

## VYBRANÉ ASPEKTY MYSLENIA HLAVNÝCH PREDSTAVITEĽOV FRANCÚZSKÉHO TRADICIONALIZMU 19. STOROČIA

ULRICH WOLLNER, Katedra filozofických vied, FHV UMB, Banská Bystrica

WOLLNER, U.: The Thought of the Main Representatives of the French Traditionalism of the XIXth Century: Selected Problems  
FILOZOFIA 57, 2002, No 4, p. 259

The paper tries to introduce the substantial terms used by the traditionalist authors. In its first part a short characteristic of the French counter-revolutionary thought is given. The second, substantial part of the paper offers an interpretation of the basic concepts used by the traditionalists, such as "revolution", "society", "humans", "reason", "power" and "constitution".

V minulosti a často ešte aj dnes sa stretávame z paušalizovanou mienkou, ktorá stožňuje raných konzervatívnych autorov s reakcionármi. Domnievame sa, že toto označenie nie je konzekventné. Z čoho pramení naša mienka? Vychádzame zo skutočnosti, že nekriticky neobhajovali minulosť. Naopak boli realistami, kriticky pristupovali nielen k Revolúcii a jej ideovým zdrojom, ale aj k chybným krokom predrevolučnej politiky. Ich realizmus sa prejavoval aj v tom, že si uvedomili skutočnosť, podľa ktorej je úplná reštaurácia starých inštitúcií nemožná. Predovšetkým de Maistre realisticky chápal neodvratiteľnosť procesu deštrukcie tradičnej monarchie a širšie celého feudálneho poriadku. V dištinkcii k nemu sa síce de Bonald a de Lamennais v menšej či väčšej miere prihovárali za návrat feudálneho poriadku, no ich spoločným leitmotívom sa v teoretickej i praktickej činnosti stalo hľadanie všeobecných zásad, ktoré by stabilizovali spoločenský poriadok v nových podmienkach.

Francúzske konzervatívne myslenie (často označované termínom "tradicionalizmus"<sup>1</sup> - hlavná pôsobnosť v rokoch 1795-1830) vychádzalo z filozoficko-politických analýz Edmunda Burka.<sup>2</sup> Okrem tohto zdroja podnety nachádzalo predovšetkým v krízovom stave francúzskej spoločnosti panujúcom od Revolúcie (1789). K najvýznamnejším raným francúzskym konzervatívcom (tradicionalistom), ktorí boli zároveň teoretikmi kontrarevolúcie, patria: Joseph de Maistre<sup>3</sup>, Louis Gabriel

<sup>1</sup>Francúzski autori používajú aj termíny: "*royalistes*" (rojalisti - prívrženci monarchie), "*réactionnaires*" (reakcionári), "*ultramontains*" (ultramontanisti - simplifikovane, prisudzovanie primátu pápežovi nad cirkevnou hierarchiou aj politickou vládou).

<sup>2</sup>Zakladateľom moderného konzervatívneho myslenia bol filozof a britský štátnik (írseho pôvodu) Edmund BURKE (1729-1797), jeho dielo *Reflections on the Revolution in France* (1790) sa stalo fundamentálnym inšpiračným zdrojom pre nasledujúcich konzervatívnych autorov.

Ambroise de Bonald<sup>4</sup>, Félicité Robert de Lamennais<sup>5</sup>, ale aj Francois René de Chateaubriand, Pierre-Simon Ballanche, Louis de Haller a Honoré de Balzac.

V predloženej stati sa pokúsime prezentovať nosné termíny tradicionalistických autorov. Článok sme štruktúrovali do dvoch celkov. V prvej kapitole sa sústredíme na krátku charakteristiku francúzskeho kontrarevolučného myslenia. Druhá, nosná časť nášho príspevku je venovaná samotnej interpretácii základných pojmov používaných tradicionalistami: "revolúcia", "spoločnosť", "človek", "rozum", "moc" a "ústava".

**1. Náčrt kontrarevolučného myslenia.** Ako sme už naznačili v úvode, moderné konzervatívne myslenie<sup>6</sup> vzniklo ako reakcia na revolučné udalosti vo Francúzsku. Mysliteľom, ktorý ako prvý kriticky poukázal na to, ako sa osvietensko-revolučné tézy uplatňujú v spoločenskej realite, bol Edmund Burke.<sup>7</sup> Môžeme konštatovať, že francúzski konzervatívni autori sa explicitne hlásili k jeho dielu. Zaujímavým faktom teda je to, že základná antirevolučná doktrína nevznikla na francúzskom území. Táto

---

<sup>3</sup> Joseph DE MAISTRE (1753-1821) - právnik, štátnik, diplomat, sociológ a mysliteľ. Hlavné diela: *Considérations sur la France* - 1796, *Du Pape* - 1819, *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* - 1821. Pochádzal z hlboko nábožnej starej úradnickej rodiny. Z obavy pred praktikami revolucionárov emigroval a pôsobil v cudzích diplomatických službách ako neplatený vyslanec. predovšetkým v cárskom Rusku. Je najprestížnejším reprezentantom tradicionalistického myslenia.

<sup>4</sup> Louis Gabriel Ambroise DE BONALD (1754-1840) - dôstojník, starosta, poslanec, minister a sociológ. Hlavné diela: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire* - 1796, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social, ou du pouvoir, du ministère et du sujet dans la société* - 1800, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seuils limi res de la raison* - 1802. Až do reštaurácie tvoril v emigrácii. Najmä jeho neskoré diela majú ťažkopádny štýl a často sú abstraktné. Na druhej strane sa jeho spisy vyznačujú presnosťou, presvedčivosťou argumentov a prisnosťou filozofického myslenia. Bol tvorcom sústavy tradicionalistickej sociológie a systematikom medzi tradicionalistickými autormi.

<sup>5</sup> Félicité Robert DE LAMENNAIS (aj forma DE LA MENNAIS) (1782-1854) - kňaz, sociológ, poslanec, publicista a mysliteľ. Hlavné diela: *Essai sur l'indifférence en matière de la religion* - 1817-1823, *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* - 1829, *Le livre du peuple* - 1837. V jeho myslení možno pozorovať značnú kolísavosť, ale zároveň predvídavosť. Vo svojich raných dielach bol apologetom reštauračného procesu, neskôr v dôsledku politických pohybov sa stále zreteľnejšie prikláňal k spojeniu Cirkvi s demokraciou (liberálny katolicizmus). Jeho neskoré diela nemožno považovať za tradicionalistické, preto sa naša pozornosť sústreďí na jeho ranú tvorbu.

<sup>6</sup> Upozorňujeme na skutočnosť, že konzervatívne reakcie na revolučné zmeny v spoločnosti sa odohrali dávno pred rokom 1789; napríklad návrat k tradícii po Achmatonových revolučných zmenách v starovekom Egypte alebo Platónova odmietavá reakcia na túžbu demos (*δημος*) po moci v aténskej polis (*πολις*).

<sup>7</sup> Domnievame sa, že v témach a kritike osvietensko-revolučných axiém tradicionalistickí autori nadviazali na učenie britského filozofa a rozpracovali ho. Na rozdiel od neho používali argumenty, ktoré Burke odmietal a ostro kritizoval. Konkrétne, využívali abstraktné myslenie a metafyzické argumenty. V tejto súvislosti Jamieson konštatuje, že Joseph de Maistre bol inšpirátorom "metafyzického konzervativizmu" ([7], 48).

črta sa týkala aj francúzskych kontrarevolučných autorov, ktorí formulovali svoje tézy v emigrácii. Na domácej pôde sa konzervatívne idey prezentovali až po znovuetablovaní Bourbonovskej monarchie (1815).

Nosnou charakteristikou konzervativizmu je skutočnosť, že toto myslenie vzniklo ako priama reakcia na prax revolucionárov riešiť spoločenské problémy rozsiahlymi zmenami. Podľa nášho názoru sa novoveký konzervativizmus usiloval zrekonštruovať to, čo bolo na prerušenej tradícii pozitívne.<sup>8</sup> Paul Bénichou postrehol inú charakteristiku: "...konzervatívne hnutie vynáša myslenie poézie, z ktorého robí oporu náboženstva, ktoré blahodarne pôsobí na nápravu filozofického rozvratu" ([2], 133). Vychádzajúc z uvedeného tvrdenia konštatujeme, že kontrarevolučné myslenie malo v podstate náboženský charakter. Myšlienku, ktorá bezvýhradne spájala raných konzervatívcov, môžeme vyjadriť takto: Boh ako základný predpoklad a zdroj celého bytia. Tradicionalisti venovali zvláštnu pozornosť pozícii náboženstva a Cirkvi v postrevolučnej spoločnosti, zdôrazňovali jej nenahraditeľné postavenie pri obrode francúzskeho národa.

