 1920 je Mathiez opravičeval boljševiško nasilje z francosko predhodnico, in sicer v imenu primerljivih okoliščin. Danes Gulag sili v razmislek o Terorju zaradi identičnosti v projektu" (PRF, 26). Teror je bil torej napoved terorjev v modernih časih, oziroma še več: sama ideja Revolucije implicira absolutizacijo, ki neizogibno krči pot totalitarizmu. In znotraj takšnega razmišljanja se je morda izoblikovala določena "revizionistična", takorekoč ukinjevalna zgodovina Francoske revolucije. ("Treba je opraviti z francosko revolucijo, čisto preprosto"; L. Pauwels in G. Suffert, *Le Figaro Magazine*, 11. oktober 1986).

Ta "revizionistična" zgodovina razširja razsežnosti revolucionarne represije in masakrov prav do pojma genocida (dokaz je kvantitativen, 600.000 mrtvih); ker pa je jasno, da politiki jakobinskega terorja ne gre za rasno ali etnično iztrebljanje, je najmanj, kar je mogoče uvesti, določena retorika ideološkega genocida: volja revolucionarne oblasti 1793-1794 ni bila, da bi iztrebili neko določeno prebivalstvo niti v omejenih geografskih okvirih: njen namen je iztrebiti kontrarevolucijo, uničiti "sovražnike" revolucije (svojat, drhal itd.). Ne uporaba nasilja in ne masakr civilnega prebivalstva nista sproducirala, sama po sebi, novoto revolucije: pogrome zoper protestante so poznale monarhije ancien régime. Vsekakor s pomočjo pojma genocida ne pridemo do prave politične pojasnitve Terorja,

3. *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955.

4. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, Paris 1971.

njegove vzpostavitev in mehanizmov: po eni strani zapelje v specifični vseobči strah 20. stoletja, po drugi strani pa s tem pojmom razkrojimo "enkratni" revolucionarni dogodek, ki pa postane vsega kriv obrazec prihodnje zgodovine. Restituirati francoski revoluciji njeno politično dimenzijo je stara zahteva, a v naših družbenih okoliščinah še posebej dvoumna in "nečista": vzpostavlja se tako rekoč v polemičnem razmerju, v stanju okuženosti preteklosti s sedanostjo.

Po vojni so francoski in tuji zgodovinarji močno poudarjali proučevanje vloge ljudskih slojev v mestih med revolucijo. V tem času je zelo opazen vpliv sociologije in sociometričnih metod, po drugi strani pa se kaže, da dolgotrajna vladavina braudelovskega dolgega trajanja ni bila naklonjena razumevanju in interpretiranju prelomnih, prevratnih trenutkov; s tem je imela vselej nekaj težav. Daniel Guérin si je na primer prizadeval, da bi znotraj buržoazne revolucije odkril "embrio proletarske revolucije". Nasproti tej shemi je Albert Soboul predlagal nov model: proučevanje pariških sanskilotov ga je pripeljalo do tega, da je poudarjal socialno heterogenost sanskilotov, že pod vplivom "nouvelle histoire" je poudarjal in raziskoval njihovo obnašanje, politično ravnanje in socialne aspiracije. Segmentirane, čedalje bolj monografske in mikrohistorične študije posameznih plasti ljudstva, posameznih ravnanj, noše, kulture, skratka mentalitet so vse bolj odmikale francosko revolucijo od proučevanja njenega političnega elementa.

Potrebna je bila, lahko bi rekli, obnova tocquevillovskih postulatov in novo politično branje oziroma misljenje revolucije, kot bi dejal najjemenentnejši avtor te smeri F. Furet. Skozi to misel se dogodek zgodi zaradi reformatorske volje razsvetljenske elite, ki je nosilka programa, ki temelji na političnem liberalizmu, civilni enakosti in buržoazni lastnini. Monarhična rezistenca, ekonomska in finančna kriza in vojna so "odpihnile" to liberalno revolucijo in radikalizirale njen tok ter pustile odprt prostor "ljudski" akciji kmetov ali sanskilotov. V tej perspektivi montagnardska epizoda ni več pomembno srce revolucije, ampak posledica vrste naključij. Po Termidorju se je počasi začela izgrajevati družba odličnikov, kakršno so sanjali v letu 1789 in jo je zagotovil Bonaparte.

Zgodovinopisje francoske revolucije označuje dvoje: na vsaki stopnji je reproduciralo razvoj družbenih ved, pri čemer je drselo od politične pripovedi o dogodku do ekonomskih proučevanj in do socialnih analiz, pa nazaj k politiki. Po drugi strani pa se je na svojem področju, nasičenem z ideološkimi spopadi, začelo ukvarjati z vprašanji, ki se pojavljajo na videz na robu tradicionalnih vprašanj: revolucionarna praznovanja, spremembe v religiozni senzibiliteti, vprašanje anonimnežev itd. Poleg tega se v zgodovinah revolucij bolje kot kjerkoli drugje vidi ideološko stališče in politična barva, kot da bi se vedno znova, ne v realnem, ampak v njegovi zgodovini, obnavljala izvorna soočenja.

Tako se pravzaprav pokaže, da se je treba soočiti z vprašanji identitete, identičnosti in avtentičnosti, s samimi pravimi vprašanji politike. Določena družba, neka skupnost, ohranja svojo stalnost in relativno trdnost z vzdrževanjem vezi, ki jo povezujejo z inavguralnimi, utemeljitvenimi, konstitutivnimi dogodki družbenega spomina, vendar prav tako tudi z načinom, kako to počne, s čem pa sodi tudi interpretacija. Tudi če revoluciji odvzamemo ta povečevalni privilegij nastopnega dejanja, še vedno vabi k razmisleku o dogodku, ne samo o zgodovinskem dogodku, ampak predvsem in tudi o miselnem dogodku, kolikor le-ta ne zadeva samo zgodovinskega dogajanja (v smislu historiografije), ampak dogajanje mišljenja. Zato se to dogaja - med drugim - tudi z zaobrnitvijo in prevrednotenjem simbolnih sistemov, z novo dojemljivostjo in pripravljenostjo (ali celo

teoretsko držo), da bi preoblikovali (drugače u-podobili) našo časovno izkušnjo, našo sedanjost in načine našega delovanja. Posameznik - in seveda skupina, skupnost, družba - se identificira s svojo zgodovino, vendar zlasti potem, ko (mu) jo vedno znova modelirajo in za nazaj reaktualizirajo dogodek, ki si ga predstavljajo kot koren in izvir svoje identitete. Gotovo je takšen dogodek francoska revolucija, dogodek, katerega izjemnost ali "enkratnost" je med vsem znanim tudi v tem, da nenehno terja ponovno vzpostavljanje in krepitev identifikacijske zavesti. Če pa seveda to drži, potem se zastavlja vprašanje, ali ni potemtakem potrebno (se)stopiti nazaj k obsedenosti z izviri in k fantazmi izvirnosti, k utviri o mitu dediščine in k prej omalovaževanemu aktu stvariteljstva?

Takšen utemeljitveni dogodek svoje slave ni dolžan dejstvu, da so ga kot takšnega - kot ustnovitveni, utemeljitveni dogodek - doživljali akterji Zgodovine in ne samoutviri, v katero so zašli potem, ko (da) so radikalno prelomili s preteklostjo. Ta fantazma izvora je namreč tudi neukinljivi izvor ponovnega upodabljanja, re-figuracije izvora in fantazme tega izvora samega. Zakaj ne kontinuiistična interpretacija, ki razkroji novoto dogodka in ga vpiše v neke vrste prejšnjo kavzalnost, kakor tudi ne predpostavka o prelomu, ki temelji predvsem na verjetju akterjev, ne odgovorita na načelno vprašanje: vprašanje o imaginariju, ki je tu na delu. Kako in zakaj je ta imaginarij - doživljan kot prelom in kot izvor - sploh lahko tako zavladal? Ta oblast je, če povzamemo Paula Ricoeurja, sama tudi iz vrste dogodkov; enkratnost dogodka, ki postane "univerzalno naše sedanje politične realnosti"⁵, ustanovitveni, izvorni, spominjanja vredni in preoblikovanja deležni dogodek.

Francoska revolucija je torej v tem smislu končana; postala je nacionalna in nadnacionalna institucija, ki jo sankcionira legalno in demokratično soglasje državljanov. V drugačnem smislu pa je nedokončana in pravzaprav brezkončna, kajti v razpravah o revolucijski dediščini je zmeraj prisotno prav vprašanje identitete. Vsak (naš) čas in vsaka (naša) sedanjost se je namreč polastila in se nenehno polasča tega ustanovitvenega, konstitutivnega imaginarija. In to je tisto, kar nikakor ne nehamo reaktualizirati in po-upodabljati za nazaj; sintagma o enkratnosti tistega, kar se je zgodilo, pomaga, da postane nekoliko bolj razvidno; vendarle je enkratno zares šele kot "univerzalno našega časa". "Prva izkušnja demokracije", kot pravi Furet, francoska revolucija, je takšna "univerzalna enkratnost". Posebnost, izjemnost te prve izkušnje - demokratične revolucije - se razjasni samo znotraj preloma z monarhičnim modelom *ancien régime*. Claude Lefort pravi: "Demokracija se vzpostavi in vzdržuje v razkroju točk gotovosti. Začenja zgodovino, v kateri ljudje opravljajo preizkušnjo neke poslednje nedeterminiranosti, kar zadeva utemeljitev Oblasti, Zakona in Vedenja in kar zadeva izvajanje razmerja enih do drugih na vseh ravneh družbenega življenja."⁶

Tudi takšna je "novost" posebnosti demokracije: "zgodí se" raztelesenje družbenega (v katerem je javni umor kralja tako pravno-politično kot simbolno znamenje) in pristane se na nedeterminiranost. Če Revolucija napoveduje in začenja novo izkušnjo sveta, če to, kar deluje kot radikalna revolucija vzpostavlja moderno matrico reda, moderni čas nezanesljivosti in negotovosti, začenja s tem poziv k "misliti politično". V dobesednem smislu Revolucija v svojem paroksizmu razkrije tako izgubo kot odkritje: izgubo identifikacijskih točk, odkritje poslednje indeterminiranosti. V nekem smislu je torej dvojno nedoločljiva, večno neulovljiva, kot pravi Kundera. Ostaja eksces zunaj časa, je

5. *Temps et récit*, Seuil, Paris 1983, I, str. 309 in passim; III, str. 272-273 str. 29.

6. Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Gallimard, Paris 1979, str. 29.

eksistencialni, antropološki in ontološki privilegij nekega dogodka. V interpretativnih sporih hoče vsakdo postati lastnik nekega konsenzualnega spomina, toda to, kar je izgubljeno, neujemljivo, je ne-lastnina.

Prav skozi politiko govori Revolucija svoj najbolj zagonetni govor ("najbolj čist in najbolj tragični," pravi Furet o Robespieru). Kaže se kot - in to je druga plat paradoksa - tista neuničljiva napetost med ekscesom, ki pelje družbo ven iz nje same in med konstituiranjem identitete, ki je ni mogoče zvesti na fantazme družbe, ki je v stanju iskanja same sebe. Po podatkih iz francoskega javnega mnenja (1987) je videti, da lik Robespierja izgublja prvo mesto, politično-afektivna naložba Francozov gre v korist de Gaulla in Napoleona. . . To morda pomeni, da je revolucionarna dediščina poslej sprejeta mirno in zmerno in so historiografske razprave lahko sladokusno delo v skoraj zares saturiranem francoskem trgu.

II. Pogled skozi Machiavellija

Politično branje in dojemanje Revolucije in predvsem jakobinizma morda ni ravno zgodovinski postopek, vendar bi se radi z njim izognili (eni od) obstoječih alternativ v novejših interpretacijah: ali gre za sistematično zavračanje diktature v letu II, vlade komiteja za javno odrešitev, "robespieroške tiranije" in zlasti izvajanja Terorja, ali pa za "ponavljajočo se" interpretacijo, ki vidi v jakobinizmu anticipativni nastavek, napoved prihodnjih političnih oblik. Prvo branje v političnem smislu pravzaprav istoveti jakobinizem in Teror, in mu ne kaže drugega, če hoče misliti Revolucijo, kot da jo misli brez terorja, da torej "loči, razdvoji par Revolucija/Teror. Leta 1791, je pisal Benjamin Constant⁷ je bil "narod tako pijan revolucije, da je nobeno nasilje ne bi moglo onesnažiti". (Prim. op. 8) Kako tedaj rešiti revolucionarno logiko, če ne s tem, da se jakobinizem in Teror vpiše pod znamenje perverzности, popačenja, političnega odklona in tako se Teror razloži in opraviči kot "revolucionarno nujnost", kot postopek prilagajanja sredstev ciljem, ki jih opravičujejo: vse pod firmo logike okoliščin. Mesijansko formulo sicer lahko zaobrnemo, vendar pa še ne opravimo tudi s teleologijo: jakobinski teror se v tej luči vidi kot svarilo, kot opomin glede modernih terorjev, tudi terorja totalitarne države. Nihče namreč ne trdi, da v jakobinski revoluciji ni totalitarnih elementov; opravljena je tudi celotna družbena delitev, iz katere je izšla produkcija "izdajalcev" in "upornikov", "sumljivih" in "lopovov" ter vsakršnih "hipokritov", pa tudi celih družbenih skupin (svojat, drhal; "cesta"). V jakobinskem terorju mora že biti potemtakem kaj več kot matrica modernega terorja. Je že teror sam. Toliko bolj, ker je totalitarna izkušnja (Hannah Arendt) fenomen sui generis politične modernosti, ki ga ni mogoče kar subsumirati v prejšnje oblike dominacije.

Hannah Arendt se loteva čisto političnega branja revolucije tako, da moderni koncept Revolucije poveže z "idejo, da se tok Zgodovine burno, rezko začne znova, da se začenja dogajati čisto nova, dotlej neznana in ne povedana zgodovina. . ." ⁹. Ta občutek novosti

7. Navajam po F. Furet, "La Révolution sans la Terreur?", *Le Débat*, 13. junij 1981, str.40-5.

8. "Moj brat Evgenij je pravil, da odločilne vloge v spodbudivni intelektualceval ne odigral strah ali korupcija (čeprav ne enega ne drugega ni manjkalo) ampak sama beseda Revolucija, ki se ji niso hoteli odreči za nobeno ceno. Ta beseda je nosila tako veličastno moč, da sploh ni mogoče razumeti, zakaj so naši voditelji rabili ječe in množične eksekucije. . ." Naideža Mandelštam.

9. Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Gallimard 1967, str. 36.

zgodovine po mnenju H. Arendt obnavlja tradicijo klasične politične filozofije in v znamenitem Saint-Justovem vzkliku "po Rimljanih je svet prazen!" ne vidi znamenja rahlo nostalgичnega romantičnega navdušenja, ampak dejstvo, da so revolucionarji (ponovno) odkrili določeno razsežnost, ki jo je politična misel sicer prikrivala in zamolčevala. Tako je prek revolucionarne novote oživila tradicija klasične politične filozofije, mišljenje, ki pravzaprav ni bilo tuje republikanskim historikom 19. stoletja.¹⁰

Vprašanje same biti političnega je prvi zastavil Machiavelli; kakšna je njegova prisotnost v Revoluciji? Oziroma bolj navzočnost makiavelizma? Obsežna antimakiavelistična literatura, od Enciklopedij do Anti-Machiavellija Frederika II. (pa prek manj znanih žolčnih besed abbeja Morellyja, utopista, o "resnično ničvrednih načelih, ki jih označuje strahotna beseda makiavelizem "(v Code de la Nature)¹¹, kaže, da gre predvsem za strinjanje o "osvobojenosti" politične akcije od moralnih norm in vrednot, kar v imenu učinkovitosti opravičuje vsakršno tiranijo in sleherni despotizem. (Zaradi obremenjenosti zgornjih odstavkov s pedagoškim moraliziranjem in utopizmom se bomo morali malo ukvarjati tudi z Rousseaujem). Machiavelli je torej "korumpiral moralo", da je lahko politiko obrnil k sami sebi, kar jo istoveti z nemoralo, se pravi z zlom. Machiavellizem je, kot pravi Claude Lefort "ime za politiko kot zlo". Nič čudnega torej, če so mnogi ocenili, da je kal nevarnosti in zla iz njegove misli prešla v francosko revolucijo. Seveda pa je veliko in velikih imen tudi med promachiavelisti: Montesquieu je o njem govoril kot o "Velikem možu", Rousseau o "Vladarju" kot o "knjigi republikancev", Robespierre pa je dejal, da je bil "projekt francoske revolucije z velikimi črkami izpisan v Tacitovih in Machiavellijevih delih" (Discours du 17 Pluviose an II)¹².

Francoska revolucija je tako kot vse revolucije samo vozlišče konkurentnih in konkurenčnih revolt: samo Država jih definitivno združi tako, da jih legalno izniči. Revolte v francoski revoluciji se dajo prepoznati na dva načina. Prvi je, da se v njej ogledujejo kot končane; tedaj je revolucija rojstni dan modernega reda, ki dokončno terorizira revolte: to je državno videnje pa tudi videnje znanosti o revoluciji. Po drugi verziji pa se revolucija vedno znova začneja, ne da bi se prav kot sama sploh kdaj začela. Machiavellijeva misel je v luči florentinskih revolt že pomenila, da se revolucije ciklično pojavljajo in se raztapljajo v ljudskih gibanjih¹³. Zdi se, da nekatere Marxove strani čudno spominjajo na te misli: razlaga, denimo, da delavski upori še zdaleč ne povzročajo padca dominantne ekonomije, ampak so nenadomestljiv dejavnik njenega obnavljanja in modernizacije. Dvojna ironija, zaradi katere upori niso ne dokončni in ne končani, ker obnavljajo svojega nasprotnika; na drugi strani pa se ta nasprotnik ne ohranja s tem, da je konservativen, ampak s tem, da se da (sebe) ohranjati s pomočjo upornih. "Machiavellijevski trenutek" francoske revolucije potemtakem pomeni politično in filozofsko tradicijo, ki gre od firenškega humanizma (zadnjih desetletij 14. stoletja) do ameriške in francoske revolucije. Če obstaja kakšna genealogija makiavelijevskih "trenutkov", potem, z vidika nekakšne zgodovine svobode, ni

10. Michelet je dobro poznal Plutarha, posebej pa je zanimivo njegovo povzemanje Vicojevih postavk o revolucionarnem heroizmu: ne gre za romantično pojmovanje heroizma, vendar za mnenje, ki je močno vkoreninjeno v heroizmu Starih, kar kaže portret Saint-Justa ob sojenju Ludviku XVI. - Michelet, *Histoire de la Révolution française*, knjiga IX, pogl. V.

11. Morelly, "Le Code de la Nature", *La Pensée*, Paris 1953.

12. Claude Lefort, "La naissance de l'idéologie et l'humanisme", v *Textures* 73, Gallimard, Paris 1973, (6-7), str. 2.

13. gl. Andre Glucksmann, "Les idéologies de la guerre ou de la paix", (Idéologie et revolte) v F. Chatelet, *Histoire de la philosophie*, Hachette 1972, 6, str. 350-380.

mogoče reči, da je francoska revolucija začetek modernosti (opredeljene kot gibanja k svobodi, "za emancipacijo"), ampak dovršitev procesa, ki se je začel z italijanskimi republikami v *Quattrocento*. Renesansa "republiškega" ideala v civilnem humanizmu namreč zastavlja vprašanje o možnosti takšne družbe, v kateri bi se uresničila človekova politična narava (aristotelovska), tako da bi prekinila s krščanskimi strukturami in srednjeveško sholastiko. Makiavelistični trenutek je torej mogoče razumeti ali vsaj razlagati skozi trenutek in način, kako se je pojavila makiavelistična misel in skozi problem sam, namreč kot soočenje republikanske oblike s svojim lastnim ciljem (ki so ga izražali pojmi kot vrlina /tudi krepost/, usoda, sreča, bogastvo, korupcija). Nenadoma, pravi Claude Lefort, se pokaže potreba po "domnevno radikalni spremembi, ki ne okuži samo politično misel, ampak kategorije, ki obvladujejo in nadzorujejo determiniranost realnega"¹⁴.

Revolucija, ki se je zgodila v védenju (nasproti predstavam, ki izhajajo iz hierarhiziranega kozmološkega reda, kjer je človeku podeljeno določeno mesto in s tem tudi določena socialna varnost) je omogočila *citoyenu*, da je ušel togosti nespremenljivih določitev, da je izvajal svojo sposobnost odločanja in odgovornosti v prostoru, ki je njegov. "Citoyen mora razpolagati s takšno spoznavno teorijo, ki mu dopušča veliko širino pri kolektivnem odločanju o dogajanju v javni sferi".¹⁵ Onkraj samega mitičnega imaginarija se tudi v tej idealizaciji kaže novo pojmovanje človekove avtoritete in njegove zgodovine: republika ne more biti nečasovna, večna, ker ne "odraža" čistega in samoumevnega ujemanja z večnim redom narave; duh, ki torej sprejme republiko in državljanskost kot prvo in temeljno realnost je moral implicitno nagibati k prepričanju, da se politika loči od naravnega reda. Če je torej republika časovna, ne-večna, potem je tudi njen veliki začetek potencialno umrljiv in republika se vzpostavlja kot nezanesljiva in krhka, ne-večna. Če mislimo republiko kot končno, oživljamo tudi koncept vrline (v aristotelovskem smislu); priznanje potencialne krhkosti republike pomeni priznati, da ne more doseči - v tej posebni obliki republikanske vladavine - nobene zaresne odličnosti in popolnosti, ker se pač vrlini pridružujeta politizacija in nestabilnost. Reafirmacija politične biti človeka se lahko uresniči samo v "biti skupaj", v okoliščinah državljanskosti, ki jih Machiavelli označuje kot "vita attiva", kar se po pravici imenuje "živeti civilno" in delovati dostojno in dostojanstveno.

Gre za mišljenje in pojmovanje "civilnega humanizma", ki presega meje retorike in književnosti; s spreminjanjem političnega reda spreminja in oblikuje nov odnos do reda znanja in mu pravzaprav gre za razvrednotenje ideala kontemplativnega življenja, da bi bila podoba *citoyena* jasnejša in bi bolj poudarjala udeležbo v javnih zadevah, da bi se uveljavila ideja univerzalne kulture in svobodne države - to pa so tudi črte makiavelističnega trenutka. Če torej priznamo, da ima ta moderna političnost neko konsistentnost v zgodovini "republikanskega trenutka, "če je "vita attiva" in njena revalorizacija njen konstitutivni element, potem je seveda pravo vprašanje (spet) tudi, kakšen je status machiavellizma v jakobinizmu, Machiavellijeve prisotnosti v Revoluciji. Pri Machiavelliju gre že za razločevanje med "realta effettuale", ki jo poznajo samo vladajoči in med "imaginacijo", ki ni točno videnje stvari, je pa dano vsem podrejenim; spreminja se glede na položaje in interese.

14. Nav. po Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard 1972, str. 77.

15. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton 1975, str. 50.

Moralizacija političnega pri Robespieru ("Vse, kar je nemoralno, je nepolitično") in nov pomen, ki je v podporo tej moralizaciji dan besedi vrlina, pa seveda dualnost greha in kreposti - nemara dokazuje, da gre za zavračanje in opuščanje dignitete, ki (da) je lastna političnemu. Moralizacija je beg v zedinjevalno etiko dobrih čudi, je sočutje, spremenjeno v politično psevdo-vrlino: to pa so seveda znamenja pozabe in opustitve političnega, njena posledica pa je (vsakokratna) podoba Terorja. "Cilj ustavne vlade je, da ohranja republiko; cilj revolucionarne vlade je, da jo ustanovi" (Robespierre, 5. Nivoise, an II). "Vse, kar ni novo v času inovacij je škodljivo" (Saint-Just, 10. oktober 1793).

Že Machiavelli in (Montesquieu) se je sprijemal z vprašanjem, kako misliti neko republikansko institucijo kot temelj, izvor, hkrati pa odgovoriti na vprašanje o zgodovinskosti, ki je dokaz časovne končnosti; Machiavelli je logiko utemeljitve, ustanovitve ločeval od logike ohranjanja - par vrlina/teror se preizkuša skozi ohranjanje, se izkaže in dokaže na preizkušnji časovne končnosti, v kateri se dogajajo vse tiste bistvene vsebinske spremene, ki spremljajo in spreminjajo konotacije obeh izrazov (političnih in moralnih pojmov): "teror vrline, nasilje odličnosti, despotizem svobode"; in skozi katere "revolucije korakajo od slabosti in slabištva k drznosti in pogumu, in od zločina k vrlini". Jakobinska vrlina seveda ni makiavelistična "vrlina", je moralizirana vrlina, s katero so jakobinci nemara poskušali eternizirati obliko Republike - in se s tem izmakniti naključnostim usode. Jakobinska revolucija se torej v smislu zgodovinskosti cepi: na akt začetenja, izvornosti (enkratnosti) in na željo po večnosti (univerzalnosti). Iz strastne volje po radikalnem prelomu izhaja skoraj manihejska dualna shema: delitev na dobro in zlo, greh in čednost, republiko in despotizem. Od tod izhaja teološka in mesijanska navdihjenost revolucije ter njene neizogibne utopične sestavine, kar presega vsakršno strategijo in vsakršno "pozitivno" politiko. "Razprava o ustavi, ki mora utrditi srečo ljudstva je religiozno dejanje, ki mora utišati vse strasti" je trdil Robespierre (Discours sur la Constitution, 15. april 1793).

Jakobinizem je naredil iz revolucionarne politike doktrino odrešitve, sredstvo za doseg te odrešitve pa je francosko ljudstvo samo . . . Del notranje napetosti in razpetosti jakobinizma - med politiko in religijo - je podoba revolucionarnega heroja. Znan je slavniti portret revolucionarja, ki ga je zarisal Saint-Just: človek-revolucionar je neupogljiv, toda občutljiv, je preprost, ne da bi razglašal lažno skromnost; je nepomirljiv nasprotnik sleherne laži, slehernega popuščanja, slehernega sprenevedanja . . . Manj mu je do tega, da bi bil enak avtoriteti, ki je zakon, kot pa ljudem in zlasti nesrečnikom. Revolucionarni človek je poln časti, omikan ne da bi bil neokusen, ampak je odkrit in spravljen s svojo vestjo . . . Revolucionarni človek je nepopustljiv do zlobnih, ne da bi bil neobčutljiv . . . Ve, da mora biti zato, da bi se revolucija afirmirala, tako dober, kot je bil nekoč zloben. . . Naj sklenem s tem, da je revolucionarni človek junak dobrote in poštenosti." (Govor, 26. Germinal an II (15. april 1794).

Konstitutivne lastnosti revolucionarnega človeka spominjajo (ali oživljajo) ideal rimskega državljana, vendar tudi določen religiozni puritanizem; že Machiavelli je ugotavljal, da se nova civilna zavest prepleta z zavestjo rimske republike. Zdaj nastaja nova kalvinistična in puritanska asketska vrlina, ki se sijajno kombinira s pravim revolucijskim hedonizmom . . . Nekateri so v tem videli prvi lik revolucionarja v zahodni modernosti. Tako bi se skozi eshatološko in mesijansko dimenzijo, skozi temo o odrešitvi in "regeneraciji" v

revolucijskem delovanju odkrivalo polje političnega. V delu H. Arendt je Machiavelli prisoten na način, ki to potrjuje. Gre namreč za temo o utemeljitvi, ustanovitvenosti, ki omogoča Arendtovi, da razjasni koncept revolucije in da Machiavelliju njegovo posebno mesto: "V naši politični zgodovini obstaja tip dogodkov, za katerega je bistvenega pomena pojem utemeljenosti in v naši zgodovini misli je politični mislec, v delu katerega je koncept utemeljenosti osrednji, če ne vzvišen. Ta tip dogodkov so revolucije modernega obdobja in ta mislec je Machiavelli, ki se pojavlja na pragu tega obdobja in čeprav ni nikoli uporabil te besede, je bil prvi, ki si je predstavljal revolucijo"¹⁶. Izrazito politični značaj modernih revolucij potrjuje koincidiranje ideje svobode z idejo prelomnosti in novega začetka. Občutenje in doživljanje novote zgodovine implicira dvojni prelom: v diskurzu zgodovine ("doslej neznana in nikoli povedana zgodovina") in v jedru akcije ("takšna zgodovina še nikoli ni bila storjena"); kar pomeni z drugimi besedami, da gre za novo vedenje in novo prakso zgodovinskosti. Če je torej treba misliti moderne revolucije v političnih izrazih (ki jih ni mogoče zreducirati na spreminjanja, na ekonomske in družbene pretrese), moramo priznati, da enkratnega in posebnega položaja Machiavellija ne gre pripisati ne njegovemu realizmu in ne njegovi ravnodušnosti do moralnih norm. Z dvojno distanco, do srednjeveškega krščanstva in do antične politične filozofije, se Machiavelli obrne k rimski izkušnji, ki se loči tako od "krščanske vdanosti in pobožnosti kot od grške filozofije". Izkušnja, ki je Rimljani seveda niso konceptualizirali, je prav tisto, v čemer je Machiavelli videl model vzpostavitve javnega prostora oziroma politične skupnostne družbe v svobodnem prostoru. Tako Robespierre kot Machiavelli sta štela ustanovitveni, originalni akt za "osrednje politično dejanje", za veliki edinstveni akt, ki vzpostavlja politično polje in pravzaprav politiko šele omogoča. Narediti enotno Italijo in francosko republiko je njuna skupna skrb. Značilna gesta Revolucije - iskanje stika s starim - torej ni zgolj ponavljanje in ne identificiranje; je pozivanje, sklicevanje na vrednote, ki so dale političnosti dostojanstvo in veličino, kar prelomni, ustanovitveni akt revolucije prav gotovo potrebuje.

H. Arendt tako vzpostavljeno genealogijo republikanskih elementov proučuje skozi tisto, kar označuje za regresijo, kar je poseg "izpod" machiavellijevske misli: kraljestvo sočustvovanja, diktatura čustva, "voljo, da bi pripadnike ljudstva emancipirali ne kot bodoče državljane, ampak kot nesrečnike"¹⁷. Robespierriistična vrlina je - politično gledano - brez meja in neopredeljena, ni machiavellijevska "virtu", ki se spoprijema z nujnostjo in tako in zato vzpostavi politični prostor. "Patriotizem je stvar srca", pravi Robespierre. Revolucija pa izhaja iz političnega in potem postane stvar srca, notranjosti, intime; na mestu so torej vprašanja o avtentičnosti, iskrenosti motivov in revolucionarnih gibal, vendar zaradi njih sum postane zakon, lov na "hipokrite" nima več meja in kraljestvo čednosti, kreposti, vrline se meša s kraljestvom sumničenja. Dvom in sum sta sproducirana z namenom, da se prodre v tajne te notranjosti, v skrito, v nevidno, v vedno domnevano ozadje vsakršnih nagibov. To razkrivanje (volja po prodretju v notranjost duha in srca, ta jakobinska obsesija po "transparentnosti", o kateri govori tudi Furet) je tuja machiavellističnemu diskurzu, ki dojema politični prostor že kot razviden prostor. V političnih razmerjih znotraj skupnostne pluralnosti vprašanje hipokrizije ni "brezpredmetno", ampak ima predmet, ki se mu reče javna zadeva. Machiavellijevski nasvet - "pokaži se pred drugimi tak, kakršen želiš biti" - navzlic videzu nima dosti opraviti s

16. H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard (Idees) 1972, str. 178-179.

17. Prav tam.

hinavstvom, kakršnega je izganjal Robespierre. Jakobinska revolucija je "šla ven iz političnega", je zbežala in se zatekla v srca, skrbela za avtentičnost in zastala v kraljestvu sumničenja; v tem smislu, kakor da je jakobinska revolucija regresija glede na machiavellijevska stališča. Če se namreč z ustanovnim, originalnim dejanjem poskuša vzpostaviti neki javni prostor svobode, ki ga, po Machiavelliju (ki je tako mislec enkratnosti ustanovnosti kakor tudi družbenega razlikovanja), zavzema pluralnost, konfliktnost, sovpadanje reda in nereda, kako razložiti trdovratno jakobinsko težnjo po razvidnosti, enodušnosti, identiteti brez razločkov, ki pravzaprav razkriva nesposobnost soočenja z izkušnjo, ki je lastna politiki, s tem kar Merleau-Ponty v podobnem kontekstu imenuje "vrtoglavica življenja z mnogimi"¹⁸ Jakobinci. ravno niso znali (ali mogli) dojeti konfliktnosti "življenja z mnogimi", ker so pravzaprav odklanjali drugačnost, ker jih je obvladovala fantazma "An-Un, Peuple-Un" in "bonne société" in so tako opustili enega od konstitutivnih vidikov machiavellijevske doktrine. Pozornost bi torej zaslužilo razmerje machiavellijevskega diskurza do revolucije.

Skozi ta pristop jakobinizem preneha biti samo ali predvsem napoved in anticipacija, vpisana v neko filozofsko in politično inspiracijo, ki je konstitutivni element modernosti. Če ima jakobinizem več obrazov je eden nedvomno ta, da je povezan s totalitarnim predstavnštvom, vendar pa tudi preprosto tisti, ki izhaja iz "ekvivoka v stvareh samih" (Merleau-Ponty). Pri Machiavelliju se je mogoče marsikaj naučiti o "strasti nedokončanega"; revolucije pa se vzdržujejo s strastmi in se nemara redko otepa jo s seboj zato, ker bi se zares rade končale.

III. Pogled skozi Utopijo

"Naprej v veselo umiranje" (E. Bloch)

Ko E. Bloch govori o politični produkciji utopije, med drugim pravi: "Toda leta 1789 se je v samem tem arhetipu izoblikoval neki novi, ki pa ne izhaja iz pragozda ali diluvijuma, ampak ga je mogoče lokalizirati prav v letu 1789; ples na ruševinah Bastille je pravi arhetip, ki ga prej ni bilo".¹⁹ S kategorijo Prihodnosti je uveden tudi pojem utopije, v primeru francoske revolucije ne kot običajna fenomenološka usmerjenost k nečemu, kot mnenje o nečem prihodnjem, ampak kot usmerjenost naprej z vsebino, ki "subjektu prinaša radost". V ideološkem pogledu Francoska revolucija ni izšla samo iz salonskega branja Montesquieuja in Lamettriera in ne samo s posredovanjem plebejca Rousseauja, ampak se je, zlasti v provincah, zanesljivo obdržal tudi utopični duh. Tako je treba upoštevati nemara še ne dovolj proučeni izvor francoske revolucije, samo deloma in površno označen za religiozni izvor, ki ni povezan z razsvetljenstvom oziroma je povezan "z drugačno vrsto svetlosti, kot je svetlost razsvetljenstva"²⁰. Nova revolucionarna skupina vnaša svetlobo v mračno polje in tedaj nastane, po Blochu, "neka moralno prava, na prepričanju utemeljena napačna zavest. To se je zgodilo v francoski revoluciji, kjer je bil citoyen sijaen pojav, grški svobodni človek, kjer so bile "junaške iluzije" (Marx, *18. Brumaire*) politično brezpogojno nujne; celo kot nevidene iluzije so bile v glavah konventa, že prej pa v glavah enciklopedistov, aktivno pa so živele pri Dantonu, pa tudi pri Saint-Justu in Robespieru.

