



Matej Puc

Martin Hergouth
TEATER REVOLUCIJE

Postavimo naivno vprašanje: kaj je (danes) sporočilo drame *Dantonova smrt*? Ta izjemna retrospektivna zgostitvena moč francoske revolucije, za katero se lahko zdi, da so se v njej v nekaj letih ali celo nekaj mesecih razvile vse elementarne politične drže in tudi fenomeni, ki jih bomo potem spremljali še naslednji dve stoletji, ima lahko zavajajoč učinek. V konflikt Dantona z Robespierrom lahko po izkušnji 20. stoletja konotacije vpišemo prepovršno. Denimo, v neizprosni sili, ki pokoplje Dantona, bi lahko videli svarečo napoved moči enakost-vsiljujoče državne represije in nemoč posameznika v boju z njo. Toda za to bi morali pozabiti natančnejšo razporeditev političnih stališč v kompleksnem kaosu te najbolj divje faze francoske revolucije. Denimo, če kdo, je bil dejansko sam Danton tisti, ki je najbolj zastopal centralizirano državno nasilje – nasproti divjim, množičnim, paničnim, maščevalnim pohodom, kakršnim je bil priča septembra 1792 (*»Bodimo grozoviti, da ljudstvu ne bo treba biti«*). Niti ni bil Robespierre najradikalnejši in najbolj jezen »egalitarec« revolucije: ta naslov prej pripade Jacquesu Hébertu in hebertistom, s katerimi sta Danton in Robespierre še v zavezništvu obračunala tik pred začetkom dogajalnega časa drame.

Konflikt dame, konflikt terorja nasploh je treba interpretirati kot konflikt značajskih drž, pa ne v smislu, da ga personaliziramo, temveč da razumemo, kako značajske drže v izjemnih trenutkih zgodovine nosijo daljnosežen politični pomen.

Teror

Izvor na videz nesmiselne brutalnosti terorja si lahko, menim, bolje razlagamo takole: kritika nekega sistema ne more nikoli biti bistveno pametnejša od tega, kar kritizira. Udejanjena kritika, torej revolucija, se takoj, ko ji uspe, znajde v nedomačem okolju. Francoska revolucija je znala napadati *ancien régime*, njegove privilegije in neenake pravno-socialne statuse. Morala je šele izkusiti, da lahko neenakosti med ljudmi ter prilaščanje oblasti in moči vztrajajo tudi brez takšne neenake pravne podlage. Plemstvo in monarhični sistem sta bila spodrezana ali odstranjena, toda reči so bile v marsičem še vedno *videti* podobno.

Od tod naenkrat eksplozija strah pred *krinkami in preoblačenjem* (»Vstran z družbo, ki je mrtvi aristokraciji slekla oblačila in podedovala njeno gobavost.«). Za revolucijo so sovražne sile pač vedno *sile kontinuitete*. Revolucija je odpravljala družbo, utemeljeno na posebnem statusu posameznikov, zato vztrajajoče neenakosti in napetosti ni znala razlagati drugače, kot da so še vedno preblizu oblasti zakrinkani napačni ljudje.

Robespierrovo vse bolj fanatično sklicevanje na krepost in iskanje izmuzljivih pravih *patriotes* je torej izraz nemoči, nemoči zapopadenja sveta v nastajanju in nemoči zapopadenja specifičnih načinov grešnosti, ki jih nujno proizvaja; vedno bolj prazna in vedno težje dokazljiva »krepost« je nudila zasilno orientacijo, kaj je dobro v politiki; zasilno oporišče v subjektivnem, v drži, ko je objektivno dogajanje revolucije – z ekonomskimi krizami, upori, vojaškimi porazi – ušlo izpod nadzora.

Robespierre ni izumil terorja in ga ni zares obvladoval; kvečjemu najbolj nereflektirano in z najmanj distance se je poistovetil z njim, najdlje, vse do konca, se je uspel izogibati uvidu, da je v tem revolucionarnem kaosu, kjer je vsako politično dejanje potencialen zločin, tudi sam le en parcialen akter, in zaradi te samozaslepitve je uspel v njem preživeti najdlje. Toda sčasoma je politično ravnotežje izgubil tudi sam in padel pod istimi načeli in obtožbami kot tisti pred njim: tiran, uzurpator, zarotnik proti ljudstvu, zločinec proti njegovi svobodi. Njegov padec je bil točka preokrenitve smeri revolucije, ne pa tudi točka reza ali preloma: krog nasilja se je nadaljeval, najprej seveda s tem, da so tisti, ki so uspeli dokazati (ali prikazati) dovoljšno distanco do Robespierra in njegovih politik, obračunali s tistimi, ki je niso.

