

Společné dobro: minimalistické, instrumentální, či robustní?*

Jiří Baroš

V poslední době vzrostl alespoň mezi katolickými autory zájem o kategorii společného dobra. Důvody tohoto zájmu jsou mnohé: některé lze hledat ve vnitřní dynamice akademického diskursu, jiné souvisí s kulturním pohybem západních společností či s výzvou pandemie, jíž čelil celý svět. Tváří v tvář otázce očkování se představitelé katolické církve neváhali dovolávat nutnosti pečovat o společné dobro. Příklon západních společností k individualismu s sebou zase přinesl nejrůznější problematické společenské jevy – např. epidemii samoty, jíž doprovází pocit bezesmyslnosti života a ztráta schopnosti něco nadšeně vytvářet s ostatními v rámci církve či občanské společnosti. Individualismus bývá někdy vysvětlován jako důsledek liberalismu, jenž svým důrazem na práva jednotlivce přehlídá další důležité hodnoty. Snad i kvůli intelektuální hegemonii liberalismu byla společnému dobru věnována značná pozornost také mezi katolickými intelektuály, kteří hledali způsob, jak nejlépe vyjádřit jedinečný charakter katolického náhledu na politiku a společnost. A reagovat tak na individualismus západního světa.

Ambicí tohoto článku je snaha analyticky zpřesnit diskurs o společném dobru. Opřu se přitom o dva přední myslitele posledních desetiletí, Johna Rawlse a Johna Finnise, čelní představitelé liberální a aristotelsko-tomistické intelektuální tradice.¹ Volba těchto tradic není arbitrární, neboť právě v aristotelsko-tomistické tradici má tento pojem svůj původ a vrchol jejího způsobu uvažování o společném dobru můžeme najít u sv. Tomáše Akvinského a jeho předchůdců a následovníků.² Moderní (tj. liberální) myšlení je užívání pojmu společného dobra mnohem zdrženlivější; ne všichni moderní filosofové se ho dovolávají a ti, kdo tak

* Text vznikl v rámci grantu *Lidská práva a welfarismus* (GA23-06790S).

1 K odlišnosti těchto tradic v pojmání základních politických konceptů srov. Jiří BAROŠ, „Katolické výhrady vůči liberálnímu chápání svobody a sociálního řádu,“ *Studia theologica* 23, č. 2 (2021): 79–100.

2 M. S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford: Oxford UP, 1999.

činí (např. Rousseau), vycházejí z odlišných předpokladů než Aristoteles a Akvinský (Rousseau odmítl jejich naturalismus³). Ve svém příspěvku ovšem upřu svou pozornost jen na současné debaty. Reprezentativním zástupcem liberalismu, dominantní tradice Západu, mi bude Rawls, nejvýznamnější politický filosof 20. století, který s pojmem společného dobra též operuje. U aristotelsko-tomistické tradice se zaměřím na dílo Finnisse, nejdůležitějšího představitele tzv. nové teorie přirozeného práva. Jeho dílo podrobím kritice; cílem mého příspěvku bude totiž obhajoba alternativní, robustnější koncepce společného dobra, a to vůči těmto dvěma vlivným myslitelům.

Struktura tohoto příspěvku je následující: v první části (stručně) rezeberu Rawlsovo minimalistické pojetí společného dobra, jak je najdeme v *Teorii spravedlnosti*. Ukážu, že třetí část knihy směřuje k robustnějšímu pojetí, které však neladí s Rawlsovými subjektivistickými východisky.⁴ Na rozdíl od Rawlse nezastává Finnis subjektivistická východiska, nýbrž v základu jeho teorie stojí sada objektivních základních dober. Mezi tato dobra však neřadí společné dobro politického společenství, jak rozvedu v druhé části příspěvku. Právě to bude v třetí části předmětem mé kritiky, která bude směřovat k obhajobě robustnější koncepce společného dobra. Mnou preferovaná pozice se nebrání tomu, aby se hovořilo o dobru politického společenství, které má mezi dobry jeho členů primát. Jsem si vědom možnosti zneužití termínu společného dobra pro účely, které se společným dobrem nemají nic společného.⁵ Zkušenosti s totalitou právem činí člověka ostražitým vůči dovolávání se tohoto pojmu. Přesto můj

³ Tj. myšlenku, že morální fakta lze objevit na základě správného porozumění lidské přirozenosti. K tomu a vůbec k celkovému pohledu na užívání tohoto pojmu v moderním myšlení viz Terence IRWIN, *The Development of Ethics I–III*, Oxford: Oxford UP, 2007–2009.

⁴ Podle subjektivismu morální soudy toliko informují o tužbách a preferencích hodnotitele; dobro tak zcela závisí na subjektivním hodnocení člověka. Subjektivismus je hluboce zakořeněn v (liberálním) politickém myšlení. Ačkoliv hlubší debaty v metaetice v posledních desetiletích dosvědčují boom různých verzí morálního realismu (lze zmínit práce Davida Brinka, Michaela Smithe, Russe Shafer-Landaua nebo Davida Enocha), politická filosofie je nebyla schopna odpovídajícím způsobem recipovat. Podle morálních realistů jsou morální standardy nezávislé na našich přesvědčeních a postojích a mají objektivní charakter (proto je s realismem spjat subjektivismus).

⁵ Ke kritice totalitárního pojetí společnosti, v níž byl pojem společného dobra perverzně zneužíván, srov. Charles DE KONINCK, „De la primauté du bien commun contre les personnalistes,“ in *Œuvres de Charles De Koninck. Tome II. 2*, Québec: Presses de l'Université Laval, 2010, s. 149–152; Aurel KOLNAL, *The War Against the West*, New York: The Viking Press, 1988, s. 63–105.

přístup odpovídá tradiční metodě sociální teorie, podle níž lze jednání, praktikám a institucím porozumět pouze skrze porozumění cílům (dobrům, hodnotám, ideálům), k nimž směřují prakticky rozumné (ctnostné) osoby v (mezi sebou koordinovaných) aktivitách.⁶ To pak umožňuje lépe pojmenovat třeba i to, co je na defektních (např. totalitních) režimech problematické. Pouze zachycení toho, jak by věci měly být (což odpovídá přirozenosti člověka a řádu věcí), umožňuje identifikovat patologie. Ačkoliv ideálu společného dobra žádná politická společenství v plné míře nikdy nedosahují,⁷ zformulování tohoto ideálu umožňuje lépe chápat směr, jímž se mají ubírat, aby v nich lidé mohli dosahovat svých cílů. Šedá realita současných politických režimů může provokovat k hledání faktorů, které přiblížení ideálu brání, či mu naopak napomáhají. Tento příspěvek si klade za cíl zachytit ideální cíl politického společenství, a to skrze tematizaci tří konkurenčních koncepcí společného dobra.

1. RAWLSOVA MINIMALISTICKÁ KONCEPCE SPOLEČNÉHO DOBRA

Byť v Rawlsově díle nenajdeme rozvinutou teorii společného dobra,⁸ v jisté minimální verzi se u něj tento pojem vyskytuje, a to v jeho slavné *Teorii spravedlnosti* vydané v roce 1971. Cílem této knihy bylo načrtnout základní společenské instituce, které budou spravedlivé a také stabilní, tj. v dlouhodobém horizontu zajišťující prosperitu společnosti. To se může uskutečnit jen v egalitárním ekonomickém systému, v němž jsou jednotlivci nadáni stejnými základními právy. Celá Rawlsova konstrukce, jež ústí ve formulaci základních principů spravedlnosti jako férovosti, spočívá na myšlence, že všichni lidé sdílí určité *společné zájmy*, které náš americký autor vztahuje k rovnému občanství.⁹ Tyto zájmy, které by měly hrát též privilegovanou roli v politickém zdůvodňování, se v prvé řadě týkají (co nejrozsáhlejšího) systému rovných základních svobod¹⁰ (tj. hlavních občanských a politických svobod)¹¹ a férové příležitosti

⁶ John FINNIS, *Aquinas*, Oxford: Oxford UP, 1998, s. 20–51, John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1980, s. 3–19.

⁷ Lze se pak pokusit o stanovení stupňů realizace určitého ideálu.

⁸ John HALDANE, *Practical Philosophy*, Exeter: Imprint Academic, 2009, s. 222.

⁹ John RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford UP, 1999 [1971], s. 83.

¹⁰ Tamtéž, s. 213.

