

FILOZOFSKI VESTNIK

1/1990

Filozofija - znanost - zgodovina

Estetika

Pravna in politična

filozofija

Kaj je tretji stan?



SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT

YU ISSN 0353-4510
Filozofski vestnik
Letnik XI, številka 1/1990
UDK 3

Uredništvo

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

Glavni urednik

akad. dr. Boris Majer

Urednik

Vojislav Likar

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

Priprava besedil za tisk

Zvezda Pitamic-Bizjak

DTP

Milojka Žalik Huzjan

Tisk

Tiskarna Pleško, Ljubljana

Naklada

750 izvodov

Filozofski vestnik ima 2 številki letno

Filozofski vestnik sofinancira

Republiški komite za raziskovalno dejavnost in tehnologijo

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT

FILOZO**EV**SKI**V**ESTNIK

1/1990

LJUBLJANA

Sprejeto na seji razreda za zgodovinske in družbene vede SAZU dne 24. 4. 1990
in seji predsedstva SAZU dne 10. 5. 1990.

Vsebina

Filozofija – znanost – zgodovina

- 9 *Miran Božovič*, Descartes – izganjalec hudiča
21 *Alenka Zupančič*, Kant: status tretje Kritike
33 *Vojislav Likar*, Modeli zgodovine znanosti
49 *Oto Luthar*, Zgodovina kot ideologija

Estetika

- 63 *Aleš Erjavec*, Zakaj arhitektura v postmoderni dobi?
73 *Lev Kreft*, Vzvišeno med Kantom in Longinom

Pravna in politična filozofija

- 89 *Jelica Šumič-Riha*, Hartov koncept prava ali etika v pravu
99 *Rado Riha*, Claude Lefort in politična filozofija
111 *Tomaž Mastnak*, Levica/desnica: nadzorovanje političnega prostora
129 *Reinhart Koselleck*, Zgodovinski kriteriji novodobnega pojma revolucije

Kaj je tretji stan?

- 145 *Neda Pagon*, E. J. Sièyes ali zgodnji sum v institucijo predstavnštva
153 *E.-J. Sièyes*, Kaj je tretji stan?

Prikazi in ocene

- 197 *Marxova izgubljena estetika* (Aleš Erjavec)
202 T.W. Adorno, *Minima moralia* (Seta Knop)

Sinopsisi

Filozofija - znanost - zgodovina

Descartes - izganjalec hudiča

Miran Božovič

Kaj so pravzaprav čutne zmote, norost, sanje, Bog, ki zmore vse, zlobni duh oziroma demon, ki me ves čas vara, slepi? Nič drugega kot tako imenovani razlogi za dvom.

Nekatere izmed teh razlogov srečamo že v skeptični tradiciji. Tako denimo Montaigne – podobno kot pred njim že Ciceron¹ in brščas še kdo drug – kot razloge za dvom navaja čutne zmote, pijanost, norost in sanje.

Čutne zmote. V očeh tistih, ki bolehajo za zlatenico, so vse stvari videti rumenkaste, pravi Montaigne, v očeh tistih s podplutdbami na očesih pa krvavo rdeče² – kako naj torej presodimo, kaj je res, ko pa »ne vemo več, kakšne so stvari v resnici, zakaj dostopne so nam samo stvari, ki jih naši čuti popačijo in izmaličijo«³? O stvareh te vrste torej ni moč presojati na osnovi pričevanja čutov, zakaj »čuti sami so polni negotovosti« (*l'incertitude*),⁴ itn.

Pijanost. Montaigne v eseju z naslovom *De l'yvrongnerie* pravi, da je pijančevanje skrajno »prostaška in robata razvada«, pijanost pa pregreha, ki za razliko od ostalih naših pregeh, ki zgolj *alterent l'entendement*, izmaličijo razum, le-tega *renverse*, popolnoma sprevrne⁵ – kot taka je seveda že zadosten razlog za dvom, ali je to, kar doživljamo ob čezmernem popivanju, resnično ali ne.⁶

Norost. Montaigne v svoji *Apologie de Raimond Sebond* navaja pričevanji dveh norcev: najprej navaja življenjsko zgodbo nekoga, ki je bil prepričan, da se ves čas nahaja v gledališču in da je vse, kar se okrog njega dogaja, gledališka predstava, komedija, zatem pa zgodbo nekoga, ki je živel v Pireju in je bil ves čas prepričan, da so vse ladje, ki pristajajo v pristanišču ali pa se odpravljajo na pot, njegove, in se je seveda veselil dejstva, kako dobro mu gre.⁷ Pričevanji obeh Montaignovih nor-

Objavljeno besedilo je del spremne študije h knjigi M. Foucault, J. Derrida, *Dvomi in norost*, ki v kratkem izide v zbirki *Analecta*.

1. Ciceron, *Academica*, II, 25, 79-80 (čutne zmote), II, 17, 52-53 in II, 27, 88 (pijanost, norost, sanje), Loeb Classical Library, London 1972, str. 566, 532-534 in 576-578.
2. Montaigne, *Essais*, II, 12, Garnier-Flammarion, Pariz 1979, str. 262.
3. *Ibid.*, str. 264.
4. *Ibid.*, str. 265.
5. *Essais*, II, 2, op. cit., str. 12-13.
6. Montaigne je pač moral biti nestrpen do nezmernega uživanja vina - kar je navsezadnje razvidno tudi iz načina kako se zgraža nad Nemci in njihovimi pivskimi navadami: *leur fin, c'est l'avalier plus que le goustier* - ker je bil sam doma iz vinorodnih krajev, namreč iz okolice Bordeauxa, in kajpada vzgojen v zmernem uživanju vina *à la Française à deux repas et modérément*. Na posestvu okoli gradu Montaigne - na desnem bregu reke Dordogne - kjer se je Montaigne rodil, po njem privzel svoje ime in v njem pisal *Eseje*, še danes pridelujejo suho belo vino z nalepko Château de Michel de Montaigne.
7. *Essais*, II, 12, op. cit., str. 161-162.

cev imata neko skupno potezo: gre namreč za pričevanji ozdravljenih norcev, ki vrh tega še obžalujeta svojo ozdravitev, ko pa je bilo neprimerno lepše živeti v gledališču, v svetu utvar, itn. Resnemu skeptiku mora že samo pričevanje norcev oziroma izkušnja norosti zadoščati za sklep, da je *notre sagesse moins sage que la folie*, da je naša modrost manj modra od norosti,⁸ je prepričan Montaigne.

Sanje. Montaigne je prepričan, da se resen skeptik pač ne more odločiti med tem, ali *nous veillons dormans*, speči bedimo ali pa *veillans dormons*, bedeči spimo:⁹ tako naše življenje ni nič drugega kot sen, še več, *notre veillée est plus endormie que le dormir*, naše bedenje je celo bolj zaspano od samega spanca, *noz songes valent mieux que noz discours*, naše sanje pa veljajo več kot naš racionalen govor,¹⁰ itn.

V skeptični tradiciji potemtakem srečamo čutne zmote, pijanost, norost in sanje, prav nikjer pa med razlogi za dvom ne najdemo ne Boga, ki bi zmozel vse ali pa vsaj toliko kot Descartesov Bog, in ne zlobnega duha, demona, ki bi nas ves čas varal, slepil, goljufal.

Ker je Descartesov Bog problem zase in bomo o njem in o situaciji, pred katero nas postavlja, govorili posebej, si nekoliko podrobneje oglejmo Descartesovega demona in situacijo, pred katero stojimo, ko se soočimo z njim.

Descartesov *genius malignus summe potens et callidus*, ki postavlja na laž vsa njegova mnenja, je povsem fiktiven, umišljen. Da je demon res fiktiven, umišljen, je navsezadnje razvidno že iz same situacije, v kateri se znajde Descartes ob soočenju z njim, se pravi iz situacije, ko so po eni strani vsa njegova mnenja lažna, po drugi pa vsaj enemu mnenju, vsaj eni domnevi, ne more odreči soglasja. Ker so ta trenutek v skladu s pravili igre prav vsa njegova mnenja »popolnoma lažna«¹¹ – to pa preprosto zato, ker so prav vsa lahko delo demona, rezultat njegove univerzalne prevare – bi moral Descartes seveda vsem svojim mnenjem odreči soglasje. Da pa bi svoje soglasje lahko odrekel prav vsem mnenjem, mora nujno obstajati vsaj eno mnenje, vsaj ena domneva, ki v njegovih očeh ne more biti lažna – to pa je prav domneva o obstoju demona, ki postavlja na laž vsa njegova mnenja. Z drugimi besedami, če so lahko prav vsa mnenja delo demona, pa sama domneva o obstoju demona ne more biti rezultat njegove univerzalne prevare. Demon me namreč v domnevi o njegovem lastnem obstoju preprosto ne more prevarati, zakaj v nasprotnem primeru bi se hipoteza univerzalne prevare sesula sama vase še preden bi se je sploh lahko oprijel. Torej ne more biti res, da so ta trenutek prav *vsā* Descartesova mnenja »popolnoma lažna«. ¹² Če pa domneva o obstoju demona sama ne more biti rezultat njegove univerzalne prevare, če torej demon v Descartesu ne bi mogel vzbuditi lažne domneve o svojem obstoju, se je seveda treba vprašati, ali bi bil lahko demon v Descartesu vzbudil resnično domnevo o svojem lastnem obstoju? Ali bi bil Descartes demonu pripravljen verjeti, če bi ta govoril resnico? Prav goto-

8. *Ibid.*, str. 233.

9. *Ibid.*, str. 261.

10. *Ibid.*, str. 233.

11. Descartes, *Meditacije*, prevedel P. Simoniti, SM, Ljubljana 1973, str. 53.

12. Prim. M. D. Wilson, *Descartes*, Routledge, London 1978, str. 35-36.

vo ne. Če namreč Descartes ni bil pripravljen verjeti pričevanju čutov, ki ga varajo samo občasno in še to samo o posameznih rečeh, v večini primerov pa je njihovo pričevanje resnično – pazimo: Descartes namreč nikjer ne reče, da ga čuti varajo ves čas, pač pa samo to, da za to, da jim ne verjamemo, zadošča že dejstvo, da nas prevarajo enkrat samkrat¹³ – potem bi bil še toliko manj pripravljen verjeti pričevanju nekoga, ki ga praviloma ves čas vara in je le izjemoma prisiljen govoriti resnico. Descartes torej demonu ne bi bil pripravljen verjeti niti v primeru, če bi ta govoril resnico. Če pa demon v Descartesu ne bi mogel vzbuditi ne lažne ne resnične domneve o svojem obstoju, potem je lahko le fiktiven, umišljen – kot je vse do *Tretje meditacije* fiktiven, umišljen, tudi Descartesov Bog.

Descartesov demon za razliko od predhodnih razlogov za dvom, se pravi čutnih zmot, norosti, sanj in Boga, vsaj v *Prvi meditaciji* nima lastnega predmeta, predmeta, ki bi se meril neposredno ob njem – in potemtakem prej kot razlog za dvom nastopa kot *moyen de douter*, sredstvo za dvom¹⁴ – saj je bilo delo dvoma, strogo vzeto, končano še preden je sam stopil na prizorišče. Če je namreč po izvršenem delu dvoma na prvih dveh ravneh vsakokrat nedotaknjen, neomajan vztrajal *un résidu de vérité*, nek ostanek resnice¹⁵ – na prvi ravni »nadrobnosti« v moji neposredni bližini in na drugi matematične resnice – se pravi ostanek, ki ga je bilo treba vsakokrat znova preizkusiti, meriti ob močnejšem razlogu za dvom, pa na ravni, kjer pred Bogom klonijo tudi matematične resnice, ni ničesar, kar bi med tistim, o čemer smo že dvomili, vzdržalo preizkus dela dvoma, ničesar, kar bi bilo treba podvreči ponovnemu preizkusu, ponovnemu merjenju. Če pa demon ne odpira novih dvomov – ker med tistim, o čemer smo že dvomili, ni ničesar, kar bi še vztrajalo onstran dvoma – se seveda zastavlja vprašanje, kaj Descartes doseže z vpeljavo demona, česar ne bi dosegel že z vpeljavo Boga? V *Prvi meditaciji* nič več in nič manj kot to, da omaje tisto, kar v dvomljivem ostaja verjetnega. Poglejmo. Soočen z Bogom, ki zmore vse, se sicer lahko motim, kadar seštevam dva in tri, toda seštevke pet, ki je sicer dvomljiv, se mi še vedno vsiljuje kot verjeten, saj sem ga doslej imel za »očitno resnico«, kot takemu pa mu svoje soglasje odrečem neprimerno teže kot stvarim, ki so »očitno lažne«, to pa vse dotlej, dokler se – soočen z zlobnim duhom, demonom, ki me ves čas vara, slepi, goljufa – ne uzrem kot žrtev univerzalne prevare. Če je bilo prej, ko sem se motil sam, mnenjem še mogoče verjeti, ker so bila zgolj dvomljiva – v očeh subjekta *Meditacij* bi bilo celo »dosti bolj pametno verjeti jim, kakor pa jih zanikati«¹⁶ – pa zdaj, ko me vara nekdo drug, svojim mnenjem nikakor nisem več pripravljen verjeti: odkar je namreč v igro stopil demon, moja mnenja niso več zgolj dvomljiva, pač pa »popolnoma lažna«.

Za subjekta *Meditacij* je potemtakem med situacijo, pred katero ga postavlja Bog, in situacijo, pred katero ga postavlja demon, neka ključna razlika: medtem ko se – soočen z vsemogočnim Bogom, ki bi me bil prav lahko ustvaril takega, *ut semper*

13. Prim. Descartes, *Meditacije*, op. cit., str. 50.

14. Izraz je vpeljal J.-M. Beyssade v *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Pariz 1979, str. 92.

15. Izraz je vpeljal M. Foucault v *Histoire de la folie*, Gallimard, Pariz 1972, str. 56.

16. Descartes, *Meditacije*, op. cit., str. 53.

fallar, da se zmeraj motim¹⁷ – lahko prepoznam kot subjekt zmote, pa se – soočen z zlobnim duhom, demonom, *qui ... me semper fallit*, ki me ves čas vara, slepi, goljufa¹⁸ – lahko prepoznam kot objekt prevare. Z drugimi besedami, če se motim vselej jaz sam, pa je tisti, ki me vara, vselej nekdo drug.

Demon, kot razlog za dvom, se s svojim lastnim predmetom, s predmetom, ki se meri neposredno ob njem, sreča šele v *Drugi meditaciji*.

Kje je v Descartesovih besedah, izrečenih v *Prvi meditaciji* neposredno po vpeljavi demona, da namreč »nebo, zrak, zemlja, barve, oblike, zvoki in vse zunanje stvari niso nič drugega kakor varljiva sanjska igra« in da sam nima »rok, oči, mesa, krvi, nobenega čuta«, ¹⁹ moč prepoznati delo demona? Ker je bil obstoj vseh teh stvari, kot smo videli, dvomljiv že prej, tj. še preden je na prizorišče stopil demon, in bi prav gotovo ostal dvomljiv še naprej tudi brez njega, je delo demona moč prepoznati prav v sami odsotnosti sveta in pohabi subjektovega telesa: če sem prej dvomil o obstoju sveta, telesa, itn., pa sem zdaj, soočen z demonom, ki bi prav lahko dosegel, da stvari, za katere sem doslej mislil, da so nekaj – in o katerih sem že podvomil – ne bi bile nič, prepričan, da sveta, telesa, itn. enostavno ni več. O obstoju sveta, telesa, itn. torej nisem podvomil šele zaradi demona, pač pa teh stvari prav zaradi demona ni. Toda med stvarmi, za katere sem doslej mislil, da so nekaj, pa se je pod grožnjo demona izkazalo, da niso nič, je še ena stvar, o kateri doslej še nisem podvomil, namreč jaz sam, ki zase prav gotovo mislim, da sem nekaj. Če je torej demon dosegel, da med stvarmi, za katere sem doslej mislil, da so nekaj, *cuncta externa*, vse meni vnanje stvari, se pravi svet, telo, itn., niso nič, ali ne bi tedaj lahko dosegel tudi tega, da jaz, ki sam zase mislim, da sem nekaj, dejansko ne bi bil nič? Prav demon je potemtakem tisti razlog za dvom, ki subjekta pripravi do tega, da podvomi sam vase, o samem sebi, o svojem obstoju. Če zunaj njega ni ničesar, ali to pomeni, da tudi njega samega ni? Z Descartesovimi besedami, če »ni neba, zemlje, duš, teles: ali torej tudi mene ni?«²⁰

Kar se torej meri neposredno ob demonu, niso ne »neznatne in oddaljene reči« ne »nadrčnosti« v moji neposredni bližini in ne matematične resnice, pač pa sam subjekt *Meditacij*, subjekt, ki – potem ko je v *Prvi meditaciji* podvomil že prav o vsem zunaj sebe – v *Drugi meditaciji* podvomi še sam vase, o samem sebi, o svojem obstoju.

Kar torej po izvršenem delu dvoma na ravni, kjer kot razlog za dvom nastopi demon, ostane nedotaknjeno, neomajano, je prav subjekt *Meditacij*. Demonu namreč ni uspelo prevarati subjekta v domnevi o njegovem lastnem obstoju: »naj me goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj«, ²¹ še več, subjekt je svoj obstoj prepoznal prav v obstoju objekta prevare: »ni tedaj dvoma, da tudi jaz sem, če me že slepi«. ²² Če je torej v moči

17. *Ibid.*, str. 52.

18. *Ibid.*, str. 56.

19. *Ibid.*, str. 54.

20. *Ibid.*, str. 56.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

demona prav vse, pa to, da bi s prevaro omajal subjektovo domnevo o lastnem obstoju, ni v njegovi moči. Kar seveda pomeni, da demon pač ni *summe potens*, nadvse mogočen – kot tak pa kajpada postane odveč.

Če demon v *Prvi meditaciji* nima lastnega predmeta, če mu je v skladu s tem odmerjena zgolj vloga sredstva za dvom, sredstva, s katerim subjekt samega sebe pripravi do tega, da »vztraja v dvomu do srečanja z neko prvo resnico, ne da bi se ujel v past verjetnega«,²³ kot nekje pravi H. Gouhier, pa je v *Drugi meditaciji*, kjer sam nastopi kot razlog za dvom, njegov predmet prav subjekt, ki – potem ko je uvidel, da ni ničesar zunaj njega – pod njegovo grožnjo podvomi še sam vase, o samem sebi, o lastnem obstoju in se prav na ta način dokoplje do svoje prve resnice, do resnice o lastnem obstoju.

Odkod potemtakem Descartesov demon, ki ga v skeptični tradiciji ne najdemo med razlogi za dvom?

Dovolj privlačno in verjetno hipotezo o možnem viru tega izjemnega razloga oziroma sredstva za dvom bi bilo moč postaviti na osnovi izvrstne knjige J. Rousseta *La littérature de l'âge baroque en France*.²⁴ Ta vir bi namreč prav lahko predstavljalo baročno gledališče, natančneje, baročna tragikomedija. Kot namreč ugotavlja Rousset, si že eden od obeh Antifolusov v Shakespearovi *Komediji zmešnjav* »po Montaignu in pred Pascalom oziroma Descartesom zastavlja vprašanje negotovih meja med snom in resničnostjo, vprašanje vdora sanj v življenje, kot ga bo izkusil Calderonov junak v komediji *Življenje je sen*«. ²⁵ Antifolus Sirakužan se namreč sprašuje takole: »Ali zdaj spim in mislim zaslepljen, da je resnica, kar je zmeden sen? (...) Spim ali bedim? Mi um je razdejan?«, ²⁶ itn. Baročna tragikomedija pa prav kot gledališče nestanovitnosti in negotovega junaka velja za *le théâtre du doute*, za gledališče dvoma: ²⁷ ne le, da že sami naslovi nekaterih tragikomedij med leti 1630 in 1655 zrcalijo skeptično *suspension de jugement*, ²⁸ zadrževanje, odložitve sodbe – denimo *Les fausses vérités* (d'Ouville), *L'innocente infidélité* (Rotrou), *La fidele tromperie* (Gougenot), *Les innocens coupables* (Brosse), *Les morts-vivants* (d'Ouville), *L'amante ennemie* (Sallebray), itn. – pač pa to gledališče skozi usta junakov na odru dobesečno uprizarja vse ključne razloge za dvom, kajpada z izjemo Boga: *Sont-ce des vérités? est-ce une illusion?*, so to resnice? je to utvara?, *Dormons-nous? rêvons-nous?*, spimo? sanjamo?, pa tudi *Quel démon nous enchante?*, kateri demon nas slepi? V baročni tragikomediji potemtakem med razlogi za dvom najdemo tudi demona, ki nas slepi, kar pa navsezadnje ni nič nenavadnega, zakaj po Roussetovih besedah je v gledališču 17. stoletja vse polno »magov in čarodejev, demonov, prikazni, urokov, posegov nadnaravnih sil«, ²⁹ itn. Ta hipoteza je toliko bolj verjetna, ker v *La recherche de la vérité* – prva polovica tega dia-

23. H. Gouhier, 'Disparition du malin génie', *Essais sur Descartes*, Vrin, Pariz 1973, str. 157.

24. K branju te knjige sta nas pritegnili dve opombi v delu G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, Vrin, Pariz 1971, str. 520 in 522.

25. J. Rousset, *La littérature de l'âge baroque en France*, Librairie José Corti, Pariz 1954, str. 61.

26. Shakespeare, *Zbrane gledališke igre*, I, MK, Ljubljana 1978, str. 299-300.

27. J. Rousset, *op. cit.*, str. 60.

28. Ta izraz najdemo že pri Montaignu, prim. *op. cit.*, str. 171.

29. J. Rousset, *op. cit.*, str. 38.

loga namreč v grobem ustreza *Prvi meditaciji* – celo sam Descartes oziroma njegov porte-parole, Evdoks vpeljavo sanj kot razloga za dvom podkrepi prav z zgledom, vzetim iz gledališkega sveta: »ali niste v komedijah še nikoli slišali izraza začudenja *bedim ali spim?*«³⁰ Kaj malo pomembno je, ali gre pri vprašanju *Veillé-je, ou si je dors?* za dobeseden citat ali ne, zakaj po Roussetovih besedah je prav to vprašanje, zapisano nekoliko drugače: *Rêvé-je ou si je veille?*, tisto, ki se v baročni tragikomediji »neprestano ponavlja«.³¹ Domnevamo lahko, da bi moral Evdoks v *La recherche de la vérité*, se pravi v delu, ki prav gotovo ni namenjeno istim bralcem kot *Meditacije*, bržkone tudi vpeljavo demona kot razloga oziroma sredstva za dvom pospremiti s kakšnim pojasnjevalnim citatom, podkrepeti s kakšnim nazornim gledališkim zgledom – če bi do nje seveda prišlo – zakaj njegov sogovornik, Poliander že same izkušnje sanj ni pripravljen takoj tvegati: zadržani in omahljivi Poliander je namreč pripravljen »dvomiti ali ni[sem] nemara vse svoje življenje samo sanjal«,³² in izkušnjo sanj vzeti nase šele potem, ko ga Evdoks spomni, da je nekaj podobnega že prav gotovo videl na odru, v gledališču.

Nič manj privlačno in verjetno hipotezo o možnem zgodovinskem viru Descartesovega demona in njegove univerzalne prevare je postavil R. H. Popkin.³³ Ta vir naj bi po njegovem mnenju predstavljal nek znameniti sodni proces, do katerega je v začetku tridesetih let 17. stoletja prišlo v Loudunu v Franciji, proces, ki je še pred izrekom dokončne obsodbe veljal za velik pravni škandal, ki je brez dvoma odmeval po vsej Franciji, pa tudi drugod po Evropi, tako da bi bil prav lahko prišel na ušesa tudi Descartesu. Gre namreč za proces proti duhovniku Urbainu Grandierju, ki je – obtožen čarovništva – jeseni leta 1634 zgorel na grmadi. O tem procesu je Ken Russell leta 1970 posnel film z naslovom *Demoni*. Predloga, po kateri je Russell posnel svoj film in na katero se opiramo tudi sami, je knjiga Aldousa Huxleya z naslovom *The Devils of Loudun*. Gre za natančno zgodovinsko rekonstrukcijo dogodkov, ki so pripeljali do procesa, in procesa samega, ki jo je Huxley opravil na osnovi pisnih virov oseb, ki so bile tako ali drugače vpletene v sam proces. Že sólo dejstvo, da o procesu obstaja tolikšna množica pisnih virov – od priložnostnih sestavkov, pamfletov, s katerimi skušajo nosilci obtožbe v očeh tedanje javnosti vedno znova utemeljiti obtožnico, do pričevanj povsem naključnih opazovalcev – dovolj zgovorno priča, da je bilo s samim procesom bržkone nekaj hudo narobe. Sólo branje Huxleya seveda še nikakor ne more biti tista »obširnejša raziskava spornih vprašanj, ki jih je v omikanem svetu odpiral proces v Loudunu«, s katero bi bilo po Popkinovem prepričanju šele mogoče »osvetliti vir in pomen Descartesovega velikega prispevka k skeptični argumentaciji«,³⁴ toda za nas tudi sam okvirni prikaz nekaterih spornih vprašanj prav gotovo ne bo nezanimiv.

30. AT X, 511.

31. J. Rousset, *op. cit.*, str. 66.

32. AT X, 514.

33. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1979, str. 180.

34. *Ibid.*, str. 181.

Povzemimo najprej v grobih potezah sam potek dogodkov, ki so pripeljali do procesa. Po navedbah obtožnice naj bi v nekem manjšem uršulinskem samostanu v Loudunu prišlo do množične obsedenosti s hudičem, demonom: vseh sedemnajst sester – ena izmed njih celo sestrična v drugem kolenu kardinala Richelieuja – naj bi bilo obsedenih s hudičem, uročil pa naj bi jih prav Grandier, ki ga obtožnica v skladu s tem bremeni čarovništva.

V ozadju procesa, kot ga dovolj prepričljivo slika Huxley, se seveda skriva marsikaj, od povsem lokalnih spletk – izjemno postavni in privlačni Grandier, ki se je rad oziral za ženskami, je bil seveda trn v peti tamkajšnji *moral majority* – prek spora med škofom v Poitiersu in nadškofom v Bordeauxu, pa vse do Richelieujevega preganjanja hugenotov, katerih močno središče je ta čas Loudun.

Po več neuspešnih poskusih, da bi se nadležnega duhovnika otresli – vse tovrstne poskuse je v preteklosti preprečil bordeauski nadškof, Grandierjev zaščitnik in prijatelj – pride skupini zarotnikov na ušesa končno nekaj takega, kar bi bilo moč s pridom uporabiti zoper njega. Prednici samostana, sestre Jeanne des Anges, s katero je Grandier že prišel v spor, ko je odklonil njeno povabilo, naj postane samostanski spovednik – ni težko uganiti, zakaj so ga nune na vsak način hotele dobiti medse – se namreč neko noč v sanjah, ki so izrazito erotično obarvane, prikaže Grandier, in ko jih naslednje jutro zaupa novemu samostanskemu spovedniku, ki sam sodeluje v zaroti zoper Grandierja, jih ta interpretira kot delo hudiča, demona. Stvari od tega trenutka naprej seveda stečejo same od sebe, prav kmalu se vsem nunam začne v sanjah prikazovati Grandier, samostan razglasijo za uročen, pokličejo izvedence, ki naj potrdijo, da gre res za obsedenost, v mestu se dan za dnem vrstijo eksorcisti, ki iz histeričnih nun izganjajo hudiča, Grandierja pa spravijo za zapahe.

Prva stvar, ki so jo kršili že pred samim začetkom procesa, je bila ta, da je bilo izganjanje hudiča javno, se pravi odprto za široke ljudske množice, ki so se začele v Loudun zgrinjati od vsepovsod, in ki so bržčas z neprikritim zanimanjem opazovale, kako so se nune – šlo je praviloma za mlade in najbrž tudi privlačne ženske – v krčih zvijale po tleh in kričale najrazličnejše, navadno skrajno obscene reči.³⁵ Vse to je bilo kajpada v očitnem nasprotju z določbo, ki izrecno prepoveduje izganjanje hudiča pred pričami, vsem na obeh: prisotni so lahko samo izganjalec, duhovnik, zdravnik s klistirjem, itn.

Vendar pa to še ni vse. Do zares pomembnih kršitev je namreč prišlo šele na samem procesu, na katerem je bilo kot edino dokazno gradivo zoper obtoženega uporabljeno prav pričevanje histeričnih nun, se pravi besede, ki so jih iz le-teh izvabili med samim eksorcizmom. Za kaj pravzaprav gre? Če namreč pri eksorcizmu, kot so takrat verjeli, skozi usta obsedene osebe spregovori sam demon, ki se je naselil v njenem telesu, potem je seveda očitno, da pričevanja nun v nobenem primeru ne moremo imeti za obremenilno dokazno gradivo, zakaj demon je že po definiciji »oče laži«, se pravi lažnivec *par excellence*, za katerega nikoli ne moremo vedeti, ali govori resnico. Pričevanje nun je potemtakem, strogo vzeto, povsem brezpredmetno – to pa kljub dejstvu, da so prisegle, da bodo govorile resnico. Vse

35. Prim. A. Huxley, *The Devils of Loudun*, Triad/Panther Books, 1977, str. 184, op. 1.

dotlej, dokler so obsedene, pač ne moremo vedeti, ali so takrat, ko so prisegle, da bodo govorile resnico, govorile one same ali pa kateri od demonov – demonov je navadno več in jih je treba izganjati drugega za drugim – v njih. In če je govoril kateri od demonov – denimo Asmodej, Balaam, Beherit, Belial, Belzebub, Eazaz, Leviatan, Neftali, Zabulon, itn. – kako naj vemo, ali je takrat, ko je prisegel, da bo govoril resnico, res govoril resnico? Itn.

S tem, ko je tožilec upošteval izpovedi obsedenih nun, s tem, ko je torej sprejel pričevanje demonov, je ravnal v nasprotju z odredbo teologov s pariške Sorbone, ki imajo v teh rečeh zadnjo besedo; le-ti so namreč že leta 1610 pričevanje demonov zavrnilo kot nesprejemljivo: »spodaj podpisani doktorji s Fakultete v Parizu smo glede nekaterih vprašanj, ki so bila naslovljena na nas, mnenja, da nikoli ne smemo sprejeti obtožb, ki prihajajo iz ust demona, še manj pa smemo izrabljati eksorcizem z namenom, da bi odkrili posameznikove napake, ali ugotovili, če je čarovnik; nadalje smo mnenja, da demonovim besedam ne smemo verjeti niti v primeru, če bi se eksorcizem izvajal ob svetem zakramentu in bi bil demon prisiljen priseči (tako ravnanje odločno odklanjamo), ker je demon pač vedno lažnivec in oče laži.«³⁶ Seveda si ni težko predstavljati pomislekov, ki so se ob procesu vsiljevali sami od sebe. Denimo, kako to, da nune, ki jih je Grandier uročil, vse po vrsti pričajo njemu v škodo? Mar ne bi bil Grandier s svojo nadnaravno močjo zlahka dosegel tega, da bi vse nune pričale njemu v prid? Ali ni torej prav dejstvo, da nune pričajo njemu v škodo, dejansko izraz njegove nemoči in je potemtakem nedolžen? Še več, ali mu ne bi bilo mogoče krivde naprtiti tudi v primeru, če bi vse nune pričale njemu v prid, saj bi bilo šele to znamenje njegove nadnaravne moči? Itn. Čarovništvo je pač obtožba, ki jo je kadarkoli mogoče naprtiti prav komurkoli, saj jo je moč podkrepiti tako s pričanjem v škodo kot s pričanjem v korist obtoženega, če le pričanje v škodo sprejmemo kot verodostojno, pričanje v korist pa interpretiramo kot znamenje njegovih nadnaravnih moči.

Najmanj, kar bi bilo moč reči v prid Popkinovi hipotezi o možnem zgodovinskem viru Descartesovega demona, je to, da med držo teologov s pariške Sorbone, ki odločno zavračajo pričevanje demonov kot brezpredmetno in nesprejemljivo, in Descartesovo držo v *Prvi meditaciji*, da bo »trdno odločen pazil«, da mu *iste deceptor*, ta varljivec, z eno besedo, demon, »kolikor je že mogočen in prekanjen, ne bi mogel vsiliti kaj lažnega«,³⁷ da bo torej soglasje odrekel vsem svojim mnenjem, ker so prav vsa lahko delo demona in potemtakem lažna, prav gotovo obstaja neko določeno ujemanje: kot namreč teologi demonom niso pripravljeni verjeti na besedo, čeprav so bili le-ti prisiljeni priseči, da bodo govorili resnico, tako tudi Descartes, kot smo videli, demonu ne bi bil pripravljen verjeti niti v primeru, če bi ta govoril resnico. Kar torej Descartesa družijo s teologi s pariške Sorbone, je prav soglasje s Tomaževo mislijo – *daemoni, etiam vera dicenti, non est credendum*, demonu ne smemo verjeti, čeprav govori resnico.³⁸ Ob tem pa nikakor ne bi smeli prezreti na prvi pogled morda povsem obrobnega dejstva, da skuša Descartes leta

36. *Ibid.*, str. 150.

37. Descartes, *Meditacije*, op. cit., str. 54.

38. Navajamo po Huxleyu, op. cit., str. 151.

1641 za svoje *Meditacije*, ki tako rekoč uprizarjajo paradoks procesa v Loudunu in zcalijo odklonilno stališče do pričevanja demonov, pridobiti prav naklonjenost, podporo in celo zaščito »doktorjev svete bogoslovne fakultete v Parizu«, ³⁹ kot beremo v posvetilnem pismu, ki uvaja *Meditacije*, se pravi prav naklonjenost tistega telesa, ki mora med drugim razsojati tudi o sprejemljivosti pričevanja demonov ob tovrstnih procesih. Dodajmo še to, da demona pred *Meditacijami* – pa tudi po njih – ni najti nikjer v Descartesovih delih: demon potemtakem nastopa samo v delu, ki je nastalo v času, ki ga je bržkone usodno zaznamoval prav proces v Loudunu.

Posebna odlika razlogov za dvom, kot so nanizani v *Prvi meditaciji*, je prav v njihovi uverženosti: čutne zmete, sanje in demon – norost in Boga zaenkrat puščamo ob strani – so namreč uverženi tako, da vsakokratnemu delu dvoma, ki ga sami, kot razlogi za dvom, sprožajo, sledi nek sprevid, spregled, neka deziluzija, do katere pride prav ob vsakokratnem ostanku resnice, se pravi ob tistem, kar je vzdržalo preizkus dela dvoma na prejšnji ravni. Če lahko potem, ko mi je s čutnimi zmotami uspelo omajati »neznatne in oddaljene reči«, dvomim o tem, ali je neka stvar, ki je premajhna, prenezatna, da bi jo lahko razločno zaznal, oziroma neka zelo oddaljena zvezda na nebu, res takšna kot mi jo kažejo čuti, pa o »nadrobnostih« v svoji neposredni bližini, denimo o tem, da »oblečen v suknjič sedim ob ognju«, pred nastopom sanj ne morem dvomiti; ali: če lahko potem, ko mi je s sanjami, ki nastopijo kot nov, močnejši razlog za dvom, uspelo omajati tudi »nadrobnosti« v moji neposredni bližini, dvomim o tem, ali res oblečen sedim ob ognju – prav lahko bi se namreč primerilo, da bi to doživljal v snu, se pravi takrat, ko bi dejansko slečen ležal v postelji – pa o veljavnosti matematičnih resnic pred nastopom Boga, ki zmore vse, ne morem dvomiti, zakaj »če bedim ali spim, dva in tri je pet«; ali: če lahko potem, ko se je pod grožnjo demona za vse stvari, za katere sem pred tem mislil, da so nekaj, izkazalo, da niso nič, dvomim prav o vsem, pa lahko o samem sebi, o svojem obstoju dvomim le toliko časa, dokler ne uvidim, da demon »nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj«. Če sta prvi dve deziluziji, ob katerih subjekt uvidi, da stvari vendarle ne kažejo tako slabo, kot je bilo nemara videti na prvi pogled, trenutni, začasni, prehodni, saj se vsakokrat znova izkaže, da stvari kažejo še slabše, kot je sprva kazalo, pa je zadnja, pred katero slabše kot je, pač ne bi moglo biti, dokončna: »tako moram naposled, ko vse to premislim več kot dovoljkrat, skleniti, da je stavek: 'jaz sem, jaz bivam', kolkokrat ga že izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen«. ⁴⁰

Pri Montaignu pa je seveda drugače. Montaignova pozornost namreč v prvi vrsti velja čutnim zmotam in dvomu o pričevanju čutov, zakaj prav čuti so *nos maîtres, ... la science commence par eux et se resout en eux*. ⁴¹ Medtem ko Montaigne ne razlikuje med norostjo in sanjami na eni strani in boleznijo na drugi – zadovolji se namreč z ugotovitvijo, da nam bolezen, norost in sanje stvari, ki so nam dostopne *par l'entremise des sens*, s posredovanjem čutov, prikažejo v drugačni luči kot jih

39. Descartes, *Meditacije*, op. cit., str. 37.

40. *Ibid.*, str. 56.

41. Montaigne, *Essais*, II, 12, op. cit., str. 252.

vidijo zdravi, prisebni in budni⁴² – pa bi Descartes z norostjo in sanjami meril na tisto, česar mu ne bi uspelo omajati z boleznijo: če je bolezen, denimo zlatenica, že zadosten razlog za dvom o tem, ali so stvari res takšne kot jih vidim, pa je to, »da sem zdajle tukaj, da ogrnjen v zimski suknjič sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir«, itn. mogoče omajati vselej šele z norostjo in sanjami, ki univerzalizirajo izkustvo tistih čutnih zmot, do katerih ob boleznih prihaja samo občasno oziroma v omejenem obsegu.

Če nam bolezen, norost in sanje stvari, ki so nam dostopne s posredovanjem čutov, prikažejo v drugačni luči kot jih vidijo zdravi, prisebni in budni, pa tudi zdravi, prisebni in budni, ki stvari sicer vidijo drugače kot bolni, nori in speči, le-teh ne vidijo takšnih kot so v resnici, zakaj tudi *nostre santé*, naše zdravje, nič manj kot *la maladie*, bolezen, *nostre assiette droite et nos humeurs naturelles*, naše normalno počutje in naši uravnovešeni telesni sokovi, nič manj kot *les humeurs desreglées*, neuravnovešeni telesni sokovi, stvari pač obarvajo po svoje, jim torej podelijo nek svojevrsten pečat.⁴³ Čuti namreč stvari vselej popačijo in izmaličijo, tako da tega, kakšne so stvari v resnici, po Montaignu nikoli ne moremo vedeti. Če pa so stvari, kot nam jih posredujejo čuti, v vsakem primeru popačene, izmaličene in izkrivljene, potem je, razumljivo, sleherna deziluzija povsem brezpredmetna: ko smo, denimo, ozdravljeni norosti, lahko ugotovimo le to, da je »naša modrost manj modra od norosti«⁴⁴ – zato se seveda ne gre čuditi temu, da oba Montaignova norca svojo ozdravitev obžalujeta – ko se prebudimo iz sanj, le to, da je »naše bedenje bolj zaspano od samega spanca«,⁴⁵ itn. Stvari sicer vsakokrat vidimo drugače kot prej, a še vedno drugače kot so v resnici: to, kakšne so stvari v resnici, nam za vselej ostaja prikrito, nedostopno. Če torej Montaigne, ki trdi, da čuti nikoli niso zanesljivi, ne bi bil pripravljen priznati ne tega, da je sneg rumenkast, kot bi ga videl v primeru zlatenice, ne tega, da je krvavo rdeč, kot bi ga videl s podplutim očesom, in ne tega, da je bel, kot ga vidi v normalnih okoliščinah, pa bi bil nasprotno Descartes, ki ne trdi, da so čuti vedno nezanesljivi, pač pa samo to, da niso vedno zanesljivi, pred nastopom sanj bržkone še pripravljen priznati, da ga čuti takrat, ko mu sneg v normalnih okoliščinah prikažejo v beli barvi, ne varajo in da je potemtakem sneg v tem primeru tudi v resnici takšen, kot mu ga kažejo. Če namreč nisem že vnaprej prepričan, da čuti nikoli niso zanesljivi, potem se o tem, da niso vedno zanesljivi lahko prepričam le, če verjamem, da so občasno tudi zanesljivi.

Dvoma o veljavnosti matematičnih resnic pa pri Montaignu – strogo vzeto – ni, čeprav bi bil Bog v njegovih očeh že zadosten razlog za tovrsten dvom. Gre namreč za neko mesto v *Apologie de Raimond Sebond*, kjer Montaigne navaja razmišljanje nekoga, ki se tolaži z mislijo, da vsemogočni Bog vendarle ne zmore vsega: tako se, denimo, ne more pokončati, kadar bi sam tako hotel, ne more smrtnikov napraviti nesmrtnih, ne more oživiti preminulih, ne more za nazaj spreminjati preteklosti

42. *Ibid.*, str. 264.

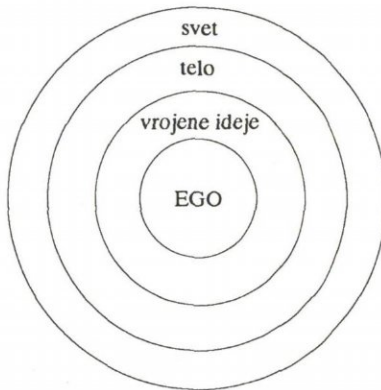
43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, str. 233.

45. *Ibid.*

(največ, kar lahko s preteklostjo stori, je – kot beremo – to, da jo preprosto pozabi), itn. V tem kontekstu je izrečena tudi misel, da Bog *ne peut faire que deux fois dix ne soient vingt*, ne more doseči, da dvakrat deset ne bi bilo dvajset⁴⁶ – sam Montaigne pa se s to mislijo, kot seveda tudi z ostalimi, ni pripravljen strinjati: svoje nestrinjanje namreč izrazi z besedami, da resen kristjan tovrstnih misli ne bi smel izreči, zakaj to bi pomenilo krojiti Boga po meri človeka, itn. To pa je tudi vse: s te točke bi bil dvom o veljavnosti matematičnih resnic sicer možen – če bi bil namreč vsemogočni Bog lahko dosegel, da dvakrat deset ne bi bilo dvajset, potem pač moramo dvomiti tudi o veljavnosti matematičnih resnic – vendar pa Montaigne tega koraka ni pripravljen tvegati, čeprav bi to lahko storil, saj se je že pred tem dokopal do ugotovitve, ki bi prav gotovo sledila tudi iz tovrstnega dvoma, namreč do ugotovitve, *que nostre sagesse n'est que folie devant Dieu*, da je naša modrost pred obličjem Boga zgolj norost.⁴⁷

Delo dvoma potemtakem v *Prvi meditaciji* poteka tako, da se subjektov reprezentacijski univerzum, če lahko tako rečemo, z vsakim razlogom za dvom zoži: najprej zaradi čutnih zmot klonijo »neznatne in oddaljene reči«, nato zaradi sanj »nadrčnosti« v moji neposredni bližini in končno zaradi Boga še matematične resnice – tako da po usodnem spoprijemu, merjenju moči z demonom, kot čisti jaz, *ego*, ostanem zožen sam nase. Ob tem bi bilo kajpada premalo reči, da delo dvoma napreduje postopoma, da vsak nadaljnji korak s tem, da navezuje na vsakokratni ostanek resnice, smiselno, logično sledi iz predhodnega, itn. Gre namreč za veliko več. Kot je v svojem sijajnem sestavku z naslovom *Le doute, le savoir, le vertige*⁴⁸ prepričljivo pokazal B. Baas, delo dvoma odlikuje neka prav posebna struktura. Če si namreč delo dvoma, se pravi progresivno oženje subjektovega reprezentacijskega univerzuma predočimo grafično, tj. s pomočjo sistema koncentričnih krogov, dobi-mo shemo, ki je presenetljivo podobna astronomskim shemam vesolja.



46. *Ibid.*, str. 193.

47. *Ibid.*, str. 116.

46. *Ibid.*, str. 193.

47. *Ibid.*, str. 116.

48. B. Baas in A. Zaloszyk, *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Navarin, Pariz 1988, str. 20-21.

Subjekt v tem koncentričnem sistemu zaseda osrednje mesto, vse njegove reprezentacije, se pravi svet, telo in vrojene ideje, pa so, kot pravi Baas, satelitizirane na orbitah, katerih oddaljenost od središča je sorazmerna z njihovo stopnjo negotovosti oziroma dvomljivosti. Prav ta koncentrična struktura dela dvoma pa je po Baasu tista, ki človeku omogoči, da se v obliki čistega samozavedanja znova prepozna kot središče vesolja – s tem pa se uzre natanko na mestu, ki mu ga je astronomska revolucija le nekaj desetletij poprej za zmeraj odrekla. Z eno besedo, v *Meditacijah*, kjer je enkrat za vselej zgubljeni geocentrizem nadomeščen z egocentrizmom, se subjekt koperniškega prevrata v lastnem reprezentacijskem univerzumu prepozna kot ptolemajski subjekt.

Če je bila pot, ki jo je Descartes premeril v *Prvi meditaciji*, sredotežna, pa bo pot nadaljnjih petih meditacij sredobežna: subjekt bo namreč svoj reprezentacijski univerzum postopoma širil navzven, si torej znova prilaščal vse tisto, kar je moral v *Prvi meditaciji* prepustiti uničujočemu napredovanju dela dvoma.

Kant : status tretje Kritike

Alenka Zupančič

Vesuchts, ihr Sterbliche, macht euren Zustand besser, Braucht was die Kunst erfand, und die Natur euch gab.

Albrecht von Haller, *Die Alpen*

Na Kanta je – kot sam pravi – padla senca suma, ko se je izkazalo, da njegove delitve v filozofiji nekako skoraj vedno izpadejo trodelno. Njegov odgovor na ta sum se je glasil: to leži v naravi stvari. Do izida tretje *Kritike* (*Kritik der Urteils-kraft*, 1790) je takšna »narava stvari« razvidna v prvi vrsti iz znamenitih »tablic«, tabel: tabele sodb in kategorij iz *Kritike čistega uma* ter tabele kategorij svobode glede na pojme dobrega in zla iz *Kritike praktičnega uma*. S *Kritiko razsodnosti* pa postane tripartitna struktura forma same Kantove filozofije, oziroma natančneje, njegovega kritičnega podjetja. Med razumom in umom dobi svoje mesto razsodnost [*Urteilskraft*], med spoznanjem in željo občutek ugodja ali neugodja, med zakonitostjo in končnim smotrom smotrnost – z eno besedo, v »veliko razpoko«, »die grosse Kluft«, v prepad, ki zija med teoretično in praktično filozofijo, se naseli nek tretji tekst, ki ohranja »viseči«, »lebeđi« status svoje umestitve. Prvič s tem, da je razvit v modusu »als ob«, »kot da«. In drugič s tem, da ne igra vloge temelja oziroma utemeljevanja neke bodoče metafizike. Če je *Kritika čistega uma* prolegomena, postavljanje (novih) temeljev za metafiziko narave in je *Kritika praktičnega uma* toisto za metafiziko nravi, pa *Kritika razsodnosti* nima statusa prolegomene, uvajanja v nekaj, ampak je to tako rekoč že vse. »V pogledu *Kritike razsodnosti*«, pravi Kant, »kritika služi namesto teorije.«¹ Iz treh kritik naj bi sledili samo dve filozofiji, ukvarjanje s pojmi narave na eni in pojmom svobode na drugi strani. Principi *Kritike razsodnosti* »ne smejo v nekem sistemu čiste filozofije tvoriti posebnega dela med teoretično in praktično, temveč se lahko v sili priložnostno priključijo vsaki od obeh.«² Status tretjega člena Kantove »sistem-ske« trihotomije je torej dovolj nenavaden. Glede na kantovski epistemološki rez na zunaj in znotraj filozofije se vedno nahaja na drugi, nasprotni strani kot ostala dva člena: Ko prvi dve Kritiki (prav kot kritiki) še ostajata zunaj, predstavljata nekakšno predfilozofijo, premislek o tem, kako naj se (pravilno) lotimo stvari, je *Kritika razsodnosti* že stvar sama, je že znotraj, tu »kritika služi namesto teorije«. V sistemu čiste filozofije, ki bo imel dva dela (teoretično in praktično filozofijo), pa bo nasprotno *Kritika razsodnosti* ostala zunaj, ne bo prešla v noben del sistema spoznanja, ne bo postala filozofija. To zgrešeno srečanje obeh (ločenih) delov s

1. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Immanuel Kant Werkausgabe Bd.X, Suhrkamp, Frankfurt/M, str. 77.

2. *Ibid.*, str. 74.

tem, kar naj bi bila njuna vez, most med njima, je seveda ključnega pomena in je hkrati tisto, kar konstituira *Kritiko razsodnosti* kot avtonomno, samostojno delo. Vprašanje, za katerega nam tu gre, vprašanje statusa tretje Kritike, pa se seveda s tem šele odpira.

1. Meja, limita ali nekaj tretjega?

Pojem meje je tako rekoč gravitacijska točka prvih dveh Kritik. Za tretjo Kritiko pa bi lahko rekli, da je sama ta meja, da jo uteleša. Vendar je ta opredelitev pre malo precizna. Spregleda, preskoči namreč dvojnost oziroma dvoumnost kantovskega pojma meje. Meja, ki jo proizvede *Kritika čistega uma* in ki naj bi služila kot orientacijska točka v izgradnji nove metafizike, nove »filozofije narave«, je dovolj ostra: to je meja med stvarjo, kakršna je dostopna naši spoznavni sposobnosti in stvarjo, kakršna je onstran tega, med fenomenom in noumenom, meja, ki izdvaja množico vseh predmetov možnega izkustva in tako služi kot temelj in izhodišče »znanstveni vednosti« (o naravi). Pojem meje, h kateremu napotuje tekst *Kritike praktičnega uma*, pa je precej drugačne narave. Nima tega pozitivnega aspekta, s katerim je izdvojeno neko polje gotovosti, kjer se lahko spoznavni subjekt suvereno giblje. Značaj te druge meje morda še najbolj izraža matematična raba besede *limita*. To je limita, implicirana v »neskončni zahtevi«, postavljeni s kategoričnim imperativom, zahtevi, ki ji nikoli ne moremo do kraja zadostiti, zahtevi po očiščenju vsega, kar je na subjektovem dejanju patološkega. Ker je kriterij moralnega dejanja *notranji kriterij*, nevidni moralni princip in ne vidni, zunanji učinki tega dejanja, nas kategorični imperativ vseskozi drži v mučni negotovosti glede tega, ali smo dejansko ravnali dosledno po njegovi črki in izključili absolutno vsak svoj interes. Ni dovolj, da je moje dejanje v skladu z dolžnostjo (v skladu z dolžnostjo lahko delujem tudi iz strahu pred kaznijo, torej »patološko«), dokazati je treba še neobstoja vzroka, nagiba za takšno dejanje. Toda kako dokazati nekaj nedokazljivega? Kategorični imperativ zahteva od subjekta vedno nekaj več, kot je ta sposoben dati, nobena žrtev ni dovolj velika: moralni subjekt »živi samo še iz dolžnosti in ne zato, ker bi v življenju našel tudi najmanjše zadovoljstvo.«³ Limita, ki jo pred subjekta postavlja kategorični imperativ je točka *Selbstzufriedenheit*, samozadovoljstva, na kateri bi subjekt lahko rekel »Dopolnjeno je!« in našel svoj mir, a ga do nje vselej še loči nek prostor, zaznamovan z njegovo »nečisto«, patološko bitjo. Ta druga meja, ki se izreka v kantovski neskončni zahtevi, se na neki ravni seveda pokriva s tisto iz *Kritike čistega uma*. Tudi to je v skrajni instanci meja med fenomenom in noumenom, s to razliko, da na terenu teoretične filozofije raba uma ne sme seči čez rob (možnega) izkustva, na terenu praktične filozofije pa je nasprotno treba izhodišče morale očistiti vsega izkustva. Čeprav gre torej v obeh primerih za mejo med fenomenom in noumenom, pa je status, ki ga ima ta meja v kontekstu obeh Kritik, radikalno različen: medtem ko nam na področju teoretične filozofije, filozofije narave, služi kot opora gotovosti, nam nasprotno na področju praktične filozofije spodbika vsakršno gotovost in nas pušča v temi »morbidnega univerzuma krivde«.

3. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe Bd.VII, Suhrkamp, Frankfurt/M, str. 211.

V kakšnem smislu zdaj lahko rečemo, da je *Kritika razsodnosti* »sama ta meja«? Najprej velja opozoriti, da Kantova ločnica med teoretično in praktično filozofijo nikakor ne sovпада z običajnim, »zdravorazumskim« ločevanjem med teorijo in prakso, med »besedami« in »dejanji«. To, kar običajno imenujemo praksa nima veliko ali celo nič skupnega s Kantovim pojmom moralno-praktičnega. Če je pojem, ki daje pravilo kavzalnosti volje, naravni pojem, potem so principi tehnično-praktični ter pripadajo teoretični in ne praktični filozofiji. Nasploh spadajo vsa praktična načela, če neposredno izrekajo možnost nekega objekta s pomočjo naše volje, v teoretično filozofijo. Umetnost eksperimentiranja, hišno, zemljiško in državno gospodarstvo, spretnosti občevanja, predpisi dietetike, krotenje nagnjenj in zadrževanje čustev – primeri so Kantovi – vse to nima nič skupnega s kantovskim konceptom prakse, ki nasprotno spada pod zakonodajo uma in je v nekem smislu še mnogo bolj »spekulativna« kot sama teorija. In če je kategorični imperativ, kate-rega kavzalnost lahko določa edinole pojem svobode (v nasprotju s t.i. »naravnimi pojmi«), »pravi« praktični princip oziroma zakon, pa je dejanskost same prakse, samega praktičnega delovanja vselej pod vprašajem. Edina prava praksa je za Kanta moralna praksa in subjekt je tu kot že rečeno prepuščen nenehnemu izpraševanju, ali je ravnal v skladu s kategoričnim imperativom izključno zaradi njegove forme, ali pa ga je pri tem vodil (še) kakšen »patološki interes«. »Patološka praksa« namreč še ni praksa v strogem pomenu besede: opira se na *materijo* sposobnosti želenja in kot taka korenini v *naravi* subjekta in ne v njegovi svobodi. Od kod ta dvoumnost, ki se vztrajno lepi na vsako dejanje? Razlika med teoretično in praktično filozofijo je v osnovi razlika med »treba je« (*Sollen*) in početjem (*Tun*), med praktičnim zakonom o tem, kar je s pomočjo nas *mogoče* in teoretičnim o tem, kar je s pomočjo nas *dejansko*. Paradoks je tako v tem, da dokler Dejanje (»čista praksa«) obstaja zgolj kot možnost, toliko časa obstaja tudi razlika med teorijo in prakso (med teoretično in praktično filozofijo), »udejanjena praksa« (Dejanje) – in ne teorija – da bi to ločnico podrla, bit in najstvo bi sovpadla. Kot je razvidno že iz zgornje ločnice med *Sollen* in *Tun* (kjer se početje, *Tun* nahaja na strani teoretičnega), smo, po eni strani, s teorijo vseskozi v (neke vrste) praksi, po drugi strani pa smo z »dejanji« vselej še v »besedah«.

Sam Kant je problem dvoumnosti dejanja zaostрил natanko na ravni govornice, in sicer na tistem mestu v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, kjer govori o različnih vrstah imperativov. Ena velikih ločnic je tu razlika med hipotetičnim in kategoričnim imperativom. Forma hipotetičnega imperativa bi bila sledeča: »Če hočemo doseči X, moramo storiti Y«. Tu je dejanje zgolj sredstvo za doseg določenega cilja, smotra. Kategorični imperativ pa nasprotno nalaga nujnost dejanja, ki je takšno – nujno – samo na sebi, brez ozira na kakršenkoli smoter. Poglejmo si sedaj nek primer aplikacije kategoričnega imperativa, zapoved »Ne smeš dajati lažnih obljub!«. Problematičnost oziroma dvoumnost te zapovedi in ravnanja v skladu z njo izhaja iz tega, da lahko kot taka v sebi skriva, implicira še drugi del: »... da ne boš prišel ob dober glas«, s čimer se kategorični imperativ v trenutku sprevrne oziroma izkaže za prikrito obliko hipotetičnega. Vsi imperativi, ki so videti kategorični, so lahko *prikriti hipotetični imperativi*.

»Tako ne moremo v nobenem primeru z gotovostjo pokazati, da bi bila volja tu določena brez drugih gonov, zgolj z zakonom, čeprav se kaže kot taka.«⁴

Z eno besedo, problem z dejanji je, da so vpeta v govornico, v simbolno mrežo, da niso »na sebi«, in prav zato se nanje vseskozi lepi tista dvoumnost, ki je lastna besedam, označevalcem. Dvoumnost, ki se je ne moremo otresti, in ki izhaja iz tega, da je govor subjekta vselej (bolj ali manj prikrit) diskurz Drugega, da subjekt, če parafraziramo znano formulacijo, ne deluje, temveč »je delovan«. Še drugače rečeno, problem je v tem, da je subjekt dejanja subjekt nezavednega, in natanko zato je status dejanja status spodletelega dejanja, neuspeha, ne pa izpolnjenega dejanja. Ta neuspeh sam ni nič drugega kot nezavedno, vpisano v misel, v besedo, v telo, in ki odlaga, odlaša dejanje ter pusti namesto tega izreči nekaj drugega. V tej perspektivi je naloga, ki jo pred subjekta postavlja Kant resnično *neskončna*: tu noben odgovor ni zadnji, nobena žrtev dovolj velika. In glede na to bi bilo Dejanje nekaj, kar bi v radikalnem smislu prestopilo prag simbolnega, s čimer bi se subjekt odtegnil dvoumnosti besede.

Pogoj možnosti praktične filozofije je tako nemožnost »čistega« praktičnega delovanja, »čiste prakse«.

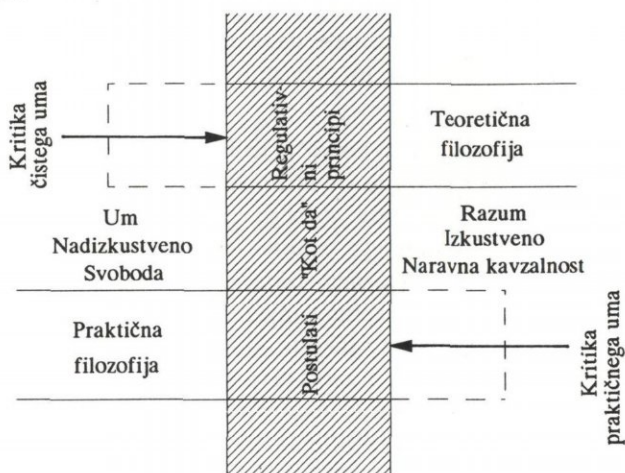
Na tej točki pa že lahko povzamemo in definiramo, kakšne vrste meja je *Kritika razsodnosti*, ta tako imenovana »Kantova estetika«. Tako teoretična kot praktična filozofija proizvedeta nek presežek. Teoretična filozofija s tem, da začrta meje svojega dosega, nakazuje tisto, kar je onstran teh mej – to Kant večkrat poudari. Fenomen, tisto izkustveno napotuje čezse, na tisto nadčutno, nadizkustveno. Na drugi strani pa nam na terenu praktične filozofije vselej ostane v rokah nek patološki preostanek »narave«, izkustvenega, presežek »človeka« nad »umnim bitjem«. *Kritik der Urteilskraft* je tako meja kot prostor, kjer se ta dva presežka prekrivata (izkustvo sublimnega) oziroma *kot da* prekrivata (izkustvo lepega). Področje in posel razsodnosti je prikaz [*Darstellung*]. Toda kaj se tu prikazuje? Na ravni analitike vzvišenega je odgovor dovolj znan in hkrati dovolj presenetljiv: prikazuje se sama ideja kot neprikazljiva. Tega, kar pripada redu »nadčutnega«, torej redu čistih umskih idej, ni mogoče prikazati v nobeni čutni formi, v ničemer, kar se opira na zor. Kar se pusti čutno prikazati, pravi Kant, pa je sama neprimerost umskih idej vsakemu prikazu. In prav skozi to (na)zorno prikazano neprimerost, nesklad, umske ideje »oživijo in so priklicane v dušo«.⁵ To izkustvo, ta »prikaz neprikazljivega« nam posreduje soočenje s sublimnim, vzvišenim. Vzvišeno je tako »paradoks (naravnega) predmeta, ki v samem polju predstavljivega v negativni obliki da videti razsežnost nepredstavljivega – je edinstvena točka Kantovega sistema, kjer je razcep, prepad med pojavom in Stvarjo na sebi vsaj v negativni obliki prevladan, saj se v njem nemožnost pojavnega, da bi predstavilo Stvar, vpiše v sam pojav.«⁶ – To je nedvomno res edinstvena točka Kantovega sistema in je prav zato ni mogoče identificirati s splošnim statusom tretje Kritike v okviru tega sistema. Prav zaradi »kratkega stika« med pojavom in stvarjo na sebi lahko Kant v analitiki vzvišenega opusti govor v modusu »kot da«, modusu, ki je sicer ključen

4. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe zv. 7, Suhrkamp, Frankfurt a/M, str. 49.

za tretjo kritiko, tako za razlago lepega kot za razlago smotrnosti (tako »subjektivne« kot objektivne«). Status tretje Kritike pa je povezan prav s Kantovo teorijo lepega in specifične smotrnosti, ki je povezana z lepim, t.i. »smotrnosti brez smotra«. Če torej za sublimno velja, da tu (vsaj v negativni obliki) um in dejanskost sovpadeta, pa je nasprotno lepo sicer več kot pojav, a tudi manj kot (umska) ideja in morda bi lahko tvegali tezo, da je pri Kantu lepota simptom tega, da umno še ni dejansko, da »etika« še ni »fizika«. In *Kritiko razsodnosti* bi lahko v tej perspektivi videli kot poskus dati temu simptomu »teoretsko obliko«.

2. »Als ob«

Še z ene strani se lahko približamo polju, ki ga pokriva tretja Kritika – namreč tako, da ga poskušamo razložiti že v poti prvih dveh Kritik. Pomagajmo si z naslednjo shemo:



Praktična filozofija se konstituira tako, da jo Kritika izrinja, potiska iz regije izkustvenega, iz redu naravne kavzalnosti. Teoretična filozofija pa se konstituira tako, da jo Kritika (čistega uma) potiska iz regije uma oziroma nadizkustvenega. Toda obstaja nek teritorij, nek pas, kjer obe filozofiji oziroma Kritiki modalno sovpadeta, in obakrat je ta odsek razvit v razdelku o *dialektiki* (čistega oz. praktičnega uma). Prav tako je obakrat zadevni modus razvit kot odgovor na isto dilemo, problem, in sicer kot odgovor na problem »neskončne naloge«. O neskončni zahtevi oziroma nalogi na področju praktične filozofije smo že govorili. Povzemimo kar s Kantovimi besedami:

»Popolna primernost volje moralnemu zakonu je svetost, neka popolnost, ki je ni zmožno nobeno umno bitje čutnega sveta v nobeni časovni točki svojega obstoja. Ker pa se ta svetost vendarle zahteva kot praktično nujna, jo je mogoče najti samo v neskončnost idočem procesu k oni popolni primernosti...«

In, nadaljuje Kant kot odgovor na ta problem neskončne naloge, zato je

5. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, str. 166.

6. Slavoj Žižek, »Hegel in krščanstvo«, G.W.Hegel, *Absolutna religija*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 89.

»po principih čistega praktičnega uma nujno vzeti takšno praktično napredovanje kot realni objekt naše volje. Ta neskončni proces je mogoč samo pod predpostavko neke v neskončnost trajajoče eksistence in osebnosti istega umnega bitja (ki jo imenujemo nesmrtnost duše). Tako je najvišje dobro praktično mogoče samo pod predpostavko nesmrtnosti duše; potemtakem je nesmrtnost duše, kot neločljivo povezana z moralnim zakonom, postulat čistega praktičnega uma.«⁷

Gre torej za postulat, za domnevo, za nujno a nedokazljivo predpostavko nečesa absolutno nepogojenega, postulat, ki nam pomaga misliti popolno primernost volje moralnemu zakonu. Seveda pa postulati praktičnega uma niso predhodni pogoj moralnosti. Vera v Boga in nesmrtnost duše ni nujna, da bi delovali moralno, niti ne, da bi izkusili zadovoljstvo, ki spremlja izvršitev moralnega dejanja. S tem, da vpelje postulat nesmrtnosti duše, Kant ne reče, da je »neskončna naloga« konec koncev vendarle rešljiva, izvedljiva, dosegljiva, ampak samo to, da moramo ravnati *kot da* bi bila izvedljiva, ali še natančneje, da samo naše moralno-praktično delovanje, kolikor je moralno praktično, to »izvedljivost« *post festum* konstituira kot predpostavko.

Kaj pa je z »neskončno nalogo« na področju teoretične filozofije? Če je – o čemer smo že govorili – tu prostor dovolj jasno in *a priori* definiran ter postavlja pred nas omejitev na področje vseh predmetov možnega izkustva, pa je po drugi strani samo to področje vseh predmetov možnega izkustva odprto, »neizčrpno«. Če je torej zahtevi po omejitvi na področje možnega izkustva v okviru Kantove teorije neposredno moč zadostiti, pa nasprotno spraševanje po številu vseh predmetov izkustva, vseh pojavov, torej spraševanje po velikosti (končnosti ali neskončnosti) sveta, ne more najti zadovoljivega odgovora in tvori prvo antinomijo čistega uma. Zadržimo se trenutek pri Kantovi rešitvi te antinomije. Kant postopa tako, da vpelje razliko med *regressus in infinitum* in *regressus in indefinitum*. Neskončni regres je mogoč samo, če je celota že empirično dana. (Tako na primer lahko govorimo o neskončni deljivosti neke v zoru dane celote.) Svet pa nam nikoli ne more biti dan kot cel (v zoru), kot celota nam ni dan vnaprej, temveč bi do te celote lahko prišli samo in šele z empiričnim regresom. Prav zato pa ne moremo reči, da gre ta regres v neskončnost, saj bi s tem že določali velikost celote sveta pred regresom, kar pa je nemogoče. Vsak začetek je v času in vsaka meja razsežnega v prostoru. Prostor in čas pa sta samo v čutnem svetu. Zato so samo pojavi *v svetu* omejeni na pogojen način, svet pa ni omejen ne na pogojen ne na nepogojen način. Iz zagate nam pomaga vpeljava *regulativnega principa uma*. To je

»načelo največjega možnega napredovanja in širjenja izkustva, po katerem nobena empirična meja ne sme veljati za absolutno mejo, torej princip uma, ki kot pravilo postulira, kaj se mora z naše strani zgoditi v regresu, in ne anticipira tega, kar je dano v objektu pred vsakim regresom.«⁸

S tem regulativnim pravilom vzamemo nase predpostavko, da gremo v regresu vedno lahko še korak dlje, ker empirično noben člen ni dan kot popolnoma nepogo-

7. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 252.

8. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe Bd.IV, Suhrkamp, Frankfurt/M, str. 472.

jen in tako vselej dopušča možnost nekega naslednjega člana, s tem pa tudi nujnost, da se po njem sprašujemo. Tak regres zato ne gre v neskončnost (kot dano), temveč v *nedoločeno daljino*, da bi dal neko velikost izkustva, ki se udejanja šele s tem regresom. In to je *regressus in indefinitum*. Kaj natanko tu pomeni vpeljava regulativnega principa? Ne poznamo in seveda tudi *ne moremo* poznati velikosti sveta (števila vseh pojavov, predmetov možnega izkustva). Do te velikosti, količine, bi lahko prišli samo tako, da bi jo realizirali (v napredovanju nedoločene daljine). Realizirati pa je ne moremo, če ne vpeljemo neke določene predpostavke, postulata. V premiku od *regressus in infinitum* k *regressus in indefinitum* se namreč zgodi nekaj pomembnega, vanj se z regulativnim principom naseli neka specifična modalnost. Katera je najpomembnejša razlika med trditvijo, da je pojavov neskončno veliko in trditvijo, da jih je nedoločeno veliko? Neposredno vzeto gre v obeh primerih za trditev, ki se nanaša na nekaj onstran meja našega možnega izkustva – kaj torej daje drugi trditvi legitimnost, ki prvi manjka? – To, da sloni na regulativnem (in ne na konstitutivnem) principu uma. Razlika je na neki ravni sicer minimalna, zato pa je na drugi toliko bolj bistvena: gre za to, da niza ne jemljemo enostavno kot neskončnega, kot nekaj, kar nima konca, temveč da se moramo vesti *kot da vemo*, da nima konca, čeprav tega »dejansko« ne vemo, in vemo tudi, da tega dejansko ne vemo. »Kot da« torej implicira, da hkrati vemo, da o tem *ne moremo* ničesar vedeti, torej tudi tega ne ali niz ima konec ali ga nima (iz česar sledi substitucija neskončnosti z nedoločenostjo). Regulativni princip za razliko od konstitutivnega počiva na neposrednem razcepu njegove vednosti. Subjekt izbere vednost, toda hkrati se mora zavedati, »mora vedeti fiktivnost« te vednosti, »kot da« te vednosti.

Že v obeh prvih dveh Kritikah torej naletimo na to specifično modalnost, na »als ob« kot način, kako subjekt z lastnim razcepom odgovori na neprekoračljivost razcepa med fenomenom in stvarjo na sebi, med pogojenim in absolutno nepogojenim. Tretja Kritika pa je tako rekoč v celoti posvečena raziskovanju in eksploataciji prav te modalnosti.

3. Narava kot umetnost in umetnost kot narava

Prehajamo na Kritiko razsodnosti kot *most* med teoretično in praktično filozofijo in se tako sprašujemo po tem, kar omogoča prehod od čistega teoretičnega k čistemu praktičnemu kot ločenima področjema. Kant odgovarja takole:

»Delovanje v skladu s pojmom svobode je končni smoter, ki (ali katerega pojav v čutnem svetu) mora [soll] eksistirati, pri čemer se pogoj njegove možnosti predpostavlja v naravi (subjekta kot čutnega bitja, tj. kot človeka). To, kar a priori in neoziraje se na tisto praktično predpostavlja ta končni smoter, razsodnost, daje v pojmu smotrnosti narave posredniški pojem med naravnimi pojmi in pojmom svobode, ki omogoča prehod od čistega teoretičnega k čistemu praktičnemu, od zakonitosti po prvem k končnemu smotru po drugem; ker na ta način se spoznava možnost končnega smotra, ki je lahko udejanjen samo v naravi in v soglasju z njenimi zakoni.«⁹

9. I. Kant, *Kritik der Urteilstkraft*, str. 107-8.

Poglejmo si поблиže ta posredniški pojem, ki ga daje razsodnost, pojem *smotrnosti*. Ponavadi je dovolj že, da slišimo besedo smotrnost ali teleologija, pa nas že navda teoretski skepticizem do tovrstnih »hibridov«, »teoretskih spačkov«. Toda s tem se ne izognemo le pomanjkljivostim nekega sistema, temveč pogosto – in v Kantovem primeru še posebej – tudi njegovim najboljšim, najbolj spekulativnim momentom. Pri Kantu se v zvezi s tem odpirata vsaj dve zanimivi smeri raziskave. Najprej, na kakšno teoretsko dilemo odgovarja njegov koncept smotrnosti, in drugič, kakšne so posledice tega koncepta glede na zelo specifičen način njegove vpekljave. Začnimo s prvim vprašanjem. To je pojem, ki nam pomaga oziroma omogoči misliti naravo v pogledu njenih posebnih empiričnih pravil. V čem natanko je problem? Iz *Kritike čistega uma* je jasno, da obstajajo obči naravni zakoni in da imajo ti zakoni svojo osnovo v našem razumu: ta jih (*a priori*) pripisuje naravi, ki tako sploh šele postane predmet možnega izkustva. Na tej ravni seveda nujno govorimo o zakonitosti narave. Toda poleg te obče zakonitosti obstaja še brez števila posebnih pravil, ki so spoznavna samo empirično in so torej glede na razum povsem *naključna*. »Vznemirjujoča brezmejna neenakost empiričnih zakonov«, »neskončna raznolikost narave«, »ogromna heterogenost naravnih form«, narava kot »kaotični agregat«, »labirint raznolikosti« – vse te označbe so Kantove in zadevajo razmerje narave do razuma, in sicer tam, kjer razum ni (več) *a priori* zakonodajen za naravo. V pogledu obče zakonitosti je narava seveda razumno urejena – saj je sam naš razum tisti, ki jo tako »ureja«, ki je njen zakonodajalec. V pogledu njenih posebnih form pa razum ve, da nima sam pri tem nič, da je tu zanj narava le poligon naključij, slep, »nerazumen« mehanizem. In problem je zdaj v tem, da na tej ravni in na tej podlagi sploh ni možno nobeno izkustvo narave, izkustvo v Kantovem pomenu besede, saj sistem izkustva vselej že predpostavlja neko *občast*. Kar zadeva heterogenost in raznolikost naravnih form, je možna samo *zaznava*, ne pa tudi izkustvo narave kot heterogene, naključne, raznolike. (To je za naravoslovno znanost seveda velik problem, in vse kaže, da prva zares uspešna rešitev tega problema prihaja s strani sodobne teorije kaosa, ki je problem hkrati spretno obrnila: Ne gre za to, da bi ta teorija izza kaosa posebnih naravnih pravil in pojavov – npr. meteorološkega dogajanja, ki je povsem nepredvidljivo več kot nekaj dni vnaprej – našla nek »višji red«, na podlagi katerega bi bilo vendarle mogoče vse predvideti vnaprej. To so bile še sanje šestdesetih let tega stoletja, prepričanje, ki ga je gojil npr. John von Neumann, ki je sestavil prvi računalnik z natanko to namero, name-ro popolnega kontroliranja vremena, vremenarstvo naj bi prenehalo biti »umetnost napovedovanja« in postalo znanost. – Prepričanje, ki nedvomno sloni na domnevi, da se je »svet že zgodil«, zdaj se mora le še odviti do konca, in če bi našli prave formule, ki so bile vanj »vgrajene« na samem začetku, bi vsa prihodnost sveta naenkrat postala njegova zgodovina. Teorija kaosa pa nam nasprotno pokaže ravno radikalno nemožnost tovrstnega »znanstvenega branja prihodnosti«. Njen dosežek je, da je sposobna – s t.i. »nenavadnimi atraktorji« – določiti formo, zakonitost samega kaosa, same neregularnosti, da pokaže, kako je mogoče generirati samo naključje, kako je sama zakonitost tista, ki lahko generira naključje. Ta teorija nam da v čisti obliki videti, kako je neko popolno kontroliranje, »nadzor

naključja« absolutno nemogoče, hkrati pa vendarle nudi natanko teorijo tega naključnega kot naključnega.¹⁰⁾

V to digresijo smo se spustili, ker je od tod vidno, kako je Kant mnogo bolj kot npr. »induktivisti«, ki krpajo svoje teorije tako, da v prehod od množstva posebnosti, posamičnosti v občost uvajajo že kar nepregledno, »kaotično« množstvo dodatnih pravil in pogojev, kako je torej Kant mnogo bolj »zaslutil«, v čem je dejanski problem, kar je razvidno iz formulacije, ki jo uporabi za to, kar išče: namreč *Gesetzlichkeit des Zufälligen*, zakonitost naključnega. S tem seveda ne trdimo, da Kant v tem pojmu anticipira teorijo kaosa, saj je njegov odgovor na to dilemo precej drugačen, trdimo pa, da ta pojem izpričuje naslednji, zelo pomembni Kantov uvid: na ravni narave kot »nedopolnjene«, »ne-cele« (v smislu odprtosti, nedoločenega števila pojavov, dogodkov in oblik v svetu), ne smemo iskati prehoda iz čistega »kaotičnega agregata« v čisti red, iz čistega »poligona naključij« v čisto zakonitost. Uvid v to, kako je na tem nivoju v iskanju občosti, zakonitosti, nujno ohraniti naključnost kot tako. Natanko ta »zakonitost naključnega« pa je to, kar nam pomaga misliti Kantova vpeljava predpostavljene, domnevane smotrnosti. Samo smotrnost namreč Kant vpelje s potrjenimi previdnostnimi ukrepi. V enem samem stavku uporabi kar tri izraze, ki opisujejo domnevnost, s katero vstopa smotrnost v razmerje med nami kot subjekti spoznanja in naravo: *präsumieren, vorsetzen in annehmen*, presumirati, predpostaviti, domnevati:

»Ta na sebi naključna zakonitost, ki jo razsodnost presumira pri naravi in jo pri njej predpostavlja, je neka formalna smotrnost narave, ki jo pri njej sicer domnevamo, s čimer pa ni utemeljeno ne teoretično spoznanje narave, ne praktični princip svobode (...).«¹¹

Gre torej za domnevo, supozicijo, s katero naravi pripišemo določeno »vednost«: Pojem smotrnosti nam pomaga, da lahko naravo mislimo tako, »kot da nek razum (čeprav ne naš) vsebuje razlog enotnosti raznolikosti njenih empiričnih zakonov« – pomaga nam torej, da jo sploh lahko mislimo, da za nas sploh postane predmet možnega izkustva. Vzemimo naslednji primer, ki ga navaja sam Kant. Zgradba neke ptice, votlost kosti, položaj kril, ustroj repa, s katerim krmari itd. – vse to je, gledano v perspektivi *nexus effectivus* povsem naključno, tj., narava, vzeta kot goli »mehanizem«, bi se lahko razvila na tisoč drugačnih načinov. Če zdaj uporabimo pojem smotrnosti in rečemo, da je zgradba ptice takšna zato, da lahko čimbolje leti, potem to ne pomeni, da pripisujemo naravi (katere »del« je ptica) *namero*, namen, da bi ptica (čimbolje) letela. S tem bi namreč *razlagali* tak ustroj ptice, iz smotrnosti bi naredili konstitutivni princip, Kant pa nasprotno vztraja na njej kot na zgolj regulativnem principu. Če rečemo »ustroj ptice je tak in tak zato, da lahko leti«, oziroma natančneje, »ustroj ptice kot da je narejen za to, da lahko leti«, potem s tem ničesar ne razlagamo, ne pojasnjujemo, ne prispevamo k nobenemu spoznanju – na tem Kant vseskozi vztraja. Vse, kar po Kantu naredimo s to predpostavko je, da preidemo od *mehanične* k *tehnični* predstavi narave. Tehnična

10. Več o tem glej npr. James Gleick, *Chaos*, Viking Penguin, New York 1988.

11. I.Kant, *Kritik der Urteilskraft*, str. 17.

predstava narave pa je v tem, da nek naravni predmet motrimo tako, *kot da* si prizadeva biti v skladu s svojim pojmom, s čimer za nas sploh šele postane misljiv. Predpostavka je torej dvojna: najprej predpostavimo, da obstaja princip, ki obvladuje samo raznolikost narave, nato pa predpostavimo še, da narava ve za ta princip, oziroma, da »pozna svoj pojem«.

Drugi izraz za tehniko narave pa je pojem narave kot umetnosti, *Natur als Kunst*.

»Narava ravna v pogledu svojih produktov kot agregata mehanično, *kot* gola narava; v pogledu nje same *kot* sistema, npr. kristalne tvorbe, podoba cvetov, notranja zgradba rastlin in živali, pa tehnično, tj., hkrati *kot* umetnost.«¹²

Tako prehajamo na to, kar Kant imenuje izkustvo lepega (v naravi) ali z drugimi besedami, na estetično predstavo smotrnosti, ki se nekoliko razlikuje od smotrnosti, o kateri smo govorili doslej, Kant pa jo označi tudi s paradokсно formulacijo »smotrnost brez smotra«, *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*. Smotrnost brez smotra pomeni enostavno to, da vzrokov določene forme ne postavljamo v neko voljo (da se torej zavedamo radikalne nenamernosti, naključnosti te forme), vendar pa si lahko pojasnitev možnosti te forme naredimo pojmljivo samo *kot izpeljano iz neke* volje. Če bi nas pri tem vodila predstava takšne (povsem določene) volje, torej *določen* pojem, ki mu forma ustreza (npr. pojem »letenja« v primeru zgradbe ptice), potem to ne bi bila »smotrnost brez smotra«, temveč t.i. »objektivna smotrnost«, ki je vedno povezana s predstavo določenega pojma. (Pri tem seveda vemo, da je beseda »pojem« pri Kantu rabljena mnogo širše kot pri Heglu.) Če pa nasprotno zgolj predpostavljamo skladnost te forme z nekim *nedoločenim* pojmom, če torej predpostavljamo skladnost te forme z nekim pojmom, ki pa ga ne poznamo, ne vemo, kateri pojem je to, potem imamo opravka s subjektivno predstavo smotrnosti oziroma lepoto. Prva odlika – in ne le odlika, temveč tudi *pogoj* te vrste smotrnosti je tako ta, da je nekaj (lahko) smotrno, čeprav ne služi ničemur. Ta »ne služi ničemur« je skozi vso tradicijo, še posebej pa v »razsvetljenski opciji« seveda indikator natanko nasprotnega, nesmotrnosti, ki je marsikje motrena tudi kot dejavnik Zla. Po Kantu lahko nekaj presoјamo za lepo samo, če *ne vemo*, »za kaj je to dobro«, čemu služi forma določenega predmeta. Čim imamo pred seboj predstavo nekega pojma, ki mu ta predmet ustreza ali pa naj bi mu ustrezal, je konec z estetično predstavo smotrnosti. Zato na primer presoјamo neko kristalno tvorbo za lepo.

Distanca, zamik, ki ga v tem primeru vpelje govor v modusu »kot da« je v naslednjem: vednost o naravi kot heterogeni, naključni, je pogoj fascinacije s tem, kar se kaže kot točka ujemanja, nenavadne bližine namernega in nenamernega, »tujega« in »domačega«, notranjega in zunanjega. Dokler gre za to bližino, ki je hkrati tudi varna razdalja, »intimna distanca«, saj modus *kot da* preprečuje, da bi prišlo do »kratkega stika«, se giblјemo na terenu lepega in v registru ugodja.

Iz povedanega je vidno, kako je tako rekoč pogoj tega, da določen predmet razglasimo za lep to, da je ta predmet proizvod narave (kot na sebi »nezavedne sile«) –

v nasprotnem primeru izgubimo bistveno predpostavko estetičnosti: nenamernost. Če vemo, da je nekaj delo človeških rok, kjer seveda že neposredno in brez ovinka čez modus »kot da« intervenira volja, potem tega ne moremo več presoditi za lepo v strogem pomenu besede. In kaj je potemtakem z vso umetnostjo, ki je delo človeških rok? Do prisojanja lepote umetnosti pride po Kantu šele na podlagi neke dvojne prevare:

»Pri produktu lepe umetnosti se mora človek zavedati, da je ta produkt umetnost in ne narava; pa vendar se mora zdeti smotrnost v njegovi formi tako svobodna vseh samovoljnih pravil, kot da je /ta predmet/ produkt same narave. Na tem občutku svobode v igri naših spoznavnih sposobnosti, ki mora biti hkrati smotrna, sloni tisto ugodje, ki ga je edinega mogoče splošno priobčiti, ne da bi bilo osnovano na pojmih.«¹³

Iz tega je vidno, kako se tistemu »kot da«, o katerem smo govorili doslej, pridruži še eden. Najprej nas mora nek predmet umetnosti napeljati na to, da ga motrimo kot da je produkt same narave. Prevarati nas mora torej na tej ravni, da nas prepriča v odsotnost vsake namere (udejanjanja nekega določenega smotra), v to, da je njegova forma »naključna«, da bi mu lahko nato z naslednjim »kot da« to namernost oziroma zakonitost spet pripisali in doživeli ugodje v »proizvedeno naključni« skladnosti predmeta našim spoznavnim sposobnostim in ga tako presodili za lepega. V Kantovo teorijo umetnosti se sicer na tem mestu ne bomo spuščali, lahko pa v zvezi s povedanim dodamo naslednjo opombo: Ta dvojna prevara ne pomeni, da je zato umetnost nekakšen »posnetek posnetka«. Pomeni prej to, kar lepo izreka Hallerjev verz, ki smo ga izbrali za moto tega teksta (mimogrede, Haller je bil eden tistih, ki so nedvomno vplivali na Kanta, Kant sam ga je zelo cenil): *Braucht was die Kunst erfand, und die Natur euch gab* – ni narava izumila tega, kar naj bi umetnost dajala v svojih »posnetkih«, nasprotno, narava daje to, kar je (že) izumila umetnost.

Literatura

- Bernard Baas, »Čista želja« v *Želja in krivda*, Analecta, Ljubljana 1988.
 Jonathan Bennet, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1974.
 Mladen Dolar, »Paradoks prvega stavka« v *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985.
 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe zv. X, Suhrkamp, Frankfurt/M.
 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Immanuel Kant Werkausgabe zv. X, Suhrkamp, Frankfurt/M.
 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe zv. 7, Suhrkamp, Frankfurt a/M, str. 49. Ljubljana 1988.
 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe zv. III, IV, Suhrkamp, Frankfurt/M.
 Jacques Lacan, »Kant s Sodom« v *Razpol 5*, Problemi-Razprave, Ljubljana 1989.
 Slavoj Žižek, »Hegel in krščanstvo« v G.W.Hegel, *Absolutna religija*, Analecta,

13. *Ibid.*, str.240.

Modeli zgodovine znanosti

Zgodovinskost in zgodovina znanosti v Serresovi epistemologiji

Vojislav Likar

V edno je mogoče pisati zgodovino o vsem,« je zapisal Serres in nekaj vrst naprej dodal: »Enako težko bi bilo karkoli izvleči iz zgodovinskega poteka ali zgodovine kot vzeti kak predmet iz prostora.«¹ Iz teh dveh, na videz samoumevnih in neizpodbitnih ugotovitev je Serres izpeljal kritiko univerzalističnega koncepta zgodovine v sicer kratkem tekstu z naslovom »Univerzum in kraj« (L'univers et le lieu), ki je bil objavljen v njegovi zadnji knjigi iz serije petih pod skupnim naslovom *Hermès*. Vprašanje zgodovine v vsej njeni večpomenski razsežnosti in njenih konkretnih in parcialnih konceptualizacijah je namreč nekakšen »transcendentalen horizont« Serresovih epistemoloških in filozofskih refleksij v širšem pomenu besede in obenem seveda tudi pogosta eksplicitna epistemološka tema. Serresu seveda še zdaleč ne gre za graditev ali vzpostavitev kakšne nove filozofije ali teorije zgodovine kot take, ki bi ji epistemološke študije služile kot teoretska predpriprava ali ogrodje, ravno nasprotno: kolikor vsaka filozofija oz. teorija zgodovine predpostavlja v bolj ali manj prikriti obliki globalno, totalizirajoče dojetje zgodovine in zgodovinskosti, je Serresova epistemološka analiza zgodovinskega diskurza kot takega uperjena natanko v izničenje in spodbitje same možnosti vzpostavitve in upravičenja globalnosti in znanstvenosti takšnega diskurza. Serresova kritika globalnega koncepta zgodovine nas tu ne zanima na sebi, marveč zgolj v funkciji pojasnitve njegovih teoretskih modelov zgodovinskosti in zgodovine znanosti, ki jih je razvil ob konkretnem primeru zgodovine matematike.

