

E-LOGOS

ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY

ISSN 1211-0442

10/2012



University of Economics
Prague

Společné dobro – realita, nebo fikce?

Marek Loužek



Abstract

In spite of the widespread use of the term “the common good”, there was a remarkable dissension among the ancient and medieval thinkers about its specific content. Sometimes, the common good was regarded as the good of the individuals involved or as the good of the community as a whole. As soon as political philosophy started to be based on more individualist foundations, the common good, as a concept, retreated into the shadow.

The common good should have two properties: it is good and, moreover, it is common. However, good is not an inner quality per se but it is the subjective judgement of man. It depends on our judgement whether we consider an action or a situation to be good or bad. The basic characteristic of every judgement is its subjectivity. Subjectivity in the concept of good is the main problem of the common good.

The common good can only be common, if it is a goal, which is shared by all the reasonable players inside the political community. If the common good were to be the goal regulating political considerations and the source of loyalty to the community, it would have to be shared by everyone. However, that is extremely difficult to guarantee in practice. There is no neutral voting mechanism that would decide on what the common good is.

The common good is too vague a concept to be useful in political theory and in practical politics. The public interest must be judged particularly and locally, always with regard to the specific times and places. That which forms a general interest or “the common good” does not stem from philosophical theory but from practice. Although the common good can be useful in political as well as church rhetoric, it has little or no scientific meaning.

Keywords: common good, invisible hand of market, theory of democracy, public choice theory

Abstrakt

Přes rozšířené používání pojmu společné dobro byla mezi antickými a středověkými mysliteli pozoruhodná nejednota o jeho konkrétním obsahu. Někdy bylo společné dobro chápáno jako dobro zúčastněných jednotlivců, jindy jako dobro společenství jako celku. Jakmile politická filozofie začala být stavěna na individualističtějších základech, společné dobro jako pojem ustoupilo do pozadí.

Společné dobro by mělo mít dvě vlastnosti: jde o dobro a navíc společné. Dobro však není vnitřní kvalita o sobě, nýbrž subjektivní hodnocení člověka. Zda považujeme určité jednání či situaci za dobré či špatné, záleží na našem hodnocení. Základní vlastností každého hodnocení je jeho subjektivita. Subjektivita v pojetí dobra je hlavním problémem společného dobra.

Společné dobro může být společné pouze, když jde o cíl, který je sdílený všemi rozumnými aktéry uvnitř politického společenství. Má-li společné dobro být cílem regulujícím politické úvahy a zdrojem loajality ke společenství, muselo by být všemi sdíleno. To však v praxi je nesmírně obtížné zaručit. Neutrální hlasovací mechanismus, který by rozhodl, co je společné dobro, neexistuje.

Společné dobro je příliš vágní pojetí, aby bylo užitečné v politické teorii a praktické politice. Veřejný zájem musí být posuzován partikulárně a lokálně, vždy s ohledem na zvláštní doby a místa. Co vytváří obecný zájem či „společné dobro“, nevyplývá z filozofické teorie, ale praxe. Ačkoli společné dobro může být užitečné v politické i církevní rétorice, jeho vědecký smysl je omezený, nebo dokonce nulový.

Klíčová slova: společné dobro, neviditelná ruka trhu, teorie demokracie, teorie veřejné volby

Společné dobro je jedním z tradičních politických regulativů. Aby nějaká politická doktrína nebo zájem měli šanci na praktické prosazení, je výhodné, aby odkazovala k dobru politického společenství, jehož jsou součástí. Dokonce i když politik nebo obhájce nějakého zájmu vychází z individualistické doktríny, může pokládat za užitečné i z důvodů tradice se na společný zájem odvolat.

Pro společenskou vědu vzniká otázka, jak společné dobro legitimizovat. V populárním významu společné dobro popisuje „dobro“, které je sdílené a prospěšné pro všechny (nebo většinu) členů daného společenství. Tak je společné dobro definováno ve filozofii, etice a politické vědě. V ekonomii a sociologii 20. století bylo společné dobro silně zpochybněno. Je společné dobro realita, nebo fikce?