Čo sa týka štátnej formy, demokraciu a republiku (ktoré stotožňovali s anarchiou a terorom panujúcim počas "Veľkej revolúcie") unisono odmietali rovnako, ako odmietali nový fenomén - kapitalizmus. Hlavná príčina jeho neakceptovania spočívala v tom, že formujúci sa kapitalizmus staval na hodnotách individualizmu a sekularizmu, čím ohrozoval konzervatívnu predstavu spoločnosti ako harmonického organizmu.

**2. Nosné pojmy raných konzervatívcov.** V nasledujúcich riadkoch priblížime chápanie fundamentálnych termínov vrcholných predstaviteľov tradicionalizmu (Joseph de Maistre, Louis Gabriel Ambrois de Bonald, Félicité Robert de Lamennais).

**2. 1. "Revolúcia" (la révolution).** Joseph de Maistre sa vo svojich dielach usiloval odhaliť spôsob pôsobenia Boha v histórii, predovšetkým sa snažil pochopiť zmysel utrpenia a zla vo svete. V týchto intenciách uvažoval aj o Revolúcii. Sme presvedčení, že najmä v jeho teologickej interpretácii "Veľkej revolúcie" spočíva originalita jeho myšlienok. V čom spočívala táto originálnosť? V postulovaní tézy, podľa ktorej Revolúciu považoval za "satanskú" (*révolution satanique*) a zároveň ju vnímal ako produkt Prozreteľnosti (Božieho plánu). Ako treba rozumieť týmto antagonistickým stanoviskám? Pre lepšie pochopenie Maistrovej tézy rozložíme ju na dve časti. V prvej osvetlíme jeho negatívny postoj k "Veľkej revolúcii", v druhej sa pokúsime odhaliť samotnú podstatu jeho teologickej interpretácie Revolúcie.

---

<sup>8</sup> Fakt, že moderné konzervatívne myslenie vzniklo na prelome 18. a 19. storočia, jednako neznamená, že by konzervatívni autori nehľadali inšpiráciu a oporu pre svoje myšlienky v predchádzajúcich epochách. Práve naopak, predstavitelia konzervatívnej filozofie sa najčastejšie obracajú k dielam Aristotela, Polybia, Cicera, sv. Tomáša Akvinského, ale aj k tvorbe Platónovej a Augustínovej. Predovšetkým v myšlienkach uvedených autorov hľadajú posilu pre svoje tézy - napríklad v myšlienkach o prirodzenej nerovnosti medzi ľuďmi, o význame tradícii a náboženstva pre spoločnosť, o tom, že človek je bytosť spoločenská, o prioritte spoločnosti pred jednotlivcom, o škodlivosti revolučných premien, o relevantnosti poznania histórie, o dôležitosti strednej vrstvy pre spoločnosť a mnohé iné.

Aby sme pochopili Maistrov odpor k "Veľkej revolúcii", odpovieme na otázku, aký bol podľa neho vplyv osvietencko-revolučných ideí na súdobú spoločnosť. Tvrdí, že tento vplyv bol nesmierny (priam prorocky postrehol, že v súdobej spoločnosti prebieha hlboká duchovná zmena, pričom sa vytvára nová epocha v dejinách ľudstva). Podľa jeho presvedčenia sa Revolúcia svojimi ideami dotkla každého Francúza bez výnimky (obrovský vplyv zaznamenala aj v zahraničí). Tým, že zdevastovala predstavy o večnom práve monarchu na vládu, o nenarušiteľnom, Bohom ustanovenom spoločenskom poriadku, nemohlo byť bezpodmienečné podriaďovanie sa ľudu dávny obyčajom, poriadkom a inštitúciám zrealizované v predrevolučnej podobe. Ďalej Revolúcia zničila najcharakteristickejšie fundamenty starého poriadku (*Ancien Régime*),<sup>9</sup> najmä všetky dovtedajšie politické inštitúcie (nehovoriac o stovkách nevinne popravených). Jednoducho povedané, zmenila takmer všetky dovtedajšie predstavy a pravidlá života. Teda na základe uvedených faktorov ju de Maistre ponímal ako vzburu človeka proti Bohom ustanoveným poriadkom.

Maistre však hľadal aj odpoveď na otázku, kto mohol spôsobiť takú radikálnu zmenu vo všetkých sférach spoločenského diania i v samotnom myslení ľudí. Keďže sa domnieval, že Revolúcia ovládala ľudí viac ako ľudia Revolúciu, odmietal tézu, že je výsledkom procesu riadeného individuami. Bol teda presvedčený, že "Veľkú revolúciu" uskutočnili sily zla bez slobodného rozhodnutia občanov Francúzska. Na základe jeho teologického stanoviska nemohol pripustiť, že sily zla môžu konať bez obmedzenia (len Boh je príčinou všetkého diania). Sily zla smú pôsobiť iba ako súčasť Prozreteľnosti (*Providence*). Z toho vyplýva záver, že Revolúcia je nástrojom Boha. Interpretujme jeho myslenie ďalej. Od Boha nemôže pochádzať nič zlé, teda aj keď je Revolúcia ľudskou vzburou, ktorej produktom bolo utrpenie a zlo, vo svojej podstate je dobrom. V čom spočíva ono dobro? V treste. Áno, "Veľká revolúcia" sa de Maistromi javila ako zaslúžený trest.

Môžeme konštatovať, že trvalým elementom jeho teologickej interpretácie bola téza, podľa ktorej Revolúciu chápal ako trest zoslaný Bohom na francúzsky národ. Zámerom božieho trestu nie je trest ako taký, ale to, že je prostriedkom na nápravu. Konečným cieľom je podľa neho celonárodný regeneračný proces. Národ cez utrpenie dospeje k pokániu a cez pokánie sa regeneruje v novej, očistenej podobe. Tento regeneračný proces sa podľa jeho teórie netýkal len národa. Okrem národa prešli cez "Veľkú revolúciu" očistením aj monarchia a Cirkev, ktoré budú po utrpení rekonštituované a pripravené na triumfálny návrat. Cirkev sa očistila od nebezpečenstva rozkolu (*esprit de schisme*), ktorý panoval v predrevolučnom období (cielená kritika galikanizmu,<sup>10</sup> na ktorú nadviazal najmä de Lamennais). Príčina disharmónie v Cirkvi pochádzala podľa neho z myšlienok reformácie, ktorá bola zdrojom roztržiek a rozkolov rozdeľujúcich

---

<sup>9</sup> Starý režim - politický systém (dedičná monarchia) vládnucci pred rokom 1789.

<sup>10</sup> Galikanizmus - súhrn zásad, ktoré sa vyvinuli vo Francúzsku v oblasti cirkevných záležitostí. V roku 1682 boli ustanovené *Declarations cler: Gallicani*, to znamená zásady obmedzujúce vplyv pápeža len na sféru duchovnú. Ďalej sa v tomto spise nepriamo uznáva priorita koncilu pred pápežom. Pápež sa teda musel podrobiť predpisom platným vo Francúzsku. Týmto pôsobením zbavoval štát Cirkev jej univerzálneho charakteru a oslabil väzby francúzskeho duchovenstva s Vatikánom.

Európu do nepriateľských táborov. Z tohto hľadiska podľa de Maistra Revolúcia zahájila novú náboženskú epochu, pretože ľudia poučení krvavými udalosťami majú jasný smer: návrat k univerzálnej Cirkvi a k pápežovi. Maistre ale nevolal po návrate stavu pred "Veľkou revolúciou" (nebol reakcionár), uvedomoval si, že je to nemožné. Návratom podľa nášho názoru chápal premenu ľudského svedomia, produktom tejto premeny mala byť rekonštrukcia náboženstva a pravdivých poriadkov, ktoré smerujú k zjednoteniu s Bohom.

Aj de Bonalda interesovala otázka ideových prameňov revolučného diania vo Francúzsku. Analogicky ako de Maistre nepriaznivo hodnotil vplyv protestantizmu, ktorý spôsobil zmenu myslenia ľudí. Levy upozorňuje: "Bonaldova originalita spočíva v tom, že tieto zmeny nepovažuje za výsledky individuálneho sklonu, ale za účinky ťažko napravitel'ného vývoja vo francúzskej spoločnosti." ([8], 72) Uvedené tvrdenie považujeme za náležité, pretože de Bonald na rozdiel od svojho "kolegu" nekritizoval len galikanizmus, ale príčinu vnútorného rozkolu nachádzal hlbšie, v samotnej politike *Ancien Régime*; konkrétne kritizoval spojenectvo francúzskych kráľov s Turkami a Švédmi proti zvyšku katolíckej Európy. Môžeme konštatovať, že odmietal politiku francúzskeho dvora založenú len na mocensko-finančných záujmoch, ktoré odmietali zohľadňovať spoločnú duchovnú orientáciu.

