

Subsidiarita: od teoretického konceptu k praktické zkušenosti*

Jiří Baroš

Významný anglikánský teolog, zakladatel a hlavní představitel tzv. radikální ortodoxie John Milbank si všiml toho, že u křesťanských myslitelů, kteří se pokoušejí hlouběji přemýšlet o politice, existuje důraz na podobné myšlenky.¹ Milbank proto oponuje obecně rozšířenému názoru, podle něhož jsou křesťané politicky rozděleni stejně jako ostatní občané. To může podle jeho názoru platit jen pro ty křesťany, kteří uvažují o politice povrchně a bez spojitosti se svou vírou. Pro křesťanské myslitele bylo vždy typické vymezování se vůči modernímu suverénnímu státu a suverénnímu individuu. Intelektuální kořeny státu i individua jsou spjaty s pochybnou voluntaristickou teologií,² která je podhoubím jak etatismu, tak ultra-liberalismu, a proto vždy byli křesťanští myslitelé nuceni k hledání nějaké třetí cesty mezi těmito dvěma reduktivními přístupy, které pomíjejí význam lidských vztahů a sdružení. Náboženská sdružení jsou přitom prvotnější než suverénní stát a volný trh. Rodí se v nich specifické ctnostné praktiky a mravy, které podle Milbanka ukazují, že zásadní odlišnost křesťanství nespočívá na úrovni abstraktních principů. Přes politickou dominanci etatismu a ultra-liberalismu se v návaznosti na Milbankovo dílo zrodily v posledních letech v Anglii dvě významné ideologické alternativy, jež se rozsáhle inspiroují křesťanským myšlením.

Zatímco na pravici se objevil tzv. rudý toryismus (*Red Tory*), na levici se vyskytl tzv. modří labouristé (*Blue Labour*).³ Byl-li Phillip Blond

* Článek vznikl v rámci grantu „Liberální demokracie v době krize“ (GA16-13980S).

1 John MILBANK, „The Real Third Way: For a New Metanarrative of Capital and the Associationist Alternative,“ in *The Crisis of Global Capitalism: Pope Benedict XVI's Social Encyclical and the Future of Political Economy*, ed. Adrian Pabst, Eugene: Wipf & Stock, 2011, s. 27.

2 Srov. Jean-Bethke ELSHTAIN, *Sovereignty: God, State, and Self*, New York: Basic Books, 2008, s. 1–27, či André de MURALT, *L'unité de la philosophie politique: De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris: Vrin, 2002, s. 29–87 a 115–156.

3 Phillip BLOND, *Red Tory: How Left and Right Have Broken Britain and How We Can Fix It*, London: Faber and Faber, 2010; Maurice GLASMAN, *Unnecessary Suffering: Managing*

v roce 2010 vnímán jako dvorní filosof Davida Camerona, jeho levicový vyzyvatel v roce 2014 Ed Miliband se rozsáhle inspiroval proudem *Blue Labour* sira Maurice Glasmana. Blondovo a Glasmanovo dílo dokumentuje velkou přitažlivost katolické sociální nauky pro jistý typ západních intelektuálů, kteří jsou na jedné straně nespokojeni se současnou politikou, na druhé straně odmítají klasické levicové alternativy. Tato přitažlivost katolické sociální nauky není pro ně dána pouze její intelektuální přesvědčivostí, ale především tím, že se některé její principy staly součástí živé politické zkušenosti, ze které se lze poučit. Zatímco Glasmanovy a Blondovy vize zůstávají zatím spíše jen „na papíře“, poválečné Německo nebo současná Lombardie se poměrně úspěšně pokusily některé principy katolické sociální nauky realizovat. Dvacetiletá zkušenost tohoto nejbohatšího italského regionu ukazuje, že subsidiarita není ani v dnešní době jen mrtvým principem z církevních dokumentů. Na jejím základě byly totiž formulovány a realizovány sociální, vzdělávací či zdravotní politiky tohoto regionu, který má stejný počet obyvatel jako Česká republika. Hlavní rysy těchto politik sice ve stručnosti představím, větší pozornost budu ovšem věnovat jejich východiskům v myšlenkové tradici rozvíjející podněty sociální nauky katolické církve. Analytici lombardského modelu si všímají, že jej charakterizuje specifická morálně-ideologická perspektiva, která jej odlišuje od vnějškově sice podobných, ale technokraticky formulovaných politických reforem.⁴ Blížší pohled potom ukazuje, že tato „specifická morálně-ideologická perspektiva“ má svůj kořen v odlišné antropologii než té, která charakterizuje osvícenský suverénní stát.⁵ Někteří autoři zdůrazňují, že za subsidiaritou stojí zvláštní sociální ontologie, která je přirozeným důsledkem odlišného pohledu na člověka. Tuto sociální ontologii princip subsidiarity nevytváří, ale uznává, tj. princip subsidiarity ctí (ontologic-

Market Utopia, London: Verso, 1996; Maurice GLASMAN, „Politics, Employment Policies and the Young Generation,” *Economia Politica* 30, č. 2 (2013): 139–149; Maurice GLASMAN, „The Good Society, Catholic Social Thought and the Politics of the Common Good,” in *Blue Labour: Fordging a New Politics*, ed. Ian Geary – Adrian Pabst, London: I. B. Tauris, 2015, s. 13–26.

⁴ Alessandro COLOMBO, „Principle of Subsidiarity and Lombardy: Theoretical Background and Empirical Implementation,” in *Subsidiarity Governance: Theoretical and Empirical Models*, ed. Alessandro Colombo, London: Routledge, 2012, s. 15.

⁵ Pierpaolo DONATI, „Sussidiarietà e nuovo welfare: oltre la concezione hobbesiana del benessere,” in *Che cosa è la sussidiarietà: Un altro nome della libertà*, ed. Giorgio Vittadini, Milano: Guerini e associati, 2007, s. 31.

kou skutečnost), že se lidé sdružují, aby vykonávali různé funkce, které představují neredukovatelné příspěvky ke společnému dobru.⁶

Tento článek si klade za svůj hlavní cíl porozumět specifičnosti principu subsidiarity v katolickém sociálním a politickém myšlení i s normativními důsledky, jež z toho vyplývají. V první, filosofické části se proto budu zabývat specifickou katolickou sociální ontologií (tj. chápáním sociálních skupin a občanské společnosti), abych se mohl ve druhé části věnovat východiskům politického experimentu italské Lombardie. Tento text je v prvé řadě třeba chápat jako jakýsi teoretický úvod do katolického uvažování o subsidiaritě, a proto také nebude možné jít při rozboru jednotlivých politik tohoto regionu do hloubky. To by si ostatně vyžádalo spolupráci napříč různými obory, a proto by musel být napsán nějaký nový, podstatně jinak strukturovaný příspěvek. Bude proto zdůrazněn především hlavní rys politik tohoto regionu, tj. skutečnost, že se pokoušejí ctít to, co je katolické sociální ontologii nejvlastnější: existenci mnohých společenských forem (tj. společností), které se přirozeně ve světě vyskytují. Spojení těchto diskursů nabídne v našem prostředí originální pohled jak na ontologické základy vize společnosti charakteristické pro katolickou sociální nauku, tak na normativní východiska, která v Lombardii vedla a i u nás by mohla vést katolíky v praktické politice. Tvrdí-li anglikánský teolog John Milbank, že „u křesťanských myslitelů najdeme podobné myšlenky o politice“ (tj. především obhajobu „komplexního sociálního prostoru“ oproti „jednoduchému prostoru“ liberálů,⁷ v němž mají své místo toliko atomizovaní jednotlivci a suverénní stát), pak předkládaný článek umožňuje tuto tezi specifikovat pro katolickou tradici.

1. KATOLICKÁ SOCIÁLNÍ ONTOLOGIE

Papež Jan Pavel II. charakterizoval v encyklice *Sollicitudo rei socialis* sociální nauku církve nikoliv jako nějakou „třetí cestu“ mezi liberálním kapitalismem a marxistickým kolektivismem, ale jako „vyjádření výsledků hlubokého zamyšlení ve světle víry a církevní tradice nad složi-

⁶ Patrick McKinley BRENNAN, „Subsidiarity in the Tradition of Catholic Social Doctrine,“ in *Subsidiarity in Comparative Perspective*, ed. Michell Evans – Augusto Zimmermann, Dordrecht: Springer, 2014, s. 36.

