

# Ali Francozi verjamejo svojemu mitu? \*

Oto Luthar

## Uvod

Sodelovanja v Vestniku na temo *Zakaj je treba kralja ubiti?*, sem se razveselil iz več razlogov. Prvič, zaradi francoske revolucije na dogodkovni ravni - ne glede na to, da je kot posredno izhodišče razprave, ki v okviru imenovanja nekega ljubitelja razmišlja od tam, kjer se dogajanje samo izteče in zato izgublja svojo klasično sporočilnost - saj se ne znam izogniti priučeni fascinaciji nad letnico 1789 in mi kot zgodovinarju, prav tako kot večini Francozom, še vedno zaigra srček, ko se na glas omenja padeč Bastilje.

Drugič sem se razveselil prav zgoraj omenjene širše zastavitve, ki mi omogoča reprodukcijo nekoliko drugačnega pristopa do dogodka, ki že zdavnaj učinkuje kot mit. V resnici me namreč zanima odnos Francozov do njihove revolucije oziroma odnos, ki ga imajo do tega dogodka francoski zgodovinarji, predvsem avtorji zgodovine mentalitet. Zanima me, kako mit o revoluciji razgrajujejo nekateri nasledniki ustanoviteljev *Annales*, tistih torej, ki so vključili v historično interpretacijo zgodovinskih procesov, nasproti velikim dogodkom in osebam, anonimne akterje in relativno objektivne socialne in gospodarske pogoje zgodovinskega dogajanja.

In tretjič, pokaže se ne samo, da je o osebah in dogodkih francoske revolucije napisanih ogromno historičnih razprav (pri tem namenoma izpuščam literarne obdelave), temveč, da je ta dogodek oziroma njegova interpretacija sprožila artikuliranje novih historičnih interpretacijskih pristopov. Zgodovina mentalitet je le eden izmed njih, čeprav prav gotovo eden najkonstruktivnejših, predvsem če upoštevamo vso potrebno problematizacijo historiografije v smeri njene revitalizacije.

## Zgodovina mentalitet - zgodovina molka

Pojem zgodovina mentalitet nas v prvem hipu spravi v zadrego, ki je izraz mentaliteta oziroma njene različne, načelne interpretacije - najdemo jih v vsakem slovarju, povedo pa, da pod tem pojmom lahko razumemo: miselnost, duhovno usmerjenost, način mišljenja in čustvovanja določene plasti ali naroda - ne more ustrezno razrešiti. Odgovor je zato treba iskati v tekstih, ki predstavljajo njeno metodološko oziroma teoretično osnovo ali v konkretnih raziskavah avtorjev tovrstnega pristopa.

\* Naslov je izpeljava podobnega retoričnega vprašanja, s katerim je Paul Veyne naslovil svojo čudovito razpravo iz antične zgodovine, *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes?*, Editions du Seuil, Paris, 1983.

Glede na to, da nas obči sklop Vestnika zavezuje k določnejšim tematskim okvirjem in zato ne moremo kompetentneje predstaviti nobenega od obeh sklopov, uvodoma opozarjamo le na nekatere posebnosti ter zadrege, ki so spremljale (in še spremljajo) vzpostavljanje identitete zgodovine mentalitet.

Pridevnik *mentalno*, ki se navezuje na stanje duha izhaja iz latinskega izraza *mens*; vzporedna beseda *mentalis*, ki je klasična latinščina ne pozna, sodi pa v srednjeveški slovar sholastike, pri tem, da stoletja, ki ločijo prvo znano uporabo pridevnika *mental*, (sredina 14.stoletja) in nastop izraza *mentalite*, (sredina 19. stoletja) dokazujejo, da je vpeljava samostalnika posledica drugačnih potreb in zvez kot raba pridevnika.

Pri tem francoska *mentalité* ni samoumevna izpeljava iz *mental* pač pa izhaja iz angleščine, ki je v 17. stoletju na podlagi izraza *mental* izvedla svojo *mentality*. "Mentaliteta" je torej postavka angleške filozofije 17. stoletja, s katero so takrat poimenovali neko kolektivno značilnost duhovnega življenja, poseben način mišljenja, občutek pripadnosti nekemu narodu ali skupini ljudi itd. Medtem, ko je v angleščini ostal izraz omejen na filozofsko terminologijo, ga je v francoščini mogoče prav kmalu zaslediti v vsakdanji govorici zato se je v istem jeziku, samo nekoliko pozneje (18.stoletje) pojavil na področju znanosti, in sicer v zvezi z novo koncepcijo zgodovine.

Če pozneje, v 19. stoletju, naletimo na vse bolj *učene* pomenske interpretacije, od razlage, da pomeni mentalite isto kot mentality in izraža kvaliteto mentalnega (sredi stoletja), do prepričanja, da predstavlja ljudsko inačico nemškega *Weltanschauung* (na prelomu stoletja), skratka, da tako poimenujemo posameznikov pogled na svet, se pravi kot stereotip in kaotični duhovni univerzum hkrati.

Takšna razlaga pa se je močno približala določeni pervertirani podobi sveta, neki vdanosti negativnemu psihičnemu nagonu. V izrazu je vse bolj čutiti določeno pejorativno usodnost, ki v konkretni izpeljavi vključuje slabšalne pridevnike in se v angleščini približuje pojmom "zaostal", "omejen"...

Pozneje, še danes čutne posledice takega tolmačenja je treba iskati v dveh znanstvenih usmeritvah zadnjih let 19. stoletja in na začetku 20. stoletja. Prva, *etnologija* je z mentaliteto označevala primitivno duhovno življenje, ki se opazovalcu kaže kot kolektivni fenomen, znotraj katerega je nemogoče razločiti neko subjektivno duševno stanje, zato naj bi bil značilen za posameznike, katerih duševno življenje je sestavljeno iz refleksov in avtomatizmov in s tem zoženo na kolektivni duh, ki osebnost dejansko izključuje.

Druga, *psihologija otroka*, otrok sicer ne obravnava več kot "malih odraslih", a še vedno govori o njih kot o duševno podrejenih bitjih. A četudi francoski strokovni slovarji filozofije, psihologije in psihoanalize ne poznajo besede mentaliteta, najdemo v novejšem slovarju *Psychopédagogie et psychiatrie de l'enfant* (1970) <sup>1</sup> izraz "otroška mentaliteta". Sporna je torej primerjava v smislu "la mentalité primitive et celle de l'enfant"; na to pa je opozarjal tudi že Claude Lévy-Strauss.