¹¹ Tamtéž, s. 53.

dosahovat atraktivnějšího postavení uvnitř společnosti.¹² Aby každý člověk mohl co nejlépe sledovat své vlastní zájmy, hodí se mu, aby byly tyto podmínky zajištěny. Společenské instituce lze posuzovat podle toho, jak se jim daří zajišťovat tyto podmínky a jak podporují další společné cíle – mezi ně Rawls řadí např. veřejný pořádek, bezpečnost, zdraví či obranu –, které také přinášejí užitek každému.¹³ Společné dobro lze podle Rawlse nakonec definovat jako jisté obecné podmínky, které jsou stejně výhodné pro každého.¹⁴

Toto pojetí společného dobra je *minimalistické*, protože v konečném důsledku, a to asi z obavy z extenzivních zásahů do svobody člověka, slouží individuálním dobrům jednotlivců. Dodržováním závazků, které mají lidé vůči společnému dobru, má dojít k zajištění primárních dober, mezi něž Rawls řadí „svobodu a příležitosti, příjem a bohatství, a hlavně respekt k sobě samému“.¹⁵ Posledním zdrojem těchto závazků je tedy naplnění potřeb jednotlivců, tak aby mohli žít podle sebe (své vůle). Ti se o společné zájmy starají pouze proto, aby mohli snáze realizovat své životní projekty v různých aktivitách a sdruženích, jež budou ve spravedlivé společnosti vzkvétat. Tato společnost umožňuje všem jednotlivcům lépe realizovat jejich pojetí dobra. V jádru Rawlsovy teorie stojí *normativní individualismus* založený na rovné hodnotě všech lidských bytostí. Hodnota člověka není závislá na tom, jak přispívá blahu celku. Nelze proto obětovat některé jednotlivce (s jejich právy a svobodami) rozsáhlejšímu množství dobra a výhod příslušníků většiny.¹⁶

Vykreslený obraz Rawlsových úvah o společném dobru ovšem není úplný, jelikož se zdá, že nepřiliš hojně rozebíraná třetí část *Teorie spravedlnosti* obsahuje přece jen robustnější koncepci společného dobra. Rawls v ní rýsuje představu svobodné společnosti, jejíž členové se budou těšit z toho, jak druzí lidé realizují svůj potenciál a individualitu, a budou

¹² Waheed HUSSAIN, „The Common Good,“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/common-good/> [zveřejněno 26. 2. 2018, cit. 22. 2. 2022].

¹³ RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 83.

¹⁴ Tamtéž, s. 217.

¹⁵ Tamtéž, s. 380.

¹⁶ Tamtéž, s. 3. Tento argument směřuje proti utilitarismu. Není ovšem účinný vůči chápání společného dobra v aristotelsko-tomistické tradici, podle níž jsou základní práva a svobody integrální a konstitutivní součástí společného dobra. Srov. Paul YOWELL, „From Universal Right to Legislated Rights,“ in *Legislated Rights*, Grégoire Webber et al., Cambridge: Cambridge UP, 2018, s. 136–142.

těž naplnění tím, že všichni jednají v souladu s principy spravedlnosti.¹⁷ Instituce zajišťující spravedlnost i spravedlnost samotná budou jimi vnímány jako dobro pro každého a pro všechny. Za velké dobro bude považována i možnost účasti na politickém životě. Je nicméně pochybné, že tyto Rawlsovy představy – sdílené cíle, instituce a aktivity nejsou podle něj jen instrumentálními dobry, nýbrž dobry samy o sobě – mohou jít ruku v ruce s individualistickými předpoklady jeho teorie.¹⁸ Celá jeho teorie spravedlnosti (se svým systémem primárních dober) je zaměřena na to, aby mohl jednotlivec realizovat cíle, které vycházejí z jeho nejsilnějších tužeb. Podobně jako u Huma je rozum jen „otrokem vášní“; je jen užitečným nástrojem, který nám pomáhá realizovat námi preferované plány života.¹⁹ Primární dobra postihující zájmy, jež jsou všem společné, jsou podmínkou pro uspokojení každého dalšího cíle. Koncepce spravedlnosti jako férovosti tak slouží jen ke konstrukci podmínek, jež nám umožňují sledovat to, co si přejeme.

Rawlsova teorie je *subjektivistická*; tužby jednotlivců nelze podrobit racionální kritice.²⁰ Rawls nenabízí žádné substantivní kritérium, které by umožňovalo hodnotit aktivity, které se jednotlivci rozhodnou sledovat.²¹ Vůbec jim tak nemusí jít o realizaci vlastního potenciálu a individuality (navíc v politickém životě a v jednání podle spravedlnosti), jak by si to přál. Těmto aktivitám Rawls nemůže dát normativní prioritu, jelikož chce zároveň respektovat, že dobro je cokoliv, co si jednotlivec přeje.²²

¹⁷ RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 456–464.

¹⁸ MARY M. KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge: Cambridge UP, 2006, s. 37.

¹⁹ Tamtéž, s. 38.

²⁰ IRWIN, *The Development of Ethics III*, s. 945.

²¹ RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 379–380.

²² KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, s. 40. Jeden z recenzentů článku namítal, že principy spravedlnosti platí objektivně, a proto jistě posuzování dobra umožňují. To je sice pravda, ovšem možnost posuzování nevyplývá z racionálního diskursu o dobrech, nýbrž z „priority práva“ (a tedy i principů spravedlnosti) nad nutně subjektivním dobrem. Tyto principy spravedlnosti u Rawlse koexistují s velice volným pojetím toho, co je pro člověka dobro; mimo kritiku je to, k čemu cílí touhy lidí, ledaže by směřovaly k něčemu, co je v rozporu s právem. Nemůžeme však někomu říct, že by měl změnit svou triviální koncepci dobra ve prospěch nějaké (podle našeho názoru smysluplnější) alternativy. Nemůžeme ho v tom ani (a to i politicky) podporovat. Normativní „posuzování“ tohoto druhu je v Rawlsově teorii uzavřeno. Navíc je tu otázka, zda lze subjektivistické pojetí dobra skloubit s prioritou práva, neboť akťéri, přijímající toto pojetí, nemusí mít dobré důvody přijmout jeho prioritu. Poslední poznámka: recenzent hovoří o objektivistickém charakteru Rawlsových principů. Sám

Odmítá posuzovat a řadit odlišné koncepce lidského dobra, ač jen život podle určitých pojetí dobra umožňuje dosáhnout lidské znamenitosti a jednat ve shodě s principy zvolenými v původní pozici.²³ Normativním základem jeho teorie nemůže být robustnější pojetí společného dobra, jelikož není podporováno východisky této teorie.

Ačkoliv Rawls svou teorii spravedlnosti s minimalistickým pojetím společného dobra zamýšlel jako protiváhu v anglosaském světě tehdy vládnoucímu utilitarismu, tváří v tvář totalitní minulosti se jeho liberální pozice může jevit i pro nás velice atraktivně. Totalitní režimy zdůrazňovaly nadřazenost obecného blaha nad osobním štěstím, což s sebou přineslo utrpení nespočetného množství lidí, kteří byli obětováni – jako to činí mravenci pro své mravenišťe, které „je vším, zatímco oni ničím“²⁴ – ve prospěch domnělého zájmu vyššího celku. Člověk se v těchto režimech stal nerozlišitelnou součástí masy lidí, která se totálně vydává službě dobru „moderního monstra“ – státu.²⁵ Bylo by ovšem mylné toto uzavřít s tím, že jedinou alternativou totalitárního kolektivismu je liberální individualismus, protože existují další koncepce společného dobra, které odmítají jak falešná pojetí společného dobra v totalitárních ideologiích, tak minimalismus vlastní liberalismu.²⁶ Vůči totalitarismu namítají především to, že do té míry, do které je v něm společné dobro ztotožněno s dobrem státu, přestává být dobrem společným. Není totiž již mým dobrem, ale jen dobrem zvláštní entity, chápané podle vzoru individuální osoby, a proto nutně stojí v opozici k mému dobru. Méně jasná je odpověď na otázku, jaký postoj zaujmout vůči Rawlsovu liberálnímu minimalismu. Jako východisko se nabízí srovnání s dílem jiného velikána filosofie posledních desetiletí, jímž je Finnis.

Rawls by se však vůči tomu vymezil, neboť sám sebe považoval za zastávce *konstruktivismu*. Proto neodkazuje na objektivní platnost svých principů; měli bychom je přijmout jen kvůli tomu, že vzešly ze správné procedury (načrtnuté v jeho díle).

²³ Rawls si představuje, že principy spravedlnosti jsou vybírány v hypotetické situaci společenské smlouvy (tzv. původní pozici); tak budou zvolené principy nestranné, protože si je nikdo nemůže způsobit ke svému prospěchu (tj. na úkor ostatních).

²⁴ Tamtéž, s. 13.