18. M. Merleau-Ponty, "Note sur Machiavel", v *Signes*, Gallimard, Paris 1960, str. 275.

19. E. Bloch, *Oproštaj od utopije?*, Izdavaški centar Komunist, Beograd 1986, str. 26.

20. Prav tam, str. 41.

Obsta ja torej napačna zavest s čistim subjektivno-moralnim ozadjem. Drugače se to, kar je bilo na dnevnem redu zgodovine. . . ni moglo uresničiti. Drugače se zato ne bi borili tisti drugi, ki niso bili in tudi niso hoteli biti klice iz, katerih se razvija bourgeois; celo vladajoča buržoazija ne bi mogla osvojiti politične moči, ki ji je še manjkala, če bi se v začetku namesto citoyena pojavil bourgeois".²¹ Svetloba, o kateri govori Bloch je morda "navdih" ljubezni, ki je bil imanenten ravno velikim utopijam 18. stoletja, Dom Deschampsovi in Morellyjevi. Dom Deschamps (*Le vrai système*)²² izraža željo, nostalgijo, tako tujo načelu realnosti, po pomiritvi, Morelly, ta najbolj kartezijski utopist, pa je že precej pred Fourierom utemeljeval svojo družbeno teorijo na "izračunu strastnih privlačnosti"²³. Mably je bil poleg Rousseauja največja avtoriteta jakobincev in v veliki meri babouvistov in si je prav prizadeval spraviti skupnost dobrin in lastnino; zapletel se je v neskončna protislovja. Pravica do revolucije (po Mablyju): nasilje je upravičeno, ko so izčrpana prav vsa legalna sredstva; pogosteje je treba konzultirati generalne stanove, dati večjo vlogo političnim piscem, ki naj tudi vodijo javne zadeve, legislativa ne more biti pluralna, ampak zaupana "izbranim" (nekaj od platonskih idej in nekaj Voltairovega "razsvetljenega despotizma"). Mablyjeva posebnost je, da je bil učinkovita (za jakobinizem) mešanica Voltairovega in Montesquieujevega racionalizma in Meslierove in Dom Deschampsove socialne mistike, mešanica asketske države, ki tako zanimivo ne izključuje revolucionarnega duha in je del revolucionarnega hedonizma. Morellyjev vpliv je bil večji takoj po revoluciji, pod direktorijem so bile njegove ideje neposredno povezane z Babeufovim procesom, kar zgodovinarji radi imenujejo "afero Diderot", pa v resnici pomeni "afera Morelly". Babeufov zagovor pred visokim sodiščem vsebuje šest strani citatov iz Morellyjevega Code de la Nature; misli, da se sklicuje na Diderota, v smislu splošnega še petdeset let veljavnega prepričanja, da je Diderot avtor tega dela, ki je tako močno vplivalo na Babeufovo zagovarjanje družbene enakosti. Ko sta bila Babeuf in Darthé obsojena na smrt kot zagovornika ponovne uvedbe ustave iz leta 1793, je bilo seveda treba obsoditi tudi Diderota, vso filozofsko kliko z utopisti na čelu. Po Zaroti za enakost se Morellyjeva doktrina zamenjuje z Babeufovo.

Morelly velja po marsikaterem avtorju za najbolj subverzivnega misleca *Ancien régime*. Prav Morelly je oživel koncept dejanske enakosti, vodilno idejo prve krščanske skupnosti, ki je podala roko babouvistični doktrini, otroku Code de la Nature in razsvetljenske filozofije. Z Babeufom je skoraj končana predzgodovina socialističnega gibanja. Zarota za enakost, njene teme in metode so močno in globoko vplivale na francosko revolucionarno gibanje. Ponovila se je določena babouvistična tradicija, nemara je njen dedič Blanqui. Babouvizem je zagotovil sintezo duha med razsvetljensko filozofijo, izkušnjo francoske revolucije in tedanjo družbeno refleksijo. V babouvizmu se je praktično utelesil skupnostni ideal, ki so ga gojili prejšnji utopizmi. Babeufovo delo je delo za emancipacijo francoske revolucije, vendar je med robespierristično vizijo in babouvizmom prelom, tako v pojmovanju privatne lastnine kot glede skupnostnega ideala. Tako milenaristične teme, nemara pa še bolj duh, vzdušje, pletejo konkretno utopijo revolucije.

J.-J. Rousseau, politični filozof *Contrat social* se zelo loči od utopista iz *Discours sur*

21. Prav tam, str. 62.

22. Dom Deschamps, *Le vrai système ou le mot de l'enigme meta-physique et morale*, izd. J. Thomas et F. Venturi, Paris 1939.

23. Morelly, nav. d.

inegalité. Suverenost išče zunaj monarha, v "kolektivni biti", pri zavednem ljudstvu, celoti državljanov. Jakobinska konvencija je njegove doktrine uporabila, konstituanta ni preseгла Montesquieuja. Karl Grün, Marxov prijatelj in potem nasprotnik, je govoril o "Jean-Jacquesovem škandalu": tako prepričljivo zastavljeno vprašanje lastnine kot izvira vsega zla v *Discours sur inégalité*, je v *Contrat social* postalo pravno priznано načelo lastnine, kar je pravzaprav splošno sprejeta ugotovitev in obžalovanje, ker je prišlo pri Rousseauju do prehoda od komunitarne utopije v *Discours sur inégalité* do etatizma v *Družbeni pogodbi*. Prva polovica Revolucije je realizirala Montesquieujevo in Voltairovo politično misel, druga pa uteleša Rousseaujevo. "Robespierre sei der realisirte Rousseau" pravi K. Grün²⁴: robespierristični terorizem je izvršena *Družbena pogodba*.

Osrednja ideja, ki je skupna Rousseauju in jakobincem je: namen, smoter države, da zagotovi kraljestvo kreposti, politika je umet(el)nost harmoniziranja posameznih strasti in čustev s splošnim interesom.

Rousseaujevska in jakobinska utopija sta poskušali rekonstruirati politično družbo: od tako imenovanih "progresivnih" utopij razsvetljenstva, ki so stavile na linearni družbeni razvoj, se ločita (tudi) po tem, da predpostavljata oziroma domnevata, da je možen radikalni lom med sedanostjo in prihodnostjo. To je shematična opozicija, če se spomnimo, da Rousseau načrtuje določeno prehodno obdobje na Poljskem med obstoječim stanjem stvari in institucijami, ki jih predlaga. Enako dvoumni so pravzaprav jakobinci, kar dokazuje njihova negotovost in njihovo obotavljanje glede funkcioniranja diktature, ki je načeloma upravičena že s samimi imperativi boja. V rousseaujevski in jakobinski varianti gre za utopijo, ki terja nov začetek, ki se sprašuje o izvorih družbe in utemeljenosti institucij. Projektu prihodnosti pa se postavlja nasproti hotenje, da bi našli politično linijo, pa tudi miti o naravnem stanju, družbenostni (bolje skupnostnosti) in spontani vrlini in krepostnosti, ki vsi opravičujejo prelomna in nasilna gibanja. Arbitrarnosti oblasti, "norosti institucij", podobam negativne izprijenosti, postavlja Rousseau nasproti pozitivno, etično popačenost, ki se nanaša na model, predlagan v *Družbeni pogodbi*, ki pa je realistična, ker temelji na razmerju sil. V *Družbeni pogodbi* stoji hipoteza, da razmerje med konservativnimi silami in med destruktivnimi silami terja radikalno spremembo. Med posameznika in njegovo zavest o lastni naravni identiteti se namreč vrinejo odtujevalna predstavništva in igre zrcal, ki prevladujejo v družbi, kjer sta kompetitivnost in konfliktnost porušila naravno družbenost oziroma skupnostnost. Politična rešitev, ki hoče znova najti novo kolektivno identiteto, poskuša reducirati napetosti med ljudsko suverenostjo in funkcijami zakonodajalca, kar lahko rečemo tudi: med spontanostjo ljudstva in politično čednostjo (krepostjo). Razmik med "eksplicitno" mislijo jakobincev in njihovo prakso v tem smislu pojasnjuje nekatere vidike rousseaujevske utopije: je namreč enotnostna, unificirajoča konstrukcija in kot takšna dejavnik izključevanja. Poleg tega pa lahko aktualizacija rousseizma v jakobinizmu pomeni miselno delo, ki utegne prekriti in zakriti realno v redu ekonomskih zadev in previsoko vrednotiti politično: ve se, da se nuja sprejemanja odločitev, ideološko opravičevanje diktature tudi tu izteče v terorizem.

To, kar se imenuje obča volja je nastalo iz totalizirajočega procesa in torej presega posamične volje. Sicer pa je obča volja empirična realnost, ki se utemeljuje na skupni etiki, ki je hkrati instinkt in naravni razum. Rousseau kritizira razum, kadar hoče do spoznanja

24. *Die Soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, Briefe und Studien*, Darmstadt 1845, str. 110-117.

priti po drugih poteh, ločeno od moralnih ciljev, toda pristaja, da se samo posamezniki, ki so obdarjeni z razumom lahko združijo na podlagi pogodbe "v interesu in za srečo vseh". Značilnosti občje volje so: kot izvor odkrite in neposredne suverenosti je nedeljiva, edina ustreza zato, da opraviči legitimnost zakonov; njene odločitve so vselej suverene²⁵. Lahko jo interpretiramo v smislu neposredne demokracije; toda ali ni mogoče enako sklepati, da gre za potencialno zahtevo po totalitarizmu?

V jakobinstvu je centralizem pravzaprav nedvoumen, toda v resnici se je uveljavil le, kolikor je omejeval realne težnje po neposredni demokraciji, hkrati pa ohranjal načelo spontane oblasti. Po mnogih interpretacijah je marec 1773 sicer začetek diktature javne rešitve, ki jo je podpiralo navdušenje ljudstva, vendar so se sanskiloti odtrgali od Komiteja za ljudsko rešitev brž ko so zmage nad zunanjimi in notranjimi sovražniki razvodenile patriotsko odločnost in zagnanost in izzvale v ekonomsko najnižjih družbenih slojih ostre zahteve po izboljšanju življenjskih razmer. V peticijah, izjavah raznih sekcij in odborov, v ljudskih glasilih je mnogo nasledkov rousseaujevske utopije: pravica do privatne lastnine, nadzor nad predstavniki, polnomočnost zakonov, ki jih je sankcionirala ljudska volja, pravica do vstaje²⁶.

Obstajal je torej določen Rousseaujev vpliv na ljudske sloje, toda razkorak med spontanimi dejanji in ravnanji, ki so (tudi) posledica teh vplivov in med interpretacijo, ki jo je o tem dala jakobinska politika nam retrospektivno razkriva dvoumnost rousseaujevske utopije. Do 9. termidorja se je postopno uveljavila kot napredna zadeva tisto, kar se imenuje druga razsežnost občje volje: ne empirična realnost (Robespierre pravi "kraljestvo izkustva") temveč bit, poistovetena z naravnim razumom in politično voljo. Dolžnosti in funkcije zakonodajalcev, ki so pri Rousseauju dokaj nerazvidne, nastopajo v močni in novi luči. In nazadnje, namesto razglašanja ideje o oblasti se pojavijo teroristična nagnjenja, medtem ko se utopija osredinja na idejo (ki je moč) politične kreposti.

V jakobinskih govorih in spisih sta dve temi, ki se neposredno artikulirata s pojmom občje volje in ljudske suverenosti: dosežena visoka stopnja identifikacije med ljudstvom in njegovimi mandatarji, kohezivnost in racionalnost ljudske volje (v zadnjih mesecih pred padcem Robespierrea lahko govorimo o identiteti med vrlino in Terorjem). V skladu z razsvetljenjskim racionalizmom, jakobinski voditelji niso naklepali uporabe manipulativnih tehnik in ne ločevanja ciljev od sredstev; nameravali so ljudi prepričati z govori v jeziku razuma. V skladu z "načeli" je, po njihovem mnenju, da polje socialnega in političnega nista ločena, da oblast ne uporablja svoje moči za nič drugega kot za ljudsko energijo, za skupno željo, ki je izraz splošnega interesa²⁷. Jakobinci so istovetili voljo ljudstva z odločitvami Skupščine in Komiteja ljudske odrešitve v imenu "večnih zakonov razuma, pravice in narave"²⁸ in so potemtakem zamenjevali prav tisto, kar je Rousseau razločeval: moč "suverena" in funkcije "zakonodajalca". Opirali so se na vlogo, ki je v *Družbeni pogodbi* pripisana zakonodajalcu kot uvažalcu temeljnih zakonov in so seveda verjeli v objektivnost in nepristranost političnega voditelja. Ta tema se pojavlja v prvem Robespierrovem govoru: kot mandatarji ljudstva morajo poslanci biti "ločeni od svojega lastnega dela"²⁹.

25. Rousseau, *Le contrat social*, livre I, chap. 7.

26. V *Družbeni pogodbi* je do tega nasilnega dejanja mnogo pridrzkov; vendar je izvedeno tako, kot da izhaja iz same narave splošne volje.

27. Robespierre, *Discours sur la rééligibilité des députés*, Ed. Centaure, 1791, str. 36.

28. *Discours sur la liberté de la presse*, prav tam, str. 13.

29. *Discours sur la rééligibilité des députés*, nav. d. str. 18.

V *Esprit de la Révolution* piše Saint-Just: "Mir je duša tiranije, strast je duša svobode"³⁰. Jakobinizem je znova odkril identičnost narave (nedolžne, čiste) in razuma (naravnega), kar je skupno Rousseauju in razsvetljencem. Namen institucij je da, "naredijo naravo in nedolžnost za strast vseh src in da tako oblikujejo domovino"³¹. V *Institutions* kot tudi na drugih mestih poskuša Saint-Just spraviti dve zahtevi: na eni strani je človek "rojen za neodvisnost" in individualno bivanje je temelj vrednot, na drugi strani pa se človek rodi "za trajno družbo, ker se rodi za lastnino"³².

"Kdor pravi, da ne verjame v prijateljstvo, je preklet"³³: dovolj koncizen obrazec, ki pa vsebuje protislovne namere: čustvo enakosti, spoštovanje drugega so dolžnosti, naložene s prisilo. Zakonodajalec uporablja ljudske strasti v skupnem interesu - in tu znova najdemo sredstva, ki jih je Rousseau obravnaval v zvezi s Poljsko in Korzikó: sla po svobodi (naravna referenca), postane legitimna potreba po posedovanju (družbena referenca) in želja po identifikaciji z idealizirano podobo patriotske in čednostne družbe (moralna in politična referenca).

Z dosledno, rigorozno ločitvijo med "suverenom" in "zakonodajalcem" je Rousseau pokazal svojo izostreno zavest o nevarnosti, ki jo pomeni poseganje, kratenje oblasti nad ljudsko voljo. Od Rousseauja do Saint-Justa in do zadnjih Robespierrovih govorov gledamo, kako se neka politična utopija derealizira. Pozitivnost in trdnost izrečenega je tu zato, da prikriva nedoločenoost, nedokončnost in nedeterminiranost ciljev. Strast je zatrta, kar storijo repetitivne formule in konvencionalni, banalni patos; kondenz takšnih formul pa izdelava nekakšen hipnotični učinek.

Jakobinska morala hoče izključiti zvižahnosti političnega, toda zaradi obsedenosti s presodnostjo znova uvede razmik med cilji utopije in njeno predstavitvijo, in jakobinsko govorstvo se nekako meša s samim "glasom" ljudske zavesti. Krepostni ideal postane edini označevalec, ker je edini referent neka nečasovna družba, iz katere naj bi bile izgnane vse negativnosti: konflikti, nepravilnost, privatne ali javne pregrehe. Tako se zaobrne gibanje idealizacije, ki ga je predvideval Rousseau: od patriotske koherentnosti pot pelje k mobilizacijski mržnji, od politične kreposti do Terorja. Prepad med "vice et vertu", zveza med izdajstvom in domoljubjem sta jasna in ne potrebujeta posrednikov³⁴.

Takšne suverenosti obče volje, kakršno si je zamišljal Rousseau, v Komiteju za javno rešitev seveda ni bilo, tudi "Zakonodajalec", opisan v *Družbeni pogodbi*, je daleč od glasnikov revolucionarne diktature. Vendar pa poglavitne teme rousseaujevske utopije vzdržijo: obča volja kot hkrati empirična realnost in racionalna bit, uporaba strasti za obče dobro, prevladujoča vloga kreposti in vrlin - reference na civilno religijo kot temelj enotne kolektivnosti. Ta utopija se seveda spremeni v ideologijo; tedaj, v nasilni utopiji kot ideologiji, postanejo očitne paranoične razsežnosti racionalnega, pa tudi moralnega in političnega mesianizma. Te ideologije ni mogoče razložiti samo s političnimi manevri, ki so povezani z razrednimi interesi. Če je odstranitev rivalskih klik navsezadnje pospešila padeč robespierrističnih voditeljev, kaže, da je bilo to v tolikšni meri, kolikor so jakobinci, ki so postali ideologi, še naprej verjeli v možnost družbe, v kateri politične vrline sovpadajo s

30. Saint-Just, *L'esprit de la Révolution*, U.G.E., Paris 1979. str. 30.

31. Prav tam, str. 131.

32. Prav tam, str. 327.

33. Prav tam, str. 161.

34. Prav tam, str. 221-222.

spontanim nagnjenjem k razumevanju jezika razuma in kreposti. Transparentnost zavesti - ta konstantna tema roussejevske utopije - je videti kot da je nadomestila manevre oblasti, ki skrbi samo za svoje interese.

Hegel pravi, da vsako nasilno revolucijo napoveduje "tiha" revolucija, ki premeša vrednote, revolucionira duha; razgali *ancien régime* in odstre njegovo tradicionalno legitimnost. Ljudje ne verjamejo več. Tipičen primer takšne prve etape nudi "filozofija razsvetljenstva". Vendar pa Voltaire, Diderot in celo Rousseau, vsi svetovalci razsvetljenih despotov, niso programirali leta 1789. Kar pa zadeva utopiste, povzemimo le eno njihovo dovolj skupno misel: da je zgodovina odvrtna zadeva; umazana, brez smisla in zločinska; načeloma jo sovražijo, izganjajo preteklost; ne da bi jo ravno ukinjali, ampak jo hočejo utišati. Fourier sploh predlaga, da čim prej konsumiramo obdobje, ki se imenuje civilizacija.

Nujnost regicida

Darko Štrajn

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

" Nobeno ljubstvo 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 govorca, 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, zamen 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 govorečevih argumentov, ampak da je tudi govorec 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 člana 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 nezdržljiva, 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 na največjega sovražnika ljudstva že zato, ker je kralj (Saint-Just).

Robespierrova, zlasti pa nabuhla Saint-Justova retorika slika Ludvika XVI. kot najhujšega sovražnika ljudstva, zavratnega morilca in izdajalca, ki bi ga bilo pametno - za blagor ljudstva - čim prej odstraniti. Odstavljeni kralj jima nastopa kot tujek, 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 znajdeti 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 usmrtitve 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 sprevrnitve - 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 upodabljalo 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 zelenega. 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 krono, 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 usmrčitve 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 usmrnitev 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, nedovzeto 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 potrjeno 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 kralj, 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 Shakespearovih 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 / zdaj, 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.

Misliti francosko revolucijo

Rousseau in razsvetljski izhod iz nedoletnosti

Konstitucija družbenega onstran demokratične revolucije?

Eva D. Bahovec

K je iskati razlog, da Rousseauja filozofi razsvetljenstva niso mogli nikoli sprejeti za svojega, da lahko njegovo teorijo razumemo le "v strastnem sporu z njegovo dobo", kot beremo v klasičnih študijah o filozofiji razsvetljenstva?¹

Kjer so se enciklopedisti še lahko predajali veri v napredovanje razuma in v rast in širjenje vednosti, ki lahko privede tudi do boljše oblike družbenega reda, in prepričanju, da je vse, kar je treba storiti, le kopičenje in sistematizacija vednosti na eni strani in izobraževanje državljanov na drugi, je postal Rousseau njihov najnevarnejši sovražnik. Daleč od tega, da bi v svojem sentimentalizmu, ki mu ga pripisujejo, zašel v iracionalizem in podvomil v moč razuma, ali da bi Emila vzgajal ločeno od družbe zaradi slepega zavračanja kulture in tradicije. Nasproti takšnim in podobnim očitkom Rousseau vselej poudarja, da v svoji kritiki umetnosti in znanosti ni hotel zanikati njihovega pomena ali jih preprosto prepustiti uničenju, človeka pa spraviti nazaj v barbarstvo; hotel je le "razpršiti iluzijo, ki nas navdaja s tako nesmiselnim občudovanjem sredstev našega lastnega nelagodja [. . .]. Vedno sem vztrajal pri ohranjanju obstoječih institucij in poudarjal, da bi njihovo uničenje pregrehi omogočilo, da preživi, in da bi le odpravilo sredstva, s katerimi bi jo bilo mogoče ublažiti in zajeziti."²

Za Rousseauja se družba ne more spremeniti niti sama od sebe, kot nekakšen stranski proizvod napredovanja razuma ali sistematizacije vednosti, niti si novega družbenega reda in vzgoje zanj ne moremo zastaviti kot zavestni cilj, ki ga je treba doseči s pomočjo pozitivnega projekta ali družbenega prevrata. Napredovanja kulture, napredovanja od narave k razumu, se namreč ves čas drži neka nezvedljiva ambivalenost, neka notranja napetost, zaradi katere je človeška kultura na današnji, "najvišji" stopnji razvoja, hkrati tudi na skrajnem robu propada, na robu tega, da se sprevrže v svoje diametralno nasprotje. "Če sploh kaj spominja na nenadni navdih," pravi Rousseau o ambivalentnosti, s katero se je soočil v svoji prvi razpravi, ob vprašanju, ali napredek umetnosti in znanosti izboljšuje moralo in prinaša splošni napredek kulture, "je to občutek, ki se je vzdramil v meni, ko sem sledil temu vprašanju. Iznenada sem bil kakor oslepljen od tisoč luči; poplava idej se mi je vsiljevala s takšno silo, da me je pognala v nepopisno zmedo."³

Rousseau, tako kot njegovi sodobniki, zavrača obstoječe stanje v družbi in monarhijo kot politično ureditev. Zaveda se nujnosti spremembe: "Zaupate v aktualni red družbe, ne da

1. E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Beacon Press, Boston 1955, str. 266.

2. Nav. po E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, op. cit., str. 272. Gl. tudi Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971, str. 47 ff.

3. Nav. po E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, op. cit., str. 270.

bi sploh pomislili, da je ta red podvržen neizogibnim revolucijam in da ni mogoče niti predvideti niti preprečiti tiste revolucije, ki lahko doleti vaše otroke. Velik lahko postane majhen, bogat ubog, monarh podložnik. [. . .] Približujemo se stanju krize in stoletju revolucij. [. . .] Vse, kar so ljudje naredili, lahko ljudje uničijo." (Str. 468.)⁴ Toda v revolucijo, ki bi vzpostavila pravično družbo, utemeljeno v družbeni pogodbi, ne verjame; zdi se mu celo nemogoča. Vzroki za degeneracijo in izprijenost družbe so sicer političnega značaja - ni več države, državljanov, in tudi ne več svobodnih subjektov, kakršni so bili npr. v antiki, - toda rešitev ni politična, temveč individualna: čisto nova vzgoja človeka in državljana, prek katere bi bilo mogoče postopoma prenoviti družbo tedanjega časa.⁵

Razlika med Rousseaujem in drugimi filozofi razsvetljenstva, ali tudi zagovorniki francoske revolucije, ne izhaja iz njegovih političnih idealov, ki konec koncev niso specifični za to dobo, kolikor so enciklopedisti le razvili in sistematizirali kritiko države in družbe, ki se je začela pojavljati že v sedemnajstem in v začetku osemnajstega stoletja, poudarja Cassirer, temveč iz dedukcije teh idealov, iz njihove izpeljave in utemeljitve, a tudi iz radikalnosti te izpeljave: "Nihče od enciklopedistov ni dvomil, da lahko živi človek le v skupnosti in le v družbljivosti ali da lahko uresniči svojo usodo pod drugimi pogoji. Vendar pa izhaja Rousseaujeva resnična izvornost iz dejstva, da se spopade celo s to premiso, da pretrese metodološko predpostavko, ki so jo vsi prejšnji načrti za reformo implicitno pripoznavali."⁶ In ker je prav ob pretresu teh predpostavk prišlo nasprotje med njimi na dan, nam ni treba drugega, kot da sledimo Rousseaujevi konstituciji družbenega po tej novi, individualni poti, ne da bi se zato morali vračati v stanje barbarstva ali zavreči plodove kulture in njenega - čeravno ambivalentnega - napredovanja in ne da bi se poglobljali v politične razprave o načinu odpravljanja *ancien régime*.⁷

I. Rezonirajte kolikor hočete, toda ne z otrokom!

Ta nova, individualna pot utemeljitve drugačne družbe je seveda pot vzgoje, vzgoje Emila, ki ji lahko skozi pet knjig sledimo korak za korakom, od rojstva do poroke s Sophie, ko se krog sklene. Traktat o vzgoji postane tako nekakšna "druga *Razprava o neenakosti*", kot pravi Burgelin, razprava o nastanku človeka, rojenega v družbi. A ker je ta pervertirana, ker se v človekovih rokah vse izrodi, "mora priti do popolne preнове celotne družbe".⁸

V nasprotju z razgrinjanjem filogeneze človeškega duha, kjer napredujemo od človeka v stanju narave k človeku kulture, je razprava o vzgoji lahko zgolj negativna, zgolj logična rekonstrukcija izvornega in nepokvarjenega, kot negativ vsega, kar je iz človeka v družbi dejansko nastalo. A postopoma se problem vzgoje, ki je za Rousseauja sprva predvsem problem oblikovanja državljana, izoliranega od družbe, razširja na vprašanje o teoretični sintezi "človeka narave, razsvetljenega z razumom", o možni sintezi v kakršnikoli družbi in o temeljnih predpostavkah konstitucije družbenega.

Nova pot negativne vzgoje je tedaj negativna v dvojnem pomenu: najprej v konkretnem smislu, kolikor pomeni odklik od obstoječega in njegovo diametralno nasprotje, potem pa

4. J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, v *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1969, vol. IV, str. 237-868, cit. str. 468. Navedbe strani iz Emila, ki niso posebej označene, se nanašajo na to izdajo.

5. Gl. A. Grosrichard, "le Prince saisi par la philosophie", *Ornicar?*, 1983, 26-27, str. 113-152, cit. str. 135.

6. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, op. cit., str. 265.

7. Nav. po A. Grosrichard, "le Prince saisi par la philosophie", op. cit., str. 140.

8. Mme d'Épinay, *Mémoires*, nav. po P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Vrin, Paris 1973, str. 479.

tudi na splošni ravni, kolikor je samo napredovanje vzgoje lahko opredeljeno le o opoziciji z naravo, kot beremo takoj na začetku prve knjige *Emila*, le kot sprememba, ki je sicer nujna, a ki vodi proč od narave in se je zato drži nezvedljiva ambivalentnost.⁹ Perverzija, sicer značilna za družbo tedanjega časa, ki se ji skuša Rousseau izogniti z izoliranim vzgojnim okoljem, nedostopnim za pregreho, preraste v posebno vrsto dialektike razsvetljenstva, ki zdaj odločilno obeležja vsak vzgojni prijem. Nevarnost ni le v vnašanju sprememb v otrokovo naravo, ki so njegovi konstituciji tuje, ali v poučevanju in posredovanju vednosti, pred katero moramo otroka obvarovati, "kot ga obvaruje mati, ki mu vzame iz rok nevarno orožje," temveč je "dvomljiv že sam glas narave" (Burgelin).

Zato ne more biti vzgoja niti spontano razvijanje narave niti vračanje k naravi. Vzgoja je vedno odmik od narave, dialog narave z razumom: "pred razumom za človeka ni resnične vzgoje".¹⁰ Četudi je narava, ta ničelna stopnja človeške družbe, edino mogoče izhodišče vzgoje, pa moramo z vzgojo iz nje ravno izstopiti: "Najprej ga brez vznemirjanja prepustite zakonu narave; toda ne pozabite, da mora biti med nami iznad tega zakona," da moramo oblikovati "človeka narave, razsvetljenega z razumom, ki ima bolj delikatna, a manj preprosta poželjenja kot v prvi surovosti".¹¹

Vendar vzgoja za razsvetljenje nikakor ne more biti razširitev splošnega načela "rezonirajte, kolikor hočete" na ravnanje z otrokom. Otroštvo ni čista možnost, iz katere bi postopoma napredovali do razuma, temveč takšno posebno stanje, ki narekuje ravno nasprotno: "bodite razumni in nič ne rezonirajte s svojim učencem [...]" (str. 324).

V svoji polemiki z Lockom pravi Rousseau takole: "Zame ni nič bolj bedastega od otrok, s katerimi so toliko rezonirali. Razum je med vsemi človekovimi sposobnostmi tista sposobnost, ki se razvije najtežje in najpozneje; in prav te naj bi se posluževali, da bi razvili prve!" (Str. 324.) Rousseaujev *more geometrico*, kolikor je možen znotraj filozofije razsvetljenstva, lahko v takšni zahtevi vidi le napako v izpeljavi: "Umetnost dobre vzgoje je v tem, da oblikuje razumnega človeka: mi pa hočemo vzgojiti otroka na osnovi razuma!" (*Ibid.*) Kako naj bi pri otroku računali na njegov razum, ko pa je to nekaj, kar je treba šele doseči?

Ekvivalent razuma, s katerim je razsvetljena narava v človeku, moramo torej pri otroku iskati nekje drugje; če je "ljudem koristna edino navada, da se brez težav poslužujejo razuma," pa je "otrokom koristna edino navada, da se brez težav poslužujejo stvari".¹² Utemeljivi osnovnega načela vzgoje, negativne vzgoje, ki mora otroku preprečevati dostop do pervertiranih, nevarnih družbenih razmerij, se tu lahko približamo z druge strani, iz alternative, ki jo ponuja razmerje do stvari, "gola odvisnost od stvari". Odpraviti je treba "vse družbene prisile, ki so arbitrarne in proti naravi", vso "zlohотно voljo drugih". Emile je lahko svoboden le, kolikor ni podrejen "ukazom in kapricam" ljudi - svoboden seveda le v iluziji, le kolikor se ne zaveda in se ne sme zavedati, da ga učitelj neizprosno in nenehno nadzoruje.

9. "Prva vzgoja", pravi zato Rousseau, "mora biti torej čisto negativna. Nikakor ni v poučevanju o vrlini ali o resnici, temveč v tem, da ščiti srce pred pregreho in duha pred zmoto." (Str. 323.) Več o tem gl. v članku "Jean-Jacques Rousseau: vzgoja in perverzija", *Problemi-Šolsko polje*, 1988, 11, str. 6-28.

10. *Emile*, nav. po Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, op. cit.*, str. 488.

11. *Ibid.*, str. 483.

12. *Emile*, nav. po Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, Vrin, Paris 1962, str. 198.

II. Spolna razlika kot pogoj konstitucije družbenega

Toda kako lahko Emile v tej goli odvisnosti od stvari postane družbeno bitje, kako ga lahko vzgoja pripravi za življenje v družbi, kar je njena temeljna naloga? Odgovor najdemo v četrti knjigi: razmerje do drugega, razmerje "med menoj in teboj", se vzpostavi z Emilovim "drugim rojstvom", z nastopom seksualnosti kot "pravega trenutka narave", ki ima nadvse "daljnosežne posledice".

Zdaj že vemo, da mora biti "vaša največja skrb, da iz misli vašega učenca odstranite vse pojme družbenih razmerij, ki niso v njegovem dometu" (str. 456). Toda kaj, ko vas navezava spoznanj prisili, da mu razkrijete, kako so ljudje vzajemno odvisni? Zamislimo si družbo, sestavljeno iz desetih ljudi, pravi Rousseau, v kateri se vsak od njih "prilagodi tisti vrsti opravila, ki je zanj najbolj primerna," in v kateri bo zato "vsakdo imel korist od sposobnosti drugih, kakor da bi jih vse posedoval tudi sam" (str. 467). In potem si zamislimo človeka, ki hoče še naprej živeti ločeno, osamljeno življenje. Ubogi revež na noben način ne bo mogel vzdržati, zakaj "ko izstopimo iz stanja narave, prisilimo naše podobnike, da storijo tako tudi oni" (*Ibid.*). Kako bi le lahko preživel, ko pa je "vsa zemlja prekrita s tistim, kar je tvoje in moje"?

Edino, kar takšnemu naravnemu človeku, izvzetemu iz družbe, ostane, je njegovo telo, in to je tudi tista ničelna točka, iz katere moramo, po poti, nasprotni tej redukciji, izpeljati rekonstrukcijo družbe. "Človek in državljan, kakršen si že bodi, ne more dati družbi na razpolago drugih dobrin kot samega sebe; vse druge so njemu navkljub". (Str. 469.) V tem preostanku naravnega v družbi, v goli brezrazlični eksistenci, med ljudmi ni razlik, "obstajajo le takšne neukinljive lastnosti, ki jih je vtisnila narava, in narava ne ustvarja ne vladarjev ne bogatih ne velikega plemstva" (*Ibid.*). Pred vstopom v družbo je "človek enak v vseh stanjih; bogat nima večjega želodca od revnega in ne prebavlja bolje od njega; gospodar nima daljših in močnejših rok od sužnja; Velikaš ni večji od človeka iz ljudstva" (str. 468).

