

ЛИН ХАНТ

СВЕТ ДО КОГА СМО СТИГЛИ: БУДУЋНОСТ ФРАНЦУСКЕ РЕВОЛУЦИЈЕ

Француска револуција пала је у немилост.¹ Баш када се раширила спознаја о њеној важности, она је изгубила добар глас – за многе, како у јавности тако и унутар професије, она је постала претеча насиља, терора, тоталитаризма па чак и геноцида у модерном свету. Изгледа да је Едмунд Берк победио у расправи са Томасом Пејном и Мери Вулстонкрафт. Његова пророчанска мисао из 1790. године – „У шумарцима њихове академије на крају сваког дрвореда не видите ништа изузев вешала”² – може да се чита као епитаф свим утопијским визијама које је изнедрила Француска револуција.

Бесмислено је порицати да је Француска револуција имала своју негативну страну: 1793–1794. посланици Националног конвента су прихватили терор као облик владавине и развили су прототипе тоталитарне власти. Међутим, Француска револуција је створила и људска права и демократију, који су се показали подједнако дуготрајним у модерном свету. Многи прошли тумачи покушавали су да све припишу једној или другој страни – неки су

¹ Можда мој наслов изискује одређено објашњење. Он понавља, премда изокрећући га, наслов пионирског истраживања Питера Ласлета *Свет који смо изгубили* (Peter Laslett, *The World We Have Lost*, New York 1965). Ласлет је описао демографски свет који је ишчезао. Овај оглед нема никакве везе са демографијом – посвећен је новом политичком и друштвеном свету који је створила Француска револуција. Не пружам преглед новије историографије о Француској револуцији, али овим одсуством заиста не мислим да имплицирам да новија историографија није важна и да није извршила велики утицај на моја властита схватања. Када бих јој поклонила озбиљну пажњу, то би заузело сав простор који ми је додељен.

² Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France, and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*, London 1790, 115.

тврдили да је тоталитарна страна била привремено застрањивање у одговору на ратне и контрареволуционарне околности, док су други узвраћали да су чак и појмови права и демократије били затровани тоталитарним амбицијама. Такво или-или становиште није одрживо; и терору и демократији се мора дати оно што им припада. Стога питање које треба да се постави гласи: како је Француска револуција могла да произведе тако опречне последице?³

Не треба да нас изненади ако одговор није при руци. Сваки велики тумач Француске револуције – а таквих је било много – сматрао је догађај, у основи, збуњујућим. Берк је назвао Револуцију „нечим најневероватнијим што се до сада догодило у свету... свака ствар делује неприродно у овом чудноватом хаосу испразности и свирепости... у овом монструозном трагикомичном прозору”.⁴ Пред крај свога живота Алексис де Токвил љутито је писао пријатељу о своме разочарању у разумевању ових догађаја: „Независно од свега што се може објаснити у Француској револуцији, постоји нешто необјашњиво у њеном духу и њеним делима. Могу да осетим присуство те непознате ствари али упркос свим мојим напорима не могу да подигнем вео који је покрива.”⁵

Карл Маркс је сматрао да је подигао вео и почетком четрдесетих година 19. века намеравао је да напише историју Националног конвента. Никада није написао ту књигу, и мада је Француска револуција служила марксизму као пробни камен, сам Маркс је наставио да се рве са значењем тих догађаја током читавог свог живота. Једна од поука коју је извукао, у писму из 1881, била је поука о непредвидљивости. Иако је француска буржоазија тачно дефинисала захтеве пре 1789, Маркс је тврдио да у 18. веку ниједан Француз пре 1789. није имао ни најмању идеју о томе како да они буду задовољени. Слично томе, сматрао је да је пролетаријат могао да измисли средства за своју револуцију тек када је она, у ствари,

³ Одскора постоји одређено оживљавање интересовања за Терор. Вероватно не могу ваљано да проценим мноштво дела написаних о њему. Чак се и они из исте школе (следбеници Франсоа Фиреа) разликују, на пример, по томе да ли Терор најбоље објашњавају филозофски појмови (индивидуализам *versus* национализам) или практични појмови (као начин политичког деловања). За прво становиште видети: Lucien Jaume, *Le discours jacobin de la démocratie*, Paris 1989, те Ladan Boroumann, *La guerre des principes*, Paris 1999. О другом становишту видети: Patrice Gueniffey, *La politique de la Terreur: Essai sur la violence révolutionnaire 1789–1794*, Paris 2000. За општи приказ који је у сагласности са мојим властитим погледима, видети: Bronislaw Baczko, „The Terror before the Terror? Conditions of Possibility, Logic of Realization,” у: Keith Michael Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, 4 vols., Vol. 4: *The Terror*, Oxford 1994, 19–38.

⁴ Burke, *Reflections*, 11.

⁵ У писму Лују де Кергорлеу (Louis de Kergorlay), цитираном у: François Furet, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge 1981, 163.

започела.⁶ Ако Маркс никада није поближе описао шта ће се догодити у пролетерској револуцији у будућности, то је барем делом било зато што он није никада у потпуности схватио догађаје буржоаске револуције за коју је мислио да је припремила пут.

Иако се осећај тајанствености показао заводљивим (мало је оних који су написали само једну књигу о Француској револуцији), често постоји цена коју треба платити. Размене мишљења о Француској револуцији више наликују на уличну тучу у Белфасту него на научни скуп. На уводним страницама свога дела *Права човека*, написаног на брзину као одговор на Беркову расправу из 1790, Пејн објављује да Берково „очигледно погрешно приказивање” изискује одговор. Пејнова прва реченица обележава наредну кавгу: „Међу непристојностима којима народи разљућују и драже једни друге, памфлет господина Берка о Француској револуцији је изванредан пример.”⁷ Беркова успутна опаска о „свињској светини” распалила је пожар протеста, међутим његова реторика бледи у поређењу са реториком Иполита Тена скоро столеће доцније.⁸ У својој историји Француске револуције (1878) Тен је анатемисао „*џомилу*... опасну, разорну, безобличну звер која се не може зауздати, она седи на вратима револуције заједно са својом мајком Слободом – чудовиштем које лаје, попут Милтонове две сабласти пред вратима пакла”⁹

Четрнаест година након Тенове смрти, његову ученост је нациљао, како би је разрушио, републикански историчар Алфонс Олар, објавивши књигу од 330 страна о Теновим грешкама. На темељу свога „помног и непристрасног испитивања” Олар је закључио да у Теновој књизи „исправна напомена, тачна транскрипција текста или тачно доказивање представљају изузетак. (...) Има озбиљних нетачности, има безначајних нетачности, има наивних нетачности, има тенденциозних нетачности али нетачности има свуда

⁶ Делови писма упућеног Фердинанду Домели Нивенхејсу (Ferdinand Domela Nieuwenhuis) садржани су у: François Furet, *Marx et la Révolution française*, Paris 1986, 275–276. Фире доноси најопширнију расправу о Марковим променљивим схватањима Француске револуције.

⁷ Thomas Paine, *Rights of Man: Being Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, Dublin 1791, 1. То је прва реченица у књизи. Израз „очигледно погрешно приказивање” појављује се у предговору. Даблинско издање из 1791. нема предговор, али га има лондонско издање из 1792. године. Thomas Paine, *Rights of Man: Being Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, London 1792, iii.

⁸ Burke, *Reflections*, 117.

