

Voranc Kumar\*

## Rousseau, Nietzsche in vprašanje srca

Rousseau in Nietzsche sta imeni, ki ju le poredkoma srečamo drugega ob drugem. Sam Nietzsche Rousseauja omeni le bežno in še takrat zanj ime Rousseau predstavlja bolj določeno obče mesto filozofije kot pa Rousseauju specifično metodo spoprijemanja z določenim problemom. Tako lahko na primer v *Človeško, prečloveško* beremo o rousseaujevskem naravnem stanju kot »skoku v naturalizem«<sup>1</sup> in prekinitvi z umetnostjo videza kot »najvišjim rezultatom nujnega razvoja znotraj umetnosti«<sup>2</sup>. Rousseaujevstvo na tem mestu predstavlja misel naivnega izvora, misel sprevrnjene sedanjosti, pravzaprav gre za spreobrnitev v projekciji, za negativno sliko, v kateri naj bi po naivnih pričakovanjih uzrli podobo raja, v katerem bi bilo odpravljeno vse zlo, ki pesti sedanjik.

Prav tako lahko zaslutimo Rousseauja med naslovniki kritike v poglavju »O pravicah šibkejših«, v katerem Nietzsche izpelje Rousseauju povsem nasprotno misel, kot jo ta predstavi v *Družbeni pogodbi*<sup>3</sup>. Enakopravnost, ki velja silam, mora izhajati iz pravice, ki jo sila prvotno ima do svoje moči, tako Nietzsche – vendar »brž ko sila postane pravica, se z vzrokom spremeni tudi učinek: vsaka sila, ki je močnejša od prejšnje, nasledi njeno pravico,«<sup>4</sup> odgovarja Rousseau. Tako je mogoče brati izjave, če pri tem ne upoštevamo kronologije del. A dogodka imen Nietzsche in Rousseau sta se zgodovini pripetila v obratnem zaporedju, vsaj po kronologiji zgodovine. Rousseau je sredi 18. stoletja pisal proti teoretičnemu naravnemu prava – kot na primer Becarii, njega neposredno omenja –, ki so zastopali pravico do pogodbe, ki jo poraženec sklene z zmagovalcem, v kateri se prvi odreče svobodi, da bi ohranil življenje. Pravico in moč, ki se v tem primeru

53

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2005, str. 151.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Družbena pogodba ali Načela političnega prava*, 3. popravljena izd.; *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, 2. popravljena izd., prev. M. Veselko ml., T. Jurkovič, Ljubljana, Krtina, 2017.

<sup>4</sup> *Ibid.*, str. 20.

\* Podiplomski študent filozofije, Ljubljana

prekrivata, Rousseau razloči, pravico zoperstavi sili in zavrne možnost pravice, ki bi izvirala v sili. Nietzsche dobro stoletje kasneje zavrne prav možnost tega razločka ob hkratni zavrnitvi naravnega prava kot takega, kajti pravica sile je ravno to, kar ta more v svojem dosegu.

Ta problem obuja neko antično polemiko, slovito razpravo med Kaliksesom in Sokratom. Nietzsche se v veliki meri približa Kaliksesovi poziciji; tudi za Kaliksesa se zdi, da ga Nietzsche neposredno dopolnjuje. Kalikses poskuša postaviti razliko med naravo in zakonom. »Zakon« imenuje vse tisto, kar ločuje silo od tega, kar more; zakon je v tem smislu izraz zmagovalja šibkih nad močnimi. Nietzsche pristavi: zmagovalje reakcije nad akcijo. In v resnici je reaktivno vse, kar ločuje silo; reaktivno je tudi tisto stanje sile, v katerem je ločena od tega, kar more.<sup>5</sup>

Sila se mora izvrševati s pravico, ne da bi bila pri tem zaprečena z zakonom. Pravica je tako notranja zmožnost sile in ne njena prepreka. Rousseauju odgovarjata tako prihodnost kot preteklost, Nietzsche in Kalikses. Tako bi vsaj lahko brali Rousseauja, če predpostavljamo, da Nietzsche odgovarja Rousseauju. Tak odgovor sugerira naravno stanje, ki ima primerno utopično podobo, v kateri je mogoča predstava pravičnih sil, katerih pravica ne izvira v njihovi svobodi do tega, kar morejo, temveč v svobodi enakih pred zakonom, torej stanje, ki sile zamejuje – triumf šibkih nad močnimi. Od tod torej predpostavka o tako rekoč rajski podobi naravnega stanja, ki je obenem iztočnica za očitek o rousseaujevskem naturalizmu.

Skušali bomo pokazati, da bi bilo takšno branje Rousseauja zgrešeno – in da gre pri teh maloštevilnih srečanjih med Nietzschejem in Rousseaujem za v principu zgrešena srečanja, ki pa so za določeno misel, ki jo skušamo razviti, morda vendarle usodna. V Nietzschejevem poglavju o »Pravici šibkejših«, pravici, ki je v samem poglavju zavrnjena, vsekakor gre za določen odgovor, kajti Nietzsche je odgovarjal – ne le v formi, temveč tudi v strukturi odgovora, afirmativno je negiral problem in afirmiral pravico sile. Ponudili bomo srečanje, v katerem se bo moralo izkazati, da je Rousseaujeva filozofija čutnosti do sil prav toliko afirmativna kot Nietzschejeva filozofija moči.

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, prev. A. Kravanja, Ljubljana, Krtina, 2011, str. 81.

In vendar ti zgrešeni srečanja, ki smo ju izpostavili v *Človeško, prečloveško*, ne moreta legitimirati primerjave dveh filozofij in dveh filozofov. Kaj postaviti v ospredje primerjave in v središče kriterija? Kako zastaviti metodo kritike? Je namesto pri zgrešenih razlikah mogoče bolje začeti s podobnostmi, kot so njuno samotarstvo, a ne osamljenost, bolezen, bližina smrti in bližina prihodnje nesreče, prihodnje bolezni, morda to, da sta pisala avtobiografsko, da sta bila sprehajalca, ki sta nekaj dala na dobro prebavo? Od bolj občnih mest do manjših in parcialnih podobnosti nas nobeno ne legitimira v naši kritiki. Ne gre namreč samo za vprašanje distance med mesti v primerjavi, temveč tudi med deli, ki jim ti mesti pripadata, in avtorjema izjav, ki tvorijo delo. Kaj postaviti v središče, je namreč vprašanje vrednotenja. Zgornje vprašanje kriterija tako v Nietzschejevi filozofiji identificiramo v vprašanju o razbijanju in ustvarjanju vrednot in to vprašanje se pri Rousseauju tiče srca – je vprašanje srca. To vprašanje osredišča njegovo delo.

Že takoj smo se znašli pred novim skupnim vprašanjem, takoj po tem, ko smo se odklonili od zgornjega, in sicer z vprašanjem distance. Vselej smo zgolj za posledek odmaknjeni od svojega objekta, vselej moramo narediti še en ovinek, se ogniti še eni oviri. Distanca nas doleti takoj, ko primemo za pero, tako nas uči zgodovina fonocentrizma. Vemo, da je Rousseau nesrečo svojega življenja pripisoval ukvarjanju s pisanjem, tistim početjem, ki je prekinilo kratko obdobje sreče in pričelo dolgo verigo nesreč, nekje na polovici *Izpovedi*, na začetku 8. poglavja: »S tole se začanja v prvem izviru dolga veriga mojih nesreč«<sup>6</sup>. A kaj tedaj, ko se distanca zagozdi še »globlje«, med zavest in spomin, med »mene« in »nas« in naše življenje, naše delo, ki ga pišemo v spominu? »Sekundarnost, za katero so bili prepričani, da jo je mogoče pridržati za pisavo, aficira vsakega označenca nasploh, ki ga vedno že aficira, se pravi od trenutka, ko vstopi v igro.«<sup>7</sup> Tako je tudi vsako delo uma zaznamovano z distanco, ki zaznamuje avtobiografijo; distanco, ki ločuje moči življenja od njihove aktivnosti ter življenje podredi mrtvemu znaku, ki zmore zgolj reprezentirati preteklo in zaključeno. Nietzsche in Rousseau na ta problem opozorita že na začetku svojih avtobiografskih del in se tako že v izhodišču zoperstavita oviri distance. To dosežeta tako, da se oviri ogneta na način, da jo v tem aktu razrešita. Oviro si podredita oziroma jo prepiseta. Svoja avtobiografska dela začneta z Jaz!, vselej mišljen s klicajem. Distanca med njima in njunim delom je afirmirana v življenju, ki ga delo samo izraža.

<sup>6</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Izpovedi*, prev. S. Škerl, Ljubljana, Slovenska matica, 1955, str. 187.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *O gramatologiji*, prev. U. Grilc, Ljubljana, DTP, 1998, str. 17.

