

Navzdory své rétorice liberál?

K MacIntyrově politice společného dobra*

Ján Tomašík

Jiří Baroš

Skotský myslitel Alasdair MacIntyre (*1929) patří mezi nejvýznamnější žijící morální filosofy. Od 80. let se identifikuje s aristotelsko-tomistickou tradicí, jejíž konceptuální aparát mu též poskytuje východiska pro uvažování o politice. Jak jeho morální, tak politické myšlení je předmětem mnoha dezinterpretací: bývá považován za proponenta „etiky ctnosti“, ač se sám za něho nepovažuje.¹ Jindy bývá nálepkován jako komunitarista, byť se tomuto označení vyhýbá.² Je však otázkou, zda tyto nejasnosti nejsou do určité míry způsobené i tím, že některé důležité MacIntyrovy myšlenky zůstávají těžko uchopitelné.

Celé MacIntyrovo dílo prostupuje nechuť k modernímu liberalismu a kapitalismu. Byť během svého života vykonal intelektuální cestu od marxismu ke katolicismu, Marx pro něj zůstal důležitým myslitelem, jelikož mu pomáhá odhalovat „morální chudobu a ideologické funkce liberalismu“.³ Umožnil mu též vnímat důležitost racionálního aktérství v nepříznivých podmínkách kapitalistického světa.⁴ Nejlepší nástroj ke kritice moderního světa mu ovšem poskytla aristotelovská filosofie a její tomistické rozvinutí. Spojení těchto intelektuálních zdrojů v jeden celek mu proto vysloužilo označení „revoluční aristotelik“.⁵

Cílem předložené studie je kriticky rozebrat MacIntyrovo politické myšlení. Zaměříme se toliko na práce z posledních tří dekad, tj. na dílo, které následovalo po vydání jeho klíčových prací *Ztráta ctnosti* (1981), *Či*

* Článek vznikl v rámci grantu „Jak dál s veřejným rozumem? Kritiky a obhajoby veřejného ospravedlnění podle liberalismu“ (GA19-11091S).

¹ Jonathan SANFORD, *Before Virtue: Assessing Contemporary Virtue Ethics*, Washington: The CUA Press, 2015, s. 10.

² Alasdair MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ in *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Notre Dame: Notre Dame UP, 1998, s. 265.

³ MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ s. 267.

⁴ Blíže srov. Thomas D. D'ANDREA, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Aldershot: Ashgate, 2006, s. 87–122.

⁵ *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia*, ed. Kelvin Knight – Paul Blackledge, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008.

spravedlnost? Jaká racionalita? (1988) a *Tří soupeřící verze morálního zkoumání* (1990). Ač není politické myšlení výlučnou, ba ani primární doménou jeho zájmu, v několika textech ho rozpracovává. Stále zásadnější místo v něm zaujímá pojem společného dobra, který leží v jádru aristotelsko-tomistické tradice. Bude nás proto zajímat, jak přistupuje k politice její dnes možná nejvlivnější představitel. Jelikož jeho politické myšlení není v našich končinách příliš známé, budeme ho nejprve ve třech krocích analyzovat. Začneme rekonstrukcí MacIntyrovy kritiky moderního státu a trhu. V návaznosti na to se zaměříme na pojetí politiky jako praxe zaměřené na společné dobro. Jelikož toto vnímání politiky ostře kontrastuje s její moderní podobou, budeme se pak ptát, jakou alternativu MacIntyre navrhuje. Půjde o vizi malých, lokálních komunit, v níž lze pěstovat ctnosti, společné dobro a přechkat krize moderního světa.

Druhým a důležitějším úkolem této studie bude kritika MacIntyrova pojmání politiky. Budeme ho kritizovat způsobem, který je podle jeho vlastního názoru nejefektivnější⁶ – zaměříme se na samotné premisy jeho chápání kategorie společného dobra. Ukážeme, že není zcela věrné aristotelsko-tomistické tradici, do níž se sám řadí. MacIntyre vnímá tradici jako kontinuální a neustále se prohlubující diskuzi, jež se rozvíjí argumentací jak s vnějšími, tak s vnitřními kritiky.⁷ Naše kritika bude vnitřní (tj. bude navazovat na velké autory jeho vlastní tradice jako Charles De Koninck či Yves Simon), byť pro svou argumentaci využijeme různé MacIntyrové oponenty. Ač MacIntyre inovativním způsobem rozvíjí aristotelsko-tomistickou tradici (tu nejprve stručně představíme⁸), problémem je jeho restriktivní pojetí společného dobra, což se v dalším kroku pokusíme ukázat. Hlubší ukotvení této kategorie by mu pomohlo pozitivněji hodnotit současné společnosti s jejich možnostmi realizovat společné dobro. Ještě zásadnější je však závěr, k němuž naše kritika povede – jeho (neuspokojivá) vize politiky je ve svém důsledku (paradoxně) liberální, a to navzdory ostré rétorice vůči liberalismu.

⁶ Alasdair MACINTYRE, „Intractable Moral Disagreements,“ in *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, ed. Lawrence S. Cunningham, Notre Dame: Notre Dame UP, 2009, s. 1–52.

⁷ MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ s. 12; Jean PORTER, „Tradition in the Recent Work of Alasdair MacIntyre,“ in *Alasdair MacIntyre*, ed. Mark C. Murphy, Cambridge: Cambridge UP, 2003, s. 38–69.

⁸ K vymezení pojmu tradice obecně a aristotelsko-tomistické tradice zvláště srov. např. Jiří BAROŠ, „Dvě konkurenční morální tradice a lidská důstojnost,“ in *Liberální demokracie v době krize*, ed. Pavel Dufek – Jiří Baroš, Praha: SLON, 2019, s. 198–200.

1. NEMOCNÝ LEVIATHAN – „STÁTO-TRH“

MacIntyrova kritika moderní doby je vskutku radikální; pro její sofistikovanost ji nicméně nelze shodit ze stolu jako jakési lkání a lamentování nad úpadkem dnešního světa. Sleduje navíc konstruktivní cíl: MacIntyre nám chce pomoci žít životy, které by měly – navzdory korozivnímu vlivu liberálního kapitalismu – morální hodnotu. Nemáme tu samozřejmě prostor představit a zhodnotit celou MacIntyrovu kritiku moderní doby; náš výklad musí být nezbytně selektivní. Zaměříme se proto jen na jeho vlastní vyjádření této kritiky v jeho poslední monografii *Etika v konfliktech modernity* (2016), již lze vnímat jako jakési shrnutí celého předcházejícího díla, resp. jako to, za čím si i dnes stojí. V této části se tudíž podíváme, jak MacIntyre charakterizuje vztah a propojení politiky a ekonomiky v současných podmínkách.

Pro porozumění jeho kritice je důležité si uvědomit, že MacIntyre nepopírá různé pozitivní aspekty sociálního a kulturního řádu, který dnes obýváme. Modernita jako celek je dobou ekonomického růstu a technologických inovací. Kromě výjimečných úspěchů v umění a vědě ale přinesla i „nové formy utlačovatelské nerovnosti, nové druhy hmotného a intelektuálního ochuzení a nové frustrace a mylné tužby“. Tyto negativní jevy se odehrály v určitém politicko-ekonomickém kontextu a do jisté míry jsou jeho produktem. Politickým kontextem modernity je stát, ekonomickým trh, a oba společně tvoří „často nemocného Leviathana, „státo-trh““.⁹

Stát je specificky moderní forma centralizované a teritoriálně vymezené politické organizace.¹⁰ Nabral na sebe velké množství úkolů, a tedy i moci. Má tak monopol na donucovací sílu a zabezpečuje různá veřejná dobra, které by si jinak jednotlivci nedokázali zabezpečit. Veřejná dobra je třeba striktně odlišovat od dober společných. Těch prvních totiž dosahují jednotlivci jako jednotlivci, byť často jen ve spolupráci s druhými, a užívají je jen pro individuální užitek, zatímco těch druhých užívají a dosahují jednotlivci pouze jako členové různých skupin či jako účast-

⁹ Alasdair MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, Cambridge: Cambridge UP, 2016, s. 124; srov. též Alasdair MACINTYRE, *Ethics and Politics*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, s. 210.

¹⁰ Mark C. MURPHY, „MacIntyre's Political Philosophy,“ in Alasdair MacIntyre, ed. Mark C. Murphy, Cambridge: Cambridge UP, 2003, s. 153.

níci různých aktivit.¹¹ Mezi hlavní veřejná dobra MacIntyre řadí „zákon a řád, stabilní měnu a národní bezpečnost“.¹² Postupně se však ukázalo, že tato expanzivní moc státu si vyžaduje, aby její autoritu považovala za legitimní většina obyvatelů.

