

## ROUSSEAU A ZAČIATKY POPULISTICKEJ KRITIKY KULTÚRY (Ľudový tanec a bojová pieseň)

MÁRIA LUDASSYOVÁ

Narodila sa v r. 1944. Štúdium na Filozofickej fakulte Univerzity Loránda Eötvösa ukončila v r. 1967. Je univerzitnou profesorkou na Katedre sociálnej filozofie a etiky Filozofickej fakulty Univerzity Loránda Eötvösa. Hlavné diela: *Valóra váltjuk a filozófia igéreteit...* (Uskutočnime prísľuby filozofie..., 1972); *Az ész államág és tovább...* XVIII. századi francia utópisták (K štátu Rozumu a ešte ďalej... Francúzski utopisti XVIII. stor., 1979); *Moralisták és terroristák* (Moralisti a teroristi, 1987); *Szabadság, egyenlőség, igazságosság* (Sloboda, voľnosť, spravodlivosť, 1989); *A toleranciától a szabadságig; Anglia 300 éve egy eszme történetének tükrében* (Od tolerancie k slobode; 300 rokov Anglicka v zrkadle dejín jednej idey, 1992).

Literatúra pojednávajúca o duchovnej spriaznenosti medzi Rousseauom a Robespierrom, *Spoločenskou zmluvou* a jakobínskou diktatúrou by zaplnila celú knižnicu; ďalšiu – možno menšiu – knižnicu by zaplnili práce o vzťahu medzi Rousseauom a Kantom, vyznaním savojského vikára a idealizmom klasickej nemeckej literatúry. Obe duchovné filiacie zanechávajú v čitateľovi pocit akéhosi hiátu: ako keby nešlo o to, čo je v dielach Jeana-Jacquesa najvzrušujúcejšie, ako keby „protototalitná“ i „prokantovská“ schéma poukazovaním na Rousseaua teroristu a Rousseaua moralistu tú najpodstatnejšiu otázku ponechávala bokom. Preskúmaním tretej, z hľadiska politickej a morálnej filozofie menej významnej reprezentácie rousseauovských interpretátorov by sme možno lepšie pochopili *myšlienkovú jednotu* medzi „anarchistickým“ buričom obdobia po r. 1750, etatistickým zákonodarcom obdobia po r. 1760, krajne individualistickým promenujúcim samotárom a tvorcom nekritického kolektivistického projektu ústavy po r. 1770 – *myšlienkovú jednotu*, ktorú Cassirer mienil nájsť v kantovstve, Talmon v totalitarizme, Derathé v racionalizme a Gouhier v emotivistickej metafyzike. A to aj vzhľadom na obdiv, ktorý k nemu cítili slavianofili a Tolstoj – ktorí si v ňom cítili apoštola vzbury proti modernite – či moderní interpretátori Starobiňski a Baczo, ktorí ho obdivovali ako veľkého experimentátora v oblasti zmierovania nezmieriteľného: *transparence et obstacle* (transparentnosti a prekážky) u Jeana Starobiňského a *solitude et communauté* (samoty a komunity) u Bronislawa Bacza, poľského emigranta z r. 1968.

Ešte viac nám môže napovedať to, čo obdivovatelia Rousseaua *nemali* radi: *myšlienku* jednoty európskej kultúry stierajúcej etnickú rôznorodosť, o ktorej si mysleli, že je pre národ určujúca; „katolicizmus“ (t. j. univerzalizmus) a individualizmus západného kresťanstva; kritickú spiritualitu protestantizmu oproti kolektivistickému rezignovanosti východného kresťanstva a jeho ortodoxii postrádajúcej racionálnu kritiku a potvrdzovanej sentimentom... Tolstoj nemal rád Shakespeara ako autora, ktorý pripúšťa logickú možnosť hriechu a ktorého „negatívni“ hrdinovia sú veľkolepejší a každopádne múdrejší, lepšie argumentujúci než predstavitelia tradičnej morálky. Richard III. so svojim programom „zahráť teda rolu podliaka“ ([14], 10) zmetie svojich len pragmaticky ničomných súčasníkov; jeho „svedomie spomína len zbabelec“ ([14], 136) rozbieja základy nielen stredovekej morálky, ale aj novodobej emotivistickej etiky, lebo ani jedna, ani druhá nemôže pripustiť, aby spáchanie hriechu

nebolo sprevádzané výčitkami svedomia alebo že by sa tieto výčitky dali umlčať. Nevďačné dcéry kráľa Leara majú lepšie argumenty než cnostná Cordélia a Edmundov amoralizmus odvolávajúci sa na Prírodu zlyháva proti konvencionalnej Edgarovej morálnosti iba v dôsledku náhodného fyzického súboja, nie však na poli duchovného súperenia. Také niečo je pre Tolstého neprijateľné: predstaviteľ amoralnosti nemôže mať lepšie argumenty ako zástanca tradičnej hierarchie cností. Aj Jeana-Jacqua poburoval svet, v ktorom filozofia obhajuje Zlo s väčším dôvtipom než všetci morálni filozofi, ktorí v minulosti obhajovali Dobro, svet, ktorý sa „opovažuje smiať sa na slovách Vlast' a Viera...“. To, čo navrhuje, nie je však revolučný radikalizmus túžiaci „rozboriť sveta starý základ“, ale pokus *vziať späť* všetko pripúšťajúcu modernitu a vytvoriť staronový kolektivistický étos, ktorý by anuloval nástup kritického individualizmu započatý renesanciou. Takáto interpretácia môže dať ucelenejší obraz o logike jednote raných *Rozpráv* a neskorších projektov ústavy.

**Okovy a kvety.** Znalci rousseauovskej filológie dobre vedia, že tento podtitul je revokáciou najznámejšej pasáže *Prvej rozpravy* (*Prispelo obrozenie vied a umení k zlepšeniu mravov?*, 1750). „Zatiaľ čo vláda a zákony sa starajú o bezpečnosť a blahobyt pospolitých ľudí, vedy, literatúra a umenia, ktoré sú možno menej despotické, no o to mocnejšie, ovešajú ich okovy girlandami kvetov, potláčajú v nich pocit pôvodnej slobody, pre ktorú sa narodili. Ľudia si kvôli nim obľúbia otroctvo a stanú sa z nich takzvaní civilizovaní ľudia“ ([13], 40). Keďže sa v texte hovorí o despotizme, možno sme priveľmi ochotní zabudnúť, že Rousseau tu charakterizuje vládu starajúcu sa o bezpečnosť a blahobyt ľudí, t. j. má na mysli „tyranu“ modernej občianskej spoločnosti, a vôbec nie tyranské zákony ázijského despotizmu, prípadne európskeho feudalizmu. Tieto okovy kladie na ľudí nie surové násilie, moc „kráľov, kniežat a grófov“, ale ich túžba po materiálnom blahobytí a ekonomickej bezpečnosti; estetický pôžitok je ópiom *civilizovaných národov*, je to ich náhradná aktivita. Moderná literatúra je *humanistická*, t. j. hovorí o univerzálnej láske k človeku, zabúda však na lásku k vlasti. „Vyhasne nenávisť k iným národom, a tým aj láska k vlasti“ ([13], 44-45). Vedy sú síce schopné vysvetľovať svet, no človek sa tak nestáva cnostnejším. Naopak, vedy učia ľudí dôverovať všemohúcnosti Rozumu a hľadaním prázdnych všeobecností prístupných rozumovému poznaniu zabúdať na staré cnosti. „Keby vedy prispeli k zdokonaľovaniu cností, keby učili ľudí tomu, aby boli ochotní preliať svoju krv za vlast'...“ ([13], 49). Môže ich to naučiť deskriptívna geometria či newtonovská fyzika? Mravnosti škodí dokonca už len znalosť morálky: „Kedysi boli Rimania spokojní s tým, že konali cnostne; potom začali študovať cnosti, a bolo všetko stratené“ ([13], 56). Obdiv k talentu a záľuba v divadle je dôsledkom negatívneho vplyvu *úpadkovej* aténskej demokracie, odsúdenej fiktívnymi slovami Rimana Fabricia: „Rimania! Zbúrajte ihneď amfiteátre, rozdrvte mramory, spálte obrazy, zažehnajte otrokov, ktorí si vás podmanili; ich chmúrne umenia vám prinášajú skazu“ ([13], 57). V 18. stor. bola každá fabula o Rimanoch adresovaná súčasníkom: táto má poučovať hlavne o škodlivosti styku s cudzími národmi. Nie vojensky zdatní Rimania si podrobili Grécko, ktoré upadlo do estetickej požívačnosti, a Áziu vŕhajúcu sa v luxuse, lež naopak.

