

Je možné zachránit princip subsidiarity?

Roman Míčka

A přece je patrné, že obec, bude-li pokračovati k větší a větší jednotnosti, nebude již ani obcí; neboť obec jest přirozeně jakési množství, a bude-li postupovat k jednotnosti, bude z obce spíše domácnost a z domácnosti jedinec...

ARISTOTELÉS, *Politika*

Princip subsidiarity je obvykle společně s principy solidarity, společného dobra a principem personálním považován za klíčovou čtveřici normativů, na kterých je vystavěna katolicky orientovaná sociální filosofie – tzv. sociální učení církve. V poslední době, zejména v kontextu úvah o charakteru evropské integrace, se zmnožily kritické postřehy a zmínky k tomuto klíčovému pojmu, který se postupně stal i etablovaným právním principem, na němž stojí smluvní dokumenty Evropské unie. Impulsem k sepsání této studie jsou poznámky k principu subsidiarity shromážděné v knize Václava Klause *Evropská integrace bez iluzí*,¹ v níž autor tento princip považuje za jeden ze základních konceptů evropského newspeaku. Cílem tohoto článku je tedy hlouběji pohlédnout na historii a obsah pojmu subsidiarity, na jeho roli v kontextu sociálního učení církve a možné interpretace smyslu a důležitosti tohoto konceptu.

1. ODCIZENÝ A ZVRÁCENÝ POJEM SUBSIDIARITY?

Václav Klaus ve své nové knize hovoří o subsidiaritě jako nikdy seriózně definované hypotéze, která „má v sobě veškeré kouzlo hegelíansko-marxistické věčné proměnlivosti a neuchopitelnosti“ a že toto „dialektické kouzlo konceptu subsidiarity je v tom, že platí vždy, ať je míra centralizace či decentralizace jakákoli, ať se navrhuje jít směrem centralizace či decentralizace, ať se obhazuje cokoli.“² Václav Klaus také připomíná tři autory, kteří se kriticky zmiňují o principu subsidiarity – Rogera

¹ Václav KLAUS, *Evropská integrace bez iluzí*, Praha: Knižní klub, 2011.

² Tamtéž, s. 109.

Scrutona, který v knize *O potřebnosti národů* hovoří o „dogmatické doktríně subsidiarity, již si Evropská unie osvojila s cílem odebrat členským státům kompetence, zatímco předstírá, že jim je vlastně dává,“³ dále pak právníka Tomáše Břicháčka, který říká, že „koncept subsidiarity je natolik ohebný, že může být vykládán nejrůznějšími způsoby,“ neboť je založen „na velmi vágních kritériích, do kterých si každý může dosadit, co se mu hodí,“⁴ a Johna Laughlanda, který ve své známé knize *Znečištěný pramen* hovoří o subsidiaritě jako korporativistické doktríně, původně zformulované ve Vatikánu v počátcích italského fašismu.⁵

I když mi to jako věrnému obhájci subsidiarity přijde trochu líto, všechny tyto kritické zmínky vnímám jako dílčím způsobem oprávněné a výstižné. Nicméně se domnívám, že pojem subsidiarity se zde spíše stal obětí procesu postupné transformace v tzv. „lasiččí pojem“, jak glossuje Hayek v případě mnoha dalších pojmů sociální filosofie. „Lasiččí pojem“ je slovo, které ztratí svůj význam, aniž bychom si toho všimli. Lasička je údajně schopna vyprázdnit vejce, aniž by to na něm zanechalo nějakou viditelnou stopu, a podobně jako ona připravují tato slova o obsah jakýkoli výraz, k němuž se připojí, přičemž se ho zdánlivě ani nedotknou.⁶ Mám zato, že je třeba se tedy pokusit o analýzu pojmu subsidiarity a zjistit, zda má stále nějaký relevantní obsah a zda má smysl jej vůbec užívat.

2. STRUČNÁ HISTORIE POJMU SUBSIDIARITY

Pojem subsidiarity (*sub* = pod, blízko, *sedere* = sedět, *subsidium* = podpora, pomoc, asistence, výraz používaný v římské armádě označoval část vojska – pomocné či rezervní kohorty – *subsidiarii cohortes* – které v případě potřeby pomáhaly předním liniím) se česky obvykle překládá jako „podpůrnost“. Ačkoli se skutečně v širším měřítku v politické a sociální filosofii i v právní nauce užívá až od doby, kdy vešel do povědomí

³ Srov. Roger SCRUTON, *O potřebnosti národů*, Brno: CDK, 2011, s. 11.

⁴ Tomáš BŘICHÁČEK, „EU má centralizaci vepsanou do vínku,“ in Tomáš BŘICHÁČEK a kol., *Evropská unie v pasti centralizace*, Praha: CEP, 2011, sborník č. 90.

⁵ Srov. John LAUGHLAND, *Znečištěný pramen: Nedemokratické počátky evropské ideje*, Praha: Prostor, 2001, s. 175–176.

⁶ Srov. Fridrich August VON HAYEK, *Osudná domýšlivost: Omyly socialismu*, Praha: Slon, 1995, s. 126.

skrze encykliku *Quadragesimo anno* (1931), lze kořeny jeho významu sledovat hlouběji do historie. Za klasickou se označuje pasáž Aristotelovy *Politiky*, v níž kritizuje Platonovu *Ústavu* pro přílišnou unifikaci a organizovanost státu:

„A přece je patrné, že obec, bude-li pokračovati k větší a větší jednotnosti, nebude již ani obcí; neboť obec jest přirozeně jakési množství, a bude-li postupovat k jednotnosti, bude z obce spíše domácnost a z domácnosti jedinec... Domácnost zajisté, jak každý uzná, jest více sjednocena než obec a jedinec více než domácnost. Kdyby tedy i někdo mohl tuto jednotu uskutečniti, neměl by to činiti; neboť tím zruší obec... Z toho tedy vysvítá, že obec netvoří od přírody takovou jednotnost, jak někteří praví, a že to, co bylo prohlášeno za největší dobro v obcích, obce ve skutečnosti hubí.“⁷