⁷ John MILBANK, „On Complex Space,“ in *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, London: Wiley-Blackwell, 1997, s. 271.

tou skutečností lidské existence ve společnosti“.⁸ Od samotného počátku jsou v sociální nauce katolické církve (alespoň implicitně) přítomny čtyři hlavní principy,⁹ jimiž jsou důstojnost osoby, solidarita, subsidiarita a společné dobro. Všechny tyto principy předpokládají jako své východisko lidskou osobu, poslední tři pak mají společenskou povahu. Antropologickým jádrem sociální nauky je pojem důstojnosti lidské osoby. Před tím, než se sociální nauka začne zabývat organizací společenské-

⁸ JAN PAVEL II., *Sollicitudo rei socialis* 41, in *Sociální encykliky (1891–1991)*, Praha: Zvon, 1996, s. 398. Skutečnost, že církev „nepředkládá žádné vlastní modely“, jelikož „konkrétní a úspěšné modely lze nalézt pokaždé pouze v rámci té které historické situace, úsilím všech odpovědných osob, které budou čelit konkrétním problémům ve všech jejich těsně propojených společenských, hospodářských, politických a kulturních aspektech“, zdůraznil Jan Pavel II. v encyklice *Centesimus annus*. Podle něho církev tomtuto úsilí nabízí „jako nezbytnou duchovní orientaci své sociální učení“. Církvi proto nepřísluší „vyjadřovat se ve prospěch toho či onoho institucionálního nebo ústavodárného řešení“, ale „jejím přispěním (...) je pohled na důstojnost lidské osoby, které se v plné šíři projevuje v tajemství Slova, které se stalo člověkem.“ Srov. JAN PAVEL II., *Centesimus annus* 43, 47, in *Sociální encykliky*, s. 457 a 462. Jak uvádí americký teolog David L. Schindler, ač církev nenabízí žádnou „třetí cestu“, jde-li o sociálně-politické systémy, církev nabízí „třetí cestu“ ve smyslu eklesiologie, která má proměnit jak socialismus, tak demokratický kapitalismus. Přestože církev nabízí světu něco, co není z tohoto světa, tj. samu sebe jako *communio sanctorum*, tak právě tímto církev tento svět proměňuje. Proniká světem s jeho sociálně-ekonomicko-kulturními řády. Srov. David L. SCHINDLER, *Heart of the World, Center of the Church*, Edinburgh: T & T Clark, 1996, s. 9–10. Katolická sociální ontologie uznávající pluralitu sociálních forem mezi jednotlivcem a státem je v tomto smyslu přirozeným důsledkem eklesiologie.

⁹ Papežská rada pro spravedlnost a mír, *Kompendium sociální nauky církve* 160, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 113; Luigi NEGRI, *Per un umanesimo del terzo millennio: Il Magistero sociale della Chiesa*, Milano: Ares, 2007, s. 131. Je třeba říct, že někteří autoři toto komplikují a uvádějí užší či bohatší přehled hlavních principů. Arno Anzenbacher pracuje se členěním personalita – solidarita – subsidiarita, kdy pojem obecného blaha (ne úplně logicky) řeší v části věnované solidaritě, Wolfgang Ockenfels zase mezi sociální principy řadí solidaritu, subsidiaritu a obecné blaho (byť se předtím zabývá i antropologickými otázkami) či Cyril Martinek k těmto čtyřem principům mnohé další (např. soukromé vlastnictví a všeobecné určení statků, zachování životního prostředí, spoluúčast a spolurozhodování, svoboda atd.), čímž se ovšem ztrácí systematická souvislost těchto základních principů. Srov. ARNO ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, Brno: CDK, 2015, s. 179–226, WOLFGANG OCKENFELS, *Katolická sociální nauka*, Praha: Zvon, 53–69, a CYRIL MARTINEK, *Cesta k solidaritě*, Svítavy: Trinitas, 1998, s. 149–166. V dalším textu, na rozdíl od českého překladu *Kompendia sociální nauky církve*, používám pojem princip, nikoliv zásada, protože v sociální etice je toto označení užívanější, a tak bude takto sociální nauka církve přístupnější pro zástupce různých oborů. Důsledně se ale v dalším textu držím pojmu „společné dobro“, který používá překlad *Kompendia*, jelikož dobře vyjadřuje skutečnost, že společné dobro není nikdy dobrem soukromým.

ho života, pojmenovává (nutná) východiska, která každému společenskému řádu předcházejí: francouzský teolog Roland Minnerath kromě lidské osoby (nadané důstojností a mající sociální povahu¹⁰) zmiňuje existenci (stvořeného) světa a přirozeného zákona regulujícího vztahy mezi lidmi navzájem a mezi lidmi a světem a rodícího se z přirozených náklonností člověka.¹¹ Úkolem sociální nauky je pak (induktivní) objevování základních vztahů, které existují mezi lidskými bytostmi na základě jejich humanity.¹² Platí přitom, že důstojnost lidské bytosti nemůže být interpretována na základě východisek metodologického individualismu: sociální jednotky a vztahy mezi jejich členy mají svébytnou, na vlastnosti jednotlivců neredukovatelnou povahu.¹³ Byť se v dalším textu nemůžu zabývat všemi základními principy sociální nauky katolické církve zvlášť, rád bych poukázal na sociální ontologii, která je drží pohromadě. Východiskem mi bude především dílo člena Papežské akademie sociálních věd Russella Hittingera.¹⁴

¹⁰ Jak na to výstižně poukazuje Kompendium sociální nauky církve, spojení mezi subsidiaritou a sociální povahou lidské důstojnosti je úzké, neboť „nelze rozvíjet důstojnost lidské osoby a nepečovat přitom o rodinu, skupiny, asociace, místní spolky, zkrátka o formy ekonomického, společenského, kulturního, sportovního, rekreačního, profesionálního a politického sdružování.“ Srov. *Kompendium sociální nauky církve* 185, s. 127.

¹¹ K nim blíže viz Servais PINCKAERS, *The Sources of Christian Ethics*, Edinburgh: T & T Clark, 1995, s. 400–456.

¹² Roland MINNERATH, „The Fundamental Principles of Social Doctrine: The Issue of their Interpretation,“ in *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican: Pontifical Academy of Social Sciences, 2008, s. 45.

¹³ To je zcela evidentní v případě církve jakožto korporátní osoby. Ostatně, již stvoření lidských bytostí podle Božího obrazu (Gen 1,27) se netýká jen jednotlivců, ale také celého lidského rodu. Církev pak představuje znovusjednocení lidského rodu. Kristus totiž přišel obnovit tuto původní jednotu shromážděním všech lidí do jeho těla. Toto tělo (církve) drží pohromadě láska, která je plodem Ducha svatého (Gal 5,22). Církev tak nepředstavuje pouhé sdružení jednotlivců, ale korporátní osobu. Srov. William T. CAVANAUGH, *Field Hospital: The Church's Engagement with a Wounded World*, Grand Rapids: Eerdmans, 2016, s. 13–31.

¹⁴ Srov. Russell HITTINGER, „The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine: An Interpretation,“ in *Pursuing the Common Good*, s. 75–123. Právě z tohoto a několika dalších Hittingerových textů budu při rozboru „katolické sociální ontologie“ vycházet. Mluvit v tomto kontextu o sociální ontologii je zcela v pořádku: ontologické otázky se totiž „zabývají tím, jaké faktory uznáme za relevantní, máme-li vyložit život společnosti (...). Týkají se pojmů, které akceptujeme jako nejvyšší v řádu vysvětlování.“ Srov. Charles TAYLOR, „Nedorozumění v diskusí mezi liberály a komunitaristy,“ in *Současná politická filosofie*, ed. János Kis, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 465.

