

## Katolické výhrady vůči liberálnímu chápání svobody a sociálního řádu\*

Jiří Baroš

Západní společnosti byly do značné míry formovány principy a ideály, které mají svůj původ v liberalismu. Ten není třeba chápat pouze jako specifickou politickou ideologii,<sup>1</sup> nýbrž jako typické myšlení charakterizující celou moderní dobu.<sup>2</sup> Jak mnozí oponenti, tak i příznivci liberalismu hledají jeho kořeny již u raně moderních myslitelů (typu Thomase Hobbesa nebo Johna Locka<sup>3</sup>), jejichž myšlenky rozhodujícím způsobem ovlivnily nejen podobu a charakter základních normativních dokumentů demokratických politických režimů, ale i způsob ústavněprávní argumentace a obecněji politické i společenské konverzace.<sup>4</sup> Liberalismus sice ve svém boji proti neodůvodněným, ba až tyranským zásahům do různých základních svobod a práv přinesl množství dobra,<sup>5</sup> přesto se s jeho některými podstatnými rysy mnozí katoličtí autoři stále neztotožňují.

S liberální politickou modernitou se intelektuálně dlouhodobě potýkají anglosaští katoličtí myslitelé. Mají v tomto ohledu jistou výho-

---

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

1 K výkladu liberalismu jako dominantní ideologie západního politického myšlení srov. nejlépe Michael FREEDEN, *Ideologies and Political Theory*, Oxford: Oxford UP, 1996, s. 137–314.

2 Srov. např. Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, Paris: Seuil, 1983, Mark LILLA, *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*, New York: Vintage, 2008, Pierre MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris: Calmann-Lévy, 1987 či André DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique*, Paris: Vrin, 2002.

3 Srov. např. Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953 nebo z opačné strany *Public Reason in Political Philosophy: Classic Sources and Contemporary Commentaries*, ed. Piers Norris Turner – Gerald F. Gaus, London: Routledge, 2018. Přes některé neliberální praktické důsledky jeho teorie řadí tuto autoři do liberální tradice i Hobbesa, neboť s ní sdílí podstatná východiska (k nim srov. níže).

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

5 Brutálních a nesmyslných zásahů se samozřejmě dopouštěly totalitní, autoritativní a absolutistické režimy, ovšem k porušování základních práv ze strany veřejné moci dochází hojně i ve vyspělých demokraciích.

du, jelikož alespoň někteří z nich žijí v nejstarším a paradigmatickém moderním režimu, kterým Spojené státy americké bezpochyby jsou.<sup>6</sup> Je tak zajímavé sledovat, jaký je jejich postoj k modernímu projektu, formovanému liberálním myšlením. Cílem předloženého článku je poukázat na rozdíly mezi katolickou a liberální tradicí, pokud jde o chápání pojmu svobody, pro obě tradice důležitého termínu, resp. šířeji sociálního řádu. Rozlišení těchto rozdílů umožní nově posoudit tezi o principiální slučitelnosti liberální a katolické tradice. Nechci popírat existenci praktické shody mezi katolíky a liberály v různých otázkách, ale upozorním na odlišná východiska zmíněných tradic. Ačkoliv v této studii budu vycházet z katolické perspektivy (vždyť perspektiva mimo soupeřící tradice není nakonec možná), budu se snažit – v rámci svých možností – interpretovat liberální tradici s pomocí textů jejích důležitých představitelů. Jistým limitem této práce je to, že budu vycházet hlavně z anglosaských debat; ty mají ovšem v současné politické teorii prominentní postavení.

V první části příspěvku nejprve obecně vymezím hlavní doktrinární rysy liberalismu, a to za pomoci textů jeho nejvýznamnějších dnešních zastánců. K takto představenému liberalismu následně postavím do kontrastu základní rysy katolického uvažování o sociálním řádu. Mezi nejpropracovanější díla posledních dekad stále patří poválečné texty autorů jako Charles De Koninck, Jacques Maritain, John Courtney Murray či Yves R. Simon,<sup>7</sup> a proto se na základě některých jejich textů, obohacených o novější práce (např. F. Russella Hittingera či Alasdaira MacIntyry), pokusím stručně popsat doktrinární prvky katolické tradice. Přitom ponechám stranou hodnotu svobody, abych se jí mohl hlouběji zabývat v další části.

V druhé části nejprve představím debaty současných liberálů o svobodě, které se točí kolem pojmů negativní a pozitivní svobody a s ní spojeného pojmu autonomie. Zatímco v debatě týkající se negativní a pozitivní svobody katoličtí autoři evidentně preferují ideál pozitivní svobody, debaty o autonomii jsou složitější. Katoličtí autoři mají dobrý důvod odmítnout subjektivistické pojetí osobní autonomie, vždyť její perfekcionistačká chápání se zdají být přesvědčivější. Pokud však dochází k její absolutizaci, je potom problematická každá forma autonomie. Nakonec nejhlubší rozdíl mezi katolickým a liberálním pojetím svobody

---

<sup>6</sup> George GRANT, *Technology and Empire*, Toronto: House of Anansi Press, 1969.

<sup>7</sup> Blíže k tomuto pojmu James V. SCHALL, *Roman Catholic Political Philosophy*, Lanham: Lexington, 2004.

má metafyzické kořeny, jak to ukázal, v doposud zřejmě nejkompexnější kritice liberálního pojetí svobody, americký filosof D. C. Schindler:<sup>8</sup> v katolickém pojetí je třeba chápat svobodu jako participaci na (symbolickém) řádu společného dobra. To ospravedlňuje výstavbu tohoto článku: téma svobody mne povede zpět k rozdílům v chápání sociálního řádu, což byla hlavní otázka tematizovaná v první části. Robustní chápání společného dobra leží v samotném jádru katolické tradice, a právě nedostatečná pozornost věnovaná společnému dobru u liberálních autorů je trnem v oku jejich katolických oponentů.

### 1. DOKTRINÁLNÍ PRVKY LIBERÁLNÍHO A KATOLICKÉHO UVAŽOVÁNÍ O POLITICKÉ SPOLEČNOSTI

Když přední liberální myslitelé dneška uvažují o tom, co je pro ně základní politická hodnota, je jejich odpověď jasná – *svoboda*. Tento primát je podle nich možno chápat dvěma způsoby:<sup>9</sup> (1.) liberálové vychází z představy přirozeného stavu dokonalé svobody, v němž může člověk řídit své záležitosti podle sebe, aniž by závisel na vůli někoho jiného. Jelikož má pro liberály svoboda normativní prvenství, břemeno důkazu vždy nese ten, kdo by chtěl do svobody jednotlivce zasáhnout. Proto i veškerá jednání veřejné moci, ale i tato moc jako taková (resp. politická autorita), vyžadují ospravedlnění.<sup>10</sup> Paradigmatičtí liberálové typu Loc-

<sup>8</sup> Ten je synem zakladatele americké *Communio* školy teologie – Davida L. Schindlera. Jak otec, tak syn sdílí stejný intelektuální projekt: systematicky rozebrat skryté metafyzické předpoklady liberalismu a pokusit se skrze návrat k pramenům katolické tradice rekonstruovat její bohatství a hloubku. Staršího Schindlera k tomu vede především nesouhlas s dalšími katolickými intelektuály, kteří podle něj přijímají některé problematické prvky liberalismu, mladší Schindler se ve svých pracích utkává s velkými postavami liberalismu. Ale ve svém příspěvku nebudu moci analyzovat jeho výklady těchto myslitelů, předvedu však hlavní body jeho kritiky liberalismu.

<sup>9</sup> Gerald F. GAUS – Shane D. COURTLAND – David SCHMIDTZ, „Liberalism,“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/liberalism> [cit. 30. 7. 2020].

<sup>10</sup> A to ospravedlnění každému jednotlivci. Srov. Jeremy WALDRON, „Theoretical Foundations of Liberalism,“ *The Philosophical Quarterly* 37, 147 (1987): 127–150. Právě otázka ospravedlnění stojí v samém centru pozornosti nejvýznamnějšího liberálního projektu dneška – *liberalismu veřejného rozumu*, který byl započat pozdním dílem největšího politického filosofa 20. století Johna Rawlse (knihou *Politický liberalismus*). V rámci liberalismu představuje hlavní oponenturu tomuto projektu perfekcionistický liberalismus (např. Joseph Raz či Steven Wall).

ka<sup>11</sup> se navíc domnívali, že (2.) tyto zásahy do sféry svobody musí být vcelku skromné, což se odrazilo v ideálu omezené vlády.<sup>12</sup>

Prominentní představitelé současného liberalismu Eric Mack a Gerald F. Gaus v jednom svém textu toto základní vymezení liberalismu doplňují propracovanějším návrhem hlavních doktrinálních prvků liberální tradice.<sup>13</sup> Liberálové totiž sdílí určitou sadu normativních principů a empirických generalizací o tom, jak svět funguje. Tyto principy a generalizace odůvodňují konkrétní praktické závěry o tom, jak by mělo být jednání státu omezeno. Lze je systematizovat do určité sady doktrinálních prvků, které vytváří doktrinální jednotu; odlišné školy v rámci liberální tradice se pokouší předložit co nejpřesvědčivější výklad těchto prvků.

