

Univerzita Hradec Králové
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a společenských věd

**Myšlenka sobornosti jako společenská smlouva a základ
konzervativních ideologií**

Diplomová práce

Autor:	Václav Hampel
Studijní program:	N6101 – Filozofie
Studijní obor:	Filozofie
Vedoucí práce:	doc. Mgr. Martin Paleček, Ph.D.

Zadání diplomové práce

Autor: Václav Hampel

Studium: F17NP0041

Studijní program: N6101 Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Název diplomové práce: **Myšlenka sobornosti jako společenská smlouva a základ konzervativních ideologií**

Název diplomové práce AJ: The Idea of Sobornost as a Social Contract and as a Basis of Conservative Ideologies

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Politická filosofie se zabývá nejrůznějšími koncepcemi společenské smlouvy, které vycházejí z tradice západního myšlení. Na základě těchto děl a událostí, jež je doprovázely, došlo postupně ke zformování demokratických směrů, socialistického, liberálního a konzervativního, které v určitých podobách přetrvávají dodnes. Z tohoto pohledu je v ruském myšlení a filosofii zapomenutý koncept sobornosti, který díky specifčnosti a hloubce svých kořenů může onen klasický výčet variant společenských smluv doplnit a navíc být svou podstatou základem pro definování konzervativních ideologií.

BURKE, Edmund. Úvahy o revoluci ve Francii. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. ISBN: 80-85959-23-2. 280 s. CICERO, Marcus Tullius. O věcech veřejných. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2009. ISBN: 978-80-7298-133-5. 435 s. HOBBS, Thomas. Leviathan. Dotisk 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2015. ISBN: 978-80-7298-106-9. 513 s. CHOMJAKOV, Alexej Stepanovič. Jedna církev. 1. vyd. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2006. ISBN: 80-86715-61-2. 80 s. SOLOVJOV, Vladimír Sergejevič. Ospravedlnění dobra. 1. vyd. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2002. ISBN: 80-86045-72-2. 584 s.

Garantující pracoviště: Katedra filosofie a společenských věd, Filozofická fakulta

Vedoucí práce: doc. Mgr. Martin Paleček, Ph.D.

Oponent: Mgr. Filip Jaroš, Ph.D.

Datum zadání závěrečné práce: 6.12.2017

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval (pod vedením vedoucího diplomové práce) samostatně a uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 18. 4. 2019

Poděkování

Děkuji vedoucímu své diplomové práce doc. Mgr. Martinu Palečkovi, Ph.D., za odborné rady a vstřícné jednání. Rovněž jsem mu vděčný za inspiraci, již mi během našich konzultací poskytl. A také děkuji své rodině a partnerce za neustálou podporu a trpělivost nejenom při psaní této práce.

Anotace

HAMPEL, Václav. *Myšlenka sobornosti jako společenská smlouva a základ konzervativních ideologií*. Hradec Králové: Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2019, 68 s. Magisterská práce.

Diplomová práce *Myšlenka sobornosti jako společenská smlouva a základ konzervativních ideologií* sleduje dle svého názvu dva cíle. Prvním z nich je charakterizovat ji jako společenskou smlouvu. Je nutné předně vymezit sobornost, obecně řečeno jde o vlastnost Církve, jež vyjadřuje její podstatu, která tkví v jednotě v mnohosti. Tak je charakterizována autorem A. S. Chomjakovem a slavjanofily, k nimž tento myslitel patřil. Mým cílem je v této části ukázat, že krom svého zjevného zaměření na oblast teologickou je rovněž aplikovatelná v politické filosofii, a to jako společenská smlouva. Sobornost zde bude konfrontována s koncepty společenských smluv Thomase Hobbesa, Johna Locka, Davida Huma a J. J. Rousseaua. Ukážeme zde, že splňuje obecné charakteristiky společenské smlouvy jako přirozený stav nebo jeho opuštění uzavřením společenské smlouvy a konstituování společnosti. Tím se dostáváme k druhé části věnované konzervativním ideologiím. Tyto stejně jako ostatní reagují na společnost, v níž dochází ke střetávání individua se společností/státem jako celkem, což je důsledkem uzavření společenské smlouvy. Sobornost zde bude představena v konfrontaci s charakteristikami konzervatismu, jako například u Edmunda Burkeho. Cílem je ukázat ji jako základ konzervativních ideologií, jež bude spatřován v rovnováze mezi individuálním a společenským, tedy odpověď konzervativních ideologií na problém, jež provází společnosti od jejich vzniku.

Klíčová slova: sobornost, společenská smlouva, konzervatismus, ideologie

Annotation

Hampel, Václav. *The idea of Sobornost as a social contract and a basis of conservative ideologies*. Hradec Králové: Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2019, 68 p. Master's thesis.

Master's thesis *The idea of Sobornost as a social contract and a basis of conservative ideologies*, as its name suggests, pursues two goals. First, it aims to characterize the idea of Sobornost as a social contract. In order to be able to reach this goal, it is necessary to define Sobornost, which could be viewed, generally speaking, as a characteristic of the Church that expresses Church's essence, which lies in unity in multiplicity. That is how it is defined by A. S. Chomjakov and also slavophiles, among whom the author belonged. My goal in this section is to show that in addition to the obvious focus on the theological area, the idea of Sobornost is also applicable in political philosophy, in the form of a social contract. There, Sobornost will be confronted with the concepts of social contract by authors Thomas Hobbes, David Hume and J. J. Rousseau. We will show that it meets the general characteristics of a social contract, as a natural state or its abandonment by entering into a social contract and constituting society. That will bring us to the second part, dedicated to conservative ideologies. Those, just like others, react to a society, in which an individual comes into contact with said society/state as a whole, which is a direct result of entering a social contract. In this section, Sobornost will be presented in confrontation with the characteristics of conservatism, such as that of Edmund Burke. The aim is to show it as a basis of conservative ideologies, which will be seen in the balance between the individual and the social, and so as a response of the conservative ideologies to the problem that accompanies societies since their formation.

Keywords: Sobornost, A Social Contract, Conservatism, Ideologi

Obsah

1	Úvod	10
2	Sobornost	13
2.1	Sobornost jako existenciál	13
2.2	Metafyzické ukotvení	16
2.3	Církev a Rusko	17
3	Obecná charakteristika společenské smlouvy	20
3.1	Lidská přirozenost a přirozený stav	21
3.2	Podoby vlád vycházející ze společenských smluv	24
3.3	Reflexe společenské smlouvy v díle Immanuela Kanta	27
4	K aspektu náboženství	28
4.1	Otázka suveréna	29
4.2	Otázka danosti	30
5	Sobornost jako společenská smlouva	31
5.1	Lidská přirozenost a přirozený stav z pohledu uvažování o Sobornosti	33
5.2	Podoba vlády vycházející ze Sobornosti	36
5.3	K reflexi Immanuela Kanta	39
6	Konzervatismus a „konzervativní“	41
6.1	Lidový konzervatismus ve vztahu k ideologiím	43
6.2	Geneze konzervatismu	44
7	Konzervatismus a společenská smlouva	48
7.1	Tři formy konzervatismu	50
7.2	Ekonomický pohled na hodnoty konzervatismu	54
7.3	Současné příspěvky k otázkám konzervatismu	56

8	Sobornost jako základ konzervativních ideologií.....	58
8.1	K námitce proti ideologické povaze sobornosti	58
8.2	Sobornost v základu konzervativních ideologií	60
9	Závěr.....	63
10	Zdroje.....	67

1 Úvod

„Je tedy správa věcí veřejných věcí lidu, lid však není jakékoli libovolně shluklé seskupení lidí, nýbrž seskupení sjednocené uznáním práva a společným podílem na užitku.“¹

Citát z knihy Marca Tulia Cicerona vyjadřuje nutnost existence lidu ve smyslu lidu politického, kterému připadá správa věcí veřejných. Věci veřejné jsou v tomto smyslu právě až produktem lidu. Takto obecně pojatý lid, demos, je ve svém základu definován jako seskupení, jehož základní organizaci tvoří shodnutí se na věcech veřejných, právu a užitku vyvěrajícím z něj. Je tak vyjádřena obecná nutnost sounáležitosti mezi lidem a věcmi veřejnými, oboje se navzájem podmiňuje, jedno nemůže existovat bez druhého.

V duchu tohoto citátu a postoje pohledme i na koncept společenské smlouvy. Ten se jako explicitně vyjádřený základ konstituování lidu a věcí veřejných objevuje v období osvícenství jako nutná reflexe fungování společnosti, jako teorie, jež mimo teologickou argumentaci legitimizuje veřejnou moc, a jako její samotný základ.² I sama společenská smlouva, ač její název může zavádět k tomu, že jde o smlouvu uzavíranou společností, je aktem, který teprve společnost konstituuje. Společnost, lid, vzniká až uzavřením společenské smlouvy, která v sobě v různých koncepcích obsahuje různou míru, různou podrobnost a rozdílné konkrétní aspekty organizace a správy věcí veřejných. Odrazy teoretického konceptu společenské smlouvy lze dodnes vidět v platných ústavách, konstitucích, jež doposud mají charakter právě společenské smlouvy.

Tak jako je koncepce společenské smlouvy spjata s osvícenstvím, je rovněž spjata takřka neoddělitelně s mysliteli, kteří jsou jejími autory a jejich žáky. Jsou to myslitelé západní od Thomase Hobbesa až po J. J. Rousseaua, kteří takto reagovali na situaci společnosti či na společenské změny, včetně změn

¹ CICERO, M. T. *O věcech veřejných*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2009. ISBN: 978-80-7298-133-5. s.47

² BLECHA, I. a kol. *Filosofický slovník*. 2. opravené a rozšířené vyd. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN: 80-7182-064-4. s. 371

revolučních. Je proto oprávněné domnívat se, že právě probíhající změny, jež ukazují neudržitelnost stávajících společenských poměrů a v důsledku i jejich základů, jsou klíčovým předpokladem pro formulaci nových konceptů, které by byly prosty překonaného a neudržitelného.

Jedním ze dvou cílů této práce je představit odlišnou koncepci společenské smlouvy. Odlišnou svými předpoklady, tedy bez nutnosti probíhajících společenských změn. Představit ji jako následek kontinuálního vývoje a myšlení včetně zohlednění kulturních a především náboženských tradic. Touto koncepcí je myšlenka sobornosti. Je představena v díle Alexeje Stěpanoviče Chomjakova, který je jako ruský filosof z řad slavjanofilů mnohdy označován jako „učitel Církve“, myšlenka sobornosti totiž vychází z tradic východního pravoslavného křesťanství.³ Sobornost se proto pokusím představit jako druh společenské smlouvy, přičemž bude nutné odpovědět na otázku, zda je vůbec možné takovýto závěr učinit. Rovněž chci ukázat, že se vypořádává s celou řadou problémů, které jsou západním verzím společenské smlouvy vytykány, především rousseauovské obecné vůli⁴ jako obtížně definovatelnému prvku jeho koncepce.

Druhým cílem je pak představit sobornost jako základ konzervativních ideologií. Oba zmínění západní autoři konceptů společenské smlouvy v nich zakotvují určitá hodnotová východiska, která následně předurčují i ideologickou orientaci společnosti. Společenská smlouva postavená na sobornosti v sobě nese klíčové prvky konzervatismu, jak doložím dále.

Mým záměrem je ukázat, že v sobornosti jsou zakotvena konzervativní východiska, jež přetrvávají v konzervativní ideologii dodnes, což se pokusím demonstrovat především na dnešních otázkách, s nimiž se konzervatismus potýká. Jde o ten směr konzervatismu, jenž vychází z britských tradic. Britská i celkově

³ CHOMJAKOV, A. S. *Jedna církev*. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2006. ISBN: 80-86715-61-2. s. 46–47.

⁴ ROUSSEAU, J. J. *O společenské smlouvě*. Reprint původního vyd. z r. 1949. Dobrá Voda : Aleš Čeněk, 2002. ISBN: 80-86473-10-4. s. 37–39.

anglosaská podoba konzervatismu je podstatná i z toho důvodu, že je základem konzervativní politiky dneška i v České republice⁵, protože se nás bytostně dotýká.

Rozhodujícím bodem definice konzervativních ideologií a jejich základu v sobornosti bude i rozlišení mezi konzervativním myšlením obecně a konzervatismem jako politickou ideologií. Důležitost tohoto rozlišení se pokusím demonstrovat, neboť mísení těchto dvou sfér je příčinou obtížné uchopitelnosti konzervatismu jako ideologie, a tedy i formulování jeho východisek, bez nichž nelze základy ideologie jako takové řádně uchopit.

Problematičnost definování konzervatismu je spjata i v rámci prací teoretiků této ideologie, za které je vedle již zmíněného Thomase Hobbesa pokládán Edmund Burke a jeho esenciální dílo konzervatismu *Úvahy o revoluci ve Francii*.⁶ Ač jsou oba autoři Britové, a tedy i „otcové“ zde zdůrazňovaného britského konzervatismu, zastavíme se i u odlišností jejich prací.

Teze, která je nosná pro uchopení konzervatismu, je vyvážený poměr mezi individuální svobodou a, obecně řečeno, zájmy společnosti. Konzervatismus, ve smyslu politické ideologie, zde bude představován jako střed mezi těmito dvěma póly.

Problém této vyváženosti nás opět vrací k základu společenského uspořádání, jak byl nastolen už v citátu. Společenská smlouva jako smlouva konstituující společnost a věci veřejné vytváří z individuí lid, společnost a s tím i celou řadu pozitiv, ale i problémů, které neustále vnímáme dnes a denně. Sobornost jako společenská smlouva a základ konzervativních ideologií se pokusí nalézt na tento neustálý problém, na tuto otázku jednu z možných odpovědí, nikoli odpověď a řešení, jež by mělo ambici prosazovat se jako jediné nutné a správné.

⁵KLAUS, V. a kol. *Vzestup a pád české pravice: 25 let ODS*. 1. vyd. Praha : Institut Václava Klause, o.p.s., 2016. ISBN: 978-80-7542-019-0. s. 83–84.

⁶BURKE, E. *Úvahy o revoluci ve Francii*. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. ISBN: 80-85959-23-2. 278 s.

2 Sobornost

Myšlenka či koncept sobornosti představuje výchozí bod pro veškeré další úvahy o společenské smlouvě a konzervativních ideologiích. V této kapitole bude myšlenka sobornosti představena v intencích myšlení Alexeje Stěpanoviče Chomjakova, který právě tento koncept do filosofie a teologie zavedl.⁷

Interpretace sobornosti v Chomjakovově filosofii bude vedena filosofickou terminologií, přičemž teologicko-filosofický charakter tohoto pojmu zůstane zachován. Nejprve bude představena sobornost jako celek, následně budou uvedena její metafyzická zakotvení a konečně vysvětlen i její přesah mezi teologickým a filosofickým rámcem.

2.1 Sobornost jako existenciál

V kontextu Chomjakovova myšlení má sobornost povahu existenciálu. Nejedná se o existenciál patřící k lidské bytosti, nýbrž o existenciál⁸ určující pro specifické jsoucnost, Církev. Sobornost představuje základní charakteristiku Církve⁹, Církev je *soborná*, což ji činí Církví. Vyjadřuje se tím její katolicita ve smyslu všeobecnosti a jednoty členů. Jde o jednotu, jež prostupuje čas a prostor, tato jednota se tím představuje jako jednota, jež principiálně nemůže být formována vnější autoritou, neboť není vázána k místu ani času. Jde o jednotu přirozenou a vzhledem k absenci donucování a formování zvenčí i svobodnou.¹⁰

Sobornost jako existenciál vyžaduje, aby Církev, jejímž existenciálem je, splňovala povahou svého bytí nárok existence, tedy jsoucnost, jehož bytí nemá charakter výskytu věci, či nahodile zformovaného a arbitrárního komplexu jedinců. Musí být jsoucnem vykazujícím existenci a z této existence musí být

⁷ LOSSKIJ, Nikolaj Onufrijevič. *Dějiny ruské filosofie*. 1. vyd. Olomouc : Velehrad, 2004. ISBN: 80-86715-26-4. s. 53–54.

⁸ Termín využitý pro charakteristiku lidské existence. (*Filosofický slovník*, s. 116). Zde je aplikován na Církev, jež má obdobně specifický charakter jako právě lidské existence.

⁹ Psáno s C, reflektuje to vlastní Chomjakovovo pojetí Církve a dále jako specifické jsoucnost, jež je jediné a nenahraditelné a takto nutně odlišeno od hovoření o dílech církví. (*Dějiny ruské filosofie*, s. 52–53).

¹⁰ CHOMJAKOV, s. 46–47.

sobornost abstrahovatelná. Existenciál lze získat právě z existence samotné, zejména pokud se jedná o existenciál naprosto klíčový.