⁹ Наведено у: Paul Farmer, *France Reviews Its Revolutionary Origins: Social Politics and Historical Opinion in the Third Republic*, New York 1973, 30. Навод се у целини може пронаћи у: Hippolyte Taine, *La Révolution: L'anarchie*, трећи том *Les origines de la France contemporaine*, 12 vols., 22d edn., Paris 1899, 79.

или готово свуда.”¹⁰ Да поменемо још само један крајњи пример – током седамдесетих година 20. века Франсоа Фире је своју утицајну реинтерпретацију засновао на рушевинама преосталим након његове разорне баражне паљбе против „лењинистичко-популистичке Вулгате” комунистичког историчара Албера Собула. „Зашто је ова осиромашена схема”, питао се реторички Фире, „ово васкрснуће схоластике, ово сиромаштво идеја, ова страствена тврдоглавост, прерушена у марксизам?”¹¹

Ра-та-та-та унакрсне научне и политичке ватре прети да уништи стварно знање до кога се стигло у историјском разумевању током столећа. Желим да заузмем другачији приступ и да потражим непрепознате заједничке темеље на којима су се одвијале све ове расправе. Другим речима, интерпретативни претходници не морају да греше да би за мене били у праву. Не посматрам себе као играча у циркусу на врху људске пирамиде, са Едмундом, Томом и Мери у подножју, са Карлом и Алексисом у следећем реду, док се ја на врху напињем да одједном жонглирам са неколико различитих интерпретација у ваздуху. Процес личи више на бучну седницу одељења за историју на којој се из какофоније противречних гласова, делом због исцрпљености, напослетку долази до делимичног, привременог и увек опозивог споразума о томе шта треба да се објасни, ако већ не и о томе како да се то учини.

Сви велики тумачи инстинктивно су разумели да никаква табела узрока и последица никада неће моћи да обухвати значење револуције. Француска револуција, попут свих револуција, била је пре свега искуство. Користим ову реч опрезно зато што је израз „искуство” одједном постао аморфан и споран.¹² Ипак га користим како бих показала да се мора посветити пажња начину на који су догађаји субјективно схватани – ова субјективна схватања су и те како била у вези с тим како су се догађаји одиграли. Једна дефиниција искуства у *Oxford English Dictionary* каже да је то „догађај који утиче на некога”. Желим да докучим шта оно значи за догађај као што је Револуција, који је изменио душевно стање милиона људи.

¹⁰ Alphonse Aulard, *Taine: Historien de la Révolution française*, Paris 1907, 324. Тен би, ипак, могао имати последњу реч, пошто је Фонд слободе недавно најавио поновно објављивање енглеског превода Тенова три тома о Француској револуцији са уводом Моне Озуф.

¹¹ Furet, *Interpreting the French Revolution*, 89, 131. Оглед о коме је реч први пут је објављен 1971. године.

¹² Међу дефиницијама у онлајн доступном *Oxford English Dictionary* стоји и: „Чин када је особа свесно субјекат стања или положаја или је свесна да на њу утиче догађај.” Даље: „Стање ума или осећања које образује део унутрашњег религијског живота; душевна историја (особе) обзиром на религијско осећање.” О опасностима искуства као концепта у историјској интерпретацији, видети: Joan W. Scot, „The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry* 17 (1991), 773–797.

Било је веома тешко ближе одредити природу и значај искуственог квалитета Француске револуције. Метафоре су варирале од патолошких – Токвиловог „вируса нове и непознате врсте” или „грознице” Крејна Бритона – до одушевљених: надалеко је познато да је Вилијам Вордсворт револуцију назвао „блаженством”, док ју је Емил Диркем упоређивао са „општом узавреломшћу” или са „општом егзалтацијом”. Ипак, свеједно да ли су метафоре позитивне или негативне, оне готово увек изражавају одређени осећај особеног телесног узбуђења који је дословце поседовао тренутак.¹³

И сами савременици служили су се истом врстом језика. Један од првих листова који се појавио, *Courier français*, свој извештај са седнице Народне скупштине 15. јула 1789. започео је описивањем атмосфере терора међу посланицима: „Отварање овог заседања обележили су плач, сузе, уздаси, јадиковке и јецаји.” Добили су извештаје о „старцима који се вуцарају по улицама, трудницама које је обарала на земљу огромна гомила”, чинило се да прете глад и грађански рат.¹⁴ Извештај за следећи дан је изненада променио тон. Након што је изгледало да се краљ помирио са догађајима а изасланство из скупштине отишло у Париз да испита ситуацију, изабрани тон био је изразито пун наде: „У каквом столећу живимо! (...) Оно озакоњује побуну, ово неопходно наоружавање само производи тренутак метежа. (...) Немогуће је изразити потврде љубави, дивљења и привржености које су посланици добили од грађана.”¹⁵ Овај израз – „немогуће је изразити” – понављаће се увек изнова. Исто су осећали и обични људи. У свом личном часопису париски стаклорезац Жак Луј Менетра је са својих учесталих сексуалних згода 1789. изненада прешао на опис својих свакодневних поли-

¹³ У истом писму цитираном у 5. белешци Токвил вели: „Штавише, у овој болести од Француске револуције има нешто веома чудно што могу да осетим, иако не могу то да опишем на одговарајући начин нити да анализирам његове узроке. То је *вирус* нове и непознате врсте.” Крејн Бринтон употребљава грозницу као главну аналогију кроз своју читаву књигу *Анатомија револуције* (*The Anatomy of Revolution*, New York 1965). Вордсвортов стих „Блаженство је било живети у том сванућу” потиче из његове поеме *Француска револуција онаква каква се чини сањарима на своме ђочешћу* (1809), доцније укључене у *Прелудиј*. Диркем је користио Француску револуцију као пример када је расправљао о тренуцима велике друштвене снаге: „Та општа ужареност има последице које су одлика револуционарних или стваралачких епоха... Под утицајем тог општег узбуђења видимо како најосредњији и најбезазленији грађанин постаје или херој или каспин.” Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Joseph Ward Swain, trans., New York 1915; изворна француска верзија 1912, 241–242.

¹⁴ У овом часу, *Courier français* је тек почео да се изграђује као редовни лист (почео је да излази 26. јуна 1789). Појавио се под једноставним насловом *Assemblée Nationale, séance XVme. Mercredi 15 Juillet 1789*, цитат са прве стране. За више података о процесу његовог настанка видети незаменљиво дело: Pierre Rétat, *Les journaux de 1789: Bibliographie critique*, Paris 1988, 80–83.

¹⁵ *Assemblée Nationale, séance XVI: Du Jeudi 16 Juillet 1789*, 1–2.