Základním prvkem liberalismu je *normativní a ontologický individualismus*: každý jednatel má zvláštní hodnotu; ta není odvozena od míry, jakou jedinec přispívá k blahu celku, a proto jednatel nesmí být nikdy instrumentalizován, jak vyplývá z druhé formulace kategorického imperativu Immanuela Kanta.<sup>14</sup> Zároveň jsou nakonec jedinými aktéry a nositeli hodnoty, práv a povinností jednotlivci. Výrazem individualismu v politice a právu je pro liberály silný důraz na hodnotu svobody, která je často interpretována jako „právo být nechán na pokoji“, což je vlastně nejstarší definice práva na *soukromí*.<sup>15</sup> Liberálové jsou totiž zvláště ostražití vůči zasahování do sféry svobody;<sup>16</sup> ale člověku musí být dovoleno,

<sup>11</sup> John LOCKE, *Druhé pojednání o vládě*, Praha: Svoboda, 1992 [1690].

<sup>12</sup> András SAJÓ, *Limiting Government*, Budapest: CEU Press, 1999.

<sup>13</sup> Zde se omezím pouze na úplně nejzákladnější prvky, jak je představují Mack a Gaus. Spolu s nimi se domnívám, že přes různorodost liberální tradice je možno rekonstruovat její hlavní prvky – srov. Eric MACK – Gerald F. GAUS, „Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition,“ in *Handbook of Political Theory*, ed. Gerald Gaus – Chandran Kukathas, London: Sage, 2004, s. 115–130. Přijetím perspektivy těchto filosofů implicitně odmítám „kontextuální“ přístup Duncana Bella, který pro detekování toho, co je liberální tradice, navrhuje vyjít z argumentů, jež klasifikují a uznávají jako liberální samotní představitelé liberalismu. Srov. Duncan BELL, „What is Liberalism?“ *Political Theory* 42, č. 6 (2014): 682–715.

<sup>14</sup> V návaznosti na něj vidí mnozí liberálové zdroj zvláštní lidské důstojnosti v naší autonomii. Právě výše zmíněný zákaz ovlivnil další ústavněprávní výklad lidské důstojnosti. K jejím ústředním postavením v ústavněprávním diskursu srov. především Aharon BARAK, *Human Dignity*, Cambridge: Cambridge UP, 2015.

<sup>15</sup> Louis BRANDEIS – Samuel WARREN, „The right to privacy,“ *Harvard Law Review* 4, č. 5 (1890): 193–220.

<sup>16</sup> V centru pozornosti je tak fenomén donucování – liberálové mají strach ze zneužití moci na úkor lidské svobody. Srov. např. Judith SHKLAR, „The Liberalism of Fear,“ in

aby se spojoval s druhými pro vykonávání nejrůznějších aktivit, pokud s tím všichni zúčastnění souhlasí. To ovlivňuje liberální chápání *sociálního řádu*, jenž vzniká sdružením jednotlivců,<sup>17</sup> kteří spolu nesdílejí žádné společné cíle, nýbrž každý z nich sleduje pouze své vlastní cíle.<sup>18</sup> Řád není dosahován kvůli tomu, že jsou jednotlivci oddáni kolektivním zájmům; zdrojem řádu jsou toliko volby, jež činí jednotlivci, když jsou jejich práva zabezpečena. Při sledování svých projektů dodržují jednotlivci určitá obecná pravidla, a proto mohou vstupovat do pokojných a vzájemně výhodných vztahů. Od státu očekávají především to, že jim bude garantovat jejich individuální práva.<sup>19</sup>

Již toto krátké představení doktrinních prvků liberální tradice ukazuje, že vztah katolické tradice k liberalismu bude mnohem komplikovanější, než by se mohlo zdát z obecného vymezení liberalismu jako tradice svobody. Katolická sociální ontologie je totiž odlišná od ontologického individualismu liberalismu.<sup>20</sup> Ten sice předpokládá, že se jednotlivci mohou – pokud to chtějí – sdružovat v rozličných skupinách,<sup>21</sup> avšak v katolickém obrazu sociálního univerza hrají mimořádnou roli skupinové osoby, které sice vycházejí ze spolupráce svých členů, ovšem překračují jejich prostý součet.<sup>22</sup> Části těchto celků neexistují pouze proto, aby je vytvářely; přesto jsou tyto celky reálnými celky, neboť jsou schopny jednat

---

*Liberalism and Moral Life*, ed. Nancy Rosenblum, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1989, s. 149–166, Charles LARMORE, *The Autonomy of Morality*, Cambridge: Cambridge UP či Nicholas WOLTERSTORFF, *Understanding Liberal Democracy*, Oxford: Oxford UP, 2012.

<sup>17</sup> Norberto BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, Milano: Simonelli, 2005.

<sup>18</sup> Michael OAKESHOTT, *On Human Conduct*, Oxford: Clarendon Press, 1991 [1975].

<sup>19</sup> Právě to spojuje tak rozdílné autory jako jsou Thomas Hobbes, John Locke či John Rawls a skrze judikaturu ústavních soudů se tyto myšlenky uvádí do praxe. Srov. k tomu např. náleze našeho Ústavního soudu sp. zn. IV. ÚS 412/04 (N 223/39 SbNU 353): „Těžištěm ústavního pořádku České republiky je jednotlivec a jeho práva garantovaná ústavním pořádkem České republiky. Jednotlivec je východiskem státu. Stát a všechny jeho orgány jsou ústavně zavázány k ochraně a šetření práv jednotlivce.“

<sup>20</sup> Obsáhleji srov. Jiří BAROŠ, „Subsidiarita: od teoretického konceptu k praktické zkušenosti,“ *Studia Theologica* 19, č. 2 (2017): 1–22.

<sup>21</sup> Ba dokonce si některé verze liberalismu kladou za cíl chránit sociální různorodost. Srov. William GALSTON, „Two Concepts of Liberalism,“ *Ethics* 105, č. 3 (1995): 516–534. Nakonec ani tyto verze nejsou podle jejich kritiků založeny na diverzitě, ale na individuální autonomii, jelikož by lidé měli mít vždy možnost opustit skupiny (tj. jde o „právo exitu“), do nichž patří. Srov. blíže Leni FRANKEN, *Liberal Neutrality and State Support for Religion*, Dordrecht: Springer, 2016.

<sup>22</sup> F. Russell HITTINGER, „The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine: An Interpretation,“ in *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*, Vatican: Pontifical Academy of Social Sciences, 2008, s. 75–123.

způsobem, který není odvoditelný z jednání jednotlivých částí. Na těchto skupinách je tak nejdůležitější, že se jejich členové účastní společných jednání, která jsou zaměřena k různým společným dobrům.<sup>23</sup> Katolická tradice tyto skupiny odlišuje od *partnerství*, jimž jde pouze o soukromá dobra jednotlivců.<sup>24</sup> Účast a podpora partnerství je racionální jen do té míry, do jaké poskytuje jednotlivcům účinný prostředek k dosahování jejich individuálních cílů.<sup>25</sup> Lidská sociabilita se manifestuje různě: *společenství*, z nichž každé je nadáno vlastní důstojností, jsou její nejvyšší forma, jelikož se v nich realizují různá společná dobra (kam spadá i dobro společného jednání). Je úkolem státu, aby výslednou pluralitu skupinových osob respektoval a podporoval; odtud důraz katolické tradice na princip subsidiarity. Stát se má snažit o harmonické uspořádání skupin mezi sebou, ale nikdy si nesmí nárokovat monopol na skupinovou osobnost.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Systematický výklad kategorie společného dobra v katolické tradici jsem již provedl jinde (srov. Jiří BAROŠ, „Krise liberální demokracie a pojem společného dobra,“ *Studia Theologica* 20, č. 2 (2018): 129–149); zde si jen dovoluji upozornit, že pro jeho pochopení je třeba nejprve chápat, co znamená v katolické tradici pojem dobra. Dobro je to, po čem všichni touží; všichni přitom touží po vlastní dokonalosti. Dosažením dobra se člověk stane lidštějším, jelikož jde o aktualizaci jeho potenciálu. Dobro má povahu (účelové) příčiny jednání (tj. svým jednáním chceme vždy dosáhnout určitého cíle). Dokonalost určitého dobra poznáme podle rozsahu a kvality jeho přičinnosti: Zatímco soukromá dobra jsou dobrem vždy pro jednu konkrétní osobu (pro další lidi jde o cizí dobra), společná dobra se více komunikují a sdělují druhým. Může se proto na nich podílet více různých lidí; jsou dobrem pro více osob zároveň. Jsou dobrem pro všechny, pro něž jsou jejich vlastním dobrem. Opravdové společné dobro je to, co nejde rozdělit mezi jednotlivce; není tak jen souhrnem (agregátem) dober, nýbrž jedním (nedělitelným) celkem, který je schopen své dobro šířit celistvě a univerzálně. K pojmu dobra srov. Stephen L. BROCK, „Metafisica ed etica. La riapertura della questione dell'ontologia del bene,“ *Acta philosophica* 19, č. 1 (2010): 37–58 nebo David ODERBERG, *The Metaphysics of Good and Evil*, London: Routledge, 2020; k pojmu společného dobra pak 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.