Kot kaže ostajata še danes v mnogih sredinah prisotni obe zadregi, etnološka in psihološka. Zato se, (tudi zato) Jacques Le Goff, ki na podlagi opravljenih kvantitativnih raziskav ugotavlja, da je psihologija izraz zavrnila, sprašuje: "Zakaj ne bi pojem *mentaliteta* uspel v

1. Jacques Le Goff, "Eine mehrdeutige Geschichte", v zborniku Ulricha Raulfa, *Mentalitäten-Geschichte*, Wagenbach, Berlin 1987, str. 27.

zgodovini tam, kjer je v psihologiji odpovedal? Zakaj ne bi psihologija nekoliko pozneje - po ovinku, preko lingvistike in strukturalizma... - spoznala, kako zelo uporaben utegne biti omenjeni izraz? " <sup>2</sup> Sam je namreč prepričan, da ga je rešila prav zgodovina mentalitet, še več, na podlagi nove vsebinske rabe v francoščini ga je rehabilitirala tudi v drugih jezikih, (mentality, Mentalität, mendalidad, mentalita... ). V tem primeru je na uspeh, nosilnost in pomen izraza vplival neverjetni vzpon francoske *novohistorične šole* oziroma predstavniki različnih generacij le-te, (Lucien Febvre, Georges Duby, Robert Mandrou in seveda Michel Vovelle).

Kljub temu pa ostaja še ena izrazita dvojnost, ki je bremenila in ki še bremeni zgodovino mentalitet. Na kratko, pozornost vzbujajo predvsem izpeljave Lévy-Bruhla, ki je že na začetku stoletja zagotavljal, da ni nobene bistvene razlike med mentaliteto primitivnih in *razvitih* skupnostih, s čemer je pojmovno interpretacijo pahnil "v kalne vode marginalnega, anomalije in socialne patologije" <sup>3</sup>.

Po njegovem mnenju naj bi se mentalitete razodevale predvsem v okviru iracionalnega in ekstravagantnega. Tej drugi trditvi sicer do neke mere pritrjuje množica študij - med njimi nekaj nadvse pomembnih; o čarovništvu, verskih sektah... - toda te še vedno ne opravičujejo njegove osnovne grobe poenostavitve. Za razkrivanje in predstavitev zgodovine molka so avtorji zgodovine mentalitet prisiljeni v proučevanje tako imenovanih mejnih odnosov (odnos do čudežnega, do smrti... ) ali v obravnavanje novo odkritih kategorij (npr. trgovci v fevdalni družbi ali nastanek in spreminjanje srednjeveških univerz... ).

Dejanski usmeritvi zgodovine mentalitet torej veliko bolj ustreza kratka, a vsebinska trditev Jacquesa Le Goffa, ki pravi, da je za zgodovino mentalitet prav vse vir. <sup>4</sup>

Historična usmeritev (zgodovina mentalitet), ki je v senci socialne zgodovine iskala lastno identiteto se je začela zanimati za lasten instrumentarij proučevanja svetov molka (fiskalni viri, notarski akti pa *so se razveselili* novega vrednotenja), za proučevanje sveta posameznika, ki si ni mogel privoščiti lastne biografije...

*Zgodovina mentalitet in intelektualna zgodovina*; je naslednje razmerje, ki se nam v tako zastavljeni problematiki ponuja kar samo.

Ameriško zgodovinarstvo pozna dve kategoriji, med katerima pa že od začetka vlada nejasen in zapleten odnos: kategorijo *intellectual history*, izoblikoval se je na začetku stoletja znotraj *new history*, od nastopa Perryja Millerja pa rabi za poimenovanje nekega posebnega raziskovalnega področja) in kategorija *history of ideas*, ki jo je razvil predvsem A. Lovejoy, ko je hotel opredeliti disciplino z lastnim predmetom, programom in metodami raziskovanja. Do neke mere mu je to tudi uspelo z ustanovitvijo revije *Journal of the History of Ideas*, (1946). <sup>5</sup>

Toda v evropskih krogih se ni ustalil nobeden od obeh izrazov. V Nemčiji je prevladovala in prevladuje *Geistesgeschichte*, v Italiji o kakšni *Storia intellettuale* niti ne moremo govoriti, dočim zasledimo *Histoire des Idées* le v delih redkih francoskih literarnih

2. Ibid.

3. Jacques Le Goff, "Eine mehrdeutige..." str. 28.

4. Jacques Le Goff, *loc.cit.*, str. 26

5. Roger Chartier, *"Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten"*, v zborniku Ulricha Raulfa, *Mentalitäten-geschichte*, Wagenbach, Berlin 1987, str. 69.

zgodovinarjev. Tudi pojav *Histoire intellectuelle* je očitno zamudil trenutek, ko bi lahko zamenjal že vzpostavljene pojme, (*Histoire de la Philosophie, Histoire littéraire, histoire de l'art* itd.). V Franciji je ostal zunanji vpliv docela brez moči pred pojmovnim slovarjem, ki so ga vpeljali zgodovinarji časopisa *Annales* in ki področje mentalitet in idej pokriva s pojmi, kot so: *histoire des mentalités, psychologie historique, histoire sociale des idées, histoire socioculturelle* itd.

Toda tudi v tem primeru gre za vzajemen odnos, saj se je pojem *histoire des mentalités* do pred kratkim zunaj Francije zelo sramežljivo uveljavljal. Dogajalo se je celo, da je postala zgodovina mentalitet predmet mnogih sporov, saj je izraz sam, kot sem že omenil težko prevedljiv. Zato so njegovi nasprotniki med drugim trdili tudi, da bi v primeru tovrstne pojmovne adaptacije zanemarili določene posebnosti " nacionalnega principa historične raziskave " <sup>6</sup>.

Skratka, v primerjavi z gotovostjo drugih zgodovinskih ved (socialno, politično zgodovino) se skriva v izraznem polju intelektualne zgodovine in njenimi pojmovnimi interpretacijami neka dvojna negotovost; vsako nacionalno zgodovinopisje razpolaga z določenim specifičnim izrazoslovjem, toda v vsakem od teh najdemo mnogo med seboj izključujočih se pojmov.