тичких настојања. Француска револуција „дошла је изненада”, забележио је, „и оживела је све наше духове. И толико често понављана реч слобода имала је готово натприродан утицај и надахњивала је све нас”.¹⁶

Ова замисао о натприродном надахнућу и, уопштеније, о препороду политичког тела јавља се посвуда и често је прати осећање прочишћења наглим ковитлацом догађаја. Од самог почетка, посматрачи су хрлили да објаве своје приказе као да ће им описивање догађаја подарити јасноћу која им је истински недостајала. Наслови попут *Précis exact...* (Тачан сажетак...), *Récit relatif...* (Извештај о...), *La semaine mémorable* (Знаменита недеља) те *Relation de ce qui s'est passé...* (Приповест о ономе шта се догодило...) излазили су из штампе одмах након пада Бастиље, без потписа или са псеудонимом.¹⁷ У жару тренутка, пре умножавања новина, аутори нису нудили објашњења али су знали да се догодило нешто значајно: „На крају смо у три дана учинили оно што народ није учинио чак ни током три године током старих грађанских ратова.”¹⁸

Чак су и префињенији коментатори осећали да их је обузела жестока политичка олуја. Лист *Révolutions de Paris* у своје другом броју указивао је на „безбројно мноштво догађаја ових последњих осам дана... и хиљаду пера не би било довољно да опишу све појединости”. А то је била тек трећа недеља јула 1789, „недеља која је за нас била (дуга) шест столећа”.¹⁹ Изнова и изнова, изгледало је да неочекивани догађаји дословце згушњавају време. Након краљевог покушаја бекства у јуну 1791. Жан Мари Ролан је писала: „Ми за 24 часа проживимо десет година; догађаји и осећања су измешани једни с другима са јединственом брзином.”²⁰

Увече 6. октобра 1789. Жак Пјер Брисо де Варвил без даха је најврљао свој први извештај о „Октобарским данима” (5–6. октобар 1789) за свој лист *Le patriote français*: „Догађаји који се управо одигравају пред нама делују готово као сан... Данас не можемо да пружимо детаљан приказ ове блиставе револуције. Исцрпљени тешким послом који је донела стражарска служба, не можемо даље

¹⁶ *Journal of My Life by Jacques-Louis Ménétra*, Daniel Roche, ed., Arthur Goldhammer, tran., New York 1986, 217.

¹⁷ О значењу ових наслова видети: Maurice Tourneux, *Bibliographie de l'histoire de Paris pendant la Révolution française*, I–II, Paris 1890–1894, Vol. I: *Préliminaires, événements*, 155–162.

¹⁸ *Relation de ce qui s'est passé à Paris depuis le 11 du présent mois, jusque 'au 15* (s. l., s. a.), 7.

¹⁹ *Révolutions de Paris, Dédiées à la Nation 2* (Du samedi 18 au 25 juillet 1789), 1, 7.

²⁰ Claude Perroud, *Lettres de Madame Roland*, vol. 2 (1788–1793), Paris 1902, писмо Анрију Банкалу, 11. јула 1792, Париз, 325.

да причамо о овом предмету”.²¹ Наредног дана он је покушао да докучи узрок и последицу састављајући тачан хронолошки извештај, али далеко од тога да је био сигуран да је до краја разумео значење догађаја. Да ли је краљ заиста мислио оно што је рекао када је изразио „своје издашно усхићење”? Да ли ће народ „утишати своје узбуђење, умирити своја страховања”? А затим наизглед неизбежно и крајње судбоносно питање: да ли је „побуна била плод завере”? Брисо је одговорио „да то сада изгледа више него вероватно”.²²

Брисо је само понављао широко раширено осећање, јер чим је пала Бастиља, анонимни памфлети почели су да обзнањују завере: *Découverte de la conjuration* (Откриће завере), *Avis aux bons citoyens, touchant la grande conjuration des aristocrates* (Упозорење свим добрим грађанима о великој аристократској завери), *Les crimes dévoilés* (Разоткривени злочини), *Exécrable conspiration* (Гнусна завера) – ударци добоша започели су средином јула 1789. године.²³ Тек ће проток времена, као што је наслутио Брисо, да открије унутрашњу важност догађаја.

Много је написано о томе како су страхови од завере и теорије завере припремили пут ка Терору и ја не спорим ту везу. Мање пажње је посвећено начину на који су те опсесије биле уграђене у необично револуционарно искуство тог времена. Чинило се и да време још стоји и да се убрзава – коначни осећај поремећености (Брисоово стање попут сна) захтевало је неку врсту подједнако необичајеног објашњења (заплета). Завера је постала све вероватнија зато што су људи доживљавали време пре као серију потреса него као реку која мирно тече. Само је нешто скривено могло да објасни оно што је Жан Мари Ролан назвала „јединственом брзином” догађаја.

Испоставиће се да је нов однос према времену појединачно највећа новина револуције, али ово искуство темпоралности није могло да се наметне декретом као што су, на своју жалост, открили аутори новог револуционарног календара. Оно се морало живети и научити посредством хаотичног и сложеног скупа осећања и утисака. Револуција је значила одбацивање прошлости, увођењем осећаја прелома у световном времену, повећавањем и продужавањем садашњости како би се она претворила у тренутак личног и колективног преображаја и обликовањем будућности у складу са открићима начињеним у садашњости. Време је постало предмет

²¹ *Le patriote français* (како бих избегла забуну, модернизовала сам писање речи из *françois* у *français*), no. 63 (du Mercredi 7 octobre 1789), 3.

²² „Journées des 5 et 6 octobre”, *Le patriote français*, no. 64, 1–4.

²³ Tourneux, *Bibliographie de l'histoire de Paris*, 1, 162–167.

и престало је да буде дато. Оно је такође добило нову и судбоносну важност, доцније га се дочепало и кодификовано га Хегел а затим и Маркс. Само протицање времена почело је да делује очигледно – револуционарима је откривало завере, Хегелу напредовање светског духа, а Марксу класну борбу. Према томе, разумевање унутрашњег значаја времена отворило је очекивање волунтаризма, тј. човековог обликовања будућности.

Међу људима из револуције 1789. нико није боље разумео овај развитак него што је то учинио Жан Антоан Никола Карита, маркиз де Кондорсе, племић, математичар, филозоф, посланик и жртва Терора. У своме *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Нацрт за историјску слику прогреса људског духа), написаном док се сакривао, Кондорсе је испричао историју прогреса кроз штампу, науку и општу просвећеност: „Показаћемо да су принципи филозофије, начела слободе, познавање истинских права човека и његових стварних интереса тако широко распрострањени у толико великом броју нација и у свакој од њих усмеравају ставове толиког мноштва просвећених људи да нико не може да страхује да ће икада бити заборављени.”²⁴ Два столећа доцније, могли бисмо рећи да је историја показала да Кондорсе није био у праву, али се и даље рвемо са његовом средишњом претпоставком да знање може да обликује будућност.

Разумевање протицања времена као откривања његове унутрашње важности такође је прокрчило пут новој врсти детерминизма. Бертран Барер, водећи члан Комитета јавног спаса и, стога, један од архитеката Терора, оправдао је своје деловање производом времена:

Ја уопште нисам обликовао своју епоху, време револуције и политичких буре... Учинио сам једино оно што сам морао, покорио сам се. Она [*l'époque*] је тако суверено владала над толиким мноштвом народа и краљева, толиким мноштвом духова, толиким мноштвом даровитих људи, воља па чак и догађаја да ово потчињавање добу и ова послушност духу столећа не може да се окриви за злочин или погрешку.²⁵

²⁴ Alain Pons (ed.), *Condorcet: Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, Paris 1988, 259.

²⁵ Као што је наведено у: Sergio Luzzatto, „Un futur au passé: La Révolution dans les mémoires des Conventionnels”, *Annales historiques de la Révolution française* 278 (1989), 455–475, цитат на страни 469. Барерова сећања објављена су недуго након његове смрти (1841) из 60 свезака белешки и докумената које је оставио за собом наменивши их у ту сврху. Уредници тврде да овај одломак потиче из белешки које је Барер сачинио за свој увод. Hippolyte Carnot, David (D'Angers) (eds.), *Mémoires de B. Barère*, I–IV, Paris 1842–1844, vol. 1, 12–13.

