

Perfekcionistařká kritika liberalismu veřejného rozumu

Argumenty neliberálních perfekcionistařů¹

Jiří Baroš

Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Brno

baros@fss.muni.cz

Abstrakt:

Přispěvek zkoumá vztah liberalismu veřejného rozumu a jednoho, historicky důležitého, pojetí neliberálního perfekcionismu. Liberalismus veřejného rozumu vždy usiloval o podporu ze strany různých komprehensivních doktrín, a proto se nabízí otázka, zda se mu to může podařit také u perfekcionistařských autorů patřících k tomistické tradici. Za tímto účelem autor nejprve vymezuje základní pojmy, jež v článku užívá, tj. liberalismus, perfekcionismus a liberalismus veřejného rozumu. Následně ve dvou krocích tematizuje, proč zástupci tomistické tradice musí nakonec odmítnout liberalismus veřejného rozumu. Nejprve si všímá jejich kritiky neuspokojivých metafyzických předpokladů liberalismu, aby následně rozebral problematický vztah přirozenoprávních a veřejných důvodů. Článek nabízí odpověď na nepřítliš často tematizovanou otázku, proč zástupci této alternativní tradice vposled považují liberalismus veřejného rozumu za nepřijatelný.

Klíčová slova: aristotelsko-tomistická tradice, liberalismus, nová teorie přirozeného práva, perfekcionismus, politický liberalismus, přirozené právo, veřejné ospravedlnění, veřejný rozum

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2021.2r.231>

V 90. letech minulého století začal americký myslitel John Rawls rozvíjet v politické filosofii inovativní přístup, který byl spojen s novým slovníkem a koncepty. Ty mu měly pomoci lépe odpovědět na výzvu diverzity

1 Článek vznikl v rámci grantu „Jak dál s veřejným rozumem? Kritiky a obhajoby veřejného ospravedlnění podle liberalismu“ (GA ČR 19-110915). Za cenné poznámky děkuji Miroslavě Kachlířové, Eduardu Fiedlerovi, Liboru Procházkovi a anonymním recenzentům *Filosofického časopisu*.

a normativní neshody, jež charakterizují současné západní společnosti. Tento projekt *politického liberalismu*² zůstal nedokončenější než jeho mistrovské dílo *Teorie spravedlnosti*, které jej na počátku 70. let proslavilo. Nepodařilo se ani nabídnout nějakou koherentní a životaschopnou interpretaci myšlenek pozdního Rawlse.³ Přesto bylo jeho velkou zásluhou, že svým pozdním dílem zahájil nový výzkumný program, který má výrazné pokračovatele, ale – jak ještě uvidíme – také mnohé odpůrce.

Rawlsův politický liberalismus lze řadit mezi obecnější soubor normativních teorií, který bývá označován jako *liberalismus veřejného rozumu*. Jeho kořeny jsou daleko starší než pozdní Rawlsovo dílo: už klasické teorie společenské smlouvy Hobbese, Locka, Rousseaua a Kanta se pokoušely identifikovat veřejné důvody, na nichž se lidé shodnou, a které jsou tak schopny překonat nejednotu a konflikt, jež nastanou vždy, když lidé sledují jen svá soukromá přesvědčení.⁴ Právě v těchto klasických teoriích má své základy pojem *veřejného rozumu*, za nímž stojí snaha hledat sdílené důvody, které by podporovaly naše společné zájmy. Asi nejprominentnějšími kritiky liberalismu veřejného rozumu byli *perfekcionisté*, z nichž se mnozí též hlásí k liberální tradici; jiní se zase od liberalismu vědomě distancují (sem spadají především ti autoři, kteří se hlásí k tomistické tradici). Hlavním cílem mého příspěvku je zdůvodnit, proč pro perfekcionisty není liberalismus veřejného rozumu přesvědčivou teorií. Z důvodu rozsahu se zde omezím pouze na kritiku tomistických autorů; v navazujícím příspěvku pak zaměřím svou pozornost na (přece jen propracovanější) kritiku liberálních perfekcionistů. Tento článek vychází z debat, které se vedou v anglosaském světě, protože právě v něm se liberalismus veřejného rozumu nejvíce rozvíjí a vyvolává kritické protireakce.

Jelikož kritická reflexe liberalismu veřejného rozumu u nás není ještě příliš rozvinutá,⁵ budu se v první části tohoto příspěvku stručně věnovat vymezení základních rysů liberalismu, perfekcionismu a liberalismu veřejného rozumu. To mi poslouží jako dobrý předpoklad pro rozvinutí hlavního předmětu článku, jímž je kritika liberalismu veřejného rozumu z perfekcionistických pozic. Rozliším dva přístupy uvnitř tomistické tradice, na jejichž základě lze rekonstruovat dvě linie argumentace vedené proti liberalismu

2 Rawls, J., *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York, Columbia University Press 2005.

3 Gaus, G. – Van Schoelandt, C., Consensus on What? Convergence for What? Four Models of Political Liberalism. *Ethics*, 128, 2017, No. 1, s. 145–172.

4 Gaus, G., Public Reason Liberalism. In: Wall, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press 2015, s. 112.

5 Srov. ale z poslední doby: Dufek, P., Namísto závěru: neshoda, diverzita a veřejné ospravedlnění. In: Dufek, P. – Baroš, J. (eds.), *Liberální demokracie v době krize. Perspektiva politické filosofie*. Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 2019, s. 233–243; nebo Cibik, M., Rozumnost a konsensus. *Filosofický časopis*, 68, 2020, č. 2, s. 223–242.

veřejného rozumu. V druhé části článku předvedu, proč jsou z perspektivy křesťanské metafyziky východiska liberalismu veřejného rozumu nepřesvědčivá. V třetí části – pro účely argumentace – připustím, že snaha liberalismu veřejného rozumu najít veřejné důvody je oprávněná, v návaznosti na to ovšem ukážu, proč jsou veřejné důvody tak, jak jsou pojímány teoretiky liberalismu, nepřijatelné pro neliberální perfekcionisty.

Skutečnost, že liberalismus veřejného rozumu není přijatelný pro příznivce tomismu, má význačné důsledky pro tento projekt jako takový. Ten byl totiž založen na představě, že je možno zkonstruovat veřejné důvody, které by byly ospravedlnitelné všem rozumným občanům. Já si naproti tomu dovolím hájit dvě teze: 1) Pokud se někdo identifikuje s tomistickou tradicí, nemůže (zcela) přijmout východiska tohoto liberálního projektu; 2) na první pohled přitažlivý záměr zkonstruovat veřejné důvody je problematický, podíváme-li se blíže na to, co liberálové veřejnými důvody míní.

Liberalismus a perfekcionismus: některá vymezení

Mezi základní stavební kameny liberalismu patří jistě ideál lidské *svobody*, která je pro obháje této tradice hlavní politickou hodnotou. Ač někteří liberálové nejsou neteční k otázkám týkajícím se způsobu vedení dobrého života – zdůrazňují pak, že dobrý život člověka musí být nutně svobodně zvoleným –, zůstává v centru jejich pozornosti především politická oblast, v níž by měla hrát ústřední roli svoboda.⁶ Byť mezi sebou liberálové vedou debaty, jak nejlépe tuto hodnotu konceptualizovat (srov. debaty mezi zastánci negativní, pozitivní a republikánské svobody), uznávají její primát. Z něho pak dovozují, že břemeno důkazu je vždy na tom, kdo by chtěl do svobody zasáhnout, zvláště užitím donucujících prostředků. Jakýkoliv zásah do svobody musí být ospravedlněn, což má zásadní důsledky pro politickou autoritu a právo. U nich se musíme ptát, zda a jak je lze ospravedlnit, jelikož samotnou svou existencí omezují lidskou svobodu. Liberálové, většinou docházejí k závěru, že tato omezení budou obvykle mírná, a proto lze z jejich úst často slyšet slova o nezbytnosti omezené vlády.