Toda, ali se ne skrivajo za temi, na prvi pogled različnimi izrazi v bistvu zelo podobne stvari? In, ali ni predmet, ki ga tako različno obravnavamo v resnici en sam, ali vsaj veliko bolj homogen, kot sicer dokazujemo? Na prvi pogled se zdi, kot da do danes lahko na področju teorije zgodovinopisja v zvezi s tem sledimo le zelo različnim hipotezam. Npr. Po mnenju Jeana Ehrarda, vključuje *histoire des idées* tri vrste zgodovine, "zgodovino kolektivne in razpršene realnosti v okviru javnega mnenja, strukturalno zgodovino miselnih in čustvovanih oblik in individualizirajočo zgodovino velikih svetovnih sistemov".<sup>7</sup> Po drugi strani pa si Robert Darnton pod intelektualno zgodovino predstavlja "zgodovino idej (proučevanje sistematičnega mišljenja, na način, ki je lasten filozofiji), dejansko intelektualno zgodovino (raziskovanje neformalnega mišljenja, ozadja mnenj in literarnih tokov), socialno zgodovino idej (proučevanje razširjenosti ideologij in idej) in kulturno zgodovino (raziskovanje kultur v antropološkem smislu, vključno s proučevanjem svetovnih nazorov in kolektivnih mentalitet)" <sup>8</sup>.

Če potem za trenutek verjamemo Chartierju, izražajo iste definicije, sicer izpeljane iz različnih "slovarjev"; pojasnjujejo nam, da izrazno polje t.i. intelektualne zgodovine v bistvu pokriva celoto mišljenskih oblik in s tem priznava, da predmet njihovega proučevanja ni nič kaj natančneje določen od predmeta socialne ali gospodarske zgodovine.

Toda že prva generacija *Annalov* dokazuje nasprotno. Bloch in Febvre sta se v svojih začetnih prispevkih sicer približala istemu izvoru kot predstavniki intelektualne zgodovine ter razmišljala o historični metodologiji na podoben način, kot so to na svojem področju počeli sociologi Durkheimove šole ali etnologi, ki so sledili Lévy-Bruhlu. Prav tako je preteklo še dobrih dvajset let do takrat, ko sta historični analizi vtisnila svoj karakteristični izraz. Toda v trenutku, ko sta to dosegla, je postala njuna kritika pogubna za nasprotnike. Predvsem ton Luciena Febvra je postal jasnejši in kritika bolj pikra. Leta 1938 se je

6. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ..." str. 70.

7. Ibid.

8. Ibid.

zapletel v spor s predstavniki zgodovine filozofije in takrat tudi zapisal: "V svojih očeh lahko opravičimo vse raziskovalce - zgodovinarje, ne glede na to, ali so za kakšno področje posebej usposobljeni ali ne - razen tistih, ki hočejo rekonstruirati stoletne sisteme, pri tem pa ignorirajo spremljajoče pojave iste dobe in tako počnejo vse kaj drugega, samo to ne, kar zahteva historična metoda. Spričo takšnih, iz brezpredmetnih inteligenc izpeljanih izrazov, ki živijo zunaj časa in prostora, spletajo čudne zveze, katerih členi so hermetični in irealni." <sup>9</sup> Intelektualni zgodovini tako naslavlja dvojno kritiko: po njegovem mnenju takšna "brezpredmetna zgodovina s tem, ko ideje ali idejne sisteme izolira od pogojev njihovega nastanka, le-te odločno ločuje od vseh oblik socialnega življenja, obenem pa vzpostavlja univerzum abstrakcij, v katerem nastopa mišljenje kot nekaj brezpredmetnega in neodvisnega." <sup>10</sup> Tak kritičen odnos je seveda vzbudil oblikovanje ustrežnejših principov posameznih usmeritev historične obravnave in vsakdo, ki se je s temi razmerji ukvarjal, je razvil vrsto lastnih izrazov, ki so pred tem spadali v sklop raziskovalnih principov intelektualne zgodovine. Toda slejkoprej so se vsi ustavili pred istim problemom, in sicer pred zavestnim in prosojnim odnosom med nameni intelektualnega producenta in produktom njegovega raziskovanja. Zato na tem mestu tudi Roger Chartier opozarja na razlago posredovanih soglasij med različnimi intelektualnimi (ali umetniškimi) produkcijami določenega časa, soglasji, do katerih je prišlo na podlagi *prevzemanja oz vplivanja*, (še dva značilna in ključna izraza *histoire intellectuelle*) ali na podlagi *Zeitgeista* oz. večplastne podobe, sestavljene iz filozofskih, psiholoških in estetskih znakov. <sup>11</sup>

Torej je odgovor na ključno vprašanje kako uvrstiti tako različna razmerja (razmerje med tekstom in avtorjem, med tekstom in časom, v katerem je ta nastal, med različnimi teksti istega časa?) terjal tvorbo novih izrazov. Febvrov sodobnik Panofsky je vpeljal dva izraza: "duhovni običaji" (*habitus*) in "sila, ki oblikuje običaje" (*habitus forming force*), pri Febvru pa zasledimo izraz "*ouillage mentale*" <sup>12</sup>.

Šele z določitvijo novih izrazov, ki sta jih utemeljila z novo vsebinsko usmeritvijo, sta se tudi dejansko izognila načinu obravnave *histoire intellectuelle*.

V drugem delu svojega Rabelaisa poskuša Febvre to razložiti na konkretnem primeru: "Rabelaisovi sodobniki so nam časovno pravzaprav relativno blizu, kot pripadniki nekega drugega intelektualnega kroga pa neskončno oddaljeni. Njihova struktura preprosto ni naša struktura." <sup>13</sup>

Zgodovinarjeva osnovna naloga je potemtakem v tem, da ugotovi kakšne so bile posamezne prvotne predstave sodobnikov preteklega zgodovinskega "trajanja", brez pozneje dodanih anahronističnih kategorij. Predvsem pa bi se moral zgodovinar izogibati *ouillage mentale* dvajsetega stoletja. V tej točki se Febvre pravzaprav znova približa Lévy-Bruhlu ali enemu njegovih aksiomov: "Namesto, da se skušamo vživeti v položaj naših primitivnih prednikov in jih pustimo misliti, tako kot bi mislili mi na njihovem mestu, kar tudi najpogosteje vodi do napačnih hipotez, bi se morali varovati

9. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ..." str. 73, 74.

10. Ibid.

11. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ..." str. 74.

12. Kar določa Febvre "ouillage mental", je stanje jezika, tako leksikalno kot sintaktično, dana pomagala/orodja in znanstveni jezik, pa tudi tista "čutna opora mišljenja", ki predstavlja sistem zaznavanja in katere spremenljiva (variabilna) ekonomija določa strukturo čustvovanja/afektivnosti.

13. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ..." str. 75.

svojih navad in odkrivati njihove, s tem, da analiziramo njihove kolektivne predstave in morebitne skupne točke, ki te predstave povezujejo." <sup>14</sup> Takšen retrizem je prav gotovo posledica dejstva, da niti on niti Panofsky nista opravila temeljne analize mehanizmov, na podlagi katerih se "osnovne miselne kategorije združujejo v določeni skupini socialno delujočih, se pravi, da niso le ovedeni shematizem, ki strukturira različne miselne načine in načine delovanja". <sup>15</sup>

Ne glede na ugotovljeni teoretični manko pa je prva generacija *Annalov*, s prestopanjem navadnega okvira postavljanja vprašanj, vendarle močno vplivala na razvoj intelektualne zgodovine v Franciji. Preprosto, ni šlo več za "razumevanje miselne drznosti, temveč za meje mogočega" <sup>16</sup>. Pretekla intelektualna zgodovina "neobrzdanih inteligenc in lebdečih idej je postala zgodovina kolektivnih predstav, ki postavlja nasproti skupnemu intelektualnemu instrumentariju kategorije točno določene dobe." <sup>17</sup>

Dejansko pa so se takšna stališča uveljavila nekoliko pozneje. Pri Febvru samem je do občutnejšega premika prišlo dejansko šele, ko se je njegova naklonjenost do biografskih študij nekoliko zmanjšala, vendar tudi potem v resnici ni mogel iz svoje kože. Odločilen korak k razrešitvi pojmovnih in metodoloških zadreg med zgodovino mentalitet in t.i. intelektualno zgodovino oz. zgodovino idej je naredila šele druga generacija nove francoske historiografske šole. V tem, ko so poskušali njeni predstavniki (Le Goff, Duby) dokončno definirati najprej izraz "mentaliteta" <sup>18</sup> in mu pozneje določiti še značilno vsebino, so dokončno konstituirali historični predmet, ki je pravo nasprotje predmeta intelektualne zgodovine; "Ideja kot zavestna konstrukcija individualnega duha je tako trajno soočena s kolektivno mentaliteto, ki obvladuje predstave in mnenja socialnih subjektov, ne da bi se le-ti tega sploh zavedali". <sup>19</sup>

### *Revolucija: prelom mentalitet - prelom zgodovinopisja*

Nov historični pristop oz. obravnava francoske revolucije s stališča mentalitet je glede na to, kar smo ugotovili v prvem delu, novejšo podjetje 70-tih let le v primeru, ko docela ignoriramo paradoks, da je pravzaprav celotna predznanstvena zgodovina francoske revolucije neka "predčasna" zgodovina mentalitet.

Tudi romantično zgodovinopisje, katerega največji predstavnik je Michelet, je namreč kot očarano strmelo nad akterji istega dogajanja; na eni strani pozitivni ali negativni junak, na drugi strani množica kot navdušena in vznemirjena kolektivna figura, skratka, "avtentična ali izkrivljena podoba ljudstva". <sup>20</sup> Čeprav naj bi, kot pravi Vovelle, danes tovrstno intuitivno, impresionistično in zamaknjeno zgodovino že prerasli, še vedno strmimo nad Micheletovimi presenetljivimi prebliski, ki odpirajo pogled v nadvse sodobno

14. Roger Chartier po Lévy-Bruhlu, *La mentalité primitive*, Paris 1976.

15. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ..." str. 77.

16. Ibid.

17. Ibid.

18. "Mentaliteta nekega posameznika v zgodovini se - ne glede na njegovo pomembnost - skriva predvsem v točkah, ki so skupne njemu in njegovim sodobnikom" ali "nivo zgodovine mentalitet je nivo vsakdanjega življenja, tistega, kar je samoumevno, tistega kar zgodovinskemu subjektu preprosto uide, ker predstavlja neko občo, skorajda neosebno vsebino njegovega mišljenja", (Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte ..." str. 78).

19. Roger Chartier, "Intellektuelle Geschichte. ...", str. 78.

20. Michel Vovelle, *Die Französische Revolution: Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, Fischer, Frankfurt/M. 1985, str. 80.

problematiko. Pri tem misli predvsem na predstavitev revolucionarnih glasil, opis padca Bastille in vrnitve kraljeve družine oktobra istega leta ali na upodobitev naskoka na Tuileriji 10. avgusta 1792.

Hyppolite Taine, katerega delo velja tako za nadaljevanje Micheletovega, hkrati pa predstavlja njegovo nasprotje, v svoji predstavitvi revolucionarne mentalitete francoske revolucije, zasnovani na Komuni iz leta 1871, sicer manjka Micheletova simpatija do revolucije, vendar ne glede na to mestoma tudi on sledi izraziti intuiciji. Upravičeno poudarjena je predvsem njegova predstavitev mentalitete in odnosa kmetov pred izbruhom revolucije; kmeta metaforično primerja s človekom, "ki pri prehodu reke zgubi tla pod nogami in ves paničen hlasta za zrakom"<sup>21</sup>. Pri tem romantične teme združuje z novim interpretacijskim načinom, v katerem problematiko junaka zamenja navdušenje nad množico. Toda za zgodovinopisje je pomembnejše dejstvo, da zgornja metaforika, ki vprašanje množic preveč enostransko združuje na preproste vedenjske vzorce pijanca in infantilneža, omogoča izhodišče novim enostranskim posnemovalcem. Vovelle opozarja predvsem na dva avtorja te vrste. Prvi, Gustave Le Bon, je leta 1912 v delu *La révolution française et la psychologie des révolutions*, s svojo sistematizacijo Tainove interpretacije reakcije revolucionarjev omejil na okvir osnovnih tropizmov. Takšno, danes dokaj smešno početje, je le počasi izgubljal na veljavi, še posebej, če pomislimo, da je sicer nekoliko predelana verzija Le Bonove teorije, katere avtor je Serge Tschakotine - (*Le viol des foules par la propagande politique*, Paris 1939) veljala za biblijo francoskih vojaških psihologov v času alžirske vojne. Učinkovitost teorij nekdanjega učenca Pavlova, ki je iz ameb presedlal na množice in jih "podredil skupku elementarnih tropizmov"<sup>22</sup>, se namreč skriva predvsem v manipulaciji, ki izključuje tako zgodovino kot tudi vsako ideologijo.