Jaz sam. Čutim svoje srce in poznam ljudi.<sup>8</sup>

Tukaj sem torej, sam na svetu /.../ kaj sem jaz? To moram še raziskati.<sup>9</sup>

Soočeni smo s prepletom dela, ki poseduje življenje, in življenja, ki je izraženo v delu. A občutek moči in legitimiranosti v občutenju te moči, ki ga dajeta slutiti citirana začetka, ne izhaja zgolj iz zgornjega prepleta samega, temveč iz skritega sklepa, da je v tem prepletu afirmirana distanca pisave, ki je hromila življenje, in pero je tako legitimirano v svoji aktivnosti: kajti kar pero popisuje, ni le raznotero dogodje, temveč živost življenja. Spona foncentristične volje do maščevanja je razklenjena. S to afirmacijo je predstavljen afirmativni princip in s tem določena resnica življenja, ki se razodeva ravno prek spomina: biti priča samemu sebi; življenje, ki se spogleduje z življenjem.

Ker vidim, da se bom moral v kratkem obrniti na človeštvo z najtežjo zahtevo, kar jih je kdaj dobilo, se mi zdi nujno povedati, *kdo sem*. Pravzaprav bi se že lahko vedelo: nisem se namreč »pustil neizpričanega«.<sup>10</sup>

Ne gre torej za dela, ki bi nagovarjala razum v obči obliki z občega mesta. Življenji, ki ju predstavljata bralcu, nista življenji nekih ljudi, nekih posameznikov iz vrste človek, ki bi bili navkljub svoji domnevni izjemnosti navsezadnje le življenji med življenji. Gre za življenji, ki nastopita v zgodovini kot dogodka, kot usodi,<sup>11</sup> ki svet doletita iz neke težko določljive zunanosti. Pri Rousseauju je bolje kot o dogodku govoriti o srečanju<sup>12</sup> – srečanju življenja in zgodovine. Tako kot Nietzsche tudi Rousseau postavlja vsebinsko enako zahtevo: svet se mora s temi deli soočiti kot s svojo resnico.

<sup>8</sup> Rousseau, *Izpovedi*, str. 1.

<sup>9</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Lausanne, Editions Rencontre, 1968, str. 115.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, v *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner : problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1989, str. 155.

<sup>11</sup> »Zakaj sem usoda?« Naslov sklepnega poglavja Nietzschejeve avtobiografije *Ecce Homo*.

<sup>12</sup> O vlogi srečanja v Rousseaujevi filozofiji beri: Eva Bahovec, »Rousseaujeva filozofija srečanja«, *Problemi*, 55 (3/4 2017), str. 133–156.

Snujem delo, ki mu do sedaj še ni para in ki ne bo imelo posnemovalcev, ko bo dokončano. Svojim bralcem hočem pokazati človeka v vsej njegovi resničnosti, in ta človek bom jaz.<sup>13</sup>

Posnemanje se nanaša na določeno kategorično nemožnost, da bi se pojavilo delo, ki bi bilo posnetek tega dela. V tem primeru bi moral posnetek za svoj objekt posnemanja vzeti ne le izvirnega dela samega, temveč tudi piščev lasten pogled nase, torej njegovo perspektivo, kar je kategorično zanikano v pogoju, da se lahko Rousseau izpove le sam v svoji pisavi s svojim peresom ter tako afirmira singularnost svojega primera.<sup>14</sup> Tako nastane poseben presek med resnico tega, ki piše, in resnico človeštva oziroma narave človeka.

Ne, jalovi argumenti ne bodo nikdar uničili skladnosti, ki jo opažam med mojo nesmrtno naravo in konstitucijo tega sveta in fizikalnega reda, katerega vidim, da mu vlada.<sup>15</sup>

Ne gre za to, da bi bila Rousseau in Nietzsche primera ljudi kot takih in njihove resnice, kajti to bi pomenilo, da človeštvo prebiva v svetu posnetkov oziroma odlitkov in je tudi samo zgolj odlitek z enim ali nekaj kalupi. Vendar Rousseau le malo za tem, ko se proglasi za primer človeka, trdi da je narava, potem ko je v njem ulila njega, kalup razbila. Ne trdi, da je sam boljši od ostalih, temveč predvsem drugačen: »Ali je storila narava prav ali narobe, ko je razbila kalup, v katerega me je ulila, o tem boste sodili šele, ko preberete moje delo.«<sup>16</sup> Če ne gre torej za nek tip človeka, gre morda za avtotip, kot tisti, po katerem se meri razlika med tipi: med afirmativnimi in reaktivnimi, oziroma med tistimi, katerih

<sup>13</sup> Rousseau, *Izpovedi*, str. 9.

<sup>14</sup> Kaj pomeni biti primer, je vsekakor tudi Nietzschejevo vprašanje in tako še eno izmed njegovih srečanj z Rousseaujem. O problemu razmerja med življenjem in delom ter Nietzscheju kot primeru natančneje Bahovec: »Življenje, življenje filozofa v skladu z naukom, pa se s tem nadaljevanjem zameji na nekakšen dodatek delu. Na primer: življenje in delo Friedricha Nietzscheja – kar seveda ni nevtralen primer. Prav nasprotno! Nietzsche je tisti privilegirani primer za to, da enega ni mogoče misliti brez drugega, in da je to bistvenega pomena za samo filozofijo. Nietzsche je za filozofijo privilegirani 'primer'. Primer Nietzsche.« Eva Bahovec, »Filozofija in avtobiografija: primer Nietzsche«, v A. Leben, A. Koron (ur.), *Avtobiografski diskurz: teorija in praksa avtobiografije v literarni vedi, humanistiki in družboslovju*, Ljubljana, Založba ZRC, 2011, str. 65.

<sup>15</sup> Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, str. 82.

<sup>16</sup> Rousseau, *Izpovedi*, str. 9.

spomin se vrača kot afirmacija življenja, in tistimi, katerim se spomin vrača kot resentment in slaba vest, torej kot teža bremena sledi.

Na začetku *Sanjarij samotnega sprehajalca*<sup>17</sup> Rousseauja zaposluje vprašanje prehoda: kako spominsko sled prepisati v delo? Vprašanje kreacije dela je vprašanje o tem prepisu med pisavo spomina in pisavo dela, ki združuje trojno časovnost tega prehoda, v katerem mora biti afirmirana sama resnica človeštva, torej specifična časovnost njenega sedanjika, tako zatrjujeta z Nietzschejem. Časovnost, v kateri se preteklik kot ustroj narave vrača v prihodnjiku.

Prosti čas mojih dnevnih sprehodov so polnila očarljiva premišljevanja, izgubo spomina na katera obžalujem. V prihodnje jih bom ohranil v pisavi; vsakič, ko jih bom ponovno prebral, bom ob tem užival.<sup>18</sup>

Misel prehoda med življenjem in delom zaznamuje celoto tako *Izpovedi* kot *Sanjarij*, ki so pisane kot apendiks k prvim, obenem kot kriterij in strast, ki narekuje, da je treba povedati vse, vso resnico: »Bilo mi je v interesu povedati vse in vse sem povedal.«<sup>19</sup> A na kaj se sklicuje ta »vse«? Kdo se izpoveduje v *Izpovedih*? Je to Rousseau ali Jean-Jacques, kot sta nam predstavljena v *Dialogih*<sup>20</sup>? Odgovor je: v *Izpovedih* se izpoveduje tisti, ki govori v imenu srca. V srcu se trenutek sedanjosti združi z vrnitvijo sledi, ki je priklicana iz prihodnjika istega trenutka. Spomin nas doleti kot misel, nenadoma, kot naključje in usoda obenem. Zato ta prepis iz spomina v delo ni enostaven prepis oziroma kopija, temveč kreacija srca in izpoved. *Izpovedi* poskušajo ujeti ta trenutek postajanja dela kot paličice,<sup>21</sup> ki

<sup>17</sup> V nadaljevanju *Sanjarije*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 43.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 115.

<sup>20</sup> *Dialogi* imenujemo Rousseaujevo dialoško delo *Rousseau sodi Jean-Jacquesa*, v katerem nastopata lika po imenu Rousseau in Francoz. Vsebina dialoga se vrti okoli skladnosti oziroma neskladnosti Jean-Jacquesovega značaja z javnim mnenjem o njem. Lik Jean-Jacquesa se v dialogu neposredno nikdar ne pojavi, temveč nastopa kot osrednji objekt debate med udeležencema dialoga. Pozornost bralca hitro pritegne Rousseaujev razcep v delu na dve nastopajoči osebi oziroma dva jaza, med katerima si prvi vzame drugega v presojo ter mu nudi zagovor.