Aristotelés proti Platonovi považoval za žádoucí určitou společenskou diverzitu a nejednotnost, autonomii a soběstačnost jedinců a rodin. U Aristotela můžeme tedy spatřovat počátek úvah o limitované vládě, která by neměla usilovat o totalitní uchvácení a organizování všech aspektů života člověka a společnosti. Za dalšího klasického autora, který přispěl ke konceptu subsidiarity, je považován Tomáš Akvinský. U Tomáše je více míst, které je možné uvést do souvislosti s obvykle chápáným obsahem pojmu subsidiarity, ať již jde o některé pasáže *Summy* (I-II, 90–114, II-II, 47–122), některé výroky z dílka *O království ke králi kyperskému*, či části komentářů k Aristotelově *Politice* a *Etice Nikomachově*. Kupříkladu Nicholas Arony z University of Queensland má zato, že koncept subsidiarity, spočívající v sociálním řádu založeném na pluralitě a autonomii komunit (rodin, korporací, územních celků) zprostředkovávajících interakce mezi jedincem a státem, má v Tomášově myšlení hluboké kořeny.⁸ Na stranu druhou je třeba vzít v potaz, že u Tomáše je silně přítomná představa hierarchického uspořádání společnosti a idea primátu obecného dobra (*bonum commune*) nad dobrem individuálním. Idea obecného dobra implikuje potřebu její organizace ze strany vysokých a obecných autorit (stát, církve). Zde princip subsidiarity naráží na zásadní otazník slučitelnosti prosazování obecného dobra v protikladu k autonomii a svobodě nižších společenských forem a jednotlivců. Má tedy pojem subsidiarity znamenat „podpůrnost“ ke svobodě a autono-

⁷ ARISTOTELÉS, *Politika*, překlad Antonína Kříže, Praha: Petr Rezek, 1998, s. 66 a 67.

⁸ Srov. NICHOLAS ARONEY, „Subsidiarity, Federalism and the Best Constitution: Thomas Aquinas on City, Province and Empire,“ *Law and Philosophy* 26 (2007): 161–228.

mii k dobrům partikulárním, nebo jakési vedení, organizaci či manipulaci k jakkoli definovanému „obecnému dobru“? K vyřešení této otázky by bylo zapotřebí se hluboce vypořádat i s obsahem pojmu *bonum commune*. Za další klíčové autory, kteří přispěli ke konceptu subsidiarity, bývají řazeni kupříkladu Johannes Althusius (1557–1638), kalvinista a významný prototeoretik federalismu, se svým dílem *Politica methodice digesta* (1603), či anarchista – libertariánský socialista Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865) se svým dílem *Du Principe Federatif* (1863).

Ponechme však již stranou historické souvislosti a inspirace a přejdeme přímo k sociální nauce církve a k její klasické definici subsidiarity v encyklice *Quadragesimo anno* (1931):

Je sice pravda, a dějiny to jasně dokazují, že za změněných poměrů se nyní může provést mnoho věcí jen s pomocí velkých sdružení, i když v dřívějších dobách na tytéž věci stačili i společnosti malé. *Přece však v sociální filozofii stále platí důležitá zásada, která se nedá vyvrátit ani změnit:*

To, co mohou jednotlivci provést z vlastní iniciativy a vlastním přičiněním, to se jim nemá brát z rukou a přenášet na společnost. *Stejně tak je proti spravedlnosti, když se převádí na větší a vyšší společenství to, co mohou vykonat a dobře provést společenství menší a nižší. To má totiž pak za následek těžké poškození a rozvrat sociálního řádu. Neboť každý společenský zásah svým působením a svou přirozenou povahou má přinášet pomoc údům těla společnosti, nikdy je však nemá ničit a pohlcovat.*

Státní moc má tedy záležitosti a starosti méně důležité – které ji ostatně rozptylují – *ponechávat k vyřizování nižším společenstvím.* Tak bude moci s větší svobodou, energií a účinností provádět všechno to, co je pouze jejím úkolem, poněvadž jediné ona na něj stačí: řídit, dohlédat, donucovat a trestat; vždy podle povahy a potřeby jednotlivých případů. Proto je třeba, aby ti, kdo řídí státy, měli na paměti, že *čím dokonaleji se tato zásada subsidiarity zachovává, čím dokonaleji budou jednotlivá sdružení seskupena do hierarchické soustavy, tím bude společenská autorita a vliv státu silnější a tím lepší a šťastnější budou poměry ve státě.*⁹

Vidíme, že ačkoli taková definice subsidiarity je zasazena do kontextu hierarchického pojetí společnosti (v textu encykliky dále následuje pojednání o kvalitě a požadavku nastolení nového stavovského řádu a je zde kladen důraz na společenskou autoritu a posilující vliv státu), je princip považován za podstatný, neměnný a stálý, za restriktivní limit ambicí státní moci přebírat iniciativu a kompetence. Restriktivně vymezené subsidiaritě nejsou kladeny zásadní podmínky a důraz je kladen na svobodu a autonomii. Církev si v oné době uvědomovala zásadní rizika

⁹ *Quadragesimo anno*, čl. 79.

spojená s rostoucí mocí státu, zejména v souvislosti se vzestupem totalitárních koncepcí společnosti.

3. POZITIVNÍ A NEGATIVNÍ KONCEPT SUBSIDIARITY

Ačkoli sám pojem subsidiarita – „podpůrnost“ – implikuje aktivitu, podporu „shora dolů“, vidíme, že v encyklice *Quadragesimo anno* je pojem primárně definován takřka v opačném slova smyslu, jako ponechání kompetence a samostatnosti, nepřebírání rozhodování, restrikce podpory a iniciativy shora na co nejmenší míru. Proto se obvykle rozlišuje mezi pozitivním (podpůrným) a negativním (restriktivním) konceptem subsidiarity. Tato dvojdimenzionalnost je příznačná pro pojem subsidiarity v celém období jeho rozvoje. Radka Druláková, autorka nejkomplexnější monografie o pojmu subsidiarity v českém jazyce, ukazuje, že již latinská etymologie tohoto slova implikuje tuto podvojnost. Latinské substantivum *subsidium* (pomoc, podpora) odkazuje spíše k pomoci shora směrem dolů, zatímco odvozený pojem, přídavné jméno *subsidiarius* (druhotný, podřadný) odkazuje primárně k činnosti základních jednotek, přičemž vyšší jednotky či celky jsou odkázány až na situaci nedostatečnosti jednotek či celků základních. Navíc Druláková naznačuje, že jednou z příčin odlišnosti důrazů na jeden či druhý aspekt subsidiarity může být i včlenění tohoto pojmu do rozličných jazykových prostředí (francouzština, němčina, angličtina).¹⁰ Pozitivní (podpůrný) koncept předpokládá intervenci vyšší organizační formy či státu vůči nižšímu organizačnímu celku či jednotlivci, podporu buď ve prospěch autonomie, svépomoci a mobilizace vlastních morálních zdrojů, nebo naopak ovlivnění ve prospěch určité konkrétní představy o žádoucím stavu nebo dobru. V tomto konceptu jsou skryty určité otázky – po míře, charakteru, vhodnosti intervence a po oprávněnosti prosazovat ze strany vyššího organizačního celku společnosti určitou formu jednání či nejednání, která se obvykle pojí s určitým pojetím dobra či interpretací dobra společného. Negativní (restriktivní) koncept subsidiarity naproti tomu požaduje zachování autonomie, svobody, kompetence, nevnučování určitého pojetí dobra, ponechání jedince či nižšího organizačního celku k samostatnému řešení

¹⁰ Srov. Radka DRULÁKOVÁ, *Subsidiarita v Evropské unii: Právní princip nebo užitečný symbol?*, Praha: Oeconomica, 2010, s. 17–18.

situací i za cenu, že není naplněn požadavek kvality či užitečnosti takového svobodného, samostatného a autonomního jednání.