První část příspěvku načrtává společné dobro ve filozofické tradici. Druhá část zkoumá filozofický převrat v 18. století – neviditelnou ruku trhu. Třetí část rozebírá společné dobro v kontextu katolického sociálního učení. Čtvrtá část vyzdvihuje přínos teorie veřejné volby při analýze společného dobra. Pátá část rozebírá diskusi o veřejném zájmu. Šestá část srovnává klasické a moderní teorie demokracie. Sedmá část diskutuje politické vyznění.

1. Společné dobro ve filozofické tradici

Společné dobro bylo v antické a středověké filozofii uznávaným pojmem. Společné dobro vyjadřuje normativní orientaci pro jednání vztahující se ke společenství. Společné dobro vyjadřovalo ústřední pojem pro reflexi společensko-politického, právního a hospodářského řádu. V průběhu západních dějin hrálo důležitou roli jak ve starém Řecku a republikánském Římě, tak křesťanské patristice a scholastice (Münckler, Fischer 2002).

Lidské bytosti jsou v klasické tradici vnímány jako rozumní živočichové a političtí živočichové (zoon politikon). Lidské bytosti jednájí z různých důvodů: jejich skutky jsou rozumné s ohledem na důvody. Co odlišuje jednání od pouhého chování, je přítomnost nějakého důvodu. Důvody nejsou pouhá ospravedlnění, nýbrž příčiny. Člověk je rozumný živočich, který jedná na základě důvodů.

Řecká filozofie v 6. století před Kristem byla orientována ve prospěch etiky zaměřené na obec (polis). Dobrý občan chtěl to nejlepší pro společenství a vnímal se především jako člen společenství. Platon ve své *Politeia* přirovnal společné dobro k ideji spravedlnosti. Nekonstruoval společenství, aby učinil jednu skupinu šťastnou, ale aby maximalizoval štěstí společenství jako celku.

Platon viděl existenci polis jako závislou na morální kvalitě svých strážců. Byl přesvědčen, že moudří vládcové jsou povoláni k nahlédnutí společného dobra, zatímco obyčejný lid (především řemeslníci a obchodníci) se řídí vlastními úzkými

zájmy. Obecný blahobyt vyjádřený ve správné formě a dobré situaci polis je podmínkou i individuálního naplnění.

Platonův student a kritik Aristoteles formuloval různá pojetí společného dobra, která byla slučitelnější s principy demokracie a svobody (Smith 1999). Na rozdíl od autoritářské Platonovy utopie Aristotelova idea společného dobra zahrnuje omezení kompetencí politického zřízení. Stále však odlišuje ústavní formy orientované na společné dobro na jedné straně a na sebezájem na straně druhé.

Aristoteles se domníval, že úplné lidské dobro může být označeno za „štěstí“ (eudaimonia), ačkoli konkrétní obsah pojmu štěstí se měnil a byl poměrně kontroverzní. Aristoteles vyloučil různé kandidáty na lidské dobro: příjemnost, čest, peníze a dospěl k formulaci, že štěstí nespočívá v jedné věci, nýbrž ve způsobu života, který by byl založen na ctnosti (Keys 2006).

Aristoteles argumentoval, že jednota obce by neměla spočívat v centralizovaném vlastnictví nebo kontrole života, nýbrž spíše ve společném étosu, který by dobro obce kultivoval občanskou výchovou, nikoli komunismem. Podobně Aristoteles zastával názor, že soukromé vlastnictví s daleko větší pravděpodobností podpoří společné dobro než veřejné vlastnictví.