²⁵ DE KONINCK, „De la primauté,“ s. 150.

²⁶ Blíže viz BAROŠ, „Krise liberální demokracie a pojem společného dobra,“ s. 137–138.

2. FINNISOVA INSTRUMENTALISTICKÁ KONCEPCE SPOLEČNÉHO DOBRA

Jako u mnoha dalších přirozenoprávních teoretiků hraje i ve Finniso-
vě díle společné dobro prominentní roli. Rekonstruovat jeho koncepci
společného dobra není ale vůbec snadné, jelikož jeho spisy nabízí více
různých pojetí. Nejvíce ho proslavilo chápání společného dobra jako
nástroje pro uskutečňování *základních lidských dober*, která člověk po-
třebuje, aby se mu v životě dařilo. Mezi tyto hodnoty zařazuje život,
vědění, hru, estetický zážitek, sociabilitu (přátelství), praktický rozum
a náboženství.²⁷ Tato základní dobra považuje za samozřejmé principy
praktického rozvažování;²⁸ nemohou být dokázány, protože jakýkoliv
důkaz je již předpokládá. Jsou předpoklady všech morálních úsudků;
nemají tak samy morální charakter. Nezávisí na našich pocitech, ale na-
opak umožňují naše pocity hodnotit. Právě to odlišuje Finnise od Rawlse,
jehož teorie je subjektivistická. Finnis se naopak domnívá, že tato dobra
nejsou dobré jen proto, že si to člověk přeje; mají podle něho objektivní
povahu.²⁹ Člověk po nich touží, protože jsou dobré, nikoliv naopak.³⁰
Skutečnost, že je lepší, když je máme, nezávisí na tom, zda se nám to líbí,
nebo ne. Dávají našemu životu hodnotu; jsou účely veškerých rozum-
ných lidských činností. Naproti tomu mají Rawlsova primární dobra po-
vahu (jakkoliv nezbytných) prostředků (pro realizaci racionálního plánu
života)³¹; o základních cílech lidského života Rawls mlčí, protože chce
zajistit neutralitu státu tváří v tvář odlišným substantivním koncepcím
dobra. Proponenti neutrality státu se tak vzdávají možnosti artikulovat
to, v čem spočívá vzkvétání členů politické společnosti. Naopak podle

²⁷ FINNIS, *Natural Law*, s. 85–90. Viz i Petr OSINA, *Nová teorie přirozeného práva*, Praha: Le-
ges, 2019, s. 69–79. Později k těmto dobrům přidává manželství. Viz John FINNIS, *Reason
in Action: Collected Essays I*, Oxford: Oxford UP, 2011, s. 34. Obecněji k otázce zá-
kladních lidských dober viz Jakub Kříž, *Nepřirozené právo*, Praha: Leges, 2022, s. 31–35.

²⁸ FINNIS, *Natural Law*, s. 64–73, OSINA, *Nová teorie přirozeného práva*, s. 79–82.

²⁹ Odmítneme-li objektivní charakter lidských dober, je jakákoliv úzká koncepce dober
(sem spadají i Rawlsova primární dobra) nutně nahodilá. Neumožňuje totiž uznat
dobra jakožto vnitřně hodnotná; nebere je vážně taková, jaká jsou, ale činí z nich věc
vkusu, subjektivních názorů a individuálních tužeb. Viz John FINNIS, *Fundamentals
of Ethics*, Washington: Georgetown UP, 1983, s. 50.

³⁰ FINNIS, *Natural Law*, s. 70.

³¹ RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 54 a 380.

Finnise by měl být jejich rozkvět podporován a respektován politickou autoritou, kterou uznáváme právě z důvodu naplňování tohoto cíle.³²

Přes veškerou odlišnost Finnisova a Rawlsova chápání základních a primárních dober to neznamená, že bychom v rámci liberální rodiny nenašli pozici, jež není až zase tak vzdálená od Finnise. Je totiž možno říct, že Finnis, ač není liberál, má blízko k těm perfekcionistaickým liberálům, kteří zastávají pozici hodnotového pluralismu.³³ Pro liberální (např. Joseph Raz) i neliberální (Finnis) perfekcionisty mají všechna dobra objektivní povahu. Nelze je však seřadit na určité škále na základě určitého společného jmenovatele, abychom je mohli (podle kvantitativních či kvalitativních kritérií) srovnávat, a proto se hovoří o jejich *nesouměřitelnosti*. Finnis v tomto kontextu tvrdí, že jednotlivá základní dobra nelze redukovat na žádnou jinou hodnotu (a to ani ze seznamu základních dober; určité základní dobro nemůže být jen nástrojem pro dosahování jiných dober), nýbrž všechna je nutno považovat za stejně základní.³⁴

Finnisova koncepce základních lidských dober je důležitá, protože k ní Finnis vztahuje i své chápání společného dobra. To lze podle něho chápat instrumentálně i neinstrumentálně.³⁵ *Instrumentální* pojetí, které ho proslavilo, je založeno na tom, že společné dobro představuje soubor podmínek, jež umožňují realizovat základní dobra. Od toho odlišuje (*neinstrumentální*) pojetí, která však také vztahuje k základní dobrům: ta jsou dobrá pro všechny, kdo na nich mají účast, přičemž se na těchto základních hodnotách lze podílet nevyčerpateľným množstvím osob

³² John FINNIS, „On Reason and Authority in *Law's Empire*,“ *Law and Philosophy* 6, č. 3 (1987): 378.

³³ Joseph RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford UP, 1986.

³⁴ FINNIS, *Natural Law*, s. 92–95. Mnozí představitelé aristotelsko-tomistické tradice ale proti nesouměřitelnosti základních dober staví jejich *hierarchii*. Finnis si nevšímá „normativní přirozené teleologie“ (tj. že příroda i lidská přirozenost jsou uspořádány ke sledování hierarchicky uspořádaných cílů), která je základem morálních úsudků (dále vycházím z Steven A. LONG, „Fundamental Errors of the New Natural Law Theory,“ *The National Catholic Bioethics Quarterly* 13, č. 1 (2013): 111–117). Rozum není měřítkem věcí, nýbrž musí být v souladu s (teleologicky uspořádaným) řádem věcí. To má zásadní důsledky pro základní lidská dobra, která musí být vztažena k dobrému životu jako uspořádanému celku. Lze je tak poměřovat na základě jejich vztahu k tomuto cíli. Od tohoto řádu dober ovšem Finnisova teorie odhlíží a kontroverzně považuje všechna lidská dobra za stejně základní, byť by uspořádání dober mělo reflektovat jejich (hierarchickou) povahu. To však ještě neznamená, že by se z hierarchie dober šly přímo odvozovat odpovědi na praktické otázky; její znalost jen poskytuje hlavní premisu praktického sylogismu, která musí být doplněna prudenciálními úsudky.

³⁵ FINNIS, *Natural Law*, s. 155.

a způsobů a při nevyčerpatelném množství příležitostí. Jako hlavní příklad by zde šlo uvést přátelství,³⁶ které např. Aristoteles vztahoval i na vazbu mezi členy politického společenství.³⁷ Finnis nicméně od tohoto aristotelského pojetí ustupuje (byť se ho nezabývá zcela, jak na to ještě níže upozorním) a chápe společné dobro hlavně jako „soubor podmínek, které umožňují členům společenství dosáhnout rozumného cíle či rozumně realizovat hodnotu (hodnoty), pro jejíž účel mají důvod vzájemně spolupracovat (pozitivně či negativně) v rámci komunity“.³⁸

Společné dobro je tak pro Finnise nástrojem pro realizaci základních dober (či hodnot) členů politického společenství. Ti se mezi sebou liší v tom, jaké zastávají hodnoty a jaké cíle sledují. Finnis odmítá myšlenku, že by politická společnost měla mít určitý dosažitelný cíl nebo sadu takovýchto cílů.³⁹ V lidských společnostech nicméně musí existovat sdílený soubor podmínek, které lidem umožní dosáhnout jejich hodnoty a cíle.⁴⁰ Nesouměřitelnost základních dober navíc vyvolává koordinační problémy.⁴¹ Lišíme se nejen ve svých hodnotách a cílech, ale i v tom, které prostředky považujeme za nejlepší pro jejich dosažení. Koordinační problémy lze vyřešit pouze prostřednictvím politické autority. Jejím účelem je podporovat společné dobro, a to hlavně hledáním férové rovnováhy mezi výhodami a břemeny, jež plynou ze života ve společnosti.⁴² Skrze řešení koordinačních problémů tak politická autorita umožňuje lidem co nejefektivněji dosahovat společné dobro.⁴³ To se děje prostřednictvím média práva, které nám dává možnost sledovat celou řadu pro-

³⁶ Kromě přátelství (které je založeno na náklonnosti, jež vede k pomoci a sdílené radosti z existence přátelství) lze zmínit sdílení manželského života mezi manžely a společenství věřících. Viz John FINNIS, „Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?“, in *Natural Law, Liberalism and Morality*, ed. Robert P. George, Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 5.

