

Eva D. Bahovec

Rousseau in Nietzsche: »Politika lastnega imena«

Povzetek: Prispevek predstavi Jeana-Jacquesa Rousseauja in problem enotnosti njegovega dela. Rousseauja kot avtorja družbene pogodbe in moderne teorije vzgoje poveže z Rousseaujem izpovedi in izpostavi pomen avtobiografije kot politične kategorije. Drugi del prispevka je osredotočen na primerjavo življenja, dela in avtobiografije Rousseauja in Nietzscheja ter njunega mesta v osemnajstem oziroma devetnajstem stoletju, pri čemer je v ospredju njun osnovni skupni problem: soočanje s sprijenostjo človeške civilizacije in z vzgojo kot zdravilom za sprijenost, eno in drugo pa je povezano z načinom, kako vsak od njiju vpiše samega sebe in svoje lastno ime v filozofijo. Prispevek se v nadaljevanju osredotoči na Rousseaujevo razsvetljensko zahtevo po transparentnosti in samotransparentnosti ter jo poveže z Nietzschejem, njegovo zahtevo po samopreseganju in njegovo politiko lastnega imena, kakor jo definira Jacques Derrida. Prispevek sklene širša primerjava Rousseauja, Nietzscheja in Derridaja ob vprašanju, kako bo lahko »osebno« postalo »politično« prav s pomočjo vzgoje.

Ključne besede: Rousseau in filozofija, podobe avtoritete pri Rousseauju, negativna vzgoja, izpovedi, samotransparentnost, Rousseau in francoska revolucija, Nietzsche, filozof zdravnik, vzreja, avtobiografija, samopreseganje, Derrida, »circonfession«, politika lastnega imena, Rousseau in Nietzsche

UDK: 37.01

Izvirni znanstveni prispevek

Dr. Eva D. Bahovec, redna profesorica, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana, Slovenija, bahovec@yahoo.com

»Nietzsche je bil kot kritik obstoječega sveta za devetnajsto stoletje tisto, kar je bil Rousseau za osemnajsto stoletje.« (Löwith 1967, str. 257)

Začnimo iz sredine: jaz, ki sem samega sebe ozdravil, zdaj v »opojnosti ozdravljenja« pišem »Veselo znanost« (Nietzsche 2005, str. 9). To je knjiga, s katero se začne »pravi« Nietzsche. »Sam sem se vzel v roke [...] življenje sem nekako na novo odkril, všteti samega sebe [...] – iz svoje volje do zdravja, do *življenja* sem si napravil filozofijo.« (Nietzsche 1989, str. 163) To je knjiga, ki prinaša Nietzschejevo znanost očiščevanja – ne »znanost očiščevanja zavesti« kot pri Heglu in njegovi »Fenomenologiji duha«, ampak nekako v parafrazi: znanost očiščevanja telesa. Kar popolnoma in za vselej ločuje Nietzscheja od Hegla, je njegova avtobiografija, ki jo piše skozi telo; Hegel ni v nasprotju z Nietzschejem nikoli govoril v svojem imenu, ampak ga je, prav nasprotno, izbrisal v logiki absolutne vednosti (Malabou 2011, str. 121–122). Kar popolnoma in za vselej povezuje Nietzscheja in Rousseauja, bi lahko dodali, pa je prav nasprotno: vključitev avtobiografije v »življenje in delo« filozofa in filozofije nasploh.

V logiki lastnega imena: »med Nemci« – kot bi rekel Nietzsche – je tako govoril samo »naš« Friedrich: Friedrich Nietzsche – ne pa tudi Georg Wilhelm Friedrich Hegel! Osebno ime, ki je bilo za filozofijo nekaj nezaslišanega, postane z Nietzschejem neka politika. Podnaslov slavne Derridajeve knjige o Nietzscheju se glasi »Nietzschejev nauk in politika lastnega imena« (Derrida 1984). Tako se dolga zgodovina filozofije naposled ozre po »osebnem« in anticipira slavno geslo, ki bo v razvpitih šestdesetih letih pretreslo »francosko« filozofijo in sooblikovalo njeno politiko: *Osebnost je politično!*

Nietzschejev jaz, ki se v njegovi *gaya scienza* posmehuje filozofom v vsej dolgi zgodovini, je vzporeden njegovemu ne bolnemu ne zdravemu, ampak ozdravljenemu telesu. Njegov jaz ni postmoderni, razpršeni, mnogoteri jaz. Njegov jaz je telesni jaz: sem telo, del za delom, in razen tega nič, pravi Nietzsche (1989, str. 35). Natančneje: sem ozdravljeno telo. To je novo izhodišče, ki je diametralno nasprotno kartezijanskemu *cogitu*. Utemeljitev *cogita* zahteva, da izvržemo v zunanost vse, kar je norega, in vse, kar je telesnega. Nietzsche pa postavi vse to in s tem

vso zgodovino moderne dobesedno na glavo. Pravi namreč: začeti moramo nekje popolnoma drugje kot Descartes; napaka je izhajati iz zavesti, namesto da bi izhajali iz »modrosti telesa« (Granier 1995, str. 87). Začeti moramo torej na drugi strani: na strani ne-zavesti, ne-duha, ne-duše, ne-uma. Kar vse te ne-je povezuje, je mogoče na osnovi pozitivacije teh negativnih določil provizorično zapisati kot: telo in njegovo ozdravljenje.

Opojnost ozdravljenja: Nietzsche dobro ve, da je filozofija tesno povezana s terapijo in zdravljenjem. Filozof zdravnik, ki je ozdravil samega sebe, je zdravnik civilizacije kot take (Nietzsche 2005, str. 9). Filozofi in umetniki so zdravniki civilizacije. Filozofske duhovne vaje, ki jih poznamo iz antike in ki zavzemajo v filozofiji enako mesto, kot ga ima v medicini terapija, so vpisane v telo in so na strani ozdravljenja. Po dolgi prekinitvi takega antičnega »prakticiranja« filozofije, ki je trajalo od srednjeveške zamejitve filozofije na goli odnos do besedila pa vse do Rousseauja, zdaj končno nastopi neko privilegirano osebno ime v vsej njegovi filozofski telesni navzočnosti: Friedrich Nietzsche.

Nietzsche: *Philosophenbuch* in avtobiografija

Nietzschejevo pisanje je domala arogantno osebno. Nietzsche piše o sebi, zaradi sebe, samemu sebi. Kaj vse sem odkril, s čim vsem sem prekinil, kako sem vse »prelomil na dvoje«. Zakaj sem tako pameten? Zakaj sem tako moder? Zakaj pišem tako dobre knjige? (Nietzsche 1989, str. 159) Hkrati pa je v njegovem pisanju kar največja mera distance do samega sebe; vse polno je humorja, ki vztrajno razblinja videz vzvišenosti. Kaj je namreč bolj arogantno od tega, da kot pravi filozof z vso potrebno resnostjo in z nekega posebnega mesta izjavljanja pišem v imenu vseh in za vse? Kaj je bolj arogantno od tega, da se skrijem za izhodiščno mesto filozofovega *mi*, namesto da rečem *jaz* (Cavell 1996, str. 8)?

To je torej naš Nietzsche: ne v aroganci filozofije in njene osnovne težnje po univerzalnem, kot pri Kantu, in ne »mi« kot njena lingvistična vzporednica. Še manj pa je to nevtralna, objektivna in odmaknjena »nikoli dokončana« *Philosophenbuch*, ki si jo je Nietzsche želel napisati vse življenje (De Man 1979, str. 110). Nasproti vsemu temu imamo zdaj: pisanje o sebi.

