

Krise liberální demokracie a pojem společného dobra*

Jiří Baroš

Známý francouzský katolický politický filosof Pierre Manent vzbudil v nedávné době velkou pozornost svým zamyšlením o stavu současné francouzské společnosti. Nejen Francie, ale mnohé další evropské státy se musí vyrovnávat s výzvou přítomnosti islámu na svém území. Manent si v tomto kontextu všiml toho, že navzdory bohatství materiálních a intelektuálních zdrojů se Francie stala politicky nesmírně slabou. Příčinu tohoto paradoxu je možno stopovat k událostem roku 1968, které Manent pojímá jako „politické vítězství v zásadě apolitického hnutí“.¹ Ačkoliv se hnutí roku 1968 jeví jako velice „politické“, ba dokonce „revoluční“, právě ono způsobilo úpadek politické loajality ke společnosti. S tím je spojena proměna typu člověka charakteristického pro současné demokracie: angažovaného občana nahrazuje individuum vyhledávající různá (soukromá) potěšení.² Každé omezení jeho přání a tužeb se zdá arbitrární, a proto mu musí být umožněno přezkoumat veškeré vztahy, co má, tj. měla by mu být garantována permanentní svoboda zlomit jakákoliv pouta, jež vnímá jako omezující.³ Úkolem vlády se v tomto politickém režimu stává poskytování různých práv jednotlivcům a skupinám. Dochází přitom k pohlcení práv občana právy člověka, s čímž je právě spojeno vytvoření oné nové postavy „občana-individua“, který by se měl především „uvolnit“ a „nebrat veřejné věci moc vážně“.⁴ To činí slabou společnost i vládu. V abstraktním sociálním prostoru, v němž jediný princip legitimacy tkví v lidských právech chápaných jako neo-

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

1 Pierre MANENT, *Beyond Radical Secularism*, South Bend: St. Augustine's Press, 2016, s. 3–7.

2 Ta ho ale nemohou naplnit, naopak vedou k jeho osamocení – srov. např. romány Michela Houellebecqa či dokument *Švédská teorie lásky* (2015).

3 Srov. MANENT, *Beyond Radical Secularism*, s. 95–96.

4 Na tento rys liberální kultury upozorňoval již T.S. Eliot. Podle něj liberalismus – dominantní ideologie Západu – spíše „zbavuje energie, než ji hromadí, uvolňuje, spíše než posiluje.“ Srov. Thomas Stearns ELIOT, *Christianity and Culture*, New York: A Harvest Book, 1949, s. 12.

mezená práva na individuální jedinečnost, neexistují žádná významná sdružení a společenství lidí. Ta s sebou totiž nesou stigma, neboť mají zpřetrhávat lidskou jednotu.⁵ Zároveň dochází k tomu, že vláda přestává být schopna energicky řídit společný život a nabízet či určovat cíle společného jednání.

V takovéto konstelaci se podle Manenta rozhodující otázkou stává to, jak najít novou formu společného života. Deklarace, ale ani zajištění práv člověka nejsou ještě dostatečné v tom, že by daly lidi dohromady.⁶ Musíme proto oživit reprezentaci, vědomí a vůli po společném životě, pocit, že je žádoucí participovat na určité formě života, což nám práva poskytnout nemohou.⁷ Právě společný život je privilegovaným místem dosahování společného dobra. Manent dokonce dává varování, že jak pro skupiny lidí, tak pro jednotlivce platí, že buď najdou svoje dobro ve společném dobru, nebo selžou, a tak ztratí svoje vlastní dobro i sebe sama.⁸ Podobně jako u mnoha jiných (katolických) autorů mu je velká tradice uvažování o společném dobru protiváhou jednostrannému zdůrazňování lidských práv.⁹ Přehnané „řečnění o právech“¹⁰ s sebou nese negativní politické konsekvence, neboť se jím naleptávají sociální základy dnešních liberálních demokracií. Podle asi nejradikálnějšího z plejády kritiků práv a zároveň jednoho z největších morálních filosofů 20. století Alasdaira MacIntyry nemůže být ve společenském řádu, který je založen na liberálních konceptech typu lidských práv, žádné místo pro politiku společného dobra.¹¹

⁵ MANENT, *Beyond Radical Secularism*, s. 67.

⁶ Tamtéž, s. 115.

⁷ Tamtéž, s. 80.

⁸ Tamtéž, s. 108.

⁹ Srov. Mary M. KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 5–8. Problém nastává, když jsou práva chápána individualisticky. Individualismus – ve všech svých variantách – totiž vnímá společné dobro jen jako prostředek k dobru jednotlivců. Bez společné touhy a společného jednání, kterého individualisté nejsou schopni, není ale možné dosáhnout opravdového společného dobra. Srov. Yves R. SIMON, *The Tradition of Natural Law*, New York: Fordham University Press, 1992, s. 97n.

¹⁰ Mary Ann GLENDON, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York: The Free Press, 1991.

¹¹ Alasdair MACINTYRE, „Politics, Philosophy and the Common Good,“ in *MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1998, s. 239. Byť na obsáhlejší argumentaci zde není prostor, je mi blízký názor amerického teologa Davida L. Schindlera, že práva jednotlivců nemusí být nutně v rozporu s požadavky společenství. To ale může platit jen za předpokladu, že jsou práva vztažena k lidské přirozenosti.

Předkládaný článek nemůže řešit celou otázku vztahu lidských práv a společného dobra. Výše uvedené pasáže měly za úkol jen upozornit na to, že tyto otázky spolu souvisí,¹² neboť hypertrofie diskursu práv vede k podceňování diskursu – a to jak v akademické sféře, tak ve veřejném životě – o společném dobru. Důsledkem této absence je to, že myšlenka jednání za účelem dosažení společného dobra pro obyvatele liberálních demokracií ztratila svůj smysl.¹³ Přesto je jeho objevení něčím nezbytným tváří v tvář krizím současných liberálních demokracií, na něž nedávno tak plasticky upozornili jejich zevrubnou analýzou hlavní představitelé radikální ortodoxie John Milbank a Adrian Pabst.¹⁴ Ač na liberalismu není podle Milbanka s Pabstem vše špatné, je třeba nahradit jeho defektní antropologická východiska pohledem na člověka jako přirozeně společenského tvora. Člověk je totiž osobou, která může realizovat samu sebe jen skrze vztahy s ostatními (a nakonec účasti na věčném a transcendentním Logu). Proto Milbank s Pabstem volají po návratu ke konceptu společného dobra. Vycházejí přitom z toho, že společné dobro

ti, která je uspořádána k hledání pravdy (o Bohu a člověku). Přirozený zákon (objektivní základ pro práva) by proto měl mít prioritu před subjektivními právy, která musí vyrůstat z objektivních požadavků druhých. Právě z toho důvodu nelze oddělovat subjektivní dimenzi práva jakožto „imunity před zásahem do svobody člověka“ od objektivního účelu (ochrany) této svobody. Subjektivní dimenze práva zůstává důležitá, neboť představuje vnitřní požadavek objektivního práva samého. Není tak jen instrumentálním dobrem, ale má hodnotu sama o sobě. Církev se vždy pokouší transformovat práva zevnitř, aby lidská subjektivita znovu získala (svůj původní!) pozitivní odkaz k pravdě a dobru ostatních. Srov. blíže David L. SCHINDLER – Nicholas J. HEALY Jr., *Freedom, Truth, and Human Dignity*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015, s. 155–161.

