

Vstajništvo, revolucija in vprašanje nasilja¹

¹ Pričujoči prispevek je nastal na podlagi in kot refleksija članka, ki je bil spisan *in medias res* v času še polnega razmaha vstajniškega gibanja in je bil 7. 2. 2013 objavljen v *Mladini* kot odgovor na izjemno zgoščeno dogajanje tistega tedna: najprej zasedba mariborske občine, na koncu tedna pa še popoldanski Zbor za republiko na Kongresnem trgu in vnovična Vseslovenska vstaja na Trgu republike.

Zimo nazaj, torej v času, ko je bilo vstajniško gibanje še zimzeleno in v živem razmahu po malodane vseh slovenskih mestih, skoraj ni bilo časa za kontemplativno refleksijo in sivo teorijo, saj je vročica političnega delovnja prevzela celotno državo, ki je prav s tem postala država državljanov – dandanes pa, z enoletnim časovnim zamikom, ko se je vseslovensko vstajništvo krčevito skrčilo nazaj na njen začetni položaj, tako da se je država zopet reducirala na mrtvaški ples okostenelih institucij, se zdi, da ni ničesar pomembnejšega kot to, da stvari dodobra premislimo.

Naj si o filozofiji, teoriji, refleksiji in mišljenju mislimo kar koli – in večina ljudi, žal še zlasti tistih delujočih, beži pred vsemi temi abstraktnimi rečmi, ki jih označuje za »meglene«, s skoraj večjo vnemo kot beži pred policijskimi solzivci, pri čemer v filozofiji ne zna ali noče uvideti natančno nasprotnega, namreč njene zmožnosti razblinjanja megle – vsekakor je neizprosna teoretska refleksija v dani situaciji primernejša kakor udobno predajanje melanholičnemu jadikovanju nad zamujeno priložnostjo v preteklosti ali brezupno žolčno nerganje nad pokvarjenostjo sedanosti. Tovrstna neplodna nerganja v sedanosti, ki niso nepovezana s težnjo po idealizaciji preteklega, so dosegla že skoraj absurdno stopnjo meglotvorja – vzemimo, na primer, vprašanje razmerja vstajništva do strank: medtem ko eni negodujejo nad tem, da vstajniško gibanje ni bilo zmožno ponuditi realne alternative, ali da ni bilo zmožno ustanoviti take ali onake stranke, drugi temu nasprotujejo z argumentom, da nobena stranka nima pravice zastopati občnih interesov vstajništva s svojega partikularnega vidika, še zlasti pa ne z vnaprej skorumpirane parlamentarne pozicije; spet tretji pa čisto preprosto nergajo nad nergači in nasprotujejo nasprotujočim in se v tem krogotoku vrtijo okoli neke določene travmatične točke, ki se je odprla znotraj samega vstajništva.

Filozofija pač vedno pride prepozno in se vedno pojavi kot ona Heglova Minervina sova šele takrat, »ko pade mrak«, in četudi ne brsti z istim zelenjem kakor delovanje, pa vendarle slika svojo

² *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* (»Zahteva evropskim vladarjem, naj nam vrnejo svobodo mišljenja, ki so jo doslej zatirali«), pri katerem sta kraj in čas označena s pomenljivo razsvetljenjsko metaforiko: *Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniss* (»Heliopolis, v zadnjem letu stare teme«), kmalu zatem pa še precej obsežnejši *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die Französische Revolution* (»Prispevki h korekturi sodb občinstva o francoski revoluciji«).

specifično *tableaux s »sivo na sivo«*. V tem marsikdo vidi nemoč in mejo filozofije, tako da se takšni ljudje rade volje predajajo skušnjavi, da bi – prav tako kot Marx – heglovski sovo po ovidijevsko preobrazili v galskega petelina in iz filozofske refleksije naredili preroško vedoslovje revolucije, ki bi na podlagi proučevanja minule historične nujnosti »črpala svojo poezijo iz prihodnosti«. A vendar ni naloga filozofije v tem, da prerokuje revolucionarno prihodnost, ki pa zaradi tega še zdaleč ni vnaprej določena po usodnem žrebu bogov ali znanstveno eksaktnim napovedim njihovih sekularnih nadomestkov: prihodnost je pač stvar odločanja in političnega delovanja, kajti edinole skozi delovanje lahko nagovarjamo prihodnost (predvideti je pač ni mogoče, celo takrat ne, ko gre za znanstveno eksperimentiranje z ljudmi) in edinole skozi delovanje se bo odločala nadaljnja prihodnost vstajništva in njenega revolucionarnega potenciala.