³⁷ Existence občanského přátelství mezi občany zajišťuje starost o dobro druhých; přátelé si navzájem přejí, aby se jim dařilo. Dochází proto k (jistému) sdílení jejich životů. Dobra, která mezi sebou sdílí, se stávají společnými. Přátelství drží obec pohromadě. Jen díky němu může být obec v dobrém stavu. Srov. George DUKE, *Aristotle and Law. The Politics of Nomos*, Cambridge: Cambridge UP, 2020, s. 95–96.

³⁸ FINNIS, *Natural Law*, s. 155.

³⁹ Tamtéž, s. 155.

⁴⁰ Tamtéž, s. 156.

⁴¹ John FINNIS, „The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory“, *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 1, č. 1 (1984): 115–138.

⁴² FINNIS, *Natural Law*, s. 263.

⁴³ Viz George DUKE, „Finnis on the Authority of Law and the Common Good“, *Legal Theory* 19, č. 1 (2013): 48–49, z něhož v tomto odstavci dále vycházím.

jektů a naplňovat různé naše závazky, a tak můžeme realizovat základní dobra. Aby právo mohlo přinášet předvídatelnost a řád do lidských záležitostí, musí z toho plynout zásadní důsledky pro naši povinnost poslouchat zákony. Musíme poslouchat všechny zákony bez ohledu na jejich obsah, ledaže by tyto zákony byly extrémně nespravedlivé. Ač má naše poslušnost obecný ráz, mohou ji za určitých okolností přebít zvláště závažné důvody,⁴⁴ což se aktualizuje v případě existence tzv. nespravedlivých zákonů.⁴⁵ Ve shodě s aristotelsko-tomistickou tradicí je Finnisovi dosahování dober, jež jsou ve hře, kritériem naší poslušnosti zákonům, které zaujímají místo privilegovaného nástroje v našem úsilí realizovat společné dobro. Ve Finnisově koncepci jsou však určité prvky, které ji od této tradice vzdalují. Dříve, než se jimi budu zabývat, ještě krátce upozorním na některé podobnosti a rozdíly v chápání společného dobra u doposud rozebíraných autorů, aby sledovaný kontrast více vynikl.

Popsané instrumentální pojetí společného dobra politiky se minimalistické Rawlově koncepci podobá v tom, že toto společné dobro by mělo sloužit v první řadě individuálním dobrům jednotlivce. Ačkoliv se teorie těchto autorů liší v tom, zda pojmají tato dobra subjektivisticky nebo objektivisticky, společné dobro politického společenství je u obou nástrojem realizace jednotlivce, tj. jeho racionálního plánu života,⁴⁶ koherentního životního plánu⁴⁷ anebo osobního rozvoje.⁴⁸ Finnis (a další zástupci nové teorie přirozeného práva) zdůrazňují, že společné dobro zahrnuje také zachování institucí typu manželství – k realizaci určitých základních dober totiž nedochází pouze na úrovni jednotlivců, nýbrž i na úrovni rodiny⁴⁹ – a morální prostředí, které napomáhá lidskému vzkvétání.⁵⁰ Společné dobro politického společenství u nich ovšem nemá povahu základního dobra; není hledáno pro ně samotné, ale jen jako

⁴⁴ John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights. Second Edition*, Oxford: Oxford UP, 2011, s. 474.

⁴⁵ FINNIS, *Natural Law*, s. 351–368.

⁴⁶ RAWLS, *A Theory of Justice*, s. 54 a 380.

⁴⁷ FINNIS, *Natural Law*, s. 103–105.

⁴⁸ Tamtéž, s. 147–148; FINNIS, „Is Natural Law Theory Compatible?“, s. 5.

⁴⁹ Šlo by zmínit i další instituce jako přátelství a náboženská sdružení, ba dokonce práci nebo hru, které mohou být integrálním prvkem osobního rozvoje, jelikož se v nich realizují základní lidská dobra. Tamtéž, s. 5; FINNIS, *Natural Law*, s. 147–148; John FINNIS, „Public Good: the Specifically Political Common Good in Aquinas,“ in *Natural Law and Moral Inquiry*, ed. Robert P. George, Washington: Georgetown UP, 1998, s. 189.

⁵⁰ Robert P. GEORGE, *Making Men Moral*, Oxford: Clarendon Press, 1993.

prostředek k uskutečnění sady základních dober. Ačkoliv je politické společné dobro „nástrojem zvláštní komplexnosti, rozsahu a důstojnosti“, má jen instrumentální povahu.⁵¹

Ale tváří v tvář těmto tvrzením se nabízí námitka: do té míry, do níž Finnis zdůrazňuje, že základní dobro života ve společnosti člověk realizuje (pouze) v rodinném životě (případně v dalších soukromých sdruženích), je tím umenšena vznešenost politického společenství, a tak je ohrožen způsob, jak je politika praktikována.⁵² Občané totiž dosahují své dokonalosti zvláště ve službě tomuto společenství,⁵³ které by je mělo vést (komplexním způsobem) k ctnostnému životu;⁵⁴ odtud jeho prominentní místo v životě lidských bytostí. Zdá se, že nejen Rawls, ale i Finnis radikálně snižují význam politického společného dobra. To je paradoxní především u Finnise, který se v tomto ohledu odlišuje od intelektuální tradice, do níž sám náleží. V dalším výkladu se proto pokusím rekonstruovat klasické porozumění společnému dobru v aristotelsko-tomistické tradici, abych pak mohl hájit robustní koncepci společného dobra proti reduktivní Finnisově alternativě. Ta klade přehnaný důraz na společné dobro rodiny a dalších soukromých sdružení, což podepírá odkazem na princip subsidiarity a omezené vlády. Bude tak nutno ukázat náležité místo společného dobra politika v řádu lidských dober. K těmto dobrům směřujeme ve svých jednáních, která by vždy měla být ovládána náležitými důvody; tento důvod by mělo představovat společné dobro. Při dosahování společných dober má zvláštní místo politická autorita, a právě při tematizaci tohoto konceptu ukážu, proč se Finnis není nakonec schopen zcela vzdát robustnějšího pojetí společného dobra.

⁵¹ FINNIS, „Public Good,“ s. 191. Do té míry, do jaké zajišťuje obnovu spravedlnosti prostřednictvím trestání (ve veřejném právu) a náhradu škody či obnovení do původního stavu (v soukromém právu), nemá však podle Finnise společné dobro toliko povahu nástroje. Ve většině dalších ohledů (tedy kromě retributivní spravedlnosti) má ovšem instrumentální charakter.

⁵² LAWRENCE DEWAN, *Wisdom, Law, and Virtue*, New York: Fordham UP, 2008, s. 303.

⁵³ RICHARD BERQUIST, *From Human Dignity to Natural Law*, Washington: The CUA Press, 2019, s. 77.

⁵⁴ MICHAEL PAKALUK, „Is the Common Good of Political Society Limited and Instrumental?,“ *The Review of Metaphysics* 55, č. 1 (2001): 63. Viz k tomu Akvinského *De Regno, ad regem Cypri*, I, 4, 28 a I, 15, 106.

3. ZA ROBUSTNÍ KONCEPCI SPOLEČNÉHO DOBRA

3.1 Řád dober

Aristotelsko-tomistická tradice staví do protikladu ke společnému dobru individuální,⁵⁵ partikulární nebo soukromé⁵⁶ dobro.⁵⁷ Někteří její představitelé se brání kontrastu mezi individuálním a společným dobrem,⁵⁸ neboť společné dobro je *ex definitione* (vlastním) dobrem jednotlivce, který má na něm podíl a může je též sdílet s ostatními (tj. např. pozemský mír).⁵⁹ Ať už stojí v protikladu ke společnému dobru jakékoliv z výše zmíněných dober, obvykle se má za to, že společné dobro má hierarchicky vyšší postavení.⁶⁰ Je totiž příčinou toho, že větší množství jednotlivců je na tom lépe; přináší toho lidem více. Lidé ve svém životě vždy sledují to, co jim přijde žádoucí (tzn. dobro je cílem jejich jednání); opravdové dobro je jen to, co umožňuje naplnění (hlubokých) lidských tužeb. Některá dobra umožňují naplnit tužby více lidí, kteří z nich tak mohou sdílet užitek. Určité tužby jsme schopni uspokojit jen společně s dalšími lidmi;⁶¹ tato dobra představují náš společný cíl, který bychom měli nahlédnout svým rozumem a vůlí. Čím jsou lidé dokonalejší ve ctnosti, tím více touží po dokonalejších dobrech než jen po svých soukromých dobrech. O určitá partikulární dobra usilují pouze do té míry, do jaké je se společným dobrem ve shodě. Hlavním předmětem jejich intelektu a vůle se tak stává společné dobro. Čím více lidé uznávají primát společného dobra, tím lepší mezi nimi vzniká společenství.