Bylo by možné se pokusit vymezit hlavní doktrinální prvky liberální tradice, jež sdílí určité empirické generalizace a normativní principy, které implikují jistá normativní omezení pro legitimní státy.⁷ Pro účely této stati ale výše uvedené základní vymezení liberalismu postačuje a z hlavních doktri-

6 Dále vycházím z: Gaus, G. – Courtland, S. D. – Schmidtz, D., *Liberalism*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition). E. N. Zalta (Ed.). Dostupné na: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/liberalism/>; [cit. 8. 3. 2021].

7 Mack, E. – Gaus, G., *Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition*. In: Gaus, G. – Kukathas, Ch. (eds.), *Handbook of Political Theory*. London, Sage 2004, s. 115–130.

nálních prvků liberální tradice zmíním jen ty, které jsou důležité pro odlišení liberálního a neliberálního *perfekcionismu*. Perfekcionismus lze obecně vymezit jako morální teorii, která zdůrazňuje objektivní povahu morálních dober.⁸ Tato dobra nejsou dobré jen kvůli tomu, že si to člověk přeje, resp. že by si je přál za vhodných podmínek. Na rozdíl od subjektivistů perfekcionisté tvrdí, že hodnotu věci pro určitou osobu nemá smysl vysvětlovat jen odkazem na její mentální stavy; některé věci jsou dobré, aniž by člověku přinášely např. potěšení či dobré pocity. Objektivní dobra perfekcionisté obvykle vztahují buď k rozvoji lidské přirozenosti (jako racionalitu), nebo jednoduše k realizaci těch nejlepších věcí v životě, často formulovaných jako seznam určitých objektivních dober (život, vědění, přátelství atd.).

Někteří perfekcionisté pak na tomto základu rozvíjejí perfekcionistické pojetí politiky, podle něhož je legitimní nastavit politické instituce tak, aby podporovaly perfekcionistické hodnoty a dobra. Je tu silná presumpce ve prospěch institucí a politik, kterým se daří tato dobra prosazovat nejlépe. *Politický perfekcionismus* odmítá princip státní neutrality, podle něž by měl stát zůstat neutrální mezi soupeřícími koncepcemi dobra.⁹ Je-li určitá koncepce dobra kontroverzní či je předmětem rozumné neshody,¹⁰ vyvstává otázka, zda by ji stát měl podporovat. Tuto otázku však političtí perfekcionisté odmítají, protože podle jejich názoru tu není žádný důvod neprosazovat dobro, i když by snad bylo předmětem rozumné neshody. Mnozí političtí perfekcionisté zůstávají v táboře liberálů (např. John Stuart Mill či Joseph Raz), neboť by podle nich perfekcionistické politiky měly vést k podpoře individuální svobody. Zdůrazňují, že klíčovou osobní i politickou hodnotou je autonomie (tj. *de facto* pozitivní svoboda), která je konstituujícím prvkem dobrého života.¹¹ Život je podle nich autonomní tehdy, pokud je do značné míry vlastním výtvorem člověka. Autonomie ovšem může svou hodnotu ztratit, pakliže není využívána za účelem sledování objektivních dober.

Přesto se někteří perfekcionisté pohybují na hranici liberálních teorií, nebo ji dokonce překračují. Jde především o ty perfekcionisty, kteří navazují

8 Dále vycházím hlavně z: Wall, S., *Perfectionism in Moral and Political Philosophy*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition). E. N. Zalta (Ed.). Dostupné na: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/perfectionism-moral/>; [cit. 8. 3. 2021].

9 Dále sleduji: Wall, S., *Perfectionism in Politics: A Defense*. In: Christiano, C. – Christman, J. (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Oxford, Blackwell 2009, s. 102–103.

10 Neshoda je rozumná, jestliže sdílená deliberace, opřená o relevantní důkazy, nevede ke konvergenci na jediné odpovědi. Neshoda v politice se týká normativních, hodnotových a především morálních otázek. Viz McMahon, C., *Reasonable Disagreement: A Theory of Political Morality*. Cambridge, Cambridge University Press 2009, s. 7–26. *Locus classicus* je zde samozřejmě Rawlsova tematizace odlišnosti rozumného a racionálního a břemen usuzování. Srov. Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 48–58.

11 Raz, J., *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon Press 1986, s. 408.

na tomistickou tradici. Zmínit lze např. představitele *nové teorie přirozeného práva* Roberta P. George, který na jednu stranu odmítá typické liberální rozlišování mezi soukromými a veřejnými nemorálními činy: zákon je v zásadě možno užít pro zákaz jakýchkoli nemorálních činů, jelikož zákonodárce by se měl starat o morální charakter členů společnosti; nemorální jednání jednotlivce může přinášet veřejnou škodu. Na druhou stranu chce George poskytnout, na rozdíl od Aristotela a Akvinského, daleko větší prostor individuální a politické svobodě. Proto se vymezuje proti Aristotelovu elitářství (např. ve vztahu k otrokům a ženám) a proti Akvinského ochotě užít donucující moci zákona k šíření víry. Zdůrazňuje, že podle něj neexistuje jen jeden nejlepší způsob života; důsledkem diverzity dober a hodnotového pluralismu bude to, že jen malá část jednání a praktik bude zákonem zakázána.¹² George a jemu podobní autoři dokonce označují svůj přístup za *přirozenoprávní liberalismus*.¹³ Ale jejich hybridní pozice se nachází pod palbou dvojí kritiky: jednak liberálů, jednak *tradičních tomistů* a zástupců *Communio* přístupu v teologii.

Tradiční tomisté se snaží být věrni literě a duchu díla Tomáše Akvinského. Existuje mezi nimi shoda na určitých pozicích v rámci metafyziky, teorie poznání nebo antropologie.¹⁴ V politické oblasti je svorníkem jejich uvažování primát společného dobra, jež je vede k silnému vymezování se vůči liberalismu. Svoboda podle nich spočívá v účasti na tomto dobru. To jen dokumentuje obecnější MacIntyrovu tezi: ačkoliv liberálové a tomisté mohou užívat stejnou terminologii, mohou jí označovat radikálně odlišné věci.¹⁵

Podle tradičních tomistů se liberalismu až příliš přibližují představitelé nové teorie přirozeného práva, jež je spojována s takovými autory, jako jsou Germain Grisez, John Finnis nebo výše zmíněný Robert P. George. Tito autoři pojímají společné dobro jen jako prostředek k dosahování různých objektivních dober.¹⁶ Mezi něž ovšem neřadí společné dobro politické společnosti.¹⁷ To je však instrumentálním dobrem v jiném významu, než zastává Finnis: je nástrojem užívaným ve službě vyššímu dobru. Politický řád totiž není nejlepší věcí pro člověka. A není jí ani rodina nebo různá soukromá sdružení lidí,

12 George, R. P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*. Oxford, Clarendon Press 1993.

13 Wolfe, C., *Natural Law Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press 2006.

14 Cessario, R., *A Short History of Thomism*. Washington, The CUA Press 2005, s. 22–23.

15 MacIntyre, A., *Community, Law, and the Idiom and Rhetorics of Rights. Listening*, 36, 1991, No. 2, s. 98–110; cit. dle: Rowland, T., *Catholic Theology*. London, Bloomsbury 2017, s. 78.