Politické společenství (obec, polis) je nejvyšším typem sdružení a koordinuje jednání osob. Tato koordinace jednání, praxe a institucí je to, co obvykle nazýváme společným dobrem. Společné dobro v antice znamenal regulativní princip společenského a politického života. Jeho základním významem je, že společenství a jeho instituce by mělo sloužit zájmům všech občanů a ne omezenému dobru zvláštního vládce nebo třídy.

V průběhu středověku vstoupilo společné dobro do popředí zájmu filozofů a obnovilo svůj význam. Tento vývoj vyvrcholil ve scholastice (Kempshall 1999). Tomáš Akvinský viděl individuální dobro (bonum) jako součást společného dobra (bonum commune), při čemž obě jsou určena transcendentním summum bonum jako causa finalis všech jevů. Ranné společné dobro zde představuje první krok ke světskému řádu.

Světský režim chápe Tomáš jako „nespravedlivou tyranii“, když vládce neusiluje o společné dobro, ale o svůj soukromý prospěch (Hollenbach 2002). V klasické tradici společné dobro je obecnou spravedlností, vztah řádu a reciprocity mezi občany, který vytváří prostor, v němž každý může usilovat o vlastní zdokonalení. Společné dobro společenství je řád, který vysvětluje a umožňuje aktivitu občanů, aniž by byla poškozena jejich vnitřní integrita.

Opakem společného dobra je zvláštní dobro. Existuje řada společných dober a odpovídajících zvláštních dober v mezilidských vztazích, které naznačují rozmanitost a složitý charakter mezilidských vztahů. Zvláštní dobro individuální

lidské osoby stojí ve vztahu ke společnému dobru jeho rodiny či společenství. Ale dobro rodiny je rovněž zvláštní ve vztahu k obecnému dobru obce, provincie nebo státu (Hollenbach 1989).

Podle Thomase Hobbesa jsou v přirozeném stavu jednotlivci převážně orientováni na vlastní zájem. Společným dobrem je dosáhnout míru. Ve stavu války zjišťují lidé, že mír je dobrý a jediným způsobem jak zajistit mír je zřídit společenskou smlouvu, která by založila absolutní politickou autoritu, suveréna, který má právo a moc zatknout a potrestat všechny, kdo provádějí chování ohrožující mír (Murphy 2005).

V novověké filozofii obhajoval společné dobro Jean-Jacques Rousseau v podobě obecné vůle. Mezi vůlí většiny a obecnou vůlí je rozdíl. Obecná vůle je vždy správná a nemýlí se. Aby společenská smlouva nebyla jen prázdnou formulí, obsahuje mlčky závazek, který dává státnímu tělesu takovou sílu, že kdo by odepřel poslechnout obecnou vůli, toho může donutit. To znamená, že podle Rousseua je každý nucen být svobodný.

2. Filozofický převrat a neviditelná ruka trhu

Klíčové místo v politicko-filozofickém posunu paradigmat od ctnosti k teorii zájmu jednotlivců měla poéma Bernharda Mandevilla „Bajka o včelách“ (1714). Mandevillův text prezentuje asymetrickou koncepční opozici sebezájmu a společného dobra. Mandevillovo krédo zní „soukromé neřesti – veřejný prospěch“. Vycházel z předpokladu, že společné dobro bude nutným výsledkem sledování vlastních zájmů jednotlivců.

K „filozofickému převratu“ v pojmu společného dobra dochází u zakladatele ekonomie Adama Smithe ([1776] 2001). Jeho „neviditelná ruka trhu“ vyjadřuje, že sledování vlastních zájmů jednotlivců povede na trhu k produkci takových statků a služeb, které uspokojují zájmy ostatních. Jedinec je veden jakousi „neviditelnou rukou“ k tomu, že pomáhá realizovat obecný zájem, o který mu vůbec nejde (Borsch 2005).

Podstatou Smithovy neviditelné ruky je mocná idea spontánní harmonie individuálního a společenského zájmu, která nikdy nepřestala být ústředním tématem debat filozofických, ekonomických a politických (Holman 1999). Neviditelná ruka neztělesňuje harmonii mezi zájmy jednotlivců ani harmonii třídních zájmů. Ztělesňuje soulad mezi vlastním zájmem jednotlivce a zájmem společnosti.