MacIntyre si všímá dvou hlavních způsobů, prostřednictvím nichž moderní národní stát získává legitimitu. V principu odrážejí liberální a demokratickou složku státu. Liberální ospravedlnění nachází svůj původ v různých obměnách teorií společenské smlouvy, podle nichž se jednotlivci zavazují poslouchat zákony výměnou za benefity, které poskytuje politická autorita. Tento aspekt legitimacy státu ale není příliš věrohodný. Jednak lze zpochybnit samotnou myšlenku společenské smlouvy, jednak jsou benefity, které bývají přiznávány těm nejzneužívanějším a nejutlačovanějším, „příliš ubohé“ na to, aby ospravedlnily stát.¹³

Demokratický nárok na legitimitu státu, podle něhož by vláda měla naplňovat preference svých občanů, považuje MacIntyre za *prima facie* věrohodnější. Jestliže si vláda počíná tak, jak její obyvatelé chtějí, je uvalení a vynucování zákonů formou sebe-vlády.¹⁴ Moderní liberální demokracie ovšem vytvářejí jen zdání sebe-vlády kombinací procedury svobodných voleb a ústavní rovnosti. Výsledkem pak je, že navzdory deklarovanému rovnostářství je politická moc distribuována nerovně: „Politicky jsou společnosti pokročilé západní modernity oligarchie přestrojené za liberální demokracie.“¹⁵ Rovnost ve volebním procesu totiž ignoruje nerovnost, jež se projevuje krok předtím. Samotné politické alternativy nesestavují voliči, nýbrž elity, které jsou díky finančním prostředkům a vzdělání schopné mobilizovat voliče. Tyto elity též skrze masová média ovládají politickou rétoriku a finančně podporují strany a kandidáty. Alternativy, které by byly prospěšnější pro společné dobro, se často ani nestanou předmětem veřejné debaty, protože vstup do ní je kontrolován elitami.

Podle MacIntyry ekonomické nerovnosti vytvářejí v liberálních demokraciích značné politické nerovnosti. Stojí za tím tržní systém, který je stejně tak neosobní jako politický aparát. Stát a trh se staly v období

¹¹ MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 168–169.

¹² Tamtéž, s. 125.

¹³ Tamtéž, s. 126.

¹⁴ Tamtéž, s. 126.

¹⁵ Tamtéž, s. 237.

pozdní modernity tak provázanými, že lidé musí brát při jednotlivých činnostech do úvahy jak pravidla státu, tak trhu. Smluvní vztahy, které se odehrávají v rámci trhu, nejsou rovné, neboť moc leží v konečném důsledku v rukách kapitalistů. Zásadní slabinou moderních kapitalistických demokracií jsou nerovnosti, jež „odsuzují mnohé k chudobě, hladu a vyloučení z kulturního bohatství modernity“.¹⁶ Tyto skutečnosti vedou MacIntyra k radikálnímu odmítnutí „nemocného Leviathana“. Současná realita je založena na mylné představě o tom, co je účelem lidského života a politického společenství. Nyní se proto obrátíme k tomu, jak MacIntyra přistupuje k těmto otázkám.

2. POLITIKA JAKO PRAXE A MODERNÍ PARODIE POLITIKY

Jestliže jsme v předcházející části tematizovali MacIntyrovu kritiku moderního státu, musíme nyní přiblížit standard, z něhož při této kritice vychází. Naším cílem proto bude rekonstruovat MacIntyrovu pojetí politiky jako praxe, která má směřovat k dosahování společného dobra. To nám následně umožní vidět, jak se moderní politika odlišuje od tohoto standardu.

Pojem praxe má u MacIntyra specifický význam. Lze ji definovat jako „koherentní a komplexní formu společensky zavedené, kooperativní lidské činnosti“,¹⁷ které jsou vlastní historicky a sociálně vyvinuté standardy a hierarchie kvality. MacIntyre jako příklady praxe zmiňuje fotbal, šachy, architekturu nebo farmaření. Praxí naopak není kopání do balonu či náhodné hýbání figurkami, jelikož praxe v sobě obsahuje měřítko dokonalosti.¹⁸ Té lze dosahovat pouze v příslušném institucionálně-normativním rámci a pod vedením těch, kteří si jistou míru dokonalosti v dané praxi již osvojili. Je důležité, že je praxe zaměřena na jí vlastní, inherentní dobra (sem spadají různé analytické dovednosti, strategická představitost či hráčský zápal), po nichž člověk může toužit pro ně

¹⁶ Tamtéž, s. 133.

¹⁷ Alasdair MACINTYRE, *Ztráta ctnosti*, Praha: Oikoymenh, 2004 [1981], s. 220.

¹⁸ Tamtéž, s. 223.

samotné.¹⁹ Ostatní dobra (např. sláva, bohatství) jsou pak jen vedlejším účinkem praxe.²⁰

Každá praxe se nachází v širší síti praktických aktivit a problémů, jimiž lidé čelí. I politiku lze podle MacIntyry chápat jako praxi v tomto významu: politika je praxe druhého řádu, protože v ní dochází k deliberaci o ostatních, jí podřízených praxích.²¹ Politika vychází z potřeby stále komplexnějšího uvažování o dobrech jednotlivce a společenství: člověk nutně čelí otázce, jaké místo mají mít v jeho životě praxe, jimž se věnuje (tj. pracovní, rodinné, estetické, sportovní, vědecké ad.), aby mohl žít život, který by byl jako celek výborný. Každý, kdo si tuto otázku položí, však záhy pozná, že si ji ve skutečnosti nedokáže položit, ani na ni odpovět, bez ostatních účastníků praxí. Správně tak musí být položeny dvě otázky: „Jaké místo by měla mít v našem společném životě dobra každé z praxí, v níž jsme zapojení? Jaký je nejlepší způsob života pro naše společenství?“²²

Dobra jednotlivce jsou tak podle MacIntyry neoddělitelná od dobra celku. Jednotlivec, jenž je vždy zakotven v sítích vztahů dávání a přijímání, se musí naučit chápat dobro společenství jako vlastní dobro.²³ Tomu napomáhá, že při sledování společných dober obvykle objevíme, že nás toto sledování vede k dosahování našich vlastních dober.²⁴ Uspořádávání těchto dober a starost o společné dobro je pak v samotném jádru správně pojímané politiky. Politické společenství je zvláštním typem praxe, která uspořádává všechny ostatní praxe, aby mohli jednotlivci směřovat k tomu, co je nejlepší pro ně i pro celé společenství.²⁵

¹⁹ Tamtéž, s. 221.

²⁰ Marian KUNA, *Etika a politika v perspektíve Alasdaira MacIntyry*, Ružomberok: FF UK, 2010, s. 117.

²¹ MURPHY, „MacIntyre’s Political Philosophy,“ s. 163. Pokoušíme se, pokud je to možné, překládat MacIntyřův pojem deliberace českými ekvivalenty, z nichž jako nejlepší (dle kontextu) nám přijde rozprava či rokování. Byť většina české odborné literatury užívá tento neelegantní anglicismus, někdy se i tyto české výrazy vyskytují a snažíme se je využít.

²² MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ s. 240.

²³ Alasdair MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, La Salle: Open Court, 1999, s. 109 a 119.

²⁴ MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 175; MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, s. 140.

²⁵ Podle MacIntyry je dosahování těchto cílů mnohdy korumpováno ziskuchtivostí společenských institucí, která nabourává ideály a tvořivost praxe. Navzdory tomu jsou však i pro malou komunitu instituce nutné, jelikož jsou potřeba pro zachování praxí. MACINTYRE, *Ztráta ctnosti*, s. 228; MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 110.

Pro MacIntyra je důležité, že politické společenství je založeno na racionálním poznávání. To spočívá na schopnosti identifikovat dobra, jež jsou při rozhodování ve hře. Je-li tímto dobrem společné dobro, musí se racionální aktér ptát nikoliv, jak by měl jednat sám, avšak jak bychom měli jednat společně,²⁶ tj. co je pro nás nejlepší dělat.²⁷ V rámci tohoto tázání tu musí být možnost zpochybnit i to, co se bralo za samozřejmé o individuálních a společných dobrech.²⁸

MacIntyrovu pojmání společného dobra není v současné době dominantním přístupem, nýbrž spíše představuje výzvu modernímu východisku uvažování o politice. Navzdory logické návaznosti otázek, které se racionálnímu aktérovi nabízejí při hierarchizaci dober, modernita jednotu dober rozložila jevem, který MacIntyre nazývá kompartmentalizací, tj. jakýmsi rozdělením sfér lidského života a společnosti na oddělené přihrádky.²⁹ Ačkoliv je tento fenomén přítomný i v jiných kulturách, modernita se liší jeho stupněm a povahou. Normy upravující život jednotlivce doma, ve škole, na pracovišti, ve volném čase, v politické aréně, v náboženském životě anebo v jiných sférách jsou v moderní společnosti specifické pro každou jednotlivou sféru a často jsou vzájemně neslučitelné.³⁰ V náboženském životě je povinností člověka dodržovat a uznávat univerzálně platné normy. Jakmile přejde do politické arény, nemá náboženské přesvědčení prosazovat. Na pracovišti je vrcholnou normou ziskovost a člověk je tlačěn hledět na pracovní vztahy tímto prizmatem, ale nikdo by na základě této normy nemohl udržet zdravý rodinný život.