<sup>21</sup> Paličice, po zaslugi katere je sedanjost združena v sledi, ki se vrača iz prihodnjika trenutka. Paličica, ki pušča sled, je tročasna meja sama. (Prim. Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau Judge of Jean-Jacques*, prev. J. R. Bush, C. Kelly, R. D. Masters, Hanover, London, University of New England, 1990.)

prepisuje sled spomina v delo. Zato zahteva po kreaciji nastopi iz dveh razlogov oziroma dveh pogojev: prvič, sled spomina ni popolna; »spomin me je pogosto pustil na cedilu ali mi priskrbel zgolj nepopolne spomine«,<sup>22</sup> vendar pa tudi ni nepopolna, kajti kategorija popolnosti je ne zadeva, vsaj dokler je le mrtev arhiv. Šele pod vodstvom srca spomin afirmira življenje v izpovedi,<sup>23</sup> kar nas privede do drugega pogoja: če namreč spomin kot mrtev arhiv ne poseduje moči afirmacije, kar nakazuje že mrtvost njegove pisave kot spomina na življenje – življenje, ki je sedaj že preminulo in izgubilo svoj živi sedanjik –, lahko šele branje pod vodstvom srca sled spomina afirmira v razumevanju; zato je delo pisano v razpoloženju pričakovanja bralca. Ta, ki upravlja s peresom, v svoji anticipaciji že odpira mesto bralca, ki ga začasno zaseda sam. Legitimacijo temu nadomeščanju podeli ime. Zgolj ta, ki »čuti srce in pozna ljudi«, ve, da je lahko sam najboljši bralec in najstrožji kritik v imenu svojega srca.

Način, kako se vprašanje srca vrača v sami digresiji, ki naj bi nas vodila stran od tega vprašanja, je primer tega, kako se vprašanje vrača kot odgovor. Narediti ovinek, se sprehoditi in si pretegniti noge, da bi bolje mislili, to je metoda filozofskega spoprijemanja z ovirami. Takšen je Rousseaujev sprehajalski princip. Princip prehoda ali, bolje rečeno, prehoda med vprašanjem in odgovorom, med spominom in delom, življenjem in delom ter nenazadnje življenjem in smrtjo. Rousseau se pred smrtjo nepreklicno preda sanjarjenju na sprehodih in njegovo življenje se lahko tako povrne v naravno mirnost, ki mu jo je pisava sprva skalila. Tokrat bo pisava predstavljala užitek ob branju; užitek ob podoživljanju veselih premišljevanj, ki jih je ohranil v pisavi *Sanjarij*.

Podobno izjavo lahko beremo v Nietzschejevem pismu dr. O. Eiserju: »V prihodnjih tednih se bom odpravil proti jugu, da bi postal sprehajalec. Moja edina uteha so moje misli in perspektive. Na mojih popotovanjih sem tu in tam kaj načekal na kos papirja ...«. <sup>24</sup> Nietzschejevo sprehajalsko obdobje, ki ga napoveduje v citiranem pismu iz leta 1880, je pomenilo začetek njegovega plodnega zre-

<sup>22</sup> Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, str. 115.

<sup>23</sup> »...vrzeli sem zapolnil z detajli, ki sem jih domislil kot dopolnilo spominov, ne da bi jim v tem nasprotoval.« (*ibid.*) Derrida iz Rousseaujeve rabe dopolnila v *O Gramatologiji* ustvari gramatološki koncept, kot središče problema razmerja med glasom in pisavo. (Prim. Derrida, *O gramatologiji*.)

<sup>24</sup> Navedeno po: Pierre Klosowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, prev. D. W. Smith, London, The Athlone Press, 1997, str. 20.

lega obdobja iz osemdesetih let. Stanje osame in mirnosti se nanaša predvsem na odnos do spomina in spominjanja. V spominjanju moramo biti nemoteni, vendar ne zgolj od zunanjih sil, temveč predvsem od notranjih sil resentimenta. Ta kot zrcalo odseva v spominu konstituirano podobo sveta ter v notranjost volje vnaša težo sledi spomina. Življenje se namreč razodene spominu kot negotovost<sup>25</sup> naključja, kot naključna sekvenca, »kaos«, nesrečno ponavljanje nesrečnih metov kocke. Rousseau slikovito opiše razpoloženje groze, ki ga popade pod težo te neumorne misli, ki daje na sebi občutiti težo duha maščevanja. Ta nanj najprej dolgo vrši silo v obliki želje po javni resnici, po zadoščenju in upanju na zadoščenje, ki ga bo deležen ob razkrinkanju zarote. Svet mora vedeti, kdo je Jean-Jacques Rousseau, takšna sta po Rousseaujevih besedah iz *Sanjarij* projekta *Izpovedi* in *Dialogov*.

A še vedno sem računal na prihodnost in upal sem, da bo boljša generacija, ki bo поблиže preučila tako sodbo, ki jo moja generacija izreka proti meni, kot tudi njihov odnos do mene, zlahka razpletla ukano in te, ki z njo upravljajo, in me naposled videla takšnega, kot v resnici sem. To upanje me je privedlo do tega, da sem napisal *Dialogue* [...].<sup>26</sup>

Svet mora vedeti, da se onkraj fluktuacije dogodkov nahaja celovitost Rousseaujevega srca. V želji po rehabilitaciji lastnega imena tiči resentment in duh maščevanja, ki kot pajek spleta niti med vzroki in učinki, med govoricami ter njihovimi izvori in posledicami, ki se verižijo dalje v celovito zaroto, a zaroto, ki v tem spletanju predstavlja osrednje votlo in obskurno mesto.

Slab igralec računa na več metov kock, na veliko število metov: s pomočjo kavzalnosti in verjetnosti poskuša prispeti do zaželene kombinacije, ki si jo postavi za cilj, skrit pod vzročnostjo. Na to misli Nietzsche, ko govori o večnem pajku, o mreži pajka uma.<sup>27</sup>

Pajek sam je zarota proti volji, zarota sledi proti volji, ki se izvede v volji sami; v dispozitivu zarote je volja v iskanju pravice speljana na pot spletanja niti vzroč-

<sup>25</sup> »Vse na tej zemlji je v neprenehni negotovosti.« Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, str. 40.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, str. 43.



nosti v iskanju razloga ter stran od pravic, ki pripadajo temu, kar moči morejo. In vendar slab igralec igra pajkovo igro iz zmote; »Motil sem se«<sup>28</sup>. Želeti pravi izračun, pravi rezultat mreženja vzrokov, preplet vzročnih serij razrešiti v enem rezultatu – v želji po pravični javni podobi tiči zmota in stranpot. Volja do zadoščenja se opira na določen časovni zamik, ki ga nalaga sama časovnost upanja, kajti upanje implicira nujnost distance med sedaj, ko je svet odet v zaroto, in potem, ko bo zarota razkrinkana in resnica obelodanjena.

V tem smislu moramo med *Izpovedmi* ter *Dialogi* na eni strani in *Sanjarijami* na drugi narediti določen razloček v razpoloženju oziroma tipu volje. Trojno časovnost aktivnega in kreativnega sedanjika lahko v dovršeni obliki zasledimo šele v *Sanjarijah*, kajti le takrat je prihodnjik prihodnjik sedanjika, torej samega trenutka sanjarjenja, in ne – tako kot v primeru *Izpovedi* in *Dialogov* – prihodnjik nekega potem, ki se konstituira skozi upanje.

Zame je na tej zemlji vse izgubljeno. [...] ubog nesrečni smrtnik, vendar nepremakljiv kot sam Bog [...]. Vse zunanje mi je odslej tuje.<sup>29</sup>

Šele tedaj Rousseau zaključi delo *Izpovedi*, torej v apendiksu, naslovljenem *Sanjarije*. Omemba, da gre pri *Sanjarijah* pravzaprav za apendiks, ni le bežna, temveč strukturna. V *Izpovedih* je zastavljena metoda, ki nekako prehiteva samo razpoloženje zgodnjega poskusa in se zato šibi pod takrat še bolnim razpoloženjem upanja, nekakšno boleznijo volje, ki se utaplja v razločku med sedanjikom ter med njegovim je bilo in bo; zato *Izpovedi* potrebujejo apendiks kot afirmativno vrnitev: zaključiti projekt z afirmacijo sedanjika in bralca vpisati v izpovedujočega se. Rousseau nam bralcem zatrdi, da je s tem upanjem konec in da ne upa več na svojo pravico, da bi ta postala javno sprejeta, ne upa več na zadoščenje, temveč sprejema sled naključja v zgodovini kot veselo usodo.

Bog je pravičen; hoče, da trpim, in ve, da sem nedolžen. To mi daje upanje. Moje srce in moj razum vpijeta, da ne bom razočaran.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, str. 41.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 42.