Chomjakov hovoří o Církvi jako o jednom těle, jehož hlavou je Ježíš Kristus.¹¹ Toto tělo je tvořeno všemi věřícími, veškerým křesťanstvem, nikoli jednotlivými křesťanskými církvemi. Církev, o níž hovoří jako o jediné či *jedné*, musí být nevyhnutelně vystavěna na jednotlivých věřících, nikoli na souboru skupin věřících, tedy jednotlivých církvích.¹² Uvádí, že rozdílnosti mezi dílčími církvemi nemohou být takové, aby zakládaly důvod uznávat různá křesťanství, to je pouze jedno ve své Církvi. Problematiku, již zakládá odlišnost množství církví, nepokládá za zásadní. Odlišnosti jsou dle tohoto učení nevýznamné a nemohou mít universalisticky přesah za rámec církve, v níž se vyskytují, a ovlivňovat tak celkovou Církev, nebo se pokládat za jedinou správnou.¹³

Všeobecnost Církve je dána prostorovou neohraničeností. Členové, věřící, tvoří Církev, aniž by byli z vnějšku vázáni ke konkrétnímu místu, popřípadě k jedné autoritě. Tak se v témže čase vysvětluje nemožnost změny Církve na základě změny v nějaké konkrétní církvi.¹⁴ Jednotu však chápe i napříč časem, kdy současní věřící jsou v jednotě s těmi, kteří byli před nimi, a také s těmi, co přijdou. Pokud by Církev měla být proměnlivá, nebyla by tato jednota vůbec myslitelná. Nevěřící, tedy všichni, kteří nejsou křesťany, přesto mají potenciál k Církvi patřit. Odpadnout lze pouze vědomým odmítnutím víry.¹⁵

Trvalost a neměnnost Církve začíná dle Chomjakova Nicejsko-Čaihradským koncilem. Zde byly formulovány neměnné základy církve, také krédo. Církev je tím určena jako existující specifické jsoucno, jedno tělo s hlavou, jíž je Ježíš Kristus.¹⁶

¹¹ FLOROVSKIJ, Georgij Vasiljevič. *Cesty ruské teologie*. 1. vyd. Olomouc : Velehrad, 2015. ISBN: 978-80-7412165-4. s. 348.

¹² FLOROVSKIJ, s. 347.

¹³ CHOMJAKOV, s. 25–27.

¹⁴ LOSSKIJ, s. 60–61.

¹⁵ CHOMJKOV, 42–44.

¹⁶ Tamtéž, s. 51–52.

Existenciál sobornost je vyjádřením takovéto jednoty, jednoty v Kristu a všeobecnosti. Záměrně je užito slovo všeobecnost, nikoli katolicita. Katolicita je nejbližším překladem sobornosti, ovšem vzhledem ke ztotožňování tohoto pojmu přímo s konkrétní církví, Římskokatolickou, je vhodné hovořit o všeobecnosti a sobornosti. Sobornost ostatně jako pojem přetrvala do značné míry i díky tomu, že Chomjakov své učení o Církvi budoval převážně na vymezení se vůči západním formám křesťanství, především proti katolickému pojetí.¹⁷

Pojem sobornost je odvozen od církevních *soborů*, koncilů, na nichž jsou rozhodnutí přijímána jednomyslně a chápána jako nezpochybnitelná pravda a dogma. Chomjakov však zdůrazňuje, že ač závěr zde přijatý je nezpochybnitelnou pravdou, nelze jej vnucovat, v čemž se opět odráží autorův důraz na svobodu.¹⁸

Sobornost vyjadřuje jednotu Církve bez vnějšího sjednocení. Tato jednota je autentická. Viditelné sjednocení není pro Církev podstatné. Důležitá je jednota prociťovaná jejími členy. Katolický model obviňuje z toho, že na vnitřní, autentickou jednotu rezignoval a zůstal pouze u jednoty formální, u jednoty bez obsahu, kterou zajišťuje byrokratický aparát, a autentická víra nemá výsadní postavení.¹⁹

Sobornost je takto i jednotou v mnohosti. Absence snahy uniformovat společenství věřících zachovává mnohost jejích členů v rámci těla Církve. Je tvořena jednotou, ale zároveň se nevytrácí individuální hodnota jedince, která je právě jednou ze záruk svobody a specifičnosti Církve jako jsoucna.²⁰

Nabízí se poukázání na rozlišení mnohosti a rozmanitosti. Rozmanitost představuje důraz na různost. Mnohost naproti tomu ukazuje pouze větší počet bez zdůrazňování různosti. Různost ovšem nepopírá, kdežto rozmanitost vede k odmítání stejnosti. Sobornost je tedy charakteristikou Církve, je jejím

¹⁷ LOSSKIJ, 55–56.

¹⁸ Tamtéž, s. 61–62.

¹⁹ Tamtéž, s. 61.

²⁰ CHOMJAKOV, s. 8–9.

existenciálem. Vyjadřuje podstatu Církve. Ta je všeobecnou jednotou v mnohosti svých členů.

2.2 Metafyzické ukotvení

Sobornost vyžaduje pro své uznání splnění určitých předpokladů. Jednota Církve, již sobornost vyjadřuje, se projevuje v antinomii. Jedná se o antinomii oné jednoty. Jednota je transcendentní i imanentní.²¹

Imanentní jednota představuje jakési tíhnutí k jednotě, jež vychází z našeho nitra.²² Je vysvětleno nesmrtelnou duší, jež (jako ono vznešené a božské v nás) nás vnitřně směřuje k jednotě v jedné Církvi. Imanentní jednota jako součást naší duše, jako součást nás, díl naší přirozenosti, je prvkem, který nám ukládá užít mnohost místo rozmanitosti. Umožňuje tak jednotu mnohých, kteří ovšem mají stejnou možnost imanentní jednoty. Činí je proto v tomto ohledu stejnými, a co je podstatné, schopnými jednoty. Mnohost a svoboda zůstávají i v rámci jednoty zachovány díky rozdílnostem a individuálním duším, jež se neslévají do jedné, ale ponechávají si svou autonomii.

Transcendentní jednota představuje přesahující jednotící prvek²³ Církve. Lze jej ztotožnit s Duchem Svatým, který prostupuje tělem Církve.²⁴ Tato jednota nemůže být označena jako vnější v běžném smyslu slova, neboť by opět vedla k upřednostňování vnější formy před autentickým obsahem.

Transcendentní i imanentní jednota jsou dle Chomjakova nepřístupné empirickým zkoumáním, stejně tak rozumem. Autor konstatuje jejich existenci. Nevylučuje se ovšem jejich poznání. Toto vzhledem k jejich povaze může zajistit pouze víra.²⁵

²¹ CHOMJAKOV, s. 31–32.

²² BLECHA a kol., s. 288.

²³ Tamtéž, s. 418.

²⁴ LOSSKIJ, 50–51.

²⁵ CHOMJAKOV, 20–22.

2.3 Církev a Rusko

Koncept sobornosti je zaměřen na Církev. Chomjakov byl i sám označován jako učitel Církve. Zůstává tak nezodpovězenou otázkou, zda má smysl se soborností zabývat i v jiném kontextu, než jak byla představena, tedy jako existenciálem Církve. Chomjakov sám o ní hovoří pouze v souvislosti s Církví, takže lze nabýt dojmu, že vztahování tohoto konceptu na například kýženou politickou oblast je od počátku pouhou adaptací určitých tendencí obsažených v sobornosti, popřípadě opětovné vtahování určitých náboženských principů do politiky. Není to ani jedno z toho. Podstatný je v Chomjakovových úvahách o Církvi její vztah k Rusku. Autorova filosofie totiž Rusko a Církev ztotožňuje.²⁶

Chomjakov je nejvýraznějším představitelem ruského intelektuálního směru slavjanofilství.²⁷ Tento směr dosahuje svého vrcholu v polovině 19. století. Sdružuje nejružnější intelektuály, spisovatele, teology i filozofy, jež všechny spojuje romantická idealizace Staré Rusi. Myslí se tím Rusko před reformami Petra I.²⁸

Tento směr se vyznačuje výrazně pronárodními tendencemi. Apeluje na návrat k tradicím. Tyto tradice ztělesňuje pravoslavná církev. Romantizace Staré Rusi je proto spojena i s romantizací pravoslavi.²⁹ Návrat ke kořenům spočívá i ve „vzkříšení“ ruského mesianismu.³⁰ Toto přesvědčení má kořeny v byzantském dědictví, skrze které byla Moskevská Rus a nyní Ruské impérium jediným dědicem římské kultury a kultury vůbec. Analogicky se tak dostává do stejné linie cesty ke spáse jako samotná Církev.

²⁶ CHOMJKOV, s. 28

²⁷ Nejedná se o ideologii panslavismu. Ta zde nachází určitý inspirační zdroj, ale slavjanofilství jako takové představuje pouze intelektuální směr.

²⁸ LOSSKIJ, 44.

²⁹ NYKL, Hanuš. *Slavjanofilství a slavjanofilské paradigma*. 1. vyd. Praha : Slovanský ústav, 2015. ISBN 978-80-86420-49-3. s. 30–32.

³⁰ BERDAJEV, Nikolaj Alexandrovič. *Ruská idea*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-069-6. s. 41.

Impulesem k probuzení tohoto národního přesvědčení byla jednak v Evropě začínající vlna nacionalistických hnutí, ale i vlastní intelektuální vliv Evropy, který přišel do Ruska. Šlo o německý idealismus, zejména o filosofii ducha a dějin G. W. F. Hegela.³¹ Slavjanofilští myslitelé přejali Hegelovu dialektiku a dali jí specifický obsah. Rovněž lze v tomto učení nalézt silnou reflexi Herderova přesvědčení o mírumilovnosti a potenciálu slovanských národů.³² Spojení těchto dvou myslitelů spatřujeme v rozlišení dějin Ruska na Starou Rus, následné přejímání západních tendencí a odmítání své vlastní ruské identity, načež má v Hegelově duchu nastat návrat k původnímu ruskému, ovšem na vyšším stupni, což se bude vyznačovat i tím, že Rusko stane v čele intelektuálního světa a světa vůbec, čímž se naplní odkaz Říma a historický úkol Ruska.³³

Slavjanofilové i Chomjakov sám spatřují kritickou vyprázdňenost Západu. Projevuje se pouhou formálností všeho, důraz je kladen na vnější formu, přičemž obsah docela mizí.³⁴ Zůstávají zde ovšem dokonalé formy, jako je Hegelova dialektika. Rusko je díky svému unikátnímu postavení nejen předurčeno, ale i povinno naplnit formy západu autentickým obsahem, kterého už on sám není schopen. Chomjakov v jedné ze svých básní volá Východ k tomu, aby se konečně stal učitelem Západu.³⁵

Sepětí mezi Církví a Ruskem je vyjádřeno i v samotné charakteristice sobornosti. Inspiračním zdrojem při jejím koncipování jsou instituce Staré Rusi, *obščina* a *věče*. Obščina představuje starou organizaci venkovského života, její socioekonomický charakter. Jedná se o organizaci civilní a leží dle Chomjakova i v základu soudobého Ruska, přičemž bez ní by vše ruské zaniklo. Romantická idealizace této instituce dovoluje jít tak daleko, že jí přisuzuje možnost být

³¹ KARÁSEK, J. a CHOTAŠ, J. (eds.) *Hegelova dialektika*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2008. ISBN 978-80-7298-264-6. 125 s.

³² HERDER, J. G. *Listy na podporu humanity*. 1. vyd. Praha : Simon and Simon Publishers, 2003. ISBN: 80-85637-85-5. s. 179–180.

³³ CHOMJAKOV, 16–18.

³⁴ ROZANOV, Vasilij Vasiljevič. *Svět ve světle „ruské ideje“*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1999. ISBN 80-86005-79-8. s. 7–8.

³⁵ CHOMJAKOV, s. 10–12.

samotným základem civilizace. Tento způsob života je dle Chomjakovových názorů Církví vyzdvihován a pravoslaví je vepsáno do jejího charakteru.³⁶

Rozhodný přesah do sobornosti má i instituce věče. Je to označení pro lidová shromáždění v obcích Staré Rusi, jež obdobně jako sobory řeší zásadní otázky společenského života, včetně participace na moci v obcích.³⁷ Pravoslaví tyto instituce pojalo do sebe, sobory a věče a život v obščině jako život v Církví jen umocňují přesvědčení o zásadní historické roli Ruska v procesu dějin.

Tento přístup byl pochopitelně vystaven kritice. V intelektuálních kruzích to byla skupina západníků, kteří ač také vnímali historické poslání Ruska jako vedoucí roli ve světě, spatřovali cestu k naplnění tohoto potenciálu v důsledném přebírání západních vzorů a skoncování s pouty minulosti. Zásadní námitkou byla situace Ruska, její tragičnost viděli jako následek přežívání a romantizace Staré Rusi, nikoli v přejímání vzorů a ztrátě identity jako slavjanofilové.³⁸

Ani carský režim Mikuláše I. tomuto směru nepřál. Car byl, ač autokrat, svým uvažováním blíže spíše právě západnickým úvahám. Intelektuální závěry mimo státní aparát pokládal za možný zárodek revolučních tendencí a romantizaci spolu s vzýváním starých časů jako skrytou kritiku samoděržaví.³⁹

Je nutné konstatovat, že ani Chomjakovovo Rusko a Církev, ani jím a slavjanofily romantizovaný ideál starých časů neodpovídal realitě jeho doby ani minulosti. Východní křesťanství nebylo a není onou dokonalou jednou Církví, na což kritikové hojně poukazovali. Také nemůže být řeči o nějaké svobodné jednotě Staré Rusi. Jde o idealizovaný obraz, který svou snahou a vzbuzováním zdání fakticity nemohl jako kulturní, nebo dokonce politický program, tak jak byl artikulovaný, přežít.

Přes všechny tyto nedostatky ovšem zůstávají v jeho základu historická fakta. Jsou sice dávána do těžko obhajitelných souvislostí, zejména závěry týkající

³⁶ CHOMJAKOV, s. 19.

³⁷ Tamtéž, s. 19.

³⁸ LOSSKIJ, s. 76–77.

³⁹ CHOMJAKOV, s. 19–20.

se svobody jsou mimořádně sporné, nicméně lze se takto k Sobornosti stavět jako k nerealizované politické teorii. Dovolávali se jí, zejména aspektu svobody, ruší filosofové, kteří již byli konfrontováni se socialistickou revolucí a politikou SSSR.⁴⁰

Sobornost proto bude dále vykládána v těchto intencích. Jako koncept aktuální. Koncept, který zůstává svobodnou jednotou v mnohosti a jehož metafyzické předpoklady bude možné interpretovat jako určitý návrh lidské přirozenosti. Tento krok bude mít za cíl poukázat na – a to je v kontextu Chomjakova překvapivé tvrzení – arbitrárnost Církve. Nepopírají se tím její kořeny, pouze se tím dokládá vývoj tohoto pojmu v prostoru a čase. Cílem tohoto procesu je ukázat aplikovatelnost Sobornosti na současné otázky týkající se správy věcí veřejných.

3 Obecná charakteristika společenské smlouvy

Obsahem této kapitoly bude především deskripce společenské smlouvy takové, jak je známa a vnímána díky západní osvícenské tradici. Před rozбором vlastních konstitutivních aspektů společenské smlouvy a jejich jednotlivých podob u různých autorů zmíním společné vlastnosti, jež i odlišné koncepty společenské smlouvy sdílejí.

Shodným prvkem společenských smluv je v první řadě forma jejich vzniku. Velice stručně ji lze charakterizovat jako vzdání se části individuální svobody za účelem možnosti existence společenství, společnosti.⁴¹ Podstatné je, že před tímto aktem nelze o společnosti vůbec hovořit. Nikoli pouze ve smyslu společnosti jako entity, ale ani o společnosti jako souboru jednotlivců. Uzavření společenské smlouvy oběma těmito „společnostem“ předchází.

⁴⁰ BERĐAJEV, s. 243.

⁴¹ BLECHA a kol., s. 371.

Druhým prvkem je motivace k uzavření společenské smlouvy. Opět bez ohledu na její konkrétní podobu je motivací vytvoření určité stability.⁴² Stabilita je zde spatřována v konstituování závazných pravidel, jimiž se členové nově vzniklé společnosti budou řídit. Konkrétně je tento požadavek vyjadřován vznikem právního řádu, který následně stojí v základech společnosti a umožňuje orientaci v ní.

Posledním společným znakem je opuštění nadpřirozeného nebo náboženského přístupu k teorii o vzniku státu. Jak jsem uvedl v úvodu, impulsem pro tvorbu konceptu společenské smlouvy byly velké celospolečenské otřesy, kdy tradiční představa panovníků „z Boží vůle“ začala být zpochybňována.⁴³ Vzhledem k povaze sobornosti, jak byla představena v předchozí kapitole, je tento bod, opuštění náboženských představ o původu státu, jakousi hlavní překážkou v uznání myšlenky sobornosti jako společenské smlouvy. Prozatím tento konkrétní problém ponechám stranou a o jeho vyřešení se pokusím později.

Nyní se zaměřím na pojmy, jež jsou se společenskou smlouvou neodlučitelně spjaty a jejichž konkrétní podoba je určující pro její závěry.

3.1 Lidská přirozenost a přirozený stav

Úvahy o lidské přirozenosti a jí odpovídajícím přirozeném stavu jsou nevyhnutelným výchozím bodem uvažování o všech druzích společenské smlouvy. Přirozený stav funguje jako období předspolečenské, bylo by možné říci předcivilizační.

