

Francuska revolucija 1789—1989.

Izvorni znanstveni rad

UDK 944:323.27/28*1789+ 321.011 + 321.6/8

Pet obilježja francuske revolucije

Davor Rodin

Fakultet političkih nauka u Zagrebu

Sažetak

Pet je obilježja francuske revolucije koja ocrtavaju njeno izuzetno povijesno mjesto: (1) Neinstitucionalizirana sloboda političkog djelovanja dovodi do neustavne vladavine i terora. (2) Građansko vlasništvo i političke slobode su ustavno-pravno nedjeljive. (3) Tri su isprobana izvora neposrednog suvereniteta: Bog, narod i tiranin. (4) Dva izvora građanskog političkog poretka: politička moć i racionalno uvjerenje. (5) Legitimacija suvereniteta ni legitimacija triju tekovina francuske revolucije (bratstvo, jednakost i sloboda) nije moguća društvenim odnosno duhovnim znanostima. Univerzalnost francuske revolucije proizlazi iz njezina univerzalna odvajanja od prethodnih oblika povijesnog života.

Kao veliki povijesni događaj francuska je revolucija (FR) iznijela na svijetlo dana cjelinu novovjekovnog životnog poriva, sve aspekte novog života. Njenu veličinu čini jasnoća kojom su ti principi novovjekovlja postali iskustveno evidentni i tako definitivno neopozivi. Kao i sve ljudsko FR je multi-medijski povijesni prizor. Ona nipošto nije, kako se to uvriježilo tumačiti, ozbiljenje nekog prethodno u prosvjetiteljskoj, ili još starijoj filozofiji, izradnog plana. Naprotiv, u njoj se očitivalo novo načelo povijesnog života u svim teorijskim, poetičkim i praktično-političkim oblicima i tako omogućilo rekonstrukciju teorije, političkog života i proizvodne djelatnosti. Različite rekonstruktivne teorije FR smatraju i danas da je teorija njen inicijator, ali taj je rekonstruktivni teoretizam antikviran već Hegelovom filozofijom, koja kritikom povijesnih znanosti upozorava na izvornost revolucije, a da time nikako ne pretendira na to da bude njena supstitucija, jer život se načelno ne može filozofski supstituirati, niti se teorija može praktički ozbiljiti čak ni terorom i smrću.

Čistoća i univerzalnost FR u odnosu na raniju američku, englesku, nizo-zemsku pa i luteransku revoluciju leži u univerzalnosti njena načela: u slobodi. Načelo slobode je univerzalno jer prožima sve oblike ljudskog odnosa prema svijetu. Sloboda je, i u odnosu na stari poredak koji je rušila i u odnosu

prema vlastitoj samoorganizaciji, središnji problem i novovjekovlja i FR. U FR su svom snagom i neobuzdanošću došli na vidjelo svi užasi žudene slobode od feudalnih okova. Odmah na početku revolucije postalo je jasno da je njen najveći problem kako obuzdati slobodu, a ne kako se osloboditi ropstva. Institucionalno ograničavanje neobuzdane slobode novog životnog načela osnovni je problem francuske filozofije onog vremena. Filozofija nije bila potpaljivač revolucije, ona je nudila prijedloge za obuzdavanje novog života novim načelima. Ustavni modeli Montesquieu, Rousseau i Voltairea nude mogućnost ujedinjenja slobodnih ljudi u zajednicu koja bi bila sposobna udovoljiti načelu slobode kao osnovnom i neotuđivom ljudskom pravu. Institucionalizacija načela slobode u formi političkog ustava je međutim neostvariva, i to je središnji problem građanskog političkog života do danas. Permanentna kriza građanskog društva počiva na načelu njegove samoorganizacije na načelu slobode jer nju je nemoguće institucionalizirati. Kriza je, dakle, imanentna građanskom društvu. Kako kaže Koselleck:

»Građanski rat, pod čijim zakonom i danas živimo, jest doduše spoznat ali istovremeno ublažen filozofijom povijesti, za koju je svaka politička odluka samo predvidiv i prisilni kraj jednog natpolitičkog moralnog procesa.«¹ Velike političke vođe revolucije najbolje su iskusile i izrazile užase slobode kao ničim sputanog djelovanja.

Robespierre, koji je svojatao Rousseaua za svog učitelja, rekao je u svom govoru pred Konventom 25. 12. 1793. slijedeće: »Revolucija je rat slobode protiv njenih neprijatelja. Ustav je vladavina pobjedničke i miroljubive slobode«. Užas slobodnog ustava ili ustava miroljubive slobode on je najbolje iskusio. U svom zadnjem govoru pred Konventom 26. 7. 1794. Robespierre je, svjestan svog zakazivanja pred božanstvenom slobodom, objavio svoj testament: »Ostavljam vam užasnu istinu i smrt«. Neobuzdano načelo slobode zaišta i jest načelo smrti i strahovlade. Zrelo građanstvo, sve do svojih najvećih apologeta Hegela i Marxa, veličalo je načelo slobode. Takozvano kasno i dekadentno građanstvo Kierkegaard, Heidegger, i drugi egzistencijalisti ustuknuli su pred načelom besmisla i smrti, kao drugom stranom načela slobode, time što su neosmyslivost slobode vidjeli kao njenu bit.

Iznijet ćemo u napomenama pet važnih obilježja FR koja reduktivno ocrtavaju njeno izuzetno povijesno mjesto.

1. Sloboda i teror
2. Vlasništvo i sloboda
3. Tri izvora suvereniteta
4. Moralitet, pravo i politika
5. Društvene i duhovne znanosti u funkciji legitimacije i kritike građanskog političkog poretka.

Ad. 1. Sloboda i teror

U svojim stutgarskim predavanjima održanim 1810. godine Schelling je, reagirajući kritički na Hegelovu *Fenomenologiju duha* kao i na filozofiju

¹ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Suhrkamp Bd. 36 1973, str. 156.