Волунтаризам – идеја да људска бића могу да обликују своју будућност – и детерминизам били су два лица истог новчића. Овај новчић – ово ново схватање времена – био је скован у топионици Револуције.

Међутим, отишла сам исувише далеко у будућност. Пре но што је све ово могло да се догоди, људи су морали да доживе време на нове начине. Знакова заокупљености временом било је посвуда и сигурно нису били ограничени на револуционарни календар који је службено уведен 1793, или на необичан предлог да се часови децимализују.²⁶ Нарочито је упадљива склоност ка именовању револуционарних догађаја по њиховима „данима“: 14. јул (пад Бастиље), 10. август (пад монархије), 9. термидор (пад Робеспјера), 18. бример (Бонапартин *coup d'état*) – ове критичне прекретнице свима су познате по њиховим датумима. Француски језик има две речи за дан: *jour* и *journal*, прва се односи на јединицу времена а потоња на оно што се током ње догодило. Све су то били *journal* тј. датуми испуњени низањем догађаја који су учинили дан значајним, који су датуму подарили дуготрајни идентитет. *Journal* је обухватао многе двосмислености темпоралног искуства током револуције. Означавао је дан који се сматрао бескрајно дугим када се проживљавао, дан чији су догађаји произвели значајније личне и политичке преображаје тј. раскид са прошлошћу. А ипак, сваки *journal* је само припремао нове каскаде догађаја и стога повећавао жељу да се будућност подвргне контроли.

Тумачи су се разилазили у томе да ли су револуционари заиста утицали на раскид са прошлошћу и да ли је волунтаристички став према будућности произвео добре или лоше резултате, међутим сви они су тврдили да су револуционари веровали да раскидају са прошлошћу и мислили да могу да обликују будућност у складу са својим новим начелима. Ово веровање у раскид није био само идеолошки наук који су проповедали првосвештеници Револуције. Револуционарни календар – чија је прва година започињала рачунање времена од оснивања Републике у септембру 1792, који је изједначио дужину месеци, успоставио десетодневну недељу и дао месецима и данима нова имена заснована на природи и разуму – измислили су интелектуалци Републике. Међутим, сама његова могућност поникла је из општег запажања, израженог у новинама, памфлетима и личној преписци, да је отпочела нека врста новог раздобља. Непосредно након 14. јула 1789, много пре службеног увођења новог календара 1793, људи су почели да се односе према

²⁶ Предлог да се часови децимализују био је начињен у Тулузу. О календару и часовима видети: Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, Calif. 1984, 70–71.

1789. као према првој години слободе.²⁷ Нови осећај времена, са својим трајним последицама, изникао је из таквог општег искуства; службени календар, премда није био укинут све до 1806, постао је пуки историјски куриозитет.

Доживљај времена постао је од толике средишње важности зато што је Револуција значила живљење истинског тренутка друштвеног уговора. Иако је Жан Жак Русо револуционарима оставио у наследство многе замисли о друштвеном уговору, он готово ништа није рекао о његовом физичком искуству. За Русоа, друштвени уговор је углавном био хипотетички појам, нека врста првобитног договора. Његови једини примери из историје били су Спарта, Рим након Тарквинија те Холандија и Швајцарска у модерним временима. Русо их је заиста описао као тренутке препорода – „држава... је изнова рођена, да тако кажемо, из свога пепела, и прихвата из почетка, отржући се од чељусти смрти, крепкост младости” – али се он усредредио на њихово значење за државу пре него за појединце.²⁸

За револуционаре је тренутак склапања друштвеног уговора било нешто што су спознали из прве руке. Нико није боље описао ово искуство од Диркема, готово сто година након догађаја:

Постоје раздобља у историји када, под утицајем неког великог колективног потреса, узајамно друштвено деловање постане много учесталије и активније. Људи траже једни друге и окупљају се заједно више но икада. Та општа узаврелост има последицу која је карактеристична за револуционарна или стваралачка раздобља. Сада ова појачана активност доводи до општег подстицања појединачних снага. Људи сада виде више и другачије него у нормалним временима. Промене нису само нијансиране и постепене већ људи постају другачији. Страсти које их покрећу су такве снаге да се оне могу задовољити само посредством силовитог и неограниченог деловања, деловања надљудског хероизма или крвавог варварства.²⁹

²⁷ Bronislaw Baczko, „Le calendrier républicain: Décréter l'éternité”, in Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, Vol. 1, *La république*, Paris 1984, 37–83, посебно 38.

²⁸ Читав одломак укључује и одређени однос према појединцима и у сагласности је са француским револуционарним искуством: „Заиста постоје времена у историји држава када, баш као да нека врста болести [Бринтонова метафора] помути људима памет и учини да забораве прошлост, раздобља насиља и револуција чине народима оно што ове кризе чине појединцима: страх од прошлости замењује заборав и држава, запаљена грађанским ратовима, бива изнова рођена, да тако кажемо, из свога пепела, и прихвата из почетка, отржући се од чељусти смрти, крепкост младости” (књ. 2, глава 8). Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, G. D. H. Cole, trans., London 1973, 218.

²⁹ Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, 241. Израз „узаврелост” користио се и током револуције. Племић Габријел Або Базинген је 1789. писао у своме часопису о догађајима током августа у његовој области (Булоњ сур Мер):

Диркем наставља ово да пореди са религијским искуством – то врење је оно што он назива елементарним обликом религијског живота, који у модерном добу постаје основа самог друштвеног живота.

Русо је наслутио револуционарни потрес спознаје да је људски живот отеловљен у друштвеном договору и да зависи од људске воље. У првој глави прве књиге *Друштвеног уговора* Русо тврди да је „друштвени поредак свето право које је основа свих других права... Ово право не проистиче из природе и, према томе, мора да се заснује на споразуму”.³⁰ Током два протекла столећа Русоови тумачи су тежиште своје пажње усмерили ка уговорној страни друштвеног уговора; следећи Диркема, који је држао опширна предавања о Русоу, желим да ставим нагласак на друштвену половину друштвеног уговора.³¹ Русо је писао о друштвеном поретку, друштвеној држави, друштвеном пакту (употребио је „пакт” 18 а „уговор” 25 пута), друштвеној вези, друштвеном систему, друштвеном телу, друштвеном преговарању, друштвеном закону, друштвеном духу и друштвеном савезу.³² Сматрам да се користи овим разним изразима зато што је имплицитно увиђао могућу противречност у своме појму друштвеног уговора, што је схватио Диркем. Према Диркему, Русо „не успева да објасни како је друштвени живот, чак и у својим несавршеним историјским облицима, могао да настане (...) како он уопште може да одбаци своје несавршености и себе успостави на логичкој основи”.³³

Сам Русо је препознао проблем:

За млад народ [мислио је на онај који управо настаје], да би могао да ужива у здравим начелима политичке теорије и да следи темељна правила државничке мудрости, последица би постала узрок. Друштвени дух који би требало да створе ове институције

„Демонстрације градске омладине која је захтевала снижење цене жита биле су једина мрља у овом тренутку узаврелости.” Alain Lottin, Louisette Caux, Michel de Sainte-Maréville (eds.), *Boulonnais, noble et révolutionnaire: Le journal de Gabriel Abot de Bazinthen (1779–1798)*, Arras 1995, 174.