Klasický pohled na tuto problematiku naznačuje, že společenská smlouva přirozený stav ukončuje. Dochází k přechodu do společnosti, která přirozená není, protože pokud by byla, tak by veškeré úvahy o společenské smlouvě pozbyly významu, neboť by nebyl důvod neoznačit již existenci v přirozeném stavu za existování ve společnosti. Lidská přirozenost tak uzavřením smlouvy činí něco, co je nepřirozené. Vzhledem k osvícenské tradici je tím, co vede člověka

⁴² ROUSSEAU, s. 46–47.

⁴³ BLECHA a kol. s. 371.

k překonání přirozenosti, právě rozum. Racionální úvahou dospěje k vystoupení mimo svou přirozenost a hodnocením z pozice rozumu k jejímu opuštění.

Opouští se autonomní přirozenost ve prospěch společnosti. To naznačuje omezení sebe sama ve prospěch celku, přičemž tento celek, ač je nepřirozeným stavem, má vzhledem ke svým výhodám přednost před přirozenou neorganizovaností. Reflexe přirozenosti v rámci společnosti pak vychází z toho, jaký přirozený stav byl. Přesněji je vhodné napsat, údajně byl, neboť všemi autory je konstruován a tato konstrukce není opřena o relevantní data. Přirozený stav a život v něm proto představuje myšlenkový experiment.

Obraz lidské přirozenosti a přirozeného stavu je mimořádně tristní, a proto také neudržitelný v díle *Leviathan* Thomase Hobbesa. Hobbes popisuje přirozený stav jako válku všech proti všem. Člověk, neomezovaný v přirozeném stavu, realizuje své záměry, přičemž jedinými mantinely mu jsou jeho vlastní schopnosti jako síla a například lstivost. Nedisponuje ničím podobným morálce, pouze prosazuje své vlastní zájmy na úkor kohokoli. Jeho naprostá amorálnost a neomezenost žádným vnitřním smyslem pro dobro z něj činí vlka, jenž se jen neustále dravě potýká s ostatními vlky.⁴⁴

Je to stav naprostého barbarství, kde díky sobeckému realizování se nemůže vzniknout nic hodnotného, neboť životnost čehokoli je determinována pouze silou jedince, jenž toto hodnotné mohl na úkor ostatních vytvořit. O nějaké přirozené trvalosti zde nemůže být vůbec řeči. Instituce jako vlastnictví, nebo dokonce i život, jsou naprosto nemyslitelné a existuje pouze onen permanentní boj. Právo je zde na místě chápat výlučně ve smyslu práva silnějšího.⁴⁵

Společenská smlouva a ukončení takového stavu není ničím jiným než racionálním kalkulem. Ona barbarskost stavu a permanentní boj vedou člověka k tomu, aby se tohoto přirozeného způsobu života vzdal, ale pouze pro vidinu

⁴⁴ HOBBS, T. *Leviathan*. dotisk 1. vyd. Praha : Oikoymenth, 2015. ISBN: 978-80-7298-106-9. s. 117–118.

⁴⁵ Tamtéž, s. 119.

vlastního prospěchu, kdy se rozhodne upustit od své bestiality pouze proto, aby byla na uzdě držena bestialita ostatních.⁴⁶

Obraz představený Johnem Lockem je optimističtější. Přirozený stav je stavem, v němž vládne přirozený zákon. Jedná se o zákon panující nezávisle na konkrétních jedincích, takže nejde o zákon či právo nejsilnějšího jedince. Locke předpokládá svobodné a rovné jedince, neboť právě tak je přirozený zákon určuje.⁴⁷ Ukončení přirozeného stavu uzavřením společenské smlouvy je zde proto „méně nepřirozeným“ krokem, neboť se činí z důvodů konstituování společnosti a autority jako záštity dodržování přirozených práv.⁴⁸

Společnost i v tomto případě vzniká, ale ne jako popření přirozenosti a její krocení, ale jako pevné ukotvení přirozených práv. Opuštění své vlastní neomezené autonomie ve jménu vzniku společnosti u Locka vychází z předpokladu, že k prospěchu společenství povede dílčí individuální prospěch jeho členů.⁴⁹ Ti se jím i nadále řídí a nejsou od něj odrazováni a drženi zpátky jako v hobbesovské představě.

David Hume nahlíží lidskou přirozenost a přirozený stav jako relativně pokojné. Předpokládá v člověku tendování ke spravedlnosti. Je ovšem také pravdou, že vnímá i stinnou stránku lidské povahy. Činy, jež jsou sami jedinci schopni vyhodnotit jako nespravedlivé či špatné, se mohou jevit jako vhodné pro realizaci vlastních záměrů.⁵⁰

Oproti předchozím autorům zohledňuje významně roli rodiny jako přirozeného základu pro směřování k organizaci společnosti, později k politické organizaci. Cílem takové organizace má být realizace spravedlnosti a zaručování míru mezi lidmi. Společenská smlouva tak opět zcela nepopírá veškerou lidskou

⁴⁶ HOBBS, s. 120–121.

⁴⁷ BLECHA a kol., s. 240.

⁴⁸ HLAVINKA, P. *Dějiny filosofie jasně a stručně*. 1. vyd. Praha : TRITON, 2008. ISBN: 978-80-7387-015-7. s. 146.

⁴⁹ Tamtéž, s. 145.

⁵⁰ HUME, D. *O vzniku vlády*. In: HOLMAN, R. a kol. David Hume: 300 let od narození. 1. vyd. Praha : Centrum pro ekonomiku a politiku, 2011. ISBN: 978-80-87460-04-7. s. 129–130.

přírozenost, ale kultivuje ji a snaží se odvádět přirozené tendování ke spravedlnosti od taktéž přirozených sklonů se od ní ve jménu vlastního užitku odchylovat.⁵¹

Patrně nejpozitivnější pohled na lidskou přirozenost nám ukazuje Jean-Jacques Rousseau. Člověk v přirozeném stavu je dobrý, protože je i lidská přirozenost dobrá.⁵² Hovoří o přirozené společnosti. Tou je rodina, která jako jediná z přirozenosti vychází. Nedochozí v ní k žádnému uzavření smlouvy o jejím vzniku. Je rovněž časově omezena z hlediska dospívání dětí a péče rodičů, která stejně přirozeně, jako vznikla, také zanikne, když se děti stávají soběstačnými.⁵³

Podobně jako u Huma je i v Rousseauově podání rodina jakýmsi základním orientačním bodem pro konstituování společnosti. Rousseau jde však dál. Konstatuje, že i další trvání a fungování rodiny, po odeznění přirozené závislosti potomků na rodičích, je stejně jako fungování společnosti věcí dohody.⁵⁴

Období soběstačnosti, kdy se svobodní jedinci starají o své zájmy, je završeno uzavřením společenské smlouvy a vznikem společnosti. Dochází k tomu v bodě, kdy, ekonomicky řečeno, náklady na takovou seberealizaci v přirozeném stavu převyšují její výnosy, protože už není možné v přirozeném stavu nadále setrvat.⁵⁵

3.2 Podoby vlád vycházející ze společenských smluv

Přirozený stav, zejména jeho hodnocení příslušným autorem, determinuje podobu konkrétní vlády společnosti, jež je smlouvou založena. Nebude žádným velkým proviněním, když v případě Thomase Hobbesa prostě konstatují preferenci absolutistické vlády. Lidé bez vlády jsou si vzájemně vlky, protože je na

⁵¹ HUME, D. *O vzniku vlády*, s. 129.

⁵² ROUSSEAU, s. 13–14.

⁵³ Tamtéž, s. 13.

⁵⁴ Tamtéž, s. 13.

⁵⁵ Tamtéž, s. 29–30.

místě existence absolutistické moci, suveréna, nad správou věcí veřejných. Jeví se to jako jediná možná garance toho, že se smlouvou utvořený lid nevrátí svými vlastními chybami do nežádoucího přirozeného stavu války všech proti všem.

Hobbes proto jasně inklinuje ke stabilní a neochvějné vládě. Společenská smlouva stanoví podřízení se lidí v rámci lidu suverénovi a v tomto bodě jejich participace končí. Hobbes pochopitelně tento stav dále rozčleňuje a specifikuje, je ovšem legitimní konstatovat, že panovníkova moc je absolutní a proti jeho vůli není možná žádná revize jednou smluveného uspořádání. Právo na odpor proti možné vůli panovníka zde není.⁵⁶ Spolu s autorem vidíme, že jakákoli myslitelná zvůle ze strany panovníka nemůže ospravedlnit byť jen náznak možnosti návratu, třeba dočasně, do přirozeného stavu, který je v každém případě horší. Rozum proto musí jasně ukázat, že je lepší setrvat ve stavu společenském, a pokud by měla převážet ona barbarská přirozenost, musí zde být panovník s absolutní mocí, který ji udrží pod kontrolou.

Locke, při absenci čisté negativy lidské přirozenosti a panováním přirozeného zákona, zastává svobodnější přístup. Stabilita společenské smlouvy je i pro něj nutností, stejně jako obecné blaho. K němu je zapotřebí stálost, dnes by se dalo říci princip právní jistoty. Revoluční otřesy a dramatické změny v podobě revize či rušení společenské smlouvy jsou proto negativním jevem.⁵⁷

Uznává ovšem právo na odpor proti vůli suveréna. Nastává pochopitelně až v krajních případech, kdy se panovník zpronevěří vykonávání toho, k čemu byla smlouvou jeho moc konstituována. Je to porušení přirozeného zákona, tedy práva lidí starat se o svůj prospěch, porušení jejich přirozených práv.⁵⁸

Podobná situace nastává i u Davida Huma. Lidská přirozenost směřuje ke spravedlnosti a státní moc, panovník, má dbát na to, aby lid nesešel z cesty. Vládnutí se má proto striktně držet tohoto směřování. Nepřípustné je konání panovníka proti spontánnímu vývoji a jím vzniklým institucím. Vládnutí jdoucí

⁵⁶ HOBBS, 125–127.

⁵⁷ BLECHA a kol., s. 240.

⁵⁸ Tamtéž, s. 239.

proti do velké míry přirozenému řádu věcí představuje porušení společenské smlouvy a není povinností lidu takové počínání panovníka trpět. Uvádí, že ani absolutistická moc nebyla nikdy v dějinách zcela absolutní, ale sama byla nějak omezena.⁵⁹

Směřování ke spravedlnosti má u Huma takový význam, že hovoří o lidské přirozenosti tak, že dokonce tenduje k podřizování se vládnutí. Velmi optimisticky hodnotí i participaci jednotlivců na vládě, neboť oni, tíhnoucí ke spravedlnosti, moc, jež jim byla svěřena, vykonávají řádně. Věří v poznání toho, že život ve společnosti je výhodný a povede k dalšímu rozšiřování a posilování spravedlnosti a míru.⁶⁰

Rousseau vykládá svůj přístup k vládě opačně než britští autoři. Jeho představa přirozeného stavu jako stavu pokojného a dobré lidské přirozenosti vede k plnému zachování suverenity lidu. Tedy politický lid, démos, neustanovuje společenskou smlouvou suveréna a nepozbývá suverenity. Jeho koncepce společenské smlouvy právě ustanovuje smlouvou konstituovaný lid suverénem.⁶¹

Rozhodování o společnosti je řízeno obecným zájmem společnosti, nikoli vůlí panovníka, popřípadě celé vlády, již byla moc svěřena. Lid může smlouvu uzavřít a také vypovědět. Panovník se zde dostává do role vykonavatele vůle lidu.⁶²

Obecná vůle je stěžejním prvkem celé Rousseauovy koncepce. Je to vůle, která sleduje pouze zájem společnosti jako celku. Staví ji do kontrastu s vůlí všech, tato vůle je pouze sumou jednotlivých vůlí a vůle obecná musí mít před ní vždy přednost. Nebezpečím pro svobodnou vůli jsou dle autora spolky a vazby mezi jednotlivci. Pokud by tyto spolky, dílčí společnost, rozhodovaly o věcech veřejných vždy pouze samy za sebe, byla by výsledkem obecná vůle, která je

⁵⁹ HUME, s. 130–131.

⁶⁰ KRIŠTOFÓRY, T. *David Hume a hayekovská tradice spontánního řádu*. In: David Hume: 300 let od narození, s. 112–113.

⁶¹ ROUSSEAU, s. 34–35.

⁶² Tamtéž, s. 27.

vždy správná a nemýlí se.⁶³ Naproti tomu vazby a spolky ve společnosti tento princip narušují, neboť vedou k prosazování spíše vůle všech a v krajním případě k opanování veřejného prostoru vůlí nejsilnějšího spolku a následnému potlačení obecné vůle, neboť v takové situaci se vůbec nemůže projevit a realizovat. Člověk je za takové situace kažen, zbavován toho, že je od přirozenosti dobrý.⁶⁴

Tento přístup má zamezit omylům lidu. Kultivace k obecné vůli je nutná, a je proto též nutné vytvářet pro její realizaci podmínky a činit opatření proti převládání prosazování vůle spolků a různých sub-společností, které ji znemožňuje.⁶⁵

3.3 Reflexe společenské smlouvy v díle Immanuela Kanta

Immanuel Kant nepatří mezi teoretiky společenské smlouvy, je ovšem na místě zmínit určitý druh reflexe, který je k tomuto tématu nastíněn v jeho díle. Jde konkrétně o přirozený stav a život ve společnosti. Sám poukazuje na kontrast těchto dvou stavů.

Jako představitel racionalistické tradice uvádí zásadní roli rozumu v tomto procesu. Rozum umožnil člověku vymanit se z podřízenosti instinktům a vést jej ke svobodě. Tento moment vnímá Kant jako počátek dějin lidstva, a tedy i počátek společnosti.⁶⁶

Až vliv rozumu také zapříčinil možnost chovat se špatně. Pochopitelně v tomto chování zohledňuje instinkty, ale byl to až rozum, který něco takového, jako je špatnost, vůbec umožnil. Dle Kanta začínají dějiny svobody, dějiny společnosti zlem oproti tomu, jak začaly dějiny přírody, přirozeného stavu. Lze zde spatřovat určitou podobnost s Rousseauovým konceptem kažení dobré přirozenosti životem ve společnosti.⁶⁷

⁶³ ROUSSEAU, s. 37–38.

⁶⁴ Tamtéž, s. 15–16.

⁶⁵ Tamtéž, s. 38–39.

⁶⁶ KANT, I. *Studie k dějinám a politice*. 2. opravené vyd. Praha : Oikoymenh, 2016. ISBN: 978-80-7298-226-4. s. 50–51.

⁶⁷ Tamtéž, s. 52–53.

Představuje se zde tedy to, co bylo uvedeno na začátku kapitoly. Kontrast mezi přirozeným stavem a stavem kultury (společenským). Kant konstatuje, že oba tyto procesy, jež jsou samy o sobě žádoucí a dobré, se ve své kombinaci narušují a toto narušování působí veškeré problémy, jichž jsme ve společnosti svědky.⁶⁸

Řešení je dle Kanta nalezení souladu, optimálního bodu, kdy půjdou tyto procesy stejným směrem. Zde je možné vidět prapůvod toho, co je předmětem základních sporů správy věcí veřejných dodnes, tedy hledání poměru mezi jedincem a společností. Přirozený stav je stavem koexistence mocí a společností neomezovaných individuí, zatímco stav společenský, popřípadě kulturní, jde v Kantově uvažování proti přirozenému.⁶⁹ Konstituování společnosti přineslo na svět tento věčný problém, jehož možné řešení se pokusím ukázat v následujících kapitolách.

4 K aspektu náboženství

V úvodu předchozí kapitoly byly zmíněny společné charakteristiky všech typů společenských smluv. Jako poslední byla uvedena charakteristika „světskosti“ smluv. Jedná se v ní stručně řečeno o to, že stát není postaven na náboženském základě.⁷⁰ Tato kapitola bude věnována právě tomuto bodu. Vzhledem k předchozímu charakterizování sobornosti jako existenciálu Církve se právě tento bod může jevit jako zásadní důvod pro odmítnutí celého konceptu jako společenské smlouvy.

Náboženské (duchovní) konotace sobornosti nelze popřít, nemá význam o ní hovořit, pokud bychom je odstraňovali. Pokud i přesto budeme pokračovat v uvažování o Sobornosti jako o společenské smlouvě, musíme vymezit pojem náboženství, jak je vnímán a užíván autory společenské smlouvy. Tedy vyjádřit to pojmání náboženství, které je se společenskou smlouvou neslučitelné, a které je jí

⁶⁸ KANT, s. 52–53.

⁶⁹ Tamtéž, s. 52–53.

⁷⁰ BLECHA a kol., s. 371.

i proto odmítáno jako nežádoucí prvek při úvahách o vládě a společnosti. Následně je nezbytné toto vymezení konfrontovat s pojetím náboženství v konceptu sobornosti, přičemž pokud se tato dvě pojmání náboženství nebudou shodovat, bude možné nadále v úvahách o sobornosti jako o společenské smlouvě pokračovat.