- ¹² Podle encykliky *Pacem in terris* dokonce platí, že společné dobro „záleží především v tom, aby se zachovávala lidská práva a povinnosti.“ Srov. JAN XXIII., „*Pacem in terris*,“ in *Sociální encykliky*, Praha: Žvon, 1996, 60, s. 195. Tento „maritainovský“ argument [srov. především Maritainovu práci *Les Droits de l'homme et la loi naturelle* a do češtiny přeložený *Man and the State*] v současnosti rozvádí především americký jezuita David HOLLENBACH, „The Common Good Revisited,“ *Theological Studies* 50, č. 1 (1989): 87–93. Práva podle něj znamenají podíl na společném dobru občanské společnosti. Umožňují osobám, aby vůbec mohly vstoupit do tohoto sociálního spojení. Ke kritickému hodnocení maritainovské doktríny práv srov. Frederick J. CROSSON, „Maritain and Natural Rights,“ *Review of Metaphysics* 36 (1983): 895–912. Podle Crossona jsou práva nutně podřízena společnému dobru, které má před nimi prioritu. Právě proto je tak důležité mít adekvátní koncepci společného dobra. Je nutno připomenout, že i podle Jana XXIII. sama práva k dosažení společného dobra nestačí.

¹³ MANENT, *Beyond Radical Secularism*, s. 71.

¹⁴ JOHN MILBANK – ADRIAN PABST, *Politics of Virtue*, New York: Rowman and Littlefield, 2016, s. 69–90.

není zcela matematicky měřitelné, nejde v jeho případě o souhrn soukromě vlastněných položek, nýbrž týká se těch nejoprávdovějších dober, která společně sdílíme. Nepokoušejí se ovšem dále o jeho systematický výklad, spíše rozsáhle analyzují jednotlivé komponenty politiky společného dobra (mezi ně patří např. kultura cti, pojem společenství vzniklý na základě spojení ctností s darem, opravdový socialismus, politický pluralismus a konstitucionalismus a korporativismus). Ačkoliv je jejich analýza krize liberální demokracie inspirativní, nechtěl bych systematickou práci spočívající v rozboru východisek uvažování o společném dobru ve svém textu opomenout, ba naopak ji považuji v našem prostředí za důležitější, a proto bych se v tomto příspěvku radši zaměřil na ty (katolické) autory, kteří tento úkol nejpřesvědčivěji provedli.

Předkládaný článek se pokouší intelektuálně rekonstruovat určité důležité části rozsáhlé katolické tradice uvažování o společném dobru. V tomto ohledu představuje v našem prostředí originální pohled na chápání tohoto konceptu, který je bohužel tak často dezinterpretován. Jeho východiskem bude analýza tohoto pojmu u dvou velkých představitelů katolické tradice. Zatímco u belgického filosofa Charlese De Konincka, zakladatele tzv. *lavalské* větve tomismu, najdeme asi nejlepší a doposud nepřekonané teoretické pojednání o společném dobru,¹⁵ praktické aspekty této koncepce společného dobra do hloubky promýšlel francouzský filosof Yves R. Simon.¹⁶ Nebudu se přitom téměř věnovat – nejen pro dostupnost překladů jeho děl v českém prostředí, ale také pro menší intelektuální přesvědčivost jeho konceptualizace – Jacquesi Maritainovi, který byl učitelem Simona a nepřímým terčem mnoha textů De Konincka. Ačkoliv existují mnohé současné příspěvky týkající se uchopení konceptu společného dobra, je podle mého názoru nejlepší vyjít nejprve z pramenů uvažování o společném dobru ve „zlatém věku“ katolické

¹⁵ Steven A. LONG, „Fundamental Errors of the New Natural Law Theory,“ *The National Catholic Bioethics Quarterly* 13, č. 1 (2013): 117.

¹⁶ Jedna z nejnovějších monografií o hlavních politických filosofech 20. století obsahuje i příspěvek o tomto francouzském mysliteli. Simon je spolu s MacIntyrem jediným autorem v této publikaci, který vychází z tomistické tradice. Srov. Catherine ZUCKERT, *Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Také Simonova teorie společného dobra bývá některými autory považována za nejlepší. Srov. Thomas R. ROURKE, „Response to a Catholic Whig,“ in *A Liberalism Safe for Catholicism*, ed. Daniel Philpott – Ryan T. Anderson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017, s. 319.

politické filosofie po druhé světové válce,¹⁷ v němž – pro brilantnost svého myšlení – hráli různí katoličtí intelektuálové významnou roli na těch nejlepších amerických univerzitách. To je odůvodněno i tím, že současní katoličtí autoři uvažující o krizi liberální demokracie implicitně odkazují na pojem společného dobra, který byl nejhlubším způsobem rozebírán právě v těchto starších debatách.¹⁸

Je to politický rámec krize současné liberální demokracie, který činí obzvláště urgentní systematickou rekonstrukci konceptu společného dobra a návrat k hlavním představitelům katolické tradice. Tento úkol mi umožní provést až nevšední propojení myšlenek jejích dvou předních představitelů, jejichž příspěvky bývají většinou diskutovány izolovaně, ač se doplňují. Jsem si dobře vědom toho, že postkomunistický člověk byl dlouhou dobu na jakýkoliv jazyk týkající se širšího společenství a jeho nároků alergický, nicméně zkušenost krize dnešních liberálních demokracií dostatečně ospravedlňuje návrat k tradici uvažování o společném dobru. Ta u nás přitom není nijak dobře známá, protože nástup komunistického režimu rychle utnul možný tok těchto myšlenek a prozatím těmto autorům nebyla věnována náležitá pozornost. Pozapomenuta ale zůstala do značné míry i na Západě, neboť se dostala spíše na okraj hlavních diskusí. Kvůli možnosti zasahovat do těchto diskusí a prakticky ovlivňovat veřejné dění pak mnozí katoličtí autoři opomíjejí některá témata své vlastní tradice a spíše se vyrovnávají s těmi autory,

¹⁷ I dnes se někteří autoři domnívají, že ve 40. letech byly promyšleny politické implikace pojmu osoby na úrovni, která nebyla doposud překročena! Srov. William McCORMICK, „Jacques Maritain on Political Theology,“ *European Journal of Political Theory* 12, č. 2 (2013): 192.

¹⁸ O společném dobru se v posledních desetiletích vedly dvě hlavní debaty: první (1.) se rozpoutala po De Koninckově kritice personalistického pojetí společného dobra, druhá (2.) byla zapříčiněna instrumentalistickou koncepcí společného dobra představenou Johnem Finnisem, která vyvolala velké kritické reakce, byť má jistou oporu v katolické sociální nauce (z teoretiků Finnis navazoval na francouzského dominikána Josepha-Thomase Delose). Komplexní pojednání o společném dobru by nicméně předpokládalo provedení genealogie tohoto konceptu. Žádná komplexní genealogie ale podle mých znalostí nebyla doposud napsána, byť se samozřejmě mnohé historické studie o tomto konceptu především v myšlení Aristotela, sv. Tomáše Akvinského a pozdní scholastiky vyskytují. Srov. zejména Matthew S. KEMPSTALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1999; Thomas W. SMITH, „Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good,“ *American Political Science Review* 93, č. 3 (1999): 625–636. Z důvodů daných rozsahem tohoto textu bohužel nebudu moci propojit texty De Konincka a Simona s texty sv. Tomáše, který byl pro ně důležitým zdrojem.

kteří jsou právě v kurzu. Na náležité chápání pojmu společného dobra ovšem nemůžeme rezignovat i proto, že představuje jeden ze základních pojmů sociální nauky katolické církve. Ta obsahuje některé pasáže, které jsou na první pohled s tezemi De Konincka v rozporu, a proto mi bude (1.) východiskem pro rozbor jeho díla. V druhé části (2.) se budu věnovat politickému myšlení Yvese Simona, který tak umně spojoval společné dobro s pojmem společného jednání.