Smo v Torinu in v letu 1888, ko se Friedrich Nietzsche odloči, da bo napisal svojo avtobiografijo. Zdaj že ve, da so njegova dela nesmrtna in da je dal človeštvu največ, kar mu je mogoče dati. Za svoj rojstni dan piše avtobiografijo, ki bo izšla posthumno z naslovom »Ecce homo« (Nietzsche 1989), in piše jo – samemu sebi. Nietzsche, ki pripoveduje svoje življenje za svoj štirinajstirideseti rojstni dan nekako »iz sredine ven«, je vtkan v samo besedilo. Nastopa kot naslovnik, kot tisti, na katerega se – zunaj besedila – njegov govor naslavlja, in hkrati kot tisti, ki je umeščen v samo notranjost besedila. Toda njegovega imena ne moremo strpati ne v besedilo ne v življenje »onstran« le-tega. Njegovo ime je na robu med enim in drugim, na katerem vztraja v svoji singularnosti in neumestljivosti, kot sled, ki je ni mogoče izbrisati – toda kot sled se konstituira šele v pripovedovanju in ponovitvi, vselej naknadno. Jaz, ki govori, je drugi kot jaz, ki mu pripoveduje

svoje življenje. Govorica mora iti skozi telo, prehaja prek ust in ušes, vrača se prek »ušesa drugega«. Zato tudi novo ime; namesto avtobiografije začne Derrida pisati o *otobiografiji*. Biografija pomeni pisanje življenja, predpona »oto« pa poudari osrednjo vlogo »ušesa« in s tem pomena drugega, ki je za pisanje o sebi nekaj konstitutivnega. Pisanje o sebi, moj glas, gre skozi »uho drugega«, zato postane labirint Nietzschejeva priljubljena tema (Derrida 1984, str. 76). Ali ste me razumeli, sprašuje Nietzsche (v Cavell 1996, str. 5). Poslušajte me, nam pravi (v Derrida 2005, str. 50). Znanost nima poslušalstva, za filozofijo pa to ne velja. Filozofski govor vključuje na-govor. Analiza tega nagovora je v dvajsetem stoletju povezana z Austinovo »revolucijo v filozofiji« (Cavell 1996, str. 10), v devetnajstem stoletju z Nietzschejevo »otobiografijo« (Derrida 2005) in, kot bomo videli v nadaljevanju, v osemnajstem stoletju z Rousseaujem in njegovim »mišljenjem, ki obtožuje« (Starobinski 1989, str. 44) in nas nagovarja, obljublja in se opravičuje (De Man 1979, str. 246 in 278).

Lastno ime: Derrida je najprej pisal o tem, kako je pisal o sebi Nietzsche – kako zdaj, ko je polovica njegovega življenja mimo, piše knjigo, s katero bo najprej in predvsem nekaj naredil. To je dolg »do mojega življenja« (Derrida 1984, str. 59). »Eno sem jaz, drugo so moji spisi.« (Nietzsche 1989, str. 195) Ali je to Nietzsche v živi prisotnosti njegovega glasu, ki odzvanja že v prvem stavku? Nietzsche, ki naredi črto pod svojim življenjem? Ime, čim je zapisano, pomeni odsotnost avtorja in negacijo njegovega bivanja. Ime je na robu zapisovanja smrti. Ime bo vedno preseglo svojega nosilca. Ne samo, da ga bo preživelo, ampak ga »preživlja« že v trenutku samega zapisovanja. To je posebnost kategorije imena: tako kot vse druge robne kategorije besedila – naslov, moto, posvetilo, eksodus ali postscriptum – je sestavni del le-tega in kot tako nekaj besedilu tujega, heterogenega in zunanega. Hkrati pa je ime tudi nekaj drugega: znanilec odsotnosti, in zato način zanikanja samega življenja. Podpis, lastno ime, avtogram, ki naseljujejo mejo med življenjem in delom, naseljujejo tudi mejo med življenjem in smrtjo. Ključno vprašanje pa je, kaj vse to pomeni za »politiko osebnega imena« (Derrida 2005, str. 39).

Derrida bo za to izumil novo besedo: *thanatografija* (Derrida 2005, str. 73). Beseda izhaja iz imena »Thanatos«, ki pomeni smrt oziroma božansko reprezentacijo smrti in je v diametralnem nasprotju z »Erosom« – ljubeznijo, življenjem in ustvarjalno silo. Med tema dvema nasprotjema se odvija vsa drama Derridajeve dekonstrukcije: na eni strani lastno ime in smrt, na drugi strani lastno življenje, ki ga Derrida dodaja na dnu strani, kot opombe pod črto. To je knjiga, v kateri je v glavnem korpusu besedila prikaz njegovega dela, ki prihaja izpod peresa Geoffreyja Benningtona, njegovega domala najboljšega poznavalca, pod črto pa Derridajevo »lastno« dopolnilo – avtobiografija (Bennington in Derrida 1991).

Rousseau: družbena pogodba in izpovedi

Minilo je tristo let od Rousseaujeve smrti, toda prevladujoča filozofska recepcija vidi v njem še vedno teoretika »Družbene pogodbe«, umeščenega v zaporedje Hobbes, Grotius, Pufendorf itn. »Osebnega« Rousseauja in način, kako se Rousseau

približa razsežnosti avtobiografskega, pa kratko malo uvršča v literaturo. Rousseau filozof in Rousseau kot avtor literarnih (in avtobiografskih) del. Kot da ne bi prav v srcu njegove družbene pogodbe zevala neodpravljljiva razsežnost singularnega! To je seveda Rousseaujev *zakonodajalec*. Ko ga opisuje, poudari neko zelo »osebno«, individualno, partikularno noto in ga označi z lastnim imenom: Likurg, Numa idr. (Rousseau 2001, str. 34 in 44). »Likurg je vzpostavil take nravi, da jim skoraj ni bilo treba dodati zakonov – zakoni [...] združujejo ljudi, ne da bi jih spreminjali.« (Rousseau 1993, str. 74–75)

Kar Rousseauja tu zanima, je »osebni« vpliv velikih zakonodajalcev na soljudi; zanimajo ga njihove, kot pravi v »Družbeni pogodbi«, magnetne osebnosti (Shklar 1969, str. 157), ki se jim ni mogoče upreti. Figura zakonodajalca je zgled, ki vleče in je kot tak nujno dopolnilo zakona in pogodbe. Glavna figura Rousseaujeve politike ni zakon, ampak zakonodajalec in njegova »zakonodajalska avtoriteta« (prav tam, str. 154): pozorni pa moramo biti na ambivalentnost besede »avtoriteta«; zakonodajalec, ki »je v vsakem pogledu izjemen človek«, v svojem delu namreč prepleta »dve stvari, ki sta videti nezdržljivi: podvig, ki presega človeške moči, in – da ga je možno izvesti – avtoriteta, ki ni avtoriteta« (Rousseau 2001, str. 43–44).

Problem Jeana-Jacquesa Rousseauja ni ne nastanek kulture ne utemeljitev razlike med naravo in kulturo, ampak nekaj drugega, čemur bi provizorično lahko rekli: problem negativnosti. To je tisto nelagodje v kulturi, ki je v »Razpravi o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi« (Rousseau 1993) prisotno od samega začetka in je neodpravljljiv simptom naše civilizacije kot take. Rousseau razgrinja konstitucijo neke temeljne etiologije zla (Philonenko 1984, str. 160) in poskuša najti zdravilo zanj. Toda z izhodiščno negativnostjo se sooča nekako tako, kot se Derrida sooča s Platonovim »pharmakonom«: poslučuje se zdravila, ki hkrati s tem, da zdravi, tudi zastruplja (Derrida 1972, str. 108). To je z drugimi besedami problem, ki ga klasične študije imenujejo problem Rousseaujeve protislovnosti (Gay v Cassirer 1989, str. 5). Prav zaradi svoje »protislovnosti« ima Rousseau v osemnajstem stoletju tako mesto, kot ga ima Nietzsche v devetnajstem. Nietzschejev filozof je filozof zdravnik, ki zdravi samega sebe in ves družbeni red. Rousseaujev filozof se s tem redom spopade s pomočjo svojih treh »podob avtoritete« (Shklar 1969, str. 127; Shklar 1972, str. 333).