Kompartmentalizovaná společnost produkuje fragmentovanou etiku. Stát se stává kolosem vzájemně propojených institucí „kombinujících ne příliš koherentně étos firmy pro veřejný užitek s nafouknutými prohlášeními o ztělesňování ideálů svobody a spravedlnosti“.³¹ Hlavní úlohou státu je zabezpečit společenský řád, v němž sice jednotlivci mohou spolupracovat, ale v podstatě zde jde jen o individuální dobro a „společné dobro“ je jenom součtem těchto jednotlivých dober. Je to přístup individualistický a minimalistický současně. Ohrožuje společnost natolik, nakolik jej daná společnost uplatňuje. Pro aktéra je totiž racionální získávat

²⁶ Tamtéž, s. 72.

²⁷ MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, s. 107.

²⁸ MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ s. 241.

²⁹ Alasdair MACINTYRE, „Social structures and their threats to moral agency,“ *Philosophy* 74, č. 289 (1999), s. 322; MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 202.

³⁰ MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ s. 236.

³¹ Tamtéž, s. 236.

co nejvíce prospěchu z veřejných benefitů a zároveň se snažit co nejméně přispívat.³² Pro zachování politického společenství je ale nutné, aby alespoň část obyvatelstva (např. vojáci, policisté a hasiči) byla připravena nést disproporčně větší zátěž, a to až po cenu nejvyšší – smrt.³³ I stát blahobytu potřebuje lidi, kteří chápou společenskou autoritu jinak než jen jako zdroj blahobytu.³⁴

Současné demokracie ale aspirují spíše na hodnotovou neutralitu a poskytování benefitů svým občanům. Neutralita důsledků je však iluzorní; aktivity vlád často podporují jistý způsob života a podkopávají jiný. Důležitější však je, že se s těmito důsledky systematicky nekonfrontujeme. V posledních desetiletích došlo k úpadku rodinného a rolnického způsobu života. Ovšem naše politické režimy si nikdy nedovolily položit otázku: „Jaký význam přikládáme této transformaci a co bychom měli, či neměli přijmout na ztrátě celého způsobu života?“³⁵

Současná demokratická politika nepodporuje racionální diskurs o nejzávažnějších otázkách lidského života, tj. o tom, jakou roli by pro jednotlivce a společnost měly hrát rozmanité, ctnost formující praxe. Proto moderní státy nedokážou nabídnout žádný ospravedlnitelný nárok na loajalitu svých členů. Je třeba je považovat jen za politický výraz společností s deformovanou a fragmentovanou praktickou racionalitou. V těchto společnostech je sama politika jen jednou z kompartmentalizovaných sfér, z nichž byla vyloučena možnost pokládat ty nejpotřebnější otázky.³⁶

Moderní stát disponuje škálou neslučitelných politik. Jednou dá větší váhu volnému trhu, jindy zase intervenci. I tento systém si vyžaduje jednu specifickou „ctnost“ – přizpůsobivost. Ochota porušovat sliby, hledat kompromisy a měnit pozice není v politice něčím negativním, nýbrž pozitivní vlastností. Dostanou-li se neslučitelné hodnoty do konfliktu, nejsou spory vyřešeny společnou racionální diskusí, ale měnícími se

³² Alasdair MACINTYRE, „Je patriotismus ctností?,“ in *Současná politická filosofie*, ed. János Kis, Praha: Oikoyomenh, 1997 [1984], s. 462.

³³ Tamtéž, s. 462. Ač se stát prezentuje jako strážce hodnot, kvůli nimž bychom měli být ochotni i zemřít, nelze zapomínat, že podle MacIntyry prosazuje jen veřejná dobro, ne pravá společná dobro politického společenství. Teze, že stát poskytuje společná dobro, je nebezpečnou fikcí. To ovšem ještě neznamená, že bychom mu neměli být vděční za různé zdroje, které poskytuje. Srov. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, s. 132–133.

³⁴ MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ s. 242.

³⁵ Tamtéž, s. 238.

³⁶ Tamtéž, s. 243.

koalicemi a změnami v rozložení sil.³⁷ V demokratické politice tak není rozhodující racionalita, ale mocenské konstelace.

Fungování politiky jako praxe získávání moci, vytváření koalic a sjednávání kompromisů má radikálně odlišné důsledky než politika společného dobra. V ní by měl být politik osobností, která integruje do jednoho celku nejen dobra svého života, ale daří se mu též, ve společenství s ostatními, rozumně uvažovat i o různých aspektech společného dobra. Demokratická politika má ale jiné podmínky vstupu a úspěchu. Vstup je možný jen, když daný politik patří do finanční a vzdělanostní elity, a tak má možnost formovat alternativy, které se mohou ucházet o hlasy voličů. Jejich úspěch závisí na technikách sebe prezentace a reklamy užívané volebními profesionály, kteří z kandidáta vytvářejí jakousi fiktivní konstrukci.³⁸ Racionální diskurs je tak nahrazen politickým marketingem.

3. ODPOVĚĎ NA KRIZI – POLITIKA LOKÁLNÍCH KOMUNIT

Podle aristotelsko-tomistické tradice by ve správně uspořádané politické společnosti měli jak vládnoucí, tak ovládaní směřovat ke společnému dobru.³⁹ Tyto politické společnosti jsou podle MacIntyra něco jiného než moderní stát. Vyskytly se jak v minulosti (např. městské státy Řecka), tak v současnosti (např. komunity rybářů v Nové Anglii nebo horníků ve Walesu). Lze vymezit tři charakteristiky společenství, která umožňují racionální zkoumání a poznávání individuálního i společného dobra: poslušnost přirozenému zákonu, malá velikost a relativní soběstačnost a ekonomika založená na drobných výrobcích.⁴⁰

Dodržování přirozeného zákona je nutnou podmínkou společného a vzájemného učení se jak individuálním, tak (především) společným dobrům.⁴¹ Dosahování společných dober je možné jen skrze společné rokování a jednání, jež probíhá v souladu s pravidly přirozeného zákona.⁴² Pouze tímto způsobem si podle MacIntyra můžeme vzájemně vě-

³⁷ Tamtéž, s. 245.

³⁸ Tamtéž, s. 249.

³⁹ MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 176.

⁴⁰ MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ s. 247–250.

⁴¹ MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, s. 111.

⁴² Alasdair MACINTYRE, „How Aristotelianism Can Become Revolutionary,“ in *Virtue and Politics*, ed. Paul Blackledge – Kelvin Knight, Notre Dame: Notre Dame UP, 2011, s. 14; MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 89 a 108.

řit a naslouchat jako racionální bytosti schopné argumentace. Přirozený zákon je též úzce spjat s účelem politického společenství – zaměřením ke společnému dobru. Lidé v daném společenství mu musí prakticky porozumět, tj. musí sdílet základní náhled na vztah dober, pravidel a ctností. Pozitivní normy společenství musí čerpat legitimitu z konformity s přirozeným zákonem a z toho, že lidé tuto konformitu uznávají.⁴³ Pouze tehdy, kdy tyto normy slouží společnému dobru, může být politická autorita ospravedlněna.

Druhou charakteristikou politického společenství je malý rozměr a co největší soběstačnost. Relativní autarkie je důležitá pro ochranu komunity před destruktivními zásahy státu a tržní ekonomiky. Malý rozměr je zase klíčový pro rozsáhlé společné rozhodování, z něhož nemůže být nikdo vyloučen, protože každý je relevantní pro aktivitu vzájemného učení se dobrům. Podle MacIntyry dochází k útlaču, pokud je jakémukoliv účastníku bráněno zapojit se do vzájemného učení, které může vyústit ve „společensky transformativní aktivitu“.⁴⁴ Moderní politika systematicky znemožňuje takový typ diskuse prostřednictvím pasivní tolerance, tedy veřejného nezájmu vůči dobru. Ačkoliv tento důraz na život v lokálních komunitách může budit dojem konformistické společnosti, účelem společenství je „aktivní a angažovaná tolerance“, v níž je zahrnuta možnost učit se o dobru od svých protivníků.⁴⁵

Aby lidé mohli skrze sdílenou racionální rozpravu nabýt společnou mysl, musí být tato rozprava institucionalizována. Členové společenství musí mít proto možnost podávat návrhy, námítky a argumenty.⁴⁶ Musí tu být prostor zpochybnit a dohnat k odpovědnosti ty, kdo obsazují politické funkce. Právě to umožňuje bezprostřednost malých společenství. Bude k tomu potřeba i právní rámec, který bude navržen tak, aby bylo možno dosáhnout společného postoje.⁴⁷ I v těchto menších komunitách se budou lidé věnovat různým praxím. Na rozdíl od současného liberálního státu ovšem nebude jejich život rozdělený na izolované části s vlastními morálními normami. Všechny části života si budou vyžadovat stej-

⁴³ MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ s. 247.