1. CO JE SPOLEČNÉ DOBRO? ČÁST TEORETICKÁ

Sociální nauka katolické církve je založena na čtyřech hlavních principech,¹⁹ jimiž jsou důstojnost osoby, solidarita, subsidiarita a společné dobro. Ač se dále budu zabývat principem společného dobra, nesmí se zapomenout na to, že tyto principy je nutno číst v jejich vzájemné souvislosti. V další části svého textu si všimnu především souvislosti mezi společným dobrem a důstojností. Sociální nauka vychází z přirozeného sklonu lidí žít ve společnosti. Lidé se nicméně neúčastní společného života pouze v jedné skupině, a proto společné dobro může vyplývat až z harmonického uspořádání skupin mezi sebou v rámci politického celku.²⁰ Právě se statusem společného dobra je spojena jedna z největších kontroverzí mezi katolickými filosofi 20. století. Její ozvěny je možno vnímat dodnes, jelikož se odlišná filosofická pojetí společného dobra promítla do církevních dokumentů. Jedna linie nachází svého výrazu v *Katechismu katolické církve*, který se odvolává na konstituci *Gaudium et spes*,²¹ podle něhož společné dobro představuje „souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti.“²² Původ tohoto pojetí společného dobra můžeme ovšem hledat ještě dříve, a to v encyklice pa-

¹⁹ PAPEŽSKÁ RADA PRO SPRÁVEDLNOST A MÍR, *Kompendium sociální nauky církve*, Kostelní Vydří: KNA, 2008, 160, s. 113.

²⁰ Russell HITTINGER, „The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine: An Interpretation,“ in *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican: Pontifical Academy of Social Sciences, 2008, s. 121.

²¹ *Katechismus katolické církve*, Praha: Zvon, 1995, 1906, s. 476. Oproti českému překladu volím – ve shodě s překladatelem *Kompendia sociální nauky církve* – přesnější výraz společné dobro.

²² „Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*,“ in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, 26, s. 203.

peže Jana XXIII. *Mater et Magistra*. Podle této encykliky společné dobro „zahrnuje souhrn oněch předpokladů společenského života, které lidem umožňují a usnadňují plný rozvoj všech hodnot jejich osobnosti.“²³ Toto pojetí společného dobra je tak svou povahou instrumentální rozvoji člověka, což svědčí o tom, že toto pojetí má své kořeny v křesťanském personalismu, který byl spojen nejvíce se jménem Emmanuela Mouniera a Jacquese Maritaina.²⁴ Personalisté vnímali společnost jako něco, co by mělo především sloužit rozvoji osob, které jsou chápány jako nezávislé celky zaměřené na duchovní a nadpřirozené cíle.²⁵

Druhou linii uvažování o společném dobru, jež vychází z klasického pojetí společného dobra u katolických filosofů, nabízí *Kompendium sociální nauky církve*, ač odkazuje i na první linii uvažování. Podle *Kompendia*

společné dobro nespočívá v prostém souhrnu jednotlivých dober každého subjektu příslušejícího ke společnosti. Jelikož patří všem i každému, je a zůstane společné, protože je nedělitelné a protože jedině společně je možno tohoto dobra dosáhnout, zvětšovat je a chránit (...). Stejně jako mravní jednání jednotlivce se naplňuje uskutečňováním dobra, tak také společenské jednání dosahuje svého naplnění, když se uskutečňuje společné dobro.²⁶

²³ JAN XXIII., „*Mater et Magistra*,“ in *Sociální encykliky*, Praha: Zvon, 1996, 65, s. 133.

²⁴ Zdroje této tradice uvažování o společném dobru můžeme hledat v novotomismu (u autorů jako Luigi Taparelli D'Azeoglio, Salvador Schwalm, Marie-Stanislas Gillet a Joseph-Thomas Delos). Je ovšem nutno zdůraznit, že Maritainova koncepce společného dobra je komplexnější („společné dobro je společenství v dobrém žití“, má povahu *bonum honestum*, a tak jím vymezené společné dobro jde za „souhrn podmínek“ z církevních dokumentů – srov. Jacques MARITAIN, *The Person and the Common Good*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1966, s. 62–64), protože Maritain znal (byť ne tak dobře jako De Koninck) klasickou tradici uvažování o společném dobru. A bohatší je nakonec i tradice sociální nauky katolické církve, protože tuto linii výkladu společného dobra není možno izolovat od celku sociální nauky, která zahrnuje též substantivní koncept společného dobra, byť oficiální definice společného dobra znějí „instrumentalisticky“. Srov. J. Brian BENESTAD, *Church, State, and Society*, Washington: The CUA Press, 2011, s. 81–112. Moderní formulace společného dobra jsou čistě jen praktické, tj. odhlíží od tradičního spekulativního rámce, který nicméně zůstává přítomen v pozadí sociální nauky. Důvodem je reakce církve na realitu specificky moderních sociálních a politických institucí a praktik, z nichž nejvýznamnější je moderní stát. Pojetí společného dobra v sociální nauce tak rozhodně není instrumentální, byť některé jeho aspekty instrumentálními dobry jsou. Srov. V. Bradley LEWIS, „Is the Common Good an Ensemble of Conditions?,“ *Archivio di Filosofia* 84, č. 1–2 (2016): 121–132. V češtině srov. Arno ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, Brno: CDK, 2015, s. 202–203.

²⁵ Sylvain LUQUET, „Charles De Koninck et le bien commun,“ *Laval théologique et philosophique* 70, č. 1 (2014): 47.

²⁶ *Kompendium sociální nauky církve*, 164, s. 115.

Je to právě toto pojetí společného dobra, které bylo nejlépe rozpracováno tomistickým filosofem Charlesem De Koninckem. Křesťanští personalisté, kteří stojí u kořene první linie uvažování o společném dobru, vyprovokovali tohoto belgického filosofa působícího v Kanadě, doposud se věnujícího filosofii přírody, natolik, že se rozhodl proti nim hájit primát společného dobra.²⁷ Kvůli tomu, že De Koninck ve svém díle až na drobné výjimky neoznačil, koho přesně mezi personalisty řadí (koncentroval se totiž na verzi personalismu, která se stávala dominantní v kultuře západních společností), se jeho spisek o společném dobru stal předmětem jedné z nejostřejších polemik, která se kdy mezi katolickými filosofy objevila. Mnozí totiž jeho pojednání chápali jako útok na nejznámějšího tomistického filosofa tehdejší doby, jímž byl Jacques Maritain. Tomu se pokusil přispěchat na pomoc německý dominikán Thomas Eschmann, který se ve své nezvykle ostré stati pokusil vyvrátit různé omyly Charlese De Konincka.²⁸ Ten ale ve své odpovědi, která je ještě delší než původní pojednání o primátu společného dobra, Eschmanna argumentačně rozdrtil.²⁹ Vzhledem k tomu, že mne v tomto textu zajímá pojem společného dobra jako odpověď na krizi současných liberálních demokracií, zaměřím se na základní kontury De Koninckova díla, aniž bych hlouběji vstupoval do jeho polemiky s Eschmannem.³⁰ Svůj výklad přitom strukturuji následujícím způsobem: vyjdu z De Koninckovy kritiky (1.) totalitarismu a (2.) personalismu (resp. jeho pojetí důstojnosti), abych se dostal (3.) k samotnému jádru De Koninckovy práce o společném dobru. Následně se budu věnovat (4.) De Koninckově tematizaci nadpřirozeného a přirozeného společného dobra, abych svůj výklad uzavřel (5.) politickými implikacemi De Koninckovy pozice.

²⁷ Srov. Charles DE KONINCK, „De la primauté du bien commun contre les personnalistes,” in *Œuvres de Charles De Koninck. Tome II. 2: La primauté du bien commun*, Québec: Presses de l'Université Laval, 2010, s. 105–225; Ralph McINERNY, *The Writings of Charles De Koninck. Volume II*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 2008, s. 63–171.

²⁸ I. Thomas ESCHMANN, „In Defense of Jacques Maritain,” *The Modern Schoolman* 22, č. 4 (1945): 183–208.

²⁹ DE KONINCK, „Pour la défense de Saint Thomas,” s. 227–403; McINERNY, „*The Writings of Charles De Koninck. Volume II*,” s. 205–363.