Ali je tedaj edina razlika, ki ostane po tej redukciji na naravo, kolikor je možna znotraj življenja v družbi, naravna, ali kar anatomsko razlika med spoloma? Rousseaujev odgovor je tudi tu dvoumen. Med družbenimi razmerji, s katerimi je treba čim dlje odlašati, nedvomno pripada privilegirano mesto iniciaciji v spolnost, trenutku, ko se otrok zave svojega spola in ko se mu zbudijo poltena poželenja. Doslej so ta trenutek sicer vse preveč pospeševali, toda če ga je mogoče pospešiti, ga mora biti tudi mogoče zavreti in odložiti, tako da lahko v tej pervertirani vzgoji ugledamo tudi možnost za drugačno, bolj naravno: "Od tod sledi, da lahko pospešimo in upočasnimo to starost glede na način, kako vzgajamo otroke." ¹³ Bolje, da jo odložimo do dvajsetega leta, kakor da bi prehitevali pri dvanaajstih; bolje, da Emile ne najde Sophie takoj, ko jo začne iskati: "Ko je tako mineval čas, sva vselej iskala Sophie, a je nisva našla. Pomembno je bilo, da je ni bilo mogoče hitro najti, in iskala sva jo tam, kjer sem vedel, da je zagotovo ni." ¹⁴

Do tega trenutka, ko je otrok zares le otrok - niti žival niti odrasel človek - tudi ni ne moški ne ženska, ni vpisan v razsežnost spolne razlike. Tako vsaj beremo v začetku četrte knjige: "Do obdobja, godnega za ženitev, otroci obeh spolov nimajo nič očitnega, kar bi jih

13. *Ibid.*, str. 177.

14. *Ibid.*

razlikovalo; enak obraz, enaka postava, enaka polt, enak glas, vse je enako; deklice so otroci, dečki so otroci; za tako podobna bitja zadostuje en sam izraz."¹⁵

A čeprav je otrok bitje, ki je nedolžno, nevtravno glede na spol, in čeprav ga je treba sprva izločiti iz vzajemnosti družbenih razmerij, ga moramo vendar na nek način pripraviti, tako kot ga pripravljamo za vse drugo, tudi za življenje v družbi. Spolnost, ki na sebi še ne pomeni nič, vsekakor pa ne vzajemnosti - pomislimo le na divjaka iz gozda, ki so mu na voljo vse ženske, a ni zato nič manj samozadosten, nič manj iz družbe izvzeta monada - postane, reintegrirana v vzajemnost družbe, temeljni kamen njene konstitucije. Zato lahko Rousseau tako rekoč v isti potezi ugotavlja, da je treba z vzgojo spolnost čim dlje odlagati in hkrati krepiti razlike med spoloma, da je otrok le otrok nasploh, brezrazlično telo pred vsakršno spolno cepitvijo, hkrati pa, v peti knjigi, opisuje vedenje in značilnosti deklice, ki se razlikuje od dečkov že od rojstva: "Otroci obeh spolov imajo [...] posebna nagnjenja, po katerih se razlikujejo. Dečki iščejo gibanje in hrup; bobne, vrtavke, male kočije. Deklice imajo rajši tisto, kar prispeva k videzu in služi lišpanju; ogledala, nakit, obleke, predvsem pa punčke; punčka je posebna zabava tega spola; povsem očitno je to nagnjenje, ki ga določa njeno poslanstvo", seveda, materinstvo."¹⁶

Tu nas ne zanima disput o Rousseaujevem antifeminizmu, ki kar takole razglašča materinstvo za naravno poslanstvo in se izpostavlja nevarnosti esencialistične interpretacije spolne razlike,¹⁷ temveč Rousseaujevo konceptualno protislovje, kolikor je nasledek logične zgradbe njegovih izpeljav. Rousseau se tu znajde pred sledečo zagato: otrok se, kot otrok nasploh in kot bodoči državljani, po tistem, kar ostane, če odštejemo življenje v pervertirani družbi, ne sme v nobenem pogledu razlikovati od drugega otroka. Istočasno pa je treba v tej redukciji, sledeč razsvetljevski genetični metodi, najti izhodišče za človekovo družbljivost in argument za nujnost vzajemnosti in življenje v družbi - za naravno nujnost, ki je lahko utemeljena zgolj v tistem, kar lahko "kakaršen si že bodi človek" ponudi družbi: samega sebe in svoje telo.

Zato lahko postane razlika med spoloma pogoj vzajemnosti in vstopa v življenje, tako kot je, po drugi strani, degeneracija družbe posledica tega, da sta si, v razmiku od antike, od tega Rousseaujevega ideala državljanstva, do danes, postala spola preveč podobna¹⁸ in da je človek v moderni družbi vse bolj podoben otroku: "Ustvarjeni smo bili zato, da bi bili ljudje; zakoni in družba pa so nas znova potopili v otroštvo. Bogataši, velikaši, kralji, vsi so otroci!"¹⁹

Nemara bi tedaj težko rekli, da je spolnost za Rousseauja le partikularni moment človekove identitete; istočasno je namreč tudi konstitutivni moment oblikovanja subjektivitete. In težko bi tudi rekli, da je spolnost nasprotje razuma in da bi jo morali čim dlje odlagati zaradi tega, ker bi z negativno in neaktivno vzgojo lažje obvladovali živalskost v otroku, njegove iracionalne nagone in strasti. Spolnost je privilegirano področje nove vzgoje nemara ravno zato, ker ni v sporu z razumom, temveč je prej pogoj možnosti za

15. *Emile*, nav. po A. Grosrichard, "le Prince saisi par la philosophie", *op. cit.*, str. 144.

16. *Ibid.*

17. Prim. J. Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, University of Chicago Press, 1984, in T. Mastnak, "Feminizacija demokratične revolucije", *Vestnik IMŠ*, 1988, 2, str. 9-35.

18. Širše o tem gl. J. Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*

19. *Emile*, nav. po J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, *op. cit.*, str. 193.

razsvetljenski izhod iz nedoletnosti: "Prav omejeno je v teh porajajočih se željah mladega moža videti le oviro za nauke razuma: sam v njih vidim pravi način, da ga naredim dovetnega prav za te nauke." ²⁰

III. Niti oče niti kralj?

Toda vzgoja ni le dialog narave z razumom, temveč tudi razmerje med otrokom in vzgojiteljem. Razum, ki je tu seveda na strani vzgojitelja, kot smo videli, ni v tem, da bi, kot pravi nasprotnik avtoritete, z Emilom rezoniral in ga prepričeval z argumenti, temveč je v njegovi popolni abstinenci, v tem, da nič ne stori, nič ne preprečuje in nič ne predpisuje. Če mora Emila ves čas nadzorovati, to ne izhaja iz tega, ker bi bila, kot v Schérerjevi interpretaciji, s tem funkcija očeta odpravljena ali, kot navaja Château, ker bi zdaj vzgojitelj moral prevzeti funkcijo Emilovega očeta, ali, denimo, funkcijo gospodarja, temveč ker mora le preprečiti, da ne bi zablode in pregrehe dosegle otrokovega srca. ²¹

V Emilovi sobi niso potrebna ogledala - tam je vzgojitelj, in vse, kar vzgojitelj počne, brez kakršnih koli predpisov ali napotil, je namenjeno krepitvi te njegove vloge, vloge Emilovega podobnika, njegovega drugega. Da bi lahko prišlo med njima do vzajemnosti, da bi lahko sodelovala, ni potrebno, tako kot v družbi onstran vzgojnega okolja, da bi si bila čimbolj različna, temveč prav nasprotno: "Želel bi si, da bi bil tudi on otrok, če bi bilo to mogoče, da bi lahko postal njegov tovariš in njegov učenec." ²² Emile in vzgojitelj morata biti "tako neločljiva, da je zanju usoda njenega življenja vselej nekaj skupnega". Veže ju razmerje čisto posebnega značaja - niti neodvisnost človeka iz divjine niti komplementarnost človeka iz družbe: "Nikoli nisva odvisna drug od drugega", pravi vzgojitelj, "toda vselej se ujameva in z nikomer drugim se nimava tako lepo, kot če sva skupaj." ²³

Res pa je, da lahko v vzgojiteljskih prijemih zasledimo neko dvojnost in da je v njegovem nenehnem nadzorovanju otroka nek presežek, ki ga ni mogoče povsem pojasniti s tem njunim tovarštvom posebne vrste in z načelom negativne vzgoje, ki sicer v vsakem primeru ostaja temeljno načelo dobre vzgoje. Tudi potem namreč, ko se Emile približa obdobju pubertete in ko je nevarnost pozitivne vzgoje, ki "hoče oblikovati duha pred časom in spoznati otroka s človeškimi dolžnostmi," ²⁴ vendarle manj ogrožajoča, njegova nadzorovalna vloga ni odpravljena. Čeprav se mora zdaj "strogost učitelja podrediti prijaznosti sotovariša", mu mora Emile "vedno vse povedati", in prav tako, kot je za Emilovo otroštvo veljalo, da "ne sme storiti koraka, ki ga vi niste predvideli," ostane tudi v tem novem življenjskem obdobju, ko je treba Emila vpeljati v družbo: "Pomembno je, da učenec ne naredi ničesar, kar učitelj ne bi vedel in česar ne bi hotel, niti tega, kar je slabo; in stokrat bolje je, če se vzgojitelj strinja z napako in se moti, kakor da bi ga prevaral njegov učenec, in da bi bila napaka storjena, ne da bi o tem kaj vedel." ²⁵ Zdaj je sicer vzgojiteljevo nadzorovanje utemeljeno v avtoriteti njegovega razuma in tudi otroka je treba zdaj usmerjati in voditi na osnovi njegove razsvetljenosti, vendar zaradi tega ni

20. *Confessions*, nav. po P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit. str. 375.

21. Prim. R. Schérer, *Emile perverti ou des rapports entre l'éducation et la sexualité*, Laffont, Paris 1974, in J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, op. cit.

22. *Emile*, nav. po J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, op. cit., str. 186.

23. *Ibid.*, str. 187.

24. "Pismo Christophu de Beaumontu", slov. prev. odlomka v *Problemih-Šolsko polje*, 1988, str. 159-167, cit. str. 167.

25. *Emile*, nav. po J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, op. cit., str. 189.

vzgojiteljev vpliv nič manj prisoten; naposled postane celo ljubezenski posrednik med Emilom in Sophie. Emila "sploh ne bi hotel vzgajati, če ne bi bil gospodar situacije in bi ga ne poročil po njegovi, torej po svoji izbiri."²⁶

Če je Emile sirota, kot se glasi eno najslavnejših mest iz Rousseaujevega traktata o vzgoji, če "narava očetov in mater ni ustvarila zato, da bi vzgajali [...]"²⁷ od tod še ne sledi, da mora vlogo naravnih staršev prevzeti vzgojitelj. Zadevo je treba obrniti na glavo: kar je v družini naravnega, je le otrokovo rojstvo, v vsem ostalem je institucionalna, pogodbeno instanca. Družina ni naravni model, v katerem bi bila utemeljena družba: "Namesto da pravimo, da civilna družba izvira iz očetovske oblasti, bi morali nasprotno reči, da prav od nje dobiva ta oblast svojo glavno moč."²⁸

Tako tudi nastop vzgojitelja, kolikor pomeni odmik od "naravnih" vzgojiteljev in od življenja v družini, odmik, ki ga prinaša "simbolni umor naravnih staršev" (Grosrichard), sploh šele omogoči vzpostavitev očetovske funkcije, naknadno in za nazaj. Nova vzgoja, utemeljena v sorodnosti vzgojitelja in zakonodajalca iz *Družbene pogodbe* in v njuni opoziciji z družinskim očetom in z monarhom, pa postane predpostavka konstitucije družbenega.

Toda te sorodnosti, na katero Grosrichard sicer upravičeno opozarja, ne gre razumeti na osnovi analogije; vzgojitelj ni "zakonodajalec", ni instanca, ki nalaga zakon, ni instanca prepovedi, ki bi otroka vpeljala v razsežnost simbolnega. Ta se lahko vzpostavi šele v čisti razliki med spoloma, v goli razliki enakih, nediferenciranih teles, v tej "naravni" enakosti, ki jo lahko dajejo ljudje in državljani na voljo družbi in ki odpira razsežnost simbolnega, in le v njej so lahko utemeljeni zakoni.

Nastop vzgojitelja pomeni simbolno smrt naravnih staršev, kolikor lahko opravlja vlogo imaginarnega očeta, namreč posredniško vlogo med dejanskim, biološkim očetom in med imenom očeta, med očetom kot prazno, simbolno instanco, ki jo je mogoče doseči le z odklikom od naravnega očeta, ne pa zato, ker bi prevzel očetovo mesto. Sorodnost med vzgojiteljem in zakonodajalcem je predvsem v njuni opoziciji, na eni strani z družinskim očetom, na drugi s kraljem, o katerem lahko beremo tudi v *Emilu*, da ni na njem nič naravnega in da lahko njegovo mesto "zapolni tako strahopetnež ali zlobnež kot norec" (str. 468).

Ko hočemo vzpostaviti nov družbeni red, izhajajoč iz črke zakona, moramo zahtevati monarhovo smrt - ne smrt zaradi tega, kar bi po naravi bil ali kar bi zagrešil s svojim načinom vladanja, ne smrt zaradi njegovih takšnih ali drugačnih pozitivnih lastnosti, temveč smrt kot metaforo simbolnega, kot utelešenje praznine, okrog katere je organizirana oblast - zaradi tega, ker je kralj.²⁹

IV. Emile in razsvetljevski izhod iz nedoletnosti

"Popolnoma novo pot", ki jo je ubral Rousseau v svoji rekonstrukciji družbenega, pot vzgoje Emila in Sophie, ki bosta zaplodila novi človeški rod, ni nova zaradi metode, temveč

26. *Ibid.*

27. Mme d'Épinay. *Mémoires*, nav. po P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, op. cit.*, str. 519.

28. *Discours sur l'inégalité*, nav. po *ibid.*, str. 519-520.

29. Nemara se tu ponuja eden od možnih odgovorov na vprašanje, zakaj kralju, kot pravi Saint-Just, ne moremo soditi po zakonih, ki veljajo za državljane, in zakaj ne zaradi tega, ker je vladal slabo in varal ljudstvo, temveč zato, ker je kralj (prim. Saint-Just, *Oeuvres choisies*, Gallimard, Paris 1968, predvsem str. 77-79).

nemara predvsem zaradi predmeta, ki ga proizvede. Takole pravi Rousseau v začetku svojega traktata o vzgoji: "Otroštva sploh ne poznamo: bolj ko sledimo zgrešenim predstavam, ki jih imamo, bolj smo zašli. Najbolj modri se zanašajo na tisto, kar je za ljudi pomembno, da vedo, ne da bi upoštevali, kaj so se otroci zmožni naučiti. Vselej iščejo v otroku človeka, ne da bi pomislili na to, kar so, preden postanejo ljudje. Prav to pa je študij, ki sem se mu najbolj posvetil, da bi, tudi če bi bila moja metoda povsem varljiva in zgrešena, lahko bila moja opazovanja vedno koristna. Lahko da nisem dobro videl, kaj je treba storiti, mislim pa, da sem prav dobro videl subjekt, na katerega je treba delovati."³⁰

Ta novi subjekt, otrok, ni več nekakšen pomanjšan model, ki mora čimprej vstopiti v svet odraslih, temveč postane izvor, tista idealna podoba odraslega, brez mnenj in predsodkov, ki bi ga ločevali od narave, denaturalizirali in popačili, iz katere je treba vse na novo deducirati. Izpeljava mora biti tokrat nadvse natančna in postopna, ne le zaradi nenehne nevarnosti, perverzije, ki grozi naravi na vsakem koraku, temveč da bi lahko zajeli to novo entiteto v vsej njeni izvornosti, jo zajezili pri izviru. Zato tudi "največje, napomembnejše, najbolj koristno pravilo vsake vzgoje", ki ga navede Rousseau, ne more biti v "pridobivanju časa, temveč v tem, da ga zgubljam": "imejte vsako zakasnitev za prednost", "v prvem obdobju žrtvujte čas, ki se vam bo v poznejšem obrestoval". Nevarnost, odmik od narave, izhaja ravno iz tega prehitavanja, iz spregleda, da mora biti človek človek in otrok otrok: "Pomanjkljivosti njihovih teles in duha izhajajo skoraj vedno iz istega vzroka: iz njih hočemo narediti ljudi, preden je čas za to", beremo na raznih mestih v *Emilu*.³¹

Konstitucija novega subjekta, iz katerega Rousseau korak za korakom izpeljuje izhodišča za novi in neizprijeni družbeni red, poteka v dveh stopnjah. Najprej je treba otroku pripoznati njegovo avtonomijo; otrok ni "niti žival niti človek", a tudi ne naravni človek v stanju narave, divjak, ki ga najdemo le "globoko v gozdu". Naravni človek je popolnoma neodvisen, je "celota zase; je numerična enota, absolutna celota, ki ima razmerje le s sami seboj in s svojim podobnikom" (str. 249). Če pa bi otroka prepustili samemu sebi, če bi ga pustili, da bi tako kot naravni sadeži dozoreval v gozdu, bi bil "najbolj deformiran od vseh" (str. 245). Že iz *Razprave o umetnostih in znanostih* vemo, da se človek kulture ne more vrniti v naravno stanje, in podobno beremo v *Emilu*, da "človek ne začne zlahka misliti, toda brž ko začne, ne neha več".³²

Metoda, ki Rousseauja nikakor ne ločuje od razsvetljskega glavnega toka, če lahko tako rečemo, je tu najprej negativna: izvorno in naravno je vse tisto, kar ni umetno in pervertirano, preostanek, ki ga ni mogoče pojasniti z družbo, ali točneje, s spremembami in s popačenji, ki jih človeku prinaša življenje v družbi. Narava tu ni kriterij v empiričnem, temveč v logičnem pomenu, in zato lahko da nikoli ni in da tudi nikoli ne bo obstajala.

A narava otroka tudi ni stalnica, substanca, ki bi ostala po redukciji vsega variabilnega, vsega, kar se spreminja v tem ali onem stanju ali trenutku. Rousseaujev antiesencializem je

30. *Emile*, nav. po Grosrichard, "Le Prince saisi par la philosophie", op. cit., str. 140.

31. Nav. po J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, op. cit., str. 177.

32. *Ibid.*, str. 200. Predvsem pa je otrok bitje, ki ga je treba vzgajati: "Rodimo se slabotni, potrebujemo moči; rodimo se brez vsega, potrebujemo pomoč; rodimo se brez razuma, potrebujemo razsodnost. Vse, kar nam manjka ob rojstvu in kar je človeku potrebno, ko je odrasel, nam daje vzgoja." (Str. 247.) V nasprotju z domorodcem je otrok šibak, odvisen, podrejen, obsojen na življenje v družbi, in nenazadnje je bistveno otrokovo obeležje nedolžnost, zaradi katere je njegova narava nekaj čisto drugega kot narava naravnega človeka iz gozda, vzporednice med "filogenezo in ontogenezo", med *Emilom* in *Drugo razpravo*, ki se lotevajo primerjalne analize, pa s tega vidika neutemeljene (prim. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1974).

tu očiten. Stanje otroštva, to stanje narave v kulturi, ki zajema "vse, kar ni tujega človeku", torej ni neka pozitivna opredelitev ali danost, temveč, vsaj v prvi instanci, čisto prazno mesto, negativ človekovih posegov v naravo, negativ vzgoje: "Vse, kar nam manjka ob rojstvu, [. . .] nam je dano z vzgojo." (Str. 427.) In Rousseaujev problem tedaj ni v tem, da bi hotel vrniti človeka v naravo, kjer bi spet hodil po vseh štirih, kakor mu je očital Voltaire, temveč v tem, kako bi ga prek vzgoje šele vpeljal v družbo, a ne tako, da bi utemljal novo, pravično družbo, temveč na način, ki bi omogočil, da se izognemo prevladujočemu, izprijenemu načinu socializacije.

Narava, ki pomeni zgolj negativ, odsotnost perverzije in popačenja, dobi v naslednji stopnji izpolnjeno podobo. Kar po metodi logične redukcije ostane, kar je mogoče opredeliti le kot odsotnost in le kot pomanjkljivost, prekrije fantazmatska podoba polnega izvora, razvejana na vse strani: čeprav je otrok, kot smo videli, nevtralen glede na spol, postane izvor spolnosti in spolne razlike, čeprav ga vzgojitelj izloči iz družbe in vzgaja le v odvisnosti od stvari, postane izvor individua in izvor vsega človeškega. Bolj ko se zgodovinski izvor, poreklo človeka v kulturi, izmika, bolj ga je treba geografsko fiksirati, vzgajati na nekem mestu, kot naj bi to npr. veljalo za Špartance, ali kot si je Rousseau zamišljal svojo vzgojo na Poljskem ali v Ženevi ali kar, po zgledu Robinzona, na samotnem otoku, kjer bi natančno reproduciral njegove dejavnosti, obdeloval zemljo, vrtnaril, in kjer bi si moral, paradokсно, ustvariti svet, v katerem bi postal povsem samozadosten. Emile je v kraljestvu utopije ravno tam, kjer je natančno prostorsko umeščen, pripet na neko specifično mesto.

Pozitivna izpolnitev novega subjekta, temelja nove družbe, o katerem govori Rousseau v začetku Emila, z vsemi potrebnimi poudarki na otrokovi šibkosti, in seveda, nedolžnosti, tedaj ni le imaginarij neke zgodovinske dobe, nekakšno imaginarno dopolnilo ali druga plat objektivnih zgodovinskih dogodkov, temveč dobi, v svoji krožni argumentaciji, fantazmatsko strukturo, na kateri temelji samorazumevanje razsvetljenstva - samorazumevanje mišljenja, ki se je zavedlo svojih predpostavk in svoje zgodovinskosti. Fantazma otroka je konstitutivna za filozofijo razsvetljenstva, ravno kolikor dobesedno proizvaja odraslost in z njo pogoj možnosti za razsvetljenski "izhod iz nedoletnosti", za prehod iz "razvoja" v modus zgodovinskega.

Konstitucije družbenega v Rousseaujevem Emilu se drži obeležje fantazmatskega prav v vsakem obratu vzgojnega prijema, s katerim vedno znova prepoveduje natančno tisto, kar ni mogoče in česar otrok ni zmožen dojeti ali opraviti, tisto, zaradi česar je otrok otrok, nezrel in nedoleten: z otrokom ne smemo rezonirati zato, ker nima razuma; spolnost je prepovedana, ker je otrok že tako in tako aseksualno bitje, poučevanje ali branje knjig je prepovedano, ker jih otrok ne more razumeti, moralna vzgoja in moralni odnosi človeka do človeka zato, ker otrok ne ve, kaj mu hočemo povedati, ko mu govorimo o dolžnosti in pokornosti. "Nikoli ne pokažite otroku ničesar, kar ne more videti," bi lahko sklenili z Rousseaujevim napotilom, ki ga je razumeti tako v dobesednem kot v metaforičnem pomenu.³³

V tem je Rousseaujev pojem otroka in njegove vzgoje več kot utopija - je fantazma v vseh niansah freudovskega pomena besede: fantazma izvora spolnosti, izvora spolne razlike, izvora individua, fantazma, ki prekrije prazno mesto narave kot entitete, ki je za vedno

33. *Emile*, nav. po Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, op. cit., str. 215.

zginila z zemeljske oble in lahko do nje pridemo le po metodi redukcije, in nenazadnje, fantazma kot razsežnost realnega - prepoved nemogočega. Kjer je utopija še utemeljena v nekem pozitivnem projektu, je fantazma zgolj krožna struktura, ki zakriva manko; kjer pomeni utopija novi začetek konstitucije družbenega, je fantazma regresivna in vzpostavlja izvor šele naknadno, skoz ponovitev; in kjer je v utopiji razlika med spoloma predvsem stvar notranje organizacije, kot npr. v falansterah, v katerih živijo dečki in deklice pomešani z odraslimi, združeni v skupnem delu, njihova opravila pa so povsem zamenljiva, je fantazma vedno fantazma spolnega razmerja, uspelega spolnega razmerja med Emilom in Sophie, ki pomeni začetek novega družbenega reda, in fantazma, v kateri je treba razliko šele proizvesti, da sploh lahko pride do komplementarnosti in vzajemnosti življenja v družbi.

V tem je Rousseau, v sporu s sodobniki, prestavil središče razsvetljenstva - ne z razuma na čutnost, ne z racionalnega na iracionalno ali z metode logične dedukcije na nostalgično sanjarjenje, a tudi ne z očeta na neočetovsko podobo vzgojitelja. Če je, kot pravi Cassirer, radikalno pretresel temeljno predpostavko razsvetljenstva, je to storil tako, da je izpostavil novo entiteto, na osnovi katere se je izhod iz nedoletnosti in vstop v zgodovino sploh lahko pojavil kot problem: fantazmo otroštva.

Positivna izpolnitev novega subjekta, temerja nove družbe o katerem govori Rousseau v začetku *Emila*, v večini potrebami poudarja vsa otrokovi šikosti in svedu nedolžnosti (tudi in je mogoče) neke zgodovinske dobe, nekakšno imaginarno dopolnilo ali drugo plat objektivnih zgodovinskih dogodkov, temveč dobi v sebi krožni argumentaciji fantazmatično strukturo, na kateri temelji samoznamenski razsvetljenstvo - samoznamenski miselnosti, ki se je zavedla svojih predpostavk in svoje zgodovinske fantazmatične konstrukcije. Rousseau je konstruiral za filozofsko razsvetljenstvo, ravno kolikor dobesedno proizvajal občutke in z njo pogoj možnost za razsvetljenški "izhod iz nedoletnosti", za prehod iz "naravnosti" v modus zgodovinskega.

Konstruiranje družbenega v Rousseaujevem *Emilu* se diti obdelje fantazmatičnega prva v vsakem obratu vzgojnega pojema, s katerim vedno znova prepozveduje naravno izsto, kar ni mogoče in čemu otrok in znotraj dojeti ali opaziti isto zaradi česar je otrok otrok, nečel in nedolžen, s otrokom ne moremo razumeti zato, ker nima razuma; spolnost je prepozvedana, ker je otrok za tako in tako zastavljeno inje, poučevanje ali branje imajo prepozvedano, ker jih otrok ne more razumeti, morata vsajta in morala odnosi človeka do človeka zato, ker otrok ne ve, kaj mu hočemo povedati, ko mu govorimo o dolžnosti in pokonosti. "Ničilo ne potlačuje otroku ničesar, kar ne more videti", bi lahko sklenili z Rousseaujevim napotkom, ki ga je razumeti tako v dobesednem kot v metaforičnem pomenu.⁸⁶

V tem je Rousseaujev pojem otroka in njegove vstave več kot trditev - je fantazma v vseh nianzah freudovskega pomena besede: fantazma izvora spolnosti, izvora spolne razlike, izvora individualne fantazme, ki prekrije prazno mesto nezave kot čutilne, ki je za vedno

⁸⁶ *Emile*, new po Christian Jean-Baptiste Rousseau, so zbiranje in filozofski, 191 str. 113.

Nič ni tako slabo, da ne bi moglo biti še slabše ali o retrogardizmu francoske revolucije

Tanja Renner

Začnimo kar s tezo, da je "ženski pogled v zgodovino" zelo skeptičen do avantgardizma francoske revolucije. Koncept avantgarde - je zapisal mojster, ki se je na metafore spoznal - je vojaški in moški, avantgarda je "metafora z brki".¹

Znano je, da se "progresivna" in "evolutivna" zgodovina žensk začne z razsvetljenstvom; to obdobje naj bi tudi njim zagotovilo izvitje iz otroške dobe in dalo obet za obračun s stoletnimi opresijami, predsodki in strahovi. V boju zoper stari red so bili razsvetljeni duhovi pripravljeni sklepati zaveznitva, tudi zaveznitvo z ženskami. Filozof Condorcet je proklamiral enakost moških in žensk, "*excepté - seveda - une classe peu nombreuse d'hommes très éclairés*".² Vendar razsvetljenstvo ženskam ni nič podarilo, ženski boji so bili sestavina družbenih bojev pred revolucijo in med njo. V *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, ki jo je Olympe de Gouges objavila septembra 1791, je zapisano: "*La femme naît libre et demeure égale à l'homme en droits*"; "*Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation qui n'est que la réunion de la femme et de l'homme*".³

Z željami, ki so plod velikih evforij, se običajno dogaja, kar se s sanjami vobče, sčasoma ostane od njih bolj malo. Dne 28. oktobra 1793 je konvent odklonil predlog o politični enakopravnosti žensk, 2. novembra istega leta je bila Olympe de Gouges giljotinirana, pri tem seveda ni šlo za "stranpot revolucije", temveč za sekvenco znakov, ki so napovedovali prihodnja dogajanja: zaprtje klubov in ženskih združenj, prepoved nastopanja žensk na tribunah in političnih zborovanjih. V zadnjem spevu revolucionarnega egalitarizma, v Babeufovem *Manifestu*, politične pravice žensk niso več omenjene.

Zgode in nezgode ženskih klubov so kar zgovorna sestavina revolucionarnega koledarja, vendar ni nujno, da revolucijo motrimo kot sosledje političnih gest (deklaracija, eksekucija, formiranje klubov, njihovo zaprtje itd.). Zato bomo "ženski" *Deklaraciji* Olympe de Gouges dodali nekaj še bolj ženskega, eno od *déclarations de grossesse* tistega časa, na primer.

"Marguerite Barrois, podeželanka iz vzhodne Francije, je prispela v Pariz 6. termidorja leta II (25. julija 1794) s priporočilnim pismom za nekega urarja iz njene vasi. V noči od 9. na 10. termidor je podlegla nagovarjanju vajenca, prav tako rojaka, ki je imel svoje ležišče na hodniku pred njeno sobo in je kot odločilni argument izrabil obljubo, da se bo v roku

1. Ch. Baudelaire, "Mon coeur mis à nu" v: G. Pomata, *In scienza e coscienza, Quaderni Aut-Aut*, Milano 1979, str. 20.

2. *Ibid.*, str. 24.

3. *Ibid.*

enega leta z njo vrnil v domačo vas in jo tam poročil. Mesec dni kasneje je bila noseča. Tudi Marguerite si je zapomnila noč od 9. na 10. termidor, vendar iz drugačnih razlogov, kakor omenjajo učbeniki zgodovine."⁴

Zgodbe ne navajamo zato, da bi populistično zoperstavili usode ubožnih velikim dogodkom revolucionarnega časa, gre preprosto za prikaz sozvočja "velikih" in "malih" izkušenj žensk v "revoluciji, ki traja". Zdi se, da je bila Velika revolucija za dekleta, kot je bila Marguerite, nekaj takega kot "prečudovita nepomembnost". Za podeželanko, ki je prišla v Pariz, se ni spremenilo nič: *paysanne pervertie* iz leta 1775 je pač ostala *paysanne pervertie* tudi v letu 1794. Dogajanja v ženskih klubih je najbrž niso zadevala od blizu, kakor ne deklaracije o enakosti in bratstvu. Ali pač?

"Kakšen komi *sans-culotte*, militantni revolucionar iz njenega okrožja, nemara eden od vodij ekstremne levice, predsocialist s konfuznimi nagnjenji k radikalnim rešitvam, si ne bi prav nič pomišljal vlomiti vrat v kamro, v kateri je spala domača služkinja," meni zgodovinar revolucije, ki ga citiramo.⁵ Je torej "domača služkinja" vedela o oblasti več od vsakega fiziokrata?

Za pariške imigrantke je bil prostor nedvomno omejen. Poleg služkinj so bile še šivilje, perice, likalke, prodajalke sadja in cvetja, tako omenjajo policijska poročila, ko govore o dveh najpogostejših spremljevalnih dejavnostih, prostituciji in drobnih kraji. Z revolucijo so se te ženske srečevale predvsem prek njene policije, bodisi kot prostitutke bodisi kot pripadnice kontrarevolucije. Revolucija je namreč prinesla pomembno novost, delitev revolucionarne pravice se je močno približala navadnim ljudem. Odsotnost z dela in drobno krajo so zdaj imenovali "zločin proti revoluciji". Že res, da je bil stari kazenski zakonik bolj brutalen do malih prestopnikov, vendar kot vse avtoritete *ancien régime* tudi veliko bolj nepredvidljiv. Revolucija je represijo uporabljala dosledno in učinkovito, kar so zlasti v času terorja najbolj občutile pariške ženske in otroci.

Kaj je *fille de la populace* imela od revolucije?

"Predstavljajte si bitja brez morale - tako opisuje ta dekleta eden od avtorjev tistega časa - bitja brez vsake predstave o poštenosti, vesti, verskih čustvih, z eno besedo, brez predstave o vsakem socialnem zakonu. . . zelo redko so spodobne, rodijo se, živijo in umrejo v Parizu, ne da bi kdaj imele kako idejo več od hotentotov. . . Vsa njihova politika se dogaja na Place Grève, zgolj tam vidijo dejanje javne avtoritete, izmikajo se obhodom nočne straže in policijski komisariat je vsa oblast, ki jo poznajo."⁶

Kaj so torej ta dekleta imela od revolucije? Predvsem skušnjo, da so novi časi in nova oblast bolj opresivni in nadležni od avtoritet starega reda.

Toda vrnimo se k omenjeni *déclaration de grossesse*. Nekaj nedavnih demografskih študij je namreč pokazalo, da je število nezakonskih rojstev dokaj dober kazalec socialnih sprememb v času revolucije. V drugi polovici 18. stoletja in predvsem med revolucijo se je število nezakonskih rojstev rapidno povečalo, medtem ko je bilo zelo nizko v drugi polovici 17. stoletja in v prvi polovici 18. stoletja.⁷ *Déclarations de grossesse* odkrivajo, da je bila večina nezakonskih rojstev *ancien régime* sad razmerij med gospodarjem in služabnico,

4. R. Cobb, *Reactions to the French Revolution*, Oxford U.P., London 1972, str. 143.

5. R. Cobb, *Reactions*, str. 142-143.

6. *Ibid.*, str. 128.

7. E. Shorter, "Illegitimacy, Sexual Revolution and Social Change" v: *Journal of Interdisciplinary History*, II, 1971.

vendar so znaki tovrstne ljubezni proti koncu stoletja upadali. Nasprotno pa je veliko povečanje nezakonskih rojstev v obdobju revolucije pripisati "bratski ljubezni", šlo je torej za posledice srečanj občasnih in nestabilnih parov industrijske mobilne moške populacije in ženske vaške emigracije (mimogrede, podobno nenaden strm vzpon sadov "bratske ljubezni" je zaslediti po oktobrski revoluciji, kar je prineslo nekaj skrbi prvi ministrici za socialna vprašanja v sovjetski vladi A. Kollontaj). Tako nastali pari so sicer živeli v mestih, vendar se niso dovolj hitro integrirali v urbani kontekst - zlasti ženske ne. Ohranjale so, podobno kot Marguerite Barrois, socialne in kulturne vezi s starim ruralnim okoljem, skupaj z eno usodnih zmot, da namreč obljuba poroke tradicionalno prinaša tudi dejansko uradno sklenitev zveze. Zdi se torej, da gre nenadno povečanje nezakonskih rojstev med letoma 1750 in 1800 pripisati klasični matriki, po kateri je nova mentaliteta "emancipirane" in "libertinske" ženske zgolj farsna podoba dejanske izgube statusa in socialne varnosti, ki jo je v takšnih primerih stari red tako ali drugače še zagotavljal. Obstaja namreč element, ki nazorno kaže na razliko med starim in novim: revolucija je ukinila staro navado iskanja očetovstva ob nezakonskem rojstvu. Med značilnostmi "sveta, ki smo ga izgubili", P. Laslett na primer navaja sodbo angleškega civilnega sodišča iz leta 1601, po kateri mora za nezakonskega otroka dve leti skrbeti mati, nato pa do dvanajstega leta oče, pri čemer morata biti oba starša istega dne bičana na vaškem trgu.⁸

Déclaration de grossesse so tudi v Franciji uporabljali predvsem z namenom, da se najde otrokov oče, ki naj plača stroške poroda in prispeva sredstva za življenje otroka v prvih letih. Proti koncu stoletja je bila francoska justica vse manj naklonjena ugotavljanju očetovstva in libertinski duhovi so se zgražali nad tovrstnim "poniževanjem žensk". Z revolucijo se je taka praksa povsem prenehala in kasneje je Napoleonov *Kodeks* ugotavljanje očetovstva eksplicitno prepovedal.