Smithova neviditelná ruka obsahuje dva momenty: etický a analytický. Etika neviditelné ruky tkví v nahlédnutí, že sobectví samo o sobě nemusí být z morálního hlediska špatné a odsouzeníhodné. Ve volném tržním systému, kde svobodní jedinci

ve vzájemné konkurenci sledují svůj vlastní zájem, vede tato jejich činnost k výsledku, který vůbec nezamýšleli – ke zvětšování blahobytu všech.

Analytický moment teorie neviditelné ruky trhu ukazuje, jakým způsobem vede sledování vlastního zájmu k dosahování společenského zájmu. Neviditelná ruka trhu je proces konkurence: působení konkurence na trzích vede k tomu, že se výrobní zdroje rozmisťují efektivně. Podnikatelé se specializují na různé činnosti a motorem hospodářského růstu je dělba práce. Zdrojem bohatství je systém přirozené svobody.

Adam Smith nebyl jen ekonom, ale i morální filozof. Smithovou ústřední snahou bylo pochopit ekonomickou činnost na základě přirozeného pořádku. Přirozený pořádek má být výsledkem egoisticky naladěných jednotlivců, kteří – pokud neporušují zákon – mají úplnou volnost v rozvíjení svého podnikatelského úsilí ve směru, jaký pokládají pro sebe za nejvýhodnější a nejvýnosnější (Smreková 1998: 34-35).

Adam Smith dospívá k závěru o možné harmonii mezi individuálním a společenským zájmem, čímž překonává tradiční vidění rozpornosti individuálního a společenského, prosazující se ve filozofii a etice předchozích období (Raphael 2007). Smith ukázal, že egoismus individua (jeho sobecký zájem) nemusí být nutně neslučitelný se zájmem (blahobytem) všech.

Neviditelná ruka trhu vyjadřuje mechanismus utváření souladu individuálního a společenského zájmu. Na rozdíl od pozice morální filozofie, která za základní lidské vlastnosti považuje solidaritu a dobročinnost a od kterých také odvozuje uspořádání společnosti, se ekonomická teorie zaměřila sledování vlastního prospěchu. To je podle ní také nejpřirozenější vlastností člověka (Werhane 1989).

Ačkoli „Bohatství národů“ ([1776] 2001) je spojováno s doktrínou neviditelné ruky trhu, Smithova první kniha „Teorie morálních citů“ ([1759] 2005) stojí na poněkud jiné etice: etice solidarity a dobročinnosti. Diskutuje se otázka, nakolik jsou oba přístupy slučitelné. Rozpor je pouze zdánlivý, protože Smithova teorie mravních citů klade základy morálky v rámci malých komunit (např. rodiny), zatímco důraz na sebezájem v Bohatství národů integruje zájmy jedinců v rámci celé společnosti (Evensky 2007).

Smith byl přesvědčen, že racionální zájem na vlastním prospěchu (prozíravost) je z hlediska mravního i ekonomického ctnost, ačkoli jej neřadil mezi nejvyšší mravní kvality, pokud nebyl naplněn sebeovládáním, obětujícím okamžité potěšení dlouhodobému štěstí. Náklonnost (lidskost, nebo sympatii) považoval za záslušnější morální ctnost, ale uvědomoval si, že její působení na úrovni celé společnosti je omezené.

Smith se pokoušel smířit tradiční etiku s moderním skepticismem a novými hodnotami spojenými s tržní ekonomikou a náboženským sekularismem. Jednotlivci

prostřednictvím obchodu podporují společné blaho, ačkoli nikdo z nich nezamýšlí podporovat veřejný zájem, ani neví, jak hodně ho podporuje. Metafora neviditelné ruky trhu natrvalo ovlivnila základy ekonomie a ostatních společenských věd (Griswold 1989).