³⁰ Tato polemika vyprovokovala bezprostředně poté (1947) Jacquese Maritaina k napsání monografie o společném dobru. Přesvědčivější nakonec ale stejně zůstala De Koninckova práce: srov. Sylvain LUQUET, „Introduction,” in *Œuvres de Charles De Koninck. Tome II. 2: La primauté du bien commun*, s. 1–104, či Sebastian WALSHE, *The Primacy of the Common Good as the Root of Personal Dignity in the Doctrine of Saint Thomas Aquinas*, Roma: Pontifical University of St. Thomas Aquinas, 2006.

Již v předmluvě svého pojednání o společném dobru se De Koninck jasně vymezuje vůči *totalitárním* doktrínám: lidská společnost je tu pro člověka, a pokud by jakákoliv politická doktrína přehlížela lidskou důstojnost, byla by zvrácená.³¹ Totalitarismus je založen na chybné koncepci společného dobra.³² Vnímá totiž stát jako specifický případ fyzické osoby. Společné dobro má proto charakter individuálního dobra státu, a přestává tak být dobrem společným. Stát se nutně stává něčím odcizeným ve vztahu k jednotlivcům, kteří se před jeho mocí musí bránit. Totalitní režimy se společného dobra dovolávají jen proto, aby mohly zotročit člověka. Přesto nás snaha bránit se totalitární koncepci společného dobra ve jménu lidské důstojnosti ještě nemusí přivést do dobré společnosti. De Koninck jednak připomíná, že filosofové, kteří stáli za moderním totalitarismem, velebili lidskou důstojnost jako nikdo předtím v minulosti.³³ Chápali ji nicméně špatným způsobem. Podobně problematicky chápou důstojnost personalisté, kteří kladou osobu nad společné dobro, a tak negují jeho primát. S odstupem času lze De Koninckovo dílo vnímat jako prorocké varování před hedonistickým sekulárním individualismem, jehož nástupu paradoxně napomohli mnozí progresivní křesťanští personalisté.³⁴ V něm jsou pojmy typu společného dobra, důstojnosti či práv interpretovány zcela jinak než v katolické tradici.³⁵

Podle De Konincka nelze *důstojnost* ztotožňovat se svobodou (tj. s možností určovat své jednání).³⁶ Svoboda nemá sama o sobě povahu cíle, neboť vždy směřuje k nějakému cíli. Úsudek, na základě něhož se pohybujeme k určitému cíli, musí odpovídat řádu dober. Cílem tak nemůže být rozvoj vlastní osobnosti (neexistujeme pro svou důstojnost), nýbrž úsudek musí odpovídat dobru, které je pro člověka přirozené nej-

³¹ DE KONINCK, „De la primauté,” s. 117.

³² Dále sleduji tamtéž, s. 149–152.

³³ Tamtéž, s. 117. Tak např. marxisté vyvyšovali lidskou důstojnost až k odmítnutí Boha. I hřích padlých andělů podle De Konincka spočíval v oslavě své vlastní důstojnosti a dobra vlastního jejich přirozenosti. Právě toto dobro preferovali před dobrem společným, protože na společném dobru by se museli podílet s ostatními.

³⁴ Christian ROY, „Charles de Koninck at the Crossroads of Catholic Moral Thought: The ‚Common Good‘ Controversy and its Echoes in the Americas,” in *Historical Papers, Canadian Society of Church History*, ed. Brian Gobbett – Bruce L. Guenther – Robynne Rogers Healey, Canada: Canadian Society of Church History, 2006, s. 85.

³⁵ James SCHALL, „The Common Good: Why is it Good? Why is it Common?,” in *The Human Person and a Culture of Freedom*, ed. Peter A. Pagan Aguiar – Terese Auer, Washington: The CUA Press, 2009, s. 196.

³⁶ Dále sleduji DE KONINCK, „De la primauté,” s. 133–140.

lepší. Člověk jakožto rozumová přirozenost získává důstojnost z toho, že může dosáhnout posledního cíle univerza. Rozumové bytosti mohou poznávat Boha a milovat ho.³⁷ Důstojnost ovšem není nikdy zajištěna, pokud se člověk nedrží řádu univerza a nejedná s ním v souladu. Naše svoboda nemá za cíl nic jiného než nás osvobodit tím, že se spojení s tímto řádem posílí. Budeme pak chtít tento řád sami od sebe. Podřídíme (skrže působení ctností) svoje vlastní dobro Bohu a dobra nižších tužeb dobrům tužeb vyšších. Jelikož je důstojnost rozumových bytostí odvislá od jejich cíle, mohou se o ni (svým hříchem) připravit.³⁸ Člověk se připravuje o svou důstojnost, když odmítá základ své důstojnosti: rozumové dobro uskutečněné ve společném dobru.

Nepochopení důstojnosti člověka u personalistů je založeno na nepochopení *společného dobra*. Ocitají se tak na stejné lodi s těmi, proti jejichž chybám chtějí bojovat. Proti totalitarismu staví nadřazenost osoby a redukuje společné dobro na status partikulárního dobra těchto osob.³⁹

³⁷ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles* III, c. 111.

³⁸ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 64, a. 2, ad. 3. Současní katoličtí filosofové v případě lidské důstojnosti rozlišují mezi minimálním prahem lidské důstojnosti (žádná lidská bytost nepostrádá zcela důstojnost, která je dána biologickou příslušností), ovšem (s ohledem na účelovou kauzalitu, která podbarvuje katolický obraz člověka) zároveň platí, že lidská důstojnost je nerovně distribuována. Tuto nerovnost najdeme jak na institucionální rovině (důstojnost je dána větší odpovědností za ostatní, resp. souvisí s úřadem daného člověka), tak na osobní rovině (lidé se liší v morální dokonalosti). Srov. ROBERT SPAEMANN, *Essays in Anthropology*, Eugene: Cascade Books, 2010, s. 49–72.

³⁹ DE KONINCK, „De la primauté,“ s. 150. Zde je třeba upozornit, že pozice Jacquese Maritaina byla sofistikovanější. Podobně jako ostatní personalisté chtěl Maritain najít střední cestu mezi individualismem buržoazního liberalismu a totalitarismem, neboť ten první zbožšfoval jednotlivce, ten druhý zase stát. Nechtěl redukovat společné dobro na partikulární dobro jednotlivých osob (společné dobro je totiž něčím více než součtem jeho částí a zahrnuje též duchovní blaho jeho členů) a neinterpretovat společné dobro kolektivistickým způsobem, jak to učinil otec Eschmann, který nadto odmítl za společné dobro chápat i nebeskou blaženost (Boha chápal jen jako nejvyšší dobro). Tento názor Maritain korigoval, o Bohu mluvil jako o „odděleném společném dobru univerza“ a za společné dobro *stricto sensu* považoval jen společenské (ne intelektuální) dobro. Srov. MARITAIN, *The Person and the Common Good*, s. 17. V návaznosti na další personalisty ovšem rozpracoval odlišení mezi individuem (materiální půl lidské existence) a osobou (spirituální půl lidské existence), se kterým De Koninck zásadně nesouhlasil, a to i proto, že toto rozlišení nemělo oporu v díle sv. Tomáše Akvinského. Jakožto jedinec existuje člověk podle Maritaina pro obec, obec ale existuje pro osobu, jejímž údem je Bůh. Zatímco Maritain zdůrazňoval přímý vztah individuální osoby s Bohem, podle De Konincka je individuální účast na božském společném dobru zprostředkována politickým společenským dobrem. Osoba tak nemusí transcendovat