Druhá časť *Rozpravy* bičuje otvorene, s pátosom *nostra res agitur* moderných zákonodarcov uprednostňujúcich bohatstvo pred zákonmi proti luxusu, raných ideológov „konzumnej spoločnosti“. „Luxus je istým znakom bohatstva; vďaka nemu sa môžeme stať ešte bohatšími; čo vyplýva z tohto paradoxu, takého typického pre našu dobu? Čo bude s cnosťou, ak musíme byť za každú cenu bohatí? Štátnici vekov minulých neprestajne hovorili o mravoch a cnosti, naši hovoria iba o obchode a peniazoch“ ([13], 65). Tyrania, proti ktorej Jean-Jacques vystupuje, nepredstavuje neznesiteľný stav bezprávia, ale skôr nadvládu peňazí. Nie je tyraniou kráľov, ale ekonómov, podľa ktorých „cenu človeka určuje jeho spotreba“ ([13], 65). Jeho temer „histmatovský“ spôsob odhaľovania vzťahu medzi nadnárodnou vládou peňazí

a vytváraním kozmopolitnej kultúry, kritické výpady proti nenárodnému charakteru výchovy atď. vyvierajú z jeho morálnej rozhorčenosti nad všeobecnou rozšírenosťou peňažných a trhových vzťahov.

Oblasťou, v ktorej sa jeho radikálny postoj proti filozofickému ideálu orientovanému na racionalisticko-pozitívne vedenie prejavuje snáď najzreteľnejšie, je teória výchovy, tento leitmotív francúzskych osvietenecov. Vôbec však nehlásal – ako to o ňom Voltaire úspešne rozšíril – návrat k tradičnému výchovnému modelu v duchu náboženskej morálky (jeho plebejsko-vlastenecké výpady proti mŕtvym jazykom by sa dali ťažko chápať ako obhajoba katolíckych kolégií). Požadoval tradicionalistickú výchovu, táto tradícia však nemala byť cirkevná, ale národná, nie náboženská, ale vlastenecká: „Vidím všade obrovské ústavy, kde s veľkými nákladmi vychovávajú mládež a učia ju všelichu, vrátane povinnosti. Vaše deti nebudú poznať svoj rodný jazyk, budú však hovoriť inými, ktoré sa nikde nepoužívajú...“ ([13], 74). Mladí sa učia technike logického dokazovania namiesto nespornej pravdy, umeniu, ako sa zapáčiť druhým, namiesto bojového umenia, chladnej harmónii namiesto ľudových piesní svojej vlasti, učia sa o márnomyseľných dôkazoch božej existencie namiesto bohabojnosti; učia sa umeniam postrádajúcim akýkoľvek národný charakter, ale „sladké slovo vlasti im nikdy do ucha nedoľahne“ ([13], 74). Moderná škola vychováva remeselníkov a umelcov, vedcov a technikov, niet v nej však miesta pre výchovu k občianstvu: „Máme fyzikov, geometrov, chemikov, astronómov, básnikov, hudobníkov, maliarov; nemáme však už občanov“ ([13], 78).

Filozofi francúzskeho osvietenstva spájali začiatok novoveku s objavením kníhtlače: v Condorcetovej historickej periodizácii za touto deliacou čiarou medzi stredovekom a novovekom už nemožno likvidovať heretické myšlienky a ducha protestu upaľovaním heretikov a protestantov, pretože ich idey pretrvávajú v tisícoch výtlachov: vďaka tomu mohli navzdory všetkým inkvizíciám renesancia a protestantizmus zvíťaziť. Filozofické apológie zla, národného a morálneho nihilizmu síce vždy existovali, no tieto malé a izolované sekty predtým nemali – nemohli mať – masový vplyv. Vďaka kníhtlači však lokálne intoxikovanie mysle prerástlo do celosvetovej epidémie. Objavenie kníhtlače, ktorému filozofi pripisovali epochálny význam, hodnotí Jean-Jacques takto: „Bezbožné písomnosti Leukippov a Diagorov zanikli spolu s nimi; nepoznali ešte umenie zvečniť extravagantnosti ľudského ducha; vďaka tlačenému písmu a spôsobu, akým ho používame, nebezpečné rojčenia Hobbesov a Spinozov pretrvávajú naveky. Hor' sa teda, vy slávne písomnosti, aké naši nevzdelaní a prostoduchí otcovia neboli schopní vytvoriť, sprevádzajte našich potomkov dielami ešte nebezpečnejšími, z ktorých veje skazenosť mravov nášho veku, a podajte budúcim vekom verné svedectvo o pokroku a prínose našich vied a umení!“ ([13], 81-82).

Úspech *Prvej rozpravy* signalizovala aj polemika, ktorú vzbudila v zahraničí. Rousseau na ňu reaguje nie obranou, ale útokom. Svoje stanovisko nezmierňuje, naopak, ešte viac ho radikalizuje, čo neprajní súčasníci pripisovali Diderotovmu vplyvu. Aj keby bola póza staromilného moralizátora a osamelého kazateľa len prijatou rolou, je faktom, že jej zostal verný do konca svojho života. Je taktiež isté, že jeho kritika kultúry spolu s odsudzovaním spoločenskej nerovnosti nemohla byť inšpirovaná kruhom encyklopedistov, pretože dogma o *prírodzenoprávnom* základe súkromného vlastníctva a jeho legitimizácii prácou bola pre všetkých filozofov počnúc Lockom záväzným článkom ich vierouky. Rousseau, ktorý býva paušálne označovaný za idealistu, práve v polemike o *Prvej rozprave* formuluje základnú tézu prístupu k dejinám, ktorý možno označiť takmer za materialistický. Podľa tejto tézy základom rozmanitosti súkromných životov a súkromných mravov je súkromné vlastníctvo, t. j. morálna filozofia odsudzujúca súkromné vlastníctvo implikuje aj neprijateľnosť princípu *ius utendi ius abutendi*. Úpadok privátnych mravov nemožno zastaviť proklamovaním nadradenosti komunitnej morality, ale iba ustanovením prvotnosti verejného vlastníctva. „Prvotným zdrojom zla je

nerovnosť a nerovnosť je základom bohatstva“ – píše v liste adresovanom poľskému kráľovi ([11], 150) –, umenia a vedy sú dôsledkami spoločnosti založenej na deľbe práce, ktorá poskytuje malému počtu privilegovaných voľný čas zvádzajúci k hriechu (hoci aj pomyselnému), luxus ducha, ktorý je nebezpečnejší než luxus materiálny. Keď už existujú chudobní a bohatí, luxus môže byť protijedom na zmierňovanie príznakov otravy z majetkovej nerovnosti. Morálny jed sa však tým nielenže nelikviduje, naopak, rozptyľuje sa po celej spoločnosti: „Luxus je možno nutný kvôli obžive chudobných; keby však nebolo luxusu, neboli by ani chudobní. Dáva síce prácu nezaopatreným, prečo by však mali existovať nezaopatrení občania? Keď ešte bolo obrábanie pôdy prácou zo všetkých najvážnejšou, neexistovala bieda ani zaháľanie a oveľa menej bolo zločinov“ ([6], 79). Je to utópia orientovaná nie na budúcnosť, ale na minulosť: akokoľvek socialisticky vyznievajú tieto tírady proti nerovnosti a deklamácie proti luxusu, Rousseau nemá na mysli spoločnosť zriadenú podľa princípu rovnosti a vybojovanú masou nemajetných v konečnom „krvavom“ boji po modernizačných výdobytkoch, ale pomyselný zlatý vek pred technickej deľby práce, pred odtrhnutím sa individua od „pupočnej šnúry spoločenstva“ (Marx), ktoré nepoznalo nezhody modernity a kde existovala jednota bytia a podstaty, zdania a pravdy.