Někdy se pro rozdílnost těchto dvou pojetí subsidiarity rozlišuje přístup první sociální encykliky papeže Lva XIII. (pozitivní subsidiarita), v níž papež požaduje pomoc, podporu a aktivitu ze strany státu a odborů ve prospěch dělnické třídy proti ekonomické moci kapitalistů, a právě přístup encykliky *Quadragesimo anno*, která tváří v tvář rostoucí moci státu a vzestupu totalitních režimů zdůrazňuje omezení pravomocí a organizace ze strany státu ve prospěch svobody a autonomie (negativní subsidiarita).¹¹ Ačkoli je tedy, jak si správně všímá Laughand a jejíž cituje Václav Klaus, koncept subsidiarity zasazen do jinak korporativistických představ o společnosti, které byly určitou nostalgickou vzpomínkou a pokusem o revitalizaci předliberálního, středověkého stavovského uspořádání společnosti, od doby encykliky *Quadragesimo anno* je subsidiarita v tradici sociální nauky církve chápána převážně restriktivně. Kromě zřejmé skutečnosti, že sociální nauka církve záhy opustila představy o kvalitách korporativní organizace společnosti a začala shledávat morální kvalitu v hodnotově založených lidských právech a liberální demokracii, lze dále dokládat, že princip subsidiarity je v dalších encyklikách ztotožňován zejména s restrikcí státní moci a s pojmem odpovědné svobody, i když je stále v jakémisi napětí s představou o principu obecného dobra. Princip obecného dobra, společného dobra či obecného blaha (*bonum commune*), definovaný formálně kupříkladu v pastorální konstituci *Gaudium et spes* (1965) jako „souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti,“¹² bývá často spojován s konkrétními obsahy přesahujícími dobra individuální. Pokud jsou ovšem určité konkrétní společenské podmínky příliš konkretizovány a ztotožňovány s pojmem obecného dobra, může být pojem subsidiarity ve svém restriktivním aspektu zastíněn či upozaděn ve prospěch subsidiarity pozitivní a podpůrné, tedy i v neprospěch důrazu na svobodu a autonomii rozhodování.

¹¹ Srov. Ken ENDO, „The Principle of Subsidiarity: From Johannes Althusius to Jacques Delors,“ Hokkaido University, in eprints.lib.hokudai.ac.jp, odkaz goo.gl/NvwSO [cit. 9. 1. 2011].

¹² *Gaudium et spes*, čl. 26.

4. SUBSIDIARITA A NOVĚJŠÍ SOCIÁLNÍ ENCYKLIKY

Jan XXIII. ve své encyklice *Mater et Magistra* (1961) přímou citací opakuje definici subsidiarity z *Quadragesimo anno*, ovšem chápe ji takřka výhradně jako „účinné zásahy státní moci“¹³ v ekonomice. Původní nedůvěra v kvalitu státní moci a jejích možných rizik a zneužití jako by se u Jana XXIII. vytratila. Ačkoli v hospodářském životě zdůrazňuje právo na soukromé podnikání,¹⁴ chápe subsidiaritu v ekonomické sféře zejména jako „státní zásahy, které podporují, podněcují, usměrňují a doplňují činnost jednotlivců.“¹⁵ Mnohé výroky v dokumentu jako by posvěcovaly silnější roli státu, od kterého se očekává, že je jeho úkolem dohlížet na obecné dobro. Vzrůst státní moci a veřejného majetku jsou zde dokonce považovány za určité znamení doby, „jelikož státu vyvstávají stále větší úkoly, má-li zajistit obecné blaho.“ Dále však pokračuje: „Avšak i zde se musí bezpodmínečně dbát zásady subsidiarity, o které jsme se už zmínili. To znamená, že stát a veřejné organizace mohou zvětšovat své vlastnictví jen tehdy, když to zcela zřejmě vyžaduje správně chápané obecné blaho a nehrozí-li nebezpečí, že tím bude příliš omezeno nebo dokonce potlačeno vlastnictví soukromé.“¹⁶ Pro případ rozvojových zemí dokonce encyklika říká: „Podle zásady subsidiarity má totiž stát povzbuzovat a podporovat soukromou iniciativu, aby podnikatelské aktivity iniciované státem byly co nejdříve převedeny do soukromých rukou.“¹⁷ Pojem subsidiarity tak jakoby nejasně osciluje mezi svým negativním a pozitivním konceptem, přičemž jeho negativní koncept je umenšen ve prospěch předpokladu, že stát, respektive veřejná moc, je nezpochybnitelným garantem a poskytovatelem obecného dobra.

Následující papežova sociální encyklika *Pacem in terris* (1963) dokonce s nadějami hovoří o „celosvětové politické autoritě“, která by na základě principu subsidiarity řešila otázky „světového obecného blaha“. Nemá jít přitom kupříkladu o otázky globální bezpečnosti, jak by bylo možné předpokládat, ale „týkají se sféry hospodářské, sociální, politické a kulturní; otázky, které je pro jejich závažnost, široké souvislosti a naléhavost nutno pokládat za příliš složité, než aby je mohly úspěšně ře-

¹³ Srov. *Mater et Magistra*, čl. 52.

¹⁴ Srov. tamtéž, čl. 51.

¹⁵ Tamtéž, čl. 53.

¹⁶ Tamtéž, čl. 117.

¹⁷ Tamtéž, čl. 152.