⁴⁴ Tamtéž, s. 250.

⁴⁵ THOMAS S. HIBBS, „MacIntyre, Aquinas, and Politics,“ *The Review of Politics* 66, č. 3 (2004), s. 360.

⁴⁶ MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, s. 129.

⁴⁷ MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ s. 248.

né ctnosti. Integrita a osvědčenost v různých aspektech života budou v těchto společnostech určujícím rysem dobrého politika.⁴⁸

Třetí charakteristikou politického společenství je skutečně svobodný trh. Současné fungování tržní ekonomiky podle MacIntyry vnucuje podmínky, jež často zbavují dělníky práce, způsobují lidem ve velkoměstech i na periferiích nenapravitelné ekonomické ztráty a zvětšují příjmové nerovnosti tak, že se vytváří antagonistické skupiny s rozdílnými zájmy a přístupem k politické moci. Skutečně svobodné trhy jsou vždy malé lokální trhy s drobnými producenty, kteří se svobodně rozhodují, jestli se tržních výměn účastní, a kteří mají vždy možnost věnovat se takové produktivní práci, která jim umožní zapojit se do vztahů, prostřednictvím nichž se realizuje společné dobro. Institucionální formy této ekonomiky se musí izolovat a chránit před vnějšími silami kapitalistického trhu a konzumní společnosti.⁴⁹ MacIntyre uznává, že takováto ekonomika nemůže dosáhnout ekonomické a technologické úrovně současných společností; ty však zato platí značnou cenu – zřínají se skutečného společného dobra.

Upřednostňování lokálních společenství je v MacIntyrově díle konstantní. I ve své nejnovější knize MacIntyre zdůrazňuje, že sdílení společného dobra není možné ve formách moderního státu. Distribuce veřejných dober ještě nereflektuje společnou mysl, k níž dochází skrze široce sdílené deliberace řízené normami racionálního zkoumání.⁵⁰ Politika společného dobra vyžaduje jiné postoje a procedury, především politiku sdílené rozpravy při sdíleném uznání zásad přirozeného zákona.⁵¹ Stejně jako pro Aristotela bude v MacIntyrově ideální společnosti etika součástí politiky, protože ta musí být orientována na to, aby její aktéři byli dobrými občany, tj. aby měli takové kvality mysli a charakteru, které jim umožní dosahovat společných a individuálních dober. Předstupněm naší kritiky bude zařazení MacIntyry v rámci tradice, u jejíhož zrodu stojí Aristoteles a k níž se MacIntyre také hlásí.

⁴⁸ Tamtéž, s. 248–249.

⁴⁹ MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, s. 145.

⁵⁰ Tamtéž, s. 131.

⁵¹ MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 177–178.

4. ZVLÁŠTNÍ POSTAVENÍ MACINTYRA V RÁMCI ARISTOTELSKO-TOMISTICKÉ TRADICE

MacIntyrova morální filosofie je v mnoha ohledech velice atraktivní. Zaměřuje se na význam praktického myšlení v životech lidí. Správné praktické myšlení by nám mělo pomoci získat odstup od našich tužeb a kriticky je hodnotit na základě znalostí dober, k nimž směřujeme. Lidé by se měli učit ze svých chyb – chápat, kdy se nechali unést špatně orientovanými tužbami –, jelikož právě to jim umožní tyto chyby neopakovat, a tak žít lépe. To předpokládá schopnost hodnotit důvody pro jednání, a to i ty, které jsou vznášeny ostatními.⁵² Jak jsme viděli, schopnost racionální rozpravy má sociální povahu, neboť se odehrává vždy ve společnosti druhých, s nimiž sdílíme různá dobra obohacující náš život. Společných dober dosahujeme na základě společného jednání; bez druhých bychom na ně vůbec nedosáhli.

U MacIntyry se tak z piedestalu dostává liberální koncepce politiky, jež je teoreticky podložena představou abstraktních jednotlivců – nositelů přirozených práv. Do centra zájmu se naopak dostává konkrétní člověk, který je nezbytně závislý na ostatních při dosahování jak společných, tak i individuálních dober, skrze něž naplňuje své tužby a potřeby. Na jednu stranu MacIntyre nabízí mnohem humánnější pohled na člověka než většina jiných teorií, na druhou stranu musíme prozkoumat, zda jeho politická teorie poskytuje alternativu současnému liberalismu. Standardem hodnocení liberálních společností dneška je mu koncept společného dobra,⁵³ který se ale podle něj příhodněji realizuje v lokálních společnostech než v moderním státu.⁵⁴ Jakékoliv formy lidské sociability je třeba hodnotit podle toho, zda jsou v nich možné praxe zaměřené na dosahování společných dober.

⁵² Alex VOORHOEVE, *Conversations on Ethics*, Cambridge: Cambridge UP, 2009, s. 120.

⁵³ K odlišnosti chápání společného dobra u liberálních a katolických či tomistických autorů srov. Jiří BAROŠ, „Perfekcionista kritika liberalismu veřejného rozumu,“ *Filosofický časopis* 69, č. 2 (2021), s. 238–239, Jiří BAROŠ, „Katolické výhrady vůči liberálnímu chápání svobody a sociálního řádu,“ *Studia theologica* 23, č. 2 (2021), s. 85–88 a Jiří BAROŠ, „Whose Public Reason? Which Justification of Laws? A Natural Law Response,“ *Revue de Métaphysique et de Morale* 111, č. 4 (2011), s. 519–520.

⁵⁴ Lokální společenství nejsou dobrá jako taková, nýbrž mají hodnotu jen do té míry, do jaké uskutečňují různá společná dobra a jim odpovídající ctnosti. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, s. 142.

Užití kategorie společného dobra MacIntyre sdílí s dalšími představiteli aristotelsko-tomistické tradice.⁵⁵ Ti byli vždy alergičtí na nerespektování společných dober společností nacházejících se v „komplexním prostoru“ mezi jednotlivcem a státem ze strany moderního státu.⁵⁶ Tyto subsidiární společnosti jsou podle nich nadány – podobně jako jednotlivci – důstojností, již by měl stát respektovat.⁵⁷ Stát by měl nejen uznávat pluralitu těchto skupin, ale měl by je také podporovat, podněcovat, usměrňovat a případně doplňovat.⁵⁸ Měl by se snažit o harmonické uspořádání těchto skupin mezi sebou – právě to je společným dobrem, jež je cílem politiky.⁵⁹ Takto vzniklý řád je nezbytnou podmínkou toho, aby se dařilo jednotlivcům, tak i různým skupinám, a proto není možno rezignovat na jeho náležitou kvalitu. Představitelé aristotelsko-tomistické tradice jako Jacques Maritain, Yves Simon či Charles De Koninck vždy zastávali názor, že by stát měl aspirovat na realizaci společného dobra.⁶⁰ Měl by jednotlivce i různé skupiny vést k vyššímu dobru společenského řádu, na němž by mohli participovat.

S převládající koncepcí společného dobra v aristotelsko-tomistické tradici MacIntyre jistě sdílí vymezení politiky jako (nadřazené) praxe druhého řádu. V podmínkách moderní doby by mu ovšem vadil přílišný důraz na *harmonizaci* skupin a jednotlivců v rámci vyššího celku. Naopak bychom měli důležité koncepty této tradice, jako přirozený zákon,⁶¹ použít jako nástroj sociální kritiky, tj. jako kritický standard pro hodnocení politických aktérů a institucí. Akvinského je ostatně podle MacIntyry nutno číst především jako někoho, kdo nám poskytuje pre-

⁵⁵ K zevrubnému rozboru tohoto konceptu u Aristotela a sv. Tomáše Akvinského srov. George DUKE, *Aristotle and Law. The Politics of Nomos*, Cambridge: Cambridge UP, s. 85–108 a M. S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford: Oxford UP, 1999, s. 76–129.

⁵⁶ John MILBANK, „On Complex Space,“ in *The Word Made Strange*, London: WileyBlackwell, 1997, s. 268–292.

⁵⁷ Russell HITTINGER, „Toward an Adequate Anthropology,“ in *Imago Dei: Human Dignity in Ecumenical Perspective*, ed. Thomas Albert Howard, Washington: The CUA Press, 2013, s. 39–68.