Již z tohoto krátkého náčrtu by bezpochyby šlo dovozovat jisté problémy Finnisova pojetí společného dobra, které nemá dostatečné metafyzické základy v řádu věcí. Jak upozornil americký filosof Steven

⁵⁵ KEMPSHALL, *The Common Good*, s. 102–129 či Alasdair MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, Cambridge: Cambridge UP, 2016.

⁵⁶ DE KONINCK, „De la primauté,“ či YVES SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, Notre Dame: Notre Dame UP, 1993 [1951], s. 1–71.

⁵⁷ Pojmu dobra se v tomto příspěvku bohužel nemohu více věnovat. Za nejlepší cestu k jeho uchopení však považuji buď cestu klasické (participativní) metafyziky, anebo filosofie jednání (v návaznosti na G. E. M. Anscombovou).

⁵⁸ Steven J. JENSEN, *Good and Evil Actions*, Washington: The CUA Press, 2010, s. 150–167.

⁵⁹ S ostatními ale nemůže sdílet soukromá individuální dobra – viz Brian M. McCALL, *The Architecture of Law*, Notre Dame: Notre Dame UP, 2018, s. 36.

⁶⁰ Viz KEMPSHALL, *The Common Good*, s. 76–101, jehož výklad zde sleduji.

⁶¹ MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 51.

Long, s uznáním objektivní hierarchie společných dober bude mít Finnis potíže kvůli své doktríně nesouměřitelnosti základních dober, jež činí tato dobra závislými na volbě člověka.⁶² Před volbou nemůže žádné dobro existovat jako nadřazené, či podřízené (tj. realita nás sama o sobě nemůže vést ke sledování určitých hierarchicky uspořádaných cílů). Je záležitostí lidské volby, zda si zvolí základní dobro, které je zároveň společným dobrem, nebo upřednostní jiné základní dobro, jež tento charakter nemá. Finnis opomíná, že by toto základní dobro mělo směřovat k dokonalejšímu společnému dobru (tj. nakonec k nejvyššímu dobru, jímž je Bůh), mezi něž aristotelsko-tomistické tradice vždy řadila i dobro politického společenství. Toto eminentní místo politického společenství Finnis popírá; vysoký status u něj ale má rodina (a různé skupiny uvnitř společnosti, a to do té míry, nakolik se v nich realizuje přátelství jako jedno ze základních dober). I kdybychom odhlédli od problematického ukotvení Finnisovy teorie v doktríně nesouměřitelnosti dober, lze dovést, že Finnis pojímá reduktivně fenomén sociability, která v jeho teorii zaujímá jakési (metafyzicky nepodložené⁶³) „společné dobro“ (rodiny atd.), nadřazené pouhým instrumentálním dobrům. Této otázce věnuji následující sekci.

3.2 Místo politického společenství a rodiny v řádu dober

Aristoteles ve své *Politice* hovoří o tom, že obec sice vznikla „pro zachování života, ale trvá za účelem života dobrého“.⁶⁴ Ač Finnis (na rozdíl od Alasdaira MacIntyry)⁶⁵ uznává, že moderní stát je „úplným spo-

⁶² LONG, „Fundamental Errors,“ s. 117–120. Jeho kritikou se v tomto odstavci inspirojuji.

⁶³ Sílu této námítky by Finnis nepřiznal, protože jeho teorie nechce mít programově hlubší metafyzické základy, ale hodlá vycházet z *per se nota* (samozřejmých) principů praktického rozumu (tj. základních dober). Blíže k tomu viz Tom ANGIER, *Natural Law Theory*, Cambridge: Cambridge UP, 2021, s. 43–47. Přesvědčivější podle mého názoru zůstává tradičnější přístup, který zastává primát spekulativního rozumu (fungování praktického rozumu se odvíjí od předchozího spekulativního poznání, jež předpokládá) a rozebírá různé úrovně praktického poznání. Viz asi nejlépe Steven J. JENSEN, *Knowing the Natural Law*, Washington: The CUA Press, 2015.

⁶⁴ *Pol* 1252b29–30.

⁶⁵ Ján TOMAŠTÍK – Jiří BAROŠ, „Navzdory své rétorice liberál? K MacIntyrově politice společného dobra,“ *Studia theologica* 24, č. 1 (2022): 103–127. Zde odpovídáme na otázku jednoho z recenzentů, zda společné dobro, jak jej chápe MacIntyre, zahrnuje i společné

lečerstvím“,⁶⁶ je podle jeho názoru (především) nástrojem pro osobní rozvoj jednotlivce (v rámci skupin). Souhlasí sice s Aristotelem v tom, že integrální rozkvět člověka nejsou schopny samy o sobě zajistit rodiny a jiná sdružení; společné dobro politické společnosti je mu eminentním nástrojem pro dosahování základních dober. V aristotelsko-tomistické tradici je však úplné společenství chápáno hlouběji,⁶⁷ jelikož má směřovat (život svých občanů) ke ctnosti. Člověk dochází naplnění skrze účast na politickém společenství. Tomu se však Finnis do značné míry brání, resp. připouští, že zákony mohou podporovat ctnost, ale jen do té míry, do jaké ji lze vztáhnout ke společnému dobru, které přispívá ke vzkvétání jednotlivců a domácností.⁶⁸ Ctnost ve své plnosti se realizuje nikoliv na politické rovině, byť je tato rovina nezbytným nástrojem pro její realizaci.

Pohled aristotelsko-tomistické tradice je však jiný. Obci má jít o zdokonalování ctností, neboť to představuje ten nejžádoucnější cíl, který lze od politiky očekávat. Ctnost je možno vnímat jako dispozici, jež jejího nositele vede k dobru.⁶⁹ Jde o kvalitu či dokonalost, která nás činí dobrými lidmi;⁷⁰ náležitě potom jednáme s druhými a správně uspořádáváme své vášně. K dobrému (tj. ctnostnému) životu lidé směřují již na základě své přirozenosti; nemohou-li dosáhnout tohoto cíle mimo politickou společnost (tj. musí je k němu vést zákony)⁷¹, musí v nich být přirozený sklon k životu v tomto druhu společnosti.⁷² Tento sklon je možno chápat i jako přirozený sklon ke společnému dobru,⁷³ které je cílem poli-

dobro politické. Narozdíl od MacIntyry tvrdíme, že se moderní státy mohou k tomuto společnému dobru vztahovat. MacIntyre to ve svém díle nepřipouští, protože je jeho definice společného dobra příliš úzká, a proto z hlediska aristotelsko-tomistické tradice defektní. Uznáváme však, že z pedagogického hlediska (tj. z hlediska toho, že lidé se potřebují učit spolu s ostatními hledat a nacházet různá společná dobra) je MacIntyrovu dílo nejlepší reflexí, jež se vyskytuje v rámci této myšlenkové tradice.

⁶⁶ FINNIS, *Natural Law*, s. 147–150; FINNIS, *Aquinas*, s. 221 a 244–245.

⁶⁷ DEWAN, *Wisdom, Law, and Virtue*, s. 297–300.

⁶⁸ FINNIS, „Public Good,“ s. 183–187.

⁶⁹ Viz 2. knihu Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*.

⁷⁰ *Sententia libri Politicorum*, 200–235.

⁷¹ Lidské zákony totiž konkretizují obecné příkazy přirozeného zákona. Jejich schopnost dosahovat společného dobra odvisí od rozumnosti (praktické moudrosti) zákonodárce, který ji získává pouze skrze správné hodnocení své (politické) zkušenosti.

⁷² DEWAN, *Wisdom, Law, and Virtue*, s. 306 s odkazem na *Sententia libri Politicorum*, 209–212.