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 66.

Kakšno je tukaj razmerje med pravičnostjo boga, Rousseaujevim trpljenjem in njegovo nedolžnostjo? Rousseau je nedolžen, vendar ni grešil ne izvorno in ne kako drugače. Nesreče, ki so pretresale njegovo življenje, na njem samem niso spremenile ničesar. Sam je nepremakljiv kot Bog, ki ga kaznuje sicer pravično, navkljub njegovi nedolžnosti. Naključja, ki so usmerjala pot njegovega življenja, pozdravlja kot veselo nujnost, tako trpljenje kot ugodje, kajti ta razpoloženja, ki jih je mogoče priklicati s spominjanjem, so zgolj spominjana razpoloženja in ne razpoloženja sanjarjenja samega in tega, ki sanjari. Sanjarjenje je razpoloženje postajanja življenja in obenem je to razpoloženje vselej tudi razpoloženje določene perspektive zdravnika in simptomatologa, ki odkriva simptome, ki govorijo njemu in zanj, za njegovo resnico in njegovo veselje, medtem pa nestanovitnost sveta proizvaja vedno nova naključja in nesreče, ki pretresajo življenje.

Sedaj je sam na svetu, kar mu povsem zadošča, da bi izvedel, kdo on sam je, on je namreč naslovnik tega dela. Čuti svoje srce in pozna resnico, ki je vanj vpisana z mnemografijo čutnosti. Ne gre več le za njegovo resnico v razmerju do javnega mnenja, temveč za resnico narave same, vpisane v njegovo srce, njene kocke pa bodo »prej ali slej« padle prav:

Pustimo ljudem in usodi narediti najhujše; naučimo se trpeti v tišini; na koncu mora biti v vsem povrnjen red in prej ali slej bom na vrsti jaz [et mon tour viendra tôt ou tard].<sup>31</sup>

Poglejmo поблиže, kaj implicira stavek »prej ali slej bom na vrsti jaz«. Ne izraža nedoločene prihodnosti, ki mora priti, temveč afirmira srečno naključje v sedanjiku sanjarjenja. Ko bo na vrsti on, bo njegova »runda« in njegov čas, ki se vrača v prihodnjiku, tako kot sanjarije, kot usodni met kocke; sanjarjenje namreč omogoči pretekliku, da se vrača v prihodnjiku. Preteklost je pred nami le v sanjarjenju, trdi Rousseau, le sanjarjenje lahko sled spomina afirmira v prihodnjiku in jo tako razbremeni resentmentu in teže. Zato pravimo, da se sanjarjenju predamo, vendar bi bilo bolje reči, da nas šele sanjarjenje preda sedanjiku brez teže preteklosti. Ta predaja se ločuje od predaje resentmentu, tako kot se prihodnjik, ki ga aktualizira sanjarjenje, razlikuje od prihodnjika prihodnjih generacij, ki bodo nekoč spletale mrežo vzrokov bolje in na katere Rousseau še upa v prvih dveh delih. Poudarek je zato treba dati na njegov čas, ko bo njegova

<sup>31</sup> *Ibid.*

»runda«, kajti »prej ali slej« tako postane »prej ali slej« njegovega časa, ki je ravno sedaj v trenutku sanjarjenja, »bo prišel« pa tako indicira aktivni prihodnjik, v prisotnosti katerega je srce mirno in v skladu s samim seboj. Afirmacija spominjanja se afirmira v veselju in ugodju, v katerem se nahaja tisti, ki sanjari in sanjača obvaruje pred »nejevoljo volje na čas in njegov 'je bilo'«<sup>32</sup>, to »boleznijo volje«, ki jo povzroča pajkasta teža spomina.

[V]olja trpi za boleznijo, ki se ji reče njena nemoč v razmerju do preteklosti, iz katere volja, ki je vedno uperjena v prihodnost, vsaj v linearnem času, ne more narediti svojega objekta. Okužena s to nemočjo v razmerju do preteklosti, s svojo nemočjo, da bi preteklost spremenila, se volja na koncu obrne proti sami sebi, in to sovražnost volje do same sebe, Nietzsche imenuje »duh maščevanja«. [...] [P]reteklost je iz nje same treba premakniti v futur, ter na ta način med tem kar »je bilo« in voljo znova ustvariti možno povezavo. Z drugimi besedami: gledano s te perspektive, je ideja univerzuma večnega vračanja, znotraj katerega je preteklost vedno šele pred nami, treba dojeti zlasti kot zdravilo za to fundamentalno oboletost volje.<sup>33</sup>

Za Deleuza je zdravilo za bolezen volje ravno afirmacija prehoda v postajanju:

Sedanjest mora soobstajati s seboj kot pretekla in kot prihajajoča. Odnos tega trenutka s seboj kot sedanjim, preteklim in prihajajočim. Večno vračanje je torej odgovor na problem prehoda.<sup>34</sup>

Trditev o singularnosti lastnega primera se tako nanaša na singularnost prehoda med življenjem in delom ter afirmacijo tega prehoda kot postajajočega. Prehod je mogoč le pod vodstvom srca, kajti pod njegovo močjo se spomin vrača afirmirajoč prihodnost v sedanjem trenutku, le tako je spominjanje tudi veselje in sanjarjenje. Vendar, kot smo dejali, je v tem prehodu izražena resnica človeštva, in sicer resnica njegove narave, ene narave in mnogih src. Rousseaujevo srce je vendar primer primera srca; njegovo srce tako predstavlja samo naravo src. Zgodovina Jean- Jacquesa se mora zato prevesti v zgodovino človeka, kajti to zahteva homologija med Rousseaujevim srcem in naravo src.

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1999, str. 164.

<sup>33</sup> Aleš Bunta, »Govorica in izbrisani zakon večnega vračanja enakega«, *Problemi*, 57 (7/8 2019), str. 53.

<sup>34</sup> Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, str. 69.

Rousseau in Nietzsche imata skupno metodo afirmacije tako na biografski kot strukturni ravni. Oba sta bila na določen način času neprimerna, tako po vsebini svojih del kot strukturi mišljenja trojne strukture sedanjika. Bi morda lahko rekli, da prehitavata sedanjik z ovinkom prek preteklosti, vse to v sedanjiku? Namreč danes, na njegov rojstni dan, kot pravi Nietzsche, je najboljši čas:

Na ta popolni dan, ko vse zori, [...] mi je padel na življenje sončni žarek: ozrl sem se, pogledal ven [ich sah rückwärts, ich sah hinaus], še nikoli nisem videl hkrati toliko in tako dobrih stvari. Nisem kar tako danes zakopal svojega štiriinštiridesetega leta, smel sem ga pokopati – kar je bilo v njem življenja, je rešeno, je nesmrtno. [...] In tako si pripovedujem svoje življenje.<sup>35</sup>

Ne včeraj, ne jutri, danes in jaz! Rousseau mora, da bi sanjaril, biti povsem sam na svetu, kajti sanjariti pomeni zapustiti življenje, kaos življenja, ki nas teži pod težo reaktivnega spomina, ter najti »mirno zatočišče« na nekem odmaknjenem kraju sanjarij. Sanjarjenje mora afirmirati sedanjik, ki tako premaga negativno silo sledi in njene teže. »Lajno večnega vračanja« kot vračanja istega, ki jo izrekata Zaratustrovi živali orel in kača<sup>36</sup>, lajno spodletelega kroga, tega kroga krivice in resentimenta, ozdravi afirmativno vračanje in afirmativno vračanje volje prihajajočega trenutka. Rousseau natanko z zdravilom misli večnega vračanja v sanjarjenju kot prehodu odpravi zgodovino kroga in časovnost kroga kot lajne. Razpreti lajnarski krog misli je zanj pomenilo prisluhniti srcu. Obiti projekcijo in podobarstvo projekcijske misli svoje dobe, je pomenilo izstopiti iz svojega časa in njegovega kroga; pustiti je bilo treba filozofe na strani in ustvariti svoj »danes«.

Rousseau v *Razpravi o izvoru neenakosti med ljudmi* trdi, da bo pristopal povsem drugače kot njegovi predhodniki in sodobniki. Rousseauja namreč »poznamo [...] na nek način uradno«,<sup>37</sup> tako da poznamo njegovo mesto v zgodovini filozofije; na področju politične filozofije ga šolsko umeščamo med teoretike na-

64

<sup>35</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, str. 160.

<sup>36</sup> »O vidve pavlihi in lajni! Je odgovoril Zaratustra in se spet nasmehnil. Kako dobro vesta, kaj se je moralo izpolniti v sedmih dneh: in kako mi je tista pošast zlezla v goltanec in me dušila! Vendar sem ji odgriznil glavo in jo pljunil od sebe. In vedve – vedve sta iz tega napravili lajnarsko pesem?« Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 253.