³⁰ Rousseau, *Social Contract*, 182.

³¹ Диркемово истраживање о Русоу у виду огледа објављено је након његове смрти у *Revue de métaphysique et de morale* 25 (1918), 129–161. Енглеска верзија доступна је у: Emile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*, Ann Arbor, Mich. 1965, 65–138.

³² Могуће је испитивати порекло ових израза служећи се Пројектом америчко и француско истраживање о богатству француског језика (ARTFL), заједничким подухватом Анализа и информатичка обрада речника француског језика (ATILF) Националног центра за научно истраживање и Одељења за хуманистичке науке, Одељења за друштвене науке и Службе за електронске текстове Универзитета у Чикагу. Пројекат је учинио доступним за он-лајн истраживање стотине француских текстова, међу којима и Русоов *Друштвени уговор* (<http://humanities.uchicago.edu/orgs/ARTFL/>).

³³ Durkheim, *Montesquieu and Rousseau*, 137.

мораће да влада над њиховим самим темељом и људи ће морати да буду пред законом оно што би требало да постану законским средствима.

У овом одломку Русо је антиципирао најосновнију дилему са којом ће се суочавати револуционари: како је могуће институционализовати слободу, једнакост и братство пре но што су Французи имали било какво стварно искуство са њима?

Русо је, затим, наставио даље, у одломку који наговештава Диркема, тврдећи да је ова тешкоћа објашњавала прибегавање божанској интервенцији:

То је било оно што је, у свим добима, приморавало очеве нације да прибегавају божанској интервенцији и да приписују боговима своју властиту мудрост како би се народ – потчињавајући се законима државе као и онима природе, и препознавајући исту силу у стварању државе као и у стварању човека – могао својевољно потчинити.³⁴

Другим речима, преношење светости са религије на друштво имало је веома тешке последице, што су морали да открију француски револуционари.

Тумачи су се разилазили по питању да ли је ово премештање светог било или није било добро, али најзначајнији међу њима, свеједно на ком крају политичког спектра се налазили, схватили су да је нешто што је из тога проистицало било на коцки. Ипак, Токвил је једно од својих поглавља насловио „Како је Француска револуција била политичка револуција која је поступала на начин верских револуција, те зашто је било тако”. Наставио је да објашњава да „је она и сама постала једна врста религије – иако несавршене, религије без Бога, без ритуала или обећања будућег живота”.³⁵ Мада данас знамо да револуције производе готово бесконачне ритуале, Токвилови увиди, понекад „груби” али већина њих прихваћени, остају валидни: револуција је била налик на религијски покрет по своме универзализму и по своме циљу личног и политичког „препорода читаве људске расе”. „Ова чудна религија”, закључио је Токвил, „попут ислама преплавила је читав свет својим апостолима, војницима и мученицима”.³⁶ Ја тврдим да је средишње „религијско” искуство било поновно стављање на снагу друштва-

³⁴ Rousseau, *Social Contract*, 216 (књ. 2, глава 7).

³⁵ Alexis de Tocqueville, *The Old Régime and the French Revolution*, Stuart Gilbert, trans., New York 1955, 10, 13.

³⁶ Tocqueville, *Old Régime*, 12–13.

ног уговора, ритуално понављано у различитим одлучујућим тренуцима у револуционарном процесу.

Револуционари нису често говорили о живљењу стварног тренутка друштвеног уговора, још мање о премештању светог. Током расправе о томе да ли треба или не треба одржати суђење краљу, Робеспјер је начинио јасном везу са друштвеним уговором:

Када је нација приморана да посегне за својим правом на побуну, она се враћа у природно стање, што забрањује тиранина. Како би тиранин могао да се позива на друштвени уговор [*le pacte social*]? Он га ставља ван снаге... Учинак тираније и побуне је потпуно раскидање свих веза са тиранином и поновно успостављање ратног стања између тиранина и народа.³⁷

Међутим, у своме говору Робеспјер није рекао ништа о томе шта би заменило сада поништени друштвени уговор. У овој области дела говоре више од речи. Као што је показала Мона Озуф, француске свечаности, погребне поворке, преношење земних остатака у Пантеон хероја револуције и свечано постављање бисти – све то је допринело „премештању светог”. Полагање заклетви заузимало је такво средишње место у свечаностима, тврди она, зато што је оно „чинио видљивим чин склапања уговора, схваћеног као основно обележје друштвености”.³⁸ Према томе, тренутак полагања заклетве је представљао дословно озаконење друштвеног уговора – био је то тренутак у коме је свето преношено на друштво, на друштвени савез. Заклетва је била један од начина којима се друштво могло посветити, учинити светим.

Прославе су се служиле одећом, симболима и облицима церемонија из антике, не зато да би успоставиле везу са прошлошћу већ да би прескочиле француску прошлост до времена нових почетака, невиности и аутентичности што је у понечему слично тренутку Русоовог првобитног споразума. Луј Франсоа Портје, посланик у Већу пет стотина, тврдио је 1798. „да су занимљиви карактери антике” (говорио је о карактерима у драмским комадима) били „ближи природи; они су своје дужности испуњавали са мање оклевања и бранили су своја права одважније”.³⁹ Било је то

³⁷ Робеспјеров говор одржан 3. децембра 1792. Michael Walzer (ed.), *Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI*, Cambridge 1974, 132.

³⁸ Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789–1799*, Paris 1976, 337. Наслов њеног закључног поглавља гласи: „La fête révolutionnaire: Un transfert de sacralité” (Револуционарна светковина: преношење светости). Према моме мишљењу, то је најважнији од свих радова написаних о Француској револуцији у 20. веку.

³⁹ France, *Corps législatif: Conseil des Cinq-Cents*, Louis-François Portiez, *Opinion de Portiez (de l’Oise), sur les théâtres: Séance du 2 germinal an 6*, Paris 1798, 3.

широко распрострањено схватање. Тренутак утемељења друштвеног уговора је, према томе, неизбежно изискивао раскид са старим поимањем времена и осећај препорода.

Революционари и, понајвише од свих, радикални „дехристијанизатори”, прихватили су религијску горљивост и ритуалну димензију свога деловања. Мари Жозеф Шалије, један од револуционарних „мученика” из 1793, и говор у његову славу, само је један од безбројних примера. Шалијеа, председника револуционарног суда у Лиону, погубили су његови противници у јулу 1793. године. Након што је влада Републике преузела власт у граду, председник комисије успостављене како би се извршила одмазда изрекао је службену похвалу у којој је говорио истим тоном који се тако често чуо те године: „У овом обновљеном граду, унутар његових сада прочишћених зидина, желимо да овој церемонији обновљеног народа дамо размере небеса као њен свод, звезде као светла и слободу као њеног првосвештеника.”⁴⁰ Поштовање Шалијеа брзо је стекло своје место у покрету дехристијанизације који се у Лиону потхрањивао изузетно жестоком борбом за контролу над градом. Међутим, крајности дехристијанизације не треба да скрену пажњу са општијег основног процеса – целокупна политика попримила је религијску боју пошто је била у питању дефиниција темеља заједнице.