<sup>24</sup> Yves R. SIMON, *A General Theory of Authority*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962, s. 29–31 a Yves R. SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1951, s. 64–66.

<sup>25</sup> Alasdair MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good,“ in *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, s. 240.

<sup>26</sup> Zde jen stručně shrnuji výklad principu subsidiarity, resp. obecněji katolické sociální ontologie, který jsem již obsáhle provedl v BAROŠ, „Subsidiarita: od teoretického konceptu k praktické zkušenosti,“ s. 3–12.

Skutečnost, že katoličtí myslitelé nahlíží na sociální prostor odlišně, se projevuje také v tom, jak vnímají subjekty, kteří jsou nositeli důstojnosti a práv.<sup>27</sup> Nositelem důstojnosti je (kromě různých společenství<sup>28</sup>) samozřejmě lidská osoba; má substantivní (ontologickou) a získanou (morální) důstojnost.<sup>29</sup> Ta první je společná všem lidem na základě jejich lidské přirozenosti, ta druhá vyplývá z dokonalosti, které člověk dosahuje svým jednáním. Člověk může svou (získanou) důstojnost ztratit, jestliže jedná nemorálním způsobem; za své jednání může následně být potrestán. V případě druhého typu důstojnosti lze hovořit o důstojnosti cíle: člověk získává svou důstojnost z toho, že může dosáhnout posledního cíle univerza – poznávat Boha a milovat ho.<sup>30</sup> Vznešenost údělu člověka spočívá právě v možnosti setkat se s Bohem jako nejvyšším společným dobrem. Ti, kdo milují toto nejvyšší společné dobro, pak také správným způsobem uspořádávají nižší dobra. Mezi nimi hrají výsadní roli společná dobra různých celků, jež se skládají z racionálních osob. Na nejvyšším místě je společné dobro univerza stvořených bytostí; dobro stvořených bytostí je tu pro dobro celku univerza, dokonalost celku má přednost před dokonalostí částí.<sup>31</sup> Mezi lidmi má nejvyšší hodnotu společné dobro politického společenství; existuje tu však velká pluralita různých skupinových osob, jelikož život lidí se nevyčerpává v politice.

---

<sup>27</sup> Otázka chápání lidských práv v katolické tradici bohužel přesahuje možnosti tohoto článku, avšak jelikož byla v centru pozornosti mnoha prominentních katolických filosofů (např. John Finnis, Alasdair MacIntyre, Jacques Maritain či Michel Villey), je příhodné nahlédnout do jejich prací pro upřesnění pojmu.

<sup>28</sup> Tato společenství jsou schopna Boží obraz (tj. Nejsvětější Trojici) projevovat dokonalejším způsobem a na vyšší úrovni než samotný jednotlivec. Srov. F. Russell HITTINGER, „Toward an Adequate Anthropology: Social Aspects of Imago Dei in Catholic Theology,” in *Imago Dei: Human Dignity in Ecumenical Perspective*, ed. Thomas Albert Howard, Washington: The CUA Press, 2013, s. 39–68.

<sup>29</sup> Srov. např. Steven A. LONG, „Fundamental Errors of the New Natural Law Theory,” *The National Catholic Bioethics Quarterly* 13, č. 1 (2013), s. 118 a Thomas D. WILLIAMS, *Who is my Neighbor? Personalism and the Foundation of Human Rights*, Washington: The CUA Press, 2005, s. 156.

<sup>30</sup> TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles* II, c. 111. Na rozdíl od Kanta není pro katolickou tradici osoba účelem sama o sobě (srov. Immanuel KANT, *Základy metafyziky mravů*, Praha: Svoboda, 1990 [1785], s. 91) – člověk totiž nemá vztahovat všechna dobra k sobě jakožto k poslednímu cíli, protože tu nejsou jen kvůli němu. Blíže srov. Sebastian WALSH, *The Primacy of the Common Good as the Root of Personal Dignity in the Doctrine of Saint Thomas Aquinas*, Rome: Pontifical University of St. Thomas Aquinas, 2006, s. 116–118 a 305–309.

<sup>31</sup> TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa contra gentiles* II, c. 44.

Z těchto osob jsou vyšší ta společenství, v nichž člověk participuje jakožto racionální bytost.

Objevují se názory, že dominance liberalismu v politickém myšlení vedla k upozadění tradiční katolické kategorie společného dobra v současných společnostech.<sup>32</sup> Základem politické autority a legitimacy přestává být společné dobro a místo toho se jím stává smlouva mezi racionálními jednotlivci tvořená za účelem ochrany jejich přirozených práv.<sup>33</sup> Ač je pojem společného dobra v moderním myšlení jistě užíván méně často,<sup>34</sup> nemizí z něho úplně a i někteří současní liberální myslitelé se domnívají, že liberalismus nabízí specifickou koncepci společného dobra.<sup>35</sup> Byť mnohé formy liberalismu inklinují k chápání skupin výlučně z hlediska dosahování soukromých zájmů jejich členů, vyskytují se bezpochyby liberální autoři, kteří o společném dobru uvažují.<sup>36</sup> Zdá se, že tito autoři překračují doktrinní jednotu – jak ji znázorňují Erik Mack a Gerald Gaus –, když zdůrazňují, že lidé mají určité morální závazky, na jejichž základě se musí starat o jisté společné zájmy. Ty by se navíc měly stát sdíleným východiskem politické deliberace. Lidé by se neměli starat o společné věci jen do té míry, do jaké se dotýkají jejich soukromých záležitostí. Exkluzivní koncentrace na soukromá dobra by měla být chápána jako morální defekt. To je zvláště vidět v případě fenomé-

<sup>32</sup> Louis DUPRÉ, „The Common Good and the Open Society,“ *The Review of Politics* 55, č. 4 (1993): 687–712.

<sup>33</sup> Thomas W. SMITH, „Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good,“ *American Political Science Review* 93, č. 3 (1999), s. 625.

<sup>34</sup> Pojem společného dobra hraje architektonickou roli v aristotelsko-tomistické tradici (z klíčových míst viz např. EN 1160a 10–15, Pol. 1279a 17–29, Pol. 1282b 17–18, *De Civitate Dei*, I, 12, 1, *Summa contra gentiles* III, c. 17, *Summa theologiae*, Ia IIæ, q. 90, a. 2, *Summa theologiae*, IIa IIæ, q. 58, a. 6 nebo *De Regno, ad regem Cypri*, I, 1–2), v moderní době je užíván méně často, jak by bylo možné snadno dokumentovat s využitím doposud asi nejdůkladnější práce o dějinách etiky od oxfordského filosofa Terence Irwina (z prominentních morálních filosofů moderní doby s tímto konceptem více operoval Spinoza, cambridgeští platonici, Rousseau nebo T. H. Green). Vždy je nicméně otázkou, zda a jak moc se jejich pojetí odlišuje od katolické tradice. Tato otázka se objevuje i u autorů, kteří používali jiné, byť významově (částečně) podobné termíny jako např. veřejné dobro (např. John Locke) či společný zájem (např. John Rawls). Srov. Terence IRWIN, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study I–III*, Oxford: Oxford UP, 2007–2009.

<sup>35</sup> Will KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Oxford UP, 2002, s. 220.

<sup>36</sup> V tomto a dalším odstavci vycházím z vynikajícího systematického shrnutí dnešních debat o společném dobru: Waheed HUSSAIN, „The Common Good,“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/common-good> [cit. 30. 7. 2020].



nu korupce, která nastává prosazováním soukromých zájmů při výkonu veřejných rolí. Od jejich držitelů naopak očekáváme, že by měli mít opravdovou starost o společné dobro.