⁷³ Thomas J. BUSHLACK, *Politics For a Pilgrim Church*, Grand Rapids: Eerdmans, 2015, s. 83.

tické společnosti. Pouze jako části celku (obce) jsme totiž schopni dosahovat svého naplnění.⁷⁴ K účasti na společném dobru jsme směřováni ctností obecné spravedlnosti. Stejně jako má společné dobro přednost před dobrem soukromým, má tato ctnost mezi ctnostmi primát, protože (nám) umožňuje se k tomuto vyššímu dobru se vztahovat.⁷⁵ Jejím úkolem je směřovat skutky dílčích ctností k tomuto cíli.⁷⁶ Nečiní tak pouze skrze nápravu vnějších činů, ale dává do pořádku a zdokonaluje též vnitřní hnutí vůle. Spravedlivý člověk zakouší radost a potěšení z toho, že se pokouší směřovat všechny své činy ke společnému dobru.⁷⁷

To, že Finnis činí společné dobro politického společenství instrumentálním, znamená, že absolutizuje společné dobro rodiny a dalších soukromých sdružení.⁷⁸ Ty jsou však pouze částmi většího celku politické společnosti,⁷⁹ a proto se k němu musí náležitě vztahovat. Nelze je považovat za stabilní a trvalá sdružení předcházející (a nezávislá na) existenci práva.⁸⁰ Tyto závěry nejsou v rozporu s principem *subsidiarity*, který Finnis tak zdůrazňuje.⁸¹ Tento princip totiž spočívá v „autentické kauzální hierarchii“, v níž se uznává specifická role nižších věcí, jež mají vyšší věci

⁷⁴ JOHN GOYETTE, „On the Transcendence of the Political Common Good,“ *The National Catholic Bioethics Quarterly* 13, č. 1 (2013): 140.

⁷⁵ *Summa theologiae*, IIa IIæ, q. 58, a. 6.

⁷⁶ Tento bod je relevantní pro námitku recenzenta, podle níž je cílem života aktualizace ctností, které se netýkají výlučně společného dobra. Je nepopiratelné, že máme usilovat o různé dílčí ctnosti. Ovšem i ty musí být směřovány (ctností obecné spravedlnosti) k (politickému) společnému dobru. Láska potom směřuje skutky dílčích ctností ještě k vyššímu nadpřirozenému společnému dobru. Ctnostný život tedy neznamená nic jiného než mít účast na těchto (společně sdílených) dobrech.

⁷⁷ GOYETTE, „On the Transcendence of the Political Common Good,“ s. 147.

⁷⁸ DEWAN, *Wisdom, Law, and Virtue*, s. 309. Tato dobra jsou samozřejmě důležitá, jak by šlo asi nejlépe rozebrat skrze analýzu myšlení papeže Jana Pavla II. Viz MICHAEL WALDSTEIN, *Glory of the Logos in the Flesh. Saint John Paul's Theology of the Body*, Washington: The CUA Press, 2021.

⁷⁹ Dlužno dodat, že toto společné dobro není dobrem nejvyšším, ale musí být směřováno k vyššímu společnému dobru, jímž je kontemplace pravdy a náboženský život. Srov. nejlépe D. C. SCHINDLER, *The Politics of the Real*, Steubenville: New Polity, 2021, s. 69–105. Ponechávám stranou i otázku společného dobra lidstva jako celku.

⁸⁰ FINNIS, „Public Good,“ s. 189. Proti tomu viz PAKALUK, „Is the Common Good,“ s. 61–64, dle něhož rodina vychází jak z přirozenosti, tak práva, které definuje rodiny a zajišťuje odpovídající standardy chování. Morální výchova v rodině je navíc nedostatečná, ale potřebuje pomoc ze strany státu. Viz GOYETTE, „On the Transcendence of the Political Common Good,“ s. 145.

⁸¹ FINNIS, *Natural Law*, s. 146–147; FINNIS, „Is Natural Law Theory Compatible?,“ s. 5.

podporovat, nikoliv ničit.⁸² *Omezené vlády* tak nedosahujeme jen tehdy, přijmeme-li instrumentální koncepci společného dobra. Naopak přijetím Finnisovy koncepce mnoho podstatného ztrácíme, jelikož se zbavujeme možnosti dosahovat opravdového dobra politického společenství. To nijak nepopírá existenci mnoha dalších společných dober, kterých se dosahuje spoluprací lidí, kteří společně sledují určitý cíl. Ovšem tato společná dobra často mají omezený rozsah a trvání, což je odlišuje od politického společného dobra.⁸³ Pakliže bychom upřednostňovali tato nižší společná dobra nad dobro politiky, stalo by se naše jednání zdrojem *korupce*; na úkor tohoto vyššího společného dobra bychom upřednostňovali své rodiny a „kamarády“.⁸⁴ Nutili bychom druhé „pracovat“ ve prospěch dobra, které není jejich dobrem, nýbrž cizím dobrem, z něhož nic nemají.⁸⁵ Ale byla by to i ztráta pro nás, protože bychom se vzdálili svému cíli, jímž je ctnostný život. To mne přivádí k poslední části mého argumentu, v němž soustředím pozornost na společné dobro jako důvod jednání. V následující sekci se nejprve zaměřím na to, že usilování o vyšší dobra se děje především ve službě společenství. Reduktivní koncepce společného dobra ovšem mají problém vysvětlit, proč veřejná služba může vyžadovat obětování svých dober ve prospěch těchto vyšších dober. Robustnější pojetí společného dobra, jak je dnes nejlépe rozpracováno v díle australského filosofa George Duka, umožňuje jeho normativní prioritu uchopit a naznačuje řešení odvěkého problému, proč by měl člověk poslouchat zákony.

3.3 Společné dobro jako důvod jednání

Lidské jednání je vždy směřováno k určitému cíli; tento cíl je vždy něčím, co naplňuje touhy člověka. Tento cíl označujeme jako dobro, které je důvodem jednání; po jeho dosažení je na tom totiž člověk lépe, neboť bylo doplněno něco, čeho se mu předtím nedostávalo. To, co je dobrem

⁸² DEWAN, *Wisdom, Law, and Virtue*, s. 310; F. Russell HITTINGER, „The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine,” in *Pursuing the Common Good*, Vatican: PASS, 2008, s. 114.

⁸³ BERQUIST, *From Human Dignity*, s. 74.

⁸⁴ DE KONINCK, „De la primauté,” s. 143. K fenoménu korupce podrobněji viz Seumas MILLER, „Corruption,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/corruption/> [zveřejněno 21. 9. 2018, cit. 22. 2. 2022].

⁸⁵ BERQUIST, *From Human Dignity*, s. 69; DE KONINCK, „De la primauté,” s. 179.

pro člověka, odvisí od toho, jaké jsou (jeho) cíle, tj. kdy dosahuje dokonalosti.⁸⁶ To se mu bude dařit tím více, čím více bude usilovat o vyšší dobra (tj. o opravdové cíle, pro něž byl stvořen). Americký přirozenoprávní teoretik Richard Berquist upozorňuje, že se to děje hlavně ve službě společnosti, neboť tato služba činí danou osobu znamenitější ve ctnostech.⁸⁷ Znakem této skutečnosti je to, že prokazujeme vyšší pocty těm, kdo se obětují ve prospěch společného dobra. Prominentním způsobem se to týká hlavně těch, kdo vykonávají veřejnou službu (např. policisté, hasiči, vojáci, ale i státní představitelé, soudci či nejvyšší úředníci), ovšem společnému dobru slouží kdokoliv, kdo se poctivě stará o svou rodinu nebo svědomitě plní povinnosti ve svém zaměstnání. Všichni tímto způsobem realizují potenciál svého lidství.

Na tomto místě si je možno povšimnout zvláště činností lidí, kteří vykonávají profese, při nichž hrozí vážná rizika na životě a zdraví (tj. policisté, hasiči a vojáci). Tyto profese, které každá společnost potřebuje pro svou minimální bezpečnost, nelze ospravedlnit tím, že přispívají soukromému dobru jednotlivce. Minimalistické i instrumentální pojetí společného dobra mají proto problém je vysvětlit, neboť ti, kdo se je rozhodnou vykonávat, nemohou ve svých životech ztělesňovat omezená pojetí společného dobra.⁸⁸ Naopak se předpokládá daleko silnější vazba k politickému společenství. Jak Rawlsovo, tak Finnisovo pojetí společného dobra si těchto příkladů ctnostných aktivit směřujících k dobru celého společenství nevěšimají dostatečně. Podle Duka představuje v těchto situacích společné dobro nejpádnější normativní důvod toho, aby jednotlivci podřídili vlastní rozkvět vzkvétání společnosti.⁸⁹ Lidé samozřejmě nemohou obětovat vyšší osobní nebo společná dobra (např. vztah k Bohu) nižšímu společnému dobru politického společenství. Avšak může to (za určitých okolností) vyžadovat obětování nižších dober typu zdraví, příjmu nebo zaměstnání. Duke připomíná, že pokud neuznáme tento aspekt

⁸⁶ Gabriele DE ANNA, *Authority and the Metaphysics of Political Communities*, London: Routledge, 2020, s. 177.