⁵⁸ Russell HITTINGER, „The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine,“ in *Pursuing the Common Good*, Vatican: Pontifical Academy of Social Sciences, 2008, s. 114.

⁵⁹ Tamtéž, s. 114–115.

⁶⁰ Jiří BAROŠ, „Krize liberální demokracie a pojem společného dobra,“ *Studia theologica* 20, č. 2 (2018): 129–149.

⁶¹ O jeho spojitosti s pojmem společného dobra srov. MACINTYRE, *Ethics and Politics*, s. 50.

misy pro alternativu ve vztahu k (v jeho době se rodícímu) národnímu státu.⁶² Ačkoliv lze s tezí, že nám Akvinského pojetí přirozeného zákona dává prostředky pro kritiku různých politických aktérů a institucí, bezpochyby souhlasit, neopravňuje nás to ještě k závěru, že by moderní stát nebyl schopen dosahovat žádných společných dober. Je proto nezbytné se zaměřit na problematická místa MacIntyrový koncepte tohoto klíčového pojmu.

MacIntyre chápe tento pojem daleko úžeji než další autoři aristotelsko-tomistické tradice, což vysvětluje, proč je jeho politika společného dobra nemožná v podmínkách moderního státu. Ten totiž neumožňuje sdílenou racionální rozpravu zaměřenou na společné dobro. Právě sdílená deliberativní aktivita je mu podmínkou toho, aby lidé mohli spolu s ostatními směřovat ke společnému dobru politické společnosti.⁶³ Pokusíme se ukázat, že tato podmínka, která je rozhodující pro odmítnutí nároků moderního státu, je příliš silná.⁶⁴ Zástupci aristotelsko-tomistické tradice mají dobré důvody ji nepřijmout.

Vyjasnění této otázky považujeme za klíčové i ve vztahu ke stávající kritice MacIntyrova díla, která mu vyčítá, že nakonec přijímá, že „zlý“ stát s sebou přináší určitá pozitivní dobra typu občanských svobod, sociální spravedlnosti či veřejného zdravotního systému.⁶⁵ Problémem ovšem je, že se nejedná o společná dobra v MacIntyrově smyslu; MacIntyre neodmítá, že stát je schopen produkovat různá žádoucí veřejná dobra. Zůstává nicméně nepřátelský k možnosti politiky společného dobra na úrovni státu, a to kvůli problematickým rysům této instituce.⁶⁶ MacInty-

⁶² Tamtéž, s. 42–43.

⁶³ Alasdair MacIntyre, „What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It,” *Analyse & Kritik* 30, č. 1 (2008), s. 264.

⁶⁴ Podobně uvažuje Ronald Beiner, který ale není schopen v odpovídajících termínech vysvětlit, proč je tato podmínka problematická. Ronald BEINER, „Community versus Citizenship. MacIntyre's Revolt Against the Modern State,” *Critical Review* 14, č. 4 (2000), s. 467–468.

⁶⁵ Tamtéž, s. 468; Keith BREEN, „The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre,” *The European Legacy* 10, č. 5 (2005), s. 494–495; Thaddeus J. KOZINSKI, *The Political Problem of Religious Pluralism*, Lanham: Lexington, 2010, s. 191–192.

⁶⁶ Neobstojí tak ani námitka, podle níž je specifickou hodnotou, kterou stát každému poskytuje, občanství. Srov. BEINER, „Community versus Citizenship,” s. 472–474. Šlo by ji odmítnout poukazem na to, že moderní občanství je jen ideologickou maskou, která nám zabraňuje vidět absenci sdílené deliberace nezbytné k dosažení cíle politického společenství. Srov. Kelvin KNIGHT, *Aristotelian Philosophy*, Cambridge: Polity, 2007, s. 170.

re je podle našeho názoru nutno nejprve kritizovat tak, že se zaměříme na problémy jeho chápání pojmu společného dobra, které infikují jeho postoj k modernímu státu.

5. JAK (NE)CHÁPAT SPOLEČNÉ DOBRO?

Pojem společného dobra se v aristotelsko-tomistické tradici neaplikuje výlučně na politickou oblast. Ač nejprve poznáváme společné dobro na základě praktické zkušenosti účasti v různých sdruženích, jak to barvitě popisuje MacIntyre, společným dobrem *par excellence* je pro člověka v prvé řadě účast na vnitřním životě Boha.⁶⁷ Veškerá další (společná) dobra se potom musí (analogicky) vztahovat k tomuto nejvyššímu společnému dobru.⁶⁸ Je třeba je chápat jako účast na tomto nejdokonalejším dobru, jako jeho *tu více, tu méně* dokonalé ztělesnění. Liší se proto mírou dokonalosti, jež odvisí od toho, jak se jim daří se přibližovat (svému) cíli, jak (ne)realizují svůj potenciál.

Tato „participativní metafyzika“⁶⁹ společného dobra má jeden důležitý důsledek: buď se jednotlivci a skupiny (ty vznikají na základě společného jednání jednotlivců), k tomuto nejvyššímu společnému dobru přivrací, či odvrací. Mohou se na něm podílet *tu více, tu méně*; pro konkrétní hodnocení je klíčové jejich zaměření v daných časoprostorových podmínkách. Vztáhneme-li tento rámec k politické společnosti, můžeme říct, že jejím úkolem je umožnit a podpořit, aby její členové mohli směřovat k nejvyššímu cíli. Na její úrovni se pak utváří určitý řád, v němž jde o dosahování společných dober charakteristických pro politickou společnost, kam aristotelsko-tomistická tradice řadí pozemský mír, ne-

⁶⁷ 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; Lawrence DEWAN, „St. Thomas and the Divinity of the Common Good,“ in *Ressourcement Thomism*, ed. Reinhard Hütter – Matthew Levering, Washington: The CUA Press, 2010, 211–233; Stephen L. BROCK, *The Light that Binds: A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law*, Eugene: Pickwick Publications, 2020, s. 90–95.

⁶⁸ David HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge UP, 2002, s. 129; D. C. SCHINDLER, „Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good,“ *Communio* 40, č. 3 (2013), s. 587.

⁶⁹ Andrew DAVISON, *Participation in God: A Study in Christian Doctrine and Metaphysics*, Cambridge: Cambridge UP, 2019.

zbytnou míru morálních ctností a závazek respektovat vyšší (tj. náboženská) společná dobra.⁷⁰ U všech těchto společných dober je ale těžké vidět principiální důvod, proč vylučovat z možnosti jejich dosahování moderní stát, byť jednotlivé státy mohou při plnění těchto úkolů selhávat. Muselo by jít v jeho případě o natolik specifickou politickou strukturu, která by nebyla schopna k těmto společným dobrům vůbec cílit. A to zjevně neplatí, jakkoliv nedokonalý moderní stát při dosahování společných dober může být.

Vezměme v potaz *mír*. I ten je nezbytné chápat jako analogický termín. Lze odlišit jeho různé významy sahající od pouhého nedostatku boje, přes shodu občanů na důležitých záležitostech a občanské přátelství až ke kompletní harmonii osob, jejich afektivní a impulsivní stránky, přání a voleb.⁷¹ Plná realizace míru znamená hlubší jednotu mezi lidmi v politické společnosti.⁷² Zatímco diktátorské režimy jsou schopny míru jen obtížně dosahovat – maximálně v nich absentují konflikty, a to hlavně kvůli strachu vzepřít se vládcům –, dnešní demokratické státy si vedou o poznání lépe. Přes všechny nedokonalosti dosahují větší jednoty, byť se jim – podobně jako všem ostatním známým typům politickým režimů – kompletní harmonii osob nikdy nepodaří uskutečnit. Možná kvůli přehnanému respektu k individuální svobodě zůstávají liberalismem formované státy na půli cesty, lepší alternativu si nicméně dnes nejsme schopni (příliš) představit. Jistou realizaci tohoto společného dobra jim nelze upřít.

Jde-li o další společná dobra, mohou se rysy moderního státu zdát problematictější. Necháme stranou povinnost respektovat nejvyšší (náboženská) společná dobra, již MacIntyre neřeší, byť je tato absence vzhledem k analogické povaze společného dobra problematická.⁷³ I autoři, kteří se vztahem moderních států k náboženství zabývají, ovšem

⁷⁰ Robert P. KRAYNAK, *Christian Faith and Modern Democracy*, Notre Dame: Notre Dame UP, 2001 s. 189 a 229–230.

⁷¹ Michael PAKALUK, „Is the Common Good of Political Society Limited and Instrumental?“ *The Review of Metaphysics* 55, č. 1 (2001), s. 69.

⁷² Tj. přátelství mezi lidmi navzájem a mezi lidmi a Bohem. Srov. *Summa theologiae*, Ia IIæ, q. 99, a. 2.