S těmito myšlenkami nemají představitelé katolické tradice žádný problém, jejich názory se liší v tom, jak odůvodňují kategorii společného dobra: sledování společných zájmů v této tradici není posledně zdůvodněno tím, že by tak jednotlivci mohli lépe vést své soukromé životy, jak k tomu mají sklon liberální filosofové. Nejde jí jen o to, že jednotlivci sdílí zájem na rovném občanství, jehož výrazem by měla být garance stejných základních svobod a férové rovnosti příležitosti.<sup>37</sup> Zcela zásadní je pro tuto tradici účast jednotlivců na určité komplexní společné aktivitě, která jim umožní realizovat různá společná dobra, jichž by jinak nebyli schopni dosáhnout. Těchto dober mohou jednotlivci dosáhnout toliko jakožto členové různých skupin a účastníci různých aktivit.<sup>38</sup> Musí objevit, že jen prostřednictvím směřování jich samých k dosahování společných dober budou schopni svých vlastních dober dosáhnout.<sup>39</sup> Sledování společného dobra společenství je tak důležitou složkou dobra jednotlivce; to samozřejmě neznamená, že je jeho jediným dobrem, a proto musí být člověku umožněno, aby mohl sledovat i svá soukromá dobra. Náležitá konverzace o místě společných dober (politického společenství, rodiny a dalších skupin) v životě lidí vyžaduje mnohé ctnosti a musí se odehrávat v rámci pravidel přirozeného zákona.<sup>40</sup>

Nicméně mezi těmito dvěma tradicemi je ještě jeden hlubší rozdíl. Aristotelická témata byla vždy čtena ve spojení s Pseudo-Dionýsiovou myšlenkou, že dobro se ze samé své podstaty nutně šíří (*bonum sui diffusivum est*).<sup>41</sup> Čím dokonalejší je určité dobro, tím více se komunikuje a sděluje. Nejvyšším dobrem je Bůh, jenž stvořil všechny věci ke své

<sup>37</sup> John RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford UP, 1999 [1971], s. 82–83. Rawls ostatně definuje společné dobro jako obecné podmínky, které jsou rovným způsobem ku prospěchu každému. Tamtéž, s. 217. Kriticky k této koncepci společného dobra z katolické tradice a jejím subjektivistickým předpokladům (srov. třetí část Rawlsovy knihy) srov. Mary M. KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, s. 32–41.

<sup>38</sup> Alasdair MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, Cambridge: Cambridge UP, 2016, s. 168–169.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 175.

<sup>40</sup> Alasdair MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, La Salle: Open Court, 1999, s. 109–111.

<sup>41</sup> K této myšlence blíže srov. Fran O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005 [1992], s. 213–274. V dalších úvahách vycházím z HITTINGER, „Toward an Adequate Anthropology,” s. 50–62.

vlastní podobě, aby se mohly podílet svým omezeným způsobem na jeho dokonalosti.<sup>42</sup> Stvořené věci napodobují Boha také tím, že působí dobro v ostatních – to se děje eminentním způsobem v rámci sociálních vztahů. Ač již samotný člověk – jakožto substanciální forma – reprezentuje něco z trojční jednoty, ještě více dochází k této reprezentaci skrze spojení člověka s druhými v rámci určité sociální formy. Americký filozof F. Russell Hittinger upozorňuje na to, že právě tuto skutečnost liberalismus popírá či alespoň zatemňuje. Ačkoliv na rozdíl od totalitarismu nepopírá lidskou důstojnost, chápe ji abstraktně, jelikož odhlíží od toho, že k našemu naplnění – jako bytostí stvořených k Božímu obrazu – dochází v rámci náležitě uspořádané sociální jednoty. Na tuto skutečnost ovšem moderní člověk kvůli přehnanému důrazu na svobodu jednotlivce zapomíná. Jelikož je však v dnešních společnostech svoboda chápána jako jedna z nejdůležitějších hodnot,<sup>43</sup> nabízí se otázka, jaké místo zaujímá v katolické tradici politického uvažování. A co tato tradice odmítá na konkurenčním liberálním chápání svobody? Aby bylo možné o této otázce uvažovat hlouběji, bude nezbytné alespoň naznačit hlavní debaty o lidské svobodě v rámci liberálního diskursu i jejich katolickou reflexi.

## 2. KATOLICKÁ KRITIKA LIBERÁLNÍHO UVAŽOVÁNÍ O SVOBODĚ

Uvažování o svobodě bylo v posledních desetiletích ovlivněno známou statí britského filozofa Isaiaha Berlina *Dva pojmy svobody*, v níž najdeme slavné a hojně diskutované rozlišení mezi negativní a pozitivní svobodou.<sup>44</sup> *Negativní svoboda* označuje prostor, v němž člověk může jednat

<sup>42</sup> K vysvětlení toho, co znamená stvoření k Božímu obrazu a podobě, srov. např. Romanus CESSARIO, *Christian Faith and Theological Life*, Washington: The CUA Press, 1998, s. 38–48.

<sup>43</sup> Ba podle některých jako vůbec nejdůležitější hodnota, protože právě v jejím jménu jsou všechny další hodnoty podrobovány kritice. Srov. William DESMOND, „Autonomia Turannos,“ *Ethical Perspectives* 5, č. 2 (1998), s. 233.

<sup>44</sup> Isaiah BERLIN, *Čtyři eseje o svobodě*, Praha: Prostor, 1999 [1958], s. 213–279. Jistým předchůdcem Berlinova odlišení je známá přednáška francouzského filozofa Benjamin Constanta o svobodě starých a moderních. Srov. Benjamin CONSTANT, „O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní,“ *Reflexe* 15, č. 30 (2006) [1819]: 77–97. Pro srovnání obou koncepcí srov. Jan KvĚTINA, „Antická pozitivní versus moderní negativní?“ *Filosofický časopis* 61, č. 4 (2013): 545–564. Nemohu zde bohužel zacházet do komplexnosti debat o svobodě v současném politickém myšlení – v češtině lze ostatně doporučit kvalitní shrnující příspěvek Milana ZNOJE „Republikanismus mezi negativ-

bez překážek, resp. zasahování ze strany druhých lidí (nevmešování, označována jako *svoboda od*).<sup>45</sup> Každý může v tomto prostoru svobody usilovat o dobro vlastním způsobem. Zatímco negativní svoboda se ne snaží hodnotit kvalitu voleb, co člověk činí, *pozitivní svoboda (svoboda k)* si kvality voleb již všímá. Vychází z přání jednotlivce být svým vlastním pánem. Moje rozhodování by mělo záviset nikoliv na vnějších silách, nýbrž na mně samotném. Chci být totiž subjektem, nikoli objektem vůle druhých. S tímto sebeurčujícím já bývá ztotožňováno vyšší já – tj. rozum, resp. výkon jistých kognitivních a psychologických schopností, bez nichž nelze říci, že má člověk svůj život pod kontrolou, čili že je svobodný.

Podle Berlina se ovšem negativní a pozitivní svoboda historicky vyvinuly v odlišném směru. O jejich možném konfliktu svědčí příklad těch zastánců pozitivní svobody, kteří si osobovali právo nutit ostatní jednat podle jejich údajně vyššího racionálního já. Velká část liberálů proto upřednostňuje ideál negativní svobody, jelikož svoboda v pozitivním smyslu může až příliš snadno zničit mnoho negativních svobod. Autoři hlásící se ke katolické tradici stojí naopak zcela otevřeně za pozitivní koncepci svobody. To je vidět např. na známé kritice Berlina z pera kanadského filosofa Charlese Taylora, podle něhož musí adekvátní pojetí svobody obsahovat jisté kvalitativní rozlišení podle motivů. Nelze

---

ním liberalismem a demokratickým populismem," in *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*, ed. Milan Znoj – Jan Bíba, Praha: Filosofia, 2011, s. 41–76. Rád bych zde však zmínil několik slov o republikánském pojetí svobody jako *nedominance*, obhajované např. Philipem Pettitem či Quentinem Skinnerem, z perspektivy katolické tradice. Připomeňme, že republikánské pojetí chápe svobodu jako strukturální nezávislost, tj. nepodřízenost arbitrární moci, kdy nikdo nemůže – především díky správně uspořádaným zákonům, normám a institucím – svévolně zasahovat do mých záležitostí. Ač je na této vizi svobody mnoho atraktivního, katolíci autoři nakonec nevidí republikanismus jako moderní alternativu k liberalismu, nýbrž – a to ve shodě s některými liberály (např. Richardem Daggerem nebo Charlesem Larmorem), byť z jiných důvodů – jej chápou jako jeho variantu. Nesdílí totiž katolické pojetí ctnosti (tu totiž chápe jako „hrdou sebevládu“) a účelu občanského života, jež má směřovat k plné seberealizaci člověka (tj. k ctnostnému životu), tj. k zajištění distributivní spravedlnosti, pravému přátelství mezi lidmi, které by bylo podporováno sdílenou láskou k pravdě a povzbuzováním ke kontemplaci kosmu a Stvořitele. Nejvyšším cílem člověka je přece Bůh a řád univerza a k těmto vyšším společným dobrům by měl být nakonec nasměrován i občanský život. Srov. John MILBANK – Adrian PABST, *The Politics of Virtue*, New York: Rowman & Littlefield, 2016, s. 37.