Metodologičtí individualisté předpokládají, že neexistuje žádná věc jako společnost, ale jen jednotlivci. Podle jejich názoru bychom měli „sociální jednání, struktury a podmínky vyložit z hlediska vlastností individuů, která je konstituují, zatímco (...) sociální dobra můžeme a máme vyložit z hlediska vzájemného spojení dober individuálních“.¹⁵ Ač různé společnosti nejsou přirozenou jednotkou stejně jako jednotlivec, bývají v právu i ve filosofii označovány za osobu.¹⁶ Podobně jako jednotlivci (tj. přirozené osoby) musí získat právní status osob, aby mohli mít (právní) způsobilost (efektivně) jednat, mohou být společnosti, jichž jsou jednotlivci členy, považovány za skupinové osoby (*group person*), kterým z hlediska práva připisujeme schopnost jednání. Podle Hittingera slovo osoba označuje „kohokoliv a cokoliv, co může být nositelem práv a povinností“¹⁷: kromě (1.) přirozených osob (lidé, andělé; jde u nich o tzv. „jednotu individuální substance“) existují také (2.) smyšlené (*fictitious*) osoby (ty jsou zcela výtvorem práva; právo totiž může téměř všechny věci nechat reprezentovat skrze fikci) a (3.) skupinové osoby: jde o rozličné druhy společností, které představují tzv. „jednotu řádu“ (*unitas ordinis*). Ačkoliv platí, že jednání jejich částí nemusí být jednáním celku, může celek jednat způsobem, který není jednáním částí, nýbrž celku. Jinak řečeno, v jednotě řádu má sice každý člen něco, co je pouze individuální, ale přesto tato jednota řádu (tj. společnost) zůstává reálnou jednotou, která překračuje pouhý součet jejích členů. Společnost není nadindividuální (přirozenou) substancí ani nahodilou jednotou (souhrnem jednotlivců) sledující pouhé preference jednotlivců. Nemění obvykle ani svoji identitu, když se mění její konstitutivní prvky (např. přes úmrtí členů katolické církve trvá církev dál; výjimkou je manželství).

Společnost můžeme tedy definovat podle Hittingera jako určité množství racionálních aktérů zaměřených na společné cíle skrze společné jednání, kdy je jejich jednota jedním z vnitřních dober, ke kterým

¹⁵ TAYLOR, „Nedorozumění,“ s. 465.

¹⁶ Dovoluji si jen upozornit, že v následujícím textu používám pojem společnosti (*society*) nikoliv ve smyslu určité národní společnosti jako celku ve smyslu české, německé či francouzské společnosti, ale pro označení určitých právem uznávaných skupin; ostatně i v českém právu mluvíme např. o obecně prospěšných společnostech či obchodních společnostech. Mezi takto chápané (tzv. zprostředkující) skupiny budu v tomto článku (podle vzoru Hittingera) řadit i manželství, rodinu, farnost, posádku, orchestr či fakultu.

¹⁷ HITTINGER, „The Coherence,“ s. 80–81.

jejich jednání směřuje.¹⁸ Jinak řečeno, když se skupina osob zaváže, že bude jednat určitým způsobem za účelem dosažení společného cíle, odlišuje se ze samé povahy věci od jednotlivců, ze kterých se skládá. Jednota osob překračuje seskupení částí. Ač skupiny nejsou ontologicky základní, vytváří jednotu, která svou dokonalostí překračuje jejich části (byť jsou tyto také samy o sobě celky, tj. přirozenými osobami). Každá skupina má svou důstojnost, práva a povinnosti, a proto právo s ní musí také tímto způsobem nakládat (tj. uznávat ji za aktéra a adresáta morálního jednání, jelikož může škodit i být poškozena¹⁹). Teologicky řečeno, k Božímu obrazu není stvořen jen jednotlivec, nýbrž také celý společenský řád, který je také nadán svou důstojností (jakožto „stopou“ Nejsvětější Trojice).²⁰

Katolická sociální ontologie činí důležité rozlišení mezi společnostmi a partnerstvími (*partnership*).²¹ Zde Hittinger může navázat na Maritainova žáka Yves R. Simona, který ovšem používal trochu jinou terminologii, když za dva poddruhy společností považoval partnerství a společenství (*community*).²² Dále se nicméně budu držet Hittingerovy terminologie.

¹⁸ Tamtéž, s. 83. Každá skupina – podobně jako jednotlivci (srov. Alasdair MacINTYRE, *Ztráta ctnosti*, Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 223–224, kde MacIntyre říká, že pro vnější dobra je charakteristické, že jsou po jejich dosažení vždy individuálním majetkem a vlastnictvím, zatímco vnitřní dobra jsou vždy dobrem pro celé společenství) – tak usiluje jak o vnější společná dobra, tak vnitřní společná dobra (ta vnitřní nemohou být distribuována, protože se nemohou stát soukromými dobry, ale participují na nich všichni členové skupiny). Skupiny se pak odlišují podle cílů i struktury (tj. činí odlišné věci společnými odlišným způsobem). Může mezi nimi ovšem existovat rivalita a tenze loajality.

¹⁹ Skupiny mají schopnost činit věci na základě určitých důvodů, a tak jsou schopny racionálního aktérství, což ovšem činí skrze lidské osoby, které za ně činí určité věci. Každopádně ale můžeme sociální entity činit odpovědnými za to, že ctí či porušují práva; jejich jednání může být předmětem morálního posuzování. Srov. Nicholas WOLTERSTORFF, *Justice: Rights and Wrongs*, Princeton: Princeton University Press, 2008, s. 362–366. Fenoménu aktérství osob se v současnosti věnuje velké množství (nekréřanských) filosofů jako např. Christian List a Philip Pettit, Deborah Perron Tollefsen či Raimo Tuomela.

²⁰ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* I,45,7. Viz též Russell HITTINGER, „Toward an Adequate Anthropology: Social Aspects of Imago Dei in Catholic Theology,” in *Imago Dei: Human Dignity in Ecumenical Perspective*, ed. Thomas Albert Howard, Washington: CUA Press, 2013, s. 39–68.

²¹ Srov. HITTINGER, „The Coherence,” s. 89–94.

²² Yves R. SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1951, s. 64–65. Společnost je pro Simona obecným termínem. Zahrnuje jak společenství, jež se vztahuje ke společnému dobru (tj. Hittingerova společnost), ale

V případě partnerství sice nejde o pouhý souběh (*concourse*) individuálních vůlí (stran podobných předmětů, jako je tomu např. na trhu), nýbrž o jejich dohodu. Dva nebo více lidí činí dobrovolně a explicitně smlouvu o vzájemně dohodnutých cílech. Potom si nárokují své soukromé podíly a výnosy. Rozdíl mezi společností a partnerstvím není ve způsobu jejich vzniku (u obou jím může být smlouva), ale ve způsobu jejich činnosti: v partnerství je práce vždy prací individuálních partnerů, jelikož v něm reciprocita není trvalá, a tak nevzniká právnická osoba, která by mohla sama jednat. Každý partner do partnerství přispívá a má pak nárok na výnos pro svůj soukromý prospěch. Účelem partnerství je napomáhat soukromým dobrům jednotlivců.

Naproti tomu ve *společnosti* může každý užívat to, co je společné, ne ale jako svou soukromou část. Společnost se nezaměřuje jen na společný cíl, ale též na společné jednání. Jedním z hlavních důvodů jednání je totiž to, že o daný cíl usilujeme společně. I když není cíle dosaženo, jednota přetrvává. Přestože je řád společnosti dokonalejší než partnerství, katolická sociální ontologie nenamítá nic proti existenci partnerství, avšak odmítá zaměňování společnosti a partnerství. Lidská sociabilita se manifestuje mnoha různými způsoby, z nichž společnost má největší jednotu, trvalost a především nabízí společné dobro, které je vnitřně hodnotné i pro její členy.²³ Důstojnost společnosti nenahrazuje, ale naopak předpokládá důstojnost jednotlivých osob. Navíc člověk není nikdy určen pro členství pouze v jedné společnosti. Množství různých společností (nevládních sdružení) pak vytváří občanskou společnost. Tu můžeme pojímat „jako souhrn vztahů mezi jednotlivci a zprostředkujícími sociálními skupinami“, v němž vznikají díky tvořivosti občanů „první“ vztahy, jejichž předmětem „představuje jakousi nervovou soustavu společenského organismu a základ opravdového společenství osob.“²⁴

i pouhé partnerství jako společnost, která ke společnému dobru vztažena není. Jednání společenství se podle Simona nemusí zúčastnit všichni jeho členové, ale přesto tato činnost zůstává jednáním celku, pokud ti, co se jednání účastnili, vystupovali jako orgán společenství. Simon dále upozorňuje i na to, že pokud ve společenství existuje nedostatek znalosti či lásky k předmětu jeho společné činnosti, je společenství špatně integrované, neúplně konstituované a účinnost jeho jednání je nejistá. Ideálně ovšem umožňuje společné jednání překonat osamělost, která je typická pro partnerství. Komunikace uvnitř společenství tak získává novou dimenzi, protože právě skrze ni se rodí duševní souznění (*communio*).

²³ HITTINGER, „The Coherence“, s. 93.

²⁴ *Kompendium sociální nauky církve* 185, s. 127.

Ne všechny myšlenkové tradice ovšem pojmají občanskou společnost stejným způsobem jako katolická sociální nauka.