⁸⁷ V tomto odstavci se inspiroji BERQUIST, *From Human Dignity*, s. 77–78. Ač se zaměřuji jen na politické společenství, ještě znamenitější je služba náboženskému společenství.

⁸⁸ Alasdair MACINTYRE, „Je patriotismus ctností?“, in *Současná politická filosofie*, ed. János Kis, Praha: Oikoymenh, 1997 [1984], s. 462; MACINTYRE, „Politics, Philosophy, and the Common Good“, in *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Notre Dame: Notre Dame UP, 1998, s. 242.

⁸⁹ Dále v tomto odstavci sleduji George DUKE, „The Distinctive Common Good“, *The Review of Politics* 78, č. 2 (2016): 248–249.

společného dobra, chybí rozhodující důvod pro obranu společenství ze strany jeho členů anebo jen pro prosté podrobení zákonům prosazujících dobro společnosti, jež je v rozporu s jistou stránkou rozkvětu člověka.

Dukovo dílo dnes nabízí asi nejpropracovanější analýzu společného dobra v politické a právní teorii.⁹⁰ Navazuje na klasické chápání společného dobra, jež zdokonaluje jak každého člena, tak společenství jako takové.⁹¹ Společné dobro celku podle jeho názoru nejde redukovat na základní dobra partikulárních jednotlivců. Ačkoliv by společenskému celku mělo jít o rozvoj osobních dober členů, je důležité zdůraznit, že (pokojné a spravedlivé) vztahy mezi občany představují integrální část vzkvětání každého z těchto občanů. Jsou podstatnou součástí – ne (jen) nástrojem – rozkvětu jednotlivce. Vytvářejí specifické společné dobro, které občané spolu sledují a těší se z něho. Prostřednictvím svých společenství vytvářejí lidé, podle aristotelsko-tomistické tradice, zvláštní jednotu, která se odvozuje od směřování různých osob ke společnému cíli.⁹² Společné dobro představuje cíl politické deliberace a je důvodem pro přijetí jejích výsledků. Je tak rozhodujícím normativním důvodem lidského jednání.⁹³

Základním cílem politického společenství je spravedlnost a mír;⁹⁴ za určitých okolností je těmto hodnotám (a tedy nakonec dobru celé společnosti) třeba dát přednost před soukromými dobrami.⁹⁵ Normativní priorita společného dobra plyne ze skutečnosti, že dobrý stav společnosti,

⁹⁰ Překračuje jak omezení Finnisova instrumentálního pojetí, tak (alternativního) agregačního pojetí, jež je spojeno s Markem C. Murphym. Srov. Mark C. MURPHY, „The Common Good,” *The Review of Metaphysics* 59, č. 1 (2005): 113–164; Mark C. MURPHY, *Natural Law in Jurisprudence and Politics*, Cambridge: Cambridge UP, s. 61–90.

⁹¹ DUKE, „The Distinctive Common Good,” s. 231–232, z jehož výkladu dále v tomto odstavci vycházím. Viz též George DUKE, „The Common Good,” in *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, ed. George Duke – Robert P. George, Cambridge: Cambridge UP, 2017, s. 381–382.

⁹² KEMPSHALL, *The Common Good*, s. 100.

⁹³ George DUKE, „Sovereignty and the common good,” *I•CON* 17, č. 1 (2019): 76.

⁹⁴ *Summa theologiae*, Ia IIæ, q. 96, a. 3; George DUKE, „The Weak Natural Law Thesis and the Common Good,” *Law and Philosophy* 35, č. 5 (2016): 493; FINNIS, *Aquinas*, s. 232–234. Nejlépe k chápání významu spravedlnosti a míru viz PAKALUK, „Is the Common Good,” s. 66–72. Ve zkratce jde o správné uspořádání vztahů mezi lidmi a absenci konfliktů a svárů.

⁹⁵ To nastává jen za určitých okolností; za standardních podmínek sledování vlastních cílů nemusí být v rozporu se společným dobrem, ba naopak. Čím více jednotlivci (a jejich sdružení) dosahují vlastních dober na základě své iniciativy, tím více se realizuje společné dobro, neboť dokonalost částí přispívá k větší dokonalosti celku. Viz Jiří BA-

v němž vládne spravedlnost a mír, není jen nějakou vnější okolností, v níž se může odehrávat praktické rozvažování o lidských dobrech, ale je součástí samotného lidského vzkvétání.⁹⁶ Není jen nutnou podmínkou či prostředkem dosahování těchto dober; lidé nejsou motivováni účastnit se života politického společenství pouze proto, že jim to přináší prospěch. Mají též normativní důvod respektovat zvláštní dobro dobře uspořádané a spravedlivé společnosti jako konstitutivní část vlastního rozkvětu. V tomto smyslu má dobře uspořádaný celek přednost před svými členy. Ti by měli přispívat ke vzkvétání celku, který lidem umožňuje, aby se jim dařilo individuálně i společně. To je podle Duka nejhlubším důvodem toho, proč se lidé sdružují.

Robustní pojetí společného dobra tedy umožňuje pochopit normativní a praktickou roli spravedlnosti a míru v lidských záležitostech. Poskytuje navíc i zdroje pro řešení složité otázky poslušnosti vůči zákonům. Odpověď na tuto otázku zde samozřejmě nejde vyčerpat, přesto se pokusím alespoň v obrysech načrtnout kontury této odpovědi.⁹⁷ Liberální perfekcionista Joseph Raz zmiňuje, že neexistuje obecná povinnost poslouchat zákony; legitimní autoritu práva je nutné posuzovat případ od případu.⁹⁸ Raz ve své kritice cílí na instrumentalistické argumenty pro poslušnost zákonům, podle nichž stát nebude fungovat, nebudou-li občané zavázáni poslouchat zákony. To je i Finnisova pozice, jelikož tento závazek je u něj ospravedlněn nutností řešit koordinační problémy; právo jako celek vyjadřuje společné dobro, jež je nutnou podmínkou pro realizaci základních dober.⁹⁹ Viděli jsme však, že jsou tu dobré důvody pro odmítnutí tohoto reduktivního pojetí společného dobra. To by totiž mělo (širěji) představovat integrální prvek dosahování lidských dober.¹⁰⁰ Je zajímavé, že na některých místech Finnis míří tímto směrem, když společné dobro spojuje s přirozenou společenskostí lidských bytostí,

roš, „Whose Public Reason? Which Justification of Laws? A Natural Law Response,” *Revue de Métaphysique et de Morale* 111, č. 4 (2021): 520–521.

⁹⁶ V tomto odstavci se inspiroji DUKE, „The Distinctive Common Good,” s. 241–247.

⁹⁷ Nejdůležitější k tomu viz George DUKE, „Political Authority and the Common Good,” *Political Studies* 65, č. 4 (2017): 885–891.

⁹⁸ JOSEPH RAZ, *Ethics in the Public Domain*, Oxford: Oxford UP, 1994, s. 341–354.

⁹⁹ FINNIS, „The Authority of Law,” s. 120. Podle Raze ale existují příklady, kdy zákony nemají koordinační funkci, a proto tu není obecná povinnost poslouchat zákony. Je proto nutno vždy posuzovat, zda nám zákony naše základní dobra pomáhají dosahovat, nebo ne.

¹⁰⁰ DUKE, „Finnis on the Authority of Law,” s. 57.

kteřá je inherentní součástí lidského vzkvétání.¹⁰¹ Jak uvádí Duke, Finniso-va pozice není individualistická, jelikož nechápe jednotlivce nezávisle na formách sociální organizace a participace. Bez společného rámce pro vzkvétání všech členů společnosti by ani nešlo nejcennější hodnotu pro liberální perfekcionisty – autonomii člověka – naplnit. Robustnější koncepce společného dobra však umožňuje řešit především autoritativnost práva. Tu je třeba vnímat jako předpoklad lidského naplnění, jež se realizuje skrze (aristotelské) přátelství v politické jednotce (tj. tzv. *philia politica*). Právo neslouží jen k řešení koordinačních problémů, ale poskytuje také rámec pro vzkvétání všech členů politického společenství. Tento aristotelský prvek si Finnis ponechává, když přijímá Aristotelův názor, že politická společnost existuje za účelem dobrého života a měla by podporovat dokonalost svých členů.¹⁰²

Přijetí aristotelských prvků proměňuje (v daleko větší míře, než Finnis dovoluje) pojetí našich závazků k politické autoritě, které podle Duka získávají podobnou povahu jako závazky mezi přáteli.¹⁰³ Přátelé se angažují ve společných činnostech, v nichž každý jedná pro dobro druhého, jež uznává za aspekt vlastního dobra.¹⁰⁴ Závazek k příteli chápu jako závazek k sobě samému. Není žádný důvod, proč by členové moderních politických společenství nemohli být – stejně jako přátelé – spojeni sdílenou starostí o realizaci dober, mezi nimiž zaujímá ústřední místo společné dobro politického společenství. Právě to je povede k jejich vzkvétání. Podobně jako v přátelství či manželství mohou být vztahy mezi občany konstitutivní pro štěstí členů daného společenství.¹⁰⁵ Aktivní účast na životě společenství a identifikace s ním může být integrálním prvkem jejich rozkvětu.¹⁰⁶ To zakládá specifické závazky k danému společenství. Závazky, které máme jako občané, na sebe musíme brát proto, že náš vlastní rozkvět závisí na vzkvétání dalších členů společenství.