<sup>45</sup> Tuto myšlenku najdeme již u Hobbese – srov. Thomas HOBBS, *Leviathan*, Praha: OIKOYMENH, 2009 [1651], s. 146.

proto principiálně vyloučit jakékoliv posuzování zvnějšku (člověk se totiž může mýlit v tom, co chce), ale stejně tak nelze přijmout, že druzí jsou schopni lépe rozpoznat skutečné cíle jednajícího. Musíme rozlišovat, jaké (vnitřní nebo vnější) překážky představují více či méně závažné zásahy do svobody, a to podle důležitosti jednotlivých cílů v životě lidí. Svobodu tak lze podle Taylora chápat jako schopnost adekvátně rozpoznat své nejdůležitější cíle. Vyžaduje, aby člověk překonal nebo neutralizoval různá motivační pouta, která mu neumožňují dosahovat toho, co autenticky chce.<sup>46</sup> Z prominentních autorů současnosti odmítají primát negativní svobody též známý teolog John Milbank se svým žákem Adrianem Pabstem. Podle nich katolická tradice zdůrazňuje nutnost vymanit se z moci oslabujících vášní a degradujících voleb ve prospěch namáhavějšího sledování lidského vzkvétání. Pro člověka je – ve shodě s ideálem pozitivní svobody – důležité, aby jeho volby směřovaly k tomu, co je atraktivní a naplňující samo o sobě. Negativní svoboda nenabízí žádný způsob, jak rozlišovat volby, jež rozvíjejí kreativní potenciál člověka, od voleb falešných dober, které člověka znásilňují.<sup>47</sup> Katolická tradice má (jistě) místo pro absenci vnějších omezení, na niž kladou důraz zastánci ideálu negativní svobody. Cokoliv, co by zpomalovalo přirozený růst směrem k dokonalosti nebo završení, lze totiž pojímat jako omezení svobody.<sup>48</sup> Primární ovšem zůstává vnitřní směřování k cíli, nikoliv absolutizovaný vnější standard negativní svobody, který má toliko derivativní charakter.<sup>49</sup>

Ač je možno tuto kritiku negativní svobody považovat za přesvědčivou, ztotožňovat liberalismus s primátem negativní svobody, jak to činí

<sup>46</sup> Charles TAYLOR, „Omyl negativní svobody,“ *Filosofický časopis* 43, č. 5 (1995): 795–814. K modernímu ideálu autenticity srov. Charles TAYLOR, *Etika autenticity*, Praha: Filosofia, 2001 [1991].

<sup>47</sup> MILBANK – PABST, *Politics of Virtue*, s. 15–21.

<sup>48</sup> SROV. D. C. SCHINDLER, *Freedom from Reality. The Diabolical Character of Modern Liberty*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017, s. 291.

<sup>49</sup> Považovat negativní svobodu za nutnou podmínku pozitivní svobody je proto příliš silné. Anonymní recenzent poukazoval v tomto kontextu na příklad mučení a pronásledování v totalitním režimu; k zákazu těchto skutků ale není třeba argumentovat negativní svobodou. Mučení totiž představuje zásah do lidské důstojnosti, resp. do dober, která jsou s lidskou důstojností spjata (tj. dober života, tělesné a psychické integrity; u pronásledování by šlo zmínit zase jiná dobra). Do té míry, do jaké jsou život, fyzická a psychická integrita podmínkou dosahování dalších individuálních a společných dober, nelze tento zásah ospravedlnit. Protože lidé pak nejsou schopni žít svůj život naplno, tj. vzkvétat individuálně i v sociálních vztazích.

Milbank s Pabstem, by bylo zjednodušující. Existuje totiž celá plejáda liberálních myslitelů, podle nichž je nejzásadnější hodnota *autonomie*, která přímo souvisí s koncepcí pozitivní svobody. Bezpochyby tu je jistá tendence usilovat především o to, aby jednotlivci měli chráněnou sféru, v níž by své svobodě mohli dát obsah, jež považují za nutný či žádoucí.<sup>50</sup> Ostatně, jak ještě uvidíme, i ideál autonomie, resp. alespoň některá jeho pojetí bývají užívána k ospravedlnění tohoto cíle. Autonomii lze obecně vymezit jako schopnost vládnout sobě samému, tj. žít svůj život podle důvodů a motivů, které si určují sám a jež tak nejsou produktem vnější manipulace, nýbrž vycházejí z mého autentického já.<sup>51</sup> Zabraňuje paternalistickým intervencím do života druhých,<sup>52</sup> kteří se mají rozhodovat podle sebe. Sami by si měli určovat to, co pro ně má být důležité, a vybírat si vlastní koncepci dobra. Dobrý život je život svobodně zvolený<sup>53</sup>; svůj plán života bych neměl vnucovat druhým, ale měl bych respektovat jejich osobitou cestu životem.

Výše uvedené charakteristiky autonomie je možno spojovat především s ideálem *osobní autonomie*, který byl propracován liberálními teoretiky typu Davida A. J. Richardse či Josepha Raze. Kromě osobní autonomie je tu také ideál *morální autonomie*, který spočívá ve schopnosti ukládat si (objektivní) morální zákony a bývá spojován s praktickou filosofií Immanuela Kanta. Podle některých teoretiků je projekt liberalismu založen (především) na osobní autonomii,<sup>54</sup> zatímco pro jiné hraje

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 361.

<sup>51</sup> Srov. John CHRISTMAN, „Autonomy in Moral and Political Philosophy,“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/autonomy-moral> [cit. 30. 7. 2020]. Ke genealogii autonomie v moderní době srov. Jerome SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy*, Cambridge: Cambridge UP, 1998.

<sup>52</sup> Paternalismus umožňuje ospravedlňovat zásahy do svobody člověka důvody, jež odkazují výlučně k jeho blahu, dobru, štěstí, zájmům a hodnotám. Srov. Gerald DWORCIN, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge UP, 1988. Představitelé katolické tradice na rozdíl od liberálů považují za v principu ospravedlněnou (1.) paternalistickou starost o morální charakter osob, jež chtějí provést nemorální činy, (2.) kvazipaternalistickou starost o morální charakter osob, jejichž touhy a volby budou ovlivněny morální kvalitou sociálního prostředí a (3.) starost o sociální integraci okolo pravých principů morálky. Srov. Robert P. GEORGE, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 60.

<sup>53</sup> Joseph RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford UP, 1986, s. 371.

<sup>54</sup> Srov. např. Steven WALL, *Liberalism, Perfectionism, and Restraint*, Cambridge: Cambridge UP, 1998.

ústřední roli morální autonomie.<sup>55</sup> Ve své radikální formě je ideál osobní autonomie zcela jistě neslučitelný s myšlenkou morální autonomie: vybírat si své cíle podle vlastních subjektivních standardů je v rozporu s požadavkem volit podle objektivních standardů morálky.<sup>56</sup>

Přesto má subjektivistické pojetí osobní autonomie své zastánce a bylo užito pro ospravedlnění pornografie, užívání drog, prostituce či jiných praktik postihovaných právem vynucujícím veřejnou morálku.<sup>57</sup> Na všechna tato jednání by měl mít člověk právo, založené na ústředním principu respektu k jeho autonomii. Toto pojetí je založeno na prosté schopnosti volby vlastních cílů bez ohledu na jejich charakter; snaží se být morálně neutrálním mezi partikulárními cíli, které si člověk může zvolit.<sup>58</sup> Morálně nedovolený cíl je jen ten, který by zasahoval do práv druhých – právě v tom má tato verze osobní autonomie blízko k negativní svobodě; oběma jde v prvé řadě o ochranu před zásahy zvnějška. Na rozdíl od Kantovy představy v ní nejsou závazky k sobě samému předmětem morálky; naproti tomu kantovská autonomie vyžaduje schopnost jednat rozumně, tj. podle praktických principů, jež nezávisí od subjektivních potřeb a zájmů.<sup>59</sup> Jednat toliko na základě smyslových inklinací je v protikladu ke Kantově koncepci autonomní volby.<sup>60</sup> Subjektivistické pojetí tak paradoxně obhajuje kantovskou heteronomii.<sup>61</sup> Ačkoliv někteří autoři odlišují schopnost jednat na základě důvodů (resp. praktických principů) od autonomie,<sup>62</sup> je tu jiná skupina autorů, která se domnívá, že jednat autonomně spočívá právě ve schopnosti odpovídat na důvody.<sup>63</sup>

<sup>55</sup> Srov. např. John RAWLS, „Kantian Constructivism in Moral Theory,“ *The Journal of Philosophy* 79, č. 9 (1980): 515–572. Jde tak o Rawlse před jeho obratem od komprehensivního k politickému liberalismu.