Populizem

Leta 2018 pa gledati *Dantonovo smrt* ali nasploh ukvarjati se z epizodo terorja ne bo s težavo zbudilo asociacije na aktualni fenomen populizma: v obeh primerih naletimo na neko čudno skenitev množične politike, na destruktivno nezaupanje do obstoječih političnih struktur, na *fake news*, na nepredvidljiva nihanja ljudskih afektov ipd.

Tako denimo v ameriški (liberalni) politični publicistiki v obdobju relativnega šoka zadnjega leta in pol najdemo kar nekaj člankov, ki izvore trenutnega neljubega predsedniškega fenomena zasledujejo vse do Robespierra ali do njegovega filozofskega mentorja Jeana-Jacquesa Rousseauja.



Jure Henigman

Rousseau in njegovo opojmljenje demokracije sta seveda že dolgo predmet (vsaj) zaskrbljenosti s strani liberalne tradicije politične misli. Rousseau je v *Družbeni pogodbi*, grobo rečeno, reševal težavo, kako naj politična ureditev naredi iz ljudstva *suverena* oz. kako naj se vzpostavi in izrazi njegova *obča volja*, torej, kako čim bolj neposredno poenotiti ljudstvo in ga spraviti v odnos s samim sabo kot nedeljeno celoto. Medtem ko je Rousseaujev prispevek vsekakor določena kulminacija moderne politične misli in njenega projekta racionalne utemeljitve oblasti, pa je bila totalnost in brezkompromisnost rousseaujevske demokracije vedno že predmet sumničnej liberalnih mislecev, ki jih je manj skrbelo, kdo točno in po kakšnih mehanizmih zaseda oblast, bistveno bolj pa to, da kdor koli že vlada, ne vlada preveč.

Povezava Rousseauja s populizmom, tudi današnjim, ni popolnoma brez osnove. V rousseaujevski misli je ljudstvo oz. obča volja pred in nad vsem, torej vsakim zakonom in vsako institucijo. Po drugi strani pa se to ljudstvo in njegova volja nikoli ne moreta prikazati neposredno, kar pomeni, da je v principu vedno mogoče, da si nekdo vzame pravico – z večjim ali manjšim uspehom – v imenu ljudstva razglasiti trenutne strukture izražanja obče volje za nelegitimne. Populizem pomeni zgolj izkoriščanje notranje napetosti demokracije, v kateri vedno obstaja vsaj minimalen potencial nezaupanja do posredovanja in reprezentacije: do strankarskega sistema, zapletenosti birokratskih aparatov, do »močvirja« skritih sil, ki »ugrabljajo državo«.

Vzporednicam med različnimi zgodovinskimi primeri populizmov od Robespiera do Trumpe tako ne bi smeli pripisovati večjega pomena, kot je potrebno: populizem ni nekakšna enotna tradicija, ki bi izhajala iz usodno zgrešenega pojmovanja demokracije. Je političen prijem, ki se ga disruptivni politični projekti pogosto poslužijo prav zato, ker je v rousseaujevskem razumevanju demokracije nekaj resničnega in ga do neke mere delimo vsi: v kompleksni družbi s primerno kompleksnim političnim sistemom je moč skorajda vedno bolj ali manj upravičeno posumiti, ali se ni volja ljudstva v tem kompleksu institucij nekam izgubila.

Askeza in užitek

Bolj kakor podobnosti z aktualnostjo je nemara tako zanimivo tisto, kar se je vmes spremenilo: kako sta po političnem spektru razporejena *užitek* in *askeza*.

Robespierreovi slavni »krepost« in »nepokvarljivost« sta bili, kolikor je znano – vsaj v najbolj direktnem smislu asketske odpovedi privatnim užitek in udobju – iskreni. In tu ni šlo samo za hranjenje stremjenja po superiornosti, temveč je bil za tem pozitiven političen ideal, ponovno povzet po Rousseauju. In ta ideal precej socialno konservativen, utemeljen na mirnem družinskem življenju, z le malo strpnosti do fenomenov moralne razrahljanosti, ki se lepijo na urbano življenje. Prav tako – ta distinkcija se v standardnih predstavah revolucije pogosto zabriše – v nasprotju z večinskim tokom revolucije Robespierre ni bil sovražen do religije. Seveda je imel katoliško institucionalno strukturo za protirevolucionarno silo, toda ateizem, vključno s čaščenjem Razuma, je bil

po njegovem dekadentem in aristokratski, pobožno zaupanje v višjo silo – poskušal je vzpostaviti čaščenje *Être supreme*, vrhovnega bitja – je imel za pogoj državljanske vrline.