šit vlády jednotlivých států.¹⁸ Navzdory tomu, že navrhovaný koncept globální vlády je stále uváděn do souvislosti s pojmem subsidiarity,¹⁹ vyvstávají závažné otazníky, zda zde není zastíněn konceptem představy o obecném dobru a nezbytnosti jej prosazovat shora z pozice vyšší autority, dokonce autority světového formátu. Encyklika *Pacem in terris* dokonce říká, že „sám mravní řád žádá ustavení celosvětové politické moci“²⁰ – jako by opomíjela závažná a neopominutelná rizika takového případného projektu. Z kontextu vyplývá, že velké naděje ve věci globální vlády jsou ze strany papeže vkládány do projektu OSN, i když to není explicitně vyjádřeno. Tato započatá tradice uvažování o nezbytnosti celosvětové autority je potvrzena i Druhým vatikánským koncillem, ovšem zde se zdá být omezena pouze na otázky bezpečnostní:

Je tedy zřejmé, že se musíme snažit všemi silami připravovat dobu, kdy bude možné mezinárodní dohodou jakoukoli válku naprosto zakázat. To ovšem vyžaduje, aby se ustavila celosvětová, všemi uznávaná veřejná autorita s účinnou mocí k zajištění bezpečnosti, spravedlnosti a úcty k právům pro všechny.²¹

Koncept globální vlády, navržený papežem Janem XXIII., nebyl v následujících sociálních encyklikách dále rozvíjen ani připomínán, Pavel VI. ani Jan Pavel II. se o něm ve svých sociálních encyklikách nezmiňují vůbec. Až papež Benedikt XVI. ve své encyklice *Caritas in veritate* (2009) jej v kontextu požadavku na určitou organizaci globalizace opět připomíná:

Řídit světovou ekonomiku, obnovit ekonomiky zasažené krizí, a tak zabránit zhoršení současné krize, které by vedlo k ještě větším nerovnostem; vhodným způsobem zabezpečit celkové odzbrojení, dostatek jídla a mír; zajistit ochranu životního prostředí a regulovat migrační pohyby – to všechno si naléhavě žádá existenci opravdové světové politické autority, která byla navržena už mým předchůdcem, blahoslaveným Janem XXIII. Tato autorita by se musela řídit právem, důsledně se držet zásad subsidiarity a solidarity, být zaměřena na uskutečňování obecného dobra... Tato autorita by také musela být uznávána všemi a mít v rukou účinnou moc, aby každému zaručila bezpečnost, dodržování spravedlnosti a respektování práv. Pochopitelně, že musí mít pravomoci, aby si u jednotlivých stran zjedнала respekt k vlastním rozhodnutím... Integrovaný rozvoj národů a mezinárodní spolupráce vyžadují, aby byl pro řízení globalizace ustanoven vyšší stupeň meziná-

¹⁸ *Pacem in terris*, čl. 140.

¹⁹ Tamtéž, čl. 141.

²⁰ Tamtéž, čl. 137.

²¹ *Gaudium et spes*, čl. 82.

rodního uspořádání, založený na subsidiaritě, a aby konečně došlo k uskutečnění společenského řádu, který odpovídá mravnímu řádu...²²

Tato papežova iniciativa, jistě dobře míněná a v kontextu tradice sociální nauky církve logikou opodstatněná, se však dostala do centra pozornosti rozličných principiálních odpůrců tzv. *global government* a i některých křesťanských kruhů spojujících nástup globální světské vlády s příchodem antikrista. Je i mírně překvapivá, pokud šířeji zohledníme papežův názorový profil. Často se v této souvislosti zmiňuje Ratzingerova předmluva ke knize katolického sociálního etika, známého kritika globální vlády a ducha evropské integrace, člena *Pontifical Academy of Social Sciences* Michela Schooyanse *The Gospel: Confronting World Disorder*²³ z roku 1997, ve které je projekt *global government* kritizován a je ztotožňován s šířením kultury smrti. Ratzinger v předmluvě píše:

Na jedné straně zde byly marxistické systémy, které slibovaly dosažení vytouženého lidského království politicko-ideologickou cestou. Na straně druhé se objevují snahy o budování budoucnosti za pomoci více či méně liberálních tradic. Pod názvem Nový světový Řád (*New World Order*) tyto snahy získávají stále zřetelnější obrysy...²⁴

Zdá se tedy, že si je papež vědom rizik spojovaných s ambicemi posilovat moc nadnárodních struktur, natož globální vlády. Revitalizace pojmu globální vlády v encyklice *Caritas in veritate* je tedy určitou záhadou – pokud ovšem není vedena politicky zcela neprozíravou nadějí, že rodící se či stávající struktury a ambice globálního vládnutí by mohly být snadno nahrazeny novými, s křesťanským duchem souladnými strukturami a že by takto vzniklé a budované struktury nebyly v budoucnu snadno zneužitelné. Jako o možné variantě světové vlády, která má utopické a nebezpečné rysy, se někdy taktéž uvažuje o potenciálu vlády určitých široce a transkulturně akceptovaných principů a pravidel. Kupříkladu

²² *Caritas in veritate*, čl. 67.

²³ Michel SCHOOYANS, *The Gospel: Confronting World Disorder*, St. Louis: Catholic Central Verein Central, 1999.

²⁴ Srov. JOSEPH RATZINGER, „Cardinal Ratzinger’s Preface to Michel Schooyans Book *‘The Gospel: Confronting World Disorder’*,“ in www.lifesitenews.com, odkaz goo.gl/sN6N4 [cit. 9. 1. 2011].

Ralf Dahrendorf, který je skeptický ke „světoobčanství“ či „světové demokracii“, hovoří naproti tomu o možném „světovém panství práva“.²⁵

Ponechme ale již stranou obtížnou otázku globální vlády a zaměříme se opět více na princip subsidiarity. Ten je každopádně s tematikou globální vlády vždy zmiňován a zdůrazňován, ačkoli není zcela zřejmé, zda by měl sloužit jako podpora vznikajícím nadnárodním strukturám, či naopak jako restrikce proti přirozeným rozpínavým ambicím politické moci. Z jiných pasáží encykliky *Caritas in veritate* lze usuzovat spíše na důraz na jeho restriktivní, negativní a ochranný moment, který má za cíl podporovat a rozvíjet svobodu, odpovědnost a samosprávu. Zde je na místě zdůraznit kupříkladu citát z encykliky, v němž papež Benedikt ztotožňuje subsidiaritu přímo s pojmem svobody:

Subsidiarita je především pomoc lidské osobě skrze autonomii zprostředkujících skupin. Tato pomoc je nabízena tehdy, když jednotlivci nebo skupiny nejsou s to konat z vlastních sil, a vždy v sobě zahrnuje emancipační cíle, protože tím, že dbá na přebírání odpovědnosti, podporuje svobodu a spoluúčast... Tím, že uznává vzájemnost jako nejvnitřnější jádro lidské bytosti, je účinným lékem proti jakékoli formě paternalistického sociálního systému... Nemá-li se globalizace stát nebezpečnou univerzální mocí tyranského typu, musí mít její zřízení subsidiární povahu a musí se členit do více stupňů a na více úrovních, které vzájemně spolupracují. Globalizace zajisté potřebuje autoritu, pokud usiluje o globální společné dobro, tato autorita ale musí být organizována subsidiárně a polyarchicky, aby neškodila svobodě a aby byla konkrétně účinná.²⁶

V následující kapitole encykliky²⁷ je kladen důraz na úzkou vazbu subsidiarity a solidarity a jejich komplementaritu („Subsidiarita bez solidarity totiž upadá do sociálního partikularismu, zatímco solidarita bez subsidiarity sklouzává do paternalistického sociálního systému, který ponižuje toho, kdo je v nouzi“), dále je pak pojem zmíněn i v čl. 47 v souvislosti s rozvojovými projekty o subsidiaritě sloužící „... především k posílení práv, ale počítá také s přebíráním příslušných odpovědností,“ a v souvislosti s úsporou prostředků pro rozvojovou pomoc encyklika v čl. 60 počítá s tím, že státy „vnitřně přehodnotí systémy sociálních politik, když na ně uplatní zásadu subsidiarity a vytvoří lépe integrovaný systém sociální péče s aktivní účastí soukromých subjektů a občanské

²⁵ Ralf DAHRENDORF, *Hledání nového řádu: Přednášky o politice svobody v 21. století*, Praha: Paseka, 2007, 116–132.

²⁶ *Caritas in veritate*, čl. 57.

²⁷ Tamtéž, čl. 58.

společnosti.“ Pojem subsidiarity v poslední sociální encyklice *Caritas in veritate* tedy doznává určité revitalizace. Je zde využíván nejhojněji a v rozličných kontextech, pokud posuzujeme celou dosavadní tradici sociálních encyklik od 60. let. Od doby Jana XXIII. vyšlo celkem 5 sociálních encyklik, v žádné z nich není principu subsidiarity věnován zásadnější prostor, výjimkou je poslední sociální encyklika Jana Pavla II. *Centesimus annus* (1991), ve které papež zcela bezprecedentně a silně kritizuje rozvinuté sociální státy, do té doby mimochodem v rámci katolického sociálního myšlení často považované (jako v případě Německa) za ztělesnění ideálu křesťanské sociální etiky:

V posledních letech jsme byli svědky značného rozšíření těchto intervencí, což vedlo do určité míry k novému typu státu, k „sociálnímu státu“... Funkční poruchy a nedostatky v sociálním státě vycházejí z nesprávného pochopení úkolů státu. I v této oblasti musí platit princip subsidiarity. Nadřazená společnost nesmí zasahovat do vnitřního života podřízené společnosti tím, že by ji oloupila o její pravomoci. Má ji nanejvýš podporovat a pomáhat jí k tomu, aby sladila své jednání s jednáním ostatních společenských sil s ohledem na obecné blaho. Sociální stát, který přímo zasahuje a olupuje společnost o její odpovědnost, způsobuje ztrátu lidské energie a přebujelost státních aparátů, které ovládá více byrokratická logika než snaha sloužit občanům; ruku v ruce s tím jde nesmírné zvyšování výdajů.²⁸

Určitá rozpornost mezi jednotlivými užitími pojmu subsidiarity, zejména v rámci encykliky *Caritas in veritate*, kterou lze rozšířit i na určitou nekonzistenci v jiných tématech, bývá někdy také interpretována jako symptom rozpornosti vizí o směřování sociální nauky církve mezi papežem a Pontifikální radou *Iustitia et Pax*. George Weigel ve svém článku *Caritas in Veritate in Gold and Red*²⁹ naznačuje, že vytvořením konceptu této nové encykliky byla pověřena právě tato instituce, přičemž papež byl s předlohou natolik nespokojen, že ji opakovaně vracel k přepracování (což by bylo i vysvětlením jejího dva roky opožděného vydání, měla totiž vyjít ke 40. výročí encykliky *Populorum progressio* [1967]). Weigel připisuje radě *Iustitia et pax* snahu zvrátit konvergenční trend mezi klasickým liberalismem a sociální naukou církve, který byl podle něj příznačný pro encykliku *Centesimus annus* Jana Pavla II. Nakonec je pro Weigela *Caritas in veritate* určitým hybridem kontinuity myšlení po-

²⁸ *Centesimus annus*, čl. 48.

²⁹ Srov. George WEIGEL, „*Caritas in Veritate in Gold and Red*,” in www.nationalreview.com, odkaz goo.gl/e0ZFj [cit. 9. 1. 2011].

sledních dvou papežů na straně jedné a revitalizací starších paternalistických a autoritářských konceptů z prostředí *Iustitia et Pax*. Možná není vhodné využívat k interpretaci encyklik takové konspirativní a „historicko-kritické“ klíče, ale k ujasňování určité plurality, diverzity a dějinné podmíněnosti sociální nauky církve nemusí ani takový přístup uškodit, pokud zároveň vnímáme i jádro kontinuity a vnitřní koherentnosti sociální nauky církve.³⁰

5. NÁZOROVÁ PLURALITA NA PRINCIP SUBSIDIARITY

Ačkoli koncept subsidiarity bývá obvykle považován za klíčový a zásadní pro sociální nauku církve, není v církevních dokumentech (kromě zmínek načrtnutých výše) nijak zvlášť rozvíjen a komentován. Pokud ale spojíme jeho původní definici v *Quadragesimo anno* s kontexty užití pojmu u Jana Pavla II. v *Centesimus annus* a Benedikta XVI. v *Caritas in veritate*, zdá se, že v jeho obsahu převažuje negativní, restriktivní pojetí subsidiarity, které má chránit lidskou svobodu před intervencí státní moci a zároveň posilovat odpovědnost jedinců, rodin a samosprávných struktur občanské společnosti. Musíme ovšem zároveň vnímat stálý kontext obtížně uchopitelných úvah o globální vládě (nejsilněji přítomných u Jana XXIII., oživených Benediktem XVI.), které svědčí pro stálou přítomnost pozitivního konceptu subsidiarity, který je dílčím způsobem určitým dědictvím korporativistických představ o správě věcí politických a ekonomických.