*Predslov k Narcisovi* invokuje posvätnosť *nereflektovaných zvykov* s pátosom pripomínajúcim Burka – nie je to však obhajoba tradičnej hierarchickej spoločnosti, ale idealizácia archaicko-patriarchálnej kmeňovej spoločnosti, ktorá nepozná inú rozdelenosť než dualitu jednotného „my“ a jednotne nenávideného „oni“, kde sa inakosť a cudzosť vzťahujú len na vonkajšieho nepriateľa a v rámci bojovných kmeňov existuje vďaka absencii vonkajších, cudzích vplyvov mier. „Národ, ktorý je cnostný, váži si zákony a nechce svoje obyčaje zameniť za nové a rafinovanejšie, sa musí starostlivo brániť vedám a najmä vedcom, ktorých poučky a dogmatické princípy vedú k opovrhovaniu zvykmi a zákonmi, na čo národ nikdy nemôže pristúpiť, ak nechce prepadnúť skaze. Aj najmenšia zmena vo zvykoch, azda v nejakom ohľade aj výhodná, vždy škodí mravom. Pretože zvyky národa vyrastajú z jeho mravov a len čo si národ svoje staré obyčaje prestane vážiť, bude sa riadiť svojimi vášňami“ ([8], XL-XLI).

Ideálny typ spoločnosti spravovanej iba zvykmi a tradíciami je načrtnutý v *Druhej rozprave* (*Rozprava o pôvode nerovnosti medzi ľuďmi*, 1755). Súkromné vlastníctvo ešte neizoluje jednotlivcov, kohézna sila práve vzniknutých spoločenstiev prevažuje nad hobbesovským princípom honby za majetkom a mocou. Spájajú sa „nie predpismi a zákonom, ale rovnakými mravmi a povahou, rovnakým spôsobom života i stravy a spoločným vplyvom“ ([12], 93). Prvé prejavy rivality sa objavujú vo sfére sexuálnych vzťahov, spoločné spevy a tance však stačia potlačiť prebúdajúceho sa ducha deštruktívneho individualizmu: „Ľudia si zvykajú zhromažďovať sa pred chatami alebo okolo veľkých stromov, spev a tanec, práve to deti lásky a nečinnosti, sa stávajú zábavou či skôr zamestnaním združených záhaľčivých mužov a žien“ ([12], 94). Ľudstvo zjednocoval spôsob života: rybolov a lov nepripúšťajú väčší počet „národných variantov“, no rozmanitosť tancov a piesní signalizuje markantnejšie znaky kmeňovej odlišnosti. Vzniká xenofóbia, v dôsledku čoho „prirodzený súcit prechádza určitou zmenou“ ([12], 95), avšak – či azda práve preto – podľa Rousseaua „bolo toto obdobie vývoja ľudských schopností... iste šťastnejšie a najtrvalejšie“, „tento stav je skutočnou mladosťou ľudstva“ ([12], 95).

**Estetika sprievodov.** Je možný návrat do sveta „barbarstva“, do sveta tradičných spoločností nedotknutých európskou civilizáciou? Je opakovateľný zázrak mladosti sveta v podmienkach neskorých historických spoločností? Áno aj nie. Vedúce spoločnosti západoeurópskej civilizácie – predovšetkým Anglicko a Francúzsko – sú podľa všetkého navždy stratené, pokiaľ ide o ich cnostnú budúcnosť (alebo sa k nej dostanú len za cenu „strašných revolúcií“, na ktoré veriť je „hotové šialenstvo“), jestvujú však malé národy, ktoré nepoznajú štátne



hranice a ktoré sú aj dnes viac-menej nedotknuté svetovým trhom a kozmopolitnou kultúrou likvidujúcou národné tradície. Ich šancou je ich uzatváranie sa do seba; ak len nebudú chcieť nájsť svoju identitu v doháňaní „veľkých“, ale v tom, že budú hrdí na svoju inakosť a budú svoju zaostalosť prežívať ako cnosť. Jedinou úlohou zákonodarcu je stoj čo stoj zachovať národné tradície, ľudové zvyky. Nemusí tvoriť úplne nové zákony na spôsob tabula rasa ako „božský muž“ *Spoločenskej zmluvy*, stačí zachovať staré. Obraz z *Poslednej odpovede* v polemike o *Prvej rozprave* vnímali súčasníci ako frivolný exhibicionizmus: Jean-Jacques ako kráľ africkej krajiny prikazujúci obesiť na šibenicu vztýčenú na hranici jeho krajiny prvého Európana, ktorý by chcel obdarovať jeho malý národ „vymoženosťami“ západnej civilizácie ([4], 209)... Pri štúdiu Rousseauových diel však v každom z nich objavíme túto nie vždy len symbolickú šibenicu, ktorá by mala zabrániť voľnému toku takzvaných univerzálnych hodnôt. Filozofi-encyklopedisti užasli nad *Listom d'Alembertovi o divadlách* (1758) a prvýkrát si uvedomili, že snáď ide predsa len o viac než iba o extravagantnú úvahu ich precitlivého a žiarlivého kolegu motivovanú hlavne tým, že napísaním hesla o Ženeve do *Encyklopédie* nepoverili jeho, „ženevského občana“. Rousseau už nechcel súperiť s filozofmi, ale likvidovať svet, v ktorom je súperenie filozofov a dramatikov vôbec možné.

Človek osamotený uprostred európskeho veľkomesta ide do divadla, aby si tam v kruhu obecnosť našiel spoločenstvo: chápeme Voltairova a d'Alembertovo nadšenie pre divadlo. Navštevovať divadlá v Paríži, písať divadelné hry pre francúzske občanstvo – robil to aj Rousseau: imaginárne hriechy na scéne supľujú skutočné hriechy. V malých mestách, cnostných republikách svet scénického zdania však môže znamenať koniec skutočných cností. „Myslíme si, že sa zídeme v divadle, no práve tam sa najviac izolujeme; práve tam zabúdame na svojich priateľov, susedov, blízkych kvôli príbehom, pri ktorých oplakávame mŕtvych a vysmievame sa živým“ ([5], 203-204). Smejeme sa cnosti, ak je neobratná, a tleskame hriechu, ak vzbudzuje zdanie veľkoleposti. V tom prvom vyniká Molière – za pátosom rozboru Mizantropa v *Liste d'Alembertovi* sa skrýva opravdivá osobná bolesť. Rousseau vo Philintovej zrade voči Alcestovi zažíval Diderotovu voľbu – uprednostnenie povrchnej duchaplnosti parížskych salónov pred nevľúdnu družbu morózneho Ženevčana – a zosmiešnenie Alcesta prežíval ako krach svojej vlastnej morálky, resp. moralizujúcej pózy. Na druhej strane možnosť, že veľkosť a hriech spolu súvisia, ho poburovala z dôvodov, ktoré motivovali aj Tolstého zaujatosť voči Shakespeareovi. „Zločin, alebo cnosť, je to úplne jedno, len aby sa nám predkladali so zdaním veľkoleposti... Um, duchaplnosť a odvaha sú to jediné, čo obdivujeme, tebe však, vľúdna a skromná cnosť, sa žiadneho uznania nedostáva. Akí sme len zaslepení uprostred toľkého lesku! Sme obeťami vlastných nezmyselných ovácií a nikdy nepoznáme hanbu a nenávisť, akú si zasluhuje človek zneužívajúci k nešťastiu ľudského rodu genialitu a talent, ktorými ho obdarila príroda“ ([5], 226, 228).