svojih idealističkih prethodnika, ovako rezimirao svoje poglede na odnos filozofije i revolucije: «...koliko je truda uloženo od vremena FR i Kantovih pojmova da se pokaže kako je egzistenciju slobodnih bića moguće povezivati u njihovo jedinstvo, dakle kako je moguća država, koja je u stvari samo uvjet najveće moguće slobode pojedinaca. Međutim, upravo to je nemoguće. Ili se državnoj moći oduzima snaga koja joj pripada, ili joj se ta snaga daje — tada imamo despotizam. Stoga je prirodno da sada, na kraju razdoblja u kojem je bilo govora samo o slobodi i jedino o njoj, najkonsekventnije glave pri pokušaju da slijede ideju savršene države prispjevaju do teorije najgorog despotizma.»² Za razliku od Hegela, Schelling ne zastupa ideju posredovane slobode. Njemu lebdi pred očima neinstitucionalizirana neposredna sloboda prije i iznad svih institucija, dok Hegel pod umnom slobodom misli na njeno ozbiljenje u ustavnoj državi. Naravno ta opreka Hegelova i Schellingova razumijevanja slobode ima i svoju drugu stranu: za Hegela je prirodno stanje neobuzdane slobode ili samovolje identično neslobodi, dok Schelling baš tu neobuzdanu slobodu suprotstavlja despotizmu državno posredovane slobode. Slobodu pojedinca, smatra Schelling, ne može se državno posredovati jer se sloboda ne može institucionalizirati, a ako se to ipak učini, tada nema razlike između terora i slobode. Taj odnos institucionalizirane i neinstitucionalizirane, posredovane i neposredne slobode razriješio je Robespierre kao praktički političar posve pragmatički. On je krhku granicu između neinstitucionalizirane neposredne slobode i njenih različitih oblika institucionalnog ograničenja učinio poprištem krvave političke drame. Svjestan svoje moći i uloge, on je ta dva aspekta slobode podijelio francuskim građanima: »Revolucionarna vlada duguje svim dobrim građanima potpunu zaštitu čitave nacije, neprijateljima naroda ona duguje smrt.«³ To znači da revolucionarna vlada neprijatelje naroda odnosno revolucije ne štiti nikakvim institucionaliziranim sudskim procedurama u kojima se utvrđuje nečija krivnja, već ih neposredno imenuje, proziva, izvikuje i time izravno izručuje smrti i linči. Neprijatelje naroda određuje se neposredno u konkretnoj situaciji u kojoj se djeluje na temelju čistih slutnji, osjećaja, strasti, mržnje ili čiste savjesti. Ta potpuna neizvjesnost tko će i u kojem trenutku bez suda biti imenovan neprijateljem naroda ili ma kojeg drugog nosioca suvereniteta, rada strah kao popratnu pojavu svake neposredne diktature. Prema neprijateljima suveren nije sputan nikakvim zakonima do »zakonom« revolucionarne savjesti i giljotine kao posljednje instancije svakog na moralu zasnovanog »pravosuđa«. Prema dobrim građanima suveren funkcionalno ograničava svoju samovolju držeći, dakako, pojam dobrog građanina u posvemašnjoj neodređenosti. Komentirajući to zastrašujuće stanje neizvjesnosti, Sieyes primjećuje: »Nacija je uvijek u prirodnom stanju«. Carl Schmitt daje uz to komentar: »Riječ je o odnosu nacije prema vlastitom ustavu; nacija je jednostrano u prirodnom stanju, ona ima samo prava, a nikakvih dužnosti. Konstituirajuća moć (pouvoir constituant) nije ničim vezana, konstituirana moć (pouvoir constitué) ima naprotiv samo dužnosti a nikakvih prava. Značajna konsekvencija: jedan dio nacije se nalazi stalno u prirodnom stanju, drugi u pravnom odnosno, bolje, u stanju duž-

² Schelling, *Werke*, Schröter Bd. 4, str. 353, 354.

³ Robespierre, Govor održan u Konventu 25. 12. 1793, citirano prema *Die Französische Revolution* (eine Dokumentation) Bastei-Lübbe Taschenbuch Bd. 64085, 1989.

nosti».⁴ Nosioc suvereniteta može svakog građanina lišiti pravne zaštite, proglasiti ga slobodnim poput ptice i tako učiniti objektom nesputane političke akcije koja ne preže ni pred njegovom smrću. Teoretičar takve, neposredne demokracije ili diktature bio je Rousseau. Takva demokracija načelno ukida diobu izvršne, zakonodavne vlasti i sudstvo jer zakonodavnu vlast čini neotuđivom. Izvršna i sudska vlast mogu se na različite načine izvesti iz zakonodavne pa u tom smislu i Rousseau razlikuje različite oblike izvršne vlasti u kojoj vlast obnaša pojedinac, povlašćena manjina, ili svi pa je tako država svojom formom monarhija, aristokracija ili demokracija. Svi ti oblici vladavine samo su forme ograničavanja moći neposrednog izvora suvereniteta, naime slobode u smislu izvorne predpravne moći kao nesvodivog izvora svakog prava.

Da tu slobodu njeni izvršioци ne bi izrodili u tiraniju i strahovladu, odnosno da se ljude ne bi moralo prisiljavati na slobodu, a neslobodne uništiti — kako je to mislio Rousseau a izvršavao Robespierre — potrebna su ustavna ograničenja neposredne vladavine. Jakobinska je diktatura tom načelu prisilne ili neposredne slobode dala praktičke argumente. Ona je ukinula svako pravo kao posredničku instanciju između naroda kao nosioca suvereniteta i naroda kao podanika. Svatko se u svakom trenutku mogao neposredno naći na jednoj ili drugoj strani, i to je užas slobode o kojem je kasnije teoretizirao Hegel. Njegov utopijski sistem države kao forme realne i realizirane slobode bio je nošen težnjom da se sloboda ne ograničava izvanjskim pravnim regulativima već slobodom samom. Po toj svojoj težnji Hegel je spekulativno domišljeni Rousseau. Teorijska neprotuslovnost Hegelove pravne konstrukcije koja ujedinjuje pojedinačnu i opću volju počiva na utopijskoj pretpostavci da je konkretne pojedince moguće reducirati na univerzalnu umnost jer su kao pojedinci od te univerzalne umnosti postavljeni. Na središnje novovjekovno pitanje kako vladati narodom kao iracionalnom masom, ili šarenom nemani, Hegel ne odgovara po uzoru starih *arkana dominationis*, kao tehnika vladanja narodnom nemani već organskom teorijom univerzalnog spekulativno-dijalektičkog jedinstva pojedinačne i opće volje. To jedinstvo nije neposredno dano već se povijesno ozbiljuje i tako Hegelova filozofija povijesti, kako uočava Koselleck, predstavlja oblik ublažavanja praktički nepomirljive opreke između egoističkog građanskog pojedinca i represivne političke zajednice koja ga, protivno njegovoj biti, sili na suradnju s drugim čovjekom. U istoj kolotečini dobroćudne filozofije povijesti kreće se i Marx sa svojom idejom komunizma.

Ad 2. Sloboda i vlasništvo

Sloboda kao neotuđivi temelj suvereniteta nerazdvojno je u novovjekovlju povezana s vlasništvom. Tu bitnu vezu podjednako su dobro vidjeli i Locke i Marx. Ona počiva na novovjekovnom pojmu osobe kao neotuđivog vlasništva ili kao jedinstvenog subjekta i vlasništva i slobode.⁵ Čovjek je slobodan ukoliko je vlasnik svoje osobe, a vlasnik svoje osobe može biti samo ako je po-

⁴ Carl Schmitt, *Die Diktatur*, Duncker i Humblot, Berlin 1978, str. 143.

⁵ Usporedi član 18. ustava iz 1793.

litički slobodan građanin. To određenje funkcionira ako se svi oblici vlasništva i bogatstva izvedu iz rada kao njihove novovjekovne subjektivne biti. Sintagma »politička ekonomija« integrira u sebi bit novovjekovnog vlasništva i bit novovjekovne političke zajednice u čijim okvirima to vlasništvo funkcionira. Ekonomija ili ekonomiziranje s vlasništvom, njegova proizvodnja i uvećavanje nešto je posve drugo od vlasništva samog i njegovih različitih oblika, kao i njegovih političko-pravnih preduvjeta. Jedinstvo slobode i vlasništva izrečeno je u *Deklaraciji o pravima čovjeka i građanina* 26. 08. 1789. klasičnom jednostavnošću i čistoćom, a u radovima Robespierrea, Babeufa i Marechala jasno su predskazani bitni politički sukobi građanskog čovjeka, koji može egzistirati samo toliko dugo dok organski može povezivati načelo vlasništva i načelo slobode. Čim dođe iz bilo kojeg razloga do raspada tog jedinstva, prestaje i građanski oblik života, bilo padom u predgrađanske oblike kmetstva bilo zastranjenjem u suvremene oblike razdvajanja vlasništva i političke slobode (staljinizam, hitlerizam). Sloboda i vlasništvo su atributi građanske egzistencije, bez tih atributa nema ni građanske egzistencije kao povijesne figure života. Dakako, ta dva atributa građanske egzistencije nisu u svih predstavnika revolucije jednako vrednovani, a pogotovo ne u ravnoteži njihova jedinstva. Jedni su inzistirali na političkim slobodama i jednakosti pred sudom, a drugi su inzistirali na jednakosti imovine. Tako se od samog početka revolucije otvara neproduktivni dijalog i politički sukob između zastupnika vlasničkog i pravno-političkog egalitarizma. Taj je sukob ugrađen u bit građanske egzistencije kao povijesnog oblika života.