⁷³ I MacIntyrová lokální společenství nakonec nemusí být orientována k vyššímu (tj. náboženskému) cíli. Jsou pro konečnou, ale po nekonečnu toužící bytost (aristotelsko-tomistická tradice nemůže přijmout snížení cílů, které je typické pro moderní politické myšlení) nutně nedostatečná. Této nedokonalosti lokálních společenství si MacIntyre nevšímá, ačkoliv jeho poslední kniha obsahuje zajímavé úvahy o posledním cíli člověka. Nereflektuje, že tento poslední cíl musí mít povahu společného dobra.

nevidí principiální důvod, proč by se moderní státy k tomuto vyššímu dobru nemohly vhodným způsobem vztahovat.⁷⁴ Zaměříme se na druhý časný cíl (tj. zajištění jisté míry *morálních ctností*) politických společností, který nám umožní důkladněji prozkoumat jejich odlišnost od lokálních společenství, které preferuje MacIntyre.

Podle aristotelsko-tomistické tradice potřebuje člověk pro dosažení štěstí tři typy společností – rodinu, politický řád a církev.⁷⁵ Pro každého člověka je zásadní, aby byl jejich členem; pokud je z nich vyloučen, má to pro něj zásadní důsledky. MacIntyrové lokální společenství mezi tyto tři *nezbytné* společnosti nepatří. Připusťme – pro účely argumentace – že v podmínkách moderních společností tato společenství přirozeně vznikají a lidé v nich realizují různá hodnotná společná dobra. Přesto budou tato společenství podobnější rodině než státu (či církvi), jelikož nepředstavují *dokonalé nebo úplné společnosti*,⁷⁶ jejichž společné dobro je větší než dobro jejich členů a různých (lokálních) sdružení.⁷⁷

Politická společnost vytváří řád, který nejsou rodiny, ani lokální společenství schopny zajistit; uspořádat vztahy lokálních společenství mezi sebou je úkolem dokonalých společností. Ty mají občany vést správným směrem, aby usilovali o dobrý život, tj. o ctnosti, které jsou jeho nutnou podmínkou.⁷⁸ Zde by ale mohl MacIntyre namítnout, že tohoto cíle nejsou moderní státy, na rozdíl od lokálních společenství, schopny dosahovat. Přes různá selhání však přibližování se k tomuto cíli není principiálně vyloučeno. Předně moderní státy zajišťují *jistou míru spravedlnosti*, která není na úrovni lokálních společenství vůbec možná. Aby byli občané schopni vést dobrý život, potřebují zákony, které by je k tomuto cíli směřovaly, či minimálně by odstraňovaly překážky k jeho dosahování.⁷⁹ Právo je tu od toho, aby realizovalo společné dobro dané společnosti,

⁷⁴ SCHINDLER, „Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good“, David L. SCHINDLER – Nicholas HEALY, *Freedom, Truth, and Human Dignity*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

⁷⁵ Russell HITTINGER, „Social Inclusion Beyond Exchanges and Distributions,“ in *Towards a Participatory Society*, ed. Pierpaolo Donati, Vatican: Pontifical Academy of Social Sciences, 2017, s. 247.

⁷⁶ K tomu srov. Aristotelovu Pol. I, 2, 1252b 27–Pol. 1253a 39, jejíž mnohé myšlenky v této věci přijal za své sv. Tomáš Akvinský v *Sententia libri Politicorum*.

⁷⁷ Thomas OSBORNE, „MacIntyre, Thomism and the Contemporary Common Good,“ *Analyse & Kritik* 30, č. 1 (2008), s. 78–81.

⁷⁸ Lawrence DEWAN, *Wisdom, Law, and Virtue*, New York: Fordham UP, 2008, s. 300.

⁷⁹ Yves SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, Notre Dame: Notre Dame UP, 1993 [1951], s. 110–112.

k čemuž může užívat i donucovacích prostředků.⁸⁰ Politické společné dobro je propojeno s autoritou státu zavazovat jednotlivce a jejich skupiny prostřednictvím zákonů k určitému jednání.⁸¹ Politická autorita navíc může od jednotlivců vyžadovat oběť ve prospěch celku, protože se individuální dobro musí podřídit společnému dobru politické společnosti.⁸² Pakliže by lidé nerespektovali politickou autoritou ustavený řád, musí následovat trest.⁸³ O následcích za porušení tohoto řádu (tj. o trestech) nemůže rozhodovat nikdo jiný než ten, kdo má autoritu.

Dokonalým společenstvem – a to z důvodu jejich rozsahu a pro nutnost dosahovat společných dober – byla vždy vlastní existence autority. Nedokonalá (tj. i lokální) společenství politickou autoritou nemohou být nadána, jelikož nemohou plnit role, které s ní tradičně spojujeme (např. nemají právo trestat nespravedlnost). Nejsou nadány donucující mocí, jelikož jim nejde o dobro (politického) celku. Spočívá-li role politické autority ve směřování lidí ke společnému dobru, nese to s sebou dvě otázky, které se týkají *prostředků* k dosažení cíle (tj. společného jednání) a tohoto *cíle* samotného (tj. společného dobra). Jejich tematizace nám umožní vidět zásadní slabiny MacIntyrova chápání společného dobra, které vychází z jeho jednostranného zdůrazňování, že společné dobro vyžaduje racionální rozpravu, jež vede ke společné mysli zúčastněných. Existenci společného dobra ovšem není nutno vázat na racionální aktivitu lidí, kteří společně uvažují o povaze těchto dober, resp. hledají, jak je dosahovat. K naší kritice užijeme precizní pojednání tomistického filosofa Yvese Simona, které podle našeho názoru nebylo doposud překonáno.

Jelikož se každá společnost skládá z více jednotlivců, není jednota ve společném jednání něčím samozřejmým, ale musí mít nějakou příčinu.⁸⁴ Jsou-li lidé při svém jednání vedeni praktickým úsudkem, je možno problému jednoty jednání ztotožnit s otázkou jednoty praktického usuzová-

⁸⁰ Srov. *Summa theologiae*, Ia IIæ, q. 90, a. 2 a 3.

⁸¹ Russell HITTINGER, „Pope Leo XIII (1810-1903),“ in *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics, and Human Nature*, ed. John Witte Jr. – Frank S. Alexander, New York: Columbia UP, 2007, s. 63.

⁸² OSBORNE, „MacIntyre, Thomism,“ s. 85. To není pro lidi nic nepřirozeného, protože je jim vlastní sklon uznávat, že dobra celku jsou větší než soukromá dobra. Zcela přirozeně se chápou jako část většího celku. Srov. DE KONINCK, *De la primauté*, s. 141–143; DEWAN, *Wisdom, Law, and Virtue*, s. 221–241.

⁸³ *Summa theologiae*, Ia IIæ, q. 100, a. 9.

⁸⁴ Yves SIMON, *A General Theory of Authority*, Notre Dame: Notre Dame UP, 1980 [1962], s. 31–33.

ní. Nelze-li očekávat, že lidé budou schopni dosáhnout jednomyslnosti, pokud jde o vhodné *prostředky* pro dosažení společných cílů, musí tu být nějaká autorita, která zajistí jejich dosažení.⁸⁵ Je jedno, dojde-li k určitému závěru jedna osoba, jistým způsobem vymezená menšina nebo většina. Nutnou podmínkou společného jednání není sdílená rozprava v MacIntyrově smyslu, jakkoliv je mnohdy žádoucí. Rozhodující je jen to, že společné dobro vyžaduje řešení problému společného jednání cestou autority. Ti, kdo jsou mně jakožto autority nadřizeni, mi mohou dát příkaz k určitému jednání. Byť s jejich rozhodnutím nesouhlasím, musím se chovat v souladu s ctností poslušnosti, jež mne zavazuje (samozřejmě s jistými výjimkami) tento příkaz zachovávat.

Ještě důležitější je ovšem samotná otázka *chtění společného cíle*, protože společné jednání je tímto cílem definováno.⁸⁶ Zamýšlet a chtít společné dobro musí nejen vládnoucí, ale také ovládaní. Simon upozorňuje na zcela zásadní fakt: mohu chtít a zamýšlet to, co je dobré, aniž bych věděl, jaká věc je vlastně dobrá. Je jedna věc chtít dobro společnosti, je druhá věc chtít komplexní řád věcí, v němž dobro společnosti spočívá. To podle Simona vyjadřuje rozdíl mezi *formálním* a *materiálním* chtěním společného dobra.⁸⁷ Formálně musí chtít společné dobro všichni; každému totiž musí jít o to, aby politická jednotka vzkvétala. Je však specifický úkol vládnoucích materiálně vymezit, v čem společné dobro dané politické jednotky spočívá (a následně řídit, ba i donucovat všechny, aby k němu směřovali). Zatímco vládnoucí jsou nadáni pravomocí jednat za společnost, soukromé osoby nemají a neměly by mít přímý vztah k jeho materiálnímu určení; jinak by se staly veřejnými osobami. Měly by se v první řadě soustředit na zvláštní dobra, jež mají na starost. Vyšší politické společné dobro ostatně od jednotlivců tuto zvláštní pozornost k nižším dobrům žádá. Za chtění a zamýšlení vyššího dobra jsou odpovědní toliko politické autority. Mají je chtít nejen formálně, ale i materiálně; určování toho, v čem spočívá společné dobro, je důvodem jejich existence.