Podle De Konincka je dobro to, co si přejeme, když si přejeme svou dokonalost.⁴⁰ Má povahu účelové příčiny. Je tím vyšší, rozšiřuje-li se jeho příčinnost na větší počet bytostí.⁴¹ Společné dobro se od individuálního dobra odlišuje svou *univerzálností*. Ze své povahy se šíří, jelikož je více sdílitelné. Je tak lepší než individuální dobro. Není dobrem kolektivu, který by byl pojímán podle vzoru jednotlivce.⁴² Není tak cizím, nýbrž vlastním dobrem jednotlivce, ba dokonce jeho nejlepším dobrem, protože každý jednatel ho může sdílet se všemi ostatními, kdo se na něm podílí: v tom je důvod jeho dokonalosti. Čím je určitá bytost dokonalejší, tím více se její tužby šíří k více vzdáleným dobrům, než je její čistě individuální dobro. Pro člověka, tj. bytost, která si může být vědoma toho, že je částí univerza, je jeho nejvlastnějším dobrem společné dobro univerza. Čím je člověk ctnostnější, tím více touží právě po tomto dobru. Šíří pak svoje dobro na bytosti, které jsou od něj vzdálenější. V tom může být člověku vzorem pouze Bůh.⁴³ Každé stvořené společné dobro napodobuje toto absolutní společné dobro. Kvůli své zvrácenosti ale mohou rozumové bytosti (tj. osoby) upřednostňovat své individuální dobro tím, že se upnou pouze na svou osobnost. Čím je ale určitá bytost inteligentnější, tím více si uvědomuje, že společné dobro je jejím vlastním dobrem. Touží pak po společném dobru, neboť touha následuje poznání.⁴⁴

politickou společnost. Není totiž zcela podřízena společnému dobru politického společenství, ale i tomuto vyššímu a univerzálnějšímu společnému dobru. Právě toto podřízení dokáže podle De Konincka člověka lépe ochránit před nespravedlností než odkaz na jeho osobní vztahování se k Bohu, jímž člověk transcenduje politické společenství. Proto nemá smysl formulovat debatu v termínech vztahu mezi osobou a společností, ale položit si otázku, jakých dober člověk může dosáhnout a jaký je mezi těmito dobry vztah. Srov. DE KONINCK, „Pour la défense de Saint Thomas,” s. 335.

⁴⁰ V dalších dvou odstavcích vycházím ze samotného jádra De Koninckovy práce, v níž systematicky pojednává o společném dobru. DE KONINCK, „De la primauté,” s. 119–131.

⁴¹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In I Ethic.*, lect. 2, no. 30.

⁴² Ke kritice kolektivistické koncepce společného dobra srov. též De Koninckovu odpověď na námitku, že obrazem Boha nemůže být žádná společnost, ale jen jednatel. Tamtéž, s. 145. Podle katolické tradice různé společnosti jakožto tzv. jednoty řádu (*unitas ordinis*) v sobě nesou Boží obraz a podobu. Proto již první sociální encykliky papežů Lva XIII. a Pia XI. zdůrazňovaly jejich důstojnost. Srov. 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: The CUA Press, 2013, s. 39–68.

⁴³ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles* III, c. 24.

⁴⁴ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *QD De Spir. Creat.*, a. 8, ad 5.

Společné dobro je tak hodno větší lásky než dobro soukromé. Společné dobro ovšem nesmíme milovat pro to, abychom ho vlastnili (tím by se redukovalo na soukromé dobro), ale abychom ho uchovali a šířili dál. Nemůžeme tedy milovat společné dobro, aniž bychom si přáli, aby na něm měli účast ostatní.

Mnozí personalisté podle De Konincka dovozují s odkazem na absolutní transcendenci nadpřirozené blaženosti to, že dobro konkrétní osoby je nadřazeno společnému dobru.⁴⁵ To je ovšem omyl, jelikož tato blaženost představuje nejuniverzálnější společné dobro.⁴⁶ Neliší se od ostatních společných dober v tom, že by v jejím případě snad šlo o individuální dobro konkrétní osoby. Naopak právě účastí na společném dobru se člověk stává občanem a členem společnosti blahoslavených, tj. určitého většího celku. Jen jako části celku⁴⁷ jsme povoláni k největšímu ze všech dober, které nemůže být naším dobrem, pokud je nemůžeme sdílet s ostatními. Při hledání našeho vlastního dobra nemůžeme než směřovat k dobru společnému, které možnost komunikace mezi konkrétními osobami zakládá. O našem vlastním dobru musíme tak uvažovat z hlediska jeho vztahu k celku:⁴⁸ každá část je špatná, jestliže neodpovídá celku.⁴⁹ Naše vlastní dobro nemůže existovat také bez společného

⁴⁵ Nelze podle De Konincka ani argumentovat tím, že spekulativní život, prostřednictvím něhož dosahujeme vyšších dober než skrze praktický život, je osamocený. Praktické štěstí společnosti není totiž nasměrováno ke spekulativnímu dobru individuální osoby, ale k spekulativnímu dobru osoby jakožto člena společenství. Nebeská blaženost spočívající v patření na Boha má povahu společného dobra, a proto se chce ze své povahy sdíletovat velkému množství osob. DE KONINCK, „De la primauté,” s. 144.

⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 141.

⁴⁷ Mary Keys si všímá provokativnosti tohoto De Koninckova tvrzení pro moderního člověka, kterému se, jak učil již Immanuel Kant, může zdát tento status pod úrovní jeho důstojnosti. De Koninckova koncepce ovšem nevede k degradaci člověka, naopak ho pozvedá a nijak nenarušuje jeho integritu. Srov. Mary M. KEYS, „Personal Dignity and the Common Good. A Twentieth-Century Thomistic Dialogue,” in *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism*, ed. Kenneth L. Grasso – Gerald Y. Bradley – Robert P. Hunt, Lanham: Rowman and Littlefield, 1995, s. 178.

⁴⁸ Na námitku, že dobro akcidentálního celku je nižší než dobro celku substanciálního, De Koninck odpovídá tak, že v případě společného dobra jde o dobro substanciálních celků jakožto členů společnosti. Navíc, protože jsme části univerza, milujeme přirozeně více dobro celku. Lidské bytosti jsou radikálně závislé na ostatních, a proto jsou radikálně částmi. Přirozeně milují více Boha i celek univerza než sami sebe. Stejně tak musíme milovat více společné dobro politické jednotky než dobro svoje a našich přátel. Jinak se naše jednání stane zdrojem korupce. Srov. DE KONINCK, „De la primauté,” s. 141–143.

⁴⁹ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* Ia IIæ, q. 92, a. 1, ad. 3.

dobra rodiny, obce nebo státu. Proto musí člověk posuzovat svoje dobro i ve světle dobra více lidí. Naše dobro nemůže ani existovat bez vztahu k dobru celého řádu univerza, jenž je nejvyšším dobrem v řádu stvořených věcí.⁵⁰ Člověk může povahu tohoto dobra nejen špatně pochopit, ale může také odmítnout jeho primát, protože je od něho žádáno, aby se podřídil takovému dobru, které není jen jeho individuálním dobrem. Neuspořádaná láska k nám samým nás může vést ke snaze stáhnout se z tohoto řádu do své vlastní ulity. Člověk se může svobodně rozhodnout, že se bude pojímat jako celek radikálně nezávislý na ostatních.⁵¹ Podřizuje se řádu, jen když chce. Oškliví se mu možnost existence dobra, které by předcházelo jeho individuálnímu dobru, a jemuž by se tak měl svobodně podříditi. Tudíž se staví do opozice proti myšlence řádu jako takové, ač je člověk tím dokonalejší, čím více na tomto řádu participuje. Právě v možnosti dosažení společného dobra tkví jeho důstojnost.

Byť je předmětem De Koninckova zájmu především systematické pojednání o kategorii společného dobra jako takové, má jeho pojetí společného dobra i své implikace pro chápání společného dobra politické obce.⁵² Nesouhlas s názorem, podle něhož by měla být politická jednotka podřízena osobě, neznamená podle De Konincka ještě akceptaci totalitarismu. Člověk totiž není jen částí politické společnosti, jelikož její společné dobro je dobrem podřízeným v řádu všech dober. Totalitarismus učinil z občanství vše, k čemu by měl člověk směřovat, a proto se personalisté pokusili zdůraznit skutečnost, že společné dobro politické obce existuje jen pro soukromé dobro člověka. Politická obec nicméně není podřízena egoistickému užitku jednotlivce. Skutečnost, že obec existuje pro člověka, můžeme podle De Konincka interpretovat dvojím způsobem: (a.) obec musí být předně zcela podřízena společnému dobru, protože má svůj účel jen v jeho dosahování. Jinak by se obec stala tyranskou.