Ta kombinacija sicer ni bila povsem nova: dotedanja večja novoveška prevratniška gibanja, v katerih lahko vidimo zamete moderne politične levice (angleški *diggers* in *levellers*, upor Thomasa Müntzerja), so se praviloma napajala iz reformacije in vsebovala močno religiozno, asketsko komponento. Šele francoska revolucija je to konfiguracijo spremenila: čez celotno 19. stoletje in dobesedno del 20. stoletja je prevratniška in revolucionarna gibanja zaznamovalo nestabilno zavezništvo med dvema izrazito različnima etičnima držama, dvema različnima načinoma sovraštva buržoazne družbe (tako rekoč med novimi robespierrimi in dantoni): sovraštvo prikrajšanih, ki so jim bila udobja te družbe nedosegljiva na eni strani, na drugi pa vzvišen, skorajda naveličan aristokratski prezir umetnikov in boemov, ki so ji zamerili dolgočasno nizkotnost, plehkost in omejujočo moralčnost (in obe vrsti nezadovoljstva se je izpričano dalo zasukati tudi v desno).

Postopoma – toda nemara čisto dokončno šele nekje v sedemdesetih letih 20. stoletja, s postopno zamejitvijo levice na področje socialne (v nasprotju z ekonomsko) problematike (tj. v politike identitet in seksualnosti) – se je fiksirala drugačna razporeditev, tista, ki nam je bolj poznana, kjer sta moralnost in politična konservativnost strogo domeni politične desnice.

Toda prav v fenomenu sodobnega populizma lahko vidimo, da nemara spet prihaja do preobrata: sodobni populisti tipično niso moralisti, še manj asketi. Tudi če populistična desnica ostaja socialno konservativna, se je ta konservativizem ločil od aksetskosti oz. nehal ga je motiti *užitek*. Vzemimo problematiko LGBT: gibanje LGBT je od devetdesetih dalje premaknilo okope in tisto, kar sedaj moti desnico, ni več nebrzdano razširjanje užitka onkraj vsake naravne norme, temveč prizadevanja za poroke: težava je postala prav pravica do sublimacije užitka v instituciji. Podobno se nekatere artikulacije protiislamskega sentimenta obregajo ob to, da je islam preveč konservativen in tradicionalen in se zato ne more gladko mešati z zahodno sproščeno ekonomijo užitka (še bolj zaostreno se to pokaže pri diskurzu o beguncih: ti grozijo kot seksualni izstradanci, ki očitno ne bodo mogli enakovredno participirati v lokalnem režimu užitka, zato je bolje, da se mu sploh ne približajo).

Nasprotno pa je levica tista, ki si ponovno nadeva bolj asketski značaj: v bliskovitem preobratu zadnjih let je postalo že samoumevno, da so pravila, (samo)omejevanje in prepovedi stvar levice. Zares, s kritikami na račun politične korektnosti, na račun »trigger warning« in »safe spaces« kulture ameriških kampusov, in, najbolj nedavno, s polemikami okoli gibanja #MeToo, se tu počasi vzpostavlja nova osrednja politična ločnica med levico in desnico. Posebej gibanje #MeToo je naposled primer političnega gibanja, ki je v družbo zarezalo z bolečo ostrino, ki ni brez podobnosti s tisto, ki jo je pustil za sabo teror: če smo se političnih gibanj navadili v podobi idealističnih pobud in vznesenih izjav, uspešnih v nabiranju všečkov po družbenih omrežjih, pa je pri gibanju #MeToo že jasno, da ne bo šlo brez žrtv, brez etične napetosti, kjer se včerajšnji splošno občudovani

idoli čez noč spreminjajo v zavržene zločince. (In še to: nedavno je zakročila novica, da je nekdo spolnega nadlegovanja obdolžil eno od vidnejših predstavnic gibanja).