Navedimo tri karakteristične koncepcije vlasništva u spisima Robespierrea, Babeufa i Marechala.

Ad. Robespierre: U svom govoru pred Konventom 24. 04. 1793. Robespierre se na slijedeći način izjašnjava o vlasništvu: »Nećemo taknuti vaša blaga, makako da je sumnjivo njihovo porijeklo. Znajte, taj agrarni zakon o kojem ste toliko govorili, puka je izmišljotina koju su ispleli pojedini nitkovi kako bi zaplašili glupe i lakovjerne ljude. Zasigurno revolucija ne bi bila ni potrebna samo zato da se svijetu pokaže da su ekstremno loši odnosi među vlasništvima izvor mnogih nevolja i zločina. Mi smo, međutim, uvjereni da je jednakost imovine sanjarija . . . Osobno vjerujem da je takva jednakost daleko manje nužna za sreću pojedinca nego za spas općenitosti. Riječ je o tome da se siromaštvo učini dostojanstvenim a ne da se bogatstvo stavi van zakona.» Robespierre zaključuje na temelju jednostavnih činjenica. Novo, na radu zasnovano, građansko vlasništvo bilo je u doba revolucije već etablirano. Princip slobodnog, vlastitom djelatnošću proizvedenog, vlasništva trebalo je proširiti na političku sferu, naime, prenijeti u jedan drugi medij, i to je u revoluciji bio odlučujući cilj djelovanja. Zato Robespierre rezonira tako kao da vlasništvo ne stoji ni u kakvoj vezi s političkom emancipacijom, jer ono je već bilo slobodno. Pa ipak kada utvrđuje da je »jednakost imovine

* O istoj stvari govori Savanarola mnogo ranije slijedeće: »Tko prima potporu iako se sam može brinuti za svoje uzdržavanje taj krade kruh sirotinji te je dužan vratiti sve ono što je dobio i što je prekoračivalo njegove potrebe. Konačno siromasi se moraju časno preobraziti kako bi bili dostojni dobroćinstva koja su im ukazana u protivnom nisu vrijedni ni vode koje piju«. Citirano prema Max Horkheimer, *Kritička teorija II*, Zagreb, Stvarnost, str. 34; original str. 28.

sanjarija«, tada »*mutatis mutandis*« tvrdi da je i politička jednakost sanjarija. Niti svi mogu imati jednaki udio u bogatstvu, niti svi mogu imati isti udio u političkoj moći. I jedan i drugi udio ovise o slobodnom angažmanu pojedinca kojem ništa od prošlih ograničenja i zavisnosti ne smije stajati na putu prema moći ili bogatstvu osim njega samoga kao univerzalno slobodne osobe. Biti građanskog univerzalizma pripada svojstvo da su moć i vlasništvo konvertibilne veličine, pa Weber ispravno uočava da postoje podjednako moći stečene bogatstvom kao i bogatstva prigrabljena pomoću moći (Reichtumsmacht i Machtsreichtum). Očigledno pod utjecajem Webera ili karaktera materijala koji je studirao, Carl Schmitt se jednostrano opredijelio za ono bogatstvo čiji je izvor politička moć i s tog se stajališta okomio na ono krilo buržoazije koje je svoju moć temeljilo u bogatstvu. Marx je, sa svoje strane, utvrdio da je novo građansko privatno vlasništvo cjelovit društveni odnos proizvodnje života, ali je pri analizi tog društvenog odnosa težište stavio na proizvodnju bogatstva nezavisno o političkim odnosima moći. Stoga je Marx zanemario analizu buržoaskog političkog poretka za volju njegove ekonomske analize pa je na mnogim mjestima dao prostora za vulgarno ekonomističko tumačenje političkih odnosa. Po svojem ekonomskom scijentizmu i znanstveničkoj pedanteriji Marx je tipični građanin. Kada se uzdiže nad uski scijentizam, tada je u najboljem smislu te riječi hegelijanac koji ne vidi samo cjelinu već i njenu konkretnu povijesnu pa i egzistencijalnu ograničenost za razliku i u opreci prema učiteljevu esencijalizmu. Marx, međutim, nije vidio da kritika kapitalističkog odnosa proizvodnje života bez uvida u njegove političke pretpostavke nije dovoljna za realizaciju njegove komunističke utopije.

Zaključno se može reći: univerzalne političke slobode čovjeka građanina i univerzalnost građanskog na djelatnosti slobodnog pojedinca zasnovanog vlasništva dva su nerazdvojena aspekta iste stvari zbog koje je izbila velika revolucija. Građansko vlasništvo koje počiva na principu univerzalnosti rada (Locke), moguće je samo na načelima univerzalne političke slobode: »Gdje svakog političkog ujedinjenja jest očuvanje prirodnih i neotuđivih ljudskih prava. Ta su prava sloboda, vlasništvo, sigurnost i otpor protiv tlačenja.«³ Politička sloboda čovjeka da uređuje svoju državnu zajednicu jednako je univerzalna kao i vlasništvo nad dobrima koja čovjek može proizvesti svojom univerzalnom proizvodnom sposobnošću. Univerzalne političke slobode i univerzalnost slobode vlasništva jedno su te isto. Gdje nema slobode vlasništva, nema ni političkih sloboda, gdje nema političkih sloboda, nema ni slobode vlasništva. U tom smislu ne stoji teza o odvajanju države odnosno politike i ekonomije: jer vlasništvo nije identično imovini i njenoj ekonomskoj proizvodnji. Samo pod pretpostavkom slobodnog i ustavno-pravnog garantiranog vlasništva može se proizvodnja dobara i imovine odvojiti od države i politike. Drugo je pitanje da slobodno vlasništvo može proizvesti takve nejednakosti imovine da dovodi do destabiliziranja čitavog građanskog političkog poretka jer: neograničene političke slobode dovode do tiranije, a neograničene slobode vlasništva do ropstva. Čitav problem francuske revolucije i svega što joj je prethodilo i slijedilo i jest u tome kako pravno i institucionalno ograničiti političke slobode i slobode vlasništva, a istovremeno ne napustiti načelo na kojem čitava građanska stvar počiva: načelo političke slobode i slobode vla-

³ Član 2. Deklaracije o pravima čovjeka i građanina.

sništva, tj. kako očuvati slobode, bez tiranije i ropstva, protiv kojih je novo-vjekovni čovjek tako smisao no ustao. Rješenje je nađeno u pravnoj i socijalnoj državi koja počiva na posredničkoj demokraciji, građanskoj solidarnosti i diobi vlasti na izvršnu, zakonodavnu i sudsku. Dakako, posrednička demokracija i dioba vlasti samo su institucionalni okviri koji ograničavaju slobodu i zato ih je povremeno moguće srušiti terorom slobode ili neposredne demokracije: šarene nemani, odnosno naroda. Rousseau vidi obje opasnosti: birokratski formalizam pravne države s njenom posredničkom demokracijom i diobom vlasti, kao i vladavinu neposredne opće volje naroda. S jedne strane napominje kako »narod koji imenuje svoje predstavnike više ne egzistira kao slobodan«,⁸ a s druge strane obećaje da će pokazati kako je moguće: »... moć velikog naroda zdravom upravom organizirati u dobri poredak male države«,⁹ ili kako je moguća narodna ili neposredna demokracija u velikoj državi tj. kako je moguće izbjeći da se u prakticiranju neposredne demokracije u velikoj državi ne uspostave ropstvo i tiranija. Na to je pitanje teorijski primjereno odgovorio tek Hegel žrtvujući umnoj državi »bezumnu« građansku egzistenciju. Time Hegel viličanstveno demonstrira, jednako kao i Marx, da je građanska protuslovlja moguće razriješiti samo utopijskom filozofijom povijesti, pa zvala se ona i historijski materijalizam, koja počiva na pretpostavci da je građanski pojedinac umno biće.