Asi nejlepší rozdíl mezi katolickým a liberálním pojetím *občanské společnosti* podle Hittingera můžeme vidět, když se podíváme na chápání občanské společnosti u slavného českého rodáka Ernesta Gellnera.²⁵ Dle jeho názoru představuje občanská společnost „takový soubor nevládních institucí, který je dost silný, aby mohl fungovat jako protiváha státu, a zatímco ponechává státu funkce garanta míru a arbitra zásadních zájmů, zabraňuje mu atomizovat zbytek společnosti a ovládnout ho“.²⁶ Hlavní (negativní) funkcí občanské společnosti je být protiváhou státu, neboť – jak víme již od Tocquevilla – má demokracie v sobě zabudovány despotické tendence. Charakteristickými rysy občanské společnosti je politická centralizace („aura přísluší pouze celkové komunitě“, která jako jediná může udržovat pořádek) a ekonomická decentralizace (rovnováha nezbytná pro existenci svobody musí být ekonomická, přičemž předpokladem sociálního pluralismu je dle Gellnera ekonomický růst).²⁷ Je tak možno říct, že občanská společnost je liberály myšlena na základě (ekonomického) modelu trhu. Vzniká na základě voleb a preferencí svobodných (sociálních) aktérů.²⁸ Tito aktéři se svobodně začleňují do účelových sdružení a institucí, které mohou kdykoliv podle své vůle opustit a své vazby odvolat. Nástrojem proti erozi sociálních vazeb je soutěživost na trhu.

Katolické sociální myšlení má vůči této liberální vizi dvě námitky²⁹: (1.) liberálové si cení občanské společnosti především na základě instrumentálních důvodů, a tak přehlíží její vnitřní hodnotu sociálních skupin. Ačkoliv tato sféra svobody, v níž existují různá sdružení, představuje brzdu rozpínavé moci státu, role sdružení se tím nevyčerpává, protože přinášejí společná dobra, mezi něž patří i dobro samotné společné ak-

²⁵ ERNST GELLNER, *Podmínky svobody: Občanská společnost a její rivalové*, Brno: CDK, 1997. Dále k pojmu občanské společnosti viz Marek HRUBEC (ed.), *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*, Praha: FILOSOFIA, 2005; Bedřich LOEWENSTEIN, *Občanská společnost a její krize*, Brno: CDK, 2015; Karel MÜLLER, *Češi a občanská společnost: Pojem, problémy, východiska*, Praha: Triton, 2002; František Šamalík, *Občanská společnost v moderním státě*, Brno: Doplněk, 1995.

²⁶ GELLNER, *Podmínky svobody*, s. 10.

²⁷ Tamtéž, s. 78–79.

²⁸ RUSSELL HITTINGER, „Social Pluralism and Subsidiarity in Catholic Social Doctrine,“ *Annales Theologici* 16 (2002): 385–408, zvl. 386.

²⁹ HITTINGER, „Social Pluralism,“ s. 388, a též, *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, Wilmington: ISI, 2003, s. 269.

tivity a užší společenství duchovní jednoty.³⁰ Nejde tak jen o to, že by tyto skupiny byly v produkci a distribuci určitých dober lepší než stát, nýbrž o to, že solidaritu uvnitř různých společností má smysl sledovat samu o sobě. Tím se dostáváme k (2.) druhému bodu kritiky: stejně jako byla katolická sociální nauka vždy kritická k tržnímu modelu sociálního pluralismu,³¹ byla kritická i k ontologickým východiskům politické centralizace, která tržní model vždy doprovázela.³²

S politickou modernitou se zrodil též moderní stát, který je spjat se suverenitou, tj. s nedělitelnou, věčnou a nezcizitelnou mocí.³³ Jeho největším raně moderním teoretikem byl filosof Thomas Hobbes, který považuje stát za umělou osobu. Jeho korporátní povaha je spjata s tím, že má způsobilost reprezentovat dav (*multitude*). Až jednotu zástupce (suveréna) činí dav jednou osobou.³⁴ Suverén je podle Hobbese „neomezeným představitelem všech poddaných, a někdo jiný proto může zastupovat nějakou část jen potud, pokud mu to suverén dovolí“.³⁵ Všechna sdružení lidí mohou existovat jen na základě povolení či koncese suveréna, a proto u Hobbese najdeme tzv. *koncesní* teorii vztahu mezi skupinami a suverénním státem, která má již své předchůdce v římském i kanonickém právu. Podle této teorie je klíčové udělení právní způsobilosti skupinám ze strany státu, který má monopol na skupinovou osobnost.³⁶

³⁰ Tamtéž, s. 277–282.

³¹ Hittinger ukazuje, že katolická sociální ontologie byla v protikladu k liberalismu založena na představě lidské bytosti, která participuje na božských královských pravomocích. Klíčovým je v tomto kontextu pojem *munus regale*, který bývá do češtiny překládán (příkladem) jako funkce (KKC 436), úřad (LG 31), úkol (*Mater et magistra* 195), role (KKC 1884), povinnost (*Pacem in terris* 60) či záležitost (*Pacem in terris* 141). Pojem odkazuje na Kristův posvátný úřad kněze, proroka a krále. Postupně byl tento pojem aplikován na úřady, práva a povinnosti sociálních institucí (tj. rodin, korporací, církví, státu či mezinárodních organizací). Člověk totiž i tímto způsobem může participovat na Boží vládě. Podle Hittingera pojem *munus* v sobě spojuje aristotelskou myšlenku charakteristické funkce a biblickou myšlenkou povolání a byl užíván v tandemu s principem subsidiarity. Srov. HITTINGER, „Social Pluralism,“ s. 388–407.

³² Ke vzájemnému vztahu trhu a státu viz John MILBANK – Adrian PABST, *Politics of Virtue*, New York: Rowman and Littlefield, 2016, s. 46–48.

³³ Srov. Jiří BAROŠ, „Cesty k suverenitě lidu: nástin genealogie jednoho konceptu,“ *Časopis pro právní vědu a praxi* 21, č. 2 (2013): 1–10, Vojtěch BELLING, *Zrození suveréna*, Brno: CDK, 2014, s. 73–103, David RUNCIMAN, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 6–33, Quentin SKINNER, *O státech*, Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 75–83.

³⁴ Thomas HOBBS, *Leviathan*, Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 115 (XVI/13).

³⁵ Tamtéž, s. 156 (XXII/5).

³⁶ Dále sleduji HITTINGER, „The Coherence,“ s. 95–105.

Právní způsobilost tak vzniká aktem oficiálního uznání. V historii byla tato teorie užita ke škodě skupin, jež se odlišují od státu. Emblematickým příkladem je francouzská koncepce suverenity národa, která vedla během francouzské revoluce ke zrušení všech korporací občanů. Podle jejího vzoru se i mnohé další revoluční režimy snažily zakázat všechny subsidiární společnosti.

Tento totalitární model nikde nevydržel dlouho, náhradou se stalo udělování různých koncesí. Hittinger tento model občanské společnosti nazývá devoluční (*devolution*), jelikož je založen na ochotě státu přenést jistý díl svých pravomocí z centra na periferii. Jde tak o *out-sourcing* moci státu na další skupiny za účelem efektivnějšího vytváření a rozdělování různých dober a služeb.³⁷ Čím liberálnější je politický režim, tím štedřejší bude při udělování koncesí. Někteří liberálové pak jdou ještě dále a obhajují (výše zmíněný) moc-brzdící (*power-checking*) model, který se pokouší zmenšit moc státu díky existenci různých zprostředkujících skupin v občanské společnosti. Jeho účelem je (kromě zvýšení efektivity) zvětšit rozsah soukromé svobody, které přibývá s nárůstem soukromých iniciativ. Úkolem občanské společnosti je ale také osvobození individua před dusícími závazky společné víry a příbuzenství. Individuální svobodu je potřeba chránit i před tradičními společenstvími. Preferována jsou tak partnerství nad společnostmi, a proto nemohl být liberální model občanské společnosti katolickou sociální naukou (plně) akceptován.

Subsidiární model stojí na existenci skupin s vlastní důstojností (přede vším je takovou osobou sama církev), které jsou také nositelkami práv a povinností. Proto můžeme subsidiaritu považovat za princip skupinových práv.³⁸ Podle tohoto modelu stát nemůže mít monopol na skupinovou osobnost, a proto byla spouštěčem promýšlení sociální nauky krize vztahu státu a církve 19. století.³⁹ Stát totiž v této době popíral, že společnosti odlišné od něj mají jak svou důstojnost, tak autoritu uvnitř své společnosti, přestože měl spíše chránit přirozený sklon člověka sdružovat se do různých soukromých společností.⁴⁰ Diverzitu těchto různých sociálních formací je třeba regulovat a koordinovat právě skrze princip

³⁷ Tamtéž, s. 99.