16 Liberálové chápou „společné dobro“ též instrumentálně: má být prostředkem k zabezpečení individuálních práv.

17 Finnis mezi ně řadí život, vědění, hru, estetický zážitek, sociabilitu (přátelství), praktický rozum a náboženství. Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Clarendon Press 1980, s. 85–90.

kteřá – stejně jako politika – musí být směřována k vyššímu životu: kontemplaci pravdy a náboženskému životu.¹⁸

S touto kritikou nové teorie přirozeného práva by jistě souhlasili i představitelé *Communio* přístupu v teologii. Tato škola vznikla kolem časopisu *Communio*, který byl založen teology, jako jsou Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac nebo Joseph Ratzinger. Pozadím tohoto projektu je jim staletá tradice křesťanské metafyziky, která se od doby církevních otců utvářela při snaze o pochopení filosofického významu křesťanských tajemství a našla své nejlepší vyjádření v díle Akvinského. Andělského doktora se snaží vykládat optikou de Lubacova čtení vztahu mezi přirozeností a milostí. Odmítají připustit, že by lidé měli čistě přirozený cíl, který by byl dosažitelný jen pomocí jejich rozumu a vůle.¹⁹ Jejich chápání Akvinského je vede k odmítnutí striktního odlišení teologie a filosofie.²⁰ Proto mluví o specificky *křesťanské metafyzice*: jelikož filosofie usiluje o moudrost, musí zůstat otevřena vůči teologii, neboť až ona nabízí nejvyšší stupeň lidské moudrosti, jež představuje účast na moudrosti Boha.²¹ Mezi tradičními tomisty a zástupci teologické školy *Communio* panuje shoda, že Bůh je nejvyšším společným dobrem člověka.²² Skutečnost posledního cíle člověka je nutno brát i v politickém prostoru vážně. Byť není přímým cílem politické autority nebeské štěstí jejich občanů, musí se jejich pozemské štěstí k tomuto poslednímu cíli vztahovat.

Autoritě představitelé křesťanské metafyziky rozumí v souladu s jejím původním významem, tj. jako *auctoritas* – rozmnožování, rozhojňování bytí.²³ Liberalismus veřejného rozumu naopak spojuje politickou autoritu s omezujícím donucováním.²⁴ Jsme-li podřízeni autoritě, ocitá se v sázce naše svoboda. Donucování je v našich životech potenciálně velkým zlem, a proto musí být dovoleno jen za jistých podmínek. Tou nejdůležitější je, že nám toto donucování bude ospravedlněno. Jinak řečeno, politickou autoritu se všemi jejími donucujícími zákony je třeba ospravedlnit všem, kdo jsou jí podřízeni.

18 Dewan, L., *Wisdom, Law, and Virtue. Essays in Thomistic Ethics*. New York, Fordham University Press 2008, s. 279–311.

19 Možnost existence čiré přirozenosti [*natura pura*] patří mezi vůbec největší spory mezi katolickými autory 20. století. Rozproudily je práce De Lubaca a až dodnes probíhá o jeho tezích vzrušená debata, v níž proti sobě mnohdy stojí zástupci *Communio* přístupu a tradiční tomisté.

20 Rowland, T., *Catholic Theology*, c.d., s. 101–104.

21 Gonzales, P. J. P., *Reimagining the Analogia Entis: The Future of Erich Przywara's Christian Vision*. Grand Rapids, MI, Eerdmans 2019, s. 73–75.

22 Viz práce Charlese De Konincka na jedné straně a D. C. Schindlera na straně druhé. Z tohoto důvodu nebudu s ohledem na účel tohoto článku rozlišovat, pokud nebude uvedeno jinak, mezi argumentací tradičních tomistů a zastánců *Communio* školy teologie. I zástupci této školy se někdy řadí k tomistické tradici.

23 Ulrich, F., *Gott unser Vater. Communio*, 4, 1975, No. 1, s. 29–38.

24 Larmore, C., *The Autonomy of Morality*. Cambridge, Cambridge University Press 2008, s. 86; či Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 68.

Ti musí mít důvody ji poslouchat, musí mít dobré důvody si myslet, že pro ně bude donucování dobrá věc. Jak upozornil David Enoch, v jádru liberalismu veřejného rozumu tak stojí snaha smířit politickou autoritu se svobodou. Podle něj navíc tento přístup spočívá na myšlence, že nikdo nesmí přikládat svým názorům větší váhu než názorům ostatních, protože pak by se s ostatními nezacházelo jako se svobodnými a rovnými občany. Z těchto východisek pak bývá dovozován *princip veřejného ospravedlnění*: určitá norma je veřejně ospravedlněna pouze tehdy, pokud má každý člen dané veřejnosti dostatečné důvody k její podpoře. Bude-li určitá politika vycházet z norem, jež jsou tímto principem ospravedlněny, lze ji podle zastánců liberalismu veřejného rozumu považovat za neutrální: politická autorita totiž neprosazuje hodnotící standardy určitých občanů. Tím se zabraňuje nepřijatelnému odlišnému zacházení se standardy občanů.²⁵

Přestože perfekcionisté směřují své argumenty proti jakékoli verzi tohoto principu, bude dobré upozornit na to, že existují dvě hlavní konkurující si pojetí principu veřejného ospravedlnění: podle *konsenzuální* verze (kromě Rawlse se k ní řadí Robert Audi, Charles Larmore, Andrew Lister či Jonathan Quong) musí být určitá norma ospravedlněna na základě stejných hodnotících standardů (tj. např. na základě politické koncepce spravedlnosti či sekulární morálky). Podle *konvergentní* verze (k níž se řadí např. Gerald Gaus či Kevin Vallier) nemusí existovat stejné ospravedlnění pro všechny, ale pro každého tu musí být nějaké. Ač mezi zastánci těchto dvou verzí liberalismu veřejného rozumu probíhají velké argumentační bitvy, dál se soustředím jen na perfekcionistickou kritiku tohoto projektu jako takového – byť je nutno přiznat, že kritika tomistických autorů mířila hlavně na jeho konsenzuální verzi.

Liberalismus veřejného rozumu, křesťanská metafyzika a společné dobro

V liberalismu veřejného rozumu, a to především v jeho rawlsovském pojetí, hraje zásadní roli rozlišení mezi politickou koncepcí spravedlnosti a komprehensivními morálními doktrínami. Ty druhé tematizují základní hodnoty lidského života, osobní ideály, jakož i ideály přátelství a rodiny, ba se mohou zabývat smyslem života jako celku.²⁶ Rawls se naopak snaží vypracovat politickou koncepci spravedlnosti, která je založena na – v ústavní demokracii implicitně – sdílených myšlenkách a principech. Jeho koncepce spravedlnos-

25 Gaus, G., *The Moral Foundations of Liberal Neutrality*. In: Christiano, C. – Christman, J. (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, c.d., s. 81–98.

26 Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 13.

ti chce být toliko politickou, nikoliv metafyzickou koncepcí; nepředpokládá přijetí specifické komprehensivní doktríny, ale nárokuje si, že by mohla získat podporu ze strany různých doktrín.

Nabízí se proto otázka, zda liberalismus veřejného rozumu může tuto aspiraci naplnit, tj. zda se zástupci těchto doktrín mohou podílet na *překrývacím konsensu*. K tomu je možné dospět v případě, kdy je politická koncepce spravedlnosti schvalována každou z hlavních náboženských a filosofických morálních doktrín. Úspěch a možné problémy liberalismu veřejného rozumu lze konkrétně testovat na tom, zda mu mohou být nakloněni zastánci křesťanské metafyziky, tj. ti autoři, kteří se pokouší filosoficky rozvíjet myšlenky obsažené v hlavní náboženské tradici Západu. Šance na to však nejsou příliš velké. To ukážu v několika krocích: nejprve ozřejmím, jaké důsledky má křesťanská metafyzika pro chápání politického řádu, abych následně mohl podrobit kritice hlavní východiska liberalismu veřejného rozumu. V závěru této části se pak zamyslím nad významem a limity této kritiky.