Naloga filozofije je – še vedno sledeč Heglu – »svoj čas zajeti v misli«, toda toliko kolikor je mišljenje nekaj, kar se dogaja v času, toliko je tudi samo mišljenje zgolj »sin svojega časa«: naloga pričujočega prispevka je potemtakem mišljenje vstajniškega gibanja, nemara najbolj političnega dogodka našega časa; kolikor pa je vstajništvo porodilo sledečo refleksijo, toliko je tudi tale prispevek zgolj sin samega vstajniškega gibanja, ki se bo tukaj razgibalo na ravni misli.

Francoska revolucija (in naša)

Raznolika razumevanja vstajništva in posledično vprašanje razmerja teorije do političnega dogajanja je mogoče omejiti na štiri različne države, ki so jih zavzeli filozofi nemške klasične misli (Fichte, Kant, Hegel in Marx, čeprav zadnji veliko pozneje) v takratnem kontekstu odvijajoče se francoske revolucije – naravnost paradigmatske revolucije in političnega dogodka *par excellence*, po katerem so se navdihovale ali vsaj ozirale vse nadaljnje, od sovjetske do kitajske pa vse tja do revolucije maja 68' in dandanašnjih, ki velikopotezno aspirirajo opraviti z ustaljenim redom stvari in postaviti novega.

Fichte je natanko takrat, ko je nastopil teror in ko je marsikdo zgroženo obrnil hrbet revoluciji, objavil dva anonimna teksta, oba iz leta 1793 (prim. La Volpa, 1989: 130–2)²: osnovna ideja obeh spisov je zagovor pravice do revolucije, ki izhaja iz naravnega prava; kolikor je človek po naravi umno in svobodno bitje, toliko ima ne samo pravico, marveč celo dolžnost, da naj ravna v skladu s svojo naravo in izpelje revolucijo, če mu pač država nastopa kot neka tuja, zavojevalna sila, ki krati njegovo umnost in svobodo, pri čemer revolucijo razume kot neposreden izraz filozofije (revolucija izhaja iz naravnega prava, ki človeku priznava umnost in svobodo), tako kot v drugem pogledu samo filozofijo razume kot neposreden izraz revolucije (osvoboditev mišljenja kot nadaljevanje revolucije s filozofskimi sredstvi). S tega stališča in v paraleli s Fichtejevim razumevanjem razmerja med filozofijo in francosko revolucijo se vstajniško gibanje (vsaj pri določenih akterjih, še zlasti pa tistih, ki izhajajo iz intelektualnih krogov in se imajo za razsvetlence, ki naj razsvetlijo in ozavestijo množice) razume kot neposreden izraz ideje demokracije in nasprotno, demokracija naj bo neposreden izraz filozofije, ki naj jo izpričuje teorija, zavezana vstajniškemu gibanju.

Precej bolj hladnokrvno dogajanje komentira Kant, ki se francoske revolucije ne loti tako frontalno kot Fichte, temveč precej bolj obrobno v *Sporu fakultet* iz leta 1794 in v kontekstu razsve-

³ Nikakor ni zanemarljivo dejstvo, da je bil že Hegel in ne šele Marx tisti, ki je prvi uvidel in uvedel historično perspektivo v filozofijo, poleg tega da je filozofsko utemeljil zgodovino kot nekaj, kar ne operira z dejstvi, marveč z idejami (prim. Ritter, 1989); v tem pogledu je Marx ostal heglovec *malgre lui*, samo da je idejo »ideje« vseskozi nadomeščal z idejo »materialnega« in tako namesto o »idejni« realnosti govoril o »materialni« realnosti (glej recimo: Marx, 1979 in 1979a).