Tako se je porazgubila ena od institucij *ancien régime*, ki je - če drugega ne - vsaj relativizirala izključno žensko krivdo za nelegalno razmerje.

Morda gre tudi v tem primeru za prehod, ki ga opaža M. Foucault, ko govori o dogajanjih v zvezi z ljudsko "ilegalnostjo" v obdobju med 18. in 19. stoletjem. Pred konsolidacijo nove oblasti je ljudstvo razpolagalo z nekaj tolerance, s "predprostorom" ilegalnosti, ki so ga oblasti vendarle molče priznavale. V drugi polovici 18. stoletja pa je postala ljudska "ilegalnost" preprosto nevzdržna, zato je ena osnovnih preokupacij reform kazenskega prava v omenjenem času ne toliko omejitev suverene oblasti kolikor boj zoper tradicionalno ljudsko nespoštovanje zakonitosti.⁹

Druga stvar, ki jo je revolucija ženskam odškrnila, se dogaja na ravni mentalitete.

Ženskam iz ljudstva je tradicija še puščala nekaj prostora za odpor in reakcijo proti zlorabam zakonske/moške oblasti, nova revolucionarna morala državljanek in državljanov pa je ta prostor postopoma ukinjala. Eden takih prostorov odpora je karnevalska inverzija spolnih vlog, tipična za ruralne predmeščanske družbe, tako resna, kakor groteskno se prikazuje. Podoba razuzdane, nedisciplinirane ženske, ki sprevrča pomene običajnega sveta, je dvakrat legitimna, kot ljudski, karnevalski posmeh redu nasploh in kot korekcija zlorab, katerih žrtve so posebej ženske.

8. P. Laslett, *The World We Have Lost*, Methuen, London 1971, str. 140.

9. M. Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, DE, Ljubljana 1984.

Podoba *Unruly Women* je zagotovo še ena od simboličnih prezenc v francoski revoluciji, vendar obenem podoba, ki je bila impozantno zatrta po eni zadnjih odločilnih udeležb žensk v uporu iz leta 1795, ko je ljudstvo poslednjič skušalo potek revolucije obrniti sebi v prid.

V obdobju po Germinalu je mogoče opaziti dvoje zgovornih dogajanj, eksplozijo samomorov žensk in otrok in renesanso ljudskega katolicizma, katerega protagonistke so bile ženske. Cena za revolucijo je bila previsoka, ženske so ji obrnile hrbet tudi s simbolično vrnitvijo k religiji starega sveta. Študije o množičnih vstopih žensk na javno/politično prizorišče tudi drugače kažejo na dva osrednja izteka, prvič, da je ženska politična prisotnost privilegirani objekt manipulacije, da se vselej skuša vpeti v kak drug totalizirajoči politični projekt, da nastopa kot "ferment" kakega drugega gibanja, stranke ipd., kot "druga fronta razrednega boja", rezultat tega pa je praviloma represija vsakršne avtonomije, in drugič, ženske se na političnem prizorišču praviloma vedejo konservativno.¹⁰ Ne pritegnejo jih toliko novi projekti, ideologije, gibanja, kolikor jih revoltirajo zlorabe in posegi v "staro pravdo". Participacija žensk iz ljudstva je v revoluciji tako potekala predvsem v znamenju "moralne ekonomije", kot občasen revolt in boj za ohranitev stare pravde. Toda z revolucijo so se med ljudstvom začele širiti tudi nove oblike političnosti, novi modusi politične intervencije, ki so bolj specifični, že kar polprofesionalni, kakor so bili klubi in sanskilotska združenja (slednja so bila zaprta za ženske). V njih je potekala kontinuirana politična dejavnost, organiziranost je bila dokaj stabilna in spontani sporadični vzgibi politične intervencije ljudstva so izgubili pomen, ki so ga imeli. In bolj ko so nove forme političnosti prevladovale nad tradicijo moralne ekonomije, manj je bilo žensk, ki so aktivno sodelovale v turbulencah revolucionarnega časa.

Teza, ki jo skušamo vtihotapiti, je morda vprašljiva, zato si pomagajmo s postranskim argumentom.

V Angliji so pariški dogodki spodbudili intenziven cikel ljudskih bojev, prisotnost žensk v jakobinski tradiciji urbanega obrtništva in v zgodnjem čartizmu je bila vselej pomembna. Po letu 1840 pa zgodovinarji opažajo skoraj popoln umik žensk; malo pred polovico 19. stoletja jih v radikalnih gibanjih tako rekoč ni bilo več.¹¹

Ena od interpretacij govori o tem, da je bila politika zgodnjih čartistov, z zahtevo po ženski volilni pravici vred, formulirana še v pogojih moralne ekonomije, medtem ko zadnje faze čartizma označuje prehod v "moderneše" oblike političnosti. Sočasno nastajajoči sindikati so privilegirali kvalificirano delo, to pa je bilo tudi v Angliji pretežno moško. Kakorkoli že so velike spremembe v političnosti ljudstva brisale žensko prisotnost, je eden od vzgibov za to prišel tudi od ljudskih revolucionarjev. Ti so, potem ko so oktobra 1793 zaprli ženske klube med drugim izjavili, da je državljanska dolžnost žensk predvsem ta, da je dom urejen, ko se sanskilot vrne s političnega zborovanja.¹²

Poleg žensk iz ljudstva so tudi meščanke imele nekaj motivov za nostalgичne občutke do *ancien régime*.

10. T. Rener, "De imbecillitas sexus" v: *Emancipacija v jugoslovanski družbi*, CDPI FSPN, Ljubljana 1984, str. 410-426.

11. D. Thompson, "Woman and Nineteenth-Century Radical Politics" v: J. Mitchell and A. Oakley (ur.), *The Rights and Wrongs of Women*, Penguin, Harmondsworth 1976, str. 119-120.

12. S. H. Lytle, "The Second Sex" v: *Journal of Modern History*, XXVII, 1955, str. 14-26.

Revolucija jim je vrata nekoliko odprla, a jih obenem za dolgo tudi tesno zadržala. V revolucionarnih letih so imele svoje klube, pravne določbe v zvezi z ločitvijo, nasledstvom in moževsko suverenostjo so se liberalizirale, obenem pa je revolucionarni moralizem s svojimi *fêtes nationales*, med katerimi je imel posebno mesto tudi *fête des époux*, poudarjal vrednote družine, zakonske zvestobe in sinovske pietete, kar je na juridični ravni anticipiralo duha, ki je dobil svoje mesto v Napoleonovem *Kodeksu*, vzoru progresivne zakonodaje 19. stoletja, v katerem je povsem eksplicitno zabeležena pravna inferiornost ženskega spola. V tem pogledu je *Kodeks* regresija, ne le glede na revolucionarne projekte in tudi na stališča Direktorija, temveč tudi glede na pravno ureditev *ancien régime*. Proces destruiranja stare pravde je potekal sočasno s konsolidacijo družine kot institucije prenosa lastnine in z intenzivno razširitvijo meščanskega načina kohabitacije, v času od 16. do 18. stoletja.

Najbrž je res, kakor je zapisal Philippe Ariès, da juridična degradacija žensk korelira z valorizacijo družine kot privilegiranega polja zasebnosti, torej s procesom, ki je intimno povezan z moderno družbo.¹³

13. Ph. Ariès, *Padri e figli nell' Europa medievale e moderna*, Laterza, Bari 1976, str. 414-418.

Politični angažma teorije

Rado Riha

Besede, s katerimi je Saint-Just označil usodo revolucionarnega dogajanja pet let po padcu Bastije - "revolucija je zaledenela" (*Fragmentsi o republikanskih ustanovah*, Saint-Just 1984, 979) bi lahko danes uporabili tudi za njega samega. V moderno zgodovinsko vednost ni vpisan le, kot se glasi uhojena rečenica, kot "kontroverzen lik", ampak predvsem kot enigmatičen. Po skoraj dvesto letih prisvajanja francoske revolucije je podoba enega izmed njenih neposrednih akterjev, Saint-Justa, "zaledenela", skrepenela v mit. Dvaindvajset mesecev njegove neposredne politične dejavnosti je iz elementa "male zgodovine" (Lefort), iz konstitutivnega momenta v spletu heterogenih političnih, religioznih, socialnih bojov in razmerij, ki so oblikovali in uprizarjali francosko družbeno telo ob koncu 19. stol, spremenjeno v simbol "velike zgodovine", kjer igra Saint-Just vlogo poosebljenja revolucionarnega Terorja, revolucionarne Vrline in Kreposti...

Eden izmed novejših poksusov pojasniti "enigmo Saint-Justa" (Abensour 1986, 710) je reafirmacija sicer znanega, o doslej očitno zanemarjenega dejstva, da je Saint-Justovo delovanje potekalo na dveh ravneh. Saint-Just ni bil dejaven, tako dokazuje M. Abensour, le na praktično-politični ravni, ampak je tudi teoretik francoske revolucije, še več, za njegov "politični stil" je značilno prav "nenehno prehajanje od politične teorije k praksi in od akcije k načelom, iz strahu, da akcija ne bi popačila načel" (Abensour 1986, 712). Skratka, da bi pojasnili vlogo in pomen Saint-Justa, da bi "raztrgali tančico mita in enigme, ki ovija njegov lik" (Vejvoda 1987, 13), bi bilo treba, če upoštevamo Abensoura, poleg govorov in konventskih poročil mladega politika upoštevati še njegova politično-filozofska dela (*O naravi* . . ., 1791/92, *Govor o ustavi, ki jo je treba dati Franciji*, 1793, in *Fragmentsi o republikanskih ustanovah*, 1794).

Tudi govora, s katerima Saint-Just utemeljuje in upravičuje sojenje Ludviku XVI, nam torej ne razkrivata Saint-Justa le kot političnega akterja Francoske revolucije in enega izmed nosilcev njene jakobinske udejanjivte, ampak odgovarjata tudi na vprašanje o teoretskem mestu politične akcije. Da velja "načelo dvojnosti" Saint-Justovega delovanja tudi za oba govora, se kaže že v tem, da ju lahko obravnavamo na dveh ravneh, neposredni in posredni.

Govora lahko beremo tako, kakor sta nam danes neposredno dana, se pravi, kot "dokument svojega časa". V tej njuni neposrednosti ju bomo seveda vselej že brali posredovano, skozi tisto historično specifikacijo, ki nam jo nalaga tako moderna zgodovinska, sociološka, politološka, skratka, teoretska vednost o francoski revoluciji, kakor tudi naše praktično izkustvo z dvestoletno usodo "demokratične revolucije". Verjetno ni

potrebno posebej poudarjati, da govora po svoji vsebini in argumentacijski strategiji nudita takšnemu pristopu izredno raznoliko in bogato problematiko: od obravnave političnega življenja v revolucijski Franciji, prek vprašanje spremenjene funkcije političnega, do analize enega izmed bistvenih pogojev, ki danes omogočajo spremenjen, kritičen odnos do francoske revolucije, se pravi, do analize t. im. "krize leve misli".

Poleg tega neposrednega pristopa in njegovega rezultata, dvojne historične relativizacije Saint-Justovih govorov, njune umestitve v zgodovinsko preteklost in v sodobnost, pa je možen tudi posreden pristop k njima. S posrednim pristopom razumemo tu tisto branje, ki je najprej dejanje političnega angažmaja. Govora sta po svoji zastavitvi takšna, da postavljata tako rekoč kot pogoj za možnost produkcije pozitivnih - zgodovinskih, socioloških, politoloških - spoznanj vprašanje o njeni lastni "politični angažiranosti". Bistveno pri tem pa je, da ravno takšna "politično posredovana" interpretacija govora iztrga iz njune zgodovinske posredovanosti in ju vzpostavlja kot "klasični" besedili politične filozofije, se pravi, kot brezčasni in nadzgodovinski, "zgolj teoretski" besedili. Drugače rečeno: "politični angažma", kakor ga razumemo tu, je zgolj v tem, da vzamemo Saint-Justova govora za zgolj teoretski besedili, za čisto filozofijo. "Politično posredovano" branje ni torej utemeljeno ne v predmetu obeh govorov ne v njuni intenci. Niti vprašanje upravičenosti regicida oz. - kolikor razumemo proces proti kralju in njegovo usmritev kot začetek jakobinskega terorja - vprašanje revolucionarnega terorja, niti praktično-politična naravnost obeh govorov, njun status politične intervencije, ki se opira predvsem na moč besede, na racionalno in retorično veščo argumentacijo, nista tisto, kar sleherno interpretacijo Saint-Justove intervencije implicitno sili, da zavzame takšno ali drugačno "politično stališče". Naj zaradi možnega nesporazuma še enkrat poudarimo: "politični angažma", kakor ga razumemo tu, je edino v tem, da se odločamo za Saint-Justova govora kot čisto teorijo.

Naše razumevanje "političnega angažmaja" se opira tu na konceptualizacijo političnega, ki sta jo na podlagi Derridajeve dekonstrukcije razvila Philip Lacoue-Labarthe in Jean-Luc Nancy v okviru "Centre de recherches philosophiques sur le politique". Zelo natančen in analitičen prikaz motivov za nastanek tega centra, ki je deloval v Parizu na začetku osemdesetih let, njegove zastavitve in njegovih rezultatov lahko najdemo v članku Nancy Frazer "Francoski pristaši Derridaja: Politizacija dekonstrukcije ali dekonstrukcija političnega"¹. Sami bomo tu odmislili tako od zgodovine njegovega nastanka in učinkovanja kakor tudi od njegove teoretske podlage in usmeritve: poleg osrednje vloge Derridajeve teorije so to predvsem teoretske zastavitve H. Arendt in M. Heidegg. Iz problemskega polja, ki ga zamejujejo Heideggrova teza o sodobni tehniki kot dovršitvi zahodne metafizike, teza H. Arendt o moderni kot dobi, v kateri se sfera političnega razkraja v ekonomskem, družbenem in tehnično-kulturnem spletu, in derridajevsko vztrajanje na nujnosti, da se vzpostavi nezasegljiva pozitivna "trancendenca političnega", bomo izločili tiste nastavke, ki učinkujejo po našem mnenju produktivno tudi zunaj svojega izvornega teoretskega konteksta.

Novi objekt, ki ga proizvede in obdeluje "filozofsko raziskovanje" oz. "spraševanje političnega" v okviru Centra, imenujeta Lacoue-Labarthe in Nancy "bistvo političnega". Kolikor določa ta objekt dvojna namera hkratnega filozofskega raziskovanja političnega in

1. Članek je objavljen v *New German Critique*, št.33, 1984. Sami se opiramo na srbohrvaški prevod, objavljen v *Treči program*, Beograd 1986, 254-282.

raziskovanja filozofskega v njegovem razmerju do političnega, ga imenujeta tudi "filozofsko bistvo političnega": gre, "skratka, za spraševanje filozofskega kot političnega" (Lacoue-Labarthe 1981, 15). Nas zanima tu najprej način, kako Lacoue-Labarthe in Nancy konstruirata svoj novi objekt raziskovanja. Do objekta, bistva političnega, prideta tako, da filozofski naravnosti raziskovanja političnega dajeta specifičen pomen. "Filozofsko" pomeni zanj, da je preučevanje "čisto filozofsko" (12), da so vsi drugi pristopi do političnega - čeprav so možni - že od začetka izključeni: "filozofsko" ima izključevalno vrednost" (Lacoue-Labarthe 1981, 12). Izključevalnost je po eni strani "kritična in 'negativna' gesta" (ibid., 14), ki ima dva cilja. Usmerjena je proti pozitivno znanstveni oz. empirično znanstveni obravnavi političnega. Temeljna pomanjkljivost t.i. politične znanosti, politologije oz. politične sociologije je po njunem mnenju v tem, da jemlje družbeno in politično dejstvo kot pozitivno danost, kot "enostavno pozitivnost" (ibid., 14), da razvija politično kot posebno (avtonomno ali podrejeno) področje z lastnimi mehanizmi, institucijami itn., ne da bi pri tem reflektirala filozofske predpostavke, celotnega "družbeno-antropološkega ozadja" (ibid.) takega podvzetja. A če je je znanstveni pristop izključen zaradi svojega bolj ali manj nereflektiranega prevzemanja filozofskih predpostavk - Lacoue-Labarthe in Nancy se gibljeta tu še v okviru klasične filozofske kritike pozitivnih znanosti - je drugi cilj kritične izključevalne geste ravno stališče same filozofije. Njuno filozofsko raziskovanje političnega se ne uvršča v okvir tradicionalne politične filozofije, ne temelji, kot pravita, na klasičnem filozofskem prilaščanju političnega in ne zagovarja nikakršnega privilegirane pristopa filozofije do politike.

"Izključevalna vrednost" postopka filozofskega raziskovanja političnega je tako radikalna, da vzame temu postopku sleherno trdno podlago - tudi podlago v politični praksi, ki bi jo morda sugerirala že sama kritika filozofskega in znanstvenega, skratka teoretskega diskurza o političnem. Ko Lacoue-Labarthe in Nancy zavračata možnost neposredne politizacije preučevanja "bistva političnega", ne zavračata le prevajanje tega ali onega političnega stališča v teorijo, ampak predvsem samo predstavo o povezanosti teorije s prakso. Kritika teoretskega diskurza je za Lacoue-Labarthe in Nancyja vselej in nujno tudi že kritika predstave o razmerju med teorijo in prakso, ki v takšni ali drugačni inačici določa paradigmo "zahodne metafizike". "Zgolj filozofskost" raziskovanja političnega pomeni torej tudi, da je raziskovanje v eksplicitnem ne-razmerju z družbeno prakso.

Filozofskemu preiskovanju bistva političnega je tako z njegovo rigidno izključevalnostjo odvzeta možnost sleherne pozitivne opredelitve - njegova edina opredelitev je pravzaprav ono samo, njegova lastna izključevalna vrednost. Drugače rečeno, če sklicevanje na filozofičnost vprašanja političnega resda ni le, kot zapišeta Lacoue-Labarthe in Nancy, "preprosto kritična in 'negativna' gesta" (ibid.), pa druga, pozitivna stran te geste ni nekaj, kar čaka onstran njene kritične razsežnosti. Vsa pozitivnost te geste - se pravi, tisto, kar omogoča konstrukcijo novega objekta, bistva političnega - je ravno v njeni negativnosti, kritičnosti. Rigidna izključevalnost filozofskega raziskovanja političnega konstruira njegov objekt v toliko, kolikor je po svoji pozitivni strani trenutek čistega samonanašanja filozofskega raziskovanja, trenutek njegove čisto tавтоloške opredelitve. Pozitivnost tавтоloške določitve, da je filozofsko raziskovanje političnega pač - filozofsko raziskovanje političnega, pa je v tem, da odpre neko prazno mesto, mesto mankajoče opredelitve - prav na to mesto se lahko nato umesti bistvo političnega.

Prvi nastavek, ki ga izločamo iz teoretizacije Lacoue-Labartha in Nancyja, bi torej bil afirmacija političnega je bistveno povezana z afirmacijo in artikulacijo praznega mesta. Na to lahko zdaj navežemo vodilni koncept raziskovanja v Centru, koncept "umika političnega" (*retrait du politique*). Koncept združuje v sebi nekako tri argumentacijske tokove.

Prvič, filozofsko raziskovanje političnega, kakor si ga kot cilj zastavlja Center, zavzema glede na tradicionalno razmerje med filozofijo in politiko neko obrobno stališče, stališče "umika": umika se namreč pred političnim značajem, ki naj bi nujno opredeljeval vsak teoretski diskurz, pred zahtevo po tem, da bi zagovarjalo ali kritiziralo neko specifično politično stališče.

Drugič, umik iz neposredne politiziranosti teorije je v resnici zgolj odgovor na neko temeljno družbeno dejstvo moderne, odgovor na umik samega političnega. Ta umik političnega se morda še najasneje izraža v reklu, za katerega res lahko rečemo, da obvladuje našo dobo: da je namreč postalo "vse politično". Hrbtna stran tega temeljnega izkustva moderne o vladavini političnega pa je ravno nedoločljivost političnega: politično je izgubilo sleheren specifični pomen, ni ga več mogoče opredeliti kot takega. Vsemogočnost političnega in njegova nevidnost, nedoločljivost sta dve plati istega fenomena. Moderno politično družbo je zato mogoče na splošno opredeliti takole: vzpostavitev političnega ustreza neki umik, neki manko. Bistveno pri tem je po mnenju Lacoue-Labartha in Nancyja, da se pravzaprav umika nekaj, kar nikoli ni obstajalo - ne polis ne suverenost ni nekaj, kar bi kadarkoli bilo empirično-zgodovnsko dano.

Tretjič, umik pred zahtevo po neposredni politiziranosti teoretskega diskurza - pred predstavo, da filozofija bodisi utemeljuje politiko bodisi sama sledi nekemu političnemu interesu - tako v zadnji instanci "ustreza" temu, kar moderno politično po svojemu bistvu je, njegovi nerazpoznavnosti in brezpomenskosti, umankanju slehernega specifičnega pomena. Zato lahko Lacoue-Labarthe in Nancy seveda trdita, da distanca filozofskega raziskovanja do politike ni izstop iz politike, korak v (etično, estetsko, religiozno) apolitičnost, ampak je tudi sama neke vrste politična gesta, nekaj, "kar se je nedolgo tega imenovalo 'angažma'" (Lacoue-Labarthe/Nancy 1981, 19). Dvojni umik političnega, umik, če smemo tako reči, iz umika političnega, je sam v sebi tudi že vnovični zaris - *re-trait* - političnega, je postopek, ki ravno omogoči, da vznikne novo vprašanje, vprašanje o bistvu političnega: v ponavzočenju umika političnega se nekaj "pojavi ali daje . . . politično se umika v svoji določljivi in preedstavljeni specifičnosti, toda v tej nedoločljivosti, ki hkrati ustreza njegovi raztopitvi . . . se vnovič daje in osvobaja neko vprašanje ali obris nekega vprašanja" (Lacoue-Labarthe/Nancy 1983, 194,196).

Tu bomo zapustili Lacoue-Labarthov in Nancyjev argumentacijski tok, da bi lahko poudarili tole: filozofski "ne" političnemu, distanca filozofije do politike ni le način, kako filozofija "odgovarja" na umik samega političnega, ni gesta, ki bi bila zunanja samemu političnemu. Z depolitiziranjem filozofije je vse prej umik političnega "ubeseden", se pravi, pripeljan do svojega pojma. Dvojni umik šele omogoči, da postane umik političnega pozitivna danost, pozitivna v obeh pomenih besede: da se dovrši, šele zares vzpostavi kot tak in da postane očiten. "Bistvo političnega", ki se zariše z umikom iz umika političnega, je sama negativnost političnega, njegova brezpomenskost in nedoločnost, dojeta kot njegova edina pozitivnost. Drugače rečeno, z reflektirano ne-političnostjo filozofije se dovrši umik

političnega tako, da je umanjkanje specifičnega pomena političnega spoznano kot njegovo pozitivno določilo, kot imanentna ne-političnost političnega: moment nesmiselnosti, manka-političnega se sprevrne v konstitutivni del njegove pozitivne biti. A ker je umik političnega dejansko umik nečesa, kar ni nikoli obstajalo, je treba dodati, da je dovršitev tega umika ponavzočen je neke odsotnosti, ki ni odsotnost nečesa, kar bi manjkalo, ni odsotnost nobene prisotnosti, ampak je odsotnost nečesa, kar ni nikoli manjkalo: bistvo političnega je v ponavzočenju neke, če smemo tako reči, izvirne izgube, je artikulacija praznega mesta, artikulacija odsotnosti pomena kot tistega edinega pravega mesta, resničnega pomena političnega.

Tretji produktivni nastavek v politični teoretizaciji Lacoue-Labartha in Nancyja vidimo v tem, da pride politično do svojega bistva šele skozi filozofsko raziskovanje političnega. Zato tudi Lacoue-Labarth in Nancy vztrajata, da je ne-politično filozofsko raziskovanje političnega kljub vsemu - politična gesta. Prav ta poskus misliti "dvoje v enem" je po mnenju N. Frazer pripeljal do zloma njunega raziskovalnega projekta, do razpustitve Centra. Gre za "dialektiko neuresničene želje" (Frazer 1986, 270), ki je razpeta med težnjo po postmarksistični politiki in njenim nenehnim sublimiranjem v zgolj filozofsko preiskovanje političnega, med zavračanjem lastnega političnega značaja in upanjem, da je dekonstruktivno preiskovanje političnega vendarle nekako relevantno tudi za politiko. Težnji sta nezdržljivi: "Bodisi bosta ohranila strogo izključevanje politike...tedaj se bo zmanjšal politični učinek njunega delovanja. Bodisi bosta prekoračila črto in vstopila v politično razmišljanje - tedaj pa bo njuno delo postajalo vse bolj empirično in normativno in ga bodo tudi vse bolj spodbijali" (Frazer 1986, 277). Skratka, ni možna zastavitev, ki hoče zgolj filozofsko raziskovati politično in že s samim tem - "ne da bi si mazala rok v politični borbi"(ibid.) - priti do politično relevantnih spoznanj.

Sami menimo, da šele zastavitev, ki združuje "dvoje v enem", proizvede v čisti obliki nezdržljivost čiste teoretske pozicije in političnega angažmaja, da šele takšna zastavitev nudi pogoje za razdelavo koncepta nezdržljivosti kot specifičnega - nemožnega - razmerja med teorijo in prakso. Pomanjkljivost Lacoue-Labarthe in Nancyjeve analize - ki s kaže tudi v tem, da obvisi pomen "političnega angažmaja" nekako v zraku - po našem mnenju ni nasledek same zastavitve, ampak njene nedosledne izpeljave. Filozofsko raziskovanje bistva političnega je za njiju dejansko že prekoračitev dovršitve/zapore političnega v smeri iskanja neke transcendence/drugosti političnega onkraj pozitivne transcendence Boga, Človeka ali Zgodovine: "...vprašanje umika ni v tem, da bi bilo treba 'nadomestiti' neko transcendenco, ki se je umaknila, ampak v vprašanju, v kakšnem smislu zahteva umik, da premestimo, da znova obdelamo koncept 'politične transcendence'" (Lacoue-Labarthe/ Nancy 1983, 192, 193). Naša teza je, da je mogoče takšno "popolnoma preoblikovano predstavo transcendence", kakršno si zamišljata kot pogoj konceptualizacije "bistva političnega" Lacoue-Labarthe in Nancy, postaviti edino na podlagi lacanovskega koncepta ekstimmnosti, notranje zunanosti. Drugače rečeno, da bi prišli do takšnega preoblikovanega koncepta transcendence političnega, je treba izhajati iz tega, da je političnost filozofskega diskurza vezana na pozitivacijo neke neodpravljlive izgube, na ponavzočenje neke radikalne ne-dialektične negativnosti.

Vrnimo se zdaj h govoroma, v katerih Saint-Just na začetku "demokratske invencije" zahteva smrtno obsodbo Ludvika XVI. To njegovo politično intervencijo bomo navezali

na njegovo teorijo narave in naravnega prava. Izhajali bomo torej iz Abensourjeve teze, da postavlja odkritje rokopisa *O naravi*. na dnevni red tudi vprašanje o zvezi med Saint-Justovo teorijo narave in njegovim političnim delovanjem: "Ne da bi spreminjali besedilo *O naravi*. v filozofsko izhodišče, iz katerega bi logično izhajalo mišljenje in delovanje mladega revolucionarnega voditelja, pa nas kljub vsemu preseneča nenehno prehajanje od politične teorije k praksi in od akcije k načelom, iz strahu, da akcija ne bi popačila načel. Notranji ritem tega gibanja je zavezan periodičnemu vračanju filozofije narave..." (Abensour 1986, 714).

Branje spisa *O naravi*. korenito zamaje (običajno) podobo o Saint-Justu kot pristašu in nadaljevalcu Rousseaujeve teorije, skupaj z dilemo, ali sta on in Robespierre udejanjila *Družbeno pogodbo* tako, da sta s prakso terorja razkrila njeno pravo, se pravi, totalitarno bistvo, ali pa sta, nasprotno, oba vodilna jakobinca s praktično akcijo izdala Rousseaujevo misel, napačno prevedla filozofske implikacije idej občestva in svobode v ideološko orodje revolucionarnega boja. Rokopis *O naravi*. preseneča, kot pravi Abensour, s svojim skorajda sistematičnim proti-rousseaujevstvom, in to na treh ravneh: na področju filozofije zgodovine, družbene teorije in utemeljitve prava.

Za Saint-Justa je družbeno stanje naravna, harmonična, organska skupnost, ki temelji na istovetnosti, enakosti in neodvisnosti ljudi: "Družbeno telo je podobno človeškemu telesu, vsi njegovi organi prispevajo k njegovi harmoniji" (*O naravi*., Saint-Just 1984, 937). Na začetku zgodovine je naravno stanje spontane družbenosti, v katerem "vsak živi za vse", neposredno participira na organski totalnosti in je pred svojo individualizacijo integriran v družbeno telo. V nasprotju z družbenim stanjem izvorne istovetnosti in enakosti pa vnaša politično stanje razliko in prisilo, je stanje medsebojnega boja, podreditve, dominacije itn., skratka, "divje stanje" (*l'état sauvage*). Izvirno je to stanje med ljudstvi oz. različnimi družbami, ki pa se je v zgodovini neupravičeno razširilo tudi na družbeno stanje in grozi, da ga bo izničilo. Bistvo politike je dominacija, odtujitev oblasti od družbe oz. ljudstva, politično oblast je treba v bistvu omejiti na eno samo funkcijo: da brani in ohranja družbeno telo pred zunanjo nevarnostjo. Tako Saint-Just zavrača politiko kot tako: "Ne bom več govoril o političnem zakonu, izločil sem ga iz države" (*ibid.*, 940). Zakon, na katerem temelji družba, je lahko le izraz večne in nespremenljive narave, ne pa obče volje - "narava je prva med vsemi zakoni in je od vekoma" (*ibid.*). Naloga človeškega duha je zgolj, da v naravi, "točki pravičnosti in resnice v razmerju med stvarmi ali v njihovi moralnosti" (*ibid.*, 922) razbere zakone, naravni moralni red. Saint-Just se tako kot bojevnik moderne dobe paradokсно opira na klasično naravno pravo, natančneje to njegovo stališče niha med klasično zastavitvijo, ki jo je, denimo, mogoče najti v poudarjenem sklicevanju na vrlino, in med krščansko interpretacijo, o kateri priča Saint-Justova egalitaristična težnja.

Tudi Saint-Justovo pojmovanje revolucije je še pred-moderno, opira se na astronomski model revolucije kot vrnitve na neko predhodno stališče. Tako kot je zgodovina zanj proces oddaljevanja od izvornega dovršenega stanja človeške družbe, tako revolucija ni vzpostavitev nečesa novega - "Ne trgam družbenih vezi, pač pa je družba pretrgala vse naravne vezi. Ne skušam vzpostaviti novosti, ampak razrušiti same novosti..." (*ibid.*, 944) - ampak je proces renaturalizacije, vzpostavitve izvornih "dobrih zakonov" naravnega reda, ki ga razume Saint-Just izrecno proti-politično: "Ni se treba bati sprememb, nevarnost je edino v načinu, kako jih uvajamo, vse svetovne revolucije so izhajale iz politike - prav

zaradi tega so polne zločinov in katastrof. Revolucije, ki se porajajo iz dobrih zakonov in ki jih vodi spretna roka, lahko spremenijo videz sveta, ne da bi ga zamažale" (ibid., 939).

Opiranje na narurni red vodi v "dvojno zavrnitev" (Abensour 1986, 722) političnega: Saint-Just političnemu ne priznava konstitutivne funkcije v oblikovanju človeške družbe, hkrati pa ga nenehno meša z moralo ter mu tako daje naloge, ki presegajo njegove meje, denimo, preoblikovanje zavesti, ukinitvev egoizma itn. Skratka, Saint-Justova teorija narave je kot temelj jakobinskega puritanstva tudi temelj in izhodišče jakobinskega terorja. Predstavi predpolitičnega narurnega stanja je Saint-Just zavezan tudi še v svojem zadnjem pomembnejšem besedilu, v *Fragmentih o republikanskih ustanovah*. Tu ne moremo analitično preveriti Abensourjevega mnenja, da skuša Saint-Just v tem besedilu najti izhod iz terorja. Zanimalo nas bo samo njegovo stališče, da se pokaže v Saint-Justovi narurni usmeritvi tu prvič neki "neizbrisljivi dvom" (ibid.) v naravo, slutnja o "smrti narave", o tem, da vrnitev k "dobrim zakonom" narave morda ni možna: "Tistega dne, ko se bom prepričal, da francoskemu ljudstvu ni mogoče dati blagih, energičnih, občutljivih in do tiranije in krivico neizprosnih običajev, se bom ubil (*Fragmenti o republikanskiih ustanovah*, Saint-Just 1984, 977). Na mesto prvotnega naturalističnega fundamentalizma stopa izkustvo o tem da je revolucionarno dejanje dejanje utemeljitve, še več, akt samoutemljitve (cf. Abensour 1986, 722). Za to izkustvo samoutemljitve republike, njene radikalne novosti pa je bistvenega pomena predstava o smrti kralja. Po Abensourovem mnenju je ravno "javni regicid", za katerega se je tako uspešno zavzemal Saint-Just, ta "prelom brez predhodnika" (Abensour 1986, 723) tisti dejavnik, ki uniči s svojo radikalnostjo samo idejo narurnega temelja in sooča revolucionarja z vprašanjem: "ali se je še mogoče spogledovati z iluzijo vrnitve k dobrim zakonom, ki sledijo naravi" (ibid.).