Zgodovinarji so tovrstne interpretacije odločno odklanjali, še več, postali so še bolj skeptični do različnih novih metodoloških pristopov. Tudi zgodovina mentalitet je bila sprejeta z velikim odporom, prav tako avtorji, ki so se z njo resneje ukvarjali. Georges Lefebvre, utemeljitelj sodobnega principa zgodovine revolucionarnih mentalitet, seveda ni bil izjema, čeprav je prav on poskušal polje mentalitet vrniti v okvir zgodovinopisja s tem, ko je nasproti mitu množic vzpostavil objektivno analizo, ki temelji na podrobno izdelani tipologiji. Del te analize je tudi *La Grande Peur*, spis, ki je med vsemi Lefebvrovimi prispevki o francoski revoluciji najznačilnejši. V njem je na podlagi "domala kriminalističnih poizvedb"<sup>23</sup> rekonstruiral revolucionarno paniko in pri tem v svojo razlago vključil tudi socialno-ekonomski in emocionalni moment.

Čeprav se, predvsem v zvezi z uvajanjem socialno-ekonomskega aspekta historičnega dogajanja, najpogosteje poudarja Lefebvrov prispevek, omenja Vovelle tudi Alberta Mathieza, ki je že pred Lefebvrom na podoben način proučeval revolucionarne kulte, opozarjal na povezavo med socialnim gibanjem in dražjimi življenjskimi pogoji ter "na podlagi socialno-ekonomskega konteksta opisal kolektivno ozračje revolucije"<sup>24</sup>. Ne glede na delo obeh avtorjev pa je dolgo časa kazalo, kot da si predstavniki jakobinskega<sup>25</sup>

21. Michel Vovelle, *Die Französische...*, str. 81.

22. Michel Vovelle, op. cit., str. 82.

23. Ibid.

24. Ibid.

25. Jakobinsko zgodovinopisje; vključuje avtorje (A. Soboul, George Rude, W. Markov, A. Saitta...), marksiste in nemarksiste, ki so se v svoji razlagi fenomena *francoska revolucija*, navezovali na obče veljavne marksistične načine razlage nekega zgodovinskega dogajanja.

zgodovinopisja in avtorji zgodovine mentalitet, nimajo kaj povedati. Vzrok temu je prav gotovo v tem, da se je zgodovina mentalitet še pred kratkim lotevala posamičnih procesov "dolgega trajanja" kot temu pravi Vovelle, in sicer ne glede na to, ali so se njeni predstavniki lotevali obćih kulturoloških vprašanj ali "nezavednega odnosa do življenja in smrti". Se pravi, da so predvsem tisti zgodovinarji, ki so se sklicevali na šolo *Annalov* v bistvu minimizirali revolucionarno dogajanje in podcenjevali revolucionarni "patos". Tako, npr. François Furet in Denis Richet v svojo zgodovini revolucij sicer priznavata mentalitetam določeno težo, vendar jih v sklepnih fazi odklonita "kot upor, lenobo in zapušćino davne preteklosti ter odsev ljudskega milenarizma"<sup>26</sup>.

Docela drugaćen odnos do zgodovine mentalitet imajo predstavniki jakobinskega zgodovinopisja. Do tovrstnega principa se kažejo precej zadržani kljub nekaterim zelo kvalitetnim prispevkom na to temo (kljub Soboulovi<sup>27</sup> predstavitvi pariških sanskilotov in sociologije revolucionarnih množic, katere najznačilnejši predstavnik je Georges Rude). Po Vovellovih besedah so za takšno nezaupljivost odgovorni avtorji, ki s pomoćjo zgodovine mentalitet utemljujajo priložnostne teze, obremenjene z njihovo lastno "mentaliteto". Vovelle sicer ne uporabi istih besed, saj se v svojem prispevku ne dotika tovrstne vzajemnosti, vendar v tem primeru naletimo resnično na določeno soodvisnost med, pogojno, predmetom obravnave, ali bolje, med vpeljšano historično metodo avtorjev teorije zgodovine mentalitet in t.i. *mentalitetnim krogom*, ki mu ti avtorji pripadajo, tako kot pripadajo določeni socialni in intelektualni sredini. Problem tako nastopi v toćki, ko posamezni avtorji nimajo potrebne distance do lastnega ideološkega "mentalitetnega kroga".

In, ko nam potem Vovelle ponuja pisanje Richarda Cobba kot primer, kam vse lahko pelje "ponovno odkrivanje revolucionarne mentalitete", razumemo njegovo kritiko predvsem kot problem prevelike pristranosti. V svojem prispevku namreć Cobb predstavi tipičnega aktivista kot omejenega, grobega, pijanega gobcaća, ki civilno in vojaško birokracijo izkorišća zgolj za lastno kariero. Ob tem naj bi bil tipični sanskilot že ob svojem času marginalen predstavnik manjšine, ki se je aktivno vključila v potek revolucije.

Znotraj negotovega polja zgodovine mentalitet zato predstavlja tako psihologiziranje, prepleteno s preteklimi in sodobnimi fantazmami, komaj kak korak naprej od Teinove interpretacije. K sreći so tovrstni prispevki vse redkejši, posebej po maju 1968, ki je na novo odprl vprašanje praznika, nasilja in revolucije. V razvoju zgodovinopisja je pariška pomlad pomenila kompenzacijo tiste zgodovine, ki je bila vpeta v dolga časovna obdobja in je zato tudi kolektivne mentalitete zapisala dolgemu trajanju (Fernand Braudel). Takšno zgodovinopisje je po drugi strani zanikalo ustvarjalno moć trenutka, nenadnega preloma, v katerem se prepletajo preteklost, sedanost in kdaj pa kdaj tudi prihodnost. Dejansko pa gre vendarle predvsem za zgodovino posameznih uporov znotraj revolucije, za prelomne spremembe, kot so: desakralizacija, nov princip praznovanja, spremembe dialektov - regionalnih govoric. . . , za zgodovino, ki ne podcenjuje ali precenjuje, temveć v trenutku preloma odkriva neko posebno eksperimentalno področje.<sup>28</sup>

Odkrivanje zgodovinskih mentalitet, se pravi, preseganje stare množične ali individualne

26. Michel Vovelle, op.cit., str. 83.

27. Albert Soboul, *Les Sans-culottes parisiens en l'an II*, Paris 1958; nemški prevod, *Französische Revolution und Volksbewegung: Die Sansculotten. Die Sektion von Paris im Jahre II*, Frankfurt/M. 1978.