Formulace o odmítnutí náboženství jako konstitutivního prvku společnosti je velice široká. Při jejím pouhém konstatování lze dospět k nejrůznějším interpretacím, z nichž ta nejradikálnější by patrně vedla až k voltairovskému ateismu a k tomu, že náboženství jako takové nemá ve veřejném prostoru co dělat. Musíme konstatovat, že byť se jedná o zjednodušení, tak rozhodně v dílech autorů společenské smlouvy téma náboženství zaznívá. Je ale na místě podívat se podrobněji na to, co konkrétně z náboženství nepatří do konstituování věci veřejných, a co je tedy základem oné obecné formulace o odmítnutí náboženství.

4.1 Otázka suveréna

Společenské smlouvy uvedené v předchozí kapitole spolu s konstituováním společnosti také vytvářejí suveréna, tedy vykonavatele moci, přičemž je v každé ze smluv jinak definován. Suverenita moci je proto vhodným konceptem, skrze který by měla být problematika náboženství nahlížena. Všechny společenské smlouvy přiřazují suverenitu světské moci. Toto je dokonce ilustrováno v díle Hobbese *Leviathan*, kdy je tento „tvor“ znázorněn s mečem a biskupskou berlou, což je vyjádřením toho, že společenskou smlouvou ustanovený suverén je pánem jak v otázkách světských, tak v otázkách duchovních.⁷¹

Zásadní problém s náboženstvím je tedy ten, že dochází ke zdvojování moci. Vedle světského aparátu, který svou suverenitu opírá o společenskou smlouvu, existuje „konkurenční“ náboženský, který se opírá o Písmo.⁷² Toto vytváří dualismus, který má společenská smlouva odstranit. Problém náboženství

⁷¹ HOBBS, s. 7.

⁷² Tamtéž, s. 413–414.

je problémem s jeho „vykonavateli.“ Rousseau to charakterizuje jako rozpor mezi pánem a knězem a Hobbesovu snahu oba tyto aspekty sloučit oceňuje.⁷³

4.2 Otázka danosti

Vraťme se ovšem k tomu, že náboženství do společenské smlouvy nepatří. Výše jsme se pokusili ukázat, že zde nejde ani tak o problém náboženství, ale problém s jeho vykonavateli. Přesněji s autoritou či suverenitou, jež se neopírá o světskou společenskou smlouvu, ale o, řekněme, zjevené pravdy a z nich následně konstituovaná dogmata. Právě toto je předmětem Hobbesovy kritiky. Pochybná až neopodstatněná autorita těch, kteří se světské moci nezjevenými pravdami zaštiťují.

Hobbes, stejně jako Rousseau naopak volají po souladu mezi náboženstvím a veřejnou mocí. Jejich kritika je zaměřena na „klérus“, nikoli na náboženství jako takové.⁷⁴ Patrně by v takovém případě bylo na místě, aby Leviathan svým mečem onu biskupskou berlu přetínal místo toho, aby ji držel.

Náboženský aspekt Chomjakovovy Sobornosti je s požadavky západních autorů v souladu. Vzhledem k tomu, že se jedná primárně o učení Církve, působí pochopitelně o něco vstřícněji než kritika církevní hierarchie. Je ovšem v naprostém souladu s požadavkem neodvozovat závaznost a význam poselství Písma prostřednictvím kněží, nebo dokonce na základě církevní hierarchie.⁷⁵ V tomto směru lze dokonce nalézt naprostou shodu mezi Chomjakovem, Hobbesem i Rousseauem. Jde konkrétně o odmítnutí dogmatismu Římskokatolické církve.⁷⁶

Druhou interpretaci náboženství jako konstitutivního prvku, který musíme vzhledem ke společenské smlouvě odmítnout, je představa, kdy Boží vůle jakoby automaticky bez lidského přičinění sama konstituuje společnost a stát. Při této interpretaci, která je patrně i více spjata s onou formulací o odmítání náboženství,

⁷³ ROUSSEAU, 148–149.

⁷⁴ Tamtéž, s. 148.

⁷⁵ LOSSKIJ, s. 59–60.

⁷⁶ Tamtéž, s. 62.

je společenská smlouva něco nadbytečného. Společenství vytváří přímo Bůh, není jej tudíž třeba konstituovat.⁷⁷ I zde je platná námitka o tom, jakým způsobem by tak Bůh činil. Muselo by se tak dít skrze lidi, což opět vede ke konfliktu mezi duchovenstvem, jež je vedeno Boží vůlí (například prostřednictvím zjevení) a alternativami světského charakteru, které by byly pochopitelně méně závazné.

I pokud konstatujeme toto, zůstává zde možnost přirozenosti společenství jako projevu Boží vůle, bez nutnosti svazovat ji nějak s jejím světským výkladem. Stále a zde patrně i tvrději konkuruje společenské smlouvě jako alternativní koncept „dané“ společnosti namísto konstituované smlouvou.

Chomjakov nic takového jako automaticky vznikající společenství (Církev) nepředpokládá. To, co bylo napsáno o přirozenosti pobývání v Církvi, s tím není v rozporu. Chomjakovova myšlenka totiž vyjadřuje možnost, tihnutí, byť z Boží vůle, k účasti v Církvi.⁷⁸ Hovoří o aktu, jímž se tato možnost naplní, tedy vyznání víry, jež tuto možnost vedle vlastního naplnění i specifikuje. Rovněž připouští i opuštění (odpadnutí) od Církve. Nelze proto jeho učení chápat jako učení o automatické danosti. Je to spíš učení o možnosti, již lze na základě svobody realizovat, nebo zavrhnout.⁷⁹

Náboženství, zavrhané autory společenské smlouvy, představuje ve svém důsledku odmítání vlivu církví na světskou moc, odmítá duplicitu suverenity. Dále popírá danost společnosti automaticky z Boží vůle. Sobornost nepředstavuje nic ze zmíněného. Sama je i kritikou obou těchto možných přístupů. Je proto na místě pokládat další uvažování o sobornosti jako o společenské smlouvě za legitimní.

5 Sobornost jako společenská smlouva

Základní tezí pro uznání sobornosti jako společenské smlouvy je teze o totožnosti Ruska a Církve. Jak bylo uvedeno v kapitole o sobornosti jako

⁷⁷ BLECHA a kol., s. 402.

⁷⁸ CHOMJKOV, s. 52–53.

⁷⁹ Tamtéž, s. 44–45.

takové, v Chomjakovově filosofii k tomu dochází (2.2 Církev a Rusko). Zde nyní pro zdůraznění opustím termín Církev a nahradím jej společností. Metafyzické aspekty zde zůstanou zachovány, ovšem upustím od jejich opírání se o Písmo. Pouze v určitých konkrétních příkladech uvedeme termíny z této oblasti pro srovnání s terminologií užívanou u společenské smlouvy. Zaměříme se na vymezení klíčových pojmů podobně jako u obecné charakteristiky společenské smlouvy.

Stejně jako u západních autorů i v případě Chomjakovova konceptu dochází při konstituování společenské smlouvy k pozbytí části suverenity jednotlivce ve jménu konstituování celku.⁸⁰

Pokud jde o motivaci k uzavření společenské smlouvy, i v tomto případě hraje hlavní roli stabilita. Rozdíl ovšem je, že oproti západním autorům není spatřována tak striktně ve stanovování pravidel. Chomjakovova společnost má spíše organický charakter.⁸¹ V jistém smyslu se blíží Humově koncepci spontánního řádu, ale stejně jako u Huma i zde bude poukázáno na aspekt uzavření dohody, tedy taktéž nikoli na čisté spontaneitě a přirozenosti společnosti.

Organičnost společnosti se jeví jako velice podstatný rozdíl mezi Chomjakovovou koncepcí a klasickými koncepcemi Západu, které mají spíše mechanistický charakter. Toto vyvěrá z jejich konstituování na čistě racionální úvaze, byť na základě empirických dat. Což je důsledek osvícenského mechanistického uvažování. To je jednou z příčin již uvedené nepřirozenosti společnosti a nutnosti stanovení pravidel, dle nichž bude společnost-stroj fungovat. Chomjakov hovoří o své Církvi/společnosti jako o organismu, o těle. Byť jednotlivci také opouštějí přirozený stav, není to v rozporu s organičností společnosti. Rozbor aspektů sobornosti jako společenské smlouvy opět začneme charakteristikou přirozeného stavu.

⁸⁰ CHOMJAKOV, s. 46.

⁸¹ Tamtéž, s. 47.

5.1 Lidská přirozenost a přirozený stav z pohledu uvažování o Sobornosti

Přirozený stav byl uveden jako něco, co předchází společenskému uspořádání. Je nutné jej nyní zachytit i ve vztahu k sobornosti, aby mohla být uznána jako společenská smlouva. Viděli jsme, že u všech západních autorů představovalo uzavření společenské smlouvy krok, který v té či oné míře nějak upravoval lidskou přirozenost. Od Hobbesova potírání až po kultivaci toho přirozeně dobrého v ní u Huma nebo Rousseaua.

Je nutné uvést, že přirozený stav je třeba z Chomjakovovy tvorby rekonstruovat, neboť o něm explicitně nic neuvádí. Abychom mohli tuto rekonstrukci provést, budeme vycházet z lidské přirozenosti, která jej určuje. Myslitel se zaměřuje na imanentní jednotu v nás. Jedná se o jakýsi přirozený stav naší nesmrtelné duše.⁸² Podstatnost této Chomjakovem vyzdvihované skutečnosti je ta, že imanentní jednotu představuje základ pro určení stavu, kdy panuje pouze lidská přirozenost, tedy přirozeného stavu. Imanentní jednotu lze charakterizovat jako jednotu neartikulovanou. Jelikož je vnitřní, součástí duše, vytváří přirozenou jednotu mezi všemi lidmi napříč prostorem a časem. Zde by mohla být vznesena námitka o danosti společenství, ale není tomu tak, neboť jde pouze o jednotu a jakési neorganizované ani neartikulované kvazi-společenství.

Pokud se stručně podíváme na význam imanentní jednoty pro Církev, pak je tento přirozený a neartikulovaný stav jednoty podstatnější než jeho artikulovaná verze.⁸³ Ve vztahu ke společnosti je tomu přesně naopak. Jedná se o potenciál k dosažení i vnější jednoty, o níž nám při konstituování společnosti jde.

Přirozený stav je zde velmi idylický. Vzhledem k původnímu vyznění ve vztahu k Církvi také. Dědičný hřích, jenž má být odňat při křtu, Chomjakov zmiňuje, ovšem samotný akt jeho ritualizovaného sejmutí nepokládá za něco směřodatného, neboť do srdce vidí pouze Bůh a teprve on může něco takového

⁸² CHOMJAKOV, s. 31–32.

⁸³ Tamtéž, s. 43.

posoudit.⁸⁴ Lidská přirozenost v sobě obsahuje jednotu. Je proto pokojná a přirozeně kooperující. Vede k pokojné koexistenci jedinců, kteří nejsou nijak organizovaní. Přesto existuje nějaký důvod, proč tento stav opustit a společnost vytvořit. Tento důvod je již zakomponován v lidské přirozenosti právě jako ona imanentní jednota. Přirozenost tak tlačí na její artikulování a na jejím základě vytvoření jednoty vnější, přesahující.⁸⁵ Vnější je ve smyslu přesahování z vnitřní ne-artikulace do vnějšího prostoru.

Vidíme, že se jedná o akt analogicky odpovídající přechodu od imanentního k transcendentnímu, který se děje v souladu s přirozeností. Je třeba zde rozlišit duchovní vzor transcendentní jednoty od jednoty světské v podobě společnosti. Jednota, jež vzniká uzavřením společenské smlouvy, nepředstavuje onu transcendentní jednotu. Představuje jen viditelnou, vnější jednotu, která do určité míry zohledňuje svůj transcendentní předobraz, ale nevytváří nic takového jako subjekt. O subjektu lze hovořit pouze v původním smyslu Kristova těla, tedy o subjektu transcendentním.⁸⁶

Imanentní jednota tu proto působí ve světské rovině. Jako základ v lidské přirozenosti vede k vnější jednotě, která ale není totožná s jednotou transcendentní. Neděje se tak tedy automaticky a tato jednota, společnost, nenastává nutně. I zde dochází k úloze rozumu, jako u západních autorů. Tato rozvaha je ovšem poháněna přirozeností a citem a zahrnuje „požadavky“ vnitřní jednoty. Nejedná se o racionální kalkul ani o kultivaci přirozených dobrých sklonů a potlačování těch špatných. Jde o plnou externalizaci individuální přirozenosti.

Zde se nabízí námitka, zda je jediným rozdílem mezi přirozeným a společenským stavem pouhá artikulace přirozenosti. Do určité míry ano. Společnost by se tak mohla jevit jako pouhá „nepotřebná nadstavba,“ jež by mohla navíc vést člověka ve svých důsledcích do stavu v okovech, jak píše

⁸⁴ CHOMJAKOV, s. 56.

⁸⁵ Tamtéž, s. 43.

⁸⁶ Tamtéž, s. 44–45.

Rousseau.⁸⁷ V případě sobornosti tomu tak není. Takto konstituovaná společnost totiž vytváří tradice a činnost,⁸⁸ které nemohou být udržovány jednotlivci, ale pouze celým společenstvím. Jedná se opět o realizaci možnosti, již přirozenost poskytuje.

Význam tradice a činnosti je zásadní. Oproti přirozenému stavu přináší větší prospěch a užitek. Ve vztahu k Církvi k těmto dvěma aspektům patří ještě Písmo a všechny tři dohromady sledují Boží záměr a mají provázet člověka v Církvi s moudrostí až ke konci dějin.⁸⁹ Bez tohoto aspektu a pouze ve vztahu k společnosti (světskosti) vidíme analogicky odpovídající smysl tradice a činnosti.

Činnost zde vidíme jako produkci v nejširším slova smyslu. I přes dobrou lidskou přirozenost ovšem nelze očekávat ve stavu neartikulované jednoty, ve stavu bez společnosti, výraznější význam dílčích činností. Lze říci, že činnost jednoho by byla naprosto závislá na náhodě, zda bude nějakým způsobem reflektovat imanentní jednotu v prostoru. Zda dílo vytvořené činností člověka nebude odříznuto od jeho blízkých. Lze si to představit pro ilustraci na příkladu rodiny, imanentní jednota a dobrota člověka může přijít vniveč, pokud nenastane například dělba práce nebo podobně, a imanentní jednota tak bez svého artikulování způsobí spíše škodu.

Význam tradice je podstatný pro realizaci jednoty v čase. Opět bez artikulování jednoty a uzavření společenské smlouvy nemá tradice jako předávání nejrůznějších statků (hmotných i duchovních) smysl.

Aby nebyl opomenut Chomjakovem uvedený aspekt moudrosti, který je výsledkem koexistence tradice, činnosti a Písma v Církvi,⁹⁰ musíme jej zakomponovat do koexistence činnosti a tradice v rámci společnosti. Nebudeme zde rozebírat definici „světské“ moudrosti, ovšem dá se ve stručnosti vnímat jako určitý produkt lidské činnosti, který je „tradován.“ Ponecháme zde i termín

⁸⁷ ROUSSEAU, 15–16.

⁸⁸ CHOMJAKOV, s. 49.

⁸⁹ Tamtéž, s. 48.

⁹⁰ Tamtéž, 47.

moudrost, byť není v tomtéž významu jako v případě učení Církve. Je vhodnější, neboť vzhledem k činnosti a tradici je výstižnějším termínem, než je například „chytrost“, kterou není nutné nijak zvlášť vázat k tradici.

Uvedli jsme zde přirozený stav a lidskou přirozenost stejně jako důvody jejího opuštění. Chomjakovova i celá slavjanofilská filosofie byla idealizující, tedy i lidská přirozenost z ní vychází chápána naprosto nekriticky. Ještě nekritičtěji než u Locka, Huma či Rousseaua. Jeví se prosta vši možné nedokonalosti. V následujícím oddíle, který bude věnován zde konstituované společnosti, se zaměříme i na negativa, jež autor spatřoval, byť by to mohlo působit, že žádná být nemohou.

5.2 Podoba vlády vycházející ze Sobornosti

Jako u západních autorů, i v případě sobornosti lze z její podstaty odvodit podobu vlády a její aspekty. Výše bylo uvedeno, že uzavření společenské smlouvy v intencích konceptu sobornosti je do značné míry pokračováním lidské přirozenosti. Takovéto prosté konstatování by mohlo vést k mylné interpretaci sobornosti jako jakési „poklidné anarchie“, kde společnost představuje něco naprosto nevynucovaného, pochopitelně přirozeného, a není zde tudíž nutná nějaká organizace.

Zde musí být proto opět zdůrazněna nesamozřejmost společnosti. Potenciál být ve společnosti musí být aktivován vlastním přičiněním jedince, neprojevuje se automaticky. Pokud ano, pak by veškeré úvahy o společenských smlouvách a koncepci státu pozbývaly smysl.