³⁸ BRENNAN, „Subsidiarity,“ s. 29–47.

³⁹ RUSSELL HITTINGER, „Introduction to Modern Catholicism,“ in *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics, and Human Rights*, ed. John Witte, Jr. – Frank S. Alexander, New York: Columbia University Press, 2007, s. 10.

⁴⁰ LEV XIII., *Rerum novarum* 38, in *Sociální encykliky*, s. 50.

subsidiarity. Předpokladem tohoto principu je tak pluralita skupinových osob, z nich každá má zvláštní společné cíle a činnost i způsob výkonu autority.⁴¹ Pakliže stát podporuje tyto skupiny, nesmí je zevnitř rozvracet, jelikož každá skupina má právo na vlastní způsob činnosti. Stejně jako žádná společnost nemůže ničit nebo absorbovat individuální osoby, nemůže tak činit ani stát ve vztahu k ostatním skupinovým osobám. Každá z těchto osob má totiž své vlastní povinnosti a práva ve vztahu ke společnému dobru.

Subsidiarita tak podle Hittingera není toliko defenzivní doktrínou toho, co stát nemůže učinit, ale pozitivní koncepcí sociálního pluralismu. Zatímco hříchem moderního státu je jeho nárok na monopol na skupinovou osobnost, devízou subsidiarity je uznání existence plurality skupin. Sociální nauka církve vždy respektovala různé formy plurality forem uvnitř sociálního řádu,⁴² v němž různé společnosti mají svou hodnotu jakožto osoby nadané zvláštní důstojností. Je důležité si uvědomit též to, že princip subsidiarity neznamena jednaní a rozhodování na nejnižší úrovni, nýbrž na vhodné úrovni.⁴³ Dochází-li totiž k podpoře nižších společností, nemůže to vést k podkopání solidarity uvnitř těchto skupin.⁴⁴ Subsidiarita proto není identická s devolucí, která může vést k příliš velkým břemenům pro nižší společnosti. Ty nesmějí být nadřazenou společností zbaveny své autority a funkcí, nýbrž podpora a pomoc má směřovat ke sladění jejich „jednání s jednáním ostatních společenských sil s ohledem na společné dobro“.⁴⁵ Úkol státu spočívá v podpoře, podněcování, usměrňování a doplňování činnosti těchto podřízených osob.⁴⁶ Celek složený ze skupinových a přirozených osob musí být státem veden ke společnému dobru, na němž mají všechny osoby participovat. Otázkou pro praktické politiky je aplikace principů sociální nauky církve v praxi. Na jeden z nejvýznamnějších současných příkladů se nyní podíváme.

⁴¹ HITTINGER, „The Coherence,“ s. 109.

⁴² ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, s. 213.

⁴³ HITTINGER, „The Coherence,“ s. 110.

⁴⁴ Tamtéž, s. 120.

⁴⁵ JAN PAVEL II., *Centesimus annus* 48, s. 463.

⁴⁶ JAN XXIII., *Mater et magistra* 53, in *Sociální encykliky*, s. 130.

2. SUBSIDIARITA V LOMBARDII: VÝCHODISKA JEDNÉ ZKUŠENOSTI

Právě provedený výklad katolické sociální ontologie nám umožňuje vidět souvislost všech čtyř hlavních principů katolické sociální nauky. Jak na to upozornil Russell Hittinger, sociální nauka vychází z přirozeného sklonu lidí žít ve společnosti. Ten se ještě nevyčerpává členstvím v jedné skupině, nýbrž existuje diverzita skupinových osob, z nichž každá je nadána důstojností. Jestliže podle principu subsidiarity jedna osoba pomáhá druhé, nesmí podkopat vztahy uvnitř skupiny, tj. solidaritu. Harmonické uspořádání skupin mezi sebou má za následek společné dobro, které se v tomto kontextu nazývá politikou.⁴⁷ Odpovědnost za uskutečňování společného dobra přísluší nejen státu, ale také všem nižším společnostem, mezi něž lze řadit i regiony. Lombardie je v tomto ohledu jedinečným regionem, jelikož má parametry menšího národního státu. Kromě tradičních průmyslových podniků existuje v Lombardii také hustá síť malých a středně velkých podniků a masivní přítomnost dobrovolných sdružení a neziskových organizací.⁴⁸ Regionální vláda, jejíž pravomoci byly posílněny reformami z přelomu tisíciletí,⁴⁹ založila svůj přístup k veřejným problémům na koherentním konceptuálním přístupu, v jehož jádru byl pojem subsidiarity.⁵⁰ Právě tento pojem jí umožnil uznání sociálního pluralismu, který v Lombardii existuje v nadstandardní míře a který vychází z nejrůznějších svobodných iniciativ jednotlivců a skupin. Veřejná moc jejich činnost nesmí nahrazovat, ale podporovat, neboť právě tyto iniciativy jsou daleko lépe schopny odpovědět na potřeby jednotlivců a skupin.

Hlavním východiskem lombardského modelu je dnes již klasická definice subsidiarity z encykliky *Quadragesimo anno* z roku 1931:

To, co mohou jednotlivci provést z vlastní iniciativy a vlastním přičiněním, to se jim nemá brát z rukou a přenášet na společnost. Stejně tak je proti spravedlnosti, když se převádí na větší a vyšší společenství to, co mohou vykonat a dobře pro-

⁴⁷ HITTINGER, „The Coherence,” s. 121.

⁴⁸ Alessandro COLOMBO, „The Lombardy Model: Subsidiarity-informed Regional Governance,” in *Social Policy and Administration* 42, č. 2 (2008): 178–179.

⁴⁹ K charakteru a limitům italského regionalismu viz COLOMBO, „The Lombardy Model,” s. 179–181.

⁵⁰ Lester M. SALAMON, „Subsidiarity and the New Governance: Reflections on the Lombard Experience,” in *Subsidiarity Governance: Theoretical and Empirical Models*, ed. Alessandro Colombo, London: Routledge, 2012, s. 20.

vést společenství menší a nižší. Neboť každý společenský zásah svým působením a svou přirozenou povahou má přinášet pomoc údům těla společnosti, nikdy je však nemá ničit a pohlcovat.⁵¹

V souladu s tímto principem musí všechny společnosti vyššího řádu „zaujímat vůči nižším společností postoj služby (*subsidium*), tedy ochrany, podpory a rozvíjení.“⁵² Nejen každý člověk či rodina, ale také všechny zprostředkující složky společnosti mají totiž něco originálního, co mohou nabídnout celé společnosti.⁵³ V následujících odstavcích bych se rád podíval na to, jak v návaznosti na sociální nauku církve pracují s tímto principem tvůrci ideologie a politik Lombardie. Je-li lombardská subsidiarita charakterizována silnou „morálně-ideologickou perspektivou“, pak bych se nejprve zabýval jí, abych následně mohl krátce nastítnit východiska konkrétních politik, které se na základě této perspektivy podařilo realizovat.

V jádru lombardské subsidiarity, která místo státu klade do středu pozornosti osobu a sociální seskupení, je specifický antropologický přístup založený na důstojnosti osoby. Tento přístup se liší od *negativní* antropologie, která charakterizuje osvícenský suverénní stát. Tato *negativní* antropologie je založena na nedůvěře a podezření (vůči jednání

⁵¹ Pius XI., *Quadragesimo anno* 79, in *Sociální encykliky*, s. 88. Genealogie konceptu subsidiarity je samozřejmě bohatší: tento pojem je implicitně obsažen již v encyklice *Rerum novarum*, ale jeho intelektuální kořeny najdeme již v Aristotelově *Politice* či v některých dílech Tomáše Akvinského. Ke kořenům subsidiarity u Aristotela a Tomáše Akvinského srov. v češtině Roman Míčka, „Je možné zachránit princip subsidiarity?“, *Studia theologica* 14, č. 2 (2012): 99–117, či Michal Šabatka, „Filosofická východiska principu subsidiarity“, in *Princip subsidiarity v právní teorii a praxi*, ed. Jiří Georgiev, Praha: Cervo, 2007, s. 25–31. K původu samotného názvu (u Luigi Taparelliho) viz Thomas C. BEHR, „Luigi Taparelli D’Azeglio, S. J. (1793–1862) and the Development of Scholastic Natural-Law Thought As a Science of Society and Politics“, *Journal of Markets and Morality* 6, č. 1 (2003): 99–115. Jediná komplexní genealogie tohoto konceptu (tj. od Aristotela přes Akvinského, Althusia, Taineho či Proudhona po korporativismus a federalismus) je od francouzské politické teoretičky Chantal Delsol. Viz Chantal DELSOL, *L’État subsidiaire*, Paris: L’Harmattan, 2010. K architektuře tohoto konceptu v různých filosofických tradicích srov. Andreas FØLLESDAL, „Survey Article: Subsidiarity“, in *The Journal of Political Philosophy* 6, č. 2 (1998): 190–218, a Pierpaolo DONATI, „What Does Subsidiarity Mean? The Relational Perspective“, *Journal of Markets and Morality* 12, č. 2 (2009): 211–243.