Rovnako ako predchádzajúci autori aj de Lamennais nachádzal príčiny Revolúcie v protestantizme, racionalizme a filozofii osvietenstva. Tieto negatívne ovplyvnili tradičnú spoločnosť tým, že narušili dovtedajší pokoj, poriadok, morálku a spoločenstvo. De Lamennais sa na margo Revolúcie vyjadril: "V epochách revolúcie sa vždy objavuje generácia perverzných bytostí, ktorým sa páči zlo ako také; voľne dýchajú iba na ruinách a keď je im ponechaná moc, zločin vychádza z ich duše, ako keď láva vyteká z krátera." ([8], 56) Všetky zlá, ktoré postihli Francúzsko, pochádzajú podľa jeho presvedčenia z neviery v Boha. Z uvedeného priamo implikuje riešenie spočívajúce v obnove religiozity. Ľudia sa majú vrátiť k viere, ale nie k takej viere, ktorá dominovala pred Revolúciou (kritika galikanizmu), ale k viere predreformačnej, ktorá nebola negatívne zasiahnutá racionalizmom. Z uvedenej Lamennaisovej tézy je zrejma dištinkcia medzi jeho riešením a Maistrovou koncepciou. Na rozdiel od druhého menovaného považujeme Lamennaisovo poňatie za značne iluzórne a v praxi nerealizovateľné.

**2. 2. "Spoločnosť" (la société).** Podľa názoru Josepha de Maistra spoločnosť a štát nie sú umelými<sup>11</sup> alebo náhodnými výtvormi, ale živým organizmom, ktorý je len čiastočne uchopiteľný rozumom. To znamená, že toho, čo sa dá o spoločenstve s istotou vypovedať, je len veľmi málo. Isté však podľa neho je to, že národ sa stáva národom nie jeho vlastným sebaurčením, ale len vďaka Bohu. Bol teda presvedčený, že všetky ľudské spoločenstvá sú dielom Stvoriteľa. Vzorom dobre fungujúcej spoločnosti je podľa neho stredoveká pospolitosť. V čom spočívala preferencia uvedeného typu society? Predovšetkým v tom, že v stredovekej komunite malo individuum pevné, spoločenskou hierarchiou určené postavenie, človek bol úzko prepojený so svojimi spoluobčanmi a riadil sa dogmami teologickými a sociálnymi. Maistre považoval

<sup>11</sup> Ako sa domnievali teoretici spoločenskej zmluvy, najmä Thomas Hobbes, John Locke a Jean-Jacques Rousseau.

spoločenskú hierarchiu za prirodzenú. Podľa jeho názoru by svojvoľná zmena na spoločenskom rebríčku ohrozila stabilitu pospolitosti. Z doteraz uvedeného je zrejmé, že vo vzťahu individuum - societa určil primát celku nad jej časťou (spoločnosť nad jedincom). Inak povedané - individuum ponímal ako element celku.<sup>12</sup>

De Maistre si jasne uvedomoval skutočnosť, že situácia jedinca sa "Veľkou revolúciou" radikálne zmenila. V akom zmysle? Revolúcia zrušila predchádzajúcu kompaktnosť ľudského postavenia. Jediniec sa prestal vnímať ako prvok kompaktného, hierarchicky usporiadaného celku. Duchovná jednota spoločenstva, vytvorená pôsobením náboženstva, sa stratou religiozity jedincov eliminovala. Uvedené skutočnosti spôsobili, že sa individuum vo vzťahu k spoluobčanom ocitlo vo voľných, amorfných reláciách. Teda človek sa obracal len na seba a svoje egoistické potreby. Dôsledkom bola atomizovaná spoločnosť.

Domnievame sa, že v podobných intenciách uvažoval aj de Bonald. Argumentoval podobne ako de Maistre, konkrétne dokazoval, že spoločnosť a pozemský poriadok sa nevyvíja z vôle jednotlivca alebo z jeho individuálneho rozumu, ale pramení z Boha, presnejšie z božskej Trojice. Svet je podľa neho štruktúrovaný podľa tohto princípu, bol teda stúpencom trinitárneho obrazu sveta. Za základ a dôvod existencie každej pospolitosti považoval náboženstvo. Prečo? Podľa jeho presvedčenia mimo náboženstva sa nedá ospravedlniť existencia žiadnej moci ani povinnosti. Ľudskú societu nechápal len ako súhrn individuí, ale uvedomoval si, že spoločnosť je pre ľudskú existenciu nepostrádateľná. "Všeobecná či sociálna vôľa,<sup>13</sup> moc, sila sú podmienkami, bez ktorých nemôže žiadna spoločnosť existovať a zachovať sa." ([3], 10) Pospolitosť je najvyšším prvkom v spoločenskej hierarchii, to znamená, že jediniec môže existovať len v societe, mimo nej nemôže pôsobiť. Winock exaktne charakterizuje Bonaldovo chápanie spoločnosti: "Spoločnosť nie je súčtom viac alebo menej vzájomne prepojených osobností, ale najvyššou entitou, ktorej sa musí podriaďovať každý jediniec, ak nechce porušiť prirodzený poriadok Stvoriteľa." ([16], 25)

Z dôvodu výnimočného postavenia pospolitosti sa zaoberal príčinami jej kríz. Ako sme už konštatovali v predchádzajúcej časti, stav, v ktorom sa nachádzala francúzska spoločnosť od Revolúcie, považoval za kolízny. Za základnú príčinu uvedenej situácie považoval sociálnu atomizáciu society, ktorá bola podľa neho dôsledkom náboženskej nejednotnosti a ľudského egoizmu. Otázka narastajúceho egoizmu ho interesovala, snažil sa odhaliť jej pôvod. Dospel k záveru, že príčina akumulácie egoizmu je priamo úmerná negatívne mu vplyvu mestského spôsobu života na rodinu a susedské komunity.

---

<sup>12</sup>Nadviazal (rovnako aj ďalší predstavitelia tradicionalizmu) na staroveké (Aristoteles) a stredoveké (Tomáš Akvinský) chápanie jedinca ako údu neoddeliteľne závislého od spoločenského telesa.

<sup>13</sup>V žiadnom prípade nemožno stotožňovať Bonaldovo chápanie všeobecnej vôle (*volonté générale*) s rousseauovským. De Bonaldova koncepcia je postavená na trinitárnom princípe, to znamená, že spoločne, no voči sebe autonómne, pôsobia tri elementy. Na lepšie pochopenie uvádzame Bonaldom užívané triády, napríklad, v univerze rozoznával: príčinu, prostriedok, účinnok (*cause, moyen, effet*); rozlišoval tri časy v trvaní: minulosť, prítomnosť, budúcnosť (*passé, présent, avenir*); v priestore podľa neho existujú tri rozmery: dĺžka, šírka, hĺbka (*longueur, largeur, profondeur*); tak by sme mohli v uvádzaní jeho triád pokračovať ďalej.

Domnievame sa, že Bonald ako prvý upozornil na paradox, podľa ktorého hoci ľudia majú v mestách fyzicky bližší vzájomný kontakt ako na vidieku, spoločensky sú si vzdialenejší, izolovanejší. Mestský spôsob života "... prehľbuje spoločenskú izoláciu jednotlivcov, uvoľňuje manželské a rodinné zväzky a životu v ktoromkoľvek inom svete než v pozemkovej agrárnej dedinskej spoločnosti dáva peňažný charakter. V tradičnej spoločnosti, ako zdôrazňuje Bonald, už sama podstata práce vyžadovala neuvedoméle posilňovanie rodiny a medziľudskej spolupráce." ([13], 82) Nisbet v uvedenom tvrdení exaktne vystihol podstatu de Bonaldovho uvažovania.

Môžeme si položiť otázku, prečo nastal exodus vidieckeho obyvateľstva do miest. De Bonald by nám odpovedal, že najdôležitejšou príčinou nárastu mestského obyvateľstva bola priemyselná revolúcia. Ona spôsobila, že sa človek odlúčil od svojho prirodzeného prostredia, opustil dávny spôsob života spätý s poľnohospodárstvom. Priemysel, obchod, materializmus podľa Bonaldovej mienky najvýraznejšou mierou prispeli k rozvratu konštituovanej spoločnosti.<sup>14</sup> Prečo uvádzal práve tieto faktory? Podľa našej interpretácie de Bonaldovho myslenia práve ony odďaľujú jedinca od vzájomnej spolupatričnosti, sekularizujú a atomizujú ho. Konkrétne, deštruujú rodinu (revolucionári zaviedli rozvod a zrušili právo prvorodeného), decimujú vidiecku harmóniu (väčšina jej obyvateľstva bola nútená opustiť zaužívaný spôsob života a stali sa proletármi<sup>15</sup>), ničia tradičnú hierarchiu (za Revoluácie boli zrušené privilégiá aristokracie) a spolu s ňou aj solidaritu (konfiškácia cirkevného majetku, z ktorého bola financovaná aj charita), orientujú ľudskú potrebu len na materiálne záujmy (chudoba už nie je cnosťou, ale prejavom individuálnej neschopnosti).