Стварни повратак на неку врсту нулте тачке друштвеног и политичког живота – чин који се изнова и изнова понављао широм Француске – дао је демократији и тренутачне и нестабилне темеље. Хиљаде, можда и милиони људи сада су осећали да им се отварају очи. Непрестано су говорили да су их ослепили обичаји деспотске власти; пробудили су се у новом дану, у новом времену. Као што је један часопис писао о погубљењу краља, Французи су открили „велику истину коју су гушиле предрасуде толиких столећа – данас смо управо себе убедили да је и краљ само човек.”⁴¹

У вакууму насталом након моралног и политичког урушавања Старог режима завладала је манија за друштвеним сецирањем. Након што су искусили „друштвено” у друштвеном уговору – да ли у свечаностима, читајући новинске извештаје о револуционарним „данима” или у новој политици локалног живота из дана у дан – људи су сада доводили у питање сваку конвенцију друштвеног

⁴⁰ Наведено у: Walter Markov, Albert Soboul (hrsg.), *Die Sansculotten von Paris: Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793–1794*, Berlin 1957, 202. Марков и Собул доносе пуни текст објављеног слављеничког говора који је у Шалијеову част, 24. октобра 1793, одржао Антоан Дорфеј, председник Одбора народне правде у поново освојеном Лиону.

⁴¹ *Journal des hommes libres de tous les pays*, no. 82 (22. јануар 1793).

живота. Улога жена у поседовању својине, породичном животу и политици; положај протестаната, Јевреја, црнаца и људи без имовине, и најмањи неважни детаљи свакодневног живота, од облика поздрављања (*vous* или *tu*, грађанин или господин), до дечијих имена (католички светитељи или римски хероји) и начина облачења (ношење кратких аристократских панталона за јахање или панталона [*sans-culottes*] мануелних радника, били су извргнути притиску. Ова културна револуција сада је добро документована.⁴² Попримила је многе облике и допрла је до многих милиона људи захваљујући раније незабележеном ширењу штампаних медија. Да узмемо само најпознатији пример – Париз је 1788. имао четворо новина, 1789. имао је 184, а 1790. имао их је 335.⁴³ Више ништа није било само по себи разумљиво.

Изливање друштвене и политичке критике поткопало је традиционална схватања о покорности и краљевској власти, припремивши тиме пут ка демократији. Ипак, мање је запажена колективна жудња за подацима о „друштвеном“.⁴⁴ Попуштање цензуре дало је одушка друштвеном изражавању које није увек имало за циљ цепидлачење. Током деценије између 1789. и 1799. написано је и изведено двоструко више позоришних комада него током читавих 250 година пре Револуције. Пажљиво истраживање показује да већина комада нису били револуционарни по својој садржају, али из тога не следи да су људи једино желели разоноду у времену кризе – посетиоци позоришта одлазили су да виде приказе свакодневног друштвеног живота.⁴⁵ Посета позоришту давала им је могућност да стигну до новог разумевања друштва. Позориште је увек испуњавало ову функцију, а сада ју је испуњавало у много већој мери и са већом снагом.

Проналазак мелодраме средином деведесетих година 18. века поставио је у средиште радње нова страховања о друштвеном

⁴² Под културном револуцијом подразумевам политизацију свакодневног живота. Serge Bianchi, *La révolution culturelle de l'an II: Elites et peuple (1789–1799)*, Paris 1982. Видети и: Hunt, *Politics, Culture, and Class*.

⁴³ Carla Hesse, „Economic Upheavals in Publishing” in Robert Darnton and Daniel Roche (eds.), *Revolution in Print: The Press in France 1775–1800*, Berkeley, Calif. 1989, 69–97, посебно 92.

⁴⁴ На моју анализу утицало је дело: Brian C. J. Singer, *Society, Theory and the French Revolution: Studies in the Revolutionary Imaginary*, New York 1986. „Револуционарна уобразиља најбоље се може описати као укључивање промене у овај однос друштва према себи самом, промене која друштву обећава спознају властитих институција у смислу и обиму који је раније био незамислив” (стр. 5). Изненађујуће је да се Сингер, с обзиром на укрштање њихових ставова, не бави интерпретацијама Фиреа или Озуфове на било који суштински начин.

⁴⁵ Моји подаци се темеље на онима у: Emmet Kennedy, *A Cultural History of the French Revolution*, New Haven, Conn. 1989, 394. Моји закључци се разликују од његових.

животу. Приче о погрешно схваћеним идентитетима, победи злих ниткова и поново спојеним породицама, све су говориле о распрострањеној бризи о преобликовању друштвених улога. Савременици, као и научници све од тада, разилазе се по питању значења мелодраме, нарочито око тога да ли је њен учинак био демократски или није. Међутим, сви се слажу да су мелодраме привукле разноликију публику од класичног позоришта те да су мрачне шуме, ударци громава и застрашујућа музика на неки начин били у вези са револуционарним растакањем друштвеног поретка.⁴⁶ Другим речима, није могуће порећи да је необичан приказ мелодраме изражавао дубоке страхове у погледу на друштвено значење, нарочито у погледу несигурности друштвеног положаја након револуције.

Попут мелодрама, романи су, као жанр, доживели полет по окончању Терора. Број нових француских романа је са 58 у 1789. опао на свега 14 у 1794. години. Међутим, са окончањем Терора приповедачи су изнова ступили на снагу – број нових романа се са 27 у 1795. повећао на 123 у 1799, што је скоро труструки годишњи просек за последње четири деценије Старог режима.⁴⁷ Романописци заиста нису често вршили пропаганду о злу Старог режима или о врлинама новог. Они су се усредсредили на настојања појединаца да пронађу своје место у друштвеном миљеу у коме су се нашли. Тема романа, попут радње мелодраме, било је оно само „друштвено”.

Најречитији показатељ опчињености „друштвеним” је ширење визуелног говора. Као што би се могло очекивати, велика већина од око 30.000 гравираних слика из револуционарног десетлећа бавила се политичким личностима, политичким догађајима или политичким алегоријама. Оне су сведочиле о трајној несигурности у погледу наративне теме која се развијала унутар револуционарног процеса.⁴⁸ Међутим, многи су такође запазили исту

⁴⁶ О сведочанствима и супротстављеним гледиштима детаљније се расправља у: Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution*, Berkeley, Calif. 1992, 181–191.

⁴⁷ Годишњи просек за раздобље 1751–1788. износио је 34. Подаци не укључују преводе. Моји прорачуни засновани су на: Angus Martin, Vivienne G. Mylne, Richard Frautschi, *Bibliographie du genre romanesque français 1751–1788*, London 1977, xxxvi–xxxvii.