Kje so torej, če so, meje in omejitve zgodovinske znanosti kot globalnega diskurza? Kje je torej mogoče odkriti točko, ki problematizira ali relativizira globalno naravo zgodovinskega diskurza, če iz dejstva, da nobeno stanje stvari in nobena transformacija stanja ne more biti neodvisna od časa, povsem naravno izhaja, da je vse podvrženo zgodovinskemu poteku, da je potemtakem zgodovinskost univerzalni kvantifikator, ki se pritika sleherni bitnosti, vsemu, kar eksistira. Odgovoru na to vprašanje se približamo, če si ogledamo prav naravo te ekstenzije, naravo te na videz polne in popolne »univerzalnosti«. »Ko neka disciplina ne pozna zunanjega področja, ko prav do izničenja odriva svoj lastni negativ, pade pod udar znamenitega kriterija. Nikoli ni falzifikabilna.«²

Znameniti kriterij, ki ga tu omenja Serres, je seveda obče znano Popperjevo načelo, po katerem je mogoče soditi o znanstvenosti ali neznanstvenosti posameznih hipotez, izjav in trditev, ki nastopajo v teorijah. Serres pojasnjuje, da je sicer

1. Michel Serres, *Le Passage du Nord-Ouest (Hermès V)*, Minuit, Pariz, str. 85.

2. *Ibid.*, str. 85.

mogoče v neskončnost kritizirati to ali ono lokalno vsebino zgodovine, odkrivati v njej pomanjkljivosti, nedoslednosti, prezrtja itd., skratka napake in fantazme, in da zgodovina pogosto sploh ni nič drugega kot takšna kritika. To dejstvo pa za epistemološko analizo zgodovinskega diskurza ni odločilno, kajti

»ne gre za parcialne izjave, ne gre za te lokalne pripovedi, ki so povezane pod kategorijo vzročnosti. Da so te lahko zmotne in napačne, vemo, in to že zelo dolgo, še več, vemo: da zmota in resnica nemara nimata kaj početi tukaj. Toda ne gre za to. Gre za globalno gesto. Gre za to, da ni nobenega pojava, nobenega stanja stvari, nobenega stvarnega področja, o katerem ne bi bilo možno, po pravilu in dokazljivo, pisati zgodovine. Ta gesta je vedno pozitivna, nikdar ni falzifikabilna.«³

Kaj torej pomeni z epistemološkega vidika ta nevrprašljivost, pozitivnost globalne poteze zgodovinskega diskurza, njegova globalna nepreverljivost in nefalzifikabilnost? Vprašati se moramo po epistemološkem značaju diskurza, ki na globalni ravni uhaja načelu preverljivosti ali falzifikabilnosti, ki ne pozna nobenih epistemskih robov in nobenih objektnih omejitev? Kako se tak diskurz (lahko) umešča v univerzum diskurzov? In ne nazadnje, kaj nam bi razkrila možna primerjava z drugimi (znanstvenimi) diskurzi? Takšna primerjava seveda ne more biti Serresov domislek, saj so jo že doslej predlagali in opravili vsakokrat, ko so si (iz takšnih ali drugačnih razlogov) prizadevali relativizirati povsem določne zgodovinske ugotovitve. Pri tem je bila navidez najlažja pot dokazovanje, da zgodovina ni znanost. Argumente za takšno dokazovanje pa je bilo vedno lahko najti na lokalni ravni. Serres jih našteva celo vrsto: »nestalnost pričevanja, sedež opazovalca in njegov pogled zviška, nevednost ali zaslepljenost prenašalcev informacij, subjektivnost poročevalcev, ponižnost premagancev, krutost zmagovalcev, stohastičnost dogajanj, imaginarnost rekonstitucij, zaslepljujoč refleks ideologij ...«⁴

Vendar Serres ugotavlja, da je mogoče vse omenjene vrste pomanjkljivosti in nedoslednosti, ki so jih izrabljali kot argumente za dokazovanje neznanstvenosti zgodovine, zlahka aplicirati tudi na druge znanosti, in pri tem tudi t.i. eksaktne naravoslovne znanosti niso nikakršna izjema. Prav vsaka znanost se je morala in se še mora na lastnem področju boriti s podobnimi metodološkimi in epistemološkimi problemi, »... povsod obstaja razmerje sil in povsod se postavlja tako vprašanje opazovalca kot vprašanje kompleksnosti.«⁵ Razločevalne poteze, ki bi zgodovinsko znanost ločevala od drugih znanosti, oz. natančneje, ki bi zgodovinskemu diskurzu po pravici odtegnila njegov znanstveni značaj, ni mogoče najti na ravni lokalnih procesov in »taktičnih pojasnitev«, kot jim pravi Serres. Druga možnost, da bi pojasnili epistemološko »drugačnost« zgodovinskega diskurza, je bržkone ta, da si pobljže ogledamo in primerjamo osnovne, začetne elemente, spoznavne naravnosti in dejavnosti v enem in drugem primeru, skratka, da si, preprosto rečeno, pobljže ogledamo konkreten način dela zgodovinarja in navadnega znanstvenika. Tu so razlike jasno vidne že in predvsem na samem začetku. Zgodovinarjevo delo

3. *Ibid.*, str. 85-86.

4. *Ibid.*, str. 88.

5. *Ibid.*, str. 88.

se začne in poteka ob nenehni skrbi pred opustitvijo ali prezrtjem. Zanj ima vse nek smisel, zato nikoli ničesar ne odvrže, odvzame, eliminira. Nenehno ga ogroža vprašanje, ali njegov filter ni morda zavestno ali nezavedno izločil kako področje in ali ni morebiti njegovi pozornosti ušel kak nov pojav, ki bi ga bilo treba upoštevati, ali kakšna skrita variabla, ki bi utegnila biti odločilna pri interpretaciji. Vsi njegovi operatorji imajo pozitiven predznak in opredeljujejo njegovo delo kot zbiranje, kopičenje, dodajanje, prištevanje, povezovanje, integriranje gradiva. Ponovno sestavljanje in medsebojno križanje zbranega gradiva sta torej jedro njegove dejavnosti: »Več gradiva ko obravnava, več možnosti ima, da najde eksplikativne parametre.«⁶ Polje njegove dejavnosti je torej načeloma vedno odprto.

Za razliko od zgodovinarja je znanstvenikovo (npr. fizikovo) početje že od začetka bistveno drugačno. Poenostavljeno bi lahko rekli, da gradiva ne zbira, temveč izbira, da njegova skrb ne velja odkrivanju skritih variabel zato, ker bi te lahko odločilno preusmerile interpretacijo, marveč, ker jih mora odpraviti in izničiti njihove učinke, da ne bi zamegljevale in sprevrčale intence osnovnega vprašanja. Znanstvenik torej kaj hitro dospe do točke, ko mora svoj interes in območje tega interesa jasno razmejiti. Znanost je, pravi Serres, gledano skozi znanstvenikovo delo, predvsem delitev, razrezovanje (découpage). Njeni glavni operatorji imajo negativen predznak. Brez te delitve, eliminacije, odvzemanja, rezanja, sekanja in razločevanja, se znanost ne bi mogla začeti in oblikovati. Predvsem pa je za znanost značilno, da si prizadeva zapreti svoje področje:

»Ni brez pomena reči, da vstopi v laboratorij. To je zaprtje v distinkcijo, v determinatio negatio. Znanost je potopljena v univerzum tišine, ki obdaja njeno zaporo, ki od vseh strani omejuje mesto, od koder govori, ali mesto, o katerem govori. Govori pa natančno določen jezik: monosemični tehnolekt. Govori v terminih in molči z besedami.«⁷

Tu smo se torej približali jedru problema. Znanost razmeji in obmeji svoje predmetno in diskurzivno območje in si prizadeva za njegovo zaporo: zgodovina, nasprotno, po definiciji ne more obmejiti polja svoje dejavnosti; ker je dobesedno vse lahko predmet njenega diskurza, je zgodovini inherenten globalni, univerzalni projekt. »Premalo bi bilo zato reči, da je zgodovina potopljena v univerzum diskurza,« pravi Serres, »kajti ona skuša sama postati univerzum diskurza.«⁸ Ravno v tej epistemski brezmejnosti zgodovinskega diskurza pa se skriva njegova epistemološka nezadostnost. Primerjava med zgodovinskim in drugimi znanstvenimi diskurzi se izteče v epistemološko negacijo možnosti univerzalne, globalne zgodovinske znanosti. Vendar tistega, kar zgodovino izloča iz sfere znanstvenega diskurza, Serres ni mogel najti ne v notranji sestavi in ustroju njenega diskurza in ne v permanentni metodološki problematiki, ki se zgodovinskemu diskurzu odpira na ravni analize lokalnih procesov. Odločitev o epistemološkem značaju zgodovinskega diskurza, odgovor na vprašanje o njegovem znanstvenem statusu je dan na

6. *Ibid.*, str. 87.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

»transcendentalni« ravni, v predhodnih, začetnih pogojih, kar je Serres strnil v kratek obrazec: zgodovina bi bila znanost, če bi mogla biti v svoji globalni strategiji falzifikabilna. Vprašanje je torej za Serresa s tem rešeno in »tisti, če sploh obstaja, ki je prvi rekel: vse je zgodovina, nič ne uide zgodovini, in ki je našel nas, da to verjamemo, je pravi utemeljitelj poslednjega od naših univerzalnih diskurzov in brez dvoma poslednje od naših ideologij.«⁹ Zanimivo pa je, da Serres odkriva pravir te ideologije pravzaprav v zmagoslavnem vzponu eksaktnih in eksperimentalnih znanosti v novoveški dobi, ki jim ga je omogočil instrumentalna analiza. Namreč, analiza v ozkem in strogem pomenu analitične funkcije je bila tisto močno (matematično) orodje, ki je na podlagi lokalnega, omejenega poznavanja končnega števila začetnih danosti omogočalo globalno načrtati in prikazati celoten graf.

Tedaj se je začela uveljavljati predstava, da je odkrita skrivnost, zakon prehoda od lokalnega h globalnemu, da del celote vsebuje zakon, ki reproducira celoto, z eno besedo, da poznavanje lokalnega omogoča poznavanje globalnega. V okviru te predstave sta se izoblikovala tudi podoba in pojem klasičnega Uma – drugo ime za analitično opredeljiv in določljiv prehod, lokalnemu in globalnemu skupen obči *ratio*. In prav tej klasični predstavi je v veliki meri ostal zavezan zgodovinski diskurz v svojem univerzalnem, globalnem projektu oz. naravnosti. Serres je namreč prepričan, da še vedno živimo s to klasično idejo o nekem umu, ki se enako manifestira na lokalni in globalni ravni, čeprav (ali prav zato, ker) si še vedno ne znamo natančno pojasniti prehoda med njima, čeprav (ali prav zato ker) še vedno ne zmoremo vzpostaviti dovolj jasne teorije tega prehoda. Sodobne znanosti (eksaktne in aneksaktne, naravoslovne in humanistične) so sicer že davno zapustile model klasične mehanicistično analitične pojasnitve in prišle do spoznanja, da kompleksnost ni goli seštevek enostavnih elementov in da s poznavanjem zakonov elementarnega stanja ni mogoče enostavno premočrtno rekonstruirati zakone neke kompleksne, globalne celote, toda paradoks prehoda se še naprej ohranja. Na eni strani imamo, razlaga Serres, nefalzifikabilni diskurz, pod znakom univerzalnega kvantifikatorja, ki izjavlja: vse, kar eksistira, je zgodovinsko. Skratka diskurz, ki ga je sicer mogoče, kolikor hočemo, upravičevati, ki pa pade pod udar kriterija eksteriornosti. Na drugi strani pa je množica lokalnih diskurzov, ki pa ne premorejo »elementarnih artikulacij, ki bi omogočile te operacije ekstenzije iz regije v regijo, brez katerih brez dvoma ni zgodovine.«¹⁰

Serresovo razmišljanje se na tej točki, s konstatacijo paradoksnе situacije, konča oziroma ustavi. Razmislek, ki se je začel z vprašanjem o epistemološkem statusu zgodovinskega diskurza, se je iztekel v spoznanje o nemožnosti globalnega projekta zgodovine. To spoznanje pa je posredovano z obstojem množstva lokalnih, regionalnih diskurzov, ki pa ne premorejo teoretsko relevantnih mehanizmov ali operatorjev, ki bi lahko omogočili ekstenzijo in prehod na globalno raven. Vprašanje, ki se nam pri tem zastavlja, zadeva prav Serresovo ponovno vzporejanje projekta globalne zgodovine na eni strani in množice lokalnih diskurzov na drugi. Ta jukstapo-

9. *Ibid.*, str. 89.

10. *Ibid.*, str. 90.

zicija je toliko presenetljivejša, če vemo, da je namreč prav v Serresovi analizi globalni zgodovinski diskurz dobil ideološki predznak, in če vemo, da kot neznanstven koncept ne more prestati epistemološke primerjave s teoretskim konceptom notranje strukturiranih in epistemsko opredeljenih lokalnih in regionalnih diskurzov. Obenem pa se znova vrne tudi vprašanje samega koncepta zgodovine v izjavi, ki govori o manku elementarnih artikulacij, ki bi v lokalnih oz. regionalnih diskurzih omogočale t.i. »operacije ekstenzije iz regije v regijo«, ki so po Serresu predpogoj zgodovine. Narava, ali kot bi rekel Bachelard, epistemološki profil pojma zgodovine v tej izjavi ni razviden. Se je morda pod tem imenom nezavedno in nehote prikradla nazaj v Serresovo refleksijo predstava obče, univerzalne zgodovine? Ali pa je, kar se zdi verjetneje, zgodovina tu mišljena preprosto kot nekakšen agregat, ki lahko opravlja svojo funkcijo le, če se ustrezno razširijo in med seboj povežejo njegovi sestavni deli, se pravi množica t.i. lokalnih diskurzov. Na ta vprašanja pri Serresu ne dobimo dokončnega in jasnega odgovora, še več, zdi se, da pravzaprav sploh uhajajo njegovi teoretski pozornosti od tistega trenutka naprej, ko je postalo jasno, da analiza pojma globalne zgodovine nikakor ne more utreti poti za epistemološko analizo in pojasnitev koncepta nekega povsem specifičnega zgodovinskega diskurza, namreč koncepta zgodovine znanosti. Če je namreč analiza pojma globalne zgodovine opozorila na njegov ireduktibilni ideološki, tj. neznanstveni značaj, to na eni strani pomeni, da iz tega pojma ni mogoče izpeljati pozitivnega koncepta zgodovine znanosti, in na drugi, da je vendarle odprta možnost epistemološkega študija koncepta zgodovine in zgodovinskosti na »partikularni« ravni, se pravi na ravni konkretnega zgodovinskega razvoja neke znanosti, kjer je, če drugega ne, recimo mogoče začeti vsaj z datacijo zapovrstja razvojnih metamorfoz nekega znanstvenega koncepta ali posamezne znanstvene teorije.

Za Serresa je konkretna raven takšnega epistemološkega študija zgodovina matematike, natančneje rečeno, epistemološka »introspekcija« omejenega segmenta te zgodovine, tj. prehoda matematične znanosti iz njenega klasičnega stanja ali faze v njeno moderno stanje, ki ga, kot bomo videli, Serres označi za stanje zrele znanosti. Izkaže se, da je epistemološka preiskava, razčlenitev in pojasnitev tega prehoda, pri katerem gre za časovno natančno opredeljiv in določljiv proces reorganizacije in prestrukturacije matematične znanosti prav do njenih temeljev (tj. do samih izvorov), ki torej neodložljivo in neizogibno zajame celotno arhitektoniko matematične zgradbe, možna le, če v objektiv ujame dvojno razvojno nit stroge matematične misli in njene refleksivne zavesti ter jima sledi. Samo če to dvojno gibanje pospešene evolucije matematične vede (ki z vpeljavo novih temeljnih konceptov povzroči ponovno teoretizacijo, ponovno konceptualizacijo in na koncu prestrukturiranje celotne matematične teorije) na eni strani in njene spremljajoče filozofske refleksije (ki z neenakim ritmom in kadenco pojmovno »lovi« ta proces) na drugi strani ostane ujeto v žarišče epistemološke optike, če se torej, z drugimi besedami, epistemološka analiza kar najbolj približa dvojni diahroniji (matematičnih) problemov in (filozofskih) refleksij, kot preprosto pravi Serres, je mogoče dojeti bistvo prelopnega zgodovinskega dogajanja, ki privede do nastanka in konstitucije moderne

matematike. Pojem moderne matematike pa seveda tu ni zgolj drugo ime za kronološko oznako stanja sodobne matematične vede, marveč nosi v sebi bistvena vsebinska (epistemska) določila, ki opredeljujejo doseženo epistemično raven, po kateri se jasno razločuje od vseh tistih karakteristik, ki so bile združene v pojmu klasične matematike. Drugače povedano: modernosti si matematična znanost ni avtomatično pridobila v golem časovnem sosledju oz. neprekinjenem, zveznem časovnem poteku, temveč je modernost, pojmovano kot protistavo klasičnosti, matematika dobesedno dosegla v progresivnem procesu stopnjevanje avtorefleksivne naravnosti in drže, v procesu, ki ga je Serres opisal kot »... refleksijo matematike o sami sebi, svoji metodi, svojih objektih...«. ¹¹ Rezultat tega procesa je bilo pospešeno vnašanje in inkorporiranje celotne epistemološke problematike matematične znanosti v njeno lastno teoretsko polje. Ta proces se je dogajal kot sočasno praznjenje izvornega problemskega polja tradicionalne filozofije matematike in kot oblikovanje teoretskih instrumentov in mehanizmov, ki so nastajali znotraj matematične teorije, v njenem lastnem pojmovnem prostoru, in ki so omogočili ne samo avtonomno postavljanje in formuliranje odprtih epistemoloških vprašanj, marveč so s tem odprli vse možnosti za njihovo reševanje s tehničnimi sredstvi in metodami same matematične teorije. To dogajanje je seveda odločilno prizadelo izvorno intenco tradicionalne epistemologije oz. filozofije, ki je klasični, predmoderni matematični misli služila kot temeljna normativna in utemeljevalna instanca. Nezadostnost in manko ustreznih teoretskih konceptov in orodij sta namreč klasični matematični znanosti onemogočala sistematizirati in avtonomno zapreti svoje teoretsko polje in s tem na njenem robu inducirala refleksivno epistemološko oz. filozofsko podjetje, katerega cilj je bil vedno od zunaj določiti trdne in neizpodbitne temelje in stroge znanstvene norme tej znanosti sami. Bržkone je odveč ponavljati, da se je takšno filozofsko reflektiranje običajno po nenapisanem pravilu usmerilo k horizontu analize *in subjecto* in v zadnji instanci odkrilo apodiktični temelj v egoloških strukturah transcendentalne subjektivitete, na ravni torej, na kateri so bile vse možne naivnosti klasične matematične misli brez ostanka reducirane. Dejstvo torej, da je celoten klasični spekter deskriptivne, normativne in utemeljevalne epistemologije oz. filozofije vsrkan v teoretski prostor, ki je pod jurisdikcijo same matematične teorije in ki ga torej v celoti obvladujejo in regulirajo inherentni mehanizmi matematične tehnologije, ima dvojni pomen in učinek. Najprej in z vidika tradicionalnega pojma epistemologije, pomeni izničenje učinkov refleksivne epistemologije v polju matematične teorije, njeno izrinjenje iz okvirov epistemološkega prostora matematike in, strogo vzeto, navsezadnje razveljavitev samega tradicionalnega koncepta refleksivne epistemologije kot znanstvenemu univerzumu matematične teorije eksteriornega in teoretsko heterogenega in alohtonega diskurza. Po drugi strani – in z vidika epistemoloških razsežnosti in dometa, ki jih je dosegla matematična znanost v svojem t.i. modernem stanju – pa to pomeni, da je matematičnemu diskurzu uspelo skozi že omenjeno »avtorefleksivno naravnost« z lastnimi konceptualnimi sredstvi in na lastnem teoretskem področju vzpostaviti in operacionalizirati epistemološki diskurz (kot inherenten del same matematične teorije). To pa ji

11. Michel Serres, *Hermès ou la communication (Hermès I)*, Minuit, Pariz 1968, str. 67.

je omogočilo, da je v celoti homogenizirala svoj teo retski univerzum in z lastnim instrumentarijem dosegla njegovo zunanjo *zapor*, tj. strogo upravičenje, zavarovanje in sistematizacijo celotnega epistemskega prostora matematičnega vedenja.

Matematična znanost je skratka postala tisto posebno področje vedenja, ki je doseglo »zrelo razvojno stopnjo in katerega osnovne prvine so zmožnost avtoregulacije, vzpostava avtohtonih teoretskih mehanizmov, ki so sposobni konsistentno in avtonomno opravljati epistemološko funkcijo, in avtonormativnost«. Prav moment lastne norme, namreč zmožnost, da matematična znanost poslej v lastnem teoretskem prostoru sama vzpostavlja svoje norme, pa je nedvomno tista glavna razločevalna poteza, ki jo ostro loči od podobe in epistemološkega profila klasične matematike. Avtonormiranost področja matematičnega vedenja po Serresu namreč pomeni »... da le-to splošnih rekvizitov za sodbo o napačnosti in resničnosti ne dobi od zunaj: ono je, na *neodvisen* način, *index veri et falsi*«. ¹² Seveda se je mogoče takoj vprašati, ali v matematiki ni bilo vedno tako? Kaj ni bila ravno matematika zmeraj tista znanost, ki je vseskozi ne le očitno izpolnjevala najstrožje kriterije *objektivnosti* in *resničnosti* svojih spoznanj, marveč je te kriterije tudi sama vzpostavljala in tako v dolgi zgodovini predstavljala paradigmo in ideal znanstvenosti takorekoč za celotno področje teoretskega vedenja? Serresov odgovor je nedvoumen. Navedimo ga v celoti:

»Ne. Njen jezik ni bil vedno na normativni višini objektov in teorij, ki so bili odkriti. Njeni zgodovini ni bilo prizanešeno s teratološkimi produkcijami, ki niso bile strogo obvladovane; matematika je porodila neizogibne pošasti, ki jih ni več razumela, ki so se znašle na mestu, ki ga njeni normativni koncepti niso mogli doseči: to velja za iracionalna števila, za imaginarna števila, za infinitezimalni račun, itd. v trenutku njihovega odkritja. Veliko se govori, da so ti 'mutanti' vsakič dali novo spodbudo znanosti in potemtakem filozofiji. Ne pove pa se morda, da če je to vzradostilo filozofijo, jo je brez dvoma zaradičasne nezmožnosti znanstvenega jezika, da bi jih normativno situiral: od tod potem referenca na neki um, ki je zunanji čistemu tehničnemu polju in o katerem se, po pravici ali po krivici, misli, da je na višini odločanja o tej situaciji.« ¹³

Težnja po obmejevanju in zapiranju lastnega teoretskega območja, ki je bolj ali manj domača vsaki znanosti, se v območju matematičnega vedenja uveljavi v prvi vrsti kot zapora pred sleherno možno zunanjo referenco, tj. pred slehernim poskusom aficiranja matematičnega diskurza in mreže matematičnih konceptov s heterogenimi, anizomorfnimi in alohtonimi pomenskimi elementi. Zapora mora preprečiti prevajanje epistemske vsebine in pomena matematičnega diskurza v nematematičen (= neznanstven) jezik in vsebino filozofskega diskurza. Učinki te zapore naj bi onemogočili tako poskuse reduciranja kot tradicionalne poskuse filozofskega utemeljevanja. Navidezni paradoks te zapore pa je gotovo v tem, da jo matematična teorija dosega s konstrukcijo najsplošnejših struktur. »Tako se z istim gibanjem,« piše Serres, ¹⁴ »njeno območje povečuje, pogloblja in zapira; meje posta-

12. M. Serres, *op. cit.*, str. 71.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, str. 69.

jajo širše in trdnjše.(...) Matematika je teorija, ki se širi in je zaprta na sebi.« Kot takšna, nadaljuje Serres, je matematika postala območje avtomatične veridčnosti, kar pravzaprav pomeni, da se v njenih okvirih ni več mogoče motiti oziroma da ni več mogoče producirati pojmov, ki jih ne bi bilo mogoče podvreči normativni presoji ali katerim ne bi bilo mogoče definirati statusa. Stanja zrelosti, ki ga je dosegla moderna matematična znanost in katerega osrednji znak je zapora in obmejitev lastnega teoretskega področja, pa seveda nikakor ne smemo razumeti kot konec ali dovršitev matematike, tj. kot *konec* njene *zgodovine*. Zrelost matematične znanosti je razpoznavna predvsem v dejstvu, da so njene teorije dosegle raven, ki jim omogoča racionalno obvladovati svoje strukture in celo morebitno teratologijo. Zrelost pomeni natanko to (in samo to), da zna zdaj sama izmeriti domet in moč svojih dokazovalnih metod in procedur in da je obenem sposobna zaznati in zarisati težave, ki jih sprožajo ti postopki, ter postaviti njihove meje in omejitve.

Rezultat tega epistemološkega »zorenja« matematične znanosti je Serres zelo jedrnato in jasno strnil v tale obrazec: »Matematika je navznoter odprta in navzven zaprta teorija«. ¹⁵ Gre za obrazec, ki ga sestavljata dve na videz nasprotni določili in ki ju Serres natančno razčleni.

Poglejmo najprej Serresovo razčlenitev zunanje zaprtosti matematične teorije. ¹⁶ Vsebuje tri bistvene elemente;

- 1) Čistost glede na druge znanosti in aplicirano matematiko (ali njihove objekte).
- 2) Vnos problemske vsebine epistemologije na sploh, interiorizacijo njenih intencij, iznajdbo avtohtonega jezika, sposobnega postavljati te probleme in izvrševati te intencije v mejah možnega.
- 3) Odpravo intencije, evidence, refleksije, temelja, kolikor se vsak po svoje nanašajo na čutni, racionalni, refleksivni, transcendentalni subjekt.

Zapiranje matematične teorije pomeni torej predvsem njeno čiščenje, avtoregulacijo in osvoboditev od instance ega. Rezultat tega procesa zapiranja, torej zapore glede na vsa druga področja vedenja, je najbolj očiten v skrajni univerzalizaciji matematike kot govornice, kot organona. Na videz paradoksen učinek zapore je sestop k ničelni točki zunanje reference, se pravi razveljavitev in zaprečenje vsakega nanosa na kakršnokoli obliko matematičnemu diskurzu eksogene instance, hkrati pa doseganje maksimalne stopnje aplikabilnosti. Ali, kot je to slikovito izrazil Serres: »Najbolj *neodvisna* govornica je govornica govornic. Manj ko ima oken, bolj se lahko univerzum zrcali v njej«. ¹⁷

Če prvo določilo opredeljuje sistemsko plat matematične znanosti, se pravi elemente, ki omogočajo avtonomnost matematike kot strogo urejenega formalnega sistema, potem drugo določilo – notranja odprtost – komplementarno opredeljuje matematiko kot gibanje, ki napreduje k svojemu bistvu, k matematičnosti, kot

15. *Ibid.*, str. 72.

16. *Ibid.*, str. 73.

17. *Cf. op. cit.*, str. 72.

temu pravi Serres. To gibanje, ki povzema zgodovinsko razvojno pot matematične znanosti, specificirajo po Serresu¹⁸ trije registri – prioriteta, čistost in strogost:

- 1) *Matematika gre naproti svojim prioriteta toliko in bolj kot iz njih izhaja. Tako postanejo (zgodovinsko) stare prioritete za rekurentni pogled konsekvence.*
- 2) *Gre naproti svoji čistosti toliko in bolj, kot iz nje izhaja (kar kaže, da je gibanje zapore samo korolarij odprtosti gibanja in odpravlja paradoks o aplikaciji); poslej so stare čistosti za rekurenten pogled aplikacije.*
- 3) *Gre naproti svoji strogosti toliko in bolj, kot iz nje izhaja in stare natančnosti je mogoče v rekurentnem pogledu zaznati kot netočnosti.*

Avtonomija in gibanje, sistemsko zaokrožena avtoregulacija lastnega diskurzivnega prostora in nezamejena perspektiva razvoja sta torej drugo ime za zunanjo zaprtost in notranjo odprtost kot tistih dveh globinskih določil, ki bistveno opredeljujeta epistemološko naravo in značaj t.i. zrelega stanja (matematične) znanosti. Zrelot teorije, oz. natančneje rečeno – stanje zrelosti, ki ga doseže matematična znanost v nekem trenutku svojega zgodovinskega razvoja, pa seveda ne pomeni, naj to še enkrat ponovimo, da je teorija dosegla po eni strani stanje nekakšne absolutne popolnosti in po drugi konec razvoja, torej dopolnitev in dovršitev njene zgodovine. Nasprotno, v znanosti po definiciji o nobenem problemu, o nobenem vprašanju ni mogoče nikoli reči, da je dokončno in za vselej razrešeno. V znanosti nasploh in seveda tudi v matematiki obstaja po Serresu neki bistven »historicism«: formiranju in aktiviranju novih konceptov znotraj teorije sledijo nove reorganizacije na ravni sistema. Stanje zrelosti matematične teorije je potemtakem »samo« znak in izraz tega, da je v teoretskem prostoru matematičnega vedenja prišlo do fuzije, do zlitja, kot pravi Serres, celotnega problemskega polja tradicionalne epistemologije s problemskim poljem matematične teorije. Problemi, predvsem tisti, ki jih je, upravičeno ali ne, bolj postavljala kot reševala klasična epistemologija, seveda sami od sebe niso izginili in tudi izključitev diskurza klasične epistemologije iz okvirov avtonomno reguliranih struktur matematičnega vedenja nima za posledico izbrisa epistemoloških problemov. V nekem smislu je torej mogoče reči, da se bistvo, jedro teh problemov in vprašanj prav nič ne spreminja, kolikor ni bistvo, jedro te spremembe vključeno v njihovo metamorfozo. Globinsko spremembo doživijo namreč, paradokсно, ti problemi prav na svoji »površini«, na ravni forme. Bistvo spremembe je prav in natanko v njihovi preformulaciji v tehnično pisavo matematične govornice. Serres: »Problemi so isti, vendar tehnizirani, formalizirani, očiščeni njihove reflektivne avre.«¹⁹

*

Vrnimo se zdaj k naši naslovni temi. Vprašanju o Serresovem pojmovanju zgodovine znanosti in njenih modusih smo se skušali približati skozi analizo njegove kritike globalnega pojma zgodovine in nato prek podrobnejše razčlenitve in ponazoritve nekega partikularnega zgodovinskega dogajanja, namreč časovno določljivega

18. *Cf. op. cit., str. 73.*

19. *Op. cit., 75.*

procesa prehoda, prevedbe in preobrazbe klasične matematike v moderno matematiko. Pri tem se je na eni strani izkazalo, da iz koncepta globalne zgodovine ni mogoče izpeljati in v njem ne najti elementov za konstitucijo koncepta zgodovine znanosti, po drugi strani pa je epistemološka presvetlitev jasno pokazala, da je v sami matematični znanosti, ki je skozi dolgo zgodovino služila kot brezčasen ideal, *telos* in paradigma drugim vedam, navzoča neka bistvena zgodovinskost, da je torej matematična teorija že ves čas ujeta v horizont nekega »historicizma«, kot ga je imenoval Serres, in da je zato vprašanje koncepta zgodovine znanosti tudi de facto odprto bolj kot kdajkoli prej. Kakor hitro se je namreč izkazalo, da zgodovine matematike ni več mogoče pojmovati kot »... serijo preobrazb nekega čistega logosa, temveč kot serijo (meta)morfóz nekega logosa, ki referira na samega sebe – pri čemer je matematika ravno znanost te avto-reference, strogost pa strogost te aplikacije«, ²⁰ je dejanska zgodovina docela odprta in odprto je tudi vprašanje teorije zgodovine te zgodovine.

Elementov za konstrukcijo takšne teorije zgodovine Serres, kot smo videli, ne more najti v epistemološko nedoločnem konceptu kake obče globalne zgodovine, zato si za izhodišče svoje obravnave izbere povsem konkreten in ozek problem: vprašanje, ki ga postavi, se nanaša na problem datacije poljubnega matematičnega koncepta. Kako je mogoče datirati, denimo, kak Leibnizov matematični koncept? Datirati tu seveda ne pomeni samo časovno določiti, temveč tudi odkriti, spoznati in opredeliti njegovo epistemološko mestno vrednost v že omenjenem nizu zgodovinskih metamorfóz.

Znanstveni, v tem primeru matematični koncept pozna po Serresu vsaj tri dobe: *dobó pojavitve* v matematični tradiciji, *dobó reaktivacije* v sistemu, ki mu podeli neki nov smisel, *rekurentno dobro* njegove plodnosti, o kateri lahko sodimo z vidika zdajšnje vednosti. Tem trem dobam pa na poseben način korespondirajo trije tipi zgodovine. Z ozirom na kronološko, običajno zgodovino je pomembna prva doba, z vidika resnice, ki nam jo kaže sinhroni prerez sistema, ima svoj pomen druga doba, če pa pogled usmerimo na celotno diahronijo matematike, je očitno pomembna tretja doba. Od tod dobimo tri zgodovinske smisle vsakega matematičnega koncepta oz. matematične idealitete, kot pravi Serres: najprej je tu njegov smisel ali pomen nastanka, ki je poslej sedimentiran in naturaliziran, potem sledi celota smislov, ki jih z novo vrednostjo privzame ob vsaki reaktivaciji (ob tem, ko naturalizira predhodne reaktivacije) in kot tretji njegov rekurentni smisel oz. pomen, torej pomen, ki ga ima za retrogradno sodbo z vidika časovno zadnje restrukturacije matematične zgradbe. Samo in edino slednjemu pritiče po Serresovih besedah ime znanstvena resnica.

Seveda takšna trditev takoj sproži vrsto vprašanj, za katera se izkaže, da so na neki način povezana med seboj. Osrednje zadeva prav epistemološki predznak, ki ga je Serres pripisal tretjemu zgodovinskemu pomenu ali smislu matematičnega koncepta. Če ima namreč predznak znanstvenosti samo tisti smisel, ki se izkristalizira in izrazi le v rekurentni sodbi, če lahko torej samo optika retrogradne presoje ujame v

žarišče tisti smisel, ki mu je edinemu mogoče prisoditi epistemološko vrednost znanstvene resnice, tedaj se z vso ostrino odpre vprašanje o tipu resnice, ki ga nosita prva dva zgodovinska smisla, torej vprašanje o naravi zgodovinske resnice in problem njenih temeljnih norm, katerih skupno ime je *zgodovinska zvestoba*.

Poglejmo, kako Serres interpretira »eksplozijo« teh norm ob zgledu Leibnizove matematike.²¹ Če usmerimo na Leibnizovo matematiko rekurentno sodbo s stališča sodobne algebre, tedaj ji podelimo njeno resnico. To pomeni, da smo filtrirali njeno teleologijo, pri tem pa smo bili nezvesti »zgodovini idej kot katalogu dnevnih rezultatov.« Teleološka (rekurentno spoznana) resnica se namreč omejuje na našo zdajšnjo referenco in prikriva pretekli smisel. Možen pa je seveda tudi drugačen pristop. Leibnizovi matematiki se lahko približamo s stališča sinhronne reference, se pravi tako, da upoštevamo zgolj sočasno stanje razvoja matematične znanosti. V tem primeru se naš pogled zagotovo giblje v obzorju zgodovinske zvestobe, hkrati pa se mu izmakne bistveno, tj. »finalizirana resnica matematike«. Zvestoba sedimentirani zgodovini ima svojo narobno stran v nezvestobi znanosti kot zgodovini.²² Sinhroni pogled skratka zvesto posname sliko v določenem času strnjene zgodovine, a je obenem nezvest resnici, »ki ni nič drugega kot teleologija«. Očitno je, da oba pristopa pripeljeta do navzkrižja, ki skozi medsebojno izključevanje na specifičen način blokira promocijo »ene same avtentične zgodovinske resnice«. Resnica, ki jo izreka rekurentna sodba, (za)bríše »nasebno«, simultano, resnico sinhronnega pristopa in narobe: resnica, ki se izriše v sinhronem preseku, (za)bríše diahronost in teleološkost resnice, ki jo izkristalizira rekurentna analiza. Zgodovina znanosti se torej znajde v izjemni situaciji: »Če govorim resnico v Leibnizovem smislu, ne govorim nujno 'resnice' v vsakem primeru; če pa govorim resnico, ne govorim nujno v vsakem primeru resnice v Leibnizovem smislu«. Navzkrižje, o katerem je bil govor maloprej, je navzkrižje med zgodovinskim pogledom matematika, za katerega je zgodovinski koncept obložen z usedlino, sedimentiran, in zgodovinskim pogledom zgodovinarja, za katerega je resnični, pravi koncept včasih zgolj okamenina, fosil. Na kakšen način je mogoče razrešiti to situacijo, kako je mogoče najti nit, ki bi omogočila razplesti ta vozel?

Ker bi sleherna odločitev za eno od obeh vzajemno izključujočih se pozicij pomenila delno izgubo »kompletne« zgodovinske resnice in s tem pravzaprav kršitev temeljne zgodovinske norme, Serres to negativiteto, ki je vseskozi na delu v zgodovini znanosti, na izviren način preoblikuje v nevtravno načelo *nedoločnosti zgodovine znanosti*. Po analogiji z znanim Heisenbergovim načelom nedoločnosti, ki velja v svetu mikrofizike, ga Serres takole formulira: »ali *poznam pozicijo koncepta in ne poznam njegove hitrosti*, njegovega lastnega gibanja, ki je njegova veridličnost, ali *poznam njegovo hitrost in ne poznam njegove pozicije*.«²³

21. Cf. *op. cit.*, str. 84 sq.

22. Od tod paradoks, ki ga omenja Serres. Vsak znanstvenik, ki s postavitvijo nove prelomne teorije nujno sproži globalno prestrukturiranje sistema, mora izvesti tudi reaktivacijo tradicije. Pri tem se znajde v položaju zgodovinarja in »tudi če piše historično napačno zgodovino, piše teleološko resnično zgodovino.« O tem cf. *op. cit.*, str. 85, 86, op. 7.

23. *Ibid.*, str. 84.

Načelo indeterminizma pa ni le posledek razrešitve metodološkega nasprotja med dvema tipoma zgodovinskosti oz. dvema aspektoma zgodovinskega naziranja, marveč je rezultat same dejanskosti znanstvene zgodovine, njene kompleksne temporalnosti. To dejanskost njeno posebnost in izjemnost je namreč po Serresu mogoče opredeliti kot stikanje dveh modusov biti, ki korespondirata povsem različnim normam, kot stičišče *zgodovinskosti* in *idealnosti*. Glede na to je načelo nedoločnosti samo prva stopnica na poti k raziskovanju tega dotikališča, ki pa terja uporabo normativnih referenc, ki izhajajo iz historičnosti in idealnosti, pri čemer je tudi sami idealnosti (znanstvenosti) priznana izvirna zgodovinskost. Serres: »Dejansko obstaja dotik zato, ker je sama znanost zgodovina.«²⁴

V bistvu lahko torej razlikujemo tri tipe zgodovine: zvezno, akumulativno zgodovino, ki rekuiperira v enoten tok celoto tradicije (Serres jo imenuje zgodovina profesorjev znanosti); rekurentno zgodovino, ki je po svoji naravi selektivna in ki jo je mogoče ponazoriti kot sistem slojevito prekrivajočih se filtrov (zgodovina znanstvenikov²⁵); in slednjič »zgodovino, ki je znanost sama kot izvirno gibanje, kot nedoločeno oblikovanje sistema«. Razločevalno določilo, ki pogojuje razlikovanje, so seveda različne koncepcije temporalnosti, ki ustrezajo tem tipom zgodovine, pri čemer pa Serres pripisuje diskontinuiteti inventivne temporalnosti vendarle globlji pomen kot kontinuiteti tradicije. Medtem ko je za prvi tip zgodovine, torej za zvezno zgodovino profesorjev, značilna linearna temporalnost, ki totalizira v enoten tok sukcesivne dosežke evolucije idej, se rekurentna zgodovina izmika običajni diahroniji, kajti sekano, nepovezano dogajanje restrukturacij sistema (katerega notranji del so tudi epistemološke reaktivacije tradicije), ki vsakokrat sledi nastanku in konstituciji novih znanstvenih konceptov in teorij, poudarja specifično uhronost (nečasovnost) znanstvene resnice. Atributa uhronosti, ki ga Serres pripisuje naravi znanstvene resnice, kakor se ta kaže skozi rekurentno zgodovinsko presojo, pa seveda nikakor ni mogoče poistovetiti s kakšno »večnostjo« znanstvene resnice, obenem pa, na videz paradokсно, tudi ne pomeni odsotnosti časa kot takega. Nasprotno, po Serresu moramo uhronijo pravzaprav razumeti kot zlitje vseh možnih modalitet časa: »nepredvidljivega, determiniranega in naddeterminiranega, ireverzibilnega in reverzibilnega, finaliziranega in rekurentnega, zveznega, vedno pretrganega...«,²⁶ se pravi kot element neke izvirne panhronije.

Na tej točki smo se približali tretjemu tipu zgodovine, ki jo je Serres opredelil kot znanost samo, namreč kot nedoločeno, izvirno oblikovanje (matematičnega) sistema. Matematični znanosti lastno zgodovinskost, matematično zgodovinskost kot tako, je po Serresu mogoče razumeti samo, če si jo zamislimo v horizontu neke panhistoričnosti, neke kompleksne, v vseh smereh tesno prepletene in zato neorientirane temporalnosti. Samo znotraj tako koncipiranega časovnostnega horizonta je

24. *Ibid.*, str. 84.

25. Govoriti o zgodovini znanstvenikov je seveda vprašljivo početje glede na njihovo »obče znano« (ne)zanimanje zanjo. Serres zato meni, da bi kazalo najpogosteje zastavljeno vprašanje: katera zgodovina znanosti (ne) zanima znanstvenika, preoblikovati v vprašanje: katerega znanstvenika (ne) zanima zgodovina znanosti.

26. *Ibid.*, str. 94.

mogoče celostno zaobjeti izvirno zgodovinskost znanosti kot tisto njeno razsežnost, v kateri se dogajajo nenehne suspenzije tradicije in vračanje k (logičnim in konstitutivnim) izvorom ali pa, obratno, prekrivanja, brisanja izvorov in relativiziranje tradicije. Kljub vsej kompleksnosti izvorne znanstvene zgodovinskosti oz. časovnosti se ta za optiko zgodovinskega pogleda prejkone kaže le v dvorazsežni preslikavi – kot alternirajoči proces neprestanega in nedoločnega trganja in/ali povezovanja diahronije, ki ga zgodovinski diskurz pojmovno obvladuje v prvi vrsti z dvema konceptoma: rekurenco in teleologijo. Ne glede na to pa je mogoče po Serresovem prepričanju kompleksni značaj znanostim (matematiki) lastne zgodovinskosti vendarle ponazoriti in pojmovno zajeti s štirimi osnovnimi zgodovinskimi modeli. Ker je znanostim lastna zgodovinskost lahko »... povezana in (ali) diskontinuirana, jo je mogoče brati (...) v neposrednem smislu *teleologije* ali v obrnjenem smislu *rekurence*«. Na tej podlagi zgrajeni modeli kažejo pri Serresu takšno podobo:

	<i>Zvezni</i>	<i>Nezvezni</i>
<i>Neposredni</i>	Neposredni zvezni	Neposredni nezvezni
<i>Rekurentni</i>	Rekurentni zvezni	Rekurentni nezvezni

Vsak od teh modusov torej ponazarja in pojasnjuje samo nekatere vidike, razsežnosti ali segmente znanstvene zgodovine. Kontinuiteto tradicije je mogoče najbolj prikazati v okviru neposrednih zveznih modelov, ki so po Serresu hkrati tudi najbolj tradicionalni modeli v zgodovini znanosti. S temi modeli je mogoče jasno izraziti temporalnost dedukcije ali strogega povezovanja, obliko popolnega prenosa transformacije (ki prihaja najbolj do izraza v kvazi popolni komunikaciji, ki jo predstavlja proučevanje) in slednjich zvezno, kontinuirano razvojno obliko, ki jo sicer punktuirajo stadiji ali etape, ki pa so po svojem bistvu zgolj globalne reorganizacije neke vednosti, katere prenos teče brez izgub (posamezno razvojno etapo je mogoče pojmovati samo kot točko akumulacije, ko pride do reorganizacije in sistematizacije preveč razpršenih in razdrobljenih elementov agregata).

Če se z vidika neposrednih zveznih modelov jedro zgodovinskosti vidi v njeni teleologiji, v nepretrganem napredovanju od izvorov k nekemu smotru in cilju, ki pa je na specifičen konstitutiven način navzoč že v izvorih samih, potem se skuša skozi rekurentne zvezne modele oz. zvezne modele z rekurenco, kot jim pravi Serres, pokazati, da znanost (matematika) ni bila enkrat za vselej v položaju izvora oz. da izvorni pogoji niso enkrat za vselej historično in logično konstituirali njenih temeljev:

»Videti je, kot da je bilo treba konjugirati neposredno gibanje teleologije in obrnjeno gibanje rekurence v nekakšen krožen, ali bolje spiralen diagram, kot da bi širitev teorije črpala svojo učinkovitost le iz nedoločenokrat ponovljenih prehodov skoz izvor, ki pa je sam znova premotren z metodičnimi orodji, skovanimi v teku ekstenzije.«²⁷

Skratka, zdi se, kot da gre za nekakšen model povratnega vezja, kjer se širjenje teorije vzvratno napaja iz izvira, in narobe, kjer se izvir vzvratno napaja iz njenega širjenja. Z eno besedo, gre za model, ki omogoča razumeti gibanje matematične znanosti kot nepretrgano kontinuirano restrukturacijo celotne zgradbe (se pravi do njenih temeljev ali izvorov), ki ga vsakokrat pogojujejo nastanki novih konceptov in teorij.

Tretjo skupino zgodovinskih modelov predstavljajo nezvezni modeli, s katerimi je mogoče ustrezno pojasniti tisto bistveno razsežnost v razvoju matematične znanosti, ki je skupina zveznih modelov ne upošteva. Teleološko gibanje, ki ga kot jedro zgodovinskega razvoja znanosti izpostavljajo in zasledujejo zvezni modeli, je namreč gibanje k večji strogosti, večji čistosti, analitični izboljšavi. Zato bi se vsak sinhrono sistematični rez, ki bi ga naredili v jedro tega gibanja, izkazal za »bolj matematičnega« od predhodnega. V skrajni točki bi s stališča rekurentne sodbe (ki je sodba resnice) o njem lahko rekli, da je nematematičen, ali s Serresovimi besedami, da je nečist, ne dovolj strog, konfuzen in da v eno samo strukturo pomešano projicira skupek struktur, ki jih je treba disociirati. Epistemološki posnetek nekega sistema, ki ga napravi in prikaže sinhroni rez, namreč pokaže, da sistem nikoli ne povzame in ne zbere vseh usedlin celotnega predhodnega vedenja in nikoli ne prezentificira tradicije v njeni integralnosti, nasprotno, »opravlja izbiro, selekcijo v svojem rekurentnem gibanju, koncepte pusti okameneti kot tehnološke lupine«. ²⁸

To Serres še bolj jasno ponazori s primerjavo dveh sinhronih prerezov matematičnega jezika. Če namreč vzamemo dva matematična jezika A in B in predpostavimo, da v običajni diahroniji jezik A predhodi jeziku B, tedaj vidimo, da je skoraj vedno mogoče prevesti A v B, skrajno redko pa je možno prevesti B v A. Tako je na primer po Serresu ureditev evklidskega prostora mogoče izraziti v topološkem jeziku vektorskega prostora, znotraj katerega je le model njegovih struktur, obratno pa v evklidskem repertoarju ne bomo našli ustreznih terminov, s katerimi bi lahko opisali topološke strukture vektorskega prostora. Poti rekurentne presoje zato ni mogoče imeti za obrnjeno diahronijo, ta pot je najpogosteje presekana, pravi Serres, kar pomeni, da je sekana, prekinjena tudi komunikacija. V zgodovini znanosti torej nenehno naletimo na manjkajoče poti, ki pomenijo prelome v povezavah: tako so nam po eni strani na voljo tradicionalne informacije, ki izhajajo iz izginulih svetov, po drugi pa odkrivamo nove informacije, ki prihajajo iz svetov, ki so tuji tradiciji in dosepejo do nas po najkrajši poti. Matematiko samo je zato mogoče pojmovati kot neko arheologijo, ki pa svoje »iskanje in odkrivanje« uresničuje po najkrajših poteh in ki, kot pravi Serres, nepretrgoma opušča tradicionalne meandre.

Zvezni modeli torej nikakor ne morejo biti občeveljavni in zato terjajo nujno rektifikacijo z nezveznimi modeli. Za odkrivanje ktoničnih podlag matematike, torej za zgodovinsko potovanje nazaj k njenim izvorom, pa Serres ne vidi druge poti, kot da sledimo avtohtonemu gibanju same matematike, kajti vsi prelomi in vse izključitve, kot tudi vse rekurentne osmislitve in teleološke povezave, se dogajajo strogo znotraj njene zgodovinskosti. Vedeti namreč moramo, meni Serres, da skuša znanost na

neki način vselej odpraviti tradicionalne značilnosti modela časa: njegov usmerjevalni, ireverzibilni značaj, njegov značaj kontinuuma, njegove pozabe in njegovo spominsko akumulacijo. Znanost se postavlja v vlogo gospodarja časa, v vlogo nekakšnega generatorja, ki iz razpršenih drobcev stare zgodovine venomer sestavlja, izumlja neki nov čas. Zgodovinski diskurz, ki naj bi konceptualno zaobjel vso kompleksnost te znanstvene zgodovinskosti (katere glavna značilnost je koincidenca panhronizma in uhronije) in jo izrisal v kolikor mogoče integralni in verodostojni podobi, lahko tedaj uspešno opravlja svojo nalogo, če si ga zamislimo kot nekakšen teoretsko-zgodovinski »časovni stroj«, katerega osnovni in bistveni sestavni deli so modeli znanstvene temporalnosti. Vprašanje, v katero časovno-zgodovinsko smer naj bi ga »usmerili«, s kakšno (pospešeno, zvezno ali nezvezno) hitrostjo naj bi ga »pognali« in na katerih prostorsko-časovnih »postajah« ustavili, pa je seveda neposredno odvisno od subjekta(-ov) operacije ter zastavljenega in/ali iskanega cilja.

Zgodovina kot ideologija

Oto Luthar

Sodobno teoretsko in metodološko razpravo v zgodovinopisju zadnjih tridesetih let lahko razdelimo, glede na idealtipno pojmovanje zgodovine¹ na tri glavne linije oz. usmeritve. Na teoretsko in metodološko razpravo znotraj *nemarksistične* znanosti in filozofije, na polemiko med njenimi predstavniki in zagovorniki marksističnega razumevanja družbenih znanosti ter na diskusijo med različnimi interpreti marksistične koncepcije zgodovine.

Takšna delitev je seveda zelo *practicistična*² toda v določenem primeru tudi nadvse koristna. Če namreč za trenutek priredimo pogled tej shematizaciji, zlahka ugotovimo, da je bila vse do osemdesetih let najslabše predstavljena tretja usmeritev. Pri tem ne bomo odkrili nič novega, če povemo, da je vzrok za takšno stanje predvsem v ideološki determiniranosti znanstvenih okolij v socialističnih sistemih ter v praviloma nekonfliktnih refleksijah, denimo, angleških zgodovinarjev marksistov (npr. E. Hobsbawma, E.P. Thompsona idr. in nekaterih francoskih *analistov* (npr. F. Fureta, J. Ozoufa, D. Richeta, A. Besançonu idr.)), ki so predvsem v šestdesetih letih predstavljali širši strokovni javnosti, marksistično koncepcijo zgodovinske znanosti, še kot sprejemljivejšo razvojno opcijo zgodovinopisja v primerjavi z delno modificirano inačico nemške klasične historiografije.

Toda namen pričujočega zapisa ni neposredna argumentacija pravkar izrečene sodbe, temveč prikaz nekaterih konkretnih vidikov tretje usmeritve, kot so se kazali (in se delno ohranili vse do danes) v teoretski razpravi jugoslovanskih zgodovinarjev, katera pa nenazadnje pripelje do podobnega sklepa, tj. do spoznavanja skromnih refleksivnih zmožnosti vede (naj si bo *marksistične* ali *nemarksistične*), ki metodološka vprašanja zamenjuje z idejnim razčiščevanjem.

Pri tem obsega čas, ki ga skušamo ujeti, obdobje od konca petdesetih do začetka osemdesetih let, obravnavani predmet pa nasprotujoča si stališča Branislava Djurdjeva in Mirjane Gross oz. njuno medsebojno polemiko, ki je za prikaz skrajnih pojmovanj marksistične koncepcije zgodovinopisja še posebno prikladna.

1. Primer take delitve najdemo v Wolfgang Küttler, »Die historische Methode aus marxistisch-leninistischen Sicht«, v zborniku *Theorie der Geschichte: Historische Methode*, zvezek V, uredila Christian Meier in Jörn Rüsen, DTV, München 1988.

2. Podobno kot Agnes Heller tudi mi prevzemamo Habermasovo pojmovanje razlike med *praktično* in *pragmatično* aktivnostjo, po katerem lahko o pragmatični rabi zgodovine govorimo takrat, ko je ta uporabljena kot sredstvo za uspešno uresničevanje konkretnih družbenih ciljev ali za racionalizacijo sprotnih akcij. Če pa zgodovina služi za »prosvetljevanje«³ sodobnikov in jih kot učiteljica življenja sili v preverjanje ali spreminjanje njihovih stališč, potem, tako Habermas, govorimo o njeni izrazito *praktični* rabi. Tukaj povzeto po Agnes Heller, *Teorija istorije*, Rad, Beograd, 1984, str. 122.

Oba sta se – podobno kot slovenski zgodovinar Bogo Grafenauer, ki je pravzaprav prvi v jugoslovanskem prostoru resneje tematiziral obravnavana vprašanja – zavzemala za marksistično koncepcijo zgodovinopisja, vendar se njuni percepciji razvoja zgodovinopisja in metodoloških premikov v preučevanju zgodovine in pisanju o njej povsem razlikujeta. Njuna navidezna povezanost, ki temelji na razumevanju historičnega materializma, je dejansko točka njunega razhajanja. Zato nista nikoli našla skupnega jezika, čeprav sta oba – na zelo podoben način – povezovala svoj interes za metodološka vprašanja vede z Grafenauerjevim delom.³

»V tem grmu tiči zajec«⁴

Ta vzklík, ki smo ga uporabili za mednaslov, v marsičem izraža znanstveni temperament Branislava Djurdjeva, zaradi katerega je vse prej kot prijeten nasprotnik. Toda preden zaidemo predaleč v mentalitetne strukture, pogledjmo, kaj ga je napeljalo, da je na svojevrsten način izrazil občutek, ob katerem običajno vzklíkamo: »Eureka!« Brez dvoma kaže tak evforičen sklep v prvi vrsti na njegovo izrazito čustveno navezanost na neki raziskovalni interes; v tem primeru na njegove prispevke k razpravi o vprašanju zakonitosti razvoja človeštva ter na razmišljanja o »razvoju zgodovinopisja v zgodovinsko vedo«.

V okviru prve problematike, je vprašanje periodizacije človeške zgodovine zastavil zelo ambiciozno in za razvoj jugoslovanske historiografije zelo spodbudno. V referatu na Svetovnem kongresu zgodovinarjev (Stockholm 1960) je oporekal periodizacijskemu konceptu sovjetskih zgodovinarjev in zagovarjal stališče, da se *ni* ves svet razvijal po formuli »praskupnost – sužnjelastništvo – fevdalizem – kapitalizem – socializem«, kot so trdili oni, dasiravno je pritrdjeval stališču, da pomenijo družbeno-ekonomske formacije razrednih družb sisteme ekonomskih odnosov, ki določajo druge družbene odnose. Zaradi tega so ga v šestdesetih letih kritizirali z vseh strani. A. Berezkin in K. Kuznjecov, člana sovjetske delegacije v Stockholmu, sta mu očitala, da s tem, ko negira zakonitosti zgodovinskega razvoja, podpira »buržoazne koncepcije«, drugi – prav tako sovjetski zgodovinarji – pa so ga obtoževali trditve o zastarelosti marksizma.⁵

Domači zgodovinarji so tako njegov stockholmski nastop kot tudi njegove druge teoretske tekste obravnavali podobno, toda več kot načelnega odklanjanja, torej resnih strokovnih sogovornikov, doma ni našel. Zato je sprva polemiziral s kritiko iz Sovjetske zveze in njenim avtorjem dokazoval, da stalinistična znanost v imenu svoje teorije zgodovinskega razvoja, ki se odraža v sosledju petih družbeno-ekonomskih formacij, nespametno trdi, da je svetovni zgodovinski razvoj tudi pred nastopom novega veka potekal enakomerno, »čeprav ...«, kot pravi, »... lahko vsak otrok ugotovi, da pred nastankom svetovnih povezav in svetovnega tržišča ni

3. Avtorja sta največkrat omenjala njegovo skripto *Struktura in tehnika zgodovinske vede. Uvod v študij zgodovine*, izdala Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 1960.

4. Branislav Djurdjev, »Stupnjevi razlika historiografije u istorijsku nauku«, Radovi XX, Naučno društvo BiH, Odjelenje istorijsko-filozofskih nauka, Knjiga 7, Sarajevo 1963, str. 42, (»Eto tu leži zec«).

5. Branislav Djurdjev, »Prilog pitanju zakonitosti u razvitku čovečanstva«, Pregled – časopis za društvena pitanja, XIII, št. 6, 1961.

bilo enotnega svetovnega zgodovinskega procesa.«⁶ V nadaljevanju istega teksta nato citira in analizira še vrsto drugih trditev⁷ svojih kritikov, predvsem pa ugotavlja, da je tako v teh kot tudi v »stalinistični teoriji o razvoju družbe« nasploh izredno poudarjena ideološka komponenta. »Kot ideološka transpozicija«, nadaljuje, »... se pri teh silah ta teorija vzdržuje in brani kljub upravičenim znanstvenim pripombam, ki zadevajo zgodovinski proces v celoti ...« ter sklene z mislijo, da se v tako imenovani »... tvorbi ideologov, birokratskih elementov sodobnega socializma ...« v bistvu skriva prepričanje, po katerem »... oblika oblasti, ki predstavlja obliko družbe, tvori bistvo razvoja človeštva.«⁸

Podobnim razčiščevanjem, v katerih je svoja stališča pravilom utemeljeval s citati iz Marxa, je nato predvsem v šestdesetih letih namenil več tekstov,⁹ ki pa naš zapis neposredno ne zadevajo. Drugače je z njegovimi razpravami o razvoju zgodovinpisja in sodobnih metodoloških problemih zgodovinske vede. Slednjih je tudi veliko, vendar je v njih predvsem veliko ponavljanja, popravljanja in spreminjanja že znanih tez. Na tem mestu omenjamo samo najznačilnejša, najpogostejše razgrnjena stališča, predvsem pa tista, ki ga kot radikalnega oponenta z začetka šestdesetih let postopoma uvrščajo v krog tradicionalnih zagovornikov izvirnega marksizma, za katerega je prva in edina prava metoda v zgodovinpisju metoda historičnega materializma.

»Nesmotrno« naključje je hotelo, da je svoj prvi zapis na to temo, »Esej o stopnjah v razvoju zgodovinpisja«, izdal v istem letu (1960), ko je izšlo tudi Grafenauerjevo delo *Struktura in tehnika ...* Nesmotrno zato, ker je po branju slovenskega avtorja svoje stališče začel spreminjati. Kot sam pravi, ga je Grafenauerjeva razdelitev – »glede na metodološko stran, v tri velike stopnje«¹⁰ – napeljala na premislek, (premislek(?), ki je nato z delnimi prekinitvami trajal tri desetletja).

Na začetku je videl problem le v razločevanju zgodovinpisja na genetično in sociološko, še več, dozdevalo se mu je, da podobno zadrego izraža tudi Grafenauerjeva misel (»Vzrok za ločitev sociološkega zgodovinpisja od genetičnega torej ni predmet, ki ga obravnavata, marveč način obravnave – drugačno gledanje na pomen

6. B. Djurdjev, »Prilog pitanju zakonitosti u razvitku čovečanstva«, *Pregled XIII*, št. 7-8, 1961, str. 38-39.

7. Djurdjeva sta njabolj motili trditvi, da je v času predzgodovine obstajala samo ena družbeno-ekonomska, »prvobitna skupnost« in da je bila – ta trditev je izhajala iz prve – prva razredna družba suznjelastiška ter je bil družbeni razvoj starega vzhoda enak razvoju antičnega grško-rimskega sveta ... (v »Prilog pitanju ...«, *Pregled XIII*, št. 7-8, str. 38-39).

8. *Ibid.*, str. 39.

9. Svoje stališče je nato še dodatno zaostрил. Tako na primer v članku »Stupnjevi razvitka istoriografije u istorijsku nauku« (Radovi XX, Sarajevo 1963) pravi: »... postmarksizem ni dojel, da družba predstavlja le celoto družbenih vezi in odnosov, ki izhajajo iz naravnozgodovinskega razvoja.« (Str. 41.) Po njegovem mnenju so »postmarksisti« v revoluciji videli absolutno, (mehanizem, ki rešuje vse zgodovinske probleme) in na tej podlagi razvili, podobno kot Comte, absolutno, sociološko-evolucionistično teorijo za razlago družbenih pojavov. Zato je bil prepričan, da težnje sovjetskih zgodovinarjev po preseganju stalinistične dediščine (po XX. in XXII. kongresu komunistične partije) niso sprožile občutnejših premikov v njihovem dojetanju zgodovinskega razvoja; »Razvoj človeštva so še vedno pojmovali kot menjavo družbeno-ekonomskih formacij in v njej videli zakonitost razvoja, ki ga preučuje historični materializem.« (Str. 42.) In prav tu naj bi tičal nesrečni zajec ...

10. Bogo Grafenauer, *Struktura in tehnika ...*, str. 35-36.

splošnega družbenega gospodarskega in socialnega razvoja v okviru zgodovinskega razvoja v celoti¹¹), pri čemer pa je docela jasno, da avtor citiranega, to je razločevanja zgodovinopisja na genetično in sociološko, ne problematizira (kot to vidi Djurdjev), temveč nas opozarja na vzrok ločitve (»način obravnave – drugačno gledanje«), to pa je bistvena razlika.

Kot rečeno, je bil to le začetek. Dopolnitev v »stopnjevanju« razvoja zgodovinopisja – »dokončna« inačica je natisnjena v zborniku Zur Neumarxistischen Geschichtsauffassung (Beiträge auf Historikerkongressen, Vorträge und Aufsätze), ki ga je izdala vojvodinska Akademija znanosti in umetnosti¹² – je namreč še veliko več.

Ker pa nas zanima predvsem njegova refleksija metodoloških premikov, ki to shematizacijo spremlja, predstavljamo slednjo v širši opombi¹³ in na tem mestu povzemamo samo temeljna stališča. Prvo, kar iz avtorjevega celotnega dela najbolj izstopa, je prav gotovo njegovo dosledno zagovarjanje (tudi v osemdesetih letih) izvorne marksistične koncepcije zgodovinopisja. Po njegovem mnenju mora sodobno zgodovinopisje »zgodovinsko dogajanje obravnavati docela realistično (v znanstvenem smislu), na materialistični osnovi, še posebno takrat, ko se loteva družbe-

11. *Ibid.*, str. 106-107.

12. B. Djurdjev, *Zur Neumarxistischen Geschichtsauffassung (Beiträge auf Historikerkongressen, Vorträge und Aufsätze)*, Radovi, knjiga V, Odjelenje društvenih nauka i umetnosti, Novi Sad, 1987, str. 25-26.

13. Grafični prikaz spreminjajoče se shematizacije razvoja zgodovinopisja pri Djurdjevu: avtor je vsakokratne spremembe in dopolnitve v svoji shematizaciji razvoja zgodovinopisja obširno utemeljeval. Sam po sebi je celosten prikaz te metamorfoze izjemno zanimiv, vendar bi nas v tukašnji predstavitvi preveč oddaljil od naše osnovne naloge, čeprav bi bil za pregled zgodovine zgodovinopisja oz. filozofije zgodovine v jugoslovanskem prostoru kot parcialna naloga izredno dobrodošel.

Leto 1960: v "Stupnjevi u razvitku istoriografije, Godišnjak Društva istoričara BiH, X, Sarajevo 1960.

I. LITERARNA ZGODOVINA

1. narativno-fatalistična
2. pragmatistično-humanistična

II. FILOZOFSKA ZGODOVINA

1. racionalistična
2. objektivno-idealistična
3. subjektivno-idealistična

III. SOCIOLOŠKA ZGODOVINA

1. pozitivistična
2. ekonomsko sociološka

(sem sodi tudi "marksistična historiografija" op. O. L.)

IV. DIALEKTIČNO - REALISTIČNA ZGODOVINA

Leto 1961: v "Ponovo o stupnjema istoriografije, Godišnjak. BiH, XI, Sarajevo, 1961.

I. LITERARNA ZGODOVINA

1. narativno- fatalistična
2. programatično- humanistična
3. eruditska

II. FILOZOFSKA ZGODOVINA

1. racionalistična
2. objektivno-idealistična
3. konkretno-idealistična

III. SOCIOLOŠKA ZGODOVINA

1. pozitivistična
2. kulturno-morfološka historiografija
3. ekonomsko -sociološka

IV. DIALEKTIČNO-REALISTIČNA ZGODOVINA

Leto 1963: v "Stupnjevi razvitka istoriografije u istorijsku nauku", Radovi XX, Naučno društvo BiH, Sarajevo, 1963.

A) SUBJEKTIVNA HISTORIOGRAFIJA (z nastajanjem znanstveno-realističnega pristopa).

I. LITERARNA HISTORIOGRAFIJA

1. narativno-fatalistična
2. pragmatično-humanistična

no-ekonomske plati le-tega«, obenem pa je treba, dodaja avtor, upoštevati dejstvo, da že Marx postavlja *realno zgodovino* nasproti *idealni* (vse podčrtal B. Dj.).¹⁴

Najvišja stopnja sodobnega zgodovinopisja je potemtakem »dialektično-materialistični historizem« (prvotni izraz »dialektično-materialistična historiografija«, kasneje, l. 1987, pa »zametki novomarksističnega pojmovanja zgodovine«), ki je (tako Dj.) dosegljiv le, če se sodobna interpretacija preteklega »osvobodi elementov tujih marksizmu«. ¹⁵

Očitno je torej, da s t.i. *izvornim marksizmom* Djurdjev dejansko ugovarja in odgovarja vsakomur, tudi Grafenauerju. Slednjemu celo očita, da »pripisuje Marxu samo filozofsko zgodovinsko rešitev, čeprav je Marx dokazal, da se je razvoja človeštva v znanosti potrebno lotiti historično«. Le z Marxovo teorijo je »namreč mogoče rešiti vprašanje historizma v tako imenovani genetični, točneje rečeno, evolucionistični zgodovini ...« kar pa »... ne pomeni, da je sodobna vlada-joča marksistična historiografija prevzela Marxovo teorijo v tem pogledu«. ¹⁶ Skratka, tako Grafenauerja kot vse druge neprestano opozarja na to, da v okviru sodobne marksistične historiografije prevladuje teorija, ki nasprotuje Marxovemu metodološkemu razumevanju, saj razvoj človeštva razlaga z običnimi sociološkimi

II. HISTORIOGRAFIJA Z ZAMETKI ZGODOVINSKE KRITIKE

1. eruditska
2. refleksivno-kritična pragmatična

III. FILOZOFSKA ZGODOVINA

1. racionalistična
2. objektivno idealistična {historiografija}
3. konkretno idealistična

B) ZGODOVINSKA VEDA V NASTAJANJU

IV. SOCIOLOŠKA ZGODOVINA

1. pozitivistična
2. kulturno - morfološka {historiografija}
3. strukturalno sociološka
4. postmarksistična

V. DIALEKTIČNO - REALISTIČNI HISTORIZEM

Leto 1987: v "Zur Neumarkistischen Geschichtsauffassung, Beiträge auf Historikerkongressen, Vorträge und Aufsätze", Radovi, knjiga V, Odjelenje društvenih nauka i umetnosti, VANU, Novi Sad, 1987.

A) TRADICIONALNA HISTORIOGRAFIJA

I. LITERARNA HISTORIOGRAFIJA

1. narativno-fatalistična
2. pragmatično- humanističen

II. ZAČETKI HISTORIČNE KRITIKE

1. eruditska
2. refleksivno-kritična { historiografija}

III. FILOZOFSKO POJMOVANJE ZGODIOVINE

1. racionalistična filozofija zgodovine, nastala na podlagi racionalističnega zgodovinopisja
2. absolutno idealistična filozofija zgodovine, močno vplivala na buržuazno zgodovinopisje

IV. PREDZANANSTVENE USMERITVE V TRADICIONALNI HISTORIOGRAFIJI

1. zgodovinopisje romantikov in začetki proučevanja virov
2. predsociološka historična šola v času restavracije v Franciji

3. Nauk o idejah in vzpostavitev Rankejeve metode raziskovanja virov

B) ZGODOVINSKA VEDA V NASTAJANJU

V. SOCIOLOŠKA ZGODOVINA

1. pozitivistična
2. kulturno-morfološka
3. strukturalno-sociološka {historiografija}
4. postmarksistična

VI. ZAMETKI NOVOMARKSISTIČNEGA RAZUMEVANJA (AUFFASSUNG) ZGODOVINE

(to pojmovanje, tako Djurdjev, utira pot k dialektično-materialistično pojmovanemu evolucionizmu v zgodovinski znanosti, ki ga naj bi bilo moč zaslediti v okviru konkretnega historičnega proučevanja.

14. B. Djurdjev, »Stupnjevi razvitka ...«, *Radovi* XX, št. 7-8, 1963, str. 52.

15. *Ibid.*, str. 51.

16. *Ibid.*, str. 26-27.

zakoni razvoja. K temu dodaja, da sodobno marksistično historiografijo, se pravi tisto, ki dandanes prevladuje, lahko pojmuje mo le kot eno smer sociološke zgodovine, kot zgodovinopisje, ki je svoj absolutizirajoči sociološki pristop zasnovalo na nekaterih osnovnih principih historičnega materializma. »Dosledna marksistična historiografija ...« končuje, »... zato ne bi bila le ena izmed vrst dosedanje sociološke historiografije, ki v zgodovinopisje samo vnaša nove filozofsko-zgodovinske (ali, če je že potrebno 'obče sociološke') preglede, temveč bi pomenila novo stopnjo v razvoju historiografije v zgodovinsko znanost.«¹⁷ Njen osnovni teoretski »okvir« pa naj bi bil nekakšen *historični evolucionizem*, »... če ta izraz razumemo kot nasprotje na tak ali drugačen način izraženemu absolutizirajočemu sociološkemu evolucionizmu.«¹⁸ Rešitev je tako, po Djurdjevu, možna le v dojetju dialektičnega prepletanja naključnosti in zakonitosti, individualnega in kolektivnega oz. historizma in evolucionizma, ki se med seboj dopolnjujeta in razmejujeta.¹⁹

Na podlagi takšne optike in s podobnim načinom argumentacije avtor nato obračuna tudi z »buržoaznim zgodovinopisjem«.

Najhitreje opravi z ameriškimi avtorji. Očita jim umik v »kulturologijo« in »pomodni tehnicizem«,²⁰ zato pa več prostora (večkrat) namenja *dinamičnemu historizmu* (podč., B. Dj.), ki ga šteje za nekakšno sodobnejšo inačico nemškega buržoaznega historizma in angleške (mimogrede), predvsem pa francoske »socialno-zgodovinske šole«. Slednji priznava »pravo znanstveno stališče«²¹, rekoč, da je prva poskušala subjektiven pristop posploševanja zamenjati z znanstvenim, objektivnim pristopom, vendar pa ji obenem (s kritiko Braudelovih stališč) očita, da v svojem dojemanju zgodovine dolgega trajanja v bistvu ohranja (sicer modificirano) teorijo faktorjev.²² Človekov odnos do narave – na katerem temelji Braudelovo pojmovanje zgodovine dolgega trajanja – *analisti* sicer uokvirjajo v pojem »zgodovina civilizacij« oz. »sistem mišljenj«, Djurdjev pa vidi v tem predvsem ostanek Comtovega pozitivizma.

Zgodovina civilizacij je po njegovem mnenju povezana tako z materialnim življenjem ljudi kot z njihovo duhovnostjo, pri čemer ta povezanost nastaja v družbi in »z družbo«²³ točneje v zgodovinsko pogojenem sistemu vezi in odnosov med ljudmi, katerih osnova pa so ekonomski odnosi, nastali na podlagi razvite organizacije dela. Zato se, o tem je Djurdjev prepričan, odpira temeljni problem ob vprašanju, kako je lahko človek tvorec lastne zgodovine, če je njegov razvoj dejansko pogojen z družbo, »ki po svojem karakterju in svojem razvoju v nekem smislu

17. *Ibid.* Glej tudi B. Djurdjev, »Marks danas«, v *Stogodišnjica Karla Marksa*, VANU, Novi Sad, 1983.

18. B. Djurdjev, »Stupnjevi razvitka ...«, str. 27.

19. *Ibid.*

20. Pod kulturologijo umešča posege na področje antropologije, medtem ko pri »modnem tehnicizmu« ni docela jasno, ali misli s tem na zametke sodobne kvantitativne metodologije ali na kaj drugega, saj govori o njem le kot o »splošnem pojavu v buržoazni historiografiji«, katerega izhodišče pripisuje saint-simonovskemu pojmovanju industrijske družbe.

21. B. Djurdjev, »Stupnjevi razvitka ...«, str. 34.

22. *Ibid.*, str. 36.

23. *Ibid.*, str. 37-38.

nastopa kot nedoločljiva, človekovi naravi tuja ... ter jo (človeško zgodovino op. pis.) s svojim pritiskom spreminja in vse bolj podružblja.«.²⁴ V tem »nasprotju« vidi osnovno dilemo tako »buržoazne historične« koncepcije kot »sodobne marksistične misli«, hkrati pa tudi vzrok za to, da je slednja »zaplavala v vode sociologizma« in zato »...ne more razumeti polnosti procesa 'očlovečenja človeka'...«.²⁵

Takšne in podobne zadrege, obenem pa dejanski razvoj vede, nas po Djurdjevu sili-jo v prevzemanja materializma in dialektike. Vzrok, da tega v celoti ne storijo tudi »buržoazne zgodovinske šole«, je po njegovem mnenju v njihovih »gnoseoloških pozicijah« in ideoloških predsodkih. Pri tem tudi trdi, da velja to tudi za »razumevanje moderne francoske šole«, katere avtorji naj bi – v svojo ideološko obrambo – s pridom izkoristili dejstvo, da se Marxova pojmovanja »danes prikazujejo v izkrivljeni obliki«.²⁶

Če torej povzamemo, vidimo, da Djurdjev priznava »sodobni francoski sociološki historiografiji« kot edinemu »spodobnemu« buržoaznemu zgodovino-pisju resnično zavzemanje za napredek konkretnih metod v zgodovinski vedi ter »...širjenje interesa zgodovinarjev na področja, brez katerih zgodovinska veda ne bi bila veda o vsestranskem razvoju ljudi...«.²⁷ Obenem pa mu očita, da se »...izgublja v aplikaciji metod drugih znanosti (sociologije, antropologije..., op. p.) na zgodovino...« in tako »...izgublja izpred oči specifično historično metodo...«, zaradi česar potem »...v določeni meri izgublja karakter zgodovinske vede kot take«.²⁸ T. i. postmarksističnim avtorjem (med te uvršča tako sovjetske kot tudi jugoslovanske zgodovinarje) pa na drugi strani, očita, da se metodoloških vprašanj vede – še posebno pa vprašanj strokovne sinteze – lotevajo stihijsko in se pri tem vedejo, kot da je postmarksistična metodologija »dosegla vrhunec razvoja v znanstvenosti« oziroma vstopila v fazo »eksaktno-znanstvene historiografije«.²⁹

V nasprotju z obema usmeritvama, tj. sociološkim in postmarksističnim zgodovino-pisjem, uvršča sebe med redke zagovornike »marksistične naravno-zgodovinske teorije, ki dialektično izhaja(jo) iz dialektičnega materializma« (podč. B. Dj.)³⁰ in pri tem venomer poudarja, da moramo »zakone razvoja človeštva ... iskati s pomočjo materialističnega razumevanja zgodovine; v njihovi naravno-zgodovinski določenosti«.³¹

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, str. 40.

27. B. Djurdjev, »Sinteza kao metod u istoriji«, *Radovi XXXII*, Sarajevo, 1967, str. 46-47.

28. *Ibid.*, str. 47.

29. *Ibid.*, str. 46 (v opombah 1, 2)

30. *Ibid.*, str. 11, v uvodni besedi (Zur Neumarxistische ...) pa lastno pojmovanje zgodovino-pisja razlaga takole: »Moje pojmovanje (Geschichtsauffassung) zgodovine izvira iz historične misli Karla Marxa. Vendar je to moje razumevanje zgodovine. Poudarek, da gre za moje razumevanje zgodovine, pa ne pomeni revizije Marxovih osnovnih pogledov, kar mi očita jo moji oponenti, nasprotno, zelo sem se trudil najti pravi pomen v tistih delih njegovih tekstov, ki jih je zaradi lapidarnega stila treba interpretirati. Pri tem sem želel predvsem opozoriti na tista pomembna mesta v delih Marxa in Engelsa, ki so bila doslej spregledana.« (str. 14).

31. B. Djurdjev, *Razvitak čovečanstva i društva*, Novi Sad, 1980, str. 29.

S svojim krčevitim ponavljanjem takšnih in podobnih stališč je sicer odličen poznavalec turškega obdobja zgodovine jugoslovanskih narodov vse, ki so se do nedavna v jugoslovanskem prostoru ukvarjali, pa čeprav še tako površno, z metodološkimi in teoretskimi vprašanji, razdelil na dva nasprotujoča si tabora: na manjšino, ki mu je pritrjevala, in večino, ki se z njim ni strinjala ...

»*Historijska znanost*«

Med tistimi, ki zagotovo ne sodijo med njegove privrženice, je tudi Mirjana Gross, avtorica dela *Historijska znanost*.³² Rdeča nit tega dela je kot sama pravi, »poročilo o poti zgodovinske znanosti od tradicionalne 'dogodivštine' do moderne družbene znanosti«.³³

Njeno vlogo drugega *Grafenauerjevega sogovornika* bomo na tem mestu poskušali osvetliti predvsem na podlagi že omenjene polemike, ki sta jo imela z Djurdjevim (na kongresu jugoslovanskih zgodovinarjev v Novem Sadu in po njem, 3.-7. 10. 1977), še prej pa moramo njen prispevek k zgodovini zgodovinopisja in metodološkimi vprašanjem vede časovno umestiti in vsaj okvirno vsebinsko opredeliti.

Grossova se je obravnavane teme prvič resneje lotila že v prvi polovici šestdesetih let, in sicer v delu »O francuski sociološki historiografiji«.³⁴ V njem je dejavnost šole »analistov« razdelila na tri faze in opisala vsako posebej, vendar pa opis jasno izdaja njeno navdušenje nad t.i. »problemsko« in »ne avtomatsko« zgodovino. Avtorica se je, kot kaže, že v tistem času skoraj povsem strinjala z Braudelom, se pravi z njegovo shemo vzročne povezanosti socialnih pojavov povzeto po Blochu, saj je v svojem navdušenju med drugim zapisala, da so *analovski* poskusi sinteze v primerjavi s sintezami drugih historičnih usmeritev najboljši del historiografije nasploh.³⁵ Zato je – ne glede na dejstvo, da je v *analovski* filozofski podstati odkrivala pozitivizem – svojim takratnim bralcem predstavila ideje novega francoskega zgodovinopisja kot »izredno osvežitev«, ki zgodovinarja preprosto prisili k razmišljanju o svoji stroki, delu in novih poteh, ki jih je, kot pravi, treba iskati. Pri tem svojo predstavitev končuje s tipično ugotovitvijo avtorja, ki se potem, ko se je razgledal po tujih metodoloških vprašanjih, zave omejenosti svojega strokovnega okolja. Na koncu predstavitve namreč tudi ugotavlja, da so jugoslovanska zgodovinska dela v mnogočem samo zbir pozitivističnega nizanja dejstev in le do neke meje modernizirana z bledim in neučinkovitim »garniranjem« z ekonomsko-socialno problematiko. Svoje pisanje sklene z mislijo, da bi iniciative iz Francije tudi našemu okolju lahko zelo koristile, še posebej če upoštevamo, da so naše družbene vede »... med seboj pregrajene z visokim zidom ter da celo organizacija znanstvenega dela znotraj posamičnih disciplin kaže nadvse skromne rezultate«.³⁶ V svojem osrednjem delu (*Historijska znanost*), v katerem se je v sedemdesetih letih lotila tako zgodovine zgodovinopisja kot bistvenih metodoloških vprašanj vede, je

32. Mirjana Gross, *Historijska znanost*, Liber, Zagreb 1980, druga izdaja.

33. M. Gross, *Historijska znanost*, str. 8.

34. M. Gross, »O francuskoj sociološkoj historiografiji«, JIČ, II, št. 4, 1963.

35. *Ibid.*, str. 68.

36. *Ibid.*, str. 71.

navedena stališča kvantitativno in kvalitativno dopolnila in pozneje v ponatisu tega dela še dodatno razširila, jugoslovansko zgodovinopisje pa je dobilo najkakovostnejši prikaz tovrstne problematike doslej. Še več, če upoštevamo samo dodatek k drugi izdaji (leta 1980), ugotovimo, da je jugoslovansko zgodovinopisje po njeni zaslugi (v svoji refleksiji premikov v sodobni teoriji zgodovinopisja) znova za trenutek šlo v korak s sočasno razpravo v svetu. Avtorica nam kot prva predstavi tako »preokretnico« znotraj francoske »strukturalne historiografije« kot tudi proces, v katerem je konec sedemdesetih let zgodovinska veda v Zahodni Nemčiji »... docela prevladala svojo izolacijo iskanja novih poti v drugih evropskih zgodovinskih vedah ter svojo apologetsko nacionalno-konservativno dogmo iz časov takoj po vojni.«³⁷ Na podlagi lucidne interpretacije razhajanj med francoskim strukturalnim zgodovinopisjem in novo nemško »zgodovino kot družbeno vedo« nas opozarja na bielefeldsko »šolo«, Hansa Ulricha Wehlerja, citira Jürgena Kocko, Jörna Rüsna, izvzema časopis *Geschichte und Gesellschaft* in ... pozabi samo na Rainharda Kosselecka. Ne pozabi pa omeniti vpliva ameriške »nove«, »družbeno-znanstvene« zgodovine, le da v tem primeru vendarle ostaja pri svojem nekoliko enostranskem prepričanju (iz prve izdaje *Historijske znanosti*), češ da ameriško novo zgodovinopisje razpada na različne visoko specializirane subdiscipline, vseeno pa svoje gledanje kasneje relativizira z omembo *komparativne zgodovine*. Slednja, tako Grossova, skuša vzpostaviti sintezo s preprostim kopičenjem »case studies«, s čimer pa ne doseže »totalne« zgodovine, kot sta si jo zamišljala Bloch in Febvre. Po našem mnenju je vzrok za to prav gotovo (tudi) v konstituiranju in vse večjem uveljavljanju narativne »šole« med ameriški zgodovinarji. Ta se hkrati s tem, ko upošteva francosko »tradicijo«, vendarle nagiba k sodobni literarni zgodovini in literarni kritiki ter skuša totalnost vzpostaviti na podlagi ponovne afirmacije *zgodbovnosti*. Toda o tem več na drugem mestu. Vrnimo se raje k *dialogu* Grossove z Djurdjevim, ki je, kot smo napovedali v uvodu, značilen za stanje zgodovinopisja pri nas; predvsem v šestdesetih in sedemdesetih letih.

Začelo se je, kot rečeno, leta 1977 na kongresu jugoslovanskih zgodovinarjev v Novem Sadu, ko je Djurdjev referat Grossove³⁸ označil (tudi) kot enega izmed rezultatov modnega govorjenja o strukturalizmu.³⁹ Priznal ji je sicer, da s svojimi stališči burka »učmalost« velikega dela našega zgodovinopisja, ki večidel ostaja v okvirih tradicionalne zgodovine, a ji v isti sapi očital nepozornost do »avtohtonega marksističnega zgodovinopisja«⁴⁰ v Jugoslaviji. Po njegovem mnenju avtorica ni upoštevala dejstva, da se v naši teoriji in metodologiji zgodovinopisja »... rojeva

37. M. Gross, *Historijska znanost*, str. 356.

38. »Metodološki problemi strukturalne zgodovine«, sledi reakcija Djurdjeva, »Povodom priručnika za istoriju istoriografije i istorijsku metodologiju«, *Prilozi*, Institut za istoriju, Sarajevo XIII/1977; isti, »Strukturalizam i 'kriza istorije'«, *Dialog* III/1977; odgovor Grossove, »Je li historija društvena ili prirodno-historijska znanost?«, *ČSP*, I/1978; Djurdjev, »Istorija ljudi ne može bit i potpuna negacija njihove prirodnosti nego ...«, Kako Mirjana Gross tumači 'moje' shvatanje istorije«, *Prilozi* 14-15/1978; in slednjic M. Gross, »Koji su zapravo osnovni problemi naše historijske znanosti«, *Prilozi* 16/1979.

39. B. Djurdjev, *Razvitak čovečanstva ...*, str. 269.

40. Avtor te formulacije je Smiljana Djumović, »U čemu je suština krize istorije«, *Politika*, št. 23006, 22.10.1977.

pojmovanje, ki določena vprašanja preučuje na podlagi izvirnega marksizma in se tako osvobaja postmarksistične shematike«. ⁴¹

A prav kmalu se je pokazalo, da je največja »pomanjkljivost« Grossove vendarle to, da je v svojem referatu zagovarjala nove znanstveno-spoznavne dosežke evropskega zgodovinarstva, Marxovo in Engelsovo pojmovanje zgodovine pa uvrstila v tradicionalno zgodovinarstvo. Predvsem pa ji je Djurdjev (z njemu lastno zavzetostjo) zameril, da jugoslovanskega zgodovinarstva ni vrednotila »... po njegovih največjih dosežkih, temveč po tistem njegovem delu, o katerem je mogoče reči, da predstavlja zgodovinarstvo mlako«. ⁴²

Toda to je bil le začetek – vrh ledene gore – spora oz. polemike med avtorjema (glej op. 36), kar pa ne pomeni, da njunih stališč ne bi mogli vsaj v osnovi uvrstiti v ustrezne teoretske, metodološke, pa tudi ideološke koncepcije.

Skratka, po našem mnenju podaja Grossova pregleden prikaz razvoja teoretske in metodološke razprave v okviru evropskega, severnoameriškega in sovjetskega zgodovinarstva, v katerem se, podobno kot Jerzy Topolski, zavzema za genetično-strukturalno razumevanje zgodovine in v katerem genetična in strukturalna razlaga tvorita celoto; (»brez proučevanja strukture ni moč zajeti razvoja, ali obratno, struktura sama, brez razvoja, je statična«, M. Gross, *Historijska znanost*).

Na drugi strani imamo v naši povojni teoriji zgodovinarstva, v stališčih Djurdjeva, opraviti z vztrajnim ponavljanjem in zagovarjanjem teze, da je nemodificirani izvorni marksizem konstitucijski element zgodovinarstva v njegovem prehodu v znanstveno vedo in zato »... uvoz novih spoznavno-znanstvenih ciljev evropske zgodovine ne more biti zdravilo za premagovanje krize zgodovine in zgodovinske zavesti pri nas, saj je prav *sociološka sivina* vzrok za *krizo zgodovine* (pod. B. Dj.)«. ⁴³ Po njegovem mnenju namreč logike zgodovine ni mogoče odkrivati s pomočjo sociologije, saj je slednja v bistvu filozofija zgodovine, in bi zato bilo nepojmljivo, »... če bi kaka abstraktna absolutno-sociološka teorija prevzela mesto konkretnega koncepta zgodovine«. ⁴⁴

Skratka, na koncu lahko znova ugotovimo, da je *druga usmeritev*, ki jo vztrajno predpisuje Djurdjev, dejansko nekakšna »naravno-zgodovinska teorija«, utemeljena z nereflimiranim ponavljanjem peščice citatov ⁴⁵ klasikov marksizma, v okviru katere njen avtor resda dosledno spodbija avtomatizem in samoumevnost menjave družbeno-ekonomskih formacij v razvoju človeštva, a pri tem ne opazi, da tudi njegov najpogosteje citirani avtor (Marx) v takih primerih govori predvsem o svoji metodi, ki jo v sodobnem jeziku prav tako lahko poimenujemo *strukturalna*. ⁴⁶ Po drugi strani prav tako vse prepogosto spregleda dejstvo, da je teorija

41. B. Djurdjev, *Razvitak čovečanstva ...*, str. 271-272.

42. *Ibid.*, str. 272.

43. *Ibid.*, str. 274.

44. *Ibid.*, str. 301.

45. Najpogosteje se sklicuje na citat iz *Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie*, ki ga v svoji obsodbi novosadskega referata Grossove ponovi desetič. Mišljena je Marxova izjava ob pripravi Kapitala, da ekonomskih kategorij ne bo utemeljeval na podlagi njihovega zgodovinskega zaporedja, temveč v zvezi z njihovim medsebojnim odnosom v buržoazni družbi.