Ústředním principem křesťanské metafyziky stvořené skutečnosti je *analogia entis*. Ta nepředstavuje toliko teorii užívání pojmů při poznávání reality, nýbrž se týká samé její struktury; křesťanská metafyzika „chápe kosmos ve vztahu k Bohu jako jeho původu a jeho cíli“.²⁷ To vylučuje „absolutizaci stvoření; stvoření je nutno chápat jako participaci božského Bytí. Bůh je (trvale) působící příčinou stvoření, zdrojem jeho základních rysů (a proto příčinou formální), jakož i určením všech věcí (a tak příčinou účelovou). Jestliže je Bůh cílem veškerého stvoření, musí být i posledním cílem člověka. Jen v něm může dojít završení lidská snaha o naplnění. Cíl má podle křesťanské metafyziky vždy povahu dobra; dobro je totiž to, o co všichni usilují. Představuje důvod, proč člověk něco dělá a chce.“²⁸

Východiska křesťanské metafyziky mají zásadní důsledky i pro chápání společného dobra, které hraje určující úlohu v politickém uvažování autorů vycházejících z tomistické tradice. Společné dobro samo o sobě je analogický termín; nejvyšší teologické dobro a dobro, kterého dosahujeme v sekulární oblasti, se k sobě analogicky vztahují.²⁹ V lidské společnosti sice nikdy nemůžeme společné dobro plně uskutečnit, to ovšem neznamená, že by se v ní neměla plnost dobra, která se nachází v Trojici, odrážet, a to navzdory vší nepodobnosti mezi nimi. Problémem liberální tradice je to, že si těchto otázek vůbec nevšímá. Právě to jí pak znemožňuje adekvátně pochopit pojem společného dobra i jeho primát. Podobnost nejvyššího společného dobra

27 Przywara, E., *Analogia entis* (1932). Přel. K. Říha. Roma–Velehrad, Refugium 2007, s. 268.

28 Viz např. McInerney, R., *Ethica Thomistica*. Washington, The CUA Press 1997.

29 Hollenbach, D., *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press 2002, s. 129–136.

a politického společného dobra brání tomu, abychom druhé zmíněné chápali minimalistickým způsobem, tj. bez podobnosti s dobrem nejvyšším.³⁰

To má jeden (pro mnohé samozřejmě nepřijatelný) praktický důsledek: podle představitelů tomistické tradice musí stát uznat autoritu instituce, která je odpovědná za integrální dobro jako takové, a tedy má požívat autority i nad státem samým. Jinak řečeno, stát musí uznat autoritu náboženských těles, jelikož právě ona se vztahují k onomu lidskému dobru, jež je komprehensivnější než omezenější dobro politické, které má na starosti stát. To ještě neimplikuje ustavení teokracie,³¹ či přesněji: hierokracie,³² neboť tomu brání princip analogie, který státu zaručuje opravdovou, byť relativní, autonomii. Tu je ovšem nutno vztahovat k integrálnímu dobru; stát je odpovědný (jen) za jeho politickou dimenzi.

Odlišnost východisek liberalismu veřejného rozumu a tomistické tradice lze spatřovat i v nestejném pojmání lidské svobody. Podle křesťanské metafyziky ji člověk nachází v účasti na určitém dobru, v maximální možné míře pak v participaci na nejvyšším dobru. Svoboda tak má povahu cíle; ochrana osobní sféry jednotlivce, která implikuje právo nebyť donucován, má pouze derivativní charakter. Svobodným se člověk stává, je-li členem určitého společenství. Svoboda tak nespočívá v pouhé možnosti volit, byť volbu předpokládá. Lidé jsou v určité chvíli pohnuti aktuálním společným dobrem, které je přitahuje, přivádí k sobě a vytváří mezi nimi společenství. Z těchto důvodů tomističtí autoři kritizují liberální pojetí svobody, jež interpretují jako moderní variantu nominalistické svobody neurčenosti, která popírá přirozené inklinace k dobru a chápe sebe sama jako (zcela) sebeurčující (*autonomní*).³³

Zástupci liberalismu veřejného rozumu by nicméně mohli namítnout, že tato kritika na ně nemusí dopadat. Liberalismus veřejného rozumu s sebou totiž nenese žádné nároky týkající se povahy nejvyššího dobra; chce jen zajistit jednotlivcům – prostřednictvím základních práv a svobod a dalších nezbytných zdrojů – možnost sledovat dobra, ať se jejich chápání jakkoliv liší. Usiluje o to, být jen politickou, nikoliv metafyzickou koncepcí. Ovšem pro zástupce křesťanské metafyziky bude tato obhajoba nepřesvědčivá, jelikož liberalismus veřejného rozumu – navzdory svým prohlášením – obsahuje skryté metafyzické předpoklady. Mezi ně lze řadit právě kontroverzní pojetí *svobody neurčenosti*: Ač tento termín liberálové neuvžívají, implicitně jej před-

30 V tomto a dalším odstavci je mi inspirací: Schindler, D. C., *Liberalism, Religious Freedom, and the Common Good: The Totalitarian Logic of Self-Limitation*. *Communio*, 20, 2013, No. 2, s. 577–615.

31 Haldane, J., *Faithful Reason. Essays Catholic and Philosophical*. London, Routledge 2004, s. 174.

32 Tj. vlády kněží, kteří díky tomu, že reprezentují Boha, nesou duchovní autoritu. Za toto upřesnění děkuji anonymnímu recenzentovi *Filosofického časopisu*.

33 Viz blíže Pinckaers, S., *Prameny křesťanské morálky*. Přel. T. Hodinová. Praha, Krystal 2018, s. 305–347.

pokládají, jelikož odhlíží od spontánní přitažlivosti dobra. Abstrakce od řádu dobra proměňuje liberální svobodu ve svobodu neurčenosti, která se stává privilegovanou pro politické účely.³⁴

Obecnějším (a stejně tak kontroverzním) rysem liberalismu veřejného rozumu je primát politického nad metafyzickým.³⁵ Jelikož metafyzická tvrzení jsou předmětem neshod, nesnaží se liberalismus hledat (metafyzickou) pravdu, ale politickou rozumnost. Ve veřejném diskursu nedává smysl odkazovat na kontroverzní metafyzické pravdy, nýbrž jen na sdílené politické hodnoty.³⁶ Dle Rawlse by do rámce veřejného rozumu (tj. do rodiny „liberálních politických koncepcí spravedlnosti“) dokonce mohlo patřit i katolické pojetí společného dobra, jestliže by bylo vyjádřeno v termínech politických hodnot,³⁷ tj. pokud by bylo očištěno od svých metafyzických prvků a formulováno v termínech, které by mohly být ospravedlnitelné všem.³⁸ Důvodem, proč se má politická koncepce spravedlnosti očistit od kontroverzních metafyzických nároků, je to, že má zůstat otevřená vůči různým komprehensivním doktrínám. Ty lze označit jako rozumné pouze tehdy, pakliže jejich principy a ideály nepřeváží nad politickými hodnotami typu rovných práv a svobod.³⁹

Tyto snahy liberálů je však třeba z perspektivy křesťanské metafyziky odmítnout; ani politické uvažování se totiž nevyhne jistým metafyzickým předpokladům,⁴⁰ které jsou navíc u liberalismu – přes všechny jeho nepochybné klady plynoucí ze snahy chránit lidskou důstojnost – problematické. Podle amerického představitele teologické školy *Communio* Davida L. Schindlera jsou liberální hodnoty typu základních práv a svobod nakonec jen abstraktními fragmenty *instrumentalistické* metafyziky, jež ohrožují možnost existence autentického občanského společenství.⁴¹ Metafyzika liberalismu má instrumentalistický charakter, jelikož liberální stát nemůže ze své podstaty uznat transcendentální pravdy jako dané, a jeho cílem je tudíž pouze

34 Schindler, D. L. – Healy, N. J., *Freedom, Truth, and Human Dignity*. Grand Rapids, Eerdmans 2015, s. 62.

35 Schindler, D. L., *Ordering Love. Liberal Societies and the Memory of God*. Grand Rapids, Eerdmans 2011, s. 67.

36 Rawls v rozšířené verzi *Politického liberalismu* dochází k méně restriktivnímu pojetí argumentace, a to pomocí důvodů, jež mají původ v komprehensivních doktrínách – těmito důvody lze svobodně argumentovat kdykoliv, „budou-li ve vhodnou dobu (...) uvedeny politické důvody dostatečné k přijetí daného politického návrhu“. Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 462. I tehdy by však byl podle Rawlsových kritiků zachován primát politického nad metafyzickým.