<sup>37</sup> Louis Althusser, *Predavanja o Rousseauju*, prev. A. Mendiževc, Študentska založba Literatura, Maribor, 2017, str. 11.

ravnega prava. Umestitev se hitro izkaže kot neprimerna, ne toliko v dodeljenem mestu v zgodovini filozofije kot v načinu, na katerega Rousseau to mesto zaseda. Gre torej za slovito *II. Razpravo* po zmagoviti *Razpravi o znanostih in umetnostih*, ki je bila zmagovita na razpisu Dijonske akademije. Tako kot prva tudi druga svojo ost usmerja proti splošnemu razpoloženju razsvetljenstva, kajti Rousseau postavi izvor zla v alienirajočo moč vednosti, tako kot vidi Nietzsche v zgodovini »zmagoslavje 'reakcije' nad aktivnim življenjem in negacije nad afirmativnim mišljenjem«,<sup>38</sup> kot uklanjanje žive volje pod težo mrtvih arhivov vednosti.<sup>39</sup> Da je zgodovina kulture zgodovina odtujevanja moči od tega, kar ta more, je skupna hipoteza Rousseaujevih dveh slovitih razprav; da je samo zgodovinarstvo duha le izčrpavanje moči duha danes, torej včeraj na račun danes. Filozofija narave je zgolj projekcija in inverzija bolnega danes v podobo pravične narave, zato mora Rousseau zamenjati perspektivo in ustvariti svoj »danes« kot novo gledišče zunaj kroga projekcijske misli. V zgodovini je prav Rousseaujev »danes« ostal vpisan kot »skoraj mrtva črka«<sup>40</sup>.

Rousseau se v *II. Razpravi* vrne na izhodišče problema, in da ob soočenju s prehodom med naravo in kulturo ne bi ponovil napake svojih prihodnjikov, predlaga preskok te težave, ki pa vendar tiči v središču problema samega, torej problema zgodovine. Slednjo lahko vrednotimo le, kadar imamo njej nasprotno vrednost in kritični koncept, ki nam razliko vrednosti pravzaprav sploh omogoči. Rousseaujeve razprave so pravzaprav kritike v nietzschejanskem smislu. Kronologijo bo namreč zamenjal za nek drug princip zgodovine, ki ga imenujemo mnemografija in v katerem razmerje med prej in potem ni mišljeno kot kavzalno razmerje med vzrokom in učinkom. Tako ponovno uporabi kritični ton nasproti »definicijam teh učenih mož«, ki zatrjujejo »natanko to, da so morali ljudje za vzpostavitev družbe uporabiti spoznanja, ki se razumejo šele, z veliko muko in za zelo malo ljudi v sami družbi.«<sup>41</sup> Se pravi da spoznanja, potrebna za prehod med naravo in družbo, niso nič drugega kot projekcija obstoječe vednosti v izvor kot projekcijsko površino. Tam učeni možje uzrejo sprevrnjeno podobo sedanjosti in uzrejo kakopak ponovno sami sebe: človeka bi radi naredili za filozofa, še preden ga

<sup>38</sup> Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, str. 18.

<sup>39</sup> »Usojeno je bilo, da se je filozofija skozi zgodovino razvijala tako, da se je izrodila, se obračala zoper sebe in se pustila ujeti svoji maski.« (*ibid.*)

<sup>40</sup> Althusser, *Predavanja o Rousseauju*, str. 12.

<sup>41</sup> Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 143.

naredijo za človeka.<sup>42</sup> V vzrok postavijo učinek, vendar z mesta učinka samega; vzpostavijo torej krog izvora, kjer se izvor vrača kot blažilo teže sedanjosti.

Prekiniti z misijo izvora je v Rousseaujevi filozofiji zgodovine strukturno homoložno prekinitvi s pajkom uma v avtobiografiji, ki spleta mreže vzrokov človekove nesreče, njegovih katastrof. S tem na določen način trdimo tudi, da se projekt izpovedi, ki je zajet v zahtevi po spoznanju samega sebe, spoznanju človeka, razteza tudi na obe Rousseaujevi Razpravi in tako na njegova dela filozofije narave in politične filozofije. Prekinitiv z določeno mislijo zahteva izstop iz njenega danes. Prekiniti z mislijo izvora pomeni ogniti se njeni pasti projekcije, zato Rousseau razreši oviro v strukturi ovinka, ki je potreben, da bi se oviri ognili. Rousseau predlaga preskok, tako v konceptu zgodovine kot konceptu mišljenja. Preskočiti mora sam problem kavzalnosti, kajti slednja ni zmožna odpraviti lastne strukturne napake, in tako ustvariti drugačen princip zgodovinenja. Princip izpovedi zato imenujemo genealoški princip, pri katerem gre za spominjanje kot ustvarjanje. Vzrok nikdar ne bo zmožel drugega kot odsevati učinek in, obratno, učinek nikdar ne bo zmožel drugega kot odsevati vzrok. Zato potrebujemo genealogijo čutnosti, ki bo genealogija srca, njegovih dolgo trajajočih in spreminjajočih se razpoloženj, tako kot je to izpovedovanje za register življenja, izpovedovanje srca o svojih vzponih in padcih. Filozofi, ki so ujeti v krog, na začetek, torej do izvora v naravi sploh nikdar ne dospejo:

Filozofi, ki so preučevali temelje družbe, so vsi čutili potrebo, da se vrnejo do naravnega stanja, a nobeden od njih do tja ni dospel.<sup>43</sup>

V naravo filozofi vpišejo stanje sil, ki v tem vpisu legitimira svoje bistvo<sup>44</sup>. To je tudi pravi pomen bistva v II. Razpravi, za katero bi bilo mogoče reči, da je sama pravzaprav pisana v celoti proti bistvu, in sicer da legitimira sedanje stanje moči v projekciji slednjih v pojem narave kot izvora. Da bi se uprli iskanju bistva, moramo z Nietzschejem vprašati: Kdo je ta, ki piše prav to zgodovino kot izraz svoje

66

<sup>42</sup> *Ibid.*, str. 144.

<sup>43</sup> *Ibid.*, str. 150.

<sup>44</sup> »Te besede je treba razumeti v strogem smislu: oblika filozofske misli *par excellence*, torej oblika utemeljitve, oblika upravičevanja, oblika legitimiranja filozofske misli, filozofske misli kot utemeljitvene, upravičujoče, legitimirajoče. Če teoretiki naravnega prava torej mislijo v izvoru, je to zato, ker je izvor filozofska oblika legitimacije naslovov vsakega bistva ...«. Althusser, *Predavanja o Rousseauju*, str. 11.

volje? V nasprotju z bistvom se pred nami pokažejo simptomi volje, ki si samo sebe jemlje za objekt, ki so v nasprotju z lažno občostjo bistva vselej obenem partikularni in obči. Preučevalec zgodovine, genealog je za Nietzscheja zdravnik, medtem ko je »filozofija sama simptomatologija in semiologija.«<sup>45</sup> Ne odkrivanje bistva v gledališču projekcij, temveč odkrivanje simptomov in ustvarjanje genealogije njegovih dob. Odgovor na zgornje vprašanje se mora torej glasiti: ta, ki piše po nareku srca, ki tako ustvarja, se igra:

Afirmacija postajanja in afirmacija biti postajanja sta dva časa igre, ki se sestavljata s tretjim členom, z igralcem, umetnikom ali otrokom.<sup>46</sup>

Preskočiti razdaljo med naravo in družbo pomeni ustvariti nov pojem, ki bo v svoji strukturi zaobjel razdaljo kot razliko. Ta novi pojem bo Rousseau imenoval stanje čiste narave; to je stanje, ki ni projekcijsko platno, temveč afirmativni princip razlike, ki ga ne gre iskati v kronografiji sveta, kajti svet v genealogiji ne prebiva kot kronologija dejstev. Za to pa je treba »spoznati stanje, ki ne obstaja več, ki morda sploh ni obstajalo in ki verjetno nikoli ne bo obstajalo, o katerem je vendar potrebno imeti pravilne pojme za dobo presojo o našem sedanjem stanju.«<sup>47</sup> To je stanje čiste narave, ki mora narediti razloček sam za pojem. Razločiti pomeni vrednotiti in določiti vrednost. Čista narava bo sprva igrala igro negacije. Po Rousseauju človeška refleksija izhaja iz potrebe in iz specifičnega razločka med potrebo in objektom te potrebe. Tako tudi jeziki izvirajo iz čustev,<sup>48</sup> ki jih sprva ustvarijo potrebe, v primeru jezika je to potreba po drugem.