Slabší výskyt a rozvoj pojmu subsidiarity v dokumentech sociální nauky církve ovšem neznamená, že by princip subsidiarity po celou dobu nebyl rozvíjen a komentován v širším kontextu katolického, či širěji křesťanského sociálního a politického myšlení. Kupříkladu autoři rozvíjející teorii křesťanské charity kladou zásadní důraz na koncept rozvoje osoby ve svobodě a autonomii, což je chápáno jako hlavní podmínka důstojnosti člověka. Pastorační či sociální práce mají sloužit nikoli k tomu, aby kompenzovaly nedostatečnou odpovědnost a aktivitu jedince, ale aby člověk rozvíjel svou schopnost svobodně jednat a své jednání zaměřo-

³⁰ Srov. *Sollicitudo rei socialis*, čl. 3; *Caritas in veritate*, čl. 12.

vat k dobru.³¹ „V aplikaci na komunitní práci můžeme mluvit o maximu kompetencí pro každého jednotlivce a skupinu v daném teritoriu, což ovšem nutně předpokládá také zvýšení jejich odpovědnosti.“³²

Samozřejmě, že akcentování obsahu pojmu subsidiarity v křesťanské sociální etice je do značné míry závislé na názorových ideologických preferencích jednotlivých myslitelů. Kupříkladu většina autorů konzervativně-liberální orientace subsidiaritu chápe výhradně jako liberalizační doktrínu, tedy ve smyslu negativní subsidiarity. Dokonce mají mnohdy za to, že subsidiarita je klíčovým pojmem pro kvalitní a perspektivní rozvíjení politického, ekonomického a sociálního řádu a že by neměla být opomíjena a umenšována ve prospěch ostatních, často uměle zdůrazňovaných a hypertrofovaných, principů solidarity a společného dobra. Thomas E. Woods, americký katolický publicista, který v českém prostředí proslul kupříkladu interpretací nedávné finanční krize v duchu Rakouské ekonomické školy v knize *Krach*,³³ dokonce říká: „Princip subsidiarity ... je jedním z nejlépe schovávaných tajemství v katolické církvi po Druhém vatikánském koncilu.“³⁴ Má tedy za to, a vyplývá to i z jeho děl, že je třeba hledat opomíjené konvergence mezi sociální naukou církve a hodnotami klasického liberalismu a že princip subsidiarity znamená klíčový průnik katolické sociální a klasicky liberální tradice, kladoucí důraz na lidskou svobodu a odpovědnost.³⁵ Michael Novak, známý obhájce klasických liberálních principů, se taktéž zásadně staví za princip subsidiarity interpretovaný restriktivně. „Novakova ‚preferenční volba pro svobodu‘ říká, že za primární princip katolické sociální nauky je třeba považovat koncept subsidiarity, který je v jeho díle vyzdvížen a redefinován jako dynamická decentralizační doktrína.“³⁶ V evropském kontextu lze za příklad katolického sociálního etika, užívajícího pojem subsidiarity restriktivně, uvést dominikána Wolfganga

³¹ Srov. Michal OPATRŇÝ, „Sociální práce a teologie – uvedení do problematiky“, in Michael MARTINEK a kol., *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, Praha: Jabok, 2008, s. 12.

³² Michael MARTINEK, „Teologický a pastorační aspekt komunitní práce“, in MARTINEK a kol., *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, s. 166.

³³ Thomas E. WOODS, *Krach: Příčiny krize a nápravná opatření, která ji jen zhoršují*, Praha: Dokořán, 2010.

³⁴ Thomas E. WOODS, „Chiméra ‚globálního společenství‘“, in www.distance.cz, odkaz goo.gl/JzSpf [cit. 9. 1. 2011].

³⁵ Srov. Thomas E. WOODS, *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy*, Lexington, Mass.: Lexington Books, 2005.

³⁶ Roman MIČKA, *Michael Novak a jeho projekt teologie demokratického kapitalismu*, Brno: L. Marek, 2009, s. 280.

Ockenfelse, který kritizuje státní centralismus a stát blahobytu (zejména německý). Ke vzniku přebujelých sociálních států v Evropě přispěly podle Ockenfelse v mnohém i křesťanské strany a jejich zkreslená interpretace sociální nauky církve, zejména právě nevyváženost principů solidarity a subsidiarity, přičemž požaduje návrat ke skutečně odpovědnému subsidiárnímu řádu.³⁷ Při úvahách o možných konceptech evropského sociálního modelu staví subsidiaritu na první místo.³⁸

Proti takovým konceptům se ovšem ohrazují rozliční katoličtí autoři levicové, středové či „křesťansko-demokratické“ orientace, kteří se principu subsidiarity a jeho důrazu na negativně-restriktivní stránku vyhýbají, případně omezují jeho restriktivní aspekt ve prospěch aspektu pozitivního. Příkladem za mnohé může být mnichovský arcibiskup Reinhard Marx, který sice princip subsidiarity formálně neopomíná, ale jednoznačně jej podřizuje pojmu solidarity a nezbytnosti regulovat globální kapitalismus, jehož krize v současné době se měla rozvinout zejména v důsledku nedokonalých regulací ze strany států a mezinárodních struktur. Marx v zásadě vyžaduje udržení většiny výtěžků německého sociálního státu a dokonce i jeho globální šíření za pomoci nově utvářené *global governance*.³⁹

6. PRINCIP SUBSIDIARITY A EU

Jakým způsobem ale uvést do souvislosti v sociální nauce církve rozvíjený princip subsidiarity s jeho užíváním v kontextu evropského práva a evropské integrace? V určitých ohledech se unijní definice odlišuje od klasické definice v *Quadragesimo anno*. Lisabonská smlouva, která přebírá definici již z Maastrichtské smlouvy, definuje subsidiaritu takto:

Podle zásady subsidiarity jedná Unie v oblastech, které nespádají do její výlučné pravomoci, pouze tehdy a do té míry, pokud cílů zamýšlené činnosti nemůže být dosaženo uspokojivě členskými státy na úrovni ústřední, regionální či místní, ale

³⁷ Wolfgang OCKENFELS, *Sociální politika na základě křesťanského obrazu člověka: Subsidiarita, rodinná politika a znovuoživení křesťanské charity*, Bulletin OI 165, Praha: Občanský institut, 2005.

³⁸ Wolfgang OCKENFELS, *Evropský sociální řád a subsidiarita*, Brno: CDK, 1997.

³⁹ Srov. Reinhard MARX, *Das Kapital: Ein Plädoyer für den Menschen*, München: Pattloch Verlag, 2008.

spíše jich, z důvodu jejího rozsahu či účinků, může být lépe dosaženo na úrovni Unie.