46. Glej tudi M. Gross, »Je li historija društvena ili prirodno-historijska znanost?«, *ČSP*, 1/1978.

zgodovinopisja vendarle omejena na analizo objektivizacij, analizo, ki skuša predvsem odgovoriti na vprašanje, kako so zgodovine (pretekle ali sedanje) razumele sebe kot zgodovino oz. na kakšen način je takšno razumevanje zgodovine reflektiralo različne stopnje zavesti.

Teorije zgodovinopisja namreč ne moremo preprosto soočiti s historično zavestjo, temveč samo z njenimi interpretacijami saj je šele na podlagi objektivizacij, ki so rezultat kritične analize teh interpretacij, nato mogoče pojasniti teoretske postopke, načine verificiranja, notranje cilje zgodovine in nenazadnje samo filozofijo zgodovine. Vse drugo, sploh pa opravičevanje aktualnih idej, pripada zgodovini kot ideologiji in ne zgodovini kot *epistémé*.

Literatura

- Mirjana Gross, *Historijska znanost*, Liber, Zagreb 1980, druga izdaja.
- Bogo Grafenauer, *Metoda in tehnika zgodovinske vede. Uvod v študij zgodovine*, izdala Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 1960.
- Agnes Heller, *Teorija istorije*, Rad, Beograd 1984.
- Wolfgang Küttler, »Die historische Methode aus marxistisch-leninistische Sicht« v Christian Meier, Jörn Rüsen, *Theorie der Geschichte: Historische Methode*, DTV, München 1988.
- Branislav Djurdjev, »Teoretske osnove periodizacije u istoriji i periodizacija opšte istorije«, *Istorijski pregled*, letnik IV, 1958.
- Branislav Djurdjev, »Društvo i ekonomska formacija društva«, v *Pregled*, št. 11-12, letnik XII, Sarajevo 1960.
- Branislav Djurdjev, »Ponovo o stupnjevima o razvitku istoriografije«, separat iz *Godišnjaka Društva istoričara Bosne in Hercegovine*, letnik XI, 1960.
- Branislav Djurdjev, »Stupnjevi razvitka istoriografije u istorijsku nauku«, Naučno društvo SR BiH, *Radovi XX*, Odjeljenje istorijsko-filoloških nauka, knjiga 7, Sarajevo 1963, poseben natis.
- Branislav Djurdjev, »Prilog pitanju zakonitosti u razvitku čovečanstva«, *Pregled*, št. 6 in 7-8, letnik XIII, 1961.
- Branislav Djurdjev, »Sinteza kao metod u istoriji, *Radovi XXXII*, odjelenje društvenih nauka, knjiga 11, Akad. nauka i umjetnosti BiH, Sarajevo 1967, poseben natis.
- Branislav Djurdjev, »Zur Neumarxistischen Geschichtsauffassung. Beiträge auf Historikerkongresen, Vorträge und Aufsätze,« *Radovi*, Knjiga V, Odjelenje društvenih nauka i umatnosti VANU, Novi Sad 1987.
- Branislav Djurdjev, *Razvitak čovečanstva i društva*, Novi Sad 1980.

Estetika

Zakaj arhitektura v postmoderni dobi?

Aleš Erjavec

Vesolje je ogromno in v njem vse najde svoje mesto

A.W. Schlegel

Romantiko lahko v marsičem vidimo kot začetek tega, kar danes imenujemo moderna umetnost. »Romantika nakazuje spremembo kulture, katere težnostno središče se prenese iz zunanosti v notranjost.«¹ To ponotranjanje je hkrati zgodovinsko dejstvo in psihološki pojav in najde svoje številne temelje v idejah, ki so predhodne francoski revoluciji, hkrati pa tudi izvirajo iz nje. Sama revolucija je pomembna tudi zato, ker so »pisatelji in umetniki ... odkrili ... možnost ... spreminjanja političnega delovanja z umetniškim delovanjem«,² kar je izjemnega pomena tako za romantiko kot za modernizem. Do tega je prišlo hkrati z drugo bistveno spremembo: »Izobraženci prejšnjih obdobj, kakršnakoli najsi je že bila dežela, iz katere so izhajali, so se srečali na nevtralnem terenu. V srednjem veku ... je kroženje idej in ljudi, učiteljev in učencev potekalo, ne da bi morali zainteresirani zapustiti latinsko deželo. Renesansa je diskreditirala slabo srednjeveško latinskost ter jo nadomestila z unitarnim jezikom humanistov ... Romantika prelomi to povezanost ... Pot enotnosti ... poteka prek raznolikosti, ki je daleč od tega, da bi tvorila obžalovanja vredno pomanjkljivost in v kateri je treba videti bogastvo. Vsaka nacionalna kultura se nahaja v stanju medsebojne odvisnosti z vsemi drugimi, s katerimi je povezana v preteklosti in v sedanosti. Romantična mutacija implicira relativizacijo estetskih vrednot ter opustitev estetike univerzalnega in absolutnega.«³

*

Če preskočimo sto let naprej, pridemo v dobo avantgard kot skrajne oblike modernizma. Hkrati obstaja seveda tudi druga zvrst umetnosti; literatura Franza Kafke in Rainerja Marie Rilkeja, Virginije Woolf in mnogih drugih. Smo priče podobni relativizaciji kot v romantiki, le da je tokrat pogosto eksplicitno povezana z »resnico«. Resnica romantike je bila predvsem resnica človekove notranjosti, ki je temeljila na neke vrste kantovskem transcendentalnem idealizmu, bila je resnica njegove enkratnosti in posledica njegove individualizacije.

Avantgarde so bile obsedene z izražanjem resnice »resničnosti« same, kot se je dala tedaj pokazati na nove in stimulatívne načine na podlagi znanstvenih odkritij

1. G. Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Payot, Pariz 1982, str. 65.

2. R. Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)*, Yale University Press, New Haven in London 1983, str. 3.

3. G. Gusdorf, *op. cit.*, str. 305-6.

in podobnih čudežev z začetka tega stoletja. To lahko trdimo o futurizmu, konstruktivizmu, Kandinskem in celo nadrealizmu z njegovo povezanostjo s psihoanalizo. Podobna želja doseči »resnico« in s tem »realnost« je seveda obstajala že tudi poprej: v impresionizmu, v kubističnem iskanju čistih oblik, v poskusih umetnikov doseči resnico – namreč tisto, ki je ne moremo spoznati v akademski umetnosti dobe, kajti ta je, po njihovem mnenju, ravno »neresnica«.

Umetnike fascinirajo znanstvena spoznanja ravno tako kot tehnološki dosežki in odkritja. Ta po eni strani omogočajo nov pristop k »realnosti« in »resnici« in nov predmet, novo tematiko za umetnike. Hkrati ponujajo nova sredstva, ki dotlej umetnikom niso bila na razpolago in izmed katerih so mnoga revolucionarne novosti, ki segajo od zgodnjih abstrakcij v slikarstvu do novih razvojnih dosežkov v arhitekturi. Tako je stolp Gustava Eiffla za pariško razstavo leta 1889 pomenil zmago slavje ne le za arhitekta, marveč tudi za inženirja. Nekaj podobnega bi lahko trdili o vhodih v pariški metro Hectorja Guimarda, ki so eden najboljših zgledov za novo vlogo železa v *art nouveau*.

Hkrati pa ima to inženirstvo tudi drugo plat. Ko je hotel Peter Behrens leta 1909 v Berlinu zgraditi tovarno turbin za AEG, je želel, da bi stavba imela videz klasicistične zgradbe, kajti bil je zagovornik novega klasicizma. Tako je zgradil notranje nosilno ogrodje iz jekla, medtem ko je bila zunanjščina le »fasada«, ki ni služila nikakršnim konstrukcijskim namenom, marveč le »estetskim«. Nasproten je primer Jožeta Plečnika, ki je v proletarskem okolju Ottakringa na Dunaju zgradil cerkev sv. Duha iz železobetona (1910-1912), in to v skladu z njenim revnim okoljem kot tudi zaradi zavestnega poskusa uporabiti nove materiale; pri tem pa je ohranil zamišljeno neoklasicistično monumentalno zunanjščino, vendar z nepodprto »lebbečo« notranjščino, ki je bila v nasprotju s tedaj vladajočo arhitekturno logiko, še posebej sakralno. Stavba je povzročila toliko protestov, da je nadvojvoda Ferdinand, protektor C. kr. centralne komisije za varstvo spomenikov, prekinil nadaljevanje del.

Behrensa imajo za enega od predhodnikov modernizma v arhitekturi, medtem ko je Plečnik bolj povezan s klasicističnim in kasneje z neoklasicističnim slogom ter tudi s secesijo in simbolizmom, ki pa se ni nikoli uveljavil v modernistični arhitekturi našega stoletja. Bistvena razlika med Behrensom in Plečnikom je ta, da je prvi iz tovarne hotel narediti nekaj drugega, kot je bilo videti na prvi pogled, in da mu je bil videz pomembnejši od sredstev, s katerimi ga je dosegel, medtem ko je drugi skušal simbolizirati sakralni prostor v notranjščini dunajske cerkve – če se v obeh primerih omejimo na omenjeni stavbi - ter hkrati ohraniti vsakdanjo in skromno zunanost, s čimer naj bi tudi poudaril duhovno razliko med obema.

V filozofiji in estetiki pogosto enačimo romanticizem z revolucionarnimi in levičarskimi idejami, klasicizem pa s konservativnimi. Zdi se, kot da bi dogodki v umetnosti in še posebej v arhitekturi dvajsetega stoletja potrjevali to razločevanje, kajti mar niso uradni arhitekti nacionalsocializma in italijanskega fašizma – in seveda tudi stalinizma, spomnimo se le številnih tovrstnih zgradb po vsej Sovjetski zvezi, a tudi drugod v Vzhodni Evropi – uporabljali svojevrsten »neoklasicizem«, da bi

praktično in simbolno prezentirali in materializirali te politične ideje ter njihov zgodovinski temelj. To razločevanje, ki ga najdemo v Mehringovih spisih in pri levičarskih piscih (predvsem marksistične teoretske usmeritve) v šestdesetih in tudi sedemdesetih letih, se dandanes zdi nekam zastarelo in – zakaj bi se izogibali tega izraza – nemodno. Tako kot drugi izdelki lahko tudi ideje postanejo »avtomatizirane«, kot je to prvi pokazal Viktor Šklovski leta 1914 v spisu »Vstajenje besede«, in zagotovo se lahko pokaže, da se je razločevanje med klasicizmom in romanticizmom s tega vidika, političnega namreč, avtomatiziralo in je nekritično sprejeto, navkljub temu, da je bilo poprej povsem sprejemljivo znotraj zgodovinsko določene »vélike pripovedi« (*grand récit*). Nasprotno pa se danes zdi, da izgublja tla pod nogami. Celo več: pokaže se lahko, da nam je preprečevalo videti to, da je klasicizem dejansko tisti arhitekturni slog, ki oblikuje najbolj pomembno gradbeno tradicijo v zahodni zgodovini. Zavedati se tudi moramo, da imamo tu opravka z določeno *funkcijo* arhitekture, namreč reprezentativno funkcijo, kajti ta »klasicistična« ali neoklasicistična poslopja so bila *javna*. Narejena niso bila za zasebne investitorje, ampak za državo, in so pomenila materializirane simbole politične moči in institucij. V tem pogledu ni velike razlike med nekaterimi poslopiji v antični Grčiji, spomeniki v Washingtonu D.C. ali cesarskem Rimu in načrtovanimi ali delno zgrajenimi stavbami v Berlinu pred drugo svetovno vojno.

Glavno razliko, ki se je verjetno porodila z romantiko, je prepoznal že Hegel v *Estetiki*: ko govori o arhitekturi romantike, piše, da je tu temeljna forma povsem izolirana hiša. Če so se stavbe klasične arhitekture raztezale v širino, povzročajo romantični značaj krščanskih cerkvá, da rastejo iz zemlje in segajo navzgor. Kar človek tu potrebuje, mu ne more dati zunanja narava, marveč lahko najde to le v svetu, ki ga je ustvaril sam in le za sebe.⁴

Upošteva je Heglovo ugotovitev, se vračamo k uvodni pripombi o moderni umetnosti in njenem izvoru v romantiki. Kar je romantika prinesla s seboj, je bila individualizacija, ponotranjenje človekove subjektivnosti, kantovska...kopernikanska revolucija. Nikakor ni naključje, da postaja z zatonom »velikih pripovedi« Kant veliko bolj zanimiv kot Hegel.⁵

4. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II (Werke 14)*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1970, str. 332.

5. Pripeljalo bi nas predaleč, če bi se vprašali, zakaj je bil z dandanašnjo renesanso Kanta koncept »sublimnega« ponovno vključen v razprave o umetniških delih. Le nakažemo lahko, da je bil z identifikacijo, ki se je pojavila že pri Schellingu, Hölderlinu (slednjega smo parafrazirali v naslovu tega članka) in Heglu, med lepim in sublimnim ta izraz izrinjen iz estetskih razprav vse do njegove rekonceptualizacije v zadnjih nekaj letih. Omeniti je tudi treba, da je razprava Edmunda Burka (*A Philosophical Enquiry into the Origine of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, 1757) is navkljub temu, da se sledi terminu pogosto le h Kantu, tehtnejša kot Kantova, ki v *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* ni ravno konsistentna. Seveda pa je ravno to morda tudi razlog, zakaj njegova opažanja o sublimnem dajejo toliko spodbud za današnje razprave. O zgodovini izraza gl. tudi T. Hribar, »Eksistencialno in sublimno v umetnosti«, *M'ArS*, št. 2, Ljubljana, poletje 1989, str. 2-8, in članek L. Krefta v tej številki *Filozofskega vestnika*.

**

O postmodernizmu pogosto trdijo, da je zavrgel avantgardistično ali vsaj modernistično dediščino (ki je bila v mnogih pogledih romanticistična, misleč s tem tudi, da je bila revolucionarna, povezana z različnimi revolucionarnimi idejami našega stoletja) ter postavil v ospredje akademsko umetnost prejšnjega stoletja in klasicistično in neoklasicistično umetnost in arhitekturo. V tem pogledu se ni dosti razlikoval od avantgard z začetka tega stoletja,⁶ ki so ravno tako zavrgle predhodno umetnost – v nekaterih primerih ravno umetnost, ki jo danes ponovno povzdiguje in na novo vrednoti postmodernizem. V precejšnji meri je bila to tudi metoda modernizma na splošno, tj., da je nekatere stare forme, še posebej v arhitekturi, uporabil na nove in revolucionarne načine.

Vsekakor pa je modernizem zavrgel svojo temeljno terminologijo: ni hotel biti »revolucionaren«, »avantgarden«, provokativen, intelektualen v enaki meri kot modernizem itd., ampak je imel navadno bolj skromne namene. Pogosto je bil tudi interpretiran kot kičast in ne dovolj resen, med drugim tudi zato, ker ni poskušal izražati temeljnih resnic človeka in sveta. Ni bil vezan na velike filozofije, na »vélike pripovedi«, z vélikimi socialnimi filozofijami in ideologijami vred, kot je bila to pogosto navada umetniških projektov v prvi polovici tega stoletja.

Kaj konkretno je vse to v modernizmu pomenilo, zlahka razpoznamo iz misli Nikolausa Pevsnerja v delu *Izvori moderne arhitekture in oblikovanja*. »Dvajseto stoletje je stoletje množic: množično izobraževanje, množična zabava, množični transport, univerze z dvajset tisoč študenti, obsežne šole za dva tisoč otrok, bolnišnice z dva tisoč posteljami, stadioni s sto tisoč sedeži. To je en vidik: drugi je hitrost gibanja, pri čemer je vsak državljani svoj lastni voznik ekspresnega vlaka, in pri čemer nekateri piloti potujejo hitreje kot zvok. Oba sta predvsem izraza tehnološkega fanatizma dobe in tehnologija je le aplikacija znanosti.«⁷ Pevsner nadaljuje takole: »Arhitektura in oblikovanje za množice morata biti funkcionalna, namreč v smislu, da morata biti sprejemljiva za vse in da je njuno dobro funkcioniranje osnovna nujnost.«⁸

Že ob branju tega ne tako davno nastalega besedila zaznamo očitno diskontinuiteto med modernizmom in postmodernizmom. »Množični« pristop je izginil, čeprav je, paradokсно, prebivalstvo postalo številčneje, kot je bilo takrat, ko so bile te besede zapisane, da sploh ne omenjamo predhodnih dob, ko so zveneje še resničnejše kot pred dvema desetletjema. Očitno se je spremenila struktura prebivalstva. To dejstvo – in ne njegova večja številčnost – je bistveno vplivala na naš pristop in odnos do umetnosti, najsibo uporabnih ali drugih. Temeljni modernistični pristop do umetnosti je določal prav njen avtor. Avtor ali ustvarjalec umetniškega dela je bil oseba, ki je v osnovi določala smisel umetniškega dela. Morda je arhitektura za to najboljši primer: arhitekt je bil oseba, ki je »vedela«, kaj naj bi bile potrebe ljudi,

6. Literarni vidik takšnih procesov so v številnih svojih delih proučili ruski formalisti.

7. N. Pevsner, *Sources of Modern Architecture*, 2. izd., Thames in Hudson, London 1986, str. 7. (1. izd. je izšla leta 1968.)

8. *Ibid.*, str. 9.

ki bodo bivali v njegovih izdelkih, in njegov cilj, podobno kot na mnogih drugih področjih socialnega življenja, je bil spraviti skupaj veliko ljudi (»množice«) in, kolikor je možno, ustvarjati utopije v večjem ali manjšem obsegu, ki so segale od stanovanjskih hiš do celih naselij in celo mest. Prvi izmed takšnih projektov je bil načrt Tonyja Garniera za *Cité Industrielle* (1899-1904).

Za nasprotje takšnih projektov lahko štejemo Parc de la Villette Bernarda Tschumija. Tschumi razloži svoj namen takole: »Projekt La Villette ... skuša premestiti in deregulirati smisel, in to tako, da zavrže 'simbolni' repertoar arhitekture kot pribežališča humanističnega mišljenja. Kajti danes je izraz 'park' (tako kot 'arhitektura', 'znanost', ali 'literatura') izgubil svoj univerzalni pomen; nič več se ne nanaša na fiksen absolut niti na ideal. La Villette ni *hortus conclusus* in dvojniki Narave, ampak termin v stalni proizvodnji, v neprekinjeni spremembi; njegov pomen ni nikoli fiksiran, ampak vedno odgoden, razlikovan, množstvo pomenov, ki jih vpisuje, delajo ta pomen omahljiv. ... Arhitektura Parka odbija, da bi delovala kot izraz že obstoječe vsebine, najsibo subjektivne, formalne ali funkcionalne. ... Neskončne kombinatorске možnosti (arhitekture Parka) se umaknejo množstvu vtisov. Vsak opazovalec bo projiciral svojo lastno interpretacijo, kar bo pripeljalo do vtisa, ki bo nato znova interpretiran (v skladu s psihoanalitično, sociološko ali drugo metodologijo), in tako naprej. Posledica tega je, da ni absolutne 'resnice' arhitekturnega projekta, kajti kakršenkoli 'smisel' že ima, je ta funkcija interpretacije: ne obstaja v objektu ali v materialih, iz katerih je ... La Villette napoveduje nove socialne in zgodovinske okoliščine: disperzno in diferencialno realnost, ki označuje konec utopije enotnosti.«⁹

Kot poudarja Tschumi, je njegov projekt le eden izmed možnih projektov postmodernizma v arhitekturi. Pravi, »da se ga da povezati s specifičnim pogledom na postmodernost«, ¹⁰ se pravi z dekonstrukcijo, in kot vemo, mu je Jacques Derrida pomagal pri zamisli Parc de la Villette. Čeprav je po Tschumiju dekonstrukcija le eden od »specifičnih pogledov na postmodernost«, je vseeno treba poudariti, da je hkrati tudi »privilegiran«, lahko bi tudi rekli »značilen« ali celo »bistven« pogled ali vidik postmodernosti in postmodernizma – v arhitekturi in tudi drugje.

Preden pojasnimo to trditev, je smiselno vsaj bežno definirati dekonstrukcijo, o kateri je govor. Charles Jencks zapiše, ko definira dekonstrukcijo, tole: »Če že obstaja 'neomodernistična' arhitektura, kot so mnogi arhitekti in kritiki nanaglama pričeli trditi, potem mora temeljiti na novi teoriji in praksi modernizma. Edini tak razvoj, ki je vzniknil v zadnjih dvajsetih letih – znan pod imenom dekonstrukcija ali poststrukturalizem – pripelje modernistični elitizem in abstrakcijo do skrajnosti in poudari ter pretira že znane motive, zaradi česar bi ga sam še naprej imenoval 'pozni'. Vendar pa vsebuje tudi dovolj novih vidikov, ki prevrednotijo postavke modernizma v kulturi, tako da zaslužijo predpono 'neo'. 'Neo' ali 'novi' ali 'pozni' - to je predmet za razpravo kot tudi, ali je poudarek na kontinuiteti ali spremembi,

9. B. Tschumi, »Parc de la Villette, Paris«, v *Architectural Design* (Deconstruction in Architecture), (*Profile* 72), Academy Editions, London 1988, str. 39.

10. *Ibid.*, str. 38.

vendar je treba sprejeti dekonstrukcijsko gibanje v arhitekturi kot dejstvo. Gibanje je odsevalo spremembe v literaturi šestdesetih let ('avtorjeva smrt' Rolanda Bathesa in kasneje njegov 'užitek teksta') in spremembe v filozofiji (pojem kritične 'dekonstrukcije' in 'razlike' Jacquesa Derridaja). Gibanje je najbolj izčrpno izoblikoval Peter Eisenman, namreč kot teorijo in prakso negativnosti ('ne-klasično', 'de-kompozicija', 'raz-središčenje', 'dis-kontinuiteta').¹¹

Iste teme se dotakne Hal Foster: »Torej, postmodernistična umetnost pogosto imenujejo 'dekonstrukcijska', s čimer hočejo reči, da zajema protislovje: vsaj kot metodološka orodja mora uporabljati ravno tiste koncepte, ki jih postavlja pod vprašaj. Pretirano bi bilo reči, da je takšna sokrivda že zarota, toda konvencija, forma, tradicija itd. so lahko dekonstruirane le od znotraj. Dekonstrukcija postane tako reinskripcija, kajti ne obstaja nikakršen 'izven' (razen v pozitivističnem pomeni biti 'izven medijev' – kar pa je prestop, ki zopet zahteva mejo). Se pravi, ni nobenega načina, da *ne* bi bili v polju kulturnih terminov, saj nas ti informirajo le verjetnostno.«¹²

Razlika med Pevsnerjevo pozicijo ali Garnierovim projektom (ter številnimi podobnimi, ki so temeljili na raznovrstnih socialističnih idejah in jih najdemo v naslednjih dvajsetih letih) in Tschumijevim Parc de la Villette kot zgledu postmodernistične arhitekture in arhitekturnega projekta začrtuje razliko med modernizmom in postmodernizmom. Če je bil prvi »za množice«, katerih potrebe je arhitekt predpostavil, pri čemer je bila »funkcija« glavno geslo, potem se je s »pozni« modernizmom modernistični stavek »manj je več« (»less is more«) pričel spreminjati v »manj je dolgočasno« (»less is a bore«). Dogajanje s postmodernizmom najlaže ponazorimo z dekonstrukcijo: kot pravi Tschumi, je smisel funkcija interpretacije, to pa pomeni, da smisel arhitekture ni fiksiran. Tako ima lahko arhitekturni prostor različne funkcije in dovoljuje uporabniku, da te funkcije ustvarja in spreminja, da jih izumlja in tako ne določi vnaprej uporabe in rab, bolj kot je minimalno nujno.

Postmodernizem je znova uvedel arhitekturni pristop, ki temelji na »praktičnih« vrednotah, pri čemer je prva izmed teh upoštevanje nedoločenih potreb prebivalcev. Estetsko ni enačeno s funkcionalnim kot v času »Mednarodnega stila«, in »čiste« forme, ki naj bi bile hkrati funkcionalne in estetske in so izhajale iz zamišljenih zgradb »za množice«, so se izkazale za nepraktične.

Prav modernistična arhitektura in še posebej tista, ki je izhajala iz tradicije Bauhausa, je bila do skrajnosti vezana na modernistični projekt, in to ideološki, politični in filozofski. Kot je humorno rekel Tom Wolf,¹³ v stavbah, ki naj bi bile zgrajene za delavce, ti niso skoraj nikoli živeli, saj si jih niso mogli privoščiti. Buržoazija pa jih je lahko financirala, živela je v njih in ona je proslavila njihove arhitekte. V tem pogledu je postmodernistično odkritje iztreznjujoče. Ali če navedemo Charlesa

11. C. Jencks, »Deconstruction: The Pleasures of Absence«, *Architectural Design* (Deconstruction in Architecture), str. 17.
12. H. Foster, »Re: Post«, v *Art After Modernism* (Rethinking Representation) (Ur. Brian Wallis), The New Museum of Contemporary Art in David R. Godine, New York in Boston 1986, str. 197.
13. T. Wolf, *From Bauhaus to our House*, Pocket Books, New York 1982.

Jencksa: »Velika moč postavantgarde je, da sprejema to, česar si njeni predhodniki niso mogli priznati: da je majhen del močnega srednjega razreda, ki neutrudno spreminja svet na načine, ki so hkrati destruktivni in konstruktivni ... Vse pretekle avantgarde so verjele, da človeštvo nekam gre, in bilo jih je v veselje in čutile so kot svojo dolžnost, da odkrijejo novo deželo in zagotovijo, da pridejo ljudje tja pravočasno. Postavantgardisti verjamejo, da gre človeštvo v več različnih smeri hkrati, od katerih so nekatere bolj veljavne kot druge, in da je njihova dolžnost, da so vodje in kritiki.«¹⁴

Preden nadaljujemo, bi se bilo smiselno za trenutek zadržati pri problemu, o katerem se pogosto razpravlja in ki je navsezadnje pomemben tudi za našo temo. Kadar namreč razpravljamo o postmodernizmu, imamo vsaj dve možnosti: ali ga lociramo znotraj modernizma, tako kot je to storil npr. Jürgen Habermas, ali pa ga razumemo kot ločeno in kvalitativno drugačno obdobje, ki ga definira ravno prelom z modernizmom, kot je to storil npr. Jean-François Lyotard. Seveda smo daleč od tega, da bi lahko rekli, da je ta dilema razrešena, kar je tudi eden od razlogov, čeprav nikakor ne edini ali glavni, da se ta termin uporablja netočno in arbitrarno, še posebej s strani kritikov in v popularnejši uporabi, pri kateri je pogosto sinonim za sodobno »neoklasicistične« ali figurativne usmeritve v likovnih umetnostih pa tudi v literaturi. Popularen je postal ravno prek literature, vizualne umetnosti in arhitekture, ki je v tem pogledu stopila v ospredje prav po zaslugi spisov Charlesa Jencksa. Po njegovem mnenju so postmodernistična gibanja »hkrati nadaljevanje modernizma in njegova transcendenca«.¹⁵ Vendar pa se postmodernizem – vsaj v arhitekturi, čeprav bi nekaj podobnega lahko trdili tudi drugih umetnostih – razlikuje od modernizma, med drugim ravno po že omenjeni značilnosti: »Umetnost, ornament in simbolika so bistveni za arhitekturo, saj jo povzdigujejo, izostrijo in ji dajo večji odmev. Vse kulture razen moderne so cenile te temeljne resnice in so jih jemale za dana dejstva.«¹⁶

Vidimo, da je postmodernizem tu definiran kot paradoks: je del modernizma in nekaj drugega obenem; je obdobje prehoda v nekaj še neznanega, kar pa se lahko izkaže, da je – in to je povsem realna možnost – dosti manj pomembno ali enkratno, kot se je pričakovalo in mislilo še pred desetletjem ali dvema, ko so se ideje postmodernizma pričele izraziteje kazati. Vseeno se zdi, da je postmodernizem posebno obdobje in stil in da obstaja v arhitekturi bistvena razlika med »poznim modernizmom« in »postmodernizmom«, pri čemer v arhitekturi ta zadnji vsebuje lastnosti, ki so značilne tudi za druge umetnosti, od vizualnih do literature. Celo več, vizualne umetnosti, ki segajo od slikarstva do oblikovanja in na neki način celo v arhitekturo, tvorijo jedro postmodernizma, medtem ko je v modernizmu dvajsetega stoletja literatura služila za temeljno paradigmo.

Te teze seveda ne bi želeli pretirati in ne bi hoteli trditi, da je literatura ali verbalni

14. C. Jencks, »The Post-Avant-Garde«, *Art and Design (The Post-Avant-Garde)*, (Profile 4), Academy Editions, London 1987, str. 20.

15. C. Jencks, *The Language of Post-Modern Architecture*, Academy Editions, London 1987, str. 5.

16. *Ibid.*, str. 7.

izraz vedno tvoril jedro modernistične umetnosti. Vendar se zdi, če ga umestimo znotraj modernosti, da je prav kontekst »velikih pripovedi« definiral duhovni in epistemski prostor modernizma. Ta trditev bi se lahko zdela sporna, kajti mar ni v celotni moderni dobi vid glavno čutilo?¹⁷ Vid in pogled igrata tu pomembno vlogo, saj sta tudi način, na katerega je formiran subjekt. Razlage vloge tega čuta segajo v tem pogledu od Condillaca do t.i. »stadija ogledala« v psihoanalizi. Vendar pa tu, nasprotno, ne govorimo o vidu, ampak o *vizualnosti*, ki igra osrednjo vlogo v post-modernistični umetnosti in kulturi. Obstaja več razlogov za ta razvoj. Bistvena sta nedvomno razvoj in prevrednotenje množične kulture od šestdesetih let naprej, daj je ta nedvomno temeljila na vizualnih umetnosti in vizualnosti, segajoč od poparta do glasbenih performanc in njihovih vizualnih učinkov. Drugi razlog je bil razvoj tehničnih sredstev in pripomočkov. Če so ljudi na začetku stoletja fascinirala tedanja znanstvena in tehnična odkritja, vezana na tedanjo strojno industrijo, potem pomenijo video, računalnik in sodobna komunikacijska tehnologija, seveda pa tudi njihova dostopnost, pomemben korak v nastajanju sodobne umetnosti in kulture. Tretjič, in to je filozofsko najvažnejše, zgoraj omenjeni »konec velikih pripovedi«, z velikimi socialnimi filozofijami, filozofijami zgodovine in večino političnih ideologij modernističnega obdobja vred (morda z izjemo liberalizma), je imel zaradi praktičnega socialnega neuspeha ogromen vpliv na umetnost. Kaj je ta proces pomenil v arhitekturi, je dobro opisal Andreas Huyssen: »Modernistična utopija, utelešena v gradbenih programih Bauhausa, Miesa, Gropiusa in Le Corbusiera, je bila del herojskega poskusa ponovno zgraditi po Veliki vojni in ruski revoluciji opustošeno Evropo po njeni novi podobi in narediti iz gradbeništva življenjski del zamišljene preнове družbe. Novo razsvetljenje je zahtevalo racionalno oblikovanje za racionalno družbo, toda nova racionalnost je bila prekrita z utopično gorečnostjo, ki je na koncu povzročila, da se je znova obrnila nazaj v mit – mit modernizacije. Brezobzirno tajenje preteklosti je bilo enako pomembna sestavina moderne gibanja kot njegov klic k modernizaciji s standardizacijo in racionalizacijo. Dobro je znano, kako se je modernistična utopija razbila na svojih lastnih notranjih protislovjih, in, še pomembnejše, na politiki in zgodovini. Gropius, Mies in drugi so bili prisiljeni emigrirati in Albert Speer je prevzel njihovo mesto v Nemčiji. Po letu 1945 je modernistična arhitektura v glavnem izgubila svojo socialno vizijo in postajala vedno bolj arhitektura moči in reprezentacije. Modernistični stanovanjski projekti so, raje kot da bi bili znanilci in oblube novega življenja, postali simboli odtujenosti in razčlovečenja, kar je usoda, ki so jo delili z montažno linijo, tem drugim zastopnikom novega, ki so ga v dvajsetih letih z enako velikim navdušenjem pozdravili tako leninisti kot fordovci.«¹⁸

Toda zakaj bi morala biti posledica konca »velikih pripovedi« in neuspeha modernističnih projektov sprememba k vizualnosti in vizualnim umetnostim? Naše mnenje je, da je do teh procesov prišlo hkrati, da so to deli globalne transformacije in

17. Prim. npr. *Vision and Visuality*, (Ur. Hal Foster), Bay Press, Seattle, 1988, še posebej M. Jay, »Scopic Regimes of Modernity«, str. 3-23.

18. A. Huyssen, *After the Great Divide*, Indiana University Press, Bloomington in Indianapolis 1980, str. 186.

da je to, kar jim je skupno, med drugim zavest, da morajo imeti močno komunikacijo s publiko. V nasprotju z avantgardami, ki so pogosto zaničevale javnost, ali modernističnim stališčem, za katero je bila pomembna le avtorjeva ekspresivnost - in to je morala publika sprejeti, če je hotela biti publika - je postmodernizem bolj začel upoštevati uporabnika. Ni naključje, da je Robert Venturi v komercialni arhitekturi Las Vegasa odkril kulturne vrednote, ki so pripeljale do postmodernističnega gesla, da mora arhitektura ohraniti nenehen dialog s svojimi uporabniki. Postmodernistična arhitektura poudarja vrednote uporabnikov, kot tudi različne vrste arhitekturnega izražanja. Upošteva urbani kontekst in regionalne značilnosti, za katere ni potrebno, da so podrejene izključno merilom učinkovitosti, funkcionalizma in izražanja tehnoloških dosežkov.

Poleg tega je treba dodati nekaj razlikovanj znotraj modernizma samega in v njegovem odnosu do postmodernizma. Kot je že bilo omenjeno, je Peter Bahrens eden od predhodnikov modernizma v arhitekturi, čeprav verjetno ne tiste arhitekture, ki jo imamo za »modernistično« v nasprotju s postmodernizmom. Njegovo delo, kot tudi Plečnikovo in mnogih drugih, je sicer dalo nekaj projektov, ki jih enačimo z modernizmom, toda modernizem, kot ga razumemo danes, še posebej v nasprotju s postmodernizmom, je dejansko modernistična tradicija, ki izvira iz Le Corbusiera in še posebej Bauhauasa. Tako se izkaže, da je postmodernistična kritika modernizma upravičeno usmerjena le proti njegovi skrajni obliki, ki jo poseblja Mednarodni stil, medtem ko so druge usmeritve, še posebej tiste iz začetka 20. stoletja, včasih celo vključene v postmodernistično arhitekturo.

Podobnemu pojavu smo priče v slikarstvu, kjer je avantgardna umetnost dvajsetih let tega stoletja »ponovno narejena« (»re-made«), vendar ne kot umetniški predmet, marveč kot umetniški kontekst: dela avantgard so postavljena v drugačen okvir, so »kopirana« in tako izgubijo svoj pretekli pomen ter pridobijo novega, pri tem pa igra osrednjo vlogo njihova estetska funkcija, ne pa njihova provokativna in umetniško ali socialno revolucionarna vrednost in novost. Tako torej ohranijo le eno izmed svojih funkcij, ki se okrepi in izrine večino drugih.

Ta estetizirani element je druga pomembna lastnost postmodernizma. Odtod detajli, ornamenti, vnovično zanimanje za simbolne sestavine v umetnostih in arhitekturi ali integracija *art nouveau* v postmodernizem.

Podobno velja za odnos postmodernistične umetnosti in narave: če se je modernizem vedel, kot da narava ne obstaja, se s postmodernizmom vrača zavest o nujnem soobstoju z naravo.

»Modernizem je izgubil vso pravico, ki jo je nekdaj imel do modernosti. Znašel se je v položaju starajočega se samodržca, čigar moč, vpliv in verodostojnost so že opešali in ki je izgubil vso mednarodno podporo. Modernizem spominja na opotekajočega se oligarha tudi drugače. Vedno je bil nagnjen k temu, da reinterpretira

preteklost is svoje lastne perspektive, tudi kadar je to zahtevalo najbolj preišljena popačenja.«¹⁹

Jasno je, da bi zagovarjanje modernizma danes pomenilo projekt, ki bi zapadel navedenemu opisu. Vendar pa drži, kot smo že omenili, da velja to le za del modernističnega projekta v umetnosti, še posebej v arhitekturi in umetnostih, ki so povezane z njo. Ker je v arhitekturi modernizem enačen predvsem z obdobjem od tridesetih let naprej, tj. z Mednarodnim stilom, mnogi dosežki iz začetka stoletja, kot tudi kasnejši, ki so bolj neoklasicistično usmerjeni, tu niso upoštevani. Če bi bili, bi najbrž kritika modernizma izgubila tiste najmočnejše argumente, o katerih se zdi, da jih ima dandanes.

Romantika je na eni strani vzpostavila ponotranjenje (na podlagi katerega je avtor lahko razumel samega sebe kot izhodiščno referenčno točko in presojal zunanjo realnost v meri, v kateri je bila njegov lastni simulakrum), na drugi pa avtorjevo pravico (in včasih prekletstvo); da »spreminja svet«, tj., da je politično ali ideološko aktiven prek umetnosti. Romantika je pomembna v literaturi in glasbi, manj pa v slikarstvu in še veliko manj v arhitekturi. V razvitem modernizmu je diskurzivno ali teoretsko utemeljevanje umetnosti največjega pomena. Na kratko, smo priče vladavini ideje (»vélike pripovedi«). S postmodernizmom ta izgine in v ospredje stopijo vizualne umetnosti. V tem pogledu – upošteva je pri tem tudi oblikovanje, različne oblike vizualnih komunikacij kot tudi slikarstvo in instalacije – arhitektura v pomenu našega »življenjskega prostora« in okolja (kajti vedno bolj smo urbana bitja) pridobi večji pomen. Zato bi hipotetično lahko rekli, da bodo v postmodernističnem času arhitektura in njene različne oblike postale najbolj univerzalna, če že ne glavna umetnost. Arhitektura bo postala vsakdanja umetnost, v kateri, pod katero in med katero naj bi živeli. V tem smislu postaja arhitektura vedno bolj glavna *javna* umetnost.

19. P. Fuller, »The Search for a Postmodern Aesthetic«, v *Design After Modernism* (Ur. John Thackara), Thames in Hudson, London, 1988 str. 117.

Vzvišeno med Kantom in Longinom

Lev Kreft

Vzvišenost v umetnosti je, kot meni Kant, vedno uglasena z vzvišenostjo v naravi. Najvažnejša razlika med lepim in vzvišenim je razlika med smotnostjo forme, ki je naravnost nared za našo sposobnost presoje, medtem ko gre pri vzvišenem za predmete, ki so za našo sposobnost predstave neprikladni, nasilni za domišljijo in nasprotni smotru za sposobnost presoje, kljub temu in še toliko bolj vzvišeni. Predmet torej sam po sebi sploh ni vzvišen, ampak le primeren za ponazoritev vzvišenega ali za njegovo vzbujanje, saj vzvišeno ne spada na področje čutnih form, marveč na področje umnih idej. »Vzvišeno je tisto, kar že samo z možnostjo zamišljanja izkazuje tako moč duše, ki presega vsako čutno merilo.«¹ Vzvišeno je torej tisto, kar je s svojim upiranjem čutnim interesom neposredno všečno, kot neka predstava, ki spodbudi duševnost, da si nedosegljivost narave zamisli kot razlago idej. Gre torej za intelektualno všečnost, ki v striktnem pomenu besede sploh ni brez smotra, marveč je onstran čutnega interesa. Intelektualna všečnost ima, v striktnem pomenu, za svoj predmet moralni zakon v nas, ne pa predmetov izven nas. Intelektualna dobrina, ki je po sebi moralno smotrna, z vidika estetske sodbe ne more biti lepa, ampak le vzvišena. Estetsko jo je mogoče spoznati le z določenim odpovedovanjem zunanji svobodi, ki omogoča odkrivanje neizmerne globine nadčutne zmožnosti v nas samih. Vzvišeno se Kantu torej kaže kot tisto področje estetskega, kjer se všečnost vzvišenega predstavi v povezavi z nastopom tega najglobljega moralnega zakona v nas. To sproži entuziazem – prekoračenje omejitev v smeri neskončnosti. Vzvišeno torej lahko prav tako kot razmerje opazovalcev do francoske revolucije pomeni dokaz za človeško sposobnost napredovanja, oz. bolje: med estetsko vzvišenostjo in entuziazmom ob dogodkih v Franciji je zveza, ki govori o sorodnem načinu izražanja moralnega zakona v nas. S tem je, če preskočimo k drugemu delu *Kritike razsodnosti*, k teleologiji, v estetskem vzvišenem že podana osnova za razkritje smotra narave, ki ga Kant najde na eni strani v človeški sreči in na drugi v človeški kulturi (§ 83). Formalni pogoj za doseg tega smotra je – občanska družba kot ureditev, v kateri sila zakona omejuje krnjene človeške svobode. V pojavljanju vzvišenega pa se dokazuje možnost pojava človeka kot smotra vsega ustvarjalnega, možnost nastopa človeka kot moralnega bitja. Če te možnosti v njem samem ne bi bilo, bi vzvišenega ne doživljal. Na katero nit estetskega raziskovanja se tu navezuje Kant?

1. Kant, Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1977, § 25, str. 171.

*

Dr. Danko Grlić obravnava v prvi knjigi svoje *Estetike* tudi Pseudolonginov (ker so ga napačno pripisovali Longinu) spis »O vzvišenem« in pri tem zapiše: »V zgodovini estetike je bilo o vzvišenem napisano dosti študij, definicij, razmejitvev od drugih kategorij (pretežno glede na kategorijo lepega), toda ne bi mogli reči, da je bil (z izjemo nekaj bistrih Schellingovih vpogledov) narejen pri tej zadevi kak poseben miselni napredek – celo v smislu natančnejših pojmovnih določb ne. Kategorija vzvišenega, že po tradiciji povezana z estetiko, je bila najpogosteje tolmačena na psihologistični način ali pa so jo pripisovali raznim predmetom na podlagi zelo banalnih in najpogosteje povsem izvenestetskih kriterijev.«² Dasiravno je s tem postavil antični spis o vzvišenem na visoko mesto v zgodovini estetike, je hkrati zatrdil, da raziskovanje zgodovine pojmovanj o tej kategoriji skorajda nima haska. Schellingov lucidni prispevek naj bi bila predvsem povezovanje in izenačevanje lepega in vzvišenega, pri čemer je za vzvišeno specifičen kaos kot vsota slepih sil, ki ima premoč nad čutnim zorom in s tem presega tudi našo fizično sposobnost. Značilnost Grličevega poudarka, ki poleg Longina in Schellinga omenja pravzaprav le še Kanta in Hegla, je vztrajanje pri estetskem modernizmu Schellingove religije umetnosti (predhodnika Wagnerjevega Gesamtkunstwerka, Arnoldove religije umetnosti in esteticizma nasploh) in izrazito nasprotovanje t.i. estetskemu psihologizmu. S tem pristopom sta izbrisani dve razsvetljenski tradiciji predestetskega (torej pred Baumgartnovim izumom estetike) in estetskega obravnavanja vzvišenega. Prva seže v francoskem izročilu od Boileauja do Batteuxa in celotne francoske razsvetljenske analize okusa kot estetsko-racionalnega čuta, druga pa sodi k angleški misli o umetnosti, ki je dosegla vsaj pri vprašanju vzvišenega vrh v razpravi Edmunda Burka. Obe miselni liniji sta imeli pomemben vpliv tako na formiranje estetike pri Baumgartnu kot na Kantovo obravnavo vzvišenega v njegovi tretji kritiki, vendar na način, ki je zavrgel čutno-čustveno, psihološko in empirično filozofsko podstat obeh tradicij. V tem pogledu se Grlić resnično strinja s Schellingom, ki pravi: »Pred Kantom je bil v Nemčiji vsak nauk o umetnosti navadna izpeljava Baumgartnove estetike – ker je Baumgarten prvi uporabil ta izraz. Da bi jo ocenili, zadostuje omemba, da je sama spet bila izpeljava Wolffove filozofije. V obdobju tik pred Kantom, ko sta v filozofiji vladala plitva popularnost in empirizem, so nastale znane teorije o lepih umetnostih in znanostih, ki so kot načela imele psihologizem Angležev in Francozov. Lepo so skušale pojasniti z empirično psihologijo, tako da so umetniška čudesa obravnavale, razsvetljevale in zastirale prav tako kot sočasne zgodbe o strahovih in druga praznoverja. Na sledove tega empirizma naletimo tudi v kasnejših spisih, ki so deloma zastavljeni na kvalitetnejšem pojmovanju. Druge estetike so do neke meje recepti in kuharice, pri čemer je recept za tragedijo takle: dosti groze, a ne preveč; sočutja kolikor je le mogoče, solz pa brez števila.«³ Zavračanje francoske in angleške estetske tradicije sodi torej v krog posebne vrste utemeljevanja estetskega modernizma, ki je umetnosti pripisal vzvišen status in ji

2. Danko Grlić, *Estetika. Povjest filozofskih problema*, Naprijed, Zagreb 1974, str. 104.

3. F.W.J. Schelling, *Filozofija umetnosti*, BIGZ, Beograd 1989, str. 78 in 79 - Schellingova predavanja iz leta 1802/3 in 1804/5, Jena in Wirtzburg.

dodelil s filozofskimi razlogi podgrajeno svetovnozgodovinsko oz. umno poslanstvo. Kant je prav pri obravnavi vzvišenega našel to poslanstvo v zvezi z moralnimi idejami v nas in odtod izvirajočim moralnim entuziazmom; Schelling je v svoji estetski fazi razvil celovito religijo estetskega, ki je izrazito vplivala tudi na nemško romantiko in njene teoretike; Hegel je ugotovil, da se je z romantično umetnostjo to poslanstvo umetnosti v razvoju svetovnega duha sklenilo, in zato postuliral smrt umetnosti. Vsem tem pristopom je poleg povzdigovanja posebnega pomena umetnosti skupno, da iz smotnosti brez smotra izvirajo čutni užitek v umetniškem in estetskem, nasprotujejo empirično-psihološkemu raziskovanju estetskih in umetniških fenomenov in postavljajo estetski učinek v funkcijo filozofsko utemeljene celovitosti napredovanja subjekta, duha in uma. Sodobna postmoderna kritičnost do modernizma, ki prav v tej celostno zasnovani misiji umetnosti išče izvorni greh umetniškega in estetskega modernizma, omogoča drugačen vpogled tudi v zgodovino vzvišenega estetskega učinka in nam znova priključuje v filozofski spomin prezrte in prezirane mislece sedemnajstega in osemnajstega stoletja. Na začetku umetnosti in estetike, ki sta kot imeni sodobne rabe nastali v osemnajstem stoletju, stojita dva teoretika, ki sta bila dolga leta znana le po enciklopedični oznaki izumiteljev obeh pojmov: Batteux in Baumgarten (Batteux je svoj esej, ki uvaja pojem lepih umetnosti in s tem lepoto kot karakteristiko umetniškega dela, izdal leta 1747, Baumgarten pa je svoje filozofske meditacije kot eno zadnjih filozofskih del v univerzalnem latinskem jeziku objavil dvalet prej). Obe deli sta sodili v dediščino racionalizma Descartesove in Leibniz-Wolffove šole, vendar na uporniški način, ki je skušal najti v striktno racionalnem kozmosu prostor za čutno, umetniško in lepo. V obeh delih je hkrati viden tudi odmik od umetniškega klasicizma prejšnjega stoletja. Estetsko in umetniško povzdigujeta nad čutnost, zadovoljstvo, zabavo in neposredno lepo in s tem segata k pojmom dovršenosti, plemenitosti, elegance in podoben, ne pa h kakim transcendentalnim smotrom umetnosti in umetniškega. Prav zato sta bili verjetno tudi potisnjeni v pozabo, saj na taki zasnovi ni bilo mogoče graditi univerzalnega poslanstva estetskega fenomena. Značilno je ozadje pri Batteuxu, čeprav bi podobno lahko prikazali tudi Baumgartnovo estetiko kot nižjo »gnoseologijo«. Descartesov racionalizem je povzročil v francoski misli o umetnosti in umetnostni kritiki že v sedemnajstem stoletju močan dualizem. Ločnice med razumom in čustvom, med pravilom in spontanostjo, med imitacijo in kreacijo ali med užitkom in moralnostjo so bile izjemno ostro potegnjene.⁴ Descartes pravi v *Traité des Passions*, ki ga je v prvotni obliki pisal kot spis v kontekstu razprav o morali s princeso Elizabeto v Holandiji: »Običajno imenujemo 'dobro' in 'slabo' tisto, kar naš notranji čut presodi, da je v pomoč ali v boleščini naši naravi; 'lepo' in 'grdo' pa imenujemo, kar nam je predstavljeno z zunanjimi čutnimi vtisi, zlasti z vidom, ki ga imamo za najvišjega. Odtod sledi, da obstajata dve vrsti strasti: tista, ki jo imamo za dobre stvari, in tista, ki jo imamo za lepe stvari. Slednji lahko rečemo 'prijetna', da bi je ne zamenjevali s predhodno ali s predmeti poželenja. Kar pa je v tem pogledu presenetljivo, je, da so občutki prijetnosti in groze splošno nasilnejši od drugih

4. O tem piše v svojem delu *The Aesthetic Thought of The French Enlightenment* tudi Francis X.J. Coleman – University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1971.

vrst ljubezni in sovraštva, ker tisto, kar pride do duše po poti zunanjih občutkov, dušo močneje gane od onega, kar ji predoča razum, in ima hkrati na splošno v sebi manj resnice. In tako je stvar taka, da od vseh občutkov prav tisti o lepem in grdem najbolj zavajajo in so tisti, proti katerim je treba biti najbolj na preži.« Hierarhija duše, v kateri mora vladati razum, zahteva opreznost pri estetskih in umetniških občutkih, ker je njihova resničnostna vrednost nizka, njihova silovitost pa največja. Človek kot v samem sebi utemeljen mikrokozmos še vedno spominja na platonsko državo, v kateri je bil sicer le posnetek in podložnik: vstop do pozicije subjekta vodi preko notranje hierarhije cogita, ki si podvrže čutno in čustveno, zlasti pa mora obvladovati vzgibe, ki jih povzročata lepota in grdota. Podvrženost trdim pravilom umetnosti, tako značilna za klasicizem akademskega tipa iz srede sedemnajstega stoletja, je prvo razpoko doživela že v spopadu med starimi in modernimi. Vendar je ob dualizmu in hierarhiji med razumskim in čutnim, ki je kar klical po iskanju možnosti posredovanja med obema skrajnostima, v Franciji sedemnajstega stoletja in tja v osemnajsto prevladoval tisti pristop v mišljenju umetnosti, ki je izhajal iz okusa. Zato je nastanek francoske estetike, ki si sama sicer ni nadela tega imena, zato pa je dana ime umetnosti, v osemnajstem stoletju povezan predvsem s poskusi racionalistične in razsvetljenske utemeljitve okusa kot dovolj zanesljivega razsodnika v stvareh umetnosti. Nastanek pojma lepih umetnosti je povezan prav z enim od teh poskusov. Batteux v *Les beaux arts réduits à un même principe*, delu, ki je umetnosti dalo novo ime, vstopa prav na to linijo razmišljanja. Njegov predhodnik Crouzas je v *Eseju o lepem* (1715) razrešil dilemo kartezijanstva z uporabo izkustvenega argumenta. Na vprašanje, ali lepota sodi k čustvenemu/čutnemu ali k razumnemu, je odgovoril, da občudujemo lahko tudi hladno in brez čustev. Klasicistični ideal prejšnjega, t.i. velikega stoletja Ludvika štirinajstega je bil še dovolj živ, da je bila taka izkustvena trditev, ki bi že v predromantiki zvenela neprepričljivo, verodostojna. Da bi jo Crouzas dodatno potrdil, je ugotovil, da ima razum za lepoto sposobnost hladne presoje, in s tem odrinil okus z območja trdne presoje lepote. Za okus je namreč veljalo znano načelo, da o okusih ni mogoče razpravljati: so povsem subjektivna zadeva. Batteux pa je najprej uvedel tisto ločnico, ki je omogočila nastanek modernega pojma umetnosti, torej ločevanje med *ars* in *techné* (če kot ilustracijo za ločevanje pojmov uporabimo to pomensko sinonimnost med grškim in latinskim izrazom, ki se je prav v osemnajstem stoletju najbolj razločevala), umetnostjo in obrtjo. Meja je to, da uporabne umetnosti ne povzročajo zadovoljstva, medtem ko lepe umetnosti delujejo prav na ta način. Meja med obema področjema (uporabnostjo in zadovoljstvom) je zasedena z govorništvom in arhitekturo. Inteligenca raziskuje bistvo predmetov, in to bistvo je neodvisno od nas. Pri tem ločuje resnično od neresničnega. Okus raziskuje samo predmete, ki so v nekem razmerju z nami samimi, in pri tem ločuje slabo od dobrega in grdo od lepega. Okus je za Batteuxa (za razliko od Crouzasa) povsem primeren organ za raziskovanje lepega in lepih umetnosti prav zato, ker gre na tem področju vedno za vpletenost nas samih, in ne za presojo objektivnega oz. od nas neodvisno obstoječega bistva. Lepo torej že od tedaj, ko je postalo *differentia specifica* umetnosti, ni lastnost stvari po sebi, ampak oznaka razmerja med ljudmi in stvarmi. Batteux si je s tem tudi določil

nadaljnjo pot razmišljanja in utemeljevanja: dokazovanja racionalnosti področja lepega se ni mogel lotiti z opustitvijo okusa, ampak z utemeljitvijo, da je tudi okus sposoben razsojati po trdnih pravilih. Okus je za umetnosti in čustva to, kar inteligenca za znanost: inteligenca ve, okus čuti. Vendar pa estetsko čustvo ni brez povezave s posebno sposobnostjo razsvetljevanja: lumière. Ta razsvetlitev, ki omogoča estetsko prepoznavanje vezi razuma s čustvi (tu smo že v polju, ki je sorodno tudi Schellingovi intelektualni intuiciji), šele povzroči zadovoljstvo. Batteux hoče dokazati, da je le en okus pravilen, in to tisti, ki ga narekuje narava. Umetnost, ki se ravna po naravnih pravilih, zadovoljuje amour propre-interes. In v stvareh samoljubnega interesa, ki si želi zadovoljstva, je pač razum najboljši sodnik. Kot kasneje povzame tudi Diderot, so lepe umetnosti v bistvu posnemanje lepe narave, ki pa seveda še ni romantična narava. Pod pojmom naravnega Batteux meri na eleganco, enostavnost, enotnost, somernost, poživljajoče variacije itd. Okus, tisti pravi, je razumevanje pravil s pomočjo čustev, in v tem razumevanju je duh nezainteresirano zadovoljen, srce pa zainteresirano išče užitek. Ker obstajajo zakoni, po katerih so narejeni izdelki lepe umetnosti, se da te umetnosti tudi zvesti na en sam princip. Ker imajo en sam temeljni princip, po katerem se ravna (lepo), so avtonomne – same sebi dajejo zakon, namreč prav ta zakon, da so imitacija lepe narave, ki je, kar se tiče duha, popolnejša od svojega vzora. Naravo mora vsak umetnik prebirati sam in veliki vzori tu ne morejo veliko pomagati (Batteux tu povzema izid spopada med starimi in modernimi iz prejšnjega stoletja). Batteux seveda mora priznati, da realno obstajajo različni okusi, kar pa ne spremeni dejstva, da je pravilen, torej razsvetljujejoč, samo tisti okus, ki vsebuje naravo kot kriterij. Lepa umetnost je posnemanje lepe narave na prijeten način, ki ustvarja dela, popolnejša od svojega naravnega vzora in koristna ljudem.

Razložek med to zasnovano mišljenja lepega in tisto, ki jo zastopa nemška klasična filozofija s Schellingom na čelu, je viden. Ta razlika bi bila še večja, če bi naredili nekaj primerov sočasne angleške estetike, ki ni bežala pred čutom v racionalno, ampak je jemala človeško naravo kot tako, brez povzdigovanja k napredku in obvladovanju univerzalnega. Postavimo le tezo: med kontinentalnim modernizmom, ki je gojil vero v univerzalno poslanstvo umetnosti kot bistvene sile človeškega napredka, in anglosaškim pojmovanjem umetnosti, nastalim iz empirično-senzualistične tradicije, obstaja pomemben razložek, ki še dolgo ni dovoljeval istovrstnega univerzalističnega (ali totalnega) razmaha modernizma kot na kontinentu. V postmodernistični kritiki modernizma pogosto prihaja do izraza prav obnavljanje nekaterih »anglosaških« pristopov, med drugim striktnješe ločevanje sfer političnega, ekonomskega in estetskega, ki prepoveduje univerzalistično eshatologijo in s tem iskanje zgodovinskega odrešenja v estetskem polju.

Pojem vzvišenega povezujemo z modernizmom prav kot tisti presežek nad čutnim užitkom ali estetskim zadovoljstvom, ki omogoča vstop estetskega učinka na območje transcendentalnega, območje vzvišenega poslanstva umetnosti, območje (če rečemo s Kantom) moralnega entuziazma, območje (če rečemo s Schillerjem ali Wagnerjem) izšolane ali dovršene človeške skupnosti, pa tudi na območje estetskega in umetniškega aktivizma – sprevrčanja sveta (kar je tako izrazito pri avant-

gardi). Pogosta raba izraza »vzvišeno« v estetskem pomenu posebnega učinka umetnin, ki je drugačen od učinka »lepega«, ki se znova pojavlja v sodobnih raziskovanjih in diagnozah o usodi umetnosti, nam sprva priključuje v spomin dolgo pozabljeno ali vsaj delno prezrto področje empiričnega in psihološkega raziskovanja estetskega učinka. In vendar je v osnovi modernističnega povzdigovanja vloge umetnosti bilo prav prepričanje, da se da ljudi najbolj zasvojiti z umetniškimi deli in jih pripraviti za velike naloge napredka. Tako so, na primer, po zgledu svojega učitelja tudi sensimonisti menili, da bo nekoč mogoče z natančnim načrtovanjem estetskih učinkov umetniškega dela povzročati natančno načrtovane efekte v držji, prepričanju in sposobnostih ljudi. Kot pri vseh podobnih na novo rojenih tematikah in pojmi (kar velja, na primer, tudi za vnovično raziskovanje pojma modernizma ali pa njemu sorodnih fenomenov, na primer celostne umetnine, avantgarde, esteticizma ipd.) se tudi pri pojmu vzvišenega srečamo s potrebo, da raziščemo besedo samo in njen proces zgodovinskega nastanka in spreminjanja, ki prinaša pomenske odenke in premike.

Izrazi, s katerimi danes označujemo pojav, so tako ali drugače povezani z grškim oz. latinskim označevanjem posebne sposobnosti dobro oblikovanega govora (v retorstvu ali v umetnosti). Vzvišeno, *sublime* (angl.), *sublime* (franc.), *Erhabene ...* so izrazi, povezani z grškima *hypsous* in bližnjo sinonimno *megaloprepis* ali pa z latinsko *sublimis*. Longinov vzorni spis, pisan v grščini, uporablja kot kategorijo izraz *hypsous*. Grški izraz sugerira nekaj vzvišenega, nekaj, kar je dvignjeno nad, kar ima torej nekaj več od neposrednega govora in njegove običajne sporočilnosti. Latinski izraz sugerira nekaj poglobljenega, nekaj, kar je pod površino stvari, kar nas v govoru vodi bliže bistvu, k tistemu, kar je skrito za zunanjim videzom govornega sporočila. Oba izraza torej označujeta lastnost oz. spretnost, s katero dobro oblikovan govor sporoča nekaj več od »dobesednega« sporočila.

Latinski *sublimis*, iz katerega izvirata francoska in angleška raba, je danes v najpogostejši rabi na tri različne načine. Prva raba je za nas seveda estetska, torej oznaka posebne lastnosti umetniškega govora oz., izraza. Druga raba je verjetno najbolj razprostranjena in sodi k psihoanalizi: sublimacija kot proces, ki poteka pod površino zavesti in v komunikaciji med površino in globino oz. ozadjem. Tretja raba je naravoslovna. Sublimacija je proces, pri katerem stvari prehajajo iz trdnega stanja v plinasto in se nato znova strjujejo. Ikarov let je lahko metafora tega procesa: Ikaru polet uspe, toda njegov propad je povezan z njegovim smotrom – njemu ni le do zračnega popotovanja, ampak do tega, da doseže sonce, in čim bliže je svojemu cilju, tem bolj se topi vosek njegovih kril in kaplja na zemljo, dokler to ne povzroči njegove pogube. Zveza med tistim, kar je skrito pod površino stvari kot njihovo bistvo, in tistim, kar je vzvišeno daleč nad njimi kot njihovo prapočelo in bistvo vseh bistev, je trajni motiv filozofske celostne razlage univerzuma. Človeku je dana možnost vpogleda v to univerzalnost vseh bistev in dojetje zveze med globoko skritim in visoko vzvišenim šele z grozo smrti. Pogled v bistvo vseh stvari je nekaj groznega, nekaj, kar ubija. Da se lahko nekaj dvigne, povzdigne, očisti, idealizira ipd., mora izgubiti svojo zemeljsko težo, mora izgubljati pri svojem bivanju, in ta izguba se kopiče pod mejo njegovega dviga kot odvržen balast, pa tudi kot znak

umiranja. Descartesovemu »kopernikanskemu obratu«, ki je postavil *cogito* na mesto sonca, torej v pozicijo trdnega jedra človeške samogotovosti, sledi razsvetljenska podmena, da svetloba razuma ni le pot k pravilnemu spoznanju, ampak tudi način realizacije napredka vsega človeštva. Prav v tem pomenu ikarovskega leta k soncu kot lastne perfekcionirane humanosti je modernizem inavguriral napredek kot načelo lastnega razvojnega procesa in prav v pomenu »sublimacije« kot procesa žrtvene feniksovske preroditve razume avantgarda lastno vlogo v zadnjem in odločilnem koraku k novi popolnosti. Ideja sublimnosti je tesneje povezana z modernizmom, kot se zdi na prvi pogled.

Marshall Berman v knjigi *All That is Solid Melts into Air* (Verso, London 1983) ponazarja modernizem z znamenito Marxovo metaforo oz. alegorijo meščanske dobe: »Nenehni prevrat v produkciji, nepretrgano pretresanje vseh družbenih razmer, večna negotovost in gibanje loči buržoazno epoho od vseh prejšnjih. Vsa čvrsta zarjavela razmerja s spremstvom častitljivih predstav in nazorov vred se razvežejo, vsa nanovo stvorjena zastarevajo, preden morajo zakosteneti. Vse trdno in stalno se razblinja, vse sveto je oskrunjeno, in ljudje so naposled prisiljeni, da si s treznimi očmi ogledajo svoj življenjski položaj in medsebojne odnose.«⁵ Prvi slovenski prevod (Idrija, 1908) je bil tu pravzaprav boljši: »Vse stanovitno spuhti in vse sveto je izpostava oskrumbi...«⁶ V tej romantično-tragični metafori modernizma je dvojnost procesa sublimacije kot na dlani: hkratni proces neprestanega dviga k novemu in boljšemu in neprestane oskrumbe, izpuhtevanja vsega svetega v dim in nič.

Da je vzvišenost oz. sublimnost več kot le parcialna estetska kategorija, kaže tudi druga znamenita metafora tragike modernizma. Preden Walter Benjamin uvede v svojih zgodovinsko-filozofskih tezah podobo Angelusa Novusa, ugotovi, da je šansa fašizma ne nazadnje v tem, da se mu nasprotniki postavljajo v bran s stališča napredka kot zgodovinske norme. Taki nasprotniki pa povsem prezrejo dejstvo, da je prav »izredno stanje«, kot ga na videz uvaja šele fašizem, dejansko pravilo življenja, ki ga živimo - in torej nič izrednega (v tezi VIII). Progres torej ni nič drugega kot proces nastajanja šans za fašizem. Napredek je zato nekaj sublimnega. Angel, ki se skuša oddaljiti od nečesa, kar ga fascinira, ima zato obraz obrnjen v preteklost kot verigo katastrof. Radi bi se ustavil s tolažbo in milostjo, pa mu vihar iz raja širi krila in ga priganja v bodočnost, ki ji obrača hrbet, medtem ko se kup ruševin pred njim dviga do samega neba. Neuspešen polet v bodočnost, pri katerem se nostalgija meša z grozo in katastrofo, je zavest o napredku ob koncu avantgarde. Razcepljenost modernizma, njegovi paradoksnost in ambivalentnost, njegova neposredna povezava med dokončano in dovršeno utopijo in hkratno totalno katastrofo – vse te teme stopajo pred nas tudi skozi vprašanja sublimnega, vzvišenega in sublimacije. Postmodernistični poskus odmika od napredka nas vodi k precej zlovesščemu kritičnemu pojmovanju sublimnega v estetiki. Če je lepo nekaj, kar ugaja po sebi in zato v govoru s svojo pojavnostjo teži k dominaciji nad drugimi funkcijami govora

5. Karl Marx: *Manifest komunistične stranke*, Komunist, Ljubljana 1973, str. 32.

6. Reprint originalne izdaje, Marksistični center CK ZK Slovenije, Ljubljana 1983, str. 11.

(Jacobson, Mukarovsky), potem je vzvišeno tiste vrste raba estetske funkcije govora, ki omogoča dominacijo govorca nad nagovorjenim. Ujeti smotrnost brez smotra, to samonanašanje estetskega v govoru, v mreže uporabnosti, ta »ideološka raba« orfejske sposobnosti, ki zna začarati ljudi, živali in stvari v slepo sledništvo, je razlog, da tudi sestop od Kanta k Longinu in zgodovini sublimnega ni le zaprašena kabinetna raziskava.

*

Iz ohranjenih rokopisnih prepisov spisa *Peri hipsous* se ne da z zanesljivostjo razbrati avtorja.⁷ Tako imenovani Pariški rokopis, ki velja za najstarejšega in tudi najboljšega (10. stoletje), navaja v naslovu kot avtorja Dionizija Longina, v pregledu prepisane vsebine pa Dionizija in Longina. Dionizij naj bi bil Dionizij Halikarnaški, ki je pisal v Avgustovem času. Longin, ki so mu pripisovali avtorstvo zlasti v sedemnajstem in osemnajstem stoletju in je tako v spisu ostalo njegovo ime oz. oznaka »Pseudolongin«, je živel v tretjem stoletju našega štetja in spada k novoplatonizmu (213-273), tako kot Plotin. K odločitvi za tega avtorja je prispevalo dejstvo, da je novoplatonizem poudarjal moment lepega kot zmage ideje nad snovjo, pa tudi legenda o Kasiju Longinu kot »živi knjižnici in univerzi na dveh nogah«. Longin se je naučil retorike pri stricu, ki je poučeval v Atenah, začetnik novoplatonizma Amonios Sakas pa ga je med skupnimi popotovanji in prijateljevanjem usmeril k filozofiji, čeprav ga je Plotin sam vedno označeval bolj za filologa. Kasneje je živel v Palmiri in prepričal njenega vladarja Zenobija, da je prekinil stike z Rimom. Ko je Palmira podlegla Rimljanom, so Longina ujeli in obsodili na smrt.

Navedeno avtorstvo iz rokopisov je verjetno ugibanje bizantinskega prepisovalca, ne pa prepis starejših virov. Tisto malo, kar vemo o obeh, dovolj hitro izključi možnost, da bi bil avtor Dionizij Halikarnaški. Tekstualna analiza pa je pripeljala do spoznanja, da je zelo malo verjetno, da bi bil avtor Kasij Longin. Ne le, da jezik ni njegov (Longin je pisal v tretjem stoletju, ko je bila grščina drugačna kot v tem spisu). Najbolj je teorijo o Longinovem avtorstvu podrlo raziskovanje časa nastanka izgubljene izvirne predloge. Poglavitni dokaz je razpravljanje o »currupta eloquentia«, tako značilno za prvo (in ne za tretje) stoletje naše dobe: tedaj je bilo splošno mesto v razpravah take vrste, da se je sposobnost retorike in literarnega izražanja, posebej pa sposobnost vzvišenega izraza, pokvarila, in to zavoljo strasti po dobičku, zabavi in ugodju. Tako je obveljalo, da gre za spis iz prvega stoletja, medtem ko je avtorstvo ostalo zavito v mrak. Kar se da iz samega besedila sklepati o avtorju, je njegovo židovsko ozadje, saj navaja tudi znameniti primer stvarjenja iz Stare zaveze, ki je v te vrste poganski literaturi skorajda edini primer. K ugibanju pa že sodi, da je bil pisec helenizirani Žid, morda osvobojeni suženj. Zadnja bilka pri poskusih, da bi določili pisca, je bila najdena v podobnostih izreke in tematiziranja s Filonom Aleksandrijskim, ki je bil nedvomno helenistično izobražen Žid, celo iz rabinske družine, prav v prvem stoletju našega štetja. Tudi Filon je

7. Večji del podatkov je iz uvodne študije D.A. Russella k izdaji »On the Sublime«, Oxford University Press, Oxford 1970; prva izdaja je iz leta 1964, besedilo spisa o vzvišenem pa je v grškem jeziku.

pisal o dekadentnosti lastnega časa. Seveda pa ta teorija realno vodi le do sprejemljive predpostavke, ki ponovno potrjuje bolj čas nastanka dela kot pa avtorstvo.

Sodobne izdaje se opirajo na že omenjeni Pariški rokopis iz desetega stoletja, ki mu verjetno manjka več kot dve tretjini originalnega besedila.

Danko Grlić v navedenem delu opozarja, da je celo prevod naslova spisa sporen. Ernst Robert Curtius v delu *Evropska književnost in latinski srednji vek* namreč trdi, da ne gre za razpravo o vzvišenem, ampak o visoki/veliki literaturi.⁸ Vendar se zdi, da je Curtius pojmu pripisal pomen, ki ga je imel predvsem v srednjem veku, ko so razvili teorijo treh stilov (*gravis, mediocris in humilis*) predvsem na osnovi tematike in okolja (dvor, mesto, vas). Tako so Vergilovo poezijo delili na visoko (Eneida), srednjo (Georgika) in nizko (Bukolika).⁹ Kako pa je bilo s tem pri Grkih in v antiki?

Za stil govora posebej vplivne vrste so rabili tri izraze: *hypsous, megaloprepis* in *adros*. *Hypsous* pomeni nekaj visokega, visoko ležečega, odličnega, privzdignjenega in vzvišenega, v prenesenem pomenu tudi ošabnega. *Megaloprepis* označuje veličasnost in povzdignjenost. *Adros* meri na moč.

Russell navaja, da je prva zgodovinska raba izraza »vzvišeno« v zvezi z govorom že v *Odiseji*, kjer Antinoj imenuje Telemaha »hipsagoris«. S tem ni mišljen stil njegovega govora, ampak prisotnost kraljevskega ponosa in duha v njegovih besedah. Za razliko od *adros* in *megaloprepis*, ki ju najprej najdemo kot oznaki, preneseni na jezik, je *hypsous* najprej oznaka družbenega statusa in moralne držе in šele nato preide na področje literarne kritike in teorije. Prvotni metaforični prenos je torej pomenil božanske ali kraljevske lastnosti (ponos in vzvišena jeza, pa tudi pompoznost) in se je odtod preselil tudi na področje govora. Vzvišeno torej spregovori nekdo, ki je sam vzvišen v očeh tistih, ki jim govori: moč govorca nad nagovorjenimi ni le v moči njegovega govora, ampak tudi v vnaprejšnji poziciji (socialni ali moralni), ki ga dviguje v njihovih očeh.

V literarni kritiki se beseda prične pojavljati pogosteje šele v drugi polovici prvega stoletja pred našim štetjem, torej tako rekoč neposredno pred nastankom rokopisa. Znana Demetrijeva razprava o stilu te oznake sploh ne uporablja, Ciceron ne naveda izraza »sublimno« v literarni zvezi. Tako ostajata poglavitna vira za povezovanje izraza *hypsous* z (literarnim) govorom rokopis »O vzvišenem« in izgubljeni Cecilijev traktat na to temo, na katerega se Pseudolongin kritično navezuje v začetku. To pa seveda ne pomeni, da Grki niso razvili lastne teorije stilov in zvrsti govora, v kateri ne bi tudi vzvišen govor imel svojega mesta, le da pod drugimi oznakami, posebej tistimi, ki izhajajo iz besedne družine »mega«, kot smo omenili *megaloprepis*. Pri tem so vzvišenemu govoru pripisovali dvojno karakteristiko izvora: govor ob slovesnih priložnostih ali govor posebej odlične osebe in pa poetični govor, ki izvira iz božanskega navdiha oz. je pod močnim vplivom čustvenega vzgiba ali inspiracije (to se je iz čisto pesniškega govora hitro preselilo tudi na po-

8. Danko Grlić, *op. cit.*, str. 103.

9. O tem najdemo več informacij v: D. Poirion, »Theorie et pratique du style au Moyen Age. Le sublime et la merveille«, *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, št. 1, januar-februar 1986, str. 15-32.

dročje govorništva). Zlasti v obdobju sofistike in protisofistike je bila ta dvojnost občutena tudi na konflikten način, saj se je (kot razlaga tudi Aristotel v *Retoriki*) stil pisanja ločil od stila govornega prepričevanja v življenjski praksi. Rešitev oz. združitev obojega, vzvišenega hladnega in čustveno nabitega, je antika našla seveda v Demostenovem govorništvu.

Celovitejše teorije stila nastanejo z Aristotelom in neposredno po njem, ko se razvije doktrina treh načinov govora. Aristotel, pa tudi Teofrast, sta seveda popoln stil vmestila nekam v sredino med skrajnosti: niti prena brekel niti preveč prtilehen, z nekaj patetike, a ne preveč, in podobno. Pozna peripatetika in aleksandrinska šola poznata tri stile: preprostega, lahkega ali cvetočega in veličastnega. Kasneje se ta tridelna shema še pomnoži z nadaljnjo analizo (Demetrij, Dioniz, Cicero).

Ta pregled kaže, da spis »O vzvišenem« ni razprava o najvišjem od treh stilov pisanja in govora. To je dobro opazil že Boileau: »S sublimnim Longin ne meri na tisto, kar so govorniki poimenovali sublimni stil... neka stvar je lahko v sublimnem stilu, pa zato še ni sublimna.«¹⁰ Vzvišeno, o katerem govori spis, se ne kaže le v govornih celotah, ampak tudi v eni sami besedi ali stavku. Gre torej za posebne vrste učinek, in ne za poseben stil. Zato najdemo vzvišeno tudi pri piscih, ki sicer še zdaleč ne pišejo v vzvišenem stilu. Longin navaja dovolj primerov vzvišenega iz spisov antičnih zgodovinarjev (Hekatej Mileški, Amfikrat, Herodot, Tukidid, Ksenofon, Teopomp Hioški, Filist Sirakuški, Timej Taorminski, Kalistren, Klitarh) in nas s tem navaja na podmeno, da gre pri vzvišenem za rezonanco vzvišene duše v njeni govornici in hkrati za učinek, s katerim govor ali zapis obvlada poslušalca ali bralca z močjo, ki se ji ni mogoče upreti.¹¹ Oba učinka sta povezana z močjo misli ali strasti govornika. Za proizvajanje učinka vzvišene govorice mora biti govorec *megalopsihos*, sam iz sebe in prevzet: človek, ki se dvigne nad slabosti in nagnjenosti k posvetnim strastem in se obenem plemeniti z razmišljanjem o najboljšem, kar se da doseči v kozmosu. Ta *hipsihorija* kot lastnost govornika je ideal, ki ga je mogoče pripisati trem izvorom. Prvi je gotovo v občudovanju Platona, ki je oživel pri liberalni stoi prvega in drugega stoletja pred našim štetjem skupaj z živahno razpravo o platonskem stilu in filozofski drži. Drugi je v vzgojnem idealu iz približno istega okolja, pri katerem govornik spretno doseže pravilno in cvetočo vzgojo z osnovo v filozofiji. Tretji izvor je v dediščini helenističnega literarnega okusa, ki je bil nasprotno površnemu pogledu prej v kratkosti in točnosti kot pa v napihnenosti in grandioznosti. Podoben okus kot pri Pseudolonginu, kar se tudi sklada z datacijo spisa, najdemo lahko pri Filonu Aleksandrinskem, ki omenja *hipsos psihis* kot lastnost, ki je opazna pri Mojzesovi božanski inspiraciji in pri božjih izrekih. Stilski ideal spisa o vzvišenem je torej utemeljen v moralnem idealu. Vzvišenost govornega stila je dosegljiva človeku vrline in dostojanstva, ki opravlja svojo dolžnost v človeški skupnosti in filozofsko dojema svoj položaj in vlogo kot državljani kozmosa. Od te moralne in filozofske drže je odvisna tudi trdna sposobnost rabe jezika. V tem lahko vidimo vpliv rimskega ideala vrline na grško zasnovo, ali kot pravi Rus-

10. Nav. po Russllvli študiji v navedeni izdaji »On the Sublime«, str. XXXVII.

11. O zgodovinarjih in njihovem citiranju pri Pseudolonginu gl. tudi: J. Bompair, »La place du genre historique dans le traite 'Du Sublime'«, v navedeni številki *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, str. 3-14.

sell, »po bistvu rimski ideal 'vir bonus dicendi peritus'«. ¹² Vzvišenost govora torej že v antiki vsebuje vrsto predpostavk, ki jih ni mogoče preprosto pripisati »tehni-ki« stila, in Pseudolonginov spis daje tem pojmovanjem poudarek prvega stoletja: zoper padec sposobnosti izražanja, do katerega je pripeljalo nagnjenje h kopičenju denarja in uživanju v posvetnih zadovoljstvih, se lahko z vzvišenim govorom upre le s filozofsko držo človeka, ki se zaveda svoje večnostne vpetosti v kozmični red. Tu se z estetskim povezuje specifično socialno poslanstvo. Glede na to, da je spis po svojem naslovljencu Terenciju Postumiusu tudi vzgojni traktat, je bil namen pisca podučiti nagovorjenega v filozofski držji, ne pa, da bi ga le naučil vzvišene rabe jezika kot danega sredstva.

Neznani avtor, ki mu začasno lahko rečemo Pseudolongin, naslavlja spis Postumiusu Terencianu, s katerim sta skupaj študirala krajši traktat Cecilija iz Kalakte o vzvišenem; učitelj spominja učenca, da sta bila z vsebino nezadovoljna, ker ne dosega dveh ciljev pisanja: jasne določitve predmeta in prikaza, kako lahko sami dosežemo opisovano kvaliteto. Zato se avtor spisa loteva predmeta po svoje. »Učinek genija ni v tem, da prepriča poslušalstvo, ampak prej v tem, da jih spravi iz sebe.« Tisto, kar nas navdihuje, je več vredno od tistega, kar nas le prepričuje ali pa nam ugaja. kajti naša prepričanja lahko nadzorujemo sami, medtem ko učinek vzvišene-nega deluje kot blisk razodetja z eno samo dobro govorno potezo, ki se ji ne da upreti. Po mnenju avtorja torej ne vstopamo na področje ločevanja med lepim in vzvišenim, kot bi nam narekovala naša kasnejša tradicija, ampak na področje take vrste govora, ki presega prepričevanje in užitek in nagovorjenega tako rekoč prevzame in podredi s pomočjo besedne spretnosti. zato si v drugem koraku pisec zastavlja vprašanje, ali obstaja kaka *techné* ali pa je taka sposobnost govora prirojena le genijem. Res je, da je geniju edina učiteljica narava, ki mu je dala bogato darilo, zato tudi ne potrebuje učenja, pravila pa bi mu uveljavljanje sposobnosti le pokvarila. Toda narava sama ne dela ničesar brez pravil in sistema. Dobra sreča, ki nam jo je naklonila narava, če nas je obdarila s sposobnostjo vzvišene-ega govora, mora hoditi z roko v roki z dobro presojo. Presoja mojstri uporabo naravnega daru in brez nje sploh ne bi vedeli, da obstaja za literaturo kaj takega, kot je genialnost: s presojo jo prepoznamo.

Pisec potem, ko navede nekatere napake, do katerih prihaja pri poskusih vzvišene-ega govora in pisanja (bombastičnost, afektiranost, hladni in trivialni patos), daje tudi razlago tako usmerjenega okusa za vzvišeno. Tudi v našem vsakdanjem življenju dejansko ni veliko vse tisto, kar se da na vzvišen način prezirati: bogastvo, status, ugled, suverenost in podobne stvari, ki jim pritiče nekaj gledališke privlačnosti, vendar jim moder človek ne bo pripisoval lastnosti najvišje dobrine. Povzdignjeno, napihnjeno, bombastično in afektirano patetično je podobno tem dobrinam, ki jih cenimo zaradi zunanjega blišča. Prava vzvišenost v govorici pa nas zaradi vrline njegove narave, in ne zaradi zunanosti jezikovne rabe, dvigne k veselemu ponosu, kot da bi sami ustvarili tisto, kar smo slišali. Pravo sublimno deluje tudi po večkrat-

12. Nav. izdaja, str. XLIII.

nem branju in daje ogromno snovi misli. Res vzvišeno (kot tudi res lepo) ugaja vsem ljudem v vseh časih.

Sposobnost vzvišenega govora je torej sposobnost genija, ki pa jo je vsak človek z vajeno presojo sposoben prepoznati in tudi uporabljati. Naša dovtetnost za učinke pravega vzvišenega je odvisna od naših vrlin oz moralnih sposobnosti in od naše filozofske drže.

Vzvišeno prihaja v literaturo iz petih izvorov:

- iz polnokrvnih idej
- iz navdiha, ki ga daje močno čustvo
- iz konstrukcije figur misli in govora
- iz plemenitosti izraza, ki pomeni bodisi izbor besed bodisi rabo figur in dikcije
- iz skupnega učinka vrline in povzdignjenosti kot celote.

Prva dva izvora sta prirojena, preostali drugi sodijo k *techné*; omemba zadnjega izvora kaže, da avtor ve, da sestavljena uporaba različnih izvorov s pravo sintezo ustvari presežek, katerega učinek je močnejši od preprostega seštevka sestavljenih delov. Vzvišeno je jezikovni izraz moralno-emotivne moči govorca, njegov učinek pa hkrati dokaz moralnih in emotivnih sposobnosti nagovorjenega. Z vzvišenim se potrjuje posebna socialna vez, ki jo predstavlja moč govora oz. besede. Vzvišenost potemtakem ni lastnost besed kot takih ali njihove spretno kombinacije (čeprav očitno obstajajo vzvišene in manj vzvišene ali celo trivialne besede in njihove zveze), ampak je močan izraz medčloveške idejne in emotivne vezi z govornimi sredstvi. To usmeritev, ki je v teoriji vzvišenega trajna in zato vedno presega ožje okvire literarne ali govorniške teorije in kritike, v spisu potrjuje tudi poudarek, da je tišina pogosto bolj vzvišena od vsakega govora. Pravi govornik mora imeti velik in plemenit um. Veličina stila je pri geniju naraven izid veličine njegovih misli-idej. Tu pisec navaja tudi svoj najbolj znameniti in vplivni primer: Bog kot zakonodajalec Židov je rekel, naj bo luč, in bila je luč. Kaj je lahko večji dokaz za moč govora, za katerim stoji veličina govorca, in kateri primer lahko bolje kaže, da je špartanska preprostost izraza močnejša in bolj vzvišena od napihnjenosti in afektiranosti? Tudi ob naštevanju različnih figur in rabe besed, ki sodi k preostalim izvorom vzvišenega, ostaja avtor pri prvotnem stališču: figura govora je najbolj na mestu, če ji uspe prikriti dejstvo, da je figura. Če je figura vidna in prepoznavna kot figura, pač spodbudi pomislek, da gre za manipulacijo z besedami, za zavesten poskus vplivanja s spretnostjo govora. Stari spopad med sofisti in Sokratom ostaja torej tudi v kasnejšem času moto filozofiranja o govoru: gola spretnost je manipulacija. Geniji vedno delajo tudi napake in odsotnost napak vsekakor ni genialnost, ampak dolgočasje. Genij se nam z enim samim vzgibom resnično vzvišenega odkupi za vse napake, ki pri njem nikdar ne prevladujejo. Narava je povzdignila človeka v bitje posebne plemenitosti. Kot bi nas pozvala h kakemu velikemu zboru, nas je priklicala v življenje, da bi bili gledalci vsega, kar je naredila, in zavzeti tekmeči za čast, in »nam je torej od začetka vdihnila v srca nepomirljivo strast za vse, kar je veliko in bolj božansko od nas samih. Tako so v dosegu človeškega dejanja take moči kontemplacije in misli, da jim ne more zadostiti niti vse veselje, tako da naše ideje

pogosto prekoračijo meje, s katerimi smo obdani. Glej na življenje z vseh strani, in videl boš, kako so v vseh stvareh izjemno, veliko in lepo nad drugim, in tako spoznal smoter našega stvarjenja. Zato po nekem naravnem nagonu ne občudujemo malih potočkov, ki so jasni in koristni taki kot so, ampak Nil, Donavo, Ren, in nadvse – morje. Majhne ognje si vzdržujemo, toda ne gledamo jih z večjo presunjenostjo, kot nebeške ognje, ki so pogosto mračni, in nimamo jih za večje čudo od Etninih kraterjev v izbruhu, ko mečejo v zrak skale in cele griče iz svojih globin in včasih izstreljujejo prave reke čistega titanskega ognja. Ob vsem tem naj rečem le, da je tisto, kar je nedvomno koristno in potrebno, dovolj ceneno; neobičajno pa je tisto, kar osvoji naše navdušenje.« S tem je pisec utemeljil smoter rabe vzvišenega, pa tudi smoter obstajanja genija kot naravno obdarjenega človeka velikih idej in čustev, ki si po lastnih pravilih razvija sposobnost vzvišenega govora: našo naravno, prirojeno strast po porušenju vseh meja, po preskoku vseh ovir, ki nas vklepajo v končnost naše narave. V vzvišenem govoru doživljamo lasten božanski smoter neprestanega vzgiba k boljšemu, bolj plemenitemu, bolj moralnemu. Groza, ki je povezana s tem, je groza pred neskončnostjo lastnega smotra.

Ali smo torej s tem spisom iz prvega stoletja našega štetja, ki ob povedanem navaja vrsto konkretnih spretnosti v rabi vzvišenega v govoru, že sredi modernizma? Odgovor na to vprašanje lahko najdemo v zadnjem ohranjenem delu spisa, ki se sprašuje, zakaj v sodobnosti ni več zaslediti ljudi s sposobnostjo vzvišene prepričljivosti, ki družijo v sebi veličino moralnih idej in sposobnost njihovega priobčenja. Avtor se ne strinja s kolegom filozofom, ki trdi, da je padec govornišтва povezan s padcem demokracije in prevlado despotizma, ker pač le svoboda lahko ustvari plemenite ljudi. Odgovarja. »Lahko je, dragi dobri prijatelj, in za človeško naravo tudi značilno najti napako v stvareh, kakršne so v določenem trenutku. Ampak pretehtaj. Morda pa velike narave ne kvari svetovni mir, ampak prej ta neskončna vojna, ki obseda naša srca, da, in strasti, ki trpinčijo naša življenja v teh časih in so napravile iz njih čisto zmedo. Ljubezen do denarja, ta nikdar zadovoljena bolezen, je tista, od katere smo vsi zboleli, in pa ljubezen do zabave, ki nas zaslužnjuje ali, bolj rečeno, utaplja naša življenja, dušo in vse drugo v prepad; kajti ljubezen do zlata je strašna bolezen in ljubezen do zabave povsem neplemenita.« Tu se tekst dvigne do vzvišenosti nasprotovanja posvetnim dobrinam, kot je že prej nasprotoval koristnosti in uporabnosti kot nasprotju vzvišenosti. Pokvarjenim od posvetnih dobrin pa ni do uresničevanja vzvišenega smotra človeške narave – delati dobro na svetu.