⁵² *Kompendium sociální nauky církve* 186, s. 127.

⁵³ Tamtéž, 187, s. 128.

lidí, které působí především zlo).⁵⁴ V hobbesovské vizi sociálního řádu, která je matricí pro její moderní, tu více liberální, tu více socialistické varianty, navíc existují jen dva hlavní hráči: majetek vlastníci jednotlivci a suverénní stát. V jádru klasického liberalismu leží představa čistě jen sobeckého individua hnaného výlučně ekonomickými motivy. Mechanismem napravujícím zla způsobená chováním jednotlivců je trh, jenž je tajemně veden prozřetelností (neviditelná ruka trhu). Pro zastánce sociálního státu je zase stejně tak prozřetelným stát, nicméně, jak je stále více vidět, ten již není schopen odpovídat na výzvy komplexní postmoderní společnosti i na potřeby jednotlivých občanů. Nedostává se mu stimulů k efektivitě a inovaci služeb; navíc je založen na povrchním chápání lidských potřeb. Ty umožňuje mnohem lépe vnímat subsidiarita, a to díky *pozitivní* koncepci lidské osoby, na níž je postavena.

Pozitivní antropologie subsidiarity uznává hodnotu každého individua a důležitost občanské společnosti. V jejím jádru je pojem elementární zkušenosti (*esperienza elementare*), vypracovaný lombardským knězem Luigim Giussanim. Elementární zkušenost představuje soubor „potřeb a evidentních skutečností, s nimiž člověk konfrontuje vše, co existuje“.⁵⁵ Mezi tyto potřeby a evidentní skutečnosti patří potřeba štěstí, pravdy nebo spravedlnosti, z nichž se skládá lidské srdce.⁵⁶ Tyto potřeby člověk podle Giussaniho vnímá jako svoje tužby, které (nutně) spojují lidi dohromady. Při hledání odpovědi na svoje tužby totiž lidé spolupracují a společně hledají ideály. V rámci různých společností se též lidé vychovávají, aby dosáhli opravdového vědomí svých tužeb. Skrze lidské vztahy (tj.

⁵⁴ Srov. Alberto BRUGNOLI – Giorgio VITTADINI, *Subsidiarity: Positive Antropology and Social Organization. Foundations for a New Conception of State and Market and Key Elements of the Experience in Lombardy*, Milano: Guerini e associati, 2009, s. 15. Obecně k zakládající roli podezření v moderní liberální tradici viz Pierre MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris: Fayard, 2012, či MILBANK – PABST, *Politics of Virtue*, s. 21–28.

⁵⁵ Luigi GIUSSANI, *Náboženský smysl*, Praha: Nové Město, 2001, s. 13.

⁵⁶ K Giussanimu viz Antonio LÓPEZ, „Growing Human: The Experience of God and of Man in the Work of Luigi Giussani,“ *Communio* 37, č. 2 (2010): 209–242. Ač Giussaniho koncepcí elementární zkušenosti není samozřejmě částí oficiálních dokumentů regionu, v (odborných) publikacích o distinktivních rysech politik Lombardie, do nichž přispívají mnohdy i ti, kteří mají pro jeho orientaci rozhodující slovo, se odkaz na Giussaniho velice často vyskytuje. Vysvětlení je prosté: jsou to právě Giussaniho žáci z hnutí *Comunione e liberazione*, kdo měli na koncipování lombardské subsidiarity rozhodující vliv, a to konkrétně dlouholetý prezident regionu (1995–2013) Roberto Formigoni a šéf Nadace pro subsidiaritu a profesor statistiky Giorgio Vittadini, který editoval velké množství publikací o praktických důsledcích principu subsidiarity pro různé druhy politik (*policy*).

skrže nejružnější iniciativy přirozených a skupinových osob) potom dochází k „socializaci lidských tužeb“ (tento termín si zastánci subsidiarity půjčují od nositele Nobelovy ceny za ekonomii Kennetha Arrowa⁵⁷). Tímto způsobem jsou osobní dobra jednotlivců harmonizována v zájmu naplnění společných ideálů.⁵⁸ Na rozdíl od pesimistického přístupu Thomase Hobbesa tak subsidiarita důvěřuje ve schopnosti lidí sledovat společné dobro, a to skrže vytváření sítí sociálních skupin.

Jak jsme již viděli, mezi dědice Hobbesovy vize politického univerza patří jak klasický liberalismus, tak etatistický model sociálního státu. Oba dva devalvují sociabilitu člověka jakožto konstitutivní element společného dobra.⁵⁹ Dochází pak k tomu, že je dnes jedinec často „drcen mezi dvěma póly, státem a trhem. Mnohdy vzniká dojem, že člověk existuje pouze jako výrobce a spotřebitel zboží nebo jako objekt státní správy. Zapomíná se na to, že konečným cílem lidského soužití není trh ani stát, neboť sám člověk má jedinečnou hodnotu, jíž mají stát a trh sloužit.“⁶⁰ Subsidiarita chce naproti tomu dát prostor svobodným iniciativám jednotlivých osob i sociálních skupin, aby mohly být odpovědi na potřeby člověka co nejbližší lidským tužbám. Člověk je vnímán jako přirozeně kreativní, a tak díky jeho činnosti vznikají různá díla (*opere*). Tato díla, která vznikají z iniciativy přirozených a sociálních osob, obvykle lépe odpovídají tužbám člověka a přináší do života více inovací. Tváří v tvář těmto iniciativám ukládá subsidiarita státu jak negativní, tak pozitivní povinnosti. Stát se jednak musí zdržet zásahů, pokud jednotlivci a jejich sdružení mohou vhodněji provést danou úlohu. Na druhou stranu má i pozitivní závazek pomáhat a podporovat, pokud je to nutné, svobodné

⁵⁷ Kenneth ARROW, *Social Choice and Individual Values*, New York: Wiley, 1951.

⁵⁸ BRUGNOLI – VITTADINI, *Subsidiarity: Positive Antropology and Social Organization*, s. 21–22.

⁵⁹ Podle italského sociologa Pierpaola Donatiho je hobbesovská vize řešení blahobytu matricí jak pro severoamerický model, který zdůrazňuje roli trhu, tak pro evropský model, podle něhož má za blahobyt hlavní zodpovědnost suverénní stát, jelikož oba dva modely jsou nakonec založeny na dvou východiscích: soutěži na trhu a politické kontrole nerovností (Donati hovoří o *principu lib/lab*). Tento hobbesovský stát se ale dnes ocitl v krizi, a proto je potřeba najít post-hobbesovské řešení, které by mělo být inspirováno právě principem subsidiarity. Srov. Pierpaolo DONATI, „Sussidiarietà e nuovo welfare: oltre la concezione hobbesiana del benessere,“ in *Che cosa è la sussidiarietà*, s. 26–50. Viz též Pierpaolo DONATI – Margaret S. ARCHER, *The Relational Subject*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 229–262.

⁶⁰ JAN PAVEL II., *Centesimus annus* 49, s. 464.

iniciativy jednotlivců.⁶¹ Subsidiarita tudíž překračuje pohled na člověka jako ekonomického živočicha, jemuž jde jen o maximalizaci jeho užitku, i socialistickou koncepci občanství redukovanou na poskytování práv ze strany státu. Stát má být založen na respektu k důstojnosti každé osoby, a proto musí vždy jednat tak, aby zvyšoval autonomní schopnosti občanů. Proto mají zásahy státu vždy podporovat iniciativy a díla jednotlivců a sociálních skupin. Stát představuje jen regulační nástroj, má sice odpovědnost za garanci rovných příležitostí a respekt k pravidlům, nicméně vládnutí neznámá řízení, ale naopak kontrolu a pomoc autonomním iniciativám osob.⁶² Na člověka tak není nahlíženo s podezřením: lidské aktivity mohou vést k pozitivním výsledkům.