28. Michel Vovelle, *Die Französische* . . . str. 84.



psihologije, zato zahteva drugačno metodologijo, metodologijo, ki vključuje obravnavo množičnih skupinskih načinov vedenja, poudarja anonimnost in s tem presega tradicionalno razvrščanje virov (predvsem poročil in opisov, kot projekcij nekega uradnega gledanja). Ta anonimnost obenem razširja polje raziskave tako, da ob pregledovanju proklamiranega vpelje tudi proučevanje neizrečenega. Kar pomeni, da uradni dokumenti, čeprav nastali v birokratskem in proklamatorskem času, niso nikoli izgubili svoje veljave; samo brati jih je treba drugače. Avtorji zgodovine mentalitet sledijo revolucionarnemu diskurzu zasedanj, shodov in praznovanj - vtisnjenim v večino revolucionarnih rokopisov, zapisnikov, tiskanih člankov. . . - na podlagi novejših metod leksikografske in semantične analize. V okviru obeh se približajo tako sanjam (o svobodi, enakosti. . . ) kot tudi fanatizmu, praznoverju. . . , skratka tradicionalnim stanjem, ki so jih sodobniki revolucije po eni strani skušali zatreti, po drugi pa so jih sami vzpodbujali.

V skladu s tem prihajajo na površino historične obravnave "manj pomembni" pisani ali kako drugače ohranjeni viri npr. ljudske izrazne oblike v pesmih, plakati, pamfleti. . . in na pol pozabljeni ter neobdelani uradni, predvsem pa poluradni odtisi vsakdanjega življenja (razglednice, časopisne karikature. . . ).

S pomočjo demografskih raziskav je mogoče vsaj do neke mere razkriti anonimne ali, sodobnikom namerno skrite dogodke, ki so zapustili za seboj le malo ali celo nič sledov; na podlagi revolucionarnega štetja <sup>29</sup> npr. lahko rekonstruiramo določene spremembe vedenjskih vzorcev in ugotovimo nekatere nove poteze. Tako se počasi, na podlagi anonimnih in masovnih " virov ", oblikuje " zgodovina molka ". Na ta način so predmet resne obravnave postala tudi " špiceljska poročila ", kot historični vir sicer že obravnavana, vendar jih je šele Richard Cobb ustrezneje ovrednotil in s tem razkril možnost za rekonstrukcijo celega sistema vedenjskih vzorcev - denimo pariškega ali lyonskega podzemlja, marginalnih združb potepuhov itd.

V zadnjih petindvajsetih letih so pravzaprav vsi tisti, ki so želeli rekonstruirati ljudsko gibanje, pregledali ob sodnih tudi policijske akte, saj so bili revolucionarji predvsem nadzorovani in šele nato slavljani. S tem je prikazan samo del arhivskega materiala in le del interpretacijskih možnosti za poseg onstran "zidu molka", ki zagrinja vse tiste, ki niso omenjeni v "klasičnih" pisanih virih. Prednost moderne zgodovine mentalitet je tako predvsem v njenem vključevanju najrazličnejših virov druge vrste - najrazličnejših izraznih oblik, ki so nastajale v revolucionarnih letih. Revolucija avtorjev zgodovine mentalitet, tako vključuje tudi revolucijo podobe, ki pa je hkrati podlaga in pogoj za oris revolucionarnega procesa desakralizacije in nove sakralizacije.

### *Zakaj je kralja treba ubiti?*

Desakralizacija in sakralizacija

*Pomembno je, da ljudje spoznajo večno resnico: smrtni sovražnik ljudstva je oblast. V večno sramoto knezov in njihovih ministrov mislijo vsi voditelji, ki si jih je ljudstvo izbralo skoraj vedno in predvsem na to, kako bi zanj skovali verige: največkrat so roke, v katere je ljudstvo položilo skrb za lastno srečo, zaposlene z njegovo nesrečo. Lakota po oblasti je tako goreča, da so oblastniki zanjo pripravljeni žrtvovati celo svoj ugled.*

L'Ami du Peuple <sup>30</sup>

29. Gre za štetja v letu II in IV.

Še preden je vzpostavila lastno kvaliteto junaštva je revolucija morala uresničiti stare idole in ubiti osrednje figure preteklosti.<sup>31</sup> Zato je bil kralj, ki je še leta 1789 veljal za očetovskega vladarja in žrtev tistih, ki so, opiti u novopridobljeno oblastjo pozabili na svoje volilce,<sup>32</sup> z vsakim mesecem bližje giljotini. Prav so torej imeli tisti, ki so zapisali, da kralj ni umrl šele 21. januarja 1793, ampak že veliko prej, verjetno že junija 1791. Ampak zakaj? Ali zato, da bi, kot se je bal Marat, zavladali novi oblastniki, ali da bi kot je morda nesrečnik upal, na mesto "pravočasno" odsekanih glav prišli voljeni zastopniki ljudstva, ki bodo pošteno opravljali svoje poslanstvo.

Okvir zgodovine mentalitet vključuje prav ta up, ali drugače, ukvarja se s proučevanjem izvira neke iluzorične površinske postavke, po kateri oblikuje revolucija nov način vedenja, nove človeške tipe. . .

Kot kaže na prvi pogled, je v središču pozornosti vendarle revolucionar, v tem primeru povprečen revolucionar in zdi se, da gre avtorjem zgodovine mentalitet predvsem za vzpostavitev drugotnega predmeta raziskave, da hočejo nasproti romantičnim monografijam (Michelet) Dantona, Robespierra, Mirabeauja itd., postaviti preprostega anonimnega sanskilota. To je res, vendar samo do določene točke. Avtorji kot Cobb, Soboul in tudi Vovelle sam, so opravili ogromno zelo natančnih s statistiko dopoljenih raziskav in na njihovi podlagi prišli do zelo zanimivih ugotovitev: tako npr. lahko na prvi pogled govorimo predvsem o revoluciji družinskih očetov<sup>33</sup>, moških starih povprečno 40 let in šele dopolnjene raziskave povedo, da je mlajše udeležence pobrala vojaška služba, medtem ko so se v rojalističnem taboru zbirali prav razmeroma mladi ljudje stari med 20 in 30 let, ki so temu novačenju pobegnili. Dalje je med temi kvantitativnimi raziskavami tudi več strukturnih prikazov revolucionarjev, podatkov o intenzivnosti njihovega angažiranja itd. v obliki preverjanja obiska različnih predstavnikov v ustreznih telesih.

Na drugi strani, v kvalitativnih oz. interpretativnih študijah istih avtorjev pa sledimo različnim analizam osebnih in emocionalnih odnosov, analizam revolucionarnega diskurza, spreminjanja jočega odnosa do vere, voditeljev itd.