Kot pri terorju je v tem gibanju nekaj sublimnega; žrtve same dokazujejo, da je na delu neka pravičnost, onkraj možnosti enostavne kritike. Po drugi strani pa je pri sodobni levici – morda ne toliko pri gibanju #MeToo, v sorodnih primerih pa – opazna tudi bolj dvoumna težnja zatekanja h kreposti, celo izumljanja novih načinov, kako biti kreposten (*»virtue signaling«* je priljubljen očitek (alt-)desnice politično korektni levici), kar je, kot smo videli pri Robespieru, tudi gesta samovšečnosti, s katero se človek reši naloge, soočiti se s svetom.

Teater

Ob vsem tem sem nekam malo povedal o Dantonu. Kaj je z Dantom? No, Danton je kriv. To je pač vir tragičnosti drame. Kakor koli strašno je že Robespierovo sklepanje, *»kdor se ta hip trese, je kriv«*, je za Dantona veljalo. Ve, da bo po ohlapnih merilih pravičnosti, ki so trenutno v veljavi, lahko obsojen, toda ta merila je sam pomagal zagnati in tudi sam že izkoriščal, torej jih priznaval. Nima nobene izrazite *načelne* pozicije, na katero bi se lahko oprl ali s katero bi padel, zgolj nenačelno stališče, da je bilo terorja na neki točki dovolj, in stavo, da si morda *»ne bodo upali«*. Zato bomo – četudi v zvezi s francosko revolucijo še danes izhajajo analize, močno opredeljene za to ali ono frakcijo – le težko našli kakšnega *dantonista*, četudi vlada splošno strinjanje, da gre za simpatičen – ogromen, grd, bobneč in priljudno pokvarjen – lik. Vse njegove dosežke v revoluciji je zasenčilo dejstvo, da je bil največja Robespierova žrtev. Tvegala bom tezo, da si je pozornost, ki mu jo namenjuje Büchnerjeva drama, zaslužil predvsem s tem, da je bil *boljši dramski lik*.

Torej, Robespierre gotovo ni bil brez smisla za teatralnost v širšem pomenu, ni bil brez smisla za spektakel. Ne gre samo za govore: ko je poleti 1794 na vrhuncu terorja zagnal dovolj svoj deističen kult *Être supreme*, je na veličastnem praznovanju (režiral ga je Jacques-Louis David) denimo zažgal kip Ateizma, iz katerega se je prikazala personifikacija Modrosti. Toda teatralnost ni teater. Omenili smo, kakšne skrbi mu je povzročal strah pred preoblekami rojalistov, ki se preoblačijo v patriote, domnevnimi patrioti, ki se naenkrat preoblačijo v aristokrate. Zdi se, da je bila sama ideja, a se nekdo/nekaj kaže kot nekaj drugega v globokem konfliktu z njegovo republikansko vizijo (mimogrede, tole verjetno ni naključje, že Rousseau je v znameniti polemiki nasprotoval ustanovitvi gledališča v Ženevi). Predvsem pa do svoje politične vloge ni mogel zavzeti nikakršne distance. Robespierre ni bil igralec, nemara prej prvi moderni *performance artist*.

Vse moralne in politične razlike med Robespierrom in Dantom se lahko navsezadnje zvedejo na to, da je Danton *imel* smisel za teater – za ne-jemanje stvari pretirano resno, za neko distanco med zasebnim in javnim življenjem, ki še ni laž ali pretvarjanje, toda tudi ne čista identičnost: smisel za nastopanje. Ta minimalna distanca je pogoj za tragičnost, ker je omogočala, da je to tragičnost sam zapopadel. Zanj je bila giljotina zastor: lahko je končal s poklonom.

Tudi iz Robespierra bi se sicer dalo narediti tragičen lik, toda manjkal bi ta konec. Zadnji glas, ki ga je dal od sebe, je bil pošasten krik, ko mu je rabelj strgal obvezo z glave (ob aretaciji mu je strel – verjetno poskus samomora – zdobil čeljust). Kot da v svoji spojenosti s svojo vlogo, vse do konca ni zares dojel, kaj se mu je zgodilo.

Razlog, zakaj je Büchnerjeva drama o francoski revoluciji drama o Dantonovi smrti, je nemara tako rekoč formalen: to je bil trenutek, v katerem se je najbolj zgostila splošna tragičnost revolucije. Danton je zrl v svoj konec, Robespierre je samo zasijal in pregorel. Zgodovina ni bila prijazna do Dantona, v skorajda katerem koli drugem političnem kontekstu bi njegove značajске poteze predstavljale prednost pred Robespierrovo nedostopno strogostjo. Uspelo pa mu je vsaj *ukrasti šov*.