Nasledkom Abensourjeve analize tu ne bomo nasprotovali, namreč temu, da regicid odpre revolucionarno izkustvo o revoluciji-brezno, o revoluciji, ki ni več povratek k "dobrim zakonom", amak breztemeljna svoboda delati tako dobro kakor zlo, ki jo je mogoče primerjati edino še z umetniškim *creatio ex nihilo*. Prav tako se nam ne zdi sporna Abensourjeva misel, da je revolucionarni heroizem tista gesta, ki od znotraj zamaši brezno revolucionarnega kreacionizma, da ponudi revolucionar po izkustvu "raztelesitve družbenega" zaradi smrti kralja svoje lastno telo kot novo oporo oblasti in kot novo identifikacijsko točko. Vprašljivo se nam zdi, da razume Abensour "javni regicid" kot *odmik* od prvotnega naturalističnega fundamentalizma, kot razlog za preoblikovanje "revolucije-restavracije v revolucijo-brezno" (Abensour 1986, 723). Če je namreč prav teorija narave privedla k "dvojni zavrnitvi" političnega, k teoretskemu mešanju morale in politike, ki je imelo tako usodne praktične posledice za akterje francoske revolucije in če je, nazadnje, znamenje za začetek revolucionarnega terorja prav usmrnitev kralja - ali nas torej regicid kot *logična posledica* naturalističnega fundamentalizma ne navaja k sklepu, da gre v resnici za pojem, s katerim se Saint-Justova teorija narave in naravnega družbenega stanja dovrši? Radikalno zdvo mljenje nad-naravo, ki ga Abensour zelo zadeto označi kot misel o "smrti narave", ni opustitev naravnega temelja, ampak je najstrožja oblika "vrnitve" k naravi, z njim je šele pridobljen resnični pojem narave. Transformacija, ki jo opravi kategorija regicida na samem pojmu narave, bi lahko označili kot prehod od predmodernega pojma narave-ideala k modernemu pojmu "smrti narave" kot tisti najbolj naravni razsežnosti (človeške) narave.

Če govorimo tu o modernem pojmu "smrti narave" mislimo seveda na Lacanovo

interpretacijo Sadove teorije², po kateri človek osvobaja naravo njene ujetosti v krogotok nenehnega porajanja in preminjanja naravnih form tako, da z zločinom, z radikalno destrukcijo, ki postavlja pod vprašaj vse, kar obstaja, omogoča naravi, da začne znova, da ustvarja iz nič. Sadova ideja izničenja naravnega krogotoka predpostavlja po Lacanu register označevalca, vpis narave v simbolno, označevalno verigo, ki se strukturira okoli nekega konstitutivnega manka, praznega mesta. To razsežnost *kreacije ex nihilo*, razsežnost organizacije označevalcev uvaža po našem mnenju v idejo narave tudi Saint-Justov regicid, ta "prelom brez predhodnika". Funkcija regicida znotraj Saint-Justove teorije naravne družbenosti je, da iztrga idejo narave predstavnim okvirom 18. stol. in da jo poveže z nekim praznim mestom, z idejo absolutnega začetka, s točko *kreacije ex nihilo*, ki jo očitno zahteva konstitucija republike. Z regicidom postane vrnitev k naravni družbenosti vrnitev k nečemu, kar ni, kot bi dejala Lacoue-Labarthe in Nancy, nikoli obstajalo.

Teoretsko funkcijo regicida v Saint-Justovi politični filozofiji - funkcijo vpisa narave v red simbolnega - potrjuje oblika, v kateri je postavljena zahteva po usmrtivi kralja v obeh govorih. Jedro Saint-Justove argumentacije, s katero utemeljuje nujnost smrtne obsodbe kralja, je namreč, kot je znano, da je treba kralja ubiti zato, ker je kralj. Pozitiven pomen te povsem tавтоloške utemeljitve regicida je v tem, da s svojo vsebinsko praznostjo tako rekoč vnaprej razveljavlja vsak poskus, da bi usmrtitev kralja racionalno utemeljili, da bi regicid kot "objektivno nujnost" izpeljali iz družbene realnosti. V teoretski konstrukciji republike, kamor se umeščata tudi oba govora, zaznamuje tавтоloška utemeljitev regicida neko danost, ki je iz republikanske realnosti ni mogoče izpeljati - v njej kralj takoj izgubi svoje kraljevsko obeležje, svojo majestetičnost in se spremeni v izdajalskega državljana, zločinca, sovražnika... - ki pa je vendarle njen konstitutivni moment, saj brez nje ni resnične republike. Drugače rečeno, v konstrukciji republike zavzema regicid mesto, kjer se teoretska dedukcija sklene tako, da spodleti, da nekako obvisi v praznem: regicid stoji na mestu vrzeli, ki je sestavni del logične izpeljave, je tisti moment logične izpeljave, ki reprezentira, uteleša prazno mesto simbolnega, okoli katerega se strukturira teoretska konstrukcija republikanske realnosti.

Prav kolikor reprezentira regicid vrzel, konstitutivno prazno mesto dovršene, v sebi sklenjene logične konstrukcije, je moment imanentne političnosti, moment "političnega angažmaja" čistega teoretskega diskurza. Političnost regicida je vezana strogo na njegovo funkcijo atikulacije praznine. V tej svoji funkciji namreč regicid pri Saint-Justu ni le teoretska metafora, nevtrarno teoretsko sredstvo, ki rabi za označitev praznega mesta simbolnega, ampak deluje kot materializacija te praznine, se pravi, kot neki moment ireduktibilne faktičnosti, ki togo vztraja sredi teoretskega diskurza in od znotraj odpira njegov sklenjeni krog. Zaradi tавтоloške utemeljitve regicida je problem, kaj storiti s kraljem in z monarhijo po njegovem "izdajstvu", to odločilno vprašanje politične realnosti revolucijskega procesa, vključeno v Saint-Justov teoretski diskurz tako, da deluje v njem kot neka brezpomenska danost, ki se prav zaradi svoje popolne transparentnosti upira interpretaciji. Regicid kot utelešenje praznine teoretskega diskurza deluje politično v v toliko, kolikor omogoča politično delovanje tako, da mu "daje prostor". Ne v pomenu, da zarisuje smernice tega delovanja, njegovo "objektivno možnost", pač pa v strogem pomenu

2. Cf J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Ljubljana 1988. Pri nas je to problematiko obširno razvil S. Žižek, cf. zlasti "Pet predavanj o problemih teorije fetišizma" v: R. Riha, S. Žižek, *Problemi teorije fetišizma*, Ljubljana 1985.

sintagme "dati prostor": tako, da na tem mestu, na mestu utelešenja praznine, vznikne nekega "smisla brez pomena" v sebi dovršeni teoretski diskurz obnemore, da se prekine, na njegovem mestu in torej v radikalni ločenosti od njega pa lahko nastopi politična praksa. Politično delovanje ni v razmerju s teorijo, saj je možno edino takrat, ko se teoretsko dokazovanje sklene - kar nam tu pomeni: ne le preprosto konča, ampak konsistentno strukturira okoli nekega praznega mesta. Prava praktično-politična dejavnost - dejavnost torej, ki ni ne udejanjitev takšnega ali drugačnega filozofskega projekta ne praktična motivacija teorije - je torej možna samo na podlagi svoje proizvedene ne-povezanosti s teorijo, tako torej, da je vzpostavljeno razmerje njenega ne-razmerja s teorijo. In če sprejmemo, da deluje v strukturi Saint-Justovega diskurza regicid kot moment "prekinitve" razmerja teorije s prakso, je seveda Saint-Justov prehod k dejanju sicer ena od pragmatičnih možnosti revolucijske realnosti, teoretsko pa je nelegitimen.

Literatura

- Abensour, Miguel, *Saint-Just, 1777-1794, De la nature...fin 1791-1792*, v Dictionnaire des oeuvres politiques, PUF, Paris 1986
- Frazer, Nancy, Fancuski sledbenici Deride: politizacija dekonstrukcije ili dekonstrukcija političkog, v: Treći program, Beograd 1986
- Lacan, Jacques, *Etika psihoanalize*, DE, Ljubljana 1988
- Lacouee-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc, Ouverture, v: *Rejouer le politique*, Galilee, Paris 1982
- Lacouee-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc, Le "retrait" du politique, v *Le retrait du politique*, Galilee, Paris 1983
- Saint-Just, Louis Antoine, Oeuvres completes, Ed. Gerard Lebovici, Paris 1984
- Vejvoda, Ivan, *Sen-Žist između vrline i terora*, predgovor k Luj Antoan Sen Žist, *Republikanske ustanove*, F. Višnjjič, Beograd 1987
- Žižek, Slavoj, Pet predavanaj o problemu teorije fetišizma, v: R. Riha/S. Žižek, *Problemi teorije fetišizma*, DDU, Ljubljana 1985

Razumevanje človekovih pravic v sociološki teoriji

Rudi Rizman

Sociologija in človekove pravice imajo veliko več skupnega, kot to razkriva dejstvo, da sociologija samo občasno, in še to na obrobjih svoje teoretske produkcije, tematizira vprašanje človekovih pravic. V primerjavi s pravom in politično filozofijo je odnos sociologije do tega spoznavnega predmeta skorajda enak ravnodušnosti. Toda temu navkljub sta sociologija in človekove pravice otroka istega epohalnega procesa - industrijske revolucije. Oba sta se historično oblikovala v funkciji nove vizije družbenega reda, ki naj bi posameznika in človeške kolektive osvobodil pred človeka nevrednimi posledicami tradicionalnih in nepravičnih institucij. Čeprav gre za ločen razvoj in status sociologije in človekovih pravic v sklopu evolucijske industrijske družbe, bi bilo prav gotovo poučno spremljati bolj ali manj identične odzive, ki so jih omenjeni procesi sprožali v globalni družbi. Žal te analize sociologi zaenkrat še niso opravili, zato ostaja naša trditev hipotetična predpostavka.

Vzporedni razvoj sociologije in človekovih pravic bi mogli evidentirati, na primer, s prikazom razvoja teoretičnih paradigem na eni strani in na drugi s sukcesivnim širjenjem korpusa človekovih pravic od generacij formalnih pravic h generacijam pravic, ki zadevajo vsakdanje življenje konkretnih posameznikov. Tematizaciji tega komparativnega uvida se je sociologija izognila in se pretežno še izogiba. Glavni razlog za to stanje je samoumevno umeščanje človekovih pravic med pristojnosti mednarodnih organizacij (predvsem Organizacije združenih narodov), pravnih strokovnjakov in analitikov mednarodnih odnosov. Vendar, kot meni Jan Berting, pri sociologih ne gre za kak intelektualni nesporazum. Sociologi največ raziskujejo družbene probleme in pojave v okviru posameznih nacionalnih držav. Tudi kadar se lotijo mednarodnih komparativnih raziskav, jih pri tem vodi prizadevanje, da bi bolje razumeli družbene pojave v svoji lastni družbi. Finansiranje socioloških raziskav prav tako podpira dominantno tendenco raziskovanja. Raziskave so povečini naročene, finansiraj jo bodisi vlada ali institucije države od najvišje pa vse do lokalne ravni. Pritegnitev raziskovanja človekovih pravic bi prav gotovo razširila dosedanja ozki okvir pretežno nacionalnih raziskav, ki popolnoma zanemarjajo vplive spreminjajočih se mednarodnih odnosov in vse večjo odprtost nacionalno-državnih sistemov. Teženje človekovih pravic k univerzalnosti bi sociologijo, če bi človekove pravice vključila v svoj substancialni spoznavni korpus, bolj kvalificiralo za razumevanje nastajajočega sveta, ki ga v okviru paradigme nacionalne države ni več mogoče adekvatno pojasniti.

O sociologiji ni priporočljivo govoriti nasploh. Pod teoretičnim pluralizmom razumemo, da v sociologiji ne obstaja konsenz o naravi in smeri družbenih in kulturnih sprememb, kakor tudi ne o prioriteti analiziranih družbenih problemov. Na splošni teoretični ravni sociologija ni v ugodnem položaju, da bi lahko analizirala raznovrstne družbene in kulturne spremembe v povezavi s človekovimi pravicami. Razvoj človekovih pravic je sam po sebi dober primer, ki dokazuje, kako so najrazličnejši pogledi na družbo, najpogosteje v medsebojnih spopadih, vplivali nanj. Noben raziskovalni program o človekovih pravicah ne bi smel nasilno unificirati različnih teoretičnih pristopov in raziskovalnih tradicij, saj so človekove pravice, kot jih poznamo danes, tudi same dosežek in donesek te različnosti, kot je to ontološko dokazovala zgodovina.

V sedanjih procesih velikih družbenih sprememb, ki jih sociologija sicer vestno analizira, imajo človekove pravice pomembno vlogo kot sistem standardov, ki varuje posameznike in družbene kolektivitete tako v njihovih utrjenih tradicionalnih načinih življenja kot tudi takrat, ko ti sodelujejo v procesih preoblikovanja teh družb. Obtožba, da institut človekovih pravic samo pomaga pri konserviranju obstoječega družbenega stanja in da nima kaj iskati v funkciji spreminjanja družbenih razmer, ni na mestu. Res pa je, da imajo človekove pravice pomembno vlogo varovanja posameznikov in raznorodnih družbenih skupin pred vsiljenimi predstavami o nujnosti družbenega razvoja v strogo določeni smeri, ki prihajajo od ljudi na oblasti. Človekove pravice moramo tedaj razumeti kot intervencijski dejavnik humanizacije, kot reakcijo na skrajne poskuse racionaliziranja sveta, na tehnološki in ekonomski determinizem, prav tako pa so tudi močan instrument v prizadevanjih ljudi, da se ubranijo pred tiranijo ideologij.

Ideja o človekovih pravicah je proizvod civilizacijskega razvoja in pojav moderne družbe, v ožjem pogledu je celo rezultat zahodnega liberalnokapitalističnega produkcijskega načina. Od tod izvirajo številne, največkrat ideološko podložene kritike instituta človekovih pravic, ki spodbijajo njihovo "toliko opevano" univerzalistično naravo. Kritika bi bila na mestu, če je *a priori* govor o univerzalnosti človekovih pravic, vendar je očitno, če zanemarimo nekatere izjemne primere, da konotacija univerzalizma predpostavlja pluralistični svet z vsemi njegovimi razlikujočimi se vrednostnimi, kulturnimi, etničnimi, civilizacijskimi in drugimi svetovi. Pojmovanje univerzalnosti, ki bi pod tem razumelo vzpostavitev dominacije zahodne civilizacije nad vsem preostalim svetom, ne bi pomenilo nič drugega kot ponovni hegemonizem partikularnega, prav temu pa se avtentična sporočila človekovih pravic in njihovi bistveni razlogi nastanka upirajo. Človekove pravice pomenijo temu nasprotno globljo konvergenco normativne kulture, ki ne ruši ontoloških razlik, s katerimi živi sodobni svet, temveč jih predpostavlja.

Človekove pravice ne potrebujejo načela univerzalizma kot dogme. Svoje teoretične legitimnosti tudi ne morejo opirati na ta ali oni posebni tip teorije. Načelno sprejemanje človekovih pravic, ta hip nas ne zanima ali gre le za formalno podporo ali pa za kaj več, je samo po sebi izraz, ne pa tudi zadnji cilj njihovega univerzalnega udejanjanja. Upravičeno je tedaj (še posebno v sociologiji) postaviti na dnevni red vprašanje različnih družbenih kontekstov, na katere se "prijemljejo" človekove pravice. Identificiranje vseh drugih že omenjenih razlik se omejuje samo na sektorsko analiziranje, če vseh teh razlik ne tematiziramo kot množstvo družb in s tem kot eminentno sociološko vprašanje, ali povedano drugače, kot sociološki pluralizem. V mislih imamo analizo družbenih sprememb, pri čemer nas zanima, katere od teh sprememb, če sploh, bodisi ogrožajo bodisi

uvetjavljajo človekove pravice. Človekove pravice niso nikoli podarjene, temveč jih posamezne "frakcije" družbe osvajaajo z večjimi ali manjšimi možnostmi za uspešen izid boja. Če nas ta izid še posebej zanima, se ne bomo mogli znebiti vprašanja, ki se v svetu politike glasi: kakšna so razmerja moči v konkretni družbi oz, če se to nanaša na bolj ideološke in programske artikulacije, kakšno argumentacijo in pogled na "dobro družbo" zagovarjajo posamezne interesne skupine?

V sodobni (po)industrijski družbi ne zadošča več stari kriterij razvoja, tj. progres, ki običajno pomeni postopno osvobajanje človeka od tradicionalnih tipov nadzora in skoraj neomejeno rast možnosti človeka v družbi. Tudi ideja individualizma se ne zna izmotati iz dileme, kako spraviti skupaj načelo liberalnega "achievementa" s solidarističnim načelom delitve v skladu s "potrebami". Kakšne učinke imajo tehnološke spremembe v informacijski družbi, kar zadeva avtonomijo posameznika? Hitra rast servisnega sektorja, profesionalizacije in birokratizacije, še posebej pa nastajanje družbe kot "organizacije organizacij", spodbujajo tako med birokrati kot profesionalnimi delavci razumevanje družbe, v kateri deluje socialna pravica v skladu z načelom distribucije po potrebah.

Moderna družba na ta način zastruje nasprotje med individualno svobodo, ki je bila ena temeljnih idej razsvetljenstva, in učinki racionalizacije in proizvodnje, ki težijo k zoževanju individualne izbire na logiko racionaliziranega sistema. Z zagotavljanjem minimalnega standarda, relativno polne zaposlitve itd. je država blaginje spodbudila procese osvobajanja posameznikov in družbe v želeni smeri, vendar je sočasno v odnosu med državo (in njenimi organi) in njenimi subjekti uvedla številne nove odvisnosti, ki so bistveno omejile dosedanje okvire človekove svobode. Človekovim pravicam se odpirajo številne nove vloge, ki jih je v sodobni industrijski demokraciji navrgel konflikt med načelom racionalizacije (z ekonomsko rastjo in birokratskim nadzorom zvezana učinkovitost) na eni strani in individualnimi in državljskimi svoboščinami ter socialno pravičnostjo na drugi.

Koncept človekovih pravic je kot produkt razsvetljenstva in vzpona industrijske družbe tesno povezan z idejo individualizma. Individualizirana družba je po Sorokinu najbolj zaščiten s človekovimi pravicami, o teh pa seveda ne bi bilo mogoče govoriti razen kot o utopiji, če ne bi bila družba tako sociološko kompleksna, kot je danes. Zaprte družbe (v nasprotju z odprtimi) oz. družbe z majhno, skoraj zanemarljivo frekvenco individualne mobilnosti nimajo potrebe po človekovih pravicah. Šele mobilnost, če povzamemo Sorokinovo misel, prebudi osebnost posameznika in ga iz skupinske anonimnosti izloči kot individualno osebo. Ker posameznik pogosto prehaja iz ene skupine v drugo, morajo pravice sedaj pripadati njemu samemu in ne skupini, saj na primer ne more vedeti, v kateri skupini bo jutri.

Moderna družba mora vse pravice in dolžnosti nalagati v posameznika in ne v skupino. V nasprotju z novo družbo je stara fevdalna družba možnosti posameznika prikovala na položaj v družbenem redu, ki ga je ta imel glede na rojstvo in stan. Branilci tradicionalnega reda so zavračali že samo zamisel o človekovih pravicah. Med njimi je Edmund Burke, ki je v nasprotju z individualističnim razumevanjem družbe gledal nanjo kot na intergeneracijsko tvorbo - partnerstvo med preteklimi, sedanjimi in prihodnjimi generacijami. Celó Bentham, utemeljitelj šole utilitarizma, ni mogel sprejeti ideje o človekovih pravicah, češ da so partikularne propozicije vedno pred generalnimi. Resnica in razum namreč po njegovem težko domujeta na prostoru generalnih propozicij.

V obeh primerih ne gre za kake osamljene kritike človekovih pravic. V 19. stoletju so na individualne človekove pravice uperile svojo kritično ost tri vidne teoretične tradicije. Prva je po "epohi razuma" in gledanju na družbo skozi pogodbeno razmerja ponovno odkrila potrebo po simboliki "skupnosti" (Gemeinschaft). Novi poudarek je odkril bistvo družbenega življenja v njegovem "organskem" značaju in v "Wesenswille" posamezne kolektivitete. Iskanje "skupnosti" se je deloma spogledovalo tudi s tradicionalnimi družbenimi razmerami, ki so jih procesi modernizacije bistveno načeli, če že ne čisto odpravili.

Druga radikalna kritika človekovih pravic je Marxova kritika ločitve posameznika od družbe. V svojem *Prispevku k židovskemu vprašanju* je človekove pravice razdelil na tiste, ki jih je mogoče izkoriščati samo v skupnosti z drugimi, tj. s participacijo v določenem političnem sistemu, oz. državljske pravice, in na pravice človeka kot individualne svoboščine. Te zadnje po Marxu ne temeljijo na razmerjih med ljudmi, temveč nasprotno na ločevanju človeka od človeka. Te pravice so v bistvu egoistične. Razkol med posameznikom in družbo bistveno določa pogoje, pod katerimi se je človek znašel v kapitalizmu. Šele nastop socializma naj bi po popolni "univerzalizaciji" države odpravil ločitev posameznika od družbe in *vice versa* oz. še bolj temeljno delitev, ki obstaja v kapitalističnih razmerah med državo in družbo. V socializmu posameznik ne bi več potreboval zaščite proti državi. V njej se bo uresničeval kot družbeno bitje, kot neodtujeni subjekt kolektivitete.

Tretji tip nasprotovanja razvoju družbe v smeri naraščajočega individualizma in univerzalizma je prispevala francoska sociologija in ga lahko označimo z reformističnim odgovorom na človekove pravice. Skupni nastanek sociologije in socializma ni nekaj naključnega. Že Comtov prispevek je predstavil socializem kot novi in izvorni tip organizacije družbenega življenja, ki je ohranil duha francoske revolucije, s tem ko je kombiniral holistični in individualistični vidik. Durkheimov prispevek se ni oddaljil od te bistvene intelektualne iniciative, ki je ravno v sociologiji videla priložnost za kombiniranje kolektivističnih in individualističnih družbenih sestavin. Po Durkheimu se človek v družbenem življenju realizira po zaslugi nenehno napredujoče delitve dela, v kateri posameznik lahko razvija svoje sposobnosti. Individualizem in individualne svoboščine so na ta način vedno povezane z razumevanjem družbe kot moralnega reda. Posameznik je potemtakem "svoboden" le v toliko, kolikor je član tega moralnega reda. Durkheimova trditev nasprotuje temeljni liberalistični tezi, po kateri vodi posameznike pri vstopanju v določena pogodbeno razmerja predvsem lastni interes. Čeprav se Durkheim izrecno ne ukvarja s človekovimi pravicami, je očitno, da jim ne pripisuje nič več kot le eno od mnogih sestavin kolektivne zavesti. Sklicujoč se na Durkheima bi mogli reči, da se človekove pravice ravnaajo skladno z naravo družbenega razvoja in kolektivne zavesti in da je pravi univerzalizem realno dejstvo šele takrat, ko zgodovinski razvoj pripelje do nastanka svetovne kolektivne zavesti.

Videli smo lahko, da vsako od zgoraj omenjenih razumevanj razmerja med posameznikom in kolektivitetami implicira specifično razumevanje človekovih pravic. Konservativna misel podreja interese posameznikov interesom tradicionalnega reda (bodisi da je ta že vzpostavljen ali pa ga je šele treba vzpostaviti). Sociološki "prevod" Marxovega stališča do človekovih pravic bi se glasil takole: posameznik se lahko kot družbeno bitje uresniči le v sodelovanju z drugimi. Nasprotje posameznik-družba, ki je značilno za

liberalno kapitalistično družbo, izgubi v socialnem vsako realno podlago. Durkheimov reformistični pogled izhaja iz teze, da se človek lahko uresniči le kot sestavina družbenega reda, mišljenega kot moralni red. Strukturalni funkcionalizem je sodobna različica te paradigme gledanja na družbo.

Implikacije Webrovega sociološkega prispevka za razumevanje človekovih pravic bi mogli sistematičneje predstaviti v samostojnem prispevku. Ob tej priložnosti zadostuje, da opozorimo na pomen, ki ga je Weber pripisoval ločitvi duhovnih in posvetnih moči, kar je omogočilo nastanek formalnega in racionalnega sodstva. Vsaj nekaj časa je avtoriteta zakona eksistirala ob tradicionalni in karizmatični avtoriteti. Zahodni racionalizem ima za seboj dolgo zgodovino, ena od njenih najusodnejših razpletov je ravno vzpostavitev posebnih odnosov med znanostjo, tehnologijo in ekonomijo. Tehnološke aplikacije znanstvenih spoznanj je v prvi vrsti spodbudila materialna (ekonomska) stimulacija. Webru pripada zasluga, da je "odkril", kako je zveza med ekonomskim etosom in racionalno etiko asketskega protestantizma spodbudila razvoj zahodnega kapitalizma. Družbeno življenje lahko razumemo šele takrat, ko postanejo njegova pravila igre razvidna. Racionalizacija družbenega življenja ni zato nič drugega kot "odčaranje" (Entsauerung) sveta, ki se ravna po pravilih racionalnega organiziranja. Weber se je zavedal, da imajo procesi racionalizacije ogromne posledice na kvaliteto življenja družbe. V njih se posamezniki znajdejo le še v vlogi bistveno reduciranih mehaničnih sestavin sistema. Kako prevladati tenzije med racionalnimi sistemskimi potrebami na eni strani in humanističnimi vrednotami na drugi? Zdi se, da razvoj človekovih pravic (v okviru napredovanja t.i. generacij človekovih pravic) postavlja meje aroganci modernizacije elit, ki do skrajnosti manipulirajo s "progresom", "tehnološkim determinizmom", revolucioniranjem narave, "zakonitostmi tržišča" itd.

Kljub razvejenosti teoretičnih prijemov v sodobni sociologiji ne bi bilo primerno sklepanje, da ponuja vsak od njih svoje posebno videnje človekovih pravic. Najprej, kot smo že omenili, sociologija v smislu substancialne teoretične elaboracije še ni uvrstila človekovih pravic v svoj operativni raziskovalni program. Tam, kjer je paradigma poindustrijske družbe predmet več kot le občasne raziskovalne pozornosti, se tudi pojav človekovih pravic kot družbeni problem kaže z večjo vztrajnostjo. V tem primeru ne gre več za obnavljanje starih sholastičnih sporov o primatu "kolektivizma" nad "individualizmom" oz. za dilemo, ali naj se interpretacija družbene resničnosti ukvarja z njo kot z "objektivnim" ali pa "(inter)subjektivnim" pojavom. Pravzaprav sodobna sociologija na splošnejši teoretični ravni še ni najbolje opremljena za validne analize družbene in kulturne diverzifikacije z vidika človekovih pravic. Morda pa se paradoksu, da se sociologi zavzemajo za človekove pravice bolj kot politična bitja in manj kot teoretiki, počasi vendarle izteka čas?

Literatura

- J. Berting, "Maatschappelijke ontwikkeling, individuele mensenrechten en rechten van collectiviteiten", *Sociologische Gids*, 1988/1.
 M. Cranston, "Are There Any Human Rights?", *Daedalus*, Fall 1983.
 V. Dedijer in R. Rizman, *The Universal Validity of Human Rights*, Russell-Sartre Heritage Series, Rijeka 1982.
 J.A. Joyce, *The New Politics of Human Rights*, Prentice Hall, New Jersey 1971.

- T.H. Marshall, *Class, Citizenship, and Social Development*, Anchor Books, New York 1965.
 T.Parsons, *The System of Modern Societies*, Prentice Hall, New Jersey 1971.
 P.A. Sorokin, *Social and Culture Mobility*, The Free Press, New York 1964.
 P. Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1978.

Misliti francosko revolucijo

Tocqueville in problem francoske revolucije *

François Furet

Tocquevillova vez z zgodovino ni nastala zaradi nagnjenja do preteklosti, temveč zaradi občutljivosti za sedanjost. Tocqueville ne sodi med zgodovinarje, ki so usmerjeni k potovanju skozi čas, k poeziji preteklosti ali k eruditskemu kratkočasju; ves je privržen drugi vrsti zgodovinske radovednosti, v kateri razmišljanje o sedanjosti rabi za izhodišče pri raziskovanju povezav s preteklostjo. Potemtakem pri njem ni, kakor pri njegovem sodobniku Micheletu, tistega obsedenega nagnjenja k preteklosti, tistega turobnega in sublimnega fanatizma obiskovalca pokopališč. Prav narobe, vse življenje je iskal smisel sedanjosti in to je dajalo njegovemu intelektualnemu življenju moč prenicljivosti in koherentnosti. Najprej ni iskal v času, temveč v prostoru in pri tem uporabljal geografijo kot primerjalno zgodovino. Genialno je preobrnil tradicionalno hipotezo in ni šel preučevat Združenih držav zato, da bi v njih našel otroštvo Evrope, ampak zato, da bi v njih uganil njeno prihodnost. Zgodovina Evrope je bila zanj le drugo potovanje, tesno zvezano s prvim in podvrženo enakim hipotezam, ki so nastale ob njegovem eksperimentiranju s sedanjostjo.

Poleg tega obe potovanji - prostorsko in časovno - sicer povezuje intelektualni smisel, ki jima ga daje Tocqueville, vendar pa ju spremljajo pričevanja, ki jih je o nji pustil zelo zgodaj, med letoma 1830 in 1840: prva dva dela *La Démocratie* sta izšla leta 1835, zadnja dva pa leta 1840. Vmes, leta 1836, je Tocqueville v neki angleški reviji priobčil kratek esej o *"Družbenem in političnem stanju Francije pred letom 1789 in po njem"*; tako prvo veliko Tocquevillovo ustvarjalno obdobje, preden se je začel aktivno ukvarjati s politikom, priča o prepletanju obeh velikih tem njegove refleksije.

Tocqueville se je, potem ko se je umaknil iz politike, znova lotil te zgodovinske teme, ki jo je leta 1836 zgolj skiciral in nekako dal na stran; zdaj pa se je zaprl v arhive, prebiral in prekopaval vire iz prve roke in se več let podrejal tlaki zgodovinarskega poklica. Toda globoki cilj njegovega raziskovanja se ni spremenil: še zmeraj je šlo za to, da bi razložil in potemtakem predvidel smisel sodobne zgodovine Francije. Zgodovina zanj ni vstajenje od mrtvih, še manj opis ali pripoved, temveč snov, ki jo je treba urediti in interpretirati. Torej to, kar je pri Tocquevillu iz leta 1836 in Tocquevillu iz leta 1856 mogoče primerjati, ni toliko dokumentiranje - ki je neskončno boljše in popolnejše v delu *Ancien Régime* - kakor interpretacijski sistem. To je v samem duhu Tocquevillove metode nemara najboljša pot za raziskovanje zgodovine, saj sama priznava, da je ni mogoče ločevati od eksplikativne teorije.

* Članek, priobčen v *Science et Conscience de la société*, Mélanges en l'honneur de Raymond Aron, 2 vol., Pariz, Calmann - Lévy, 1971.

Tocquevillovo splošno interpretacijo francoske revolucije najdemo potemtakem že 1836. V razmeroma kratkem besedilu, napisanem po njegovem ameriškem potovanju, namenjenem angleškemu občinstvu, z naslovom *État social et politique de la France avant et depuis 1789*¹; ta naslov presenetljivo napoveduje naslov, ki ga je Tocqueville dvajset let pozneje dal svoji zadnji knjigi. V resnici je Tocqueville napisal zgolj njen prvi del, ki je posvečen Franciji pred 1789: nadaljevanje, napovedano z desetimi vrsticami, ki na čuden način sklenejo to besedilo, po vsem videzu ni bilo nikoli napisano - in v tistem času tega, da se je njegova refleksija pretrgala, ni mogoče razložiti s smrtjo. Tocqueville nam tako leta 1836 kakor dvajset let pozneje bolj prikazuje "stari režim" kakor "revolucijo", bolj "čas pred 1789". Splošno ekonomijo njegove refleksije lahko povzamemo takole:

Potem, ko je v uvodu predstavil središčno idejo eseja - francoska revolucija je bila zgolj lokalna, posebno silovita eksplozija univerzalnih idej - je v večjem delu prvega dela opisal francosko civilno družbo na koncu stare monarhije: Cerkev je postala politična institucija, odrezana od prebivalstva; plemstvo, kasta, ne pa aristokracija (se pravi, vodilen razred po angleško); a kolikor je analiza Cerkve sumarna, toliko je analiza plemstva podrobna. To plemstvo je na politični ravni odrezano od kraljevske oblasti (odvzete so mu bile kraljeve upravne oblasti, ni pa za to dobilo vladne oblasti; odtlej ni imelo več moči, da bi kralju nasprotovalo v imenu ljudstva ali da bi zares vplivalo na kralja zoper ljudstvo). Odtod anahronizem privilegijev (plemičev nihče več ne ljubi niti se jih ne boji), še zlasti pa ekonomskih in častnih privilegijev.

Na ekonomski ravni se je prerazdeljevanje bogastva dogajalo v prid tretjega stanu, ki je bil gospodar premičnega bogastva. Odtod drobljenje in razkosavanje plemiških gosposčin, drobljenje plemstva v množico srednje premožnih posameznikov in to, kar bi lahko imenovali "demokratiziranje plemstva".

Naposled gre še za uveljavljanje tretjega stanu. Potekalo je neodvisno od plemstva (tukaj Tocqueville malone povzema Sieyès'a) kot "stvaritev novega ljudstva", ki ima svojo lastno aristokracijo. To uveljavljanje razloži, zakaj se je vodilni razred razdelil in odkod revolucijski duh tretjega stanu. "Ta razdelitev, ki je v Franciji ločevala različne aristokratske prvine, je v okrilju aristokracije povzročala nekakšno državljansko vojno, s katero bi se morala okoristiti zgolj demokracija. Najpomembnejši člani tretjega stanu, ki jih je plemstvo odklanjalo, so se bili prisiljeni, da bi se lahko bojevali z njim, opreti na načela, ki so bila koristna v trenutku, ko so jih uporabljali, in nevarna že zgolj zaradi svoje učinkovitosti. Tretji stan je bil del aristokracije, ki se je upiral drugemu delu, in je bil prisiljen izpovedovati občo idejo o enakosti, da bi se bojeval s posebno idejo o neenakosti, ki so mu jo postavljali nasproti." (str. 46)

Tocqueville vztraja pri dejstvu, da je aristokratsko načelo hitro izginilo iz duhov, deloma zaradi družbenega vpliva inteligence in zaradi nekakšnega "egalitarnega" zlitja med plemstvom in intelektualci. Tej "imaginarni demokraciji" duhov se je z drobljenjem zemljiške posesti pridružila dejanska demokracija bogastva, to je bila demokratizacija, zaradi katere se je povečalo število povprečnih premoženj in je tako ustvarjala ugodna tla za politično demokracijo. Za Francijo 18. stoletja je bila potemtakem značilna ločitev med

1. Tocqueville, *L'Ancien Régime*, éd. Gallimard, t.1, str. 33-66.

njenim institucionalnim stanjem (neenakostjo) in njenimi običaji, zaradi katerih je že bila "najbolj zares demokratična nacija Evrope".