Vážnym protiargumentom je grécka záľuba v divadle: v Aténach však divadlo nebolo určené na zábavu vo voľnom čase, bolo verejnou povinnosťou: „Pokiaľ Gréci tolerovali takéto divadlá, tak len preto, aby v nich predvádzali staré tradície svojho národa“ ([5], 236). Moderné divadlo však rúca národné tradície zo všetkého najviac: tragédia učí uctievať hriechy a komédia opovrhovať cnosťami a „čím je komédia ľúbivejšia a dokonalejšia, tým je jej vplyv na mravy fatálnejší“ ([5], 237). Komédia sa posmieva podvedenému manželovi, starému a oklamanejmu pytačovi, triumfuje tu hriešna láska, ospravedlňuje sa mladícka vášeň proti morálnym predsudkom otcov. Zosmiešňujú sa všetky cnosti patriarchálnej spoločnosti... Hriechy sa odpúšťajú s úsmevom, kým tradičným cnostiam sa dostáva sarkastického smiechu. Najodpornejší charakter, priateľ všetkých necností je nakoniec blažený a neúnavný kritik hriechov odchádza zahanbený. Alcestovými ústami adresuje Rousseau svoje slová priateľovi filozofovi, ktorý sa vie až príliš dobre prispôbovať: „Tento Philinte hrá rolu múdreho človeka. Patrí k tým poctivým svetákom, ktorých maximy sa tak veľmi podobajú

zásadám ničomníkov; to sú tí vľúdni a mierumilovní ľudia, pre ktorých je všetko dobré, lebo nechcú, aby to bolo lepšie; sú vždy spokojní s každým, lebo si nerobia starosti z nikoho; pri bohato prestretom stole prehlasujú, že ľud nehľadá, a s plným vreckom peňazí podporujú každého, kto chce prehovoriť v prospech chudobných“ ([5], 246-247). Pravdivosť Rousseauovho sociálneho citu dodáva vierohodnosť i tej jeho najprimitívnejšej morálnej kázni. Hlavným motívom *Listu d'Alembertovi* však nie je kritika sociálnej nerovnosti, ale odsúdenie miešania kultúr; divadlo, ktoré by Voltaire a d'Alembert radi videli v Ženeve, by tam pôsobilo deštruktívne už tým, že by bolo čímsi cudzím a novátorským – a to, ako sme videli, tým viac, čím by bolo dramaturgicky lepšie. „Mýlia sa teda tí moji rodáci, ktorí neodsudzujú samotné divadlo ako také“ ([5], 282).

Divadlo už len tým, že sa „prizerá cudzím veciam, poznáva cudzie zvyky, zavádza nové mravy“, má fatálny vplyv na osud malej republiky založenej na zásade rovnosti – ak nie majetkovej, tak aspoň v spôsobe života. „Ak je ľud skazený, divadlo je mu na prospech, ak je dobrý, je mu na škodu“ ([5], 297). Pravda, môže existovať aj taký cnostný národ, že ani divadlo by ho nedokázalo skaziť. Predpokladom toho však je, aby nebol vystavený deštruktívnemu pôsobeniu trhovej ekonomiky na jeho cnosti, aby neuctieval súkromné vlastníctvo, ale iba vojenské cnosti a lásku k vlasti: „Nenahovárajme si však, že sa v lone obchodu a ziskuchtivosti môže zrodiť nová Sparta. Keby sme mali jej zásady, mohli by sme zriadiť divadlo v Ženeve bez najmenšieho rizika; pretože by doň nevkrólil žiadny občan či mešťan“ ([5], 300-301). Prostoduchí dedinčania sú však bezo zbytku vydaní napospas pokušeniam divadla prinášajúceho svetlá skazeného veľkomesta. Budú sa hanbiť za svoje zvyky – ktoré sú, ako sme videli, základom mravnosti –, len čo si uvedomia ich staromódnosť; osvoja si osvietenenské predsudky voči predsudkom, ktoré predstavujú ich vedomie identity a – možno obmedzenú – bezpečnosť intímneho tepla oproti uniformnému životu veľkomesta. „Nevyhnutným dôsledkom zriadenia divadla v takej malej dedine, akou je naša, bude okrem iného zmena našich zásad alebo, ak chcete, našich predsudkov a verejnej mienky“ ([5], 314). Ako prvé sa budú uvoľňovať patriarchálne závislosti: syn sa vzbúri proti otcovej, žena proti manželovej, doposiaľ nespochybnovanej autorite. Hriechne mesto, samozrejme, tleska týmto zmenám a označuje ich za dôsledok osvety a pokroku dediny. Veď aké sú to straty v očiach filozofov? „Ľudové povery!, kričia. Omyly detstva, podvody zákonov a výchovy! Preč s cudnosťou! Je to výmysel spoločenských zákonov na zakrývanie otcovských a manželských práv a na udržiavanie, rodinného poriadku. Prečo by sme sa mali hanbiť za svoje prirodzené potreby?“ ([5], 331-332). Pasáže, ktoré nasledujú, môžu presvedčiť každého, že Voltaire neprávom obviňoval Rousseaua, keď o ňom tvrdil, že hlása návrat k prírode: *List d'Alembertovi* nazýva „prirodzenými“ ľudové povery ([5], 332), národné tradície („antiquités nationales“ [5], 321), rustikálny spôsob života fixovaný vo zvykoch ([5], 339-340), a nie oslobodenie ľudskej prirodzenosti, slobodu vášní, ktorú inak zároveň tak úchvatne opísal vo svojom sentimentálnom románe.

V *Novej Héloise* je ideálnou antikultúrou kozmopolitnej vysokej kultúry zábava pri vino-braní sprevádzaná spevmi a tancami. V *Liste d'Alembertovi* plnia túto úlohu antické ľudové bojové slávnosti, vojenské prehliadky a obrady záväzných kultov štátneho náboženstva. Podobne, ako pre cnosti Rimanov boli menej nebezpečné faktické hrôzy gladiátorských hier než sublimované horory tragédií, aj v moderných spoločnostiach menej deštruktívne pôsobia na cnosti aktivity, ktoré sú len málo poznačené povrchnými filantropickými ideami modernity: krvilačné poľovačky a veľké pijanské orgie si zachovali aspoň niečo zo starých kolektívnych cností, módne trkotanie o kultúre v salónoch a divadlách je však duchu cnostnej republiky celkom cudzie. „Tieto počestné a nevinné inštitúcie – t. j. kompánie poľovníkov a pijanov – majú k dispozícii všetko, aby tí istí ľudia mohli byť súčasne priateľmi, občanmi a vojakmi, čo najviac zodpovedá slobodnému národu“ ([5], 375). Pravda, lov má tiež len charakter náhrad-

nej aktivitu, ktorá má kompenzovať zabúdanie na skutočných nepriateľov, pokles nezmieriteľnej nenávisti voči neprajníkom vlasti; no je to aspoň činnosť, ktorá pristane mužom. Zo zmäčklích a zženstílych buržuov, milencov herečiek však nikdy nebudú skutoční občania. Skôr sa nimi stanú záškoláci, uličníci a bitkári než rozmazaní študenti kolégií s rafinovanou kultúrou, ktorých mŕtvy poznateľný materiál nie je pri službe vlasti nič platný. Chlapci „sa vracali domov spotení, udychčaní, neupravení, boli to skutoční nezbedníci. Vyrástli z nich však praví muži, ktorí boli z celého srdca odhodlaní slúžiť svojej vlasti a preliať za ňu krv. Nech dá Boh, aby sme to mohli povedať aj o tých našich vyfintených mladíkoch; aby keď vyrastú, nestali sa z pätnásťročných mužov tridsaťročné deti“ ([5], 388-389). Tri desaťročia pred revolúciou Rousseau už mal vypracované – idealizáciou prostého ľudu, ktorý síce nevie, čo to je patriotizmus, koná však, čo konat má – najdôležitejšie prvky mytológie sansculotov.