Razumljivo je, da se tudi analize te vrste med seboj razlikujejo, zato večkrat naletimo na docela nasprotujoče si izpeljave: Po Cobbu je sanskilot sadist, denunciant, nekdo, ki je stalno na preži za špekulanti in za katerega je giljotina sveta<sup>34</sup> in edini sprejemljiv način za doseg revolucionarnih ciljev. Pri Albertu Soboulu, ki ni tako črnogled, je pariški sanskilot predstavljen v drugačnih obrisih. "V njegovem političnem delovanju, vsakdanjem življenju, etiki, vedenju, celo oblačenju odčituje določen svetovni nazor in poseben odnos do življenja"<sup>35</sup> se po Soboulovem mnenju skriva neka nova *naravna* morala, ki ne pozna nobenih predsodkov, vključuje svobodno ljubezen. . . , čeprav, kot ugotavlja naprej, se kljub vsemu tudi ta (naravna morala) ni izvila globoko zakoreninjenemu falokratizmu, ki je v tem primeru prikazana kot posledica brezmejnega predanosti predstavi o nekem novem, boljšem svetu.<sup>36</sup> V nadaljnji izpeljavi se zato omenjeni analitiki (v prvi vrsti Vovelle)

30. Jean Paul Marat, "Die Regierung ist der tödlichste Feind der Völker", *L'Ami du Peuple*, Nr. 28, 8 Oktober 1789; tukaj povzeto po zborniku Aglaie I. Hartig, *Jean Paul Marat - Ich bin das Auge des Volkes*, Wagenbach, Berlin 1987, str. 81.

31. Michel Vovelle, op. cit., str. 116.

32. Ibid.

33. Michel Vovelle, op. cit., str. 117.

34. Michel Vovelle, op. cit., str. 119.

35. Michel Vovelle, op. cit., str. 120.

36. Ibid.

sprašujejo predvsem o strukturi sanj, želja, o individualnih predstavah končne podobe zelenega sveta in končno o vzrokih in principih nove sakralizacije revolucionarnih voditeljev. Prav to pa je dejanski kvalitetni premik, najprej v proučevanju zgodovine mentalitet in nato tudi znotraj celotne obravnave francoske revolucije. ne gre namreč za prekinitvev in zanikanje tradicionalnih metod proučevanja temveč za izpopolnjevanje in sprotno preverjanje obeh, klasičnih in novih principov. Avtorji prikazov t.i. *preloma revolucionarnih mentalitet* ne vzpostavljajo samo raziskave novih, že omenjenih anonimnih področij in akterjev, pač pa preko le-teh, prvič, analizirajo dejansko ozračje institucionalizacije novih junakov in drugič sproti preverjajo proces njihove literarne vzpostavitve v prikazih klasičnih zgodovinarjev in v literaturi nasploh. Rezultat pa ni v ničemer primerljiv z romantičnimi monografijami 19. stoletja ali s sodobnimi dogodkovnimi slikanicami, ki še vedno predstavljajo velik del zgodovinopisja.

Za jasno predstavitev teh metodoloških razlik pa se moramo vrniti na začetek, k desakralizaciji kot pogoju za novo sakralizacijo, pri čemer želim opisati predvsem to drugo.

Na začetku razdelka sem omenil prevladujoče mnenje, da je kraljeva usoda bila zapečatenata že slabi dve leti, preden je dejansko izgubil glavo. Zato, da jo je vendarle še toliko časa nosil, obstajata predvsem dva poglobljena razloga; a) začetno navdušenje zmernih revolucionarjev (bogate buržoazije), za katere je bila ustavna monarhija realen cilj in b) poznejša trenutna prevlada tistih predstavnikov konventa, katerih zahtevo je personificiral Marat, ko je v nasprotju z Robespierrom in Saint-Justom zahteval, naj se kralju sodi na zakonit način. Ta drugi razlog je seveda bolj stvar tehnične izpeljave, saj tudi predlagatelj sam ni predvideval alternativnih sodb, kralj je dejansko že bil obsojen.

Toda že sama zahteva po tovrstni vzgojni predstavi za ljudstvo predstavlja akt desakralizacije kraljestva in začetek lastne vzpostavitve - nove sakralizacije, pri čemer pa zopet ne gre za enoplasten oz. monokavzalen proces.

Ali drugače; Francozi so smrt svojega kralja, očeta, junaka, doživeli na različnih "nivojih zavesti in spoznanja".<sup>37</sup>

V prvi etapi se je občutenje prevrata na idolatrijskem nivoju materializiralo v gestah in podobah uničevanja simbolov, ki so predstavljali tirana, se pravi, da so novi *nadomestni idoli* - personificirali so predvsem potrebo po varnosti - vzniknili šele po njegovi dejanski smrti.

Ker pa se je strahu (*Grande Peur*) najprej nalezal premožnejši del meščanstva, prvi idoli (Necker, Mirabeau - "sveti Mirabeau", La Fayette) kot želeni garanti ponovne stabilizacije političnih, predvsem pa gospodarskih razmer niso izstopali iz njegovega stanovskega okvira. Tak *princip* se je nato prav kmalu začel širiti tudi v province, čeprav širše množice ponujenih izbrancev niso sprejele tako, kot pozneje Marata, Robespiera, Saint-Justa. . . Prej nasprotno. Sanskiloti so se nato odzvali z zahtevo po "skrajšanju velikih" in se za zaščito obračali k Maratu - "prijatelju ljudstva in zavetniku zatiranih"<sup>38</sup>. Skratka, znotraj revolucije razdeljene strani so že v njeni prvi fazi ponujale vsaka svoje junake. Le-ti naj bi po smrti (smrt je namreč predstavljala kvalitetni prelom v povzdigovanju posameznikov) v panteonu zasede mesto ob velikih mrtvecih Rousseauju, Voltairu. . . , katerih tovrstno ovekovečenje je potekalo v velikih proslavah in brez nasprotovanja kateregakoli tabora.