Ad. G. Babeuf. Za razliku od Maximiliana Robespierrea Gracchus Babeuf zastupa ideju vlasničkog egalitarizma miješajući dakako pojam vlasništva i pojam imovine. Time se on ne suprotstavlja samo političkim vodama građanstva već i njihovim teoretičarima, u prvom redu Rousseau, koji zastupa ideju radnog porijekla svakog vlasništva nasuprot feudalnom prirodnom načelu njegova postojanja: »Da bi se utemeljilo zaposjedanje (prima ocupatio) nekog komada zemlje, potrebno je slijedeće obrazloženje: da taj komad zemlje nije naseljen, da se zaposjedanje samo onoliko zemlje koliko je potrebno za vlastito uzdržavanje, treće, da zaposjedanje nije uslijedilo putem prazne formalnosti, već radom i nasadom kao jedinim znakovima vlasništva koje u nedostatku zakonskih odredbi mora biti od drugih poštovano«. ¹⁰ Za Rousseaua, kao uostalom i za Lockeja, vlasništvo je jednako kao i sloboda prirodno pravo koje egzistira prije svakog drugog pozitivnog prava, i po tome je jednako slobodi koju svatko mora poštivati i onda kada nije zakonski formalno zaštićeno. Tom načelu prirodne slobode a ne pravne, radom a ne pravima stečenog vlasništva, suprotstavlja se Babeuf: »Dokazat ćemo da zemlja ne pripada pojedincima već svima... da je nadmoć talenta i marljivosti samo bajka i zasljepljujuća obmana koja je u sva doba spletkarima i zavjerenicima protiv jednakosti davala privid opravdanja... da nesumnjivo s nepravom na temelju tog načela radni dan urara vrijedi dvadeset puta više od radnog dana onoga koji hoda za brazdom... da je vrijednost inteligencije samo stvar osobnog nazora i da po mogućnosti treba tek istražiti nije li vrijednost prirodna, čisto fizičke snage jednaka vrijednosti inteligencije... da je ova vlada koja je potvrdila univerzalno iskustvo da je ono što je moguće za milijun i dvjesto tisuća ljudi naših dvanaest armija moguće i za čitavo društvo, jer ono što je moguće u ma-

⁸ Rousseau, *Der Gesellschafts Vertrag*, Reclam Stuttgart 1963, str. 143.

⁹ Ibidem, str. 142.

¹⁰ Ibidem, str. 51.

lom, moguće je i u velikom . . .¹¹ Evo klasičnih teza zastupnika egalitarizma, ratnog komunizma i distributivnog socijalizma, koji načela univerzalnih političkih sloboda i slobode radom i obradom stečenog vlasništva razara u ime apstraktnog egalitarizma, koji jednakost ne shvaća kao mogućnost i šansu već kao nepromjenljivu »prirodnu« realnost ili pozitivno represivno pravo. Od Babeufova egalitarizma crpio je snagu najvulgarniji dogmatski marksizam sve do naših dana, kada se egalitarizam preobražava u građansku solidarnost kakva je lebdjela pred očima primjerice Robespierrea i Savanaroli.

— **Ad. Marechal.** Istu radikalnu egalitarnu poziciju zastupa u svom *Manifestu jednakih* Sylvain Marechal: »Nigdje i nikada ljudi riječima nisu dobili i stvari . . . danas im se uzvraća: šutite bijednici! Stvarna jednakost je sanjarija, zadovoljite se uvjetnom jednakošću pred zakonom: pred zakonom ste svi jednaki. Sto još hoćeš, svjetino? Kada nas se pita, evo što hoćemo: Želimo od sada jednako živjeti i umirati kao što smo i rođeni; želimo zbiljsku jednakost ili smrt . . . Mi ne trebamo samo onu jednakost kakva je pismeno objavljena u *Deklaraciji o ljudskim i građanskim pravima*, mi je želimo u našoj sredini pod krovovima naših kuća . . . Neka, što se nas tiče, propadnu sve umjetnosti ako nam ostane zbiljska jednakost. Mi težimo nečemu mnogo savršenijem i pravednijem: općem dobru i zajednici dobara. Nema privatnog vlasništva nad zemljom, zemlja ne pripada nikome. Tražimo zajedničku ekonomiju korištenja svega što zemlja proizvodi: njeni plodovi pripadaju svakome . . . Neka nestanu sramotne razlike bogatstva i siromaštva, uzvišenosti i niskosti, gospodstva i ropstva, vladalaca i podanika . . . Jedine dopustive razlike među ljudima su one dobne i spolne. Budući da svi imaju iste potrebe i iste predispozicije, to svi moraju imati isto obrazovanje i prehranu. Svima je dovoljno jedno sunce i svi dišu isti zrak . . . Već se skupljaju u boj protiv nas svi neprijatelji najprirodnijeg poretka koje je samo moguće zamisliti i dovikuju nam: Razbijači i bundžije, vi želite samo umorstva i plijen«.¹² U tim egalitarističkim tezama nedvosmisleno je prisutan revolt kmeta prema svom feudalnom gospodarstvu. No makako konzervativne ove teze bile, one su i danas poslije 200 godina u različitim prerađama jednako žive u glavama lijevih radikala kao što u glavama desnih radikala živi san o vladavini aristokracije krvi nasuprot aristokraciji novca. I 200 godina poslije francuske revolucije potežu se u raznim ideološkim slojevima građanske svijesti ostaci predgrađanskog ressentimenta. Stari egalitarizam u formi različitih deformacija realnog socijalizma i njegovoju konceptiji društvenog vlasništva kao nevladničke kategorije, a stara aristokratska vladavina kulture krvi živi u nacionalističkim i rasističkim teorijama povlaštenih naroda i rasa kao *aristokratizam svjetine*, kao *aristokracija masa*, ili kao bastardna aristokracija potlačenih i manipuliranih.

Ad. 3. *Tri izvorna suvereniteta*

Rezimirajući građansku pravopolitičku literaturu predrevolucionarnog i postrevolucionarnog razdoblja, Carl Schmitt pregnantno određuje pojam suvereniteta: »Suveren je onaj koji odlučuje o izvanrednom stanju«. Ta definicija

¹¹ G. Babeuf, *Manifest der Plebejer*, u: *Die Französische Revolution*, str. 374–382.

¹² Sylvain Marechal, *Manifest der Gleichen*, u: *Französische Revolution*, str. 383–388.

suvereniteta rezultat je Shmittova radikaliziranja i pravno-politološke aplikacije novokantovske metodologije, koja na logičkom planu razlikuje logičku formu od logičke materije suda. Pravno-političke institucije su forme kojima mora biti racionalizirana sloboda odnosno političko djelovanje kao materija tih formi. Međutim, kako sloboda ne može biti konačno racionalizirana nikakvim, makako dijalektički specificiranim i dinamiziranim, ustavnopravnim formama, to je pitanje suvereniteta naposljetku antropološko odnosno egzistencijalno pitanje odluke ni iz čega (*ex nihilo*), naime, odluke koja transcendirava svaku ustavnopravnu formu unutar koje se quasi odlučuje na temelju formalizirane procedure. Riječju, odlučivati o izvanrednom stanju ili *ex nihilo* znači suspendirati pravo i ustav te donositi transnormativne odluke. Tko može biti i tko faktički jest konkretni subjekt transnormativnog odlučivanja, tko drugim riječima disponira ustavotvornom snagom, ostaje otvoreno pitanje. Isto je tako posve otvoreno i pitanje da li se takav transnormativni subjekt države i prava može racionalno deskribirati, naime podvrći egzistencijalno-antropološkoj ili makakvoj drugoj socio-kulturološkoj karakterološkoj i sličnoj analitici, koja istovremeno ne bi bila čisti scientizam.