Rousseau ide po stopách mýtov *nereflektovanej* oddanosti, reflexívno-nevyhnutnej identifikácie. Je to vedomá opozícia voči tým súčasníkom, ktorí chcú každý svoj záväzok preskúmať vo svetle kritického rozumu. Robespierre vo svojom slávnom prejave z 18. floréalu (*O vzťahu náboženských a morálnych ideí k republikánskym princípom a o národných sviatkoch*) hľadal onen zázračný prostriedok, „ktorý by nás podnecoval bez dodatočnej pomoci myslenia, aby sme konali dobro a vyvarovali sa zla“ ([1], 168; podobne aj Kleist v zavrnutí francúzskeho princípu „myslenie pred činom“ mienil nájsť nemecké – vojenské – vedomie identity. Všetci traja chceli v okruhu kolektívnych mýtov vyžadujúcich dokonalé popretie individuality a vylučujúcich možnosť kritického odstupe nájsť tú pred- či snáď postmodernú mytológiu, pomocou ktorej by bolo možné skončovať definitívne s duchom kritického individualizmu 17. -18. storočia. Rousseau zavrhuje dokonca aj tragédie, cieľom ktorých by bola kultivácia republikánskych cností zobrazením hrdinského činu tyranovraždy: podľa neho i napodobňovanie dobrého vzoru dáva priestor kritickej reflexii a nečiní „z cnosti zvyk“ (ako hovorí Robespierre vo svojom „projekte národnej výchovy“). „Tragédia nám predstavuje tyranov a hrdinov. Čo si o tom máme myslieť? Sme pripravení byť takími? Tragédia v nás vzbudzuje prázdny obdiv k moci a veľkosti. Načo by nám bol takýto obdiv? Budeme tým väčší a mocnejší? ... Môže naše sterilné obdivovanie divadelných cností kompenzovať nedostatok jednoduchých a skromných cností, ktoré robia dobrého občana?“ ([5], 395-396) Robespierre bol v tomto ohľade „tolerantnejší“: schvaľoval – po schválení „cenzorom pre mravnosť“ – uvádzanie „vlasteneckých, národno-výchovných“ hier, ako napríklad *Rodina vlastenca*, *Zradcovia z Vendée*, *Mučeníci z Vendée* a pod. Ako štátnik si želal riadenú „vysokú“ kultúru a nedôveroval spontánnym ľudovým akciám, nech by to bola hoci len veselica po vinobraní.

Pravda, aj u Rousseaua ide o riadenú spontaneitu. Pri opise vinobrania v *Novej Héloise* neprestáva zdôrazňovať, že „všetci sa cítili dobre a nenašiel sa nik, kto by sa nevedel ovládať“. Aj ľudové slávnosti propagované v *Liste d'Alembertovi* nesú stopy po neveľmi zakrývanom ideovom riadení starostlivého režiséra. Radostná a veselá účasť na oslavách je občianskou povinnosťou; spontánne stotožňovanie sa s národnou komunitou je predpokladom zachovania si príslušnosti k tejto komunite, a nie vedomým aktom slobodnej voľby. „Musíte sa zísť všetci pod voľným nebom a oddať sa tam sladkému pocitu šťastia“ ([5], 413; podč. M. L.) – hovorí Rousseau o „sviatkoch šťastných národov“, takých odlišných od obskurných priestorov divadiel, ktoré sú určené len na pasívne prijímanie. Sviatok je tu anticipáciou veľkého nemeckého princípu identity subjektu a objektu: totožnosti pozerajúceho sa a pozorovaného – masy sprievodu spievajúceho vlastenecké piesne. „A konečne, čo bude témou týchto slávností? Aké tam budú predstavenia? Žiadne. Tam, kde je sloboda, ľudia sú šťastní, len čo sú spolu. Vztýčte uprostred námestia tyč ovenčenú kvetmi, zvolajte ľudí, a máte sviatok“ ([5], 413-414). Pri veľkých národných sviatkoch počuť z diaľky spev vojenských zborov: starci ako v antickej Sparte spievajú o slávnych činoch minulosti, mladí o svojich

bojových skutkoch, detský soprán dá zaznieť hrdinským činom budúcnosti a „z toho všetkého cítiť tajomné kúzlo lásky k vlasti... bojovného ducha slobodného človeka“ ([5], 431-432).

Tomu istému cieľu slúžia aj dedinské slávnosti s tradičnými ľudovými tancami a sentimentálnymi – alebo hoci aj frivolnými – ľudovými piesňami: majú utvrdiť pocit jednoty národa. „Zabránilo by sa vzniku strán, zmiernili by sa nerovnosti a národ by sa viac pridŕžoval ducha ústavy. Veselice takto riadené by sa menej podobali verejnej slávnosti a viac zhromaždeniu jednej veľkej rodiny; z tejto radosti a veselosti vzíde svornosť, bezpečnosť a prosperita republiky“ ([5], 424; podč. M. L.) Subverzívny duch importovanej kultúry ohrozuje jednotu vzájomne sa predpokladajúcich malých a veľkých komunít – vďaka nej sa udomáčuje privátna zábava, uzatváranie sa do súkromia, márnivá súkromná mienka a vzniká moderný životný pocit zabúdania na komunitu. „Ak sa niekedy súkromný záujem napokon predsa usadí za našimi múrmi, viem, aké to bude mať smutné dôsledky“ ([5], 434 -435). Ako sa tomu brániť? Odmietaním a uzatváraním sa do seba. Rousseau tu formuluje iba zbožné želanie a utešuje „mládež svojej vlasti, že je zbavená zábavy, za ktorú by musela platiť príliš vysokú cenu... Kiež by cítila, o čo je lepšie trvalé blaho než márnivé pôžitky, ktoré ju ničia! Kiež by mohla odovzdať ďalej svojim potomkom cnosti, slobodu a mier, ktoré jej zanechali predkovia!“ ([5], 335). Vo svojich úvahách o vláde a o projektoch ústavy prechádza Rousseau z optatívy morálnych kázní do kategorického imperatívu zákonodarcu: odmietanie cudzej kultúry v nich už prestáva mať charakter zbožného želania a stáva sa každodennou politickou praxou, dokonalá ekonomická a politická izolácia krajiny sa stáva konečným cieľom, ktorý svätí (takmer) každý prostriedok.