Tri podobe avtoritete pri Rousseauju so povezane z njegovimi tremi – tesno povezanimi – temeljnimi deli. To je seveda najprej »zakonodajalska avtoriteta« iz »Družbene pogodbe«, potem »terapevtska avtoriteta«, ki jo uteleša Wolmar iz »Julije ali nove Heloize«, in ne nazadnje »pomožna ali preventivna avtoriteta« vzgojitelja iz traktata »Emil ali O vzgoji« (Shklar 1969, str. 129). V zakonodajalcu, najprej, lahko v nasprotju z aktualno avtoriteto suverena vidimo neko idealno avtoriteto, ki uteleša čisto in brezosebno vladavino zakonov. Toda čista zakonodajalska avtoriteta, ki načeloma deluje zgolj »kot mehanično sredstvo«, je za Rousseauja spet nekaj ambivalentnega: na eni strani imamo objektivno in mehanično poosebitev zakona kot takega, na drugi strani njegovo nezvedljivo drugo stran, brez katere se zakon ne more ne vzpostaviti ne ohraniti. Zakon ni samozadosten in nujno potrebuje »drugega«. To je zakonodajalec kot »ustvarjalna avtoriteta«, ki zmore in tudi mora preoblikovati vsakega člana skupnosti. Zakonodajalec ni odgovoren

za zakone, ampak za duha zakonov, kar zahteva stalno in neprekinjeno vzgojo – vseh. Zakonodajalec mora delovati z močjo in silovitostjo svoje osebnosti, s katero priklene državljane na svoj neubranljivi zgled. Prav to so bili v zgodovini veliki zakonodajalci: česar ne moreta doseči ne sila ne razum, lahko doseže gola hipnotična moč velike osebnosti (Shklar 1989, str. 161), magnetizem vrline kot take (Blum 1986, str. 37).

Toda kako je to sploh mogoče, se sprašuje Rousseau. Prav zato, da bi to pojasnili, moramo povezati *imago* avtoritete iz konteksta družbene pogodbe z Rousseaujevima drugima dvema ključnima stvaritvama: terapevtsko in vzgojno. Zakonodajalec, terapevt in vzgojitelj, to je osnovna trikotna struktura, ki jo najdemo v obdobju razsvetljenstva pri Rousseauju, v našem freudovskem obdobju pa – pri samem Freudu! Trije nemogoči poklici, pravi Freud, so vladanje, vzgoja in analiza (Freud 2005, str. 327). Ne temeljijo na vsebini ali bistvu pojavov, ampak na ljubezni. Kar naredi iz zdravnika psihoanalitičnega terapevta, je transferna ljubezen, ki vznikne v psihoanalitični situaciji, med dvema. Pomen njegove »terapevtske avtoritete« izhaja iz mesta v strukturi; s samim tem mestom, ki ga zaseda, proizvaja ljubezenske zdravilne učinke na paciente. Prav to, s čimer analitik zdravi, je tudi vzvod vladarjevega vladanja in vzgojiteljevega vzgajanja: slepa ljubezen, ki nima opore v nikakršni vednosti ali modrosti. Tako kot analitik sta tudi vladar in vzgojitelj samo predpostavljena subjekta neke zgolj predpostavljene vednosti, čemur bo potem Lacan rekel: *subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve* (Lacan 1996, str. 215).

Imago Rousseaujeve terapevtske avtoritete je Wolmar, junak iz romana »Julija ali nova Heloiza« (Rousseau 2009), ki dopolnjuje Rousseaujevo *Philosophenbuch* v obliki družbene pogodbe. Wolmar, s katerim se Julija poroči po očetovi volji (ko se odpove svoji pravi ljubezni do Saint-Preuxa), je instanca pravičnosti in ljubezni do urejenega univerzuma, predvsem pa je nekaj povsem samozadostnega. Ustvarjen je po božji podobi in ima kot tak »blažilne vplive« na soljudi. Za to pa zadostuje njegova nevidna prisotnost; zadostuje, da »je tu«. Kakšen je Wolmar, nikoli ne izvemo; izvemo le to, da je to najpopolnejši imago očetovske avtoritete in da njegov pogled, ki je subtilen in hladen, seže prav do srca. Wolmar kakor da bi se držal freudovskega »pravila abstinence«: nikoli ne pridiga, moralizira, očita ali kaznuje; samo s svojo golo prisotnostjo utemeljuje vesoljni red. Ta red se uresničuje v Rousseaujevem mikrokozmosu: na posestvu Clarens, na katerem se roman dogaja.

Pravilo abstinence, ki je druga stran učinkovanja na soljudi s samim mestom, ki ga vladar, vzgojitelj ali terapevt zasedajo, je Rousseau »prignal do pojma« v podobi Emilovega vzgojitelja v traktatu »Emil ali O vzgoji« (Rousseau 1997). Vzgojitelj ima niz predpisanih pravil, ki zadevajo prav to: da ne sme nič reči, nič predpisati, nič prepovedati. Vzgojiteljevo delo je zgolj *negativna vzgoja*, vzgojitelj sam pa je le spremljevalec; če bi bil otrok, »bi lahko postal njegov tovariš in učenec« (Rousseau v Château 1974, str. 123). Če ne, se bo vse spridilo, ker je pravzaprav že vse sprijeno od samega začetka. Razvpita Rousseaujeva narava, ki naj bi jo bilo mogoče zajeti pri izviru v njeni čistosti in neomadeževanosti, je vselej že njeno »čisto« nasprotje: »perverzija«. V rokah človeka se vse spridi, degeneracija je neizbežna; človek se rodi svoboden, a je povsod v verigah (Rousseau 2001, str. 13). »Prva vzgoja mora biti čisto negativna,« pravi Rousseau, »nikakor ni v tem, da poučuje

o vrlini ali resnici, ampak v tem, da ščiti srce pred pregreho in duha pred zmoto« (Rousseau 1969, str. 323). Toda ker je nevarnost perversije »izvorna«, mora biti vzgoja, paradokсно, hkrati tudi popoln nadzor. Ne izpustite krmila iz rok niti za hip, sicer bo vse zgubljeno, pravi Rousseau, kljub temu da so »prvi vzgibi narave vselej pravilni« (prav tam). Nevarnost preži vse naokoli, toda največja nevarnost je v Emilu samem. To je avtoafekcija, ki jo je treba za vsako ceno preprečiti: »ne pustite ga nikoli samega, ne podnevi ne ponoči, spite v njegovi sobi; naj ne gre v posteljo, preden ga ne premaga spanec, in vstane naj v trenutku, ko se prebudi«; edina vzgojiteljeva skrb je nevarno dopolnilo, ki »prelomi z naravo« in pred katerim je treba otroka na vsak način obvarovati: »ko enkrat spozna to nevarno dopolnilo, je zgubljen« (Rousseau v Derrida 1998, str. 186–187).

Rousseaujeve tri podobe avtoritete, ki so povezane po principu Freudovih treh nemogočih poklicev, vladanja, vzgoje in analize, povezujejo glavni korpus njegovega *dela*. Na strani njegovega *življenja* pa imamo izpovedi in avtobiografsko pisanje. Pred Nietzschejem torej prav Rousseau izumi nov dispozitiv, kako povezati anekdoto iz življenju z »mišljenjem, ki obtožuje« (Starobinski 1989, str. 44) in se z opravičevanjem naslavlja na drugega. Med anekdotami, ki v glavnem korpusu zgodovine filozofije zastopajo filozofovo življenje, je med najbolj nepogrešljivimi prav Rousseaujev razvpiti trak. Mladi Jean-Jacques je ukradel trak, da bi ga dal ljubki služkinji Marion, in zaradi tega se zdaj kesa in se nam izpoveduje. Ko so ga odkrili, se je branil, da mu je trak dala sama Marion! Potem sta bila oba odpuščena, kar lahko postane okvir za obtoževanje in spreminjanje samega sebe (Derrida v Caputo in Scanlon 2005, str. 23). Rousseaujevo mišljenje, ki obtožuje, je usmerjeno tako v pervertirani svet kot v njegov notranji glas vesti.