Pokud tyto definice srovnáme, můžeme vidět dílčí, leč signifikantní rozdíl. V *Quadragesimo anno* nejsou restriktivně vymezené subsidiarity kladeny zásadní podmínky (kvality, efektivity, potřeba rozhodnutí či delegace ze strany vyšší moci, požadavek společného dobra apod.) a důraz je položen na svobodu, autonomii, iniciativu, samosprávu. Definice pouze užívá pojem „co mohou vykonat a dobře provést společenství menší a nižší“ – zásada je tedy restriktivní v tom smyslu, že i kdyby vyšší organizační celek byl schopen záležitost provést lépe a efektivněji, má být z principu ponechána na nižší úrovni. Restriktivní moment subsidiarity je v unijní definici oslaben dvojím způsobem. V první řadě zde má být subsidiarita uplatňována pouze v oblastech, které nespadají do výlučné pravomoci Evropské unie. Pokud si tedy instituce EU smluvně, mocensky či jakkoli jinak zajistí výlučnost pravomocí, nebo pokud na ni byly již jednou delegovány, princip subsidiarity nemůže být uplatněn. Na druhém místě je za hlavní kritérium považována efektivita řízení a uspokojivost dosahování cílů, nikoli principiální lpění na autonomii a samosprávě. Tím se subsidiarita skutečně stává spíše nástrojem stálého přebírání agend, nikoli stropem pro nezměrné ambice organizující moci Evropské unie. Posilování centralizace tak vždy může být zdůvodňováno utilitárními argumenty („může být lépe dosaženo na úrovni Unie“) o větší efektivitě řízení, nezbytnosti organizovanosti a koordinace procesů a agend na nadnárodní úrovni. S odkazem na globalizaci a zmnožování problémů přibývá oblastí a agend, v nichž se centralistické koordinované jednání údajně stává nezbytností. Hovořit však o subsidiaritě ve smyslu decentralizace, a přitom podporovat centralizační procesy v Evropské unii se však neslučuje ani s jedním z pojetí subsidiarity, ačkoli pojetí pozitivní (korporativistická tradice) má samozřejmě k newspeeku EU podstatně blíže. Restriktivní moment principu subsidiarity je tedy v unijním diskursu natolik omezen, že se dá jeho aplikace vyhodnotit způsobem, jak činí Klausem výše citovaný Roger Scruton. Ten ostatně i v jiné své knize přímo říká: „V současné EU pojem subsidiarity neoznačuje prostředek, jímž je moc delegována odspoda, ale odshora. Je to EU a její instituce, které rozhodují, kde subsidiární moc začíná a kde končí,

záměrem je jednotlivé moci oslabovat, pojem subsidiarity tak halí celou ideu decentralizované vlády do roušky tajemna.⁴⁰

Pojem subsidiarity, jak ve smluvních dokumentech EU, tak v rétorice unijní politické agendy, má natolik nejasný obsah, že může být spíše nazván „užitečným symbolem“ stojícím ve službách integračních ambic než limitem pro neuvážené a neuměřené přebírání kompetencí a suverenit jednotlivých evropských států. To ostatně ve své knize *Subsidiarita v Evropské unii: Právní princip nebo užitečný symbol?*⁴¹ naznačuje po obsáhlé analýze i Radka Druláková. Navíc dospívá k názoru, že pojem subsidiarity nemůže v EU posloužit jako „právní princip“ vymahatelný soudně při podezření na jeho porušování. Utváření politických struktur EU je politickou záležitostí a princip subsidiarity neobsahuje jasná kritéria pro komparaci s reálnou politickou praxí. Proto je kupříkladu Evropský soudní dvůr v dané věci zdrženlivý a dosud se nestalo, že by zpochybnil platnost jakéhokoli legislativního opatření z důvodu nesouladu s principem subsidiarity.⁴²

V kratším provedení vyhodnocuje debatu kolem principu subsidiarity Vojtěch Belling,⁴³ současný vrchní ředitel Sekce pro evropské záležitosti Úřadu vlády ČR. Má za to, že za současného stavu absence všeobecně sdíleného a akceptovaného normativního východiska pro konkrétní aplikaci principu subsidiarity by bylo vhodnější na užívání tohoto pojmu rezignovat, než vystavovat společnost nebezpečí, že se skrze něj chopí moci subjekt, který jej využije k upevnění vlastního mocenského postavení bez odpovídající demokratické legitimacy. Říká, že princip subsidiarity má „povahu formální kategorie, která může sloužit k ospravedlnění libovolného způsobu rozdělení působnosti v oblasti sdílených kompetencí, od maximální legislativní harmonizace po úplné přenechání rozhodování národním státům.“ Zároveň dílčím způsobem hájí katolický pojem subsidiarity v tom smyslu, že i tehdejší korporativistická představa o společenském uspořádání poskytovala státu velice úzký kompetenční okruh, který by byl v dnešních demokratických státech zcela nepředstavitelný.

⁴⁰ Roger SCRUTON, *The uses of pessimism and the danger of false hope*, Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 106.

⁴¹ DRULÁKOVÁ, *Subsidiarita v Evropské unii*.

⁴² Srov. tamtéž, s. 171–188.

⁴³ Vojtěch BELLING, „Vláda lidu nebo vláda pojmů? Nad smyslem principu subsidiarity v supranacionálním systému,“ www.parlamentniserwis.cz/1775.html [cit. 9. 1. 2011].

ZÁVĚREM

Výsledkem našich úvah nemůže být než konstatování, že princip subsidiarity je skutečně spojován s rozličnými představami o jeho uskutečňování. Jeho formální definice může být naplňována rozličnými, i protichůdnými obsahy. Ani dokumenty sociální nauky církve nám tedy nemohou být výrazněji nápomocny v precizním definování tohoto principu a v představě o uspokojivé struktuře politických a ekonomických institucí. Samozřejmě by bylo prospěšné opětovně hluboce promyslet a deideologizovat debatu o jednotlivých principech sociální nauky církve a zejména o jejich hluboké souvislosti a provázanosti v kontextu celkového křesťansky orientovaného obrazu o člověku a společnosti. Některé závěry a některá hodnocení sociální nauky církve, jak ostatně naznačují někteří výše zmínění autoři, konvergují s klasickým liberalismem. Ovšem zde je třeba mít na paměti, že sociální nauka církve může akceptovat jen ty konvergence, které nejsou vystaveny na relativistických či utilitaristických předpokladech, nýbrž na předpokladu existence nezpochybnitelného morálního řádu a transcendentně garantované důstojnosti lidské osoby.