Poté, co jsem propojil základní antropologická východiska subsidiarity s jejím pojetím státu, se lze podívat na východiska konkrétních politik, které se z této vize dovozují. Již z tohoto výkladu vyplývá, že v případě lombardského modelu nejde o vertikální subsidiaritu (politický a právní nástroj definice kompetencí mezi vyšší a nižší politickou jednotkou), ale o subsidiaritu *horizontální*, tj. o dělbu práce mezi veřejným sektorem a občanskou společností, resp. o sdílení kompetencí, iniciativ, funkcí a služeb mezi veřejnými a soukromými aktéry.⁶³ To by mělo vést k větší svobodě volby i efektivnější byrokracii. Ekonomickou teorií, jež zastáncům subsidiarity slouží pro inspiraci, je tzv. teorie kvazi-trhů (*quasi-markets*) významného britského ekonoma Juliana Le Granda.⁶⁴ Podle této teorie stát, který dříve poskytoval sociální a zdravotní služby pro všechny, od nynějška financuje, ne však nutně poskytuje tyto služby. Poskytovatelé služeb mezi sebou soutěží, aby přilákali jejich uživatele. Následně dostávají poměrně distribuovaný podíl z veřejných zdrojů.⁶⁵ Na poptávkové straně je důležitá svoboda uživatelů vybrat si mezi různými poskytovateli, na nabídkové straně musí existovat pluralita nabídek.

⁶¹ Srov. *Kompendium sociální nauky církve* 186, s. 128, či Giorgio FELICIANI, „Il pensiero della Chiesa,” in *Che cosa è la sussidiarietà*, s. 73. Jinak řečeno, stát by neměl intervenovat, pokud to není nutné, a měl by intervenovat, pokud to nutné je.

⁶² COLOMBO, „Principle of Subsidiarity and Lombardy,” s. 10–11.

⁶³ COLOMBO, „The Lombardy Model,” s. 182–183.

⁶⁴ Julian LE GRAND, „Quasi-Markets and Social Policy,” in *The Economic Journal* 101 (1991): 1256–1267, a Julian LE GRAND – Will MARLETT (ed.), *Quasi-Markets and Social Policy*, London: Macmillan, 1993. Blíže ke vztahu kvazitrhů a subsidiarity viz Lorenza VIOLINI – Giorgio VITTADINI, „Sussidiarietà e quasi mercati,” in *Che cosa è la sussidiarietà*, s. 197–212.

⁶⁵ BRUGNOLI – VITTADINI, *Subsidiarity: Positive Antropology and Social Organization*, s. 27–28.

ky (tj. soutěž musí být reálná, nesmí existovat monopoly či oligopoly). Jednotliví poskytovatelé jsou akreditováni veřejnými orgány a finanční prostředky získávají z veřejných zdrojů. Do systému se dostávají – oproti liberalismu i etatismu – zprostředkující skupiny, které v něm mají veřejnou funkci. Kromě pluralismu nabídky a svobody volby je hlavním klíčovým prostředkem lombardského modelu fiskální subsidiarita, a to skrze systém bonů, voucherů a dotací na jedné straně a odpisů z daní a nezdanitelných částek na straně druhé.⁶⁶

Hlavními sektory, v nichž se subsidiarita aplikuje, jsou vzdělávání, zdravotnictví a sociální služby.⁶⁷ Ve vzdělávací oblasti by měli mít občané svobodu volby vzdělání dětí, a proto se podporují rodiny, když posílají své děti do nestátních škol.⁶⁸ Rodičům jsou jejich náklady na vzdělání dětí (částečně) refundovány (tzv. *buono scuola*). Zdravotnictví zase charakterizuje přechod od monopolu státu k lokální autonomii. Místní zdravotní orgány přestaly být poskytovateli služeb, nýbrž se staly plánovacími a kontrolními centry. Úlohou regionu je vybírat a spravovat fondy zdravotní péče. Monitoruje též poskytování minimální úrovně zdravotní péče. Veřejní a soukromí (akreditovaní) poskytovatelé služeb pak mají mít mezi sebou rovné postavení a fungovat společně ve stejném kompetitivním prostředí. Základním principem je přitom svoboda volby uživatelů mezi státními a nestátními službami. Výsledná soutěž mezi poskytovateli vede k růstu kvality, variability a účinnosti. Cílem není toliko volba jako taková, ale existence služeb, které stojí za to volit kvůli tomu, že odpovídají lidským potřebám. Proto je též důležité náležité hodnocení poskytovatelů zdravotních služeb. Tento model navíc musí být založen na spolupráci veřejného a soukromého sektoru, což vyplývá právě z principu subsidiarity.⁶⁹ Sociální služby byly konečně založeny na systému bonů a voucherů, díky nimž je každá rodina schopna pečovat o staré a handicapované osoby a má též možnost vybrat si mezi veřejnými a soukromými poskytovateli služeb. Za zcela základní prvek systému je třeba kromě svobody volby považovat mezilidské

⁶⁶ Tamtéž, s. 41–44.

⁶⁷ Tamtéž, s. 53–68.

⁶⁸ Blíže k implikacím principu subsidiarity pro oblast vzdělávání viz Giovanni COMINELLI – Giorgio VITTADINI, „Riformismo sussidiario nel sistema educativo,“ in *Che cosa è la sussidiarietà*, s. 147–162.

⁶⁹ Ke zhodnocení tohoto lombardského modelu viz Elenka BRENNIA, „Quasi-market and Cost-containment in Beveridge Systems: The Lombardy Model of Italy,“ *Health Policy* 103 (2011): 209–218.

vztahy, protože jen tak se lze vyhnout odosobnění, které tak často nahlo-
dává poskytování těchto služeb. Právě proto je třeba považovat příjemce
těchto služeb nikoliv za subjekt, ale za osobu, jejíž povaha je definována
těmito vztahy. Pomoc starým a handicapovaným osobám by tudíž měla
mít charakter doprovázení.

ZÁVĚR:

DŮLEŽITOST JASNÉHO VĚDOMÍ ZÁKLADŮ KATOLICKÉ POLITICKÉ VIZE

Ptá-li se český teolog Roman Míčka po tom, jak zachránit princip subsidiarity,⁷⁰ je třeba podle mého názoru začít (a.) nejprve s poctivou intelektuální historií a podrobným rozbořem sociální ontologie, která je s tímto konceptem spjata. Jen tak si můžeme uvědomit specifičnost této politické vize. Dále je třeba (b.) zabývat se konkrétními aplikacemi tohoto principu v reálné politice, přičemž jak pro praktické politiky, tak (asistující) sociální vědce je důležité nikdy neztratit ze zřetele ideová východiska. To politikům hrozí permanentně, a proto i italskou subsidiaritu charakterizovaly na konci období téměř dvacetileté vlády jejího architekta Roberta Formigoniho různé politické skandály z okruhu jeho spolupracovníků. Lidská selhání by ovšem neměla zakrýt pozitivní rysy tohoto politického experimentu, který pokračuje dál. V tomto článku jsem proto kladl důraz na zakládající ideje katolického uvažování o principu subsidiarity; článek však může sloužit zároveň jako pozvání pro sociální vědce do promýšlení různých politik, které je možno na základě principu subsidiarity uskutečňovat. Zatímco genealogii tohoto klíčového konceptu sociální nauky církve jsem na tomto místě sledovat nemohl (to je velkým úkolem do budoucna), věnoval jsem jeho první část naznačení východisek specifické katolické sociální ontologie. Sdílím totiž názor italského sociologa Pierpaola Donatiho, že tváří v tvář existenci různých, často kontrastních názorů na princip subsidiarity je třeba nejprve vyjasnit jeho sociálně-antropologické základy.⁷¹ Zatímco dílo význačného tomisty Russella Hittingera nám umožnilo v první části vnímat ona sociální východiska, lombardští teoretici subsidiarity zase pracují s propracovanou (pozitivní) antropologií, na niž jsem poukázal

⁷⁰ MÍČKA, „Je možné zachránit princip subsidiarity?“, s. 99–117.

⁷¹ DONATI, „What Does Subsidiarity Mean?“, s. 213.

ve druhé části článku. Toto vyjasnění základů je předpokladem způsobu, jakým tento princip budeme používat v teorii a praxi.

