

" Domoljubje je stvar srca "

Neda Pagon

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

Milan Kundera, *Knjiga smeha in pozabe*.

I. Pogled skozi Dogodek

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Pogled skozi Machiavellija

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17. Prav tam.

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

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

III. Pogled skozi Utopijo

"Naprej v veselo umiranje" (E. Bloch)

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

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

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

20. Prav tam, str. 41.

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

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

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

21. Prav tam, str. 62.

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

23. Morelly, nav. d.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

31. Prav tam, str. 131.

32. Prav tam, str. 327.

33. Prav tam, str. 161.

34. Prav tam, str. 221-222.

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

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