37 Tamtéž, s. 452.

38 Weithman, P., *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge, Cambridge University Press 2002, s. 196–197.

39 Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 483.

40 Desmond, W., *The Intimate Universal. The Hidden Porosity Among Religion, Art, Philosophy, and Politics*. New York, Columbia University Press 2016, s. 159.

41 Schindler, D. L., *Ordering Love. Liberal Societies and the Memory of God*, c.d., s. 74. V dalších dvou odstavcích se inspiroji Schindlerovou argumentací.

zajišťovat férový a formální proces. Tyto pravdy mohou sloužit jen jako nástroje jeho udržení, čímž se popírá jejich vnitřní hodnota. Křesťanskou metafyzikou formovaný stát však musí usilovat o vytvoření příznivých podmínek pro hledání pravdy; musí respektovat pravdu, reflektovat ji a pomáhat občanům jí dosáhnout. A konečně: musí uznávat existenci společného dobra, které vytváří občanské společenství.

Navíc, důležitou pravdou o člověku je to, že má konstitutivně společenskou povahu; je účastníkem ve společenství, které není nikdy jen jeho výtvořem. Podle zastánců křesťanské metafyziky tu není žádná verze liberalismu, která by byla schopna adekvátním způsobem pojmut *konstitutivní vztahy*.⁴² Ty odkazují na skutečnost, že žádné lidské jednání nepostrádá vztah k Bohu a ostatním. Základní pravda o člověku je totiž ta, že jeho vlastní bytí je darem od Boha. Zprostředkovaně člověk dostává dar svého života prostřednictvím ostatních lidí. Nese si s sebou vždy paměť tohoto řádu vztahů. Problémem liberalismu je, že se v jeho rámci tyto zakládající vztahy stávají politicky irrelevantními. Určující význam v něm hrají jen úlomky tohoto širšího řádu – obsahem veřejného rozumu jsou totiž základní práva, svobody a příležitosti, které mají přednost před společným dobrem.⁴³ Odhlédnutím od tohoto řádu se vztahy lidí v liberální kultuře stávají snadno „egocentrickými“, zaměřenými na (možnost) aktérství vlastního já.

Pokusme se nyní shrnout předloženou kritiku a zamyslet se nad jejím významem i limity. Ukázal jsem, že liberalismus veřejného rozumu nemůže získat ze strany příznivců křesťanské metafyziky podporu, a to kvůli fragmentárnosti a problematičnosti svých implicitních metafyzických předpokladů. Neshoda mezi těmito dvěma tradicemi sahá opravdu hluboko, neboť se týká samotných jejich východisek. Projekt liberalismu veřejného rozumu není slučitelný s analogickým pojetím společného dobra a chápáním svobody jako účasti na tomto dobru. Primát politického nad metafyzickým znemožňuje, aby mohla být tomisty politická koncepce spravedlnosti „z celého srdce“ přijata.⁴⁴ Určující pro politiku nejsou jen politické hodnoty, které mají z tomistického hlediska jen omezenou váhu, nýbrž politika se musí vztahovat k transcendentnímu společnému dobru. Opuštění analogického vnímání reality je nepřijatelné, jelikož vede k zapomnění a ztrátě smyslu pro to, v čem spočívá nejvyšší lidské dobro.

Tyto závěry podkopávají projekt liberalismu veřejného rozumu jako takového, neboť v jejich důsledku není schopen získat podporu filosofické doktríny, která hraje zásadní roli v nejdůležitější náboženské tradici Západu.

42 Tamtéž, s. 97.

43 Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 223; s. 450.

44 Tamtéž, s. 458–459.

Liberálové byli až příliš optimističtí, když se domnívali, že je možno najít sdílenou politickou koncepci spravedlnosti. Podle křesťanských autorů je však tato snaha marná; stát vždy upřednostňuje určitou filosofii – a potom je jen otázka, jakou. Každá společnost si musí vyřešit, která metafyzická pravda pro ni bude nejpřesvědčivější. Politické návrhy, s nimiž křesťanští autoři přicházejí,⁴⁵ ovšem vyvolávají u liberálů strach z paternalismu a autoritářství. Tváří v tvář donucující moci státu jde liberálům především o ospravedlnění zásahů do svobody jednotlivce. Do té míry, do jaké bude pro občany tento problém představovat „první politickou otázku“, pro ně bude liberalismus přitažlivou politickou teorií.⁴⁶

Úkolem této části předkládané stati ovšem nebylo srovnávat přesvědčivost liberální a tomistické tradice v uvažování o politice. Pokusil jsem se jen ukázat, že inkriminovaná verze liberalismu, jež usiluje o souhlas významných komprehensivních doktrín, nemůže od tomistické tradice tento souhlas získat. Ovšem, jak bylo naznačeno výše, zástupci nové teorie přirozeného práva přijali mnohé z této liberální kritiky tomistické tradice. Vzali též vážně ambici projektu liberalismu veřejného rozumu – snahu najít veřejné důvody – a pokusili se ukázat, že teorie přirozeného práva nabízí lepší koncepci veřejných důvodů. Byť jsou podle mne přesvědčivější pozice tradičních tomistů a zástupců *Communio* přístupu, pro účely argumentace zde přijmu snahu hledat veřejné důvody, abych mohl poukázat na zásadní nejednoznačnost liberálního pojetí veřejného rozumu. Byť se může zdát tento standard na obecné úrovni přitažlivý, bližší přezkoumání jeho obsahu ukazuje, že preferuje liberální a vylučuje přirozenoprávní důvody.

Přirozenoprávní a veřejné důvody

Autoři nové teorie přirozeného práva se domnívají, že jsou schopni nabídnout lepší koncepci veřejných důvodů než konsensuální verze liberalismu veřejného rozumu. Usilují o představení takové koncepce veřejných důvodů, která by mohla být přesvědčivá pro všechny racionálně uvažující lidi. Jejich strategie spočívá na přivlastnění si pojmu veřejného rozumu a zavržení liberalismu veřejného rozumu. Teorie přirozeného práva není podle nich nic

45 Mnozí zastánci křesťanské metafyziky přiznávají liberalismu významné výdobytky (např. formulování různých základních práv a svobod) ve srovnání s předmoderními společnostmi, byť je vnitřní logika liberální pozice ve svém jádru hluboce nesprávná. Někteří tomisté jdou dále a všímají si výchovné a donucující role zákona při vytváření postojů a přesvědčení, která prospívají zkvétání politického společenství.