Popisuje-li Roman Míčka pluralitu názorů týkajících se principu subsidiarity, kdy se od sebe odlišují jednak konzervativně-liberální autoři, jednak autoři levicové, středové nebo křesťansko-demokratické orientace,⁷² pak to, co v jeho díle, ale i v dílech mnoha autorů, které cituje, chybí, je analýza ontologických otázek, které však předznačují pole akceptovatelných normativních možností. Právě tematizace sociální ontologie, která stojí v pozadí sociální nauky církve, nám umožnila zpřesnit pohled na vztah mezi sociální naukou a moderním liberalismem. Na základě toho potom můžeme uvidět problematičnost Míčkovy tvrzení, že subsidiarita je spíše konceptem liberálním, jelikož, jak jsme viděli, katolické pojetí občanské společnosti i jednotlivých společností v rámci jejího celku se podstatným způsobem odlišuje od liberální koncepce.⁷³ Subsidiarita sa-

⁷² Ti první zdůrazňují *negativní* pojem subsidiarity (tj. „zachování autonomie, svobody, kompetence, nevnučování určitého pojetí dobra atd.“), zatímco ti druzí *pozitivní* pojem subsidiarity („intervence vyšší organizační formy či státu vůči nižšímu organizačnímu celku či jednotlivci, podporu buď ve prospěch autonomie, svépomoci a mobilizace vlastních morálních zdrojů, či naopak ovlivnění ve prospěch určité konkrétní představy o žádoucím stavu nebo dobru“). Podobně Donati poukazuje na oscilaci mezi poskytováním pomoci někomu a zachováním a zlepšováním jeho autonomie. Srov. MÍČKA, „Je možné zachránit princip subsidiarity?“, s. 99–117, DONATI, „What Does Subsidiarity Mean?“, s. 212, či také *Kompendium sociální nauky církve* 186, s. 128.

⁷³ Je sice pravdou, že někteří političtí teoretici (např. Larry Siedentop) se pokusili odlišit různé směry uvnitř liberální tradice, v níž kromě atomistické anglosaské tradice existoval holistický liberalismus francouzských filosofů 19. století, jakými byli Benjamin Constant a Alexis de Tocqueville. V tomto článku se ovšem (trochu provokativně, a to kvůli podnícení další kritické reflexe o povaze liberalismu) přidržuji tezi takových současných křesťanských teoretiků jako John Milbank či Patrick Deneen, kteří možnost existence dvou liberalismů explicitně odmítají. Jednota liberální tradice nakonec spočívá na primátu autonomního individua, což je ostatně závěr, ke kterému se kloní stále více představitelů liberalismu (k dobrému přehledu těchto debat viz Leni FRANKEN, *Liberal Neutrality and State Support for Religion*, Dordrecht: Springer, 2016). Jak uvádí katolický politický teoretik Patrick Deneen, moderní liberalismus je založen na odmítnutí antropologických východisek starověkého a středověkého politického myšlení, neboť pojímá jednotlivce jako přirozeně svobodné a nezávislé bytosti. Liberálního ideálu svobody je pak možno dosáhnout jen skrze mocný stát, který jednotlivce osvobozuje z omezujících podmínek tradičních pout a vztahů. Ty totiž jednotlivcům brání činit zcela autonomní volby a realizovat své pravé já. V návaznosti na významného amerického sociologa Roberta Nisbete Deneen tvrdí, že si stát nárokují – a to ve jménu individuální svobody – vládu nad různými skupinami uvnitř společnosti, jejichž vnitřní život se snaží stále více regulovat. Srov. PATRICK DENEEN, *Conserving America? Essays on Present Discontents*, South Bend: St. Augustine's Press, 2016, s. 167–207.

možřejmě chce chránit „lidskou svobodu a autonomii před jakoukoliv zbytnou a přebujelou společenskou organizací“, jak v závěru svého článku uvádí Míčka, nicméně s takto jednoduše pojímanými pojmy lidské svobody a autonomie si nevystačíme. To, co totiž u něj, ale i u autorů, které cituje, často absentuje, je analýza různých sdružení, skupin a společností, či je tato analýza provedena reduktivním způsobem. V tomto článku jsem se proto pokusil o načrtnutí hlubší vize, která by vzala tento komplexní sociální prostor, nabourávající jednoduchou polaritu stát a jednotlivce (trh), vážně. Katolická sociální ontologie se přitom ukazuje jako daleko lidštější alternativa, jelikož zdůrazňuje samotné vnitřní dobro společné aktivity, čehož si liberalismus a etatismus nevšímají. Je jejím velkým přínosem, že uznává specifika různých forem lidských vztahů, jelikož společenství patří k jednotlivci jako část jeho ontologického ustavení.⁷⁴ Nezačne-li se s tematizací právě této (ontologické) skutečnosti, ztratí se až příliš snadno ze zřetele to, co je na katolickém vidění světa to nejoriginálnější.

Právě těchto sociálně-antropologických východisek katolické koncepce společenského a politického řádu se chtěli držet představitelé lombardské subsidiarity. Je to podle mého názoru (v neposlední řadě) představení zvláštní politické vize, mající jako svou inspiraci sociální nauku církve, co stojí za dobrými výsledky lombardského modelu v době, v níž se nám tak nedostává motivujících politických ideálů. Není náhodou, že si tohoto politického experimentu všimly takové kapacity svých oborů jako nositel Nobelovy ceny za ekonomii Amartya Sen či přední světový odborník na neziskový sektor Lester M. Salamon. Jedním z klíčů k úspěchu tohoto modelu bylo paradoxně (vzhledem k nastavení moderního myšlení) to, že v jeho jádru stála pozitivní antropologie, která zhodnocuje tužby člověka a chce je vést ke společnému dosahování ideálů uvnitř těla společnosti. Je pravdou, že lombardská subsidiarita se odehrává na regionální úrovni, a proto nám nedává praktické odpovědi na mnohé otázky týkající státní nebo evropské úrovně. Na druhé straně se však v dnešních podmínkách může z hlediska možností politické činnosti křesťanů zdát realističtější začít na nižší, tj. člověku bližší úrovni. Právě na této úrovni je jasně vidět, jak se dosahování společného dobra v globalizované společnosti stále více stává záležitostí nejrozličnějších zprostředkujících skupin, s nimiž by měly struktury veřejné moci

⁷⁴ Kenneth L. SCHMITZ, „Community: The Elusive Unity,“ *The Review of Metaphysics* 37 (1983): 243–264, zvl. 251.

více spolupracovat.⁷⁵ Navíc se mnozí křesťanští myslitelé, kteří jsou nespokojeni se schopností státu sledovat společné dobro, obracejí k nižším úrovním, které se pro ně stávají privilegovaným místem jeho uskutečňování.⁷⁶ Zkušenost Lombardie konečně ukazuje, že se lze i dnes na základě kooperace politiků, ekonomů, filosofů, právníků a dalších spolupracovníků pokoušet uskutečňovat sociální naukou formovanou politiku. Ta může představovat originální politickou vizi a podnětný příspěvek pro dobu charakterizovanou různými krizemi současných liberálních demokracií.

Subsidiarity: From a Theoretical Concept to Practical Experience

Keywords: Anthropology; Catholic Social Doctrine; Civil Society; Group Personality; Liberalism; Lombardy Model; Social Ontology; Subsidiarity

Abstract: According to the pre-eminent Anglican theologian John Milbank, if Christians do not think about politics in disconnection from their faith, they come up with similar conclusions. The article argues that a specific social ontology and unique anthropology underlies this Christian vision of politics. In its first part, primarily following the work of the American Thomist Russell Hittinger, the article demonstrates how this specific social ontology is inherent to the Catholic social doctrine. It discusses the Catholic understanding of group personality and civil society in contrast to liberal thought. In its second part, in line with the political experience of the richest Italian region Lombardy, the article delineates a specific anthropological vision, which has influenced various policies of the so-called Lombardy-model. In contrast to both liberalism, and statism, the theoreticians of Lombardy emphasized the positive anthropology of human beings. Lombardy consequently attempted to respect the plurality of social forms which can be found in society in its (social, health-care, educational) policies. The article demonstrates how one of the fundamental principles of the social doctrine of the Church, the principle of subsidiarity, can become the basis for several political experiments by the Lombardy government.

Mgr. et Mgr. Jiří Baroš, Ph.D.
Katedra politologie
Fakulta sociálních studií
Masarykova univerzita
Joštova 10
602 00 Brno
baros@fss.muni.cz

⁷⁵ DONATI, „What Does Subsidiarity Mean?“, s. 222.

⁷⁶ Zde mám na mysli především Alasdaira MacIntyra či Williama T. Cavanaugha.