Z doposiaľ uvedeného je zrejmé, že Bonald prisudzoval spoločenskému veľmi významné miesto. Jeho ponímanie pospolitosti sa však diametrálne odlišovalo od liberálneho dvojzložkového chápania spoločnosti (individuum - štát). Dôležitú funkciu prisudzoval strednej, sprostredkujúcej zložke (rôzne spolky, cechy, združenia, Cirkev a najmä rodina), ktorá má slúžiť ako protiváha štátnej moci. Jej pôsobením sa zvýši aj participácia občanov na spoločenskom živote. Prízvukoval skutočnosť, že Revoluácia sa snažila zlikvidovať túto zložku a to bola jedna z príčin nárastu despotickej moci jakobínov.<sup>16</sup> Ďalším dôsledkom uvedeného ataku bol efekt atomizovania spoločnosti. De Bonald upozorňoval, že ak sa zložité vzťahy v spoločnosti zredukujú na vzťah individuum - štát, hrozí rozpad spoločnosti v tom zmysle, že každý sa bude chápať izolovane voči iným členom spoločnosti.<sup>17</sup> Podľa jeho názoru len spoločná viera pôsobí ako stmelujúci prvok podporujúci jednotu. Viera je schopná stmelovať prirodzené spoločenskú ako rodina, Cirkev, dedinská komunita a vidiecka aristokracia, ktoré považoval za nepostrádateľné pre zdravý vývoj spoločnosti. Môžeme teda konštatovať, že za

<sup>14</sup> Pozri ([16], 25).

<sup>15</sup> Christophe Prochasson uvádza: "Pre vidiecke obyvateľstvo (viac ako 60% z celkového počtu populácie) znamenal vstup do moderného sveta obrat k horšiemu. Odchod z dediny za prosperitou väčšinou znamenal biedu násobenú vykorenением... Život robotníka neposkytoval žiadnu nádej. Z vidieka sa utekalo smerom k desivej robotníckej existencii..." ([16], 37)

<sup>16</sup> Analogické závery uskutočnil aj Alexis de Tocqueville najmä v diele [15].

<sup>17</sup> De Bonald prorocky predpovedal, že spoločnosť, v ktorej žije, je len predzvestou masovej a despoticky ovládanej spoločnosti budúcnosti.

fundamentálny prostriedok, ktorý dokáže účinne eliminovať spoločenskú sekularizáciu, považoval sprostredkujúcu zložku.

Ďalšou témou zamestnávajúcou Bonalda bola otázka, do akej miery je človek formovaný spoločnosťou, do ktorej sa narodil. Vychádzal z rozdielu medzi štruktúrou života človeka a zvieratá.<sup>18</sup> Na základe svojich štúdií bol presvedčený, že prevaha sociálneho nad individuálnym je preukázaná predovšetkým existenciou reči. Žiadny živočích nie je obdarený rečou, jazyk ako prostriedok komunikácie majú len ľudia, no jazyk nie je výtvorom ľudského spoločenstva, ale Boha. Okrem jazyka ľudia od Stvoriteľa získali aj vedomie o náboženských a mravných pravdách, ktoré človek potrebuje na spolužitie s inými jedincami. Vynímajúc tieto božské dary je podľa de Bonalda pre spoločenskú stabilitu nepostrádateľná vhodná výchova, ktorá mladého človeka začlení do jestvujúceho poriadku a uľahčí tak jeho pôsobenie v danej spoločnosti. David J. Levy pripomína, že Bonald "... zastával názor, že jednou z funkcií štátu je dozerať na výchovu kohokoľvek, kto je predurčený na to, aby hral nejakú úlohu vo verejnom živote. Pre ostatných považoval za úplne dostatočnú domácu výchovu vo vyrovnanom rodinnom prostredí so vzdelávacou prácou cirkvi" ([9], 71).

Rovnako ako predchádzajúci autori aj de Lamennais preferoval spoločnosť pred jednotlivcom, pretože spoločnosť, náboženstvo, morálka sú podľa neho zákony nezávislé od našich myšlienok či našej vôle. Uvedomoval si, že jednota a organická spoločnosť stredovekého typu, kde mal každý svoje miesto a kde ľudská obec bola v úzkom vzťahu s obcou Božou, je nenávratne minulosťou. Napriek tomu postuloval požiadavku, aby každá časť spoločnosti (jedinec) bola spravovaná tak, aby dávala úžitok všetkým. Ako to čo najlepšie zaistiť? Nezastupiteľnú úlohu prisudzuje rovnako ako de Bonald sprostredkujúcej zložke. Bol presvedčený, že je nevyhnutné podporovať prirodzené komunity. Tieto dokážu nenásilným spôsobom zapájať do diania v komunite, táto činnosť povzbudí jej členov k aktívnemu spoločenskému prežívaniu. Fungujúce združenia aktivizujú občanov aj v oblasti politickej, vtiahujú ich do celospoločenského diania, a tým ich dokážu vytrhnúť z izolácie. Ako sa občania ocitli v izolácii? Podľa názoru de Lamennaisa fundamentálnou príčinnou sociálnej atomizácie spoločnosti bol kapitalizmus, priemysel a materializmus. Napísal: "Žiadny katolícky ľud by nezniesol to, čo znáša anglický ľud od industriálnej tyranie, ktorá, aby nasýtila svoju chamtivosť, zredukovala istú časť populácie na reálne otroctvo. V tejto *klasickej krajine slobody* stotisíc osôb preťažuje zvyčajne väznice; zvyšok, ovládaný železnými zákonmi, žije alebo zomiera podľa chuti pánov, od ktorých trieda, ktorá nič nevlastní, závisí svojou prácou a odmenou za túto prácu." ([8], 57) Okrem vyššie uvedených faktorov odmietal aj egalitarizmus. V kontrapunkcii k rovnostárstvu de Lamennais považoval sociálnu hierarchiu v spoločnosti za prirodzenú, v prípade jej absencie by nastal problém v poriadku celku. Ako to chápať? Akcentujeme Chevallierovu interpretáciu, podľa neho Lamennais

---

<sup>18</sup>David J. Levy píše: "Dať do protikladu 'človeka' a 'zvierat' znamená použiť heuristickú metódu v snahe sprehľadniť jedinečné rysy ľudskej formy života a predovšetkým medze, v ktorých je človek podriadený a závislý od procesu kultúrneho utvárania, ktorý nemá v ostatnej živočíšnej ríši obdobu." ([9], 71) Levy uvádza, že veľmi podobné rozlíšenie používal nemecký filozofický antropológ Arnold Gehlen ([9], 70).



Domnievame sa, že Bonald ako prvý upozornil na paradox, podľa ktorého hoci ľudia majú v mestách fyzicky bližší vzájomný kontakt ako na vidieku, spoločensky sú si vzdialenejší, izolovanejší. Mestský spôsob života "... prehľbuje spoločenskú izoláciu jednotlivcov, uvoľňuje manželské a rodinné zväzky a životu v ktoromkoľvek inom svete než v pozemkovej agrárnej dedinskej spoločnosti dáva peňažný charakter. V tradičnej spoločnosti, ako zdôrazňuje Bonald, už sama podstata práce vyžadovala nevedomé posilňovanie rodiny a medziľudskej spolupráce." ([13], 82) Nisbet v uvedenom tvrdení exaktne vystihol podstatu de Bonaldovho uvažovania.

Môžeme si položiť otázku, prečo nastal exodus vidieckeho obyvateľstva do miest. De Bonald by nám odpovedal, že najdôležitejšou príčinou nárastu mestského obyvateľstva bola priemyselná revolúcia. Ona spôsobila, že sa človek odlúčil od svojho prirodzeného prostredia, opustil dávny spôsob života spätý s poľnohospodárstvom. Priemysel, obchod, materializmus podľa Bonaldovej mienky najvýraznejšou mierou prispeli k rozvratu konštituovanej spoločnosti.<sup>14</sup> Prečo uvádzal práve tieto faktory? Podľa našej interpretácie de Bonaldovho myslenia práve ony odd'ávajú jedinca od vzájomnej spolupatričnosti, sekularizujú a atomizujú ho. Konkrétne, deštruujú rodinu (revolucionári zaviedli rozvod a zrušili právo prvorodeného), decimujú vidiecku harmóniu (väčšina jej obyvateľstva bola nútená opustiť zaužívaný spôsob života a stali sa proletármi<sup>15</sup>), ničia tradičnú hierarchiu (za Revoluácie boli zrušené privilégiá aristokracie) a spolu s ňou aj solidaritu (konfiškácia cirkevného majetku, z ktorého bola financovaná aj charita), orientujú ľudskú potrebu len na materiálne záujmy (chudoba už nie je cnosťou, ale prejavom individuálnej neschopnosti).