Tisto, kar ob vseh vzporednicah med Pseudolonginom iz prvega stoletja in razsvetljenskim tretiranjem vzvišenosti pri prvem manjka, je strast po spreminjanju razmer. Filozofska usmerjenost v plemenitenje lastne osebne duše, duha in dejanja je tu prevladovala nad strastjo po svobodi in zavzemanju za demokracijo proti despotizmu. Zato je seveda tudi to potrditev, da avtor spisa ni slavni herojski filozof Longin, borec proti rimskemu despotstvu, aktivist svobode, kakršnega so – značilno – povzdignili v podobo avtorja spisa o vzvišenem razsvetljenci in predromantiki. Spis o vzvišenem nam potrjuje, da gre za kategorijo, ki označuje socialno ali mo-

ravno smotrno rabo estetske funkcije jezika oz. izraza. Po tej plati je že Pseudo-longinov spis soroden na primer Diderotovi razsvetljenski predstavi o slikarskem izrazu: gledalec mora imeti pri podobi občutek, da njegova prisotnost pred platnom osebam na platnu ni znana in se obnašajo tako naravno kot ljudje, ki ne vedo, da jih napada ost tujega pogleda; hkrati pa mora biti moč upodobitve prav s svojo naravnostjo taka, da gledalec nima občutka, da kot nepozvan tujek kuka skozi ključavnico na prizorišče, ampak ga prizor potegne vase kot udeleženca z močjo, ki se ji ni moč upreti.

Hkrati spis o vzvišenem daje vzvišenemu antično oz. helenistično razsežnost: genij, ki je sposoben vzvišene govornice, nas prevzame brez prepričevanja, mi pa, ki imamo le filozofsko razvito in vzgojeno presojo, prepoznamo njegovo moč z lastnim notranjim vzgibom, torej po moči estetsko-moralnega učinka v nas, in se prepustimo vzvišenemu smotru, ki nam ga ta sporočilnost z izjemno močjo ponuja. Vzvišeno nas s svojim učinkom ne pozove k funkciji subjekta napredka, ampak nam da čutiti naš naravni smoter: biti opazovalec tega dovršenega naravnega teatra, dovteten za to dovršenost in dvignjen nad akcijo s pomočjo dobrega, ki ga ravno učinek vzvišenega obudi v nas.

V tem pogledu bi lahko rekli, da je razlika med Kantom in Longinom – Boetiusova *Consolatio Philosophiae*.

Pravna in politična filozofija

Hartov koncept prava ali etika v pravu

Jelica Šumič-Riha

»Droit (Le Droit): On ne sait pas ce que c'est«.

G. Flaubert

Krivca za nebogljenost navadnega človeka, soočenega s svetom zakonov, je Kant razglasil že pred več kot dvesto leti v *Kritiki čistega uma*, ko je zapisal: »Pravniki še niso našli definicije za koncept prava.« Kantova trditev ima še danes določeno težo, še zlasti če vemo, da jo je izrekel filozof, ki ima v tradiciji zahodne pravne filozofije - od Platona prek Aristotela, T. Akvinskega, Bodina, Hobbesa, Locka, Pufendorfa, Spinoze, Montesquieuja, Rousseauja, Hegla in Marxa tja do Kelsna in Harta danes - ključno mesto. A ne glede na to, kako so filozofi prava opredeljevali pravo, v nečem so se vendarle strinjali, namreč v tem, da je pravo mogoče le v družbi: *Ubi societas, ibi ius*. Natančneje rečeno, pravo je tista institucija, s katero se družba v našem pomenu besede šele konstituira. Šele v tem okviru dobi pravi pomen tudi Flaubertova trditev: »Ne vemo, kaj je pravo,« saj bi jo morali dopolniti takole: Tudi če ne vemo, kaj je pravo, nam to še ne onemogoča, da ga ne bi v svojem vsakdanjem izkustvu nenehno prakticirali. Daleč od tega, da bi ta paradoks vsakdanjega pravnega izkustva poskušali pojasniti z nekakšno intuitivno ali kar vrojeno vednostjo o zakonih, ki jih moramo spoštovati, ga moramo prej dojeti kot udejanjenje imanentne protislovnosti prava samega: na eni strani se mora ločiti od morale, a hkrati ohraniti kot svoj ideal pravičnosti, kajti *lex iniusta non est lex*, na drugi od političnega nasilja: ni zgolj orodje prisile, ki omejuje subjektovo svobodo, ampak vzpostavlja prav tiste pogoje, ki šele odprejo prostor za subjektovo svobodo.

Ta notranja protislovnost prava, ki se je v zgodovini pravne filozofije zrcalila v nenehnih sporih med jusnaturalisti in pozitivisti, se še danes kaže v različnih odgovorih na vprašanje: Zakaj zakone sploh spoštujemo? Kaj nas sili, da se jim podredimo? V čem je utemeljena njihova obligativna narava? V delih H.L.A. Harta, sopotnika J.L. Austina, začetnika filozofije naravne govornice, morda ne najdemo odgovorov na gornja vprašanja, ki bi nas popolnoma zadovoljili, gotovo pa nakaže smer, v kateri bi jih morali iskati.

Hartova zasluga je, da je v zdaj že klasičnem delu *The Concept of Law* iz šestdesetih let in v dvajset let pozneje objavljenih *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*¹ v nasprotju z vso dosedanjo tradicijo pravne filozofije,

1. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford, New York, Toronto 1961; *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1982.

tako jusnaturalistične kakor tudi pozitivistične, ki je na vprašanje: Kaj nas obvezuje k temu, da spoštujemo zakon, odgovorila bolj ali manj nerefektirano s tautologijo: Zakon je treba spoštovati zato, ker je pač zakon, zvezo med obveznostjo in zakonom postavil kot temeljno vprašanje pravne teorije, ki določi tudi okvir za definicijo koncepta prava.

Nekateri sodobni pravni teoretiki, med njimi, denimo, M.B.E. Smith,² so ta problem spoštovanja zakona odpravili tako, da so ga čisto preprosto razglasili za kvazi-problem. Po Smithovem mnenju namreč nič ne povemo o zakonu, če rečemo, da nas zakon obvezuje k temu, da ga spoštujemo, tako kot nič ne povemo o obljudi, če rečemo, da obljava zahteva, da jo izpolnimo. Tiha predpostavka tega stališča je, da je zveza med zakonom oz. obljudo in obveznostjo spoštovanja tako samoumevna, da o njej sploh ni vredno izgubljeni besed. Narobe pa je pravna filozofija, ki deluje v okviru Hartove paradigme,³ pokazala, opirajoč se pri tem tudi na dognanja teorije govornih dejanj, zlasti na analize obljuje kot zgleda za ilokucijski akt, da obveznost spoštovanja ni nevprašljiva pritoklina zakona oz. obljuje, pač pa da pomeni povezati zakon oz. obljudo z obveznostjo, da ju že na čisto določen način razumemo, način, ki ga je treba ravno pojasniti. Preprosto rečeno, kako naj vemo, ali nas zakon oz. obljava k nečemu obvezujeta/zavezujeta, če ne povemo, kaj sta zakon oz. obljava? V tem pomenu je treba razumeti tudi Soperjevo retorično vprašanje: »Ali je res mogoče, da na sklep o tem, ali zakon obvezuje k spoštovanju, ne vpliva to, na katero stališče se postavimo v sporih v pravni teoriji?«⁴

Tudi če bi predpostavili, da vlada v pravni teoriji konsenz vsaj glede tega, da zakon obvezuje k spoštovanju – kar nikakor ni nujno⁵ – bi še vedno ostalo odprto vprašanje, ali je obveznost, ki zapoveduje poslušnost, moralna obveznost, ali specifična, iz narave zakona samega izvirajoča obveznost, ali pa čisto preprosto ni take obveznosti, pač pa zakon spoštujemo zato, ker se bojimo kazni, ker smo konformisti in se zgledujemo po drugih, ker tako ravnamo iz navade itn. Brž ko torej poskušamo natančneje opredeliti to obveznost, dozdevno strinjanje izgine in pokaže se, da imamo opraviti z različnimi, skorajda izključujočimi se konceptijami prava: jusnaturalistično, pravno avtonomistično, utilitaristično itn., skratka, pokaže se, da vsaka izmed njih na specifičen način opredeljuje obveznost v pravu glede na razmerje prava do morale in politične moči, glede na mesto in funkcijo prava v družbi.

Po tradicionalni pravni teoriji, torej tako jusnaturalistični kot pozitivistični, moramo storiti tisto, kar nam zakon zapoveduje, oz. ne smemo storiti nečesa, kar nam

2. M.B.E. Smith, »Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?«, *Yale Law Journal*, vol. 82 (1973).

3. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press 1980, P. Soper, »The Obligation to Obey the Law« v *Issues in Contemporary Legal Philosophy. The Influence of H.L.A. Hart* (Ur. R. Gavison), Clarendon Press 1987.

4. P. Soper, »The Obligation to Obey the Law«, *op. cit.*, str. 129.

5. Če je v tradicionalni pravni teoriji prevladovalo stališče, da obstaja dolžnost oz. obveznost, ki nam zapoveduje poslušnost zakonom, pa se od srede sedemdesetih let naprej vedno bolj uveljavlja nasprotno stališče, da take univerzalne dolžnosti, veljavne za vse čase in kraje, ni. Cf. M.B.E. Smith, »Is There a Prima Facie Obligation to Obey the Law?«, *Yale Law Journal*, vol. 82 (1973), R.A. Wasserstrom, »The Obligation to Obey the Law«, v *Essays in Legal Philosophy* (Ur. R.S. Summers), Oxford 1979, Raz, »The Obligation to Obey The Law«, v *The Authority of Law*, Oxford 1979.

prepoveduje, zgolj zato, ker zakon tako določa, ne upošteva kakšnih drugih razlogov, ki bi subjekta zakona gnali k poslušnosti, denimo, moralni občutek dolžnosti, lastna korist, strah pred kaznijo itn. Z vidika obveznosti spoštovanja zakona je popolnoma vseeno, ali dejanje, ki ga zakon sankcionira, izvršimo zato, ker smo prepričani, da je moralno, ker si od svojega početja ometamo kakšne koristi, ali pa se bojimo kazni. Tako za tradicionalno kakor tudi za sodobno pravno teorijo so subjektivni razlogi in motivi za spoštovanje zakona popolnoma irelevantni za koncept zakonske obveznosti. Bistvene razlike v pojmovanju te obveznosti pa se pokažejo, ko se vprašamo, ali je dolžnost spoštovati zakon utemeljena v zakonu samem ali v kakšni instanci, ki je zakonu zunanja ali glede nanj heterogena. Jusnaturalisti utemljujejo obveznost spoštovanja zakona v večnih, univerzalnih moralnih načelih pravičnosti, skupnih vsem ljudem, pa naj izvirajo od Boga ali iz Razuma. Za utilitariste pa je treba spoštovati zakone zato, ker je za družbo kot celoto in seveda za nas kot njene člane bolj koristno, da spoštujemo zakone, tudi za ceno svoje okrnjene svobode, kakor da živimo v kaosu, vojni vseh proti vsem. Tako jusnaturalistom kakor pozitivistom pa je skupno to, da obveznosti spoštovanja zakona ni mogoče utemeljiti v zakonu samem.

V zadnjih stopetdesetih letih je pozitivizem skoraj popolnoma izrinil jusnaturalistične refleksije iz pravne teorije, zato so glavna tarča Hartovih kritik predvsem utilitaristične različice pravnega pozitivizma. Največjo pomanjkljivost utilitaristične teorije vidi Hart v tem, da razume zakone kot ukaze oz. zapovedi, ki jih spoštujemo zato, ker je za vsako kršitev odmerjena ustrežna, bolj ali manj boleča kazen. Utilitarist po Hartovem mnenju v najboljšem primeru lahko pojasni, zakaj smo nekaj prisiljeni narediti (*ought to do*) – denimo zato, ker se bojimo kazni – ne pa tudi, zakaj je naša obveznost (*to have an obligation*), da naredimo kar zakon od nas zahteva:

»Obveznost spoštovati [zakon] ... je nekaj, kar se loči od vsakršnega morebitnega moralnega razloga za poslušnost zaradi ugodnih posledic (oz. zato, da bi preprečili trpljenje); obveznost izvira iz sodelovanja članov družbe kot take in ne iz tega, da gre za človeška bitja, ki jim ne bi smeli povzročiti trpljenja.«⁶

Naloga pravne teorije, kot jo razume Hart – se pravi teorije, ki ni normativna in ne predpisuje, kakšno naj bi bilo pravo, ampak opisuje, kako pravni sistem v resnici deluje – je v tem, da pokaže, da je že samo dejstvo, da prepoznamo, identificiramo neko pravilo ali zapoved kot zakon že zadosten moralni razlog za to, da ga spoštujemo:

»A noben pozitivist, za katerega, tako kot tudi zame, pravne pravice in dolžnosti niso posebna vrsta moralnih pravic in dolžnosti, ne bi trdil, da pravne pravice in dolžnosti, ki izvirajo iz moralno trdnih pravnih načel, ne bi mogle biti vsaj prima-facie moralni razlog za delovanje in njihovo uveljavitev. Pač pa pozitivist trdi, da ni prepričljivih razlogov za to, da koncepta pravne pravice in pravne dolžnosti omejimo na take primere, in da ni prepričljivih argumentov za to, da v deskriptivni pravni teoriji ne bi smeli uporabiti konceptov, ki niso tako omejeni.«⁷

6. H.L.A. Hart, »Are there any Natural Rights«, *Philosophical Review*, 64 (1955), str. 176.

7. Isti, komentar k R. Dworkin, »Legal Theory and the Problem of Sense«, v *Issues in Contemporary Legal Philosophy*, str. 42.

Bistveno za Hartovo pojmovanje obveznosti spoštovati zakone je, da na eni strani vztraja, da je obveznost spoštovati zakone *moralna* obveznost, in da se kljub temu šteje za pozitivista. V prizadevanju ločiti pravo od morale je šel, denimo v *Esejih o Benthamu*, celo tako daleč, da je trdil, da ima beseda obveznost v sintagmah »moralna obveznost« in »pravna obveznost« popolnoma različen pomen.⁸ Ta presenetljiva trditev, ki je niso kritizirali le zagovorniki posodobljenega, modificiranega jusnaturalizma, kakršen je, denimo, Ronald Dworkin,⁹ temveč tudi Hartovi zagovorniki, med njimi predvsem Neil McCormick,¹⁰ avtor ene najboljših monografij, posvečenih Hartovi teoriji, dobi svoj pravi pomen šele na ozadju Hartove razmejitev od naturalistične in tradicionalne pozitivistične pozicije.

Hartova izvirnost je v tem, da tradicionalnih pojmovanj koncepta prava in spoštovanja zakona, ki ju je kritiziral, ni zavrnil kot preprosto napačnih, temveč je pokazal, da zastopata dve stališči oz. dva odnosa, ki ju imajo do zakona njegovi subjekti/podložniki. Pozitivist se postavi na stališče zunanjega opazovalca, ki ugotavlja, ali drugi spoštujejo zakone, jusnaturalist zagovarja notranji vidik zakona in poudarja, da je zakone treba spoštovati iz občutka moralne dolžnosti. Pozitivist ohranja distanco do zakona, jusnaturalist jo prepoveduje. Za pozitivista ni ničesar ne v zakonu ne v subjektu samem, kar bi ga sililo k spoštovanju zakonov razen zunanje prisile, za jusnaturalista je prisila ponotranjena: subjektova moralna dolžnost je, da spoštuje zakone, ker so zakoni sami utemeljeni na univerzalnih, moralnih načelih pravičnosti. Ta dva odnosa, pozitivistični oz. *zunanjji*, kot pravi Hart, in naturalistični oz. *notranji*, nista nič arbitrarnega, kontingentnega glede na pravo, temveč sta utemeljena v dvojnosti pravnega reda samega.

O pravnem redu v pravem pomenu besede je po Hartovem mnenju mogoče govoriti šele, ko bazična ali primarna pravila oz. norme, ki subjektom prepovedujejo nekatera dejanja, druga pa zapovedujejo, neodvisno od njihovih subjektivnih motivov in razlogov, nadgradijo sekundarna ali konstitutivna pravila ali norme, ki omogočajo, da subjekti s tem, da nekaj izrečejo ali naredijo, vpeljejo nova primarna pravila, odpravijo stara, določijo in nadzorujejo izvrševanje še veljavnih primarnih pravil. Primarna pravila nalagajo dolžnosti, sekundarna podeljujejo moč in oblast.

Pravni red v pravem pomenu besede se po Hartu konstituira šele z vpeljavo sekundarnih pravil. Sekundarna pravila so v nekem smislu pravila na drugo potenco, so pravila za primarna pravila: v nasprotju »s primarnimi pravili, ki zadevajo dejanja posameznikov, ki jih ti morajo izvršiti ali ne smejo izvršiti, sekundarna pravila zadevajo sama pravila. Določajo, kako je treba vpeljati, uveljaviti, odpraviti in spremeniti primarna pravila in kako ugotoviti njihovo kršitev.«¹¹

Zato da bi ustrezno opisali in pojasnili ireduktibilno razliko med primarnimi in sekundarnimi zakonskimi normami oz. pravili, je po Hartovem mnenju nujno, da

8. Isti, *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, str. 147.

9. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.) 1978.

10. N. McCormick, *H.L.A. Hart*, London 1981.

11. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, str. 92.

ločimo dva odnosa subjekta do pravila: notranji in zunanji. Na ravni primarnih pravil, ki jim Hart pravi tudi obligacijska, ni nujno, da subjekt čuti dolžnost ali obveznost, da jih spoštuje. Konformnost vedenja, ki jo ta pravila zahtevajo, je zagotovljena že z grožnjo fizičnih sankcij za kršilce. Zato tudi zunanji pogled pozitivista vidi obveznost predvsem kot družbeni pritisk, ki vsili posameznikom uniformno obliko vedenja s pomočjo različnih represivnih institucij, ki bodisi zahtevajo in odmerijo kazni za kršilce ali pa jih izvršujejo. Toda imeti neko obveznost, dolžnost do zakona ne pomeni tudi čutiti se zavezan, da spoštuješ zakon. To notranje izkustvo dolžnosti pa je pozitivistu, ki se postavi na stališče zunanjega opazovalca, ko ugotavlja, ali v neki skupnosti obstaja in deluje pravni red, nedostopno, kajti »... tako splošno poslušnost kot nadaljnjo uporabo zakonov lahko spodbudijo strah, inertnost, spoštovanje tradicije ali dolgoročno računanje na sebične interese in priznavanje moralne obveznosti. Kolikor obstaja splošna kompleksna praksa, to že zadostuje za to, da ugotovimo, da pravni red obstaja. Vprašanje, kaj motivira to prakso, pa zahteva popolnoma ločeno raziskavo.«¹²

Pozitivistu, ki po vedenju posameznikov ugotavlja, ali v neki skupnosti deluje pravni red ali ne, pomeni, da je imel nekdo obveznost, da nekaj naredi (*had an obligation to do*), najprej in predvsem, da je bil prisiljen to narediti (*was obliged to do it*). Lahko bi rekli, da je za pozitiviste, denimo, za J. Austina,¹³ ki zakonske norme razumejo kot zapovedi, katerih kršitev je ustrezno sankcionirana, vprašanje obveznosti do zakona v zadnji instanci irelevantno, in sicer prav v tisti meri, v kateri ima pravni sistem na voljo dovolj učinkovita sredstva, da svoje podložnike prisili k poslušnosti, ne glede na njihova osebna prepričanja, verjetja, strahove ali moralne vzgibe. Pozitivisti imajo po Hartu prav, ko vprašanje obveznosti do zakona ločijo od vseh morebitnih subjektivnih razlogov za njihovo spoštovanje. Cena za to, da obveznost – popolnoma upravičeno – »depsihologizirajo«, pa je, da jo lahko razumejo le kot napoved, da bo kršilce zakona, če jih bodo odkrili, doletela predpisana kazen. Hartov temeljni ugovor pozitivistični interpretaciji je, da ne vidi, da kršitev zakonske norme »ni zgolj podlaga za napoved, da bodo sledile bodoče reakcije, ali da bo sodišče uporabilo sankcije zoper tiste, ki so jih kršili, temveč tudi razlog in upravičenje za tako reakcijo in za uporabo sankcij.«¹⁴

Hartova kritika pozitivističnega pojmovanja kršitve zakona kot podlage za napoved za kazen in ne kot razloga za kazen opozori na neko temeljno nekompatibilnost med pozitivističnim zunanjim odnosom do zakona in obveznostjo. Za pozitiviste obveznost spoštovati zakon koincidira z dejanskim spoštovanjem, zato je zanje nesmiselno in morda celo protislovno reči, da je nekdo po zakonu dolžan, obvezan, da pred sodiščem resnično priča, in hkrati trditi, da ga ne bo doletela kazen, če bo lažno pričal, bodisi da je tako prepričljivo lagal, bodisi da je podkupil sodnike. Za Harta pa taka izjava ni nič protislovnega, ampak je povsem vsakdanja in vsem

12. Isti, »Legal and Moral Obligation«, v *Essays in Moral Philosophy* (Ur. A.I. Melden), Seattle 1958, str. 92 sl.

13. Gre za J. Austina, avtorja *The Province of Jurisprudence Determined*, enega najbolj vplivnih pravnih pozitivistov 19. stol., in ne za J.L. Austina, začetnika filozofije naravne govornice.

14. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, str. 82.

razumljiva. Tako kot ni protislovno reči, da je treba obljubo izpolniti, ne glede na to, ali jo bodo dejansko izpolnili, tako tudi ni protislovno reči, da je zakone treba spoštovati, ne glede na to, ali jih bomo tudi dejansko spoštovali. V tem pomenu vsaka kršitev zakona zahteva kazen, ne glede na to, ali jo odkrijejo ali ne.

V tej razliki med pojmovanjem kršitve zakona kot *podlage za napoved* kazni in pojmovanjem kršitve kot *razlogom* za kazen se kaže tudi razlika med zunanjim in notranjim pogledom na zakon. Pozitivist kot zunanji opazovalec lahko le na podlagi vedenja skupine ugotavlja, ali v njej velja kakšno pravilo, ki predpisuje ali prepoveduje članom te skupine neko uniformno obliko vedenja. Če ugotovi uniformno vedenje večine članov in kaznovanje deviantnega vedenja manjšine, potem sklepa, da v skupini velja neko obligacijsko pravilo z določenimi sankcijami. Odstopenje od standardnega, normalnega vedenja večine razume kot znamenje, da bodo za kršilce sledile boleče reakcije. Pozitivist po Hartovem mnenju ravna podobno kot nekdo, ki opazuje vedenje prometnih udeležencev, ko zagledajo rdečo luč na semaforju. Za opazovalca je rdeča luč znak, da se bo promet ustavil, za prometnega udeleženca pa rdeča luč ni le znak za to, da se bodo drugi ustavili, ampak je znak zanj, da se mora on ustaviti, skratka, zanj je pravilo, ki ga je dolžan spoštovati in mu prilagoditi svoje vedenje, ne glede na to, ali se mu zdi smiselno ali ne, saj ga bodo v nasprotnem primeru doletele bolj ali manj neprijetne posledice.

Poanta Hartove kritike pozitivističnega pristopa je, da s stališča zunanjega opazovalca ni mogoče ugotoviti, ali ima posameznik – ne glede na to, ali dejansko krši neko zakonsko normo, ali se po njej ravna – zunanji ali notranji odnos do nje. Drugače rečeno, iz zunanjega gledišča do zakona ni mogoče utemeljiti obveznosti, da je zakon treba spoštovati. Vendar zunanjega odnosa do zakona nima le opazovalec, ki ugotavlja, kako se glede na neko normo vedejo drugi, ampak ga imajo lahko tudi tisti, ki bi normo morali spoštovati kot vodilo za svoje vedenje. Pozitivistični pristop je potemtakem utemeljen, kolikor se v njem reflektira način, kako norma funkcionira za nekatere člane skupnosti, namreč za tiste, ki normo zavračajo oz. jo spoštujejo le, kolikor sodijo, da jih bodo doletele neprijetne posledice, če jo bodo kršili. Njihov odnos do norme bi lahko opisali, denimo, takole: »Prisiljen sem to storiti, sicer...«, »Če tega ne storim, potem bom kaznovan« itn., nikakor pa zanje ne bi mogli reči, da so »čutili dolžnost, da nekaj storijo«. Zanje bi lahko rekli, da se samo »pretvarjajo«, da so sprejeli »pravila igre«, v resnici pa ne čutijo vezi, ki tiči v besedi obveznost, vezi, ki konstituira neko skupnost.

Hartovo opredelitev zunanjega odnosa do zakona bi lahko opredelili tudi takole: tisto, kar manjka tako pozitivistu, ki od zunaj ugotavlja, ali pravni red funkcionira v neki skupnosti, kot tudi podložniku zakona, ki ga zakon »ni zagrabil od znotraj«, je Drugi oz. Zakon kot Drugi, ki mu Hart pravi obveznost spoštovati zakone. Prav zato, ker pozitivist ne priznava Drugega kot »moralne dolžnosti« spoštovati zakone, priznati pa ga ne more, ker mu s točke, od koder pravni red opazuje, tudi ni dostopen, ostaja zanj regularnost vedenja članov neke skupnosti popolnoma naključna konvergenca. Za pozitivista je zato tudi skupnost, v kateri naj bi vladal pravni red, zgolj konglomerat posameznikov, ki imajo zunanji odnos do zakonov,

ne čutijo se jim zavezane, vendar se iz različnih razlogov (strahu, koristoljubja, navade itn.) po njih ravna oz. ne ravna, če so dovolj spretni, da se izmaknejo kazni. Za pozitivista Družba ne eksistira, ker ni ničesar, kar bi jo konstituiralo, nobene konvencije, nobenega pakta ni, ki bi zavezoval njene člane. Pozitivistova skupnost, ki naj bi imela pravni sistem, je še najbolj podobna ladji norcev, skupku posameznikov, ki jih nič ne sili, da se ravna po zakonih, in jim nič ne preprečuje, da jih ne bi kršili, ali si izmislili novih zakonov, saj jim ravno manjka tisti Zakon-izjema, ki bi totaliziral množico spreminjajočih se zakonov, manjka jim temeljna norma, če uporabimo Kelsnov izraz, ki ni nič drugega kot zapoved, da je zakone treba spoštovati.

Hart ne gre v svoji kritiki pozitivizma tako daleč, ker mu priznava zmožnost ustreznega opisa funkcioniranja bazičnih oz. obligacijskih zakonskih norm prav zato, ker se omeji na zunanji vidik zakonov in postavi v oklepaj vse subjektivne motive za spoštovanje zakonov. Pozitivist kot nezainteresirani zunanji opazovalec ugotovi, da je trditev, da obstaja v neki skupnosti zakonska norma, utemeljena le, če opazi zadostno stopnjo konformnosti oz. regularnosti v vedenju te skupnosti, opiše pa jo zgolj z zunanjega vidika zakonske norme, denimo: »Člani skupnosti S ponavadi (praviloma) naredijo X v situaciji tipa Y«. Ne more pa pojasniti, kaj motivira tako regularnost. Za to je po Hartu potrebna posebna »refleksivna kritična drža«, ki se kaže kot medsebojna zahteva članov skupnosti po skladnosti z normo, kot kritika odstopanja od norme in kot sprejetje take kritike kot upravičene.¹⁵ Tej refleksivni kritični drži pravi Hart notranji vidik obstoja zakonske norme. Eden izmed temeljnih pogojev za tako notranje gledišče pa je, da moramo imeti na voljo določene kriterije ali standarde za identifikacijo norme, ki jim Hart pravi sekundarna pravila. Preprosto rečeno, neko zakonsko normo lahko spoštujemo le, če vemo, da je zakonska norma. Med sekundarnimi pravili, katerih poglobljena funkcija je po Hartu, da identificirajo norme kot zakonske norme, je zato najpomembnejše ali najvišje pravilo ravno pravilo za prepoznavo (*the rule of recognition*).

Pravilo za prepoznavo določa neko potezo ali več potez, ki jih mora imeti primarno, obligacijsko pravilo zato, da bi ga lahko popolnoma nedvoumno prepoznali kot pravilo. Ena od najbolj značilnih prepoznavnih potez pravila je njegov *zapis*. Zapis pravila pomeni po Hartovem mnenju odločilni korak iz predpravnega reda v pravni red. Tudi če je sam zapis, zgodovinsko gledano, nekaj popolnoma kontingentnega, pa zgolj s tem, da zapisu pravila pripoznavamo težo avtoritete, pomeni, da mora biti pravilo, če naj velja kot zakon, nujno zapisano. Funkcija zapisa ni, da fiksira nepisano pravilo, po katerem se je skupnost ravnala, in da na podlagi tako utrjene oblike pravila omogoči enoumno interpretacijo njegovega pomena, pač pa da subjektu »pove«, da je soočen z zakonsko normo, to je, z nekim pravilom za vedenje, katere kršitev ima za posledico bolj ali manj boleče sankcije. Pomen zakonske norme je lahko še naprej odprt, področje njene uporabe in veljavnosti je stvar bolj ali manj široko določene sodnikove diskrecijske pravice, a tisto, kar mora biti popolnoma nedvoumno, česar torej ni mogoče postaviti pod vprašaj, je, da gre ravno za zakon in ne, denimo, za bolj ali manj obvezujoče pravilo (lepega) vede-

15. *Op. cit.*, str. 56.

nja. Zapis pravil je torej prvo in najpomembnejše znamenje za to, da v neki skupnosti vlada pravni red.

Pravilo za prepoznavo, ki podeli primarnim pravilom status zakona, je lahko v sodobnih pravnih sistemih bolj ali manj kompleksno, saj primarnih pravil ne identificira le s pomočjo zapisa, temveč tudi glede na to, katera instances jih predlaga, katera jih sprejema, kakšni so pogoji za njihovo aplikacijo itn., a tisto, kar je specifično za pravilo za prepoznavo, kar je samo njegovo bistvo, je, da zgolj s tem, da dá primarnim pravilom pečat avtoritete, poenoti množico ločenih, nepovezanih pravil v pravni sistem. V tem pomenu bi lahko rekli, da je pravilo za prepoznavo, skupaj z drugimi sekundarnimi pravili, temelj prava, je njegov Drugi. Z drugimi besedami, sekundarna pravila imajo v sodobnih pravnih sistemih, ki so se odpovedali referenci na Boga, Razum, na Naravo ali kako drugo univerzalno utemeljitveno instanco, funkcijo naravnega prava kot temelja pozitivnega prava, namreč to, da zagotovi *legitimnost legalnosti*, to je, da zagotovi legitimnost množici pozitivnih zakonskih norm. Sekundarna pravila, predvsem pravilo za prepoznavo, so po Hartu pravo prava, njegov Zakon, instances, na kateri pravo reflektira samo sebe. Ta instances samorefleksije prava je hkrati tudi instances samonanašanja, saj je v nasprotju z jusnaturalisti, ki so jo postavljali v naravno pravo kot zunanje pozitivnemu pravu, postavljena v samo pravo, v sekundarna pravila, natančneje, v sekundarna pravila, kolikor so utelešena v »uradnikih«, »funkcionarjih« [officials] prava.

Hart vseskoz poudarja temeljno, ireduktibilno razliko med navadnimi podložniki zakona in uradniki, med katerimi ima najpomembnejšo vlogo sodnik:

»Pravni sistem ... 'obstaja' ... le, če je učinkovit Skoraj celotno prebivalstvo lahko vztraja v stanju pasivne poslušnosti. Gledišče uradnikov samih pa mora biti nekoliko drugačno. Kajti 'pravni sistem' že po definiciji zahteva pravilo za prepoznavo, pravilo, ki predpiše uradnikom, kako so dolžni aplicirati določena pravila kot 'zakon'. A za to, da bi samo to pravilo obstajalo, je nujno, da uradniki v njem vidijo zavezujoče družbeno pravilo. Sprejeti ga morajo in opazovati 'z notranjega gledišča'.«¹⁶

Preprosto rečeno: navadni podložniki zakona lahko vseskoz vztrajajo na zunanjem odnosu do zakona, notranji odnos zanje ni obvezen, uradniki pa po definiciji ne morejo imeti zunanjega odnosa. Notranjega odnosa do zakonov pa nimajo tisti, ki se zaradi takih ali drugačnih subjektivnih razlogov čutijo dolžne, da sprejmejo zakone in se po njih ravnaajo, pač pa tisti, ki jih morajo na tak način sprejeti po svoji funkciji. Sodnikovo gledišče je po Hartu po definiciji notranje, ne glede na to, da je lahko subjektivno prepričan, da je neka zakonska norma krivična ali celo nemoralna. Za navadnega državljana pa je vseeno, ali se glede na zakonsko normo postavi na zunanje gledišče ali notranje, saj za to, da bi pravni sistem deloval, zado-
stuje, če njegovo vedenje bistveno ne odstopa od vedenja večine.

Bistveno vprašanje je, na kakšen način Hart utemelji to ireduktibilno razliko med

navadnimi državljani in pravnimi uradniki, razliko, ki ne izvira iz kakšnega razsvetljskega elitizma?

Funkcija sekundarnih pravil, zlasti pravila za prepoznavo, je podobna funkciji Kelsnove bazične norme¹⁷ v tem, da sekundarna pravila utemeljujejo vsa druga pravila, zato so, denimo, sodniki dolžni, lahko bi rekli celo, da so moralno zavezani k temu, da uporabljajo primarno pravilo tako, kot so ga identificirali s pomočjo kriterijev, ki jih dajejo sekundarna pravila. Navadni državljani, ki imajo ponavadi le megleno predstavo o pravni strukturi in o kriterijih za veljavnost zakonskih norm, resda – sodeč po njihovem vedenju – spoštujejo zakonske norme, a nikakor ni nujno, da se »zakon«, kot ga oni razumejo, ujema s tistim, kar so uradniki prava prepoznali kot zakonsko normo. Za to, da bi navaden državljan spoštoval zakon, ne le da ni potrebno, da ga spoštuje iz občutka moralne dolžnosti, temveč ga lahko spoštuje, tudi če, strogo vzeto, ne ve, da ga spoštuje, če zakona sploh ne pozna.

»Funkcionar zakona« po Hartovem mnenju seveda ne more biti nikdar v tem položaju nevednosti glede zakona, ker je šele on tisti, ki pove, kaj zakon je. To seveda ne pomeni, da sodnik popolnoma arbitrarno »ustvarja« zakone – ne glede na to, da je sodnikova diskrecijska pravica dojeta v anglosaških deželah zelo široko – pač pa, da dobi neka zakonska norma nevprašljiv, dokončen status šele, ko jo sodnik, opirajoč se na pravilo za prepoznavo, aplicira v nekem konkretnem primeru. Vloga sodnika v pravu je po Hartovem mnenju podobna vlogi sodnika v igri.¹⁸ V nogometu in podobnih igrah šteje zadenek kot zadenek šele, ko ga razglasi sodnik. To ne pomeni, da sodnik poljubno razglša ali razveljavlja zadetke, ampak da v ustrezni situaciji uporabi pravilo za določitev zadetka.

Na tem razmeroma preprostem zgledu Hart ponazori, da sodnikova funkcija ni utemeljena v njegovem boljšem poznavanju zakonov, pač pa v tem, da bo neko dejstveno stanje dobilo legalen status šele, ko ga bo za takšno razglasil sodnik. Načelno je mogoče igrati nogomet in podobne igre tudi brez sodnika. zadostuje, da vlada med igralci konsenz glede pravil igre in njihove uporabe. A brž ko je vzpostavljena funkcija sodnika, ki naj razglasi zadetke in izid igre, so vse izjave igralcev (in gledalcev), tudi če pravilno aplicirajo pravilo za določitev zadetka in tudi če sodnik napačno razglasi ali razveljavi zadetek, za izid igre popolnoma nezavezujoče. Izjave igralcev in gledalcev so neuradna uporaba pravila za določitev zadetka in kot take ne štejejo, sodnikove rzsodbe pa so nevprašljive in dokončne, tudi če se je zmotil ali celo goljufal, saj jim daje težo avtoriteta, ki mu pritiče že zaradi funkcije, ki jo ima v igri. In tudi že bi sodnik zelo poljubno uporabljal svoje »diskrecijsko pravilo«, bi še vedno veljalo, da je »zadenek tisto, kar sodnik razglasi za zadetek«. Razlika glede na standarden ali normalen potek igre bi bila le v tem, da bi sodnik vsakič, ko bi razglasil zadetek, uporabil drugačno, novo pravilo. Sodnikova rzsodba bi bila še vedno dokončna in nezmotljiva oziroma, natančneje, vprašanje zmot-

17. H. Kelsen, »On the Basic Norm«, *California Law Review*, št. 47 (1959).

18. *Op. cit.*, str. 139 ssl.

ljivosti ali nezmotljivosti bi postalo nesmiselno, saj ne bi bilo nobenega neodvisnega kriterija za ločev pravilnega od napačnega.

Hartova teorija jasno pokaže, da je temeljni problem prava problem njegove utemeljitve, ker se ne more izmotati iz začaranega kroga samonanašanja. To je še najbolj očitno v vlogi sodnika kot najvišje avtoritete v pravnem sistemu. Sodnik ne interpretira le pomena primarnih pravil v konkretnih primerih njegove aplikacije, ampak mora v primerih, za katere ni ustreznega primarnega pravila, izumiti novo pravilo in ga uporabiti tako, kakor da bi že od nekdanj obstajalo, pravilo, ki bo po- slej obvezujoče za nadaljnjo prakso. Temeljno vprašanje pa je, kaj daje oporo sod- nikovi razsodbi. Hart vseskoz vztraja, da je pomen pravil odprt, kar velja tako za primarna kakor tudi za sekundarna pravila. Resda sodnik identificira primarna pravila s pomočjo sekundarnih, vendar nima na voljo kakih višjih pravil tretje vr- ste, ki bi določala aplikacijo sekundarnih pravil. V zadnji instanci je »zakon tisto, kar sodnik razglasi za zakon«. Načelno ni sodnik nič manj nepošten, nemoralen ali strahopeten od navadnih državljanov, edino, kar ga loči od navadnih državljanov je, da mora prostovoljno sprejeti »pravila igre«:

»Nujni pogoj za obstoj normativne moči je, da morajo vsaj nekateri prostovoljno sodelovati v sistemu in sprejeti njegova pravila. ... Ni pa res, da tisti, ki sprejemajo sistem prostovoljno, morajo sebe dojeti kot moralno zavezane, da to storijo ... V resnici se lahko njihova uklonitev sistemu opira na celo vrsto različnih ozirov: raču- nanje na dolgoročne koristi, nezainteresirano zanimanje za druge, nereflektirano sprejeta ali tradicionalna stališča ali gola želja, da bi ravnali tako kot drugi. In ravno tako ni nobenega razloga, zakaj si ne bi tisti, ki so sprejeli avtoriteto sistema, izprašali vesti in ugotovili, da z moralnega gledišča sistema ne bi smeli sprejeti, pa vendar ga zaradi različnih razlogov še naprej sprejemajo.«¹⁹

V sodniku so zgoščena vsa protislovja prava kot avtopoietičnega, samonanašalnega sistema, torej sistema, ki samega sebe ustvarja, ki aplicira, korigira in ukinja neka- tere izmed svojih norm v skladu s kriteriji, ki jih sam postavlja. V sodniku koincidi- rata največja moč in nemoč, največja svoboda in nesvoboda. Če namreč velja, kot pravi Hart, da je »zakon tisto, kar sodnik razglasi za zakon«, in če načelno sodni- ku nič ne onemogoča, da ne bi razsojal popolnoma samovoljno, iracionalno in ka- priciozno, bi bile njegove razsodbe, dokler bi seveda opravljal funkcijo sodnika, še vedno dokončne in nevprašljive. Vendar kapricioznosti in iracionalnosti razsodb ne bi pripisovali sodniku – saj je, kot Hart nenehno ponavlja, za funkcioniranje prav- nega sistema popolnoma irelevantno, kakšna so njegova osebna prepričanja – ampak pravnemu sistemu, kajti sodnik ni nič drugega kot telo prava, usta, skozi katera se razglša.

Obveznost spoštovati zakone dobi pravi pomen šele na ravni sodnika: prav zaradi brezopornosti prava samega, zato, ker je njegov temelj zgolj pravilo za prepozna- vo, je nujno, da sodnik, kot pravi Hart, »prostovoljno sodeluje v sistemu«, z dru- gim besedami, da žrtvuje svojo svobodo, da izgine kot oseba in obstaja le kot »funkcionar«.

19. *Op. cit.*, str. 198 sl.

Claude Lefort in politična filozofija

Rado Riha

Zdi se, da je bila politična filozofija Clauda Leforta v našem družbenem prostoru spoznana – teoretsko presežena in praktično udejanjena – še preden je bila poznana. Na eni strani so njena teoretska načela in dognanja vstopila v slovensko filozofijo in družboslovje že v svoji spopolnjeni, »razviti obliki«, denimo, v okviru teorije radikalne demokracije E. Laclaua in Ch. Mouffe,¹ ki kombinira različne – althusserjanske, foucaultovske, derridajevske, lacanovske... – teoretske nastavke, ali pa v okviru čiste lacanovske teorije družbenega S. Žižka.² Na drugi strani je Lefortov teorem, da je mesto oblasti v demokratičnih družbah po definiciji prazno, deloval kot politično geslo liberalnih demokrasko-reformističnih zahtev in postal tako rekoč organski del na novo izoblikujoče se državljanske »zdrave pameti«.

Lefortova misel nam tako, strogo vzeto, danes sama na sebi *nima kaj reči* – njena spoznavna vsebina je že artikulirana v drugih teoretskih sklopih in praktično navzoča v družbeni praksi. Prav praktično-političen dogodek – nedavne prve povojne demokratične volitve v Sloveniji – pa med drugim tudi vračajo Lefortovo misel iz prihodnosti njene interpretativne prisvojitve in jo vzpostavljajo v njeni čisti obliki, kot misel, ki nam »nima kaj reči«.

Volitve razumemo tu seveda v Lefortovem smislu kot trenutek, v katerem se vzpostavi in potrди najvišja suverenost, tako da na njegovem mestu vzniknejo razpršene, izolirane individualne enote. Kot pravi Lefort: »Prav v trenutku, ko naj bi se pokazala suverenost ljudstva, se artikuliralo ljudstvo, tako da izrazi svojo voljo, je družbena solidarnost izničena, je državljan izključen iz sleherne mreže, v kateri se razvije družbeno življenje in je preobražen v števno enoto. Število nadomesti substanco.«³ Šele volitve vzpostavijo prostor političnega kot takega, političnega kot *praznega mesta*, glede na katerega in okoli katerega se sestavlja in organizira družbeni skupek. Politična vzpostavitev radikalno desubstancionalizira in razpomenja družbeno, razveže vsa družbena razmerja – s tem pa je tudi ustvarjen položaj, v katerem prihaja do besede in do svojega lastnega pomena »izvorna« vsebinska praznost Lefortove misli. Skratka, ustvarjeni so pogoji za to, da se Lefortovo razmišljanje o *simbolni konstituciji družbenega* vzpostavi na ravni *politične filozofije*, na ravni sistematičnega spoznavnega postopka, ki v svojem prikazu reflektira tudi

1. Cf. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija, K radikalni demokratični politiki*, Partizanska knjiga (Analecta), Ljubljana 1987.

2. Cf. Slavoj Žižek, »Pet predavanj o problemih teorije fetišizma, v Rado Riha, Slavoj Žižek, *Problemi teorije fetišizma*«, DDU Univerzum (Analecta), Ljubljana 1985.

3. Claude Lefort, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Seuil, Pariz 1986, str. 28.

pravila lastnega prikaza in ostaja v okviru čiste teorije, v eksplicitnem ne-razmerju s praktično-politično ravniyo družbenega življenja.

Temeljna namera tega zapisa je torej, da vzame resno Lefortovo izjavo, da se njegova prizadevanja »misliti, znova premisliti politično«⁴ vpisujejo v tradicijo politične filozofije in da merijo na njeno vnovično vzpostavitev. Tako kot Leforta tudi nas tu ne zanimajo teme, koncepti ali spoznavni postopki klasične in moderne politične filozofije. Pozorni smo na eno samo značilnost politične filozofije, na njeno dvojno, refleksijsko določenost. Kot pravi Lefort: ko jemlje politična filozofija za svoj predmet načela konstitucije družbenega, specifično *formo družbenega*, jemlje za svoj predmet tudi samo sebe, načela svoje lastne konstitucije.⁵ Lefortovo restitucijo politične filozofije jemljemo resno zato, ker je zastavljena tako, da v teoretizaciji političnega artikulira, vsaj implicitno, tudi pogoje za možnost filozofije v obdobju, v katerem so najprodnornejši spoznavni postopki nastali v okviru odkrito protifilozofskega teoretskega diskurza, v obdobju, ki je potekalo in poteka v znamenju »dovršitve metafizike«, »radikalne krize uma«, »dekonstitucije subjekta« in za katerega nedvomno v celoti velja to, kar je zapisal Badiou za francosko filozofijo, da namreč skoraj vsi filozofi »iščejo neko posebno pisavo, posredne opore, zavite reference, da bi prešli od dozdevno nezasedenega, praznega mesta filozofije do izmika joče se zasedbe mesta«.⁶

Prvo branje Leforta nam vsiljuje sklep, da se politična filozofija vzpostavlja tako, da se razmeji od znanstvenega, sociološkega ali politološkega pristopa k fenomenu političnega: zdi se, da je za politično-filozofski diskurz bistven »prelom z glediščem znanosti na splošno«.⁷ Na podlagi Lefortove lastne argumentacije lahko konstrukcijo politične filozofije, ki jo narekuje opozicija znanost-filozofija, rekonstruiramo nekako v treh korakih.

Sociološko-politološka analiza političnega poteka, meni Lefort, na ravni pozitivnega spoznanja in njegovih dveh zahtev po objektivnosti in nevtralnosti. Znanstveno spoznanje konstituira oz. razmejuje politično kot posebno področje družbenih danosti, ki obstaja poleg drugih, prav tako posebnih, razmejenih in jasno določljivih področij družbenega: politično je pridobljeno tako, da je razmejeno, razlikovano od ne-političnega, ekonomskega, religioznega, pravnega, družbenega estetskega... Za pozitivnoznanstveni postopek je, razen vseskozi prisotne, čeprav netematizirane reference na danost družbenega, značilno po Lefortu še dvoje. Prvič, ne glede na vse razlike v določitvi političnega samega in njegovih različnih načinov povezovanja z drugimi področji je vsem skupna »primarna operacija, ki odreže družbene danosti, da bi zajela inteligibilno«.⁸ In drugič, diferencialni postopki znanstvenega spoznanja niso ločljivi od predstave o nevtralnem subjektu spoznanja, katerega spoznavne operacije niso v ničemer zavezane njegovi vpetosti v družbeno življe-

4. *Ibid.*, str. 7.

5. *Cf. ibid.*, str. 260.

6. Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Pariz 1988, str. 9.

7. Claude Lefort, *op. cit.*, str. 19.

8. *Ibid.*, str. 255-6.

nje,⁹ subjekta, ki mu »jamstvo njegovega položaja« zagotavlja edino »koherentnost njegove konstrukcije ali njegovih zapažanj«. ¹⁰

Temeljna pomanjkljivost znanstvenega postopka je po Lefortu, tako lahko povzamemo naslednji korak v rekonstrukciji politične filozofije, da ni zmožen pojasniti in upravičiti svojega lastnega temelja.¹¹ To, kar je za znanost »primarna operacija«, njen razmejevalni in razločevalni spoznavni postopek je v resnici že proizvod specifičnega modusa vzpostavitve družbe. Pogoj za definicijo političnega kot posebnega spoznavnega področja in za njegovo diferencialno analizo je namreč dejstvo, da je v modernih demokratičnih družbah »razcep na različna področja realnosti« legitimen način njihovega obstoja. Ko znanstveni pristop razmejuje politično kot *posebno* področje družbenih danosti, ločeno od ekonomskega, religioznega, estetskega... področja, izreka in hkrati potlači neko bistveno potezo modernih družb, da temelji namreč njihova vzpostavitev na neki »izvorni« razločevalni operaciji. To dejstvo izreka znanost s tem, da družbeno opisuje in analizira v njeni razločenosti, potlači ga s tem, da same razločitve ne dojame kot splošnega »generativnega načela« družbenega skupka, ko spregleduje, da je vzpostavitev področja, ki ga je mogoče opisati kot politično, znamenje izvorne razcepljenosti družbenega, »razdelitve, ki je konstitutivna za samo enotnost družbe«. ¹²

Kritika znanstvenega postopka nas že vodi k tretjemu koraku, k opredelitvi same politične filozofije. Zdi se, da jo lahko na abstraktno-splošni ravni Lefortovega pristopa opredelimo z dvema potezama. Zanj je, prvič, značilno, da izhaja iz »izvornega« [primordiale] »izkustva družbenega življenja«, ¹³ »izkustva, ki se poraja in ureja glede na implicitno koncepcijo medsebojnih razmerij ljudi in koncepcijo njihovih razmerij s svetom« in ki je hkrati vselej že na poseben način določeno z »našo vpetostjo v historično in politično določen okvir«: ¹⁴ politična filozofija je refleksija tega izkustva, je misel, ki skuša »razložiti samo sebe v trenutku, ko skuša razložiti to, kar misli«. ¹⁵ In drugič, medtem ko znanstveno spoznanje opisuje in konstruira družbo kot kompleksen sistem relacij, ko raziskuje artikulacije med njenimi različnimi ravnmi, razmerja med razredi, skupinami in individui, ko analizira zakone organiziranja in delovanja družbenih sistemov in podsistemov, je politično-filozofsko raziskovanje usmerjeno na dojetje temeljnega, če smemo tako reči, gibalnega načela družbene konstitucije, na dojetje »generativnih načel ... prostorske in časovne konfiguracije družbe«, ¹⁶ ki ne vključuje le izkustva družbenega, ampak tudi »spraševanje o svetu, o Biti kot taki«. ¹⁷ »Mišljenje političnega« in »politologija« se ne razlikujeta po tem, zapiše Lefort, da meri prvo na družbo kot totalnost, druga pa zavrača tak objekt kot iluzoren: »opozicija se kaže na drugi

9. *Ibid.*, str. 20.

10. *Ibid.*, str. 255.

11. *Ibid.*, str. 11.

12. *Ibid.*, str. 28.

13. *Ibid.*, str. 19.

14. *Ibid.*, str. 20, 19.

15. *Ibid.*, str. 260.

16. *Ibid.*, str. 256.

17. *Ibid.*, str. 258.

ravni. Sploh ni nujno, da bi filozof iskal nedojemljivi objekt, kakršna je totalnost, pač pa išče v neki vladavini [régime], v formi družbe načelo interiorizacije, ki lahko razloži poseben način, na katerega so razredi, skupine ali pogoji različni in postavljeni v razmerja, hkrati pa tudi poseben način, na katerega so razmejena znamenja, ki ureja pa izkustvo koeksistence – ekonomska znamenja, pravna, estetska, religiozna...«. ¹⁸

Nedvomno bi lahko prikaz vzpostavitve političe filozofije, ki izhaja iz opozicije znanost-filozofija, še konkretizirali, navedli bi lahko še dodatne specifične poteze politično-filozofske zastavitve, denimo, da deluje na ravni »svobode misliti svobodo v družbi«, ¹⁹ kot odprto, nikoli zaključeno spraševanje izvornega izkustva človeške »koeksistence, ki ustvarja smisel«, ²⁰ kot spraševanje, ki ustreza bistveni nedoločljivosti modernih demokratičnih družb. Če analize ne bomo nadaljevali v tej smeri, potem zato ne, ker njen zdajšnji rezultat zbujata resen dvom glede tega, kar se je v okviru Lafortove argumentacije zdelo najprej primerno izhodišče za rekonstrukcijo njegove politične filozofije, glede opozicije »dveh zahtev spoznanja« torej. V interpretacijskem okviru, ki ga omogoča ta opozicija, je znanstvenemu spoznanju odrejena pojavna, površinska raven deskripcije in konstrukcije družbenih dejanstev in njihovih različnih relacij, medtem ko se filozofska refleksija razvija na ravni bistva, samih temeljev družbenega, na ravni generativnih načel družbene vzpostavitve. Še več, dejstvo, da Lefort nalogo »misliti politično« vselej opredeljuje kot filozofsko, ustvarja vtis o nekakšni samorasli povezanosti mišljenja in filozofije in napeljuje na domnevo, ali ni znanstveno spoznanje že samo zaradi tega, ker ni filozofsko, nemara le izpeljani, drugorazredni modus mišljenja. Skratka, opozicija znanost-filozofija, uporabljena kot kriterij za opredelitev politično-filozofskega diskurza, umešča politično filozofijo v okvir tradicionalnega filozofskega upravičevanja in utemeljevanja znanstvenega spoznanja: politično-filozofsko stališče v tem primeru ni drugega kot poimenovanje navidez nevtralnega subjekta sociološke ali politološke spoznavne produkcije, subjekta, ki ostaja v okviru znanstvenega spoznanja strukturno nujno neimenovan, samemu spoznanju vnanji.

Upravičenost dvoma, ali je razločitev znanstvenega in filozofskega diskurza pertinenten kriterij za določitev politične filozofije, potrjuje podrobnejše branje Leforta. Z njim pridejo namreč na dan določila, ki zabrisujejo mejo med znanstvenim in filozofskim – tu deskripcionistični, konstrukcijski znanstveni objektivizem, tam sprašujoče mišljenje historično-političnega »izvornega izkustva; tu zunanjost med spoznavajočim subjektom in njegovim objektom, tam reflektirana so-udeleževnost mišljenja v objektu, v specifičnem načinu vzpostavitve družbenega – in zopet posredujejo med seboj prej jasno razmejena stališča. Vzemimo, denimo, Lefortovo izjavo, da je za politično filozofijo odločilna zavest o distinkcijah, ki utemeljujejo mišljenje, da mora vzeti nase »tveganje razsodbe« in »misliti to, kar je mišljeno v vsaki družbi in kar ji daje njen status človeške družbe: razliko med legitimnostjo in nelegitimnostjo, med resnico in lažjo, avtentičnostjo in lažnostjo, raziskovanjem

18. *Ibid.*, str. 257.

19. *Ibid.*, str. 19.

20. *Ibid.*, str. 260.

moči ali privatnega interesa in raziskovanjem obče blaginje«. ²¹ Če se je najprej zdelo, da stoji razločevalna praksa znanosti nasproti filozofskemu mišljenju družbenih temeljev, da imamo opraviti na eni strani z razmejevanjem posebnih, jasno opredeljenih in opredeljivih področij družbenih danosti, ki ga vselej tudi že spremlja iskanje medsebojnih povezav, na drugi pa s filozofskim spraševanjem tistega neskončnega spraševanja o temeljih Oblasti, Zakona in Vednosti – »spraševanja, na katerega nima nihče odgovora« ²² – ki je konstituirano za organizacijo modernih demokratičnih družb, s filozofsko refleksijo razprave o legitimnosti in nelegitimnosti, ki jo kot svoj edini legitimni temelj priznava demokratična družba, razprave, ki utemeljuje to, kar sama generira, prostor javnosti, komunikacije subjektov, »v kateri je vsak vzpodbujen, da govori, da posluša, ne da bi bil podrejen avtoriteti drugih«, ²³ pa se nenadoma pokaže, da je politična filozofija še na veliko bolj radikalen način zavezana razmejevalni gesti.

Politična filozofija je pravzaprav razmejevalni postopek v čisti obliki, je izkustvo, ki ga opravi misel s samo seboj kot »izvorno močjo razločitve med resničnim in lažnim, pravičnim in krivičnim, dobrim in zlim ... izkustvo, ki priča o usmeritvi k Univerzalnemu«. Politična filozofija sicer res ni drugega kot udejanjenje »svobode misliti svobodo«, toda to udejanjenje je možno šele na podlagi neke izhodiščne razmejnitve – med demokracijo in totalitarizmom, vladavino svobode in despotizmom. V svobodnem mišljenju svobode tako vselej odzvanja *razsodba*, neka dodatna opredelitev, ki svobodo šele omogoča, moment »prave« svobode, kakor prihaja, denimo, do izraza v formulaciji Tocquevill: »Moderni pojem svobode, demokratični pojem, in drznemo si reči, pravični pojem svobode«. ²⁴ Čeprav moderna politična filozofija nima nikakršnega substancialnega temelja ali trdnega pojmovnega kriterija, na katerega bi lahko oprla svoje razločevanje med legitimno in nelegitimno oblastjo, ustreznim ali neustreznim državnim ustrojem, pa jo preči »spraševanje o smislu človeške avanture, ki se kaže v različnih formah politične družbe, to spraševanje pa vselej vzpodbuja naše politično izkustvo tu in zdaj; iščemo sledi resničnega, sledi legitimnega, sledi zakritja resnice, kršitve prava – in to v naporu misli, ki išče to, kar je *upravičeno* misliti«. ²⁵

Razmejitvena in razsojevalna narava politične filozofije je vse kaj drugega kakor družbenim in političnim okoliščinam prirejena, »zgodovinsko posredovana« refleksija Dobrega in Zla, Pravičnega in Nepravičnega, Legitimnega in Nelegitimnega, Smisla in Nesmisla ... ampak je že kot taka, kot razločevalna nekaj univerzalnega, je delitev, ki šele vzpostavlja in torej od znotraj zaznamuje prostor univerzalnosti, smisla, resnice. drugače rečeno, Lefortovih izjav o spraševanju smisla človeške avanture, o koeksistenci, ki ustvarja smisel, ne smemo brati s stališča hermenevitičnega izkustva, kjer je zgodovinsko določeno spraševanje vedno že vmeščeno v zaobsegajočo celoto smisla, celoto, ki učinkuje za svojo vsakokratno delo zgodovin-

21. *Ibid.*, str. 20, 19.

22. *Ibid.*, str. 21.

23. Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris 1981, str. 57.

24. Nav. po Claude Lefort, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris 1986, str. 202.

25. *Ibid.*, str. 260.

sko aktualizacijo kot horizont njenih (še) netematiziranih pred-sodkov. V Lefortovi teoriji družbenega je sicer močno poudarjena vloga, ki jo ima v konstituciji demokratične družbe področje reprezentacije, smisla, upodobitve – od izjave, da je družbeno objekt, ki vsebuje lastno interpretacijo,²⁶ do Lefortovega temeljnega koncepta, formiranja [*mise en forme*] družbe, specifične forme vzpostavitve družbenega, ki podeljuje eksistenco družbenemu telesu in njegovim elementom ter določa sleherno izkustvo družbenega: ni ne elementov ne elementarnih struktur, ni ne družbenih entitet ne družbenih razmerij, ni ne ekonomske ali tehnične določenosti ne različnih razsežnosti družbenega prostora, ki bi eksistirali pred njihovim formiranjem.²⁷

Oba momenta, ki sestavljata pojem formiranja družbenega, napotujeta na raven smisla in imaginarnega. prostor družbenega se vzpostavlja, prvič, v procesu *mise en sens*, tako, da se razvije kot prostor inteligibilnega, da *upomenja* svoja razmerja prek vsakokratne razmejčitve realnega in imaginarnega, resničnega in lažnega, normalnega in patološkega; in prostor družbenega se vzpostavlja, drugič, prek procesa *mise en scene*, tako da se samemu sebi predstavlja – popačeno predstavlja – prek tisočeri (političnih, ekonomskih, religioznih...) znamenj. Vendar pa nas ta poudarjena vloga smisla in reprezentacije pri Lefortu ne sme zmeti: vzpostavitev družbenega je zavezana razsežnosti smisla, prostoru skupnosti in medsebojnega pripoznavanja podobnikov v njihovi pripadnosti isti družbi²⁸ le v toliko, kolikor *proizvaja učinke smisla*, ne da bi sama *sodila v red smisla*.

Lefortove formulacije, da družbeno že vsebuje lastno interpretacijo, da človeška koeksistenca ustvarja smisel, je treba brati skupaj s tistimi, v katerih zavrača stališče – Lefort ga pripisuje historičnemu materializmu²⁹ – da vsebuje družbena realnost svoj lasten smisel in da nosi v sebi načela lastne vzpostavitve, da je torej smisel, če smemo tako reči, konsubstancialen s človeško eksistenco. Za Lefortovo politično filozofijo se družba sicer vzpostavlja skozi lastno upomenjanje in uprizorjanje, vendar deluje ta modus njene vzpostavitve kot znamenje neke radikalne ne-prisebnosti in netransparentnosti, razsrediščenosti družbenega. Razsežnost smisla in reprezentacije, ki sodi k vzpostavitvi družbe, ni znamenje samorefleksivnosti družbe, ampak vse prej paradokсно znamenje tega, da prihaja družba k sebi šele zunaj sebe: smisel človeške eksistence, o katerem govori Lefort, je prej mesto nemožnosti družbenega prostora – nemožnosti družbe kot v sami sebi ali v meta-družbenih, transcendentnih načelih utemeljene skupnosti – kot pa mesto vzpostavitve sami sebi prezentne istovetnosti družbenega.

Zunanost generativnih načel družbenega samemu družbenemu, dejstvo, da sta oba modusa družbene vzpostavitve, upomenjanje in uprizoritev družbe, zavezana »delu imaginacije«³⁰ in »mehanizmom reprezentacije«, ³¹ a ju ni mogoče »zvesti

26. Cf. *op. cit.*, str. 20.

27. Cf. *op. cit.*, str. 20.

28. Cf. *op. cit.*, str. 211.

29. Cf. *op. cit.*, str. 211.

30. *Ibid.*, str. 262.

31. *Ibid.*, str. 258.

zgolj na produkt človeške aktivnosti»,³² je pri Lefortu izraženo s pojmom političnega. Družbena vzpostavitev je za Leforta vedno politična vzpostavitev družbenega, kar pomeni najprej: vzpostavitev, v kateri se družbeno oblikuje in organizira glede na *status oblasti*, glede na *mesto* oblasti in njeno specifično upodobitev. Toda pri konstituciji družbenega prostora odločilne vloge pravzaprav nima oblast sama; za njegovo politično konstitucijo je primerno nekaj drugega: »delitev oblasti od družbene celote«. ³³ Gotovo deluje oblast, kakor pove Lefort v nadaljevanju navedene izjave, kot porok njene integritete, »družbi priskrbi referenco, zaradi katere postane virtualno vidna za samo sebe, zaradi katere postanejo mnogotere družbene artikulacije razpoznavne v nekem skupnem prostoru«. ³⁴ Toda pojem politične vzpostavitve družbe meri predvsem na neko drugo funkcijo oblasti: na paradokсно dejstvo, da se oblast »vzpostavlja in figurira v distanci do vseh delov [družbene – RR] celote in njej konsubstancialno« in da se šele z vzpostavitvijo oblasti kot družbene in hkrati zunaj-družbene instance, z delitvijo, ki ni niti notranja (ne gre za delitev na razrede, sloje itn.) niti ni zunanja (oblast ni znamenje ali posrednik kake meta-družbene moči) vzpostavlja družba sama. »Z ureditvijo politične scene ... se prikaže delitev na splošno kot konstitutivna za samo enotnost družbenega«. ³⁵

Politična vzpostavitev zaobsega dva med seboj nerazdružljivo povezana procesa, »tistega, s katerim se družba opiše, zbere, doseže natanko opredeljeno istovetnost s pomočjo notranjega razcepa, ki vzpostavlja politično oblast kot vrhnji pol, kot pol, ki je kvazi-ločen od skupka, in tistega, s katerim se odslej v tem polu kot učinek te kvazi-ločitve, akumulirajo sredstva ... v službi tistih, ki imajo oblast in skušajo konsolidirati svoj lasten položaj«. ³⁶ Oblast, ki je po Lefortu osrednji predmet slesherne politične refleksije, te vloge nima kot sistem političnih institucij, ki delujejo bodisi kot servisni organ družbenega, bodisi kot orodje za dominacijo družbe. Oblast je v središču politične analize kot fenomen, v katerem se refleksija dotakne prve konstitutivne delitve družbenega prostora, ³⁷ kot ponavzjočenje in hkrati tudi že specifična amortizacija razcepa, ki vzpostavlja družbeno. Oblast je, kot zapiše Lefort, odgovor na uganko človeške eksistence, ki je od nekdaj ista, na uganko artikulacije družbenega, ki je hkrati notranja in zunanja, razcepa, ki konstituira prostor skupnosti, preloma, ki hkrati vzpostavlja razmerje, eksteriorizacije družbenega, njegovega povnanjenja na med seboj nezvedljiva področja aktivnosti, katere hrbtna plat je interiorizacija, vpis razločenega v enotujoči prostor istosti. ³⁸

Lefort navezuje sicer svoj pojem družbene forme in uobličanja družbe na Platono-vo *politeio*, vendar pri tem ne gre za prevzemanje dediščine klasične politične filozofije, ampak za njeno interpretativno prisvojitve: možnost navezovanja je utemeljena v historični avanturi brez predhodnika, v »demokratični revoluciji«. Demo-

32. *Ibid.*, str. 262.

33. *Ibid.*, str. 113; slov. prev. v *Filozofski vestnik* 1/1989, str. 185.

34. *Ibid.*,

35. *Ibid.*, str. 18.

36. Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris 1981, str. 79.

37. Claude Lefort, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris 1986, str. 265.

38. *Cf. op. cit.*, str. 265.

kratična revolucija je trenutek, v katerem pride politično do svojega pojma, je »trenutek odkritja političnega«, se pravi, trenutek, »v katerem se vprašanje temeljev oblasti in družbene ureditve razprši in implicira v sebi celotno vprašanje o temeljih resnice, legitimnosti, realnosti«. ³⁹ Demokratična invencija je, če smemo tako reči, odgovor na enigmo družbene vzpostavitve, ki je dokončen in hkrati vreden enigme same, se pravi, odgovor, ki šele zares izoblikuje enigmo-vprašanje: v demokratičnih družbah pride namreč do nove določitve in upodobitve mesta oblasti, mesto oblasti je v demokraciji, kot se glasi Lefortova slavna formulacija, po definiciji prazno.

Izraz označuje, če navedemo samo nekaj najbolj splošnih določil, na eni strani izpraznitev mesta oblasti zaradi zloma politično-teleološke matrice predmeščanske družbe, v kateri je oblast in celotno družbo, utelešeno v osebi vladarja, legitimiral brezpogojni Božji temelj, na drugi učinek radikalno novega načina določanja legitimnosti družbenih razmerij, pri katerem je oblast utemeljena na ljudstvu, ljudstvo pa eksistira le, kolikor je podrejeno ljudski oblasti; fenomen raztelesitve oblasti gre, dalje, vstric z razvezanjem sfer oblasti, zakona in vednosti: oblast temelji na institucionalno urejeni borbi za oblast in na rednem preverjanju, koliko njeni vsakokratni izvajalci še uresničujejo ljudsko voljo, pravo temelji na neskončni razpravi o njegovih temeljih in o legitimnosti pozitivne zakonodaje, vednost na neskončnem prespraševanju poti, načel in rezultatov spoznanja; in končno, prazno mesto oblasti je znamenje družbe, ki je »čisto družbena«, ⁴⁰ se pravi, brez slehernega substancialnega temelja, brez znamenj gotovosti, nedoločena in nedoločljiva... Nas zanima tu samo eno določilo, da je namreč s praznim mestom oblasti odkrita rešitev za nalogo, kako zaznamovati razcep med notranjostjo in zunanostjo družbenega, ki vzpostavlja družbo, sam pa ne pripada ne redu družbenega, ne redu naravnega ali transcendentnega, ne redu Božjega – praznina oblasti je natanko tista vrzel v družbenem, odsotnost njegove substancialne enotnosti, ki vznikne s tem, da vpiše družbeno vase svoje lastno, nanj ireduktibilno zunanost.

Politična vzpostavitev družbe je ime za formiranje, uobličjenje družbe, ki ohranja, z Lefortovimi besedami, izkustvo razlike, s katero ljudje ne razpolagajo, razlike, ki se ne pojavlja v človeški zgodovini kot njen del in ki postavlja ljudi v razmerje do njihove človeškosti tako, da le-te ni mogoče ne utemeljiti na njej sami ne zarisati njenih meja, tako kot ni mogoče vanjo zarisati njen izvor in smoter, razlike, ki postavlja, da je človeška družba odprta za samo sebe le, če je zajeta v neko odprtje, ki ni njeno delo. ⁴¹

Prek določitve statusa oblasti kot mesta neposrednega ujemanja zunanosti in notranosti družbenega smo tako prišli do tistega pojma, ki je v resnici konceptualno izhodišče Lefortove politične filozofije – do pojma *simbolnega*. Odkritje političnega v demokratični revoluciji bi lahko nemara s stališča Lefortove politične filozofije opredelili na kratko tudi kot udejanjenje političnega in vzpostavitev družbenega v

39. *Ibid.*, str. 194; slov. prev. v *Filozofski vestnik* 1/1989, str. 194.

40. *Ibid.*, str. 28.

41. *Ibid.*, str. 262.

42. *Ibid.*, str. 14.

njuni *simbolni* razsežnosti. Temeljno nalogo lastne rekonstrukcije vidi Lefort v »razkritju simbolne razsežnosti družbenega«;⁴² oblast je postala, s tem ko je njeno mesto določeno in upodobljeno kot prazno, čisto *simbolna* instanca; *simbolne* so po svojem bistvu človekove pravice; *simbolna* forma je samo bistvo političnega... Lefort uporablja svoj ključni pojem v različnih povezavah in pomenih, ki jim vsem tu ne bomo sledili. Razmišljati na ravni simbolnega pomeni za Leforta najprej izoblikovanje konceptov, ki se ne gibljejo več v alternativni *historicism-naturalizem/transcendentalizem* – konceptov, ki postavljajo proti *historicismu* miselno izkustvo o neki izvorni zmožnosti razločevanja med resničnim in lažnim, pravičnim in krivičnim, dobrim in zlim, proti predstavi o večni »človeški naravi« ali o čistem, brezpogojnem Subjektu pa izkustvo o tem, da doseže misel samo sebe prek tega, kar prihaja od zunaj, kot posledica njene vpisanosti v družbeno-zgodovinski svet.⁴³ Simbolno je, dalje, pojem, s katerim je v refleksijo političnega kot konstitutivni del družbenega vključeno področje reprezentacij, raven, na kateri se družbena razmerja »govorijo« in »izražajo«: ⁴⁴ simbolna narava oblasti je dosežena s spoznanjem, zapiše Lefort, da pozicija oblasti ni ločljiva od njene reprezentacije,⁴⁵ znanstvena analiza se približa filozofskemu raziskovanju takrat, ko jo njen lasten spoznavni proces prisili, da zapusti jasno razmejeno področje političnih danosti, ko išče, denimo, razlog za pristanek na politično dominacijo zunaj političnega področja v sferah religije, prava, ideologije...⁴⁶ Tudi tu uporablja Lefort razmejitev, ki umešča reprezentacijo družbenega na neko mesto, ki je hkrati zunaj in znotraj družbenega: resda je na eni strani pomanjkljivost znanstvene analize v tem, da jemlje reprezentacije, tisočero znamenj, prek katerih družba prepozna samo sebe, kot nekaj, kar je nekako od zunaj cepljeno na družbeno telo, da torej spregleduje, v kakšni meri je področje reprezentacij notranje logiki delovanja družbenih sistemov in subsistemov, toda na drugi strani, denimo, krščanstvo uči filozofijo, da način, kako ljudje upodabljajo najsplošnejše pogoje svojega življenja, ni le produkt človeške aktivnosti, da spreminjanje religij ni le znamenje človeške invencije Boga, ampak tudi znamenje dešifriranja Boga, »presežka *biti* nad *prikaznostjo*«. ⁴⁷

Lefortov pojem simbolnega je mogoče strnjeno opredeliti kot ime za družbeno, ki je, kot pravi Lefort, zavezano razliki in delitvi,⁴⁸ kot ime za izvorni razcep, na podlagi katerega se konstituira družbena celota. Pri podrobnejši opredelitvi pojma simbolnega pa si lahko pomagamo z Lefortovim vztrajanjem, da »izvorna« delitev družbe ni realna, da zunanosti ni mogoče projicirati v realnost (pri čemer lahko to realnost razumemo bodisi kot zunanost družbenega, kot naravni ali Božji red, skratka, kot Drugo družbe, bodisi kot samo notranost družbenega, kot njeno Eno, njen substancialni temelj). Če upoštevamo tu še Lefortov stavek, da je moderna demokracija edina oblika vladavine, ki je izoblikovala tako reprezentacijo oblasti, ki potrjuje, da je oblast prazno mesto in ki na tak način »ohranja razcep med

43. Cf. *op. cit.*, str. 12.

44. *Ibid.*, str. 259.

45. Cf. *op. cit.*, str. 264.

46. Cf. *op. cit.*, str. 259-60.

47. *Ibid.*, str. 262.

48. Cf. *op. cit.*, str. 267.

simbolnim in realnim«, ⁴⁹ potem lahko Lefortov pojem simbolnega interpretiramo – interpretacija, ki ni več zvesta Lefortovemu pojmovnemu okviru – takole: če sicer razcep simbolnega ne zaznamuje nič realnega in če ga ni v realnem – če torej ne zaznamuje razlike med realno stvarjo in njeno reprezentacijo/simbolizacijo – pa je zato za samo simbolno razsežnost bistvena, konstitutivna razlika med simbolnim in realnim. Drugače rečeno, simbolno je področje reprezentacij, imaginarnega, ki vpiše razliko med reprezentacijo in reprezentiranim v samo reprezentacijo, simbolno je refleksija *razlike* med simbolnim in realnim v samem simbolnem. Z naslonitvijo na opredelitev S. Žižka bi lahko razliko med simbolnim in realnim, ki je po Lefortu bistvena za simbolno konstitucijo demokratičnih družb in ki pride do svojega pojma v temeljnem dejstvu demokratičnih družb, da oblast ne pripada tistim, ki jo izvajajo, splošneje rečeno, da ne pripada nobenemu izmed nas, ⁵⁰ na konceptualni ravni opredelili kot kontingentnost simbolizacije realnega. ⁵¹ Simbolno v svoji razliki do realnega ni nekaj poljubnega, pač pa je ravno neodpravljiva in ireduktibilna razlika do realnega tisto, kar je v simbolnem, če smemo tako reči, najbolj realno, kraj, kjer se dotakne simbolno samega realnega. S tem, da ohranja simbolno ireduktibilno razliko med seboj in realnim, se v simbolno tako rekoč vrne kot njegov konstitutivni del kos realnega: simbolno konstitucijo družbenega skozi njegovo upomenjanje in uprizarjanje sklene neki radikalno kontingenten moment, moment, ki mu formiranje družbenega, moč negativnega, ki izniči sleherno izvorno, substancialno danost, ne more do živega, saj je prav on tisti, ki zagotavlja neskončen tok družbenega formiranja.

Vrnimo se zdaj k vprašanju rekonstrukcije politične filozofije. Lefortov koncept simbolnega spreminja za nazaj tudi pomen našega prvega pojmovnega izhodišča za izgradnjo politične filozofije. Opozicije znanstvene in filozofske zahteve spoznanja ne moremo več brati kot neposrednega zavračanja spoznavnega stališča, ki se postavlja v zunanost spoznavnega objekta, in njegovega nadomeščanja s spoznavnim stališčem, za katerega je konceptualizacija objekta, na katerega meri, hkrati tudi obrat nazaj k lastnim temeljem in veljavnostnim razlogom. Zadošča že, da izhodiščno opozicijo znanosti in filozofije malo bolj razvijemo, pa se začetno nasprotje med znanstveno zunanostjo objekta in filozofsko vpetostjo vanj bistveno zaplete. Znanstveno spoznanje je namreč s svojim razmejevanjem družbenih danosti in s svojo diferencialno analizo družbenega, ne da bi to samo vedelo, že del družbenega, je že eden izmed učinkov specifične forme družbenega, v kateri je zaradi spremembe statusa oblasti sploh postalo možno razmejevanje političnega od ekonomskega, religioznega, znanstvenega itn. Filozofska refleksija političnega pa sicer vselej reflektira tudi svojo umeščenost v lasten zgodovinski okvir, »izkustvo političnega tu in zdaj«, toda le zato, da bi dojela »to, kar je mišljeno v sleherni družbi in kar ji daje status človeške družbe«, razliko med legitimnim in nelegitimnim, resničnim in lažnim ..., se pravi, meta-zgodovinsko in meta-družbeno načelo družbene vzpostavitve – ne nekaj, kar družbo presega, ampak nekaj, kar je nanjo iredukti-

49. *Ibid.*, str. 265.

50. *Cf. op. cit.*, str. 266.

51. *Cf. Slavoj Žižek, Jezik, ideologija, Slovenci*, Ljubljana 1987.

bilno, točko, v kateri se »notranja« filozofska refleksija v resnici sprevrže v družbeno-zgodovinskemu okviru izvzeto »delo imaginacije«.

Če opozicija znanstvenega in filozofskega diskurza v svoji razviti obliki izgubi svojo pertinentnost – »nevtralnno« znanstveno spoznanje je vpeto v svoj objekt, filozofska refleksija »tu in zdaj političnega« je ireduktibilna na svoj predmet – pa jo koncept simbolnega zopet upraviči. Za politično filozofijo, ki se giblje na ravni simbolne razsežnosti družbenega, na ravni njegove notranje zunanosti, je referenca na znanstveno spoznavno produkcijo potrebna, ker zaseda znanstveni objektivizem kategorijo *zunanosti*, sam medij, v katerem politična filozofija v refleksiji svojega objekta reflektira hkrati svojo lastno upravičenost. Lefortova kritika zunanosti znanstvenega spoznanja je v resnici kritika v imenu kategorije zunanosti, kritika navidezne, nereflektirane zunanosti. Lefortova politična filozofija ne polemizira z znanstveno spoznavno produkcijo neposredno, njen dialog z znanostjo je v resnici že posredovan s strogo znotrajfilozofskim dialogom. Pri tem ne mislimo na to, da se Lefort spoprijema z določeno, v tem primeru pozitivistično filozofsko predstavo o znanstveni aktivnosti, čeprav gre v njegovem nasprotovanju scientizmu nedvomno tudi za to. Politično filozofijo Clauda Leforta je treba po našem mnenju vse prej razumeti kot dialog z dvema filozofskima zastavitvama, Marxovo in Heideggrovo, ki sta s svojima konceptualizacijama razmerja med filozofskim in političnim določili splošne pogoje možnosti za premislek problema političnega prešitja filozofskega diskurza, problema, o katerem govori Lefortova izjava, da spraševanje o smislu človeške avanture vselej vzpodbuja našo izkustvo političnega tu in zdaj. Politična filozofija Clauda Leforta začenja misliti, znova začenja misliti – in s to pripombo tu zaključujemo – na mestu notranjega neuspeha obeh temeljnih modusov artikulacije imanentne politične narave filozofije. Lefort vrača Marxovi in Heideggrovi zastavitvi v sprevrnjeni obliki njuno lastno sporočilo: njegova politična refleksija se vzpostavlja kot eksplicitna refleksija tega, da ne more sama biti ne praktično-politična niti ne more biti ne-praktično-politična.

Levica/desnica: nadzorovanje političnega prostora

Tomaž Mastnak

O bče mesto v politični literaturi je, da se je delitev na levo in desno izoblikovala nekje v francoski revoluciji.* Tipična razlaga pravi, da je arhitekturna forma dvorane, v kateri se je sestajal parlament, določala grupiranje njenih članov. »Med prvimi sestanki konventa so delegati sedeli, kjer jim je bilo ljubo, postopoma pa so se posedli tako, da se je razporeditev sedežev začela ujemati s političnimi nagnjenji.« Jakobinci so se v polkrožnih klopih v dvorani, oblikovani po podobi rimskega gledališča, namestili levo od predsednikovega sedeža, žirondisti desno.¹ Različne politične pozicije so bile na ta način identificirane z arhitekturnim prostorom. Radikalna politika je bila poslej vobče označevana kot levica, njeno nasprotje kot desnica.²

Tako istoveten je političnega prostora z arhitekturno organizacijo francoskega revolucijskega parlamenta je postalo pomemben moment naše politične kulture, še posebej samorazumevanja levice. V tem tekstu bi ga rad problematiziral. Nakazati

* Prva verzija tega teksta je nastala med enomesečnim študijskim bivanjem na Istituto universitario europeo, na Oddelku za politične in družbene znanosti, oktobra lani v Firencah in sem jo predstavil na seminarju Stevena Lukesa »Socializem in njegovi kritiki«. Novejši inačici sem odpredaval marca letos na Pedagoški fakulteti Univerze v Mariboru in na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Upam, da sem v natisnjem besedilu uspel upoštevat vsaj nekaj komentarjev, ki sem jih slišal ob teh priložnostih.

1. Donald Egbert, *Social Radicalism and the Arts. Western Europe. A Cultural History from the French Revolution to 1968*, Gerald Duckworth & Co Ltd, London 1970, str. 51. (Za referenco se zahvaljujem Levu Kreftu.)
2. Te vsebinske oznake se spreminjajo s časom in variirajo od države do države. V Franciji se je »prva, liberalna levica«, ki je »sprejemala dediščino revolucije in načel leta 1789« in nasprotovala »protirevolucionarni desnici«, začela po letu 1830 pomikati v desno, zato pa je na levo nastopil »laični in demokratični radikalizem, ki je zahteval integralno uresničenje načel leta 1789«. *Grand Larousse encyclopédique*, zv. 5, Librairie Larousse, Pariz 1962. V Nemčiji je po *Brockhaus Enzyklopädie*, 17. izd., zv. 11, F.A. Brockhaus, Wiesbaden 1970, levica »v parlament. jeziku prvotno liberalna stranka v nasprotju s konservativno stranko ali desnico«, kar naj bi bilo povzeto po rabi v francoski zbornici v prvi tretjini 19. stol.; v zadnji tretjini tega stol. je oznaka začela veljati zlasti za socialistične stranke. (V *Leipziger Zeitungen* sta, v nasprotju s tem, že avgusta 1790 samoumevno uporabljeni oznaki »desna stran nacionalne skupščine« in »leva stran«. Cf. Walter Markow, *Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789-1799*, zv. 1, Reclam, Leipzig 1982, str. 152-153.) Egbert, *op. cit.*, str. 53, vidi začetke zблиževanja med socializmom in levo po revoluciji 1830. *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, zv. 31, Istituto della Enciclopedia Italiana, Rim 1936, opredeljuje levo kot »generični termin, ki se v parlamentarnih sistemih uporablja za označevanje naprednejših in demokratičnih strank«; v Italiji je bil vpeljan po 1848. Na Angleškem naj bi pojem levica populariziral šele Carlyle 1837 v svoji zgodovini francoske revolucije. (Klaus von Beyme, *Parteien in westlichen Demokratien*, Piper, München/Zürich 1984, str. 312.) – Pregledno o različnih vsebinskih opredelitvah levice in njihovi nevzdržnosti: David Caute, *The Left in Europe since 1789*, World University Library, McGraw-Hill Book Company, New York in Toronto 1966; cf. tudi Lev Kreft, *Spopad na umetniški levisci*, DZS, Ljubljana 1989, str. 15 sqq.

želim, da gre pri takem razumevanju delitve političnega prostora za nepremišljeno sprejemanje neke historične dediščine in prevajanje določenih pogledov na politiko v historično substanco današnjih politik, da imamo opraviti z – zlasti levičarsko – substancializacijo nekega historičnega političnega diskurza. Razprava, ki sledi, je s tega vidika poskus parcialne desubstancializacije današnjih historiziranih političnih ideologij: pokazati bo skušala, da so historična dejstva, na katerih se utemeljujejo nekatere današnje politike, njihov t.i. zgodovinski izvor, diskurzivni konstrukti. Najprej bom nekoliko preciziral sama ta »historična dejstva«, zatem nakazal, kako se je oblikoval politični jezik delitve na levo in desno, na koncu pa interpretiral nekaj strukturnih elementov te delitve.

I. O izvorih delitve na levo in desno

O historičnih izvorih delitve na politično levo in desno je presenetljivo malo napisanega. Zdi se, da je obča predstava, da se je to zgodilo nekje v francoski revoluciji,³ nekako nadomestila resnejše in podrobnejše raziskovanje.⁴ Zato bom najprej navedel nekaj izjav, ki naj pomagajo natančneje določiti, kdaj in kje v francoski revoluciji je nastopila ta delitev.

a) Izvajanje leve in desne v francoski revoluciji

Delitev na levo in desno se ni najprej pojavila v konventu, kot pravi v uvodnem odstavku citirani avtor, marveč mnogo prej, v konstituenti.⁵ Historična evidenca, s katero razpolagam, pritrjuje Buchezu, ki v svoji *Histoire parlementaire* zaznamuje zasedanje ustavodajne skupščine 28. avgusta 1789 kot tisto, na katerem se je politična delitev prvič opredelljivo izrazila v kategorijah leve in desne. »Bilo je na koncu tega zasedanja, ko se je skupščina definitivno razdelila na levo stran in desno stran. Vsi zagovorniki [kraljevega] veta so se posedli na predsednikovi desni. Vsi

3. Temu nasprotuje dokazovanje, da se je delitev na levo in desno pojavila že prej na Holandskem (za informacijo se zahvaljujem Žarku Puhovskemu). Drugačnega mnenja je tudi Jean Labasse, »Hommes de droite, hommes de gauche«, *Économie et humanisme*, Liège 1947, str. 13. »Levica je bila rojena z reformacijo, iz svobodne volje, in je rasla pod egido racionalistične filozofije. Zato je, na izvoru, duh levice duh protestiranja, zahtev proti preetabliiranemu, naj gre za dogmo ali materialni red, smešenja.« Cit. v Georges Lefranc, *Les gauches en France (1789-1972)*, Payot, Pariz 1973, str. 9. Konsistentno s tako idejnosubstancialno definicijo potem tudi Lefranc odkriva levo v kmečkih uporih, herezijah, pri pojavih, ki jih lahko s Hobsbawmom imenujemo *primitive rebels*, pri *les philosophes*. (*Ibid.*, str. 9-16.) Vendar postavi takemu iskanju natančne meje veljavnosti: »stvar in ime« se namreč pojavita šele s francosko revolucijo in zato ni »nič drugega kot besedni anahronizem, če pojem in izraz levica projektiramo v leta pred 1789.« (*Ibid.*, str. 16.)

4. To velja, kot rečeno, za raziskovanje leve/desne v okviru politične zgodovine. V antropologiji najdemo npr. Hertzovo študijo z zgovornim naslovom »Le prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse«. Cf. Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Travaux de l'année sociologique, Librairie Félix Alcan, Pariz 1928, str. 109 sqq. (Za referenco se zahvaljujem Stevenu Luke-su.) »Kulturne korenine« polarnosti levo-desno najde pri večini ljudstev J. Laponce, *Left and Right. The Topography of Political Perceptions*, Toronto University Press 1981 (cit. v von Beyme, *op. cit.*)

5. Von Beyme, *op. cit.*, str. 312, postavlja začetke razmišljanja v kategorijah leve in desne v čas zasedanja *états généraux* leta 1789, ko je plemstvo sedelo desno in tretji stan levo od kraljevega mesta. Podobno John Keane, »Democracy and the Decline of the Left«, referat na simpoziju *What is Left?*, Istituto universitario europeo, Firenze 1989, str. 1.

nasprotniki so se zbrali na nasprotni strani.«⁶ Kmalu zatem, 15. septembra, je Mirabeau govoril o »geografiji« skupščine in v letih 1790-92 sta prišla v rabo izraza »desna stran« in »leva stran« (*côté droit/gauche*), nekateri – denimo gospa Roland – pa so govorili tudi o desni oziroma levi »stranki« (*parti droit/gauche*) ali tudi o »levi skrajnosti« (*extrémité gauche*).⁷

Dejstvo pa je, da delitev na levo in desno stran v letih 1790-92 ni prehajala v rabo povsem gladko. Prelom je, če nič drugega, vnesel sklic zakonodajne skupščine, ki je konec 1791 nasledila konstituanto. Zakonodajna skupščina se je organizirala in razčlenjevala drugače od svoje predhodnice. Vendar je ta skupščina zasedala v istih prostorih kot ustavodajna skupščina in prostor, v katerem so zasedanja potekala, se je že v času konstituante navzel političnih konotacij. Ti politični pomeni prostora, organizirani na osi levo-desno, so ne le preživeli ustavodajno skupščino, v kateri so se oblikovali, temveč so bili močnejši od dejstvene delitve zakonodajne skupščine. Kmalu po prvih zasedanjih nove skupščine so se spet pojavili in jo faktom navkljub zajeli v svojo simbolno mrežo. Ne le dejstvom navkljub: kategoriziranju na levico in desnico so izrecno nasprotovali tudi nekateri poslanci.⁸ Protesti pa niso pomagali, nasprotno, odstopanje od teh delitvenih načel – naj so se še tako malo ujemala s politično realnostjo – je postalo predmet obsodb. Tisti, ki so vztrajali pri konstituantski delitvi političnega telesa v parlamentu, so poslance zakonodajne skupščine, katerih nastopanje je temu kategoriziranju uhajalo, obtoževali, da so »dvolični Janusi in slabiči« ali kar »hermafroditi Revolucije«.⁹

Zakonodajna skupščina se je tako rekoč uklonila delitvi na politično levo in desno, zato pa je ta delitev poniknila v konventu, v katerem naj bi se po mnenju nekaterih avtorjev sploh šele pojavila. Povrnila se je že tri tedne po Robespierrovem padcu, ponovno pa jo je izbrisal Napoleonov državni udar 18. brumaira. Morda lahko vidimo ironijo zgodovine v tem, da je revolucijsko in revolucionarno delitev na levico in desnico spet vpeljala restavracija.¹⁰

6. Cit. v Lefranc, *op. cit.*, str. 17. William James Murray, *The Right-Wing Press in the French Revolution: 1789-92*, The Boydell Press, Woodbridge/ Suffolk in Dover/New Hampshire 1986, str. 3, ki se v glavnem sklada s povedanim, definicijo nekoliko razširi: »Prvotno so desnica bili tisti, ki so nasprotovali reformam, uzakonjenim med avgustom in novembrom 1789.«

7. Lefranc, *op. cit.*, str. 17. Cf. Thomas Carlyle, *The French Revolution. A History*, zv. I, Chapman and Hall Limited, London 1898, str. 220: »Tu imamo desno stran (*Côté Droit*), levo stran (*Côté Gauche*); ena sedi na desni strani g. predsednika, druga na levi: *Côté Droit* konservativna; *Côté Gauche* destruktivna.« V nadaljevanju že citiranega odlomka Buchez govori o »levi skrajnosti« in »desni skrajnosti« (Lefranc, *ibid.*). Murray, *op. cit.*, str. 3, omenja, da so bile te kategorije pogosto rabljene v ironičnih izpeljavah, denimo »*la côté de la droiture*« ali »*députés gauchers*«. Novejši zgodovinar postavlja oblikovanje »strank« (demokratske stranke in republikanske stranke) v leto 1790. Cf. Alphonse Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, Scientia Verlag, Aalen 1977 (reprint pariške izd. 1926), str. 81 sqq.