V rámci analogie s učením Církve je akt společenské smlouvy dogmatem.⁹¹ V případě náboženství lze toto konstatování doložit teologickými argumenty, ovšem v rovině společnosti je na místě odlišný postup. Primární konstituování společnosti na základě Sobornosti představuje výkon rozumu, jenž je v souladu s naší přirozeností. Rozum zde potvrzuje náš potenciál v podobě

⁹¹ LOSSKIJ, s. 54.

imanentní jednoty a činí jej vnějším tak, že dojde k uzavření společenské smlouvy. Tato smlouva proto představuje silný závazek, dogma, jež je racionální artikulací v přirozenosti zakotvené imanentní jednoty. Zde neřešíme konkrétní otázky společnosti, ale pouze závaznost aktu společenské smlouvy. Prvotní akt je proto závazný a neměnný.⁹²

Obsahem společenské smlouvy je konstituování společnosti. Konkrétním pravidlům pak nevyhnutelně předchází pozice individua, jež se dostává do tohoto stavu. Jako v případě západních společenských smluv se i zde v určitém smyslu vzdává části svobody. To vytváří obdobně potenciál k napětí mezi individuálním aspektem a společenským aspektem. Této problematice bude věnován další oddíl.

Musíme zde zmínit i otázku spravedlnosti, popřípadě míru. Spravedlnost se ukázala klíčovou otázkou pro západní autory a v podstatě i jedním z nejdůležitějších, ne-li nejdůležitějším argumentem pro Locka a další. Vzhledem k tomu, že vlastní Chomjakovovo učení je orientováno na Církev, lze se domnívat, že spravedlnost celé toto učení prostupuje, ale není explicitně zmíněna, neboť je „jasně“ přítomna.

Zjednodušená definice sobornosti jako jednoty v mnohosti⁹³ nás může nasměrovat ke konceptu spravedlnosti. Na jedné straně máme jednotu a na druhé mnohost. Spravedlivé tak je to, co tento stav zachovává, popřípadě nastoluje. Mnohost musí být chráněna, aby nesplynula v jednotu,⁹⁴ což klade omezení na správu společnosti, která musí dbát jednotlivců, aby se „neslili“ v jednotu a nepozbyli své mnohosti. Zde je vhodná ilustrace Hobbesova *Leviathana*. V něm přesně k tomuto došlo. Vznikl nový subjekt – stát, který je vystavěn z pevně svázaných jednotlivců. Tvoří tak pouze jednotu, bez mnohosti.⁹⁵

⁹² CHOMJAKOV, s. 46.

⁹³ LOSSKIJ, 54.

⁹⁴ Tamtéž, s. 63–64.

⁹⁵ HOBBS, s. 123–124.

Lockovská smlouva tíhne k opačnému problému. Jako výchozí filosofie pro liberální úvahy⁹⁶ se odklání od jednoty. Podstatné je, že nezdůrazňuje mnohost, tedy množství jedinců vzájemně podobných, ale rozmanitost, tedy jejich vzájemnou odlišnost. To vede k možnosti revize primární společenské smlouvy, která je ovšem z hlediska sobornosti neměnným dogmatem.⁹⁷ Locke by se zde mohl jevit jako mírnější varianta. Důraz na mnohost ovšem neznamena ignorování rozmanitosti. Jde o přístup spíše hledající společné než rozdílné. Rozdílné ovšem musí nutně nechat být, protože skrze odbourávání rozmanitého by došlo i ke konci mnohosti. Důraz na rozmanitost je však škodlivý pro jednotu.

Rousseau zde stojí u stejného extrému jako Hobbes. Obecná vůle, která určuje spravedlivé, předpokládá nějaký subjekt, který tuto vůli má. Je třeba zdůraznit, že obecná vůle nepředstavuje metaforu, jako například vůle lidu ve smyslu sum vůlí určitých jedinců, nýbrž vůli lidu ve smyslu vůle subjektu.⁹⁸ Což v důsledku nepředstavuje nic významně odlišného od konceptu *Leviathana*.

Nabízí se nyní možnost poukázat na výše zmíněný dogmatický charakter prvotní společenské smlouvy. Byť byl snad vysvětlen ve vztahu k jednotlivci a společnosti, stále může působit jako něco, co spíš tenduje k jednotě a leviathanovskému subjektu. Odlišíme-li přijetí dogmatu jako neměnné pravdy a rozhodnutí demokratické většiny, jeví se tento problém ještě palčivěji. Dogma v učení slavjanofilů představuje nezpochybnitelnou pravdu.⁹⁹ V našem základě pevný bod, který konstituuje společnost. Zcela v souladu s učením slavjanofilů je aspekt, že sice jde o pravdu, nezpochybnitelný fakt, ale nelze jej vnútit,¹⁰⁰ protože tento druh dogmatu nezakládá nutnost naprosté uniformity či jednoty bez mnohosti.

Toto bylo charakterizování dogmatu s ohledem k původnímu významu Sobornosti. V rámci společnosti se nabízí otázka, k čemu je takové dogma.

⁹⁶ BLECHA a kol., s. 240.

⁹⁷ CHOMJAKOV, 51–52.

⁹⁸ ROUSSEAU, s. 37–39.

⁹⁹ CHOMJAKOV, s. 44–45.

¹⁰⁰ LOSSKIJ, s. 58.

Musíme zde připustit, že jako akt primární společenské smlouvy musí být tento krok závazný pro své účastníky. Aby byla udržena mnohost, musí mít toto primární dogma mimořádně široký záběr, být definované naprosto obecně. Důležité je, že musí být skutečně pevným bodem až dogmatem, které teprve zakládá možnost realizace například demokracie.

Pokud jde o otázku míru, ta je akcentována explicitně už ve vlastním učení o Církvi. Je vyjádřena ve vztahu Církve vůči těm, kteří k ní nepatří. Chomjakov zde jasně uvádí, že jakékoli souzení někoho, kdo pod Církev nespadá, ať už jde o jednotlivce, nebo celé cizí společenství, Církvi nepřisluší. Zásahy a posuzování se musí vztahovat pouze na rámec Církve. Zde vidíme ilustraci herderovského chápání Slovanů jako mírumilovného lidu.¹⁰¹ Stará Rus, opravdové Slovanstvo, je pro Chomjakova jakousi vzorovou společností, již sobornost prostupuje. Církevní učení představené Chomjakovem proto nehlásá intervencionismus či obracení na víru, pouze správu vlastních záležitostí a sebe sama.¹⁰²

Přirozeně lze namítat univerzalistické ambice náboženství. Dostáváme se opět k otázce onoho dogmatu, které vyhláší absenci donucování, tedy se dogmata na oblast mimo Církev nevztahují. Z hlediska společenské smlouvy tento princip zůstává, neboť ustanovení a základy se mají vztahovat na své účastníky, nikoli vně. Tento princip míru tak působí na lidi mimo danou společnost, ve smyslu „zákazu“ válečné expanze, a stejně tak na lidi uvnitř. Je to ono hledání rovnováhy mezi jednotou a mnohostí, které boje nevyhnutelně naruší, pročež musejí být eliminovány.

5.3 K reflexi Immanuela Kanta

Nyní se vracíme zpět k onomu napětí mezi individuem a společností. Vracíme se ke Kantově reflexi společenských smluv a konstatování, že rozum jde ve své podstatě proti přirozenosti, přirozený a společenský stav jsou odděleny aktem společenské smlouvy apod. Podobné, ne-li totožné dilema spatřujeme v díle

¹⁰¹ HERDER, 179–180.

¹⁰² CHOMJAKOV, s. 56–57.

Davidu Huma. Byl představen jako jeden z teoretiků společenské smlouvy. Je ale na místě uvést, že část jeho politické filosofie pracovala i s organicitou, přirozeným vývojem společnosti, tedy takovým, kde nehraje klíčovou roli smluvní akt. Hume toto dilema neřeší. V rámci své tvorby pracuje s oběma pojetími odděleně.¹⁰³ Je ovšem zjevné, že tento dvojí přístup k chápání společnosti a státu zde je a společenské smlouvy jej nějak řeší, ale prozatím jej nevyřešily.

Vznik společnosti společenskou smlouvou nepředstavuje přirozený vývoj. Jde o opuštění přirozenosti, jak jsem psal výše. Společnost a stát proto mají mechanický charakter, charakter něčeho umělého a zkonstruovaného. Opačným případem by bylo organické pojetí státu, kdy by se stal něčím přirozeným, nikoli vytvořeným na základě racionálního konstruktivistického aktu.

I přes to, že sobornost a například i Lockův koncept nějaké pozitivní přejímání lidské přirozenosti nabízejí, stále se nezdá, že by přesvědčivě překonaly tento rozdíl. Pokusím se nyní dokázat, že sobornost tento problém řeší.

Řešení, jež představuji, spočívá v tom, že se jeden z konceptů škrtně. V případě sobornosti jde o mechanické pojetí. Zde se může okamžitě namítnout, že potom sobornost nepředstavuje společenskou smlouvu, ale prostou organickou teorii. Toto odmítnutí vyvěrá z osvíceneckého odmítnutí metafyziky. V kapitole o aspektu náboženství jako možné primární námitce jsem se pokusil demonstrovat, že se jedná o odmítnutí metafyziky v kontextu náboženství, konkrétně že jde o odmítnutí přístupu ke státu jako něčemu, co je stvořeno z Boží vůle, nezávisle na člověku.

Metafyzický aspekt sobornosti, tedy imanentní jednota, kterou jsem uvedl jako základ pro konstituování společnosti zakotvený v lidské přirozenosti, ale ničím takovým není. Není hotovou koncepcí státu, ale pouhou možností něco takového realizovat, již je třeba teprve vlastním přičiněním realizovat. Takto je uzavření společenské smlouvy něčím naprosto přirozeným, organickým.

¹⁰³ KRIŠTOFÓRY, s. 111.

Problém vyjádřený Kantem se v této koncepci nevyskytuje, neboť onen akt přechodu od tzv. přirozeného stavu ke stavu společenskému *je* přirozený. Má ale zároveň cenu se jím zabývat, neboť není automatický. Je výsledkem aktivní role jedinců, v níž jsou vedeni sami sebou. Nabízelo by se operovat zde otevřeně s konceptem svobodné vůle. Implicitně je zde vnímána jako záležitost metafyzická. Toto téma ovšem vzhledem k rozsahu a s ním spojeným diskusím zde nemůže být dále rozvíjeno, protože zůstane i nadále jako implicitní předpoklad. Je třeba zdůraznit, že by bylo značně problematické cokoli ohledně vzniku společnosti a spojených věcí řešit, pokud bychom se svobodnou vůlí nepočítali.

V následující části se budu zabývat konkrétní podobou správy věcí veřejných, již sobornost ze své podstaty přináší. Jde o jakousi „praktickou“ část práce, kde bude tento koncept představen jako základní kámen konzervativních ideologií.

6 Konzervatismus a „konzervativní“

Předchozí kapitoly byly věnovány otázce společenské smlouvy. Ukázali jsme, že myšlenka sobornosti patří do této oblasti. Všechny západní podoby smlouvy zároveň zakládaly určitou ideovou orientaci jimi konstituované společnosti, proto se nyní budeme zabývat otázkou, jakou ideovou orientaci, jakou ideologii zakládá sobornost coby společenská smlouva.

Západní koncepty byly ponechány bez konkrétního ideologického zaměření, ač se v mnohých (třebaže ne přímo vyjádřené) objevilo.¹⁰⁴ V určení ideologie hraje klíčovou roli otázka spravedlnosti. Spravedlnost je od časů Platonových dialogů problémem filosofie. Řeší ji disciplíny jako etika a právě také politická filosofie.¹⁰⁵ Vzhledem k dlouhodobosti problémů s definováním spravedlnosti, které sám Platon předznamenal, není divu, že definic spravedlnosti

¹⁰⁴ Lockův koncept je doposud brán jako základ liberalismu a Rousseauova společenská smlouva především díky důrazu na obecnou vůli zase socialismu.

¹⁰⁵ BLECHA a kol., s. 380–381.

je celá řada a je vesměs otázkou „klimatu“¹⁰⁶ ve veřejné sféře, která definice spravedlnosti z onoho nepřehledného množství je momentálně dominantní.

Politické ideologie¹⁰⁷ jako soubory idejí, jež tvoří určitý světónázor, se tak ukazují jako typičtí nositelé definice spravedlnosti a dle stavu veřejnosti, společnosti, je ta která ideologie se svou verzí spravedlnosti v popředí, aby byla při změně společenského klimatu nahrazena jinou.¹⁰⁸ Uvážíme-li naše podmínky, nejedná se o dramatické změny, kdy by ideologie, jež ve veřejném prostoru soupeří, hlásaly principiálně zcela odlišné pojetí spravedlnosti ve vztahu k otázkám například života a smrti (pomineme-li otázky interrupcí a eutanázie), přesto však v konkrétních každodenních věcech odchylky vidíme. Nejcitelněji v otázkách ekonomických.

Vzhledem k názvu práce zde budou zmíněny ideologie konzervativní a jejich základ v konceptu sobornosti. Ideologie v plurálu proto, neboť se od sebe časoprostorově odlišují. Sobornost pak bude uvedena jako zdroj pro všechny. Jde konkrétně o poměr individuálního a společenského prvku, který je optikou sobornosti spatřován v jakési rovnováze. Pojetí této rovnováhy je ovšem pojímáno různě vzhledem k místu a času, stejně jako to, co je preferováno jako garant rovnováhy, v jaké společnosti je možné rovnováhu hledat a podobně.

Otázku spravedlnosti bude pro názornost vhodné demonstrovat na ekonomických aspektech života společnosti, ovšem rozhodně není ambicí práce problém spravedlnosti na ekonomické téma, byť je podstatné, redukovat. Vedle konzervativních ideologií je třeba odlišení konzervatismu (politika) a jakéhosi lidového konzervatismu, jenž je v názvu kapitoly nazván jako konzervativní v uvozovkách. Odlišení těchto dvou sfér konzervativního je velice podstatné, neboť jejich míšení, kterého se dopouští i konzervativní myslitelé, jak bude

¹⁰⁶ Obecného naladění společnosti, jež vychází z nejrůznějších příčin, jako například z hospodářské situace v dané společnosti.

¹⁰⁷ BLECHA a kol., 186–187.

¹⁰⁸ Příklady rozdílného pojetí spravedlnosti lze vidět v díle J. Rawlse, popřípadě R. Nozicka.

uvedeno dále, představuje nebezpečný prostor pro desinterpretace a zavádějící chápání konzervatismu.

6.1 Lidový konzervatismus ve vztahu k ideologiím

V rámci geneze konzervatismu coby politické ideologie je na místě jeho vymezení vůči zbývajícím ideologiím, jež vedle něj stály. Jde o socialismus a liberalismus. Socialistická ideologie, jak napovídá, její název, staví do středu svého zájmu společnost jako celek. Jejím studiem se zabývala celá řada myslitelů, Marx, Masaryk a další. Není proto třeba vytvářet nějakou její novou definici. Jde zkrátka o ideologii, která má představu o silné a zásadní roli státu v lidských životech a podle jejího stupně intenzity a definic společností ji pak lze dále členit. Naproti tomu máme ideologii liberalismu, která jde směrem zcela opačným. Dalo by se říci, že jedná o dva klasické protipóly. Oba mají pevně daný obsah i cíl, jež jsme se pokusili ve stručnosti shrnout.

Jakýmsi základním dojmem, který konzervatismus vyvolává, je to, že se jedná o program negativní. Tedy že ho primárně definujeme na základě jeho odlišností od předchozích dvou směrů. Vytváří tak dojem jakési pozice neurčitosti, středovosti a především absence vlastního obsahu a cíle, k němuž by měl směřovat. Jeho snahou, jak z názvu vyplývá, je konzervovat, uchovávat. Čili se dostáváme k závěru, že cílů konzervatismu, pokud nějaké jsou, bylo dosaženo a pouze je zachováváme. A v zásadě uniká podstatnost, zda je tento stav, který chceme konzervovat, spíše socialistický, či spíše liberální. Toto lze označit za zachovávání *statutu quo*.

De facto je v nás vyvolán pocit, že konzervativec je prostě spokojený socialista, či spokojený liberál. To je, řekněme, intuitivní politická dimenze, onen lidový konzervatismus. Stejně jako v nás ale konzervatismus vyvolá svůj negativní charakter, spojíme si s ním i představu něčeho hlubšího. Přes svou zdánlivou bezobsažnost je až fascinující, jak moc je právě s tímto směrem spjat pojem hodnot. Liberální ani sociální či socialistická hodnota neznají přirozeně,

znějí jaksí uměle, pokud budeme vycházet z intuitivního chápání, kdežto konzervativní hodnota je pojem, který je tak nějak obecně akceptovaný a dává nám smysl, i když politicky vzato by se mělo jednat buď o hodnotu socialistickou, či hodnotu liberální. Přesto však hodnoty těchto dvou ideologií nás ve vztahu ke konzervatismu nenapadnou. Lidovým konzervatismem se tedy dostáváme do poměrně paradoxního vztahu, kdy máme ideologii, jež vyvolává dojem, že ideologií není, a přitom je prodechnuta hodnotami jako ani jedna z oněch dvou zbývajících. Lidová interpretace nás totiž odvádí od úvah o konzervativní ideologii k pokládání „konzervativního“ spíš za životní postoj.