Z doposiaľ uvedeného je zrejmé, že Bonald prisudzoval spoločenstvu veľmi významné miesto. Jeho ponímanie pospolitosti sa však diametrálne odlišovalo od liberálneho dvojzložkového chápania spoločnosti (individuum - štát). Dôležitú funkciu prisudzoval strednej, sprostredkujúcej zložke (rôzne spolky, cechy, združenia, Cirkev a najmä rodina), ktorá má slúžiť ako protiváha štátnej moci. Jej pôsobením sa zvýši aj participácia občanov na spoločenskom živote. Prízvukoval skutočnosť, že Revoluácia sa snažila zlikvidovať túto zložku a to bola jedna z príčin nárastu despotickej moci jakobínov.<sup>16</sup> Ďalším dôsledkom uvedeného ataku bol efekt atomizovania spoločnosti. De Bonald upozorňoval, že ak sa zložité vzťahy v spoločnosti zredukujú na vzťah individuum - štát, hrozí rozpad spoločnosti v tom zmysle, že každý sa bude chápať izolovane voči iným členom spoločnosti.<sup>17</sup> Podľa jeho názoru len spoločná viera pôsobí ako stmelujúci prvok podporujúci jednotu. Viera je schopná stmelovať prirodzené spoločenstvá ako rodina, Cirkev, dedinská komunita a vidiecka aristokracia, ktoré považoval za nepostrádateľné pre zdravý vývoj spoločnosti. Môžeme teda konštatovať, že za

<sup>14</sup> Pozri ([16], 25).

<sup>15</sup> Christophe Prochasson uvádza: "Pre vidiecke obyvateľstvo (viac ako 60% z celkového počtu populácie) znamenal vstup do moderného sveta obrat k horšiemu. Odchod z dediny za prosperitou väčšinou znamenal biedu násobenú vykorenением... Život robotníka neposkytoval žiadnu nádej. Z vidieka sa utekalo smerom k desivej robotníckej existencii..." ([16], 37)

<sup>16</sup> Analogické závery uskutočnil aj Alexis de Tocqueville najmä v diele [15].

<sup>17</sup> De Bonald prorocky predpovedal, že spoločnosť, v ktorej žije, je len predzvesťou masovej a despotickej ovládanej spoločnosti budúcnosti.

fundamentálny prostriedok, ktorý dokáže účinne eliminovať spoločenskú sekularizáciu, považoval sprostredkujúcu zložku.

Ďalšou témou zamestnávajúcou Bonalda bola otázka, do akej miery je človek formovaný spoločnosťou, do ktorej sa narodil. Vychádzal z rozdielu medzi štruktúrou života človeka a zvieratá.<sup>18</sup> Na základe svojich štúdií bol presvedčený, že prevaha sociálneho nad individuálnym je preukázaná predovšetkým existenciou reči. Žiadny živočích nie je obdarený rečou, jazyk ako prostriedok komunikácie majú len ľudia, no jazyk nie je výtvorom ľudského spoločenstva, ale Boha. Okrem jazyka ľudia od Stvoriteľa získali aj vedomie o náboženských a mravných pravdách, ktoré človek potrebuje na spolužitie s inými jedincami. Vynímajúc tieto božské dary je podľa de Bonalda pre spoločenskú stabilitu nepostrádateľná vhodná výchova, ktorá mladého človeka začlení do jestvujúceho poriadku a uľahčí tak jeho pôsobenie v danej spoločnosti. David J. Levy pripomína, že Bonald "... zastával názor, že jednou z funkcií štátu je dozerať na výchovu kohokoľvek, kto je predurčený na to, aby hral nejakú úlohu vo verejnom živote. Pre ostatných považoval za úplne dostatočnú domácu výchovu vo vyrovnanom rodinnom prostredí so vzdelávacou prácou cirkvi" ([9], 71).

Rovnako ako predchádzajúci autori aj de Lamennais preferoval spoločnosť pred jednotlivcom, pretože spoločnosť, náboženstvo, morálka sú podľa neho zákony nezávislé od našich myšlienok či našej vôle. Uvedomoval si, že jednota a organická spoločnosť stredovekého typu, kde mal každý svoje miesto a kde ľudská obec bola v úzkom vzťahu s obcou Božou, je nenávratne minulosťou. Napriek tomu postuloval požiadavku, aby každá časť spoločnosti (jedinec) bola spravovaná tak, aby dávala úžitok všetkým. Ako to čo najlepšie zaistiť? Nezastupiteľnú úlohu prisudzuje rovnako ako de Bonald sprostredkujúcej zložke. Bol presvedčený, že je nevyhnutné podporovať prirodzené komunity. Tieto dokážu nenásilným spôsobom zapájať do diania v komunite, táto činnosť povzbudí jej členov k aktívnemu spoločenskému prežívaniu. Fungujúce združenia aktivizujú občanov aj v oblasti politickej, vtiahujú ich do celospoločenského diania, a tým ich dokážu vytrhnúť z izolácie. Ako sa občania ocitli v izolácii? Podľa názoru de Lamennaisa fundamentálnou príčinnou sociálnej atomizácie spoločnosti bol kapitalizmus, priemysel a materializmus. Napísal: "Žiadny katolícky ľud by nezniesol to, čo znáša anglický ľud od industriálnej tyranie, ktorá, aby nasýtila svoju chamtivosť, zredukovala istú časť populácie na reálne otroctvo. V tejto *klasickej krajine slobody* stotisíc osôb preťažuje zvyčajne väznice; zvyšok, ovládaný železnými zákonmi, žije alebo zomiera podľa chuti pánov, od ktorých trieda, ktorá nič nevlastní, závisí svojou prácou a odmenou za túto prácu." ([8], 57) Okrem vyššie uvedených faktorov odmietal aj egalitarizmus. V kontrapunkcii k rovnostárstvu de Lamennais považoval sociálnu hierarchiu v spoločnosti za prirodzenú, v prípade jej absencie by nastal problém v poriadku celku. Ako to chápať? Akcentujeme Chevallierovu interpretáciu, podľa neho Lamennais

---

<sup>18</sup>David J. Levy píše: "Dať do protikladu 'človeka' a 'zvíera' znamená použiť heuristickú metódu v snahe sprehľadniť jedinečné rysy ľudskej formy života a predovšetkým medze, v ktorých je človek podriadený a závislý od procesu kultúrneho utvárania, ktorý nemá v ostatnej živočíšnej ríši obdobu." ([9], 71) Levy uvádza, že veľmi podobné rozlíšenie používal nemecký filozofický antropológ Arnold Gehlen ([9], 70).

argumentuje: "Medzi seberovnými niet úloh a povinností, niet práva, niet poddaných, niet moci, teda v dôsledku niet poriadku." ([6], 756)

De Lamennais prisudzoval Cirkvi nezastupiteľnú úlohu v spoločnosti, predovšetkým ona mala eliminovať negatívny vplyv kapitalizmu. Robert Nisbet pripomína: "... najmä vďaka skvelému Lamennaisovi ... obrátila svoju kritickú pozornosť na fenomén kapitalizmu tiež katolícka cirkev. ... označila kapitalizmus za svojho nepriateľa, dala prednosť 'distributivistickej' spoločnosti pred spoločnosťou kapitalistickou a mala v Európe mocný vplyv na vznik odborárskeho a družstevného hnutia, ktoré bolo obranou reakciou voči individualistickému kapitalizmu" ([13], 83).

**2. 3. "Človek" (l'homme).** Hneď na úvod môžeme skonštatovať, že Maistrova antropológia je pesimistická. Aké sú naše argumenty? Po prvé, ľudská prirodzenosť má v jeho filozofickej koncepcii dualistickú povahu. Je v nej tendencia nielen k dobru (človek stvorený na obraz Boží), ale aj k zlu (prvotný hriech). Tvrdil, že človek je dobrý len vtedy, ak sa vnútorne stotožní s hlasom Božím a riadi sa ním. No ani osoba riadiaca sa Božími prikázaniami nie je schopná vytvoriť nič trvalé, pretože ľudská vôľa je slabá. V čom bola podľa de Maistra príčina takéhoto stavu? Argumentuje teologicky. Ľudia klesli do tohto stavu po spáchaní prvotného hriechu, ľudský rozum je odvtedy zmrzačený. Zlo sa po tomto čine podľa jeho presvedčenia stalo imanentne prítomným v každom človeku. Záleží od každého, od jeho individuálnej slobodnej vôle, ktorá v dvoch podstát v človeku prevláda. Usudzuje, že prejav zla je badateľný najmä v snahe jedinca emancipovať sa od Božskej autority. Cesta bez Boha, cesta vlastného hľadania neuchráni človeka pred zlom, práve naopak, spôsobí jeho dominanciu.