8. C.J. Mitchell, *The French Legislative Assembly of 1791*, E.J. Brill, Leiden, New York, Kopenhagen, Köln 1988, str. 16 sq. Mitchell tudi sam meni, da je bila »geografska« delitev zakonodajne skupščine na levico, desnico in center nasilna, in sklepa, da je kakršenkoli sistem, ki jo opisuje v teh kategorijah, neustrezen. (*Ibid.*, str. 14, 17, 18.) Vprašanje, ki si ga ne zastavi, je, zakaj se je delitev na levico in desnico obdržala kljub temu, da je ni bilo mogoče povezati s posamezniki in njihovim poslanskim obnašanjem v parlamentu. Zakaj je bila neprimerna delitev ustrezna?

9. *Ibid.*, str. 18.

10. Lefranc, *op. cit.*, str. 17. – Tako lahko Meyers *Enzyklopädisches Lexikon*, 9. izd., zv. 15, Bibliogra-

b) Arhitekturni in politični prostor

Če je historični okvir s tem vsaj za silo orisan, se lahko vprašamo, kako je bil možen prehod iz arhitekturnega prostora v politični prostor. Nobene nujnosti namreč ni, da bi arhitekturna organizacija prostora postala politična metafora; ali da bi politično moralo biti reprezentirano v obliki, ki jo določa arhitektura prostora, v katerem se dogaja en vidik političnega življenja.

Če bi arhitektura dvorane, v kateri se je sestajala nacionalna skupščina, res lahko določala politične grupacije v francoski revoluciji, se seveda ne bi mogli izogniti vprašanju, kako da ni prišlo do podobnega procesa v Angliji. *House of Commons*, zgrajena po podobi gotske kapele v koledžu, s sedeži vladne stranke na eni strani dolgega pravokotnega hodnika in opozicijske stranke na nasprotni, bi bila morala narekovati delitev na levico in desnico še veliko bolj kot *Palais Bourbon* ali njena predhodnica, *Salle des machines* v Tuilerijah, ki sta s svojo polkrožnostjo obe ohranjali kontinuum sedišč.¹¹ Arhitektura *House of Commons* je bila veliko primernejša za izražanje radikalne bipolarne politične delitve. Zakaj torej delitve na desnico in levico ni prinesla angleška *Glorious Revolution* in je bilo treba čakati še sto let na Francoze?

Preprost odgovor bi bil: zato ker v tistih časih na Angleškem ni bilo levice.¹² Pač pa je bila stoletje kasneje na Francoskem. Moja teza je, da je izvor delitve na levico in desnico v levisi, izvor levice pa levica sama. Menim, da delitev na levico in desnico v francoski revoluciji ni korespondirala ne z delitvami v političnem prostoru ne, ožje gledano, z grupacijami v parlamentu. Ujemala se ni z nobeno t.i. objektivno realnostjo, ne bi je bilo mogoče najti zunaj političnih akterjev. Bila je produkt njihove dejavnosti, obstajala je v njihovem političnem predstavnem svetu. Potrebno je bilo oko, ki je arhitekturni prostor ugledalo kot politični prostor. Le neko določeno razumevanje politike je razumelo prostorsko razporeditev članov parlamenta kot metaforo za politično razdeljevanje.

II. Delitev političnega prostora

Levice ne opredeljujejo ideje ali vrednote, za katere se zavzema, niti ne vsebina

phisches Institut, Mannheim-Dunaj-Zürich 1975, razlaga, da je levica »oznaka, povzeta po običajnem sedežnem redu [...] francoske poslanske zbornice po 1814, za 'stranke gibanja', ki si prizadevajo za (daljnosežno) predrugačenje politično-družbenih razmerij.« Podobno Moriz Hayne, ki se sklicuje na Littréjev *Dictionnaire de la langue française* (1844), piše: »e) levo v parlamentarnem in političnem življenju, prevzeto iz francoščine restavracijskega obdobja, kjer si je opozicijska stranka v zbornici izbrala svoje sedeže levo od predsednika.« Jacob in Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, zv. 6, Verlag von S. Hinzl, Leipzig 1885. (Za opozorilo, da je avtor razlage Hayne, in ne brata Grimm, se zahvaljujem Igorju Krambergerju.)

11. Egbert, *op. cit.*, 52.

12. Govoriti o levisi v angleškem 17. stoletju, kot denimo Perez Zagorin v standardni *A History of Political Thought in the English Revolution*, Routledge & Kegan Paul, London 1954, je anahronizem. Podoben anahronizem je, ko Boulton v zvezi z angleško kontroverzo o francoski revoluciji piše o skrajni levisi (James Boulton, *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, Routledge & Kegan Paul, London, in University of Toronto Press, Toronto 1963. pogl. IV/2). V tej kontroverzi, kolikor sem lahko pregledal literature, politična delitev na levico in desnico ne nastopi, delitve političnega prostora so kompleksnejše (*cf.* moje uvodno študijo k slovenskemu prevodu Burkovih *Reflections*: Edmund Burke, *Premišljevanja o revoluciji v Franciji*, KRT, Ljubljana 1990).

njenih političnih programov. Reči hočem, ne morejo je opredeliti zadovoljivo: vsebinska določitev levice, ki ne bi zdrsnila v slabo neskončnost dodajanja ali odvzemanja razločevalnih znakov, ni možna. Levičarstvo ni toliko v mestu, ki ga kak političen akter zavzema v političnem prostoru, kolikor v pogledu na političen prostor. Levico definiram s posebno delitvijo političnega prostora.¹³ Politični prostor, kot ga vidi levica, je razcepljen v dve entiteti, ki si stojita nasproti in se izključujeta, v dve sovražni alternativni, med katerima ni posredovanj.¹⁴ Produkcijo političnega prostora, ki jo imenujem levičarsko, bom ponazoril s tremi primeri, ki po moje niso le tipični, marveč so odločilni.

a) Robespierre in Saint-Just: življenje in smrt

Najprej se bom dotaknil sojenja državljana Capetu, bivšemu Ludviku XVI., zadnjemu predrevolucijskemu kralju Francozov. V tem primeru se produkcija sovražnih in izključujočih se političnih alternativ ni le zelo jasno izrazila, marveč je bila tudi nadvse politično učinkovita: določila je nadaljni potek revolucije. Junaka produkcije te vrste političnega prostora sta bila jakobinska voditelja Robespierre in Saint-Just; njuno argumentacijo bom na kratko orisal.¹⁵

Robespierrova alternativa je zastavljena takole: »Ludvik mora umreti, kajti domovina mora živeti.«¹⁶ Podobno nepomirljiv je bil Saint-Just: »Kar se mene tiče, ne vidim srednje poti: ta človek mora ali vladati ali umreti.«¹⁷ Domovina, o kateri je govor, je republika, in Ludvik mora umreti samo in edinole zato, »ker je bil kralj.«¹⁸ Vendar je bila izbira med monarhijo in republiko le navidez zastavek v političnem boju. Kraljevina je bila že odpravljena in dejanska alternativa je bila tista med jakobinsko in nejakobinsko republiko. Govorjenje o monarhiji je bilo tu retorični prijem, ki naj bi bil ustvaril dramatično napetost: frakcijskemu boju dal težo boja med zgodovinskimi svetovi; uveljavitvi jakobinske rešitve vtisnil pečat usodnosti. Vsiljevanje lažne alternative je pač metoda izsiljevanja odločitve za eno od možnih političnih izbir – za alternativo tistega, ki vsiljuje lažno alternativo.

Sojenje bivšemu kralju se je preobrnilo v sojenje njegovim sodnikom. »Isti možje, ki bodo sodili Ludviku, bodo morali utemeljiti republiko: tisti, ki pripisujejo kakršenkoli pomen pravičnemu kaznovanju kakega kralja,« je vzklikal Saint-Just, ki se

13. S tem tudi razlagam, zakaj je levičarstvo trdovratnejše od socializma: zakaj so se avtorji, ki so se odločno poslovili od socializma (npr. Alain Touraine) ali temeljnih kategorij socialističnega imaginarnega (npr. André Gorz), ostali levičarji. In: če je možno opustiti socialistične ali komunistične ideje, ne da bi to aficiralo pogled na politični prostor, njegovo temeljno delitev, je mogoče razumeti ne le, zakaj bivše levičarje rado vrže na nasprotno stran istega političnega prostora, marveč tudi, zakaj nobena politika levice ne more biti nova politika, pač pa je kvečjemu levičarsko prisvajanje novega v politiki.
14. Von Beyme, *op. cit.*, str. 312, označuje delitev na levico in desnico za eno od dualističnih shem strankarskih sistemov, in dodaja, da »pade v oči, da je pripravljenost za to, da se k strankarskemu sistemu pristopa s kategorijama levice in desnice, močna samo tam, kjer se je lahko uveljavila kaka socialistična stranka.«
15. Podrobneje Tomaž Mastnak, »Kriminalna demokracija. Teze o sojenju Ludviku XVI. in njegovi dekapitaciji«, *Filozofski vestnik X* (1/1989).
16. Navajam govor »Sur le jugement de Louis XVI (3 décembre 1792)«, v Maximilen Robespierre, *Discours et Rapports à la Convention*, Union Générale d'Éditions, Pariz 1965, str. 79.
17. Saint-Just, *Oeuvres complètes* (ur. M. Duval), Gérard Lebovici, Pariz 1984, str. 378.
18. Saint-Just, *op. cit.*, str. 379.

ni slepil, da po zakonu Louisa Capetu ne bi bilo mogoče vzeti življenja, »ne bodo nikdar utemeljili republike.«¹⁹ Ko je jakobincem uspelo zastaviti politično alternativo kot vprašanje življenja in smrti, kot poslednjo izbiro, ter življenje določenega političnega projekta povezati s smrtjo posameznika: republika lahko živi samo, če Ludvik umre – je vsakdo, ki je skušal Capeta ohraniti pri življenju, postal smrtni sovražnik republike, kot so jo razumeli, in se sam zapisal smrti. Svojo republiko pa so razumeli kot »absolutno republiko«.²⁰

Absolutna republika seveda ne trpi nobene alternative, postulirana pa je kot absolutna alternativa. Na delu sta dve operaciji. Dokončna razdelitev političnega prostora v ekskluzivna nasprotka in homogenizacija vsakega od njiju, predvsem pa lastne pozicije. »Kakšno republiko pa bi radi ustanovili,« je vpraševal Saint-Just, »ko smo vsi zapleteni v partikularne boje in so nam skupne le slabosti?« In še: »Hočemo republiko, neodvisnost in enotnost, pa smo razcepljeni in prizanašamo tiranu!«²¹ Po enotnosti je klicala prav stranka, ki je s svojo nepopustljivostjo povzročala razcepe. Nič presenetljivega, operaciji izključevanja in poenotovanja sta smiselno povezani.

Izključna alternativa zahteva poenotenje, ker da se sicer ne bo dalo uresničiti zgodovinskega projekta, absolutna, poenotovanje pa je mogoče izpeljevati samo z nadaljnjim izključevanjem – ne le navzven, tudi navznoter. Ekskluzivizem političnih alternativ je ponotranjen v tisto od njiju, ki je izključevalnost vpeljala. Delovati začne kot čistka. Robespierre in Saint-Just sta z opozicijami kralj:ljudstvo, kralj:nacija, kralj:domovina, kralj:republika vzpostavila ekvivalenčno verigo ljudstvo-nacija-domovina-republika, ki je vsakogar, ki bi bil hotel »prizanesti« kralju, postavila v položaj izmečka, tujca, izdajalca, antirepublikanca in protirevolucionarja. »Absolutna republika« tako temelji na permanentnem čiščenju takih skvarjenih elementov, internalizirane zunanosti, in nenehnem eliminiranju svojega nasprotka, karkoli že ta njena eksternalizirana intimnost je. Ko so jakobinci enkrat uspeli ubiti kralja – ko so s političnim procesom upravičili uničenje njegovega realnega telesa in upali, da bodo s tem eliminirali tudi kraljevo simbolno telo, ko so torej spopad s simbolnim sovražnikom zastavili kot pokončevanje realnih ljudi – je bila odprta pot nadaljnjemu ubijanju. Na vrsto je prišlo plemstvo v celoti. In kakor je bil kralj kriv, ker je bil kralj, tako so bili pripadniki plemstva krivi, ker so pripadali plemstvu. Bili so »čisti« »simbolni sovražniki.«²² O njihovi usodi v glavnem ni odločalo to, kaj so delali,²³ »odločilnega pomena je bila predstava o njih, ki so jo imeli možje, ki so hoteli napraviti družbo pravičnejšo.«²⁴

Politika, ki sili izbirati med življenjem in smrtjo, seveda prinaša smrt. Absolutna in

19. *Ibid.*, str. 377.

20. Robespierre, *op. cit.*, str. 66.

21. Saint-Just, *op. cit.*, str. 377-378, 377.

22. Patrice Higonnet, *Class, Ideology, and the Rights of Nobles during the French Revolution*, Clarendon Press, Oxford 1981, str. 194.

23. *Ibid.*, str. 212. Plemstvo ni bilo sposobno delovati korporativno in vračati udarcev: »kar nas osupne, ko gledamo na obnašanje plemstva med francosko revolucijo, [...] ni njegova napadalnost, ampak pasivnost« (*ibid.*, str. 193).

24. *Ibid.*, str. 212.

izključujoča politična izbira uničuje navznoter in navzven. Razumljena je kot »vojna med krepostjo in pokvarjenostjo«,²⁵ in to kot totalna vojna. »Kar vzpostavlja Republiko, je totalno uničenje tistega, kar ji je nasprotno,« pravi Saint-Just.²⁶ Absolutna alternativa je absolutnost uničevanja.

b) Oče Sieyès: nacija in sovražniki nacije

Če bi iskali prvo uveljavitev te logike delitve v politični literaturi francoske revolucije, bi jo seveda našli v Sieyèsovih pamfletih iz zadnjega leta pred revolucijo, zlasti v *Qu'est-ce que le Tiers-Etat*, objavljenem januarja 1789.

V kontekstu te razprave je ključna trditev, da je tretji stan »celotna« nacija oziroma »vsa« nacija (*Nation complete*). Sieyès opredeljuje nacijo s kombinacijo del, ki tvori racionalno organizirano družbo. In ker tretji stan opravlja vsa »posebna dela«, na katerih stoji družba, in povrh še 19/20 »javnih opravil«, je »vse«. Pomembne so nekatere podrobnosti v Sieyèsovi argumentaciji. Prvič, delitev dela, ki konstituira družbo, je implicitno poistovetena s strukturo državljanstva. Posameznike, ki opravljajo ta dela, Sieyès namreč imenuje »delovne državljanje« (*citoyens laborieux*).²⁷ Konsekventno je potem mogoče razumeti tretji stan, ki je delovni »vse«, tudi kot državljanski »vse«. Delovno in politično telo se nevarno prekrijeta. (Nevarno zato, ker ouvrieristična politika, ki je v tem implicirana, izključuje kompromise, in ker politizacija dela nujno pelje v totalitarizem.)

Drugič, nacija, ki je vse, je paradokсна celota. Je nekakšna nekompletna completeness, hkrati več in manj kot celota. »Kdo bi si torej upal reči,« sprašuje Sieyès, »da tretji stan ne vsebuje vsega, kar je treba imeti za oblikovanje celotne Nacije? Je močan in robusten mož, katerega ena roka je še v okovih. Če bi odvezli stran privilegirani red, bi Nacija ne bila nekaj manj, temveč nekaj več. Kaj je tedaj tretji [stan]?²⁸ Celota, vendar uklenjena in zatirana celota. Kaj bi bil brez privilegirane redu? Celota, toda svobodna in cvetoča celota. Brez njega se ne more vrteti nič, brez drugih pa bi šlo vse neskončno bolje.«²⁹

Da bi bila ta zastavitev uspešno prignana do sklepa, je bilo treba povleči še eno potezo. Najprej je bil tretji stan poistoveten z nacijo. Ko je bila enačba postavljena, pa jo je bilo mogoče brati vzvratno in nacijo zenačiti s tretjim stanom. »Tretji [stan] zajema torej vse, kar pripada Naciji; na vse tisto pa, kar ni tretji [stan], ne moremo gledati kot na nekaj, kar pritiče Naciji.«³⁰ Tako postane plemstvo ne le nekaj

25. *Ibid.*, str. 172.

26. Cit. *ibid.*, str. 188.

27. [Emmanuel-Joseph Sieyès,] *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* [Pariz] 1789, str. 3. Citiram po fotomehaničnem ponatisu v *Oeuvres de Sieyès*, EDHIS, Pariz [1989]. Ta izdaja prinaša v treh zvezkih Sieyèsove objavljene spise; o rokopisnem gradivu poroča – in ga tudi izdatno uporablja – Murray Forsyth, *Reason and Revolution. The Political Thought of the Abbé Sieyès*, Leicester University Press, Holmes & Meier Publishers, Inc., New York 1987, str. 13 sqq.

28. Sieyès piše kar *le Tiers*: tretji.

29. Sieyès, *op. cit.*, str. 6.

30. *Ibid.*, str. 9. V *Délibérations à prendre dans les assemblées de bailliages*, februarja 1789, Sieyès med drugim pripominja, da je »nepravilno imenovati tretji [stan] stan; je nacija [...]. Tretji stan, ali bolje, nacija, ne zahteva nič manj kot to, da se iz celokupja državljanov naredi eno družbeno telo.« Cit. v Forsyth, *op. cit.*, str. 81.

zunaj tretjega stanu, marveč izmeček nacije. Prvič, tujek je zaradi svojega brezdelja. Ker je nacionalna skupnost delovna skupnost, stan plemenitih brezdelnežev sploh ni vštet v »družbeno organizacijo« in je seveda »tuj Naciji«. ³¹ Drugič, ker je nacija »telo družabnikov, ki živijo pod *skupnim* zakonom in jih zastopa ista *zakonodaja*«, je plemstvo zaradi svojih posebnih pravic izločeno iz nacije kot pravne skupnosti. Privilegiji ga naredijo za »ljudstvo, ločeno od vélike Nacije«, ³² postavijo ga zunaj nacije in zakonov. Tretjič, tudi politično predstavništvo plemstva je »tuje Naciji tako po svojem načelu, kajti njegovo poslanstvo ne izhaja iz Ljudstva, kot po svojem smotru, kajti ta ni v obrambi občega interesa, marveč v obrambi posebnega interesa.« ³³ Plemstvo je torej tudi izvržek nacije kot politične skupnosti, ljudstva.

Ko je Sieyès dokazal, da je tretji stan »VSE«, je – mojster politike jezika – dokazni postopek še enkrat preigral: pokazal, da ta stan doslej ni bil nič. Argumentacija se je zdaj dokončno obrnila. Telo nacije ne more biti svobodno, če ni svoboden tretji stan. Človek (element nacije) pa »ni svoboden na podlagi privilegijev, temveč na podlagi pravic Državljana, ki pripadajo vsem.« ³⁴ Izpeljava iz tega načela pove, da vse tisto, kar je privilegirano, izpade iz skupne ureditve in je izjema, ki ne sodi pod skupni zakon, ter potemtakem (!) ne spada v tretji stan. Državljske pravice so obče, vendar ne pripadajo vsem; oziroma, cena za to, da pripadajo vsem, je izločevanje tistih, ki jim ne pripadajo, iz skupnosti vseh. Izločevanje privilegiranih iz skupnosti vseh, ki jim pripadajo državljske pravice, naredi te pravice za privilegij vseh.

Ta paradoks je bil učinek Sieyèsove politične strategije. Že njegov *Essai sur le privilèges* »v resnici ni bil toliko napad na privilegije, kolikor je bil ideološki naskok na položaj plemstva«. Pamflet je seveda narekoval obsodbo vseh privilegijev, vendar pa je Sieyès »pazljivo izbiral primere, da bi se izognil napadanju kateregakoli privilegijev, ki so jih uživali člani tretjega stanu.« ³⁵ Pripadniki oziroma predstavniki tretjega stanu namreč nikakor niso bili enodušno prepričani, da je treba pokončati vse privilegije. ³⁶ Sieyès je imel dovolj posluha za to protislovnost. Po eni strani je »znan izrabiti napad na privilegije za ustvarjenje ideološke podlage za spodkopanje družbenega položaja in zahtev po političnih prednostih plemstva«, ³⁷ po drugi pa je s tem hkrati poenotil tretji stan. Protipodoba enotnega tretjega stanu je tako postal enoten plemiški stan. Kolikor je »en skupen zakon in eno skupno predstavništvo« tisto, »kar naredi nacijo *eno*«, ³⁸ ta enost, ki jo uteleša tretji stan, poenoti tudi vse tisto, kar je zavoljo enosti nacije izločeno iz nje. »Vsi Privilegirani,

31. Sieyès, *op. cit.*, str. 6-7, 8.

32. *Ibid.*, str. 9.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, str. 10.

35. Kenneth Margerison, »The Movement for the Creation of a Union of Orders in the Estates General of 1789«, *French History* 3 (1/1989), str. 48.

36. *Ibid.*, str. 49.

37. *Ibid.*

38. Sieyès, *op. cit.*, str. 12. »Sieyès je brez konca in kraja ponavljal zvezo dveh besed – *une nation in une nation une* – da bi poudaril njuno strogo korelacijo.« Forsyth, *op. cit.*, str. 72.

brez razločkov, tvorijo razred, ki je drugačen od tretjega stanu in tretjemu stanu nasproten.«³⁹ Rudé navaja, kako je – ko je Sieyèsov jezik prešel v splošno rabo – »vsak nasprotnik [tega] 'tiers' postal sovražnik Nacije in obenem, najsi je bil plemič ali ne, tudi aristokrat.«⁴⁰ Vsi, ki so bili zunaj tretjega stanu in tretjemu stanu nasprotni, so bili torej sovražniki nacije. Vprašanje »es-tu du tiers état?« je merilo na življenje vprašanega.⁴¹

Sieyès je »začrtoval ločnico med prijatelji nacije in njenimi sovražniki ter ljudi prisiljeval, naj nedvoumno izberejo stran, na kateri so.«⁴² In v tem je paradoksnost njegovega zavzemanja za enotnost nacije. Najprej gledano v širšem kontekstu. Za enotnost nacije se je takrat dejansko zavzemalo gibanje za povezavo generalnih stanov, ideologija tega gibanja pa je bila »v ostrem nasprotju s tisto, ki jo je ponujal Sieyès.«⁴³ Vizija tega reformističnega protidespotskega gibanja je bila, lahko rečemo, enotnost v različnostih. Sieyèsova enotnost je bila drugega kova. Res je tudi Sieyès najprej zarisal razlike, vendar le zato, da bi tako postavil izhodišče za ustvarjanje enotnosti nacije brez razlik. Tako kot kasneje pri Robespieru in Saint-Justu, je tudi tu na delu nenehno razločevanje, postavljanje razlik, pač zato, da bi jih bilo mogoče permanentno odstranjevati. Razliko poseblja sovražnik, ki je kot tak zunaj/znotraj nacije.

Sovražnik ni le podoba radikalne drugačnosti; je tudi podoba, ki vsebuje radikalno negativen odnos do drugačnosti. Sovražnike je treba uničiti. In Sieyès je ustvaril konceptualni prostor za tako uničevanje. Če lahko del nacije uničiš, ne da bi ji škodoval, še več, če ji s tem celo koristiš, jo razbremenjuješ in krepiš, je tako uničevanje ne le neškodljivo, ampak dobrodejno. Pravno ni sporno, ker je uničevani del nacije izločen iz pravne skupnosti, družbe ne prizadene, ker ne spada vanjo, in politike ne zmoti, ker ni del političnega telesa. A to je le pol Sieyèsovega ideološkega dosežka. Nacije ni le razdelil, da bi jo bilo mogoče poenotiti, in ni le začrtal koordinat, v katerih lahko to poenotovanje poteka kot zakonito nasilje, marveč je nasprotje zastavil tako, da ga je bilo mogoče začeti razreševati le z eksplozijo. Njegov pamflet je mojstrovina, ki je silila v akcijo: tekst, ki je naredil revolucijo.⁴⁴

c) Marx in Engels: dva sovražna tabora

Sieyèsovo argumentacijo si je z globokim razumevanjem prisvojil in razvil mladi Marx. V *Prispevku h kritiki Heglove Filozofije prava*. Uvod razpravlja o možnosti, da bi en določen razred civilne družbe prevzel nase emancipacijo celotne družbe. »Da bi revolucija nekega ljudstva sovpadla z emancipacijo nekega posebnega razreda civilne družbe, da bi en stan veljal za stan vse družbe, za to morajo biti nasprotno skoncentrirane vse pomanjkljivosti družbe v kakem drugem razredu, za to

39. Sieyès, *op. cit.*, str. 14.

40. Georges Rudé, *Ideology and Popular Protest*, Lawrence & Wishart, London 1980, str. 111.

41. *Ibid.*, str. 110-111.

42. Forsyth, *op. cit.*, str. 87.

43. Margerison, *op. cit.*, str. 50.

44. Sieyès je »bolj ko kdorkoli drug tisti mož, ki je artikuralni politično teorijo francoske revolucije«; »njegova teorija predstavlja samo idejo revolucije v njenih začetnih, pomembnih razvojnih stopnjah« (*ibid.*, str. 3). »Prva revolucija« naj bi bila tako Sieyèsova, »druga« Robespierrova.

mora biti določen stan stan obče spotike, utelešenje obih pregrad, za to mora posebna socialna sfera veljati za *notoričen zločin* vse socialnosti, tako da se osvoboditev iz te sfere kaže kot obča samoosvoboditev. Da bi bil *en stan par excellence* stan osvoboditve, mora biti na drugi strani neki drug stan očitni stan podjarmljenja. Negativno obči pomen francoskega plemstva in francoske duhovščine je bil pogoj pozitivno občega pomena razreda *buržoazije*, ki je mejil nanj in mu stal nasproti.«⁴⁵

Ta klasistična redefinicija Sieyèsa in promocija tretjega stanu v buržoazijo⁴⁶ pa nista edini inovaciji. Marx je premaknil tudi sloviti Sieyèsov uvodni pasus z vprašanji in odgovori. V izvorniku se besedilo glasi: »1. Kaj je tretji stan? – Vse. --2. Kaj je bil doslej v politični ureditvi? – Nič. --3. Kaj zahteva? – *Da bi nekaj bil.*« Marxov univerzalni emancipator pa pravi, natančneje: z revolucionarno smelostjo zabrusi nasprotniku »kljubovalno parolo: *Jaz nisem nič, moral pa bi biti vse.*«⁴⁷ Sieyèsov »nekaj« je torej postal »vse«. Sieyès je bil še liberal,⁴⁸ Marx je bil odkrit zagovornik političnega nasilja.⁴⁹ Izbira med vse in nič je absolutna in izključujoča: vse ali nič, tudi tu ni »srednje poti«, tudi tu je politična alternativa zastavljena tako, da jo lahko razreši samo revolucija. Revolucija pa, ki jo je snoval Marx, je bila totalnejša od Sieyèsove. Sieyès je emancipatorski stan izenačil z vso družbo in ga usmeril proti delu družbe, ki ga je prikazal za družbeni izmeček. Marx je občo osvoboditev naložil posebnemu razredu, ki ga je izločil iz civilne družbe,⁵⁰ da bi ga lahko poslal v boj proti vsej družbi. V prvem primeru je bilo treba uničiti privilegirani stan družbe, v drugem družbo v celoti. Sieyèsova revolucija je vzpostavila, če uporabim njegovo besede, *re-publique*, Marxova je merila na *re-totale*.⁵¹

45. Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, *MEGA* 2 1/2, str. 180 (v glavnem prevzemam prevod Marice Dekleva Modic v MEID I, str. 205).

46. O problematičnosti prevajanja jezika francoske revolucije v »razredni jezik« cf. npr. George Rudé, *Die Volksmassen in der Geschichte. Unruhen, Aufstände und Revolutionen in England und Frankreich 1730-1848*, Campus, Frankfurt/New York 1977, str. 13, 180 sqq.

47. Marx, *op. cit.*, str. 180.

48. V tem pogledu je zanimiva zlasti Sieyèsova kritika jakobinizma (cf. Forsyth, *op. cit.*, str. 119 sqq.).

49. Zanimive so kategorije, iz katerih Marx pripelje »politično nasilje«: »duša ljudstva«, »genialnost«, ki »podžge materialno moč k političnemu nasilju«. Marx, *op. cit.*, str. 180.

50. »[...] razred civilne družbe, ki ni razred civilne družbe« (*ibid.*, str. 181). Gledano z druge strani, vendar v istem okviru, se prikazuje, da proletariati izkorišča cela civilna družba (cf. Günther Herre, *Verelendung und Proletariat bei Karl Marx. Entstehung einer Theorie und ihre Quellen*, Droste Verlag, Düsseldorf 1973, str. 166). Izločitev civilne družbe iz emancipacijskega projekta oziroma postavitev emancipacije in civilne družbe druge nasproti drugi, razkriva skupno značilnost formiranja leve: eliminiranje civilne družbe. François Rangeon, »Société civile: histoire d'un mot«, C.U.R.A.P.P., *La société civile*, Presses universitaires de France, Pariz 1986, str. 19, ugotavlja: »Izraz civilna družba, ki ga ni v Deklaraciji pravic človeka in revolucijskih ustavah, kjer ga nadomeščata na eni strani termin 'nacija' in na drugi beseda 'družba', je tako konec XVIII. stoletja prvič mrknil. Robespierre, Saint-Just, Sieyès malo govorijo o razmerju civilna družba-država, zato pa raje o razmerju družba-nacija.« Pri Sieyèsu – ki postavlja nacijo, »telo družabnikov, ki živijo pod *skupnim* zakonom«, proti realni družbi ter njeni razdeljenosti in pluralnosti, in narekuje, da morajo korporacije (sredniška telesa: *corps intermédiaires*) in kolektivni interesi izginiti in se raztopiti v naciji, ki je ena in vseobsegajoča ter »obstaja pred vsem drugim in je izvor vsega« (Sieyès, *op. cit.*, str. 75) – »civilna družba ne obstaja več«, Le Chapelierjev zakon (14. in 17. junij 1791) pa je razglasil konec korporacij (Rangeon, *op. cit.*, str. 20.) Najzaslužnejši za ponovno uveljavitev pojma civilna družba je liberalni Benjamin Constant (cf. *ibid.*, str. 21).

51. Cf. Forsyth, *op. cit.*, str. 223.

»Znanstveno« je ta teorija revolucije izražena v *Komunističnem manifestu*. Naj povzamem logiko razmišljanja. »Naša epoha – epoha buržoazije – se [...] odlikuje po tem, da je poenostavila razredna nasprotja. Vsa družba se čedalje bolj cepi v dva velika sovražna tabora, v dva velika razreda, ki si direktno stojita nasproti – v buržoazijo in proletariat.«⁵² To je zdaj aksiom. Da bi pa svet bil čim ostreje razdeljen »v dva velika sovražna tabora«, je treba ta dva tabora ustvariti. Njuna brez-kompromisna izključujočnost terja notranjo homogenizacijo vsakega od njiju. Najprej buržoazije. Ta naj bi imela »izključno politično gospodstvo. Moderna država je le odbor, ki opravlja skupnostne posle vsega buržoaznega razreda.«⁵³ Še več, buržoazija si »ustvarja svet po svoji podobi« in ga poenotuje, fevdalno heterogenost nadomešča buržoazna homogenost: »ena nacija, ena vlada, en zakon, en nacionalni razredni interes, ena carinska črta.«⁵⁴ Dialektični um je v svetu, ki ga je ustvaril po podobi buržoazije, seveda našel tudi njeno nasprotje. »Orožje, s katerim je buržoazija potolkla fevdalizem« – silen in vsestranski razvoj produktivnih sil – »se zdaj obrača proti buržoaziji sami. Toda buržoazija ni le skovala orožja, ki ji prinaša smrt; porodila je tudi može, ki bodo to orožje vihтели – moderne delavce, *proletarce*.«⁵⁵ Proletariat postaja veliki protirazred, vanj »zdrknejo« »mali srednji stanovi, mali industrijci, trgovci in rentniki, rokodelci in kmetje«; »rekrutira se iz vseh razredov prebivalstva« in homogenizira: »Interesi, življenjski položaji znotraj proletariata se čedalje bolj zenačujejo.«⁵⁶

Ključna operacija je zdaj prevajanje tega razrednega položaja v politiko, v centraliziran »nacionalen, razreden boj«. Razred postane politična stranka,⁵⁷ načeljujejo komunisti. Vloga njihove stranke je, da »ne zamudi niti trenutka, da ne bi delala za oblikovanje [*herausarbeiten*] kar najjasnejše zavesti delavcev o sovražnem nasprotju med buržoazijo in proletariatom.«⁵⁸ Marx in Engels brez ovinkov povesta, da je »sovražno nasprotje med buržoazijo in proletariatom« diskurzivni konstrukt. Realni odnos med sovražnima razrednima taboroma v tem simbolnem svetu je »državljska vojna.«⁵⁹ Proletariat bije boj za »nasilno strmoglavljenje buržoazije«, da bi se »sam konstituiral kot nacija.«⁶⁰ V »nasilnem prevratu«, ki ga učijo komunisti, proletarci spet »nimajo nič izgubiti razen svojih verig. Imajo pa pridobiti svet.«⁶¹ Tu je zdaj sinteza Sieyèsa, Robespierra in Saint-Justa: družba dela in boj na življenje in smrt: politika kot vojna: nič čudnega, da so akterji te državljansko vojne politike »možje.«⁶² In tako kot v prejšnjih dveh zgledih je tudi

52. Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest komunistične stranke*, MEID II, str. 589.

53. *Ibid.*, str. 591.

54. *Ibid.*, str. 593.

55. *Ibid.*, str. 595.

56. *Ibid.*, str. 597, 598.

57. »[...] organizacija proletarcev v razred in s tem v politično stranko« (*ibid.*, str. 599).

58. *Ibid.*, str. 628 (malenkost sem korigiral prevod Ceneta Vipotnika in Božidarja Debenjaka).

59. *Ibid.*, str. 601. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1979, str. 85, opozarja, »kako zelo je pojem revolucije po 1789 spet zajel vase logiko državljanske vojne«.

60. Marx, Engels, *op. cit.*, str. 601, 609.

61. *Ibid.*, str. 629. Konstelacijo nič-vse najdemo že prej, npr.: »proletarci nimajo nič svojega, kar naj bi zavarovali, uničiti morajo vso dosedanjo privatno varnost in privatna zavarovanja« (*ibid.*, str. 601).

62. Če Pocock v *Komunističnem manifestu* najde »klasičen zgled« »ekonomskega človeka, moškega osvaja-

v tem tretjem politična mehanika navdihnjena z univerzalističnim credom,⁶³ vsem akterjem, ki so na pravi strani – graditeljem republike kreposti, možem nacije tretjega stanu in proletarcem – je naloženo obče emancipacijsko zgodovinsko poslanstvo.

III. Levica in panoptizem

Kakorkoli diskutabilna je razlaga o nastanku delitve na levico in desnico, ki sem jo navedel uvodoma, pa vsebuje vsaj tri pomembne strukturne elemente, ki opredeljujejo levico (predpostavljam, kot rečeno, da je levica proizvedla delitev na levico in desnico). Kaj je levo, določa položaj predsedujočega. To najprej pomeni, da je identiteta levice heteronomna; nadalje pomeni, da levičarska politična delitev predpostavlja fiksno referenčno točko; in nazadnje, da jo določa pogled zunanjega opazovalca – in da je temu pogledu razviden ves (političen) prostor.

K prvima dvema elementoma samo kratki opombi. Prvič, če pravim, da je identiteta levice heteronomna, in to razumem kot kritično pripombo, ne mislim problematizirati stališča, da je sleherni identiteta relacijska. Gre za tip relacije, ki konstituira levičarsko politično identiteto, in bi ga lahko povzela izjava: nisi ti desničar, ker sem jaz levičar, marveč sem jaz levičar, ker si ti desničar. Levičar se ne more identificirati drugače kot s pomočjo zunanjega nasprotnika oziroma sovražnika, ki mu je vselej dana fiksna identiteta; za svojo konstitucijo rabi »antagonizem v realnosti«, ne zdrži pa »čistega antagonizma«. ⁶⁴ Drugič, fiksna referenčna točka se pokaže problematična, če privzamemo tisto teoretizacijo »demokratske revolucije«, ki demokratično družbo opredeljuje kot družbo brez sleherne fiksnosti. Če je levica po svoji strukturi v tem drugem primeru inkompatibilna s tako razumljeno demokracijo, pa ji je v obeh primerih tuja izkušnja tistih sodobnih družbenih praks, ki se konstituira prav s čistim antagonizmom in brez fiksnih ali univerzalnih referenčnih točk in jih opisujem kot implozijo družbenega,⁶⁵ lahko pa bi jih razumeli tudi kot postmoderno demokratično izkušnjo.

Malo dlje se bom ustavil ob tretjem elementu. Pri tem se bom oprl na analizo v *Nadzorovanju in kaznovanju* in najprej poskušal pokazati, da pri Foucaultu pravzaprav umanjka razlaga vzpostavitve »političnega vzpona« Zahoda, oblikovanja

jalskega heroja, [te] fantazije industrializacije devetnajstega stoletja«, bi lahko dodali, da maskulinizem »nove spekulativne podobe [...] človeka« ni omejen na ekonomsko sfero, marveč obvladuje tudi politično. Cf. J.G.A. Pocock, *Virtue Commerce, and History. Essays on political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press 1985, str. 114.)

63. Po Talmonu je to značilna poteza levih totalitarizmov. Ker totalitarizem levice v nasprotju z desnimi totalitarizmi ne gradi na historičnih, rasnih ali organskih kolektivnih entitetah, marveč je individualističen, mehanističen in racionalističen, se »totalitarne ideologije levice vedno nagibajo k temu, da si nadenejo značaj univerzalne veroizpovedi, kar je tendenca, ki totalitarizmu desnice povsem manjka«. J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Penguin, Harmondsworth 1986, str. 7. Dodali bi lahko, da so levi totalitarizmi prav zaradi teh značilnosti totalitarizmi po svobodni izbiri (medtem ko je posameznik desnih totalitarizmov vselej že vraščen v družbeno, zgodovinsko, narodovo, rasno itn. telo).

64. O teh pojmih cf. Zdravko Kobe, »Razredni boj in antagonizem«, in Slavoj Žižek, »Elementi samokritike«, oboje v *Problemi* 25 (9-10/1987).

65. Cf. Tomaž Mastnak, »Implozija družbenega/civilna družba v čisti obliki«, *Problemi* 26 (7/1988).

politične discipline. Na kratko. Foucault razlaga »politični vzpon« s pomočjo analogije z »gospodarskim vzponom Zahoda«. Pri tem drugem gre za iznajdevanje postopkov, ki so omogočili akumulacijo kapitala, pri prvem pa za »metode za upravljanje z akumulacijami ljudi«. ⁶⁶ Tako se je oblikoval nov – moderen – tip oblasti, univerzalne nadzorovalske disciplinske oblasti. Sestavljajo jo neštete drobne discipline, njeni cilji in učinki so ustaliti, ustavljati in urejati gibanja, odpravljati zmešnjave, razkrajati kompaktna kopičenja posameznikov, ki potujejo po deželi v nepredvidljivih smereh, razčlenjevati pretehtane delitve. ⁶⁷ Ta mikrofizika oblasti – dokazuje Foucault – je bila v genealogiji moderne družbe politična hrbtna plat pravnih norm, ki so urejevale oblast. In na tej točki najdemo malone vulgarnomarksistično razlagalno shemo: »Zgodovinsko se je proces, s katerim je buržoazija v XVIII. stoletju postala politično vladajoč razred, skrival za nastankom eksplicitnega, kodiranega, formalno egalitarnega pravnega okvira in se uveljavljal skozi organizacijo parlamentarnega in zastopniškega režima. Toda razvoj in posplošitev disciplinskih dispozitivov sta vzpostavila drugo, prikrito plast teh procesov.« ⁶⁸

Ne strinjam se, da je bil pravni egalitarizem kdajkoli maska, za katero se je skrivalo buržoazno politično gospostvo; in menim, da njegova formalna narava pač ni tisto, zaradi česar bi ga veljalo kritizirati. Juridični egalitarizem (poznega) osemnajstega stoletja, njegove deklarirane »pravice človeka in državljana«, seveda ima temno plat, vendar je ni treba iskati zunaj prava (ali pod njim), marveč je njegov – notranji – konstitutivni moment: definitivno so to temno plat enakopravnosti razkrile takratne zahteve po pravicah žensk. Trdim torej, da disciplinski mehanizmi in tehnike, ki jih popisuje Foucault, niso druga plat t.i. političnega gospostva buržoazije. Te discipline so metoda za opazovanje, nadzorovanje, razporejanje itn. nepolitičnih moških in žensk; so – če definicije političnega ne raztegnemo prek vseh meja – nepolitične metode opazovanja, nadzorovanja, razporejanja moških in žensk. Če jih imenujemo politične, se zaslepimo za iznajdevanje specifično političnih disciplinskih metod, metod za opazovanje, nadzorovanje, distribuiranje političnih moških. Moja teza je, da prav delitev na levico in desnico vzpostavi specifično političen nadzorovalski mehanizem, konstituira razvidnost političnega vsakdana.

Najprej gre za ustvarjanje možnosti nadzora nad delom najvišjega političnega predstavništva. Buchezova razlaga, zakaj so se člani konstituante razdelili na »levo stran in desno stran«, je kot naročena: »Ta razdelitev je olajšala preštevanje glasov.« ⁶⁹ Nepreglednost prostora in s tem političnega zborovanja je namreč bila

66. Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje. Nastanek zapora* (prev. Braco Rotar), Delavska enotnost, Ljubljana 1984, str. 217.

67. *Ibid.*, str. 216, cf. str. 206 sq. – Če se moderna družba vzpostavlja z zaustavljanjem gibanj prebivalstva in Foucault zapiše, da je »disciplina protinomadski postopek« (*ibid.*, str. 215), ni težko razumeti, zakaj analitik novih družbenih gibanj na izteku moderne družbe ta gibanja imenuje »nomade sedanjosti«. Cf. Alberto Melucci, *Nomads of the Present, Social movements and individual needs in contemporary society* (ur. John Keane in Paul Mier), Hutchinson Radius, London 1989. V teh koordinatah je tudi razumljivo, zakaj so jakobinci iztrebljali ne le plemstvo, duhovnike, menihe in nune, marveč tudi prostitutke, jezikovne manjšine, »vobče deviantne [moške in ženske] in sumljive vseh vrst«. Cf. Higonet, *op. cit.*, str. 175.

68. Foucault, *op. cit.*, str. 218-219.

69. Buchez, *Histoire parlementaire de la Révolution*, cit. v Lefranc, *op. cit.*, str. 17.

problem. In tako se vrne problem arhitekture: »Problem, ki se je med revolucijo vedno znova pojavljal, je bil, da v Franciji ni bilo zgradbe, načrtovane tako, da bi ustrezala zahtevam parlamenta. Potrebna je bila dvorana, v kateri bi lahko udobno sedelo sedemsto poslancev in njihovo občinstvo. Dvorana bi morala imeti tudi ustrezne akustične kvalitete. Idealno bi se moralo vsakogar, ki bi govoril, slišati povsod drugod v avditoriju. Če to ne bi bilo mogoče, je bilo bistvenega pomena vsaj to, da bi lahko vsakdo slišal tako predsedujočega kot govorca za govorniškimi odromi ter da bi predsednik mogel čuti vsakogar, ki bi govoril, kjerkoli že bi bil. Teh zahtev ni bilo srečati nikdar prej, še toliko manj v taki kombinaciji. Kar se akustike tiče, so bile cerkve in gledališča zgrajena tako, da so omogočala pretok glasu le v eni smeri. Poleg tega evropska zgodovina [dotlej] ni ustvarila velikega povpraševanja po prostornih sobah za sestajanje.«⁷⁰

Tako se je zgodilo, da je najvišje politično telo francoske revolucije, ki je kot tudi največje najbolj občutilo »prostorsko vprašanje«, pristalo v *Manège*, nekdanji jahalni šoli v tuilerijski palači. Eden zadnjih aktov zakonodajne skupščine je bil sklep, naj njena naslednica zaseda kje drugje. Na podlagi izkušenj iz sestajanja v jahalni šoli je Vergniaud sestavil spisek pomanjkljivosti, ki ga Mitchell povzema takole: »V dvorani ni bilo drugega vira toplote razen peči, lončenega modela Bastilje, postavljene spodaj sredi prostora. Prezračevanje je bilo problem, ki se ni dal rešiti, in sapa, ki so jo izdihavali poslanci in ljudje na galerijah za javnost, se je mešala z vonjem po konjih, ki ga ni bilo mogoče pregnati. V konstituenti je dr. Guillotin predlagal, naj bi dvakrat dnevno škropili kis in dišave. Kljub vsem poskusom, da bi v dvorani naredili prepih, je zaudarjalo in bilo nezdravo in Vergniaudu se je zdelo, da 'ne bi bilo nerazumno videti v tem enega od razlogov za naše pogosto precej slabo razpoloženje'.« Prostor je bil »ozek in slabo osvetljen pravokotnik. Bil je dovolj velik, da je v njem sedelo 1200 članov ustavodajne skupščine, tako da se je 745 članov zakonodajne skupščine lahko spravilo vanj nekoliko laže. Poslanci so sedeli ob straneh in bilo je 'veliko sedežev, od koder ni bilo mogoče videti predsednika, niti jih predsednik ni mogel videti ... od koder ni bilo mogoče videti govorcev, slišati pa jih je tudi bilo komaj mogoče'.« Tako se je takoj po prvem zasedanju zakonodajne skupščine pritoževal Quatremère, ki je primerjal *Manège* s »široko ulico, po kateri se vsi sprehajajo in kramljajo [in kjer] je nemogoče razpravljati.«⁷¹ »Zaradi slabe akustike so se govori izgubljali, odmevalo pa je nenehno premikanje velike skupščine in njenega občinstva.« Poslanci, ki jih narava ni obdarila z močnim glasom, v razpravah niso mogli sodelovati, ker jih ni bilo moč slišati. Na hodnikih ob dvorani sta bila gneča in hrup.⁷²

Politične potrebe so torej narekovale arhitekturno rešitev, na katero ni bilo treba dolgo čakati. Novi prostori francoskega parlamenta so bili zgrajeni v stilu krožne arhitekture, ki je bila v drugi polovici osemnajstega stoletja posebej prestižna zato, ker je – takšna je vsaj Foucaultova razlaga – izražala določeno politično utopijo. In kolikor je novi parlament utelešal nekaj duha panoptizma, bi se lahko zlobno vpra-

70. Mitchell, *op. cit.*, str. 9.

71. *Ibid.*, str. 10. To pritoževanje mimogrede pokaže, kako se v moderni demokraciji razblinja ideal agore.

72. *Ibid.*

šali, če arhitekturnega uprstorjenja moderne politike ne bi bilo mogoče šteti v rod tistih institucij, ki sestavljajo karceralni arhipelag.

Če je politični pogled, ki mu pravim levičarski, tako dobil svoj predmet, če je zdaj lahko tudi gledal tisto, kar je že vseskozi videl,⁷³ se lahko vrnemo h kaosu na začetkih revolucijskega parlamenta. Ta kaos je seveda padel v oči tudi tujim opazovalcem.⁷⁴ Carlyle je kasneje nekatera njihova poročila ne le privoščljivo povzel, na njihovi podlagi je izsledil tudi vnašanje reda. »Nobenih pravil pri dajanju predlogov, oziroma zgolj začetki pravil,« je zapisal, in nadaljeval: »Pa vendar, kot pri vseh človeških združevanjih, enak se začne povezovati z enakim; potrdilo se je, da večno pravilo, *Ubi homines sunt modi sunt*, ni izgubilo veljave. Pokazali so se zametki metodičnosti [...].«⁷⁵ Te *Rudiments of Methods* je Carlyle neposredno povezal z oblikovanjem levice in desnice, s formiranjem političnih strank in strani.

Vnašanje metodičnih pravil v nered političnega telesa pa le ni bilo tako samoumevno, kot daje slutiti sklicevanje na modrost rečenic. Delitev parlamenta ni bila vprašljiva le zato, ker se morda ni ujemala z dejstvi, ampak tudi kot sama delitev. Eden od poslancev v zakonodajni skupščini je menil, da je pripadanje katerikoli od strank, na katere je bil razdeljen Pariz, v nasprotju s poslansko dolžnostjo – predstavljati ljudstvo.⁷⁶ V tem prepričanju očitno ni bil osamljen, saj sta dva druga poslanca, ki sta sicer pripadala nasprotnim grupacijam, predlagala, naj se članom parlamenta prepove pripadati političnim klubom, saj naj bi to prinašalo v skupščino strankarskega duha.⁷⁷ Radikali v Aixu so bili še odločnejši. Protistrankarski duh so prignali do konca in se jeseni 1790 razglasili za antipolitične. Kot pravi *anti-politiques* so se zaobljubili naravnost domovini.⁷⁸ Take vrste »resnični republikanizem« je, kot smo videli, pod jakobinsko vladavino dejansko začasno suspendiral politično življenje in s tem tudi delitev na levico in desnico – levica je bila za trenutek vse.

Vendar se je ta delitev parlamentarnega telesa v resnici že uveljavila in se iz parlamenta preslikala v širši politični prostor. V obdobju po francoski revoluciji, ki se še ni sklenilo, je ta preslikava po eni strani zamejila politični prostor, tako da je mogoče marginalne skupine ne le izriniti iz političnega prostora in odločanja, marveč z njimi kot zunajparlamentarnimi tudi nepolitično postopati; po drugi pa je politični prostor, očiščen tovrstnih motenj, tudi navznoter razvidno uredila. Razpetost političnega prostora med levico in desnico sili k homogenizaciji na eni ali drugi strani spektra,⁷⁹ pluralnost političnega življenja vsaj brzda in poenostavlja, če ji že ne

73. Za Carlyla je v francoskem parlamentu »vse videti realno-imaginarno«. Carlyle, *op. cit.*, str. 221.

74. Nered v skupščini opisuje npr. Arthur Young v znamenitih *Travels During the Years 1787, 1788, & 1789* itd. (cf. *Voyages en France 1787, 1788, 1789*, Armand Colin, Pariz 1976, zv.I, str. 286 sqq.).

75. Carlyle, *op. cit.*, str. 220.

76. Cf. Mitchell, *op. cit.*, str. 22. Young pa navaja besede grofa Marguerita: »V resnici sem srečen, da nisem nikdar pripadal nobenemu posebnemu političnemu društvu; mislim, da so moje naloge javne [*publiques*] in jih je mogoče zlahka izpolnjevati brez posebnih združevanj.« (Young, *op. cit.*, str. 482.)

77. Mitchell, *op. cit.*, str. 23.

78. Hubert C. Johnson, *The Midi in Revolution. A Study of Regional Political Diversity, 1789-1793*, Princeton University Press 1986, str. 75-76.

79. Cf. von Beyme, *op. cit.*, str. 313-314.

nasprotuje. Hkrati je delitev na levico in desnico očitno najpogostejša percepcija politike, in to velja tako za t.i. široko javnost kot politične elite. Prav kot percepcija politike je uporabna, naj je sicer še tako nevzdržna, ker preprosto in natančno identificira in locira politična dogajanja.⁸⁰

Vprašanje percepcije nas pripelje nazaj k tretjemu strukturnemu elementu levice, k pogledu zunanega opazovalca. Oko, ki na prvotisku *Deklaracije pravic človeka in državljana* od zgoraj gleda na besedilo – naj sicer spominja na božje oko, tako kot natis členov deklaracije na zapis božjih zapovedi – izraža duha časa prav tako kot pogled predsedujočega na skupščinske klopi. Duh časa je v tem opazujočem očesu. V času, ko je filozofija postajala praktična, je bil motiv opazovalca pomembna tema praktične filozofije. Dotaknil se bom samo ene tematizacije tega motiva, nepristranskega opazovalca Adama Smitha.

Smithova moralna filozofija je seveda vpisana v škotsko razsvetljenstvo. V tej tradiciji je Hutcheson razumel moralni čut kot interesov prost občutek odobravanja, ki se naravno vzbudi, ko srečamo dobrohotnost brez zainteresiranega motiva. Dobrohotnost sama pa ni krepost, krepost je, če je deležna odobravanja. Zato je opazovalec nujni, čeprav ne zadostni, pogoj moralne presoje. Ne zadostni, ker je odobravanje ali neodobravanje dobrohotnosti – ko gre za moralnega dejavnika samega in, še bolj, za tistega, ki je dobrohotnosti deležen – kaj lahko zainteresirano. Iz zagate se je Hutcheson izmotal tako, da je govoril o opazovalcih v množini.⁸¹ Na Hutchesona je navezal Hume, ki je prav tako analiziral moralno sodbo z vidika opazovalca. Hume je jezik morale razločeval od jezika samoljubja. Ko človek govori ta drugi jezik, izraža »čustva, ki so lastna njemu in izhajajo iz njegovih posebnih okoliščin in položaja«; ko pa govori jezik morale, »izraža čustva, pri katerih pričakuje, da se bo vse njegovo občinstvo strinjalo z njim. Tu se mora torej ločiti od svojega zasebnega in posebnega položaja in izbrati gledišče, ki mu je skupno z drugimi; nagovoriti mora kako obče načelo človeškosti in se dotakniti strune, ki zazveni v sozvočju z vsem človeštvom.«⁸² Moralna presoja torej predpostavlja opazovalca. Hume je krepost hipotetično definiral kot »katerokoli duševno dejavnost ali lastnost, ki daje opazovalcu ugajajoče čustvo odobravanja«.⁸³ Opazovalčeva čustva so nepristranska, ker so prosta interesov (*disinterested*), in racionalna, ker so obča. Tako naj bi bil že Hume izdelal pojem nepristranskega opazovalca, četudi ga ni tako imenoval.⁸⁴

Smithov prispevek je v tem – če še naprej povzemam in poenostavljam – da je opazovalca ponotranjil. Teorija o opazovalcu se namreč najlažje nanaša na sodbe tretje ali druge osebe, lahko pa se zaplete v težave, ko naj bi razložila moralno

80. Cf. Giovanni Sartori, *Parties and party systems. A framework for analysis*, zv. I, Cambridge University Press 1976, str. 78, 79. Cf. tudi 10. pogl., zlasti str. 334 sqq.

81. Cf. D.D. Raphael, »The Impartial Spectator«, v *Essays on Adam Smith* (ur. Andrew Skinner in Thomas Wilson), Clarendon Press, Oxford 1975, str. 86.

82. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, v David Hume, *Enquiries* (po izd. 1777 ur. L.A. Selby-Biggie), 3. izd. (besedilo pregledal P.H. Nidditch), Clarendon Press, Oxford 1988, str. 272 (IX, § 222).

83. Hume, *op. cit.*, str. 289 (App. I, § 239).

84. Cf. Raphael, *op. cit.*, str. 87.

presojo v prvi osebi. Smith je razvil pojem (zunanjega) opazovalca tako, da je razložil sodbo vesti, s katero moralni dejavnik presoja lastna dejanja.⁸⁵ Rekli bi lahko, da je s tem, ko je opazovalca internaliziral, zunanje oko nekako prevedel v glas vesti; ali natančneje, vest je upodobil kot nevidno ponotranjeno oko družbe. Odziv opazovalcev deluje na dejavnika. Odobravanje ali neodobravanje samega sebe – vest – je učinek sodb, ki jih imajo drugi, ki nas opazujejo, o nas. In ker nas vselej kdo opazuje, začnemo presojati lastno ravnanje tako, da si zamišljamo, kako bi ga sodil nepristranski opazovalec; postavimo se na njegovo mesto. »Privzamemo, da smo sami opazovalci lastnega obnašanja, in si prizadevamo predstavljati, kako bo to, v tej luči, učinkovalo na nas. To je edino zrcalo, s katerim lahko, do neke stopnje, z očmi drugih ljudi preiskujemo primernost našega lastnega ravnanja.«⁸⁶ Smithov moralni dejavnik se tako podvoji: »Ko si prizadevam preizprašati lastno ravnanje, ko si prizadevam izreči sodbo o njem in ga ali odobriti ali obsoditi, je očitvidno, da se v vseh takih primerih nekako razdelim na dve osebi; in da jaz, preiskovalec in sodnik, predstavljam lik, ki je drugačen od drugega jaza, osebe, katere ravnanje se preiskuje in presoja.« Prva je opazovalec, druga dejavnik, prva sodnik in druga oseba, ki se jo sodi.⁸⁷

Nevidno oko, s katerim moralni dejavnik opazuje lastno ravnanje, ima v Smithovi moralni filozofiji⁸⁸ prav tako pomembno vlogo kot nevidna roka v njegovi ekonomski teoriji. Vendar tu ne razpravljam o Smithu; navajam ga, da bi pokazal, kako je bilo oko, ki ga je potrebovala levica, da bi se ugledala, sicer prisotno v razmišljanju tistega časa, pa tudi, da bi nakazal, kako se opazovalec levice razlikuje od tega »nepristranskega opazovalca«. Zelo na kratko. Najprej, levica ni zmožna podvojitve, ki jo izpelje Smithov moralni dejavnik, ni zmožna pogleda sama nase, presoje o sami sebi. Vidi se le preko drugega, pogled nanjo je vedno objektivni. V tem smislu nima vesti, zato pa je toliko bolj razvila – razredno ali zgodovinsko⁸⁹ – zavest. Drugič, s pogledom tega drugega se identificira, da bi lahko gledala na druge; s pogledom nepristranskega opazovalca se identificira, da bi lahko pristransko gledala na druge akterje v političnem prostoru in izključila identifikacijo z njimi. Medtem ko drugi vidi vse, levica vidi, kaj so drugi. In ker so drugi v čistem pojmu tako sovražniki, levica vpelje politiko, ki je ločena od morale.⁹⁰

85. Cf. *ibid.*

86. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (ur. E.G. West), Liberty Classics, Indianapolis 1976, str. 206.

87. *Ibid.*, str. 206-207.

88. Nepristranski opazovalec je na delu tudi v Smithovi jurisprudenci. Cf. *Lectures on Jurisprudence* (ur. R.L. Meek, D.D. Raphael in L.G. Stein), Liberty Classics, Indianapolis 1982, str. 17 *sqq.* in drugje. Na pristranskost nepristranskega opazovalca opozori Jane Rendall, »Virtue and Commerce: Women in the Making of Adam Smith's Political Economy«, v *Women in Western Political Philosophy* (ur. Ellen Kennedy in Susan Mendus), Wheatsheaf Books, Brighton 1987, str. 63, ko se dotakne opazovalčevega simpatiziranja z možem pri vprašanju ženine nezvestobe (cf. Smith, *Lectures*, str. 438 *sq.*)

89. Oko, ki vse bolj opazuje levico in mu ta prepušča sodbo o tem, kar dela, je oko zgodovine. (Za opozorilo se zahvaljujem Mladenu Dolargju.) To oko, ki motri vse, kar se na svetu dogaja, je podružbeni analogni pogleda predsedujočega na parlamentarno telo.

90. »Ko človek imenuje drugega svojega sovražnika, svojega tekmeča, svojega antagonist, svojega nasprotnika, se razume, da govori jezik samoljubja« (Hume, *op. cit.*, str. 272 [IX, § 222]), jezik samoljubja pa je, kot smo videli, tuj jeziku morale.

Zgodovinski kriteriji novodobnega pojma revolucije

Reinhart Koselleck

Le malo besed je, ki so tako zelo razširjene in ki tako samoumevno pripadajo sodobnemu političnemu besedišču, kot je to izraz »revolucija«. Izraz spada med tiste pretirano uporabljane besede, katerih področje nanašanja je tako široko razvejano in njih pojmovna ohlapnost tako velika, da jih lahko označimo malodane kot parole. Pomenska vsebina »revolucije« se seveda v tej njeni parolni uporabi in uporabnosti še malo ne izčrpa. »Revolucija« meri namreč tako na prevrat ali državljansko vojno, kot tudi na dolgoročno spremembo, se pravi na dogodke in strukture, ki segajo globoko v naš vsakdanjik. Vsepričujočnost revolucije kot parole in njen vsakokratni povsem konkretni pomen spadata očitno tesno skupaj. Eno napotuje na drugo in obratno. Naloga pričujoče semantične skice je ravno pojasnitev te povezave.¹

Opiranje na govorno uporabo pojma revolucija je pri tem nezanesljivo. Danes je skorajda v vsakem časopisu govor o drugi industrijski revoluciji, medtem ko se zgodovinska znanost še zmeraj prereka o tem, kako opredeliti začetek in značilnosti prve. Druga industrijska revolucija naj ne bi le razbremenila človeškega dela telesnega napora, ampak poverila samodelujočim strojem tudi duhovne procese. Kibernetika, atomska fizika in biokemija spadajo tako pod pojem druge industrijske revolucije, ki da pušča prvo – v kateri naj bi šlo še vedno za to, kako s pomočjo kapitala, tehnike in delitve dela povečati človeško produktivnost prek običajnih potreb – daleč za seboj. Vsesplošno sprejemljivih razmejitenih kriterijev kljub temu ni.

Naslov izvirnika: Reinhart Koselleck, »Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs« v *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1979, str. 67-87.

1. Glede zgodovine besede in pojma revolucija naj opozorimo na naslednjo literaturo: Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1963; Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff, Entstehung und Entwicklung*, Weimar 1955, 2. izd. Frankfurt a/Main 1969; Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Freiburg-München 1959, 2. izd. Frankfurt a/Main 1975; Eugen Rosenstock, »Revolution als politischer Begriff« v *Festgabe der rechts- und staats-wiss. Fak. in Breslau für Paul Heilborn*, Breslau 1931; Franz Wilhelm Seidler, *Die Geschichte des Wortes Revolution, ein Beitrag zur Revolutionsforschung*, (Fil. dis.), Ker je bralcem na razpolago leksikon »Geschichtliche Grundbegriffe« s prispevki o revoluciji, tu ne bomo navajali obširnejšega spiska literature. Med številnimi v zadnjem času objavljenimi študijami naj omenimo naslednje: Rolf Reichardt, *Reform und Revolution bei Condorcet, ein Beitrag zur späten Aufklärung in Frankreich*, Pariser Historische Studien, zv. 10, Bonn 1973; Christof Dipper, *Politischer Reformismus und begrifflicher Wandel, eine Untersuchung des historisch-politischen Wortschatzes des Mailänder Aufklärung (1764-1796)*, Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, zv. XLVII, Tübingen 1976; Karl-Heinz Bender, *Revolutionen, die Entstehung des politischen Revolutionsbegriffes in Frankreich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, München 1977; pregled dosedanjega raziskovanja in pojmovno-zgodovinska vprašanja povzema *Revolution und Gesellschaft, Theorie und Praxis der Systemveränderung*, Theodor Schieder (ur.), Herderbücherei 1973, z obsežno literaturo.

Prav tako lahko vsak dan beremo o marksističnem programu svetovne revolucije, ki sta si ga zamislila Marx in Engels in ki ga zdaj propagira predvsem Mao Ce Tung na zastavah kitajske komunistične partije. K notranje političnemu položaju na Kitajskem spada od nedavnega tudi pojem kulturne revolucije, pri kateri gre očitno za to, kako naphati s prekocuškim gibanjem samo mišljenje Kitajcev in jim revolucijo tako rekoč vpisati v telo. Povsod je treba izkoristiti ali ustvariti predpogoje za razširjanje proletarske revolucije po celi zemeljski obli. Uradni in neuradni poslanci komunistov so v mnogih, posebej nerazvitih deželah sveta, dejavni pri uresničevanju tega programa. Znano je, da je ta univerzalni program že v sami Aziji naletel na mejo v sporu med rusko in kitajsko različico.

Pomenska vsebina naše besede »revolucija« torej nikakor ni enoznačna, temveč niha vse od krvavega političnega in družbenega prevratniškega gibanja do prelomnih znanstvenih novotarij; pomeni lahko vse hkrati, prav tako pa le eno ob izključitvi drugega. Tako predpostavlja uspešna tehnična revolucija prav gotovo vsaj minimum stabilnosti, ki za začetek izključuje politično-družbeno revolucijo, četudi je lahko le-ta njena posledica ali predpogoj.

Naš pojem revolucije lahko potemtakem mirno opredelimo kot raztegljiv *obči pojem*, ki ga povsod na svetu razumejo na določen način, čigar natančni smisel pa je od ene dežele do druge, od enega političnega tabora do drugega, podvržen silovitim nihanjem. Skorajda je videti, kot da že sama beseda revolucija nosi v sebi tak revolucionarni naboj, da se lahko nenehoma širi in zaobjame vse in vsakogar na naši zemeljski obli. Imamo torej primer politične parole, ki se prek svojih udejanjanj nenehno reproducira in priganja k spremembi položaja. Le kaj na tem svetu se ne bi dalo revolucionirati – in kaj v našem času ni izpostavljeno revolucionarnim učinkom? To vprašanje meri na sodobno pomensko vsebino našega pojma.

Če bi lahko označili našo novodobno zgodovino kot obdobje revolucij, in to revolucij, ki se še niso končale, potem se v takih formulacijah seseda neposredno izkustvo. K temu izkustvu spada, da ga je mogoče dejansko povzeti pod pojem revolucije – in sicer bolj, kot si ponavadi mislimo. Pojem »revolucije« je sam po sebi jezikovni proizvod naše dobe. Da prihaja pri tem do razlikovanja med politično, družbeno ali tehnično in industrijsko revolucijo, je v navadi že od prejšnjega stoletja. Šele s francosko revolucijo pa je izraz »révolution« oziroma »revolucija« – katerikoli jezik pač uporabljamo – dobil tiste raztegljive, ambivalentne in vsepreplavljajoče pomenske odtenke, ki smo jih doslej navrgli.

V nadaljevanju bomo sledili zgodovini našega pojma vse do časa pred veliko francosko revolucijo, da bi lahko iz nje izluščili nekatere posebnosti našega sodobnega izkustva in jih tako bolj jasno spoznali.

I.

V letu 1842 je prišel neki francoski učenjak do zgodovinsko poučne ugotovitve. Hauréau nam je takrat priklical v spomin tisto, kar je bilo pozabljeno, namreč da naš termin izvorno naznanja neko vrnitev, obrat, ki vodi – v skladu z latinsko

besedno rabo – nazaj k izhodiščni točki gibanja.² Revolucija je pomenila v začetku, pač svojemu besednemu pomenu ustrezno, krožni tok. Hauréau je pristavil, da je bil na področju političnega s tem mišljen krožni tok političnih ureditev, o katerem sta učila predvsem Aristoteles in Polibios ter njuni nasledniki, ki pa je bil od leta 1789 dalje zaradi vpliva Condorceta komajda še razumljiv. Po starem nauku naj bi obstajalo le omejeno število političnih oblik, ki se med seboj menjavajo in izmenjujejo, ki pa ne morejo biti po sami naravi stvari nikoli presežene. To so nam še danes dobro znani tipi politične ureditve in njihove propadle oblike, ki z določeno neizogibnostjo slede drug drugemu. Hauréau je citiral kot pozabljeno kronsko pričo tega minulega sveta Louisa LeRoya. Le-ta je učil, da je prva vseh naravnih oblik oblasti monarhija, ki jo – brž ko se izrodi v tiranijo – zamenja aristokracija. Temu sledi znana shema, po kateri se aristokracija sprevrže v oligarhijo, le-to pa izpodrine demokracija, ki se navsezadnje izrodi v propadlo obliko ohlokracije, v oblast množic. Tukaj ne vlada pravzaprav nihče več, in pot k samovladi je spet prosta. Tako se lahko stari krožni tok znova začne. Pred sabo imamo model revolucije, ki so ga Grki razumeli kot *metabole politeion* ali *politeon anakyklosis*,³ in ki se je napačno iz izkustva, da so vse oblike političnega sožitja navsezadnje omejene. Vsak prevrat naj bi vodil v enega izmed že znanih načinov oblasti, pod katerim je ljudem pač prav tako usojeno živeti, in tega naravnega krožnega toka ni bilo mogoče prebiti. Nikakršna sprememba stvari, *rerum commutatio*, *rerum conversio*, *ne bi mogla vpeljati v politični svet kaj bistveno drugačnega. Zgodovinsko izkustvo ostaja ujeto v svoje malodane naravne danosti, in kot so letni časi v svoji menjavi vedno isti, tako ostajajo ljudje kot politična bitja zavezani spremembi, ki ne prinaša nič novega pod soncem. Za to kvazinaravno izkustvo se je v 17. stoletju udomačil pojem revolucije, s katerim je LeRoy takrat označil potek političnih oblik: Telle est la révolution naturelle des polices...;* mišljena je bila naravna revolucija državnih tvorb, v skladu s katero se stanje občestva zmeraj znova preobrazi, da bi se navsezadnje spet vrnilo na izhodiščno točko.⁴

Naravni podton tega pojma revolucije ni bil slučajen; izviral je neposredno iz kroženja zvezd, h katerim so od Kopernika dalje prištevali tudi samo Zemljo. Leta 1543 se je pojavilo Kopernikovo pionirsko delo o krožnem gibanju nebeških teles *De revolutionibus orbium caelestium* in dalo podlago za tisti pojem revolucije, ki se je prek tedaj povsod razširjene astrologije iztekel v politiko. Revolucija je bila najpoprej »fizičnopolitični«⁴ pojem (Rosenstock-Hüessy). Tako kot zvezde neodvisno od zemeljskih bitij krožijo po svojih tirih, pa vendarle vplivajo na ljudi ali jih celo determinirajo, tako spremlja od 17. stoletja naprej tudi politični pojem revolucije ta dvojni smisel: revolucije se sicer odigravajo za hrbtom udeleženih, vendar pa se vsak prizadeti čuti zavezan – kot Wallenstein – njenim zakonom.

Ta dvojni pomen je nedvomno zaznati tudi v današnjem načinu govora. Kar pa je

2. B. Hauréau, članek »Révolution«⁴ v *Dictionnaire Politique, Encyclopédie du Langage et de la Science Politique* (Ur. E. Duclerc & Pagnerre), Pariz 1868, 7. izd., str. 846 (1. izd. 1842).

3. H. Ryyffel, *Metabolé Politeion, der Wandel der Staatsverfassungen*, Bern 1949.

4. O Le Royevem pojmu revolucije in njegovem za začetke napredne zavesti tipičnem upanju, da se bo v prihodnosti mogoče izogniti vnovičnemu propadu, glej Bender (op. 1), str. 19-27.

tedanjega razlikovalo od našega, je bila zavest vrnitve, na katero meri zlog »re« v besedi *revolutio*. V tem smislu je opisal Hobbes po preteku velike angleške revolucije v letih 1640 do 1660 teh dvajset let takole: *I have seen in this revolution a circular motion*.⁵ V njej je torej videl krožno gibanje, ki je vodilo od absolutnega monarha prek širokega do okrnjenega parlamenta, od tega pa h Cromwellovi diktaturi in nazaj prek oligarhičnih vmesnih oblik do obnovljene monarhije pod Karlom II. Tako je lahko eden izmed zmagovalcev, Clarendon, ki je tudi še pripisoval zvezdam krivdo za pretekle neredne, po končni vrnitvi Stuartov povsem dosledno slavil prevrat kot restavracijo. Kar se nam zdi danes nerazumljivo, je bilo takrat primaknjeno skupaj. Iztek in cilj dvajsetletnih revolucij je bila restavracija. Monarhisti in republikanci so si prišli tako bližje, kot so si lahko tedaj priznali: tako enim kot drugim je šlo – terminološko gledano – za ponovno vzpostavitev stare pravice, za gibanje nazaj k pravi ureditvi.

Naravna metaforika politične »revolucije« je temeljila na predpostavki, da je tudi zgodovinski čas zmeraj enak, v sebi zaprt, ponovljiv. Še zmeraj je sicer preostajalo sporno vprašanje, ki pa je bilo z ozirom na krožni tok drugotnega pomena: namreč na kateri točki vzpona in padca neke »revolutio« so hoteli zakoličiti trenutno ali želeno stanje ureditve. Vse politične pozicije so bile razveljavljene v *transhistoričnem* pojmu revolucije.

Za same krvave boje in slepe strasti, s katerimi so bili obarvani medsebojni spopadi v 16. in 17. stoletju, so bili seveda v navadi povsem drugačni izrazi. Kot že v srednjem veku, je bila tudi v stoletju strahovitih verskih sporov, ki so eden za drugim in vsi hkrati opustošili Francijo, Nizozemsko, Nemčijo in Anglijo, uporabljena široka lestvica opredelitev. Stopnjevala se je od množičnih nemirov, prekucuštva, upora, punta ter vstaje do razdvajanja, notranje vojne in državljanske vojne. Državljska vojna, 'guerre civile' in 'civil war' so postali osrednji pojmi, v katerih se je usedlo trpljenje in izkustvo fanatičnih verskih bojev; še več, s katerimi je bilo naravnost fiksirano.

Vsem tem izrazom, katerih seznam bi se dalo še precej razširiti, je bilo skupno, da so izvirali iz stanovskega družbenega ustroja. Način ali oblika vladanja sta se lahko sicer spremenila, vendar je z državljansko vojno le redko prišlo do neposrednih premikov v družbeni nadgradnji in so bili ti šele njene dolgoročna posledica. Upravičenost državljanske vojne, vključno z versko, je temeljila v stanovski pravici do odpora, kakršno si je npr. lastila zase združena Nizozemska. Stara državljanska vojna je bila predvsem vojna stanovsko opredeljenih državljanov med seboj, se pravi ravno *bellum civile*, kolikor je pač gibanje zajelo tudi spodnje sloje. Tudi nemška »kmečka« vojna predstavlja takšen stanovsko pravni analogon »državljski vojni«, ki so jo lahko šele po letu 1789 stilizirali kot »revolucijo« in jo tako zgodovinsko filozofsko utemeljili. In če v Nemčiji za tridesetletno vojno ne uporabljamo izraza državljanska vojna – kot so bili poimenovani ustrezní dogodki v naših sosednjim deželah – potem je to zato, ker se je državno pravni karakter vojne v trideset let trajajočih bojih spremenil. Kar se je začelo kot državljanska vojna med

5. Thomas Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament*, (Ur. F. Tönnies), London 1889, str. 204.

protestantskimi deželnimi stanovni in cesarskimi privrženci, se je končalo s sklenitvijo miru med skorajda suverenimi teritorialnimi državami. Tako je bila lahko naša versko obarvana državljanska vojna *ex post* razglašena za vojno med državami.

Zadržimo se pri času okoli leta 1700: oba izraza, državljanska vojna in revolucija, se nista pokrivala, pa tudi ne medsebojno izključevala. Državljsanska vojna je merila na tisti krvavi splet dogodkov, ki je izvajal svoje pravice iz odmirajočih sovražnosti, iz stanovskih dogovorov ali verskih pozicij. Gre za pravice, ki so se v konkretnih spopadih med seboj izključevale in ožigosale vsakokratnega sovražnika kot protipravnega upornika. Tako je postala nasprotni pojem državljanske vojne država, ki je uživala vse te pravice. Država, v baroku simbolično privzdignjena kot oseba, je preprečila »bellum intestinum«, s tem ko si je pravico do uporabe nasilja navznoter in do vojne navzven prisvojila izključno zase.

Z revolucijo, ki je bila najprej predvsem naravni transhistorični izraz, so začeli v zavestni metaforiki označevati dolgoročne ali posebej nenadne politične dogodke, »preobrate«. V tej meri je lahko vsebovala v sebi tudi momente državljanske vojne. Nemški slovar iz leta 1728 je tujko prevedel takole: *Revolucija, prevrat, sprememba ali potek časa, Revolutio regni, sprememba ali preokret cesarstva ali dežele, kadar namreč pri tem pride do posebnih sprememb v vladi in politiki.*⁶ Francoski akademski slovar iz leta 1694 vidi tisti pristni in osnovni pomen besede še naprej v planetarni *révolution*. Iz tega ozadja se je smisel revolucije še zmeraj napačal. Meril je na modele poteka bojev za politično ureditev, ki ostajajo v celoti že vnaprej dani. S ponovljivostjo oblik politične ureditve je lahko dobila tudi politična revolucija pečat ponavljanja, medtem ko so družbene nemire in upore ožigosali kot *rebellion* in jih zatirali. »Na voljo ni bilo nobene besede, ki bi opisovala preobrat, v katerem podložniki sami postanejo oblastniki« (Hannah Arendt). Družbena emancipacija kot revolucionarni proces še ni bila prisotna v izkustvu. To se bo spremenilo v osemnajstem stoletju, v obdobju razsvetljenstva.

Razsvetljenci so si bili domači z »revolucijo« in pojem je postal modna beseda. Na vse, kar so videli in opisovali, so gledali z zornega kota spremembe in preobrata. Revolucija je zaobjemala običaje, pravo, religijo, gospodarstvo, dežele, države, zemeljske dele in navsezadnje vso zemeljsko oblo. Kot je dejal Louis Sébastien Mercier leta 1772: *Tout est révolution dans ce monde.*⁷

»Revolucija«, ki je bila prvotno naravni in kot takšen transhistorični pojem, je sčasoma razširila svoj delno metaforični pomen: zajemala je vse in vsakogar. Gibanje je izstopilo iz svojega naravnega ozadja v aktualnost vsakdanjika. Izpostavljeno

6. Sperander (i. e. Friedrich Gladow), *A la Mode-Sprach der Teutschen oder compendieuses Hand-Lexicon...* Nürnberg 1728, str. 595 in dalje.

7. Louis Sébastien Mercier, *L'An deux mille quatre cent quarante, Reve s'il en fut jamais*, London 1772, str. 328. Citat vsebuje eno izmed najprodornejših mest, razlagajo ga takole: *la plus heureuse de toutes (révolutions) a eu son point de maturité, et nous en recueillons les fruits (v letu 2440)*. V opombi je opozorjeno na leto objave knjige: *A certains Etats il est une époque qui dévient nécessaire: époque terrible, sanglante, mais signal de la liberté. C'est de la guerre civile dont je parle.*

je bilo posebej področje izvorno človeške zgodovine, ki je bilo z »revolucijo« naravnost kontaminirano.

Pri tem novem občem pojmu gibanja je bilo v političnem smislu omembe vredno predvsem to, da je bil stiliziran kot nasprotje pojma državljanske vojne. Razsvetljeni privrženci miru so videli v državljanskih vojnah dediščino fanatičnih verskih strank, ki naj bi jo človeštvo z napredkom civilizacije pustilo za seboj. Leta 1788 je trdil Wieland: *Sedanje stanje v Evropi (se približuje) dobrotljivi revoluciji, revoluciji, ki ne bo izvršena z divjimi upori in državljanskimi vojnami ... ki se ne bo zatekala k uničujoči borbi sile s silo.*⁸ Ta ganljivi optimizem, ki ga je delilo veliko njegovih sodobnikov, se je napajal iz tujega izkustva, ki je delovalo kot vzor. To je bilo izkustvo angleške *glorious revolution* iz leta 1688.⁹ Angležem je dejansko uspelo, da so brez preliivanja krvi strmoglavili osovraženo vladarsko hišo in vzpostavili predstavniško parlamentarno vladno obliko zgornjega sloja. Tako je Voltaire z občudovanjem ugotovil, da se je v Angliji zgodila revolucija, medtem ko je prišlo v drugih deželah le do vstaj in neuspešnih, krvavih državljanskih vojn. Državlјanska vojna dobi zdaj v marsikaterem oziru pomen nesmiselnega kroženja v samem sebi, v primerjavi s katerim odpira revolucija nova obzorja.

Bolj ko je razsvetljenstvo napredovalo, bolj je dobivala državljanska vojna nadih zgodovinske reminiscence. Enciklopedija obravnava vojno pod osmimi različnimi rubrikami, vendar pojma *guerre civile* ni med njimi. Državlјanske vojne niso bile več videti možne. V skladu s tem je bila pojmu revolucije odvzeta njegova politična ostrina in vanj so se lahko zlila vsa tista utopična upanja, ki nam dajejo razumeti polet po letu 1789. Vladalo je pričakovanje, da bodo lahko – kot v Angliji – ubirali plodove revolucije, ne da bi se morali izpostavljati terorju državljanske vojne. Če pa bi že moralo priti do preliivanja krvi, potem so videli v primeru ameriškega gibanja za neodvisnost prok za srečni izid dogodkov.

Seveda ni manjkalo opozoril in napovedi, ki so izza krinke bleščeče revolucije že slutile grozo državljanske vojne. Leibniz je bil prvi, ki je leta 1704 z osupljivo jasnostjo uvidel značaj *révolution générale*, ki je bila v Evropi na obzorju¹⁰; Diderot je podal najbolj točno napoved, ki je zarisala bodočega Napoleona kot dialektični proizvod strahu in svobode; in Rousseau je že prerokoval naslednje stoletje. Približujemo se kriznemu stanju, je pisal leta 1762, in stoletju revolucij. Nemogoče je, napovedati te revolucije vsako posamič, prav tako kot jih je nemogoče preprečiti. Evropske monarhije bo prav gotovo odplaknilo, kaj pa bo prišlo potem, tega ne ve nihče. Podobno se je vprašal tudi Diderot: *Kaj bo posledica prihodnjih revolucij? Ne ve se.*¹¹

8. Chr. M. Wieland, *Das Geheimnis des Kosmopoliten-Ordens*, Gesammelte Schriften (Ur. Preuss), Akad. der Wiss., Berlin 1909 in dalje, zv. 15, 223.

9. Rolf Reichardt (prim. op. 1) navaja pridržke zoper učinkovanje tega zgleada (str. 326); o tem Bender (prim. op. 1) podrobno na str. 107 in dalje.

10. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Knj. 4, pogl. 16, v Philosophische Schriften (Ur. H. H. Holz), zv. 3/2, Darmstadt 1961, str. 504.

11. Glej zgoraj str. 36.

S takšnimi vprašanji, kakršna so si zastavljali najbolj pronicljivi duhovi razsvetljenstva in na katera še danes nimamo odgovora, se je odprlo novo obzorje pričakovanja. Revolucija odtlej očitno ne vodi več nazaj k že danim razmeram in možnostim, ampak vodi od leta 1789 naprej v tako zelo neznano bodočnost, da je postalo nje spoznavanje in obvladovanje nenehna naloga politike... *Le mot Révolution a perdu son acception originelle*, je zapisal Hauréau ob pogledu nazaj. Odslej se iz nje napaja *fond mobile de la science humaine*.¹²

II.

Katere poteze označujejo pojmovno polje revolucije od leta 1789 naprej? Postavlja se vprašanje o skupnih značilnostih, kakršne se pojavljajo v pričevanjih sodobnikov od začetka naše moderne dalje.

Prvič je treba kot novost omeniti, da se »revolucija« po letu 1789 zgosti v *kolektivno ednino* – kot je bilo nakazano že pri Mercieru: vse na tem svetu je revolucija. Podobno nemškemu pojmu »zgodovina«, ki kot »zgodovina nasploh« skriva v sebi možnost vseh posameznih zgodovin, se tudi revolucija strdi v kolektivno ednino, ki naj bi v sebi združevala potek vsake posamezne revolucije. Tako postaja revolucija *metahistorični pojem*, le da se zdaj docela loči od svojega naravnega izvora in meri na to, da zgodovinsko opredeli izkustvo vsakokratnega prevrata. Drugače povedano, revolucija dobi transcendentalno poanto in postane regulativni princip tako za spoznanje kot za delovanje vseh ljudi, ki jih revolucija zadeva. Revolucionarni proces in revolucionarna zavest, katero ta po eni strani sproža in ki vzvratno spet deluje nanj, spadata odtlej neločljivo skupaj. Vse nadaljnje oznake modernega pojma revolucije se napajajo iz tega metahistoričnega pomenskega ozadja.

2. Naslednje, česar ne gre prezreti, je izkustvo pospeševanja. Ko je Robespierre rotil svoje someščane, da naj pospešijo revolucijo in si tako priborijo svobodo, je bilo še mogoče za tem videti nezavedno sekularizacijo pričakovanja dokončne ozdravitve. Od Laktanza do Luthra in Bengla je veljalo skrajševanje časa za znak prihajajočega izničenja zgodovinskega časa nasploh. Vendar pa se *tempi* zgodovinskega časa, odkar je začel človek drezati vanje, dejansko spreminjajo, in danes je pospeševanje zahvaljujoč eksploziji prebivalstva in tehnični moči razpolaganja, kot tudi zaradi vse bolj pogostih menjav režimov, postalo vsakdanja stvar. Malodane naravno obzorje zgodovine je izginilo in izkustvo akceleracije je priklicalo na plan nove perspektive, ki so dale pečat pojmu revolucije.

Leta 1794 je potegnil Chateaubriand vzporednico med staro in novo revolucijo, da bi tako na običajen način sklepal iz preteklosti na prihodnost. Kmalu pa je moral ugotoviti, da je francoska revolucija pustila vse primerljivo za seboj. Tako je objavil Chateaubriand trideset let pozneje svojo zastarelo razpravo opremljeno z opombami, v katerih je zdaj tvegala napredne politične prognoze, ki niso več črpale iz paralele, se pravi iz ponovljivosti starih revolucij.¹³

12. Hauréau (prim. op. 1), str. 846.

13. Prim. zgoraj str. 63.

3. Za vse napovedi od leta 1789 naprej je značilno, da odslej vsebujejo koeficient gibanja, razumljen kot »revolucionaren«, ne glede na to, iz katerega tabora prihajajo. Tudi država je podvržena tej vnaprejšnji zapovedi »revolucije«, zato je razumljivo, da so pri ponemčevanju francoskega akademskega slovarja v razsvetljenem Berlinu okoli leta 1800 skovanko 'contrerévolutionnaire' prevajali kot 'državni sovražnik'.¹⁴ Kdor torej spoštuje državo, mora biti »revolucionaren« – kot je bila vnaprej definirana levoheglovska pozicija. Ni se zastavljalo vprašanje, če lahko stanovska država revolucijo podpira ali ovira. Alternativa se je glasila prej takole: sprememba stanovske države po mirni ali po krvavi poti oziroma – kot sta to izrazila Struensee ali Kant – revolucija od zgoraj ali od spodaj. Z ozirom na enkrat sprožen revolucionarni trend konvergira odslej s pojmom *revolucije* mestoma tudi pojem *reform*; *konvergenca*, ki je v politični polemiki često povzročala veliko težav, katere stvarno jedro pa je ležalo v nenehni prisili družbenega načrtovanja bodočnosti.