»Izpovedi« imajo v Rousseaujevem »življenju in delu« prav posebno mesto. Z njimi je izumil avtobiografijo kot filozofski »žanr«, ki ni ne povsem filozofski in ne povsem žanr. To je pisanje v prvi osebi ednine. Rousseau ni hotel, da bi o njegovem življenju pisali drugi, zavestno se je izognil univerzalnemu »mi« filozofov. V samih »Izpovedih« je takole izpostavil svojo singularnost: »Snujem delo, ki mu do sedaj še ni para in ki ne bo imelo posnemovalcev, ko bo končano. Svojim bližnjim hočem prikazati človeka v vsej njegovi resničnosti; in ta človek bom jaz. Jaz sam. Čutim svoje srce in poznam ljudi. Nisem ustvarjen kakor kdor koli izmed tistih, ki sem jih videl; drznem si misliti, da sem drugače ustvarjen kakor ostali ljudje. Če nisem nič boljši, sem vsaj drugačen.« (Rousseau 1955–1956, str. 9)

Kot je pokazal v svoji klasični študiji »Jean-Jacques Rousseau: transparentnost in ovira« že Jean Starobinski (1971, str. 22), je Rousseau veliko stavil na vsesplošni mit o transparentnosti. »Izpovedi« so namenjene temu, da bi Rousseau postal za svoje bralce povsem transparenten, prav tako transparenten, kot je samemu sebi.¹ Najbolj transparentno je bilo treba pokazati samega sebe: »Odkrito bom rekel: ,Glej, to sem počel, tako sem mislil, takšen sem bil. [...] Pokazal sem se takšnega, kakršen sem bil: zaničevanja vreden in nizkoten, kadar sem bil

¹ Rousseau se počuti najbolj pri sebi doma, kadar se predaja samotnim sprehodom in se sooča s fiktivno konstrukcijo drugega, ki je projekcija vsega, kar ga ogroža. To je nekaj drugega kot »izpovedovanje« svetega Avguština, ki je pisal v prvi osebi o svojem spreobrnjenju v krščanstvo. Zato Avguštinevega dela ne moremo postaviti za začetek filozofske izpovedi (Hadot 1994, str. 13).

takšen, dober, velikodušen in vzvišen, kadar sem bil takšen [...] naj stokajo nad mojimi grdobijami, naj zardevajo nad mojimi slabostmi.« (Rousseau 1955–1956, str. 9–10) Nič ne sme ostati skrito – vse mora biti presojno kot kristal, pravi Rousseau; pokazati se moram iz prav vseh perspektiv. Če bralec ne bo mogel vsega videti, bo to po njegovi krivdi: »napaka je v pogledu drugih« (Starobinski 1971, str. 218).

Transparentnost je tisto zdravilo, ki bo odpravilo negativnost. Toda tudi ta transparentnost je od samega začetka zapisana »oviri«: nikakršno »anekdotično« naključje ni, da je Starobinski v morda najslavnejši vseh slavnih knjig o Rousseauju to zapisal v sam naslov: »Transparentnost in ovira« (Starobinski 1971). Ta naslov pomeni: ni mogoče doseči popolne transparentnosti. To je neka izhodiščna nezmožnost, že od samega prvega stavka naprej; vpisana mora biti že v sam naslov.

Osebo, ki je politično, nujno naleti na njuno oviro, ki se izkaže za notranjo nezmožnost »od vsega začetka«. Kako naprej? Vsekakor je treba vzeti zares napotilo, da je tu na delu neka temeljna ambivalentnost, ki jo moramo zdaj natančneje raziskati.

Derrida: gramatologija in *circonfession*

Ideja filozofije je v antiki povezana z življenjem. Vsaka filozofska šola goji nek način življenja, neko obliko življenja in življenjski stil, ki bo omogočil napredovanje k idealu modrosti. Ta stil je definiran, prvič, v nasprotju z vsakdanjim življenjem: filozofi ne živijo tako kot običajni ljudje, ampak živijo odmaknjeno; in, drugič, definiran je kot vaja (Hadot 1994, str. 27). Filozofi delajo duhovne vaje. To je način, kako se filozofija »prakticira«; atleti trenirajo telo, filozofi trenirajo duha. Razmišljanje o genezi svetov v praznem prostoru pri epikurejcih ali o racionalnem in nujnem poteku kozmičnih pojavov pri stoikih je lahko osnova za imaginativne vaje o neskončnosti časa in prostora, v primerjavi s čimer je vsakdanje življenje domala nepomembno (prav tam, str. 35). S srednjim vekom se to spremeni; vez z življenjem in vajami se prekine, filozofija se zreducira na »diskurz«, duhovno napredovanje temelji na branju besedil (prav tam, str. 48). Od takrat naprej filozofijo beremo, prevajamo, komentiramo, interpretiramo. Odnos filozofije do življenja se nekako oddalji. Zdaj imamo samo še filozofa in besedilo, razsežnost življenja pa se ohranja le kot nekakšen ne povsem posrečen pripis »življenja« k delu.

Da je s tem nekaj hudo narobe in da je to za filozofijo velik problem, pokaže na drugem koncu časovnega traku in v drugi polovici dvajsetega stoletja Jacques Derrida. Derrida izumlja nove prakse filozofije, ki so še vedno prakse, a problematizirajo besedilnost kot tako. Skrajno investicijo v besedilo Derrida, če uporabimo njegovo razvpito besedo, *dekonstruira*. To pomeni: hkrati razgradi in vzpostavi nekaj novega – destruiira, uniči, in konstruira, gradi. Derridajeva dekonstrukcija je tesno povezana tako s filozofijo kot tudi neposredno z gradnjo in arhitekturo (Bahovec Dolar 2011, str. 19).

Kaj pravzaprav naredi Derrida? Problematizira sam status besedila. Naredi problem iz vsega tistega, kar je »okoli« besedila, tako kot je okvir okoli slike. Že

res, da je vse besedilo, pravi Derrida, ampak tu je potem še naslov in podnaslov in podpis in – moj lastni podpis. K enemu svojih besedil Derrida doda faksimile lastnega podpisa (Derrida 1994, str. 141). Vse to pomeni, da je treba vpotegniti v samo besedilo tisto, kar je na njegovem robu. Derrida ravna z besedilom tako kot s samo filozofijo. Ko bere in piše, ga zanimajo robovi besedila, tako kot ga takrat, ko »piše« filozofijo, zanimajo »Robovi filozofije« (Derrida 1972). Vprašanje se glasi: kaj je in kaj ni filozofija, kaj spada v filozofijo in kaj je izpadlo, kaj je v središču filozofskega besedila in kaj na obrobju, kaj je temelj in kaj »poškodovani vogelni kamen«, ki je prav kot poškodovan najbolj učinkovit in tvori nujni konstitutivni del samega besedila (Malabou 2011, str. 14). Tako Derrida bere Hegla (njuna skupna točka je prav pogled na branje), Derridajevega heglovskega učenka Catherine Malabou pa samega Derridaja (prav tam, str. 10).

Robovi: to je naslov, podpis, opomba pod črto, besedilo v besedilu. Derrida na ta način na novo definira, kaj sploh je besedilo. Svojo knjigo o Heglu piše v vzporednih stolpcih in tako kot v časopisih vstavlja »okvirčke« (Derrida 1974). V svojo knjigo o Sokratu in Freudu doda sliko, ki jo moramo razgrniti, da jo vidimo (Derrida 1980). V neki knjižnici na jugu Francije je namreč našel ilustracijo, ki postavlja vso zgodovino filozofije na glavo: na sliki je Sokrat, ki piše, in Platon, ki govori. Vse te Derridajeve domislice pa so domislice le na prvi pogled, ker pravzaprav dobesedno, ne le metaforično, naznanjajo novo orientacijo mišljenja in novo smer branja – in filozofije! Derrida jo povzame s svojim novim geslom: Konec knjige in začetek pisave (Derrida 1998, str. 16). Moto za novi začetek pa mu priskrbi nihče drug kot Friedrich Nietzsche: »Sokrat, tisti, ki ne piše.« (Prav tam)

Ampak da bi lahko razumeli pomen »Derridaja osebno«, Derridajevega podpisa in njegove avtobiografije, moramo najprej definirati tisto, kar Derrida tu dekonstruira. Derrida dekonstruira redukcijo filozofije na diskurz. Če še enkrat povzamemo: v antiki je ideja filozofije povezana z življenjem, kar pomeni opravljanje duhovnih vaj. V srednjem veku se vez pretrga, filozofije ne »delamo« več, ampak jo samo beremo in v najboljšem primeru pišemo. Filozofija je zamejena na »diskurz«, postane stvar dela, stvar *opusa*. Filozof, ki filozofijo »dela«, pa je strpan v »življenje in delo«, kakor ga poznamo z začetka poglavja o vsakem od njih. Najprej življenje in potem delo.