Po druhé, de Maistre neustále prízvukoval bezmocnosť človeka oproti všemohúcnosti Boha, reagoval tak na bezbrehú osvietenскую vieru v človeka. Snažil sa poukazovať na ľudskú slabosť, človek nie je stvoriteľom, ale len vykonávateľom Božieho plánu. Píše: "Keďže človek koná, myslí si, že koná sám, a keďže si je vedomý svojej slobody, zabúda na svoju závislosť... verí, že je skutočne priamym autorom všetkého, čo sa pre neho deje: je v istom zmysle ako murárska lyžica, ktorá si myslí, že je architektom. Človek je inteligentný, je slobodný, je bezpochyby ušľachtilý; ale je len nástrojom Božím..." ([11], 8) Z uvedeného ale neimplikuje, že bol fatalistom, naopak, uznával slobodnú ľudskú vôľu a možnosť človeka vzoprieť sa Bohu, ale takýto odpor považoval za deštruktívny a neefektívny. Christopher Dawson objasňuje: "V tajomnej sile, ktorá unáša ľudí ako steblá trávy v prúde rieky, vidí Božiu moc, ktorá ničí, aby tvorila, a zmazáva, aby znova napísala." ([5], 131)

Nazdávame sa, že de Bonaldova antropológia je ešte pesimistickejšia ako de Maistrova. Vychádzame z toho, že prvý z nich bol presvedčený o zlej prirodzenosti človeka, ktorú dokáže vylepšiť len pôsobenie society.<sup>19</sup> Ako tomu rozumieť? Bonald vychádzal z teologickej axiomy, podľa ktorej Boh stvoril ľudí na svoj obraz, ale nie rovnakých, naopak ľudia sa od seba navzájom odlišujú. Kládol si identickú otázku ako teoretici spoločenskej zmluvy: Ako môžu odlišné individua vytvoriť kooperujúce spoločenstvá? V kontrapunkcii k nim odpovedá, že človek je svojou prirodzenosťou spoločenská

<sup>19</sup> De Bonald postuluje antitézou k filozofii J. J. Rousseaua, ktorý písal o prirodzenej nevinosti človeka, ktorá sa skazila až pôsobením civilizácie a kultúry. Pozri ([14], 38).

bytosť. Iba tak je možné zdôvodniť fakt, že v spoločenstve kooperujú ľudia, ktorí sú po všetkých stránkach diferencovaní. Zostáva zodpovedať otázku: Ako vznikajú spoločenstvá? Spoločenstvá sú podľa de Bonalda kreované buď prirodzene, alebo umelo. Prirodzené spoločenstvá sú ustanovené Božským poriadkom (rodina, Cirkev, aristokracia). Umelé, teda zásahom človeka, môže funkčné spoločenstvo vzniknúť, ak sa jednotlivé prvky zjednotia do podobných celkov, založených buď na profesijnej, alebo záujmovej jednote (cechy, združenia). Môžeme konštatovať, že podľa de Bonalda spoločenský poriadok je charakterizovaný nezmeniteľnou hierarchickou štruktúrou, ktorú ustanovil Boh podobne, ako ustanovil jazyk. Za hlavnú tézu jeho filozofickej antropológie teda považujeme myšlienku, že človek netvorí spoločnosť, ale spoločnosť vytvára jedinca. Teda ako o Bonaldovi, tak aj o Maistrovi môžeme konštatovať, že sú stúpencami holistickej koncepcie.

**2. 4. "Rozum" (la raison).** De Maistre bol presvedčený, že ľudia sa nemajú nekriticky spoliehať len na svoj rozum. Ľudský rozum totižto považoval za slabý a nebezpečný. Prečo nebezpečný? Postuloval tézu, že ak sa rozum neriadi skúsenosťou, zvykmi a kultúrnym odkazom predsudkov,<sup>20</sup> prekročí hranice, ktoré ho udržiavajú v bezpečí. Na lepšie pochopenie môžeme túto myšlienku chápať ako antitézu Baconovho idolu divadla.

Z akej premisy vychádzalo jeho uvažovanie? Vychádzalo zo skutočnosti, že osvietenští autori individuálny rozum považovali za jediné kritérium pravdivosti. Bol presvedčený, že odstúpením od viery v Boha (v teistickom chápaní) odvrhli absolútne pravdy a nahradili ich falošnými poriadkami, ktoré boli produktom reformácie, jansenizmu a racionalizmu. Rezultátom rozumu (ktorý prekročil spomenuté hranice) boli podľa jeho presvedčenia bludy, ktoré spôsobili destabilizáciu tradičného poriadku a krvavý teror. Podľa jeho mienky práve tieto falošné idey spôsobili zmeny v ľudskom myslení v negatívnom zmysle. Konkrétne, obviňoval kalvínskych duchovných (hugenotov) z toho, že "oslobodili" individuum od Božskej autority, tým vytvorili ľudí, ktorí sa spoliehali len na seba a svoje schopnosti. Winock objasňuje de Maistrovo uvažovanie: "Tam, kde katolícke náboženstvo zjednocuje, protestantská cirkev, založená na slobodnom úsudku každého jednotlivca, rozkladá." ([16], 24) Spolu s Michelom Winockom môžeme konštatovať, že de Maistre si uvedomil kauzálnu súvislosť medzi reformáciou a ekonomickým i parlamentným liberalizmom ([16], 24).

Na základe uvedenej nedôvery k individuálnemu rozumu Maistre vo svojich dielach zdôrazňoval národné kultúrne tradície (náboženské, lingvistické, estetické a psychologické dedičstvo), inštitúcie zakorenené v histórii a tradícii národa a v neposlednom rade vnútorné citové väzby pôsobiace v spoločnosti.

Jamieson upozorňuje na skutočnosť: "De Maistre naznačuje, že vzostup vedy bol znamením Božskej priazne voči Západu... Ruka v ruke s týmto pokrokom, samozrejme, prišli faustovské pokušenia - s novými možnosťami sa zvýšili aj duchovné riziká." ([7],

---

<sup>20</sup> Predsudok nechápal v pejoratívnom význame (rovnako ako Edmund Burke). Naopak, pripisoval mu pozitívny obsah, pretože predsudok možno chápať ako adoptovaný názor, ktorý nepotrebuje skúšku správnosti, je spoľahlivým vodidlom pre ľudské konanie ako vo sfére súkromnej, tak aj vo sfére verejnej. Vytvára *raison nacional*.

55) Podľa nášho názoru sa Maistrove prognózy naplnili. Na jednej strane sa vedec-ko-technické poznanie rozvinulo do nepredstaviteľných rozmerov, no na strane druhej ustrnul duchovný rozvoj človeka.

Rovnako kriticky voči "osvietenskému" poňatiu individuálneho rozumu vystupoval aj de Bonald, no akcentoval odlišné chápanie rozumu. Postuloval tézu, podľa ktorej má spoločnosť väčšiu nádej uchovávať a prenášať pravdu na budúce pokolenia ako jedinec. Vychádzal z presvedčenia, že ak rozum stavia len na sebe, bez korigujúceho pôsobenia spoločnosti, nevyhnutne dospieva k omylu. To ale neznamená, že jedinec sa musí podriaďovať názoru väčšiny, naopak, má sa usilovať o poznanie, ale toto poznanie má korigovať pomocou kolektívneho rozumu (*raison générale*). Z uvedeného vyplýva, že Bonald rozum jednotlivca podriadil kolektívnemu rozumu. Jedinec, ktorý nie je schopný takejto relatívne samostatnej cesty, nadobúda podľa neho pravdu z tradície. Tradíciu individuálnu sprostredkujú rodina, obec, národ a Cirkev.

De Lamennais sa zameriaval na skúmanie otázky, ako môže dospieť človek k pravde. Formuloval tézu, podľa ktorej individuálnym rozumom pravdu dosiahnuť nemôžeme (karteziánska filozofia vedie len ku skepse a omylom), nie je výsledkom slobodného bádania. K bezpečnej pravde možno dôjsť len na pôde spoločného náboženského presvedčenia - mohli by sme ho nazvať "obecným súhlasom" (*consentement universel*). Teda ešte raz, istota nevzniká dôkazom, ale autoritou ľudstva, je to viera vo svedectvo ľudskej rasy. Z tejto tézy vyplýva, že viera sa pre neho stáva základnou logickou podmienkou vedenia. Počiatkom všetkého poznania bol podľa jeho koncepcie akt viery (viera predchádza poznanie). Lamennais bol presvedčený, že vlastná povaha pravdy je v jej univerzálnosti. Preto je pravdivé len to, čo všetci ako pravdivé uznávajú.<sup>21</sup> De Lamennais podľa nášho názoru nevyriešil otázku, ako môže byť pravdivý všeobecný rozum, ktorý je de facto len syntézou individuálnych, podľa neho nespoľahlivých rozumov!