Bylo zásluhou Adama Smithe, že se vahou své autority postavil na stranu vlastní zájem sledujících egoistů, že zpochybnil předsudky svých současníků a ukázal jim, že za svůj blahobyt vděčí čínorodým podnikatelům a obchodníkům, jejichž ziskuchtivostí tolik pohrdali. Smith ukázal, že morálka individuálního sobectví není v rozporu s morálkou vzájemné pomoci (Holman 1999: 52).

Společné dobro se vyskytuje i v utilitaristické tradici, kde představuje „největší možné dobro pro co největší počet jednotlivců“. V nejlepším scénáři „největší možný počet jednotlivců“ by znamenal všechny vnímavé a citlivé bytosti. Tato definice společného dobra představuje kvalitu, která je převoditelná na celek všech soukromých zájmů jednotlivých členů společnosti a je s nimi zaměnitelná.

3. Společné dobro v katolické sociální nauce

Společné dobro je pojem ústřední v katolickém sociálním myšlení, podobně jako subsidiarita a solidarita. Zásady sociální nauky církve představují ve svém souhrnu církevní výklady pravdy o společnosti. Tyto zásady mají hluboký morální význam, neboť odkazují na nejhlubší základy, na nichž stojí uspořádání společenského života. Základním principem je důstojnost lidské osoby (Maritain 2002).

Papežská encyklika Lva XIII. *Rerum Novarum* (1891) hledala střední cestu mezi kapitalismem *laissez faire* a marxistickým socialismem na straně druhé. Církev podle této encykliky dobře ví, že se v historii nevyhnutelně objevují zájmové konflikty mezi různými sociálními skupinami a že k tomu křesťan často musí zaujímat rozhodné a důsledné stanovisko.

Encyklika *Centesimus annus* papeže Jana Pavla II. (1991) pak znamenala další rozpracování sto let starých myšlenek z *Rerum Novarum*. V této encyklice papež zaručuje právo na soukromé vlastnictví, ale trvá na roli státu při zajištění minimální mzdy. Výrobní prostředky jsou podle papeže jak soukromým vlastnictvím tak společným dobrem vyžadujícím státní regulaci (Nitsch 2005).

Sociální nauka církve definuje společné dobro jako souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti (Kompendium sociální nauky církve 2008). Zásada společného dobra vyplývá z důstojnosti, jednoty a rovnosti všech osob a musí k ní směřovat každý aspekt společenského života, protože v něm nachází svého smyslu.

Společné dobro nespočívá v prostém souhrnu jednotlivých dober každého subjektu. Jelikož patří všem a každému, je a zůstane společné, protože je nedělitelné a poněvadž jediné společné je možno tohoto dobra dosáhnout, zvětšovat je a chránit, a to i vzhledem k budoucnosti. Společnost, která vychází ze služby lidské bytosti, klade jako prioritní cíl společné dobro, tedy dobro všech lidí a celého člověka (Mlčoch 2006).

Osoba nemůže podle katolické sociální nauky nalézt naplnění pouze v sobě samé a opomíjet své bytí s druhými a pro druhé. Hledání společného dobra není jen teoretickým, ale rovněž praktickým úkolem. Nároky společného dobra vyplývají ze společenských podmínek každé epochy a jsou úzce spjaty s respektem k osobě a s integrálním rozvojem jejím i jejích základních práv (Benestad 1986).

Společné dobro zahrnuje podle katolických představitelů především úsilí o mír, organizování státní moci, dobrý právní řád, ochranu životního prostředí, poskytování základních služeb pro všechny, z nichž některé zároveň představují lidská práva: jídlo, obydlí, práce, vzdělání a přístup ke kultuře, doprava, zdraví, svobodné šíření informací a ochrana náboženské svobody (Kompendium sociální nauky církve 2008: 116).