Temeljni odnos između takozvanog suverenog ili neposrednog odlučivanja i svih mogućih varijanti delegiranog, komesarskog, posredničkog odlučivanja, sve do suvremene parlamentarne demokracije traži u naše doba svoje obrazloženje u egzistencijalno-antropološkoj analitici čovjeka kao nesvodivog subjekta svih pravno-političkih sustava novovjekovlja. Time se, s jedne strane, politička teologija, a s druge politička antropologija javljaju kao legitimne nasljednice stare nauke o državi, pravu i politici. U tom smislu već smo na drugom mjestu ukazali na srodnost Schmitove aktualizacije političke teologije i Heideggerova egzistencijalizma.¹³ *Ex nihilo* ili suvereno odlučuje ili Bog, ili pojedinaac (tiranin), ili narod. Tim izvorima suvereniteta korespondiraju tri reflektivne teorije njihova djelovanja: politička teologija, politička antropologija i politička sociologija, ali u različitim varijantama i psihoanaliza, karakterologija i slične znanosti. Da bi se ograničilo permanentno obnašanje neposrednog suvereniteta to jest trajno odlučivanje *ex nihilo*, razvijeni su različiti oblici delegirane, predstavničke, komesarske demokracije pa i suvremena parlamentarna demokracija kao općenito najpoželjniji oblik ograničavanja neposrednog suvereniteta u moderno doba. Dakako, treba primijetiti da posrednička demokracija nije samo nužno zlo, ili puka obrana od terora slobode i permanentnog odlučivanja *ex nihilo*, već konstitutivni oblik političkog života općenito jer nijedna politička zajednica ne može opstati bez ovog ili onog tipa posredujućeg dijaloga koji odluke suverena plauzibilizira do razumljivosti na temelju koje je jedino moguće komunikativno djelovati, u protivnom imamo teror. Budući da apsolutna kontrola subjekta suvereniteta nije moguća, nije moguća ni apsolutna kontrola članova političke zajednice. Na toj iluziji apsolutne kontrole odozgo ili odozdo živjele su sve racionalnije utopije novovjekovlja pa i ona Hegelova i Marxova.

Cromwel je vladao pozivajući se na *Stari zavjet* i nepredvidivog Boga, Robespierre se pozivao na dobre građane i slobodu, a Luis XIV je imao smjelosti da se poziva na samoga sebe kao izvor suvereniteta: Država to sam ja. O toj

¹³ Usporedi D. Rodin, *Aktualnost političke teologije, Politička misao*, Zagreb 1989, Informator, br. 1. 1989.

vrsti osobne diktature piše Montesquieu: »Za vrijeme svog boravka u Benderu naišao je Karlo XII na otpor u švedskom senatu. On je uputio senatu pismo u kojem ga obavještava da će im poslati jednu svoju čizmu da njima zapovijeda. Ta bi čizma vladala poput despotskog kralja. . . «¹⁴

Osnovno obilježje *Boga, naroda, odnosno pojedinca* kao izvora suvereniteta, jest njihova pravno-politička neodredivost i nepredvidivost koja svjedoči uvijek nanovo o tome da: »jedan zakon ne može štiti drugi zakon.«¹⁵ Zakonodavna moć suverena postoji izvan i iznad svakog zakona pa je stoga izvor zakona poput slobode same neraspoloživ odnosno neodrediv. *Prije i iznad svakog zakona*, pa i samog ustava, stoji slobodno političko djelovanje, a bit političkog danas se uzaludno traži u različitim varijantama političke teologije, antropologije, egzistencijalne analitike i teorije komunikativnog djelovanja. Riječju, *politička teologija*, kako je razumije Carl Schmitt, analizira Boga kao nesvodivi izvor transcendentnog, naime od svakog prava nezavisnog suverena. Osnovna pitanja političke teologije jesu: polemika protiv svakog teološkog imanentizma i pandeizma Hegelova tipa, zatim polemika protiv polideizma kao sinonima za politički pluralizam, polemika protiv svakog ateizma, kao i njegove suvremene varijante materijalizma i scientizma. Oponent božanskog suvereniteta jest heretik, disident ili neprijatelj kojeg se oslobada svake zakonske obaveze kako bi ga se moglo loviti poput slobodne ptice. *Politička antropologija*, karakterologija i psihologija istražuju pojedinca kao nosioca suvereniteta. U svojoj fascinantnoj monografiji *Cezar*¹⁶ čini to danas Christian Meier, dok nešto stariji Max Horkheimer u svom eseju *Egoizam i oslobodilački pokret* poduzima karakterološku i psihološku analizu Cola di Rienzia, Calvina, Luthera, Savanarole i Robespierrea. Stariji od tih autora, Hippolyte Taine opisuje posve psihološki Marata i Dantona kao potencijalne razbojnike, dok Robespierrea karakterizira kao asketu i pedanta. Fascinantna moć tih građanskih vođa proizlazi, prema većini analitičara, iz njihove neuhvatljive sklonosti pretjerivanjima koja naposljetku graniče s ludošću. U Horkheimera je taj psihologizam posve evidentan, a čak i trezveni Christian Meier, koji je svakako bliži Schmittu i Heideggeru nego Freudu, ne može odoljeti iskušenju da ne spomene Cezarov biseksualizam. Svoju analizu građanskih vođa kao izvršilaca neposrednog narodnog suvereniteta izvodi Horkheimer iz građanskog individualizma i egoizma kojima suprotstavlja ideju sretne zajednice dobrih ljudi. Vođe su u svom djelovanju razapete između tih krajnosti sreće i potlačenosti masa i imaju zadatak da te ispaćene mase prevedu žedne preko vode uz pomoć egalitarnističke retorike. Svoju neizmjernu moć crpu te vođe izravnim obraćanjem narodu na masovnim skupovima, a narod ih slijedi i obogotvoruje s osjećajima buduće sreće a ne spoznajom. Horkheimer navodi slijedeću u Gregoroviusa zabilježenu anegdotu: »Priča se kako je knez Johann Colonna ponekad uživao pozvati bilježnika Rienzia (1313–1354) na ručak i pustiti ga da govori. Otmjena su gospoda prasnula u smijeh kada je jednom rekao: 'Kad postanem vladar ili car, tada ću ovoga baruna objesiti a onome odrubiti glavu', pri čemu je prstom pokazivao na goste. Hodao je po Rimu kao neka budala . . . Nitko nije slutio da će ta budala uskoro posjedovati strahovitu moć kojom će glave

¹⁴ Usporedi, Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze* Reclam, Stuttgart 1965, str. 159.

¹⁵ C. Schmitt, *Die Hüter der Verfassung*, Duncker/Humboldt, Berlin 1969, str. 40.