**2. 5. "Moc" (le pouvoir).** Ako sme už konštatovali v predchádzajúcej časti (2. 3.), jedinec má podľa de Maistrovho presvedčenia sklón emancipovať sa spod vplyvu Boha, a tak podliehať zlu. Aby sa zamedzilo takémuto stavu, je nutné konštituovať vládu politickú. Maistre bol presvedčený, že forma vládneho usporiadania nezávisí od ľudského rozhodnutia, ale pochádza od Boha. Len vláda daná "zhora" môže byť suverénna. Z uvedeného je zrejmé, že odmietal suveréna voleného, jeho sympatia patrí jednoznačne monarchii, ale pre jej uplatnenie nemá nijaké absolútne ospravedlnenie. No táto skutočnosť neznamená, že v prospech monarchie neudával žiadne argumenty, práve naopak, bol presvedčený, že monarchia je najstaršou formou vlády, považoval ju za niečo prirodzené. Zaujali nás niektoré tvrdenia, ktoré uvádzal v jej prospech. Podľa prvého

---

<sup>21</sup> Cirkev túto apologetiku (rozvíjali ju aj de Maistre a de Bonald) neprijala, pretože kritika rozumu odporuje samej katolíckej vierouke. Podľa katolíckeho učenia je individuálny rozum schopný poznať náboženskú pravdu. Ďalej katolícka vierouka odmieta príkru kontrapozíciu medzi vierou a rozumom. Nepochopenie tejto skutočnosti v najväčšej miere prispelo k odsúdeniu tradicionalizmu, uskutočnenému pápežským dekrétom v roku 1855. Podľa našej mienky sa tradicionalisti dopustili opačného extrému ako osvietenci, ktorí nekriticky glorifikovali individuálny rozum.

autorita monarchie sa prejavuje bezprostredne v osobe kráľa, teda v osobe jediného neanonymného vládcu, na ktorého je suverenita delegovaná priamo od Boha. Ďalší spočíva v tom, že záujem monarchu je totožný so záujmom národa na rozdiel od republikánskeho zriadenia, v ktorom väčšinou prevažujú partikulárne záujmy viacerých proti sebe zápasiacich strán, ktoré sa snažia presvedčiť obyvateľstvo, že len ich záujem je totožný s aspiráciami národa. Za najpresvedčivejší argument považujeme ten, v ktorom konštatuje, že rozhodnutia monarchu sú razantnejšie, čo má nespornú výhodu najmä v krízových situáciách (napríklad vo vojne).

Pre vládu a vôbec pre dobré fungovanie spoločnosti je nevyhnutná inštitúcia vykonávajúca spravodlivý trest. Jej neodmysliteľnou súčasťou sú kati, ktorí majú nezastupiteľnú úlohu spočívajúcu vo výkone trestu a v prevencii zločinu. De Maistre teda zdôrazňoval, že ak by absentoval kat, poriadok a spravodlivosť by boli nahradené chaosom. Na základe uvedeného môžeme konštatovať, že trest za zločiny nechápal ako prostriedok nápravy delikventa, ale ako inštitucionalizovanú spravodlivú odplatu za nepravosť, ktorej sa páchatel dopustil. Na základe uvedeného konštatujeme, že bol stúpencom retribučnej teórie (známej aj pod označením teória spravodlivej odplaty).

Jednou z nosných tém zamestnávajúcich Maistra bola problematika zneužitia absolútnej moci. Na základe znalosti krvavých revolučných udalostí bol presvedčený, že suverénna moc potrebuje účinné obmedzenie, ktoré by dokázalo eliminovať nekontrolovanú, despotickú moc. Podľa jeho názoru je nedostatočné rozšíriť mocenskú základňu na všetok ľud a dúfať, že sa tým automaticky obmedzí zneužívanie moci. Najoptimálnejším riešením je limitovať moc suveréna mocou Cirkvi, vracia sa teda ku klasickej stredovekej teórii dvojakej moci (svetskej - cirkevnej). Aké dôvody ho viedli k presvedčeniu, že Cirkev dokáže obmedziť moc panovníka? Uznával jej neomylnosť; považoval ju, mohli by sme povedať, za depozitum absolútnej pravdy - preto stojí podľa neho cirkevná moc nad svetskou. Pápež sa mal stať v jeho koncepcii autoritou vypovedajúcou o pravdivom poriadku sveta.

Rovnako ako de Maistre aj de Bonald považoval za najlepšie štátne zriadenie monarchiu. Hlavný argument bol ten, že je v nej najúčelnejšie zaistená nezávislosť a legitimita "verejnej moci". Bonald vychádzal z teórie jednotnej moci (*unité des pouvoirs*), kde absolútna suverenita sídli len v Bohu, čo znamenalo odmietanie deľby moci v politike, ako aj odmietanie heretických (nekatolíckych kresťanských) vierovyznaní. Jediným suverénom, na ktorého je delegovaná moc Boha, je teda monarcha a jeho dedičia. "... monarcha neudržiava spoločnosť svojím konaním, ale samotnou svojou existenciou..." ([3], 10)

Politická jednota štátu sa ale nesmie zvrhnúť na despotizmus; aby sa tak nestalo, stavia trinitárny (opäť!) obraz spoločnosti. Ten spočíva na predpoklade, že Boh suverenitu deleguje viac menej rovnako medzi rodinu (poddaní), aristokraciu (úradníci) a kráľa (politická vláda). De Bonald teda stavia na troch vzájomne oddelených prvkoch: poddanom, služobníkovi (vykonávateľ) a moci (*sujet, ministère et pouvoir*). Vladár ani úradníci nemajú právo obmedzovať privilégia príslušníkov rodiny. Tú istú axiómu postuluje aj v prípade úradov a vlády. Autonómia všetkých troch zložiek je podľa neho nedotknuteľná, len v takom prípade bude zaručená nezneužiteľnosť moci; tyrania sa naopak vyznačuje presahovaním jednej sféry do druhej. Trinitárne členenie Bonald

aplikuje aj na rodinu, ktorá je zložená z otca (vládca), matky (vykonávateľ) a detí (poddani). Rovnako je podľa neho štruktúrované aj náboženské spoločenstvo, hierarchicky najvyššie je Boh (vládca), nasledujú kňazi (vykonávatelia) a na najnižšom stupni sú veriaci (poddani).

De Bonald bol presvedčený, že monarchia spĺňa ako požiadavku homogenity moci, tak aj vzájomnej autonómie vlády, úradníctva a ľudu. "... monarchia nie je v žiadnom prípade pôvodným alebo - Bonaldovými slovami - *vrodeným* (natis) spôsobom vlády, ale naopak takým, v ktorom verejná podstata politickej autority dosahuje svoj najvyšší výraz." ([9], 69) Monarchiu chápal ako formu vlády, ktorá najlepšie korešponduje s Božským poriadkom. Ako tomu treba rozumieť? Jednoducho, Cirkevná moc pochádza od Boha rovnako ako moc monarchu. Monarchia a Cirkev predstavujú identický systém poriadku. Obe formy sa týkajú ľudskej existencie, ale s tým rozdielom, že zasahujú rozdielne aspekty človeka. Cirkev reguluje vnútornú rovnováhu v človeku, na druhej strane politická moc je sústredená na reguláciu medziľudských vzťahov. Obe sú teda nevyhnutné na zachovanie tradičného poriadku. Z uvedeného vyplýva, že de Bonald veril (tak ako aj ostatní predstavitelia tradicionalizmu) v spoločenstvo trónu a oltára.

Analogické myšlienky postuloval de Lamennais, ktorého závery sú ešte radikálnejšie. V kontrapunkcii k de Maistrovi odmietal deľbu moci, moc teda podľa jeho presvedčenia nikdy neprestáva patriť Bohu. De Lamennais postuluje teokratickú koncepciu vlády (podobnú rozvíjali stredovekí autori). Najvyšším suverénom, na ktorého je delegovaná moc priamo od Boha, je pápež. Nástupca svätého Petra má rozhodovať nielen o otázkach náboženských, ale aj o otázkach svetských. Vychádzal z historických skúseností: ak nebol pápež ovládaný svetskou mocou, dokázal svojou autoritou obmedzovať svojvôľu panovníkov, a tým zabráňoval tyranii. Bol presvedčený, že ak by nad mocou najvyššieho suveréna (pápeža) dominovala moc svetská, znamenal by takýto stav narušenie prirodzeného poriadku. Chevallier objasňuje Lamennaisovu teóriu: "Napadnúť pontifikálnu moc bol pod vplyvom okolností zločin nielen proti náboženstvu, ale aj proti civilizácii a ľudstvu." ([6], 755) Z uvedeného implikuje záver, že de Lamennais odmietal oddeľovať politický poriadok od náboženského. No neodmietal svetskú formu vlády, naopak, prisudzoval jej dôležitosť. Nevyhnutnou podmienkou svetských vlád mala byť podriadenosť duchovnej moci pápeža (kráľ sa má subordinovať vláde duchovnej). Prečo Lamennais hierarchicky staval moc duchovnú nad moc svetskú? Myslíme si, že ho k tomu viedli dva predpoklady. Prvým bola už spomenutá teokratická koncepcia vlády. Druhým bolo presvedčenie, že len moc Cirkvi sa realizuje bez svojvôle, to znamená v súlade s Božími prikázaniami.