Zdá se, že některé aspekty Finniso-va díla míří k robustnější koncepci společného dobra. Finnis dnes zastává názor, že i při koordinovaném sledování instrumentálního politického dobra se může uskutečňovat

¹⁰¹ Tamtéž, s. 51–52.

¹⁰² FINNIS, *Natural Law*, s. 159–160.

¹⁰³ DUKE, „Finnis on the Authority of Law,“ s. 57.

¹⁰⁴ FINNIS, *Natural Law*, s. 141–143.

¹⁰⁵ PAKALUK, „Is the Common Good,“ s. 64.

¹⁰⁶ DUKE, „Finnis on the Authority of Law,“ s. 59.

společné dobro přátelství.¹⁰⁷ Tvrdí též, že politická společnost má více či méně sdílený cíl, resp. má sdílenou koncepci pokračující spolupráce mezi svými členy, která představuje společné dobro.¹⁰⁸ V druhém vydání své nejslavnější knihy *Přirozený zákon a přirozená práva* Finnis dokonce přiznává, že kladl až přílišný důraz na instrumentální aspekt společného dobra.¹⁰⁹ Připouští, že společný rozkvět nespočívá jen v individuálním vzkvétání členů, ale i ve vzájemné pomoci skrze různé formy přátelství. Společné dobro představuje všezahrnující a sám o sobě žádoucí rozkvět daného společenství. Jak o tom svědčí výše uvedené argumenty, neexistuje důvod, proč z těchto společenství vylučovat politiku.¹¹⁰

Zastánci robustní koncepce by ale měli připustit, že Finnis upozornil na jeden důležitý aspekt společného dobra. Politické společenství by mělo vytvářet a podporovat vhodné sociální podmínky, jež umožňují jednotlivcům dosahovat jejich štěstí (tj. ochranu osob a majetku, zajištění základních životních podmínek, zdravotní péči nebo vzdělání).¹¹¹ V tomto smyslu nemá stát, který je za tyto statky zodpovědný, povahu cíle, ale je jen nástrojem k tomu, aby lidé mohli žít naplňující životy. Politická struktura tu je pro lidi (k obecnému prospěchu), a ne naopak. Poskytuje jim k tomu náležitá vnější dobra (tj. materiální výhody),¹¹² jež si člověk nemůže zajistit sám. Celek těchto sociálních podmínek je možno opravdu označovat jako instrumentální společné dobro. Nicméně tímto se společné dobro nevyčerpává, protože společné dobro má povahu cíle (tj. účelové příčiny), k němuž směřuje lidské jednání.¹¹³ Tento hlavní

¹⁰⁷ JOHN FINNIS, „Reflections and Responses,” in *Reason, Morality, and Law*, ed. John Keown – Robert P. George, Oxford: Oxford UP, 2013, s. 520.

¹⁰⁸ FINNIS, *Natural Law*, s. 153.

¹⁰⁹ FINNIS, *Natural Law and Natural Rights. Second Edition*, s. 459.

¹¹⁰ Finnisův dovětek, že jurisdikce politické autority s jejími zákony není definována společným dobrem a že tato autorita není odpovědná za vynucení dosažení tohoto dobra, je ale matoucí. Pojímá totiž tuto autoritu jako v první řadě donucující, ale správně bychom ji měli vnímat jako napravující a usměrňující. Její jurisdikce je společným dobrem definována; nemůže se totiž zastavit na vnějším uspořádání vztahů, ale jejím cílem je rozvoj ctností občanů (skrze regulaci ctnostných činů). To neznamena, že bude rozsáhle do života lidí zasahovat; její jurisdikce je předně omezena vyššími společnými dobry a musí též respektovat autority zodpovědné za různá (společná) dobra uvnitř společenosti. Navíc je kontraproduktivní vyžadovat ctnostné jednání ihned, je třeba k němu směřovat lidi postupně.

¹¹¹ BERQUIST, *From Human Dignity*, s. 71.

¹¹² KEMPSHALL, *The Common Good*, s. 100.

¹¹³ FROELICH, Gregory, „The Equivocal Status of Bonum Commune,” *The New Scholasticism* 63, č. 1 (1989): 47–53.

aspekt je bohužel Finnisem zatemněn, a proto je třeba preferovat robustnější koncepci společného dobra. Jen ta je citlivá k tomu, že se společné dobro netýká jen hmotných dober, nýbrž míří výš i hlouběji: k přátelství a ctnostnému životu. A pro jejich dosažení jsou potřeba i adekvátní (institucionální) nástroje, na něž upozorňuje Finnis.

ZÁVĚR

V předloženém příspěvku jsem rozebral vlivná pojetí společného dobra Johna Rawlse a Johna Finnise. Bylo odhaleno vnitřní napětí v Rawlsově koncepci, jejímž problémem je to, že vychází ze sporných subjektivistických předpokladů. Alespoň v tomto bodě má Finnisova objektivistická koncepce společného dobra výhodu. To mne nicméně nevedlo k jejímu přijetí. Ve třech krocích jsem ukázal, že Finnis není citlivý k řádu dober, neodůvodněně vyvyšuje společné dobro rodiny a dalších soukromých sdružení, čímž ponižuje dobro politického společenství. Jeho instrumentální koncepce společného dobra není schopna nabídnout náležité normativní důvody pro jednání. To lze nejlépe ilustrovat na neschopnosti ospravedlnit výkon riskantních profesí, které každé politické společenství potřebuje. Tyto argumenty mne vedly k přijetí robustního pojetí společného dobra, která nabízí lepší řešení těchto problémů. Jak asi nejlépe ukázal australský filosof George Duke, tato koncepce poskytuje též dobré normativní důvody pro poslušnost zákonům. Robustně pojímané společné dobro nás směřuje k tomu, abychom poslouchali příkazy politické autority; neposlušní bychom mohli a měli být jen tehdy, pakliže by nás tyto zákony zbavovaly možnosti dosahovat vyšších společných dober anebo by selhávaly v dosahování společného dobra samotného politického společenství. I tehdy bychom však měli zvažovat, zda naše neposlušnost či odpor nepřinese větší škodu společnému dobru. Společné dobro se tak ukazuje jako mimořádně důležitá politická kategorie, jíž je třeba věnovat i odpovídající filosofickou reflexi.¹¹⁴

¹¹⁴ Za cenné připomínky děkuji Miroslavě Kachlířové a dvěma anonymním recenzentům.

The Common Good: Minimalistic, Instrumental or Robust?

Keywords: Authority; Common Good; Family; John Finnis; John Rawls; Justice; Liberalism; New Natural Law Theory; Obedience to Law; Peace; Political Theory; Reasons for Action; Thomism

Abstract: The aim of this article is to present and contrast various competing concepts of the common good. In the first part of the article, I critically discuss the minimalistic concept, which can be found in the celebrated book *A Theory of Justice* written by the American philosopher John Rawls. I subsequently deal with the instrumentalist concept, which brought fame to John Finnis, the most prominent representative of the so-called new natural law theory. According to Finnis, the common good serves as an instrument regarding the basic human goods of marriage and family life. In the third part, the instrumentalist concept is the target of my criticism, which leads me to a defense of a more robust concept of the common good. In three steps, I demonstrate that Finnis misunderstands the order of goods, elevates the common good of family and other private associations without appropriate reasons, and diminishes the common good of the political community. Because of this, the common good is not able to offer appropriate normative reasons for the exercise of such risky professions as soldiers and police officers. In contrast, the robust concept of the common good, as recently advocated most prominently by the Australian philosopher George Duke, enables one to solve these problems. It also provides a better solution to the delicate question of obedience to political authority.

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