¹⁶ Christian Meier, *Cesar*, Severin und Siedler, Berlin 1978

rimskih velikaša skidati s ramena.«¹⁷ Bliže našem vremenu i stoga konkretnije, Horkheimer rezonira ovako: »Uloga građanskog vođe kao funkcionara posjedničkih slojeva, opremanje njegove osobe magičnim kvalitetama naspram mase, njegova 'karizma', važnost simbola i svečanosti, prevladavajuća uloga govora nad činom, poziv unutrašnjoj obnovi, zamjena stare birokracije, osobne borbe za elitne položaje, pretežno psihički određen odnos među vodama, dočelnicima i sljedbenicima, religiozna i nacijska obuzetost, usidrenje odnosa između bogatstva i siromaštva u vječnoj biti svijeta, sve su to izrazi te dinamike.«¹⁸

Naposljetku, *politička sociologija* i srodna joj politologija analiziraju narod kao *polikefalni temelj suvereniteta*. Kao što psiholozi i antropolozi građanske vođe opisuju kao nastrane, čak lude, osobe, tako se i narod kao nosilac suvereniteta u političkoj sociologiji često pejorativno naziva *šarenom nemanom*, svjetinom, ruljom, hordom, masom koja teži samo krvoproliću i pljački, i koju treba uz pomoć različitih *arcana dominacionis* privesti poretku. Tako određen polikefalni nosilac suvereniteta mora se, prema ozbiljnim teoretičarima, preoblikovati u političku zajednicu podložnu zakonima. To kroćenje je djelo velikih zakonodavaca koji, prema Rousseauu, stoje pred slijedećim zadatkom: »Tko posjeduje smjelost da nekom narodu dade ustanove, mora se osjećati sposobnim preobraziti ljudsku prirodu i svakog pojedinca koji je o sebi dovršena i pojedinačno postojeća cjelina preobraziti u dio veće cjeline iz koje taj individuam u izvjesnom smislu tek dobiva život i bit . . . Ukratko, on mora čovjeku oduzeti njegove, njemu svojstvene, snage i opskrbiti ga drugima koje su strane njegovoj prirodi i koje bez podrške drugih, ne zna koristiti. Što više nestaju i izumiru te prirodne snage i što su veće i trajnije novostvorene snage, to je sigurniji i savršeniji ustav. To znači kada svaki građanin tek uz pomoć drugih nešto može i nešto jest, i kada je dostignuta snaga cjeline jednaka sumi prirodnih snaga svih individuuma ili je čak nadmašuje, tek se tada može reći da se zakonodavstvo nalazi na vrhuncu savršenstva što ga može doseći . . . Zakonodavac je izvanredni muž i svojim umom i svojom službom. Ta služba koja organizira zajednicu nije dio ustava. To je posebna i uzvišena djelatnost, koja nema nikakve veze s ljudskom vladavinom, jer ako vladalac ljudima istovremeno ne smije biti i vladalac zakonima, tada vladalac zakonima jednako tako ne smije biti vladalac ljudima, jer u protivnom bi zakoni kao oruđa njegovih strasti, prečesto umnožavali nepravde — nikada ne bi mogao izbjeći da privatne svrhe zamućuju svetost njegova djela.«¹⁹ Ta preobrazba naroda kao mnogoglave šarene nemani u političku zajednicu dovodi zakonodavca pred teško rješivi zadatak: » . . . pothvat koji prividno premašuje ljudske snage jer su snage za njegovo izvođenje jednake nuli.«²⁰

Ostavimo po strani Kantovo i Hegelovo metafizičko apsolutiziranje Rousseauove ideje opće nadsubjektivne volje. Za Rousseaua ta je opća volja bila pragmatička podloga savršenog ustava jer takav savršeni ustav ne može biti

¹⁷ M. Horkheimer, ibidem str. 61, original 60, *Kritische Theorie II*, S. Fischer Verlag, Frankfurt/M, 1968.

¹⁸ Ibidem, str. 64, 65.

¹⁹ Rousseau, ibidem, str. 74.

²⁰ Ibidem, str. 75.

ni praktički ni egzistencijalno utemeljen naposljetku ni na pojedinačnoj ni na sirovoj neposrednoj narodnoj volji. Narod ne može neposredno vladati sam sobom: »Ne može se šest mjeseci u godini izdržati na javnim trgovima. Naši promukli govori ostaju na slobodnom zraku nerazumljivi, a mi se osvrćemo više na vlastiti probitak, nego na slobodu i daleko se manje bojimo ropstva nego siromaštva.«²¹ Institucije su dakle neophodne, a ustavnom se vladavinom može smatrati samo ona koja razlikuje zakonodavnu, izvršnu i sudsku vlast (pravna država). Međutim, ako izvorni ustavotvorac, bio narod ili vođa, stoji izvan i iznad zakona, što nužno slijedi iz njihovog određenja, tada je svaki ustav podložan čudima vođe ili naroda i kao takav nesavršen. Otuda u Rousseaua ideja opće nadsubjektivne volje koja bi trebala garantirati savršenu nadsubjektivnu i nadegzistencijalnu neposrednu demokraciju, dakako po cijenu utopijske odnosno moralističke eliminacije i žive osobe i šarene narodne nemani iz političkog procesa. Robespierre je vlastito djelovanje razumio kao asketsko-moralističko ozbiljenje opće volje svog učitelja Rousseaua. Njegova sudbina svjedoči o tragičnom raskolu moralne ideje i političke zbilje, teorije i prakse.

Carlu Schmittu, pažljivom analitičaru građanskih političkih teorija, postaje naposljetku jasno da se sloboda kao novovjekovni izvor suvereniteta ne može ni posredno ni neposredno bez ostatka zastupati. Stoga se ne može ni imenovati izvršilac ili zastupnik slobode, jer se u slučaju njegova imenovanja zapada u imanentističku i formalističku pravnu kazuistiku ili logiku gušćijih kostiju, kako Schmitt naziva Hegelovu dijalektiku. To nipošto ne znači da se borba za suverenitet u državi ne vodi različitim sredstvima pa i imenovanjem izvora suvereniteta u smislu provizorne ideološke smjernice djelovanja. Ipak na temelju tog Schmittova uvida u bit građanske političke teorije razumljivo je i njegovo utemeljenje ustavotvorne moći u odlukama *ex nihilo*. Na tom njegovom uvidu ispredaju se danas različite postmoderne, postgrađanske, post-metafizičke teorije političkog djelovanja. Pokazuje se da sva tri prikazana, kao i drugi mogući izvori suvereniteta u građansko doba vuku svoje porijeklo podjednako iz neobrazloživosti građanske volje za moći, kao i iz opreke građanske moralne svijesti i povijesne biti čovjeka koju je nemoguće povijesno objasniti. Iz te opreke rađaju se različiti tipično građanski projekti utopijskog prevladavanja permanentne krize građanskih političkih institucija. Osvještavanje tog izvora permanentne krize građanskih političkih zajednica otvara horizont postgrađanskim solucijama političke organizacije života.

Ad 4. Moralitet, pravo i politika

Moralna pozicija karakteristična je za građanstvo kao poseban tip ljudske povijesne egzistencije. Klasa koja slobodno raspolaže vlasništvom, a istovremeno ne i njegovim političkim pretpostavkama, pribjegava u borbi za suverenitet svoga opstanka, dakle, u borbi za ovladavanjem cjelinom preduvjeta svoje posebne egzistencije moralnoj poziciji tj. argumentu čistog praktičkog uma i čiste moralne savjesti. To pozicije nije se građanstvo nikada oslobodilo i

²¹ Ibidem, str. 141.