**2. 6. "Ústava" (la constitution).** Tak ako ostatné oblasti ľudského života, aj právo podľa mienky de Maistra rezultuje bezprostredne z Boha. To znamená, že všetky základné zákony boli už ustanovené, človeka teda nepovažoval za schopného skonštruovať stabilné, dlhodobu platné zákony. Preto odmietal písané, abstraktne sformulované ústavy (predovšetkým jakobínske). Konštatuje: "Azda najväčším bláznovstvom storočia bláznovstiev bola viera, že základné zákony mohli byť napísané *a priori*; zatiaľ čo sú evidentne dielom vyššej sily; a že samotné napísanie, veľmi dodatočné, je pre ne hlavným znakom neplatnosti." ([11], 9) Ako vyštudovaný a v praxi pôsobiaci právnik

bol presvedčený, že zákony musia byť skoncipované pre konkrétny národ žijúc v konkrétnych podmienkach. Zákony sa ďalej majú opierať o minulosť a z nej plynúce tradície. V tejto súvislosti obdivoval anglické zvykové právo. Ako sme už konštatovali, odmietal francúzsku ústavu, no cenil si ústavu americkú. Ako treba rozumieť tejto dištinkcii? De Maistre podrobne preštudoval oba typy ústav a zdôraznil, že americká je de facto súborom zvykov a tradícií, ktoré sa sformovali počas dvesto rokov trvajúceho pobytu Američanov v Novom svete ([13], 41). Americká ústava je podľa neho dokumentom, ktorý vyslovuje a kanonizuje predpoklady verejného práva a navyše je v nej obsiahnutá obdivuhodná harmónia medzi písanou formou a tradíciou. Francúzske revolučné ústavy vedome ignorovali prepojenie s minulosťou. Podľa nášho názoru ďalším dôvodom, pre ktorý ich neakceptoval, bolo to, že boli skonštruované pre "umelého človeka". Píše: "V mojom živote som videl Francúzov, Talianov, Rusov atď; vďaka Montesquieuovi dokonca viem, že možno byť Peržanom; no čo sa týka človeka, vyhlasujem, že som ho nikdy v živote nestretol; ak aj existuje, je to mimo môjho vedomia." ([10], 7) Uvedené tvrdenie (pravdepodobne jeho najcitovanejšie) považujeme za značne prekvapujúce, a to nielen preto, že odporuje kresťanskému duchu ([4], 195), ale najmä preto, že odmieta existenciu substancie (bytnosti) človeka. Z príčin, ktoré sme uviedli, považoval francúzske ústavy len za racionalizujúce mystifikácie. "... ústava, ktorá je vytvorená pre všetky národy, nie je vytvorená pre žiadny z nich: je to čistá abstrakcia, scholastické dielo na cvičenie ducha podľa ideálnej hypotézy..." ([10], 7)

Aj de Bonald bol presvedčený, že spoločnosť nepotrebuje ústavu, pretože je už ustanovená podľa vlastného zákona. Pospolitosť speje sama od seba k najlepšej forme a preto je zbytočné, aby sa do tohto procesu zapájali ľudia. Spoločnosť teda Bonald ponímal ako statický organizmus s pevnou štruktúrou, ktorý je v súlade s večným plánom, preto je nepostihnuteľný nejakou ľudskou rozumovou abstrakciou.

De Lamennias sa domnieval, že zákonodarná moc je ustanovená (*Desatoro a Evanjeliá*), ale človek nahradil toto prirodzené zákonodarstvo umelým,<sup>22</sup> ktoré neustále kombinuje rôzne formy vlády a permanentne novelizuje aj tak nedokonalé zákony. Napísal: "Evanjeliový zákon vychoval sociálnu inteligenciu až po najvyššie pojmy práva, žiadna moc nemôže získať skutočnú oddanosť, ak nie je založená na práve a nevládne podľa práva, preto filozofický rozum potom, ako poprel kresťanské právo, hľadá na všetkých stranách nové právo, aby z neho urobil základ novej spoločnosti, ktorej založenie si vysníval." ([8], 56)

**Záver.** Na záver našej štúdie považujeme za nutné pripomenúť, že myšlienky prezentované na predchádzajúcich stranách sa zrodili ako reakcia na osvietenský racionalizmus a krajný individualizmus etablujúci sa počas Francúzskej revolúcie. V kontarpunkcii k uvedeným tendenciám tradicionalizmus zdôrazňuje slabosť a nedostatočnosť ľudského rozumu, vplyv rodiny, spoločnosti, náboženstva, výchovy a tradície na vývin ľudského života a inštitúcií. Z predchádzajúcich analýz je zrejma skutočnosť, že myslenie tradicionalistických autorov bolo do značnej miery disparátne. Napriek tomu sa vynasnažíme sformulovať nosné tradicionalistické axiómy: ľudský

<sup>22</sup> Analogické stanovisko desaťročia pred de Lamennaisom prezentoval Montesquieu vo svojom slávnom diele [12].



úsudok je sám od seba zásadne neschopný s istotou poznať pravdu alebo, v miernejšej podobe, neschopný poznať základné pravdy metafyzické, morálne a náboženské. Preto má byť prvým aktom nášho poznania akt viery založený na autorite zjavenia. Toto zjavenie je nám sprostredkúvané spoločnosťou a jeho pravdivosť je garantovaná tradíciou. Podľa nášho názoru fundamentálne tézy tradicionalistov sú: akcentácia kresťanstva, význam autority, chápanie jednotlivca ako spoločenskej bytosti, akceptácia nerovnosti medzi ľuďmi, dôležitosť poznania histórie, autonómnosť sprostredkujúcej zložky (rodiny, združení, Cirkvi). Môžeme konštatovať, že táto reakcia bola v niektorých bodoch extrémna a dopustila sa opačného extrému, a tým aj omylu. Napriek tomu tradicionalistickému mysleniu prislúcha osobitné miesto v dejinách konzervativizmu.

Okrem tejto skutočnosti treba pripomenúť, že diela tradicionalistov zaznamenali ohlas predovšetkým v troch oblastiach. Podľa nášho názoru asi najvýraznejšie sa etablovali medzi zakladateľmi sociológie. Auguste Comte a Frédéric Le Play sa explicitne hlásili k ich odkazu (najmä de Bonaldovmu). V diele Émila Durkheima sú implicitne prítomné vplyvy tradicionalistického myslenia ([4], 196). Druhou zónou vplyvu sú sociálno-politické názory mysliteľov pôsobiacich na rozhraní 19. a 20. storočia - Maurica Barresa a Charlesa Maurrasa. Obaja autori explicitne nadväzovali na tradicionalistov, ale čoraz zreteľnejšie sa stávali ideológmi nacionalizmu, aplikujúc naň niektoré konzervatívne myšlienky. Konečne treťou oblasťou je literatúra. Najvýznamnejšiemu predstaviteľovi francúzskeho realizmu Honoré de Balzacovi boli ich myšlienky blízke. Do svojich diel zakomponoval tradicionalistické poňatie spoločnosti ako živého organizmu, ktorý priamo formuje jedinca.<sup>23</sup> Prevezal a vo svojich románoch aplikoval aj de Bonaldovu dištinkciu medzi morálkou mesta a vidieka.

## LITERATÚRA

- [1] BALZAC, H. (de): *Stati a korespondence*. Praha, Odeon 1988.
- [2] BÉNICHOU, P.: *Le Sacre de l'écrivain*. 1750-1830. Paris, Librairie José Corti 1985.
- [3] BONALD, L. G. A. (de): "Théorie du pouvoir politique et religieux". In: BIHOREAU, D.: *La pensée politique et sociale en France au XIXe siècle*. (anthologie). Paris, Ellipses 1995.
- [4] BRUNSCHVICG, L.: *Evropský duch*. Praha, Vyšehrad 2000.
- [5] DAWSON, Ch.: *Bohové Revoluce*. Praha, Vyšehrad 1997.
- [6] CHEVALLIER, J. J.: *Histoire de la pensée politique*. Paris, Payot&Rivages 1993.
- [7] JAMIESON, T. J.: "Joseph de Maistre". In: SCRUTON, R. (ed.): *Konzervativní myslitelé*. Brno, CDK 1994.
- [8] LAMENNAIS, R. F. (de): "Des progrès de la révolution et la guerre contre l'Église". In: BIHOREAU, D.: *La pensée politique et sociale en France au XIXe siècle*. (anthologie). Paris, Ellipses 1995.
- [9] LEVY, D. J.: "Louis de Bonald". In: SCRUTON, R. (ed.): *Konzervativní myslitelé*. Brno, CDK 1994.
- [10] MAISTRE, J. (de): "Cosidérations sur la France". In: BIHOREAU, D.: *La pensée politique et sociale en France au XIXe siècle*. (anthologie). Paris, Ellipses 1995.

---

<sup>23</sup> Pozri ([1], 26, 30).

- [11] MAISTRE, J. (de): "Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines". In: BIHOREAU, D.: *La pensée politique et sociale en France au XIXe siècle*. (anthologie). Paris, Ellipses 1995.
- [12] MONTESQUIEU, Ch. (de): *Duch zákonov*. Bratislava, Tatran 1989.
- [13] NISBET, R.: *Konzervatismus: sen a realita*. Praha, Občanský institut 1993.
- [14] ROUSSEAU, J. J.: *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha, Svoboda 1949.
- [15] TOCQUEVILLE, A. (de): *L'ancien régime et la révolution*. Paris, Flammarion 2001.
- [16] WINOCK, M. a kol.: *Historie extrémní pravice ve Francii*. Praha, Academia 1998.

---

Mgr. Ulrich Wollner  
Katedra filozofických vied FHV UMB  
Tajovského 40  
975 49 Banská Bystrica  
SR