<sup>56</sup> GEORGE, *Making Men Moral*, s. 147.

<sup>57</sup> D. A. J. RICHARDS, *The Moral Criticism of Law*, Encino: Dickenson, 1977 či D. A. J. RICHARDS, *Drugs, Death, and the Law*, Totowa: Rowman & Littlefield, 1982.

<sup>58</sup> D. A. J. RICHARDS, „Rights and Autonomy,“ *Ethics* 92, č. 1 (1981): 3–20.

<sup>59</sup> Henry ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge UP, 1990, s. 98.

<sup>60</sup> Srov. např. Immanuel KANT, *Kritika praktického rozumu*, Praha: Svoboda, 1996 [1788], s. 33–47.

<sup>61</sup> GEORGE, *Making Men Moral*, s. 153.

<sup>62</sup> Ta je pro ně tak synonymem pro subjektivistickou formu osobní autonomie. Srov. např. Susan WOLF, *Freedom Within Reason*, Oxford: Oxford UP, 1990.

<sup>63</sup> Srov. např. George SHER, *Beyond Neutrality*, Cambridge: Cambridge UP, 1998 nebo Gerald F. GAUS, „The Place of Autonomy Within Liberalism,“ in *Autonomy and The Challenges to Liberalism*, ed. John Christman – Joel Anderson, Cambridge: Cambridge UP, 2005, s. 272–306.

Subjektivistické pojetí autonomie je samozřejmě nepřijatelné pro autory hlásící se ke katolické tradici, jež je založena na objektivní existenci určitých dober, která nás naplňují a aktualizují potenciál vlastní naší formě či přirozenosti.<sup>64</sup> Právě tato v realitě existující dobra – nikoliv tedy naše subjektivní tužby – jsou zdrojem důvodů pro naše jednání. Subjektivistické pojetí se navíc musí (neúspěšně) potýkat s otázkou, proč být morální, když naše motivační faktory (tj. naše tužby) směřují proti morálním příkazům, jež nám zakazují porušovat práva druhých.<sup>65</sup> Nemohu-li své tužby naplnit jinak než porušením práv druhých, nemůže mi tato teorie nabídnout principiální důvod, proč do těchto práv nezasáhnout. Naproti tomu u katolických autorů jsou objektivní principy morálky založeny na existenci objektivních lidských dober. Avšak zdá se, že subjektivistické pojetí autonomie selhává i na základě východisek samotného liberalismu, jelikož není schopno zajistit normativní prvenství individuální svobody. Proto je třeba věnovat pozornost alternativní koncepci osobní autonomie, kterou asi nejlépe propracoval Joseph Raz. Dříve, než tak učiním, je vhodné upozornit na to, že subjektivistické pojetí autonomie má mimořádnou společenskou důležitost. Dostalo se do centra pozornosti katolických autorů,<sup>66</sup> jelikož je spojuje se slavným rozhodnutím amerického nejvyššího soudu *Planned Parenthood v. Casey* z roku 1992, podle něž je v základu svobody „právo definovat si vlastní koncepci existence, smyslu, univerza a tajemství lidského života“.<sup>67</sup> D. C. Schindler čte toto rozhodnutí ještě radikálněji: citovaná věta podle něj shrnuje jádro moderní svobody tak, jak se vyvíjela v moderním liberálním myšlení. Liberalismus totiž pojímá svobodu především jako spontánní a nepodmíněnou příčinnost, resp. jako aktivní moc, jejíž účinky jsou důsledkem energie, která má původ spíše v sobě samé, než že by obdržela určení zvnějšku.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> BROCK, „Metafisica ed etica,“ s. 45–58. *Locus classicus* je zde sv. Tomáš – *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4.

<sup>65</sup> GEORGE, *Making Men Moral*, s. 157.

<sup>66</sup> SROV. GERALD V. BRADLEY, „Natural Law Theory and Constitutionalism,“ in *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, ed. George Duke – Robert P. George, Cambridge: Cambridge UP, 2017, s. 410–412.

<sup>67</sup> *Planned Parenthood v. Casey*, 505 U. S. 851 (1992).

<sup>68</sup> Schindler ukazuje, jak je toto pojetí svobody přítomno nejen u Locka, ale i u dalších moderních myslitelů typu Spinozy, ba dokonce i u Kanta. SROV. SCHINDLER, *Freedom from Reality*, s. 11–127 a 134–147. Je třeba říci, že ve své předcházející knize se Schindler věnoval chápání svobody v německé klasické filosofii, konkrétně u Schillera, Schellinga a Hegela. Všimá si u nich primátu (estetické, organické, sociální) formy, což je ka-

Na první pohled se může zdát přitažlivé, že nejvyšší soud vymezil toto právo tak široce, Schindler však upozorňuje, že vlastní vymezení smyslu života vlastně nevede k ničemu. Přestože je toto právo poskytnuto všem, vyplývá z toho jen to, že jeho konkrétní vymezení ze strany druhého člověka pro mne nic neznamená a ani moje vymezení nic neznamená pro něj. Mohlo by se zdát, že se tato moc může týkat jen nás samých, ovšem ani to nakonec není pravda: absolutní moc určit si vlastní smysl existence mohu mít jen tehdy, kdy nejsem vázán žádným ze svých předchozích určení. Určení tedy musí mít proměnlivou kvalitu; žádné předchozí určení pro mne nesmí mít žádný význam. Jediný způsob, jak mohu být svobodný, je to, že se distancuji od jakéhokoliv kontaktu se skutečností. Toto pojetí svobody lze podle Schindlera chápat jako útěk před realitou – být svobodným znamená mít subjektivní pocit svobody, jenž ovšem nemá žádné důsledky mimo tento pocit.<sup>69</sup>

Metafyzickým východiskem Schindlerovy kritiky moderní svobody se stává správné pojetí vztahu mezi *aktem a potencí*.<sup>70</sup> Podle katolického pojetí má akt ontologickou, logickou a v jistém smyslu též chronologickou přednost před potencí.<sup>71</sup> Liberalismus toto klasické pojetí převrací, jelikož pojímá svobodu jako moc něco změnit. Projevuje se svými vnějšími účinky, které jsou důsledkem energie, jež má původ v sobě samé; žádné určení mimo ni – ve skutečnosti dobra – není nutné.<sup>72</sup> Moderní pojetí svobody odděluje potenci od aktuality, resp. dává potenci nadřazenost, protože aktualita je v něm vykládána ve vztahu k předcházející a elementárnější potenci. Z aktuality dobra, jež s sebou v klasickém pojetí nese nárok na vůli jednotlivců, se stává toliko sada voleb, jejichž kvalita závisí na určení této vůle. Podřízení aktuality potenci odstraňuje odkaz k řádu skutečnosti; svoboda jakožto aktivní moc se stává imitací reálné aktuality a ztrácí vztah k (společnému) dobru. Volba lidské vůle

---

tegorie, která umožňuje spojit svobodu spíše s aktualitou (úplností, završením) než potencí. Primární je tak pro tyto autory celek (ne část), což zabraňuje redukci svobody jen na individuální aktérství. D. C. SCHINDLER, *The Perfection of Freedom. Schiller, Schelling, and Hegel between the Ancients and the Moderns*, Eugene: Cascade Books, 2012.

<sup>69</sup> SCHINDLER, *Freedom from Reality*, s. 185–188.

<sup>70</sup> SROV. D. C. SCHINDLER, „Challenging the Terms of Liberalism: On The Politics of Virtue,” *Nova et Vetera* 16, č. 4 (2018), s. 1359–1360.