46 Mnozí liberálové navíc získávali podporu ve společnosti i tím, že se vždy vymezovali vůči nejednoznačnosti tomistické tradice ohledně toho, co spadá do sféry jurisdikce státu (tj. instituce, která má na starosti politické společné dobro) a církve (ta má toto společné dobro směřovat k dobru ještě vyššímu).

jiného než teorie veřejného rozumu, jelikož chce, aby lidé jednali na základě správných a dobrých důvodů. Názory přirozenoprávních teoretiků by neměly být založeny na ničem jiném než na politických hodnotách, jež by měl mít možnost přijmout každý.⁴⁷ Ten, kdo vládne, může požadovat plnění jen takových praktických principů, které jsou dostupné všem lidem bez ohledu na jejich náboženská přesvědčení a kulturní praktiky.⁴⁸ Proto by se „základní politické, ústavní a právní otázky (...) měly řešit pomocí přirozeného práva, tj. podle principů a norem, jež jsou rozumné, přičemž by se měla užívat kritéria dokazování a usuzování přístupná všem“.⁴⁹ Veřejný rozum je tak nutno chápat ve smyslu teorie přirozeného práva, nikoli podle rawlsovského liberalismu veřejného rozumu, jelikož ten selhává při řešení zásadních morálních problémů typu potratů a manželství osob stejného pohlaví.⁵⁰

Zástupci nové teorie přirozeného práva a liberálové se samozřejmě neshodnou na tom, jak by se měly dané kontroverzní morální případy řešit. Nicméně: s nástupem liberalismu veřejného rozumu se spory přestávají týkat pouze substantivního řešení těchto otázek a do hry se dostává i charakter důvodů, které lze při argumentaci týkající se těchto otázek užívat. Tak například prominentní kritik nové teorie přirozeného práva Stephen Macedo přišel s tezí, že přirozenoprávní argumenty nejsou *veřejně dostupné*, a proto jsou ve veřejné sféře nepoužitelné. Jsou totiž příliš komplexní a složité, a široká veřejnost jim tudíž nemůže porozumět.⁵¹ Důvodem tohoto stavu je podle Macedo mezera, jež existuje mezi prvními principy přirozeného práva a konkrétními právními normami, jež se mají aplikovat na řešení právních problémů. Tuto mezeru není přitom snadné překlenout, a proto přirozenoprávní důvody nejsou přijatelné pro všechny. Kritérium veřejné dostupnosti je ovšem vágní a nejasné – lze se totiž ptát, zda se týká reálných či idealizovaných aktérů, většin, nebo jen vzdělaných – a navíc lze podobnou námitku

47 George, R. P. – Wolfe, Ch., Introduction. In: George, R. P. – Wolfe, Ch. (eds.), *Natural Law and Public Reason*. Washington, Georgetown University Press 2000, s. 2.

48 Finnis, J., Abortion, Natural Law, and Public Reason. In: George, R. P. – Wolfe, Ch., *Natural Law and Public Reason*, c.d., s. 77–78.

49 Tamtéž, s. 83.

50 George, R. P., *The Clash of Orthodoxies. Law, Religion, and Morality in Crisis*. Wilmington, ISI 2001, s. 60. Trnem v oku byla Georgeovi především známá poznámka pod čarou na s. 243 *Politického liberalismu*, v níž Rawls naznačil svůj názor na otázku potratů: rozumná rovnováha politických hodnot (tj. úcty k lidskému životu, reprodukce společnosti a rovnoprávnosti žen) vede k uznání práva ženy rozhodnout se o ukončení těhotenství v jeho prvních třech měsících. Rawls se později pokusil ozřejmit charakter svých tezí v další poznámce pod čarou (s. 479) v rozšířeném vydání své knihy. Jde-li o manželství, tak by podle přirozenoprávních autorů mělo být chápáno jako ze své podstaty vztažené na rození a výchovu dětí; sdílení životů má i tělesnou rovinu, skrze níž se realizuje sexuální reprodukce. Rozmnožování patří mezi základní perfekcionistická objektivní dobra.

51 Macedo, S., *Liberální cnosti. Občianstvo, cnosť a spoločnosť v liberálnom ústavnom štáte*. Prel. D. Kamhal. Bratislava, Archa 1995, s. 44; s. 205–206.

směřovat i vůči vysoce sofistikovaným příkladům argumentace ústavních soudů, které bývají uváděny jako vzorové příklady užívání veřejného rozumu.⁵² I u nich je cesta mezi obecnými ústavními normami a konkrétními závěry judikatury komplikovaná. Macedo sice svou kritiku později zmírnil, nicméně i tak považoval přirozenoprávní důvody za nerozumné, jakkoliv veřejně dostupné.⁵³

Nerozumnými budou vždy shledány takové důvody, které jsou sektářské, tj. závislé na určité komprehensivní doktríně, v níž mají svůj původ, nikoliv na myšlenkách implicitně obsažených ve veřejné politické kultuře liberálních demokracií.⁵⁴ Přirozenoprávní důvody mají podle mnoha liberálů často právě tuto povahu, neboť užívají při debatách o citlivých morálních otázkách teologické argumenty,⁵⁵ které leží mimo dosah liberálního veřejného rozumu.⁵⁶ Při rozhodnutích, jež se k těmto otázkám vztahují, bychom se však neměli spoléhat na kontroverzní přesvědčení, na nichž mezi rozumnými lidmi nepanuje shoda. Někteří autoři ovšem upozorňují, že problém může být ještě hlubší. Objeví se totiž i v případě, kdy přijmeme názor teoretiků nové teorie přirozeného práva, kteří tvrdí, že přirozenoprávní důvody nemají kořeny v teologických předpokladech. Z hlediska liberalismu veřejného rozumu by ovšem bylo zahrnutí přirozenoprávních argumentů mezi veřejné důvody stejně problematické, neboť tyto argumenty nemají pro mnohé občany žádnou váhu. Jsou totiž založeny na „obskurních premisách“, s nimiž se ne každá racionální osoba může identifikovat.⁵⁷ Díky tomu se často dostávají mimo rámec veřejných důvodů.

Avšak nemusí tomu tak být vždy: Jak upozorňuje Rawls, určitá komprehensivní doktrína může být nerozumná, co se týče jen jedné či několika otázek, aniž by byla nerozumná ve svém celku.⁵⁸ Půjde-li o řešení obtížných případů, jež jsou dnes předmětem kulturních válek, budou často přirozenoprávní argumenty shledány nerozumnými; v méně exponovaných věcech se však patrně objeví značný překryv mezi těmito argumenty a argumenty, které považují za rozumné političtí liberálové.

Tato odpověď však nemůže tomistické autory uspokojit: půjde-li totiž o otázky, na jejichž řešení jim záleží, a proto se neváhají dostat s liberály

52 Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 231–240.

53 Macedo, S., *Against the Old Sexual Morality of the New Natural Law*. In: George, R. P. (ed.), *Natural Law, Liberalism and Morality: Contemporary Essays*. Oxford, Clarendon Press 1996, s. 44.

54 Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 223; s. 453.

55 Bamforth, N. – Richards, D. A. J., *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender: A Critique of New Natural Law*. Cambridge, Cambridge University Press 2007.

56 Lister, A., *Public Reason and Political Community*. London, Bloomsbury 2013, s. 136–150.

57 Billingham, P., *Public Reason and Religion: The Theo-Ethical Equilibrium Argument for Restraint*. *Law and Philosophy*, 36, 2017, No. 6, s. 701.

58 Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 479.

do střetu, budou jejich argumenty shledány jako odvozené z komprehensivních doktrín, a proto nelegitimní, aniž by se řešilo, zda jsou pravdivé.⁵⁹ Lze tak namítnout, že si liberalismus veřejného rozumu nedává žádnou práci s vytvářením argumentace proti (domnělým) omylům zastánců komprehensivních doktrín. Odmítá se angažovat v potřebném dialogu, ba dokonce arbitrárně vylučuje ze hry argumenty, které se liberálům nelíbí.