Společné dobro zavazuje všechny příslušníky společnosti, nikdo není zproštěn povinnosti spolupracovat podle svých schopností na uskutečňování společného dobra a na jeho rozvíjení. Podle Pia XI. je třeba usilovat o to, aby se rozdělení pozemských statků provádělo podle zásad společného dobra. To znamená, že církve klade důraz na zmírňování sociálních rozdílů.

Odpovědnost za uskutečňování společného dobra přísluší nejen jednotlivým osobám, ale rovněž státu, protože společné dobro je důvodem existence politické autority. Jednotlivec, rodina a společenské skupiny nejsou schopny vlastními silami dosáhnout svého plného rozvoje, z čehož vyplývá nezbytnost politických institucí, jejichž úlohou je zpřístupňovat osobám nezbytná dobra (materiální, kulturní, morální, duchovní).

K odpovědnosti podnikatelů za společné dobro či obecné blaho i to, aby byli důkladně obeznámeni s problémy své současnosti (Spieker 1996). Musí být vnímaví pro rozvoj a problémy nejen svého vlastního podniku a oboru, ale i společnosti a světa. Musí si být vědomi své odpovědnosti za ochranu životního prostředí, tak za mezinárodní spravedlnost. Nesmí vidět v přírodě jen ložiska surovin a v zemích třetího světa pouhé odbytiště zboží.

Křesťanská ctnost, kterou převzali konzervativci, vyžaduje především být dobrým občanem (Novak 1989). Společné dobro společnosti není cílem samo o sobě, má hodnotu jediné s ohledem na dosahování posledního cíle osoby a na univerzální

společné dobro celého stvoření. Nicméně politikové by měli především usilovat o společné dobro státu, nikoli partikulární zájem menšiny (Carcello 2009).

Katolická sociální nauka navazuje na klasickou definici společného dobra, která vnímá společné dobro jako dobro dosažitelné společenstvím, avšak individuálně sdílenými svými členy. Společné dobro je podle představ katolické sociální nauky jak společenské tak individuální. Nevztahuje se k celkové množině zvláštních dober jednotlivců, převyšuje cíle individuálních transakcí (Dupré 1993).

Katolická sociální nauka reaguje na vědecký vývoj s určitým zpožděním – často i po několika staletích (Fiala, Hanuš, Vybíral 2004). To lze pozorovat jak v přírodních tak společenských vědách. Přestože společné dobro bylo ve druhé polovině 20. století zpochybněno v ekonomii, sociologii i politologii, bude trvat určitý čas, než se tato nová situace ve společenských vědách „přenes“ do obsahu sociální nauky církve.

4. Přínos teorie veřejné volby

Společné dobro bylo ve 20. století zpochybněno teorií veřejné volby. Vznik teorie veřejné volby (public choice) jako samostatné disciplíny je spojen se zveřejněním prací ekonomů, jimiž byli Duncan Black, James Buchanan a Gordon Tullock. Průlomovými pracemi byli rovněž práce Anthony Downse „Ekonomická teorie demokracie“ (1957) a kniha Kennetha Arrowa „Společenský výběr a individuální hodnoty“ ([1951] 1971).

Arrow předpokládá, že veřejný zájem (či společné dobro) se odvíjí od přání a preferencí jednotlivců. Domnívat se, že blahobyt společnosti se nemění při jakýchkoli změnách individuálních hodnot, by znamenalo předpokládat spolu s tradiční společenskou filozofií různých platónských realistů, že existuje objektivní společenské dobro, definované nezávisle na individuálních přáních (Arrow [1951] 1971: 46).

Takové společenské dobro by bylo možné nejlépe pochopit metodami filozofické spekulace. Taková filozofie mohla být a skutečně byla používána k ospravedlnění vlády elity, světské či duchovní. Předpoklad existence společenského ideálu v nějakém platónském světě bytí nemá pro nominalistickou povahu moderní doby žádný význam. Utilitární filozofie Jeremy Bentham a jeho následovníků se místo toho snažila založit společenské dobro na dobru jednotlivců.