Zakaj življenje? Kaj vsebuje ta beseda v tem okviru? Dvoje. Življenje, to so najprej »osebni podatki«, tisto, kar imamo danes zapisano v osebnih izkaznicah: ime, priimek, letnica in kraj rojstva. Toda Derrida bi hotel seveda nekaj drugega. Zanima ga sled singularnega, sled avtorja, sled njega samega, ki jo vendarle pusti v svojem filozofskem, se pravi načeloma brezosebnem in objektivnem, nevtralnem in univerzalnem besedilu. Benningtonov »povzetek« Derridajeve filozofije ima mesto Nietzschejeve »*Philosophenbuch*«, Derridajev lastni zapis, ki skozi vso knjigo zapolnjuje prostor za opombe pod horizontalno črto, pa ima mesto avtobiografije (Bennington in Derrida 1991). Zgoraj Derridajevega *Philosophenbuch*: čisto objektivna in nevtralna vednost, ki jo lahko namesto avtorja Derridaja popiše nekdo drug (lahko pa bi bila tudi brez podpisa); spodaj, pod črto, sam Jacques Derrida osebno? Se pravi: besedilo, ime avtorja in poleg tega neki »x«, nek presežek, neko derridajevsko dopolnilo, ki ga moramo zdaj natančneje določiti.

»Življenje in delo«, to pravzaprav pomeni: pomembno je samo delo. Ampak vseeno moramo vključiti ta nujni, a hkrati nevarni dodatek: življenje. Vemo, da nekaj pomeni, moramo ga dodati, ne vemo pa, kaj pomeni. To je tudi pomen slavnega Heideggerjevega predavanja o Aristotelu, ki ga začne takole: Aristotel se je rodil, živel in umrl. Zdaj pa k stvari sami. V tem je problem: k stvari sami, ampak prej moramo nujno dodati to opombo prav kot »opombo«, ki je hkrati del besedila in njegova konstitutivna zunanost.

Ime, z drugimi besedami, ni samo derridajevski znanilec odsotnosti in smrti, ampak je tudi tesno povezano z »življenjem in delom«. V tem »življenju«, ki ga tako lahkomišelnost dodajamo »delu«, se torej skriva marsikaj – skriva se, kot nekakšna skrivnost, hkrati pa nam je vsem na očeh. V zgodovini filozofije dobi to nevarno dopolnilo najprej obliko »anekdote«. Nauku filozofa dodamo anekdotu iz njegovega življenja, npr. »živeti v sodu«, »skočiti v Etno« in še kaj. Vse to nam o filozofu nekaj pove, ne vemo pa točno, kaj. Ponavadi v nadaljevanju to strpamo v kategorijo »etike«.

Ampak tu je potem še osebno ime: Diogenes in njegov sod, Empedokles in njegova Etna (Deleuze 1998, str. 131);² Heraklit ne bi mogel živeti v sodu. Ne nazadnje: Nietzsche ne bi mogel živeti življenja Immanuela Kanta, ima pa urejeni Kant na steni svoje delovne sobe portret Rousseauja, očeta francoske revolucije (Cassirer 1981, str. 362). Tako kot »filozofskega« Rousseauja ne bi bilo brez Kanta (Weil 2012, str. 10), tudi Kantovega občudovanja francoske revolucije in njegove kategorije entuziazma, s katerim jo vsenaokrog spremljajo gledalci, ne bi bilo brez njegovega navdušenja nad Rousseaujem. »Francozi« so revolucijo delali, »Nemci« so se nad njo navduševali in jo – potem ko je padel mrak in je heglovska Minervina sova filozofije razprla svoja krila – naknadno in *post festum* »zajeli v misli«. Morda tudi to ni brez zveze z vsem, kar je v »Kantovem življenju in misli« opisal Cassirer kot »osebno *Lebensform*« (Cassirer 1981, str. 7)? Seveda pa je »življenje in misel« enega in drugega, Rousseauja in Kanta, še kako pomembno za našega Nietzscheja (Ansell-Pearson 1996, str. xi).

Vse to: osebni podatki, anekdota, avtor in njegov podpis, ukradeni trak ali slika na steni, ves ta kompendij *ad hominem* nas nekam napotuje. Tu je neko celotno področje nemišljenega, ki ga moramo zdaj raziskati. Kaj nam kaže? Stanley Cavell je, potem ko je napisal glavno referenčno knjigo o Wittgensteinu in se pozneje spustil v prijateljsko diskusijo z Derridajem (in Derridajevo polemiko z Austinom in Searlom), o tem napisal knjigo *avtobiografskih vaj* (Cavell 1996). Avtobiografija, to je torej »practiciranje« filozofije in nekaj, kar moramo razumeti v razmerju do vaj, s katerimi »delamo« filozofijo. Lahko bi rekli: od Hadotovih duhovnih vaj v antiki do Cavellovih avtobiografskih vaj v njegovem branju Derridaja. Sama beseda »avtobiografija« za filozofijo ne bo primerna, ker je to žanr, ki ga obravnavajo literarni teoretiki; če pa uspemo iz tega narediti *vaje*, tedaj pa smo že na nekem drugem terenu.

² Anekdote so vedno anekdote »živega imena«, tako kot so pojmi, ki jih je filozof ustvaril, inherentno povezani z njegovim imenom: Platonove ideje, Descartesov cogito, Spinozova substanca, Kantov pogoj itn. (Deleuze in Guattari 1999, str. 13).

Kako začne Cavell svoje avtobiografske vaje? Najprej vpelje novo besedo in nov pojem: *aroganca filozofije*. Aroganca filozofije, tako se glasi prvi stavek, »ni ena njenih najbolje varovanih skrivnosti« (Cavell 1996, str. 3). Zdaj smo torej nekje na liniji iskanja tiste skrivnosti in tistega »x«, ki smo ga prej dodali k »življenju in delu« – presežek nad osebnimi podatki in fotografijami v osebnih dokumentih. Kaj je aroganca? Beseda pomeni: vzeti komu glas, govoriti namesto drugega, *govoriti v imenu drugega* ali: podpisati se pod vse druge. Aroganca pomeni, da kot filozofi takoj začnemo pisati filozofski traktat ali *Philosophenbuch* v brezosebni množini: mi filozofi – v tem »mi« je skrito marsikaj; pravzaprav je marsikaj izbrisano.

Aroganca filozofije, nadaljuje Cavell, se kaže v njeni ambivalentnosti do avtobiografskega (Cavell 1996, str. 3). Tu smo zdaj bolje definirali naš »x«, nevarno dopolnilo dela, ime in podpis pod besedilom. Hkrati »življenje« ohranjamo in ga brišemo. Ohranjamo ga v nekaj anekdotičnih dodatkih: Avguštinove ukradene hruške, Descartesova domača halja (v kateri sedi pred kaminom in meditira), Rousseaujevi prav tako ukradeni trakovi, pa tudi jabolka, ki jih krade pri približno istih letih kot Avgustin hruške, za oba pa to pomeni nekakšno iniciacijo v izkustvo (Derrida v Caputo in Scanlon 2005, str. 31). Lahko bi dodali Heglovo haljo in nočno čepico, morda tudi slavne Heideggerjeve pumparice, v katerih se sprehaja po svojih gozdnih poteh. Filozofi se radi poigravajo s svetovi, tako kot Kant, tako kot Nietzsche: Kant, ko odkriva meje človeškega spoznanja, Nietzsche, ko v »Genealogiji morale« analizira naše resentimente (Nietzsche 1988). Pri tem se ima filozofija za nekaj nadvse odličnega (Cavell 1996, str. 3). Filozof je zadovoljen sam s seboj, toda z odločilno razliko: Nietzsche v nasprotju s Kantom namesto te odličnosti univerzalne *Philosophenbuch* doda »samega sebe« in napiše avtobiografijo, v kateri piše svoje življenje in delo on sam.

Derrida tu stori dvoje: kot smo videli, postavi pod vprašaj status besedila in »dela«, poleg tega pa problematizira tudi »življenje«. To stori tako, da filozofskemu besedilu, ki povzema njegovo filozofijo, doda svojo avtobiografsko pisavo. Knjiga, ki sta jo napisala skupaj z Geoffreyjem Benningtonom in ima za naslov njegovo lastno ime »Jacques Derrida« (Bennington in Derrida 1991), je sestavljena iz dveh delov. Benningtonov del ima naslov »Derridabase«, Derridajev del pa »Circonfession«. Beseda je spet nova in je sestavljena iz dveh besed. Prva beseda je obrezovanje, *circumcision*, in izhaja iz judovske tradicije operativnih posegov v telo, iz katere izhaja tudi sam Derrida »osebno«. »V tem besedilu zato tako vztrajam pri obrezovanju, ker je to nekaj, kar se dogaja nebogljenemu otroku, preden lahko govori, preden se lahko podpiše, preden ima ime.« (Derrida v Caputo in Scanlon 2005, str. 21) Druga beseda, ki se pojavlja v skrajšani obliki v novi zloženki, pa je izpoved, *confession*. Izpoved, ki zarezuje v objektivni del besedila, tako kot zarezuje nož v telo? Narediti vse transparentno v pisanju skozi telo?