Stanje čiste narave tako predstavlja stanje, v katerem so potrebe vselej zadovoljene že v njihovem nastanku, kjer tako med njimi in njihovo zadovoljitvijo ni distance. Ljudje so v stanju brez distance živeli razkropljeno in brez družbenih vezi: »Sklenimo, da je bil naravni človek, blodeč po gozdovih, brez dela, brez govora, brez dvoma, brez vezi, pa tudi brez kakršnekoli potrebe po svojih podobnikih in brez kakršnekoli potrebe, da bi jim škodoval...«<sup>49</sup> Človek ni bil ne dober

<sup>45</sup> Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, str. 15.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 41.

<sup>47</sup> Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* str. 141.

<sup>48</sup> »Verjetno je torej, da so prve kretnje narekovele potrebe in da so prve glasove iztrgala čustva.« Jean-Jacques Rousseau, *Esej o izvoru jezikov, v katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju*, prev. S. Perpar Grilc, Ljubljana, Krtina, 1999, str. 15.

<sup>49</sup> Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 179.

ne slab, v skušnjavo bi ga namreč morala uspešno speljati potreba po refleksiji – po sočloveku, s katerim se lahko okoristim tako, da mu škodujem in si v tem prisvojim njegove moči. A naravni človek med svojimi močmi in tem, kar te morejo, ne trpi distance in ne pozna ovir. To stanje čiste narave mora narediti razloček med naravo in zgodovino tako, da odstrani vse ovire, ki jih poseduje kultura človeka, in s tem omogoči človeku absolutno rabo svojih moči. To stanje je stanje večnega danes, ki se ne pretaka med včeraj in jutri in ne poseduje trajanja, tako kot ne pozna spomina in predvidevanja – temporalnih kategorij volje do trajanja. Stanje čiste narave samo nastopi kot to, kar napravi razloček s trajanjem zgodovine: večni danes v postajanju istega. Človek brez jezika je človek brez spomina in zgodovine, brez včeraj in danes, brez »je bilo« spomina, vendar tudi »bo« pričakovanja in tako v večnem danes ne-kraja gozda. Adekvatnost človeka in narave ni negativna podoba stanja kulture, temveč je njeno manjkajoče mesto, kot tisti diferencialni element, na katerem se vrši diferencialni princip vrednotenja.

Narava je diferencialni element vrednotenja zgodovine človeške kulture. Dobrota naravnega človeka je kvečjemu v tem, da ne more biti slab. Zgolj etična presoja takšne interpretacije v njej uzre obsodbo animaličnosti naravnega človeka, moralnost katerega je zgolj sprevrnjeni videz kulture ter inverzija v projekciji. Vendar če uspemo uzreti princip njegovega srca, lahko ugotovimo, da ga usmerja usmiljenje kot edina čisto naravna vrlina in moč:

Ta vrlina je toliko bolj univerzalna in toliko bolj človeku koristna, ker se pojavi pred kakršnokoli refleksijo in je tako naravna, da se včasih z opaznimi znaki pokaže celo pri zvereh.<sup>50</sup>

68

Ta vrlina nastopa v paru z ljubeznijo do samega sebe (*amour de soi*), ljubeznijo, ki deluje kot ohranjajoča moč lastnega življenja. Dobrota naravnega človeka tako ni ne v izvrševanju moralne zapovedi ne v animalični odsotnosti vzroka škodovati drugemu, temveč v pozitivnem principu usmiljenja kot samoafirmacije življenja; ni ne rezultat negacije volje do škodovanja in okoriščanja z drugim, kar zapoveduje moralni zakon, in ne negacija same volje v animalični repetitiji, temveč pozitiven princip moči, ki se afirmira v skrbi za življenje. Negacija družbenih vezi in s tem vsakršne distance tako ustvari afirmativen princip – princip vrednotenja družbenih vrednot.

<sup>50</sup> *Ibid.*, str. 174.



Usmiljenje je ljudi v gozdovih ohranjalo v razpršenosti; obilen gozd, ki je človeku ponujal na razpolago neizmernost naravnih zalog, njeno bogastvo in njeno zavetje, je v sebi reproduciral tudi odsotnost vzroka, ki bi mogel sprožiti prehod iz naravnega stanja v sanje družbe. »Notranje bistvo izvora je torej to, da ni zmožen proizvesti nobenega rezultata – s tem se Rousseau najbolj obvaruje [misli] izvora iz rezultata...«<sup>51</sup> Scena izvora je v *II. Razpravi* umeščena v topologijo gozda. Althusser imenuje prav Rousseaujevo figuro gozda za resnično kreacijo *II. Razprave*. Rousseau v njej iznajde kraj brez zunanosti in trajanja. Čista topologija gozda predstavlja odsotnost razlike v silah in tako odsotnost distance med človekom in tem, kar ta more. Pojem čiste narave je pojem kreacije vrednot življenja, njegove kulture; je pojem diferenciacije, ki zgodovinarju omogoči misliti prehode v človeški zgodovini oziroma postajanje v genealogiji človeka. Prav tako omogoči zaznati simptome misli neke dobe in v njih razbrati reaktivnost določne volje do resnice, določene volje do lajne in kroga. Ta majhna razlika med naravnim stanjem filozofov in čistim naravnim stanjem pri Rousseauju razpre možnost nekega drugačnega principa zgodovine.

Kako se postavljajo nove vrednote? Sprva se predstavljajo kot maske, ki si jih nadenejo stare, se tako skrijejo in počakajo na trenutek, ko bodo že ustaljene in postavljene; ko bodo že formirale kulturo vrednotenja in mask ne bo mogoče več sneti, kajti te bodo tedaj že obrazi sami. Rousseau postajanje vrednosti vrednot opiše, ko govori o nadomeščanju človekovih sposobnosti, medtem ko poskuša opisati prehod iz narave v kulturo.

Divjak, ki ga je narava prepustila samo instinktu, ali bolje, nadomestila instinkt, ki mu morda manjka, s sposobnostjo, ki instinkt sprva nadomestijo in ga nato dvignejo visoko nad naravo [...].<sup>52</sup>

Divjak oziroma naravni človek torej prejme od narave nadomestilo za svoj manjkajoči instinkt. Prejme torej nekaj v zameno za prazno mesto, ki ga zasede nadomestek. Tukaj imamo opraviti z neko novo metodo, ki prekinja s kavzalnostjo, kajti naravi človeka izvorno nekaj manjka v registru vzroka, vendar pa ne v registru moči. Če se vrnemo k vprašanju usmiljenja, ima v stanju narave funkcijo tega, kar preprečuje diferenciacijo sil narave; ohranja distanco med izvorom in

<sup>51</sup> Althusser, *Predavanja o Rousseauju*, str. 73.

<sup>52</sup> Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 162.

postajanjem, med samoto v gozdu in družbeno vezjo. Smisel nediferencirane narave je ravno v zalogi moči, ki jih poseduje v svojem konceptu. Nediferencirana kvantiteta moči je ravno ta, ki diferencira, tako kot veliki pok, ta dinamit vesolja, diferencira njegovo postajanje kot vztrajajoča razlika moči. V nadomestku se torej diferencira moč najprej v določenem posnetku, ki se nato ustali kot uveljavljena vrednota. Naravni človek izvorno nosi masko zveri in tako tudi je zver, ki šele mora odkriti refleksijo kot igro mask.

V naravo gozda mora poseči katastrofa, ki sproži diferenciacijo in naključje, ki osredišči prehod:

Povezave med ljudmi so večidel delo naravnih nesreč; posamezne poplave, izlitja morja, vulkanski izbruhi, močni potresi in požari, ki jih strela zaneti in ki uničijo gozdove – vse to, kar je moralo prestrašiti in razgnati divjake, ki so živeli v kaki deželi, jih je moralo nato združiti.<sup>53</sup>

Rousseau imenuje serijo naključnih katastrof, ki obeležujejo koncept prehoda, kajti nobena od naštetih katastrof ni lastnoročno privedla do začetka družbe. Katastrofični imaginarij zgolj označuje poseg afirmativnega naključja, ki diferencira sile narave in tako prisili ljudi v prepoznanje skupnih potreb in do upravljanja s svojimi močmi, do naključja, ki afirmira postajanje zgodovine. Rousseau človeku pripiše »zmožnost izpopolnjevanja samega sebe«,<sup>54</sup> a ta zmožnost pridobi izvršno moč šele v družbenem stanju. Tako človek, ki je ob sprožitvi postajanja zgodovine prejel sebe kot voljo in objekt izpopolnjevanja, je pridobil zmožnost domišljije in prepoznavanja sočloveka. Zgodnje rudimentarne krike sčasoma nadomesti z artikulacijami glasu:

70

[Ljudje] so končno prišli na misel, da bi jo nadomestili z artikulacijami glasu, ki so, ne da bi imele enak odnos do določenih idej, bolj primerne, da vse te reprezentirajo kot uveljavljeni znaki.<sup>55</sup>

Poudarek mora biti na sklepnem delu izjave: »reprezentirajo kot uveljavljeni znaki«. Govorica, ne da bi imela enak odnos do določenih idej kot kretnja, sle-

<sup>53</sup> Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, str. 40–41.