Simonova koncepce chtění a zamýšlení společného dobra ukazuje, že společné dobro politické jednotky se dobře pojí s principem politické reprezentace. Zdůrazňuje jak *politickou svobodu*, tak ctnost poslušnosti. Svobodný člověk se podřizuje autoritě, aby dosáhl společného dobra;

⁸⁵ SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, s. 19–35.

⁸⁶ SIMON, *A General Theory of Authority*, s. 50–58; SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, s. 36–59.

⁸⁷ Východiskem této distinkce je *Summa theologiae*, Ia IIae, q. 19, a. 10.

není ovšem pasivní nástroj v rukou vlády a nechce, aby vláda svou moc zneužívala. Naopak se chce podílet na vládě volbou svých reprezentantů. Jelikož není zaručeno, že politické autority nebudou prosazovat svá soukromá dobra na úkor společného dobra, je nutné je kontrolovat a dát (skrže všeobecné volební právo) určitou moc všem občanům. Veškeré elity mají tendenci ignorovat zájmy většiny a znevýhodňovat je. Tyto zkušenosti představují dobrý argument pro zajištění politické svobody.⁸⁸

Společné dobro vyžaduje i *poslušnost* k našim zástupcům, jejichž starostí je materiální určení společného dobra.⁸⁹ Bez poslušnosti člověku těžko může jít o společné dobro.⁹⁰ Veškeré aktivity – ať už směřují k soukromým dobrům či společným dobrům lokálních společenství – musí vzít v potaz existenci vyššího politického společného dobra, jak je materiálně vymezeno politickou autoritou. Jinak totiž nemohou být nižší společná dobra (tj. i dobra lokálních společenství) integrována do širšího řádu dober, která konstituují vzkvétání společnosti. Na každou činnost je třeba nahlížet právě prizmatem tohoto vyššího společného dobra dokonalé společnosti, jejímž úkolem je nižší společná dobra uspořádávat do harmonického celku. Morální ctnosti, zvláště *obecná spravedlnost*,⁹¹ mají občany směřovat ke společnému dobru společnosti. Výkon jednotlivých ctností kontext politického společenství předpokládá.⁹²

6. MACINTYRŮV FAKTICKÝ LIBERALISMUS

Předcházející sekce poukázala na problémy MacIntyrova chápání společného dobra. Nyní se zaměříme na důsledky, k nimž jeho odmítnutí možnosti realizace společného dobra na úrovni státu vedou. První důsledkem je ztráta obvyklých horizontů politiky, druhým, nezamýšleným důsledkem je neživotaschopnost jeho politické vize, a to kvůli slabosti

⁸⁸ SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, s. 98–99.

⁸⁹ Tamtéž, s. 57.

⁹⁰ 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. 66–67.

⁹¹ K jejímu ústřednímu postavení mezi morálními ctnostmi srov. *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 58, a. 12. Hlouběji pak k této ctnosti srov. Dominic FARRELL, „Wanting the Common Good: Aquinas on General Justice,” *The Review of Metaphysics* 71, č. 3 (2018): 517–549.

⁹² OSBORNE, „MacIntyre, Thomism,” s. 83.

lokálních společenství. Následně ukážeme, že tento odpor k modernímu státu lze přičítat MacIntyrovu nepřátelství liberalismu. Je-li však možnost dosažení vyššího společného dobra vyloučena, nutně to vede k faktické nadvládě liberalismu. Právě v tom tkví nejhlubší paradox jeho politiky společného dobra.

MacIntyrovův projekt je chápán jako revoluční: přání, aby se lidé mohli realizovat jako racionální aktéři, ho vede k drtivé sociální kritice společenství pozdní modernity. Stát nelze transformovat, a proto jeho emancipační politika není proveditelná na této úrovni. Důsledkem je, že občané jsou zbaveni možnosti účasti na vyšším (politickém) společném dobru. Tím je ovšem radikálně snížena vznešenost poslání člověka. Řečeno se strausiány, MacIntyre přijímá snížení cílů, jež je vlastní moderní politické filosofii. MacIntyre tak absolutizuje partikulární (společná) dobra lokálních společenství; není nicméně schopen nabídnout odpovídající teorii toho, jak by měla být tato dobra uspořádána v rámci vyššího celku. V MacIntyrově vizi se tak ztrácí politika, jak ji obvykle známe; lokální společenství ji nemohou nahradit kvůli své omezenosti v dosahování dober, o něž v politice jde (tj. mír, spravedlnost a otevřenost k transcendentnu). Nemají k tomu autoritu vydávat zákony a nejsou nadány donucující silou. Jakožto nedokonalá či neúplná společenství nemohou trvale zajistit i ta dobra, která se v nich dosahují.⁹³

Je tu tudíž druhý nepříjemný důsledek MacIntyrova projektu: členové lokálních společenství jsou ponecháni napospas modernímu státu, jemuž se nikdy neubrání, nýbrž nakonec mu nutně podlehnou.⁹⁴ Státem zastávaná (reduktivní) koncepce dobra⁹⁵ je chťe nechtě bude infikovat. Leží-li podle MacIntyry kořeny problémů na úrovni státu, nemůže být řešením ústup do roviny lokálních společenství.⁹⁶ Naopak je třeba pečlivě zkoumat, zda se určité praxe neodehrávají i v rámci státního aparátu. Pokud ano, je nutné je podporovat a vylepšovat. Rozsáhlé změny (možná) nejde v podmínkách moderních společenství udělat, není tu ovšem žádný důvod, proč se o to nepokoušet. Žádná konkrétní vodítka proměny praxí na úrovni státního aparátu MacIntyre ale nepředstavuje.

⁹³ KOZINSKI, *The Political Problem*, s. 194.

⁹⁴ Bradley V. LEWIS, „The Common Good against the Modern State? On MacIntyre’s Political Philosophy,” *Josephinum Journal of Theology* 16, č. 2 (2009), s. 371.

⁹⁵ Tu MacIntyre nepopírá; neutralita státu nikdy není reálná. Srov. MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,” s. 237–239; MACINTYRE, *Ethics and Politics*, s. 214.

⁹⁶ BREEN, „The State, Compartmentalization,” s. 498.

MacIntyre nám tak nabízí *tragickou* vizi politiky: lokální společenství vyžadují existenci širšího společenství, které by dosahovalo vyššího společného dobra. Naděje na jeho existenci jsou ale liché; strukturální podmínky moderního světa znemožňují možnost politiky společného dobra na této úrovni. Chceme-li usilovat o společná dobra, nezbývá nám nic jiného než preferovat lokální společenství a zaměřit se na společné jednání v jejich rámci. Ke státu budeme zaujímat čistě jen instrumentalistický postoj (bude jen prostředkem pro naplňování našich cílů), čímž jen budeme posilovat kompartmentalizaci. Tato společenství navíc nejsou soběstačná, ale jsou závislá na širším celku, tj. na moderním státu, který je neustále narušuje. Náš osud proto bude mít prvky permanentní tragédie, jelikož s přítomností moderního státu je do budoucna nutno počítat a lokální společenství s ním budou nezbytně propleteny.⁹⁷ Pokud se, na druhou stranu, budeme soustředit na politiku moderního státu, nenaplníme svůj potenciál jakožto racionálních aktérů. Žádný racionální aktér by to však neměl připustit, jelikož se zbavuje největších dober, jichž lze v životě dosáhnout. Ať už si člověk zvolí tu či onu cestu, výsledek bude problematický. Buď člověk selže jako racionální aktér, nebo ho čeká neustálá konfrontace s nepřátelskou strukturou státu.

Důvodem, který vysvětluje MacIntyrovův odpor k modernímu státu, je (asi) to, že je podle něj ovládán ideologií *liberalismu*.⁹⁸ Ta způsobuje zásadní nekonzistenci mezi politickou rétorikou a praxí (např. tvrzení neutralita státu, která je nicméně prakticky nerealizovatelná). Podle našeho názoru tu ovšem není žádný důvod považovat toto propojení s liberalismem za esenciální rys moderní politické jednotky, a to i kdyby byl liberalismus rozhodující pro samotný vznik a vývoj státu.⁹⁹ Není jasné, proč by stát nemohl plnit (určité) role úplné společnosti (tj. zabezpečování míru a spravedlnosti). Ač se stát stará především o bezpečnost a prosperitu, umožňuje částečné sdílení politických úřadů a má omezenou, ale opravdovou starost o charakter občanů.¹⁰⁰ MacIntyre správně upozorňuje na mnohé problémy, jež vznikají kvůli propojení státu s tr-

⁹⁷ MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, s. 133; MACINTYRE, *Ethics and Politics*, s. 213.