<sup>71</sup> Tato doktrína má samozřejmě základ u Aristotela (Met. IX, 8–9) a dále byla rozvinuta sv. Tomášem Akvinským (*Summa theologiae*, I, q. 3, a. 1 a I, q. 9. a. 1). Ke zdůvodnění priority uskutečnění nad potencí srov. např. Karel Říha, *Identita a relevance*, Svitavy: Trinitas, 2002, s. 45–48.

<sup>72</sup> Dále sleduji SCHINDLER, *Freedom from Reality*, s. 147–150.



nemá povahu receptivního uznání a ontologické participace v předcházející aktualitě, ale je sama tím, co aktualizuje dobro, jež je funkcí vůle. To, co je zvoleno, je tak spíše jen imitací dobra, než že by bylo dobrem samotným.

Jak již bylo řečeno, existuje alternativní koncepce osobní autonomie, již vypracoval Joseph Raz. Jeho perfekcionistařský liberalismus bývá katolickými autory hodnocen lépe než jiné proudy liberalismu,<sup>73</sup> jelikož se dovolává existence objektivních morálních dober, čímž se vyhýbá subjektivismu. Zdůrazňuje též význam společenských institucí – všímá si např. role monogamního manželství, které má být uznáváno a podporováno ze strany společnosti.<sup>74</sup> Na první pohled by se mohlo zdát, že by Raz mohl (zčásti) uniknout Schindlerově kritice, když tvrdí, že určitá schopnost (potence) odvozuje svou hodnotu od svého výkonu (aktuality).<sup>75</sup> To Raz uplatňuje na odlišení mezi pozitivní svobodou a autonomií, které na rozdíl od mnoha dalších autorů explicitně činí. Zatímco ta první představuje schopnost kontrolovat a vytvářet svůj vlastní osud, ta druhá představuje její výkon. Pozitivní svoboda získává svou hodnotu jen díky tomu, že se stává klíčovým prvkem a podmínkou autonomního života. Podobně je osobní autonomii podřízena i negativní svoboda (kterou Raz chápe jako svobodu od donucujících zásahů), jelikož ta nabývá svou hodnotu jen do té míry, do jaké slouží autonomii.<sup>76</sup> Lze pochybovat, že by tato odpověď mohla Schindlera uspokojit, neboť Schindler mluví o aktualitě dobra a je otázka, zda by podle katolické tradice mohla být autonomie chápána jako dobro. Navíc, i kdyby mohla být autonomie chápána jako určité dobro, nešlo by toto dobro absolutizovat, protože představuje toliko fragment širšího komplexu dober, který má svůj základ v řádu skutečnosti. Ale nejprve je ještě třeba pochopit, co Raz myslí osobní autonomií.

Osobní autonomie spočívá v tom, že člověk je (zčásti) autorem svého života; jeho život je (do jisté míry) jeho výtvořem. Autonomní jedinec (částečně) kontroluje svůj osud na základě svých rozhodnutí.<sup>77</sup> Toto (umírněné) chápání autonomie nemusí vadit autorům z katolické tradice

---

<sup>73</sup> Martin RHONHEIMER, *The Common Good of Constitutional Democracy*, Washington: The CUA Press, 2013, s. 66.

<sup>74</sup> RAZ, *The Morality of Freedom*, s. 162.

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 409.

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 410.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 369.

tak, jako její radikální formulace. Raz by mohl podepsat myšlenku, podle níž nejsem sám zdrojem voleb, jež se mi nabízejí, nejsem ani zdrojem kritérií, na základě nichž se rozhoduji, a konečně nejsem ani zdrojem partikulární touhy, která mne vedla k tomu, abych učinil volbu, již jsem učinil.<sup>78</sup> Dalším sympatickým prvkem na Razově koncepci je jeho rozlišení mezi autonomií a její hodnotou, protože ta tu není, pokud člověk volí nehodnotné, či dokonce špatné cíle.<sup>79</sup> Ač je autonomie sama o sobě ke kvalitě voleb slepá, svou hodnotu nabývá jen tehdy, když je směřována k opravdovým dobrům. Autonomně člověk může sledovat určitá dobra, jen pokud je chápe jako dobra; je s ní v rozporu, pokud jsou mu určité volby vnuceny.

Ovšem problém Razovy koncepce autonomie je to, že autonomii chápe jako klíčový aspekt naplnění života člověka<sup>80</sup> (tj. navzdory svým proklamačním jako něco samo o sobě hodnotného), a proto musejí mít i zvrácené, leč autonomní volby jistou vnitřní hodnotu. Osobní autonomie jako taková má hrát ústřední místo při konstrukci liberální politické teorie. To katoličtí autoři odmítají,<sup>81</sup> ačkoliv si uvědomují, že za vyvýšením hodnoty autonomie stojí správná intuice. Je totiž lepší, když je realizace určitých dober plodem vlastní praktické deliberace a volby. Podle katolických autorů je hodnota, jež je liberály zaměňována s autonomií, hodnota praktického uvažování.<sup>82</sup> Mezi jeho nutné podmínky patří i autonomie, jelikož je předpokladem užívání rozumu; vymývání mozku či lobotomie ničí jak autonomii, tak možnost praktického uvažování. Autonomie má povahu instrumentálního dobra; nemůže představovat určující důvod jednání. Důvodem volby není jednoduše to, že je moje volba autonomní, nýbrž mezi jednotlivými možnostmi si mám zvolit tu, která je nejrozumnější. Vždy, když ve svém životě činím určité důležité volby, vykonávám autonomii a stávám se (zčásti) autorem svého života. Předmětem těchto voleb nicméně není samotné vytváření sama sebe.

Ačkoliv mají katoličtí autoři dobré důvody odmítnout ústřední postavení osobní autonomie, nelze liberalismus bránit tak, že se za ústřední

<sup>78</sup> SCHINDLER, *Freedom from Reality*, s. 201–207.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 411.

<sup>80</sup> Tamtéž, s. 408.

<sup>81</sup> Dále je mi inspirací GEORGE, *Making Men Moral*, s. 175–182.

<sup>82</sup> Praktické uvažování hraje velkou roli nejen v nové teorii přirozeného práva (John Finnis a Robert P. George), ale i u Alasdaira MacIntyry. Srov. zejména MACINTYRE, *Dependent Rational Animals*, s. 81–98 a MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 189–93.

hodnotu liberalismu bude chápat nikoliv osobní, ale morální autonomie? Morální autonomie se může zdát atraktivní, protože je založena na tom, že je autonomní vůle určována morálními důvody.<sup>83</sup> Kantovská morální autonomie ovšem dlouhodobě vyvolává negativní reakce u katolických autorů, protože u nich evokuje touhu lidí – přítomnou již u Adama a Evy – určit si sami,<sup>84</sup> v čem spočívá dobro a zlo, a to nezávisle na řádu Boží prozřetelnosti.<sup>85</sup> Klade až příliš silný důraz na to, aby člověk nebyl ovlivňován něčím vnějším. Ostatně, papež Jan Pavel II. dal v encyklice *Veritatis Splendor* z roku 1993 do kontrastu falešnou a opravdovou autonomii: falešná autonomie je založena na popření účasti lidského rozumu na věčném zákoně, ale nárokuje si suverenitu lidského rozumu při určování obsahu lidských norem.<sup>86</sup> Kantovská autonomie nemůže pojmout tomistickou doktrínu participace,<sup>87</sup> jelikož jeho „kritická metafyzika“ odmítá možnost této konceptualizace reality.<sup>88</sup> Důsledkem pak je, že i pro její dnešní zastánce je Bůh chápán jako něco vnějšího svému stvoření, tj. jako hrozba pro lidskou autonomii. Naproti tomu katolická pozice je založena na tom, že lidská svoboda je dosažena tehdy, když se podílíme na Boží moci, moudrosti a lásce.<sup>89</sup> Věčný zákon představuje řád Boží prozřetelnosti; autonomie spočívá v tom, že člověk zaujímá odpovídající místo v řádu věcí. K tomu je takto pojatá (relativní) autonomie nezbytná,

<sup>83</sup> GAUS, „The Place of Autonomy Within Liberalism,“ s. 284.

<sup>84</sup> Praktický rozum je tak nadán autonomií, jež není vlastní katolické tradici. Znamou větu sv. Tomáše Akvinského: „Liberum est quod causa sui est,“ (*Summa contra gentiles II*, c. 48) je třeba vykládat tak, že člověk je příčina, prostřednictvím svého rozumu a vůle, svých činů směřujících k cíli, jež si však nedává sám. Jakožto inteligentní a svobodná bytost je na něm, zda a nakolik k tomuto cíli míří. Tímto cílem je samozřejmě společné dobro. Srov. DE KONINCK, „De la primauté du bien commun contre les personnalistes,“ s. 139.