<sup>54</sup> Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 161.

<sup>55</sup> *Ibid.*, str. 168.

dnjo nadomesti kot uveljavljeni znak, od katerega ni več poti nazaj h kretnji in njeni domnevni bližini z izvornim izvorom v čutnosti. Od tedaj je govorica tista, ki odkriva nova občutja in nove vrednote. Čas je po Rousseauju enosmeren, tako kot je metoda nadomeščanja enosmerna, nadomestek namreč postane to, kar je nadomeščal, in je že sam nadomeščan – uveljavljeni so novi znaki itn.

Nadomeščanje deluje po principu usmiljenja, ki, kot smo dejali, v naravi deluje kot princip razpršitve ljudi, vendar je njegova vrednost ob katastrofični diferenciaciji sil narave preslikana čez os prehoda. Usmiljenje potrebuje domišljijo kot tisto zmožnost, ki premosti razdaljo med jazom in drugim; zmožnost, ki človeku omogoča doseči drugega kot svojo masko, kot obliko nadomeščanja, ki sedaj ne le preprečuje človeku, da bi drugemu storil slabo, temveč mu omogoča, da »trpi v njem. Pomislimo, koliko pridobljenega znanja zahteva ta prestavitvev?«<sup>56</sup> Premestitev v drugega in privzetje njegove maske v predstavi biti on, to šele po prehodu iz naravnega stanja omogoča usmiljenje. Ta prehod je homologen prehodu iz zgodnjega otroštva v dobo, ko otrok postane družbeno bitje, ki začneši z literaturo odkriva svet, kar Rousseau anekdotično navede v *Izpovedih*. Na to mesto se sklicuje Starobinski v analizi videza in imaginarnega v *Izpovedih*:

Odkritje jaza sovpada z odkritjem imaginarnega: obe odkritji sta pravzaprav eno samo. Najprej je samozavedanje intimno asociirano z možnostjo postati nekdo drug [...].<sup>57</sup>

Z drugim lahko od tedaj ravnam v razpoloženju ljubezni ali sovraštva – in tako so obenem z družbenimi pojmi iznajdena tudi nežna in trda čustva; ne kot njihova posledica ali vzrok, temveč kot njihova hrbtna plat. Dokler je človek prebival kot divjak v gozdu, je morala njegovo srce pognati v tek narava, tako da se je skozi številne katastrofe razčlenila in v tej razčlenitvi že anticipirala artikulacijo oziroma členjenje govornice. Dokler je človek naseljeval stanje čiste narave, je nključje nosilo imena narave in njenih katastrof, nakar je človek v stanju družbe postal sam svoja katastrofa, in je tako, kot je narava sprva nadomestila njegove sposobnosti, sedaj sam nadomestil njo. Sama kultura je sedaj sila postajanja človeka. Čista narava prav tukaj vstopi kot diferencialni element teorije, kajti

<sup>56</sup> Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, str. 35.

<sup>57</sup> Jean Starobinski, *Transparency and Obstruction*, prev. A. Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1988, str. 7.

konceptualna moč narave je v tem, da afirmira to, kar ne more nehati postajati, in sicer svet sam. S svojo izgubo afirmira postajanje zgodovine.

Kar uresniči srečanje, to srečno naključje ob vodnjaku ali pod drevesom,<sup>58</sup> srečanje človeka z njegovim drugim, je ista vrlina, ki je ljudi pred posegom srečnega naključja ohranjala na razdalji in onemogočala spomin na drugega. Usmiljenje med prehodom ne zamenja svojega principa, dalje namreč afirmira življenje, ki je sedaj soočeno z novimi okoljem. Naključje, ki poseže v naravno stanje in diferencira človeške moči, ne aficira usmiljenja kot principa človeške narave. Kar je prej ločevalo, nato zbližuje. Rousseau trdi, da je narava praktično nado-meščala nekaj, kar *de jure* pripada kulturi, torej vršenje katastrof ter poseganje naključja. Slednja ustvari vrsto drugačnih in usmiljenju nasprotnih vrtilin, reaktivnih razpoloženj, za katere bi bilo bolje, da do njih ne bi prišlo. Kot takšno navede iznajdbo metalurgije kot srečanja človeka in železove rude, ki je v Evropi pogostejša kot drugje, in jo izpostavi kot iznajdbo, ki diferencira evropsko civilizacijo<sup>59</sup>. Iz tega odkritja izhaja tudi družbena delitev dela, poljedelstvo ter delitev zemlje in nenazadnje postavitev zakonov, ki omejujejo človekove moči, ne da bi bile te povrnjene v sklenitvi družbene pogodbe. Ljudje pod takimi zakoni ohranjajo razlike v posedovanju moči nad lastnim in tujimi življenji in tako izvršujejo »lažno pogodbo«, ki za razliko od družbene pogodbe moči ne vrača v konstituciji obče volje kot občega telesa moči življenj državljanov. Človeško srce v vihpravem postajanju zgodovine prestane nič koliko premen, medtem ko človekov um zamenja mnoge pojmovne sisteme in mnoge resnice, pri tem pa pozabi razpoloženja srca, pod katerimi so bili ti sistemi ustvarjeni in osmišljeni. Le genealogija srca lahko ovrednoti razpoloženja, vpisana v njegov spomin, in tako ustvari mnemografijo srca kot perspektivo, v kateri je mogoče uzreti zgodovino njegovega postajanja.

<sup>58</sup> Motiv vodnjaka je mogoče zaslediti v *Eseju*, medtem ko se motiv zavetja v drevesni krošnji pojavi na več mestih, vendar v *Eseju* je mogoče med vodnjakom in drevesom vzpostaviti določeno naracijo postajanja človeka. Vodnjak predstavlja mesto zgodnjega srečanja: »*Tam [ob vodnjakih] so se izoblikovale prve družinske vezi in so se odvijala prva ljubezenska srečanja obeh spolov. [...] Srce se je ogrelo za te nove predmete [dekleta in fante], neznani čar ga je napravil manj divjega in občutilo je ugodje ob spoznanju, da ni samo.*« Drevo pa mesto trajnega srečanja oziroma srečanja, ki vzdrži in traja: »*Pod starimi hrasti, zmagovalci let, je goreča mladost sčasoma pozabila svojo divjost, počasi so se privajali drugi na druge in se tako naučili izražati.*« Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, str. 43.

<sup>59</sup> Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, str. 192.

Ravno pozaba je teoretski element, ki nam manjka, da bi razumeli razliko med zgodovino kot kronologijo in zgodovino kot genealogijo oziroma mnemografijo srca. Razlika v metodi zgodovinarjenja zgodovine je ravno v teoretski funkciji pozabe. V primeru kronologije je pozaba spominu notranja nevarnost, manko v sledi in prekinitev sledi, katere pogoj je ravno neprekinjenost; reprezentacija kavzalne verige v časovni reprezentaciji. Pozaba je sicer v sled uma vpisala presledek, in vendar je obenem s tem afirmirala premeno srca, vdor novega razpoloženja, ki prekine kontinuiteto predhodnega. Od tedaj je v spominu vpisana distanca do preteklika – do našega »je bilo«, kajti v spominu je poleg sledi preteklosti vpisana tudi pozaba, ki sploh omogoči neprekinjenost sledi. Pozaba tako zadeva samo prekinitev v kontinuiteti sledi in tako je na določen način v pozabi pozabljena sama pozaba. A premena, ki povzroči pozabljeno prekinitev sledi, je zabeležena v srcu in njegovi mnemografiji – in kar je manko v sledi ohromljenega spomina, je v mnemografiji vrednost določenega prehoda, afirmacija enotnosti srca.