⁹⁸ KOZINSKI, *The Political Problem*, s. 192.

⁹⁹ LEWIS, „The Common Good,” s. 366.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 376. Srov. např. občanské sdružování (srov. Jason BLAKELY, „Does Liberalism Lack Virtue? A Critique of Alasdair MacIntyre's Reactionary Politics,” *Interpretation* 44, č. 1 (2017), s. 1–20), různé příklady deliberativních politik anebo projekt demokratického vzdělávání (srov. Walter F. MURPHY, *Constitutional Democracy: Creating and Maintaining a Just Political Order*, Baltimore: The John Hopkins UP, 2007, s. 342–424).

hem, svou kritiku však absolutizuje, aniž by byl oprávněn činit obecné teoretické generalizace.¹⁰¹ Navíc je to jen na úrovni státu, kde je možno najít mechanismy napravující (alespoň částečně) ekonomické a politické nerovnosti, které jsou terčem jeho kritiky. Ačkoliv je jistý skepticismus k možnostem státu reprezentovat transcendentní hodnoty namísto, není nutné se vzdát ambicióznějších aspirací.¹⁰² Paušalizující odpor k státu brání možnostem konstruktivní kritiky. Přináší s sebou navíc paradoxní důsledek – navzdory vší opozici vůči liberalismu je MacIntyreova politika *prakticky liberální*.

MacIntyre nemá žádný adekvátní nástroj, jak proti modernímu státu bojovat. MacIntyrovští aktéři nutně petrifikují *status quo*, neboť politické jednotky, v jejichž rámci žijí, nemohou než zůstat liberální. Nenabízí nám žádnou alternativu k liberálnímu politickému režimu.¹⁰³ Ač lze jeho strach z hrozby nacionalismu (a šířeji radikálních ne-liberálních alternativ stalinismu či fašismu) chápat,¹⁰⁴ aristotelsko-tomistická tradice nabízí představu (autentického) patriotismu, vymezující se proti silnému (centralizovanému) státu¹⁰⁵ a otevřenou pluralitě způsobů dosahování společného dobra.¹⁰⁶ Poskytuje též konceptuální aparát, jak falešná společná dobra různých ideologií detekovat.¹⁰⁷ Je škoda, že s těmito příspěvky svých soupeřů MacIntyre nekonfrontuje.

MacIntyre si je vědom toho, že na úrovni státu bude nějaká koncepce dobra vždy ztělesněna, překvapivě však přebírá liberální názor, že ideálně by měla být tato koncepce co nejtenčí. Tím je *de facto* ponechán liberalismu a jeho právníckým a byrokratickým elitám bílý šek,¹⁰⁸ aby upozaďovaly alternativní tradici přemýšlení o politice, jež je zhmotněna

¹⁰¹ BREEN, „The State, Compartmentalization,” s. 494.

¹⁰² BEINER, „Community versus Citizenship,” s. 474.

¹⁰³ Nathan PINKOVSKI, „Manent and Perreau-Saussure on MacIntyre's Aristotelianism,” *Perspectives on Political Science* 48, č. 2 (2019): 1–11.

¹⁰⁴ Alasdair MACINTYRE, „A Partial Response to My Critics,” in *After MacIntyre*, ed. John Horton – Susan Mendus, Notre Dame: Notre Dame UP, 1994, s. 302–303; MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,” s. 241; MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, s. 132–133.

¹⁰⁵ Charles De KONINCK, *Œuvres de Charles De Koninck. Tome II. 3. Le dilemme de la constitution*, Québec: Presses de l'Université Laval, 2015, s. 65–97.

¹⁰⁶ Jiří BAROŠ, „Subsidiarita: od teoretického konceptu k praktické zkušenosti,” *Studia theologica* 19, č. 2 (2017): 1–22; Marian KUNA, „Význam principu subsidiarity pre MacIntyrovu víziu politiky,” *Filozofia* 73, č. 5 (2018): 389–399.

¹⁰⁷ Yves SIMON, *The Tradition of Natural Law*, New York: Fordham UP, 1992 [1965], s. 92–97.

¹⁰⁸ BREEN, „The State, Compartmentalization,” s. 495.

v lokálních společenstvích.¹⁰⁹ Sociologicky vnímavý myslitel jako MacIntyre je nakonec necitlivý k strukturálnímu propojení lokálních a národních institucí.¹¹⁰ Cenou za to, že si (jako liberálové) nepřeje, aby jedna tradice uvažování o politice převládla nad ostatními, je rostoucí upozadování společného dobra, základní kategorie aristotelsko-tomistické tradice. Nabízí se proto otázka, zda by nebylo lepší spíše promýšlet, podle jakých principů formovat politické instituce a právo.

ZÁVĚR

Cílem tohoto článku bylo ukázat, že MacIntyrove vymezení pro něj zásadního pojmu společného dobra je nedostatečné, a vede tak k pochybným závěrům. Jelikož jeho konceptualizace není příliš subtilní, způsobuje to pro jeho pojetí politiky značné obtíže. Jeho politická vize nemůže sloužit jako životaschopná alternativa liberalismu. Rádi bychom ovšem na tomto místě zdůraznili jeden pozitivní aspekt MacIntyrova způsobu uvažování. Z pedagogického hlediska platí, že různá lokální společenství představují zásadní „školy společného dobra“. Fungování moderních společností bude obtížnější, jestliže lidé nebudou mít příležitost učit se spolu s ostatními hledat společná dobra v různých lokálních společenstvích. V nich se kategorie společného dobra stává živoucí realitou, a proto si její důležitosti lidé začínají být vědomi. Vyzbrojení tímto vědomím, mohou lépe chápat úkoly moderního státu. Byť představitelé moderního státu mnohdy nedoceňují tento pedagogický význam lokálních společenství, zůstávají tu zástupci myšlenkových proudů, kteří tuto skutečnost zdůrazňují. Nelze tak vyloučit, že by hlubší účast jednotlivců na životě lokálních společenství mohla jistým způsobem proměňovat politiku moderního státu. Jestliže tato společenství budou vzkvétat, mohou jimi formovaní jednotlivci napomoci lepšímu dosahování společného dobra.

Ukázali jsme, že neexistuje žádný principiální důvod, aby se moderní stát nemohl nijak podílet na politice společného dobra. Za určitých okolností může mít však MacIntyrova opozice vůči státu jistý význam: podle prudenciálních důvodů může být někdy vhodná nižší angažovanost

¹⁰⁹ KOZINSKI, *The Political Problem*, s. 197.

¹¹⁰ BREEN, „The State, Compartmentalization,“ s. 495.

v politickém životě země a budování robustních lokálních společenství. MacIntyre však činí až příliš velké ústupky liberálnímu myšlení, když ze státu činí nereformovatelnou instituci. Není však nutno nahlížet na stát, přes celou řadu nedokonalostí, tak negativním způsobem; jak jsme viděli, je schopen jistých společných dober dosahovat. Jeho budoucí směřování je navíc zcela zásadní pro jeho občany: Jelikož každý stát ztělesňuje určitou koncepci dobra, je důležité, jaká koncepce dobra v něm převládne.

**Notwithstanding His Rhetoric, A Liberal?
On MacIntyre's Politics of the Common Good**

Keywords: Common Action; Common Good; Liberalism; Modern State; Political Theory; Practical Rationality; Thomism

Abstract: The aim of the article is to present and criticise the political thought of Alasdair MacIntyre, one of the most renowned contemporary moral philosophers. This eminent representative of the Aristotelian-Thomistic tradition is a strong opponent of the modern state, which he does not consider to be an appropriate place for his favoured politics of the common good. He proposes the politics of local communities as his alternative. The article criticises his alternative by focusing on the premises of his understanding of the concept of the common good. In several steps, there is an attempt to demonstrate how his conceptualisation is not completely faithful to his own Aristotelian-Thomistic tradition. Moreover, his politics of local communities remains deeply vulnerable to the liberal politics of the modern state. As a matter of fact, despite his scorching criticism of liberalism, MacIntyrean politics is in its consequences paradoxically liberal.

Mgr. Ján Tomašík
Mgr. et Mgr. Jiří Baroš, Ph.D.
Katedra politologie
FSS MU
Joštova 10
602 00 Brno
439659@mail.muni.cz
baros@fss.muni.cz