„Tvorit' národ na obraz vlády“: týmto provokatívnym programom sa začína *Projekt ústavy pre Korziku* ([10], 900). Doterajší múdri zákonodarcovia hľadali najlepšiu možnú formu vlády pre reálne existujúce národy; cieľom Rousseaua zákonodarcu je také zákonodarstvo, ktoré by dokonale zmenilo charakter národa – zdokonalilo by ľud, aby bol schopný dokonale si osvojiť dokonalú štátnu formu. Teroristické implikácie tohto programu sú najviditeľnejšie v *Spoločenskej zmluve* (nedokonalá prirodzenosť ľudí je prekážkou v činnosti zákonodarcu zameranej na pretváranie ľudskej prirodzenosti); projekt korzickej ústavy vychádza z toho, že národ, ktorý má byť vytváraný na obraz vlády, nie je národom obchodníkov, netreba ho teda príliš okresávať – v ideálnom prípade stačí, ak sa zachová jeho dovtedajšia izolovanosť, ak sa bude vedomo hlásiť k vlastným špecifikám a svoju zaostalosť bude pokladať za cnosť. Už v *Úvahách o poľskej vláde* kládol Rousseau dôraz na prvotnosť národných tradícií a formovanie vlády na tejto báze.

Ústrednou myšlienkou *Listov z hôr*, podobne ako listov *Novej Héloisy*, je – nie idylický, ako v rokokových pastierskych hrách, ale idealizovaný – opis rustikálneho spôsobu života. Ako pragmatický politický ideál, ako pozitívny kontrapríklad k európskej forme života sa však objavuje prvýkrát v *Projekte korzickej ústavy*: „Rovnosť v rámci sedliackeho života je príťažlivá pre každého, kto nepozná iné formy života znamenajúce pokušenie zmeniť svoj monotónny život. V sedliackom bytí je hlboko zakorenená spokojnosť, vďaka ktorej možno ľudí ľahko spravovať, z nej vychádza hlboká láska k vlasti, ktorá spája občana s ústavou jeho vlasti“ ([10], 905). Prednosťou rustikálneho života je rozvíjanie fyzických schopností a nerozvinutosť kritickéj mentality, všetko to, čo charakterizuje aj tvrdého a poslušného vojaka. „Práca s pôdou formuje mierumilovných a robustných ľudí; takí majú byť dobrí vojaci“ ([10], 905). Obchodnícke štáty sa nemôžu pozerat' na svojich susedov ako na nepriateľov, lebo chcú od nich nakupovať a najmä im chcú predávať. Takýto štát môže byť bohatý, nikdy však slobodný, lebo vždy závisí od druhých – či už ako kupujúci, alebo ako predávajúci. Jedine sebestačná agrárna krajina je schopná byť nezávislou: nie je odkázaná na priateľské vzťahy so susednými krajinami a ani ich nemusí vnímať ako svojich ekonomických súperov. „Obchod



produkuje bohatstvo, avšak iba poľnohospodárstvo je zárukou slobody“ ([10], 907). Pracovný prostriedok sedliaka je súčasne aj jeho zbraňou – v záujme obrany svojho pozemku sa naučil všetko to, čo musí ako príslušník milície vedieť pri obrane svojej vlasti. Obchodník musí byť na to cvičený, dokonca je odkázaný na služby žoldnierov, až nakoniec sa sám stane ich poslušavcom. (Opačný systém cieľov formuluje B. Constant v *Porovnaní slobody čias starých a moderných*). Produktivita poľnohospodárskej práce predstavuje v porovnaní s morálnou reglementáciou občanov druhotné kritérium: je síce pravda, že pôda v súkromnom vlastníctve prináša väčšie výnosy, prvotnosť štátneho vlastníctva však zaručuje uplatňovanie záujmov komunity. „Je lepšie, keď pôda vynáša o čosi menej, ak to zaručuje väčší poriadok medzi obyvateľmi“ ([10], 924) – „Chcem teda, aby vlastníctvo štátu bolo čo najväčšie a najsilnejšie a vlastníctvo občanov čo najmenšie a najslabšie“ ([10], 931).

Takýto štát netrpí finančníkov a luxus: „Vyarujeme sa zvyšovania finančného kapitálu na úkor morálneho“ ([10], 933). Našťastie Korzika je ostrov: ku svojej izolácii nepotrebuje mať ani len šibenice na hraniciach, stačí, ak bude ťažké, prípadne úplne nemožné krajinu opustiť. Svetoobčan vracajúci sa späť do rodného kraja bude pokladať svoju vlasť s jej tradičnými slobodami za zaostalú. Preto ten, čo opustil krajinu na viac ako tri roky a v mysli sa už aj tak odtrhol od jej posvätných zvykov, by už ani právne nemal byť korzickým občanom ([10], 941).

V projekte korzickej ústavy sa o náboženstve hovorí málo. V tejto práci sa Rousseau pokúšal aplikovať program ekonomickej reštrikcie a abstraktno-asketické princípy „vlády cnosti“, ktoré formuloval v *Rozprave o politickej ekonómii*. V projekte poľskej ústavy – s plným názvom *Úvahy o vláde Poľska a o návrhu jej reformy* – sleduje odvážnejší cieľ a pokúša sa v ňom aplikovať *Spoločenskú zmluvu*, presnejšie, jej už súčasníkmi najviac diskutovanú predzáverečnú kapitolu *O občianskom vyznaní*. Všetci zákonodarcovia minulosti – argumentuje Rousseau v týchto úvahách – „hľadali zväzky spájajúce občanov medzi sebou a pútajúce ich k vlasti a našli ich v svojráznych zvyklostiach, náboženských obradoch, ktoré boli svojou povahou vždy jedinečné a národné (porovnanie zmienenej kapitoly *Spoločenskej zmluvy*), v spoločných hrách občanov, v cvičeniach zameraných na rozvíjanie ich síl a schopností a na upevnenie hrdosti a sebavedomia, v predstaveniach, ktoré im pripomínali slávnu minulosť predkov; ich strasti i cnosti, víťazstvá naplňujúce ich srdcia ich zapálili oduševnením a pripútali ich k vlasti, ktorej sa neprestávali venovať“ ([3], 265). Podľa *Listov z hôr* nemôže byť takýmto národným náboženstvom kresťanstvo, pretože jeho univerzálna láska k človeku vylučuje ideu výlučnosti charakteristickú pre lásku k vlasti: „Kresťanstvo so svojimi princípmi predstavuje univerzálne náboženstvo, ktorému je cudzí duch výlučnosti i lokálny princíp; nie je v ňom nič, čo by vyhovovalo jednej krajine viac než druhej. Jeho božský autor miluje každého človeka rovnako; prišiel, aby zrušil hranice oddeľujúce národy a zjednotil ľudský rod, aby všetci ľudia boli bratia“ ([7], 45-46). Štátnym náboženstvom Poľska je katolicizmus, ktorý už svojím názvom vyjadruje univerzalizmus. Je Rousseauovým veľkým trouvaill – ktorý potvrdzujú celé novodobé dejiny Poľska –, že z katolíckeho náboženstva urobil poľské národné náboženstvo, že formuloval katolicizmus ako poľský principium individuationis medzi protestantským Nemeckom a pravoslávny Ruskom. Ide mu však o štátne náboženstvo, zamýšľa v ňom preto uplatňovať nekresťanské princípy proklamované v *Liste z hôr*: „Národné náboženstvo sú ako súčasť ústavy užitočné pre štát, nie však ľudskému rodu... Kresťanstvo naopak tým, že vychováva ľudí k spravodlivosti, umiernenosti a mierumilovnosti, je výhodné z hľadiska univerzálnosti ľudského rodu; oslabuje však silu politickej vzpruhy, komplikuje fungovanie štátneho stroja a narušuje jednotu jeho morálnej stavby; keďže je s ňou málo spriahnuté, musí nutne degenerovať, alebo byť v nej cudzím prvkom“ ([7], 47-48). Katolicizmus, ktorý sa stal štátnym náboženstvom, národnou inštitúciou, musí sa vzdať svojej veľkej vymoženosti spočívajúcej v roli mravnej moci proti svetskej; v boji proti ruskému pravoslávniu v podstate preberá jeho servilného ducha, jeho politiku nekritického prisluho-

vania štátu v mene národnej jednoty. Rousseauov krásny program – „Konajte tak, aby sa Poliak nijako nemohol stať Rusom, a ručím za to, že Rusko si Poľsko nikdy nepodrobí“ ([3], 269) – sa mal uskutočniť za podmienok takej pevnej orientálnej vzácnosti individua s jeho komunitou, ktorá práve zachovaním poľskosti mohla Poľsko (ako národ duchovne odtrhnutý od západoeurópskeho vývinu) „rusifikovať“.