⁴ Na splošni ravni vsaka tovrstna kritika izhaja iz nekega določenega operiranja z dvomljivimi binarnimi opozicijami, v najbolj vulgarni obliki reduciranimi na kulturno-politično razliko med Francozi in Nemci: na eni strani Rena vročekrvni, angažirani, udejanjajoči se Francozi – na drugi strani hladnokrvni, premišljeni, pre-mišljajoči Nemci; na eni strani revolucija, ki v enem samem bliskovitem trenutku nasilno pomete s celotnim *ancient régime* – na drugi strani reformacija, ki potrpežljivo opravi vsa potrebno predhodno preno-vo za miroljuben prehod v moderno.

tljenskega vprašanja napredka v smislu »ali človeški rod napreduje k boljšemu«, ki se zaključí s skeptično primerjavo (prim. Kant, 1987: 14–37): zdravnik svojega pacienta vedno znova tolaži z obeti izboljšanja, na kar mu na vnovično vprašanje o zdravju odgovori: »Umiram od samega izboljšanja!« Pomembno je poudariti, da je Kantova skepsa bolj na strani napredka in ne toliko na strani revolucije, kolikor pač med obema ne teče enačaj, saj je revolucija zgolj *znamenje* napredka, *signum – rememorativum, demonstrativum, prognosticon* – priča preteklosti, demonstracija sedanjosti, napoved prihodnosti. Racionalno gledano, s stališča napredka in primere z zdravnikom se revolucija seveda ne splača in se je noben razumen človek ne bi lotil, ker »je lahko tako polna gorja in grozodejstev, da bi se naklonjen človek, če bi lahko upal, da jo bo vdrugeč srečno izpeljal, kljub temu nikoli ne odločil opraviti ta eksperiment za takšno ceno«. Revolucija ni racionalna zadeva in zato tudi njenega pomena ni mogoče iskati v sferi racionalnega, marveč drugje, v registru simbolnega, kjer se revolucija izkaže za znamenje, ki zmore pri opazovalcih spodbuditi »željo po soudeležbi, ki meji na navdušenje«. Entuziazem kot entuziazem je resda zgolj afekt in potemtakem nekaj patološko nerazumnega, toda revolucionarni entuziazem je neka posebna vrsta afekta, ki »meri na idealno, in sicer na čisto moralno«, torej na neki nepatološki in

celo umni afekt. Enako bi lahko trdili o vstajništvu, ki je celo pri tistih bolj kantovsko naravnanih skeptičnih opazovalcih zbujalo umni afekt navdušenja in željo po soudeležbi.

Vidimo, da je revolucija za Fichteja neposreden izraz filozofije, filozofija pa podaljšek revolucije z drugimi sredstvi, medtem ko se za Kanta revolucija kaže kot nekaj sublimnega in potemtakem za privilegirani objekt filozofskega uma. V obeh primerih se reproducira distinkcija med revolucijo kot zgodovinskim dogodkom in filozofijo kot mišljenjem dogajanja, pri čemer je Heglova pozicija precej drugačna, kolikor pač filozofija zanj ni nekaj ločenega od historičnega dogajanja: najprej zato ne, ker je zanj »vsakdo sin svojega časa« (Hegel, 19: 58), tudi filozof, in je potemtakem tudi sama filozofija historična –, nato pa in še pomembneje zato, ker je sama zgodovina filozofska, nekaj, kar se že vseskozi dogaja v idejnem registru (Hegel, 1999: 41), od koder ravno izhaja, da je filozofija »njen čas, zajet v mislih«³. Navzklic temu je prav Hegel (ne pa denimo Kant ali Fichte) utelešal tarčo, ki so jo kritiki od Marxa naprej obstreljevali z oznakami, da gre za tipično nemško ideologijo, za *Deutsche Misère* (»nemško mizerijo«) in tako naprej v seriji pikrih puščic, vse dokler ne zmanjka streliva (streliva pa Marxu seveda nikoli ne zmanjka). Celotno serijo očitkov je mogoče spraviti na preprosto poanto: filozofija je razumljena kot kvintesenca nemške ideologije, nemška ideologija pa kot kvintesenčno filozofska drža, ki ostaja v razmerju do francoske revolucije pasivna⁴. Nikakor ni naključje, da se je marsikdo med vstajniškim dogajanjem skliceval natanko na tako razumljeno opozicijo med teorijo in prakso, toda ne toliko zato, da bi drugo stran, tarčo priložnostne kritike, reduciral na golo refleksijo, ki da je nasproti delovanju nemočna, marveč predvsem zato, da bi lastno teoretsko pozicijo zakamoufliral v preobleko delovanja in se tako ognil neposrednemu teoretskemu soočenju z lastnimi predpostavkami.