ostalo joj je vjerno i nakon uspješne revolucije. Ta je moralna pozicija otkriveno došla do izražaja u ključnoj jakobinskoj etapi francuske revolucije. Reinhard Koselleck, učenik Carla Schmitta, izvanrednom preciznošću razotkriva bit te moralne pozicije u konkretnoj političkoj akciji za vrijeme terora jakobinske diktature: »... moral je neprekidno pronalazio nove razloge kako bi prešao u suverenu akciju, za što u punom smislu riječi nema razloga. Moral je živio od stalnog mijenjanja argumentacije, jer mu je pristup moći bio bitno uskraćen. Konačno je morao dekapitirati vladara. Iz moralnog očajanja što se bit moći ne može spoznati, moral pribjegava čistoj sili. On uzurpira moć obuzet griznjom savješću moraliste da je smisao povijesti učiniti svaku moć suvišnom.«²¹ Robespierre je ideju moralne slobode izravno politički primijenio. U izravnoj aplikaciji ideje na konfuzni politički realitet zaglibio je u nezaustavljivo krvoproliće, koje je zaustavljeno tek kad se domoglo i njegove glave. Riječju, ako se politički ciljevi, naime, borba za suverenitet, u političkoj zajednici ostvaruju uz pomoć čistih ideja moralnih uvjerenja, ili etike savjesti, tada nastupa teror. Ta je pozicija karakteristična i za građanstvo koje se borilo za vlast protiv feudalnog gospodstva, kao i za ono kasnije koje je vodilo međusobne borbe. Koselleck to dobro vidi: »Kriterij prava i nepravde ne počiva više u zapovjedničkoj moći vladara, već u ljudskoj savjesti... Savjest kao moralna instancija postaje izvor prava a ne vladajuća moć kao takva.«²² Riječju, borba za suverenitet u građanskoj državi vodi se uvijek nanovo posredstvom moralne agitacije i utopijskih i drugih ideoloških modela. Pri prijelazu iz tih ideologija u konkretnu političku akciju uvijek se nanovo svjesno ili nesvjesno uprizoruju teror i krvoproliće. Danas je i kod nas i drugdje u svijetu sporno da li je građanski politički proces moguće osloboditi terora slobode moralne čiste savjesti.

Između političkog obnašanja moći i moralnih aspiracija na moć i suverenitet u državi stoji kao posredujuća instancija pravni poredak. Čitava povijest građanske političke zajednice obilježena je egzistencijalno zaoštrenim borbama između zastupnika političkog autoriteta moći (Hobbes) i zastupnika moralne savjesti (Turgot, Rousseau) kao dva oprečna izvora suvereniteta nad pravom. U tom je procesu postalo evidentno da takvo ustavna ili pravna država ne može, kako su to sebi zamišljali novokantovski pravni formalisti i liberali, biti utemeljena isključivo na ustavu i pravu koje bi stajalo iznad političkog i moralnog djelovanja građana. Pravo nije moguće pravno utemeljiti osim ako se ne želi utopistički bez ostatka zatrti moralitet i politika kao samosvojni odnosi među slobodnim građanima države. Riječju, pravo, moral i politika stoje u međusobnom odnosu i samo u njihovoj ravnoteži i međusobnom uvažavanju razlika moguća je skladna državna zajednica slobodnih i ravnopravnih građana. Država koja bi bila utemeljena isključivo na pravu, moralu ili politici izrodila bi se u tri vrste već iskušanih tiranija nad građanima:²³ a) Država koja bi bila isključivo politički zasnovana izrodila bi se u bezobzirno poprište rata svijtu protiv svih bez ikakvih pravnih i moralnih ograničenja; b) država koja bi bila zasnovana isključivo na moralu izrodila bi se u bezobzirnu vladavinu religijske, nacionalne, moralne ili kakve druge ideološke svijesti i savjesti u »gleichsaltanu« jednopartijsku državu; c) država koja bi bila zasno-

²¹ R. Koselleck, ibidem, str. 156.

²² Ibidem, str. 121.

vana isključivo na pravu izrodila bi se u formaliziranu i birokratiziranu sudačku, vojnu ili policijsku državu. Ako se izgubi iz vida samostalnost, bliska povezanost i samosvojna kultura tih triju različitih oblika praktičkog djelovanja (političkog, pravnog i moralnog), tada se prikriva i razlog krize građanskog političkog poretka, a njegova smrtna bolest liječi jednako smrtonosnom terapijom.

Ad. 5. Društvene i duhovne znanosti u funkciji legitimacije i kritike građanskog političkog poretka

Stari se feudalni poredak sve do predvečerja francuske revolucije teološki legitimirao. Protivnici teološke legitimacije božanskog izvora kraljevske vlasti bili su žigosani kao *heretici, ateisti, materijalisti, pogani, polideisti, satanisti* i, naposljetku, kao *neprijatelji*. Moderne novovjekovne znanosti naslijedile su te teološke sporove u novom obliku. Budući da su se jednim dijelom ideologizirale, one su, kao i nekad teologija, preuzele na sebe ulogu kritičara ne samo stare teološke legitimacije vlasti već i apologeta nove građanske vlasti kakva se uspostavljala u građanskim revolucijama. Kao ideologije građanskog političkog poretka znanosti su uz sve razlike veoma srodne teologiji, na što upozorava i Carl Schmitt tvrdnjom da su svi pregnantni pojmovi suvremenog državnog prava teološkog porijekla. Znanosti su po svojoj prirodi pluralne. Po tom svom određenju one toleriraju herezu veličajući je pojmom slobode znanstvenog istraživanja. Znanstvenik je po svom uvjerenju ateist ili zastupnik ideje tolerancije, koja nipošto ne mora biti neiskrena, naime represivna. Jefferson je u tom pravcu lapidarno jasan i jednostavan: »Time što moj susjed drži da postoji dvadeset bogova ili da Boga nema, ne nanosi mi on nikakvu bol.« Ideološka funkcija znanstvenog pluralizma korespondira narodu kao *polikefalnom*, a ne *monocefalnom* izvoru suvereniteta: *Znanosti su pluralne kao što je i narod kao suveren polikefalan*. Pluralističke znanosti argumentiraju, objašnjavaju i zastupaju mnogobrojne interese naroda shvaćenog kao *struktura različitih interesa* unutar razgranate diobe rada, a ne kao monolitna *duhovna zajednica*, još manje kao *zajednica krvnog srodstva*. Toj intenciji i funkciji znanosti kao ideologiji pluralnih poduzetničkih interesa građanstva poručuje Schmitt da se nije odvojila od teološke legitimacije u biti singularnog suvereniteta.

Razmotrimo Schmittov argument. Ponajprije Schmitt poduzetničke i vlasničke interese građanstva odvaja od njihovih političkih interesa, koji po njemu mogu biti isključivo singularni budući da je po njemu suverenitet nedjeljiv. On ne razlikuje vlasničke i imovinske odnose te i jedne i druge odvaja od političkih odnosa i u tome se skriva njegov antiliberalni konzervativizam i ressentiment. Razbivši time za građanstvo bitno jedinstvo slobode vlasništva i političke slobode, on rezonira ovako: Pluralna znanstvena argumentacija građanskih vlasničkih interesa spontano teži singularnoj interpretaciji nedjeljivog političkog suvereniteta. U tom su smislu Hegelova znanost filozofije kao *više spekulativno jedinstvo posebnih znanosti* i Marxova *jedinstvena znanost povijesti* htjele reći da svi pluralni interesi imaju i moraju imati svoj transpragmatički općeniti ili singularni temelj. Boljševizam je za Schmitta samo Marxovim posredovanjem konzekventno provedeni i politički zaoštreni hege-