4. Z vseskozi spreminjajočim se pogledom na prihodnost se je spremenila tudi smer pogleda v preteklost. Odprl se je – in to velja omeniti na četrtem mestu – nov izkustveni prostor s perspektivničnimi očišči, ki so merila na različne faze minule revolucije iz leta 1789. Glede na vsakokratni interes in položaj se je lahko človek poistovetil s to ali ono etapo te zadnje revolucije in odtod sklepal na prihodnost. Za vse skupaj se je revolucija preobrazila v *zgodovinsko filozofski perspektivni pojem*, ki je naznanjal nepovratno smer. Potekali so sicer spori o tistem Prej ali Pozneje, o zadrževanju ali pospeševanju revolucije, sama smer gibanja pa je bila videti za vselej dana. Revolucija šepa, se je norčeval Rivarol, desnica maršira zmeraj levo, levica pa nikoli desno. S tem je bil začrtan obrat, s katerim je mogoče odtlej zgodovinsko filozofsko odtujiti vse politične dogodke. Tudi izza takšnih preobratov, prenesenih iz prostorske razsežnosti v časovno, se oglašá neutajljivo izkustvo. Tudi zgodovinsko filozofske perspektive, tako kot napovedi, implicirajo nepovraten trend, ki zajema vse tabore obenem. Kontaminacija revolucije in evolucije, do katere prihaja vedno znova vse od 19. stoletja naprej, zato ni le govorni spodrsrljaj ali politična prilagoditev; delna zamenljivost obeh pojmov kaže na strukturne premike v celotnem družbenem ustroju, ki izzivajo zgolj politično različne odgovore. V antitetični uporabi postaneta evolucija in revolucija strankarska poema, njuna pomensko sorodna uporaba pa meri na tisti vsesplošni in razraščajoči se potek družbene emancipacije, ki gre vštric z industrializacijo.

5.. Prav tako gre – petič – za pot ali za *korak od politične revolucije k socialni*; pot, ki odlikuje moderni pojem revolucije. Da vsi politični nemiri vsebujejo družbeni naboj, je samo po sebi razumljivo. Da pa je cilj politične revolucije socialna emancipacija vseh ljudi in preobrazba same družbene strukture, to je novo. Wieland je leta 1794 pozorno zabeležil novo, v ta namen uporabljeno besedo – takrat še tujko: češ da hočejo jakobinci *narediti iz francoske revolucije socialno revolucijo*

14. *Dict. de l'Acad. Franç.*, nouv. éd., enrichie de la traduction allemande des mots par S. H. Catel, Berlin 1800, Dodatek k zv. I, str. 411.

in potemtakem izvršiti preobrat v vseh tedaj obstoječih državah.¹⁵ Še vedno vidna negotovost v izražanju ne skriva dejanskega stanja. Odkar je bil s proglastitvijo človekovih pravic odprt družbeni prostor pričakovanja, terja vsak program v imenu svobode in/ali enakosti nadaljnje uresničevanje.

Babeuf je bil prvi, ki je – še rustikalno navdahnjen – napovedal, da francoske revolucije ne bo prej konec, dokler ne bo odpravljeno izkoriščanje in suženjsko delo. Tako je bil postavljen cilj, ki je predstavljal spričo industrijskega dela neizogibno vse večji izziv. Od revolucije iz leta 1830 naprej se venomer množijo teorije – naj omenimo le Lorenza von Steina, Radowitza ali Tocquevilla – da vodi trend od politične revolucije k socialni. In če je mladi Marx skoval dualistični obrazec: *Vsaka revolucija spodkopava staro družbo; v toliko je socialna. Vsaka revolucija strmoglavlja staro oblast; v toliko je politična*¹⁶ – potem je izrazil kot splošno načelo to, kar je bilo misljivo šele po letu 1789. Malo pred tem – leta 1832 – je Heine ostreje razmejil časovna koeficienta obeh pojmov revolucije: *pisec, ki se zavzema za socialno revolucijo, je lahko tudi sto let pred svojim časom; nasprotno pa se tribun, ki načrtuje politično revolucijo, ne sme preveč oddaljiti od množic*,¹⁷ se pravi od neposrednega življenjskega trenutka.

Koliko politična in socialna revolucija res sovpadata ali ne, in koliko sta sploh povezani ena z drugo, ostaja dejansko eno ključnih vprašanj sodobne zgodovine. Osamosvojitve nekdanjih kolonij, politično sicer kmalu končana, se ne izmakne prisili, da teče naprej kot socialni proces in tako doseže politično svobodo.

6. S tem se dotikamo šestega zornega kota, ki izhaja neposredno iz koraka od politične revolucije k socialni. Če razglasitve ameriške, francoske ali ruske revolucije ostanejo pri zadani besedi, potem ni nobenega dvoma, da naj bi bile njihove »pripodobitve« v prid vsem ljudem. Z drugimi besedami, vse novodobne skovanke »revolucije« težijo prostorsko k *svetovni revoluciji*; in časovno, da naj bo *permanen*tna, dokler niso doseženi njeni cilji. Danes lahko spričo izkušnje kitajske revolucije že opustimo zamisel takšnega poteka. Kolikor pač gre za uresničevanje programa, je edini pojmovno skupni imenovalc revolucije njena kontinuiteta.

Že Robespierre je patetično zatrdil: *La moitié de la révolution du monde est déjà faite; l'autre moitié doit s'accomplir*.¹⁸ K temu je pristavil naravno metaforo, da je človekov razum podoben zemeljski obli, na kateri prebiva. Ena polovica je še potopljena v temo, druga se že blešči v luči – s čimer je sicer, v trudapolnem opiranjju na stare naravne primerjave, ovrigel samega sebe. Polovica Zemlje bo potemtakem, četudi izmenično, za vedno ostala zagrjnena v temo. Totalni pojem svetovne revolucije se je vendarle uveljavil, najsi so si politiki od Napoleona naprej še tako

15. Istega leta 1794 je objavil Antoine François Claude Ferrand v Londonu 'Considerations sur la Révolution Sociale' (str. 262).

16. Karl Marx, *Kritische Randglossen...* (Pariz 1844), MEW zv. I, str. 409.

17. Heinrich Heine, »Francösische Zustände« (članek IX, 16. Juni 1832), *Sämtl. Schriften in 12 Bänden*, (Ur. Klaus Briegleb), München 1976, zv. 5, str. 215.

18. Robespierre, »Govor dne 18. Floréala II« (17. maj 1794), v *Les Orateurs de la Rev. Franç.*, (Ur. R. Garaudy), Pariz 1940, str. 77.

prizadevali, da »končajo revolucijo«. Z podpiranjem različnih internacional se je pojem svetovne revolucije zasedal v programih neposredne politične akcije.

Če naj bi se zrevolucionirala cela zemlja, potem iz tega neizogibno sledi, da mora revolucija trajati tako dolgo, dokler ne bo ta cilj dosežen. Že po padcu Napoleona se je ustalila domneva, da revolucija z restavracijo nikakor ni končana – tako kot prej – temveč da vstopa v novo fazo. *Bonaparte ni nič*, je pisal leta 1815 pruski vladni svetnik Koppe, *nikoli ni bil nič drugega kot utelešenje revolucije v eni njenih stadijev*. /Z njegovim padcem/ je morda en stadij revolucije pri koncu, nikakor pa ne revolucija sama.¹⁹ Iz tega Koppeovega obrata je razvidno, da meri sodobna kolektivna ednina »revolucija« na njeno trajanje: zgodovina prihodnosti bo zgodovina revolucije.

Takoj po julijski revoluciji leta 1830 je prišlo do obrata od »revolucije v permanentnosti«.²⁰ Proudhon jo je uporabil skupaj z socialrevolucionarno zastavitvijo cilja, na podoben način, kot naj bi jo okoli leta 1850 razumel Marx.²¹ Marx je takrat iz poraza, v katerega se je iztekla revolucija leta 1848, dialektično sklepal na prihod zmage neke *resnično revolucionarne stranke... Kar je obležalo v tem porazu*, je pisal, *to ni bila revolucija. To so bili zgolj predrevolucionarni tradicionalni priveski*.²²

Četudi je nastanku tedanje Marxove analize botrovalo razočaranje, je bila (permanentna) revolucija, ki je preživela (dejansko) revolucijo iz let 1848 do 1950, vendarle zgodovinsko filozofska kategorija. Služila je izoblikovanju proletarske zavesti, in celo Marx sam se je pri tem skliceval tudi na stari pomen revolucije kot ponavljanja, pomen, katerega daljinskemu vplivu se ni mogel povsem odtegniti. Ustvarjanje strnjene in močne kontrarevolucije služi namreč razčiščevanju front, tako da lahko pride v naslednjem, ponovljenem naletu revolucije, do dokončnega obračuna z razrednim sovražnikom.

Novo pri Marxu pa je bilo to, da je doživljal ponavljanje (1830, 1848) ravnokar minule revolucije zgolj kot karikaturu velike francoske revolucije, medtem ko je šlo

19. K. W. Koppe, *Die Stimme eines preussischen Staatsbürgers in den wichtigsten Angelegenheiten dieser Zeit*, Köln 1815, str. 45.

20. K. H. L. Pölit, *Die politischen Grundsätze der »Bewegung« und der »Stabilität«, nach ihren Verhältnisse zu den drei politischen Systemen der Revolution, der Reaction und der Reformen*. V *Jahrbücher der Geschichte und Staatskunst*, 1831, zv. I, str. 534 in dalje: »Princip gibanja vzpostavlja preteklo revolucijo kot dejstvo, zahteva pa, da preobrazba sistema, ki jo je povzročila in do katere je dotlej prihajalo v državi, ne obstane zgolj pri tem dejstvu, in da se nova ureditev celote ne omeji le na reforme, ki z opreznostjo, preudarnostjo in silo polagoma vstopajo v notranje življenje države. Ta princip gibanja hoče tem bolj ovekovečiti dejansko revolucijo in jo razglasiti tako rekoč kot permanentno, da bi tako s pomočjo nadaljnega gibanja vseh sil, do skrajnosti napetih in stopnjevanih v revoluciji, izpeljal popolno »ponovno rojstvo« celotnega notranjega življenja države« (s čimer se zopet prebija na plan stara krožna metaforika).

21. O Proudhonu in Marxu glej Theodor Schieder, »Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert« v *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit*, München 1958, str. 37, 54 in H. A. Winkler, »Zum Verhältnis von bürgerlicher und proletarischer Revolution bei Marx und Engels« v *Sozialgeschichte heute, Festschrift für Hans Rosenberg*, (Ur. H. U. Wehler), Göttingen 1974 (Krit. Stud. zur Gesch. Wiss. zv. 11), str. 326-353.

22. Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, Berlin 1951, str. 29 (uvodna beseda).

njemu samemu za to, da pritegne ponavljanje v samo zavest ljudi in tako opravi s preteklostjo. Šlo mu je za uvajanje učnega procesa, ki z izučitvijo novega revolucionarnega jezika vzpostavlja bodočo revolucijo v njeni enkratnosti. *Prejšnje revolucije so se zatekale k spominom iz zakladnice svetovne zgodovine, da bi tako otopele na svojo lastno vsebino. Revolucija 19. stoletja mora pustiti mrtvim pokopati svoje mrtve, da bi tako prišla do svoje lastne vsebine.*²³ Socialna revolucija mora odvreči s sebe preteklost, da bi lahko črpala svojo vsebino iz prihodnosti. Socializem je *permanentna razglasitev revolucije.*²⁴ V tej parmenentni razglasitvi revolucije leži namerni in zavestni poseg v prihodnost – kot tudi molčeča premisa, da ni te revolucije nikoli mogoče uresničiti. S tem je Marx presegel Kanta, ki je že leta 1789²⁵ iz propada prvega zaleta revolucije izvedel bodočo zmago *revolucije ali reforme: Pouk na podlagi izkustev* bo – kadarkoli, ampak gotovo – pokazal svoje dolgotrajno delovanje. Marx, ki je proces preobrazbe diagnosticiral kot socialno in industrijsko revolucijo, je našel zdaj za njeno enkratnost in naperjenost v prihodnost najbolj točno formulo: le da je bila zanj ta revolucija utelešeni agens zgodovine, ki empirijo zmeraj za toliko pušča za seboj, kolikor se komunizem še ni uresničil.

7. Izza tega paradoksa utopije, ki čuti potrebo po nenehnem reproduciranju, se skriva – naj bo to omenjeno na sedmem mestu – še nekaj drugega. Če so videli dotlej v revoluciji metahistorično kategorijo, ki je služila opredeljevanju družbenih in industrijskih tokov kot pospešujočega se procesa, potem se zdaj v takem pristopu razkriva zavestna oblastniška težnja tistih, ki si znajo priboriti mesto v naprednih zakonih tako razumljene revolucije. Pojavita se akcijska beseda *revolucioniranje* in njej dodeljeni glagol *revolucionirati*. Od leta 1789 je vedno bolj pogost tudi izraz *revolucionar*, še eden izmed številnih neologizmov v našem besedišču. Gre za aktivistični pojem dolžnosti, ki je bil prej nepojmljiv, ki pa neposredno napoveduje tip poklicnega revolucionarja, kakršen je prišel na plan v 19. stoletju in kot ga je v svoji osebi ustoličil predvsem Lenin. S tem je miselno povezana tudi prej ravno tako nepojmljiva predstava, da lahko ljudje ustvarjajo revolucije.

Ta *ustvarljivost* revolucije predstavlja notranji aspekt tiste revolucije, katere bodoče zakone so revolucionarji – tako menijo – prepoznali. Od Condorceta izvira pojasnilo, kako bi moral človek v prid svobode revolucijo proizvesti (*produire*) in usmerjati (*diriger*). In *une loi révolutionnaire est une loi, qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélérer ou régler la marche.*²⁶ Nadosebne strukture revolucije in razpoložljivost z revolucijo, ki temelji na tem spoznanju, se po vsem sodeč medsebojno vzpodbujata. Mladi Schlegel je leta 1798 bistroumno opazil, zakaj je lahko Napoleon prevzel tako izjemno pomembno vlogo v revoluciji: ker je

23. Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), Berlin 1946, str. 12 (odst. I).

24. Marx, *Klassenkämpfe* (op. 22), str. 130 (odst. III).

25. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, odl. II,7 v *Werke* (Ur. W. Weischedel), Darmstadt 1964, zv. 6, str. 361 in dalje.

26. Condorcet, »Sur le sens du mot 'révolutionnaire'« v *Journal d'Instruct. sociale*, 1. junij 1793 (Oeuvr. ed. A. Condorcet, O'Connor in D. F. Arago, Paris 1847 do 1849), zv. 12, str. 615-623; o tem glej Reichardt (op. 1), str. 358.

bil namreč sposoben – z Schleglovimi besedami²⁷ – *ustvarjati in graditi revolucije in izničiti samega sebe*. Tako je bila – ne oziraje se na zgodovinsko pravilnost – prognostično podana podoba sodobnega poklicnega revolucionarja. V tej meri, kolikor zna samega sebe izbrisati, je sposoben »izposlovati« revolucije, kot je to pozneje izrazil Weitling.

Iz sprepleta splošne zgodovinsko filozofske perspektive in posamičnega revolucionarnega angažmaja postane tudi razumljivo, zakaj so zmeraj bolj pogosto javno razpravljali o načrtovanem začetku neke »revolucije« v konkretnem smislu vstaje ali ga vnaprej naznanjali, ne da bi bila s tem storjena škoda njenemu uspehu: tako npr. v avgustu leta 1792, v Palermu leta 1848, v Petersburgu oktobra 1917. Izza te kombinacije, da je namreč revolucija, ki poteka sama od sebe, vendarle narejena in tudi mora biti narejena, stoji kriterij, ki naj ga navedemo na zadnjem mestu: *legitimnost* revolucije.

8. Stahl je leta 1848 skoval izraz *absolutna revolucija*²⁷, da bi pokazal, kako izvaja revolucionarno gibanje upravičenost vseh svojih dejanj iz samega sebe. Zgodovinske izpeljave pravice iz preteklosti je tako nadomestilo trajno opravičilo v zgodovinsko filozofskem smislu. Medtem ko je restavrativna legitimnost še zmeraj ostala zavezana poreklu, postaja revolucionarna legitimnost gibalni koeficient, ki mobilizira zgodovino glede na vsakokratni koncept prihodnosti. Ranke je menil še leta 1841, da je *nesreča revolucije v tem, da ni obenem tudi legitimna*.²⁸ Metternich pa je že leta 1830 bolj bistro presodil položaj, ko je sarkastično pripomnil, da so legitimisti sami tisti, ki legitimirajo revolucijo.

Pojem legitimne revolucije je neizogibno postal zgodovinsko filozofski strankarski pojem, saj živi njegova zahteva po občosti od nasprotnega pola, »reakcije«, »kontrarevolucije«. Najsi so na začetku revolucijo priklicevali tudi njeni nasprotniki, pa enkrat legitimno vzpostavljena revolucija nenehno reproducira svojega sovražnika, da bi lahko tako ostala permanentna.

S tem je postalo jasno, kako zelo je pojem revolucije po letu 1789 spet povzel vase logiko državljanske vojne. Zagrizeni boj z vsemi sredstvi legalne ali ilegalne vrste spada za novodobnega poklicnega revolucionarja k načrtovanemu poteku revolucije, in dovoljena mu je uporaba vseh teh sredstev, ker je revolucija zanj pač legitimna. Zgodovinsko filozofsko povratno zavarovanje ostaja prožno in raztegljivo, kakor pač ponuja »revolucija« kot metahistorična stalnica nepretrgano legitimiteto.²⁹

S tem se premakne tudi zgodovinsko filozofska mestna vrednost »državljske vojne«. Če npr. leninizem pripoznava in vzpostavlja državljansko vojno kot edino legitimno vojno – za odpravo vojn nasploh – potem akcijski prostor in cilj državljanske vojne nista le konkretna država in njena družbena ureditev. Gre za odpra-

27. F. J. Stahl, *Die Revolution und die constitutionelle Monarchie*, Berlin 1848 (2. izd. 1849), str. 1.

28. Leopold von Ranke, »Tagebuchblätter, Unterhaltung mit Thiers 19. 8. 1841« v *Weltgeschichte* (Ur. A. Dove), Leipzig 1910, 3. izd., zv. 4, Dodatek str. 729.

29. O tem piše izčrpno Hartmut Teisch, *Die permanente Revolution, Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution und zur Ideologiekritik* (Beitr. z. soz. wiss. Forsch. 11), Opladen 1973.

vo gospodstva nasploh: to pa postavlja svojo globalno in le v neskončnosti dosegljivo izpolnjenost kot zgodovinski cilj.

V zvezi z našo današnjo svetovno politično situacijo se zastavlja vprašanje, v kakšnem razmerju je hipostazirana legitimnost državljanske vojne do na ozadju utemeljene legitimnosti permanentne svetovne revolucije. Od konca druge svetovne vojne smo na Zemlji priča ognjenemu vencu državljanskih vojn, ki ukleščeni med velike bloke moči še kar naprej pozna sam sebe. Od Grčije in Vietnama pa do Koreje, od Madžarske prek Alžirije do Konga, od Bližnjega vzhoda in Kube pa spet do Vietnama – povsod divjajo sicer omejene, v svoji grozljivosti pa vendarle neomejene državljanske vojne. Vprašati se moramo, če niso te številne, regionalno omejene državljanske vojne, ki se globalno raznašajo naprej, že zdavnaj načele in odpravile pojem legitimne in permanentne revolucije? Ali ni svetovna revolucija obledela do slepega obrazca, ki ga lahko v svojih programih pragmatično prevzemajo in mu delajo silo najrazličnejše regionalne skupine?

Protipojem minulim državljanskim vojnám je predstavljala država. Tradicionalni nauk o državnem razumu (*Staatsräson*) je videl v vojnah sredstvo za preprečevanje državljanskih vojn. Po tej teoriji je vojna služila družbeni razbremenitvi in je bila pogosto – z evropocentričnega vidika – prenešana v razbremenitveni prostor prekomorskih dežel. Z nastopom evropskega imperializma pripada to obdobje preteklosti. Odkar se je geografsko neskončna površina naše zemeljske oble skrčila na končnost med seboj odvisnih prostorov delovanja, so se vse vojne spremenile v državljanske vojne. Prostor, ki bi ga lahko v tej situaciji izpolnil družbeni, industrijski in emancipatorični revolucionarni proces, je vse bolj nedoločen. »Svetovna revolucija« spričo državljanskih vojn, ki naj bi jo po vsem sodeč izvrševale naprej, nedvomno podlega političnim prisilam, ki niso vsebovane v njenem zgodovinsko filozofskem programu. To je razvidno posebej iz sedanjega atomskega pat položaja.

Od leta 1945 živimo sredi latentnih in dejanskih vojn, katerih grozovitost bi bilo mogoče še preseči z atomsko vojno – kot da so potemtakem državljanske vojne vsenaokoli po zemeljski obli, v spreobrnitvi tradicionalnega pomena, še zadnje pomožno sredstvo, ki nas varuje pred totalnim uničenjem. Če je postala ta peklenška inverzija nemi zakon današnje svetovne politike, potem se zastavlja nadaljnje vprašanje. Kako je s politično upravičenostjo državljanske vojne, ki temelji tako na permanentnosti revolucije, kot tudi na strahu pred globalno katastrofo? Pojasnjevanje vzajemnega sprepleta obeh teh pozicij ni več naloga pričujočega prikaza zgodovine pojma revolucija.

Doslednjih opredelitev ne bi smeli vzeti kot resničnost naše zgodovine ali jih napak razumeti. Vendar pa nas bo pojmovna zgodovina, četudi se loteva ideologij, vendarle spomnila na to, da so besede in njih uporaba za politiko bolj pomembne kot vsa druga orožja.

Kaj je tretji stan?

Kaj je tretji stan?

Delo KAJ JE TRETJI STAN je v slovenščini izšlo s pomočjo Mestne raziskovalne skupnosti Ljubljana.

E. J. Sieyès ali zgodnji sum v institucijo predstavnštva

Neda Pagon

Emmanuela Josepha Sieyès (1748-1836)¹ označujejo kot človeka vseh revolucijskih trenutkov: januarja 1789 je odprl vrata revoluciji in leta 1799 jih je zaprl; velja za misleca, ki kuje železo preloma; in vselej v pravem trenutku. Še pred Mirabeaujem je bil najbolj občudovan človek svojega časa, a hkrati je veliki odsotnež iz političnega spomina, ki mu šele v zadnjem času postaja pravičnejši.

1. *Biografska beležka*: E. J. Sieyès se je rodil 3. maja 1748 v skromni in številni družini, kakršne so bistre dečke namenjale za duhovniški poklic, ki se mu je brez volje in poslanstva zapisal 1772. L. 1778 je postal vikar v Chartresu in član Provincijske skupščine duhovščine za Orleans. Tu je bilo že jasno, da je njegovo zanimanje za socialna vprašanja veliko večje kot za religiozna. Pomembna filozofsko politična izobrazba mu je nudila podlago za to, da se je vpisal v dolgo in raznoliko vrsto snovalcev boljše in in pravičnejše družbe. L. 1788 je prišel v Pariz in postal takoj znan po brošuricah in pamfletih, oziroma po silovitosti svojih idej. Med njimi »Essai sur les privileges« in »Qu'est-ce que le Tiers Etat?« Zaradi svoje literarne, morda bolj propagandistične popularnosti je bil izvoljen za poslanca tretjega stanu v generalne stanove. Bil je pravi trenutek, ker ga je skupščina duhovščine odstranila, z namigom o domnevnih intrigah. Vročično je delal v političnem življenju; v javnosti ni bil dober govorec v primerjavi z mogočnimi oratorji revolucijskega obdobja: tega se je zavedal in je naredil strategijo iz svojih molkov. »Molk g. Sieyès je javna katastrofa,« je govoril Mirabeau, ki je v njem slutil tekmeča. Sieyès je govoril leta 1789, se v drži užaljene veličine, ker njegovih ustavnih nasvetov niso poslušali, umaknil med terorjem – Robespierre ga označuje kot krta, »ki rovari zoper Montanjo v vrstah neodločnežev v Konventu.« Užaljeno je v resnici čakal pravi trenutek. Sieyès je s smelo politično imaginacijo, ki ga zbližuje z utopičnimi projekti svojega in nekaj poznejših časov, povezal skrajno praktično opreznost. Glas znano ciničnega sodobnika Rivarola pa ga je zanamcem priporočil tako: »kar je Francija dolžna temu možu, presega njeno pamet in predvsem njene možnosti. Če bi samo dal tretjemu stanu ime nacionalne skupščine, bi se mu nesmrtnost nemara izmaknila. Odkril pa je, da tretji stan ni tretji stan; človekove pravice je postavil nasproti in po robu finančnemu primankljaju in je vsem revnim priporočil, da jih uveljavljajo. O revoluciji je odločil tako, da jo je pisal in jo je dokazal tako, da so ga brali.«

Politična večšina se mu je izmojstrila v osebnih zagrenjenostih, ki jih je doživljal v nenagrajenih duhovniških službah. Čakal je trenutek vstopa v politiko, tretji stan je čakal njegovo besedo. Bral je filozofe in ekonomiste in na stotine strani popisal z razmišljanji o človeških možganih, o jezikih, o razumevanju, o umu, o družbi, o »družbeni umetnosti«.

Marsikaj je zaman predlagal in zahteval, na primer, da je treba ukinitve fevdalnih pravic nadomestiti z odškodnino. »Hočejo biti svobodni in ne znajo biti pravični«, je zagrenjeno govoril. Tudi njegov projekt o uvedbi porote, žirije, v civilne pravde in še bolj predlog, znan kot Preliminaires de la Constitution za razlikovanje med pasivnimi in aktivnimi pravicami, ni naletel na niti najmanjšo pozornost.

Marca 1791 je Sieyès, ki je bil naklonjen civilni ustavi duhovščine, zavrnil imenovanje za pariškega škofa. V juniju ko so njegov predlog za dvodomnost odločno in jasno zavrnil, se je zagrenjeno umaknil na podeželje. S politiko se je začel spet ukvarjati šele, ko so ga izvolili za poslanca v Konvent. Nikoli pa se ni več angažiral. Glasoval je za usmrnitev kralja in je predložil projekt javnega laičnega izobraževanja, ki je bil tudi zavrnjen. Paval je, da se ne bi kompromitiral ... Ko so ga pozneje vprašali, kaj je počel med terorjem je zmignil z rameni: živel sem.

Po padcu Robespierrea je ta bivši duhovnik vrnil na prizorišče kot član Odbora za javno rešitev; tedaj je zopet napočil čas mišlenskih družb. V njih se Sieyès dobro počuti. Tu zna prepričati. Tu lahko spet dela, kar je njegova edina strast – ustavo. Spet je bil slaven – ob mladem Benjaminu Constantu pri

Kaj je tretji stan? je drobno, avtentično revolucijsko delo, ki zavzema prav posebno mesto v zgodovini političnih idej, ne samo francoske revolucije. Sieyès v njej kaže še omahljivi buržoaziji njen cilj in strategijo in skoraj preroško napoveduje prihajajoče dogodke, ki bodo pretresli svet, ki se je dotlej mislil samo v izrazju plemstva. Redkokdaj je lahko »angažirani intelektualec« odigral tako neposredno vplivno politično vlogo; Sieyès dobro personificira podobo angažiranega intelektualca, kakor ga je že nekoč pojmovalo 20. stoletje. Bolj kot za analizo razmer gre za iznajdbo diskurza, ki pospravi s sistemom privilegijev. Brati to brošuro pomeni prisostvovati izdelovanju revolucijskega diskurza v stoletju, ki je vsega zagrabil spopad med aristokracijo in tretjim stanom in je bil ves razvoj v njem podrejen temu družbenemu protislovju. To je priložnostna knjižica z neprikritim namenom: vplivati na politično razmerje sil. Že v času revolucije je doživela več izdaj, še v tretji se je ta politično ambiciozni abbé tudi podpisal. Ko je kralj decembra 1788 pristal na podvojitve tretjega stanu z generalnimi stanovi in ni bilo ničesar rečeno o glasovanju po glavah, je zamrmral svoje slavno vprašanje *Kaj je tretji stan?* In v njem je razpoznal celo nacijo,² ki mora biti dostojno zastopana v generalnih stanovih in tudi, da lahko samo glasovanje po glavah pripravi privilegirane redove, da bodo priznali njegovo prvenstvo. Nezaslišan in z ničemer primerljiv je bil uspeh te brošurice: od januarju 1789 je postala geslo, na katero so sklicevale vse zahteve tretjega stanu. Imenujejo jo brevir poslancev tretjega stanu v generalnih stanovih. Njeno politično sporočilo zareže kot giljotina in je enako jasno: privilegiranci niso nacija, niso del nacije. A to Sieyèsu še ni dovolj, zavrne tudi rousseaujevsko vero v imperativni mandat in neposredno demokracijo.

Mme de Stael in zunaj Francije, kjer ga v Nemčiji primerjajo s Kantom. Vendar je ostal nerazumljeni genij politične revolucije. Kot ambasador v Berlinu je leta 1798 postal član Direktorija. Odslej je imel en sam cilj, izvesti državni udar in dati Franciji močnega moža. Našel ga je v Napoleonu Bonaparte. Sieyès je še naprej ponujal svoje ustavne projekte, brez uspeha. Z nekaterimi idejami je šel na živce Napoleonu, ki ga je imenoval za senatorja in člana Francoske akademije in 1809 za grofa. Leta 1815 je bil kot regicidist izgan in se je iz Bruxellesa vrnil šele 1830, v Parizu je umrl 1836.

V termidorskih dneh leta III je predstavil svojo »sanjano ustavo«: zmota je bila, pravi, združiti vsa oblast v enem telesu, treba je ločiti izvršilno oblast od zakonodajne, različnim zakonodajnim telesom prepustiti skrb za sprejemanje zakonov in predvsem preprečiti samovoljne sodbe, se pravi ustanoviti posebno žirijo, ki mora bdeti nad izvajanjem ustavnih zakonov in mora biti večša izrekaty kazni. Svoje »sanjane ustave« ni doživel – po skoraj dvestoletih se je v ustavah uravnotežila izvršilna in sodna oblast, kar pomeni, da se je Sieyès za velik trenutek zmotil. Bil je za dvestoletnico pred časom.

Povzeto po: Jean Tulard, uvod v *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* Quadrige, PUF, Pariz 1982; kritična izdaja, po kateri je narejen tudi slovenski prevod.

Gl. tudi *Dictionnaire des oeuvres politiques*, PUF, Pariz 1986.

2. *Prevajalska opomba*: Pri prevajanju sem upoštevala terminologijo, ki se je za francoski revolucijski čas uveljavila v slovenskih prevodih iz leta 1989: F. Furet, *Misliti francosko revolucijo* (Prev. B. Rotar), Markov-Soboul, *Velika revolucija Francozov* (prev. D. Voglar), Robespierre, *Izbrani spisi* (prev. Z. Kobe et. al.) in M. Vovelle, *Kratka zgodovina francoske revolucije*, (prev. N. Pagon). Vendar je nemara vseeno potrebno pojasnilo ob nekaterih prevajalskih odločitvah:

– Nacija: v 18. stoletju je še prevladoval nejasni pojem za skupino ljudi s skupnim izvorom, za bivalce iste dežele. V delu za Ustavo se je začel postopno uveljavljati pomen te besede za označevanje državljanov kake države, na podlagi koncepcije o suverenosti in pravni enakosti. Nacija nastopa kot beseda nove miselnosti, v opoziciji do drugih stanov, do kraljevine; nikakor ne v navezavi na etično načelo, na kar navezuje slovenski narod. V določenih primerih se težko razpozna razmerje s podobnimi besedami, na primer domovina, država; razmerje do besede ljudstvo/people je v tem obdobju jasnejše

Ob koncu leta 1788 in v začetku 1789 je vprašanje privilegijev postalo jedro družbenega reda in celotne politike. To vprašanje je treba urediti, pravi Sieyès, z aktom politične volje. Ta poziv se vzpostavlja predvsem na proti-plemstvu; Sieyès kuje parole kot na primer o izgonu plemstva iz nacije (države). Njegova manihejska vizija družbe je bila zapoznani napor za modernizacijo monarhije. V tezi o izgonu načela privilegiranih redov je nedvomno treba videti izvor nenadne pospešitve reformatorskega procesa v revolucijski fazo. Pod njegovim odločilnim vplivom se je dogajalo ustavno delo. Velika Sieyèsova strast je bila ljubezen do ustave. Zanj pravijo, da je najbolj prvinsko in globoko občutil umetniški oziroma umetnostni značaj političnega snovanja. Ustvarjalec je predvsem v tem, da se noče zatekati k prejšnji logiki. Ta ustvarjalna razsežnost, skupaj s sovraštvom do privilegijev, je povzročila množenje revolucionarnih konceptov in iz Sieyèsa naredila enega največjih teoretikov revolucije; njegova politična misel se je uveljavila po termidorju kot napoved modernih ustav.

V trenutku torej, ko se je kralj odločil sklicati generalne stanove so se politične razmere povsem spremenile: od odločitve za obliko sklica in glasovanja v generalnih stanovih je bila dejansko odvisna možnost revolucije. In to je Sieyèsa spodbudilo, da je napisal *Esej o privilegijih* in nato še *Kaj je tretji stan*. Volitve predstavnikov in glasovanje v generalnih stanovih naj bi potekalo po »starodavnih šegah«, se pravi po ločenih redovih. Odločitve so bile lahko sprejete s tripartitnim soglasjem, se pravi, da je vsak red ločeno razpolagal z enakim vplivom na oblikovanje zakonov in s pravico veta na vse predloge. Za ukinitev sistema privilegijev je bilo torej potrebno soglasje plemstva. Toda, kako oziroma zakaj pristati na to, da se predstavniki privilegiranih redov, predstavniki 300.000 ljudi, lahko z uporabo veta zmagoslavno zoperstavijo predlogom predstavnikov tretjega stanu, se pravi predstavnikom 25 milijonov ljudi? To je, po Sieyèsu, v nasprotju z naravo stvari in načelom pravne enakosti, ki je konstitutivno načelo nacije (države). Domoljubna stranka, ki se je zbrala zaradi obrambe tretjega stanu v generalnih stanovih, ni bila nič naprednejša: zahteve po podvojitvi predstavnikov tretjega stanu, po skupnem odločanju treh redov in po glasovanju po glavah so pomenile zahtevati enak vpliv za tretji stan. Za Sieyèsa so bile to preskromne in preveč sramežljive zahteve, v katerih odzvanja podrejenost starim časom.

Njegov cilj je bil drugačen: ni več čas za kompromise, razum in pravica sta na strani tretjega stanu, in razviti ju mora do vseh učinkov. O tem hoče prepričati vse in pritegniti v politiko vse odrinjene. Njegov cilj je hkrati tudi končna ugotovitev

(definiral jo je že Mirabeau kot nekaj med populus (nacija) in plebs ali vulgus); navezuje se na ljudsko suverenost.

– civizem: ker je pojmovna opredelitev te besede v začetku bolj navezana na domoljubje, bi jo morali prevajati kot državljansko zavednost in domovinski angažma. Kmalu pa je začela označevati privržnost revoluciji in vestno, če že ne tudi poslušno izpolnjevanje državljanskih dolžnosti.

– legislatura: v začetku sinonim za ustavodajno in zakonodajno skupščino, pozneje pa je označevala samo zakonodajno skupščino.

– Ustavne oblasti (pouvoirs constitués): vse institucije, ki izhajajo iz ustave; zakonite oblasti.

– Posebne velike revolucijske besede: načelo/principe (ponavadi temeljno) predvsem razuma in stem enakosti, pravičnosti; vrлина/vertu, tudi moštatos, krepost; poštenost v političnem smislu (neoportunizem do revolucijskih načel); hiba/vice; spolitizirana beseda kot prejšnji dve – politična izprijenost.

njegove analize obstoječega: plemstvo ni nič več, je zunaj zakona. Bojni klic, kot je dejal Tocqueville, kjer filozofija vihti orožje analize; novi diskurz, ki se napoveduje. Ali kot pravi François Furet: »Siyès je teoretiziral tujo naravo plemstva glede na nacionalno voljo in ostrakiral ves red ter ga naredil za sovražnika javne stvari, hkrati pa oznanjal zarjo družbene znanosti in sreče ljudi. ... Tocqueville veliko uporablja Siyèssov pamflet, ki se mu je zdel tipičen, medtem, ko je zame v tistem času preroški, se pravi izjemen.«³

Siyès je kot učenec Locka videl v gospodarskih razmerah temelj in cilj celote družbe. Pri A. Smithu je našel elemente za analizo obstoječega stanja.⁴ Več bogastva je več svobode, kot pri Locku, ker se človek tako izmakne imperalizmu potreb. Po Siyèsu pripada naciji kdor dela, kdor prispeva k ekonomskemu razvoju; kot taka je nosilka političnega projekta, ki združuje državljane in jamči razvoj in svobščine. Siyès kot večino ljudi njegovega časa ni skrbela družbena enakost, čeprav je vedel, da ekonomska neenakost lahko ogrozi pravno enakost (G. Lefebvre mu tega ne priznava in trdi: ni občutil, da enakost sredstev lahko praktično izniči enakost pravic).⁵ Prav nasprotno: pomembno je, da boj med privatnimi interesi lahko svobodno poteka: to bo vzpostavilo načelo pravne enakosti. Terja pravno enakost, ker se bori proti sistemu privilegijev, a neenakost v bogastvu in lastnini pomenita oblikovanje nacionalnega duha in vzbujata smisel za splošni interes. Vsa Nacija se lahko konstituira v nacionalni skupščini. Problem, ki se je zastavljal ljudem 18. stoletja je bil, kako spraviti nujno poslušnost zakonu s spoštovanjem avtonomnosti individualnih volj. Burke pravi, da družba, ki opusti pravico, da se sama vlada, ni politična družba, ampak pogodba o podrejanju, tiranija. Že Rousseau je proglasil za fikcijo to, kar vlada v britanskem režimu, v najbolj liberalnem režimu obdobja, vsaj glede razmerja državljanov do tistih, ki vladajo. Zato: državljani bodo sami delali zakon in demokracija bo načelo politične družbe. Vendar Siyès predlaga čisto drugo rešitev: »surova demokracija« je, po njegovem mnenju, primitivna zadeva, prilagojena nizki ravni bogastva. Spoštovanje osebne svobode ne poteka nujno prek neposredne udeležbe državljanov pri izdelovanju zakonov. Prav nasprotno, kajti kdo bi sicer varoval pravice manjšin? Od tod znamenite misli: »Ljudstvo ima lahko samo glas svojih predstavnikov. Ne gre za utemeljitev svobode na razumu, ker razum sam predpostavlja svobodo – avtonomijo.«

Na eni strani je abstraktna enota Nacija, na drugi strani tisti, ki jo v Parizu predstavljajo in med njima nič. Nacija, skup teoretično homogeniziranih posameznikov politično obstaja samo z »zastopniki«, predstavniki. Delirij jakobinizma se je začel in Teror se je vkoreninil, ko se je ljudstvo umaknilo s prizorišča in ko se je nedeljivost suverenosti spremenila v absolutnost oblasti, in je pustila predstavnike v čud-

3. F. Furet, *Misliti francosko revolucijo*, ŠKUC/Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 60, 61.

4. C. Castoriadis: »Francoska revolucija ni mogla politično graditi, če ni socialno porušila. To so ustavodajalci vedeli in povedali. Socialno vprašanje je politično vprašanje: rečeno s klasičnimi besedami: ali je demokracija združljiva s koeksistenco skrajnega bogastva in skrajne revščine? S sodobnimi besedami: ali ni ekonomska moč, ipso facto, politična moč. *Ancien regime* torej ni bil samo politična struktura, ampak totalna socialna struktura.« *Domaines de l'homme*, Le Seuil, Pariz 1987, str. 96.

5. *Etudes sur la revolution française*, PUF, Pariz 1972, str. 103.

nem *tête a tête* z abstrakcijo. »Oblast se absolutizira, reprezentati se avtonomizirajo«, pravi Castoriadis.⁶

Sieyèsova izvirnost je v samem postopku delegiranja, prokuratorstva, ki je zelo blizu mandatu v civilnem pravu. Ideja demokracije je pravzaprav zavrnjena kot primitivna in neprikladna in sicer v korist ideje nadzora. Svoboščinam grozi vsakršna nevarnost s strani vladajočih, s strani razmeroma mogočne sile, s katero razpolagajo vladajoči pri sprejemanju zakonov. Zato je potreben stalen nadzor nacije.

V Sieyèsovem sistemu vidim liberalno razsežnost, ki se zoperstavlja ideji o pravici večine: zakon je v Sieyèsovem sistemu dejansko legitimen samo, kolikor zagotavlja svoboščine. In temelj njegovega sistema ni poslušnost predstavniški fikciji, ampak nezaupanje, nadzor državljanov nad vladajočimi. V tej perspektivi mora biti zakon zmeraj vprašljiv, sumljiv in vlada vsak hip odpoklicljiva.

Kaj je tretji stan je politična definicija nacije kot enotnega telesa državljanov, ki izvajajo skupno in neodtujljivo voljo pod skupnim zakonom, status državljana se pokaže kot razmerje enakosti in univerzalnosti, iz katerega so izobčeni privilegiji, ker predstavljajo *imperium in imperio* in so nujno zunaj političnega reda. Privilegirani redovi so hladno in preprosto postavljeni ven iz nacije.

To je prva posledica; druga je inherentna opredelitvi nacije kot celote, ki ima skupno in neodtujljivo voljo. Kot taka se ne more izražati prek posredništva predstavniškega telesa, ki bi bilo organizirano po redovih in po stanovih. Ta vez med enotnim predstavništvom in enotno nacionalno voljo – ki je temeljnega pomena za izdelavo revolucijske ideologije – je bila tisto, na čemer je Sieyès vztrajal ves čas razprav, v katerih so se generalni stanovi spremenili v nacionalno skupščino in na tej podlagi so se pozneje izoblikovala načela nove ustavne ureditve. Prav ta vez je pretresla rousseaujevsko politično filozofijo, ki je bila sovražna že sami ideji predstavništva. Nasproti Rousseauju in nasprotju, ki ga je zagovarjal med predstavništvom in občo voljo, je Sieyès silovito postavil tezo o tem, da se suverenost v Franciji lahko izrazi samo v enotnosti predstavniškega telesa »ljudstvo lahko govori, lahko deluje samo prek svojih predstavnikov«. V svoji splošni teoriji o delitvi dela je opravičil predstavništvo s tem, da omogoča večini ljudi (ki niso nič drugega kot »stroji za delo«) da delegirajo svojo aktivno udeležbo pri ustvarjanju zakonov manjšini, ki je zaradi brezdelja, izobrazbe in razsvetljenega razuma »veliko bolj sposobna kot oni sami poznati splošni interes in v tem pogledu interpretirati njihovo voljo«. Jedrnata Furetova oznaka se glasi: »Revolucija je v prvi fazi in po termidorju izdelala doktrino zastopniškega sistema, katerega najpomembnejši mislec je bil Sieyès – ljudstvo je delegiralo oblast vsem javnim uradnikom.« – In o teoriji zastopanja: »To, kar je mogoče zastopati je prav to, kar je državljanom skupno, se pravi, da uveljavijo nacijo nasproti plemstvu. Ta vrtoglava tautologija je izumila novi politični svet.«⁷

Sieyès problematizira in se sploh sprašuje tudi o drugi rousseaujevski ideji: idejo enotne splošne volje loči od komunitarnih sanj o neposredni demokraciji. S tem

6. C. Castoriadis, »L'idée de révolution a-t-elle encore un sens?«, *Le Debat*, št. 57, 1989, str. 214-218.

7. F. Furet, nav. d. str. 60.

osvobaja koncept predstavnštva tistih omejitev, ki mu jih je nadela predrevolucijska misel in s tem postavi izvajanje splošne suverene volje ne v prve nacionalne skupščine, ki so razpršene, ampak v predstavniško telo, ki edino konstituira nacijo kot celoto. Konceptija »predstavniške suverenosti«, ki je iz tega izšla je ingeniozna iznajdba, a kaj malo stabilna; napetosti, ki jih je uvedla v revolucijski diskurz so v marsičem prispevale k nadaljnjemu strukturiranju dogodkov. V času revolucije je diskurz o splošni volji nenehno subvertiral diskurz o predstavnštvu. Neuspeh ustave iz leta 1791, ki je dal institucionalno obliko dvoumni sintezi med predstavnštvom in nacionalno suverenostjo je očitni simptom nestabilnosti teze same: dokaz je teror.

Nekaj krivde gre tudi Sieyèsu; tako kot drugi je etabliral temelje sistema, ki so omogočili Terorju, da je subvertiral načela ustavnosti, s tem, da se je sklical na splošno suverenost. Ena glavnih političnih posledic, ki je izšla iz politične definicije naroda, kakor je predlagana v brošuri *Kaj je tretji stan* je, da suverenost obstaja neodvisno od vseh ustavnih oblik. Posledice te teze so daljnosežne: z zavrnitvijo argumentov, ki terjajo vrnitev k tradicionalni ustavi je Sieyès hkrati prizadel sposobnost vsakršne ustavne dispozicije, da bi se branila proti subverzivnim učinkom načela nacionalne suverenosti.

Revolucijska izkušnja je zapustila francoskim mislecem grenak priokus poraza zaradi nenajdljivega predstavnškega sistema, katerega ustavna nestabilnost je očitna in za katero je krivec tista posebna politika revolucijske kulture, ki izraža dogmo o suverenosti ljudstva. Zdravilo, ki ga najdemo tako pri Saint-Simonu kot pri doktrinarjih v različnih odtenkih je v poskusu konstruiranja predstavnštva, katerega vloga naj bi bila v odkritju pametnega *raisona* družbe. Tudi Saint-Simon je iskal trden red, kjer bo znanost nudila nove temelje za organsko družbeno solidarnost.⁸

Kaj je tretji stan je sicer zelo znano delo, a bolj razvpito kot zares znano. Povzročalo je nelagodje celi vrsti analitikov in vzpostavilo dvoumen odnos do Sieyèsa: Tocqueville, Taine itd. so v njem videli manifest meščanske revolucije, marksistični in socialistični pisci: Louis Blanc, Marx, Proudhon, Lasalle, Jaurès, ki so se za to delo bolj zanimali, so v njem videli živo pričevanje boja revolucionarnega razreda, v trenutku, ko se zave svoje zgodovinske vloge. Modernejši marksisti – Mathiez, Soboul, Lefebvre – so bili zaprepašeni nad protislovjem med načelnim egalitarizmom, ki je veljal v tretjem stanu in med elitizmom nekaterih Sieyèsovih stališč, predvsem tistih, ki zadevajo lastnino; očitajo mu, da je bil teoretik oblasti veljakov in predhodnik doktrinarjev restavracije; med njegovimi nasledniki je n. pr. tudi B. Constant.

Naraščajoče zanimanje za francosko revolucijo je razkrilo, da je ni več mogoče, kakor ne drugih prelomnih procesov, proučevati zunaj pojmovanj antropologije modernega človeka. Kritika politike mora peljati k post-tocquevillovskemu pojmovanju *homo democraticus*, kakor ga je vzpostavila egalitarna revolucija.

8. Sieyès je z misleci svojega časa delil tudi željo po »pravi družbeni znanosti«; pozitivistična sociologija je poučna za ponazoritev spoprijema vede z revolucijskimi idejami; nekaj tega je od svojih vzorov sprejel tudi Sieyès.

Razmišljanje o oblikah moderne dominacije spremlja spraševanje o pogojih možnosti podrejenosti (prostovoljne ali ne), medtem ko je »odrekanje Heglu« izzvalo vrnitev k politični misli 17. in 18. stoletja in ponovno vrednotenje kontraktualnih teorij: kako se vzpostavi družbena vez? Kaj pomeni kontraktualistična fikcija? Kako se drži skupaj občestvo posameznikov? Kako si neka družba nadene obliko? Revolucijskega fenomena, egalitarnega preloma, potemtakem ni mogoče ločiti od razpadanja tradicionalnih oporišč družbe in politike, saj je proces razsula korporativnega sistema, ki je značilen za demokratični individualizem, vzpostavil rez s hierarhičnim funkcioniranjem in holistično konfiguracijo tradicionalni družb, za katere je značilen duh telesa. Post-tocquevillovske poglabljanje koncepta modernosti, ki ga favorizira historiografija je neločljivo z ponovnim vrednotenjem politične filozofije (ki je spremljala genezo demokracij) v dvojnem smislu: konstituiranja »političnega« prostora (Arendt, Castoriadis) in upoštevanja fenomena dominacij (frankfurtska šola, Lefort). A spomin in opozorilo na to genezo nudi Sieyèsov sistem.

Francoska revolucija je prva revolucija, ki jasno zastavlja idejo o eksplicitni auto-instituciji družbe. Ali, če sklenemo s Castoriadisom:⁹ družba sama ali ogromen del družbe se požene v podvig, ki je prav kmalu postal podvig eksplicitne samo-vzpostavitve. To je radikalnost, ki jo razlikuje od drugih. Veličina in izvirnost francoske revolucije je v tem, kar ji pogosto očitajo: da poskuša postaviti pod vprašaj totaliteto institucij, ki obstajajo v družbi. Osrednja ideja, ki jo je uresničila revolucija, in v njej je temeljni pomen za nas, je ideja eksplicitne samo-vzpostavitve družbe s skupinsko, kolektivno in demokratično dejavnostjo in redom.

Kaj je tretji stan?

Emmanuel-Joseph Sieyès

Dokler filozof ne prekorači meja resnice, ga ne obsojajte, da je šel predaleč. Njegova naloga je, da zaznamuje cilj – do njega mora torej priti. Če bi običal nekje na poti in tam postavil svoje znamenje, bi bilo lahko napačno. Naloga administratorja pa je, nasprotno, da stopnjuje svojo pot, jo prilagaja naravi težavnostnih stopenj ... Če filozof ni na cilju, ne ve, kje je; če administrator ne vidi cilja, ne ve, kam gre ...«

Načrt za ta spis je kaj preprost. Zastaviti si imamo tri vprašanja:

1. Kaj je tretji stan? Vse.
2. Kaj je bil doslej v političnem redu? Nič.
3. Kaj hoče? Postati v njem[a] nekaj.

Videli bomo[b], ali so odgovori pravilni. Potem bomo pretresli sredstva, ki so jih preizkušali, in tista, ki jih je treba uporabiti, da bi tretji stan zares postal *nekaj*.

Tako bomo povedali:

4. Kaj so ministri poskušali in kaj so privilegirani redi sami *predlagali* v svojo korist.
5. Kaj *bi bili morali* storiti.
6. Končno, kaj je *še treba storiti*, da bi tretji stan dobil mesto, ki mu gre.

P R V O P O G L A V J E

Tretji stan je popolni narod

Kaj je potrebno, da neka nacija obstane in se razvija? *Posebna dela in javne funkcije*.

Vsa posebna dela lahko zajamemo v štiri razrede: 1. ker zemlja in voda preskrbuje ta surovino človekovim potrebam, je prvi razred v naših mislih razred vseh družin, ki se ukvarjajo z obdelovanjem zemlje. 2. Na poti od prve prodaje pridelkov pa do njihove porabe ali uporabe, doda nova delovna sila, bolj ali manj številčno povečana, tem pridelkom bolj ali manj sestavljeno drugo vrednost. Človeška delavnost tako prispeva k izpopolnitvi blagodati narave in k temu, da se surovi produkt v vrednosti podvoji, potroji, postoteri. Takšna so dela drugega razreda. 3. Med produkcijo in potrošnjo, kot tudi med različnimi stopnjami produkcije, se vzpostavi cela množica posredniških agentov, ki so koristni tako proizvajalcu kot potrošniku;

* Črke v oglatih oklepajih so variante, ki označujejo tekoče od poglavja do poglavja.

a Var.: Postati nekaj.

b Var.: Pogledali bomo.

to so trgovci in prodajalci. Prodajalci, ki nenehno primerjajo potrebe kraja in časa, špekulirajo okrog skladiščenja, zalog in transporta; trgovci, ki v končni posledici vzamejo nase breme razpečevanja, so trgovci na debelo in drobno. Ta vrsta koristnosti označuje tretji razred. 4. Poleg teh treh razredov delovnih in koristnih državljanov, ki se ukvarjajo s samim *predmetom* potrošnje in porabe, je v družbi potrebna še cela vrsta posebnih del in storitev, ki so *neposredno* uporabne, koristne ali prijetne *osebam*. Ta četrti razred zajema vse, od najbolj izjemnih, sijajnih, imenitnih znanstvenih in svobodnjaških poslov, do najmanj cenjenih hišnih opravil. Takšna so dela, na katerih počiva družba. Kdo jo podpira? Tretji stan.

Javne funkcije je, v sedanjih razmerah, mogoče razvrstiti tudi pod štiri znane oznake: Vojska*, Trgovina*, Cerkev in Uprava. Odveč bi jih bilo pretresati v podrobnostih, da bi pokazali, da gre v njih povsod tretjemu stanu večina, le da so jim naložena najbolj mukotrpna dela, vsi posli in opravila, ki jih privilegirani stan noče opravljati. Častna in imenitniška mesta pa so zasedena samo s člani privilegiranega stanu. Jim bomo to šteli v zasluge? Zato je potrebno, da tretji stan odkloni, da bi zapolnjeval takšna mesta ali pa, da postane manj sposoben opravljati te posle. Vemo pa, kako je; drznili so si spraviti se na red tretjega (stanu; op. prev.) s prepovedmi. Rekli so mu: »Kakršnekoli so tvoje usluge, kakršnekoli so tvoje sposobnosti – šel boš do tu; preko ne boš šel. Ni dobro, da bi bil ti nagrajen.« Tiste redke izjeme[a], ki so čutile, kako bi moralo biti, so le še posmeh več, in jezik[b], ki si ga privoščijo v teh redkih priložnostih[c] je le zmerjanje več. Če je to izobčenje socialni zločin napram tretjemu stanu, ali bi vsaj lahko rekli, da koristi javni stvari? A mar ne poznamo učinkov monopola? Če jemlje pogum tistim, ki jih izobča, ali mar ne vemo, da onesposablja tiste, ki jih favorizira? Mar ne vemo, da je vsako delo, ki smo ga izvzeli iz svobodnega tekmovanja, opravljeno slabše in dražje?

Ali so, tedaj, ko so kakršnokoli funkcijo podelili v apanažo kakemu drugemu redu med državljani, mislili na to, da ne gre samo zato, da ni več treba plačati samo človeka, ki dela, ampak tudi vse tiste iz njegove kaste, ki niso zaposleni, ampak tudi cele družine tistih, ki so zaposleni in tudi tistih, ki niso? So bili mar pozorni na to, da se nam ta red stvari, ki ga mi nizkotno spoštujemo, zdi prezira vreden in sramoten v zgodovini starega Egipta in v poročilih o popotovanjih v Vzhodno Indijo? ... Pa pustimo ob strani ugotavljanja, ki bi zadevi dala velike razsežnosti in jo tako nemara osvetlila, vendar pa bi zadržala našo razpravo¹.

a Var.: Redke izjeme.

b Var.: Jezik, ki si ga dovolijo.

c Var.: Priložnostih, zmerjanje.

* Meč (L'Epee), * Blago (La Robe); (op. prev.)

1. Naj nam bo dovoljeno samo omeniti, kako je popolnoma nesmiselno, ko po eni strani gorečno trdijo, da nacija ni *narejena* za svojega šefa, pa po drugi strani hočejo, da je *narejena* za katerega njenih pripadnikov, ki (mu) prezirljivo odrekajo[fa] da bi sodeloval pri koristnem delu drugih državljanov in pri vsem, kar je utrudljivega v javnih funkcijah. Takšen razred ljudi je seveda grozno breme za nacijo! Neštevilne zlorabe v javnem redu, beda, vdanost in brezvoljnost petindvajsetih milijonov ljudi so dokaz brez primere.

Var.: a V drugi, popravljeni izdaji, se opomba na tem mestu konča.

Za zdaj naj bo dovolj, če ste občutili, da domnevna koristnost privilegiranege reda za javne zadeve ni nič drugega kot privid; da tretji stan brez njega opravi vse, kar je mučnega v teh zadevah; da bi bila brez njega višja mesta neskončno bolj zasedena; da morajo seveda dobiti delež in plačilo za sposobnost in priznane usluge; in da je to, da so si privilegirani uspeli prilastiti vsa sijajna in častna mesta hkrati strašna krivica za splošnost vseh državljanov in izdaja za javno stvar.

Kdo bi si torej upal reči, da tretji stan nima v sebi vsega, kar je potrebno, da bi tvoril popolno nacijo? Je trden in krepak mož, katerega roka je še v okovih. Če bi odstranili privilegirani red, nacija ne bi postala nekaj manj, ampak nekaj več. Kaj je torej to, tretji stan? Vse, ampak zatirano in vključeno vse. Kaj bi bil brez privilegiranege reda? Vse, toda cvetoče in svobodno vse. Nič ne gre brez njega, tretjega stanu, a vse bi šlo neskončno bolj brez drugih. Ni dovolj, da smo pokazali, da privilegiji še zdaleč niso naciji koristni, le škodijo ji in jo slabijo, dokazati moramo še, da plemiški red² nikakor ne sodi v družbeno organizacijo; da je lahko *breme, obveznost* za nacijo, ne more pa biti njen del.

Najprej zato, ker ni mogoče, da bi v vsem številu vseh elementarnih delov neke nacije našli ali namestili kasto plemstva. Vem, da so posamezniki, preveč jih je, ki jih negibljevost, nesposobnost, neozdravljiva lenoba ali splet slabe sreče, odtujijo od del v družbi. Izjeme in zlorabe so povsod na strani pravila, posebno pa v obsežnem kraljestvu.

Vendar pa se bomo strinjali vsaj okrog tega, da manj ko je zlorab, bolj država velja za urejeno. Najslabše urejena od vseh bi bila tista, kjer ne bi samo osamljeni posamezniki, ampak kar cel razred državljanov stavil na to, da bi ostal negiben sredi splošnega gibanja in bi znal potrošiti najboljši del produktov, ne da bi kakorkoli sodeloval pri njihovem nastajanju. Takšen razred je zaradi svoje lenobe, *zajedlastva* naciji prav gotovo tuj.

Plemiški red sredi našega okolja ni nič manj tuj, in sicer zaradi svojih *civilnih in javnih* prerogativ.

Kaj je nacija? Telo združenih, ki živijo pod *skupnim* zakonom in jih predstavlja ista *zakonodajna oblast*. Ali ni kar preveč očitno, da ima red plemstva privilegije,

2. Ne govorim o duhovščini. V moji misli to ni red, ampak poklic, zadolžen za določeno javno delovanje [a]; tu privilegij ne gre osebi, ampak funkciji, kar je nekaj bistveno drugega. Če so v Cerkvi neizkoriščene dobrine, je to zloraba. Vsi cerkveni ljudje morajo biti koristni, ali za javno izobraževanje ali za verske kulte in obrede. Kajti preden so bili sprejeti v vrste duhovščine, so morali prestati dolg niz preizkušenj in to ni razlog, da bi na to telo gledali kot, da tvori posebno *kasto*. S to besedo lahko razumemo le razred mož, ki – brez funkcije in brez koristi in torej samo zato, ker obstajajo – uživa privilegije, ki se nanašajo na osebo. S tega gledišča, ki je pravo, obstaja samo en red, plemstvo. To je v resnici neko ljudstvo posebej, toda napačno ljudstvo, ki – zato, ker nima koristnih organov – samo ne more obstajati in se obesi na pravo, resnično nacijo, podobno kot rastlinski plevel, ki lahko živi samo od semena rastlin, ki jih spodjeda in izsušuje. Duhovščina, trgovci, vojaki in uradniki tvorijo [b] štiri razrede javnih mandatarjev, ki so povsod potrebni. Zakaj so v Franciji obtoženi *aristokratizma*? Zato, ker je plemiška kasta uzurpirala vse dobre položaje; naredila si jih je za nekakšno dedno dobro, tako jih izkorišča – ne v duhu družbenega zakona, ampak v svojo posebno korist.

a In prav zato je nekaj med nami. Če duhovščina ne bi bila nič drugega kot *red*, ne bi bila nič dejanskega. V politični družbi so samo privatni in javni poklici. Zunaj tega so trparije ali nevarni videzi.

b Var.: so...

ugodja in celo pravice, ločene[č] od pravic velikega telesa državljanov? S tem izstopajo iz splošnega reda, iz občega zakona. Tako postane ta red že zaradi svojih civilnih pravic nekakšno posebno ljudstvo v velikem narodu. To je resnično *imperium in imperio*. Tudi svoje *politične* pravice izvajajo posebej. Imajo lastne predstavnike, ki jih nič ne zavezuje, da bi skrbeli o ljudstvu. Telo njihovih predstavnikov zaseda posebej; kadar pa se zberejo v isti dvorani s predstavniki navadnih državljanov, velja, da je njihovo predstavništvo bistveno drugačno: je tuje narodu že po načelu, ker njegovo poslanstvo ne izhaja iz ljudstva, saj je v tem, da ne zagovarja in brani splošnih interesov, ampak svoj posebni interes. Tretji stan zajema torej vse, kar pripada naciji; in vsega, kar ni tretji stan, ni mogoče obravnavati, kot da je nacija. Kaj je tretji stan? Vse.

DRUGO POGlavJE

Kaj je bil doslej tretji stan? Nič.

Ne bomo proučevali stanja hlapčevstva, v katerem je tako dolgo čemelo ljudstvo, tudi ne razmer ustrahovanja in poniževanja, v katerih še vedno tiči. Njegov civilni položaj se je spremenil; pa še se mora spremeniti: prav nemogoče je, da bi nacija kot telo ali tudi kateri njen posamezni del postal svoboden, če to ni tudi tretji stan. Človek ni svoboden zaradi privilegijev, ampak zaradi pravic, ki po zakonu pripadajo vsem.

Če bi se aristokrati lotili, pa čeprav za ceno te svobode, ki so je ne vredni, tiščati ljudstvo v zatiranju, bi se jih drznilo vprašati, v kakšnem svojstvu to počno. Če bi odgovorili, da v svojstvu osvajalcev, bi jim bilo treba pritrditi, to bi pomenilo poseči nekoliko nazaj. Toda tretji stan se nima bati sestopanja v preteklost. Sestopil bo do dne pred osvojitvijo; in ker je danes dovolj močan, da se ne dovoli podjarmiti, bo njegov odpor brez dvoma učinkovitejši. Zakaj pa ne bi poslali nazaj v hoste Frankofonije vseh tistih družin, ki še živijo v norem prepričanju, da so izšli iz rase osvajalcev in da so podedovali njihove pravice?

Nacija, tedaj očiščena, se bo lahko potolažila, mislim, s tem, da jo sestavljajo samo nasledniki Galcev in Romanov. Če nam je namreč v resnici do tega, da razlikujemo rojstvo od rojstva, bi bilo nemara bolje, če bi našim ubogim sodržavljanom razkrili, da to, kar prihaja od Galcev in Romanov velja najmanj toliko kot tisto, kar bi lahko prišlo od Sicambrov, Welchev in drugih divjakov, ki bi prišli iz host in mlakuš[a] stare Germanije? Ja, porečete; toda osvojitev je porušila vsa razmerja in plemstvo po rojstvu je prešlo na stran osvajalcev. Že, že – treba ga je spraviti na drugo stran, tretji stan bo postal plemiški, ko bo sam postal osvajalec. Če bi v privilegiranim redu, večnem sovražniku tretjega stanu, videli le tisto, kar se v njem da videti, otroke tega istega tretjega stanu, kaj bi rekli o divjem očetomorstvu, s kakršnim sovražijo, prezirajo in zatirajo svoje brate[b]?

č Var.: od samih pravic.

a Var.: in iz blata...

b Var.: Toda, če je v rasah vse spremešano, če kri Frankov, ki ločena ne bi bila nič boljša, teče skupaj z galsko krvjo, če so predniki tretjega stanu očetje vse nacije, mar ne bi bilo upanja, da se bo nekega dne končalo to dolgo očetomorstvo, s katerim se en razred kiti, ko ga vsak dan počenja nad vsemi drugimi?

A sledimo našemu predmetu. S tretjim stanom je treba razumeti celoto državljánov, ki pripadajo skupnemu redu. Vse, kar je z zakonom privilegirano, na kakršenkoli način, je zunaj splošnega reda, je izjema od splošnega zakona in zato nikakor ne pripada tretjemu stanu. Rekli smo: splošni zakon in splošno predstavništvo, to naredi *nacijo*. Še preveč res je, da je nekdo v Franciji nič, kadar nima zase ničesar drugega kot varstvo splošnega zakona; če nam ni do kakšnega privilegija, se moramo odločiti, da bomo potrpežljivo prenašali zaničevanje, krivice in šikane vseh vrst.

Da bi nesrečni ne-privilegiranci preprečili, da bi jih popolnoma zbrisali, ne morejo storiti ničesar drugega, kot da se na vsakršne nizkotne načine navežejo na nekoga velikega; samo za to ceno kupijo možnost, da se lahko, ob priložnostih, sklicujejo na *nekoga*.

Toda na tem mestu nam gre manj za civilni položaj reda tretjega stanu kot pa za njegova razmerja z ustavo. Poglejmo, kaj je v tem smislu z generalnimi stanovi. Kateri so bili njegovi domnevni predstavniki? Za določen čas plemeniteni ali privilegirani ljudje. Ti lažni predstavniki celo niso bili vedno svobodno delo ljudskih volitev. Včasih so v generalnih stanovih – in v provincijskih stanovih skoraj povsod – gledali na ljudsko predstavništvo kot na pravico nekaterih uradov ali položajev.

Staro plemstvo ne more trpeti novih plemenitašev; ne dovoli jim zasedati skupaj z njim, če ne morejo dokazati, kot se reče, štirih generacij in sto let. Tako jih potiska v red tretjega stanu, kateremu pa očitno ne pripadajo. Vendar pa so v očeh zakona vsi plemiči enaki, tisti od včeraj kakor tudi tisti, ki jim bolj ali manj uspeva skriti svoj izvor ali svojo uzurpacijo. Vsi imajo enake privilegije. Samo mnenje jih razločuje. Toda, če je tretji stan že prisiljen prenašati neki predsodek, ki ga je zakon blagoslovil, pa ni nikakršnega razloga, da bi se podrejal takšnemu predsodku, ki je zoper besedilo zakona.

Kar naj počnejo z novimi plemiči, kar hočejo; gotovo je, da brž, ko neki državljan dobi privilegije, ki so nasprotni splošnemu pravu, sam ni več iz vrst splošnega reda. Njegov novi interes je nasproten splošnemu interesu; neprimeren je za to, da bi volil za ljudstvo.

To neovrgljivo načelo izobča iz predstavništva reda tretjega stanu tudi preproste privilegirance za določen čas. Tudi njihov interes je bolj ali manj sovražen splošnemu interesu; in čeprav jih mnenje uvršča v tretji stan in čeprav je glede njih zakon nem, jih narava stvari, močnejša od zakona in mnenja, nezmotljivo postavlja zunaj splošnega reda.

Bo kdo rekel, da to, da hočemo odstraniti iz tretjega stanu ne samo dedne privilegirance, ampak tudi tiste, ki uživajo lečasne privilegije, pomeni, da hočemo z radostjo v srcu oslabiti ta red, ga oropati njegovih najbolj razsvetljenih, najbolj pogumnih in čislanih članov?

Zakaj razum in močna pravica, ne bi nekega dne – tako kot bahavost – pritisnila na privilegirane, da bi sami, v imenu novega interesa, toda pravega, bolj socialnega, spodbujali, terjali njihovo *rehabilitacijo* v red tretjega stanu?

Čisto mogoče je, da skušam zmanjšati moč ali častitljivost tretjega stanu, saj se v mojem duhu nenehno meša z idejo nacije. Toda ne glede na motiv, ki nas usmerja, vprašam, ali lahko storimo, da resnica ni resnica? Če je neka vojska imela smolo, da so iz nje dezertirale najboljše čete, ali jim mora potem še vseeno zaupati, da jo bodo branile? Vsak privilegij, tega ne ponavljamo nikoli dovolj, je nasproten splošnemu pravu, potemtakem vsi privilegirani, brez razločka, tvorijo drugačen razred, nasproten tretjemu stanu. Hkrati pripominjam, da ta resnica ne vsebuje ničesar alarmantnega za prijatelje ljudstva. Narobe, napeljuje k velikemu nacionalnemu interesu in daje silovito čutiti nujo po takojšnjem zatretju vseh začasnih privilegijev, ki delijo tretji stan in se zdi kot da ga hočejo obsoditi na to, da bi položil svojo usodo v roke sovražnikov. Sploh pa ne smemo ločiti te ugotovitve od naslednje: ukinitvev privilegijev v tretjem stanu ni izguba oprostitev, ki so jih deležni nekateri njegovi pripadniki.³ Te oprostitev pogosto niso nič drugega kot splošne pravice. Bilo je skrajno nepravilno oropati zanje občost ljudstva. In tako terjam – ne izgubo neke pravice, ampak njeno povrnitev; in če kdo oporeka, da s tem, ko kateri od teh privilegijev postane splošen, kot na primer tisti, da se nikakor ne sme streljati na policijo,⁴ bi si preprečil izpolnjevanje neke družbene potrebe; odgovarjam, da mora biti vsaka družbena potreba naloga in breme vseh in ne enega posebnega razreda državljanov in da mora biti človek kaj daleč od vsakršnega razmišljanja in od vsakršne pravičnosti, da ne najde bolj nacionalnega sredstva za izpopolnitev in nadaljnje ohranjanje takšnega varnostnega stanja, kakršnega hočemo imeti[c]. Zgodi se, da je kdo zaprepaščen, ko sliši tožbe zaradi trojne cerkvene, vojaške in trgovske *aristokracije*.

Radi bi, da bi to obveljalo le kot manira govorenja, toda te besede je treba vzeti zares. Če so generalni stanovi tolmač splošne volje in imajo, iz tega naslova, zakonodajno oblast, ali mar ni jasno, da je resnična aristokracija tam, kjer so generalni stanovi le *klero-nobili-juridi* skupščina?

Tej strašni resnici dodajte še, da so na ta ali oni način vse veje izvršilne oblasti padle v kasto, ki oskrbuje Cerkev, Trgovino in Vojsko. Zaradi nekakšnega duha bratstva se imajo plemiči med seboj raje in sebe raje kot ostalo nacijo. Uzurpacija je popolna; zares vlada jo.

Če beremo zgodovino dovolj pozorno, da ugotovimo, ali se dejstva ujema ali ne s temi spoznanji, se bomo prepričali – govorim iz izkušnje – da je velika zmota verjeti, da je Francija podložna monarhičnemu režimu.

c Var. in dodatek: Tako se je zgodilo, da domnevni predstavniki tretjega stanu – bodisi zato, ker so volitive povsem zatajile, bodisi zato, ker jih ni izvolila večina članov tretjega stanu iz mest in podeželja, ki so imeli pravico do predstavnosti, bodisi zato, ker zaradi privilegijev niso imeli pravice biti izvoljeni – tisti, ki so doslej nastopali v generalnih stanovih, dejansko sploh niso imeli resničnega pooblastila ljudstva.

3. Nekateri municipalni častniki, predsedniški prokurator v Rennesu itd., so že dali lep zgled odpovedovanja oprostivam ali privilegijem, ki jih razlikujejo od ljudstva.

4. Ne morem si kaj, da ne bi opozoril na moje presenečenje, ko sem videl, da so plemiči oproščeni, če streljajo na policijo! To pomeni nadvse visokostno preziranje edine pretveze, na katero hočejo navezati toliko staro žitnih težej! Od česa pa bodo zahtevali ceno, če ne od krvi, prelite za kralja? M.C. je z nepozabnim domislekom zadel ta večni refren: »Je bila kri ljudstva torej voda«?[a]

a Ta navedek je iz »Memoire pour le peuple français« (pripr. Cerutti), 1788 in -8, str. 26. (op. ured.)

Rešite iz naših analov kakšno leto pod Ludvikom XI, Richelieujem in kakšen trenutek iz časa Ludvika XIV, kjer vidimo despotizem v čistem stanju; mislili boste, da berete zgodovino *dvorne* aristokracije. Vladal je dvor in ne monarh. Dvor vzpostavlja in ukinja, dvor je tisti, ki postavlja in odstavlja ministre, ki ustanavlja in deli položaje in funkcije itd. In kaj je to dvor, če ne glava te ogromne aristokracije, ki prekriva vse dele Francije, ki s svojimi člani sega do vsega in povsod izvaja vse, kar je pomembno v vseh delih javnega življenja? Tako so se ljudje navadili, da so v svojem momljanju ločili monarha od oblastniških nosilcev. Vedno so gledali na monarha kot na strahovito prevaranega človeka, brez varstva in zaščite sredi dejavnega in vsemogočnega dvora in nikoli jim ni padlo na um, da bi se hudovali nanj za vse hudo, ki se je dogajajo v njegovem imenu.

Povzemimo: tretji stan doslej ni imel svojih resničnih predstavnikov v generalnih stanovih. Njegove politične pravice so potemtakem nične.

T R E T J E P O G L A V J E

Kaj hoče tretji stan? Postati nekaj.

Nikakor ne gre soditi o njegovih zahtevah na podlagi posamičnih opazk nekaterih avtorjev, ki so bolj ali manj poučeni o človekovih pravicah. Red tretjega stanu[a] je v tem pogledu še močno zaostal, ne pravim tega samo v luči tistega, ki je proučeval družbeni red, ampak tudi s stališča množice splošnih idej, ki oblikujejo javno mnenje.

Resničnih pritožb tega reda ne moremo presojeti drugače kot na podlagi pristnih zahtev, ki jih velike mestne uprave naslavljajo na vlado. Kaj vidimo? Da hoče ljudstvo *nekaj biti*, in po pravici povedano, kar se da malo. Hoče imeti predstavnike v generalnih stanovih, se pravi zastopnike *iz svojega reda*, ki so večji predstavljati njegove zahteve in ki so branilci in zagovorniki njegovih interesov. Toda, kaj bi jim pomagalo, če bi prisostvovali generalnim stanovom, če pa bi tam prevladoval njim nasproten interes! S svojo prisotnostjo bi samo potrdili zatiranje, katerega večne žrtve so. In tako je čisto jasno, da tretji stan ne more priti volit v generalne stanove, če si tam ne more zagotoviti *vsaj enakega vpliva kot ga imajo privilegirani* in zahtevati enako število predstavnikov kot ga imata druga dva reda skupaj⁵ in končno, ta predstaviška enakost bi postala popolnoma iluzorna, če bi vsak dom imel svoje ločene glasove. Tretji stan torej zahteva, da se glasuje *po glavi in ne po redih*. Na to so zvedene zahteve, za katere je videti, da so tako razburile privilegirane, ker so mislili, da bo že s tem postala reforma zlorab neizogibna. Pravi namen tretjega stanu pa je, da si zagotovi v generalnih stanovih enak vpliv kot ga imajo privilegirani. Ponavljam: bi lahko terjal manj? In ali ni jasno, da – če je njegov vpliv izpod ravni enakosti – ne more upati, da bo izstopil iz politične ničnosti in postal *nekaj*?

Toda resnična nesreča je, da trije člani, ki tvorijo zahtevo tretjega stanu, ne zadoščajo za to, da bi mu prinesli enakost vpliva, čemur pa se dejansko ne morejo odre-

a Var.: Tretji stan

5. Pristali so na to drugo zahtevo, niso se izrekli o tretji, povsem zavrnila pa so prvo. Toda ali ni čisto jasno, da ni enega brez drugega? Tvorijo celoto. Uničiti eno, pomeni ukiniti vse tri. Pozneje bomo pokazali, komu gre, da se izreka glede vsega, kar zadeva ustavo.

či. Zaman bodo dosegli enako število predstavnikov iz svojega reda: vpliv privilegiranih se bo vsilil in zagospodoval v samem svetišču tretjega stanu. Kje pa so mesta, položaji, službe, beneficije? Na kateri strani je potreba po zavarovanju? Na kateri strani je moč, ki lahko zagotovi zavarovanje? ... In mar ne-privilegiranci[b], ki bi se zdeli zaradi svojih sposobnosti najbolj primerni za podporo interesov svojega reda, niso vzgojeni v vraževernem ali prisilnem spoštovanju do plemstva? Vemo, da se ljudje na splošno upognejo vsem šegam, ki jim lahko koristijo. Nenehno mislijo, kako bi izboljšali svojo usodo; in ker osebna pridnost ne more napredovati po poštenih poteh, se podajo na napačne. Ne vem za nobeno antično ljudstvo, ki je privajalo svoje otroke nasilnim in nepoštenim nalogam, ki jih ne bi nagrajevalo prav po takšnih uspehih ali za te vrste prizadevanja.[c] Prav tako je bil, med nami, najbolj spreten razred iz tretjega stanu prisiljen, da se je prepustil volji močnih mož, da je dosegel, kar je potreboval. Temu delu nacije je uspelo[č] oblikovati nekakšno veliko predsobo, kjer je ves čas na preži okrog tega, kar rečejo ali storijo njihovi gospodarji – in je vsak hip pripravljen žrtvovati vse za nagrado, ki si jo obetajo od sreče, da ugajajo. Kako naj, ko vidimo takšne šege, uidemo bojazni, da najbolj pristnih lastnosti za obrambo nacionalnega interesa ne bodo prostituirali v predsodke? Najbolj trdovratni zagovorniki aristokracije bodo v redu tretjega stanu in med ljudmi, ki so – rojeni z veliko duha in malo duše – tako lačni oblasti[d] in objemov velikih, kolikor so nesposobni, da bi občutili ceno svobode.

Poleg aristokratskega imperija, ki v Franciji razpolaga z vsem, in poleg fevdalnega vraževerja, ki še vedno preplavlja večino duhov, je treba upoštevati tudi vpliv lastnine: to je naravna stvar; sploh je ne preganjam; toda strinjali se boste, da gre še vedno v celoti v korist privilegiranih in da lahko upravičeno sumimo, da jim daje močno oporo proti tretjemu stanu.

Mestne oblasti so preveč zlahka verjele, da je dovolj, če odstranijo osebo privilegiranega iz vrst predstavnikov ljudstva in da se bodo že s tem spravili na varno pred vplivi privilegijev. Na podeželju in sploh povsod pa velja, da ima vsak vsaj malo priljubljen gospod, če le hoče, za seboj nepopisno veliko množico navadnih ljudi. Preračunajte posledice in reakcije tega prvega vpliva in pomirite se, če le morete, glede rezultatov skupščine; videli boste, da so daleč od prvih ljudskih zborovanj, vendar še vedno kombinacija njihovih prvotnih sestavin.

Bolj ko se ukvarjamo s tem vprašanjem, bolj prepoznavamo nezadostnost treh zahtev tretjega stanu. Toda že takšne kot so doživljajo silovite napade; proučimo razloge te sovražnosti.

b Var.: Oni sami.

c Var.: Pri nekem starem narodu so dali otrokom jesti šele potem, ko so opravili nasilne ali kakšne prevejane naloge. To je bil način, da so jih na to privadili in jih izmojstrili.

č Var.: Tako ta nesrečni del uspe.

d Var.: Bogastva, moči.

§ 1

Prva zahteva

Da so predstavniki tretjega stanu izbrani samo iz državljanov, ki resnično pripadajo tretjemu stanu.

Razložili smo že, da resnično pripada tretjemu stanu, kdor ne uživa nobene vrste privilegija.

Trgovci, ki so se povzpeli v plemstvo skozi neka vrata, ki so jih pozabili za seboj zapreti,⁶ hočejo po vsej sili biti generalni stanovi. Rekli so si: plemstvu ni do nas; nam ni do tretjega stanu, če bi bilo mogoče, da bi izoblikovali poseben red, bi bilo čudovito; toda tega ne moremo. Kaj storiti? Ne ostane nam drugega kot da ohranjamo staro napako, ko je tretji stan volil plemiče; na ta način bomo zadovoljili naše želje, ne da bi zatajili naše cilje. Vsi novi plemenitaši, ne glede na izvor, so hiteli ponavljati v istem duhu: tretji stan mora imeti možnost voliti plemiče. Staro plemstvo, ki se ima za pravo, ni enako zainteresirano za ohranjanje te zmote; zna pa računati. Reklo je: naše otroke bomo postavili v zbornico preprostih in, gledano v celoti, je to, da vzamemo nase predstavljanje tretjega stanu, pravzaprav izvrstna ideja.

Ko je enkrat volja trdna, razlogov, kot se ve, nikoli ne manjka. Treba je, so rekli, ohraniti staro *uporabo ...*, sijajno rabo, ki je tretji stan prav do tega trenutka popolnoma izločila iz predstavnitva, namesto, da bi mu ga nudila! Red tretjega stanu ima svoje politične pravice, kakor tudi svoje civilne pravice; sam mora izvajati oboje. Le kakšna je ta ideja, da naj bi *razločevali* redove po koristnosti prvih dveh in nesreči tretjega in jih *zamenjevali*, brž ko je to še koristno prvima dvema in škodljivo naciji! Kakšno rabo ohraniti, ko pa vendar gre za to, da se lahko kleriki in plemiči polastijo doma tretjega stanu! Pri moji veri – bi se imeli oni za zastopane, če bi tretji stan lahko preplaval deputacijo njihovih redov?

Zato, da bi razkrili nečednost nekega načela, je dovoljeno, da potisnemo njegove posledice kolikor daleč lahko gredo. Poslužujem se tega sredstva in pravim: če si ljudje iz tretjega stanu dovolijo, da ravnodušno predajo svoja pooblastila, komur jim je pač všeč, je prav mogoče, da bodo v skupščini nastopali samo člani enega reda. Ali bi pristali, denimo, na to, da lahko kler predstavlja vso nacijo? Še delj bom šel. Potem, ko v roke enega reda položimo zaupanje treh stanov, osredotočimo na eno samo osebo pooblastila vseh državljanov: bomo zagovarjali *mnenje*, da en sam človek lahko nadomesti generalne stanove? Kadar neko načelo vodi v nesmiselne posledice, pomeni, da je slabo.

Dodajajo, da škoduje svobodi mandantov, če jih omejujemo v njihovi izbiri; na to domnevno težavo imam dva odgovora. Prvi je, da je to nepošteno – in dokazal bom. Poznamo gospostvo gospodov nad kmeti in drugimi prebivalci podeželja; poznamo običajne ali možne manevre njihovih številnih agentov, všteti uradnike

6. Pravijo, da se hočejo posej *dobro sestaviti*; zato so sprejeli ukrep, po katerem bodo vsa mesta trgovske-ga plemstva pripadala samo tistim, ki jih že imajo. Spomnimo se, kaj smo rekli malo prej o aristokratizmu, ki je lakomen vsakršne oblasti.

njihovega pravosodja. Vsakemu gospodu, ki bo hotel vplivati na prve volitve, je torej, v splošnem, zagotovljeno, da bo delegiran v razsodišče in potem ne bo šlo za nič drugega več kot za izbiro izmed gospode same ali izmed tistih, ki so si zaslužili njihovo najbolj intimno zaupanje. Ali bo služilo svobodi ljudstva, če si boste priskrbeli oblast zato, da izdate njegovo zaupanje? Strašno je slišati, kako se skruni sveto ime svobode, da bi prikrili podobe, ki so ji kar najbolj nasprotne. Seveda je treba pustiti mandantom vso svobodo in prav zato je treba nujno izločiti iz njihove delegacije vse tiste privilegirane, ki so preveč navajeni neusmiljeno gospodovati ljudstvu.

Moj drugi odgovor je neposreden. Nikjer in nikakor ne more biti neomejene svobode ali pravice. V vseh deželah je zakon določil nekatera svojstva, brez katerih ni mogoče voliti in biti voljen. Tako mora na primer zakon določiti starost, izpod katere človek ni sposoben predstavljati svojih sodržavljanov. Tako so ženske povsod, pa naj je to dobro ali slabo, izvzete od te vrste pooblastil. Povsem samoumevno je tudi, da potepuh, berač ne more biti deležen političnega zaupanja ljudstva. Mar bi bilo hlapcem in vsem, ki so odvisni od nekega gospodarja, nenaturaliziranim tujcem dopuščeno, da nastopajo med predstavniki nacije? Politična svoboda ima torej svoje meje prav tako kot civilna svoboda. Gre samo za to, da vemo, če je pogoj ne-izvoljivosti, ki ga terjata tretji stan, prav toliko bistvenega pomena kot tisti, ki sem jih pravkar navedel. Primerjava gre vsa v njegov prid; zakaj kakšen berač, tujec, lahko nimata nasprotnega interesa od interesa tretjega stanu, medtem ko sta plemič in klerik po svojem položaju prijatelja privilegiranih, od katerih imata koristi. Tako je položaj, ki ga zahteva tretji stan, zanj najpomembnejši med vsemi, ki jih mora zakon, v skladu s pravičnostjo in naravo stvari, dati predstavnikom na izbiro.

To razmišljanje bom poskusil še bolj utemeljiti z naslednjo predpostavko. Predpostavim, da je Francija v vojni z Anglijo in da se vse, kar zadeva sovražnosti pri nas dogaja v okviru nekega Direktorija, ki ga sestavljajo nacionalni predstavniki. V tem primeru vprašam Direktorij, ali bi dovolil provincam, pod pretvezo, da noče prizadeti njihove svobode, da za svoje predstavnike v Direktoriju izberejo člane angleškega ministrstva?

Privilegirani se seveda ne izkažejo za nič manjše sovražnike splošnega reda kakor so Angleži sovražniki Francozov v času vojne.

Zaradi teh načel ni treba dopustiti, da tisti del tretjega stanu, ki preveč izključno pripada članom dveh prvih redov, požanje zaupanje navadnih ljudi. Opažamo, da so zato nesposobni že po svojem položaju; in vendar, če seveda njihovo izobčenje ni bilo zgolj formalno, potem vpliv gospodov, ki je postal zanje same nekoristen, lahko začne delovati v korist ljudi, s katerimi razpolagajo. Terjam predvsem pozornost do številnih agentov fevdalnosti.⁷

7. Neštete šikane teh agentov še vedno pretresajo podeželje. Lahko rečemo, da privilegirani red vleče za sabo prav tako zoprn rep kot je sam. Državna blagajna, s svojimi stoterimi rokami, ne bremeni ljudi huje kot ti agenti.

Sicer pa je res odvrtno s strani tega barbarskega režima, da moramo še trpeti, na nesrečo Francije, razdelitev na tri sovražne redove. Vse bi bilo izgubljeno, če bi si mandatarji gosposke prilastili predstavnštvo navadnega reda. Kdo ne ve, da so služabniki bolj zagrizeni in ostri v obrambi interesov gospodarjev kot ti sami?

Vem, da je to prepoved mogoče raztegniti še na veliko ljudi, saj zadeva še posebej vse uradnike pravosodja⁸ itd ...; toda tu ima oblast moč stvari.

Dauphine je glede tega velik zgled. Nujno je izločiti, kot so storili v Dauphineji, iz izvoljivosti tretjega stanu fiskalne agente in njihove poroke, tudi ljudi iz uprave itd. Kar zadeva veleposestnike, ki pripadajo prvima dvema redovoma, mislim, da so v svojem sedanjem položaju preveč odvisni, da bi lahko svobodno volili v korist njihovega reda.

Toda, ali mar ne smem upati, da bo nekega dne zakonodajalec dopustil, da se bo poučil o vprašanih poljedelstva, o vprašanih civizma in javne blaginje; da bo končno nehal zamenjevati med seboj davkarsko dobičkaželjnost in delo vladanja? Tedaj bodo dovolili, celo spodbujali *davek na življenje* po glavi posestnika in tedaj bomo na tega tako dragocenega posestnika, gledali samo kot na svobodnega zakupnika, *fevdnika*, ki je zelo pravšen zato, da podpira nacionalne interese.⁹

Mislili so, da bodo povečali težave, ki jih pravkar razbijamo, ko so začeli razglašati, da tretji stan nima dovolj razsvetljenih članov, ne dovolj pogumnih itd., da bi ga lahko predstavljali in da se morajo zateči k razumu plemstva ... Ta čudaška trditev ne zasluži odgovora. Poglejte *bolje stoječe razrede* tretjega stanu in, skupaj z vsemi, pozivam dobrostoječe razrede, tiste, v katerih nekakšno zadovoljivo udobje ljudem dopušča, da dobijo svobodnjaško vzgojo, da gojijo svoj razum in ga razvijejo do zanimanja za javne zadeve. Ti razredi namreč nimajo drugega interesa kot interes vseh ljudi. Poglejte, če med njimi ni dovolj izobraženih, poštenih, v vseh pogledih dostojnih predstavnikov naroda. Toda navsezadnje, pravijo, kaj, če se neka občina upira in noče svojih pooblastil tretjega stanu podeliti nikomur razen plemiču ali cerkvenemu veljaku? Če ne zaupa nikomur, razen njima? ...