Ampak: mar ni že za samega Marxa »nemška ideologija« najprej in predvsem »ideologija« (in sploh ne nekaj specifično »nemškega«), filozofija pa se v skrajni instanci (vsaj po Althusserjevi

interpretaciji) izkaže bodisi kot ultimativna ideologija bodisi kot edino mogoče neideološko stališče, nemara pa kar oboje hkrati (Cf. Althusser, 2000: 1985)? Hegel se tako lahko ravno nasprotno izkaže za najbolj lucidnega teoretika t. i. »nemške ideologije«, kar je že natanko branje, ki ga proti toku običajnega razumevanja ponuja Rebecca Comay, ki v Heglovi filozofiji vidi obenem reprodukcijo in dekonstrukcijo tega specifično filozofskega zamika mišljenja glede na izkustvo:

Nemčija je v razmerju do francoske revolucije tisto, kar je Ahil do želve – večno odlašanje srečanja z objektom, ki ga je že prehitelo, konstantno prehitevanje nečesa, kar ne more nikoli doseči. Revolucija s tega vidika funkcionira, psihoanalitsko rečeno, kot nemogoče Realno, 'nemška ideologija' pa kot fantazma, ki cirkulira okoli tega. Filozofija se hrani s premeščanjem obskurnega objekta želje – predaleč, preblizu, vedno pomnjenega in nenehno anticipiranega, večno nedosegljivega natanko zato, ker vselej že doseženega. Nemški idealizem pa ni s tega vidika nič drugega kot uprizarjanje kronološko zamujenega srečanja. (Comay, 2011: 23)

Nemško spodletelo srečanje z realnim francoske revolucije, ki producira travmo »nemške mizerije«, okoli katere se strukturira fantazma »nemške ideologije«, se iz te perspektive kaže zgolj kot ekstremen, potenciran primer strukturnega anahronizma, ki determinira vsako historično izkustvo – tudi in predvsem naše lastno historično izkustvo vstajništva: na srečanje z zgodovino nikoli ne pridemo ob uri, vselej že pridemo prezgodaj ali prepozno, nikoli nismo ob pravem času na pravem mestu; tisto, kar se je poprej zarisovalo kot »nemška mizerija«, pa tako ni zgolj »nemška«, marveč kar naravnost »človeška, prečloveška« mizerija, revolucija, za katero nikoli ni pravi čas, pa je natanko izkustvo spodletelega srečanja *par excellence*.

Revolucija, oblast in nasilje

Političen pomen vstajništva – ali vsaj enega izmed pomenov – je potemtakem vsekakor mogoče razumeti na podlagi njegovega notranjega, travmatičnega revolucionarnega momenta, ki se je porodil med lanskim intenzivnim dogajanjem, toda samega tega momenta ni mogoče razumeti, ne da bi razumeli sam pojem revolucije.

Pri pojmovanju revolucije se kaže opreti na politično misel Hannah Arendt, ki je opozorila, da se je pojem revolucije najprej nahajal v naravoslovnem registru (Kopernikova *De revolutionibus orbium coelestium*), od koder se je pozneje, med angleško revolucijo, preselil v političnega: »V znanstveni rabi je izraz natančno odražal latinsko rabo, ki opisuje regularno, zakonito vrtenje zvezd, ki (ker se je pač vedelo, da je to onkraj vpliva človeka in torej neustavljivo) ni bilo okarakterizirano ne z novostjo in ne z nasiljem.« (Arendt, 2006: 42) V angleškem primeru, kjer je vse prej kot za *Glorius Revolution* šlo pravzaprav za *Glorius Restoration*, se je torej izraz uporabljal še nadvse točno v naravoslovnem pomenu tega regularnega vrtenja in vračanja na izhodišni položaj: »'The Glorius Revolution', dogodek, prek katerega je sam izraz na zelo paradoksalen način našel svoje mesto v politični in zgodovinski govorici, sploh ni bil mišljen kot revolucija, temveč kot restavracija monarhične oblasti nazaj na njeno prejšnjo upravičenost in slavo.« (ibid., 2006: 33) Če bi se smeli malce cinično pošaliti, bi lahko dejali, da če je bilo vstajništvo revolucija, potem je bila to revolucija v predmodernem smislu restavracije, torej dolgega ovinka, po katerem so se stvari vrnile na isto mesto; toda ker je že na splošno dovolj cinizma v zraku, raje pogledjmo na neki drugi, bistveno modernejši moment.