⁵⁰ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles* III, c. 64.

⁵¹ De Koninck stopuje vznik názoru, že člověk je nejlepší věcí ve vesmíru, k humanismu (následně upozorňuje na rozvoj této myšlenky u Hegela, Feuerbacha či Marxe), podle něhož je člověk neomezenou potencialitou, jelikož nemá předem danou formu. Exaltována je tak „poetická aktivita“ člověka (ta je základem jeho sociability, v níž jde o vyjádření sebe sama. Druhého jen proto potřebuji, aby mne ocenil). To však nemůže vést k naplnění člověka, ale jen k jeho vnitřní neuspořádanosti. Člověk se obrací od hledání a kontemplanování věcí, které jsou lepší než on sám, tj. od toho, co je v něm nejlepší. Cílem je emancipace člověka v jeho neurčenosti (vyššími cíli); sám se stává měřítkem všech cílů. Tamtéž, s. 159–174.

⁵² Zde vycházím z jeho odpovědí na dvě poslední námítky vůči své koncepci – srov. tamtéž, s. 146–148.

A toto společné dobro je tu pro členy dané společnosti. Dobro obce je tak zároveň dobrem jejích členů. Obec je tu také (b.) pro člověka, jelikož člověk má v sobě směřování k vyšším dobrům, než je společné dobro obce. Nejde přitom o individuální dobro člověka, ale o vyšší společná dobra. To vůbec neznamená, že by individuální dobro člověka nebylo hodno respektu. Většího respektu je ale hoden člověk ve svém nasměrování ke společnému dobru. Obec by nicméně jednala proti společnému dobru, pokud by nerespektovala soukromá dobra jednotlivců a dobra rodin.⁵³ Obec totiž závisí na integritě rodiny a jejích členů. Společné dobro obce jim ovšem nemůže být podřízeno, protože pak by byl člověk zbaven svého největšího časného společného dobra. De Koninckovo dílo lze vnímat jako velkolepou metafyzickou fresku, na níž můžeme vidět správné místo společného politického dobra v řádu všech dober. Pro hlubší pochopení tohoto společného dobra, jemuž se kvůli předčasnému skonu De Koninck již nestačil věnovat,⁵⁴ se ovšem musíme podívat do díla někoho, kdo tento pojem propojil s dalšími kategoriemi politického myšlení. Dobrým východiskem nám může být dílo Yvese Simona. Ten s De Koninckovou interpretací společného dobra souhlasil,⁵⁵ doplnil ji

⁵³ Je pravdou, že tato skutečnost je v De Koninckově spekulativním pojetí společného dobra upozaděna, ovšem v katolické tradici je ji možno spojit s principem subsidiarity, který uznává, že rozličná sdružení lidí přináší do života člověka různorodá společná dobra, mezi něž patří i dobro samotné společné aktivity a užší společenství duchovní jednoty. Úkolem politiky je harmonicky uspořádat tato sdružení mezi sebou za účelem naplnění vyššího společného dobra politické společnosti. K principu subsidiarity srov. HITTINGER, „The Coherence,” s. 75–123. Ke vztahu společného dobra a principu solidarity srov. RUSSELL HITTINGER, „Reasons for a Civil Society,” in *Reassessing the Liberal State*, ed. Timothy Fuller – John P. Hittinger, Washington: American Maritain Association, 2001, s. 11–23.

⁵⁴ U De Konincka tak bohužel nenajdeme strukturovanou specifikaci toho, v čem společné dobro politické obce spočívá (srov. např. analýzu jeho prvků v KKC 1907–1909). Společné dobro ale není podle jeho názoru omezeno čistě jen na materiální věci, nýbrž se týká také věcí duchovních: představuje především možnost jednat podle kardinálních ctností. Srov. CHARLES DE KONINCK, „Science et vie politiques,” in *Œuvres de Charles De Koninck. Tome II. 3: Le dilemme de la constitution*, Québec: Presses de l'Université Laval, 2015, s. 257–259.

⁵⁵ Byť Simon hájil Maritaina proti De Koninckově spisu proti personalistům, kritizoval mnohé personalisty za upevňování individualismu vlastního osvícenským filosofům. Simon dokonce uvádí, že rozlišení mezi člověkem jako duchovní osobou a člověkem jako materiálním individuem nečiní z personalismu nic jiného než individualismus spojený s nutně instrumentálním chápáním společného dobra. Srov. YVES R. SIMON, „Common Good and Common Action,” *The Review of Politics* 22, č. 2 (1960): 235–239; AQUINAS GUILBEAU, „Was the Polish Pope a French Personalist?,” *Nova et Vetera* 13,

ovšem (především) analýzou společného jednání, jež umožňuje jeho dosahování.

2. SPOLEČNÉ DOBRO A SPOLEČNÉ JEDNÁNÍ: ČÁST POLITICKÁ

Pasáže věnované společnému dobru najdeme ve filosofii Yvese Simona na více místech, nejrozsáhleji pak v jeho nejslavnější knize *Filosofie demokratické vlády* a dále v jeho důležité, posmrtně vydané studii *Obecná teorie autority*.⁵⁶ V ní si Simon při výkladu společného dobra všímá základů a forem lidské sociability. Specifickým rysem katolické sociální nauky zvláště i katolického politického myšlení obecně je to, že vychází z radikálně odlišné sociální ontologie než té, která je vlastní individualismu a etatistickému kolektivismu.⁵⁷ Katoličtí autoři si všímají skutečnosti, že potřeby jednotlivců, a to jak materiální, tak duchovní, nelze naplnit jinak než skrze sdružení s ostatními lidmi.⁵⁸ Lidé vytvářejí různá sdružení. Simon zmiňuje dva základní typy: pouhá partnerství a společenství.⁵⁹ Ta se od sebe liší tím, zda se vztahují ke společnému dobru. Jen členové společenství se účastní určitého společného jednání, jehož předmětem je společné dobro (a ne jen souhrn soukromých zájmů). Na rozdíl od partnerství, v nichž lidé sledují, byť koordinovaným způsobem, svá individuální dobra, musí společenství naplňovat tato tři kritéria: (1.) kolektivní kauzalita (*collective causality*), (2.) společenství v imanentních jednáních (*communion in immanent actions*) a (3.) komunikace (tj. určité formy vzájemného sdílení) vytvářející společenství (*communion-causing communications*). Kolektivní kauzalita (1.) znamená, že účinky způsobené určitým jednáním lze stopovat k danému kolektivu, nikoliv k jednotlivcům, kteří ho vytváří (příkladem budiž právní systém určitého státu jako takový). Druhé kritérium (2.) odkazuje ke spojení společného úmyslu a společ-

č. 4 (2015): 1231–1233. Guilbeau jasně ukázal, že De Koninckovu kritiku personalismu nelze vztahovat na personalismus Jana Pavla II.

⁵⁶ Yves R. SIMON, *A General Theory of Authority*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962; též, *Philosophy of Democratic Government*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1951.

⁵⁷ Jean-Bethke ELSHTAIN, „Catholic Social Thought, the City, and Liberal America,“ in *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism*, s. 105.

⁵⁸ SIMON, *A General Theory of Authority*, s. 23–26.