Tocqueville tedaj preide k *političnim* posledicam tega stanja civilne družbe: kakor sleherna aristokratska družba teži k lokalni vladavini, tako teži sleherna demokratična družba k centralizirani vladavini. V začetnem stadiju iztrga aristokraciji lokalno vladavino, ker pa je preveč razdrobljena, da bi jo izvrševala sama, jo s posredovanjem svojih naravnih leaderjev da kralju, ki je skupni imenovalec njenih interesov in njenih slabosti.

Nekaj "naključnih in drugotnih" dejavnikov je okrepilo učinkovanje "občih vzrokov": prevlada Pariza, potreba, da bi se med tako različnimi provincami utrdila nacionalna enotnost, osebna, ne pa parlamentarna narava oblasti.

Toda ta proces vladne in upravne centralizacije pri Francozih ni zatrl duha svobode, ki je za Tocquevilla ena izmed značilnih črt nacionalnega temperamenta: narobe, v 18. stoletju se je zgodilo, da je aristokratski pojem svobode (obramba privilegijev na vseh ravneh) izpodrinilo demokratično pojmovanje; ideja občega prava je nadomestila idejo privilegija.

Revolucija potemtakem ni ustvarila novega ljudstva, nove Francije: "prej je uredila, uskladila in legalizirala učinke nekega velikega vzroka, kakor pa je bila sama ta vzrok." Veliko bolj je bila iztek, krona tendenc, ki so delovale v družbi starega režima, kakor pa radikalna preobrazba Francije in Francozov. Celota teh demokratičnih teženj, ki jih zapovrstjo analizira na ravni civilne družbe, šeg, vladavine in ideologije, je nekakšno deblo, ki je skupno staremu in novemu režimu, revolucija pa se izkaže zgolj za etapo v razvoju njihovih učinkov - za etapo, na katere specifičnost Tocqueville ne opozori. Kontinuiteta zgodovine Francije je izbrisala te prelome.

Tocqueville ni izumil glavnih konceptnih prvin te interpretacije revolucije z dolgoročno zgodovino, ki poudarja pomembnost preteklosti, doseg spremembe, za katero si je revolucija domišljala, da je zanjo odgovorna, pa zmanjša. Ker pa je bil, kar zadeva svoja branja, zmeraj diskreten² - v svojih knjigah se zelo redko sklicuje na druge avtorje, v korespondenci pa razmeroma poredko - je težko najti njegove vire. Vendar pa je eden izmed njih jasen: to je očitno Guizot, s katerim je bil neprenehoma v zavezniškem in hkrati sovražnem intelektualnem in političnem dialogu³ in ki je skrajno poučen glede dvoumnosti francoskega liberalizma v prvi polovici 19. stoletja. Guizot je bil osemnajst let starejši, in ko je Tocqueville pisal esej iz leta 1836, je že napisal glavnino svojega zgodovinskega opusa; čeprav je bil v temelju bolj zgodovinar kakor Tocqueville, je imel enake temeljne politične vrednote kakor mlajši kolega: liberalizem; enako pojmovanje zgodovine: zgodovino - interpretacijo; in naposled isto središčno referenco, v razmerju do katere se razvršča zelo dolga preteklost: francosko revolucijo, ki je hkrati iztek določene svetovne (to se pravi evropske) zgodovine in posebna skrivnost zgodovine Francije. Zanimivo je na podlagi te skupne problematike analizirati, kaj je Guizot ponujal Tocquevillu ali ga naučil, in razlike med obema interpretacijama.

Guizot, ki je zaradi politične smole iz leta 1820 poučeval zgodovino, je glavnino svojega razlagalskega sistema podal v prvih velikih zgodovinskih delih, zlasti v *Essais sur l'histoire*

2. Prav toliko je diskreten v svojih branjih, kakor je leporečen, ko gre za rokopisne vire, denimo v *Ancien Régime*. nemara gre za dvakratni snobizem aristokrata in intelektualca.

3. Cf. zanimivo poročilo S. Mellona, *Guizot and Tocqueville* na letnem mitingu "French historical studies", Chicago, 1969.

de France (1823). Charles Pouthas ⁴ poudarja, da je v predavanjih po letu 1828, priobčenih z naslovom *Histoire de la civilisation en Europe et en France* ⁵, spremenil nekaj sodb, zlasti pa popravil nekaj dejstvenih napak, zadevajočih zlasti začetke zgodovine Francije in zgodovino barbarskih vdorov. Za zorni kot, ki nas tukaj zanima, pa je to le malo pomembno: med *Essais* iz leta 1823 in predavanji iz leta 1828 se namreč ni spremenila nobena izmed velikih konceptnih artikulacij zgodovine po Guizotu. Vsi veliki akterji že nastopajo v *Essais*, gospoda, Cerkev, kralj, komune - z družbami in tipi vladavine, ki jih prinašajo ali bi jih morali prinašati, z aristokracijo, teokracijo, monarhijo, demokracijo in konflikti ali ravnovesji, s katerimi napolnjujejo zgodovino Francije. Ta zgodovina je tako 1828, kakor 1823, zgolj empirična potrditev intelektualne sheme, v kateri se ni spremenil noben element.

Guizot je v zgodovini Francije iskal pohod k "družbi", to se pravi, k organizirani in na različnih ravneh s poenotujočim načelom povezani družbeni celoti. Fevdalnost, ki je približno v 10. stoletju (H. Capet) nasledila kaos, ne-družbo, je prva oblika organizirane družbe v zgodovini Francije: ta družba je bila zelo trda za ljudstvo, vendar je njena notranja dialektika dopuščala "boljšo prihodnost".⁶ Opirala se je namreč na zatirane ljudstva, "podvržene nacije", in hkrati na egalitarne odnose v okrilju vladajočega razreda, "suverene nacije", imetnikov fevdov: "Tukaj vidim drugačen prizor, svoboščine, jamstva, ki tiste, ki jih uživajo, ne le varujejo, ampak zaradi svoje narave in tendence tudi odpirajo podvrženemu prebivalstvu vrata v boljšo prihodnost." Pravzaprav je kompleksna hierarhija fevda stakala med gospodi, od najmanjšega med njimi pa do kralja Francije, recipročna in relativno enakostna razmerja; poleg tega je fevd utrdil individualizem svojega imetnika, njegovo neodvisnost od javnih oblasti. "Tako stanje je manj podobno družbi kakor vojni; toda posameznikova energija in dostojanstvo sta se v njem obdržala; družba je lahko izšla iz tega."

Katera "družba" in kako? Družba (ki je prav Guizotova družba, nekakšen iztek zgodovine), ki je temeljila na redefiniranju "individualnih življenj" in "javnih institucij", svobode in reda, medtem ko se je na njihove stroške izoblikovala fevdalnost. Brž ko se je fevdalnost uveljavila, so jo takoj napadli na vseh skrajnih koncih: od spodaj v imenu svobode in od zgoraj v imenu javnega reda. "Teh prizadevanj se niso lotevali sredi trka različnih pomešanih sistemov, ki so drug drugega zvajali na nemoč in na anarhijo (kakor v prvih petih stoletjih zgodovine Francije po Guizotu); nastajala so v okrilju enega samega sistema in se niso usmerjala zoper njega." In Guizot sklene svojo analizo s temi občudovanja vrednimi vrsticami: "Kralji, ki so bili precej manj sposobni kakor Karel Veliki, so dosegli, da je ta monarhični sistem, ki ga genij Karla Velikega ni mogel vzpostaviti, začel polagoma prevladovati. Tiste pravice, tista jamstva, ki jih germanski vojščaki niso mogli ohraniti, so komune vse po vrsti dosegle. Edino fevdalnost se je lahko rodila iz neder barbarstva; a komaj je fevdalnost zrasla, sta v njenih nedrih nastala in zrasla monarhija in svoboda."

Guizot, ki je do podrobnosti raziskal oba procesa, je pokazal, da sta bili možnosti za monarhijo in za svobodo politična slabost fevdalne aristokracije: to so - osamljeno na

4. Charles Pouthas, *Guizot pendant la Restauration*, Pariz, 1923, X. pogl: L'enseignement de Guizot, cf. zlasti str. 329 in nastl.

5. Šest zv., Pariz, 1838.

6. Naslednji citati so iz petega "eseja" o zgodovini Francije.

njenih fevdih, nepovezano, ker ni imela kolektivne organizacije, ki bi jo bilo mogoče primerjati z rimskim patriciatom, z beneškim senatom ali z angleškimi baroni (organizacije, ki jo je onemogočila neenakost fevdalne hierarhije) - tu in tam spodjedali boji prebivalstva, načeloval pa ji je najmogočnejši suveren, kralj. "Očitno je bila - ker je bila dobra zgolj za to, da je družbo pripravila do prvega koraka iz barbarstva - nezdružljiva z napredkom civilizacije, *v sebi ni nosila kali nobene javne in trajne institucije*⁷, ni poznala načela ne aristokratskih ne kakšnih drugih vladavin, in ko je odmrta, je zapustila plemstvo okrog prestola, aristokrate nad ljudstvom, nikakor pa ne aristokracije v državi"⁸

Prav nasproten pa je za Guizota razvoj Anglije v srednjem veku: tam sta kraljevstvo in fevdalnost že za Viljema nastala skupaj: "V Angliji sta obstajali dve družbeni sili, dve javni oblasti, od katerih v Franciji v tistem času ni bilo ne ene ne druge, aristokracija in kralj: bili sta preveč barbarski sili, preveč prepuščeni osebnim nagnjenjem in interesom, da že s tem, da sta obstajali hkrati, ne da bi proizvedli alternativn despotizma in svobodne vladavine, vendar sta druga drugo potrebovali in bili velikokrat prisiljeni nastopiti skupaj." Iz boja med angleškimi baroni, *konstituiranimi v aristokracijo*, in kraljem *konstituiranim v monarhijo*, so izšle listine ("začetek javnega prava"), nato institucije, to se pravi, "svobodna in nacionalna vlada".

Za razvoj zgodovine Francije je po Guizotu potemtakem značilno, da fevdalnost ni ustvarila aristokracije, gibanje komun pa ne demokracije: zato ni bilo svobodnih institucij, bila pa je absolutna monarhija, rezultat dvojne nemoči. Prav revolucija je, s tem da je sklenila večstoletni razredni boj med fevdalnostjo in komunami, naposled ustvarila demokracijo, to se pravi, hkrati in neločljivo povezane družbo in svobodne in egalitarne institucije; prav revolucija je tako pobotala družbo okrog enega samega združevalnega načela.

Tako pri Guizotu in Tocquevillu glavne črte splošne interpretacije zgodovine Francije kažejo številne skupne točke. Oba si prizadevata predvsem postaviti tisto, kar imenujemo "dogodki", v okvir sistema, ki je hkrati časoven in koncepten. Revolucija je zanj le sklep zelo dolgega zgodovinskega procesa, katerega korenine so v samem oblikovanju nacionalne družbe. V tem smislu je njuna zgodovina Francije - čeprav je implicitno nemara polna prihodnosti, ki naj bi jo razložila, in nekako obsedena s francosko revolucijo - navzlic vsemu obsojena na to, da je manj zgodovina te revolucije kakor opis njenih nastankov.

Temeljna dialektika, ki zapleta konflikt in upošteva zgodovinsko gibanje, je namreč enaka pri obeh avtorjih: to je dialektika odnosov med civilno družbo in institucijami, med družbenim stanjem in vladavino. Tudi konceptna aparata zgodovine analize sta si v okrilju te problematike zelo podobna; francosko civilno družbo sta zelo zgodaj sestavljali dve rivalski skupini, plemstvo in tretji stan, katerih začetki segajo do osvojitve in ki sta potencialni nosilki dveh družbeno-političnih vrednostnih sistemov. Njuni odnosi z osredno oblastjo, s kraljem, sestavljajo votek zgodovine Francije - hkrati pa uveljavljajo *posebnost* te zgodovine v primerjavi z angleškim modelom. Vendar za Guizota - v nasprotju s tem, kar je mislil Tocqueville - v zgodovini Francije nikoli ni bilo prave aristokratske politične družbe. Srednji vek in fevdalnost sta bila zanj, kakor za Mablyja, slej ko prej anarhija, ki je

7. Podčrtal sem jaz.

8. *Id.*

bila za ljudstvo neznosna in ki ni bila zmožna zgraditi resničnih javnih institucij. Ker je bilo ljudstvo v tistem času prešibko, da bi jih ustvarilo, je bila v nasprotju s tem, kar se je dogajalo v Angliji, rast kraljevske oblasti neogibno obdobje pohoda k demokraciji in svobodi.

Tocqueville pa je, narobe, imel aristokratsko družbo za družbo s paternalistično krajevno vladavino, ki je zagotavljala individualno svobodo v razmerju do osrednje oblasti. Postopno izginjanje te aristokratske družbe pod udarci kraljeve uprave in splošnega razvoja pa ni utrla poti svobodi, temveč enakosti.

Pravzaprav je temeljna dialektika zgodovine Francije tako za Guizota kakor za Tocquevilla družbeno-politična in temelji na povečevanju kraljeve oblasti, ki jo od spodaj podpira množica demokratičnega "ljudstva", toda Guizot pravi temu, kar Tocqueville imenuje demokracija ali enakost, svoboda: Guizot misli, da je bila aristokracija ovira za svobodo, medtem ko Tocqueville vidi v njej utemeljiteljico in trajen okop svobode. Temeljno nasprotje pri interpretiranju zadeva vloge kralja in aristokracije v zgodovini Francije in politično-moralne vrednote, ki ti vloge obdajajo.

Mika nas, da bi tedaj drugo nasproti druge postavili globoke politične izbire teh dveh mož. Neplemiški Guizotov napuh ("Sodim k tistim, ki jih je zagon leta 1789 povzdignil in ki ne bodo več privolili, da bi se vrnil dol.") ob Tocquevillovo nostalgijo ("Izmed vseh družb na svetu se bodo najteže dolgo časa absolutni vladavini izmikale prav družbe, v katerih ni več aristokracije in je ne more več biti."). Prav to nasprotje, ki je empirično in eksistenčno, namreč le še krepkeje poudari podobnost dveh velikih konceptnih prvin zgodovinske analize. Na tem področju je leta 1836 Tocquevillova izvirnost glede na Guizota nedvomno bolj zvezana z naključjem njegovega družinskega izročila kakor z njegovo intelektualno imaginacijo.

Narobe pa je *L'Ancien Régime* dvajset let pozneje vzpostavil neskončno bolj kompleksno sintezo tega aristokratskega izročila. Tocqueville vanj ni vložil le dodatnih let refleksije in raziskovanja, temveč tudi izkušnjo politika.

II

Delo *L'Ancien Régime et la Révolution* je napisano v nadvse bleščečem in zgoščenem stilu: opombe, ki jih je zapustil Tocqueville in ki so danes priobčene *in extenso* v drugem zvezku Gallimardove izdaje, pričajo o izredni skrbi za obliko in hkrati o delu, ki ga je posvetil brušenju in vnovičnemu brušenju formulacij. Toda ta na videz razumljiva proza je v resnici neskončno manj jasna kakor besedilo iz leta 1836: ne zgodovinske konceptualizacije ne različnih artikulacij démonstracij namreč ni lahko obnoviti.

Pa je vendarle treba; Tocqueville se namreč še naprej namenoma postavlja zunaj klasičnega stila "zgodovin revolucije" svojega časa in ne uporablja zgodbe. Sicer pa ne navaja ne Thiersa ne Lamartina in ne Micheleta, ki jih je bržčas bral⁹ ali vsaj prelistal; s tem zelo starim izročilom - ki še danes ni mrtvo - kritiziranja ali (in) posnemanja predhodnikov pri zgodovinarjih ni prelomil toliko zaradi prezira kakor zato, da bi svoje delo postavil na drugo raven, ne pa na raven zgodovine-pripovedi. V svoji zgodovini, ki je glede tega nenavadno moderna, preiskuje nekatere izbrane probleme, na podlagi katerih

9. Zagotovo je bral Thiersa, čigar "zgodovino" komentira v svoji *Correspondance*.

sta zgrajeni obča razlaga in interpretacija revolucije: zato se je zatekal zgolj k rokopisnim ali natisnjenim virom iz prve roke, odtod splošna ekonomija knjige, ki izključuje kronološko raven v prid logične koherentnosti.

Trije veliki deli so. Prvi opredeljuje zgodovinski pomen revolucije, njeno glavno vsebino, ki ni religiozna (saj je revolucija, gledano srednjeročno, religijo prej "oživila"), ne zgolj politična ali zgolj družbena, temveč neločljivo družbeno-politična: stare "fevdalne" institucije nadomešča z egalitarnimi institucijami - in Tocqueville z "institucijami" označuje družbeni red in politični red, enakost možnosti in - moderno administrativno državo. Odtod univerzalni značaj revolucije, ki ga kaže malone religiozna oblika, ki si jo je skozi demokratično ideologijo nadela v Franciji. Tako daje Tocqueville takoj na znanje, da so *modalnosti* francoskih dogodkov drugotne v primerjavi z njihovo vsebino in z njihovimi bistvenimi določili, ki so postali edini predmeti njegove analize: v tem, kako se je v Franciji razvijala dialektika država - civilna družba in kako so jo doživljali, mislili in si jo na novo predstavljali v zadnjih stoletjih in zadnjih desetletjih starega režima, tiči skrivnost francoske revolucije ter njene kronološke in hkrati intelektualne prednosti pred celotnim evropskim procesom. Tocqueville je tako prešel od primerjalne sociologije k problemu zgodovine Francije, postavljenemu v socioloških okvirih.

V kompoziciji dela sta nato ločeni dve vrsti razlag: stari in obči vzroki (knjiga II), posamični in novi vzroki (knjiga III). Potemtakem je vzročna hierarhija položena čez razliko v času: obči vzroki so dolgoročni vzroki, zakopani v globino več stoletij zgodovine, svoje učinke pa razvijajo že od zelo daljnje preteklosti in brez vednosti ljudi, zunaj dosega njihovega spomina, pripravljajo nove družbene in politične razmere. Posamični vzroki so zvezani zgolj z 18. stoletjem in celo zgolj z zadnjimi desetletji tega stoletja; ne obsegajo nujnosti preobrazbe, ki se dogaja v dolgotrajnem procesu, ampak njen datum in njen značaj.

Začnimo z dolgoročnimi vzroki, ki so analizirani v dvanajstih poglavjih II. knjige: naštevanje teh vzrokov v glavnem ustreza teoretskim premisam iz I. knjige, saj je Tocqueville pregledal značilnosti upravne centralizacije v zgodovini Francije (II-VII. pogl.), nato značilnosti civilne družbe (VIII-XII. pogl.). Navzlic temu prvo poglavje, posvečeno fevdalnim pravicam in kmetom, preseneča, ker je tako nenavadno: zakaj ga je postavil na začetek opisovanja neravnovesij v starem režimu in nadaljeval s preučevanjem ruralnega sveta v zadnjem poglavju knjige (XII. pogl.), kakor da si problem zasluži, da je okvir vse splošne analize? Na to vprašanje ne morem jasno odgovoriti. Res je, da tako ločeni poglavji obravnavata kmečki svet iz dveh različnih zornih kotov, saj je prvo posvečeno odnosu med kmetom in gospodom, zadnje pa razmerju med kmetom in državo. Vendar se to, da se srečata na koncu II. knjige, po preučevanju centralizacije in njenih učinkov na vseh ravneh civilne družbe, zato zdi le še bolj naravno.

Morebiti pa je Tocqueville hotel začeti splošno analizo starega režima s pregledom tega, kar je bilo v njem za revolucionarje najbolj spektakularno spotakljivega, in je takoj ob tem privilegiranem zgledu uveljavil eno izmed svojih temeljnih idej, idejo kontinuitete med starim režimom in revolucijo: fevdalne pravice se Francozom namreč niso priskutile, ker bi bile posebno trde (drugod po Evropi so bile težje), temveč zato, ker je bil francoski kmet glede marsičesa že kmet 19. stoletja, to se pravi, posestnik, ki ni odvisen od svojega gospoda. Fevdalne pravice, ki so ostale brez svojih naravnih korelatov, so iz stanja institucij preprosto prešle v stanje prežitkov. To lahko istočasno razloži tale navidezni paradoks:

1° da se je več kakor tri četrtine revolucije zgodilo že pred revolucijo;

2° da pa je bila zato tista fevdalnost, ki se je ohranila na podeželju, le še bolj priskutna; odtod psihološko precenjevanje revolucijske osvoboditve kmetov.

Tocqueville tako z objektivnim pregledom dejanske vsebine revolucijskega preloma sugerira, kako zelo jo je ideologija popačila. To je izjemno plodna ideja, če pomislimo, da toliko včerašnjih in današnjih zgodovinarjev teži k temu, da bi revolucijski diskurz imeli za čisto zlato, čeprav bržčas ni bolj "ideološke" (v marksističnem pomenu besede) zavesti, kakor je revolucijska zavest.

Ko je Tocqueville tako s temo "fevdalne pravice" okarakteriziral dialektiko kontinuiteta - prelom (lahko bi malone dejali: kontinuiteta v dejstvih, prelom v duhovih), ki zaznamuje revolucijo, je prešel k preučevanju nadvse pomembnega osrednjega dejstva, ki plete zgodovinsko kontinuiteto med starim režimom in revolucijo: to je razvoj javne moči in upravne centralizacije. Mimogrede pripomnimo, saj se bomo k temu vrnili malo pozneje, da je Tocqueville tukaj preobrnil (logično in kronološko) zapovrstje iz besedila iz leta 1836: začenja tam, kjer je dvajset let pred tem končal. Dodatna izvirnost tako v razmerju do njegovega lastnega članka iz leta 1836 kakor v razmerju do sodobnikov je ta, da je obnovil klasično temo o naraščanju kraljeve oblasti, ni pa več poudarjal povsem političnih zmag monarhije, temveč njeno upravno moč. Zanj so glavna značilnost nacionalne zgodovine od konca srednjega veka naprej upravne osvojitve kralja Francije in to, da oblast z vsakdanjim upravljanjem poslova vpliva na civilno družbo. Slika, ki jo prikazuje, je preveč znana, da bi jo povzemali; postavlja pa nekaj problemov, ki so vredni, da jih naštejemo.

Prvi je problem njene zgodovinske pravilnosti. Tocqueville je bil upoštevanja vreden poznavalec upravnih virov 18. stoletja; bil je tako pameten, da se je postavil na oba konca hierarhičnega kroženja: na eni strani je pregledal serijo F (centralna uprava) v Archives nationales in precej dopolnilnih rokopisov, ohranjenih v Bibliothèque nationale. Na drugi strani in na krajevni ravni je sistematično preiskal listine intendance v Toursu in premišljeval o komentarjih, ki jih je v zvezi s svojo limousinsko izkušnjo zapustil Turgot. Hotel je zvedeti, kako v resnici deluje oblast od zgoraj navzdol, od centralne birokracije do najneznatnejše vaške skupnosti, pri čemer je bilo najpomembnejše posredovanje intendantov. Tedaj se je znašel pred dilemo, ki jo dobro poznajo vsi zgodovinarji starega režima: zgoraj izredna natančnost pri reglementaciji vsega; spodaj kronična nepokorščina, ki jo kaže ponavljanje istih ediktov ali istih odlokov v nekajletnih presledkih. Tocquevillova slika upošteva ti dve dejanskosti: začenja se z analizo tipičnih posegov kraljeve uprave na podeželje in v mesto (I-V. pogl.), nato pa od VI. poglavja naprej kaže meje te ukleščенosti: "To je ves stari režim: togo pravilo, ohlapna praksa; taka je njegova narava" (VI, str. 134). In doda še tale lucidni zapis, ki je nezavedno samokritičen, saj je v prejšnjih poglavjih zagrešil kanec prav tega, kar zdaj razkrinkuje: "Kdor bi hotel soditi o vladavini tistega časa po zbirki zakonov, bi zabredel v najbolj smešne zmote." Odmev na to pa je tale še jasnejši stavek: "Uprava starega režima je bila tako raznolika, tako heterogena, da je lahko preživela le s pogojem, da je zelo malo delovala (v kurzivo sem dal jaz)."¹⁰

10. Vendar Tocqueville v drugih odlomkih (denimo II, 6, str. 133) opisuje "velikansko dejavnost" vlade starega režima.; rešitev tega navideznega protislovja moramo poiskati v razločku med vlado in upravo, ki je pri Tocquevillu klasičen - četudi se ta razloček, ki je tako jasev v nekaterih odlomkih v *Démocratie en Amérique*, v poglavjih iz *Ancien Régime*, ki jih analiziramo, zabiše: na katero raven sodi, denimo, intendant? Prav to nasprotje med povečevanjem vladne dejavnosti in njeno nemočjo na terenu pojasnjuje postopno zmanjševanje veljave zakona.

Tocquevillu manj zbode v oči dejanska oblast uprav v starem režimu kakor pa njeno razkrojevalno učinkovanje na politično telo, njeno izničenje sleherne vmesne oblasti ali sredstva, gospoda, duhovnika, sindika skupnosti, mestnega uradnika. Države Previdnosti v dejanskosti še ni, je pa že v duhovih. Stari režim je izumil *obliko* oblasti: arbitrarno centralno oblast/izoliranega posameznika, v katero so se pozneje vtihotapile revolucijske institucije. Grmadil je politične nevšečnosti etatizacije, ni pa še kazal nobene izmed njenih praktičnih prednosti.

Ta dialektika upravnega in vladnega pa vendarle ni delovala brez težav. Nekatere izhajajo iz same interpretacije dejstev: Tocquevillu je ta dialektika navzlic pozornosti, ki jo je posvetil določeni nemoči oblasti v starem režimu - nemoči, ki je izhajala iz nenavadne raznolikosti običajev, procedur, statusa oseb in skupnosti - pripravila do tega, da je pravzaprav precenjeval upravno centralizacijo. Podlago njegovega mišljenja povzema delovna opomba, ki skuša z enim stavkom okarakterizirati ta oblastni sistem. "Zelo centralizirana in močno prevladujoča kraljeva oblast, ki gospoduje v vseh glavnih rečeh, ki ima *slabo opredeljene, a neznansko velike pristojnosti* in te dejansko izvaja" (v kurziv sem postavil jaz) (II. knj., str. 375). To osrednje prepričanje, ki je navsezadnje v nasprotju z drugimi trditvami o mejah, znotraj katerih se izvršuje kraljeva oblast, je pripravilo Tocquevillu do tega, da je v zvezi z dejanskimi agensi te centralizacije o marsičem presenetljivo molčal ali pa je preveč poenostavljal: v tem stadiju analize, denimo, nič ne pove o kupljivosti služb, ki je bil osrednji zgodovinski pojav pri vzpostavljanju monarhične birokracije, bil pa je dvoumen glede na njegovo tezo, saj je bila kupljivost stopenj istočasno sredstvo centralne oblasti in ovira zanjo. Ker pa je navzlic temu skušal opredeliti birokracijo starega režima, je v VI. poglavju zapisal: "Upravni uradniki, malone vsi meščani, že tvorijo razred, ki ima svojega posebnega duha, svoja izročila, svoje vrline, svojo čast in svoj ponos. Izoblikovala se je že in zaživela aristokracija nove družbe: čaka le na to, da ji revolucija izprazni prostor." Za Tocquevillu je prednost take analize v tem, da nad družbo in tako rekoč zunaj nje ustvarja homogeno družbeno skupino, ki jo opredeljuje njena funkcija, ki ima iste vrednote in je nosilka centralizacijskega procesa. Neprijetno pa je to, da je v njej vse napačno: upravni funkcionarji 18. stoletja - pomislimo, denimo, na intendante - še zdaleč niso "malone vsi meščani"; med seboj se globoko ločujejo, pa ne zgolj zaradi različnih stremeljenj in klientel, ampak zaradi politično-ideoloških izbir - pomislimo, denimo, na razcep fiziokrati/antifiziokrati: najbolj "uradniški" med njimi, to se pravi tisti, ki so bili neposredno zvezani s centralno oblastjo - versajska birokracija, intendanti in subdelegati* - niso preživeli revolucije, niti prve faze revolucije ne, narobe pa so lastniki služb v njej sestavljali eno izmed vodilnih skupin. Tako je bržkone pretirana slika vladne in upravne centralizacije Tocquevillu privedla do tega, da je deduktivno obnovil imaginarne akterje opisanega dogajanja.

Negotovost je še večja, ko pridejo na vrsto kronologija in vzroki tega dogajanja: sicer pa se jih loteva prek aluzij, drugega za drugim, nikoli pa ne predlaga obče teorije politične spremembe. Bržčas zato, ker tukaj ni na svojih tleh: ker je bil zgodovinar, izobražen v razmeroma novejših obdobjih, ki ni poznal virov iz stoletij pred 18. stoletjem, je bil očitno navezan na svoje predhodnike, katerih materiale je preurejal v skladu s svojo intuicijo in svojimi podmenami. Zgodovinska freska, ki jo je naslikal v IV. poglavju I. knjige, ustreza klasični periodizaciji: politične institucije srednjega veka se zrušijo v 14. in 15. stoletju zaradi

* V izv. *subdélégués*, osebe, ki jim je bila služba oz. funkcija prepuščena.

vzpona upravne monarhije, ki posega v oblast plemičev. Tocqueville, ki je bil zvest tej tradicionalni kronologiji zgodovine Francije, je bil na tem področju, ki ga ni posebej preučeval, zvest svoji interpretaciji iz leta 1836: za nazaj je ocenjeval staro plemiško oblast, ki jo je videl kot nekakšno krajevno samoupravo, ki temelji na vzajemnem izvrševanju uslug, ali kot zaupno idilo med gospodom in kmečko skupnostjo. Vendar ničesar od tega ni zares analiziral v zgodovinskih okvirih: po vsem videzu je Tocqueville implicitno menil, da se je med 15. in 18. stoletjem proces centralizacije pravilno razvijal, ni pa se nikoli spuščal ne v vzroke zanj ne v njegove etape. Ludvika XIV. ni niti navedel. Vojn monarhije, mogočnega dejavnika rasti države, ni omenjal. V zvezi z 18. stoletjem je zapisal (II, V. pogl.) te sibilske stavke: "Družba, ki močno napreduje, v slehernem trenutku poraja nove potrebe, sleherna izmed njih pa je zanjo /za vlado/ nov vir oblasti; edino ena jih namreč zmore zadovoljiti. Medtem ko je upravna sfera sodišč še naprej nespremenjena, je njena /vlade/ gibljiva in se neprenehoma širi skupaj s samo civilizacijo." Napredovanje centralizacije je potemtakem preprosto in zelo nejasno povezal z napredovanjem "civilizacije": Tocqueville se verovanju svojih sodobnikov v napredek pridružuje tako, da s to besedo, ki sodi med najbolj nejasne v zgodovinskem besedišču, imenuje svoj globoki in stalni občutek za neogibno. O tem nikoli ne zveemo kaj več.

Medtem ko Tocqueville v prvih sedmih poglavjih II. knjige (razen v prvem) opisuje funkcioniranje (ali bolj to, kar bi danes imenovali disfunkcioniranje) upravne monarhije v 18. stoletju, se od VII. poglavja naprej loteva analize civilne družbe. Zapisali smo že, da se na tej ravni kaže preobrat njegove običajne problematike, pa ne zgolj v primerjavi z besedilom iz leta 1836, ampak tudi v primerjavi z *La Démocratie en Amérique*. Pred sliko "družbenega stanja Angloameričanov" (I. del, III. pogl.) je analiza političnih institucij, Tocqueville pa na koncu poglavja izrecno opozori: "Političnih posledic takega družbenega stanja ni težko deducirati. Nemogoče bi bilo razumeti, da enakost ne bi naposled prodrla v politični svet, kakor je drugam." Ko Tocqueville poudarja primarnost družbenega (razumljenega v širokem pomenu in obsegajočega mentalne navade, "šege", "javni duh") v razmerju do političnega, hkrati implicitno izraža globalno tipološko teorijo družb, kakršno najdemo pri Montesquieuju ali pri Maxu Weberu, v jasni obliki pa jo sicer najdemo v njegovem članku iz leta 1836: "aristokratske" družbe težijo h krajevnemu vladanju, "demokratske" družbe pa k centraliziranemu vladanju. V tistem času po vsem videzu ni bil sovražen ne do državljanske enakosti (ki je bistvena vsebina njegove opredelitve "demokracije") ne do vladne centralizacije (če jo le spremlja konec upravne decentralizacije): to je globoki smisel njegove ameriške študije.

Dva deset let pozneje pa zgradba razprave *Ancien Régime* zelo verjetno ustreza spremembi njegove presoje in njegovega mišljenja: sicer pa so opazili¹¹, kako malokrat je beseda "demokracija" uporabljena v *L'Ancien Régime* v primerjavi z besedilom iz leta 1836, kakor da Tocqueville postopoma opušta - ne otrese pa se ga povsem - ključni koncept svojih prejšnjih analiz. Kaj se je zgodilo? Tocqueville je ravnokar kot politik in ne le kot intelektualec preživel izkušnje iz let 1848-1851. Leto 1848: ljudska in socialna eksplozija, nova francoska sprememba demokratičnega "trenda", je razločno pokazala meje družbene demokratizacije, ki jo je Tocqueville opisal kot pridobljen pojav; poleg tega pa ga je navdajala z grozo. Premišljeni optimizem, ki je napajal analizo ameriške družbe, se je umaknil bojazni. Reformator iz časov pred revolucijo je postal ohranjevalec reda, ki so ga

11. S. Drescher, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization*, Pittsburgh, 1968, str. 242.

za tolikšno ceno spet vzpostavili. Odtod dva problema, prvi, teoretični problem opredelitve, drugi, eksistenčni problem vrednostne sodbe. Leto 1851: vlada veljakov, ki jo je Tocqueville podpiral in v kateri je celo sodeloval, češ da je najboljši francoski režim po letu 1789 (tako jo je opredelil v *Souvenirs*), se je neslavno sesula 2. decembra 1851 v prid najslabšega centralizacijskega despotizma, kar jih je nastalo po letu 1789. Poslej je težko z istim stanjem družbe, s pomočjo koncepta, katerega zgodovina hkrati kaže, da je neskončno razširjen, razložiti tako različne politične institucije, kakršne so julijska monarhija, druga republika ali despotizem drugega Napoleona.¹² Izkušnja iz teh let je bržčas okvir za preobrat Tocquevillove optike, za poudarek na avtonomiji in za primat političnega - politično-upravne strukture.