Angleški revoluciji, ki je bila sicer kronološko prva, a se je začela kot reformacija in se je končala kot restavracija, je sledila najprej ameriška, nato pa še francoska: ameriška se je začela kot upor

⁵ V slovenskem jeziku razpolagamo z dvema besedama, ki se uporabljata kot sopomenki: ena je »ustanovitev«, druga pa »konstitucija«, tujka in izpeljanka iz romanskih jezikov; prednost rabe izraza »ustanovitev« je dovolj očitna, kolikor že sam v sebi vsebuje tako dobeseden pomen »ustanovitev« kakor tudi besedo »ustava«.

kolonij proti angleški kroni, torej kot osvoboditev izpod kolonialnega jarma, iztekla pa se je v republikansko konstitucijo Združenih držav; francoska se je začela kot reforma in se nadaljevala v serijo uporov, ki so kmalu zadobili značaj revolucije v smislu osvoboditve izpod monarhičnega jarma in konstitucije francoske republike. Šele ameriška izkušnja osvoboditve izpod kolonialnega jarma in konstitucija Združenih držav, ki je v tem pogledu analogna fran-

coski ukinitvi *ancient regime* in ustanovitvi republike, je torej dala revoluciji moderen pomen. Distinktivna poteza tako ameriške kot francoske revolucije ni toliko upor in osvoboditev izpod britanskega kolonialnega jarma na eni strani in odprava starega fevdalnega režima na drugi, kolikor je ravno gesta ustanovitve novega političnega telesa: revolucija je konstitucija, v obeh pomenih besede, kolikor namreč pomeni tako ustanovitev kot ustavo, pri čemer je poglavitna težava razumevanje zveze med revolucionarno gesto ustanovitve in ustanovljenim političnim telesom najprej povsem etimološke narave:⁵ »Izraz 'ustanovitev' [*constitution*] je dvoumen, saj pomeni tako 'dejanje ustanovitve' kot 'zakone ali pravila vladavine', ki je 'ustanovljena'«. (ibid., 2006: 136) Hannah Arendt je opozorila na pogosto zmoto zgodovinarjev in interpretov, ki je bila v tem, da so se ob proučevanju zgodovine revolucij vseskozi poudarjale »zgodnje, nasilne faze upora in osvoboditve, revolt proti tiraniji«, vendar pa se je puščala »druga, mirnejša faza revolucije in konstitucije«. (ibid., 2006: 133) Ne samo najbolj vročekrvne glave, marveč marsikdo si v upanju ali strahu fantazmatsko predstavlja, da ne moremo imeti revolucije brez nasilja, torej brez unogavičenih steklenic, zabojev nabojev ali briljantne giljotine. Čeprav se še nobena revolucija (niti angleška industrijska revolucija, če smo že pri tem) ni izpeljala brez nasilja in krvi, s katero so se pisale ustave prihodnosti, vseeno ne drži, da je nasilje bistvo revolucije – kaj šele, da bi bilo njen smoter. Nasilje je vselej že lahko izključno sredstvo in kot sredstvo potrebuje vsakokratno legitimacijo, po čemer se med drugim razlikuje od sorodnih pojmov moči in oblasti, kar je povsem nekonvencionalno pojmovanje, ki je v nasprotju z utečenim, tj. tako levičarskim kot desničarskim pojmovanjem oblasti kot nečim, česar ultimativni izraz naj bi bilo nasilje (prim. Arendt, 2013; Jalušič, 2013).