⁵⁹ K nim srov. SIMON, *A General Theory of Authority*, s. 29–31; SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, s. 64–66.

ného jednání, které doprovázejí sledování jakéhokoliv společného dobra.⁶⁰ Jestliže uvnitř společenství existuje nedostatek poznání či lásky k předmětu společného jednání, představuje to pro ně zásadní problém. Duchovní společenství navíc vyžaduje i mé vědomí toho, že druhí vědí a touží po stejném předmětu a chtějí, aby se ho dosáhlo jednáním našeho společenství. Tato společenství vytvářejí nejhlubší část sociální reality: může jimi být překonána samota (příkladem z politického života může být patriotismus). Ve společenství nabývá nového rozměru i komunikace, jež je jinak běžnou částí různých mezilidských interakcí. Právě skrze komunikaci se totiž vytváří duchovní společenství (3.), neboť se v duších účastníků vytváří určité poznání a emoce i vědomí toho, že předměty tohoto poznání a emocí jsou také předměty poznání a emocí dalších členů společenství. To váže členy společenství dohromady (např. skrze různé ceremonie) a umožňuje jim to pak jednat originálním způsobem.

Společenství a partnerství se liší i v tom, že partnerství obvykle nevyžaduje přítomnost autority, protože je založeno čistě jen smluvně.⁶¹ To-liko v případě nedodržování smluvních podmínek je nutné rozhodnutí autority. Přesto se partnerství může změnit ve společenství. Musí je ale začít charakterizovat společné jednání za účelem dosažení společného dobra. Toto dobro musí být hledáno a užíváno společně. Aby se určité dobro mohlo stát dobrem společným, musí být příčinou společného života. Ten ale činí přítomnost autority nezbytnou, protože se každé společenství nutně skládá ze značného množství jednotlivců, a proto zde musí být určitá příčina jednoty ve společném jednání. Jinak by totiž rychle došlo k dezintegraci společenství. Jelikož jsou lidé jakožto racionální aktéři při sledování dobra vedeni určitým praktickým úsudkem, rolí autority při společném jednání je zajistit jednotu praktického usuzování členů společenství.⁶² Jednotu jednání a usuzování může zajistit buď

⁶⁰ Thomas R. ROURKE – Rosita A. CHAZARETTA ROURKE, *A Theory of Personalism*, Lanham: Lexington Books, 2005, s. 78–79. Tito autoři zdůrazňují, že se společenství týká nejhlubších pramenů našeho ducha, a proto musí do hloubky zasáhnout jak náš rozum, tak naši vůli.

⁶¹ Dále sleduji SIMON, *A General Theory of Authority*, s. 31–33.

⁶² Dále vycházím ze SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, s. 19–35. Stranou nechávám Simonův (kontroverzní) pojem afektivního poznání, který souvisí se ctnostnými sklony lidského srdce. Etické problémy tak není nutno řešit jen cestou deduktivního uvažování, ale intuitivně. V oblasti nahodilých věcí, jichž se dotýká naše (společné) jednání, je tento způsob poznání podle Simona zásadní. Afektivní společenství lidí, ježichž vůle inklinují ke stejnému společnému dobru, totiž zajišťuje jednomyslnost úsudku.

jednomyslnost, nebo autorita v případě, kdy jednomyslnost nejde očekávat. K jednomyslnosti lze dospět pouze v životě malých společenství, zatímco v případě velkých společenství k ní dochází většinou jen v případě vážných hrozeb společnému dobru. Role autority vystupuje do popředí zpravidla tehdy, když existuje více způsobů dosažení společného dobra, a tak je jednomyslnost vyloučena. Jednota jednání proto může být podle Simona zajištěna jen rozhodnutím autority. Čím se ve společnosti nabízí více voleb možných společných jednání, tím více vzrůstá role autority. Ještě větší otázkou je ale existence jednoty ohledně cílů našich voleb, a proto je Simon nucen vypracovat rozlišení mezi společným dobrem formálně a materiálně zvažovaným.⁶³

V žádném jednání nemůže existovat jednota, jestliže lidé předem neurčí, že určitý předmět bude mít pro ně charakter cíle, jehož se pokusí dosáhnout skrze společné jednání. Podle Simona tato otázka vyvstává i ve společnosti ctnostných a osvícených lidí. I v ní totiž dochází k odlišení mezi vládnoucími a ovládanými. Je zvláštním úkolem vládnoucích starat se komplexním způsobem o společné dobro.⁶⁴ O ně sice usilují všichni ctnostní lidé a jemu jsou také ochotni podřídit svoje volby a své zájmy, nicméně společné dobro chtějí toliko *formálně*: chtějí, aby se nám společně dařilo. To se u nich dále projevuje v ochotě činit to, co od nich

⁶³ Srov. SIMON, *A General Theory of Authority*, s. 50–56; SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, 36–59. Právě tento výklad v dalším odstavci sleduji, byť nediskutuji všechny otázky nastolené Simonem.

⁶⁴ Rizikem samozřejmě může být, že vládci začnou prosazovat různá falešná (*counterfeit*) společná dobra. Simon si všímá především tendence pojmát společné dobro podle vzoru uměleckého díla. Tuto tendenci posiluje podle Simona skutečnost, že chápeme společnost jako něco, co nemá nic společného s tím, co se děje v srdci člověka, ale jen s vnějším jednáním. Společné dobro se pak stává čímsi nelidským, resp. se ztotožňuje toliko s vnějšími společnými dobry. Srov. SIMON, *The Tradition of Natural Law*, s. 92–97. K Simonově teorii je třeba dodat následující: Tato vnější společná dobra (*common goods*) by měla mít v celistvé teorii společného dobra (*common good*) svoje místo, protože je společné dobro předpokládá. Společné dobro představuje vnitřní dobro společného jednání. Toho se účastníme, to sdílíme, a proto společné dobro nemůže být nikdy rozděleno na jednotlivé podíly. Společná dobra (*bona communia*) naproti tomu mají své místo právě ve spojení s distributivní spravedlností, jíž jde o proporcionální distribuci společných dober. Po jejich rozdělení se stávají soukromými dobry. Jde tak o věci, které nutně nemusí být společné. Těmi je činí jen obyčeje či zákony. Jejich účelem je sloužit politickému řádu. Společná dobra tak představují (užitečné) vnější prostředky k cíli našeho jednání, jímž je společné dobro. K tomuto rozlišení srov. Gregory FROELICH, „On the Common Goods,” *The Aquinas Review* 15 (2010): 17–21, či Matteo NEGRO, *Bene comune e persona*, Roma: Studium, 2014, s. 135–137.

společné dobro žádá, i když s požadavky společného dobra materiálně nesouhlasí (např. žena nechce právoplatné odsouzení svého manžela), či nejsou schopni určit, v čem přesně společné dobro materiálně spočívá (např. poslušnost nižších důstojníků při vojenské operaci). Materiální určení společného dobra je pak záležitostí veřejně ustanovené autority. Musí chtít a zamýšlet společné dobro jak v jeho formě, tak v jeho obsahu. Ostatní členové společnosti se starají jen o zvláštní aspekty společného dobra, zatímco autorita má mít na starosti společné dobro celé, a to ve shodě s veřejným rozumem. Nadto by konkrétní osoby (a i jejich skupiny) měly mít podle Simona právo sledovat i svá soukromá dobra.⁶⁵ Nebylo by totiž žádoucí, aby se všichni starali stejným způsobem o společné dobro, protože pak by všichni museli mít stejné chtění, a tak by zavládla uniformita. Naopak společné dobro samo vyžaduje existenci soukromých dober, po nichž touží partikulární aktéři.⁶⁶ Ti by však měli vždy uznávat primát společného dobra, a proto musí poslouchat ty, kdo ho mají na starost. Je podle Simona iluzí, že by dobrá vůle všech mohla stačit k zamýšlení společného dobra. Úkol vládnoucích je proto dvojitý: (1.) zajišťovat, aby bylo společné dobro zamýšleno materiálním způsobem, a také se konkrétně (2.) starat o to, aby materiálně zvažované společné dobro bylo zamýšleno v jeho úplnosti, tj. se všemi vztahy (a.) k jeho partikulárním aspektům i (b.) k soukromým dobrům konkrétních osob. Ty musí být směřovány ke společnému dobru, a proto je od nich vyžadována ctnost poslušnosti. Podobně musí být i různé procesy týkající se určitých aspektů společného dobra zaměřeny k jeho celku.