V Európe sme svedkami tendencie zjednocovania: „Neexistujú viac Francúzi, Nemci, Španieli ani – nech si o tom myslia čokoľvek – Angličania, už sú len Európania. Všade rovnaký vkus, rovnaké vášne, rovnaké mravy, ktoré nemajú žiadnu národnú formu, neexistuje nijaká ich svojrázna inštitúcia“ ([3], 270).

Univerzalizácia peňažných a trhových vzťahov zuniforovala národy Európy: trh nepozná národné hranice, národné špecifiká. Ak teda nejaký národ túži po vlastnej tvárnosti ako záruke svojej národnej nezávislosti, nemôže rešpektovať pravidlá hry svetového trhu, vládu peňazí nad národmi. Musí svoju krajinu vylúčiť z európskeho obehu, kde sú všetko a všetci pokladaní za tovar; takýto ľud nesmie poznať komfortný život iných národov a musí si ctiť svoje obyčaje oddeľujúce ho od Európy, svoje národné tradície konzervujúce zaostalosť ako niečo posvätné. „Národné inštitúcie formujú génia, charakter, vkus a mravy národa; ony ho robia práve týmto, a nie iným národom, sú inšpiráciou horúcej lásky k vlasti založenej na nevykoreniteľných zvyklostiach a zaručujú, že uprostred iných národov umrie od nudy uprostred slasť, ktorých sa mu doma nedostáva“ ([3], 269-270).

Poliaci musia pestovať úctu i k hriechom svojej vlasti a obdiv ku zvykom, ktoré sú v očiach iných možno smiešne; pri uvažovaní o národných tradíciách a sakralizovaných zvykoch niet miesta pre skepsu a kritiku: „Vďaka láske k vlasti jej budú slúžiť s nadšením a z celého srdca. Vďaka nej aj zlé zákonodarstvo dokáže formovať dobrých občanov... začnite vždy tým, aby mali Poliaci vysokú mienku o sebe samých a o svojej vlasti. Ako ich poznáme, táto mienka nebude falošná“ ([3], 271 -272). Za falošnú majú pokladať takú hierarchiu hodnôt, v ktorej sa túžba po individuálnom šťastí kladie nad verejné blaho a prívátne šťastie sa pokladá za dôležitejšie než blaho vlasti. Pocty a verejné odmeny by mali rozncovať vlastenecké cnosti, aby sa občania neprestajne venovali vlasti a na ňu upierali svoj zrak. Pravda, budú tak mať menej príležitostí a času, aby sa obohacovali, nebudú to však ani chcieť, ani potrebovať; ich srdcia sa učia poznávať iné šťastie, než aké možno dosiahnuť vďaka majetku...“ ([3], 273). Alternatívou občana venujúceho sa stále len verejnému blahu je egoistická buržoázna morálka, ktorú Jean-Jacques ostro vytykal občanom svojho rodného mesta: „Vy obchodníci, remeselníci, buržuovia, vás zaujíma len tržba a zisk; pre vás je sloboda len prostriedkom, ktorý má slúžiť vašej neobmedzenej ziskuchtivosti a ochrane majetku“ ([7], 413). Práve túto slobodu vítal Benjamin Constant ako víťazstvo modernity; od tejto víťaznej modernity „zbastardujúceho“ ([3], 274) ideálu slobody chcel Rousseau uchrániť malé a zaostale národy, ktoré pocítil tým, že si zaumienil byť ich zákonodarcom.

Staré zvyklosti majú síce obrovskú konzervačnú silu, nemožno sa však úplne spoliehať na túto spontánnosť: vábivá civilizácia Západu ich môže rozložiť rovnako úspešne ako dobyvačné vojská Východu. Úlohou vedomej zákonodarnej práce je budovať baštu národných zvyklostí silnejších ako morálka a zákony, schopných odolať márnivému pokroku „konzumnej spoločnosti“ rovnako dobre ako ničivému náporu cárskej armády. „Treba zachovať alebo oživiť staré zvyky a zaviesť nové, svojrázne poľské. Niektoré môžu byť aj indiferentné, v istých ohľadoch dokonca aj zlé, budú mať však tú výhodu, že povzbudia lásku Poliakov k ich domovine a prirodzený odpor voči miešaniu sa s cudzinou“ ([3], 274). Cudzie kroje majú byť na kráľovskom dvore zakázané: ako majú občania nižších vrstiev rešpektovať menej veľkolepé prejavy národných tradícií, ak sú na dvore svedkami kozmopolitného opovrhovania národnými mravmi?

**„Nemôže byť iným človekom; musí byť celkom Poliakom.“** Lesk národnej veľkosti musí byť prístupný aj radovým občanom: veľké národné sviatky musia zažiarit aj cez okná naj-

chudobnejších príbytkov. „Treba mnoho verejných hier, kde sa matka-vlast' díva s láskou na svoje hravé deti. Musí sa im často venovať, aby sa ony venovali stále iba jej. Nech ide dvor príkladom a zruší obvyklé zábavy, hry, divadelné predstavenia, komédie, opery, všetko, čo zoženš'uje mužov, rozptyľuje a izoluje ľudí, vedie ich k zabúdaníu na vlast' a povinnosti; nech sa zavedú také hry, sviatky a slávnosti, ktoré sú vlastné len tomuto dvoru a neexistujú nikde inde. Poľsko potrebuje viac zábavy ako iné krajiny, tá však musí byť iná. Treba obrátiť ono zatracované príslovie a každý Poliak musí z celého srdca zvať: Ubi patria ibi bene“ ([3], 275). („Kde je moja vlast', tam mi je dobre“; pôvodné znenie je Ubi bene ibi patria, t. j. „Vlast' mám tam, kde je mi dobre“.)

Ďalšiu kapitolu venuje Rousseau ústrednej téme francúzskeho osvietenstva, problematike výchovy. Jeho názory sa však – ako to napokon možno tušiť aj z predchádzajúcich ukážok – od hesla kriticko-racionalistickej filozofie výchovy francúzskeho osvietenstva „Opieraj sa o vlastný rozum“ diametrálne líšia. „Práve výchova musí formovať myseľ ľudí v národnom duchu, usmerňovať mienku a vkus, aby ľudia boli vlastencami sklonom, vášňou i svojimi potrebami. Dieťa, ktoré po prvýkrát otvorí oči, musí uzrieť vlast' a do konca života nesmie vidieť nič iné. Každý pravý republikán nasáva lásku k vlasti s materským mliekom...“ ([3], 282).