6.2 Geneze konzervatismu

Pro pochopení vzniku tohoto paradoxu a zároveň jeho vyvrácení je třeba pohlédnout na vývoj nyní již politického konzervatismu v dějinách. Vyjdeme-li od základní myšlenky udržování statu quo, pak konzervatismus vznikl jako reakční ideologie proti revolučním změnám, které jeho představitelé nevnímali jako pozitivní, protože se hlásily a prosazovaly původní formy organizace společnosti, což v oné době představovalo autokratické režimy. Tento konzervatismus je ztělesněn u již zmíněného Thomase Hobbesa a rovněž zachycen v jeho díle *Leviathan*.¹⁰⁹ Je to naprosto klasická ilustrace úvahy, kdy změna ve společnosti v podobě anarchie chaosu a občanské války vyvolá touhu po návratu ke starým pořádkům a absolutní odmítnutí probíhajících změn a nedůvěru k nim.

Vývoj společnosti ovšem není konzervatismem potlačován. Tudiž ke změnám nevyhnutelně docházelo, ať už evolučním, či revolučním. Vznikala tady nová uspořádání společnosti, nové podoby statu quo. Ty nějakou dobu fungovaly a následně se opětovně měnily. Z výčtu veškerých těchto vývojových změn uvedu již v souvislosti se slavjanofily zmíněný příklad vln nacionalismů v 19. století.

¹⁰⁹ HOBBS, 140–141.

Myšlenka nacionalismu se stala novou změnou, která měla rozhodně revoluční potenciál, tedy narušovala ideu státu, který je postavený na identitě panovníka a běžně operuje s mnohonárodnostní společností (Rakousko, Osmanská říše). Tudíž konzervativní postoj byl proti-nacionalistický. Ona živelnost nacionálních hnutí byla naprosto legitimním důvodem pro negativní reakce z řad konzervativců. Vzpomeňme knížete Metternicha a jeho výrok o nacionalismu vedoucím k bestialitě.

Výsledek první světové války ovšem znamenal plný nástup nacionalismu. Národ se stal plnohodnotným státotvorným prvkem, jak bylo uvedeno i v bodech amerického prezidenta Wilsona na konci první světové války. Konec konců i rozpad Rakouska-Uherska a vznik národních států je důkazem této změny, oficiálního příklonu k nacionalismu. Otázka národní však získala i významně negativní konotace. Zejména vlivem masového dosažení oné metternichovské bestiality v nacistickém Německu. Vznikl proto jakýsi rozkol mezi zastánci národních států a skupinou těch, kteří chtěli tento koncept překonat. Nejrůznější mezinárodní organizace a společenství, jako je dnes Evropská unie, jsou odvozeny právě od obav z negativ nacionalismu. Konzervativci se ale nyní primárně dostávají do role konzervativců národních. Po nějakou dobu tato koncepce státu fungovala a je otázkou, zda ji měnit.

Tento nastíněný stručný vývoj se jeví jako doklad absence vlastního konzervativního programu. Záměrně byla uvedena změna, která primárně nesouvisí s vazbami na následné ideologie. I když pochopitelně se do nacionalistického hnutí myšlenky jak liberalismu, tak socialismu promítaly. Koneckonců dominance levicové ideologie komunismu v Sovětském svazu, který vznikl revoluční cestou a svým internacionalismem rovněž bojoval proti národním státům, je jasným dokladem tohoto vlivu.

Je tedy konzervatismus jako takový prázdný? Abychom na tuto otázku mohli odpovědět záporně a získali pro konzervatismus kladný obsah, je třeba se

podívat, co vede k bránění změnám. Co je důvodem, proč nepřijmout ideu pokroku a nenadchnout se pro novátorské myšlenky. Na jedné straně by to mohla být spokojenost, jak bylo uvedeno výše, ale domnívám se, že prostá abstraktní spokojenost s nějakým konkrétním stavem společnosti coby politická ideologie nestačí.

Uvedli jsme Hobbesa jako jednoho ze zakladatelů konzervatismu. Z jeho pojetí člověka, především tedy jeho v podstatě zlé přirozenosti, by se mohlo zdát, že právě ona je příčinou nedůvěry v pokrokařské myšlenky, neboť právě v nich se může ona přirozenost projevat jako nebezpečí.¹¹⁰ Konzervatismus má ale naopak tendenci vnímat přirozenost spíše pozitivně. Někaký stávající stav věcí, který konzervatismus chrání, nemůže být ničím jiným než produktem určité interakce jedinců. Tito jedinci by ovšem také museli být od přirozenosti takoví, jak je vnímá Hobbes, a stav, který vznikl na základě jejich interakcí, by pak byl jen těžko hodný nějakého zachování.

A nyní se dostáváme k pojmu hodnot, který si s konzervatismem intuitivně spojujeme. Tyto hodnoty jsou něčím, co ve stávajícím stavu společnosti, jehož změnám chce konzervatismus bránit, prosperuje. Tedy bylo dosaženo stavu, v němž hodnoty vzkvétají, jsou naplňovány, a je proto třeba se velmi důsledně ptát po celkových dopadech a nákladech změn, které mají stávající funkční a obecně akceptovaný stav měnit.

Dozajista nikým nezpochybnitelnou hodnotou je hodnota lidského života, hodnota individua. Tedy zůstaneme-li u naprosto základní úrovně, samotného zachování života jednotlivce, měly by být posuzovány změny podle toho, zda neohrozí vnímání této hodnoty. Politická ideologie, tedy i konzervatismus, pochopitelně sleduje také zájmy veřejné. Tudíž lze hovořit o snaze zachovat stávající funkční systém správy státu. Zde vidíme promítání role autority, již zdůrazňoval Hobbes.

¹¹⁰ HOBBS, s. 117–118.

Nyní se objevuje námitka, co když tento systém v nějakém smyslu selhává. To by se mohlo jevit jako pádný argument, proč se v řadě případů „konzervativní reakcí“ vůbec nezabývat. Zde právě musí nevyhnutelně nastoupit onen proces posuzování nákladů a dopadů změn, jako například u konkrétního příkladu s překonáváním národního státu. Neboť podobně jako v případě Velké francouzské revoluce, k níž jakožto ke změně byly opodstatněné důvody, bylo vylito s vaničkou i dítě, jak ilustruje Burkův spis *Úvahy o revoluci ve Francii*. Určitá reakčnost konzervatismu pramení právě z obav, že negativa změny převýší pozitiva, nebo je v nejhorším případě zcela potlačí.¹¹¹

Hodnotou konzervatismu je právě hodnota lidského života a zároveň také hodnota fungujícího státu, který jakožto uznávaný a svrchovaný vykonavatel moci nějakým způsobem o tento lidský život dbá, neboť pokud by o něj absolutně nedbal, těžko by mohl jako stát fungovat a svou moc vykonávat.¹¹² Učiníme-li od těchto základních hodnot skok do současnosti, zjistíme, že jejich jádro se nezměnilo a že jsou v centru konzervatismu i nadále. Pochopitelně se k prostému garantování lidského života přidaly i důležité atributy jako důstojný život, svobodný život a podobné věci. A u státu klademe důraz, aby o tyto individuální aspekty lidského života dbal a zároveň byl i dostatečně silný, aby o ně mohl dbát. Proto můžeme abstrahovat a konkretizovat hodnoty, k nimž směřuje veškeré konzervativní počínání. Jednotlivec a jeho práva, respektovaný a silný stát schopný tato práva hájit.

Musíme zmínit také hodnoty, jako je rodina nebo náboženství. Při stanovování konzervativních hodnot se jejich opomenutí může jevit jako zásadní chyba. Nelze popřít, že zmíněné hodnoty jsou jistě s konzervatismem spjaty. Jsou s ním ale pouze spjaty. Nejsou jeho součástí. Pokusili jsme se zde zachytit hodnoty, které jsou obsažené přímo v konzervativních ideologiích. Rodina

¹¹¹ BURKE, s. 13–14.

¹¹² Tamtéž, s. 46–47.

a náboženství stojí mimo ně. Konzervativní politika se pochopitelně o tyto hodnoty opírá, ale aby se o ně mohla opírat, nemohou být součástí konzervatismu, neboť pak by se jednalo o obranu na základě vlastní definice. Vzhledem k současným debatám o definici rodiny v souvislosti s úvahami o manželství homosexuálů se ovšem z tématu rodiny stává předmět politiky¹¹³ a konzervatismus by tuto svou doposud vnější oporu mohl přijmout za vlastní hodnotu. Z hlediska obecných definic konzervativních ideologií ale ponecháme toto téma stranou.

Zájmy individua, jež jsme v rámci geneze redukovali především na prosté zachování života a poukaz na stát, který je nutný vůbec z hlediska existence jakékoli ideologie, se dostáváme zpět k sobornosti, která právě tento vztah řeší. V tomto oddíle byl definován co možná nejobecněji, v nejhrubších rysech. Pro jeho konkrétní spojení se soborností bude třeba další hlubší analýza.

7 Konzervatismus a společenská smlouva

Pro stanovení sobornosti jako základu konzervativních ideologií musíme uvést vztah konzervatismu k myšlence společenské smlouvy. Pro naše úvahy je nutné, aby byl tento vztah pozitivní, neboť opačný výsledek by způsobil nemožnost vnímat sobornost jako společenskou smlouvu a zároveň základ konzervativních ideologií.

Při opětovném pohlednutí na Hobbese bychom mohli tento stav označit za kladný. Hobbes je koneckonců teoretikem společenské smlouvy a zároveň i jedním ze zakladatelů politického konzervatismu. Výše jsme ovšem jeho předpoklady, jež se týkají lidské přirozenosti, viděli jako odlišné od lidské přirozenosti, již předpokládá sobornost, a stejně tak jsme zpochybnili hobbsovskou přirozenost ve vztahu ke konzervatismu.

¹¹³ VALENTA, A. WEIGEL, J. *Souvislosti, geneze a důsledky genderové ideologie*. In: Newsletterplus. Praha: Institut Václava Klause, březen 2019. [ISSN: 1213-3299]. s. 18–19.

Filosof Roger Scruton se vymezuje vůči společenské smlouvě jako něčemu prakticky použitelnému pro konstituování společnosti.¹¹⁴ Jeho problém spočívá v tom, že samotná možnost uzavřít smlouvy, byť latentně uzavřít, už nějakou společnost předpokládá. Musí existovat prostředí, v němž lze o smluvních vztazích hovořit, kde existují podmínky, kdy lze očekávat, na základě čeho bude smlouva vymahatelná, kde existuje povědomí o závazcích apod.¹¹⁵

Společenská smlouva ovšem všemu tomu teprve předchází. Jak jsme uvedli, teprve takové prostředí zakládá, před ní o něm nelze hovořit. Scruton dále poukazuje na fakt, že určité závazky, sliby a povinnosti jsou představitelné i v přirozeném stavu, abychom se přidrželi terminologie společenské smlouvy. Potom se ale dostáváme do stavu, kdy se společenská smlouva jeví jako zbytečná.¹¹⁶

Pro vyvrácení tohoto problému se proto vraťme k Sobornosti. Uzavření společenské smlouvy v jejím rámci představuje vnější manifestaci imanentní jednoty. Abychom vyvrátili i námitku zbytečnosti uzavírat smlouvu, uveďme i její základní dopad na činnost a tradici a kumulaci moudrosti. Přirozený stav není schopen být prostředím, kde se mohou tyto aspekty realizovat.

Scrutonovy námitky proti společenské smlouvě jsou naprosto pochopitelné. Vycházejí ovšem z míšení konzervatismu jako ideologie a lidového konzervatismu. Staví do jedné úvahy vnější opory konzervatismu, v tomto případě spontánní nesmluvní „řád“, kde se běžně i bez ustanovení společnosti (státu) obejdeme, a konzervatismus jako politickou ideologii. Při důsledném oddělení těchto sfér ovšem jeho námitky odpadají a odporující si pojmy a společenská smlouva dávají smysl.

¹¹⁴ SCRUTON, R. *Smysl konzervatismu*. 1. vyd. Praha : TORST, 1993. ISBN: 80-85639-10-6. s. 36–37.

¹¹⁵ SCRUTON, s. 37.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 37.

I v této části jsme se dotkli problému míšení konzervatismu s lidovým konzervatismem. Pro úplné objasnění těchto pojmů uvedeme v následujícím oddíle tři obecně přijímané formy konzervatismu, ve kterých se pokusíme ukázat, které z nich mají vazbu na sobornost, tedy které zohledňují vztah jednatelce a společnosti tak, jak je ve vzhledem k sobornosti definován.

7.1 Tři formy konzervatismu

Následující dělení konzervatismu vychází z obsahového rozlišení jednotlivých konzervativních proudů. Jedná se o obecná pojmání konzervativních ideologií, které nemají vazbu na konkrétní místo nebo čas. Jde čistě o rozdělení na základě různých přístupů ke konzervatismu. Tyto přístupy nám právě zpřístupní i možnost rozlišení mezi tím konzervatismem, jenž je podmíněn konkrétním „životním postojem“, a konzervatismem, jenž zohledňuje právě kýžený poměr mezi individuálním a společenským.

S přihlédnutím ke konzervativnímu způsobu uvažování ve smyslu odmítání změn uvedme nejprve konzervatismus ahistorický. Stručně jej můžeme charakterizovat jako zachování stávajícího historii navzdory. Historii zde chápeme ve smyslu změn, k nimž dochází. Ahistorický konzervatismus se tak hlásí k určité absolutizaci statutu quo. Je takový, jaký je, je správný a spravedlivý. Jeho spravedlivost může být určována na základě dovolávání se nejrůznějších metafyzických neměnných principů. Status quo může být v krajním smyslu přímým obrazem takového neměnného řádu.¹¹⁷

Tato verze konzervatismu se asi nejvíce podobá lidové představě. Konzervativce v ní obecně přijímá to, co je, a jakékoli změny pokládá za nežádoucí. Z hlediska našich snah o určení základu konzervativní ideologie je ale tento koncept neakceptovatelný. Ahistoričnost v politické realizaci takového konzervatismu nereaguje na změny, což může v důsledku vést k úplnému zhroucení takového systému. Navíc prosté trvání a neměnné udržování statutu quo

¹¹⁷ BLECHA a kol., s. 222.

nijak nereflektuje jeho obsah. Lze si proto představit naprostou despocii, v níž teoreticky není vůbec možné žít. Ze současnosti se nabízí příklad Severní Koreje. Ahistorický konzervatismus zde slepě udržuje stávající poměry bez ohledu na nedostatky a patrně i dlouhodobou neudržitelnost takového systému.

K ahistorickému konzervatismu má blízko restaurativní, též reakční konzervatismus. Bylo by jej možné interpretovat jako realizaci konzervatismu ahistorického, pokud již nějaká změna nastala. Jedná se tedy o politickou ideologii, jejímž programem je zvrácení nějaké změny ve společnosti a obnovení původního statutu quo. Motivace k realizaci takového počínání ovšem na rozdíl od ahistorického konzervatismu nelze redukovat na pouhé romantické obdivování starých pořádků a následného nostalgického tíhnutí k nim.¹¹⁸

Tento konzervatismus totiž na něco reaguje, ahistorický představuje preventivní obranu, bez vlastní zkušenosti s novým. Restaurativní snahy potom mohou být žádoucí, je-li nový stav vyhodnocen jako nežádoucí a neudržitelný. Abychom nezůstali pouze u teoretických úvah a možných hypotetických scénářů, nabízí se vhodný příklad z historie. Vídeňský kongres ukončující napoleonské války měl takový charakter. Restaurace byla jednou ze základních tezí této konference. Nešlo přitom o romantizaci minulosti, ale o přímou reakci na následky ukončených bojů. Restaurovat se měly poměry z dob před Velkou francouzskou revolucí. Ve stínu napoleonských válek, konfliktu, jenž neměl obdoby. Vzhledem k událostem, jež byly vnímány jako důsledek revoluce, se tento restaurativní konzervatismus jeví jako naprosto racionální odpověď bez jakéhokoli citového zabarvení.

K tomuto směru lze zařadit i hlavní tvář kongresu, jíž byl již zmíněný Metternich. Byl politikem reagujícím na svou dobu a zde spatřoval řešení, nehledě na to, že stál i u zrodu Svaté aliance, která měla pozitivní výsledky v podobě míru trvajících až do poloviny 19. století.

¹¹⁸ BLECHA a kol., s. 222.

Je otázkou, do které z těchto forem konzervatismu lze zařadit Thomase Hobbesa. Důraz na neměnnost poměrů stanovených společenskou smlouvou jej řadí k ahistorické podobě. Je ovšem nutné poznamenat, že vzhledem k jeho motivaci, jež se nacházela v revoluci v Anglii, musíme konstatovat, že se k této pozici dostal skrze konzervatismus restaurativní. Je ale třeba připomenout, že oba tyto konzervatismy jsou prodchnuty spíše konzervativním životním postojem než vyznáváním konkrétních hodnot ideologie. Restaurativní konzervatismus ovšem může vést ke krystalizaci takových hodnot. Demonstrujeme-li to na hodnotě individua a společnosti, pak neudržitelnost nových poměrů a nutnost restaurovat staré vidíme právě v nich. Změny, jež navrhuje Hobbes i Metternich, tedy války a revoluce, s sebou nepochybně nesou výrazné ztráty na lidských životech a rovněž rozvraty států a v nich žijících společností. Na druhé straně je ale nutné trvat na tom, že v případě ani jednoho z těchto konzervatismů nestojí v jeho středu.