⁶⁵ Simonova analýza je zde nekompletní, neboť existují i společná dobra různých společenských skupin. Člověk pak může nést odpovědnost za materiální určení jejich společného dobra, ale také za soulad politického zřízení s vertikální hierarchickou strukturou celého řádu společného dobra. Děkuji Eduardu Fiedlerovi za tuto poznámku.

⁶⁶ Některá dobra tak mají zůstat soukromými, a to z pohledu samého společného dobra. Společné dobro nesmí tato dobra absorbovat, protože pak by přestalo být dobrem. To, co umožňuje vůbec mít soukromá dobra, je dobro, a to dobro společné. Srov. SCHALL, „The Common Good,” s. 189. Jak jsme viděli již u De Konincka, všechna dobra musí existovat v řádu věcí. Zvláštní role autority vyplývá z autonomního postavení individuálních dober: právě tato autonomie činí autoritu nutnou. Autonomie nižších jednotek bez vlády by vedla k dezintegraci společnosti, a proto lze říct, že autorita činí tuto autonomii vůbec možnou. Srov. SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, s. 71. Lze nicméně souhlasit s Clarkem Cochranem, že nedostatečné rozpracování konfliktního vztahu (zvláště pak jeho politické dimenze) mezi soukromými dobry a společným dobrem je jednou ze slabín Simonovy teorie. Clarke E. COCHRAN, „Yves R. Simon and „The Common Good”: A Note on the Concept,” *Ethics* 88, č. 3 (1978): 235.

ZÁVĚREM:**KATOLICKÉ POJETÍ SPOLEČNÉHO DOBRA A VÝZVY DNEŠNÍ DOBY**

Simonova teorie umožňuje dobře vysvětlit, jak dosáhnout jednoty ve společném jednání. Ukazuje, jak je při tom role autority podstatná. Základní rolí autority je vydávání a provádění pravidel vyjadřujících požadavky materiálně zvažovaného společného dobra.⁶⁷ K tomu, jak autorita určuje společné dobro, musí být členové společenství pozorní, neboť všechna dobra by měla být ke společnému dobru nasměrována. Člověk pak chce partikulární dobra právě proto, že chce společné dobro, které se tak stává důvodem chtění všech ostatních dober.⁶⁸ Jak jsme viděli již při rozboru díla De Konincka, existují různé úrovně těchto (společných) dober. Společné dobro politické společnosti je nejvyšším cílem lidského jednání v přirozeném řádu. Je nejvyšší v řádu, který ale sám není nejvyšší, a proto není nejvyšší absolutně. Je navíc otázkou, zda je moderní stát schopen dosahovat společného dobra. Mnozí tomisté si myslí, že ne (např. Alasdair MacIntyre), a kolem této otázky se v současnosti točí velká kontroverze. Zatímco MacIntyre a jemu blízcí autoři chtějí dál držet tradiční tomistický koncept společného dobra, což je jim důvodem pro tu větší, tu menší zpochybnění nároků moderního národního státu, jiní autoři na tyto změněné podmínky reagují vypracováním instrumentální koncepce společného dobra a pak nemají důvod k radikální kritice dominantní formy politické autority (např. John Finnis).

Tyto současné debaty ovšem nemohly být předmětem tohoto článku, který se pokusil o návrat k pramenům velké tradice uvažování o společném dobru, a to skrze rozbor díla dvou jejích vynikajících představitelů. Ačkoliv jsem upozornil na některé mezery v jejich díle, jejich pojednání zůstávají nezbytným východiskem pro uvažování o společném dobru. Vypracování adekvátní koncepce společného dobra je zvláště urgentní v době krizí současných liberálních demokracií. Těm se příliš nedostává vhodného konceptuálního aparátu, jak tento důležitý pojem uchopit. Jejich zásadní chybou je nepochopení povahy společného dobra. Právě proto by se tohoto konceptu neměli katoličtí autoři vzdávat, neboť mohou nabídnout originální příspěvek do současných debat. Katolická tra-

⁶⁷ SIMON, *A General Theory of Authority*, s. 57.

⁶⁸ John A. CUDDEBACK, „Yves R. Simon and Aquinas on Willing the Common Good,” in *Maritain and America*, ed. Christopher Cullen – Joseph Clair, Washington: American Maritain Association, 2001, s. 69.

dice uvažování o společném dobru do svého centra klade skutečnost, že společenství lidí může být pro člověka dobrem. Správné porozumění pak může motivovat i odpovídající jednání. Společné dobro od nás vyžaduje ochotu skrze společné jednání na určité formě společného života participovat. Tím lze překonat slabost, která je dána naší samotou, již tak podporuje individualismus dneška. Ten považuje starost o společné dobro za nesmyslnou, protože se máme především starat o vlastní prospěch. Žádná politická společnost ovšem není silná jen kvůli případné materiální prosperitě, a proto nám katolická tradice může napomoci vnímat, že společné dobro má spíše duchovní povahu. Tváří v tvář fragmentované společnosti charakterizované nesouhlasem mezi různými skupinami připomíná pojem společného dobra důležitost vzájemných pout a morálních a občanských ctností nezbytných pro osobní vzkvétání i společenský blahobyť.⁶⁹ Zároveň není podle mého názoru žádoucí, aby se rezignovalo na širší metafyzické zakotvení této důležité kategorie. Právě širší vize je totiž něco, co se modernímu člověku ještě více nedostává. Pouze v rámci širšího horizontu má navíc kategorie nejvyššího pozemského společného dobra svůj specifický smysl. Věřím, že tento článek přispěje alespoň trochu k tomu, aby se o této základní kategorii sociální nauky katolické církve vedla hlubší debata. Ačkoliv katolická tradice politického myšlení může přinést nové, neotřelé pohledy na věc, zůstává bohužel nepříliš známá.⁷⁰

The Crisis of Liberal Democracy and the Concept of the Common Good

Keywords: Authority; Catholic Social Doctrine; Common Action; Common Good; Dignity; Human Rights; Liberalism; Personalism; Social Ontology; Totalitarianism

Abstract: According to Pierre Manent, an eminent French Catholic political philosopher and a disciple of Leo Strauss, the concept of the common good has lost all its intelligibility in contemporary French society. It has been replaced by an emphasis on the concept of human rights. Human rights as such are not able, however, to serve as a viable basis for a political society. A similar analysis can be found in other Christian authors: for instance, vis-à-vis the crisis of contemporary liberal democracies, the main representatives of the

⁶⁹ Srov. KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, s. 9.

⁷⁰ To lze dokumentovat na pojednání o společném dobru v jedné z mála českých monografií o sociální nauce katolické církve – srov. CYRIL MARTINEK, *Cesty k solidaritě*, Svítav: Trinitas, 1998, s. 155–156.

so-called Radical Orthodoxy movement, John Milbank and Adrian Pabst, plead for the return of the politics of the common good. What is missing, however, in the works of these contemporary scholars is a systematic analysis of the concept of the common good as such. Up until now, the most elaborate analysis of this concept was developed by the Catholic scholars, Charles De Koninck and Yves R. Simon, during the 1940s and 1950s. Following their example, the article attempts to elucidate this key concept of political philosophy and Catholic social doctrine. In its first part, after an overview of the two basic meanings of the concept of the common good in Catholic social doctrine, the article analyzes the different facets of De Koninck's magisterial treatise on the common good. Due to the many more metaphysical interests of De Koninck, the article argues that his concept of the common good must be supplemented by the much more politically focused analysis of Yves R. Simon. This eminent Thomist emphasized the connection between the concept of the (political) common good with the possibility of common action. The article finally offers a thorough reconstruction of the foundations of this neglected tradition of political thought which paradoxically could be seen as an (at least partial) possible cure for the current crises of liberal democratic political regimes.

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