Rousseau, Nietzsche in »politika lastnega imena«

Vrnimo se na sredino, iz katere smo začeli. Vmes med Derridajem in Rousseaujem: Nietzsche. Rousseau je bil strasten kritik svoje dobe in njenih »filozofov«, ne da bi zaradi tega zgubil spred oči – samega sebe. Vse moram narediti transparentno, pravi Rousseau, toda najprej in predvsem to velja za mene samega! Nietzsche je bil filozof zdravnik, ki je bil v nenehnem spopadu s svojo dobo, vedno »času neprimeren«, usmerjen v filozofijo »za dan po jutrišnjem« (Cavell 2005, str. 111). Samega sebe sem ozdravil, pravi Nietzsche, in zdaj pišem filozofijo »skozi telo«, v prvi osebi ednine, za prihodnji čas.

Kar povezuje Rousseauja in Nietzscheja, je spopad s perversitiranostjo človeške civilizacije in, kar je s tem neposredno povezano, prepričanje, da moramo »pospeševati formacijo resnično človeških bitij« (Ansell-Pearson 1996, str. 27). Razvpiti Nietzschejev nihilizem pravzaprav težko razumemo, če ne poznamo in pripoznamo pomena Rousseauja za njegovo »življenje in delo« (prav tam, str. 20).

Čeprav se Rousseau ni ukvarjal s problemom družbenih revolucij in je imel do njih ambivalenten ali celo odklonilen odnos (Garrard 2003, str. 36), so njegovo ime že zgodaj, od leta 1791 naprej, povezovali s francosko revolucijo (Blum 1986, str. 144). Rousseaujev opis idealnega političnega stanja je bil naknadno prepoznani kot revolucionarni cilj, »učinek je postal vzrok« (prav tam, str. 108). Sami revolucionarji pa so se nanj opirali – vse do poslednjega trenutka. Še tik pred zlomom je bil Rousseaujev vneti občudovalec Maximilien Robespierre prepričan, da je edino, kar še lahko reši revolucijo, rousseaujevsko veliko praznovanje. Toda njegova vera v odrešilno moč praznovanja je bila še ujeta v mit o transparentnosti: ko se pogledi srečujejo v slavljenju skupne svobode in »sporazumevanje ne naleti več na ovire« (Starobinski 2011, str. 83). Do transparentnosti lahko privede samo »globalni dogodek praznovanja«, ki naznanja prihod novega družbenega reda – ali pač?

V praznovanju se zrcali želja, ki si za cilj postavi ljudsko enotnost in splošno voljo: »Ko je njen plamen najvišji, splošna radost posrka vsak individualni apetit.« (Prav tam) To je apetit posameznika, ki ga je pravzaprav treba gasiti že ves čas. Rešitev za posameznika je mogoča, toda le če ga od vsega začetka doji lastna mati in ga tako obrani dvoumnosti lastnega materinskega glasu (Zerilli 1994, str. 41). Rousseau pravi v »Emilu«: »Začnite z materami. Presenečeni boste nad spremembami, ki jih boste povzročili. Vse po vrsti izhaja iz te prve skvarjenosti (matere, ki zaničujejo svojo prvo nalogo in nočejo več hraniti svojih otrok). Celotni moralni red se izrodi.« (Rousseau v Copjec 1999, str. 9) Če pa bodo matere »blagovolile dojiti«, se bo morala reformirala in bo lahko »država na novo zaživela« (prav tam). Na istem načelu temelji tudi prenova celotne družbe: medtem ko čakamo, da z materinim mlekom prerojeni novi rod dozori, lahko v splošnem ljudskem praznovanju postavimo na prizorišče veliki kip doječe matere, ki svoje nedegenerirano mleko »diseminira« na vse strani (Jacobus 1995, str. 219).

»Vsi smo otroci,« se glasi odrešitev. Toda celo materino mleko je pokvarljivo! Prečiščenje političnega telesa je naposled spodletelo. Revolucija je propadla. Bohotiti se je začelo pravo nasprotje transparentnosti: to je gotski roman, v katerem nastopajo skrivnostni junaki v mračnih gradovih, skritih kletah in na odmaknjenih

podstrešjih, sredi avre tesnobe, ki jih obkroža in ki je signal za nevarnost. Vsa ta grozljiva »vampirski fikcija«, ki jo obvladujejo nadnaravne sile, je zdaj videti kot »natančna ustreznica« političnega zagovora dojenja (Copjec 1999, str. 11). Rousseaujevi ambivalentni »politiki lastnega imena« se tako pridruži njegova nič manj ambivalentna »politika dojenja«, ki bo prevzela eno pglavitnih vlog v njegovem pojmovanju vzgoje in preoblikovanja posameznika. Lastno ime? Vzrejeno iz mleka lastne matere? Napisano skozi telo?

Tako kot Rousseaujev je tudi Nietzschejev odnos do revolucije odklonilen, pravzaprav izrazito odklonilen. V francoski revoluciji je Nietzsche videl enega od »vzrokov« modernega nihilizma ter njegovih moralnih in političnih pojavnih oblik (Ansell-Pearson 1996, str. 34). Nietzsche ni pojmoval revolucije kot novost in iznajdbo, ampak mu je pomenila le še eno epizodo v zgodovini istega: krščanske morale in njenega kontinuiranega »napredovanja« v dolgem razvoju naše civilizacije. Zdaj lahko razumemo, zakaj je Nietzschejev odnos do Rousseauja ambivalenten. Nietzsche je še kako daleč od Hegla, ki je v Rousseauju videl očeta moderne politične teorije (prav tam) in se je navduševal nad francosko revolucijo kot »izvrstno ilustracijo« družbene pogodbe (Kouvelakis 2003, str. 30). Kljub temu pa ostaja problem »Rousseau in francoska revolucija« v knjigah o »Filozofiji in revoluciji« nerazumljivo zamejen na nekaj obrobni navedb (prav tam, str. 81–82, 260, 295, 302). Tudi nove predstavitve »Rousseaujeve inkarnacije«, Maximiliena Robespierrea (prav tam, str. 77), nekako ostajajo v tako začetnih okvirih (prim. Žižek 2007, str. xxii).

Če je Rousseau tako ali drugače vendarle tesno povezan s francosko revolucijo (Blum 1986, str. 28) in če so se na njegovo ime poleg Robespierrea in Saint-Justa sklicevali tudi člani revolucionarnega Komiteja za javno dobrobit (prav tam, str. 150), s čim je potem povezan njegov pajdaš v devetnajstem stoletju? Nietzsche ne pripravlja revolucije, ne misli revolucije, ne zajema časa revolucije v mislih. Prav tako ne zaupa Rousseaujevim izpovedim (Wuthenow 1989, str. 71). To pa seveda ne pomeni, da ne spreminja sveta ali da ne piše o sebi. Rousseaujeve ideje so odigrale ključno vlogo v Nietzschejevi »genealogiji moderne dekadence« (Ansell-Pearson 1996, str. 20). V tem sta si Rousseau in Nietzsche edina: svetovni red zahteva korenito spremembo. Toda njune rešitve so po meri njunih – različnih – stoletij.