⁴⁸ Темељно полазиште је: Michel Vovelle (ed.), *La Révolution française: Images et récit 1789–1799*, I–V, Paris 1986. Видети, такође, и пратећи видео-диск за *The French Revolution Resource Collection*, Colin Lucas, ed. in chief, *Images de la Révolution française = Images of the French Revolution*, Oxford 1990. Ове књиге, међутим, делимично наводе на погрешно мишљење будући да су уредници изабрали слике зато што се оне односе на политичке догађаје. Обим друштвених интереса, супротстављених чисто политичким интересима, стога је недовољно заступљен. Штавише, приватни сакупљачи ових слика, чије збирке чине језгро поседа свих библиотека, нарочито Националне библиотеке Француске, по својој

пажњу посвећену правилима друштвеног живота која се може видети и у позоришним комадима и романима (и која се сигурно повећава као и број романа и мелодрама након окончања Терора).⁴⁹ Портрети посланика, „историјске слике” револуционарних „дана”, обични призори са улице, хероизација мученика, демонизација непријатеља, домаћих или страних – сви они су учествовали у стварању слике о функционисању друштва у времену револуције. Самом својом природом, као визуелне представе, они су бележили то удаљавање од садашњости које је било од средишње важности за револуционарно време. Слика се бави једним тренутком – падом Бастиље, на пример – међутим, она такође има за циљ да овековечи учинак тог тренутка присећајући га се. На концу, најупадљивије је, ипак, велико мноштво и разноликост визуелних представа друштвеног. Попут комада и романа, визуелне представе су друштво, као скуп правила и улога, учиниле видљивијим обичним људима.⁵⁰

Обиље ликовних приказа друштва такође је допринело преношењу светости са религијског на секуларни и друштвени поредак. Један занемарени начин овог визуелног преношења је објављивање портрета посланика Народне скупштине из 1789. године. Штампарии су почели да их рекламирају већ почетком јуна 1789. године. Ни историчари нити историчари уметности не поклањају им много пажње, јер се чини да поседују незнатну естетску вредност. Доступни у неколико различитих верзија, штампани појединачно или у претплатничким серијама, црно-бели или у боји и, у појединим случајевима, потписани лично од стране посланика, портрети су посредно бележили преношење суверенитета на нацију. Неки издавачи су разумели ову функцију. Гравер Масар и његов сарадник Дежабан огласили су своју збирку изразима пуним страхопоштовања: „Посланици нације стекли су вечна права на

прилици су били усредсређени на политичке слике из револуционарног раздобља. На пример, Де Винкова збирка не садржи ниједну слику везану за друштво из раздобља Директоријума коју је могуће видети у збирци Qb1 Одељења за гравире Националне библиотеке Француске.

⁴⁹ У гравирама збирке Qb1 постоји двоструко више слика за раздобље од 19. фебруара 1790. до марта 1791. него за 1794. годину (по овом принципу су организовани микрофилмови у збирци Qb1). Број слика почиње да расте 1796. године. Веома је тешко тачно утврдити број слика из сваке године пошто је Одељење за гравире поделило слике према години на коју се гравире односе а не према години њиховог настанка (која често није позната). Одатле проистиче да има мање слика за 1795. него за 1794, што је готово извесно грешка зато што се мноштво слика насликаних након 1794. односи на пад Робеспјера и на зала Терора (и стога су класификована под 1794. годином).

⁵⁰ Singer, *Society, Theory and the French Revolution*, 5: „Говорити, према томе, о друштвеним приказима и представама значи односити се према стварању оног односа друштва према себи самом посредством кога он постаје видљив изнутра.”

јавно поштовање... Нешто би недостајало у задовољству наших унука и нас самих да садашње столеће једном није оставило будућности у наслеђе слику очева француске слободе.”⁵¹

Још речитији био је избор трговца гравурама Шарла Франсоа Ле Вашеа, да своју серију портрета посланика започне портретом краља Луја XVI. Лујев портрет је исте величине, са истим држањем тела окренутим благо налево, и са истим оквиром као и код других посланика. Процес ширења светости са самог краља на представнике нације био је отпочео.

Револуционарно искуство је, затим, на нове начине усмерило пажњу ка функционисању друштва. Француски револуционари доиста нису изумели појам „друштвеног” – „грађанско друштво” је, примера ради, био израз који је био уобичајен у дискурсу просветитељства. Заиста, *Encyclopédie* је отишла толико далеко тврдећи да је за филозофа „грађанско друштво, такорећи, световно божанство”.⁵² Просветитељство је идеји друштва подарило њене концептуалне темеље и начинило је нечим што се може истраживати. Револуција ју је учинила опипљивим искуством, објектом свакодневне спознаје за обичне људе и субјектом сталног надметања, нарочито у своме односу према политичком уређењу.

Велики део оригиналности 19. века проистиче из узнатредо-вале свести о „друштвеном”, од романа Онореа де Балзака и Гистава Флобера до настанка идеологије, друштвених наука и марксизма. Тумачи толико различити попут Маркса и Тена полазили су од ове суштинске тачке. Чак и пре но што је изградио своје схватање класне борбе као покретача читаве историје, Маркс је 1843. писао: „Једино је Француска револуција та која је довршила преображај *полички* поретка у *друштвени* поредак или, речено на други начин, револуција је *разлике између сјалежа* у грађанском друштву претворила у чисто *друштвене* разлике, у разлике у приватном животу, безначајне за политички живот.” Истинско политичко ослобођење, према Марксовом схватању, могло би да наступи једино онда када људи изнова задобију аутентичну друштвеност своје природе.⁵³

⁵¹ Наведено у: *Un siècle d'histoire de France par l'estampe 1770–1871, Collection de Vinck: Inventaire analytique*, François-Louis Bruel, et al., eds., I–VIII, Vol. 2, *La constituante*, Paris 1914, 285.

⁵² Наведено у: Keith Michael Baker, „Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History”, in Willem Melching and Wyger Velema (eds.), *Main Trends in Cultural History*, Amsterdam 1994, 95–120, цитат на 95–96. Бејкеров чланак је важно полазиште за разумевање еволуције појма друштва у 18. веку. Видети и: Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought 1670–1789*, Princeton, N. J. 1994, посебно 43–85.

⁵³ Из „Критике Хегелове филозофије права”, наведено у: Furet, *Marx et la Révolution française*, 133.

У предговору својој књизи о успону јакобинаца Тен је упорно истрајавао на томе да он не пише политички пристрасно. Имао је само једно начело, „толико просто да ће деловати детињасто и једва се усуђујем да га поменем. Ипак га се придржавам зато што сви судови које неко овде чита потичу од њега и њихова истинитост мора се процењивати његовом истинитошћу (...) да је *људско друштво, нарочито модерно друштво, огромна и сложена ствар*”.⁵⁴ Стога се посветио анатомском сецирању овог друштва. Шта год неко мислио о Теновим закључцима, није могуће порећи важност његовог средишњег питања: како можемо да разумемо друштвене и психолошке основе модерности? Француска револуција подучила је и Маркса и Тена да је „друштвено” од средишње важности за модерност.

Највећи међу филозофски усмереним тумачима Француске револуције у 20. веку, Хана Арент и Франсоа Фире, обоје су „друштвеном” приписали средишњу улогу у својим анализама Терора, мада они ову категорију нису користили на потпуно истоветан начин. Хана Арент је упорно држала да „читаво сведочанство о прошлим револуцијама несумњиво показује да сваки покушај да се друштвено питање реши политичким средствима води у терор”.⁵⁵ Са њом би се, до ове тачке, сложио Фире тврдећи да је, што се њега тиче, Терор проистекао из револуционарне „илузије политике”, тј. из уверења да политика и идеологија могу да се користе за преобликовање друштвеног света.⁵⁶ Међутим, на крају је Хана Арент чак била ближа Токвилу него што је то био Фире јер је, попут Токвила, увиђала неизбежну трагичну противречност између бриге за друштвено питање и истинске политичке слободе. Према њеном схватању, закупљеност друштвеним питањем (Токвилова једнакост) довела је револуционаре до тога да занемаре важност успостављања политичких институција способних за живот (Токвилова слобода). Насупрот томе, Фире је славио Робеспјеров пад као тренутак када је друштво изнова стекло своју независност од идеологије и политике.⁵⁷ У његовом приказу друштво и друштвени интереси

⁵⁴ Hippolite Taine, *La Révolution: La conquête jacobine*, пети том дела *Les origines de la France contemporaine*, прва свеска, Увод, непагиниране странице.