Rekel sem že, da ne more biti neomejene svobode in da je med vsemi pogoji, ki jih je treba predpisati glede izvoljivosti najbolj nujen tisti, ki ga terja tretji stan. Pa odговорimo še bolj naravnost. Predpostavim, da bi si hotela neka občina škoditi za

8. *Patrimonialne pravice!* Ali si lahko[a] predstavljate kaj bolj čudnega[b]: Prav pravnim posvetovalnicam se imamo zahvaliti, da so žrtvovale največ kar so mogle ruševin in ostankov fevdalne anarhije. V državi, ki se ima za tako monarhično, je nenavadno, ko vidimo, da se je žezlo razletelo na tisoč drobcev in da so tatovi postali zakoniti lastniki. Seveda je to kaj čudna ideja o lastnini, če z njo zamenjavajo javne funkcije.

a Var.: Težko si je predstavljati.

b Var.: Nasprotnega politični pameti.

9. Aristokrat, ki se hoče šaliti na račun tega, kar imenuje pretenzije tretjega stanu, se zmeraj nagiba k temu, da zamenjuje ta red s svojim lakajem, sobarjem itd.; tedaj izbere jezik, ki ga ima za najprimernejšega, da izreče zaničevanje do ljudi, o katerih govori. Toda zakaj bi zadnji razredi onečaščali red, če z ničemer ne onečašča jo nacije? ... Kadar pa, narobe, hočejo razdeliti tretji stan, tedaj znajo zelo dobro ločevati različne razrede ljudstva. Pa kaj bi: to, kar ločuje ljudi, niso ne profesionalne razlike in ne njihova razsvetljenost, ampak inte resi. V sedanjih vprašanih so interesi samo dveh vrst: interesi privilegiranih in interesi neprilegiranih (opomba k 2. izdaji).

vsako ceno; ali mora zato imeti pravico, da škoduje drugim? Če sem edini zainteresirani za postopke mojega poglavitnega pooblastitelja, bi mi pač lahko rekli: Toliko slabše za vas, zakaj ste si pa izbrali tako slabega? Toda v tem primeru poslanci nekega okrožja niso samo predstavniki okrožja, ki jih je imenovalo, ampak morajo poleg tega predstavljati splošnost državljanov, glasovati za vse kraljestvo. Potrebno je torej splošno pravilo in takšne okoliščine – tudi če niso povšeči nekaterim pooblaščenecem – ki lahko obvarujejo nacijo pred kapricami nekaj elektorjev.

§ 2

Druga zahteva tretjega stanu

Da je število njihovih predstavnikov enako številu predstavnikov dveh privilegiranih redov.

Ne morem si kaj, da ne bi ponovil: sramežljivo nezadostnost te zahteve je čutiti še iz starih časov. Mesta v kraljestvu niso dovolj upoštevala napredka razsvetljenstva in tudi ne javnega mnenja. Na nič več težav ne bi naleteli, če bi zahtevali dva glasova nasproti enemu in morda bi se bili takrat podvizali dati jim to enakost, zoper katero se danes tako gorečno bijejo.

Sicer pa, kadar gre za odločanje o zadevi, kakršna je ta, se ne smemo zadovoljiti, kot se vse prepogosto dogaja, da svoje želje, svoje hotenje ali rabo predložimo kot razloge; vrniti se je treba k načelom. Politične pravice morajo tako kot civilne upoštevati svojstvo državljana. Ta legalna lastnost je za vse enaka, ne glede na bolj ali manj realne kvalitete, ki pri vsakem posamezniku lahko tvorijo njegovo sposobnost, bogastvo ali užitek. Vsak državljan, ki izpolnjuje določene pogoje, da je lahko volivec, ima pravico biti zastopan in njegovo zastopništvo ne more biti frakcija zastopništva nekoga drugega. Ta pravica je ena; vsi jo enako izvajajo, kot so vsi enako varovani z zakonom, pri katerega nastajanju so sodelovali. Kako lahko po eni strani trdijo, da je zakon izraz obče volje, se pravi pluralnosti, množstva, hkrati pa hočejo doseči, da deset individualnih volj lahko uravnoteži tisoč posamičnih volj? Mar to ne pomeni izpostaviti se možnosti, da zakon naredi manjšina, kar je očitno zoper naravo stvari? Če ta načela, kljub svoji razvidnosti, nekoliko presega običajne misli, vabim bralca k primerjavi, ki je pred njegovimi očmi:

Ali ni res, da se vsem ljudem zdi pravično, razen g. škofu iz Nev.,¹⁰ da ima ogromno okrožje Poitouja v generalnih stanovih več predstavnikov kot majhno okrožje Gexa? Pravijo, da sta prebivalstvo Poitouja in njegov prispevek veliko večja kot Gexa. Priznavajo torej načela, na podlagi katerih je mogoče določiti delež predstavnštva. Bi radi, da o tem odloča davek? A čeprav ne poznamo prav natančno obdavčenja posameznih redov, pa kar samo pade v oči, da ga več kot polovico prenaša tretji stan.

Kar zadeva prebivalstvo pa tako vemo, koliko je tretji stan večji od prvih dveh

10. Teh besed »razen g. škofu iz Nev.« ni v 2. izdaji. Škof iz Neversa je bil tedaj Pierre de Seguiran. Morda je bil član skupščine veljakov, ki je izrekla takšno mnenje. Toda o tem nismo našli ničesar. (op. ured).

redov. Kot nihče, tudi jaz ne vem, kakšno je resnično razmerje, a dovolil si bom narediti svoj izračun.

Najprej za duhovščino. Našteli smo 40. 000 župnij, vštvetši podružnice, kar da število župnikov, skupaj	40.000
Lahko štejemo enega vikarja za štiri fare, eno z drugim je to skupaj	10.000
Število katedral je enako številu škofij; približno dvašest kanonikov na eno in stoštirideset škofov in nadškofov	2.800
Lahko domnevamo, kar na pogled, da je kapiteljskih kanonikov dvojno število	5.600
Poleg že omenjenih, cenim, da je drugih cerkvenih nadarbenikov okrog	3.000
In nazadnje, domnevam, da je še dva tisoč cerkvenih ljudi, v svetih redih, ki seveda nimajo nobene vrste nadarbin	2.000
Ostanejo še redovniki in redovnice, katerih število se je v zadnjih tridesetih letih močno zmanjšalo. Ne verjamem, da jih je danes več kot	17.000
Celotno število cerkvenih ljudi	80.400

Plemstvo. Poznam samo en način, ki bi nas približal številu ljudi tega reda: da vzamemo province, kjer je to število najbolj znano in ga primerjamo z ostalo Francijo. Takšna provinca je Bretanja; vnaprej povem, da je s plemstvom bolj rodovitna kot druge, bodisi zato, ker se sploh ne pregrešijo zoper red ali pa zaradi privilegijev, ki jih ohranjajo družine, etc. V Bretanji štejejo osemnajst sto plemiških družin, cenim pa jih na dva tisoč, ker nekatere še niso vstopile v stanove.

Če ocenimo, da ima vsaka družina pet članov, je v Bretanji deset tisoč plemiških ljudi, vseh starosti in obeh spolov. Ta številka je glede prebivalstva Francije v razmerju 1 proti 11. Moramo torej pomnožiti deset tisoč z enajst, in dobimo sto deset tisoč plemiških glav v celoti za kraljestvo, se pravi 110.000.

V celoti torej ni niti 200.000 pripadnikov prvih dveh redov. Primerjajte to številko s petindvajsetimi ali šestindvajsetimi milijoni duš in presodite stanje.

Če hočemo danes priti do istega sklepa na podlagi drugih, prav tako neizpodbitnih načel, moramo ugotoviti, da so privilegiranci glede na veliko telo državljanov isto, kar so izjeme glede na zakon.

Vsako družbo morajo urejati splošni zakoni, podvrženi splošnemu redu. Če že morajo biti izjeme, naj jih bo kar se da malo; in v nobenem primeru ne morejo imeti na javne zadeve enake teže in enakega vpliva kot splošno pravilo. Dejansko je nespametno primerjati z velikim interesom nacionalne množice interes izvzetih, kar počnejo, ko bi ju na kakršenkoli način radi uravnotežili. Sicer pa bomo o tem več rekli v šestem poglavju. Ko se bomo čez nekaj let spominjali vseh težav, ki jih moramo pretrpeti danes ob preskromnih zahtevah tretjega stanu, se bomo čudili zaradi bedne veljave pretvez, s katerimi so mu nasprotovali, kakor tudi in še bolj zaradi neznanke krivičnosti, ki so si jo drznili videti v njih.

Prav tisti, ki se zoper tretji stan sklicujejo na avtoriteto dejstev, bi v njih lahko prebrali, če bi bili pošteni, pravilo svojega ponašanja. Navsezadnje – nekoč je bilo dovolj nekaj trdnih mest, da so ustanovila zbornico preprostih v generalnih stanovih.

Po tem času je fevdalno suženjstvo izginilo in podeželje nudi številno populacijo *novih državljanov*. Mesta so se povečala in več jih je. Trgovina in obrt sta v njih ustvarila, če lahko tako rečemo, množstvo novih razredov, v katerih je veliko dobrostoječih družin, polnih dobro vzgojenih mož, privrženih javnim zadevam. Zakaj ta dvojna rast, ki je tako preseгла to, kar so bila nekoč mesta v ravnotežju naroda, ni iste oblasti spodbodla, da bi ustvarila dve novi zbornici v korist tretjega stanu? Pravičnost in dobra politika se združujeta v tej zahtevi.

Ne drznemo si biti tako nerazsodni glede neke druge vrste rasti, ki se je zgodila v Franciji; govorim o novih provincah, ki so bile združene po zadnjih generalnih stanovih. Nihče si ne upa trditi, da te nove province ne smejo imeti svojih predstavnikov, poleg tistih, ki so bili v stanovih po letu 1614. Zakaj torej, ko gre za naraščanje, ki ga je tako lahko primerjati z ozemljem, saj tovarne in delavnice nudijo, prav kot ozemlje, nova bogastva, nove prispevke in novo prebivalstvo, zakaj torej, pravim, jim odredjajo predstavnike mimo tistih, ki so bili v stanovih leta 1614?

Toda jaz bežim pred pametjo ljudi, ki znajo prisluhniti samo svojim koristim. Lahko jim pridemo blizu samo z drugačnim razmišljanjem. Takšno jim ponujam. Ali ustreza današnjemu plemstvu, da ohranja jezik in držo iz gotskih časov? Ali ustreza tretjemu stanu, da ohranja ob koncu 18. stoletja turobne in čudne šege starodavnega suženjstva?[e] Če se tretji stan zna sebe zavedati in spoštovati, ga bodo spoštovali tudi drugi. Pomislite, da se je staro razmerje med redi spremenilo z dveh strani hkrati; tretji stan, ki je bil zveden na nič, je s svojo pridnostjo znova pridobil del tega, kar mu je najhujša krivičnost ugrabila. Namesto, da bi zahteval nazaj svoje pravice, je pristal, da mu jih niso vrnili, ampak prodal[f]. Toda, navsezadnje, na ta ali oni način, lahko pride do njih. Ne sme zanemariti dejstva, da je danes on sam nacionalna realnost, katere zgolj senca je bil nekoč; da je v tem dolgem spreminjanju plemstvo prenehalo biti tista strašna fevdalna stvarnost, ki je lahko nekaznovano zatirala, da ni več nič drugega kot senca, ki zaman poskuša še ustrahovati vso nacijo.

§ 3

Tretja in zadnja zahteva tretjega stanu

Da generalni stanovi ne volijo po redih, ampak po glavah.

S tem vprašanjem se lahko soočimo na tri načine: v duhu tretjega stanu, po interesih privilegiranih in nazadnje glede na dobra načela. Bilo bi nekoristno, s prvega vidika, če ne bi ničesar dodali k temu, kar smo že rekli; jasno je, da je za tretji stan to vprašanje nujno nadaljevanje dveh drugih.

Privilegiranci se bojijo enakosti vpliva v tretjem redu in jo razglašajo za neustavno; ta drža je še toliko bolj zaprepaščujoča, ker sta bila doslej dva proti enemu, ne da bi se našlo karkoli neustavnega v tej nepravični superiornosti. Globoko v sebi čutijo potrebo po tem, da bi ohranjali veto nad vsem, kar bi utegnilo nasprotovati njho-

e Var.: Da čemi ob koncu 18. stoletja v šegah.

f Var.: In je podvržen temu, da jih mora kupiti.

vim interesom. Sploh ne nameravam ponavljati razlogov, zaradi katerih je dvajset piscev pobijalo to težnjo in argument starih oblik. Samo eno pripombo imam. Gotovo, da so v Franciji zlorabe; in gredo nekomu v prid: nikakor niso koristne tretjemu stanu, prav njemu predvsem škodujejo. In zdaj vprašam, ali je v tem stanju stvari sploh mogoče ukiniti eno samo zlorabo, dokler je dopuščen veto tistim, ki kujejo iz njega dobiček? Vsaka pravica je brez moči: vse bi bilo treba pričakovati le od čiste velikodušnosti privilegiranih. Mar naj bi bila to ideja, ki si jo človek naredi o družbenem redu?

Če hočemo v sedanjih razmerah obravnavati isti predmet po načelih, ki so zasnovana zato, da jih razsvetlijo, se pravi po tistih načelih, ki oblikujejo družbeno vedo[g], neodvisno od slehernega posebnega interesa, potem to pomeni, da razkrivamo nov obraz tega vprašanja. Ni mogoče sprejeti zahtev tretjega stanu in ne obrambe privilegijev, ne da bi prevrnili najbolj jasne pojme. Seveda pa ne obtožujem dobrih starih mest kraljestva, da so imela takšen namen. Hotela so se približati svojim pravicam, s tem, da so terjala vsaj ravnotežje med dvema vplivoma; sicer pa so propovedovala sijajne ideje: zakaj jasno je, da bi bil veto enega reda na druge pravica, ki bi bila primerna zato, da vse paralizira v deželi, kjer obstajajo tako nasprotujoči interesi; gotovo je, da se pri glasovanju, ki ne poteka po načelu po glavah, izpostavljamu nevarnosti, da ne bomo spoznali prave pluralnosti, kar bi bilo vsekakor največja neprijetnost[h], saj bi bil zakon radikalno ničn. Te resnice so nezankljive. Toda ali se bodo ti trije redi, kakor so konstituirani, lahko združili, da bi glasovali po glavah? To je pravo vprašanje. Ne. Če upoštevamo prava načela, ne morejo glasovati *skupno* ne po glavah in ne po redih[i]. Kakršnokoli razmerje uporabite znotraj njih, ne morejo izpolniti cilja, ki so si ga zastavili in naj bi bil v tem, da celoto predstavnikov povežejo s skupno voljo. To trditev bi bilo seveda potrebno razviti in dokazati; dovolite, da to preložim na šesto poglavje. Nočem se zameriti tistim zmernim osebam, ki se vedno bojijo, da se bo resnica v tej zvezi slabo izkazala. Najprej jih je treba pripeljati do priznanja, da je stanje stvari danes takšno – in sicer zgolj po krivdi privilegiranih – da je čas, da zavzamejo svoje mesto in da z vso močjo povedo, kaj je res in prav.

Č E T R T O P O G L A V J E

Kaj je poskušala vlada in kaj predlagajo privilegirani v korist tretjega stanu

Zavedena vlada je verjela – ne iz razlogov, ki bi ji jih lahko šteli v dobro, temveč zaradi napak in ker je bila prepričana, da jih ne more popraviti drugače kot s prostovoljnim sodelovanjem nacije, da si je zagotovila, s svoje strani, slepi pristonek za vse svoje projekte s tem, da je ponudila, da bo za nacijo kaj storila. S tega gledišča je g. de Calonne predlagal načrt provincijskih skupščin.

g Var.: Znanost o družbenem redu.

h Var.: Največja neprijetnost.

i Var.: Tega ne morejo ne po glavah ne po redih.

§ 1

Provincijske skupščine

Niti za hip se ni bilo mogoče ukvarjati z interesi nacije, ne da bi nas presenetila politična ničnost tretjega stanu. Minister je celo začutil, da je razlikovanje med stanovi v nasprotju z vsemi upanji na boljše in je brez dvoma načrtoval[a], da ga bo sčasoma ukinil. V tem duhu je bil vsaj zamišljen in pripravljen prvi načrt za provincijske skupščine. Treba ga je samo znova nekoliko pozorneje prebrati, da opazimo, da v njej ni upoštevan *osebni* red državljanov. Govori samo o njihovi lastnini, o *realnem* redu. Kot lastnik in ne kot duhovnik, plemič ali neplemič bi naj bil človek pozvan v te skupščine, ki so zanimive zaradi svoje vsebine, a veliko bolj pomembne zaradi načina, kako naj bi jih zasnovali, saj se je z njimi vzpostavljalo resnično nacionalno predstavništvo.

Razlikovali so štiri vrste lastnine: 1. gospostva. Tisti, ki imajo te vrste lastnino, plemiči ali neplemiči, kleriki ali laiki, naj bi tvorili prvi razred. V tri naslednje razrede so razvrstili navadno ali enostavno lastnino, v nasprotju z gosposko. Naravnjejšo distribucijo naj bi tvorila le dva, določena na podlagi narave dela in ravnotežja interesov; gre za lastnino vasi in mest. Ta zadnja naj bi poleg hiš zajemala tudi vse delavnice, obrti, tovarnice itd. Brez dvoma so verjeli, da še ni napočil čas, da bi v to dvojno delitev všteli navadno cerkveno lastnino. Tako so verjeli, da morajo pustiti enostavno lastnino duhovščine v ločenem razredu. Ta je bil drugi. Tretji je zajemal lastnino na podeželju, četrti pa v mestih.

Bodite pozorni na to, da so tri od teh vrst lastnine nerazločljivo posedovali državljani treh redov, trije razredi od štirih bi lahko bili nerazlikovano sestavljeni iz plemičev, neplemičev ali duhovnikov. Drugi razred sam pa naj bi vključeval malteške viteze in tudi laike, ki naj bi predstavljali bolnice, farne *delavnice* itd.

Naravno je, da verjamemo, da se bo na ta način, ko se javne zadeve obravnavajo v takšnih skupščinah ne upošteva je osebni red, kmalu izoblikovala skupnost interesov med tremi redi, ki bi zategadelj, pomenila splošni interes; in nacija bi končala tako, kakor bi vsaka nacija morala začeti; biti *eno*.

Veliko dobrih namer se je izmaknilo tako hvaljenemu duhu glavnega ministra. Pa ne gre zato, da ne bi bil videl interesa, kateremu je hotel služiti; gre za to, da sploh ni razumel resnične vrednosti tega, kar je skazil. Ponovno je vzpostavil nepolitično razdelitev osebnih redov; in čeprav bi že sama ta sprememba potegnila za seboj potrebo po novem načrtu, se je zadovoljil s starim in sicer glede vsega, za kar je menil, da ne prizadeva njegovih namer; nato pa se je čudil, ko je vsak dan izbruhnilo na tisoče težav, prav zaradi pomanjkanja soglasja. Predvsem plemstvo ni moglo dojeti, kako bi se moglo poslej regenerirati v skupščinah, kjer so pozabili na rodovnike. Njegova zaskrbljenost je bila, s tega vidika, zabavna za opazovalce.

Med vsemi napakami pri izvajanju te ureditve je bila največja pač ta, da so začeli pri strehi, namesto, da bi počivala na svojih naravnih temeljih, svobodnih volitvah

a Var.: je bil načrtoval.

ljudi. Toda ta minister je vsaj, da bi počastil pravice tretjega stanu, naznanil število predstavnikov za njegov red, enako številu združene duhovščine in plemstva. Glede na ta člen je bila ureditev pozitivna. Kaj se je izcimilo? Da so imenovali poslance za tretji stan izmed privilegiranih. Poznam skupščino, kjer od dvainpetdeset članov le eden ni izmed privilegiranih. Tako torej služijo stvari tretjega stanu, celo potem, ko so javno oznanili, da mu hočejo biti pravični!

§ 2

Veljaki

Veljaki so prevarali upanja enega in drugega ministra. V njihovih očeh ni ničesar bolj pravičnega kot sijajni portret g. C ...: »Kralj jih je dvakrat zbral okrog sebe, da bi se z njimi posvetoval o interesih trona in nacije. Kaj so storili veljaki leta 1787? Branili so svoje privilegije zoper tron. Kaj so storili veljaki leta 1788? Branili so svoje privilegije nasproti naciji«. ¹¹ Namesto, da so se konzultirali z veljaki o *privilegijih*, bi se bili morali konzultirati o *razsvetljenstvu*. Tudi za najmanjšo podrobnost jim ni nadležno vprašati za nasvet, če le gre za njihove zadeve ali zadeve ljudi, ki jih resnično zanimajo. G. Necker se je zmotil. Toda ali si je bil mogel misliti, da bodo ti isti ljudje, ki so glasovali za vstop tretjega stanu v enakem številu v provincijske skupščine, zavrnilo to enakost za generalne stanove? Kakorkoli že, javnost se vsekakor ni zmotila. Vedno jo je bilo slišati, kako negoduje zaradi ukrepov, katerih neprimeren potek je predvidevala in jim je v najboljšem primeru napovedovala počasnost, značilno za nacijo. Toda ne prehittevajmo presoje zgodovine; še prezgodaj bo spregovorila o vlogi ljudi, ki so bili postavljeni v najugodnejše okoliščine in so lahko narekovali veliki naciji, kaj je prav, lepo in dobro, pa so raje prostituirali to veličastno priložnost za bedni interes telesa.

Poskusi ministrstva, kot vidimo, za tretji stan niso porodili koristnih plodov.

§ 3

Domoljubni pisatelji iz prvih dveh redov

Izredno dejanje je, da so stvar tretjega stanu veliko bolj goreče in silovito branili cerkveni in plemiški pisatelji kot pa nepriviligirani sami.

V okornosti tretjega stanu nisem videl drugega kot privajeno molčečnost in privzgojeni strah zatiranih, kar je še dokaz več o realnosti zatiranja. Mar je mogoče resno razmišljati o načelih in ciljnih stanja družbe, ne da bi bili do zadnjega vlakna ogorčeni zaradi strahotne pristranosti človeških ustanov? Sploh nisem presenečen, da sta prva dva redova poskrbela za poglobitve branilce pravice in človečnosti. *Izvedeni* nagibajo k izključni uporabi razuma in k trajnim navadam: člani tretjega reda sicer morajo iz tisoč razlogov biti sijajni; toda *razsvetljenos*[b] javne morale se

11. Ta zadnja dva stavka v 2. izdaji manjkata. Kar zadeva odlomek Ceruttija, ju ne najdemo v nobeni brošuri tega pisca pred shodom generalnih stanov. V njegovih *Bežnih opazkah o g. de Calonne* pa naletimo na nekoliko podobno misel: »Veljaki so dali, leta 1787, dokaz svoje zvestobe; leta 1788 pa dokaz svojega domoljubja.«

b Var.: Kajti če sposobni ... če člani ... razsvetljeni.

mora vendarle pokazati najprej pri ljudeh, ki so na veliko boljših mestih v družbi, da lahko dojamejo velika družbena razmerja in pri katerih je izvirna moralna moč manj zabrisana; zakaj so znanosti, ki so toliko stvar duše kot duha. Če nacija doseže svobodo, se bo, o tem sploh ne dvomim, hvaležno obrnila k domoljubnim piscem iz prvih dveh redov[c], ki so prvi zavrgli stare zmote in so se raje odločili za načela splošne pravičnosti kot pa za mučeniško kombinacijo interesa telesa nasproti interesu nacije. Ko čakajo na javne časti, ki jim jih bo podelila nacija, jim ni treba omalovaževati *hommage* državljana, katerega duša je vneta za svobodno domovino in obožuje vsa prizadevanja, ki ji poskušajo pomagati izstopiti iz mračnjastva fevdalnosti!

Prva dva redova sta seveda zainteresirana zato, da se tretjemu stanu vrnejo njegove pravice. Nikakor si tega ne gre prikrivati; porok javne svobode je lahko le tam, kjer je realna moč. Svobodni smo lahko samo z ljudstvom in zaradi njega.

Če tako pomembna ugotovitev le seže prek frivolnosti in ozkega egoizma večine francoskih glav, potem morajo biti le-te, če drugega ne, vsaj presenečene nad spremembami, ki so nastale v javnem mnenju. Carstvo razuma se vsak dan bolj širi; vse bolj in bolj terja vrnitev zaseženih pravic. Prej ali slej se bodo morali vsi razredi znajti v okvirih družbene pogodbe. Se bo to zgodilo zato, da bi si ponovno prigrabili neštete privilegije, ali zato, da bi jih žrtvovali despotizmu? To je pravo vprašanje. V temi barbarstva in fevdalnosti so bila resnična razmerja med ljudmi lahko porušena, vse nacije pretresene, sleherna pravica sprijena; toda ob svitu razsvetljenstva se morajo gotski nesmisli razpršiti, ostanki antične krvoločnosti morajo izginiti in propasti. To je zanesljiva stvar. Ali pa bo družbeni red lahko, v vsej svoji lepoti, zavzel mesto prejšnjega nereda, če bo samo spremenil, kar je slabega? Ali bodo spremembe, ki jih doživljamo, plod neke državljanske vojne, ki bo v vseh pogledih pogubna za vse tri stanove in dobičkonosna samo za ministrsko oblast, ali pa bodo naravni, predvideni in dobro obvladani rezultat preprostega in pravičnega prepričanja, srečnega spleta, ki ga spodbujajo močni in odkrito izraženi razlogi vseh zainteresiranih razredov?

§ 4

Obljuba o enakem davčnem bremenu

Veljaki so izrazili formalno željo, da naj bodo vsi trije redovi deležni enakih obdavčitev. Toda glede tega vprašanja niso bili vprašani za mnenje. Šlo je za način sklica generalnih stanov in ne za odločitve, ki naj bi jih ta skupščina sprejela. Zato lahko gledamo na to željo kot na nekaj, kar je izšlo iz parov, iz parlamenta in končno iz mnogih posebnih družb in posameznikov, ki se danes hitijo strinjati, da morajo bogati plačati prav toliko kot revni[č]. Zelo dobro se ve, da – če bi bile dajatve to, kar bi morale biti, prostovoljno darilo davčnega zavezanca – tretji stan ne bi hotel biti bolj širokogruden kot drugi.

c Var.: Nacija ne bo prišla do svobode, ne da bi se s hvaležnostjo sklicevala na te avtorje.

č Var.: Revni. Mi ne moremo.

Ne moremo se pretvarjati, da takšne vrste sodelovanje ni prestrašilo dela javnosti. Dobro je[d], brez dvoma, in hvalevredno, da so v naprej pokazali pripravljenost, da se rade volje podvržejo pravični razporeditvi davkov, če jo bo le izrekel zakon. Toda od kod prihaja[e], se sprašujejo ljudje, v vrste drugega reda tako nova gorečnost, tolikšno soglasje in toliko naglice? Ali mislijo s tem, ko so se prostovoljno podredili obdavčenju, odvezati zakon tega, da bi bil akt pravice? Ali se ne bi utegnili zgoditi, da bi prevelika skrb za preprečevanje tega, kar počnejo generalni stanovi, pomenila ostati brez njih? Nikakor ne obtožujem plemstva, če reče kralju: Sire, generalne stanove potrebujete samo zato, da boste utrdili svoje finance; prav, nudimo, da plačamo toliko kot tretji stan; vi pa pogledajte, ali nas ta presežek ne bi mogel odrešiti skupščine, ki nas vznemirja bolj kot vas? Vendar takšnega koraka ni mogoče predpostaviti. Prej bi lahko posumili, da hoče plemstvo tretjemu stanu delati utvare, da hoče, za ceno nekakšne anticipacije pravičnosti, ponuditi zamenjavo za svoje trenutne drobne zahteve in ga odvrniti od mnenja, da je zanj nujno, da bi nekaj postal v generalnih stanovih. Zdi se, da pravi tretjemu stanu: « Kaj hočete? Da mi plačujemo kot vi? To je prav, plačali bomo. Vendar opustite stari tok stvari, ko niste bili nič, ko smo mi bili vse, in ko nam je bilo tako lahko plačevati samo, kar in kolikor smo hoteli. »

Tretji stan lahko odgovori: »Res je prišel čas, da tudi vi, kot mi, prenašate breme davkov, od katerih imate vi več koristi. Dobro ste predvideli, da ta grozljiva nepravilnost ne more več trajati. Če smo glede dajatev svobodni, je jasno, da ne moremo[f] dajati obilnejših kot vi.

Da, plačali boste, a ne iz širokogrudnosti, ampak zaradi pravice: ne zato, ker to radi storite, ampak ker morate. Z vaše strani pričakujemo dejanje pokornosti splošnemu zakonu, bolj to, kot pa dokazovanje žaljivega usmiljenja za red, s katerim ste tako dolgo delali brez usmiljenja. Toda to je zadeva, o kateri je treba razpravljati v generalnih stanovih; danes gre za to, da jih dobro konstituiramo. Če v njih tretji stan ni zastopan, bo nacija nema. Nič se v njih ne bo moglo veljavno storiti. Tudi, če bi našli način, da bi povsod vzpostavili dober red brez našega sodelovanja, ne moremo trpeti, da bi razpolagali z nami brez nas. Dolga in mučna izkušnja nam celo preprečuje, da bi verjeli v trdnost kakršnegakoli dobrega zakona, ki bi bil zgolj *dar močnejšega*. «

Privilegiranci se ne naveličajo pripovedovati, da je vse enako med redi, brž ko se odrečejo posebnim privilegijem. Če je vse enako, česa se torej bojijo s strani zahtev tretjega stanu? Mar si mislijo, da hočejo prizadeti sami sebe, ko napadajo splošno korist? Če je vse enako, čemu tolikšno naprezanje, da bi mu preprečili, da bi izstopil iz svoje politične ničnosti?

Toda sprašujem, kje je čudežna sila, ki bo zagotovila Franciji nemožnost sleherne zlorabe vsakršne vrste, samo s tem, da bo plemstvo plačalo svoj enak delež davkov? Zakaj če se še ohranjajo zlorabe ali neredi[g], neodvisno od tistih, ki se nana-

d Var.: Brez dvoma, so si rekli, to je dobro in hvalevredno.

e Var.: V vrste drugega reda prihaja.

f Var.: Ne moremo niti nočemo.

g Var.: Naredi, naj se mi razloži.

šajo na davščine, potem mi pojasnite kako so lahko vsi enaki – tisti, ki v tem uživajo in tisti, ki v tem trpijo.

Vse je enako! So torej zaradi duha enakosti izrekli tretjemu stanu najbolj žaljivo izobčenje iz vseh mest, iz vseh le nekoliko bolj dostojnih položajev? Ali so mu zaradi duha enakosti naložili povečanje davka, da bi ustvarili to veličastno količino vseh vrst virov, ki so namenjeni izključno tistemu, kar imenujejo *revno plemstvo*?

Mar ni v vseh zadevah, ki se pripetijo med našimi privilegiranci in človekom iz ljudstva tako, da je le-temu zagotovljeno, da bo nekaznovano zatiran, in sicer prav zato, ker se mora zateči k privilegiranim, če si že drzne terjati pravico? Samo oni razpolagajo z vso oblastjo in mar ni njihovo poglavitno mnenje, da v pritožbah tlačanov gledajo pomanjkanje ponižnosti, podložnosti, pokorščine?

Za koga so vsi ti privilegiji v pravosodnih zadevah, pri atribucijah, izklicih, odgoditvenih odlokih, pismih, itd., s katerimi ponižujejo ali upropaščajo nasprotno stran? Ali veljajo za nepriviligirani tretji stan?

Kdo so državljani, ki so najbolj izpostavljeni osebnim šikanam davkarjev in uradnikov v vseh vejah uprave? Pripadniki tretjega stanu, vedno mislim na resnični tretji stan, na tiste, ki nikoli ne užijejo nobene izjeme.

Zakoni – vsaj ti so tisti, ki bi morali biti izvzeti iz pristranosti in posebnosti – se sami izkažejo za sokrivca privilegiranih. Za koga kaže, da so narejeni? Za privilegirane. Zoper koga? Zoper ljudstvo etc., etc.

In zdaj bi radi, da bi bilo ljudstvo zadovoljno in ne bi terjalo ničesar več, ker je plemstvo privolilo, da bo plačevalo tako kot oni! Hočejo, da bi si novi rodovi zatisnili oči pred sodobno *razsvetljava* in se mirno prilagodili zatiralskemu redu, ki ga rodovi, ki minevajo, ne morejo še bolj otežiti! Pa pustimo ta neizčrpni predmet, ki razkriva lahko samo občutenje indignacije.

Vsi posebni davki, naloženi tretjemu stanu, bodo abolirani; o tem ni treba dvomiti. Bila je pač to čudna dežela, v kateri so ljudje, ki so se najbolj okoristili z javnimi zadevami, k njim najmanj pridonesli; kjer so obstajali prav sramotni davki, ki so jih zakonodajalci sami proglasili za poniževalne. Kakšna dežela! Kjer delo pomeni *kršitev*, kjer je častno trošiti in poniževalno pridelovati, kjer se mukotrpnim poklicem reče *prostaški*, umazani, malovredni, pa je v njih umazana samo razuzdanost; in kot da bi bilo v delovnih razredih največ te razuzdanosti in bi bila prav pri njih najbolj pokvarjena?

In končno, vse te besede davčnih odlokov,¹² fevdnih oprostitev etc., bodo za vselej izgnane iz političnega jezika in zakonodajalec ne bo več bedasto užival, ko bo zavračal množice tujcev, katerim ta sramotna razlikovanja prepovedujejo v naše okolje vnašati svoj kapital in svojo industrijo.

12. Ne bo narobe, če na tem mestu opozorim, da bo ukinitvev dajatev in njena nadomestitev s splošno subvencijo zelo koristna za privilegirane. Kdo je tisti, ki v največjem deležu plača ta davek, v deželah, kjer so dajatve osebne? Posestniki zakupnih dobrin. To je znana resnica. Če torej to nadomestite s splošno subvencijo vseh posesti, potem je jasno, da bodo zakupne posesti olajšane za ves deležaj novih davkov na danes nezakupne posesti; iz tega sledi, da se bogati, ki upajo, da bodo s to konverzijo spet zaslužili, ne smejo tako zelo šopiriti. V deželah, kjer je obdavčenje realno, se plemstvo tudi ne more kititi z iz-

Toda ko napovedujejo te prednosti in tisoč drugih, ki jih mora dobro zastavljena skupščina zagotoviti ljudstvu, ne vidim še ničesar, kar bi tretjemu stanu obetalo dobro ustavo. Prav nič ni napredoval v svojih zahtevah. Privilegiranci hočejo še naprej ohranjati dva doma in imeti dva glasova od treh.

§ 5

Srednja pot, ki so jo predlagali skupni prijatelji privilegirancev in ministrstev

Zaradi tega se minister boji, da bo prišlo do nekakšnega sklepa, ki bo zadal smrtni udarec vsem poslom[h]. Če bi se vsaj lahko dogovorili o pokritju primanjkljaja, drugo bi ga kaj malo zanimalo; redovi naj razpravljajo in se prerekajo kolikor in kakor hočejo. Prav narobe, manj ko bodo storili, bolj se bo minister počutil neokrnjenega v svoji stari neomejeni oblasti. Od tod je prišlo pomirjevalno sredstvo, ki ga začenjajo ponujati vseppek in ki bi bilo prav toliko koristno za privilegirane in ministrstvo kot bi bilo pogubno za tretji stan. Predlagajo namreč glasovanje po glavah za subvencije in vse kar zadeva davek. Poleg tega bi radi, da bi se redovi zaprli v svoje zbornice kot v neosvojljive utrdbe, kjer bi pripadniki *navadnih* razpravljali brez uspeha, privilegiranci prisegali brez bojazni, minister pa bi ostal gospodar. Toda, ali je mogoče verjeti, da bo tretji stan stopil v to past? O glasovanju subvencij bi se morali dogovoriti veliko prej, preden je postalo zadnje dejanje generalnih stanov, in to v okviru dogovora glede splošnega načina sprejemanja vseh odločitev.

§ 6

Predlagajo posnemanje angleške ustave

Dovolj je bilo časa, da so se v redu plemstva izoblikovali različni interesi. Ni daleč čas, ko se bo razdelil na dva dela. Vse, kar zadeva tristo ali štiristo najbolj slavni družin, vzdihuje po vzpostavitvi visokega doma po zgledu Anglije; njihov ponos se oplaja v upanju, da niso več pogreznjeni v množico velikašev »kar tako«. Tako bi visoko plemstvo rade volje pristalo na to, da v dom ali zbornico preprostih potisne preostanek plemstva skupaj s splošnostjo državljanov.

Zato bo tretji stan pazil,[i] da ne bo nastal sistem, ki ne bo hotel nič manj kot napolniti svoj dom z ljudmi, katerih interes je tako zelo nasproten splošnemu interesu,

ključno častjo o vrnitvi k dobremu redu. Breme napovedanih sprememb bo zadelo vse plemiške ali neplemiške lastnike posesti, ki so odvezane dajatev, in korist od tega bo skupna vsem vsem lastnikom kmečkih posesti, če pripadajo navadnemu ali pa plemiškemu redu. Sicer pa bodo morali bogati gospodje upoštevati, da bo ukinitvev dajatev itd. pospešila spremembe med njihovimi vazali in s tem njihovo ponudbo za nove finančne dobičke. Obdavčenje je goto vo slabo zapisano na kmetijah; toda če ga pod drugim imenom terjate od vseh posesti, ki jih *zakupijo*, bo to popolnoma politični davek/taksa[b], kar pomeni, da bo odvrnil drobne posestnike, od tega, da bi nehali gospodariti na svojih posestvih in bo postala nekakšna prohibicijska taksa ali določena globa na lenobo velikih posestnikov.

a Var.: En delež.

b Var.: davek.

h Var.: Ki bi zaustavil vse posle in s tem suspendiral tudi koncesije glede pomoči, ki jo pričakujejo.

i Var.: Bo pozorno pazil.

sistem, ki bi bil zamenjava v ničnosti in zatiralstvu. Glede tega obstaja med Anglijo in Francijo realna razlika. V Angliji ni nobenega drugega privilegiranega plemstva, kot tisto, kateremu je ustava podelila del zakonodajne oblasti.¹³

Vsi drugi državljani so potopljeni v isti interes; nikakršnih privilegijev ni, ki bi vzpostavljali različne rede. Če se torej hoče v Franciji tri rede združiti v enega, je treba najprej ukiniti vse vrste privilegijev. Plemič in duhovnik ne smeta imeti drugega interesa kot splošnega in po zakonu smeta uživati samo pravice slehernega državljana. Brez tega sicer lahko združite tri različne stvari pod eno ime – zmeraj bodo ostale tri različne sestavine, ki jih ni mogoče spojiti. Ne boste me obtožili, da podpiram razločevanje redov, ki jih imam za najbolj žalostno[*j*] iznajdbo za vse družbeno dobro. Ne bi moglo biti večje nesreče kot da bi *nominalno* zamenjevali te redove, *dejansko* pa bi jih pustili ločene z ohranitvijo privilegijev. To bi pomenilo za vse večne čase utrditi njihovo zmago nad nacijo. Javna odrešitev zahteva, da se vzdruže skupni interes družbe, čist in brez primesi. In prav v tej luči, edini pravi, edini nacionalni, se tretji stan nikoli ne bo prepustil zmedi treh redov v nekakšni domnevni skupni zbornici. Za njegovo vztrajnost ga bo poplačalo nižje plemstvo, ki ne bo nikoli hotelo zamenjati privilegijev, ki jih uživa za neko slavo, ki ne bo zanje. Sicer pa pogledjte, kako se je dvignilo v Languedocu proti aristokraciji baronov. Ljudje nasploh zelo radi izenačijo vse, ki so višji od njih; v tem se pokažejo *filozofi*. Ta beseda jim postane odvrtna šele, ko opazijo isto ravnanje tudi pri nižjih od sebe.

§ 7

Za dobro obnašanje duh posnemanja ni primeren

Naša vera v angleške ustanove ne bi bila tolikšna, če bi bilo politično znanje starejše ali pri nas bolj razširjeno. Glede tega je treba reči, da francosko nacijo tvorijo ali premladi ali pa prestari ljudje. Ti dve obdobji, ki se zblížujeta v tolikih pogledih, sta si blizu tudi po tem, da se v nobenem od njiju ni mogoče obnašati drugače kot po vzorih. Mladi iščejo posnemanje, stari ne zmorejo drugega kot ponavljanje; ti so zvesti svojim navadam, prvi oponašajo navade drugih.

Naj nas torej ne zaprepašča, ko vidimo nacijo[k], ki je šele komaj odprla oči v svetlobo, pa se že obrača k ustavi Anglije in si jo hoče v vsem vzeti za zgled. Še kako radi bi si v tem trenutku zaželeli, da bi se kakšen dober pisec pobrigal, da bi nas razsvetlil glede naslednjih dveh vprašanj: Ali je britanska ustava dobra sama po sebi? In tudi če je dobra, ali lahko ustreza Franciji?

13. Lordi zgornjega doma niti ne tvorijo posebnega *reda*. V Angliji je samo en red, nacija. Član doma parov je veliki mandatar, ki ga imenuje zakon zato, da izvršuje del legislative in velike pravne funkcije. To ni po pravu *kaste* privilegiran človek, brez razmerja do javnih funkcij, saj bratje nekega para ne uživajo njegovih privilegijev. Resda te velike funkcije posamezniku pripadajo po rojstvu oziroma so privilegij prvorojenega; to je *hommage* fevdalnosti, še tako mogočni pred dvesto leti; to je gotska in hkrati smešna institucija: kajti če je kraljevanje postalo dedno, da bi se izognili civilnim nemiro, ki bi jih utegnili izzvati njihova izvolitev, pač ni razloga za bojazen ob imenovanju navadnega lorda.

j Var.: Škodljivo.

k Var.: Kako se komaj odpira...

Prav bojim se, da ta toliko opevana mojstrovina ne bi mogla vzdržati nepristranske ocene, narejene po načelih pravega političnega reda. Nemara bi le priznali, da je proizvod naključja in okoliščin, veliko bolj kot razsvetljenstva. Njen zgornji dom se očitno navdihuje v obdobju Revolucije. Opozorili smo že, da jo lahko gledamo samo kot spomenik gotskemu praznoverju.

Poglejte nacionalno zastopstvo, kako je slabo v vseh sestavinah, celo po mnenju Angležev samih. In vendar so lastnosti dobrega zastopstva prav tisto, kar je najbolj bistveno za vzpostavitev dobre zakonodaje.

Ali se je iz pravih načel spočela ideja o tem, da bi ločili zakonodajno oblast na tri dele, od katerih je samo eden pooblaščen govoriti v imenu nacije? Če Gosposka in Kralj nista predstavnika nacije tudi nista nič v zakonodajni oblasti, zakaj edino nacija lahko nekaj velja sama po sebi in si zato lahko postavi zakone. Kdor vstopi v zakonodajno telo je pristojen glasovati za ljudstvo samo, če ga je zato pooblastilo. Kje pa je pooblastilo, če ni svobodnih in splošnih volitev?

Ne zanikam, da je bila angleška ustava veličastno delo v času, ko je nastala. Vendar pa – in ne glede na to, da smo se vsak hip pripravljene norčevati iz Francoza, ki se ne vrže na kolena pred njo – bi si drznil reči, da v njej namesto enostavnosti dobrega reda opažam samo velikansko grmado opreznostnih ukrepov^[1] zoper nered. In ker je v političnih ustanovah vse povezano, ker sploh ni učinka, ki s svoje strani ne bi bil tudi vzrok cele vrste učinkov in vzrokov, ki jih človek podaljšuje toliko, kolikor jih je bolj sposoben nadzorovati, potemtakem pravzaprav ni čudno, da razgrete glave v njih vidijo tolikšno globino. Sicer pa je v naravi dogajanja stvari že tako, da najbolj zapleteni postopki napovedujejo napredek – prav tako v družbeni umetnosti kot pri vseh drugih veščinah in umetnostih; zmaga pa je tedaj, ko uspe proizvesti največje učinke z najbolj preprostimi sredstvi.^[m]

Napak bi se bilo odločiti v korist britanske ustave zato, ker se ohranja že sto let in se zdi, da bi mogla trajati še stoletja. Kar zadeva človeške institucije – katera med njimi je tista, ki ne vzdrži zelo dolgo, pa če je še tako slaba? Mar despotizem ne traja, mar se ne zdi več en v največjem delu sveta?

Boljši dokaz je, če ga najdemo v *učinkih*. Če s tega vidika primerjamo angleško ljudstvo z njegovimi celinskimi sosedi, potem težko verjamemo, da nimajo česa boljšega. Seveda imajo ustavo, pa če je nemara še tako nepopolna, mi pa nimamo ničesar. Razlika je velika. Ni torej čudno, če se zazremo v učinke. Toda gotovo je napačno, če samo oblasti ustave pripisujemo vse, kar je dobrega v Angliji. Očitno imajo zakon, ki je več vreden kot ustava. Govorim o sodbi prek *porotnikov*, ki je pravi porok za individualno svobodo v Angliji in v vseh deželah sveta, kjer težijo

¹ Var.: Kup previdnosti.

^m Var.: Vlada je v Angliji predmet nenehnega boja med ministrstvom in opozicijsko aristokracijo. Nacija in kralj se v njej zdita skoraj kot navadna gledalca. Kraljeva politika je v tem, da vselej stopi na stran močnejšega. Tudi nacija presoja in izbira med eno in drugo stranjo. V njeno dobro bi bilo, da bi se boj nadaljeval; podpira torej šibkejšega, da bi preprečila, da bi jo povsem strli. Toda, če bi se ljudstvo, namesto, da prepušča potek svojih zadev izidu tega gladiatorskega boja, hotelo samo z njimi ukvarjati, preko pravih predstavnikov, ali bi bilo tedaj zares mogoče verjeti, da vsa veljava, ki jo danes pripisujemo *ravnotežju* oblasti, ne bi propadla hkrati z redom stvari, zaradi katerega je sploh potrebno?

po prostosti. Ta način izvajanja pravice je edini, ki varuje pred zlorabo pravosodne oblasti, ki je tako pogosta in tako nevarna, povsod, kjer človeku ne sodijo enakovredno. Pri tem načinu pa je človek svoboden, ko se nima ničesar bati s strani nezakonitih redov, ki se lahko napajajo iz ministrske oblasti; zato pa je potrebna ali dobra ustava, ki je Anglija sploh nima ali pa takšne okoliščine, v katerih vodja izvršilne oblasti ne more kar svobodno izvajati svojih samovoljnih odločitev. Dobro vidimo, da je angleška nacija edina, ki ji je dovoljeno, da nima za nacijo škodljive kopne vojske. Je torej edina, ki je lahko svobodna brez dobre ustave. Ta misel bi morala zadoščati, da bi nam priskutila manjjo posnemanja naših sosedov[n] in nas zagreti, da bi boljše preučili naše potrebe in naša razmerja[o].

Ta ustava, ki je ne nehamo zavidati, ni dobra; ampak ne zato, ker[p] je *angleška*, ampak zato, ker ima preveč realnih pomanjkljivosti. Če bi jo hoteli udomačiti pri sebi, ni dvoma[r], da bi zlahka uveljavili njene pomanjkljivosti, ker[s] so pač koristne edini oblasti, od katere se vam je bati kakšnih ovir. Ali pa boste vi imeli koristi? To je bolj problematično, kajti brž ko bi hoteli koristi, boste naleteli na oblast, ki je zainteresirana za to, da vam prepreči izpolnitev vaših želja. Nazadnje pa, zakaj zavidamo[š] angleško ustavo? Ker se navidez[t] približuje dobrim načelom družbenega stanja. To pa je, če sodimo po napredku vseh vrst, vzor lepega in dobrega. Ni mogoče reči, da nam je ta vzor[u] v družbeni umetnosti danes manj znan kot je bil Angležem leta 1688. Toda, če imamo resnični tip dobrega, zakaj[v] bi hoteli posnemati kopijo? Dvignimo se raje enkrat do ambicije, da bomo sami postali zgled nacijam. Nobeno ljudstvo, pravijo, ni storilo boljše kot Angleži. In če bi tako bilo, ali proizvodi politične umetnosti ne bi morali biti ob koncu 18. stoletja vsaj to, kar so lahko bili[x]v 17. stoletju? Angleži niso bili nad časom razsvetljenja njihovega časa: ne ostanimo izpod razsvetljenja našega.[y] Tako je treba posnemati, če se hočemo spodobno napatiti po sledi dobrih vzorov. Predvsem si ne dajmo vzeti poguma le zato, ker ne vidimo v zgodovini ničesar, kar bi nam moglo ustrezati[z]. Resnična znanost o stanju družbe ne izvira iz davnine. Ljudje so dolgo zidali[ž] slamnate koče, preden so začeli graditi palače. Veliko je dobrih razlogov, zakaj je bilo družbeno graditeljstvo počasnejše v svojem napredku kot pa množstvo veščin, ki se tako dovršeno ujemajo z despotizmom.[+]

n Var.: Sosedov: proučimo raje.

o Var.: Naše potrebe: bližje so nam.

p Var.: Ne zaradi tega.

r Var.: Nikakršnega dvoma.

s Var.: Kajti.

š Var.: Zakaj tako goreče želimo.

t Var.: Zato, ker navidezno.

u Var.: Kar zadeva umetnost.

v Var.: Mar je treba.

x Var.: To, kar so bili.

y Var.: Našega. Predvsem naj nam ne vzame poguma.

z Var.: Ustrezati našim razmeram.

ž Var.: Zidali in rušili.

+ Var.: Kdo ne vidi, da je moralo biti družbeno graditeljstvo še počasnejše v svojem napredovanju, ker je edina umetnost, ki je ne spodbujejo despoti in aristokrati?

P E T O P O G L A V J E

To, kar bi bilo treba storiti. – Ustrezna načela

»V morali ni ničesar, kar bi moglo nadomestiti preprosto in naravno sredstvo. Toda, več ko je človek izgubil časa v nekoristnih poskusih, bolj se boji misli, da bo moral spet začeti – kot da ne bi bilo vedno bolje še enkrat začeti in končati kot pa ostati prepuščen na milost dogodkom in hlinjenim razlogom, zaradi katerih vedno znova začenja, ne da bi kdaj napredoval.«

V vsaki svobodni naciji, in vsaka nacija mora biti svobodna, je samo en način, da se opravi z nesoglasji, ki nastajajo zaradi ustave. Nikakor ne gre zato, da bi se zatekli k veljakom, ampak k naciji sami. Če nimamo ustave, jo je treba narediti; samo nacija ima to pravico. Če pa imamo ustavo, kakor nekateri trdovratno zatrjujejo, in mora biti zaradi nje nacionalna skupščina razdeljena, na njihovo zahtevo, v tri deputacije treh redov državljanov, potem si ne moremo kaj, da ne bi videli vsaj tega, da ima eden teh treh redov tako močne zahteve, da ni mogoče storiti niti koraka več, ne da bi jo upoštevali.

Dobro vemo, da so do vprašanj takšne narave[a] lahko ravnodušni le tisti, katerim v družbenih zadevah malo veljajo pravična in naravna sredstva in ki bolj cenijo njihove ponarejene, bolj ali manj krivične, bolj ali manj zapletene vzode, ki povsod vzpostavljajo reputacijo tistih, ki se imenujejo državniki, veliki politiki. Kar zadeva nas, nikakor ne zapuščamo morale; urejati mora vsa razmerja, ki povezujejo ljudi med seboj z njihovim posebnim interesom in z njihovim skupnim ali družbenim interesom. Morala nam pravi, kaj bi bili morali storiti in, navsezadnje, tudi ni nikogar drugega, ki bi to lahko rekel. Vedno znova se je treba vrniti k preprostim načelom, kot k mogočnejšim od vseh prizadevanj genija.

Kdor se ne bo spoprijel z analizo družbe kot navadne naprave, v njej posebej obravnaval vsak delček in jih nazadnje vse povezal, enega za drugim, da bo končno dojel sovpadanja in razumel splošno skladje, ki mora izhajati iz celote, nikoli ne bo dojel družbenega mehanizma. Na tem mestu se nam ni treba spustiti v tako obsežen posel. Ker pa moramo vedno biti jasni in ker takšni ne moremo biti, če razpravljamo brez načel, bomo zaprosili bralca vsaj[b], naj v oblikovanju političnih družb upošteva tri obdobja, katerih razločevanje bo pripomoglo k nujnemu razjasnjevanju.

V prvem obdobju najdemo bolj ali manj pomembno število izoliranih posameznikov, ki se hočejo združiti. Že samo zaradi tega dejstva tvorijo nacijo; na to imajo vso pravico[c]; gre le zato, da jo izvršujejo. Za to prvo obdobje je značilna igra *individualnih* volj. Združevanje je njihovo delo. So izvor sleherne oblasti.

Za drugo obdobje je značilna dejavnost *splošne* volje. Združeni posamezniki hočejo narediti svojo zvezo trdno; hočejo ji dati smisel. Zato razpravljajo in se medsebojno dogovarjajo o javnih potrebah in o sredstvih, s katerimi jih je mogoče potešiti. Vidimo, da tu oblast pripada javnosti. Tudi njen izvor je v individualnih voljah in

a Var.: Vprašanje takšne narave ne more.

b Var.: Bomo bralca zaprosili.

c Var.: Imajo pravice.

te tvorijo njen bistveni element; toda, če jih obravnavamo ločeno, je njihova moč nična. Obstajajo samo v celoti. Skupnost potrebuje skupno voljo; brez *enotnosti* volje ji ne bi uspelo narediti celote enotnega hotenja in delovanja. Prav tako pa ta celota seveda tudi nima nobene pravice, ki ne bi pripadala skupni volji. Toda preskočimo časovne razmake. Združeni posamezniki so preštevilni in razširjeni po preveč obsežni površini, da bi lahko sami izvajali svojo skupno voljo. Kaj naredijo? Iz nje izvzamejo tisto, kar je nujno zato, da bdi in skrbi za javne zadeve, in ta delež nacionalne volje in s tem oblasti, zaupajo v izvajanje komu izmed sebe. Takšen je izvor in začetek *vladanja*, ki se izvaja po pooblaščenih. Opozarjamo na nekaj resnic: 1. Skupnost se nikakor ni odrekla pravici do svojega hotenja in volje. To je njena neodtujljiva lastnost. Lahko jo samo poveri v izvrševanje. To načelo razvijamo na drugem mestu. 2. Poslansko telo niti ne more imeti v polni meri tega izvajanja. Skupnost mu je poverila od svoje celotne oblasti le tisti delež, ki je nujen zato, da se vzdržuje red. Ničesar odvečnega ni v tem pooblastilu. 3. Poslanskemu telesu torej ne pripada, da bi kršilo ali motilo meje oblasti, ki mu je zaupana. Opazili bomo, da je ta lastnost protislovna v sami sebi.

Tretje obdobje razlikujem od drugega, ker tu ne deluje več *realna* skupna volja, ampak *predstavniška* volja. Pripadata ji dve neizbrisljivi lastnosti; to je treba ponoviti. 1. Ta volja ni popolna in neomejena v telesu predstavnikov, je le delež velike nacionalne skupne volje. 2. Poslanci je nikakor ne izvajajo kot lastno pravico, to je pravica drugih.

Za zdaj bom zanemaril množico premislekov in pomislekov, do katerih bi nas zgornja analiza dokaj naravno pripeljala in se bom napotil k svojemu cilju. Gre za to, da prepoznamo, kaj je treba razumeti s politično *ustavo* neke družbe in za to, da zaznamujemo njena pravična razmerja z *nacijo* samo.

Nemogoče je ustvariti telo za neki cilj, ne da mu damo ustrezno organizacijo, obliko in lastna pravila, da lahko opravlja funkcije, za katere smo ga namenili. To imenujemo *ustavo* tega telesa. Očitno je, da brez nje ne more obstajati. Prav tako je jasno tudi, da mora imeti vsaka pooblaščená vlada svojo ustavo; in kar velja za vlado nasploh, velja tudi za vse dele, ki jo sestavljajo. Tako tudi predstavniško telo, ki mu je zaupana zakonodajna oblast ali izvajanje skupne volje, obstaja samo v načinu bivanja, ki mu ga je nacija hotela dati. Brez njenih ustavnih oblik ne pomeni nič, samo prek njih deluje, upravlja in vodi. Če hočemo, da bo to vladno telo obstajalo ali delovalo, moramo tej potrebi po organizaciji dodati interes nacije, ki ji je do tega, da pooblaščená javna oblast ne bi mogla nikoli postati škodljiva pooblastiteljem. Od tod izvira cela vrsta političnih opreznosti, ki so jih pomešali z ustavo in ki so postale bistvena pravila za vlado, brez katerih bi postalo izvajanje oblasti nezakonito. Čutiti je torej dvojno potrebo po tem, da se podredi vlado določenim oblikam, tako notranjim kot zunanjim, ki zagotavljajo njeno prilagojenost cilju, za katerega je bila vzpostavljena in ji onemogočajo, da bi se od njega odmaknila.

Vendar pa naj nam povedo, na podlagi katerega stališča, na podlagi katerega interesa, bi bilo mogoče dati ustavo *naciji* sami. Nacija obstaja pred vsem, je začetek in izvor vsega. Njena volja je vedno legalna, zakonita, je zakon sam. Pred njo in nad

njo je samo naravno pravo. Če si hočemo ustvariti pravilno idejo o *pozitivnih* zakonih, ki lahko izhajajo samo iz njene volje, v prvi vrsti vidimo *ustavne* zakone, ki se delijo na dva dela: eni urejajo organizacijo in funkcije *zakonodajnega* telesa, drugi določajo organizacijo in funkcije različnih *dejavnih* teles. Ti zakoni se imenujejo *temeljni*, ne v smislu, da bi lahko postali neodvisni od nacionalne volje, ampak zato, ker jih telesa, ki obstajajo in delujejo prek njih, ne morejo prizadeti. V obeh delih ustava ni delo konstituirane oblasti, ampak je delo ustavodajne oblasti. Nobe-na vrsta poslanske oblasti ne more ničesar spremeniti v pogojih svojega poslanstva. V tem smislu so ustavni zakoni *temeljni*. Prvi, tisti, ki vzpostavljajo zakonodajo, so *utemeljeni* z nacionalno voljo pred sleherno konstitucijo; pomenijo njeno prvo stopnjo. Druge mora vzpostaviti *posebna* predstavniška volja. Tako se vsi deli vlade dopolnjujejo in so v končni posledici odvisni od nacije. Tu nudimo le bežno podobo, ki pa je točna.

Nadalje tudi zlahka opazimo, da so zakoni v pravem pomenu besede, tisti, ki varujejo državljane in odločajo o splošnem in skupnem interesu, delo izoblikovanega zakonodajnega telesa in se obnašajo po njegovih ustavnih določilih. Čeprav te druge zakone predstavljamo šele v drugi vrsti, so vseeno najbolj pomembni, so *cilj*, za katerega so ustavni zakoni le *sredstvo*. Razdelimo jih lahko na dva dela: na neposredne ali varovalne zakone in na posredne ali direktivne zakone. Na tem mestu se ne moremo posvetiti globlji analizi.

Videli smo, kako se je rojevala ustava v drugem obdobju. Jasno je, da zadeva samo vlado. Bilo bi smešno, če bi predpostavljali, da je sama nacija povezana zaradi formalnosti ali zaradi ustave, katerima je podredila svoje mandatarje. Če bi bila morala čakati – zato, da bi postala nacija – nekakšen način, da bi bila *pozitivna*, bi nacija nikoli ne postala. Vlada, narobe, nikoli ne more pripadati ničemur drugemu kot *pozitivnemu* pravu. Nacija je vse, kar mora biti, samo s tem, da je. In sploh ni odvisno od njene volje, da bi si podelila več pravic kot jih ima. V svojem prvem obdobju ima vlada vse lastnosti nacije. V drugem obdobju jih izvaja; v tretjem pa da izvrševati svojim predstavnikom vse tisto, kar je potrebno za ohranjen in trden red skupnosti. Če zapustimo takšen redosled enostavnih misli, lahko samo padamo iz nesmisla v nesmisel.

Vlada izvaja dejansko oblast, samo če in kolikor je ustavna; zakonita je samo, kolikor je zvesta zakonom, ki so ji bili postavljeni. Nacionalna volja pa, narobe, potrebuje samo svojo realnost, da je vedno legalna, je sama izvor sleherne legalnosti.

Ne samo, da nacija ni podvržena ustavi, to tudi *ne more* biti, to tudi *ne sme* biti, kar velja toliko kot, če rečemo, da to pač ni.

Ne more biti. Od koga pa bi pravzaprav lahko sprejela pozitivno obliko? Ali je kakšna prejšnja avtoriteta, ki bi lahko rekla množstvu posameznikov: «Združujem vas pod takšnim zakonom; oblikovali boste nacijo v pogojih, ki vam jih določam?» Tu ne govorimo o rokovnjaštvu ali o dominaciji, ampak o legitimnih asociacijah, se pravi prostovoljnih in svobodnih.

Nemara bo kdo rekel, da se lahko nacija s prvim dejanjem svoje volje, z resnico, ki je neodvisna od vsake oblike, zavzame zato, da hoče v prihodnosti samo neko dolo-

čeno obliko? Najprej, nacija ne more ne odtujiti in ne prepovedati pravice do hotenja; in kakršnakoli je njena volja, ne more izgubiti pravice, da jo spremeni, brž ko to zahtevajo njeni interesi. Drugič, zoper koga naj bi se zavzela in angažirala nacija? Razumem, kako[č] lahko *obveže* svoje člane, svoje mandatarje in vse, ki ji pripadajo; toda ali si lahko, v kakršnem koli smislu, zada naloge nasproti sebi sami? Kaj je pogodba s samim seboj? Ker sta dve stvari ista volja, se lahko[d] vsak hip odveže domnevnega angažmaja.

Kadar nacija le more, se ne *sme* pustiti vpeti v spone pozitivne forme. To bi pomenilo, da se izpostavlja nevarnosti, da bo nepovratno izgubila svojo svobodo, zakaj tiraniji je dovolj le trenutek uspeha in že, z izgovorom ustavnosti, žrtvuje ljudstvo takšni *obliki*, v kateri ne bo več moglo izražati svoje volje in torej tudi ne rahljati okov despotizma. Na nacije na zemlji moramo gledati kot na posameznike zunaj socialnih vezi ali, kot se reče, v naravnem stanju. Izvajanje njihove volje je svobodno in neodvisno od vseh civilnih oblik. Ker njihova volja obstaja samo v naravnem redu, morajo zato, da uveljavijo vso svojo moč in učinke, izkazati le *naravne* lastnosti volje. Dovolj je, da nacija hoče, pa naj bo to na kakršenkoli način; vse oblike so dobre in njena volja je vedno najvišji zakon. Zato, da bi si lahko predstavljali legitimno družbo, smo individualnim voljam pripisali obstoj čiste moralne moči, da oblikuje asociacijo – kako naj po tem ne priznamo, da podobna moč obstaja v prav tako naravni *skupni* volji? Nacija nikoli ne zapusti naravnega stanja in nikoli ni preobilo različnih načinov, skozi katere lahko izrazi svojo voljo. Ponovimo: nacija je neodvisna od sleherne oblike; in na kakršenkoli način hoče, dovolj je, da obstaja njena volja, na kakršenkoli način, pa že preneha pred njo vsako pozitivno pravo, kot pred ponikalnico, in nacija je najvišji gospodar nad vsem pozitivnim pravom.

Toda obstaja še veliko bolj prepričljiv dokaz resničnosti naših načel.

Neke nacije se ne sme in ne more prisiliti v ustavne oblike, kajti kaj pa bi nastalo iz nje že ob prvih nesoglasjih med deli te ustave, če bi bila nacija zastavljena tako, da bi lahko delovala samo na podlagi vprašljive in oporekane ustave? Pomislimo, kako pomembno je, v civilnem redu, da imajo državljani v delu aktivne oblasti takšno moč, ki je pripravljena do konca izpeljati njihove zadeve. Prav tako morajo tudi različne veje dejavne oblasti imeti možnost sklicevanja[e] na zakonodajo v vseh težavah, na katere naletijo. Toda: če sama vaša zakonodaja ni usklajena, če se različni deli te prve ustave ne ujemajo med seboj, kdo bo tedaj najvišji sodnik? Zakaj vedno je eden potreben, sicer namesto reda zavlada anarhija.

Kako si zamišljajo, da lahko neko ustavno telo odloča o svoji ustavi? Eden ali več sestavnih delov nekega moralnega telesa, posamično ne veljajo nič. Moč pripada samo celoti.[f] Brž ko pa en del odpade, celote ni več; če pa ne obstaja, kako bi

č Var.: Kako ona lahko.

d Var.: Vidimo, da ona lahko.

e Var.: (Se) morajo pri svobodnem ljudstvu sklicevati.

f Var.: V Angliji pravijo, da dom preprostih predstavlja nacijo. To ni točno. Morda sem na to že opozoril; v tem primeru ponavljam: če bi ta dom predstavljal vso nacionalno voljo, bi oblikoval sam tudi celo

lahko presojala? Tako bi potemtakem morali slišati, da v neki deželi ni več ustave, brž ko nastopijo tudi najmanjši nesporazumi med njenimi deli, če nacija ne obstaja neodvisno od vseh pravil in od vseh konstitucionalnih oblik.

S pomočjo teh pojasnil lahko odgovorimo na vprašanje, ki smo si ga zastavili. Pogosto je, da se deli tega, za kar vi mislite, da je francoska ustava, med seboj ne ujema. Kdo naj v tem primeru odloča? Nacija, neodvisna nacija, kot je to neizpodbitno, neodvisna od vseh pozitivnih oblik. Tudi, če bi nacija imela regularne generalne stanove, to ustavno telo ne bi imelo pravice izrekati svoje sodbe o nekem nesoglasju, ki zadeva njeno ustavo.

Navadni predstavniki ljudstva so zadolženi, da v ustavnih oblikah izvršujejo ves tisti delež skupne volje, ki je nujen za ohranjanje dobre uprave. Njihova moč je omejena na zadeve vladanja.

Posebni predstavniki bodo imeli takšno novo moč, kakršno jim bo nacija hotela podeliti. Ker se velika nacija dejansko ne more zbrati vsakokrat, ko to zahtevajo bolj ali manj nevsakdanje okoliščine, mora zaupati posebnim predstavnikom tisto oblast, ki je v takšnih okoliščinah potrebna. Če bi se lahko nacija vsa zbrala pred vami in izrazila svojo voljo, ali bi si ji drznili ugovarjati samo zato, ker jo izvaja v tej in ne v kakšni drugi obliki? Tu je realnost vse, oblika nič.

Telo posebnih predstavnikov v skupščini nadomešča nacijo. Zato ne potrebuje pooblastila o *polnosti* nacionalne volje; potrebuje samo posebno moč in to v redkih primerih; toda nadomešča nacijo v njeni *neodvisnosti* od vseh konstitucionalnih oblik. Tu ni treba neskončno previdnostnih ukrepov, da bi preprečili zlorabo oblasti; ti predstavniki so delegirani le za eno, posamično zadevo in samo za določen čas. Rekel sem, da nikakor niso prisiljeni v konstitucionalne oblike, glede katerih morajo odločati. 1. To bi bilo protislovno; te oblike so namreč nedoločene; oni jih šele morajo urediti. 2. Ničesar nimajo povedati v tistih zadevah, za katere veljajo pozitivna pravila. 3. Postavili so se na mesto nacije, zato da bi pripravili ustavo in so prav tako neodvisni kot ona. Zanje je dovolj *hoteti* – tako kot je hotenje volja posameznika v naravnem stanju. Ne glede na način, kako so bili delegirani, kako se zberejo in kako razpravljajo – da le ni mogoče spregledati, da delujejo v svojstvu posebnega poslanstva ljudstva (in kako bi mogla to prezreti nacija, ki jih je pooblastila?) – njihova skupna volja velja toliko, kolikor volja nacije same.

Nočem reči, da neka nacija ne more tudi svojim navadnim predstavnikom naložiti novih poslanstev, o kakršnih je tu govor. Isti ljudje seveda lahko sodelujejo v različnih telesih. Toda v vsakem primeru velja, da posebno predstavnitvo sploh ni podobno navadni zakonodaji. To so različne oblasti. Ta se lahko giblje samo na način in pod pogoji, ki so ji predpisani; druga ni podvržena nobeni obliki posebej; zbere se in odloča kot bi počela nacija sama, če bi bila sestavljena iz majhnega števila ljudi in bi hotela svoje vladanje narediti ustavno. To sploh niso nepomembni razločki. Vsa načela[g], ki smo jih navedli, so bistvena za družbeni red; ne bi bil

zakonodajno telo. Ker pa je ustava odločila, da so samo en del od treh, morajo pač kralj in lordi veljati za predstavnike nacije.

g Var.: Ta načela jasno odločajo o vprašanju, ki se ta hip v Angliji rešuje med gospodom Pittom in

popoln, če bi naleteli na en sam primer, ki ga ne bi bilo mogoče spraviti v okvir pravil ravnanja, ki so sposobna poskrbeti za vse.

Čas je, da se vrnemo k naslovu poglavja. *Kaj bi morali storiti?* namesto nesporazumov in prerekanj glede bližnjih generalnih stanov? Sklicati veljake? Ne. Pustiti hirati nacijo in posle? Ne. Rovariti okrog zainteresiranih delov, da bi jih pridobili zato, da vsak malo popusti? Ne. Treba je uporabiti veliko orodje posebnega predstavnštva. Treba se je posvetovati z nacijo.

Odgovorimo še na dve zastavljeni vprašanji. Kje vzeti nacijo? Kdo naj jo sprašuje?

1. Kje vzeti nacijo? Tam, kjer je; v štirideset tisoč farah, ki zajemajo vse ozemlje, vse prebivalstvo in vse javne zadeve; tam je brez dvoma nacija. Lahko bi naznačili določeno teritorialno razdelitev, da bi olajšali način oblikovanja v okrožja z dvajset do trideset farami za izbiro prvih poslancev. Na podoben način bi potem okrožja tvorila province in te bi pošiljale v metropolo prave posebne predstavnike s posebno oblastjo glede odločanja o konstituiranju generalnih stanov.

Boste dejali, da je takšen postopek preveč počasen? V resnici nič bolj kot to, kar se zdaj dogaja in posledica česar so dobro zmešane zadeve. Sicer pa gre zato, da izberemo pravo sredstvo, ki bo pripeljalo do svojega cilja in ne za trgovanje s časom. Če bi se hoteli ali znali pokloniti dobrim načelom, bi storili več za nacijo v štirih mesecih kot je lahko čas[il] razsvetljenstva in javnega mnenja, za katerega pa menim, da je bil zelo mogočen čas, storil v pol stoletja.

Toda, porečete, če je množina državljanov imenovala posebne predstavnike, kaj bo poslej razločevalo tri redove? Kaj se bo zgodilo s privilegiji? To, kar se mora. Načela, ki jih predstavljam, so jasna. Treba se je odreči slehernemu družbenemu redu, ali pa jih priznati. Nacija je vedno gospodar nad reformiranjem svoje ustave. Predvsem se ne more izmakniti temu, da naredi ustavo, če je zahtevana. O tem se danes vsi strinjajo; in mar ne vidite, da bi se je nacija sploh ne mogla dotakniti, če tudi sama ne bi bila stranka v tem prepiru? Telo, ki je podrejeno konstitutivnim oblikam, lahko odloča samo na podlagi svoje ustave. Ne more si izmisliti druge. Preneha namreč obstajati tisti hip, ko začne govoriti, delovati, gibati drugače kot v okviru oblik, ki so mu bile dane. Generalni stanovi, tudi če bi bili skupščina, so potemtakem nekompetentni za odločanje o ustavi. Ta pravica pripada samo naciji, tega ne bomo nehali ponavljati, njej sami, neodvisno od vseh oblik in okoliščin. Privilegiranci imajo, kot vidimo, dobre razloge, da pomešajo ideje in načela v teh zadevah. Danes bodo silovito zagovarjali ravno nasprotno od tistega, kar so trdili še pred

Foxom. G. Fox nima prav, ko noče, da *nacija* da kraljevanje *komu in kakor* ji je všeč. Kjer ne odloča zakon, lahko odloča samo nacija. G. Pitt se moti, ko hoče, da bi o zadevi odločal parlament. Parlament je nepopoln, je ničen, ker Kralj, ki je njegov tretji del, ni sposoben kaj hoteti. Oba doma lahko pripravita odločitev, ne moreta pa je sankcionirati. Treba je torej od nacije zahtevati posebno predstavnštvo... Vendar pa ne bodo storili ničesar. To bi bilo obdobje dobre ustave. Ne opoziciji in ne ministru¹ ni do tega. Držijo se oblik, zaradi katerih in s katerimi obstajajo; če so še tako pomanjkljive, jih imajo raje kot naj lepši družbeni red. Betežni stavec se ne spravi s tem, da mora umreti; pa če je mladeč, ki ga je pripravljen nadomestiti, še tako svež in smel. Politična telesa so kot naravna telesa: do zadnjega se otepajo.

¹ Var.: Ministrstvo.

ⁱ Var.: Dogajanje.

šestimi meseci. In zato je bil v Franciji mogoč en sam krik: nimamo ustave in hočemo jo.

Danes pa ne samo, da imamo ustavo, ampak ta celo vzpostavlja – če verjamemo privilegiranim – dve sijajni in trdni izhodišči.

Prvo je razdelitev državljanov po redih; drugo pa je enakost med vsemi redovi v vplivu na oblikovanje nacionalne volje. Dovolj smo že dokazovali, da bo tudi tedaj, ko bodo vse te stvari tvorile našo ustavo, nacija še vedno lahko karkoli spremenila. Ostaja nam, da natančneje preučimo naravo te enakosti vpliva, ki jo želijo pripisati vsakemu redu pri oblikovanju nacionalne volje. Ugotovili bomo, da je ta ideja ena najbolj nesmiselnih in da ni nacije, ki bi lahko kaj podobnega zapisala v svojo ustavo.

Politična družba je lahko samo celota združenih ljudi. Nacija ne more skleniti, da ne bo nacija ali da to ne bo na tak in tak način: kajti to bi pomenilo, da tudi na kakšnega drugega sploh ne bo. Prav tako nacija tudi ne more odločiti, da bo njena skupna volja prenehala biti njena skupna volja. Seveda je nadvse turobno, da moramo razgrinjati ta načela, katerih preprostost bi morala biti očitna, vendar pa moramo pomisliti na posledice, ki jih hočejo iz njih potegniti. Neka nacija torej nikoli ni mogla odločiti o tem, da bi pravice, ki so inherentne skupni volji, se pravi množtvu, večini, prešle na manjšino. Skupna volja se sama ne more razkrojiti. Ne more spremeniti narave stvari in ne more storiti, da bi bilo mnenje manjšine tudi mnenje večine. Jasno je potemtakem, da bi takšna določila bila akt nespameti, namesto, da bi bila legalni ali moralni akt.

Če torej trdijo, da gre francoski ustavi pravica, da dvesto do tristo tisoč posameznikov od skupnega števila 26 milijonov državljanov, tvori dve tretjini skupne volje – kaj naj jim odgovorimo, če ne tega, da trdijo, da je dva in dva pet?

Posamezne volje so edini elementi skupne volje. Ni mogoče oropati največjega števila za pravico, da v njej sodeluje in trditi, da deset volj velja za eno nasproti desetim drugim, ki veljajo za trideset. To so protislovja v izrazju, resnični nesmisli.

Če le za hip zapustimo to načelo elementarne očitnosti, da je namreč skupna volja mnenje večine in ne manjšine, potem nam nobena pamet ne more več pomagati. Na enak način lahko sklenemo, da bo volja enega samega imenovana pluralna volja in potem ni potrebe ne po generalnih stanovih ne po nacionalni volji etc ..., zakaj če ena volja lahko velja za deset, zakaj ne bi veljala za sto, milijon, 26 milijonov?

Ali je še potrebno opozarjati na naravne posledice teh načel? V navadi je, da je v običajnem in posebnem nacionalnem predstavništvu vpliv porazdeljen lahko samo glede na število glav, ki imajo *pravico*, da se jih predstavlja. Predstavniško telo je vedno, za zadevo, ki jo ima opraviti, na mestu nacije same. Njegov vpliv mora ohraniti isto naravo, ista razmerja in ista pravila. Sklepamo, da med vsemi načeli obstaja popolno skladje, da se lahko sprejme odločitev, prvič, da edino posebno predstavništvo lahko obravnava ustavo in nam jo da etc.; drugič, da se mora to ustavno predstavništvo oblikovati ne glede na razlike med redovi.

2. Komu gre pravica, da sprašuje nacijo? Če bi imeli zakonodajno ustavo, bi takšno pravico imel vsak njen del, zato, ker je v tem primeru pritožnikom iskanje pomoči pri sodnikih vedno dostopno, ali pa še bolj zato, ker so tolmači neke volje dolžni konzultirati svoje pooblastitelje, bodisi zato, da pravilno pojasnijo njihove zahteve ali pa zato, da jim podajo mnenje o okoliščinah, ki bi zahtevale nova pooblastila. Toda skoraj bo že dve stoletji, kar smo brez predstavnikov, če predpostavimo, da so prej bili. Ker jih torej sploh nimamo, kdo jih bo nadomestil pred nacijo? Kdo bo poučil ljudstvo, da je potrebno imeti in poslati posebne predstavnike? Odgovor na to vprašanje lahko spravi v zadrego samo tiste, ki besedi *sklic* pripisujejo hrup angleških idej. Tu ne gre za kraljeve *prerogative*, ampak za preprost in naraven smisel nekega *sklica*. Ta beseda pomeni, da je treba izreči nacionalno potrebo in *numero* po skupnem sestanku. Kadar pa rešitev domovine pritiska na vse državljane, mar gre tedaj zgubljeni čas zato, da bi spraševali, kdo ima *pravico* sklicevanja? Bolje bi bilo vprašati, kdo te pravice nima? To je sveta naloga vseh, ki karkoli lahko storijo. Še bolj pa je to dolžnost izvršilne oblasti, ki je veliko bolj usposobljena kot navadni posamezniki za to, da obvesti splošnost državljanov, da oznani kraj zбора in da ukine vse ovire, ki bi jih utegnil postaviti interes političnega telesa. Seveda je vladar kot prvi državljani bolj kot kdorkoli zainteresiran za to, da skliče ljudstvo. Če ni kompetenten za to, da bi odločal o ustavi, pa ni mogoče reči, da je nekompetenten tudi za to, da takšno odločitev izzove.

Tako torej. Nobenih težav za odgovor na vprašanje, kaj bi bilo treba storiti. Treba bi bilo sklicati nacijo, da bi odposlala v metropolo posebne predstavnike s posebnimi pooblastili za vzpostavitev ustave navadne nacionalne skupščine. Kar se mene tiče, mi ne bi bilo prav, če bi ti predstavniki imeli še kakšno drugo pooblastilo, zaradi katerega bi se pozneje lahko vzpostavili kot navadna skupščina, v skladu z ustavo, ki bi jo bili sami določili, vendar v drugi, prejšnji kvalifikaciji. Bal bi se bil namreč, da bi namesto, da bi delali izključno za nacionalni interes, namenili preveč pozornosti interesu telesa, ki ga vzpostavljajo. Zmeda oblasti in pooblastil je v politiki tisto, zaradi česar bo vedno nemogoče vzpostaviti družbeni red na zemlji; kakor, na primer, ko bomo hoteli ločiti to, kar se mora razlikovati, in bomo naleteli na rešitev velikega problema človeške družbe: delati za splošno korist tistih, ki jo tvorijo. Nemara me bodo vprašali, zakaj sem se tako dolgovezno zadržal pri vprašanju, *kaj bi bilo treba narediti?*

Preteklost je preteklost, bodo rekli. Najprej odgovorjam, da poznavanje tega, kar bi bili morali storiti, lahko pripelje do spoznanja o tem, kaj bomo storili. Drugič pa menim, da je vedno dobro predstaviti prava načela, predvsem v snovi, ki je tako nova za večino duhov. Sicer pa bodo resnice iz tega poglavja služile za boljše razlago onih iz naslednjega.

Š E S T O P O G L A V J E

Kaj je še treba opraviti. Razvitje nekaterih načel.

Ni več čas, ko so se bili trije redovi, v skrbi, da bi se obranili pred ministrskim despotizmom, pripravljeni združiti proti skupnemu sovražniku. Čeprav je nemogoče,

da bi nacija potegnila kaj koristnega iz sedanjih okoliščin, da bi naredila en sam korak k družbenemu redu, ne da bi nekaj sadov pobral tudi tretji stan, pa se je ponos prvih dveh redov vznejevoljil že, ko so v velikih mestih kraljestva začeli terjati tudi najmanjši delež političnih pravic, ki gredo ljudstvu. Kaj so le hoteli ti privilegiranci, tako zagnani v bran svojih presežkov, tako spretni, če je bilo treba onemogočiti tretjemu stanu, da bi v teh zadevah dosegel le resnično najbolj nujno? Mar so menili, da bo regeneracija, s katero so se bahali, samo zanje? In mar so hoteli uporabiti to vedno nesrečno ljudstvo samo kot slepo orodje, poslušno in vdano svoji aristokraciji? Kaj bodo rekli prihodnji rodovi, ko bodo zvedeli za tolikšen vročični bes, s kakršnim je drugi red Države in prvi red duhovščine pregnanjal in izganjal vse zahteve mest? Ali bodo lahko verjeli tajnim in javnim zvezam, lažnim alarmom in pastem kovarstva,¹⁴ v kar so zapletli branitelje ljudstva? Nič ne bo pozabljeno v natančnih spisih, ki jih domoljubni pisatelji pripravljajo zanamstvu. Na svetlo bodo postavili plemenito vedenje[a] francoskih magnatov, v okoliščinah, ki so bile, kljub vsemu, tako primerne za navdihovanje domoljubnega čustva tudi tistim ljudem, ki so najbolj pogreznjeni v svoj egoizem. Kako so se mogli principi iz kraljevske hiše odločiti, da bodo sodelovali v prepiru med državnimi redi? Kako so lahko dopustili prezira vrednim uradnikom, da so izbruhali toliko surove kolikor smešne obtožbe, ki napolnjujejo neverjetne spomine,¹⁵ objavljene pod njihovim imenom.

Pritožujejo se nad nasilnostjo nekaterih piscev tretjega stanu. Ampak, kaj pa je sploh način mišljenja kakšnega izoliranega posameznika? Nič. Resnične posege tretjega stanu, edine, ki so res avtentični in se omejujejo na peticije municipalnim oblastem in dela dežel v državi, naj primerjajo z enako avtentičnimi postopki grofov proti ljudstvu, ki je dobro pazilo, da jih ni napadalo – kakšna skromnost, kakšna mera pri prvih! In kakšno nasilje, kakšna globoka razsrjenost pri drugih.

Tretji stan je zaman pričakoval sodelovanje vseh razredov, restitucijo svojih političnih pravic in vso polnost svojih civilnih pravic; toda strah[b] pred tem, da hočejo spremeniti navade, je v prvih dveh redovih presegel njihovo željo po svobodi. Med njo in kakšnim osovraženim privilegirancem, so se odločili za tega. Njihova duša se je poistovetila z milostmi v okrilju hlapčevstva. Danes se bojijo teh generalnih stanov, ki so jih nekoč tako silovito terjali. Zanje je vse dobro; ne pritožujejo se več zaradi duha inovacij; ničesar jim ne manjka; bojazen[c] jim je dala ustavo. Tretji

a Var.: Vedenje.

14. Resnično je prav šaljivo videti večino plemstva, kako si prizadeva preobleči v vstajo proti kraljevi oblasti tiste postopke, ki se jih na dnu srca boji kot koristne za despotizem. Ta ubogi tretji stan, ki mu odrekajo sleherno energijo, in katerega pogum si lahko razložijo samo tako, da se zatekajo k temu, kar imenujejo ministrski manevri, sploh se ga ne bojijo predstavljati kot združbo *upornih* zoper kralja. Plemstvo si med sabo govori: »Nič ni bolj nevarnega za svobodo kot jezik tretjega stanu, ki v resnici malo preveč spominja na to priprošnjo: 'Sire, naredite iz nas vse, kar vam je všeč, le ne pustite, da bi nas raztrgali aristokrati.'« Hkrati pa govorijo kralju: »Ljudstvo se zaganja v vaš prestol: bodite previdni; načrtujejo strmoglavljenje monarhije.«

15. Gre za *Memoire presente au Roi*; napisali g. grof d'Artois, g. vojvoda de Conde; g. vojvoda de Bourbon in g. grof d'Enghien; uredil g. de Montyon, po Barbieru (Opomba ur. te izdaje).

b Var.: Bojazen.

c Var.: Strah.

stan se je bil moral ovedeti, ob takšnem gibanju duha in stvari, da nima ničesar pričakovati od drugod, kot od svoje razsvetljenosti in svojega poguma.

Razum in pravica sta na njegovi strani; zagotoviti si je treba vsaj vso moč. Ne, ni več čas za pomirjanje strank. Le kakšnega dogovora se je mogoče nadejati med energijo zatiranih in besom zatiralcev? Drznili so si izreči besedo razkol. Tako so grozili kralju in ljudstvu[č].

O, veliki Bog! Daj srečo naciji, da bi do tega tako željenega razkola za vekomaj prišlo! Kako zlahka bi se bilo otresti privilegiranih! Kako težko bi jih bilo navaditi biti državljeni!

So vprašanja, ki ne bi smela nikoli vznemiriti tistih, ki se bojijo pravice; zanesljivo služijo razsvetljevanju javnosti in razsvetljenje mora peljati k pravičnosti, zlepa ali zgrda. Sicer pa, kar zadeva tretji stan, ni šlo več za to, da bi postal boljši ali ostal, kakršen je bil. Okoliščine nikakor niso dopuščale takšne računice; treba je bilo napredovati ali nazadovati, treba je bilo ukiniti ali pa priznati in legalizirati nepravilne in nedružbene privilegije. Seveda moramo zaznati, kako skrajno nesmiseln bi bil načrt, da bi na koncu osemnajstega stoletja ohranili in blagoslovili te odurne ostanke fevdalnosti. V tem primeru je jezik nadživel stvari. Plemstvo se je zabavalo z izgovarjanjem besed *tlačan*, *težak*, *robavs*. Pozabljali so, da so ti izrazi, kakršenkoli smisel se jim že daje, danes tretjemu stanu ali tuji ali pa skupni vsem trem redovom; pozabljajo tudi, da je bilo tedaj, ko so bili še točni, prav izmed njih kar devet desetih takšnih, ki so neizpodbitno bili težaki, kmetavzarji in robavsi.

Zaman bi zatiskali oči pred revolucijo, ki sta jo opravila čas in moč stvari; zato ne bo nič manj realna. Nekoč je bil tretji stan sluga, plemiški red je bil vse. Danes je tretji stan vse, plemstvo je beseda. Toda pod to ime se je zrinila in se podenj zalezla nova in nedopustna aristokracija; in ljudstvo ima vse razloge, da nikakor ne mara aristokratov. Kaj ima v takšnih okoliščinah storiti tretji stan, če hoče priti do političnih pravic na način, ki bo naciji koristen? Za to se kažeta dve poti. Če sledimo prvi, se mora tretji stan posebej združiti: ne bo sodeloval s plemstvom in duhovščino, ne bo ostal z njima ne po *redih* in ne po *glavah*. Prosim za pozornost glede izjemne razlike, ki obstaja med skupščino tretjega stanu in tisto drugih dveh redov. Prva predstavlja 26 milijonov ljudi in odloča o interesih nacije. Drugi dve, če bi se združili, imata moč samo nad okrog 200.000 posamezniki in mislita samo na svoje privilegije. Tretji stan sam, poreče kdo, ne more tvoriti *generalnih stanov*. Ah, nič zato! Še bolje! Bo pa tvoril nacionalno skupščino.¹⁶

č Var.: Grozili ljudstvu.