Rousseaujeva družbena pogodba temelji na vzgoji prihodnjega državljana, Nietzsche pa raje kot o vzgoji govori o vzreji ali dresuri, *Züchtung*. »Vzreja« pomeni, da je treba vzgajati telo in ne samo duha. To bo omogočilo formacijo velikega človeka (Wotling 1995, str. 334), ki bo potem razprl razsežnost nadčloveškega, *das Übermenschliche*. Predpona »über« pomeni najprej neko preseganje, *Überwindung*, in je povezana s prihodnostjo. Razvpita beseda »nadčloveško« je predvsem to: kar bo prišlo, prihodnost kot hotenje in obljuba (prav tam, str. 337); nadčloveško doslej še ni obstajalo (prav tam, str. 347). Nietzsche si sicer ne more kaj, da ne bi kljub temu navedel nekaj velikih imen, ki ga že zdaj vključujejo: Cesare Borgia, Napoleon, Hafiz, Goethe in Shakespeare; vendar na koncu pove, da je to »tip, ki ga še ni« (prav tam, str. 352).³

³ Nietzschejev »über« je povezan predvsem s to novo usmeritvijo v prihodnost; pojasniti ga je mogoče tudi iz zvez *überhistorisch*, *Übertert*, *Überkultur* itn. (Wotling 1995, str. 335–336).

Namesto besede učitelj, *Lehrer*, Nietzsche uporablja dve drugi besedi: *Züchter* in *Erzieher*. *Züchter* je tisti, ki »dresira« in ima za nalogo selekcionirati nadčloveško (Wotling 1995, str. 339), *Erzieher* pa tisti, ki tako kot v sokratskem babiškem poklicu pospešuje spremembe in preobrazbe (Schacht 1995, str. 231) in je opora za *Überwindung*: preseganje. Najpomembnejše preseganje je za človeka *Selbstüberwindung*, preseganje samega sebe. To je samopreseganje (Nietzsche 1974, str. 119), ki poteka nekako tako kot pri svetnikih, genialnih posameznikih ali epikurejskih bogovih: v patosu odmaknjenosti in distance (Wotling 1995, str. 334 in 343). Veliki vzgojitelji so tisti, ki prispevajo k preseganju in ozdravljenju samega sebe – in svojih »učencev«. Poleg Wagnerja, predvsem pa Schopenhauerja, ki ga zgodnji Nietzsche slavi kot svojega vzgojitelja, ne da bi kaj povedal o njem (Schacht 1996, str. 226), je resnični vzgojitelj le še Nietzschejev Zaratustra. Knjiga »Tako je govoril Zaratustra« bi morda lahko veljala za nekakšen *Bildungsroman* (Schacht 1995, str. 231). Ne moremo se zadovoljiti z *današnjim človekom*, pravi Nietzsche v svoji avtobiografiji; »v tistem, čemur jaz pravim *veliko zdravje*,« je Zaratustra »ideal človeško-nadčloveškega dobrobitja in dobrohotnosti, ki je več kot pogosto videti *nečloveško*« (Nietzsche 1989, str. 232–233). V tem ko se obrača proti »zaničevalcem telesa« (Nietzsche 1974, str. 35), govori »najbližje, najbolj vsakdanje [...] o nezaslišanih rečeh. [...] strele švigajo proti doslej neuglajenim prihodnostim [...] Zaratustra se počuti ravno v tem obsegu prostora, v tej pristopnosti do nasprotij kot *najvišja vrsta vsega obstoječega*« (Nietzsche 1989, str. 238–239).

Zaratustra: tisti, ki preseže samega sebe – med vsemi Nietzschejevimi »podobami avtoritete« največji. Zaratustra: namesto Rousseaujevega Likurga in Nume. Zaratustra: poosebitev vzgojitelja in vzgajanega, nezdravega in ozdravljenega, človeka in tistega, ki mora priti. Zaratustra: odgovor na vprašanje *Kaj pomeni orientirati se v mišljenju?* Zaratustra: le tako kot on lahko človek doseže resnično veličino (Schacht 1995, str. 233). Zaratustra: filozof vzgojitelj in samovzgojitelj za prihodnji čas?

Dogodek, ki mora priti, pa je za filozofijo – Nietzsche sam! Presekati zgodovino na dvoje, to je njegova osnovna »revolucionarna« maksima. V nasprotju s prevladujočim razumevanjem Nietzscheja, da je vse v njegovih aforizmih, njihovih interpretacijah in razvpitem Nietzschejevem »stil« (Derrida 1987), lahko zdaj, po »Nietzscheju z Rousseaujem«, izpostavimo avtoriteto nekega drugega Nietzscheja: namesto interpretiranja sveta – njegovo spreminjanje. Za zgodovino filozofije je namreč »primer Nietzsche« brez precedensa. Nietzsche sam. Ko si v svoji avtobiografiji naposled zastavi vprašanje *Zakaj sem usoda?*, postavi v ospredje prav to: »Poznam svojo usodo. Nekoč bo z mojim imenom spojen spomin na nekaj neznankega – na krizo [...] priklicano *proti* vsemu, v kar so ljudje dotlej verjeli. Nisem človek, sem dinamit.« (Nietzsche 1989, str. 259) Dinamit: dogodek Nietzsche, njegovo samopreseganje in njegova politika lastnega imena.

V faksimile Nietzschejevega imena moramo ujeti prav ta *dinamit*, ki je Nietzsche sam, njegovo *Selbstüberwindung*. Tako kot Rousseau v osemnajstem stoletju je tudi Nietzsche brez precedensa, ima pa prav kot tak dovolj moči, da bo prelomil zgodovino. Nietzsche v filozofijo ne vpelje novih vrednot, tudi pojma vrednote ne. Nietzschejev problem ni razvpito »prevrednotenje vseh vrednot«.

Nietzschejev najsplošnejši projekt je v nasprotju s Kantom izpeljati resnično kritiko (Deleuze 2011, str. 13) in izpostaviti vrednost tistega, česar ni mogoče ovrednotiti: življenja kot takega. Toda to ni več življenje, ki bi bilo nekakšno negotovo (in nevarno) dopolnilo delu. To tudi ni samo življenje, ki bi bilo popisano na dnu strani v avtobiografskih vajah. To je Nietzschejevo življenje, ki prestopi na stran mišljenja, anekdota, ki prestopi na stran aforizma (Deleuze 1965, str. 18; Deleuze 1998, str. 126). Nietzschejevo »živo« lastno ime, »politika osebnega imena«, ki je postalo filozofski dogodek. Alain Badiou ga drzno poveže celo z razvpito 11. tezo o Feuerbachu in sestopom od interpretiranja filozofije k njenemu revolucionarnemu »prakticiranju« (Badiou 2010, str. 196).

Med Nietzschejem »osebno«, ki piše v prvi osebi ednine za svoj štirinštirideseti rojstni dan samemu sebi, in Nietzschejem zdravnikom ni protislovja. Prav tako kot ni protislovja med Rousseaujem, ki piše svoje najbolj »osebne« izpovedi, in Rousseaujem družbene pogodbe, ki uteleša skupno voljo vseh. Rousseau, ki se umakne v popolno samoto, je le na prvi pogled nezdržljiv z Rousseaujem, ki teži k vzpostavitvi univerzalnega. Če pa ga postavimo ob bok Nietzscheju, spoznamo, da tu ni nikakršnega protislovja. Oba, Rousseau in Nietzsche, sta bila, vsak v svojem stoletju, »prezgodaj«, oba sta živela v razsežnosti »ne še«, oba v času, ki šele »mora priti« (Schacht 1996, str. 37). Rousseauja in Nietzscheja družijo prav to: samotransparentnost in transparentnost vzgoje za družbeno pogodbo, samopreseganje in preseganje »človeškega, prečloveškega« – *osebno, ki bo postalo politično*.

Ne Rousseau ne Nietzsche nista ne delala politične revolucije ne pisala o njej. In vendar je njuno življenje kar najširše odprlo pot za vzgojo državljana, ki ne bo »povsod v verigah«, in vzrejo svobodnega duha, ki bo vedno »času neprimeren« in, v nenehnem spopadu z njim, vselej »aktualen«. Pierre Hadot, ki je veliko razmišljal o *Lebensform* filozofov in o filozofih »osebno«, je svoj nastopni govor za profesorja filozofije na pariškem Collège de France sklenil z glasom drugega, ki naj zdaj spregovori v njegovem imenu. Glasi se takole: »Številni so tisti, ki jih povsem posrka militantna politika, priprava družbene revolucije. Redki, zelo redki pa so tisti, ki si zato, da bi pripravili revolucijo, prizadevajo, da bi je bili vredni.« (Friedmann v Hadot 1998, str. 64)

Za konec še opomba nad črto: Nietzschejev dolg do ameriškega Emersona, ki vse bolj zaposluje Stanleyja Cavella (2011, str. 93), spada v zgodovino idej. Nietzschejevo mesto v devetnajstem stoletju, ki ga je Karl Löwith (1967, str. 257) v svoji lucidni analizi »nemškega duha« »Od Hegla do Nietzscheja« postavil ob bok Rousseaujevemu mestu v obdobju razsvetljenstva, pa predstavlja enega tistih navdihov v zgodovini filozofije, ki jih najdemo le redko. Mislim, da ga je mogoče primerjati s slavnim navdihom samega Rousseauja – tistim, s katerim je Rousseau pravzaprav šele postal Rousseau.