37. Michel Vovelle, op. cit., str. 122.

38. Ibid.

Zato tudi drugo etapo revolucije lahko na tem področju ločimo le po tem, da je slavljenje posameznikov postalo obvezen in tudi spontan del vsakega praznovanja. Akterji revolucije, so, kot pravi Vovelle, nosili podobe junakov v svojih srcih, tak odnos pa je določal vse njihove želje in sanje.<sup>39</sup> To "naivnost" po njegovem mnenju zelo lepo nakazuje tudi v 70-tih letih (tega stoletja) organizirana pariška razstava 250 slik in risb (iz Pariza in provinc) 80 junakov, ki so povečini upodobljeni v rimskih ali grških opravah brez običajnih krščanskih oz. biblijskih simbolnih dodatkov, temveč v družbi z antičnimi junaki; Hektorjem, Pirom, Ahilom. . . , kako v najrazličnejših prizorih slavijo nad svojimi sovražniki. Najpogosteje so to pozitivni junaki (Neron manjka. . . ), upodobljeni v vsej svoji slavi in pomembnosti<sup>40</sup>. Takšen heroizem po zgledu antike deluje na prvi pogled nekoliko elitistično, toda množice, ki so v slavnostne povorke jemale tudi doprsni kip Bruta, so se (tako Vovelle) na tovrstne kreature nekega povsem drugega časa, prav kmalu navadile; in nato samo dodale celo vrsto svojih junakov.

Čelno mesto v povorkah je običajno zasedla posvečena trojica; Marat, v Lyonu usmrčeni jakobinec Chalier in Lepeletier de Saint-Fargeau, predstavnik konventa, ki ga je prav tako kot prvega ubil atentator. Nekateri so ta trio označili kot novo Sveto Trojica, kar pa ni nič nenavadnega, saj so nastajajoče kulturne oblike posegale tudi v tradicionalno krščansko simboliko; tak primer je npr. tudi dopolnjevanje litanij v smislu: " O cor Jésus, O cor Marat . . . "<sup>41</sup>

Revolucionarna vlada je sicer poskušala, zavestno ali podzavestno, ta proces prekiniti ali vsaj oslabiti posamezne kulte s tem, da je poudarjala kolektivna junaštva ali podvige otrok kot neambicioznih in zato nenevarnih junakov. Ne glede na takšno *previdnost*, zaradi katere je bila tudi odtegnjena vsaka slava živim generalom - uspešnim vojskovodjem, je do konca revolucije odnos do revolucionarnih kultov prevevala izrazita dvojnost. Čeprav je ljudstvo sprejelo za svoje tudi ti. kolektivne junake, se je znotraj tega vrednotenja, vseeno obdržala posebna lestvica, po kateri je bil prepoznaven položaj posebno zaslužnih posameznikov. Zato je nesmiselno trditi, da individualnega poveličevanja sploh ni bilo. Proti temu govori npr. tudi podatek, da so se komisarji konventa v provincah vedli kot rimski prokonzuli<sup>42</sup>, predvsem pa dejstvo, da je vzpostavljanje kultov dejanje, ki je dejansko izhajalo iz verovanja, tradicije in ljudskega čustvovanja. Zato bi iniciatorji tega dejanja, z njegovim preklicom, dejansko zanikali sebe, lastne želje in lastne sanje.

Po ukinitvi diktature, v kateri so nekateri videli dušo termidorja, se je v skladu z zmagoslavjem lobistov, začela kazati neka nova podoba junaštva. Tokrat so revolucionarni Olimp zasedli vojaški poveljniki (Marceau, Pichegru, Joubert. . . ), s tem, da pomeni Napoleonov nastop zadnji izraz in hkrati zanikanje revolucionarnih junakov.<sup>43</sup> Toda v tej fazi revolucije se odpre povsem novo poglavje, zato se za zaključek vračam k prej omenjeni dvojnosti med *zapovedano* in *ljudsko* sakralizacijo.

Kot rečeno, so v drugi *fazi* revolucije njeni voditelji hoteli (največkrat intuitivno) prekiniti ali kanalizirati spontano poveličevanje posameznikov s tem, da so ljudstvu ponujali kolektivna junaštva, pri tem pa se niso niti sami izvilii istemu občutenju.

39. Michel Vovelle, op. cit., str. 123.

40. Ibid.

41. Ibid.

42. Michel Vovelle, op. cit., str. 124.

43. Michel Vovelle, op. cit., str. 125.

Vedno znova namreč trčimo na te posameznike, kako zavedno ali nezavedno *pozirajo* za prihodnost. To je mogoče razbrati že iz ene same slike, poteze, ali enega samega govora. Vzemimo samo dve sliki, ki predstavljata Marata. Na prvi je prikazana njegova oprostilna sodba, triumf, na drugi apoteoza; Davidova mojstrovina ubitega Marata, predstavljenega kot mučenika. Ali recimo gravuro, na kateri vidimo Chaliera, ki se na poti od zapora do giljotine, od množice poslavlja z besedami: "Zakaj jokate? Smrt ni za tiste, ki so imeli poštene namene in čisto vest. Ko mene več ne bo, bo moja duša stopila v večnost in neskončnost, ki nas obdaja." <sup>44</sup>

Zgovorne so tudi *zadnje besede, razglasi, kratka zaupna sporočila v okviru določenega govora*: od Robespiera do Saint-Justa in drugih. V njih revolucionarji posredujejo lastno predstavo o svoji usodi: "Neprestano delovanje, (kdor hoče delati revolucijo, lahko le v grobu najde svoj mir, pravi Saint-Just) krepost in nesebičnost". In, če verjamemo v vernost podajanja Robespierrovih priložnostnih izjav, spremlja to krepost tudi osamljenost: ("krepost je bila vedno v manjšini")... <sup>45</sup>

Osamljenost: tako pri preroku Maratu kot pri Saint-Justu ali Robespieru pravzaprav naletimo na neko pesimistično osnovo, ki so jo, vsak na svoj način, skušali kompenzirati s sklicevanjem na posvečeno bistvo ali prihodnost - kar pa je prej stvar čustev kot razuma.

In še o *preraštvu*, tokrat Robespierrovem: tako kot takrat, ko je svaril pred novo tiranijo, (z Napoleonom je prišla veliko prej, kot si je to verjetno še sam predstavljal) je zadel z napovedjo: "Zapuščam vam dragocen spomin name in vi ga boste zagovarjali" <sup>46</sup>.

Kako resnično!

### Literatura

- Aglaia I. Hartig, *Jean Paul Marat: Ich bin das Ange des Volkes; Ein Portrait in Reden und Schriften*, Wagenbach, Berlin 1987
- Ulrich Raulff, *Mentalität-Geschichte*, Wagenbach, Berlin 1987, (zbornik)
- Ulrich Raulff, *Vom Umschreiben der Geschichte*, Berlin 1987, (zbornik)
- Pietro Rossi, *Theorien der modernen Geschichtsschreibung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987, (zbornik)
- Michel Vovelle, *Die Französische Revolution: Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, Fischer, Frankfurt/M. 1985.

44. Ibid.

45. Ibid.

46. Ibid.