Podle mého názoru lze uzavřít, že konkluzivní závěr o statusu přirozenoprávních důvodů z hlediska liberalismu veřejného rozumu není možno učinit: vždy bude záviset na konkrétních argumentech a verzi přirozenoprávní teorie, jež je prosazuje.⁶⁰ Je naprosto namístě vypracovat preciznější pojetí přirozenoprávních teorií, jež však lze prozatím najít – alespoň pokud je mi známo – pouze v díle oxfordského politického teoretika Paula Billingham.⁶¹ Jeho rozlišení přirozenoprávních teorií ovšem směřuje k řešení opačné otázky: Je liberalismus veřejného rozumu přijatelný pro zastánce přirozeného práva? Závěr, že ho nejlepší teorie přirozeného práva nepodporují, ovšem něco zásadního vypovídá. Podle těchto teorií lze za jistých okolností argumentovat na základě důvodů, jež jsou liberály považovány za neveřejné, neboť spočívají na kontroverzních teologických základech. Nicméně i ty důvody, které by představitelé liberálové shledali veřejně dostupnými, jimi nemusí být shledány rozumnými, pokud by je, jak jsem naznačil výše, považovali za sektářské.

Na tomto místě se lze ptát, zda ambivalence statusu přirozenoprávních důvodů neplyne do značné míry z neurčitosti hodnoticího standardu jako takového – tedy z veřejného rozumu. Není totiž úplně jasné, jaké důvody lze považovat za dostupné, přijatelné či schopné sdílení všemi občany.⁶² Tyto formy náležitých argumentů obvykle spočívají na intuitivním přesvědčení,

59 „Námítka z pravdy“ byla vznesena i mnoha perfekcionistickými liberály. Srov. např. Raz, J., Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence. *Philosophy & Public Affairs*, 19, 1990, No. 1, s. 3–46.

60 Greenawalt, K., How Persuasive Is Natural Law Theory? *Notre Dame Law Review*, 75, 2000, No. 3, s. 1647–1679; a týž, K., Natural Law and Public Reasons. *Villanova Law Review*, 47, 2002, No. 3, s. 531–552.

61 Billingham, P., Public Reason and Religion: The Theo-Ethical Equilibrium Argument for Restraint, c.d., s. 689–698. Billingham rozlišuje následující pohledy přirozeného práva: 1) vysoký (všechny pravdy relevantní pro organizaci veřejného života mají sekulární zdůvodnění), 2) nízký (sekulární etika je natolik pokrivena hříchem, že nemá téměř nic společného s morálkou vycházející z křesťanského zjevení) a 3) umírněný (ke všem pravdám nelze dojít toliko pomocí sekulárního rozumu, zároveň není většina pravd rozlišitelná jen skrze zjevení). Poslední pohled je podle něj nejpřesvědčivější, což má fatální důsledky pro projekt liberalismu veřejného rozumu: lze formulovat dostatečně silná a na teologických důvodech založená ospravedlnění určitého morálního nároku, aniž by za ním stály věrohodné sekulární argumenty.

62 Tamtéž, s. 702.

že určité hodnoty jsou přijatelné pro všechny.⁶³ Podle Rawlse nicméně obsah veřejného rozumu nesmí být v žádném případě určován prostým překrytím existujících komprehensivních doktrín.⁶⁴ Většina konsenzuálních teoretiků uvádí, že tyto hodnoty musí jít ruku v ruce s myšlenkou společnosti jakožto férového systému společenské spolupráce mezi svobodnými a rovnými občany a s uznáním rozumného pluralismu. Obojí nicméně není nijak samozřejmé: proti prvnímu principu by protestovali jak mnozí komunitaristé, tak zastánci tomistické koncepce společného dobra,⁶⁵ proti druhému zase většina epistemologů.⁶⁶

Tomistická kritika může upozornit na to, že domnělé základní sdílené hodnoty, například v té formě, v jaké je rozebírá nejvýznamnější konsenzuální teoretik dneška Jonathan Quong, tj. svoboda, rovnost a férovost, nezaprout svůj původ v liberální tradici. Šlo by se ovšem také ptát, proč nezduraznit hodnoty jiné – například život, zdraví, sebeurčení (v jistých mezích), rodinu, účast na věcech veřejných atd., které nabízí autoři hlásící se k tomistické tradici.⁶⁷ I tyto hodnoty by totiž mohly představovat obecně přijatelné důvody. K vyřešení otázky, které hodnoty je třeba privilegiovat, by ovšem bylo třeba přejít na hlubší úroveň filosofické reflexe, jíž se však obhájci liberalismu veřejného rozumu cíleně vyhýbají. Specifikace Quongových sdílených hodnot navíc bude kontroverzní, což bude vadit nejen neliberálním teoretikům, nýbrž i liberálním perfekcionistům.⁶⁸ Ostatně právě to je i důvod, proč příznivci konvergentní koncepce odmítají Quongovu konsenzuální verzi jen jako další sektářskou doktrínu, která není schopna ospravedlnit donucující zákony tváří v tvář těm, kteří s ní nesouhlasí.⁶⁹

Nabízí se proto hypotéza, že výběr obsahu veřejného rozumu funguje jen jako nástroj dosahování pro liberály žádoucích politických cílů. Byť se to mnozí autoři pokoušejí zakrýt, veřejný rozum nejde oprostit od kontroverzních východisek komprehensivní doktríny, která leží v jeho pozadí. Tváří v tvář námitkám filosofických oponentů je nepřesvědčivé brát tato výcho-

63 Billingham, P., Does Political Community Require Public Reason? On Lister's Defence of Political Liberalism. *Politics, Philosophy and Economics*, 15, 2016, No. 1, s. 34–35.

64 Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 40.

65 Haldane, J., *Practical Philosophy. Ethic, Society, and Culture*. Exeter, Imprint Academic 2009, s. 209–261.

66 Enoch, D., Political Philosophy and Epistemology. In: Sobel, D. – Vallentyne, P. – Wall, S. (eds.), *Oxford Studies in Political Philosophy*. Vol. 3. Oxford, Oxford University Press 2017, s. 132–165. Epistemologickou kritikou se budu zabývat v navazujícím příspěvku.

67 Porter, J., *Ministers of the Law: A Natural Law Theory of Legal Authority*. Grand Rapids, Eerdmans 2010, s. 177.

68 Billingham, P., Liberal Perfectionism and Quong's Internal Conception of Political Liberalism. *Social Theory and Practice*, 43, 2017, No. 1, s. 100–105.

69 Gaus, G., Sectarianism without Perfection? Quong's Political Liberalism. *Philosophy and Public Issues*, 2, 2012, No. 2, s. 7–15.

diska jednoduše za daná. Ostatně i Rawls někdy připouští, že jeho snaha vyhnout se nejhlubším náboženským a filosofickým kontroverzím odkazem na sdílené politické hodnoty nemusí vždy fungovat, nýbrž někdy bude třeba se dovolat jistých aspektů komprehensivních doktrín.⁷⁰ Je však pravděpodobné, že tento odkaz bude nakonec větší, než si Rawls myslí.⁷¹

Kdykoliv půjde o zásadní problémy, budou se liberálové snažit prosadit svou vlastní pozici, jež bude odvozena od jejich komprehensivní doktríny. Politická koncepce spravedlnosti, jež je založená pouze na obhajobě práv občanů jako svobodných a rovných osob, je příliš v zasetí individualismu, neboť dobro, které vzejde z jejich spolupráce, nebude mít povahu společného dobra.⁷² Důvodem zajištění základních práv a svobod a férové rovnosti příležitostí je nakonec jen určité soukromé dobro jednotlivců. Naproti tomu tomističtí autoři zdůrazňují primát společného dobra, k němuž by měly být jakékoliv dílčí hodnoty (a tedy i ty výše zmíněné) vztaženy. Přirozenou normou by měla být silná vláda usilující o dosažení společného dobra – a proto základní politikou otázkou není, jak ospravedlnit vládu všem občanům, nýbrž jak by měl stát dosahovat různých žádoucích cílů, které společnému dobru napomáhají (tj. míru, spravedlnosti, hojnosti, zdraví, bezpečnosti atd.).