Sledove tega preobrata lahko kajpada najdemo v opombah k *L'Ancien Régime*, kjer se bolj prosto kakor v končnem besedilu prikaže delo pri izdelovanju konceptov. To besedilo, denimo, pravi o pomenu besede "demokracija" (t. II, str. 198):

"To, kar vnese največ zmede v duha, je način, kako uporabljamo besede: *demokracija*, *demokratske institucije*, *demokratska vlada*. Dokler se nam jih ne bo posrečilo jasno opredeliti in se sporazumeti o opredelitvi, bomo v velik prid demagogov in despotov živeli v nerazložljivi idejni zmedi:

Dejali bomo, da je dežela, ki ji vlada absoluten vladar, *demokracija*, ker vlada z zakoni in sredi institucij, ki so naklonjene položaju ljudstva. Njegovo vladanje je *demokratsko vladanje*. Oblikuje *demokratsko monarhijo*.

Toda besede *demokracija*, *monarhija*, *demokratska vlada* lahko v skladu s pravim pomenom besede pomenijo le eno: vlada, v kateri se ljudstvo bolj ali manj udeležuje vladanja. Ta pomen je intimno zvezan z idejo politične svobode. Če damo vzdevek demokratska vlada vladavini, v kateri ni politične svobode, govorimo očiten nesmisel glede na naravni pomen besed."

Ta opomba nas spravlja v zadrego, saj Tocqueville v njej zelo natančno razkrinkuje pomen, ki ga je dotlej ves čas dajal besedi demokracija: popravek pa je v tem, da je koncept prestavil z družbene ravni (enakost) na politično raven (udeležba pri oblasti in svoboda), kakor da je druga postala temeljna glede na prvo.

Drugo besedilo, ki razodeva isto drsenje: gre za dodatek k II. poglavju, 5, o centralizaciji. Tocqueville v njem opravi pomembno primerjavo med francosko kolonizacijo v Kanadi in angleško kolonizacijo v Ameriki in pripominja, da kolonialni fenomen do karikature napihuje obe upravi. V Kanadi ni plemstva, ni "fevdalnih izročil", oblast Cerkve ne prevladuje, ni starih sodnih ustanov, zakoreninjenih v šegah - skratka, ničesar od civilne družbe stare Evrope, ničesar, kar bi nasprotovalo absolutni vladavini: "Mislili bi, da smo v polnem zamahu moderne centralizacije, in to v Alžiriji." Narobe pa se v sosednji angleški Ameriki, v kateri so družbene razmere primerljive, "republikanski element, ki je nekakšen temelj angleške ustave in šeg, izkaže za neoviranega in se razvija. V Angliji ima uprava v pravem pomenu besede le malo opraviti, zasebniki pa veliko; v Ameriki se uprava ne vmešuje več tako rekoč v nič, posamezniki pa, s tem, da se združujejo, počnejo vse. Ker ni bilo zgornjih razredov, zaradi česar je bil prebivalec Kanade le še bolj podvržen vladi,

12. Marx se je v *18. brumairu* znašel pred istim problemom, pa čeprav je izhajal iz drugačnega eksplikacijskega sistema: ko ga prebiramo, nikoli ne razumemo, zakaj interesi vladajočih razredov (zemljiških posestnikov/kapitalistov) zapovrstjo omogočajo in onemogočajo skupno vlado in privedejo do tako hude zaslepljenosti.

kakor je bil v tistem času prebivalec Francije, je bil prebivalec angleških provinc čedalje bolj neodvisen od oblasti.

V obeh kolonijah je naposled nastala docela demokratična družba; toda tukaj se je, vsaj dokler je Kanada ostala Franciji, enakost mešala z absolutno vladavino; tam pa se je kombinirala s svobodo."

V tej opombi, ki je sodobna *L'Ancien Régime*, se mi zdita presenetljivi dve ideji:

1. Politična svoboda ni po vsej sili zvezana z navzočnostjo zgornjih razredov, "aristokracije" v pomenu, ki ga Tocqueville daje tej besedi. V angleški Ameriki so posamezniki, ker "ni zgornjih razredov", "čedalje bolj neodvisni od oblasti": zelo jasen prelom s konceptno shemo iz leta 1836: aristokracija/krajevna vladavina/ politična svoboda.

2. V razvoju obeh družb v resnici ni odločilno njuno družbeno stanje - ki je enako "demokratično" - ampak njuni izročili in njuni politično-upravni praksi.

V resnici prav to izhaja iz analize najpomembnejših povezav v *L'Ancien Régime*. Tocqueville se nikakor ne prepušča vzročnemu monizmu, ki je povsem tuj sami naravi njegovega mišljenja. Narobe, še naprej pozorno razčlenjuje, kako se prepletajo razlogi in posledice, kar mu razodeva empirično opazovanje virov. Slej ko prej pa civilna družba v njegovi knjigi nastopa manj kot vzrok kakor kot posledica politične in moralne družbe: to je morebiti temeljna intelektualna izvornost *L'Ancien Régime* tako v primerjavi z drugimi Tocquevillovimi deli kakor v povezavi s politično sociologijo 19. stoletja nasploh.

Osrednji fenomen, najpomembnejša plat zgodovinske spremembe, je potemtakem naraščanje monarhične oblasti in vladne centralizacije, ki sta obe zvezani z razvojem dajatev. Ta proces razkrajja in hkrati združuje civilno družbo ("delitev na razrede je bila hudodelstvo starega kraljestva", II, 10, str. 166), razkosano na čedalje bolj rivalske skupine čedalje bolj podobnih si posameznikov. To, da višji razredi niso imeli moči bodisi za to, da bi obdržali svojo staro politično oblast, niti za to, da bi se združili in iz tega pridobili novo oblast, pušča prosto pot upravnemu despotizmu, ki tudi sam zaostruje posledice vladne centralizacije.

Ko Tocqueville v tem drugem delu knjige analizira civilno družbo, govori o "razredih" kot pravi dedič zgodovinopisja iz obdobja restavracije: "Očitajo mi seveda lahko posameznike, govorim o razredih, le z njimi se mora ukvarjati zgodovina" (II, 12, str. 179). Toda s tem temeljnim konceptom ves čas ravna dvoumno: enkrat razrede opredeljuje kot rede starega režima, drugič pa glede na kombinacijo med pravom stare ureditve ter kriterijem bogastva in družbenega dostojanstva, ki v višje razrede uvršča premožno buržoazijo, sicer pa je zelo nejasen. Dejanski razlog za to dvoumnost, za to nenehno prehajanje od enega pomena k drugemu je osrednje vprašanje, ki si ga Tocqueville zastavlja v zvezi s francosko družbo 18. stoletja: le zakaj ni znala brez revolucije preiti od toge hierarhije redov k moderni dihotomiji veljaki/ljudstvo, zgornji razredi/spodnji razredi? A čeprav je taka, tako vsaj mislim, podlaga njegovega vprašanja, lahko tukaj izmerimo tudi pot, ki jo je prehodil po *La Démocratie en Amérique*. Tocqueville je prešel od problematike družbene enakosti in politične demokracije k problematiki zgornjih razredov in elit. Res je, da - kakor je povrh še namignil v *La Démocratie* (na koncu IX. poglavja, I. knjiga) - tokrat ne preučuje več družbe, ki so jo *ex nihilo* izoblikovali republikanski in egalitarni izseljenci, temveč, narobe, svet, ki je zakoreninjen v aristokratskem izročilu, in da ne more prenesti istih analiz z ene družbe na drugo. Slej ko prej pa obstajata razlika v tonalnosti med obema knjigama in

tisto vzdušje žalosti, ki obdaja prozo *L'Ancien Régime*: kar je bilo upanje za prihodnost v tridesetih letih, je postalo nostalgija po preteklosti.¹³ Tocqueville se neprenehoma vrača k plemstvu in omenja mitsko podobo njegovih nekdanjih lepih dni, podobo ruralnih skupnosti, zbranih pod njegovo perutjo, podobo razmeroma bližnje in bratovske, vsekakor pa svobodne civilne družbe, ki jo je uničila monarhija.

Toda ta "eksistenčni" Tocquevillov razvoj, ki je tako očiten in za duha, ki je še posebej občutljiv za sodobnost, tako razumljiv - le malo zgledov je za tako instrumentalno spekulativno mišljenje, ki je tako jasno zvezano s praktičnimi zahtevami - se pri njem naravno uvršča v okvir konceptualizacije zgodovine plemstva, ki je v celoti slej ko prej zvesta njegovim tezam iz 1836, dasiravno se je čustvena konotacija spremenila. Prednost besedila *L'Ancien Régime* je ta, da zaradi manjše shematičnosti omogoča boljše razumevanje zastavljenih problemov in nerešenih protislovij.

Če parodiramo Bainvilla, lahko Tocquevillovo dialektiko povzamemo s temle obrazcem: francoska družba 18. stoletja je postala preveč demokratična za tisto, kar je obdržala plemiškega, in preveč plemiška za tisto, kar je bilo v njej demokratičnega. Preveč demokratična: gre za poglavja VII do X v II. knjigi, ki opisujejo proces enotenja duhov in izoliranja enih zgornjih razredov od drugih, in za XII. poglavje, v katerem Tocqueville posebej obravnava (kakor na začetku I. knjige) kmečki problem. Preveč plemiška: gre za presenetljivo XI. poglavje, v katerem Tocqueville z namenom, da bi ju slavil in ju postavil nasproti "demokratični" povprečnosti, analizira duha neodvisnosti in občutje za svobodo, ki so ju aristokratska izročila vtisnila francoski družbi starega režima, hkrati pa poudarja, da

13. Ali bi radi še dodatno dokazilo o tej spremembi toka, o tej sprevrnitvi optimizma v nostalgijo med *La Démocratie in L'Ancien Régime*? Dovolj je, če preberete ti dve besedili, v katerih skuša Tocqueville opredeliti tip človeka, ki ga favorizirajo demokratične družbe, in implicitno izraža svojo sodbo glede tega.

Démocratie, t. I, VI. pogl. (čisto na koncu):

"Kaj zahtevate od družbe in njene vlade? Razumeti se moramo. Bi radi človekovemu duhu dali določeno vzvišenost, velikodušnost pri gledanju na stvari tega sveta? Bi radi ljudem vdihnili nekakšen prezir do materialnih dobrin? Si želite povzročiti ali vzdrževati globoko prepričanje in pripravljati brezmejne privrženosti?"

Je vaš namen ugledati šege, povzdigniti manire, omogočiti blišč umetnosti? Hočete poezijo, hrup, slavo?"

Nameravate organizirati ljudstvo tako, da bo močno vplivalo na druga? Mu namenjate, da se bo lotevalo velikih podjetij in da bo ne glede na rezultat svojih prizadevanj zapustilo velikansko sled v zgodovini?"

Če je po vašem mnenju tak glavni cilj, ki si ga morajo dati ljudje v družbi, si ne izberite vladavine demokracije; zagotovo vas ne bi privedla do cilja.

Če pa se vam zdi koristno preusmeriti človekovo intelektualno in moralno dejavnost k potrebam materialnega življenja in jo uporabiti za produkcijo blaginje; če se vam zdi razum bolj v prid ljudem kakor genij, če vaš cilj ni ustvariti heroičnih vrlin, temveč miroljubne navade; če vam je bolj po vseči videti pregrehe kakor hudodelstva in če raje najdete manj velikih dejanj, če je to pogoj za to, da naletite na manj zlih dejanj; če vam je dovolj živeti v razcvetajoči se družbi, namesto, da delujete v nedrhih bleščeče družbe; če po vašem mnenju glavni cilj vlade nikakor ni, da bi dala vsemu telesu nacije kar največ moči ali možne slave, ampak da slehernemu posamezniku, ki jo tako sestavlja, priskrbi kar največ blaginje in od njega odvrne kar največ bede, tedaj izenačite možnosti in vzpostavite vladavino demokracije."

Ancien Régime, II, XI, str. 175:

"Ljudje 18. stoletja sploh niso poznali takšne vrste zagnanosti za blaginjo, ki je kakor mati podložnosti, mehkužna strast, pa vendarle trdovratna in nespremenljiva, ki se rada meša in se tako rekoč prepleta z več zasebnimi vrlinami, z ljubeznijo do družine, do urejenosti šeg, spoštovanja religioznih verovanj in celo mlačnega in rednega izvajanja uveljavljenega kulta, ki omogoča poštenost in brani junaštvo in je odlično za izdelovanje urejenih ljudi in mevžastih državljanov. Bili so boljši in slabši.

Tedanji Francozi so imeli radi življenje in oboževali so ugodje; bili so morebiti manj urejeni in navadah in bolj razbrzdani v strasteh in idejah kakor današnji; niso pa poznali umerjenega in decentnega senzualizma, kakršnega vidimo."

ta duh, ki je bil zvezan z idejo privilegija, ni bil take narave, da bi lahko preživel demokratične ustanove, še manj pa, da bi jih utemeljeval.

Na kateri ravni pa imamo opraviti s to protislovno evolucijo, v kateri se pripravljala revolucijska eksplozija. Prav to ni nikoli posebno jasno in prav to je treba osvetliti. Tocqueville hkrati obravnava ekonomsko, družbeno in tisto, kar lahko v pomanjkanju boljšega izraza imenujemo ideološko.

V zvezi z ekonomskim je zmeraj površen in nejasen, vendar je jasen vsaj tam, kjer molči; gre za tisto razsežnost življenja ljudi, ki ga je zmeraj zanimala le prek družbenih in intelektualnih interferenc, nikoli pa zaradi same sebe ali kot temeljni mehanizem spremembe. Prav tako ni pregledal resnično ekonomskih virov o starem režimu, čeprav je prav on tako dobro poznal vire za družbeno, upravno, politično in intelektualno zgodovino. Ko omenja naraščanje industrijske dejavnosti v Parizu (II, 7, str. 141), ga omenja zato, da bi pokazal, da je centralizacija "upravnih poslov" tja privabila "industrijske posle". Ko govori o spremembah, ki so se zgodile v delitvi bogastev med razredi (kar je le deloma ekonomsko vprašanje), presenetljivo poenostavlja: siromašenje plemstva, bogatenje "buržuja" (II, 8, str. 145), brez česarkoli, kar bi domnevani proces povezovalo s kakšno ekonomsko vzročnostjo. Ko omenja urbaniziranje kraljestva zaradi dotekanja "srednjega razreda" v mesta, se preprosto vrne k "upravni" razlagi: "Predvsem dva vzroka sta proizvedla ta učinek: privilegiji plemičev in dajatve" (II, 9, str. 153). Naposled je tudi njegova razlaga kmetovete bede zelo meglena: "Napredovanje družbe, ki je obogatila vse druge razrede¹⁴, ga tira v obup; civilizacija se zasučje zgolj zoper njega" (II, 12, str. 185). Sicer pa vso njegovo sliko kmečkega življenja zaznamuje popolno nepoznavanje tehničnih možnosti ruralne ekonomije.

Ekonomska evolucija francoske družbe je tako bodisi preprosto izpeljana iz neke druge evolucije (politično-upravne) ali zreducirana na meglene abstrakcije ("napredovanje družbe", "civilizacija"), to se pravi, da je sama na sebi neznan. Sicer pa velja isto za probleme ekonomske doktrine: Tocqueville je, denimo, bral fiziokrate; toda nikoli ne omenja ne njihove povsem ekonomske analize (ki ga bržkone ni zanimala) in celo na temeljne antic Colbertovske zahteve "laissez-faire, laissez-passer" *; vse, kar od njih obdrži, da bi lahko kritiziral, je teza o "legalnem despotstvu" (III, 3), ki je v resnici zgolj nasledek opredelitve določene ekonomske racionalnosti (nasledek, ki so ga poleg tega odklanjali "obrobni" fiziokrati, ki so se zvečine izobraževali v Gournayevi šoli, denimo Turgot). Tako je seveda zato, ker edino ta aspekt fiziokratskega mišljenja sodi v logiko Tocquevillovega 18. stoletja: toda tedaj se človek obsodi na to, da ne upošteva več nenavadne priljubljenosti ekonomskega liberalizma v vseh zgornjih plasteh družbe. Tocqueville o tem zares ne črhnje niti besedice.

V prvem sociološkem opisu se spet znajde na bolj domačih tleh. Videli smo, da ne zato, ker bi bila njegova raziskovalna orodja izvirna ali celo natančna. Pač pa se tam laže naveže ne

14. Kar je v protislovju s tem, kar Tocqueville pravi nekaj prej o plemiški pauperizaciji. Sicer pa vemo, da je ta ideja o siromašenju plemstva, pojmovanega kot družbeni blok, za 18. stoletje napačna, saj ekonomska konjunktura, narobe, pospešuje krepko zviševanje zemljiške rente v vseh njenih oblikah (fevdalne pravice, zakupnine, neposredno uvrednotenje). Drugi Tocquevillov obrazec se potemtakem zdi pravičnejši kakor prvi; a je tudi manj značilen za njegovo mišljenje, saj mora *izvesti* ekonomski propad plemišta iz njegovega političnega propada.

* To liberalno Gournayevno geslo, ki je v obliki izreka neprevedljivo, puščamo v izvorniku, pomeni pa: "naj počno, naj se dogaja".

le na svojo lastno zgodovino, ki ga je tako zelo obsedala, ampak tudi na svoj temeljni diskurz, saj znova najde območje, ki je bolj neposredno dovzetno za učinkovanje politike in uprave. Družba se ponuja kot velikansko polje posledic zakonodaje in vladanja: zato pa je toliko *petitiones* principii. Plemstvo obuboža? Razlaga je tale: "Zakoni, ki so varovali lastnino plemičev, so bili vendar zmeraj isti; po vsem videzu se v njihovem ekonomskem položaju ni nič spremenilo. Navzlic temu so obuboževali povsod natanko v sorazmerju s tem, koliko oblasti so izgubljali." Nekoliko pozneje pa: "Francoski plemiči so postopoma obubožali, kolikor niso bili vajeni vladati in niso imeli vladnega duha" (II, 8, str. 144). Razkosavanje plemiške posesti je samo na sebi zgolj znamenje in posledica tega temeljnega dejstva.

Pri tem tipu analize se zaradi logične nejasnosti in nezvestobe ugotovljenim dejstvom kopičijo nevednosti. Korelacija oblast/bogastvo je na ravni družbenih skupin pri Tocquevillu enako nezanesljiva kakor pri Marxu (pri katerem je prioriteta nasprotna), sicer pa jo Tocqueville uveljavlja le za biološko primerjavo, ki bralčeve lakote ne poteši: politična oblast naj bi bila, če pravilno razumemo, tista "osrednja in nevidna sila, ki je samo načelo življenja", srce sleherne človeške družbe. Poleg tega še tem slabše sledimo njegovi analizi, ker nikoli ne upošteva, kako oblast porazdeljuje bogastvo, to preučevanje bi ga v zvezi z 18. stoletjem najbrž privedlo do nasprotnih sklepov.¹⁵ Navsezadnje smo že zapisali, da francosko plemstvo 18. stoletja še zdaleč ni bilo izključeno iz oblasti - vsaj neko določeno plemstvo ne, toda Tocqueville se nikoli ne ukvarja z razločki znotraj skupine. O tem plemstvu 18. stoletja, ki je zasedlo, znova osvojilo, zamašilo vse dohode do oblasti v Franciji, lahko morebiti rečemo, da je izgubilo "duha vladanja", zagotovo pa ne "vajenosti".

Razen če novo plemstvo, ki ga je za usluge, storjene državi, poplemenitil in obogatil kralj - plemstvo Colbertove ali Louvoisove vrste - v Tocquevillovem duhu bolj ali manj eksplicitno, pa raje bolj kakor manj, ni del idealnega opisa plemstva in njegovih tradicionalnih političnih vrlin. Ta implicitna izključitev bi se vsaj ujemala z idejo, da so državni aparat v 18. stoletju imeli v rokah zgolj "buržuji". Vendar bi bilo s tem protislovje zgolj premaknjeno nazaj: Tocqueville, namreč očita francoskemu plemstvu, da je postalo "kasta", ki jo opredeljuje rod, in da je prenehalo biti aristokracija, to se pravi, korpus, ki je omejen, a je razmeroma odprt za državljane, ki izvršujejo politično oblast. Francosko plemstvo pa nikoli ni bilo ta "aristokracija", o kateri je sanjaril Tocqueville, v smislu, denimo, v katerem so aristokracija Benetke, ki jim vlada senat Narobe, vse do konca starega režima, ko so stare družine, izviraajoče iz srednjeveških stoletij, postale zelo majhna manjšina v okrilju reda, je bilo neprenehoma odprto za uveljavljanje neplemičev.¹⁶ Zaradi dveh postopkov, zaradi kupljivosti služb¹⁷ in kraljevega poplemenitjenja, to se pravi, *skozi absolutizem in konsubstancialno z njim*, je plemstvo prenehalo biti zaprt korpus dedne zemljiške gospode in si je v imenu služenja državi pridružilo najbogatejše izmed sinov

15. V zvezi z najpomembnejšim mehanizmom absolutizma, kakršen je deloval v 18. stoletju, je treba prebrati inteligentne strani H. Lüthyja, *La banque protestante en France*, t. II, str. 696, ki Calaunovo upravljanje predstavljajo kot pravo - in zadnje - plemiško praznovanje.

16. Tocqueville v istem IX. poglavju, v katerem opredeljuje francosko plemstvo kot "kasto", piše: V nobenem obdobju naše zgodovine ni bilo mogoče plemstva tako zlahka pridobiti kakor leta 89...," in dodaja, da ta dejanskost, narobe, ni prav nič spremenila zavesti, da so redovi ločeni.

17. Glede kupljivosti služb je *L'Ancien Régime* presenetljivo protisloven; X. poglavje II. knjige obsoja institucijo kot vir služnosti, naslednje poglavje pa slavi neodvisnost francoske magistrature v 18. stoletju - ki se je povsem očitno opirala na kupljivost služb.

trgovcev in najzaslužnejše izmed kraljevih služabnikov. Tam, kjer Tocqueville zapiše: "Čim manj je to plemstvo aristokracija, bolj se zdi, da postaja kasta" (II, 9, str. 151), bi lahko obrazec obrnili in dejali, da to plemstvo tem bolj postaja aristokracija, čim manj je kasta.

Tukaj se bržkone dotaknemo jedra Tocquevillovega interpretacijskega sistema in njegovih dvoumnosti. Vsa sociološka analiza iz *L'Ancien Régime* se namreč suče okrog dialektike aristokracija/plemstvo, pri čemer je aristokracija najstvo plemstva, esenca te eksistence. Tocqueville, čigar zgodovinska kultura zunaj 18. stoletja je slej ko prej zelo površna, ima o francoskem plemstvu (in aristokraciji) banalno in hkrati legendarno naziranje. V zvezi z nastankom ni nikoli opustil klasične teze, ki enači plemiče in frankovske osvajalce¹⁸: plemiči so tedaj aristokracija, ki je nastala z osvojitvijo. To značilnost kmalu izgubijo ("že v srednjem veku," zapiše Tocqueville na začetku IX. poglavja, kar se sicer zdi v nasprotju z opisom institucij srednjega veka, ki ga je podal v IV. poglavju I. knjige) zaradi uzurpacij kraljeve oblasti in postanejo "kasta"; to se pravi, če se držimo zelo neobičajnega pomena, ki ga Tocqueville daje tej besedi, manj skupina, ki je zaprta za slehernega posameznika, ki se je rodil zunaj njenega okrilja, kakor skupina, ki je kot taka brez politične oblasti in je tembolj nestrpna glede kompenzacijskih privilegijev. Vidimo, kako zelo je ta zgodovina hkrati utemeljevalna in teleološka: francosko plemstvo se ne izgublja zato, ker ga njegova realna zgodovina in zgodovinski mehanizem njegovega obnavljanja povezujeta z absolutizmom, temveč zato, ker ni zvesto svojemu začetku in svojemu aristokratskemu načelu. Presodimo lahko tudi, kako zelo politično še naprej obvladuje videnje celote. Tocquevilla pravzaprav nič bolj kakor ekonomika sama na sebi ne zanima družba sama na sebi; navzlic pozornosti, ki jo posveča fiskalnim virom, štetjem, zemljiškim listinam, o čemer priča jo njegovi zapiski, navzlic čudovitim opombam o podrobnostih je slej ko prej zelo ravnodušen do zgodovine te družbe; ne zanima ga, kako se je zares oblikovalo francosko plemstvo 18. stoletja, njegove skupine in podskupine. V njegovem duhu so razredi, predvsem plemstvo, njegovo plemstvo, posestniki izročil in vrednot, ki jih lahko izdajajo ali utelešajo: toda plemstva ni mogoče ločiti od aristokratskega političnega načela, ideja o plemstvu kraljevih strežajev pa je preprosto protislovna; funkcijsko plemstvo ni plemstvo. Tocquevillovega kralja tedaj obdajajo buržuji, ki si kakor Saint-Simonov Ludvik XIV. prizadevajo, da bi plemstvo prepodili od povsod. To je zapoznel odmev nekega političnega konflikta, hkrati pa vnovično uveljavljanje nekega načela.

Tako bistvena raven, na katero se postavlja Tocquevillov zgodovinski opis v *L'Ancien Régime*, ni ne ekonomika niti družba v svojih strukturah in ne zgodovina njenih različnih razredov. Bolj gre za stanje duha Francozov, za tisto, kar bi lahko imenovali nacionalni temperament ali značaj, pojmovana kot območje, na katerem se najbolj spopadajo demokratične tendence in aristokratske tendence, privolitev v centralizacijo in odpori zoper njo. Opravičiti bi se morali zaradi nejasne narave tega besedišča, če bi bilo mogoče natančneje opredeliti Tocquevillovo mišljenje: v II. delu *La Démocratie*, ki preučuje posledice "demokracije" za ameriško mentaliteto, ločuje "intelektualno gibanje", nato "čustvovanje" in naposled "šege v pravem pomenu". Ni zmeraj lahko povsem jasno ločevati različnih stopenj njegovega preučevanja - zlasti "čustvovanje" in "šeg" - imamo pa vsaj

18. Cf. zlasti zadnje poglavje I. knjige *La Démocratie en Amérique* (État actuel et avenir des trois races) ali začetek IX. poglavja II. knjige *L'Ancien Régime*. Odlomek iz *La Démocratie* je presenetljiv, ker Tocqueville v njem trdi, da so vse aristokracije, ki so se pojavile na svetu, in vse zakonodaje neenakosti, ki jih uveljavljajo, hčere vojaške osvojitve. Sprašujemo se, kam Tocqueville potemtakem uvršča, na primer, renesančne italijanske republike ali Anglijo 18. stoletja.

vodilno nit. V *L'Ancien Régime* ni ničesar takega: hkrati ko je, kakor smo videli, Tocqueville spremenil zapovrstje vzrokov - vladna in upravna centralizacija stopita v ospredje - nikoli ni poskrbel za to, da bi ločil različna področja posledic. Ideja (intelektualnih in čustvenih) izročil ali šeg nedvomno še najmanj slabo ustreza sliki francoske družbe, kakršno upodablja v II. knjigi: centralizacija je prinesla razvoj demokratičnih "šeg", ki se postavljajo nasproti aristokratskim izročilom, oba "trenda" pa drug drugega krepita in se nekako dražita, s tem da si nasprotujeta. Francozi 18. stoletja postajajo bolj in bolj enaki in hkrati bolj in bolj različni, bolj in bolj podvrženi in bolj in bolj neukrotljivi. Iztekajoči se stari režim je zaprto polje boja med dvema načeloma in njunih protislovnih znamenj v duhu ljudi tistega časa. "Demokracija" v *L'Ancien Régime* je manj stanje družbe kakor stanje duha.

Tocqueville je za ceno te spremembe v svojo analizo uvedel revolucijsko dialektiko, ki je bila očitno neogibno potrebna samemu predmetu, ki ga je obdeloval. "Demokracija", kakršno je preučeval v Združenih državah, namreč ni bila le stanje družbe, temveč stanje ustave, ki so jo *ex nihilo* prinesli in zgradili ljudje demokratičnega duha, ne da bi se bili morali bojevati zoper nasprotno načelo, zgodovino in izročila. Gre potemtakem za harmoničen razvoj globalne družbe, katere demokratično načelo, utelešeno v dejstvih, oblikuje vse ravni, zlasti pa mentalitete in šege. Narobe pa Francija s konca starega režima pomeni za Tocquevilla docela drugačen problem, problem določene *zgodovine*, določene *spremembe*, določene *revolucije*. Demokracija (enakost možnosti) ne more biti značilna za stanje družbe pred revolucijo, saj opredeljuje stanje družbe po revoluciji. Odtod klic k drugačnemu konceptualiziranju: to, kar je skupnega času pred njo in času po njej, je centralizacija, ki je agens spremembe; ta centralizacija demokratizira duhove družbe, ki se slej ko prej oklepa aristokratskih oblik, ki so ostale brez vsebine. Protislovje, ki vodi to družbo v revolucijo - če ga hočemo opredeliti v okviru zgodovine - potemtakem ni predvsem družbene vrste, temveč intelektualne in moralne¹⁹; šele drugotno - in zelo pozno, leta 1788 - se ujema z zavestjo o konfliktu znotraj civilne družbe (plemstvo/tretji stan); v glavnem izraža spopad vrednot, ki je zakopan v globine globalne družbe, zlasti pa v notranjost slehernega "razsvetljenega" posameznika, med demokratičnim individualizmom in duhom plemiške kaste - obe obliki pa sta enako degradirani v primerjavi s svojima dvema zgledoma, ki pa sta prav zato toliko bolj nezdržljiva, bolj sovražna, naposled pa imata le eno spravno načelo: despotizem.

III

S tem je, tako se mi zdi, razložena ekonomija III. knjige *L'Ancien Régime*, ki ni več posvečena daljnjim vzrokom revolucije, temveč "posebnim in novejšim dejstvom, ki so do konca določila njeno mesto, njen nastanek in njen značaj" (III, 1) - drugače rečeno, preskusu tega, kar bi lahko imenovali kratkoročni vzroki.

Po Tocquevillovem mnenju so se okrog srede 18. stoletja, v petdesetih letih, pospešeno dogajali pojavi, ki jih je preučeval, in protislovja, ki so jih ti pojavi prinašali: seveda je šlo najprej za preobrazbo mentalitet in duhov. Po vsem videzu je dolgi proces upravne centralizacije in družbenega razkroja, ki ga analizira v prejšnjih knjigah, v teh letih iztekkel v kulturno revolucijo: Francija, vsaj Francija elit, tista Francija, katere pomembnost je

19. Cf. S.R. Weitman, "The sociological thesis of Tocqueville's *The Old Regime and the Revolution*", v: *Social Research*, 1966, vol. 33, št. 3.

politično odločilna, se je množično zasukala k abstraktni filozofiji političnega in družbenega reda, ki je bila še tem bolj radikalno v protislovju z obstoječo družbo, ker se je ta filozofija napajala prav iz odsotnosti družbene izkušnje, ki je značilna za posameznika te družbe ne glede na to, ali je plemič ali meščan. Francozi, ki so bili brez resnične svobode, so se usmerili k naravnemu pravu; ker niso bili zmožni kolektivne izkušnje, ker niso mogli prenesti odporov politike, so se nevede usmerili k revolucijski utopiji; brez aristokracije, brez konstituiranih vodilnih skupin, ker se niso mogli zateči k politikom, so se obrnili k pisateljem. Literatura je opravljala politično funkcijo. Odtlej se je pojav razvijal in se zaostroval zaradi notranje dialektike, saj so intelektualci po naravi in ne več zgolj zaradi nujne stvari tista družbena skupina, ki je najbolj tuja politični izkušnji. Monarhija je, s tem da je uničila aristokracijo, postavlja pisatelje za imaginarne nadomestke vladajočega razreda. S tem je Francija prešla od razprave o upravljanju k razpravi o poslednjih vrednotah, od politike k revoluciji.

Nove niso toliko ideje tega obdobja: Tocqueville poudarja, da so stare. Novo je bilo to, da so se v družbi čedalje bolj množile, nov je bil odmev, ki so ga imele, sprejem, ki so ga doživele, in vloga, ki so jo igrale. Sicer pa te ideje niso bile specifično francoske: poznala jih je vsa razsvetljenska Evropa, ki pa se zato ni napatila k isti revolucijski prihodnosti. Tocqueville s tem orisom sociologije produkcije in porabe idej v Franciji v drugi polovici 18. stoletja sugerira tudi to, da je revolucija zanj predvsem preobrazba vrednot in mentalnih navad in da so bile za to preobrazbo posebno ugodne razmere in so se dogajale v posebno hitrem ritmu v Franciji v letih okrog 1750, kar je bilo posledica dolgega procesa monarhične centralizacije. Kulturna (intelektualna in moralna, če imate raje) revolucija, ta dolgoročno drugotni dejavnik, je postala kratkoročno glavni element revolucijskega procesa: njen učinek je bilo to, da je religiozna občutja prenesla v imaginarni kult zgleadne države, in tako je že na začetku nevtralizirala tisto, kar bi v tem prebujenju mnenja utegnilo biti liberalnega. Veliki revolucijski cilj je za Tocquevilla "demokratični despotizem", ki ga je napovedovala in že izdelovala fiziokratska doktrina, ni pa to bil parlamentarni liberalizem: veliko bolj je šlo za "pripravljanje" leta 1793 kakor za anticipacijo leta 1789.

Tocqueville je to nenadno spremembo ritma v zgodovini Francozov, ki jo je najprej analiziral na intelektualni ravni, opazil tudi na ekonomski in družbeni ravni: revolucija ni zadela propadajoče dežele, kakor so verjeli igralci te velike drame, ki jih je obsedla ideja o "regeneriranju", ampak deželo v razcvetu, v popolnem vzponu od leta 1750 naprej. Zadela je celo predvsem tiste regije, ki so bile najbolj dovzetne za gospodarski in družbeni razvoj stoletja, denimo Ile-de-France. To je glavna teza četrtega poglavja, ki so jo vsaj v glavnih potezah, če že ne v podrobnostih²⁰, potrdila dela iz ekonomske zgodovine 18. stoletja. Toda Tocqueville v tem še zdaleč ne vidi dejavnika bojev med družbenimi razredi s protislovnimi interesi kakor v marksističnem zgodovino-pisju ali tistem, na katerega je marksizem vplival, temveč v tem prepozna dodatno prvino v neravnovesju duhov in verovanj: režim je bil prestar, da bi se poslej obnašal na nov način, Francozi pa so bili preveč osvobojeni, da bi bili še naprej podložni ali, boljše, da bi ohranili občutje podložnosti. Reforme, ki niso mogle premagati te zavesti o nevzdržnem, so pospeševale razkrajanje družbe: Loménie de Brienne je leta 1787, ne pa leta 1789, uničil stari režim z upravnimi reformami, ki je intendante nadomestila z voljenimi skupščinami: ta revolucija je bila

20. V okviru dela, posvečenega Tocquevillu, se mi ni zdelo potrebno, da bi se lotil velikanske bibliografije iz zgodovine vzrokov za revolucijo.

pomembnejša, zapiše Tocqueville, kakor vse tiste, ki so zadele Francijo po letu 1789, kolikor so se te zadnje dotaknile zgolj političnih institucij, ne pa "upravne konstitucije". Prav leta 1787 sta se podrla tradicionalno razmerje med Francozi in državo in resnično tkivo družbenega življenja. Skratka, stari režim je bil leta 1789 že mrtev: revolucija ga je lahko ubila le v duhovih, saj je obstajal le še v duhovih. Odtod nenavadna lahkotnost dogodkov. Leto 1789 ali leto opeharjencev?