Takto chápaná národná výchova nemôže mať nič spoločné s klasickou filologickou či prírodovedeckou, v Európe všeobecne akceptovanou vzdelanosťou. Musí viesť k osvojovaniu si ducha spolupatričnosti k danej komunite, a nie k mŕtvej vzdelanosti, ktorá je všade doma, ale nemá domov nikde. „Francúz, Angličan, Španiel, Talian, Rus sú viac-menej rovnakí; vychádzajú z kolégií s rovnakým osvedčením, totiž s osvedčením o spôsobilosti na otroctvo. Poliak, ktorý zavŕšil dvadsiaty rok svojho života, nemôže byť iným človekom; musí byť Poliak“ ([3], 283). Nemusí poznať svetovú literatúru, ale musí poznať piesne svojej vlasti; nie výrobky zo širého sveta, ale domáce remeslá vlastnej krajiny; musí poznať každú obec, okres, kraj i cesty svojej vlasti; znalosť geografie vzdialených krajín je zbytočný luxus mysle; musí podrobne poznať dejiny svojej krajiny i jednotlivé jej zákony, je však zbytočné vedieť o zašlej sláve mŕtvych národov či poznať rímske právo. „Nemôže byť v Poľsku jediného pekného skutku, jediného slávneho muža, ktorý by nenaplnil jeho pamäť a srdce. Možno z toho usúdiť, že to nebudú obyčajné štúdiá riadené cudzincami a kňazmi“ ([3], 283). Hlavnou úlohou každej výchovy je zabrániť vzniku privátnej sféry. „Nesmiete dovoliť, aby sa (deti) hrali izolovane, podľa svojej fantázie, ale všetky spolu a na verejnosti; musia vždy sledovať spoločný cieľ, ktorý v nich vzbudzuje nadšenie a súťaživosť“ ([3], 286). Kolektívne eufórie – aj keď sledujú menej vznešený cieľ, napríklad v športe – prispievajú k vytváraniu veľkolepého pocitu národnej spolupatričnosti. Privátna vedecká činnosť, tiesnivé ovzdušie knižníc a uzavretých pracovných miestností sú vo verejnej výchove škodlivé: hlavnou úlohou nie je kultivácia rozumu, ale formovanie srdca: „V tomto duchu (vlasteneckého nadšenia) usmerňujte výchovu Poliakov, ich zvyky, obyčaje a mravy; zarobíte tak kvas, ktorý neskazia skorumpované maximy a inštitúcie, egoistická filozofia, ktorá káže a ubíja“ ([3], 289-290).

Projekt poľskej ústavy pokladá ekonomický systém skôr za nadstavbu morálneho poriadku než za jeho základ: nachádzame tu rozličné variácie na spomenutú tému s tým rozdielom, že na mieste umení a vied intoxikujúcich morálku a národ tu figurujú peniaze a trh. Kategorický imperatív uzatvárania sa a odmietania inakosti je však rovnako neúprosný: „Ak chcete byť iba národom chýrnym, slávnym, obávaným a súčasne obdivovaným ostatnými európskymi národmi, máte vzor, ktorý stačí len napodobňovať. Pestujte vedy, umenia, rozvíjajte obchod, priemysel, budujte vojská a pevnosti, zriadte akadémie a majte najmä dobrý finančný systém, ktorý sa stará len o rozvoj obehu peňazí...; snažte sa o to, aby bol národ na nich závislý, a preto zvyšujte úroveň luxusu pre telo i myseľ. Pomôžete tak vytvoriť národ úkladný, závistlivý, dobyvačný, servilný a prefikáný – presne taký ako všetky ostatné“ ([3], 258). Alternatívou Poľska – pokiaľ chce nie dobehnúť, ale obchádzať hriechy Západ a jeho

z národného hľadiska subverzívne vývinové formy – je zachovanie inakosti a politika predchádzania vzniku peňažných a trhových vzťahov: to, čo sa javí z pohľadu Európy ako zaostalosť, je v skutočnosti cnosť; čo je z pohľadu Francúzska obmedzenosť, je v skutočnosti nezávislosť; čo sa zdá byť z pohľadu Anglicka, ktoré nevidí inú slobodu okrem slobody voľnej súťaže, hospodárskym úpadkom, je v skutočnosti rozkvet morálky. „Ak chcete byť radšej národom slobodným, mierumilovným a múdрым, ktorý sa neobáva ani nepotrebuje nikoho iného, ktorý stačí sám sebe a je šťastný, potom musíte zvoliť celkom inú metódu: musíte zachovať a obnoviť vaše jednoduché mravy, zdravý vkus a bojovného, nie však výbojného ducha; musíte formovať ľudí odvážnej mysle, nezaujatých vlastnými záujmami; zamestnávať ľudí v poľnohospodárstve a v činnostiach, ktoré sú nevyhnutné; učíte peniaze opovrhnutiahodnými a pokiaľ možno zbytočnými...“ ([3], 359). Heroické Grécko nepoznalo výraz financie ([3], 361); len čo ho spoznalo, prestalo mať svojich héroov. Ak chcú byť Poliaci národom hrdinov, a nie kupcov, najlepšie urobia, ak prenechajú financie iným: môžu to pokojne urobiť, veď majú obilie, ktoré iné národy potrebujú viac než oni zlato, ktoré im za to ponúkajú ([3], 361-362). „Keby niekto chcel tvrdiť, že z Poliakov chcem spraviť národ kapucínov, môžem odpovedať len toľko, že je to argument podľa francúzskej logiky, ktorá namiesto argumentovania chce byť duchaplná“ ([3], 367). Frivolnú mentalitu, túto otravu mysle, treba držať od národa čo najďalej, lebo je nebezpečnejšia ako hrubé násilie cárskej armády, ktorá ohrozuje iba telo.

Vylúčenie obehu peňazí má vážne dôsledky iba z pohľadu „zmäkčilej filozofie“: robota, verejná služba fyzickou prácou je prirodzenejšia ako platenie daní ([3], 370). U Rousseaua to nie je len prispôsobovanie argumentácie feudálnym podmienkam Poľska: už v *Spoločenskej zmluve* pokladal za koniec slobody citoyena, „ak občania slúžia vlasti svojím mečom, a nie vlastnými rukami“, ako napríklad „v Anglicku, ktoré sa pokladá za slobodné“. „Ľudia, ktorí chcú byť slobodní, nesmú byť otrokmi svojej peňaženky“ ([3], 372-373) – odkazuje Rousseau Poliakom: nadvláda domácej šľachty je menšie zlo ako závislosť od cudzieho kapitálu.

Z maďarského originálu *Rousseau és populista kultúrkritika kezdetei (Népi tánc és harci ének)* preložil Štefan Németh

## LITERATÚRA

- [1] Collection complète des oeuvres de Jean Jacques Rousseau in 4°. Ženeva 1782 (ďalej CC).
- [2] ROBESPIERRE, M.: Textes choisis. 3. zv. Paríž 1958.
- [3] ROUSSEAU, J.-J.: Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réforme projetée. In: CC, zv. 2, Ženeva 1782.
- [4] ROUSSEAU, J.-J.: Dernière réponse. In: CC, zv. 13, Ženeva 1782.
- [5] ROUSSEAU, J.-J.: Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles. In: CC, zv. 11, Ženeva 1782.
- [6] ROUSSEAU, J.-J.: Lettre à Grimm. In: Oeuvres complètes. 3. zv., Paríž 1946.
- [7] ROUSSEAU, J.-J.: Lettres écrites de la Montagne. In: CC, zv. 12, Ženeva 1872.
- [8] ROUSSEAU, J.-J.: Narcisse ou l'Amant de lui-meme. Predslov. In: CC, zv. 15, Ženeva 1872.
- [9] ROUSSEAU, J.-J.: Oeuvres complètes. 3. zv., Paríž 1946.
- [10] ROUSSEAU, J.-J.: Projekt ústavy pre Korziku. In: Oeuvres complètes, 3. zv., Paríž 1946.
- [11] ROUSSEAU, J.-J.: Réponse au Roi de Pologne. In: CC, zv. 13, Ženeva 1782.
- [12] ROUSSEAU, J.-J.: Rozprawy. Praha 1978.
- [13] ROUSSEAU, J.-J.: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs. In: CC, zv. 13. Ženeva 1782.
- [14] Shakespeare, W.: Richard III. In: Historické hry. Bratislava 1989.