Forma a obsah veřejného rozumu podle mého názoru nemohou zapřít své zakořenění v určité sporné komprehensivní doktríně; rozumnost bývá vykládána podle liberálních kritérií. Naproti tomu přirozenoprávní koncepce pojmají politickou oblast jen jako část širší morální dimenze, jež podle nich dává smysl pouze v obecném metafyzickém obrazu světa. Ač důsledkem tohoto způsobu teoretizování bude kontroverznost jednotlivých kroků, problém liberalismu veřejného rozumu je přesně opačný – hluboká nezdůvodněnost jeho výchozích (a při bližším pohledu stejně tak kontroverzních) premis, v jejichž případě není příliš jasné, co je zakládá. Tomisté navíc nemají dobré důvody přijmout doktrínu, která systematicky zvyhodňuje liberální argumentaci. Veřejný rozum ulpívá totiž až příliš v zasetí svých individualistických východisek.

Zbývá alespoň stručně naznačit odpověď na otázku, zda by nemohly být pro zástupce tomistické tradice přijatelné konvergentní koncepce liberalismu veřejného rozumu? Ty jsou daleko permisivnější ve vztahu k přirozenoprávním důvodům, jelikož nechtějí klasifikovat důvody do různých typů. To by totiž podle nich bylo projevem cenzury, která by oslabilu soubor důvo-

70 Rawls, J., *Political Liberalism*, c.d., s. 152–153.

71 Haldane, J., *Practical Philosophy. Ethic, Society, and Culture*, c.d., s. 218–222.

72 Otázka distribuce veřejných statků ještě není otázkou týkající se společného dobra. Tamtéž, s. 228.

dů použitelných pro veřejné ospravedlnění.⁷³ I pokud by přirozenoprávní důvody předpokládaly jistou formu přirozené teologie, nemohly by být vyloučeny, ať jsou jakkoliv kontroverzní.⁷⁴ Konvergentní verze liberalismu veřejného rozumu jsou tak schopny připustit velkou diverzitu různých světónázorů (tj. i tomistické pojetí společného dobra).⁷⁵

Cena za přijetí konvergentní verze by však pro zástupce tomistické tradice mohla být příliš vysoká, neboť by museli rezignovat na mnohé zákony prosazující společné dobro, které by z důvodu existence (pochopitelných) námitek neprošly veřejným ospravedlněním. Tyto námitky by zablokovaly možnost přijetí těchto zákonů, jelikož by byly pro určité občany neospravedlnitelné.⁷⁶ Navíc by mnohé argumenty směřující proti konsensuální verzi dopadaly i na konvergentní variantu, vždyť i ona je individualistická, protože až příliš respektuje (a nepodrobuje kritice) individuální morální úsudky občanů, a neumožňuje tak realizovat bohatší koncepci společného dobra.

Závěrem aneb o neshodách tradic

Liberální a tomistická tradice představují dva odlišné způsoby, jak lze uvažovat o politice. Jejich neslučitelnost vyplývá již z jejich východisek – tomisté jsou neliberální proto, že je jim trnem v oku, jak mnohé liberální teorie vycházejí z fragmentárních metafyzických předpokladů, které v sobě mají zabudovány individualistické premisy. Tyto premisy prostupují i konstrukcí liberálního veřejného rozumu, který je z toho důvodu daleko méně přijatelný, než se na první pohled zdá. Nelze tedy očekávat, že se tyto dvě tradice shodnou na nějakém standardu veřejného ospravedlnění; postoj tomistické tradice k liberalismu veřejného rozumu bude nutně rezervovaný. Organizující principy těchto dvou tradic (např. odlišné chápání svobody a vztahu politiky a metafyziky) vysvětlují odlišnost jejich nakládání s praktickými otázkami.

To má zásadní politické důsledky: do té míry, do jaké se někteří občané identifikují s východisky tomistické tradice, bude jejich účast na liberálním překrývajícím konsensu nutně nahodilá. Byť se na některých zákonech s liberály shodnou, nebudou mít principiální důvod neprosazovat zákony, které budou danou společnost přibližovat ke společnému dobru. Liberálové často

73 Gaus, G. – Vallier, K., The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity. *Philosophy and Social Criticism*, 35, 2009, No. 1–2, s. 51–76.

74 Vallier, K., Convergence and Consensus in Public Reason. *Public Affairs Quarterly*, 25, 2011, No. 4, s. 261–279.

75 Vallier, K., In Defence of Intelligible Reasons in Public Justification. *The Philosophical Quarterly*, 66, 2016, No. 264, s. 596–616.

76 Dále sleduji: Billingham, P., Consensus, Convergence, Restraint, and Religion. *Journal of Moral Philosophy*, 15, 2018, No. 3, s. 345–361.

nechápu, že to není kvůli tomu, že by tomisté chtěli prosazovat jen své zájmy, nýbrž je k tomu vede vnitřní logika jejich pozice. To nicméně ještě neznamená, že budou své názory na společné dobro chtít prosazovat vždy; ač nikdy nepřijmou, že by přirozenoprávní důvody měly být vyloučeny z rozsahu uplatnitelných důvodů, v praktické politice je to povede k ochotě ke kompromisům. Zdánlivě „neflexibilní trvání na určitých základních principech“ se totiž může dobře pojit s velice „flexibilní praktickou politikou“, jak si toho kdysi všiml Leo Strauss.⁷⁷

SUMMARY

A Perfectionist Critique of Public Reason Liberalism

The paper examines the relationship between public reason liberalism and one, historically important, conception of illiberal perfectionism. Public reason liberalism has always pursued the backing of various comprehensive doctrines, and therefore the question comes about as to whether it can also succeed in this with perfectionist authors belonging to the Thomistic tradition. Towards this goal, the author first delineates the basic concepts that he analyzes in the article – namely, liberalism, perfectionism and public reason liberalism. He subsequently elaborates in two steps why it is that the representatives of the Thomistic tradition must ultimately reject public reason liberalism. He first notes their critique of the unsatisfactory metaphysical assumptions of liberalism so that he can then break down the problematic relationship between natural law reasons and public reasons. The article offers an answer to the rarely asked question of why the representatives of this alternative tradition ultimately consider public reason liberalism to be unacceptable.

Keywords: Aristotelian-Thomistic tradition, liberalism, new theory of natural law, perfectionism, political liberalism, natural law, public justification, public reason

RÉSUMÉ

La critique perfectionniste du libéralisme de la raison publique

Notre contribution examine le lien du libéralisme de la raison publique avec une, historiquement importante, conception du perfectionnisme néolibéral. Le libéralisme de la raison publique s'efforçait obtenir depuis toujours l'aide de la part de différentes doctrines compréhensives, elle en résulte la question, s'il peut y arriver aussi auprès

77 Strauss, L., *The State in Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy* by Heinrich Rommen (review). *Social Research*, 13, 1946, No. 2, s. 250.

des auteurs perfectionnistes appartenant à la tradition thomiste. Pour répondre à cette question, l'auteur dans sa contribution délimite tout d'abord les notions de base, à savoir les notions de libéralisme, de perfectionnisme et de libéralisme de la raison publique, analysées dans son texte. Il thématise ensuite dans les deux pas la raison pourquoi les partisans de la tradition thomiste sont forcés de refuser en effet le libéralisme de la raison publique. Il se rend compte tout d'abord de leur critique des prémisses métaphysiques insatisfaisantes du libéralisme, afin de pouvoir analyser dans le second pas le lien problématique entre les prémisses du droit naturel et celles du droit public. Notre contribution propose une réponse à la question rarement thématisée, pourquoi les partisans de cette tradition alternative considèrent en fin de compte le libéralisme de la raison publique comme inacceptable.

Les mots clefs : tradition aristotélico-thomiste, libéralisme, nouvelle théorie du droit naturel, perfectionnisme, libéralisme politique, droit naturel, justification publique, raison publique