Res je sicer, da je bila tako opredeljena vsebina revolucije že dosežena, še preden se je revolucija začela, toda revolucijski fenomen v ozkem pomenu besede je bil poslej omejen. Ni se več ujema s politično in družbeno preobrazbo - saj se je ta že zgodila ali pa bi se bila morala, glede na to, kar je bilo treba še izvršiti, vsekakor zgoditi. Izražal je le dve specifični modalnosti zgodovinske akcije: vlogo nasilja in vlogo ideologije (to se pravi, intelektualne iluzije). Gre za dve modalnosti, ki sta v resnici zgolj ena. Nasilje in politični radikalizem se namreč uvrščata prav v eshatološko ideologijo prej in pozneje, starega in novega, ki je značilna za revolucijski projekt. Nastanek centralizirane demokratične države, ki je za Tocquevilla sam smisel revolucije, je tudi smisel starega režima, revolucija ga je pravzaprav le prekrstila; revolucija pa je zato, *ker verjame, da ga je izumila* bodisi občudovanja vredna intuicija o razmiku med vlogo, ki jo revolucije objektivno igrajo v zgodovinskem spreminjanju, in tem, kako jih zaznavajo sodobniki, ali intelektualna privlačnost, ki učinkuje na naslednje generacije. Medtem ko nam toliko zgodovinarjev že skoraj dvesto let pripoveduje o revoluciji, preoblečeni v sodobna oblačila, in pri tem komentira interpretacijo, ki jo je dala o sami sebi, pa Tocqueville, narobe, meni, da so revolucijska obdobja kar najbolj mračna obdobja zgodovine, v katerih zastor ideologije v očeh akterjev drame kar najbolj skriva globoki smisel dogodkov. To je nedvomno temeljni prispevek *L'Ancien Régime* k teoriji revolucije.

Res pa je, da ta središčna intuicija knjige ni nikoli tako jasno predočena; pravzaprav je zahtevala zgodovino revolucijskih dogodkov, napisano v obeh perspektivah, ki ju napoveduje *L'Ancien Régime*: na ravni objektivne vsebine teh dogodkov, zlasti pa na ravni ideologije ali zapovrstnih ideologij, ki so jih upravičevale.²¹ Tocqueville leta 1856 sicer sploh ni napisal drugega zvezka svoje knjige - in tokrat nehote ponovil svoj molk iz leta 1836 - vendar morebiti ni bilo tako zgolj zato, ker je umrl osemindvajset mesecev po izidu prvega dela. Drugega dela ni napisal tudi zato, ker ta sistematični duh, ki je naposled rekonstruiral zgodovinsko interpretacijo starega režima, še zmeraj ni obvladal problemov, ki jih je zanj pomenila zgodovinska teorija francoske revolucije.

O tem pričajo sama zgodovina knjige in posthumni odlomki, ki nam jih je o njej zapustil²² Vemo²³, da je Tocqueville začel z deli, ki so ga kmalu privedla do tega, da je napisal *L'Ancien Régime*, s preučevanjem konzulata; že v prvih mesecih 1852. je napisal dve poglavji, posvečeni javnemu duhu na koncu direktorija²⁴, ki naj bi sestavljali preambulo k tej študiji. Nato je proti koncu 1852. ta projekt opustil, se vrnil k analizi starega režima in zlasti poletje 1853 preživel v pregledovanju fondov v arhivih intendance v Toursu ter

21. Cf. pismo Lewisu, 6. oktobra 1856: "Ker je moj cilj veliko bolj naslikati gibanje občutij in idej, ki so zapovrstjo sproducirali dogodke revolucije, kakor pa pripovedovati same te dogodke..." (citiral A. Jardina, *Notre critique, L'Ancien Régime*, t. II, str. 21).

22. *L'Ancien Régime et la Révolution*, t. II, Fragments et notes inédites sur la Révolution.

23. Cf. *Notre critique* A. Jardina na začetku II. dela.

24. Priobčeni kot III. knjiga II. dela, str. 267-293.

odločno prelomil s prvo usmeritvijo raziskovanja. Prav ta dva zapovrstna projekta kažeta njegovo glavno preokupacijo, se pravi, preučevanje upravnih institucij in njihove kontinuitete še po revoluciji, med starim režimom in konzulsko ustalitvijo. Sam je to posredno priznal aprila 1853 v zvezi z arhivi iz pariške mestne hiše, ki jih takole komentira: "V teh škatah je le malo dokumentov izpred leta 1787, od tistega časa pa se stara upravna konstitucija globoko spremeni in vstopamo v prehodno in precej nezanimivo obdobje, ki ločuje upravo starega režima od sistema uprave, ki je bil ustvarjen med konzulatom in še zmeraj upravlja z nami."²⁵

To "prehodno in dokaj nezanimivo obdobje" - zares nezasiššan stavek pri človeku, ki hoče napisati zgodovino revolucije - je dejansko pustilo le malo sledov v njegovih posthumnih odlomkih. Glavnina njegovih dokumentacijskih opomb je posvečena obdobju starega režima ali neposredno predrevolucijskim letom, natančneje, upravi starega režima in predrevolucijski ideologiji; le malo o konstituenti, popolnoma nič o zakonodajni skupščini ali o komiteju za javno rešitev, praktično nič o konvenciji, zgolj nekaj, in to precej banalnih strani o terorju. Navzlic temu ne moremo tega dolgega in zgoščenega molka razložiti zgolj z vzrokom, ki ga je leta 1853 navedel Tocqueville. Videli smo namreč, da je bil Tocqueville, ki je izhajal iz problematike upravne centralizacije, ki tvori ozadje njegovega preučevanja starega režima, čedalje bolj pozoren na ideološko prvino revolucije. Zakaj je potlej tako pozorno prebiral predrevolucijske brošure, govorov članov konvencije pa sploh ne? Zakaj Mounier, ne pa Brissot? Zakaj Sieyès, ne pa Robespierre?

Odgovor na to vprašanje je tem težji, ker Tocqueville v nekaterih izmed svojih fragmentarnih opomb opaza dinamičen značaj revolucijske ideologije. Na primer tedaj, ko s temi izrazi komentira neki Burkejev odlomek: "Zelo res je, da so bili ljudje malone na predvečer revolucije daleč od stanja duha, ki se je pokazal v njenem času. Še preveč res je, da duha svobode spodaj še ni bilo (kjer ga nikoli ni bilo). Živel so še na podlagi idej nekega drugega reda ali nekega drugega stoletja" (II, str. 342). Ali še, ko večkrat omenja (II, II. pogl. V. knjige) vlogo "neciviliziranih" spodnjih razredov v revolucijskem procesu. Sicer pa vemo, da je v *L'Ancien Régime* izrazil občudovanje do ljudi iz leta 89 in gnus do ljudi iz leta 93. Žal pa je te raztresene zapise težko uskladiti z njegovimi podrobnimi analizami o tem, kako se je v letih 1788-1789 prikazal "resnični duh revolucije" (II, I. knjiga, V. poglavje) v tedanjih brošurah in v Pritožbenih zvezkih: od tod dobimo občutek, da je revolucijska ideologija, ki se je vzpostavila že v tistem času, že izgovorila "zadnjo besedo revolucije" (II, str. 169). V povezavi z zastavljenim problemom so še bolj nenavadni nekateri Tocquevillovi premolki: malone nič - razen že navedenega stavka - o različnih intelektualnih in ideoloških ravneh francoskega prebivalstva. Zgoraj je preprosto razsvetljenska kultura, spodaj pa nekakšna kulturna nebitnost, necivilizacija. Naposled pa niti besede o jakobinskem mesianstvu in o ideološki vojni, ki je bila hkrati posledica in neznanska poglobitev revolucijske zavesti. Nič o eksploziji revolucijskega domoljubja po letu 1792, o tem, kar kljub vsemu, celo v okviru njegove analize, tvori najsplošnejši ideološki izraz navezanosti množic na novo demokratično državo in njihove udeležbe v njej. Tocquevillu se celo tedaj, ko v edinih dveh dokončanih poglavjih druge knjige *L'Ancien Régime* analizira stanje duha pri Francozih na koncu direktorija, posreči

25. A. Jardin, *op. cit.*, str. 15.

zamolčati problem miru in vojne, ki je v tem času najbrž obvladoval vse francoske notranje razmere ter v mentalitetah in dejanskosti preprečeval sleherno liberalno rešitev politične krize.

Toda za to, da ostane tako velik duh slep za tako krepke očitnosti, mora biti nekako konceptno zablokiran, s čimer je bržkone plačal svojo prenicljivost. Tocqueville je pravzaprav neprenehoma omahoval med dvema velikima usmeritvama raziskovanja, med dvema temeljnima hipotezama o zgodovini Francije: prva je hipoteza o upravni centralizaciji. Zaradi nje je nekako samoumevno napisal "stari režim", lahko pa bi bil zaradi nje napisal "konzulat" ali "cesarstvo", dajala mu je namreč vodilno nit dolgoročne kontinuitete v zgodovini Francije. Toda hkrati s tem, ko je opredeljeval revolucijo s to vsebino, jo je izničil kot proces in kot modalnost zgodovine, se pravi, v tem, kar je bilo v njej specifičnega. Sicer pa, zakaj leto 1830, zakaj leto 1848, zakaj te dodatne revolucije, ki jih je Tocqueville neprenehoma zavzeto preiskoval, če je francoska revolucija sklenila in dokončala delo starega režima? Upravna konstitucija se poslej ni spreminjala; politična konstitucija pa se je navzlic temu vsakih petnajst ali dvašest let nenadno spremenila.

Odtod bržkone druga velika usmeritev Tocquevillovega raziskovanja, ki je revolucijo opredeljevala kot hitro preobrazbo šeg in mentalitet in kot radikalen ideološki projekt. To veliko kulturno trganje, ki je bilo tembolj zaželeno, ker ga je spodbujal, ne pa oviral, razvoj družbe, je najprej analiziral kot posledico centralizacije in dislociranja tradicionalnih družbenih skupin. Tocqueville mu je nato, leta 1788, dal avtonomno moč, da bi tako razložil izbruh revolucije; ker pa je bil ujetnik svoje prve hipoteze, ni šel v drugi nikoli do konca. Ne zgolj zato, ker ni na tem področju nikoli dobro opredelil, za kaj gre, kadar govori o "šegah", o "stanju duha", o "navadah", o "občutjih" ali o "idejah". Temveč zlasti zato, ker po vsem videzu ni, potem ko je izbruh revolucije analiziral kot kulturnen proces, zbral prvin te zgodovine kulturne dinamike.

Tocqueville nam je morebiti bolj kakor to zgodovino "starega režima in revolucije", ki jo je hotel napisati, dal interpretativen opis starega režima in odlomke načrta za zgodovino revolucije. Prvo besedilo sestavlja I. in II. knjigo *L'Ancien Régime*; drugega ni napisal, zanj imamo le pripravljalne zapiske. Tretja knjiga *L'Ancien Régime* se zelo subtilno postavlja med obe besedili kot prehod: obe besedili se namreč ne ravnata po isti notranji koherentnosti. Prvo navzlic protislovjem, ki jih prikriva, ves čas temelji na razmeroma statični analizi upravne centralizacije in njenih socioloških učinkov. V drugo besedilo, to se pravi od III. knjige naprej, na prelomu petdesetih let 18. stoletja nenadoma vdre zgodovina - prav to zgodovino pa je Tocqueville dobro, iz prve roke, poznal šele od tega datuma naprej: kulturni pojavi v najširšem pomenu besede so v njej težili k temu, da bi postali močno neodvisni od upravne evolucije in nastopali so kot določila revolucijske eksplozije. Revolucija poslej ni več opredeljena kot graditev demokratične države, saj se je ta revolucija končala že leta 1788, ampak kot udejanjenje eshatološke ideologije: odtod tista podrobna analiza brošur iz let 1788-1789 in Zvezkov.

Sicer pa je večina zapiskov, ki jih je Tocqueville zapustil o samih revolucijskih letih, slej ko prej ujeta v njegovo prvo problematiko; to ni nič čudnega, saj so nastali v času, ko je pripravljal knjigo. Potemtakem nič ne kaže, da bi Tocqueville, preden je umrl, rešil problem, ob katerega je zadel leta 1836: ni izdelal teorije revolucijske dinamike. Razlika

med letom 1836 in temi zadnjimi leti njegovega življenja je ta, da je dal slutiti smer raziskovanja; to je pravi testament te velike nedokončane knjige.²⁶

Prevedel Braco Rotar

Uredništvo Filozofskega vestnika se zahvaljuje prevajalcu in uredništvu zbirke Studia humanitatis, ki sta dovolila predčasno objavo slovenskega prevoda Furetovega članka. Članek je integralni del Furetove knjige Misli o francosko revoluciji, ki bo letos izšla v zbirki Studia humanitatis.

26. Namesto spremne besede: potem ko sem napisal to analizo, sem se seznanil z vsaj zame novim besedilom, priobčenim v *Correspondance Tocqueville - Kergorlay* (Pariz, 1977), za katero se mi zdi, da potrjuje njeno utemeljenost. Gre za Tocquevillovo pismo s 16. maja 1858.

Tocqueville je manj kakor leto pred smrtjo, v trenutku, ko je bil sredi dela z drugim zvezkom, se pravi, s samo revolucijo, predstavil svoje probleme in stanje svojih raziskav prijatelju Kergorlayu. Tožil je o velikanskem številu sodobnih del, ki jih mora prebrati, nato pa se je lotil same interpretacije: "Poleg tega je v tej bolezni francoske revolucije nekaj posebnega, kar čutim, ne morem pa niti opisati niti analizirati vzrokov za to. To je *virus* nove in neznane vrste. Bile so na svetu nasilne revolucije; toda neumerjena, nasilna, radikalna, obupana, drzna, malone nora, pa vendarle mogočna in učinkovita narava prav teh revolucionarjev nima precedensov, tako se mi zdi, v velikih družbenih nemirih minulih stoletij. Od kod prihaja ta nova pobesnelost? Kdo jo je naredil tako učinkovito? Kdo jo nadaljuje? Še zmerom smo namreč pred istimi ljudmi, čeprav so okoliščine drugačne, in razmnožili so se po vsem civiliziranem svetu. Duh se mi izčrpa, ko hočem dojeti čisti pojem tega predmeta in poiskati sredstva, ki bi ga dobro naslikali. Neodvisno od vsega, kar je mogoče v francoski revoluciji pojasniti, je v njenem duhu in njenih dejanjih nekaj nerazloženega. Čutim, kje je ta neznani predmet, toda trudil sem se, pa nisem mogel odgrniti zastora, ki ga prekriva. Otipavam ga nekako skozi tuje telo, ki mi preprečuje bodisi da bi se ga zares dotaknil bodisi da bi ga videl.

Misliti francosko revolucijo v francoski revoluciji

Claude Lefort

Tocqueville 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 knjigi¹ 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,² 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^{*}). 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 argumetiranjem, 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 razižče 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 eksplicitna, 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 ob enem 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 uravnava, 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 nedolčnosti, 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 daje misliti politično.

Nobenega 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 transparentci, 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 obhajevalec, 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." ³ 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." ⁴ 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." ⁵ 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 vznikla 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 zatrite, 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, zaka j 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 individuum, ki je obdan s potrebami, znanji, voljo in strastmi, z enim zadržkom, da je njegovo vedênje 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 roture] 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 zadaja 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 osvobodjena 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 'okolščin' na potek zaporednih političnih kriz, temveč tudi in predvsem način, kako so 'okolščine' ob enem predvidene, pripravljene, prirejene, uporabljene v revolucionarni imaginarnosti in bojih za oblast." In še: "Prav 'okolščine', 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 skladju 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 "središčni 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. Nasprotno 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 Dnevov [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 pogubonosne 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 dvoiličnost 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 prilaščanja; 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 Tocquevillaja: 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 vznika 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 stavlja 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 neobčutiljiv za dvoumnost 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

Sinopsisi

UDK 342.7:123

Tine Hribar

Eksces svobode

Obči, vedoči subjekt, ki gleda na svet, kakor da bi bil sestavljen iz nevtralnih objektov, katerih delovanje je povsem razvidno, lahko dojamemo le, če ga preučujemo z vidika njegovih naporov, da bi svet spremenil v skladu z občim umom in njegovimi postavami. To je ideja absolutne svobode. Svobode, ki ni omejena z nikakršnimi pregradami, tudi z voljo drugih ne, kajti volja, zakatero gre tu, je obča volja, torej volja vsakogar, vseh ljudi kot svobodnih bitij. Te sanje o absolutni svobodi se ne morejo uresničiti; ker v njih zunaj absolutne svobode same, njene lastne volje ni priznana nobena samostojna dejanskost, vodijo te sanje svobode do samouničenja.

UDK 342.7:123

Tine Hribar

Vom Exzeß der Freiheit

Das allgemeine, wissende Subjekt, das die Welt so sieht, als bestehe sie aus neutralen Objekten, deren Wirken es gründlich versteht, kann nur erfasst werden, wenn man es unter dem Aspekt seiner Bemühungen, die Welt gemäß der allgemeinen Vernunft zu verändern, betrachtet. Dieses ist die Idee absoluten Freiheit. Freiheit, die von keinem Hindernis eingeschränkt wird, nicht einmal von anderen Willen, denn der Wille, um den es hier geht, ist ein allgemeiner Wille, folglich der Wille aller Menschen, wenn sie frei sind. Dieser Traum von absoluter Freiheit ist unmöglich; weil sie außerhalb seines eigenen Willens keine unabhängige Wirklichkeit anerkennt, ist sie folglich zur Selbstvernichtung verurteilt.

UDK 944.04:342.7

342.7:944.04

Zdravko Kobe

Smrt političnega

Opirajoč se na nekaj odlomkov znamenitih avtorjev, tako ali drugače povezanih s francosko revolucijo, Rousseauja, Kanta in Hegla, poskuša pričujoči prispevek opozoriti na nekatere paradokse, ki jih je ta dogodek le še radikaliziral. Samoutemeljitev demokratične invencije je kot pogoj lastne izvedljivosti spregledala dejstvo, da se polje političnega definira le v poziciji do naravnega, substančnega, ki v obliki vsaj minimalne točke opore ostane njegov notranji moment. Ker se po drugi strani odpre s tem, da se odtegne tej pozitivnosti, se znotraj tega polja izoblikuje praznina, ki grozi z njegovo izničitvijo: bodisi tako da to praznino regresivno zasede kak partikularen pozitiven element ali pa da je le-ta nedoločljiva. Prispevek poskuša pokazati, da je za polje političnega odločilno prav to, da mu uspe ohranjevati odnos do te krhke točke, ki jo je treba varovati pred dvema nasprotujočima si nevarnostima.

UDK 944.04:342.7

342.7:944.04

Zdravko Kobe

Der Tod des Politischen

Der Beitrag versucht, sich auf Textstellen verschiedener, mit der Französischen Revolution verbundenen Autoren - Rousseau, Kant und Hegel - beziehend, auf einige Paradoxien aufmerksam zu machen, die durch das Revolutionsereignis nur noch radikalisiert wurden. Die Selbstbegründung der demokratischen Invention hat als Bedingung ihrer eigenen Ausführbarkeit die Tatache übersehen, daß sich das Feld des Politischen nur in Opposition zum Natürlichen, Substanziellen bestimmt, das somit in der Form eines wenigstens minimalen Stützpunktes sein inneres Moment bleibt. Weil andererseits dieses Feld dadurch eröffnet wird, daß es sich dieser Positivität entzieht, bildet sich innerhalb des Feldes eine Leerstelle heraus, die mit seiner Vernichtung droht: Entweder dadurch, daß diese Leerstelle regressiv durch ein partikuläres positives Element besetzt wird oder aber unbestimmbar bleibt. Der Beitrag versucht zu zeigen, daß das Feld des Politischen davon abhängt, daß es ihm gelingt, das Verhältnis zu diesem zerbrechlichen Punkt aufrechtzuerhalten, vor der den zwei ihn bedrohenden entgegengesetzten Gefahren geschützt werden muß.

UDK 944.04:930.23

Oto Luthar

Ali Francozi verjamejo svojemu mitu?

Različni orisi konstituiranja političnega v času francoske revolucije so zgolj konstrukti različnih historigčnih interpretacij. Množica nasprotujočih si razlag te priljubljene zgodovinske teme temu stališču samo še pritrjuje, ali z drugimi besedami: dve sto let različnih interpretacij istega zgodovinskega dogajanja nam nazorno predoči *intriigo* historigčne razlage.

UDK 944.04:930.23

Oto Luthar

Glauben die Franzosen an ihren Mythos?

Verschiedene Aufsätze über die Konstituierung des Politischen im Zeitalter der Französischen Revolution sind nur Entwürfe von verschiedenen historigschen Interpretation. Dieser Standpunkt wird durch die sich widersprechende Darstellungen dieses so beliebten geschichtlichen Themas nur bekräftigt. Mit anderen Worten: die schon zweihundert Jahre andauernde Interpretationen desselben geschichtlichen Ereignisses führt uns die *Intriige* der historigschen Darstellung deutlich vor Augen.

UDK 321.0115

Tomaž Mastnak

Kriminalna demokracija

Sojenje bivšemu kralju mimo zakonov je konstitutivni moment jakobinskega republikanizma, ki ga avtor imenuje kriminalna demokracija. Dekapitacija Ludvika XVI, ki naj bi bila simbolno dejanje, razodeva simbolno nemoč jakobincev. Ta je kompenzirana z močjo nad simbolnim: z dezargumentacijo političnega diskurza in dezartikulacijo javnosti, z uničenjem diskurzivnega polja in politike. Destrukcija kraljevega realnega telesa je kralja simbolno rekonstituirala, jakobince pa gnala v nezadržno uničevanje realnih teles. Kriminalna demokracija je revolucionarni proces absolutnega uničevanja.

UDK 321.0115

*Tomaž Mastnak***Kriminelle Demokratie**

Das ungesetzliche Gerichtsverfahren gegen den ehemaligen König wird als Konstitutionsmoment des jakobinischen Republikanismus, vom Autor "kriminelle Demokratie" genannt, begriffen. Die Enthauptung Ludwigs XVI, die ein symbolischer Akt sein soll, enthüllt die symbolische Unmacht der Jakobiner. Diese wird durch die Macht über das Symbolische, d.h. durch Desargumentation des politischen Diskurses und Desartikulation der Öffentlichkeit, durch Zerstörung des diskursiven Feldes und der Politik, kompensiert. Durch die Vernichtung des realen königlichen Körpers wird der König symbolisch rekonstituiert, was die Jakobiner dazu treibt, stets neue reale Körper zu vernichten. Die kriminelle Demokratie ist damit als ein Revolutionsprozess des absoluten Vernichtens zu verstehen.

UDK 944.04:321

*Neda Pagon***"Domoljubje je stvar srca"**

V prvem delu gre za prikaz, kako se je revolucijsko zgodovino pisje zdaj odmikalo in zdaj vračalo k raziskovanju čisto "političnega" v Francoski revoluciji. Z vrnitvijo k toquevillovskim postulatoma, se zastavi tudi vprašanje o zvezi med "civilnim humanizmom" "quattro centa" in Francosko revolucijo; o aktualnosti Machiavellijevega koncepta "vita attiva" kot postulata javnega in političnega prostora in ideje "živeti civilno". Nazadnje pa je obravnavano še vprašanje politične produkcije utopije, rousseaujevske in jakobinske, kot nujne sestavine revolucije in "revolucijskega hedonizma", ne samo kot izvorov revolucijskih dejanj in mišljenj.

UDK 944.04:321

*Neda Pagon***"Patriotismus ist eine Sache des Herzens"**

Im ersten Teil wird geschildert, wie sich die Revolutionsgeschichtsschreibung abwechselnd der Analyse des rein "Politischen" in der Französischen Revolution ab- und zugewendet hatte. Mit der Rückkehr zu den Postulaten Tocquevills stellen sich weitere Fragen: über den Zusammenhang zwischen dem "bürgerlichen Humanismus" des "quattro cento" und der Französischen Revolution; über die Aktualität von Machiavellis Konzept der "vita attiva" als Postulats des öffentlichen und politischen Raums und der Idee, "bürgerlich zu leben". Zuletzt wird noch die Frage der politischen Produktion der - rousseuistischen und jakobinischen - Utopie abgehandelt, die als notwendiger Bestandteil der Revolution und des "revolutionären Hedonismus" und nicht nur als Quelle revolutionären Tuns und Denkens verstanden wird.

UDK 944.035:343.61

*Darko Štrajn***Nujnost regicida**

Saint-Just je utemeljil eksekucijo kralja tako, da jo je pravzaprav prikazal kot konstitutivni akt republike. Zmaga njegovega stališča v Konventu je bila možna na podlagi obnavljanja kraljeve krivde kot človeka, ne pa kot krive državljana. Kralj je potemtakem izgubil glavo na podlagi univerzalnega zakona, ki od zunaj determinira univerzum meščanske zakonitosti. Tako se je na kraljevi osebi udejanjila razlika med človekom in državljanom. Usmrtitev kralja je francoski revoluciji oskrbela pomen "do konca izvedene revolucije" in pomen prelomnega družbenega prevrata, ki je vzpostavil model revolucije tudi za kasnejše proletarske prevrate. Hkrati je dejanje usmrtitve kralja v francoski revoluciji odprlo možnost kompromisa

med monarhijo in republiko v formi meščanskih monarhij. Na primeru najnovejše knjige Toma Nairna *The Enchanted Glass*, ki obravnava sedanjo angleško monarhijo, so nakazani aktualni obrati pozicije monarhične družine v državni strukturi, ki je naddeterminirana s francoskim prevratom in dejanjem regicida.

UDK 944.035:343.61

Darko Štrajn

Die Notwendigkeit des Königsmordes

In Saint-Just Begründung der Exekution des Königs erscheint diese eigentlich als konstituierender Akt der Republik. Seine Einstellung im Konvent konnte siegen, weil er die Frage der Schuld des Königs vom Standpunkt des Königs als Menschen und nicht als Staatsbürgers beurteilte. Der König hat demzufolge seinen Kopf aufgrund des universellen Gesetzes verloren, das von außen das bürgerliche Rechtsuniversum determiniert. So hat sich an der Person des Königs der Unterschied zwischen dem König als Mensch und als Staatsbürger verwirklicht. Die Enthauptung des Königs hat der Französischen Revolution die Bedeutung einer "bis zu ihrem Schluß ausgeführten Revolution" verliehen, die Bedeutung eines gesellschaftlichen Umbruchs, der sich als Revolutionsmodell auch für spätere proletarische Umbrüche festsetzte. Gleichzeitig ist mit der Enthauptung des Königs in der Französischen Revolution die Möglichkeit für einen Kompromiß zwischen Monarchie und Republik in der Form von bürgerlichen Monarchien gegeben. Am Beispiel des Buches von Tom Nairn *The Enchanted Glass*, das sich mit der gegenwärtigen englischen Monarchie befasst, werden die aktuellen Umkehrungen der mit dem französischen Umsturz und dem Königsmord begründeten Stellung der monarchischen Familie in der Staatsstruktur dargestellt.

UDK 944.04:342.7

342.7:944.04

Jelica Šumić-Riha

"Nobeno ljudstvo ni tako ljubilo svojih kraljev"

Teza članka je, da je jakobinski projekt republike kreacionistična sublimacija. Za konstitucijo republike kot *creatio ex nihilo* je nujna razpustitev že danega legalnega reda, razkroj političnega telesa *Ancien régime*. Pogoji za to pa je usmritev kralja, saj se je v njegovem telesu inkarniralo politično telo monarhije. Jakobinci zahtevajo kraljevo smrt v obeh pomenih besede, fizično in simbolno, ker je kraljevo telo tisto izjemno telo, ki je že po naturi sublimno.

UDK 944.04:342.7

342.7:944.04

Jelica Šumić-Riha

"Kein Volk hat dermaßen seine Könige geliebt"

Der Artikel beweist die These, daß das jakobinische Republikprojekt eine kreacionistische Sublimierung darstellt. Um die Republik als *creatio ex nihilo* zu konstituieren, ist die Auflösung der gegenbenen legalen Ordnung notwendig, der Zerfall des politischen Körpers des *Ancien régime*. Die Bedingung dazu ist aber die Hinrichtung des Königs, da in ihm der politische Körper der Monarchie inkarniert ist. Die Jakobiner verlangen den Tod des Königs in beiden Wortbedeutungen, den physischen und den symbolischen, weil der Körper des Königs jener Ausnahmekörper ist, der schon seiner Natur nach sublim ist.

UDK 37.03:323.272:929 Rousseau J.J.

Eva D. Bahovec

Rousseau in razsvetljenski izhod iz nedoletnosti

Rousseau kot pravi filozof razsvetljenstva zavrača monarhijo kot politično ureditev, vendar rešitve ne vidi v družbenem prevratu, temveč v novi vzgoji človeka in državljana, na osnovi katere bi bilo mogoče postopoma prenoviti izprijeno družbo. Prispevek sledi Rousseaujevi dedukciji konstitucije družbenega po tej novi, individualni poti, ki poteka od narave k razumu, od otroka kot asexualnega bitja do spolne razlike in od imaginarnega do simbolnega, tj. od otrokovega razmerja do vzgojitelja (v nasprotju z naravnim, biološkim očetom) do razmerja do zakonodajalca (v nasprotju s kraljem). Rousseaujeva konstitucija družbenega je razčlenjena onstran alternative med demokratično revolucijo in utopijo, njegov koncept otroštva pa zapopaden kot fantazma, ki proizvede razsvetljenski izhod iz nedoletnosti in vstop v razsežnost zgodovine.

UDK 37.03:323.272:929 Rousseau J.J.

Eva D. Bahovec

Rousseau and the Enlightenment Way Out of Immaturity

As a true philosopher of the Enlightenment, Rousseau refuses the monarchy as a political order, nonetheless, the solution is not to be found in a social overthrow, but in a new education of men and citizens through which the degenerated society could be gradually renewed. The present paper follows Rousseau's deduction of the constitution of the social through this new, individual path, proceeding from nature to reason, from the child as an asexual being to the sexual difference and from the imaginary to the symbolic t.i. from child's relation to the governer (as opposed to the natural, biological father) to the relation to the legislator (as opposed to the king). Rousseau's constitution of the social is analysed beyond the alternative between democratic revolution and utopia, and his concept of childhood is considered as a fantasy, producing the Enlightenment way out of immaturity into the dimension of history.

UDK 32:17.343.61:944.035

Rado Riha

Praktični angažma teorije

Prispevek izhaja iz teze, da se dvojnost Saint-Justovega praktično-političnega in filozofskega delovanja ponavlja tako na ravni njegove politične prakse kakor na ravni politične teorije. Regicid, za katerega se zavzema Saint-Just v svoji politični intervenciji, deluje tako na ravni njegove teorije narave kot tisti koncept, ki iztrga idejo narave predstavnim okvirom 18. stol. in jo poveže z idejo absolutnega začetka, s točko *kreacije ex nihilo*. Prav kolikor reprezentira regicid prazno mesto simbolnega deluje tudi kot moment "političnega angažmaja" čistega teoretskega diskurza.

UDK 32:17.343.61:944.035

Rado Riha

Der praktische Engagement der Theorie

Der Beitrag geht davon aus, daß sich die Verdoppelung der Tätigkeit Saint-Just' in eine praktisch-politische und eine philosophische sowohl auf der Ebene seiner politischen Praxis wie auf der Ebene seiner politischen Theorie wiederholt. Der Königsmord, für den sich Saint-Just in seiner politischen Intervention einsetzt, funktioniert auf der Ebene seiner Naturtheorie als jener Begriff, der die Naturauffassung aus dem Vorstellungsrahmen des 18. Jhr. befreit und sie mit der Vorstellung eines absoluten Anfanges, einer *creatio ex nihilo* verbindet. Der Königsmord, der die Leerstelle des Symbolischen repräsentiert, wirkt in dieser seiner Funktion auch als Moment des "praktischen Engagements" der reinen Theorie.

UDK 342.7316

Rudi Rizman

Razumevanje človekovih pravic v sociološki teoriji

Prispevek poskuša oživiti interes sociološke teorije za človekove pravice. Teoretski pluralizem v sociologiji ne pomeni ovire, temveč prej predpostavko za adekvatno razumevanje tega fenomena. Sociologija in človekove pravice sta oba izšla iz epohalnega procesa, ki ga je sprožila industrijska revolucija. vključitev človekovih pravic v teoretski korpus sociologije bi nenazadnje tudi njej prinesel potrebno intelektualno inovacijo in heuristično obogatitev. Človekove pravice in še posebej njihova zaščita pomagajo vzpostavljati globljo konvergenco kohabitacije ljudi in kolektivitet, ne da bi se na ta način rušile ontološke razlike s katerimi živi sodobni svet. Avtor razčlenjuje tri tipične teoretske tradicije odzivov na človekove pravice (konservativno, revolucionarno in reformistično) ter odpira problem razumevanja novih socialnih kontekstov njihovega uveljavljanja v postindustrijski družbi.

UDK 342.7316

Rudi Rizman

Understanding human rights in sociological theory

The article attempts to revive the interest in sociological theory for human rights. Theoretical pluralism in sociology doesn't introduces any barrier in this regard, but stands as the very presupposition in full apprehension of this phenomena. Sociology as well as human rights have both derived from the same epochal proces - industrial revolution. Incorporation of human rights into the theoretical corpus of sociology could greatly contribute toward its intellectual inovation and heuristic enrichment. The human rights and especially their protection are helping to establish a more global convergence of cohabitation of men and collectivities without thus destroying the ontological differences in the world we live in. The author elaborates three typical theoretical traditions and their responses to human rights (conservative, revolutionary and reformist one) and opens up the problem of understanding and the enforcement of human rights in the new social contexts within the emerging postindustrial society.

FV