Dve skoraj nezdružljivi stvari se združujeta v meni, ne da bi mogel razumeti, kako: zelo goreč temperament, žive, vihrave strasti, in misli, ki se porajajo počasi, v zadregi in se zmerom uveljavljajo prepozno. Človek bi dejal, da moje srce in moj duh ne pripadata isti osebi.<sup>60</sup>

Naposled gre le za srce, ki je tisto, ki ostaja enako navkljub postajanju in navkljub temu, da samo postaja. Resentiment in želja po zadoščanju je tako bolezen nezmožnosti pozabljanja oziroma pozabljanja pozabljenih distanc, nespravljivost z distanco med sabo in svojo zgodovino; distanco, ki jo piše srce s svojimi premenami. Razpoloženje srca namreč človeka povsem prevzame in zamakne njegovo mišljenje, tako da um ne zmore dohiteti razpoloženja in porajajočih se čustev. Takih mest je v Rousseaujevih *Izpovedih* mnogo, pravzaprav se mu je to dogodilo skoraj vsakič, ko je želel na drugega človeka narediti dober vtis. Takšna je tako rekoč do potankosti izpeljava Klossowskega o razmerju med pozabljivostjo in telesom:

Vendar različne starosti telesa so njegova različna stanja, ki sama rojevajo nova. Telo je isto telo, le dokler je en sam jaz zmožen in voljan spojiti se z njim in vsemi njegovimi spremembami. Kohezija telesa pripada jazu; telo ustvari ta jaz in tako svojo lastno kohezijo.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Rousseau, *Izpovedi*, str. 165.

<sup>61</sup> Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, str. 28.

Za Rousseauja je telo pojem srca, ker genealogija srca ustvarja zgodovino razpoloženj in transformacij čutnosti ter njihovih impulzov. Diferencialni pojmi srca vselej prečijo singularno in obče in tako tudi v primeru telesa genealogija srca, ki je tako genealogija Rousseaujevega srca kot genealogija narave src, poseduje to konceptualno dvojnost. Srce je pravzaprav neprestano v premenah, v postajanju čutnosti, ki je zabeleženo v srcu. Zato srce nima ne bistva ne smotra, saj se nikamor ne premika, temveč je ono samo pojem gibanja v premenah med boleznijo in zdravjem. Če je za kronografijo nemogoče videti onkraj ovire, ki jo zanj predstavlja diskontinuiteta vzročne verige ob nastopu naključja, je genealogija ravno disciplina razumevanja te ovire, torej ovire samega prehoda v premeni razpoloženja srca. Kar Nietzsche v *Ecce Homo* imenuje večšina »gledanja okoli vogala«, je namreč prav večšina gledanja na zdrave pojme iz perspektive bolnega in obratno na bolne s perspektive zdravja:

Še celo filigranski umetnosti prijemanja in dojemanja nasploh, prstom za odtenke, psihologiji »gledanja okoli vogala« in kar mi je še sicer lastno, sem se takrat šele priučeval, je pravzaprav dar tistega časa, v katerem se je pri meni vse pretanjalo, opazovanje samo, pa tudi vsi opazovalni organi. Od bolne optike k bolj zdravim pojmom in vrednotam in spet obrnjeno iz polnosti in samozavesti bogatega življenja pogled navzdol v skrivnostno delo dekadentnega instinkta – to je bila moja najdaljša vaja, moja prava izkušnja, če le v čem, sem postal v tem mojster. Zdaj jo imam v roki, imam roko za prestavljanje perspektiv [...].<sup>62</sup>

Pa vendar, ta dvojnost perspektiv in dvojnost razpoloženj ni recipročna ali neka-kšna harmonična dvojnost, temveč samo gibanje postajanja; spomnimo na tem mestu na Rousseaujevo pravilo enosmernosti. Če smo zgoraj omenili nepremakljivost perspektive srca, pa moramo sedaj gibanje med boleznijo in zdravjem videti kot to, kar konstituira to perspektivo, ki je priča prav temu gibanju in ki kot otrok-umetnik igra igro njegovih vrednosti. Avtobiografija je v tem pomenu genealogija prehajanja med dobami boleznijo in dobami zdravja, medtem ko je zgodovina potemtakem genealogija dob afirmacije življenja in dob negacije in reakcije proti življenju. Tako bi lahko dejali, da je projekt *Izpovedi*, ki, kot smo dejali, zajema tudi *Sanjarije*, genealogija boleznijo v resentimentu in zdravja v sanjarjenju in tako genealogija bolnega in zdravega spomina. Rousseaujev prehod iz boleznijo v zdravje in osvoboditev od duha teže se odraža v prehodu med

<sup>62</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, str. 163.

začetkom in zaključkom projekta. Deli nam predstavita premaknitev in samo premikanje perspektive kot genealogijo postajanja Rousseaujevega srca, ki je naša edina priča njegovemu postajanju. Zgodovina srca strukturno ponavlja zgodovino človeka, ki se mora otresti spon nepravilnega zakona močnejšega, ki pod težo topa in cekinov<sup>63</sup> mrtvi življenjske moči človeka ter mrtvi njegov glas in moč živega govora. Tudi človeška družba mora ozdraveti in prekiniti z verigami tiranskih oblasti ter afirmirati svoje moči v družbeni pogodbi kot afirmativni negaciji krivično posedujočih moči. Tako bi vpričo povedanega opisali metodo pogodbe, ki diferencira vojno stanje glede na pojem narave kot ničtega stanja, tistega stanja, ki ne more legitimirati razmerij moči v vojnem stanju, slednjega torej delegitimira in tako legitimira in priskrbi sile prehodu v pogodbeno stanje, torej afirmira diferenciacijo samega prehoda med stanji.

Izhodiščno vprašanje srca kot vprašanje vrednotenja je bilo odgovorjeno skozi ovinek v Rousseaujevo in Nietzschejevo filozofijo postajanja in vprašanje primerjave se je razrešilo v perspektivi branja Rousseauja z Nietzschejem in obratno Nietzscheja z Rousseaujem, tako da prvi odgovarja drugemu in nato drugi prvemu. Na vprašanje srca smo poskusili odgovoriti z interpretacijo srca kot plastičnega principa postajanja. Srce je v Rousseaujevi misli organ, ki mora voditi beleženje postajanja v delu, kjer ga indeksira Jaz!; torej ta, ki se izpoveduje v delu; ta, ki je resnica. Srce je tisto, ki se nadomešča v sebi tako, da igra igro mask, s katerimi se veselo spaja. Nenazadnje je genealogija srca tista, ki popisuje genealoško trajanje zgodovine, in obenem ta, ki prekinja s krogom ponavljanja istega in lajno bistva, ki se legitimira v izvoru. Srce je nazadnje kriterij vrednotenja tega, kar se lahko vrne v spominjanju: »Moj spomin, ki mi obuja samo prijetne stvari«. <sup>64</sup> Le s srcem lahko sanjarimo in tako odvržemo breme bolne volje po zadoščenju ter pravici in v veselju sedanjega trenutka sanjarjenja pozdravimo spomin, ki se vrača kot prihodnost, spomin na prehod in na »veliko zdravje«.

## Literatura

Althusser, Louis, *Predavanja o Rousseauju*, prev. A. Mendiževc, Maribor, Študentska založba Litera, 2017.

Bahovec, Eva, »Rousseaujeva filozofija srečanja«, *Problemi*, 55 (3-4/2017), str. 133–156.

<sup>63</sup> »Družbe so privzele svojo zadnjo obliko: v njih se lahko kaj spremeni le še s pomočjo topa in cekinov.« Rousseau, *Esej o izvoru jezikov*, str. 71.

<sup>64</sup> Rousseau, *Izpovedi*, str. 82.

- Bahovec, Eva, »Filozofija in avtobiografija: primer Nietzsche«, v A. Leben, A. Koron (ur.), *Avtobiografski diskurz: teorija in praksa avtobiografije v literarni vedi, humanistiki in družboslovju*, Ljubljana, Založba ZRC, 2011.
- Bunta, Aleš, »Govorica in izbrisani zakon večnega vračanja enakega«, *Problemi*, 57 (7-8/2019), str. 31–57.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche in filozofija*, prev. A. Kravanja, Ljubljana, Krtina, 2011.
- Derrida, Jacques, *O gramatologiji*, prev. U. Grilc, Ljubljana, DTP, 1998.
- Klosowski, Pierre, *Nietzsche and the Vicious Circle*, prev. D. W. Smith, London, The Athlone Press, 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *Človeško, prečloveško*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, »Ecce homo«, v *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1989.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Družbena pogodba ali Načela političnega prava*, 3. popravljena izd.; *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, 2. popravljena izd., prev. M. Veselko ml., T. Jurkovič, Ljubljana, Krtina, 2017.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Esej o izvoru jezikov, v katerem se govori o melodiji in glasbenem posnemanju*, prev. S. Perpar Grilc, Ljubljana, Krtina, 1999.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Rousseau Judge of Jean-Jacques*, prev. J. R. Bush, C. Kelly, R. D. Masters, Hanover, London, University of New England, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Lausanne, Éditions Rencontre, 1968.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Izpovedi*, prev. S. Škerl, Ljubljana, Slovenska matica, 1955.
- Starobinski, Jean, *Transparency and Obstruction*, prev. A. Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1988.