⁵⁵ Hannah Arendt, *On Revolution*, New York 1965, 112.

⁵⁶ Уистину, није баш сасвим јасно шта је Фиреу значила илузија политике, фраза коју је преузео од Маркса. „Према томе, Французи, ускраћени за истинске слободе, тежили су за апстрактном слободом. Неспособни за колективно искуство и без средстава да провере границе деловања, они су се несвесно приближили *илузији политичке* [наглашавање у оригиналу]. Будући да није било расправе о томе како на најбољи начин управљати људима и стварима, Француска је започела да расправља о циљевима и вредностима као о једином садржају и једином темељу јавног живота.” Furet, *Interpreting the French Revolution*, 37.

⁵⁷ Furet, *Interpreting the French Revolution*, 72, 75.

појављују се као нека врста спаситеља револуције од „илузија политике”.

Већина тумача сагласна је да је Терор имао некакве везе са односом између политичког и друштвеног. За марксисте, владавина посредством терора представљала је уступак који су народне класе захтевале од својих буржоаских вођа – стога је она била нужно политичко оружје класне борбе.⁵⁸ Насупрот томе, за токвилловце попут Арендтове и Фиреа владавина посредством терора означила је нужни неуспех револуције – уместо повезивања друштвених интереса са политичком борбом, она је проистекла из погубно изопаченог утопијског пројекта да се друштво преобликује коришћењем политичких средстава. Ниједно од ових супротстављених гледишта не би могло бити елаборирано без друштвеног учења које је успостављено током саме револуционарне деценије.

Да ли морамо да се опредељујемо између марксистичког и токвиловског становишта? Моје властито схватање изграђено је на елементима узетим са обе стране. У ствари, већина је сада сагласна у томе шта је потребно да се објасни када је реч о Терору. Специјалне ванредне мере да би се победило у рату – контрола цена, регрутација, гушење другачијег мишљења и хапшење осумњичених – догађале су се у различитим временима и на различитим местима и по њима се Француска револуција не издваја. Насупрот томе, ново и препуно последица по будућност било је настојање да се човечанство „препороди” повезивањем политичког васпитања могућих присталица и вршења терора над противницима или, у случају неуспеха, њиховог убијања. Атмосфера страха и конформизма која је проистекла из тога, утицала је на све – подједнако и на противнике и на присталице.⁵⁹ Терор је, према томе, био један начин премошћавања политичке провалије, коју је препознао још Русо, између онога шта људи јесу и онога шта би требало да буду у демократији. Дакле, Терор је представљао напор да се путем политичког васпитања и политичке присиле створи оно што, обично спорије, чини деловање политичких институција. У том смислу, био је то покушај да се убрза време, тежња утемељена у новом доживљају времена који је наступио од 1789. године. Поновно ритуално стављање друштвеног уговора на снагу није успело да створи

⁵⁸ Видети, на пример: Albert Soboul, *Histoire de la Révolution française*, I–II, Paris 1962, Vol. 2, 36–46. „Терор, у принципу, на дневном реду од 5. септембра, постепено је био наметнут народним деловањем” (стр. 36–37).

⁵⁹ Успех напора који су водили ка присилном конформизму утврдио је Бронислав Бачко, који је показао како је свргавање Робеспјера било поздрављено са истим уобичајеним одушевљењем које је пратило сва ранија погубљења дисидената. *Comment sortir de la Terreur: Thermidor et la Révolution*, Paris 1989, посебно 67.

друштвени дух неопходан за трајну демократију – као што је то антиципирао Русо, последица није могла да постане узрок.

Учинак Терора у виду стаклене баште није могуће просто приписати ни само околностима ни само идеологији. Околности су учиниле да време протиче брже, а идеологија је покушала да објасни то искуство и оправда га као начело политичког живота. Развој догађаја научио је револуционаре да ће људска воља моћи да преобликује друштвени и политички живот, али су догађаји такође показали да ће овај волунтаризам неизбежно да наиђе на препреке које производи друштвена инерција. Показало се да је будућност имала мноштво дубоких веза са прошлошћу упркос жељи за прекидом. Модерни политички живот отада зависи од питања колико снажно треба притиснути акцелератор политичких и друштвених промена.

Својим инхерентно нестабилним темељима (Да ли је икада стварно могуће утврдити место друштвеног уговора у времену и простору? Да ли је народ заиста представљен у институцијама представничке власти?), демократија је отворила пут Терору. Међутим, терор је био само један од могућих одговора на ту суштинску нестабилност. Терор је тако драматичан и ужасан тренутак у Француској револуцији да многи заборављају да је за њим уследило пет година различитих експеримената у демократији који су одбацили терор а да није одбачено начело народног суверенитета.⁶⁰ Тај експеримент је такође „пропао” – републиканци из Директоријума нису обезбедили трајну лојалност према својим институцијама. Међутим, они су заиста успели да очувају живим демократска очекивања, да би се она изнова појавила 1830. и 1848, а након 1870. довела до трајне француске склоности према демократији. Као што учи искуство револуције, суд историје зависи од тога где се заустави часовник.

Према томе, у одређеној мери моје уводно питање – како је Француска револуција могла да изнедри и демократију и терор? – јесте класично *question mal posée*.⁶¹ Историја је показала да је отварање ка демократији учинило могућим не само Терор већ и Наполеонову ауторитарну полицијску државу, социјализам, комунизам, фашизам и, наравно, представничку владавину. Овом попису могли бисмо да додамо сексизам, расизам и антисемитизам јер, супротно уобичајеном мишљењу, систематско клеветање онога

⁶⁰ Свесна сам да постоји много спорних питања управо о томе какву је врсту владавине представљао Директоријум у своме стварном функционисању. Видети, на пример: James Livesey, *Making Democracy in the French Revolution*, Cambridge, Mass. 2001, те Hunt, *Politics, Culture, and Class*.

⁶¹ Фр. – Погрешно постављено питање (прим. прев.).

што ви јесте не захтева доктрину а такве доктрине настају тек онда када треба да се оправда неједнакост. Неједнакост је морала да се оправда – доносећи на свет идеологију саму – једном када су Америчка и Француска револуција показале да једнакост може да постане начело владавине и да ауторитет власти пре може да проистиче из људског друштва него изван њега. Историја XIX, XX и сада XXI столећа изнова је потврдила оно што су револуционари већ били открили: да је, посредством политичких институција, веома тешко успоставити трајну и продуктивну напетост између разбукталог искуства друштвеног уговора и световнијег свакодневног живота. У том смислу, Француска револуција припремила је пут за много различитих будућности, будућности које су већ прошле и будућности које ће тек да наступе.*

Превео с енглеског
Михаел Анђоловић

* Извор: Lynn Hunt, „The World We Have Gained: The Future of the French Revolution”, *The American Historical Review*, Vol. 108, No. 1 (February 2003), pp. 1–19.