<sup>85</sup> Benedict ASHLEY, *Theologies of the Body*, Braintree: The Pope John Center, 1985, s. 417.

<sup>86</sup> *Veritatis splendor*, čl. 36. Předchůdcem je samozřejmě encyklika papeže Lva XIII. *Libertas* z roku 1888.

<sup>87</sup> K ní asi doposud nejdůkladněji srov. Andrew DAVISON, *Participation in God. A Study in Christian Doctrine and Metaphysics*, Cambridge: Cambridge UP, 2019.

<sup>88</sup> K rozdílu mezi kantovskou a tradiční (transcendentní) metafyzikou srov. např. Michael J. LOUX – Thomas M. CRISP, *Metaphysics*, London: Routledge, 2017, s. 5–7. Kantova metafyzika neumožňuje, aby se dobro nacházelo ve věcech, jak učí sv. Tomáš – *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1 a 1, q. 16, a. 4 ad 2.

<sup>89</sup> Srov. John RZIHA, *Perfecting Human Actions. St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*, Washington: The CUA Press, 2009, s. 264.

jelikož člověk jakožto rozumná bytost, je schopen nahlížet význam celku a své jedinečné postavení v jeho rámci.<sup>90</sup>

Toto katolické pojetí řádu věcí dnes originálním způsobem prohlubuje D. C. Schindler, když uvádí, že klasická koncepce kosmu měla *symbolickou povahu*.<sup>91</sup> Kosmos v ní byl chápán jako uspořádaný celek, který má svůj základ v transcendentní příčině, jež měla povahu dobra překračujícího všechny věci. Části kosmu jsou symboly, tj. znamení tohoto dobra, které předchází věcem jako princip jejich jednoty – jednotlivé věci se k sobě hodí a mají mít v rámci řádu věcí své místo. Svoboda pak znamená především účast na tomto společném dobru, sdílení ve větším uspořádaném celku. Lidská obec by měla být jakousi miniaturou kosmického řádu, v němž se jednota ustavuje prostřednictvím vztahů mezi členy obce. Svobodu lze chápat jako objektivní status, který člověku poskytuje členství, privilegia a odpovědnosti spojené s tímto členstvím. Tím, že člověk vytváří vztahy (tj. vytváří se realita, jež spojuje lidi k celku, k sobě navzájem a k sobě samým), multiplikuje či fruktifikuje svou svobodu.

Společné dobro představuje aktuální skutečnost, jež ontologicky předchází částem, které ji konstituují. Proto může fungovat jako podmínka jejich jednoty: členové se mohou podílet na realitě, která je překračuje. Jeho aktualita není toliko výsledkem jednání jeho členů.<sup>92</sup> Schindler si všímá toho, že pojem společného dobra bývá v liberalismu zaměňován s pojmem veřejného zájmu.<sup>93</sup> Ten ovšem neoznačuje dobro celku, nýbrž užitek „celku“ jakožto souboru jednotlivců; v konečném důsledku nejde o dobro celého společenství, ale o individuální výhody (velké) většiny jeho členů. Ostatně to vyplývá již z toho, že zájem je vždy partikulární, týká se jedné strany v protikladu vůči straně druhé. Nepřekvapí, že pojem společného dobra není v liberálním myšlení užíván (pokud vůbec) v robustním smyslu jako v katolické tradici, jelikož se liberálové bojí, že by tímto způsobem mohly být ospravedlněny zásahy do individuální

<sup>90</sup> SCHINDLER, *Freedom from Reality*, s. 211–212.

<sup>91</sup> V tomto odstavci sleduji tamtéž, s. 155–157.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 182.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 222–223. K detailnějšímu argumentu, že se od sebe tyto pojmy odlišují, srov. Bruce DOUGLAS, „The Common Good and the Public Interest,“ *Political Theory* 8, č. 1 (1980): 103–117.

svobody.<sup>94</sup> Zatímco liberální tradice často klade společné dobro a individuální svobodu proti sobě, postoj katolické tradice je přesně opačný.

## ZÁVĚREM

Schindlerovo dílo představuje asi dosud nejpropracovanější kritiku základních kategorií liberálního myšlení v katolické tradici. Podobně jako Milbankovi s Pabstem mu jde o změnu termínů, v nichž jsou současné debaty vedeny. Jedním z důvodů triumfu liberalismu bylo totiž právě to, že se mu kdysi povedlo totéž, čímž se dopředu zbavil jakýchkoliv konkurentů.<sup>95</sup> Je proto třeba znovu otevřít termíny debaty mezi těmito dvěma filosofickými tradicemi. To je ostatně i cesta, kterou ve svém návrhu řešení radikální neshody mezi soupeřícími tradicemi morálního zkoumání doporučuje Alasdair MacIntyre. Podle něj je nezbytné zaměřit pozornost na premisy protistrany a „podkopat víru v tyto premisy (...) tím, že se ukážou chyby a nedostatky, které prostupují těmito premisami“.<sup>96</sup> Problematické premisy určité filosofické pozice by měly vést k jejímu odmítnutí. MacIntyre si uvědomuje, že to lze očekávat jen za optimistických předpokladů, protože zástupci soupeřící tradice obvykle nebudou ochotni opustit výchozí body své pozice. Přesto by jejich odpůrci – už proto, že standardem je pravda a klíčová bývá při rozvoji určité pozice dialektika – neměli rezignovat na radikální filosofickou kritiku.

Ambice předloženého článku nemohla být tak velká, jak ji najdeme za MacIntyrovým projektem: spíše než o podkopání těchto premis jsem se pokusil představit rozdíly katolického a liberálního chápání základních pojmů politického uvažování. Vyšel jsem přitom z komplexní debaty, která probíhá především v anglosaském prostředí. Jestliže se mi podařilo vyvolat nějaké otázky ohledně principiální slučitelnosti katolické a liberální tradice, splnilo mé pojednání svůj účel. Soustředil jsem se na odlišnost katolického a liberálního pojetí svobody a sociálního řádu,

<sup>94</sup> D. C. SCHINDLER, „Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good: The Totalitarian Logic of Self-Limitation,” *Communio* 40, č. 3 (2013), s. 579–594.

<sup>95</sup> SCHINDLER, „Challenging the Terms of Liberalism,” s. 1353–1354.

<sup>96</sup> Srov. Alasdair MACINTYRE, „Intractable Moral Disagreements,” in *Intractable Disputes about the Natural Law. Alasdair MacIntyre and Critics*, ed. Lawrence S. Cunningham, Notre Dame: Notre Dame University Press, 2009, s. 52. Podobně jako to MacIntyre ve svém článku provedl na příkladu utilitaristického pojmu užítku, tak se o to pokusil Schindler na příkladu liberálního konceptu svobody.

kteřé jsem charakterizoval na základě prací prominentních představitelů těchto konkurenčních tradic. Oba dva koncepty – svoboda a řád společného dobra – musely být diskutovány současně, jelikož katolická tradice nedovoluje jejich oddělení. Je to totiž teprve realita aktuálního společného dobra, která umožňuje spojení dvou a více lidí do opravdového společenství, v němž člověk může objevit pravou svobodu. A právě v tomto bodu má své kořeny katolická kritika liberalismu.<sup>97</sup>

#### **Catholic Reservations about the Liberal Conception of Liberty and Social Order**

*Keywords:* Autonomy; Catholicism; Common Good; Liberalism; Liberty; Participation; Political Theory; Social Ontology

*Abstract:* This article is a contribution to the recurrent debates on the (in)compatibility between Catholic and liberal tradition. It focuses on the differences between these traditions concerning their conceptual foundations: liberty and, more extensively, social order. In the first part, the article characterizes the most important doctrinal elements of liberal and Catholic political theory. In liberal tradition, the emphasis is upon normative and ontological individualism and the primacy of individual liberty. Catholic social ontology offers a rich understanding of social order where it differentiates between partnerships and communities. This is linked to the specific conceptualization of the common good which is more robustly conceived than in its liberal counterparts. In the second part, the article delineates the different meanings of liberty in contemporary liberal political theory. It demonstrates that the Catholic tradition unambiguously prefers the positive concept of liberty. Next, it dialectically moves to the concept of autonomy. Some versions of autonomy are closer to the Catholic tradition than others, but overall, the Catholic conception is based on a richer metaphysical foundation that links liberty with participation in the common good. The article culminates with D. C. Schindler's metaphysical criticism of the basic building blocks of liberal thought, which explains the reasons why the liberal conception of the common good cannot accommodate its Catholic counterpart.

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

---

<sup>97</sup> Za cenné poznámky děkuji Miroslavě Kachlířové, Eduardu Fiedlerovi, Cyrilu Bednářovi OCist. a Liboru Procházkoví.