Takrat leto nazaj, ko so se na prvih mariborskih vstajah dogodili izgrede, so se vsi poskušali znebiti nasilja tako, da so si ga začeli podajati sem ter tja, kakor da bi šlo za neko takšno nelagodno reč, ki se je lahko znebiš že s tem, da jo skriješ v nahrbtnik ali zapreš v zapor ali preprosto pometeš pod preprogo. Vstajniki so dejali, da so bodisi zgolj reagirali na policijsko nasilje bodisi da tisti nasilneži sploh niso bili del protestov, policija pa je tako kot vedno poskušala naturalizirati nasilje v neosebno silo, kakor da bi bila zgolj naravni pojav in ne organizacija odgovornih ljudi. Na podlagi tega, kar se je zgodilo v Mariboru, so se zvrstile številne vstaje po mestih in krajih na Slovenskem, predvsem pa v Ljubljani, kjer je gibanje aspiriralo postati vseslovenska vstaja in s tem poskus združenja disperznega dogajanja pod skupen dežnik. No, tam pod tem dežnikom (in zatem tudi povsod drugod, kjer pa je sijalo zvezdno nebo in ni bilo treba dežnikov) je bil ključen moment ravno odgovor na skušnjava nasilja: vsi so pričakovali nasilne izgrede, toda ljudje so si v duhu onega znanega dialektičnega Rodosa dejali »tukaj je roža, tukaj zaplešimo« in nasilje je bilo z nekaj cveticami nevtralizirano. Nekaj časa se je zdelo, da se bo dogajanje zopet zaostriilo pri zasedbi mariborske občine: protestniki so vztrajali, da ne morejo in nočejo biti reprezentirani s strani obstoječe garniture, marveč so nadaljevali v duhu neposredne politične prakse demokracije in znova sklenili zastaviti svoje misleče glave in delujoča telesa, toda tokrat ne na ulici, marveč v javnem, po definiciji skupnem prostoru, od koder so bili pregnani z nasiljem po nareku tistih, ki naj bi jih reprezentirali s svojimi strankami; pri vsem tem je policija znova poskušala naturalizirati

svoje nasilje tako, da ga je preobrazila v nevtralno silo, odgovorni pa so se znova poskrili v birokratsko anonimnost, v tole totalitarno tvorbo, v kateri so odgovorni vsi in zato nihče⁶.

Mariborski vstajniki, ki so celotno zadevo začeli, so znova pokazali svojo politično moč s tem, da se ne samo upirajo in vztrajajo pri svojem *Gotof je!*, marveč da delujejo neposredno in neposredovano kot pluralno množstvo, kar edino omogoča generiranje tiste oblasti, ki se razlikuje od nasilja. Ob tem je treba omeniti vsaj še tole, da pluralnost protestnikov in protestov, ki se razlikujejo od mesta do mesta, ni znak njihove šibkosti, temveč, ravno nasprotno, glavni adut pri prevračanju obstoječega enodimenzionalnega sveta, v katerem smo vsi ujetniki in talci. Ravno v tem je bistvo revolucionarnega prevrata obstoječega: v neposredni praksi politike, v delovanju množstva enakih nasproti neenakosti skorumpirane in privilegirane elite, ki se še vedno zombijastično obnaša in spreneveda, kot da ne ve, da je *gotofa!*

⁶ Za poročilo iz prve roke, tako celotnega poteka mariborskega vstajniškega gibanja kot tudi in še zlasti glede onega zgoščenega dogajanja na mariborski občini, glej prvovrstno politično refleksijo s pomenljivim naslovom *Gotof je!*, ki je prišla izpod peresa takrat tudi tepenega in v ječo vrženega poliščana Maribora in doktorja sociologije Franca Trčka (prim. Trček, 2013), za katerega smo, med drugim, na *Časopisu za kritiko znanosti* tudi spisali podporno pismo.