Dostáváme se tedy ke konzervatismu reformnímu. Ze svého názvu nemá ke změnám tak odmítavý postoj jako předchozí dva. Oproti ahistorickému připouští vývoj a změny, jež zohledňuje v reformách. Vůči restaurativnímu se vymezuje tak, že se na probíhajících změnách snaží podílet. Reformováním se tak snaží předejít nutnosti restaurovat, tedy reformní cestou zabránit takovým změnám, jež by bylo na místě, z racionálních důvodů, zvrátit. Tato forma je příznačná právě pro Burkeho konzervatismus. Lze to spatřovat již v hesle o nutnosti reformovat, aby bylo možné zachovávat.¹¹⁹

Vidíme zde určitý posun od konzervatismu jako životního postoje, který se projevoval u předchozích forem. Pochopitelně nyní neřešíme, zda byl Burkeho životní postoj konzervativní, či nikoli. Hovoříme zde o politickém konzervatismu. Přípustnost, ba dokonce žádoucnost reform je ovšem podmíněna tím, že takto má být to hlavní zachovááno. Reformy je proto nutné vztahovat k tomu, co je na

¹¹⁹ BLECHA a kol., s. 222.

místě zachovat. To nás vede k otázce jádra konzervatismu, to je objekt, jenž má být pomocí reforem chráněn.

V *Úvahách o revoluci ve Francii* Burke přesně toto jádro, tyto hodnoty zachycuje. Je to právě vyvážený poměr mezi individuem a společností.¹²⁰ V kontextu událostí francouzské revoluce hodnotí často drastické změny velmi negativně jako pošlapávání jedince a destrukci společnosti. Mohla by se zde objevit námitka, že totéž leží i v jádru argumentace na podporu restaurativního konzervatismu. Ten ovšem zachycuje a následně zohledňuje tyto důvody až zpětně. Primárně stále vyjadřuje životní postoj. Burkeho reformní konzervatismus ovšem tyto hodnoty a jejich ohrožení definoval ještě předtím, než k většině událostí hodnocených na Vídeňském kongresu vůbec došlo.¹²¹

Tedy ještě jednou. Reformní konzervatismus proto v sobě musí předem obsahovat hodnoty, k jejichž zachování přihlíží při zavádění reforem. Není obráncem libovolného statutu quo, ani zpětně hodnoty nekonstruuje. Nutně z nich musí při úvahách o reformách vycházet.

Je otázkou, kam zařadit Rogera Scrutona. Nejvhodnější bude konstatování, že se dotýká všech tří forem. Ahistorického konzervatismu se dotýká svým lidovým přístupem. Není jistě chybou, že konzervativce je i lidový konzervativce, ovšem jsou s tím spjaty právě ony problémy obtížné uchopitelnosti takových myšlenek. Ahistorický a také restaurativní konzervatismus lze Scrutonovi připsat i na základě tvrzení, že jeho pojednání o konzervatismu je věroukou, kde se nelze ubránit ztotožňování určitých politických zásad s neměnnými pravidly.¹²² Reformním konzervativcem je ale také, neboť hovoří o změnách a vývoji.¹²³ Rozhodně je nejbližší konzervatismu reformnímu, jen například jeho skepse vůči

¹²⁰ BURKE, s. 148–149.

¹²¹ Tamtéž, s. 13.

¹²² SCRUTON, přebal.

¹²³ Tamtéž, s. 24–25.

společenské smlouvě zakládá patrně nejvýraznější důvod k řazení tohoto myslitele i ke zbylým dvěma formám.

V následující části se tyto základní hodnoty konzervatismu pokusíme demonstrovat na „ekonomických“ příkladech.

7.2 Ekonomický pohled na hodnoty konzervatismu

Aby název podkapitoly nebyl zavádějící, je třeba upozornit, že nepůjde o ekonomickou analýzu ani nic podobného. Uvedli jsme ovšem výše, že v rámci správy věcí veřejných se poměr individuálního a společenského nejsnadněji ilustruje na ekonomických otázkách.

Abychom zůstali u Burkeho jako teoretika té formy konzervatismu, o níž zde pojednáváme, začneme i s ekonomickou tematikou v jeho díle. Ve vztahu k negativům revoluce ve Francii totiž i on o otázkách ekonomických hovoří. Zmiňuje konkrétně institut vlastnictví a jeho ochranu. Vlastnictví pokládá za základní právo člověka a kumulaci majetku za jednu z nejpozitivnějších vlastností kultury. Ve světle tohoto přístupu není překvapivé, že je horlivým ochráncem vlastnictví a kritikem vyvlastňování, jež pokládá za nespravedlivé.¹²⁴

V tomto aspektu se totiž protínají oba póly, jež vytvořila společenská smlouva. Jedinec i společnost. Poškození zájmů jedince vyvlastňováním majetku není třeba patrně více rozvíjet. Revizi institutu vlastnictví ovšem ukazuje jako negativní pro celou společnost. Nabývání a držení majetku předpokládá nutnost společenských institucí, uvádí, že takové počínání, tedy kumulace majetku, vede k hierarchizaci společnosti a dává jí tak postupně určitou podobu. Vyvlastněním se tak jednak zasahuje do sféry individua a také se tím bourá podoba společnosti, jež vyvstala z vlastnictví.

¹²⁴ BURKE, s. 162–163.

Může se objevit námitka, že taková hierarchie, již založil institut vlastnictví, je nespravedlivá, že pokřivuje společnost i jedince, jak píše Rousseau.¹²⁵ Burke ovšem pokazuje na odvrácenou stranu Rousseauova apelu. Pokládá za mimořádně nespravedlivé až zločinné vyvlastňování majetku, jenž byl nabyt v souladu s právem a řádem. Vyvlastňování na základě revolučních změn, jež se v tomto smyslu uplatňují do minulosti, zejména v případě majetku rodinného a církví, je mnohem nespravedlivější než hierarchie, jež byla postupně tvořena.¹²⁶

Pohled ekonomie na konzervatismus je přínosný navíc z důvodů jeho odlišení od liberalismu. Často se setkáváme s termínem liberálně-konzervativní. Odhlédneme-li od jeho současných projevů a zaměříme-li se na ekonomii, vidíme, že konzervatismus do sebe absorboval liberalismus ve smyslu přístupu k ekonomice. Zakladateli této tradice byli Friedrich August Hayek a Milton Friedman. Oba jsou spojováni s liberalismem, ale s liberalismem klasickým.

Reagují tezemi klasického liberalismu o volném trhu zavedeném Adamem Smithem na keynesiánství, jež se dostává do popředí politické pozornosti v souvislosti s hospodářskou krizí 30. let.¹²⁷

Inspiraci zde nalezla například politika Margaret Thatcherové, která jako konzervativní politička zavedla předpoklady klasického liberalismu do britské ekonomiky v 80. letech a na druhé straně zase udržovala stabilní politický řád.¹²⁸ Zde můžeme vidět rovnováhu individua, jež se pohybuje na volném trhu, a silného státu.

¹²⁵ ROUSSEAU, 31–32.

¹²⁶ BURKE, s. 142.

¹²⁷ KLAUS, V. *Velcí ekonomové jsou mou inspirací*. 1. vyd. Praha : Institut Václav Klause, o.p.s., 2015. ISBN: 978-80-7542-005-3. s. 64–65.

¹²⁸ THATCHEROVÁ, M. *Umění vládnout: Strategie pro svět v pohybu*. 1. vyd. Praha : PROSTOR, s.r.o., 2002. ISBN: 80-7260-089-3. s. 351–352.

7.3 Současné příspěvky k otázkám konzervatismu

Abychom se více přiblížili současným tématům konzervativní politiky a konzervativních ideologií, využijeme této části, věnované ekonomickým otázkám, a navážeme uvedením stanovisek, myšlenek a závěrů politika a ekonoma Václava Klause. Není zde uveden proto, že by měl být představen jako typický představitel sobornosti jako základu konzervativních ideologií, ale pro ilustraci našich předchozích závěrů o konzervatismu. Navíc jeho ekonomické zaměření poslouží jako jedno z možných východisek uvažování o konzervatismu z pohledu ekonoma.

Aby byla vyjádřena relevance tohoto autora k našemu tématu, je na místě v první řadě uvést, že se hlásí ke konzervatismu.¹²⁹ Konzervatismus vnímá jako ideologii, jež se snaží zachovávat hodnotné, to, co přetrvává, nikoli lpění na starém z podstat, že to tak vždy bylo. V souladu se slovem uchovávat se také nehlásí k tomu, že by měl být konzervatismus nějakým producentem hodnot, ale právě tím, co dbá o jejich zachování. Zmiňuje roli tradice, v níž se uchovává a postupně i rozvíjí díky naší činnosti práce našich předků.

Vzhledem k době, v níž text, z něhož nyní vycházím,¹³⁰ vznikál, hovoří Klaus o individuálním prvku jako o osvědčené hodnotě, již vnímal jako nedoceňovanou a potlačovanou v předchozí epoše socialismu. Stejně tak hovoří i o tradicích, konkrétně přímo o tradicionalismu. Pokládá jej stejně jako příklon k individualismu za pochopitelný, neboť předcházející epocha měla vůči tradicím stejně negativní postoj jako vůči individualismu.¹³¹ Tradicionalismus zde spojuje se společenským prvkem, neboť v tradici lze spatřovat klíč pro odbourávání socialistického. Konzervatismus pak představuje syntézu individualismu, který se

¹²⁹ KLAUS, V. *Proč jsem konzervativcem?* 1. vyd. Praha : TOP Agency, a.s., 1992. ISBN: 80-900626-7-9. s. 13.

¹³⁰ 1992

¹³¹ KLAUS, *Proč jsem konzervativcem ?*, s. 14–15.

osvědčil,¹³² a tradicionalismu, jež vnímá jako základ pro soudržnost společnosti.¹³³

Abychom se i nadále drželi konzervatismu, vrátíme se nyní k národnímu konzervatismu, kterým jsme výše ukončili dosavadní genezi této ideologie. Václav Klaus se hlásí k národnímu konzervatismu, je to patrné zejména v jeho kritice Evropské unie.¹³⁴

Zde se hlásí k tomu, že národní stát se v dějinách osvědčil jako garant demokracie a svobody a že velice dobře plní funkci, jež vede k vyvažování individuálního a společenského. Dēmos, tedy lid, spatřuje právě v národě. Společenská smlouva tak může být uzavřena na základě podobnosti jedinců, kteří ji uzavírají. V souvislosti se soborností jsme hovořili o imanentní jednotě, jež zakládá podobnost, v Klausově případě se jedná o národní hledisko. Obecně jej lze shrnout pod kategorie společného jazyka a například sdílených tradic.¹³⁵

K možné námitce proti národnímu státu jako garantu demokracie, kterou by kritik patrně našel v již uvedeném příkladu s nacistickým Německem, se Klaus rovněž vyjadřuje. Hovoří o dvou významech slova nacionalismus. Prvním je pozitivní nacionalismus jako státotvorný prvek, jako základ homogenity společnosti a druhým je ten negativní, který operuje s kategoriemi jako rasová nadřazenost. Zdůrazňuje, že onen negativní význam nacionalismu je užíván jako argument proti národním konzervativcům, aniž by byla připouštěna diskuze o možném pozitivním významu.¹³⁶

¹³² Role individua je zdůrazňována zejména z důvodů budování trhu a ekonomické transformace.

¹³³ KLAUS, *Proč jsem konzervativcem?*, s. 16–17.

¹³⁴ KLAUS, V. a kol., *Obrana demokracie před liberální demokracií*. In: Newsletterplus. Praha: Institut Václava Klause, červen 2018. [ISSN: 1213-3299]. s. 7–8.

¹³⁵ KLAUS, V. *Evropská integrace bez iluzí*. 1. vyd. Praha : Knižní klub, 2011. ISBN: 978-80-242-3326-0. s. 17–18.

¹³⁶ Tamtéž, s. 19.

Abychom učinili zadost současným otázkám, jež jsou spjaty s konzervatismem, zmíníme i hodnotu, již jsme postavili mimo vlastní ideologii a určili ji jako vnější oporu. Jedná se o rodinu. Jak bylo uvedeno, stává se z otázky rodiny rovněž politikum a v kontextu konzervatismu Václava Klause je rodinu vhodné opět zmínit. Politizaci tohoto tématu reflektuje v různých textech. Snahu o redefinici vnímá jako negativní. Je zajímavou otázkou, jakým způsobem toto téma uchopit. Rodinu chápe jako něco tradičního a neměnného, ale zároveň ji nevčleňuje do konzervativní ideologie, není proto stále zřejmé, zda ještě stojí mimo konzervatismus, nebo se již stala jeho součástí.¹³⁷

V této kapitole, jež byla věnována vztahu konzervatismu a společenské smlouvy, jsme poukázali na možná úskalí spojení těchto dvou pojmů a pokusili se nastínit možná řešení, včetně uvedení otázky spravedlnosti na ekonomické politice, a následně jsme doplnili příspěvek ze současnosti, kde figurovaly otázky konzervatismu a společenské smlouvy současnosti. Po tomto rozboru se v následující kapitole pokusíme ukázat, že skutečně nacházíme základ konzervativních ideologií v myšlence sobornosti.

8 Sobornost jako základ konzervativních ideologií

V této kapitole se pokusíme ukázat, jak výše zmíněné základní hodnoty konzervatismu figurují v konceptu sobornosti. Do jisté míry bude část tohoto oddílu opakováním předchozího. Vzhledem k naší snaze označit myšlenku sobornosti jako základ konzervativních ideologií je ale toto opětovné uvedení některých již zmíněných závěrů na místě.

8.1 K námitce proti ideologické povaze sobornosti

Krokem, který nyní musíme učinit, je reakce na námitku, že sobornost a celé učení slavjanofilů nelze označit za ideologii. Tento postoj zastává Hanuš Nykl,

¹³⁷ KLAUS, V. a kol. *Registrace partnerství: pokrok, nebo nezodpovědné riziko?* 1. vyd. Praha : Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006. ISBN: 80-86547-51-5. s. 9–10.

jenž se studiem slavjanofilství zabývá.¹³⁸ Jeho argumentace vychází z pozice chápání slavjanofilství jako intelektuálního hnutí, nikoli jako politické strany. Na základě tohoto předpokladu jeho snahy proto směřují ke zbavení tohoto učení všech možných vazeb na ideologie.

Možnost konzervativního pojmání sobornosti a celého slavjanofilství vidí Nykl v důrazu na tradice a odkazování se autorů na Starou Rus, v níž hledají inspiraci pro následné úvahy o Rusku své doby. Konkrétně jde o důraz na specifické ruské národní formy, monarchismus, náboženské základy a celkově jakousi oporu imperiální ideologie Ruska.¹³⁹ Proti tomu ovšem staví liberální postoj, který spatřuje v odporu vůči nevolnictví a kritice podoby absolutismu Mikuláše I.¹⁴⁰ O vztahu slavjanofilů k myšlenkám socialismu nehovoří. Staví tak sobornost mimo politické kategorie, nebo ji na základě výše zmíněných předpokladů nemůžeme vnímat jako součást ani jedné z ideologií.

Při této argumentaci vidíme obdobný problém jako u některých forem konzervatismu z předchozí kapitoly. Nykl primárně vychází z ahistorického konzervatismu. Negativní postoj vůči reformám, jako je například zrušení nevolnictví, vnímá z pozice ahistorického konzervatismu jako určitou danost stavu. Rovněž se hlásí k restaurativnímu konzervatismu, který v případě slavjanofilů volá po návratu ke starému způsobu života, tedy ke stavu před reformami Petra I. Vidíme, že se hlásí k interpretaci konzervatismu v jeho lidovém významu. Zde ale spíše hodnotí konzervatismus obecně optikou Uvarovovy triády. Ta je tvořena pravoslavím, samoděržavím a národností.¹⁴¹ Tato triáda byla vyjádřením opory stávajícímu stavu v Rusku. Nykl se obával, že přiřazení slavjanofilů k této triádě by znamenalo odklon od jejich smýšlení, neboť by se při redukci jejich učení, a především sobornosti, na tyto tři pojmy vytratila jakákoli možnost vymanit se z aktuálního směřování, které je především na

¹³⁸ NYKL, s. 59–62.

¹³⁹ NYKL, s. 61.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 60.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 61.

základě politiky samoděržaví nastaveno. Nykl tak přibližuje krom ahistorismu a restauratismu konzervatismus Hobbesovu pojetí této ideologie, přičemž i Hobbese jsme zařadili k těmto dvěma formám konzervatismu.