lijanizam kao ideologija suverene diktature proletarijata, kojoj on, što se tiče njenih principa klasne borbe prijatelja i neprijatelja, nema što prigovoriti. Znanstveno istraživanje, argumentiranje i zastupanje partikularnih vlasničkih interesa pojedinih grupa građanstva završava u ideološki apliciranim socijalnim i duhovnim znanostima u singularnom univerzalizmu, naime u apologiji nedjeljivog temelja političkog suvereniteta. Sociologizam, ekonomizam, psihologizam, naturalizam i naposljetku scientizam predstavljaju očitovanje one tendencije u znanostima svih vrsta koje se orijentiraju prema funkciji legitimacije nedjeljivog suvereniteta. Svi ti *izmi* teže da različite znanosti podvedu pod jednu jedinu sveobjašnjavajuću i temeljnu znanost koja korespondira nedjeljivom suverenu u *jednini*. To znači pluralne se znanosti u svojoj ideološkoj funkciji *pars pro toto* deformiraju u teologiju kao univerzalnu znanost o nedjeljivom suverenu. Društvene se znanosti naturaliziraju težeći navodnom prirodnoznanstvenom univerzalizmu i egzaktnosti, i time pokazuju da u političkom smislu teže totalitarizmu tj., u Schmittovoj terminologiji, monodeizmu kao singularnom temelju, svejedno da li transcendentno ili imanentno, organizistički zasnovanog suvereniteta. *Diamat* je najbolji primjer takve ideološke primjene prirodnih i društvenih znanosti. Husserl je argumentativno raskrinkao taj naturalizam i historizam ne rekavši kao apolit da je on u biti podloga fašističkog odnosno staljinističkog totalitarizma. Schmitt *quasi* samo opisuje te procese i tako sve do 1933. prikrija da se za njih već opredijelio. Njega ne zanima dezideologizacija znanosti i teologije, već u procesu njihove politizacije i ideologizacije vidi bit političkoga, kao usuda kojem je nemoguće izmaknuti. Donekle u opreci prema društvenim i prirodnim znanostima i njihovom načinu ideološke preobrazbe u legitimacije singularnog suvereniteta postupaju duhovne znanosti. One svoj univerzalizam ne grade na općenitom važanju prirodnih i društvenih zakona, već na univerzalizmu vrijednosti narodne kulture jezika, umjetnosti, religije i filozofije. Stari aristokratizam krvi ovdje se preobražava u narodni kulturno-historijski aristokratizam. Unutrašnje pomirenje različitih slojeva naroda služi se imenovanjem vanjskih neprijatelja kao sredstvom svoje unutrašnje homogenizacije. Dakako, dezideologizaciju i deteologizaciju duhovnih društvenih i prirodnih znanosti ne postiže se time što ih se proglašava pukim derivacijama teologije, već novim ili drugačijim određenjem suvereniteta. Tek kada se suverenitet oslobodi svog metafizičkog određenja kao ovako ili onako uspostavljenog jedinstva mnoštva, postaje u punom smislu riječi nanovo aktualna *Deklaracija o pravima čovjeka i građanina kao nesvodivog pojedinca*. Toj se deklaraciji nakon svih njenih deformacija treba vratiti u potrazi za jednim novim postgrađanskim individualizmom kao bitnom odlikom čovjeka koja je dosad bila shvaćena kao njegov nedostatak. Pojedinac mora biti shvaćen kao najviša potencija zajedničkog života, a ne kao njegova najslabija i zanemariva točka. Član drugi Deklaracije glasi: »Cilj svakog političkog ujedinjenja je očuvanje prirodnih i neotuđivih ljudskih prava, a to su sloboda, vlasništvo, sigurnost i otpor tlačenju.« Društvene i duhovne znanosti u funkciji ideologija građanskog pravno-političkog poretka u najvećoj su mjeri izdale to načelo. Kada im se Schmitt ruga kao razvodnjanim nasljednicima teologije, tada je u velikoj mjeri u pravu, ali nikako sa stajališta i u ime Deklaracije, već s ciničnom prepotencijom protiv nje. Konzervativnu kontrarevoluciju u teoriji treba iskoristiti za radikalnu rehabilitaciju neiscrpljenih progresivnih potencijala *Deklaracije*.

Zaključak

Ad 1. Neinstitucionalizirana sloboda političkog djelovanja neposrednog suverena, bio on monokefalan ili polikefalan, dovodi do neustavne vladavine i terora.

Ad 2. Građansko vlasništvo i političke slobode su ustavnopravno nedjeljive. Građansko privatno vlasništvo može postojati samo u okviru građanskih ustavnopravnih i političkih ustanova. Građansko vlasništvo nije identično bogatstvu, niti je tekovina njegova stjecanja i uveličavanja. Obrnuto, građansko bogatstvo proizlazi iz građanskog vlasništva koje pripada biti građanskog čovjeka kao radnika.

Ad 3. U građanskim su revolucijama isprobana tri nedjeljiva izvora direktnog suvereniteta: Bog, narod i tiranin. Na kraju se pokazalo da se izvor suvereniteta ne može imenovati, jer sloboda kao bit ljudskog djelovanja ne može biti poistovjećena ni s jednim svojim oblikom pojavljivanja. Suverenitet proizlazi iz političkog procesa i ne može se a priori imenovati u svrhu logičke dedukcije pravno-političkog poretka iz unaprijed definiranog pojma suvereniteta.

Ad 4. Za građanski politički poredak postoje u osnovi dva izvora: politička moć i moralno uvjerenje. Ustavna država u kojoj se institucionalno razlikuju politička, pravna i moralna djelovanja kao i zakonodavna izvršna i sudska vlast ne može biti jednostrano zasnovana samo na pravnom formalizmu, na autoritetu neposredne političke moći ili na autoritetu čiste moralne savjesti. Dobra zajednica može počivati samo na ravnojvjesju tih triju oblika praktičnog djelovanja.

Ad 5. Ni legitimacija suvereniteta ni legitimacija triju tekovina francuske revolucije, bratstva kao prirodne jednakosti ljudi, jednakosti pred zakonom i slobode kao transnormativnog spontaniteta, nije moguća ni monodeističkom ni polideističkom demagogijom, a stoga ni društvenim odnosno duhovnim znanostima. Društvene znanosti inzistiranjem na jedinstvenim zakonima političkog života zapadaju u imanentističke ili cirkularne oblike utemeljenja suvereniteta i političkog poretka, dok duhovne znanosti doduše inzistiraju na neponovljivoj singularnosti ljudskog praktičkog djelovanja, ali singularno. Ja određuju kao oblik očitovanja opće volje ili narodnog duha kao sredstva ovladavanja nepredvidivim slučajem, čudom ili sudbinom. Povijesni je život multimedijalan i može ga se razumjeti samo poštivanjem medija u kojima se očituje, a nikako monomedijalnom represijom.

Svoj univerzalizam zahvaljuje francuska revolucija svom univerzalnom odvajanju od prethodnog oblika povijesnog života. Tok razvoja građanskih načela života u proteklih 200 godina očitovao je opasnosti opetovanih padova pod razinu njenih već isprobanih načela. Negativno određenje nove političke zajednice prema bivšim oblicima političkog ujedinjavanja treba u naše vrijeme nadopuniti pozitivnim razvojem za koji su načela građanskog života još sposobna. Deklaracija o pravima čovjeka i građanina još nije zastarjela. Nju treba drugačije, naime suvremeno, čitati, kao što je u njoj na suveren način pročitano ranije životno iskustvo zapadnog čovjeka.

Davor Rodin

FIVE FEATURES OF THE FRENCH REVOLUTION

Summary

There are five features of the French Revolution that mark its exceptional place in history: (1) Noninstitutionalized freedom of political action leads to unconstitutional government and terror. (2) Civil ownership and political liberties are constitutionally and legally inseparable. (3) There are three tested sources of direct sovereignty: God, the people, and the tyrant. (4) Two sources of a civil political order: political power and rational conviction. (5) Neither the legitimization of sovereignty nor the legitimization of the three achievements of the French Revolution (brotherhood, equality, freedom) can be apprehended through social or humanist sciences. The universality of the French Revolution results from its universal separation from earlier forms of historical living.