Sklepni premisleki

Smoter revolucije je uničenje starega in porajanje novega, pri čemer prvega ne kaže nujno razumeti v smislu materialnega uničevanja ljudi in reči, kakor tudi drugega ne kaže razumeti v smislu tega, da bo novo prišlo nenadoma, kakor pride blisk z neba; prvemu ustreza Heglov koncept »furijske uničenja«, ki se v kontekstu francoske revolucije nanaša ne toliko na empirično nasilje, kakor na prevračanje na ravni občega – drugemu pa Marxov koncept revolucije kot ponovitve nečesa radikalno novega, nečesa, česar ne more nihče preprosto napovedati, še zlasti pa ne tisti, ki izdelujejo šablonske načrte, vzete s smetišča zgodovine. Natanko nerazdružljiva dvojica uničenja in porajanja je tisto, brez česar ne moremo govoriti o vstajništvu kot o revoluciji: upor je premalo in ne zadostuje, ker je prekretek po dosegu, uničenje vsega obstoječega pa je že preveč, saj od njega ne ostane nič (tudi francoska revolucija konec koncev ni pometla z vsemi institucijami starega režima, marveč se je nanje oprla pri svojem radikalnem predruženju obstoječega); premalo je tudi golo podajanje zahtev obstoječemu gospodstvu, saj izpade kot pisanje pobožnih želja Božičku, ki naj jim ustreže ali pa jim ne ustreže po pokroviteljskem merilu pridnosti, kakor ga je pač volja, prav tako kot je preveč pričakovati, da se bodo stvari same od sebe, kot po čudežu, razpletle v prid najvišjemu dobremu, kakor da bi se vse odvijalo po scenariju kakšne ruske pravljice za otroke ali ameriškega filma za dementne odrasle. Podobno tudi revolucija ni nekaj, kar bi se prišlo z neba kakor Zevsov grom, kakor tudi ne gre za veliki Dogodek kot sekularni čudež vseh čudežev: kolikor pač gre za politični dogodek, toliko je odvisna od naših lastnih političnih zmoglosti mišljenja, odločanja in delovanja. Zaradi vsega omenjenega so najbolj revolucionarne vse tiste vstajniške pobude, ki s svojim mišljenjem, delovanjem in preiščljenimi dejanji poskušajo podati alternative, še zlasti ustavodajne – arendtovski mišljeno v smislu – konstitutivne alternative obstoječemu parlamentarnemu režimu, ki nas dolgo, že predolgo tlačí in dela za talce v lastni državi. Država bi morala biti – kakor je zapisal Hegel, ki je bil vseskozi najbolj vnet zagovornik in obenem najbolj kritičen spremljevalec francoske revolucije – »trajna bit svobode«, ne pa da postaja vse bolj in bolj »ječa biti nesvodoben«, kajti država, ki je v lasti enega moža ali zgolj ene garniture ljudi, sploh ni država.

Literatura

- ALTHUSSER, L. (2000): Ideologija in ideološki aparati države. V *Izbrani spisi*, 53–110. Ljubljana, Založba *cf.
- ALTHUSSER, L. (1985): *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov*. Ljubljana, Studia humanitatis.
- ARENDT, H. (2013): *O nasilju*. Ljubljana, Založba Krtina.
- ARENDT, H. (2006): *On Revolution*. New York, Penguin.
- COMAY, R. (2010): *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. Stanford, University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1998): Osnovne črte filozofije prava. *Problemi* 36 (7/8): 49–61, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- HEGEL, G. W. F. (1999): *Um v zgodovini*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- JALUŠIČ, V. (2013): *Razumeti nasilje (in oblast)*. V ARENDT, H. (2013): *O nasilju*. Ljubljana, Založba Krtina.
- KANT, I. (1987): Spor fakultet. *Filozofski vestnik* 8 (1): 14–37. Ljubljana, ZRC SAZU.
- LA VOLPA, A. J. (1989): The French Revolution in Germany and Austria. *Central European History* 22 (2): 130–159. Cambridge, University Press.
- MARX, K. (1979): *Kritika Heglove pravne filozofije: uvod*. V *MEAD I*, 189–208. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- MARX, K. (1979a): *Nemška ideologija*. V *MEAD II.*, 5-352. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- RITTER, J. (1989): *Hegel i francuska revolucija*. Sarajevo, Svjetlost.
- TRČEK, F. (2013): *Gotof je!* Maribor, Subkulturni azil.