Pokud bychom se měli vrátit na počátek, k Václavu Klausovi, musíme konstatovat, že jím shromážděné výtky k užívání principu subsidiarity jsou do značné míry oprávněné – zejména v souvislosti s úvahami o evropské integraci se pojem subsidiarity stává nejasnou nálepkou a temným symbolem. Zároveň bych byl nerad, aby na celku katolické sociální nauky ulpěla a byla generalizována Laughlandova zmínka o subsidiaritě jako „fašistické doktríně“. Zmínka o korporativistickém pozadí pojmu subsidiarity má svůj reálný základ, jak je patrné i z encykliky *Quadragesimo anno* (1931), která skutečně korporativistické uspořádání společnosti navrhuje. Zároveň je zřejmé, a naznačuje to i Belling, že ani korporativní stát navržený v *Quadragesimo anno* není v žádném případě státem autoritativním, či dokonce totalitním, nýbrž státem slabým, poskytujícím široký prostor sebeorganizaci společnosti a jejich jednotlivých vrstev. Proti tehdejší praxi Mussoliniho fašistického státu se encyklika vymezuje a považuje jej v zásadě za nesubsidiární – právě proto, že usiluje o ustavení odborových a stavovských organizací státem, nikoli z autonomní iniciativy.⁴⁴

⁴⁴ Srov. *Quadragesimo anno*, čl. 91–95, dále rozvedeno kupříkladu v Arno ANZENBACHER, *Křesťanská sociální etika*, Brno: CDK, 2004, s. 146–147.

Mám tedy za to, že v sociální nauce církve definovaný princip subsidiarity není možné interpretovat v žádném případě v jakémsi neliiberálním slova smyslu jako korporativistickou doktrínu hierarchizace společnosti a delegace kompetencí shora (což je pro unijní newspeek samozřejmě lákavá představa). Toto lze podle mého názoru dokládat i v dalším vývoji katolické sociální nauky, zejména v encyklikách papežů Jana Pavla II. a Benedikta XVI.. Princip subsidiarity je v nich spíše konceptem liberálním, jehož úkolem je chránit lidskou svobodu a autonomii před jakoukoli zbytnou a přebujelou společenskou organizací. Papež Benedikt XVI. v encyklice *Caritas in veritate* (2009) interpretuje subsidiaritu primárně právě v duchu svobody, či dokonce pojem subsidiarity a svobody de facto ztotožňuje, opět připomeňme: „Zvláštním projevem lásky a hlavním kritériem bratrské spolupráce věřících a nevěřících je nepochybně zásada subsidiarity, výraz nezcizitelné lidské svobody.“⁴⁵ Zde je na místě opět připomenout hlubokou provázanost mezi jednotlivými normativy sociální nauky církve – principem subsidiarity, solidarity, principem personálním a principem společného dobra. Lidská svoboda, v níž se nejlépe odráží princip lidské důstojnosti, je i nejpodstatnějším výrazem principu společného dobra, první podmínkou k dosažení vlastní mravní dokonalosti.⁴⁶ Subsidiarita je tak vyjádření důvěry v člověka a jeho schopnost uplatňovat potenciál a nalézat morální zdroje k iniciativě a odpovědnosti ve svém životě. Solidarita jako další princip spočívá taktéž zejména na svobodě a dobrovolnosti, nikoli organizující mašinerii státní či nadstátní moci. Svoboda spojená s odpovědností, garantovaná subsidiaritou, je tak klíčovým principem i v situaci neshody ve věcech morálního charakteru či ve střetu o koncepci společného dobra, jak k němu může dojít kupříkladu mezi věřícími a nevěřícími, či třeba mezi konzervativci, liberály a socialisty. To ostatně věděl i Jan XXIII., kterého jsme výše a opakovaně podezírali z určitých neuměřených ambic přisuzovaných společenské organizaci a politické moci:

Důstojnost lidské osoby kromě toho žádá, aby člověk mohl jednat z vlastního rozhodnutí a svobodně... Proto jde-li o lidské soužití, jistě je důvod, aby ctil práva, plnil povinnosti a v nesčetných aktivitách pomáhal druhým, a to především z vlastního popudu a úmyslu, tj. tak, aby každý jednal na základě vlastního rozhodnutí, uvážení a odpovědnosti, a ne z donucení nebo nátlaku, přicházejících většinou zvnějšku. Je-li společenství lidí založeno jen na vztazích síly, je nutno o něm říci,

⁴⁵ *Caritas in veritate*, čl. 57.

⁴⁶ *Srov. Gaudium et spes*, čl. 26.

že v sobě nemá nic lidského, poněvadž lidem je v něm upírána svoboda, místo aby byli vhodně podněcováni ke zvyšování životní úrovně, k dosažení dokonalosti.⁴⁷

Správně chápaný princip subsidiarity by tedy i nadále mohl být korektivem rozličných ambiciózních ideologií, které usilují o direktivní a svobodě nepřátelskou organizaci společnosti ve jménu partikulárních představ o dobru – jde přitom o ideologie (europeismus, globální progresivismus, globální vláda apod.), kterých se právě i Václav Klaus obává. Proto se domnívám, že pojem subsidiarity má smysl stále užívat, ovšem není možné se spokojit s jeho formálními definicemi, nýbrž vždy dokládat, s jakými hodnotovými a společenskými představami je spojován, jaká míra svobody, kompetence a odpovědnosti je požadována a jaké klíčové hodnoty jím mají být ochraňovány.

Is it Possible to Save the Principle of Subsidiarity?

Key words: Subsidiarity; Catholic Social Doctrine; Social Encyclicals; Catholic Social Thought; European Union; European Integration; Global Government; Freedom

Abstract: This article responds to critical notes in Vaclav Klaus's book *European Integration Without Illusions* (2011) and attempts to outline the historical and content development of the concept of subsidiarity in the context of Catholic social doctrine. It describes its particular aspects and connections, ways of use in the tradition of the social encyclicals and in the area of Catholic social thought. The article comes to the conclusion that the concept of subsidiarity is a formal principle which is filled with a varied content. Its use in documents of the European Union and in discussions about European integration is therefore problematic. It also suggests the revitalization of this concept in the spirit of human freedom and human dignity and in the spirit of interpretations by John Paul II and Benedict XVI.

PhDr. Roman Míčka, Th.D.
Katedra teologické a sociální etiky
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Kněžská 8
370 01 České Budějovice

⁴⁷ *Pacem in terris*, čl 34.