16. Velike so koristi od izvajanja zakonodajne oblasti prek treh teles ali domov, namesto skozi enega. Skrajno nerazumno je sestaviti tri domove iz treh med seboj sovražnih redov. Prave okoliščine bi nastale, če bi na tri enake razdelke ločili predstavnike tretjega stanu. V takšni razporeditvi bi naleteli na isto poslanstvo, isti cilj in skupni interes. To opazko namenjam tistim, ki so zaljubljeni v idejo o *uravnoteženju delov zakonodajne oblasti* in menijo, da v tem ni ničesar boljšega od angleške ustave. Ali ne moremo sprejeti dobro, ne da bi se oženili z zlom? Sicer pa smo že rekli, Angleži imajo en sam red oziroma ga sploh nimajo, in če bi sestavili naše zakonodajno ravnotežje iz različnih redov, bi bilo še veliko pomanjkljivejše kot pri naših sosedih. Še več, pomembno je proučevanje načel, na katerih je treba urediti formiranje zakonodajnih domov, ne da bi se izmaknili *interesu*, prav narobe, da bi ga zagotovili s pravičnim ravnotežjem med velikimi deli, ki ga v bistvenem sestavljajo. To vprašanje bomo obravnavali na drugem mestu.

Nasvet tolikšnega pomena moramo opravičiti in utemeljiti z vsem, kar dobra načela najbolj jasnega in zanesljivega nudijo.

Pravim, da poslanci duhovščine in plemstva nimajo ničesar skupnega z nacionalnim predstavništvom, da ni možno nikakršno zavezništvo med tremi redovi v generalnih stanovih in da – ker ne morejo voliti *skupno* – tega tudi ne morejo ne po *redih* ne po *glavah*. Na koncu tretjega poglavja smo obljubili, da bomo tu dokazali to resnico. Sicer pa morda ne bomo ponudili ničesar, kar ni že znano: veliki duhovi so to resnico že raznesli po javnosti.

Maksima občega prava pravi, da ni *večje napake kot je napaka oblasti*. Ve se, da plemstvo ni predstavništvo duhovščine in tretjega stanu. Duhovščina ni zadolžena za predstavljanje plemstva in navadnih ljudi. Iz tega sledi, da je vsak red ločena nacija, ki ni nič bolj pristojna za to, da se vmešuje v zadeve drugih redov kot holandski generalni stanovi ali beneški senat, na primer, nista pristojna za glasovanje o sklepih v angleškem parlamentu. Pravi pooblaščenec lahko povezuje samo svoje pooblastitelje, predstavnik pa ima pravico izrekati besede samo za tiste, ki jih predstavlja. Če te resnice ne priznamo, je treba zanikati vsa načela.¹⁷

Na podlagi tega vidimo, da je popolnoma nekoristno iskati odnos ali razmerje, po katerem bi moral vsak red sodelovati pri oblikovanju splošne volje. Ta volja ne more biti *ena*, dokler pustite pri miru tri rede in tri predstavništva. Kvečjemu bi se[d] te tri skupščine lahko združile v isti želji kot lahko tri zavezniške nacije izrečejo isto hotenje. Toda iz njih ne boste nikoli naredili *ene* nacije, *enega* zastopstva in *ene* skupne volje. Čutim, da lahko te resnice, če so še tako očitne, postanejo nelagodne v državi, ki ni narejena po zahtevah razuma in politične pravičnosti. A kaj hočete, vaša hiša stoji zaradi umetne podpore, ob pomoči vrste podpornikov, ki so postavljeni brez okusa in brez oblike; samo za pojačitev tam, kjer najbolj grozi, da se bo porušila; treba jo je prenoviti ali pa se vdati in živeti v njej iz dneva v dan v strahu in nemiru, v skrbi, da se bo nazadnje zgrnila nad vas. V družbenem redu je vse povezano. Če spregledate in zanemarite en del, to ne bo brez posledic za druge. Če pa začnete pri neredu, boste nujno opazili, kako se nadaljuje.[e] Če bi mogli iz nepravilnosti in nesmiselnosti izvleči iste sadove kot iz pravičnosti in razumnosti, kje bi tedaj[f] bile prednosti teh zadnjih? Povzdignili boste glas, rekoč, če se tretji stan ločeno združi, ne zato, da bi tvoril tri stanove, imenovane *generalne*, ampak nacionalno skupščino, ne bo nič bolj pristojen glasovati za duhovščino in plemstvo kot onadva nista pristojna sklepati o ljudstvu. Najprej vas prosim, kot sem bil že rekel, da upoštevate, da bodo predstavniki tretjega stanu neizpodbitno imeli pooblastilo vseh 25 ali 26 milijonov posameznikov, ki tvorijo nacijo, razen tistih

17. Glede tega pozorno pazimo, da ne bi predlagali združenja treh redov v vsakem okrožju, ki bi potem skupaj izbrali vse poslance. To zamisel štejem za izjemno nevarno. Tretji stan se nikoli ne sme spustiti v postopek, v katerem bi ga prisilili, da bi priznal in vzpostavil *razdelitev redov* in absurdno zmago manjšine nad zelo veliko množino. Takšno neprevidno ravnanje bi bilo škodljivo za njegove interese in interese nacije, kakor tudi nasprotno najbolj preprostim pravilom dobre politike in aritmetike.

d Var.: Se bodo.

e Var.: Ta verižnost je nujna, ah!

f Var.: Kje bi bile.

približno 200.000, kolikor je plemičev in duhovnikov. To je pač dovolj, da si nadejejo ime nacionalna skupščina. Odločali bodo torej brez vsakršnih težav za celo nacijo, razen za dvesto tisoč glav. Ob takšni predpostavki bi lahko duhovščina še naprej vzdrževala svoje skupščine in plemstvo bi lahko uporabilo kakršnokoli sredstvo, da bi nudilo svojo podporo kralju; da pa posebne ureditve znotraj teh dveh redov ne bi mogle nikoli postati nevarne za tretji stan, bi le-ta začel formalno[g] izjavljati, da ne namerava plačevati nikakršnih davkov, ki jih ne bi plačevala tudi druga dva redova. Subsidij bi tretji stan izglasoval samo v teh pogojih; in ko bi bil davek že poravnan, nikakor ne bi pritisnil na ljudstvo, če bi opazil, da sta se mu duhovščina in plemstvo izmuznila pod kakršnokoli pretvezo.

Takšna ureditev bi bila nemara navzlic videzu prav tako dobra kot kakšna druga, da bi postopno pripeljala nacijo do družbene enotnosti. Toda že od tega trenutka bi pomenila zdravilo za nevarnost, ki grozi deželi. Kako naj bi namreč ljudstva ne popadel bes, ko vidi dve privilegirani telesi in morda še tretjega pol, ki razpolagajo z imenom generalnih stanov in tako odločajo o njegovi usodi in mu vsiljujejo nesrečno in nespremenljivo usodo?

Ko je govor o ustavi je treba s svojimi načeli in ravnanjem dokazati, da poznamo in spoštujemo temeljna načela.

Znano je, da poslanci duhovščine in plemstva niso predstavniki nacije. Potemtakem niso pristojni, da bi glasovali zanje.

Če jim pustite, da odločajo o vprašanih splošnega interesa, kaj bo iz tega prišlo? 1. Če gre za glasovanje po redovih, sledi, da 25 milijonov državljanov ne bo moglo ničesar odločiti v korist splošnega interesa, ker to ne bo vseč sto ali dvesto tisoč privilegiranim posameznikom; to pomeni, da bo volje več kot sto oseb prizadela in izničila prepoved volje ene same osebe. 2. Če gre za glasovanje po glavah, pa čeprav ob enakosti vpliva med privilegiranimi in nepriviligiranimi, bo posledica še vedno ta, da bo volja dvesto tisoč oseb uravnotežila voljo 25 milijonov, ker bodo imeli enako število predstavnikov. Ali potemtakem ni grozljivo sestaviti skupščino na način, da lahko glasuje za interes manjšine? Mar ni to na glavo postavljena skupščina? V prejšnjem poglavju smo pokazali, da je treba priznati splošno voljo samo kot mnenje množine. Ta trditev je neizpodbitna. Iz nje sledi, da so v Franciji predstavniki tretjega stanu resnični predstavniki nacionalne volje. Brez pomote torej lahko govorijo v imenu cele nacije, zakaj tudi če predpostavimo združene privilegirane rede, ki so vedno soglasni zoper glas tretjega stanu, le-ti ne bodo nič manj sposobni uravnotežiti množino v odločitvah o tem redu. Vsak poslanec tretjega stanu glasuje namesto približno 50.000 ljudi; dovolj je torej določiti, da je večina, kadar je 5 glasov nad polovico v domu preprostih in že lahko gledamo na enodušne glasove 200.000 plemičev ali duhovnikov kot na nekaj, česar ni mogoče razpoznati; in opozarjam, da v tej predpostavki za hip odrinjam dejstvo, da poslanci prvih dveh redov nikakor niso predstavniki nacije in prav zares hočem še enkrat poudariti, da bodo tedaj, ko bodo zasedali v resnični nacionalni skupščini z zares edinim vplivom,

ki jim gre, nenehno glasovali zoper želje večine. Očitno je, da se bo njihovo mnenje tedaj izgubilo v manjšini.

Pa naj bo dovolj; dovolj za to, da dokažemo obvezo, po kateri bo moral tretji stan sam za sebe vzpostaviti nacionalno skupščino, in dovolj tudi za to, da pred razumom in pravičnostjo utemeljimo morebitno težnjo težnjo tega reda po odločanju in glasovanju za celotno nacijo brez vsakršne izjeme.

Vem, da takšna načela ne bodo pogodu celo ne tistim članom tretjega stanu, ki so najbolj spretni v obrambi svojih interesov. Naj bo: da se le strinjamo, da sem na strani pravih načel in da delam ob podpori dobre logike. Dodajmo, da tretjega stanu, potem ko se loči od prvih dveh redov, ni mogoče obtožiti za *razkol*; ta izraz je treba opustiti, kakor tudi smisel, ki ga vsebuje. Treba ga je prepustiti tistim, ki so ga prvi uporabili. Množino, pluralnost namreč ni mogoče ločiti. To bi bilo besedno protislovje, saj bi se v tem primeru morala ločiti od same sebe. Samo manjšini pripada privilegij, da se nikakor noče podrediti hotenjem velikega števila in le-ta potemtakem izzove razkol.

Ko smo pokazali tretjemu stanu vso razsežnost njegovih možnosti ali bolje, njegovih pravic, naš namen nikakor ni bil, da bi ga obvezali k njihovi togi uporabi.

Za tretji stan sem najavil dvoje sredstev, s katerima se lahko polasti mesta, ki mu gre v političnem redu. Če se morda prvo, ki sem ga pravkar predstavil, zdi preveč nenadno in silovito; če presojate, da je treba pustiti javnosti čas, da se navadi na svobodo, če mislite, da je nacionalne pravice, če so še tako očitne, potrebno braniti – tudi, če jim oporeka še tako majhno število – z legalno presojo, ki jih mora učvrstiti in tako rekoč posvetiti z zadnjo sankcijo, potem je meni prav. Skličimo se na sodišče nacije, edinega pristojnega sodnika za vse zadeve, ki se tičejo ustave. To je drugo sredstvo, ki je na voljo tretjemu stanu. Na tem mestu se moramo spomniti vsega, kar smo rekli v prejšnjem poglavju, tako o nujnosti vzpostavitve navadnih predstavništev, kakor o tem, da je to veliko delo zaupati samo posebnemu odposlanstvu, ki ima *ad hoc* posebno oblast.

Ne bo mogoče zanikati, da dom tretjega stanu na prihodnjih generalnih stanovih zares ne bo dovolj pristojen za sklic kraljestva v *posebno predstavništvo*. Njegova, predvsem njegova, je potemtakem naloga, da opozori splošnost državljanov o napačni ustavi Francije. Glasno se bo pritoževal,[h] da so generalni stanovi slabo organizirano telo in hkrati bo dokazal[i], da je nujno dati posebnemu odposlanstvu posebno oblast, da bi lahko na podlagi trdnih zakonov uredil ustavne oblike svoje zakonodaje. Do tu bo red tretjega stanu suspendiral ne svoja pripravljalna dela, ampak izvajanje svoje oblasti; ničesar ne bo dokončno odločil; počakal bo, da bo nacija presodila o velikem procesu, ki ločuje tri rede. Takšna je, sem prepričan, najbolj jasna pot in zato najbolj ustrezna dostojanstvu tretjega stanu[j].

Tretji stan torej lahko obravnavamo z dveh vidikov: s prvega se kaže samo kot *red*;

h Var.: Na njem je, da se pritožuje.

i Var.: In na njem je, da dokaže.

j Var.: Najbolj velikušna pot.

v tem primeru nikakor noče podpirati predsodkov starega barbarstva; razlikuje druga dva reda v državi, ne da bi jima pripisoval kakšen drug vpliv kot tistega, ki ga je mogoče spraviti z naravo stvari; in do njiju je na vse mogoče načine obziren, vendar sumi v njune pravice, vse dokler ni izrečena odločitev najvišjega sodnika. Z drugega vidika je tretji stan *nacija*. S to lastnostjo tvorijo njegovi predstavniki vso nacionalno skupščino; imajo vsa pooblastila. Ker so edini nosilci splošne volje, jim sploh ni treba konzultirati svojih pooblastiteljev o nesoglasju, ki ga ni. Seveda so se vsak hip pripravljene podvreči zakonom, ki jim jih bo nacija določila; toda, če je njihova dolžnost, da nacijo samo izzovejo, potem se to ne more zgoditi glede nobenega vprašanja, ki nastaja iz pluralnosti redov v nacionalni skupščini.

Napotitev *posebnega* poslanstva ali vsaj pristaneč na novo posebno oblast, kakor smo jo pojasnili na teh straneh, z namenom, da bi uredila predvsem velike zadeve ustave, se zdi pravo sredstvo za to, da naredi konec sedanjim nesoglasjem in možnim pretresom nacije. Tudi, če se ne bi bilo ničesar bati od teh pretresov, bi bil to vseeno nujen varnostni ukrep, zakaj, če smo pomirjeni ali ne, se ne moremo izmakniti dejstvu, da poznamo naše politične pravice in da si jih prilastimo. Ta nujnost se nam bo pokazala za še večjo, če pomislimo, da so politične pravice edino jamstvo za civilne pravice in individualno svobodo.

Na tem mestu bi lahko sklenil svoje razmišljanje o tretjem stanu, če bi se namenil ponuditi samo sredstva za ravnanje ... Toda obvezal sem se, da bom razvil tudi načela. Naj mi bo torej dovoljeno, da sledim interesom tretjega stanu prav do razprave, ki se bo[k] razvnela o resnični *sestavi* neke nacionalne skupščine[1]. Ne nameravam govoriti ne o poslih in ne o oblasti, marveč o zakonih, ki morajo opredeliti osebno sestavo poslanskega telesa[m].

Najprej je potrebno jasno razumeti, kaj je predmet in cilj predstavniške skupščine neke nacije; ne more biti drugačna od tiste, ki jo predlaga nacija sama, če se hoče zbirati in razpravljati na istem mestu. Kaj je volja nekega naroda? To je rezultat volj posameznikov, kakor je nacija združba posameznikov. Ni si mogoče zamisliti neke legitimne asociacije, katere cilj ne bi bil skupna varnost, skupna svoboda, skratka, javna zadeva. Vsak posameznik si seveda zastavlja še svoje posebne cilje. Reče si: v zavetju skupne varnosti se bom lahko mirne duše posvetil mojim osebnim načrtom, iskal bom svojo srečo, kakor jo sam razumem, pomirjen, da ne bom naletel na legalne ovire, razen tistih, ki jih predpiše družba za skupno dobro, katerega del sem in s katerim je moj posebni interes sklenil tako koristno zavezništvo.

Toda zamislimo si, da so v generalni skupščini lahko dovolj nerazumni člani, ki si upajo takole govoriti: »Pa ste tu zbrani, ne zato, da bi razpravljali in odločali o naših skupnih zadevah, ampak zato, da bi se ukvarjali z mojimi prav posebej in s tistimi iz drobne klike, ki sem jo sestavil z nekaterimi izmed vas.« Reči, da se ljudje združujejo zato, da bi urejali stvari, ki jih zadevajo, v *skupnosti*, pomeni razložiti

k Var.: Se bo mogla razvneti.

l Var.: Ali bodo imeli posebni predstavnik posluš za delitev po redih?

m Var.: Navadnih poslancev.

motiv, ki je zmožgal pritegniti člane v združbo, pomeni reči eno tistih temeljnih in preprostih resnic, ki jih zmanjšamo, če jih hočemo dokazati.[n]

Ta čas si je zanimivo pojasniti, kako hočejo vsi člani neke nacionalne skupščine s svojo individualno voljo sodelovati pri oblikovanju te skupne volje, ki ji je samo za javne koristi.

Predstavimo najprej to igro ali politični mehanizem v najbolj prednostni domnevi: to bi bila tista, kjer bi javni duh, v vsej svoji moči, preprečil, da se v skupščini izraža kakršnakoli dejavnost, razen skupnega interesa. Ti čudeži so v zgodovini redki in ne trajajo[o]. Pomenilo bi, da slabo poznamo ljudi, če bi povezovali usodo družb s prizadevanji po čednosti. Celó v samem propadanju javnih šeg, ko se zdi, da egoizem obvladuje sleherno dušo, mora – celo v teh dolgih presledkih – skupščina nekega naroda biti takšna, da ostanejo v njej posamezni interesi osamljeni in da se volja množstva vselej potrdi v splošnem interesu.

Opozorimo na tri vrste interesov v človekovem srcu: 1. tisti interes, zaradi katerega so si[p] podobni; ki daje[r] pravilno razumevanje splošnega interesa; 2. tisti, zaradi katerega se kakšen posameznik poveže samo s kom drugim; to je interes telesa; in končno, 3. tisti, zaradi katerega se vsakdo izolira in misli samo nase; to je osebni interes[s].

Interes, zaradi katerega se neki posameznik poveže z vsemi svojimi so-drugi je očitno predmet volje vseh in predmet skupne skupščine. Vpliv osebnega interesa mora pri tem biti ničén. To je tudi tisto, kar se zgodi; njegova drugačnost je njegovo zdravilo. Velika težava izhaja iz interesa, zaradi katerega se neki državlján poveže samo s kakšnim drugim. To omogoča, da se skoncentrirajo, povežejo; v takih okoliščinah nastajajo za skupnost nevarni načrti; tako nastajajo kar najbolj sumljivi, nevarni javni sovražniki. Zgodovina je polna te resnice.

Ni se torej čuditi, če družbeni red tako strogo zahteva, da se nikakor ne sme dopustiti preprostim državljanom, da bi se razvrščali v *korporacije*, če zahteva celo, da se mandatarji izvršilne oblasti, ki – zaradi nujnosti stvari tvorijo resnično telo – za čas ko traja njihova zadolžitev odpovejo izvolitvi v zakonodajno predstavništvo.

Tako in ne kako drugače je skupnemu interesu zagotovljeno, da bo gospodoval nad posameznimi interesi. Samo v takšnih pogojih si lahko pojasnimo možnosti za ustanovitev človeškega združenja v splošno korist združenih in s tem si lahko tudi razložimo *legitimnost* političnih družb.

Na podlagi istih načel je z nič manjšo silovitostjo občutiti potrebo po konstituiranju predstavniške skupščine same, na način, ki ne bo dopuščal, da bi se v njej izoblikoval *korporativni duh* in bi degenerirala v aristokracijo. Od tod izhajajo te poglobitve

n Var.: To je *predmet* Skupščine: skupne zadeve.

o Var.: Ti čudeži so bili redko posejani po zemlji in nobeden ni dolgo trajal.

p Var.: Državljani.

r Var.: Predstavlja.

s Var.: skupščino svoje druge interese; naj bo. Toda najprej: osebnega interesa se sploh ni bati, je osamljen. Vsak ima svojega. Njegova drugačnost je njegovo pravo zdravilo. Velika težava etc.

ne maksime, na drugem mestu dovolj pojasnjene, da se mora predstavniško telo vsako leto obnavljati s tretjim stanom; da so poslanci, ki jim poteče njihov čas, lahko znova izvoljeni šele po določenem časovnem presledku, ki mora biti dovolj dolg, da lahko kar največje število državljanov poseže v upravljanje z javnimi zadevami, ki pa to ne bi več bile, če bi bilo mogoče nanje gledati kot na zadeve, ki so v pristojnosti določenega števila ljudi, etc.

Toda namesto, da bi se priklonil tem izvornim pojmom, tem tako jasnim in zanesljivim načelom, pa zakonodajalec, nasprotno, sam ustvarja korporacije v državi, priznava vse, ki se oblikujejo, jih s s svojo oblastjo potrjuje; ko pa si končno upa poklicati večje in potemtakem bolj pogubne, da naj pod imenom *redov* sodelujejo v nacionalnem predstavnstvu, tedaj vidimo, kako si slaba načela prizadevajo, da bi vse pokvarila, vse uničila in med ljudi vnesla preplah. Če hočete še povečati in utrditi družbeni nered, morate tem strašnim *žirandom* samo še dodati dejansko premoč nad velikim telesom nacije – in to je tisto, za kar bi lahko obtožili zakonodajalca v Franciji, če se nam ne bi bilo treba spoprijeti s slepim tokom dogajanj ali z neznanjem in nesposobnostjo naših predhodnikov, z večino zla, ki pritiska na to čudežno kraljestvo.

Poznamo pravi predmet nacionalne skupščine; le-ta nikakor ni zato, da bi se ukvarjala s posameznimi zadevami državljanov, obravnava jih samo množično in s stališča skupnega interesa. Iz tega moramo povzeti naravni sklep, da imajo pravico biti predstavljeni samo državljani na podlagi tistih lastnosti, ki so jim skupne in ne[š] tistih, ki jih razdvajajo.

Lastnosti, zaradi katerih se državljani razlikujejo med seboj so *onkraj* značaja državljana. Neenakost po lastnostih in pridnosti je takšna, kot neenakost po starosti, spolu, rasti etc. Sploh ne popači *enakosti* civilizma. Te posebne prednosti so seveda pod varuštvom zakona; toda ni stvar zakonodajalca, da jih naredi takšne ali takšne narave, da enim da privilegije, drugim pa jih odreče. Zakon ničesar ne določa; varuje, kar je in do trenutka, ko še ni škodljivo za skupni interes. Tu, samo tu so postavljene meje individualne svobode. Zakon si predstavljam v središču velikanške krogle, globusa: vsi državljani, brez izjeme, so enako oddaljeni na krožnici in imajo na njej enaka mesta; vsi so enako odvisni od zakona, vsi mu dajejo svojo svobodo in lastnino v varstvo; in to imenujem *skupne pravice*, po katerih so si vsi ljudje podobni. Vsi ti posamezniki korespondirajo med seboj, se angažirajo, pogajajo, trgujejo, vedno pod skupnim poroštvom zakona. Če hoče kdo v tem splošnem gibanju prevladovati nad osebo svojega sosedu ali si uzurpirati njegovo lastnino, skupni zakon zatre te poskuse in postavi vse ljudi na isto razdaljo od zakona samega. Toda ta zakon nikakor ne preprečuje, da vsakdo sledi in dela po svojih naravnih in pridobljenih sposobnostih, v okviru bolj ali manj ugodnih okoliščin in tako povečuje svojo lastnino z vsem, kar mu namenja usoda ali kar ji lahko doda bolj donosno delo; tudi ne preprečuje, da se v svojem legalnem položaju dvigne do sreče, ki bolj ustreza njegovemu okusu in je vredna večjega zavidanja. Ko zakon ščiti skup-

š Var.: In ne na podlagi tistih.

ne pravice vseh državljanov, štiti vsakega državljana v vsem, kar hoče biti – do trenutka, ko to, kar hoče biti, začenja škoditi *skupnim* koristim.[t]

Morda se malce preveč vračam k istim temam, toda nimam časa, da bi jih omejil na bolj dovršeno enostavnost; sicer pa – ko človek predstavlja vse premalo znane pojme ni dobro, da je ravno preveč skop.

Interesi, po katerih so si državljanji podobni, so torej edini, ki jih lahko skupno obravnavajo, edini, zaradi katerih in v imenu katerih lahko terjaja politične pravice, se pravi dejavno udeležbo pri nastajanju družbenega zakona, edini, potemtakem, ki dajo državljanu *predstavniško* lastnost. Ne zato, ker je nekdo privilegirani, ampak zato, ker je državljan, ima pravico, da voli poslance in pravico biti izvoljen. Vse, kar pripada državljanu, ponavljam, skupne prednosti, posebne prednosti, da le ne prizadenejo zakona, imajo pravico do zaščite; ker pa se družbena unija ne more vzpostaviti drugače kot na skupnih točkah, ima samo kategorija skupnega pravico na zakonodajo. Iz tega sledi, da interes telesa še zdaleč ne vpliva na zakonodajalca, ampak ga le naredi sumničavega; ta interes je nasproten predmetu in tuj poslanstvu predstavniškega telesa. Ta načela postanejo še bolj rigorozna, kadar gre za privilegirane redove in telesa. S privilegirancem razumem vsakega človeka, ki je zunaj skupnega prava, bodisi zato, ker teži, da ne bi bil v vsem podvržen skupnemu zakonu, bodisi zato, ker teži po *ekskluzivnih* pravicah. Privilegirani razred je škodljiv, ne samo za duha telesa, ampak že samo zato, ker je. Več ko si je pridobil ugodnosti, ki so neizogibno v nasprotju s skupno svobodo, bolj je nujno, da se ga izloči iz nacionalne skupščine. Privilegirani človek bi bil *predstavniški* samo v svoji lastnosti državljana; toda v njem je ta lastnost porušena, tak človek je zunaj civilnega, je sovražnik skupnih pravic.¹⁸ Če bi mu dali pravico do predstavljanja, bi bilo to izrazito protislovje v zakonu; nacija bi se ji lahko podredila samo z dejanjem suženjstva; in tega ni mogoče predpostavljati.

Ko smo dokazali, da mandatar dejavne oblasti ne more[u] biti ne volivec in ne izvoljen v zakonodajno predstavništvo, s tem nanj nismo nehali gledati kot na pravega državljana. To je, kot vsi drugi, zaradi svojih individualnih pravic; in funkcije, ki ga razlikujejo, še zdaleč ne rušijo njegovega civilizma, ampak so, narobe, vzpostavljene zato, da služijo pravicam. Kaj pa more biti iz tistih, ki prezirajo splošne pravice, iz teles, v katerih je nacija tuja, iz teh ljudi, katerih sam obstoj je trajna sovražnost velikemu telesu ljudstva? Ti so se seveda odpovedali naravi državljana in morajo biti izključeni iz pravic volivcev in izvoljenih, še bolj zato, ker ne izločate tujca, katerega vsaj izrečeni interes bi lahko tudi ne bil v nasprotju z vašim.

Povzemimo: načelno velja, da tisti, ki so zunaj splošne lastnosti državljana, ne bi smeli sodelovati pri političnih pravicah. Zakonodajni nekega ljudstva lahko podeli oblast samo splošni interes. Toda, če namesto enostavnega razlikovanja, skoraj nezaznavnega za zakon, obstajajo sovražni privilegiranci zaradi stanja redov, potem morajo biti pač izločeni. Ne morejo biti ne volivci in ne izvoljeni – dokler trajajo njihovi odurni privilegiji.

t Var.: Do trenutka, ko njegovi posamezni poskusi začenjajo.

18. Glej *Essai sur les privileges*.

u Var.: Ne sme.

Vem, da se utegnejo takšna načela zdeti večini bralcev *ekstravagantna*. To je zato, ker se resnica lahko zdi tako ekstravagantna predsodkom, kakor oni resnici. Vse je relativno. Zadošča mi, da so moja načela jasna, da so moje izpeljave točne. Toda, priznajte vsaj, poreče kdo, da so te stvari za zdaj popolnoma *neuporabljive*. No, saj si tudi ne nalagam, da bi jih izvajal. Moja vloga je takšna, kakor slehernega domoljubnega pisatelja: predstaviti resnico, namreč. Drugi se ji bodo bolj ali manj približali, odvisno od njihove moči in okoliščin, ali se ji bodo v nezaupljivosti oddaljili; in tedaj bomo doživeli, česar ne moremo preprečiti. Če bi vsi ljudje *prav mislili*, mislili resnico, bi tudi največje spremembe ne naletele na nikakršno težavo, brž ko bi pomenile zadevo javne koristi. Kaj lahko storim boljšega kot to, da z vsemi svojimi silami pomagam razširati to resnico, ki krči poti? Najprej je slabo sprejeta, potem se duhovi počasi navadijo nanjo, oblikuje se javno mnenje in nazadnje opazimo, da se začno izvajati načela, ki so jih v začetku gledali kot izmišljije. Skoraj glede vseh vrst predsodkov bi bil svet danes manj pameten, če pisatelji ne bi pristali na to, da veljajo za nore.

Povsod srečujem zmerne ljudi, ki bi radi, da bi se resnici približevali le korakoma. Ne verjamem, da zares razumejo, kar govorijo. Pot administratorjev zamenjujejo s potjo filozofov. Prvi napredujejo, kolikor morejo; če ne zaidejo s prave poti, jih lahko le pohvalimo. Toda filozofi morajo to pot zaznati in poznati prav do njenega konca. Priti morajo do konca, zakaj sicer nikakor ne morejo jamčiti, da je to v resnici pot, ki do konca pripelje. Če bi se hoteli ustaviti, kadar bi se jim zahotelo in kakor bi se jim zahotelo, pod pretvezo previdnosti, kako bi mogel vedeti, da me prav peljejo? Naj jim verjamem na besedo? Ni v naravi razuma, da bi si dovolil slepo verjeti. V resnici se zdi, da človek hoče in upa, ko izgovarja le besedo za besedo, presenetiti svojega nasprotnika in mu nastaviti past. Niti razpravljati nočem o tem, da je celo med posamezniki odkrito ravnanje tudi najbolj spretno; toda zanesljivo so umetnost zamolčevanja in vse druge pretanjenosti v ponašanju, ki se zanje misli, da so plod človeške skušnje, prava norost v nacionalnih zadevah, ki jih javno obravnava in se z njimi spoprijema toliko dejanskih in razumnih interesov. Pravo sredstvo za uveljavljanje svojih zadev je v teh rečeh to, da ne skrivamo pred sovražnikom tistega, kar sam prav tako dobro ve kot mi, ampak da prepričamo večino državljanov o pravičnosti njihove zadeve. Malo preveč se verjame, da je mogoče resnico razkosati na dele in tako po koščkih lažje vstopiti v duha. Ne, najpogosteje so potrebni močni stresljaji; resnici vsa njena svetloba ni preveč zato, da naredi močan vtis, iz katerega se rodi strastni *interes* za to, kar je spoznano kot pravo, lepo in koristno.

Le kdor ima dokaj skromno védenje o tem, kako deluje razum, si lahko utvarja, da bo vse ljudstvo ostalo slepo in ne bo razpoznalo svojih interesov in da se bodo najbolj koristne resnice, zbrane le v nekaj glavah, lahko pojavile samo, če jih bo rabil spreten administrator za uspeh svojih podjetij. Najprej je takšno gledanje napačno, ker mu ni mogoče slediti. Drugič, mar ne vedo, da resnica le počasi prodira v tako veliko množico kot je nacija? Mar ni treba pustiti ljudem, ki jih resnica moti, čas, da se nanjo navadijo, mladim, ki jo željno sprejemajo, čas, da nekaj postanejo, stari ljudem čas, da nič več niso? Skratka, mar hočejo čakati čas žetve, da bi potlej sejali? Takšne žetve nikoli ne bo.

Sicer pa razum sploh nima rad skrivnosti; deluje samo v velikih razsežjih; samo, če na široko maha, mahne tudi prav, zakaj tako se oblikuje ta moč mnenja, kateri je nemara treba pripisati večino za ljudstvo koristnih sprememb. Duh, pravite, še ni pripravljen, da bi vas poslušal; pretresli boste veliko ljudi. Tako je tudi treba: resnica, ki jo je najbolj koristno objaviti, ni tista, do katere smo že skoraj prišli, ni tista resnica, ki smo jo že pripravljeni sprejeti. Ne, prav zato jo moramo še bolj razširjati, ker jezi in vznemirja največ predsodkov in največ osebnih interesov. Ne upoštevamo dovolj, da je tisti predsodek, ki zasluži najpозornejšo obravnavo, prav tisti, ki se drži poštenja, da je tisti osebni interes, ki ga je najbolj nevarno dražiti, prav tisti, kateremu dobročudnost daje vso čustveno moč, ki jo ima v sebi pravičnost. Treba je odvzeti to tujo moč; treba je ljudi razsvetliti in predsodke zvesti samo na pomagalo nepoštenosti. Zmerne osebe, ki jim namenjam ta razmišljanja, se bodo prenehale bati za usodo resnice, ki jo imenujejo prezgodnja, če bodo le nehale kar naprej zamenjevati preišljeno in previdno ravnanje administratorjev, ki bi dejansko vse pokvarili; če bi le nehali preštovati ovire in prepreke, če bi torej ti strpni ljudje te zadeve nehali zamenjevati s tistim svobodnim zanosom filozofa, ki ga pogled na težave lahko le še bolj vzburi in ki je toliko bolj poklican predstaviti prava družbena načela kolikor bolj je duh ljudi zatrt v fevdalnem barbarstvu.

Nazadnje, poreče kdo, če privilegirani nimajo nikakršne pravice zainteresirati *skupno voljo* za svoje privilegije, morajo vsaj kot državljani uživati svoje politične pravice do predstavnštva, tako kot vsa ostala družba.

Rekel sem že, da so s tem, ko so si naredili značaj privilegiranih, postali dejanski sovražniki splošnega interesa; nikakor jim torej ne sme biti zaupano, da bi zanj skrbeli. Dodajam še, da lahko kadar hočejo stopijo nazaj v družbeni red; se pravi, da se karseda prostovoljno izločajo iz izvajanja političnih pravic. In končno, njihove resnične pravice, tiste, ki so lahko predmet nacionalne skupščine, so jim skupne s pravicami poslancev, ki skupščino sestavljajo; lahko se potolažijo, če pomislijo, da bi ti poslanci prizadeli sebe, če bi predmetu škodili.[v]

Gotovo je potemtakem, da so samo nepriviligirani člani primerni za to, da so elektorji in poslanci v nacionalni skupščini. Želje tretjega stanu bodo vedno prave za splošnost državljanov, želje privilegiranih pa vedno slabe, razen, če bodo zanemarili svoje posebne interese in bodo pripravljeni glasovati kot navadni državljani, se pravi kot sam tretji stan. Tretji stan torej zadošča za vse, kar je mogoče upati in pričakovati od neke nacionalne skupščine; potemtakem je sposoben zagotoviti vse, kar se sicer obljublja v generalnih stanovih.

Morda bo kdo pomislil, da privilegiranim ostaja kot zadnja možnost to, da se imajo za posebno, ločeno nacijo in da zase zahtevajo posebno in neodvisno predstavnštvo ... Zadosti sem že odgovoril na to težnjo, v prvem poglavju tega spisa, ko sem pokazal, da privilegirani redovi niso, ne morejo biti posebno ljudstvo. So in lahko so samo v odvisnosti od prave nacije. Katera pa je tista, ki bo prostovoljno pristala na takšno zavezništvo?

v Var.: Se potolažijo ali pomirijo.

Medtem, ko čakamo, je težko reči, kakšno mesto morata zavzemati dve privilegirani telesi v družbenem redu: to je tako, kot če bi zahtevali, da na bolnikovem telesu pokažemo, katero mesto je krivo za slabo voljo, ki ga daje in preganja. Treba jo je *nevtralizirati*, treba je okrevati in ponovno vzpostaviti igro vseh organov, tako dobro, da se ne bodo mogli več tvoriti gnojni tvori, ki lahko okužijo najbolj bistvena načela življenjskosti.

Prevedla Neda Pagon

Prikazi in ocene

Marxova izgubljena estetika

Knjiga Margaret A. Rose¹ je sestavljena iz dveh delov. Prvi obravnava vlogo vizualne umetnosti oziroma slikarstva in estetične teorije v Marxovih zgodnjih letih, drugi pa, naslovljen »Ruski Saint-Simon: umetnik kot proizvajalec v Rusiji od tridesetih let 19. stoletja do tridesetih let 20. stoletja in naprej«, mesto saintsimonizma v teh stotih letih. V tem drugem delu gre nadalje za ideje konstruktivistov o avantgardi in za probleme avantgarde vis-à-vis rojevajočega se socialističnega realizma. Izhodišče je torej Marx, ali kot pravi avtorica: »Večina del, ki so do danes izšla kot študije o marksistični estetiki, se ukvarja ali s tem, da aplicirajo Marxove teorije na pripovedne umetnosti, ali pa so zavzela tekstualni pristop k njegovim pripombam k estetični teoriji. Zelo malo teh del pa govori o njegovem odnosu do vizualnih umetnosti njegovega časa. Kadar se omenja Marxovo ime v razpravah o vizualnih umetnostih s stališča, ki se je razlikovalo od narativne teorije, je tudi to večinoma v kontekstu razprave v našem stoletju med socialističnim realizmom in modernizmom, pri čemer je znova le malo pozornosti deležno to, kar je Marx de-

jansko videl ali mislil o vizualnih umetnostih.

Ta knjiga bo, nasprotno od teh študij, poskušala odpreti novo polje raziskovanja o tem, kar je Marx sam videl v vizualnih umetnostih v Nemčiji, Franciji in Angliji 19. stoletja, in se poskušala tudi vprašati, kako lahko informacije, ki jih pridobimo iz takšnih raziskav, vplivajo na sedanje poglede, kot tudi na one iz zgodnjega 20. stoletja, na to, kaj bi lahko bila Marxova estetična teorija.«²

Po avtoričinem mnenju je Marxova estetika produktivistična in od tod tudi njeno zanimanje za konstruktivizem v Sovjetski zvezi: zdi se ji, da je ravno ta avantgardistična smer eden izmed legitimnih dedičev Marxove *implicite* izdelane estetike, nikakor pa ne socialistični realizem, kot se je pogosto trdilo.

Margaret A. Rose jemlje torej za izhodišče nekakšno arheologijo ali rekonstrukcijo Marxovih bolj ali manj izoblikovanih pogledov na tedanje vizualne umetnosti in hkrati njegovo vedenje, njegovo poznavanje vizualnih umetnosti tedanjega časa, to pa zelo spominja na podoben projekt S.S. Prawerja,³ ki v uvodu v to knjigo pravi, da skuša »bralcu pred-

1. Margaret A. Rose, *Marx's Lost Aesthetic (Karl Marx & the visual arts)*, Cambridge University press, Cambridge 1984, 1988², 216 str.

2. *Ibid.*, str. 1.

3. S.S.Prawer, *Karl Marx in svetovna literatura*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981 (1976).

staviti tako pošteno in tako popolnoma, kot to dopušča avtorjeva lastna usmeritev, kaj je Marx rekel o literaturi v raznih obdobjih svojega življenja; kako je uporabil številne romane, pesmi in drame, ki jih je bral za užitek, za razvedrilo ali v napotilo; in kako je vpeljal v dela, ki se niso očitno ukvarjala z literaturo, izrazje in pojme literarne kritike.«⁴

Seveda je, če tako rečemo, Praverjev projekt »osrednejši«, saj je za Marxa literatura nedvomno igrala pomembnejšo vlogo kot vizualna umetnost, vseeno pa z današnjo aktualizacijo vizualnih umetnosti v nasprotju ali vsaj v njihovi nadvladi glede na literaturo takšna obravnava pridobiva pomen, ki morda ni le akademski, saj so ravno interpretacije Marxovih idej bistveno oblikovale in vplivale na estetiko ter teorijo in prakso umetnosti 20. stoletja, namreč v okviru tako ali drugače razumljenih projektov modernizma. Zato bomo tvegali trditev, da obravnavana knjiga ne pomeni v prvi vrsti še enega zastaranega projekta, s katerim je avtorici pač uspelo najti pri Marxu še en vidik, ki doslej še ni bil obravnavan, marveč kaže ravno na omenjeno novodobno uveljavljanje vizualnega.

Avtorica prične svojo rekonstrukcijo odnosa Marx – vizualne umetnosti njegovega časa s prikazom »nazarencem«, ki so se zgledovali pri Dürerju in Rafaelu.⁵ Nazarenci so bili deležni posebne pozornosti v spisih Heineja in Feuerbacha, pa tudi B. Bauerja, vsi trije so jih

obravnavali predvsem v okviru opozicije helenizem-romanticizem. »Bran kot helenist, je Hegel za Bauerja postal način, kako napasti tako konservativno branje heglovske estetike kot obrambe pruske države, kakršna je tedaj obstajala, in romantike, ki jo je ta država podpirala na račun piscev, kot je bil on sam.«⁶

Rosova obnovi Marxovo spoznavanje vizualnih umetnosti na univerzi in drugje ter preide nato na »Pariške rokopise«, ki so po njenem mnenju izhodišče Marxove produktivistične estetike. Kaj razume pod tem, razloži naslednji citat: »Ideal neodtujene 'umetniške' oblike produkcije funkcionira za Marxa v njegovih *Rokopisih* iz 1844 in v nasprotju do njegovega nasprotnika Adama Smitha kot še neuresničena alternativa ekonomsko produktivnim – in odtujenim – oblikam dela, ki ga spodbuja industrijski kapitalizem. Nadalje, za Marxa, nasprotno od Kanta in Schillerja, obstoječa umetnost ni predstavljala 'Ideala', ki bi bil ločen od dejanskega sveta ekonomske produkcije ter bi ga transcendiral, marveč produkt istih odtujevalnih pogojev, pod katerimi je nastala ekonomska produkcija. Tako je za Marxa osvoboditev čutov iz njihovega stanja odtujenosti problem, ki ostaja vezan na ta konec odtujenosti dela ...«⁷

Ravno ta točka je tista, ki Marxa povezuje s Saint-Simonom, hkrati pa je Saint-Simon avtor, ki je ključnega pomena za razvoj avantgardne umetnosti v Rusiji pred revolucijo in še posebej po njej.

Rosova v svoji knjigi pokaže predvsem,

4. *Ibid.*, str. 9

5. Predvsem Rafael služi Marxu (pa tudi Engelsu) za pogost primer umetnika; prim. npr. *Nemško ideologijo* itd. Rafaela posebej poudarja tudi Hegel.

6. *Op. cit.*, str. 60.

7. *Ibid.*, str. 79.

da so moderne razprave o Marxovi pripadnosti idejam realizma ali modernizma deplasirane, saj je to dilema, ki je v njegovem času ni bilo in zato zanj v bistvu ne obstaja. »Študija vizualnih umetnosti v Marxovem času ... je pokazala, da je bil Marx vključen v razprave o političnem pokroviteljstvu, ki so ga religiozni romantični umetnosti, ki je postala priljubljena v zgodnjem 19. stoletju, ponudili nemški nazarenci. S to temo je bila povezana, kot smo videli, tako Marxova raba Saint-Simonove kritike zakrnelih fevdalnih sestavin

v industrijskih družbah devetnajstega stoletja kot tudi raba koncepta avantgarde, s katerim je Saint-Simon nasprotoval fevdalnim konceptom vodstva in pokroviteljstva, ki so delovali v njegovem času.«⁸

Knjigo Margaret Rose ne smemo dojemati izključno v jugoslovanskem kontekstu, kar pogosto počnemo, kadar obravnavamo marksistične ideje tega stoletja, saj to pomeni predvsem, da uradno rusko estetiko, filozofijo in sploh marksizem zavračamo kot nemarksizem in zato kot nekaj, kar zasluži kvečjemu teoretsko obdelavo, kakršna pripada ideologiji. Zavedati se je namreč treba, da je tudi ta uradna ruska marksistična teorija ali kritika igrala pomembno vlogo v številnih zahodnih deželah, kjer vse do konca šestdesetih let ideje frankfurtske šole niso bile prevladujoče, kar ravno tako velja za pisce, kot sta bila Korsch ali zgodnji Lukács. Pri nas je zaradi specifičnih zgodovinskih razlogov, povezanih predvsem z letom 1948, vzniknilo zanimanje za avtorje, ki so bili tedaj tudi drugje skoraj neznani, vsekar pa povsem obrobni. Vladajoča

»marksistična« teorija je bila tedaj, uradna ruska oziroma sovjetska teorija oziroma kritiško pisanje, marsikje pa so jo tako percipirali tudi še dosti kasneje. Marx je tako v tem okviru imel predvsem politično in s tem ideološko konotacijo, dosti manj pa teoretsko, vendar to še ne pomeni, da ni imel tudi teoretskih učinkov, in to najprej zato, ker je bilo njegovo delo razumljeno kot teoretska osnova vladajoče sovjetske ideologije in nato zato, ker je služil za osnovo kritiške in prakse, vezane na različne zvrsti umetnosti.

V kontekstu obravnavane knjige je to pomembno predvsem ob pooktobrski ruski umetnosti, in to tako avantgardistični kot tisti socialističnega realizma. Kot je bilo omenjeno, je drugi del knjige posvečen ravno ruski umetnosti.

Podobno kot je bilo ob socialističnem realizmu ugotovljeno že na področju literature, je izhodišče tudi v likovni umetnosti ruska umetnost prejšnjega stoletja. V primeru likovne umetnosti so to t.i. »peredvižniki«, realistični slikarji šestdesetih let preteklega stoletja, ki so vzeli »rusko podeželje ter njegovo ravnokar emancipirano kmetstvo za predmet svojega slikarstva ter realizem za svoj stil. Čeprav so jih kasneje socialistični realisti iz tridesetih let opisovali kot pionirje kritičnega upodabljanja družbene stvarnosti, lahko o peredvižnikih 19. stoletja rečemo, da so nanje ravno toliko vplivale religiozne slike nemških nazarencov v njihovih zgodnjih letih, kot katerakoli socialna teorija. ... Glede na to, da vemo, kaj so nazarenci pomenili Marxu v njegovem času, postavlja povezovanje njih in ruskih socialnih realistov šestdesetih let 19. stoletja in kasnejše poskuse narediti iz Marxa predhodnika socialističnega realizma

8. *Ibid.*, str. 164.

skupaj s peredvižniki v ironično, če že ne tudi vprašljivo luč.«⁹

Če Rosova upravičeno spodbija povezovalo med Marxom in socialističnim realizmom – kar je nekaj, kar je bilo storjeno že tudi za tovrstno literarno usmeritev – ter opira svoje dokazovanje na njegovo odklanjanje nazarencov v Nemčiji njegovega časa, pa se zdi, da je neka druga njena ugotovitev dosti pomembnejša novost v okviru obravnav avantgardne umetnosti.¹⁰

»Po zmanjšanju državnega financiranja avantgardnih umetnikov je ponovna vpeljava zasebnega umetniškega trga leta 1921 pripeljala tudi do ponovne rasti realistične umetnosti, ki so jo v prejšnjih letih zavrgli avantgardni konstruktivisti. Ker je bila realistična umetnost, ki so jo nekoč prakticirali socialni realisti šestdesetih let (in ki je kasneje postala osnova umetnosti socialističnega realizma), ljuba zasebnim zbiralcem umetnosti, za katere je avantgardna umetnost konstruktivistov še vedno pomenila ali skrivnost ali pregreho, je znova postala priljubljena. Prek ustanovitve Združenja umetnikov revolucionarne Rusije (Ažh(R)R) leta 1922 in oživitve Društva peredvižnikov je realizem kmalu pridobil organizacijsko in politično moč, ki mu je v tridesetih letih zagotavljala uspeh nad avantgardo.«¹¹

Z drugimi besedami, začetek dvajsetih let je omogočil ponoven vzpon realizma, kar je nato bistveno prispevalo k njegovi ponovni uveljavitvi v obliki socialističnega realizma v obdobju stalinizma ter njegovi zmagi nad avantgardistično

umetnostjo. Nekaj podobnega trdi tudi Boris Groys: »Če je bilo za avantgardo in njene pripadnike geslo socialističnega realizma način umetniške reakcije in 'padeč v barbarstvo', pri tem ne smemo pozabiti, da je socialistični realizem samega sebe videl kot rešitelja Rusije pred barbarstvom,«¹² ki ga je predstavljala ravno avantgarda s svojim zavračanjem ruske tradicije. Nekoliko drugačno, lahko bi rekli, da bolj prevratno razlago konca avantgard v Rusiji daje Leonid Bažanov: »Prepričan sem, da ni bil boljševizem tisti, ki je povzročil konec ruske avantgarde; ideološka represija se je preprosto ujela s krizo umetniške zavesti.«¹³

K temu dodajmo, da je tudi v Nemčiji »nova stvarnost«, začeni z letom 1925, pomenila preobrat glede na predhodni ekspresionizem. »Če želimo v zvezi z 'Neue Deutsche Sachlichkeit' govoriti o regresiji, velja to vsaj za njeno 'desno' krilo.«¹⁴ Da se nekaj podobnega ni pripetilo italijanskemu futurizmu druge polovice dvajsetih ter tridesetih let, gre pripisati močnemu nacionalizmu (in zvečine pripadnosti fašizmu) večjega dela futuristov ter manj represivni nara-vi fašističnega režima v Italiji.

Navedeni zgledi dokazujejo, da je najbrž treba na novo ovrednotiti avantgardno umetnost z začetka stoletja oziroma na novo ugotovitvzroke njenega izteka konec dvajsetih in v začetku tridesetih let, tj., vprašati se, ali ta iztek res lahko v prvi vrsti pripišemo ideološki in politi-

9. *Ibid.*, str. 103.

10. Čeprav so tudi nekateri drugi avtorji pred nedavnim prišli do podobnega sklepa, a o tem več v nadaljevanju.

11. *Ibid.*, str. 141.

12. B. Groys, *Gesamtkunstwerk Stalin*, Hanser, München 1988, str. 46.

13. L. Bažanov, »La rencontre Urss-Occident; quinze questions«, *Art Press*, št. 135, Pariz, april 1989, str. 15.

14. R. Marker, *Die bildenen Künste im Nationalsozialismus*, DuMont, Köln 1983, str. 31.

čni represiji. Ta ugotovitev bo še naprej ostala veljavna za Nemčijo, medtem ko je že sedaj (in to dokazuje tudi knjiga Margaret Rose) sporna za Sovjetsko zvezo.

Kot je bilo omenjeno na začetku tega prikaza, obravnava Margaret Rose v prvem delu knjige Marxov odnos do vizualnih umetnosti. Tu se zdi, da je osrednja vrednost dela rekonstrukcija polja likovnih umetnosti njegovega časa in opozorilo na zveze s Saint-Simonom.

V drugem delu, ki je posvečen ruski umetnosti, najprej rekonstruira likovno polje Rusije 19. stoletja, da bi nato

spodbila pogosto (in tudi pogosto kritizirano, čeprav le redkokdaj argumentirano) tezo o Marxovi povezanosti s socialističnim realizmom ter v sklepnem delu pokazala, da je avantgardna umetnost pooktobrske Rusije doživela zlom zaradi vnovične prevlade realistične umetnosti za časa NEP-a ter zaradi vnovičnega navezovanja pooktobrske ideologije na tradicije Rusije prejšnjega stoletja.¹⁵

Aleš Erjavec

15. Pri tem je pomembno vlogo igral Plehanov oziroma njegova stališča, ki so bila temelj tovrstnih stališč kot tudi kritik drugačne umetnosti.

Theodor W. Adorno

Minima Moralia : refleksije iz poškodovanega življenja

Ni naključje, da se podnaslov Adornove knjige *Minima Moralia* glasi: »refleksije iz poškodovanega življenja«, ravno tako kot ni naključje, da je »žalostna znanost«, ki se tu ponuja bralcu, že v predgovoru opredeljena kot »nauk o pravilnem življenju« – usodna sprepletenost teh dveh nenaključij je namreč temeljnega pomena za tegobno tkanje te knjige, za njeno krhko vzpostavljanje moralne držbe posameznika, še posebej intelektualca, v svetu napredujoče regresije. Ta sprepletenost ne meri le na to, da je sleherno življenje že sâmo na sebi poškodovano, takorekoč spodbito, ampak da tisto »pravilno« vsebuje zavest o tej poškodovanosti.« Ni pravilnega življenja v napačnem (35/42) – skorajda kot smrtna obsodba zveni to spoznanje, prignano do konca v motu Ferdinanda Kürnbergerja k prvemu delu knjige: »Življenje ne živi«. Pač pa živi človek. In ravno vprašanje, kako – povedano nalašč patetično – po strahoviti izkušnji fašizma sploh še biti človek, je rdeča nit te Adornove najbolj »intimne« knjige. »Inteligenca je moralna kategorija« (196/262), je tu rečeno eksplicitno, in *Minima Moralia* je moralna knjiga par excellence, je samorefleksija intelektualca, intelektualca v

emigraciji, o nasilju, ki se vrača od človeka kot bumerang nazaj k njemu samemu, govoreč mu na lastni koži o zlu, ki ga je bil prizadejal Drugemu.

Knjiga v obliki razlomljenih, razpršenih zapisov je nastajala v Ameriki v letih 1944 do 1947. Glede na čas nastanka je razdeljena na tri dele, ti pa še naprej na drobna, oštevilčena poglavja, katerih vsako nosi kot iztočnico značilen naslov, npr. »Zdravje na smrt«, »Tostran principa ugodja«, »Moralna in časovna zaporedje«, »Navzdol in zmeraj nižje« itd. Njeno ozadje je, kot že rečeno, izkušnja fašizma v Evropi, in poskus, kako ga sploh zapopasti, se vleče boleče, kot v trzajočih sunkih, skozi celoten tekst. Pri tem pa ne dobiva mišljenje prav nobene podpore ali navdiha pri tem, kar se dogaja »tukaj in zdaj«, v »svobodni« Ameriki štiridesetih let. Nasprotno, *Minima Moralia* je ena prvih knjig, ki dokumentira šok evropskega intelektualca pred tako imenovano »amerikanizacijo« življenja. Družba množične kulture, ki jo ohranja v nenehnem pogonu visokoproduktivna kulturna industrija (izraz, skovan v frankfurtski šoli) je predstavljala za Adorna zgolj potrditev teženj, ki jih implicitno vsebuje moderna družba nasploh in ki so smrtonosno eksplodirale v besnilu Tretjega rajha. (Mimogrede povedano, je

Številke v oklepajih navajajo strani citatov; prva meri zmeraj na srbohrvaško izdajo, druga na nemško.

bilo to zavračanje avtomatičnega identificiranja nemštva s fašizmom, torej stališče, da je fašizem latentno prisotna možnost v vseh kapitalističnih deželah in šele potem specifično nemška zabloda, psihološko pomembna predpostavka za možnost frankfurtske šole v povojni Nemčiji – s tem ko je videla v nemškem duhu ne le barbarske, pač pa tudi emancipatorske težnje, je edina omogočala, da se sploh lahko misli na radikalni razkol s fašizmom brez ravno tako radikalnega razkola z lastno kulturno identiteto.) Kar se dogaja, je smrt – in če je na starem kontinentu to konkretna, telesna smrt žrtve, potem je polje na novem že vnaprej pripravljeno nanjo s smrtjo individuuma. Kar preostaja po procesu normiranja zavesti, ki ga na svojih podanikih izvaja množična kultura, je prilagodljiva in ustrezljiva žrtev, pripravljena na vse, je človek kot »pripravnik smrti«. To Adornovo fiksiranost na negativnih aspektih so nekateri tolmačili kot obsedenost frankfurtske šole s fašizmom, češ da je bil le-ta zanjo »Meduzina glava«, tako da je tudi pojave v ameriški družbi, kot je na primer pojav kulturne industrije, analizirala edinole v smislu njenega fašističnega potenciala. Pri tem se velja v odgovor navezati na širši okvir takega Adornovega razmišljanja, to pa je tista vizija zgodovine človeškega rodu, ki jo ponazarja malodane na formulo skrčeno spoznanje iz *Dialektike razsvetljenstva* (pisane v istem času kot *Minima Moralia* skupaj z Maxom Horkheimerjem), da je namreč »prekletstvo nezadržnega napredka nezadržna regresija«. To spoznanje samodejno priklicuje na dan Benjamino podobo angela zgodovine, ki z očmi, široko razprtimi od groze, negibno zre v kup ruševin, ki se nabira za njim na poti njegovega napredka; rad bi se bil

ustavil in popravil storjeno, pa ga vihar iz raja žene naprej v prihodnost, kateri obrača hrbet, medtem ko kup ruševin pred njim raste do neba. Zgodovina se tako dogaja le kot vrtoglavo kopičenje minule nesreče, pri čemer vsaka strahota prejšnjo le še presega: »Tisto, kar preživlja, ni invariantni kvantum trpljenja, ampak njegovo napredovanje do pekla« (234/314) – »Normalna je smrt« (52/65). Ljudje, ki jih ta zgodovina poraja, so ravno tako zapriseženi njeni uničujoči logiki – krogotok nasilja, ki teče od gospodarja do hlapca, od nadrejenega do podrejenega, se izteka v regresijo obeh: »Revne ovira v mišljenju disciplina drugih, bogate njihova lastna« (186/248); in oba, tako zmagovalec kot poraženec, sta še zmeraj postavljena pred neizbežnost in nedoumljivost dogajanja, nad katerim nimata nobene moči. V tej nemoči sta rabelj in žrtev eno; kretnja, ki jo stori eden, je le slepi refleks kretnje drugega – šele v neki drugi zgodovini bi bilo človekovo dejanje svobodno.

Ta Adornov pojem utopične »druge« »zgodovine prekinja s samimi temelji, na katerih je zgrajena naša »lastna«. Po zgodovinski izkušnji barbarstva se ni več mogoče zanašati na princip uma – racionalnost ne ponuja nikakršnih smernic za praktično politično delovanje, poudarjanje dela kot človekove samouresničitve pa je sâmo delček verižne mašinerije razsvetljenstva, taistega principa, ki počiva že v prvem mitu, kateri bi hotel razložiti, fiksirati, si prilastiti, vladati... Adornu gre nasprotno za zgodovino, ki ji ne bi dajalo pečat prilaščanje, temveč puščanje – »morda bo postalo resničnemu društvu dovolj razvoja in bo zaradi svobode pustilo možnosti neizkoriščene, namesto da se pod zablo-

delo prisilo strmoglavlja na tuje planete« (154/207). V takšni poziciji neka-kšnega »tehnološkega konservativizma«, ki se zdi verjetno smešna in tuja, če ne celo naivna, zastopnikom teorije razvoja, ki pa je danes nasprotno prav blizu različnim – ne samo ekološkim – gibanjem, so videli nekateri teoretiki velik vpliv Lukácsevega zgodnjega enačenja reifikacije in objektivacije iz Zgodovine in razredne zavesti, češ da je tudi frankfurtska šola dojemala vsako povnanjenje, vsako akcijo subjekta kot neizbežno odtujitev, ter da tako ni bila pravična do procesa »zgolj« objektivacije, ki izhaja iz znanosti, tehnike in industrijske organizacije modernega sveta. Nezaupljivemu do tega »zgolj« gre Adornu za srečo, ki bi bila onstran prakse in začaranega kroga dela, onstran imperativne nabrekle ustvarjalnosti in svobode kot visokega pogona. Nasproti glasno proklamiranim visokodonečim idealom o ciljnih emancipirane družbe se raje izreka za tisto, kar se zdi na prvi pogled najbolj banalno: da ne bi bilo treba več nikomur trpeti lakote. Takšno stališče ni tako daleč od kantovske forme maksime, s katero npr. pisec kot je Bernard Henry-Lévy v svoji nedavno izdani knjigi »Hvalnica intelektualcem« po analizi propada intelektualca-klerika in njegovega novodobnega jurišanja v zaledju donečih »izmov«, pledira za nov tip intelektualca, katerega imperativ bi bil preprosto postopati tako, da bo kot posledica tega v svetu ne več, temveč manj barbarstva. V navidezni skromnosti te Adornove zahteve se zrcali zahteva po skromnosti kot moralni drži intelektualca nasploh, vendar ne skromnosti, ki bi v nemoči tiho odvrčala pogled od zla, ampak ki je nasprotno dobesedno prikovana nanj: »Še drevo, ki cveti, laže v trenutku, v

katerem človek zaznava njegov razcvet brez sence groze; še nedolžni Kako lepo! postaja izgovor za sramoto bivanja, ki je drugačno, in nobene lepote in tolažbe ni več razen v pogledu, ki gre na grozo, vztraja pri njej in se v neizprosni zavesti negativitete oklepa možnosti boljšega« (20/21). Prav taki skromnosti je zavezan tudi odnos do soljudi – če oblast z razglašanjem »evangelija življenjske radosti« vneto izriva iz zavesti ljudi spoznanje trpljenja in jih vzgaja v hihitave, na zabavo in zadovoljstvo uglašene podanike, pripravljene zatisniti si oči tako pred lastno nesrečo kot pred nesrečo drugih, potem je pozicija intelektualca ravno pozicija popolne osamljenosti, odrekanja »normalnemu« druženju z ljudmi, kajti »najmanjši korak nasproti njihovim radostim je korak k otopevanju trpljenja« (20/22). In navsezadnje se taki moralni drži, ki v svoji nedoločnosti nujno vzbuja razočaranje, kot temeljno življenjsko občutje intelektualca pridružuje sram – sram zaradi zla in nesreče, ki se dogaja vsakomur od vsakogar, sram zaradi tega, »ker nekemu v peklu še preostaja zraka za dihanje« (22/24).

Ravno ta sram kot zavest o »univerzalni krivdi« je morda tudi ena od točk, kjer si stojita vsaksebi intelektualci in pripadnik moderne množice, ki v sklicevanju na to, da je pač takšen, kakršen je, in da lahko s seboj tudi dela, kar se mu zahoče, pravzaprav neposredno zahteva zase pravico, da se mu ni treba ničesar sramovati. Nasproti samorazgaljenju sramu, ki se razkriva v umetnosti in mišljenju, stoji njegova potlačitev, stoji nevprašljivo paktiranje z obstoječim. Še več: človek si trezno nadeva masko še večje prilagodljivosti, kot mu je sploh potrebna za preživetje, in se perverzno že vnaprej sprijazni z nečim, kar naj bi

mu bilo vsiljeno od tako imenovane »realnosti«, ob kateri naj bi si razbil glavo pri svojem padcu z oblakov. Vendar padca sploh ni – gradovi so že vnaprej odpisani, realnost pa vzeta v zakup. Na mesto utopičnosti kot tistega humanega na človeku stopa gola treznost. To je treznost posmrtna maske, življenja, »ki je postalo ideologija svoje lastne odsotnosti« (180/252).

Takšna nekako je Adornova podoba človeka v družbi množične kulture. Kot že rečeno, se tudi intelektualec ne more izkobacati iz te mreže, ki jo spleta okoli njega igra moči in enehnega merjenja odnosov. Ne le da je prisiljen prodajati svoje delo na trgu delovne sile, kar se je v zgodovini tako ali tako vedno dogajalo, ampak se mehanizmi industrije kulture pollašča tudi njegove tako zelo negovane »privatne sfere«, neomadeževanega kotička, navidez izoliranega od zunanje prisile. Četudi noče sodelovati pri »ustvarjanju« zgodovine, vendarle ni izvzet iz nje – »kdor ostaja na razdalji, je prav tako zamrežen kot tisti v pogonu; pred le-tem nima nobene prednosti razen vpogleda v svojo zamreženost in srečo drobne svobode, ki leži v spoznavanju kot takem«, poleg tega pa preži nanj tudi nevarnost, »da se ima za boljšega od drugih in da zlorablja svojo kritiko družbe kot ideologijo za svoj privatni interes« (21/23). Pa vendarle njegovo spoznanje, paradoksalno, še edino omogoča izmerjenje krivde, ki obstaja, pa tudi slutnjo sreče, ki bi lahko obstajala, ter se tako spet odrešuje, četudi neuspešno, za svojo neodrešljivo krivdo. Pri tem bo to spoznanje tem bolj resnično, čim manj si bo prizadevalo za nekakšno objektivno podobo sveta. Pojma subjektivnega in objektivnega sta se namreč po Adornovem mišljenju

popolnoma spreobrnila: »tisto objektivno pomeni nekontroverzno stran pojava, njen nevprašljivo sprejeti odtis, iz klasificiranih podatkov sklepano fasado, torej tisto subjektivno; in subjektivno se imenuje, kar le-to prelamlja, vstopa v specifično izkustvo stvari, se odreka razsojeni konvenciji o njih in vzpostavlja odnos s predmetom... torej objektivno« (65/84). Ravno množična kultura je na primer za Adorna zgodovinsko nujna posledica tistega, »kar se zdi danes vladajoči standardizaciji zavesti najbolj nasprotno: estetskega subjektiviranja« (213/286). Umetniki so se »s pomočjo refleksije o duši naučili bolj in bolj razpolagati sami s sabo. Napredek njihove tehnike, ki jim je prinašal vedno večjo svobodo in neodvisnost od heterogenega, je imel za rezultat neko vrsto popredmetenja, tehniciranja notranjosti kot takšne« (213/287). Ni več nujno, da je umetnik identičen s tistim, kar izraža – izraz se preobraža iz vzgiba njegove osebnosti v gradivo manipulacije, lahko se razstavi, proda; efekti se osamosvajajo od celote, dobivajo otipljiv, športen značaj. Gibalni zakon umetnosti, njeno rastoče gospostvo nad notranjo naravo, vedno večje obvadovanje in diferenciranje materiala, je hkrati tudi zakon njenega propada. Fenomen njenega razkroja je za Adorna ravno množična kultura, mrhovinar, ki se hrani s smrtjo umetnosti. Film kot paradigma te nove kulture je zanj podoben skladišču, kjer so administrativno katalogizirane vse snovi in emocije, predane na milost in nemilost poljubnemu in zgolj slučajnemu principu montaže. Na njegov pojem veže celo že malodane pravljico zlo – »melodija filma je melodija čarovnice, ki malčkom, katere hoče začarati ali požreti, izroča hrano z grozljivim mrmanjem: 'Dobra juhica, ti diši juhica?«

Naj ti dobro tekne, dobro tekne'« (200/268).

Kakorkoli že vprašljivo, nerazumljeno in nerazumljivo, gotovo pa provokativno v času magičnih projektov postmodernizma in retro tehnik z njihovim konzumiranjem preteklega, je to Adornovo absolutno negativno stališče do množične kulture, njegova anatema nad vsakim poskusom umetnosti, ki ne bi dosledno vztrajal pri svoji nezmožnosti, malodane šolska aplikacija njegove teze o »napredku kot regresiji« na polje fenomena umetniškega. Prav tako lahko to tezo zasledujemo še naprej vse do sfere tistega najbolj in povsem vsakdanjega, kar se vsak trenutek dogaja med ljudmi in kar prav tako podlega procesu tehniciranja notranjosti. V tem smislu je bilo na začetku tudi rečeno, da je *Minima Moralia* Adornova najbolj »intimna« knjiga – intimna zato, ker se loteva tudi tistih najrahlejših, najbolj samodejnih in samorazumljivih vzgibov v človeku, da bi že v njih odkrila gesto prihodnjega nasilja. V zanj značilnem stilu, kjer je brez pomirjujočega okvirja, brez opozorila in v skokih združeno tisto najbolj osebno in konkretno z navidez popolnoma splošnim, povezuje tako Adorno tesnobno drhtenje dveh ljubimcev pred tistim nevarnim »tretjim«, ki bi lahko skrhalo njuno krhko posest, z izključujočim odnosom do vsega tujega nasploh in navsezadnje s fašističnim iztrebljanjem rasnih manjšin. Pri diagnosticiranju tega človeku najbolj notranjega, kar pa to že zdavnaj ni več, se Adornu tudi ne zdi zamalo vzeti resno celo najbolj drobnih, skorajda banalnih detaljev, ki vstopajo potihem, s samogibno logiko napredka v človekov svet, pri čemer se pretresenost, ki ostaja v razbitinah po takih spremembah, zaradi njihove samo-

razumljivosti niti nima na čem izmeriti. Tako govori Adorno celo o »novem človeškem tipu«, do katerega da nismo pravični brez zavesti o tem, kaj se mu neprenehoma dogaja od stvari iz okolja, kaj se tako rekoč »dela« na njem – ne gre prezreti pomenljivosti tega pasiva, ki pa ga je prevajalec žal povzdignil kar v aktiv – kaj recimo pomeni zanj, da ni več vrat, ki bi jih bilo treba oprezno zapreti za seboj: »tista od avtomobilov in hladilnikov je treba zaloputniti, druga kažejo tendenco, da se sama zaskočijo in tako priganjajo vstopajočega h grdi maniri, da ne pogleda za seboj, da ne ohrani zunanosti hiše, ki ga sprejema«, kaj pomeni zanj, da »ni več okenskih kril, ki bi se dala odpreti, ampak le robato drseče šipe, da ni več lahnih zvoncev na vratih, ampak gumbi na pritisk...« (35/42). Prav tako lahko antinomijo napredka in regresije zasledimo na polju takta, ki je vselej veljal kot sredstvo reguliranja medčloveških odnosov in katerega emancipacija izpod spon ceremonialnosti in normativnega se je iztekla v brezmejnem širjenju in svobodi v golo nečloveškost – »vprašanje po počutju, ki ga vzgoja nič več ne zapoveduje niti ne pričakuje, postaja poizvedovanje ali žalitev; molk o občutljivih predmetih prazna ravnodušnost, takoj ko ni več pravil, o čem naj se govori in o čem ne« (32/38). Tako se je torej ta proces osvobajanja, ki je bil sicer legitimen in ki naj bi dal proste roke tistemu individualnemu v odnosih med ljudmi, le-temu navsezadnje maščeval in ga ponižal na slučajnost in ravnodušnost do obstoječega. Tej isti ravnodušnosti zapada tudi novodobno pojmovanje ljubezni kot sfere spontanega, nezavrtega, iskrenega, ki se v svojem skorajda ponosnem prepušcanju vedno drugače govorečemu »glasu srca« pravzaprav na milost in

nemilost prepušča ravno imperativu nenehnega potrošništva, hlastavega poseganja po novih in novih, med sabo zamenljivih artiklih. Danes, po izkušnji viharnih šestdesetih let, katerih vpitje po svobodni ljubezni je prineslo človeštvu le dvomljivo srečo, je že dolgo vse več govora o klasični meščanski družini kot tisti celici družbe, ki se vendarle še najbolj izmika njenemu pogubnemu delovanju, pa četudi ravno ona hkrati to družbo perpetuirata. Priča smo lahko celo zmagoslavlnemu pohodu novega konservativizma – čeprav tudi tu, na strani prisile starih vrednot, še sploh ni resnice. Zmeraj je v igri dvoje – meja in njeno prekoračenje – in oboje se izteka v nesvobodo. Človeku ne preostane drugega, kot da se vadi v ekvilibristiki, umetnosti vrtočlave in negotove hoje po vrvi med obema. Ravno to spoznanje je v *Minima Moralia* izrečeno skrajno koncizno: »Zapoved zvestobe, ki jo proglašata družba, je sredstvo nesvobode, ampak le v zvestobi se svoboda ne podreja ukazom družbe« (178/227). Enako tudi »emancipacija individuuma znotraj represivne družbe temu ne le ni v prid, temveč mu dela škodo. Svoboda pred družbo ga oropa moči za svobodo« (147/197). V absolutizaciji individuuma je namreč izražen prehod od enostavne menjalne družbe, kjer je pojem menjave še zahteval omejitve privatnega interesa, k neposrednemu gospodstvu najmočnejših – in v taki abstraktni uresničitvi se individuuum sam ukinja. »Razširjenje kot skrčenje« – če malce po krojaško izrazimo formulo »napredek kot regresija« – se navsezadnje izteka v točko (»za najkrajšo povezavo med dvema osebama velja zdaj tista naravnost, kot če bi bili točki«), odtujitev ljudi pa nahaja svoj telesni izraz ravno v tem, »da odpadajo distance« (36,37/44,45).

Adornovo knjigo *Minima Moralia* lahko tako razumemo tudi kot poskus, kako to točko vendarle »razširiti«, kako ustvariti distanco, znotraj katere bo sploh možna kakršnakoli bližina. Lahko jo razumemo kot mrežo namigov in nasvetov – od pravcatega »antidelegatskega« priporočila intelektualcu, da naj se nikar ne pusti zastopati, prek proklamiranja načel seksualne etike (prvo in edino : »tožilec nima nikoli prav« (46/57) do malodane brechtovskega poigravanja s pojmi dobrega in slabega v ironizaciji slogana »debelo je dobro«. V optiki te mreže ni nobena stvar zgolj ona sama, ampak kaže vedno še na nekaj drugega: tako še preprosta laž ni samo laž, ampak je tudi poštenost, celo častivrednost – s tem ko poskuša ustoličiti kot stvarno nekaj, kar to ni, izreka nezaupnico tistemu, kar je in kar jo v to laž tudi sili. Tudi lahko v *Minima Moralia* odkrivamo analizo mehanizmov oblasti, na primer tako danes kot vedno aktualnega pojava redukcije političnega na komplementarni kategoriji prijatelja in sovražnika kot »regresijo, ne nepodobno otroku, ki nekaj ljubi ali se nečesa boji« (129/172); ali pa smo lahko priča samorazgaljenju huraškega optimizma socializma v ciničnem izjavljanju zmagovalcev revolucije: »Gospodu mogoče ni vseč ta svet? Pa naj si najde drugega!« (112/148). Predvsem pa lahko v njej vidimo poskus, kako v situaciji izginevanja individuuma pod pezo vseprisotne propagande in rastoče grožnje kolektivizacije vendarle še ohraniti nekaj takega, kot je »morala mišljenja«, kako vendarle še znati dojeti to, kar obstaja, se mu približati do skrajnosti, pa se izogniti padcu in seči čezenj – »od mišljenja se danes ne zahteva nič manj kot to, da naj bo v vsakem trenutku v stvareh in izven njih – gesta Münchausena, ki se vleče za

kito iz močvirja, postaja shema vsakega spoznanja, ki hoče biti več kot bodisi ugotovitev, bodisi načrt« (71/91). Lažnivi baron se nam smehlja seveda iz sveta pravljič, kjer prihaja tisto nemočno in nemožno do svoje domovinske pravice; nam prebivajočim v tem nepravljicnem svetu pa velja vsaj tisto praktično volilo Adornove knjige *Minima Moralia*: »ne pustiti se poneumljati niti od moči drugih niti od lastne nemoči« (53/67).

Na koncu še nekaj besed o založniškem podvigu. Minilo je 20 let od prvega prevoda Adorna v Jugoslaviji – *Filozofije nove glasbe* iz leta 1968. Sledili sta mu *Dialektika razsvetljenstva* in *Žargon pravšnjosti*, potem pa po vrsti tako temeljna filozofska dela (*Negativna dialektika* idr. vse do odlične *Filozofske terminologije*), kot tudi nekaj del s področja estetike (*Estetska teorija, Filozofsko-sociološki eseji o književnosti*) in celo drobci socioloških študij. Če izvzamemo še povsem nepokrito področje empiričnih raziskav, ki jih je Inštitut in z njim tudi Adorno izvajal v Ameriki (najbolj znane so danes Študije o avtoritarni osebnosti), potem je ravno s prevodom knjige *Minima Moralia* zdaj pokrito tudi tisto popolnoma neulovljivo

in neopredeljivo področje Adornovega pisanja, ki bi mu morda pogojno lahko nadelo ime »kulturna kritika« in ki ga odlikuje do popolnosti prignana razpršenost in konciznost esejističnega stila. Tu zadevamo ob problem prevoda – tudi sicer skrajno težavnega početja, še posebej pa v primeru Adorna, s čigar jezikom imajo težave celo njegovi sonarodnjaki. Rečemo lahko torej, da je srbohrvaški prevod kljub nekaterim netočnostim in premikom pomena dovolj korekten, četudi na mnogih mestih malce neroden. Stih, ki ga tukaj navajam kar v nemščini: »So muß übervorteilt/Albern doch überall sein die Liebe« se v pričujočem prevodu: »Tako mora zakinuta/blesava ipak biti ljubav svuda« (163) vendarle glasi preveč robato, ko gre pravzaprav za opeharjenost in vedro, hihitavo abotnost. Ampak seveda je treba predvsem in najprej knjigo brati in jo tudi prebrati.

Seta Knop

Viri

Th.W.Adorno, *Minima Moralia*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981.

Th.W.Adorno, *Minima Moralia*, Svjetlost, Sarajevo 1987

Sinopsisi

UDK 165.1:165.412

Miran Božovič

Descartes – izganjalec hudiča

Izhajajoč iz Montaignovega eseja *Apologie de Raimond Sebond* skuša avtor osvetliti razliko med povezovanjem tako imenovanih razlogov za dvom, se pravi čutnih zmot, norosti in sanj pri Montaignu in v Descartesovi *Prvi meditaciji*. V zvezi z demonom kot razlogom oziroma sredstvom za dvom pa skuša – ob navezavi na Popkinovo tezo, da bi bilo zgodovinski vir Descartesovega demona mogoče iskati v znamenitem sodnem procesu zoper Urbain Grandierja, do katerega je v začetku tridesetih let 17. stoletja prišlo v Loudunu v Franciji – opozoriti na določeno ujemanje med Descartesovo lastno držo do demona v *Prvi meditaciji*, da bo namreč trdno odločen pazil, da mu ta varljivec ne bo mogel vsiliti kaj lažnega, in odklonilnim stališčem teologov s pariške Sorbone do pričevanja demonov na tedanjih sodnih procesih.

UDC 165.1 : 165.412

Miran Božovič

Descartes – the Exorcist

Proceeding from Montaigne's essay *Apologie de Raimond Sebond* the author tries to reflect the difference between the connection of so called reasons for doubt, i.e errors of the senses, madness and dreams by Montaigne and Descartes in his *First Meditation*. Concerning the demon as the reason or means for doubt he tries – taking into account the thesis of Popkin, that the historical origin of Descartes' demon might be searched for in the famous trial against Urbain Grandier which took part in the early thirties of the 17th century in Loudun in France – to call attention to a certain accordance between Descartes' own attitude towards the demon in his *First Meditation* (that he has namely firmly decided to take care so that this deceiver wouldn't be able to impose upon him something false) and the rejective attitude of theologians from the Paris Sorbonne towards the demons testifying on the trials of that time.

UDK 161.225.231.2

Alenka Zupančič

Kant: status tretje Kritike

Tekst razčlenjuje specifično mesta, na katerega je sam Kant postavil tretjo Kritiko in opozarja na nekatere paradokse, ki iz takšne umestitve izhajajo. V prvem delu je *Kritika razsodnosti* obravnavana kot notranja meja na eni strani teoretične in na drugi strani praktične filozofije. V drugem delu gre za razčlemba specifičnega diskurza, ki ga Kant vpelje z govorom v modusu »als ob«. Tretji del pa izpostavlja nekatere paradokse Kantove teorije lepega.

UDC 161.225.231.2

*Alenka Zupančič***Kant: Status of the Third Critique**

The text analyses the specificity of the place where Kant himself placed the third Critique and calls attention to certain paradoxes which result from such position. In the first part *The Critique of Judgement* is discussed as the inner limit of theoretical philosophy on one hand and practical philosophy on the other hand. In the second part we have to deal with an analysis of the specific discourse introduced by Kant with his speech in the modus »als ob«. The third part puts forward some paradoxes of Kant's aesthetics.

UDK 1:001(091)

001:51(091)

*Vojislav Likar***Modeli zgodovine znanosti**

Avtor obravnava Serresovo kritiko koncepta globalne zgodovine na eni strani in njegovo relativiziranje koncepta rekurentne zgodovine znanosti na drugi strani. Iz dejstva, da je mogoče v realni zgodovini znanosti odkriti vsaj dva osnovna tipa temporalnosti: sekano, diskontinuirano temporalnost invencije in kontinuiteto tradicije, izpelje Serres trditev, da lahko kompleksnost zgodovinskega razvoja znanosti pojasnimo le s kombinacijo zveznih in nezveznih modelov zgodovine znanosti.

UDK 1:001(091)

001:51(091)

*Vojislav Likar***Models of History of Science**

The author discusses Serres' criticism on the concept of global history on one hand and his relativisation of the concept of recurrent history of science on the other hand. The fact that in the real history of science it is possible to discover at least two types of temporality – the intersected, discontinuous temporality of invention and the continuity of tradition – makes Serres think that the complexity of the historical development of science can be explained only with combination of connected and disconnected models of history of science.

UDK 930.1

*Oto Luthar***Zgodovina kot ideologija**

Na podlagi kritičnega pregleda teoretskih razprav Branislava Djurdjeva, v katerih nam avtor predstavi svojo koncepcijo razvoja historične metode, skuša pisec – ob pomoči Mirjane Gross – prikazati, kako nas vztrajno in nerefektirano zagovarjanje *edine prave metode* zgodovinopisja postavi v položaj, ko zgodovino kot *epistème* razumemo samo še kot sredstvo za »razsvetljevanje« sodobnikov, se pravi kot zgodovino, iz katere se je treba učiti in na podlagi njenih naukov spreminjati ali potrjevati lastna stališča.

UDK 930.1

Oto Luthar

Geschichte als Ideologie

Durch eine der kritische Übersicht der theoretischen Erörterungen von Branislav Djurdjev, in denen seine Konzeption der historischen Methodenentwicklung dargestellt wird, versucht der Verfasser (wobei ihm Mirjana Gross Hilfe leistet) aufzuzeigen, wie uns die Beharrlichkeit und Unreflektiertheit beider Beschwörung einer einzig richtigen Methode der Geschichtsschreibung dazu bringt, die Geschichte als epistème nur noch als Aufklärungsmittel für unsere Zeitgenossen, d.h. als Geschichte, die uns als Bekräftigung und Zustimmung zu unserer eigenen Situation dient, aufzufassen.

UDK 72.01:7.03

Aleš Erjavec

Zakaj arhitektura v postmoderni dobi?

Avtor obravnava razliko med postmodernizmom in modernizmom in to predvsem na primeru arhitekture. Ugotavlja, da se estetska in umetnostna tradicija romantike nadaljuje z modernizmom avangard tega stoletja, ki so, še posebej v arhitekturi, izpostavljale funkcijo in vnaprejšnjo določitev pomena stvaritev. S postmodernizmom se situacija spremeni: dela, med njimi tudi arhitekturna, omogočajo pluralnost funkcij in pomenov ter dopuščajo uporabniku neprimerno več ustvarjalne svobode kot pa modernizem. Pomembno vlogo dobi vizualnost in vizualna umetnost, ki je pomembna ne le sama po sebi, marveč tudi kot del arhitekturnega in urbanega prostora, zaradi česar postaja, po avtorjevem mnenju, arhitektura osrednja javna umetnost.

UDC 72.01:7.03

Aleš Erjavec

Why Architecture in Postmodern Age?

The author discusses the difference between postmodernism and modernism, taking as example mostly architecture. He believes that the aesthetic and art tradition of romanticism continues within modernism of this century's avantguards, which - especially in architecture - emphasized the function of works of art and the presupposed definition of their meaning. With postmodernism the situation changes: works of art, including those from architecture, enable the plurality of functions and meanings and allow the user much more creative freedom than modernism. An important part is given to visuality and visual arts, which are important not only by themselves, but also as part of the architectural and urban space. That's why architecture is becoming - in author's opinion - the central public art.

UDK 111.852

Lev Kreft

Vzvišeno med Kantom in Longinom

V Kantovi in Longinovi obravnavi vzvišenega naletimo na vzporednice, ki skorajda potrjujejo misel Danka Grlića, da tu ni bilo kakšnega posebnega miselnega napredka. Izkaže se, da modernistična zastavitev potiska v pozabo psihologistično estetiko in njeno obravnavo vzvišenega v francoski (Boileau) in angleški (Burke) tradiciji. Pri Longinu ni najti modernistične strasti po spreminjanju razmer in izboljšanju človeštva. Pri Longinu nas vzvišeno s svojim učinkom ne pokliče v funkcijo subjekta napredka, ampak nam da čutiti, da smo poklicani v pozicijo opazovalca dovršenega naravnega teatra. Moralni zakon, ki ga zbudi vzvišeno pri Longinu, je »consolatio philosophiae«, medtem ko gre pri Kantu za »moralni entuziazem«.

UDC 111.852

*Lev Kreft***The Sublime between Kant and Longin**

In Kant's and Longin's reflection on the sublime we come across certain parallels which seem to confirm the opinion of Danko Grlič that there has been no special progress on this field. It turns out that the postmodernistic approach shows into oblivion the psychologistic aesthetics and its attitude towards the sublime in french (Boileau) and english (Burke) tradition. In Longin we can find no modernistic passion for changing the circumstances and improving mankind. The sublime with its effect doesn't call us up into the function of the subject of progress, but makes us feel that we are to take the position of an observer of a perfect natural theater. The moral law evoked by the sublime in Longin is »consolatio philosophiae«, while in Kant we have to deal with »moral enthusiasm«.

UDK 340.111

340.12 Hart H.

*Jelica Šumič-Riha***Hartov koncept prava ali etika v pravu**

Članek obravnava Hartovo pojmovanje obveznosti spoštovati zakon kot temeljne razlikovalne poteze glede na tradicionalni pravni pozitivizem in jusnaturalizem. Zahteva spoštovati zakon je po Hartu utemeljena v strukturi prava samega, v sekundarnih pravilih, predvsem v pravilu za prepoznavo kot temelju vseh drugih zakonskih norm.

UDK 340.111

340.12 Hart H.

*Jelica Šumič-Riha***Hartz Konzept des Rechts oder Ethik im Recht**

Der Beitrag behandelt Harts Auffassung der Pflicht, das Gesetz zu beachten, als grundlegendes Unterscheidungsmerkmal vom traditionellen Rechtspositivismus und Jusnaturalismus. Die Forderung, das Gesetz zu beachten gründet nach Hart in der Struktur des Rechts selbst, und zwar in seinen sekundären Regeln, vor allem in der Auerkemmungsregel als der Grundlage aller anderen gesetzlichen Normen.

UDK 321.01:1

*Rado Riha***Claude Lefort in politična filozofija**

Prispevek obravnava nekatere pojme politične filozofije Clauda Leforta. Pokazati želi, da za rekonstrukcijo politične filozofije, ki se je loteva Lefort, ni toliko konstitutiven njen prelom z znanstvenim diskurzom, ampak vse prej pojem simbolnega, ime za družbeno, ki je zavezano razliki in delitvi.

UDK 321.01:1

Rado Riha

Claude Lefort und die politische Philosophie

Der Beitrag behandelt einige grundlegende Begriffe der politischen Philosophie Claude Lefort. Er versucht zu zeigen, daß für die von Lefort angestrebte Rekonstruktion der politischen Philosophie nicht so sehr ihr Bruch mit dem wissenschaftlichen Diskurs sondern vielmehr der Begriff des Symbolischen wesentlich ist, d.h. der Name des Gesellschaftlichen, das durch Spaltung und Differenz bestimmt ist.

UDK 321.01:329.1/6

Tomaž Mastnak

Levica/desnica: nadzorovanje političnega prostora

V prvem delu razprave je precizirano, kdaj, kje in kako se je v francoski revoluciji uveljavila delitev na levico in desnico. Levica je definirana z delitvijo političnega prostora v nasprotni in izključujoči se entiteti, med katerima ni posredovanj. V drugem delu razprave je oblikovanje take delitve političnega prostora ponazorjeno z intervencijami Robespiera in Saint-Justa, Sieyèsa ter Marxa in Engelsa. V sklepnem delu je delitev na levico in desnico interpretirana kot vzpostavitev nadzorovanja političnega prostora. Pozicija levice nima avtonomne identitete, predpostavlja fiksno referenčno točko in implicira zunanjšega opazovalca. Strukturno vsebuje pogoje možnosti za izrinjenje vesti z (razredno) zavestjo in ločitev politike od morale.

UDC 321.01:329.1/6

Tomaž Mastnak

The Left and the Right: Surveillance over Political Space

The author first investigates into when, where, and how the Left/Right division appeared in the French revolution. He defines the Left by a division of the political space into two exclusive entities, or hostile camps. He exemplifies the invention of this kind of political division discussing the political and social imaginary of Robespierre and Saint-Just, Sieyès and Marx and Engels. Finally, he offers an interpretation of the Left/Right division as an invention which made possible the surveillance over the political space. He argues the Left lacks autonomous identity, presupposes a fixed point of reference and implies an external observer. So it can structurally not exclude a loss of conscience – and its replacement by (class-) consciousness – and a separation of politics from morals.

FV