Smo v anekdotičnem letu 1749, ko se Rousseau pelje na obisk k Voltairu v vincenneski zapor (Rousseau 1955–1956, zv. 2, str. 188). V nemiru, ki ga je v njem povzročilo vprašanje o pomenu človeških institucij za napredovanje civilizacije (na katerega bo potem odgovarjal v svoji razpravi o umetnostih in znanostih), »nenadoma začuti, kako je njegov duh zaslepljen s tisoč lučmi« (v Philonenko 1984, str. 13). Zateče se pod drevo ob cesti, da bi našel odgovor na zastavljeno vprašanje. Toda

»rešitev« ne bo nič manj ambivalentna, protislovna in »samo negativna« kot vse njegovo delo, življenje in avtobiografija. Je pa ta razsvetljenska filozofska anekdota povezana s prav tistim vincenneskim gozdom, kjer bodo potem kot odgovor na študentski revolt v nemirnem letu 1968 zgradili povsem novo *alma mater*: univerzo Pariz VIII – Vincennes, znanilko prihodnosti za naše stoletje.

Literatura in viri

- Ansell-Pearson, K. (1996). *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Badiou, A. (2009). Who is Nietzsche? V: D. Hoens, S. Jöttkandt in G. Buelens (ur.). *The Catastrophic Imperative*. New York: Palgrave, Macmillan, str. 195–204.
- Bahovec Dolar, E. (2011). Kaj je dober prostor za misliti? Filozofija, arhitektura, šolanje. *Sodobna pedagogika*, 62, št. 1, str. 18–33.
- Balaudé, J.-F. in Wotling P. (ur.). (2000). *Lectures de Nietzsche*. Pariz: Librairie Générale Française.
- Bennington, G. in Derrida, J. (1991). *Jacques Derrida*. Pariz: Seuil.
- Blum, C. (1986). *Jean-Jacques Rousseau and the Republic of Virtue. The Language of Politics in the French Revolution*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- Cassirer, E. (1981). *Kant's Life and Thought*. New Haven, London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1989). *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. New Haven, London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (2010). *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Pariz: Fayard.
- Cavell, S. (1996). *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*. Cambridge in London: Harvard University Press.
- Cavell, S. (2005). *Philosophy the Day after Tomorrow*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Château, J. (1974). *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*. Pariz: Vrin.
- Copjec, J. (1999). Vampirji, dojenje in tesnoba. *Delta*, 5, št. 1–2, str. 9–32.
- Deleuze, G. (1965). *Nietzsche*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (1998). *Logika smisla*. Ljubljana: Krtina.
- Deleuze, G. (2011). *Nietzsche in filozofija*. Ljubljana: Krtina.
- Deleuze, G. in Guattari, F. (1980). *Milles plateaux*. Pariz: Minuit.
- Deleuze, G. in Guattari, F. (1999). *Kaj je filozofija?* Ljubljana: Študentska založba.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Pariz: Minuit.
- Derrida, J. (1974). *Glas*. Pariz: Galilée.
- Derrida, J. (1980). *La carte postale. De Socrate à Freud et au delà*. Pariz: Aubier-Flammarion.
- Derrida, J. (1984). *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Pariz: Galilée.
- Derrida, J. (1987). *Eprons. Les styles de Nietzsche*. Pariz: Flammarion.
- Derrida, J. (1991). Circonfession. V: G. Bennington in J. Derrida (ur.). *Jacques Derrida*. Pariz: Seuil, str. 7–291.

- Derrida, J. (1995). Signatura, dogodek, kontekst. V: A. Pogačnik (ur.). *Sodobna literarna teorija*. Ljubljana: Krtina, str. 119–141.
- Derrida, J. (1998). *O gramatologiji*. Ljubljana: Analecta.
- Derrida, J. (2005). Composing »Circumfession«. V: J. D. Caputo in M. J. Scanlon (ur.). *Augustin and Postmodernism. Confessions and Circumfession*. Boomington, Indianapolis: Indiana University Press, str. 19–27.
- Garrard, G. (2003). *Rousseau's Counter-Enlightenment. A Republican Critique of the Philosophers*. Albany: State University of New York Press.
- Freud, S. (2005). *Spisi o psihoanalitični tehniki*. Ljubljana: Analecta.
- Gay, P. (1989). Introduction. V: E. Cassirer. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Binghamton: Vail-Ballou Press, str. 3–30.
- Granier, J. (1982). *Nietzsche*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Hadot, P. (1998). *Eloge de la philosophie*. Pariz: Alea.
- Jacobus, M. (1995). *First Things. The Maternal Imaginary in Literature, Art, and Psychoanalysis*. New York, London: Routledge.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- Kouvelakis, S. (2003). *Philosophy and Revolution. From Kant to Marx*. London: Verso.
- Lacan, J. (1996). *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana: Analecta.
- Löwith, K. (1941). *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. New York: Anchor.
- Malabou, C. (2011). *Bodi moje telo! Dialektika, dekonstrukcija, spol*. Ljubljana: Krtina.
- Man, P. de (1979). *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven, London: Yale University Press.
- Nietzsche, F. (1974). *Tako je dejal Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (1988). *H genealogiji morale. Onstran dobrega in zlega*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (1989). *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (2005). *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Philonenko, A. (1984). *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur* (3. zv.) Pariz: Vrin.
- Rancière, J. (2009). Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida. V: C. Pheng in S. Guerlac (ur.). *Derrida and the Time of the Political*. Durham, London: Duke University Press, str. 274–288.
- Rousseau, J.-J. (1959–1969). *Oeuvres complètes*. Pariz: Gallimard.
- Rousseau, J.-J. (1969). *Émile ou de l'éducation*. V: *Oeuvres complètes*. Pariz: Gallimard, str. 239–868.
- Rousseau, J.-J. (1955–1956). *Izpovedi* (3 knjige). Ljubljana: Slovenska matica.
- Rousseau, J.-J. (1993). *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Krtina.
- Rousseau, J.-J. (1997). *Emil ali O vzgoji*. Novo mesto: Pedagoška obzorja.
- Rousseau, J.-J. (2009). *Julija ali Nova Heloiza*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.

- Schacht, R. (1995). Zarathustra/Zarathustra as Educator. V: P. R. Sedgwick (ur.). *Nietzsche: A Critical Reader*. Cambridge: Basil Blackwell, str. 222–149.
- Shklar, J. (1969). *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shklar, J. (1972). Images of Authority in Rousseau. V: M. Cranston (ur.). *Hobbes and Rousseau. A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, str. 333–365.
- Starobinski, J. (1971). *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Pariz: Gallimard.
- Starobinski, J. (1989). *Table d'orientation. L'auteur et son autorité*. Lausanne: L'age d'homme.
- Starobinski, J. (2010). Préface. V: E. Cassirer. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Pariz: Fayard.
- Starobinski, J. (2011). *Iznajdba svobode, 1700-1789, 1789, Emblemi razuma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Weil, E. (2012). Jean-Jacques Rousseau et sa politique. V: P. Bénichou, E. Cassirer, R. Derathé, C. Eisenmann, V. Goldschmidt, L. Strauss in E. Weil (ur.). *Pensée de Rousseau*. Pariz: Seuil, str. 9–40.
- Wotling, P. (1995). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Wuthenow, R.-R. (1989). Die Grosse Inversion. Jean-Jacques Rousseau im Denken Nietzsches. *Neue Hefte für Philosophie*, 29, str. 60–79.
- Zerilli, L. M. G. (1994). *Signifying Woman. Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- Žižek, S. (2007). *Virtue and Terror. Maximilien Robespierre Introduced by Slavoj Žižek*. London: Verso.