Otevřenost slavjanofilů vůči reformám interpretuje jako doklad prvků liberalismu v jejich učení. Samotnou přípustnost reforem ovšem nelze hodnotit jako liberalismus. Tvrdíme tedy, že slavjanofily lze považovat v politickém smyslu za zastánce reformního konzervatismu. Volají po reformách. Pro ilustraci jsme zvolili zrušení nevolnictví. To nás vede k jedné ze základních hodnot konzervatismu, tedy k zájmům individua, konkrétně jeho svobodě.¹⁴² Apel na hodnotu lidské svobody se stal výrazným rysem slavjanofilství a sobornost svým důrazem na svobodnou jednotu to jen potvrzuje.

Slavjanofilové volají po reformách, po takových reformách, jež zachovávají. V případě Ruska šlo navíc ještě o boj za samotné zakotvení individuální svobody. To všechno se děje s velkým důrazem na společnost a stát. Nutnost reforem je proto interpretována zcela v souladu s reformním konzervatismem, který reformuje, aby mohl zachovávat.

8.2 Sobornost v základu konzervativních ideologií

V tomto oddíle tedy dojde k vlastnímu shrnutí poznatků o konzervatismu a jejich sepjetí se soborností. Na základě této syntézy se pak pokusíme představit praktické důsledky. Ty spatřuji v možnosti aplikace této syntézy o základu konzervativních ideologií na současné otázky týkající se orientace v rámci politického spektra a vlastní možnosti definovat konkrétní politické kroky, popřípadě programy politických stran, jako konzervativní, či nekonzervativní, ať už liberální, nebo sociální a socialistické.¹⁴³

¹⁴² BURKE, s. 14.

¹⁴³ Zůstávám pouze u uvedení klasických ideologií, ač samozřejmě vnímáme, že dnes je spektrum pestřejší (například ideologie environmentalismu). Toto další členění je spíše otázkou politologie než politické filosofie, proto jej zde neuvádím.

Sobornost byla obecně definována jako jednota v mnohosti. Jednota v mnohosti představuje shodný důraz na obě složky. Mnohost zde představuje zachování individuality a jednota její společenský protipól. Otázkou všech politických ideologií je práce s poměrem a vztahem těchto protipólů. Na konzervatismu jsme ukázali, že v jeho základu leží tyto dvě hodnoty a jejich rovnováha. Rovnováha proto, že konzervatismus dbá o stabilitu a nestabilita pramení právě z nerovnováhy a dichotomie individuálního a společenského.

Sobornost sama vidí ve svém základu vyváženost těchto dvou prvků. Představují proto onen základ, ono neměnné jádro (uvedli jsme dogma), tedy základní uzavření společenské smlouvy, jež je bráno jako dogma a pevně zakotvuje hodnotu individua, která je odvozena od jeho svobody, a zároveň ji vyvažuje zájmem tímto dogmatem stanovené společnosti.

Sám Chomjakov podotýká možnost reforem, ovšem pouze takových, které nevedou k popření základního konstitutivního dogmatu. To jsme v našem postupu adaptace sobornosti pro politickou filosofii označili za společenskou smlouvu. Oproti vyznání víry jako přihlášení se k Církvi, což je původní rámec působení sobornosti. Kořeny v Chomjakovově církevním učení nám ukázaly alternativní přístup k lidské přirozenosti. Špatnost je nahlížena jako následek odmítnutí, není implicitně předpokládána, jak by tvrdil Hobbes.

Ještě zmíníme druhou ze zmíněných vnějších hodnot a opor konzervatismu, jež je vhodná právě vzhledem k vlastní konfrontaci s tímto ruským konceptem. Vzhledem k ateistické povaze dnešního Západu byla výše zmíněna rodina ve smyslu vnější opory konzervatismu. Zde proto uvedu náboženství, neboť se pohybujeme v religióznějším prostředí a konečně i sobornost byla pro naše účely adaptována právě z učení Církve. V původním významu a užití sobornosti leží náboženství jako vnitřní hodnota, neboť se jedná o učení náboženské. Adaptací se

důležitost náboženství¹⁴⁴ nevytratila, pouze se z něj stala vnější opora, jako je tomu u rodiny, byť u ní byly zmíněny současné tendence učinit z ní součást konzervativních ideologií.

Nyní bychom přešli k avizovaným praktickým dopadům sobornosti jako základu konzervativních ideologií. Tento přínos bychom mohli nazvat „*sobornismus*.“ Aby nedošlo k omylu, nesnažíme se tím o vytvoření nové ideologie. Sobornismus by měl představovat metodu, jíž budou posuzovány ideologie, jež se profilují jako konzervativní, zda skutečně konzervativní jsou.

Východiskem pro taková posuzování je právě poukaz na klasifikaci hodnot konzervatismu (vnitřních hodnot), jakým způsobem tyto ideologie nejčastěji prostřednictvím politických stran s těmito póly v rámci společnosti pracují. Nabízí se nám opět příklad se současným národním konzervatismem. Analýza národního konzervatismu sobornismem je ovšem otázkou politologickou. Při zůstávání v rámci politické filosofie proto sobornismus ponecháme jako možnost, jíž lze v rámci politologických analýz využít.

Chomjakovova Církev rovněž spatřuje hodnotu ve „spontánním“ řádu. Nevyjádřená, imanentní jednota sama vede k pozitivním výsledkům. Nejvýrazněji se ovšem projeví až svou artikulací, přičemž to je vlastním aktem uzavření společenské smlouvy, což je výrazný posun od antinomie individuálního a společenského, jíž se zabýval Kant. Sobornost jako společenská smlouva má tak ve svém základu odpověď na tento problém.

Vlastní učení slavjanofilů následně předpokládá v duchu reformního konzervatismu zachování monarchie. Odvolávají se, jak jsme uvedli, na osvědčenou formu a způsob života Staré Rusi, zároveň vidíme akcent na národní prvek při tomto odvolávání. Vzhledem k vnější nezávaznosti principů sobornosti

¹⁴⁴ Náboženství nikoli ve smyslu konkrétní církve a hierarchie, ale ve smyslu souboru hodnot a přesvědčení.

ovšem není možné vnímat takové nacionální smýšlení jako základ pro expanzivní politiku.

V oblasti aplikace v rámci politické filosofie a též přímo politické praxe vidíme přínos sobornismu z hlediska probíraných témat v posuzování vnějších hodnot, jako je rodina a náboženství. Zde má jeho uplatnění smysl i ve filosofii, neboť v těchto otázkách dochází k definování pojmů jako přirozenost rodiny, spojitost náboženství s konzervativními ideologiemi a dalším otázkám, jež nemají deskriptivní charakter, jako závěry politologie.

Toto stručné představení koncepce sobornismu se jeví pro účely této práce dostatečné. Jedná se pouze o určitý náhled na aplikovatelnost našich závěrů. Podrobnější rozbor těchto otázek by byl předmětem jiné práce.

9 Závěr

Společenská smlouva je uváděna jako základ klasického politického uvažování. Vznik této koncepce je neodmyslitelně spjatý s osvícenstvím a dramatickými revolučními změnami, které otrásaly a v řadě případů zcela změnilly strukturu společnosti, kdy se opustil pohled na panovníka jakožto suveréna sama o sobě, který je nám dán z boží vůle. Jak jsme viděli, klasičtí teoretikové společenských smluv Thomas Hobbes, John Locke, David Hume a J. J. Rousseau se proto snažili vytvořit nový koncept pro organizaci společnosti a ustanovování moci, která tuto společnost ovládá. V práci jsme se pokusili ukázat, že společenská smlouva jako taková nemusí být nutně spjata výlučně se západními mysliteli britskými a francouzskými. S odhlédnutím od rozdílů jsme stanovili společné znaky všech smluv. Obecně je můžeme shrnout jako konstituci společnosti, ukončení ne-společenského přirozeného stavu, a to na základě rozumového aktu a bez nutnosti dovolávání se nadpřirozena.

Rovněž jsme viděli, že tento akt má za následek vytvoření napětí mezi individuem, jež se vzdává části své suverenity ve prospěch vzniku celku, a tímto celkem. Na tento problém poukazoval již Immanuel Kant.

Prvním z cílů této práce bylo představit koncept či myšlenku sobornosti, která je produktem uvažování ruských myslitelů. Konkrétně z řad slavjanofilů a především Alexeje Stěpanoviče Chomjakova. Tento koncept má ony dva prvky, mezi kterými vzniká společenskou smlouvou to napětí, jež je třeba řešit. Samotný název sobornost je odvozen od „soborů“ neboli koncilů. Zde se předpokládá jakási obecná diskuze o problémech ve většině případů náboženského charakteru, ale (a to je právě podstatné) i o organizaci věcí veřejných. Výsledkem takového soboru, koncilu, je následně obecně přijatý závěr, který je považován za nezpochybnitelný fakt neboli dogma. A ten pak následně určuje fungování společnosti, její správu a podobně. Jedná se tedy o faktické a reálné uzavření společenské smlouvy, nikoli pouze o hypotetický myšlenkový experiment (svolání koncilu, diskuze, přijetí usnesení).

Takto chápaná společenská smlouva má svůj původ v imanentní jednotě, jež je součástí naší duše, naší přirozenosti. Konstituování společnosti aktem společenské smlouvy pak představuje artikulaci této jednoty. Společenská smlouva na takovémto základě potom nepředstavuje základ pro napětí individuálního a společenského. Nejedná se o vymezení se vůči přirozenosti, ale o realizaci jejího potenciálu. Rovnováhu mezi těmito prvky pak sobornost svým důrazem na jednotu v mnohosti sleduje. Dbát o oba tyto prvky stejnou měrou je základem spravedlnosti.

Rovněž, a na to je kladen důraz mysliteli a autory, kteří vytvořili koncept sobornosti, zde zcela chybí předpoklad nutnosti revoluční společenské změny. Tato forma uzavírání společenských smluv má být dána v podstatě spontánním evolučním vývojem. V základu jde o realizaci imanentní jednoty.

Krom organizace moci přinášejí společenské smlouvy a z ní odvozené státní uspořádání také nutnost ptát se po tom, jakým způsobem má být vládnuto, co má panovník splňovat. Před „érou společenských smluv“ byly tyto otázky irelevantní, neboť směřování země a politika byly čistě v rukou panovníka. Velká francouzská revoluce následně přinesla ono klasické členění politického spektra. Je to dodnes přežívající dělení na socialistické, konzervativní a liberální. Tím se dostáváme k druhé části práce, v níž se snažíme sobornost stanovit jako základ pro konzervativní ideologie.

Sobornost se svou povahou hlásí zcela jednoznačně ke směřování konzervativnímu. Její základ totiž tkví v optimalizaci vztahu jednotlivce a společnosti. Klade důraz na individuální svobodu, ale také zároveň na fakt, že člověk je tvor společenský, a tudíž si klade za cíl co nejlépe tyto dva v řadě ohledů protichůdné zájmy, tedy zájmy jednotlivce a zájmy celého společenství (státu), „skloubit“. Tím nám sobornost sděluje i základní hodnoty, které jsou v jádru všech konzervativních ideologií. Těmito hodnotami je zaprvé svobodný jedinec a jeho existence v rámci společenství. Za druhé je to toto společenství samo. Spojení těchto dvou hodnot je sobornost, tedy jednota v mnohosti.

Pokud jde o konzervatismus jako ideologii, je značně roztříštěna. Vyskytuje se v nejrůznějších podobách, které jsou dány národními specifiky společnosti a historickými konotacemi a nejrůznějšími dalšími faktory. Nejvýraznější a nejvlivnější je reformní konzervatismus, jehož podoba je tím, co je v této práci s konzervatismem spojováno. Bylo nutné odlišit jej od konzervatismu ahistorického a restaurativního, neboť ty byly ukázány spíše jako životní postoje než politické ideologie. Demonstrovali jsme to na myšlení Edmunda Burkeho a do jisté míry i Rogera Scrutona a vyzvedli souvislost s českým prostředím. Naopak jsme se pokusili zpochybnit tezi o zlé lidské přirozenosti. Ta bývá konzervatismu a konzervativcům připisována vzhledem k dílu Thomase Hobbesa, který je pokládán za jednoho ze zakladatelů konzervatismu.

I tento reformní konzervatismus prošel vývojem jako většina ideologií a světových názorů. Uvedli jsme i současnou verzi konzervatismu, tedy konzervatismu národního, který při definování společnosti, politického lidu, užívá národnostního klíče. Vedle již uvedených hodnot individua a společnosti jsme uvedli i rodinu, kde byl naznačen její primárně nepolitický charakter a to, že stojí vně konzervatismu jako jeho opora, přičemž současnost nás dovádí spíše k začlenění rodiny do konzervativní ideologie.

Sobornost zde tedy byla představena jako společenská smlouva, jež odstraňuje teoretické i praktické problémy západních koncepcí. Dále jsme ji představili jako základ konzervativních ideologií. Základní hodnoty, které hájí, tedy soulad individuálního a společenského elementu – sobornost, zůstávají v konzervatismu zachovány i nadále. Pokusili jsme se rovněž uvést možnost aplikace těchto závěrů v metodě sobornismu, jež by mohla být jakýmsi klíčem při posuzování různých konzervativních ideologií a hodnot, které mají potenciál do konzervatismu patřit.

10 Zdroje

BERĎAJEV, N. A. *Ruská idea*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-069-6. 247 s.

BLECHA, I. a kol. *Filosofický slovník*. 2. opravené a rozšířené vyd. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN: 80-7182-064-4. 463 s.

BURKE, E. *Úvahy o revoluci ve Francii*. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. ISBN: 80-85959-23-2. 278 s.

CICERO, M. T. *O věcech veřejných*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2009. ISBN: 978-80-7298-133-5. 435 s.

FLOROVSKIJ, G. V. *Cesty ruské teologie*. 1. vyd. Olomouc : Velehrad, 2015. ISBN: 978-80-7412165-4. 679 s.

HERDER, J. G. *Listy na podporu humanity*. 1. vyd. Praha : Simon and Simon Publishers, 2003. ISBN: 80-85637-85-5. 267 s.

HLAVINKA, P. *Dějiny filosofie jasně a stručně*. 1. vyd. Praha : TRITON, 2008. ISBN: 978-80-7387-015-7. 265 s.

HOBBS, T. *Leviathan*. dotisk 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2015. ISBN: 978-80-7298-106-9. 513 s.

HOLMAN, R. a kol. 1. vyd. Praha : Centrum pro ekonomiku a politiku, 2011. ISBN: 978-80-87460-04-7. 145 s.

CHOMJAKOV, A. S. *Jedna církev*. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2006. ISBN: 80-86715-61-2. 78 s.

KANT, I. *Studie k dějinám a politice*. 2. opravené vyd. Praha : Oikoymenh, 2016. ISBN: 978-80-7298-226-4. 191 s.

KARÁSEK, J. a CHOTAŠ, J. (eds.) *Hegelova dialektika*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2008. ISBN 978-80-7298-264-6. 125 s.

KLAUS, V. *Evropská integrace bez iluzí*. 1. vyd. Praha : Knižní klub, 2011. ISBN: 978-80-242-3326-0. 151 s.

KLAUS, V. a kol., *Obrana demokracie před liberální demokracií*. In: Newsletterplus. Praha: Institut Václava Klause, červen 2018. [ISSN: 1213-3299]. 14 s.

KLAUS, V. *Proč jsem konzervativcem?* [1. vyd.] Praha : TOP Agency, a.s., 1992. ISBN: 80-900626-7-9. 118 s.

KLAUS, V. a kol. *Registrace partnerství: pokrok, nebo nezodpovědné riziko?* 1. vyd. Praha : Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006. ISBN: 80-86547-51-5. 87 s.

KLAUS, V. *Velcí ekonomové jsou mou inspirací*. 1. vyd. Praha : Institut Václav Klause, o.p.s., 2015. ISBN: 978-80-7542-005-3. 178 s.

KLAUS, V. a kol. *Vzestup a pád české pravice: 25 let ODS*. 1. vyd. Praha : Institut Václava Klause, o.p.s., 2016. ISBN: 978-80-7542-019-0. 94 s.

LOSSKIJ, N. O. *Dějiny ruské filosofie*. 1. vyd. Olomouc : Velehrad, 2004. ISBN: 80-86715-26-4. 663 s.

NYKL, H. *Slavjanofilství a slavjanofilské paradigma*. 1. vyd. Praha : Slovanský ústav, 2015. ISBN 978-80-86420-49-3. 255 s.

ROUSSEAU, J. J. *O společenské smlouvě*. Reprint původního vyd. z r. 1949. Dobrá Voda : Aleš Čeněk, 2002. ISBN: 80-86473-10-4. 157 s.

ROZANOV, V. V. *Svět ve světle „ruské ideje“*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 1999. ISBN 80-86005-79-8. 235 s.

SCRUTON, R. *Smysl konzervatismu*. 1. vyd. Praha : TORST, 1993. ISBN: 80-85639-10-6. 293 s.

THATCHEROVÁ, M. *Umění vládnout: Strategie pro svět v pohybu*. 1. vyd. Praha : PROSTOR, s.r.o., 2002. ISBN: 80-7260-089-3. 423 s.

VALENTA, A. WEIGEL, J. *Souvislosti, geneze a důsledky genderové ideologie*. In: Newsletterplus. Praha: Institut Václava Klause, březen 2019. [ISSN: 1213-3299]. 19 s.