Hédonistická psychologie spojená s utilitární filozofií byla použita k závěru, že dobro každého jednotlivce je totožné s jeho tužbami. Z toho pak vyplývá, že společenské dobro je v určitém smyslu směsí individuálních přání. Takové hledisko slouží jako ospravedlnění jak politické demokracie, tak tržní ekonomiky, která obsahuje svobodný výběr zboží ze strany spotřebitelů a zaměstnání ze strany dělníků (Arrow [1951] 1971: 47).

Moderní ekonomie odmítla interpersonální srovnání užiteků mezi jednotlivými lidmi. Užitek člověka je ze své povahy subjektivní a nelze proto srovnávat (nebo dokonce sčítat různé individuální užity). I kdybychom z nějakého důvodu připustili měřitelnost užitečnosti pro jednotlivce, stále zbývá problém agregace individuálních užitečností. Konstruovat „společenskou funkci blahobytu“ na základě sčítání individuálních užitečností nelze.

Teorie veřejné volby však říká ještě něco víc. Nejenže není možné sčítat jednotlivé užity jednotlivců, ale neexistuje žádný neutrální hlasovací mechanismus, který by preference jednotlivců převedl do nějakého veřejného zájmu. Dokonce i kdyby bylo možné sestavit postup, podle něhož lze agregovat individuální vkusy do společenských preferencí, zůstává problémem, jak stanovit pravidla hry, podle kterých by se mělo rozhodovat.

V současné západní společnosti existují dvě metody, kterými může být uskutečňován společenský výběr: hlasování, typicky používané pro „politická“ rozhodování, a tržní mechanismus, typicky používaný pro „ekonomická“ rozhodování. Na trhu si jedinci volí statky a služby, které uspokojují jejich potřeby, individuálně. Problém vzniká na politickém trhu. Demokracie je nedokonalá a různé hlasovací mechanismy zvýhodňují různé jednotlivce či skupiny.

Tzv. Arrowův teorém nemožnosti přináší překvapivé zjištění, že neexistuje neutrální způsob volby, který by rozhodl o seřazení preferencí tří voličů (nebo skupin voličů) (viz Schwarz in Holman 1999). Předpokládejme, že ve společnosti existuje určitý počet stavů, mezi nimiž lze provádět výběr, a že každý člen společnosti je schopen uspořádat tyto stavy podle svých preferencí. Existují tři voliči – X, Y, Z – které mají rozhodnout o třech variantách A, B, C, když o jejich preferencích platí:

Tabulka 1. Arrowův teorém

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| X | A | > | B | > | C |
| Y | C | > | A | > | B |
| Z | B | > | C | > | A |

Kdybychom se snažili seřadit A, B, C podle „veřejné“ preference na základě většinového hlasování, hodnotí variantu A jako lepší než B dva lidé. B před C preferují opět dva lidé. Ačkoli by se dalo usuzovat, že A je lepší než C, ve skutečnosti C preferují před A rovněž dva lidé, což vytváří logický rozpor, který zdánlivě porušuje tranzitivitu preferencí (ve skutečnosti nikoli, protože tranzitivita se vztahuje jen k preferencím jednoho subjektu).

Arrowův teorém nemožnosti, který vychází z Condorcetova paradoxu, nevznikne vždy. Jeho pravděpodobnost však stoupá s počtem variant i členů společenství. Aplikace na společné dobro je prozaické: čím více členů společnosti a čím více politických variant, tím větší pravděpodobnost, že se v nějaké podobě objeví hlasovací paradox. Hovořit o „společném“ dobru či veřejném zájmu proto není možné.

Většinové rozhodování v demokracii není spravedlivé, neboť pak rozhoduje většina o menšině (tyranie většiny). Spravedlivějším rozhodovacím pravidlem by byla jednomyslnost. Ta je však nepraktická, neboť by paralyzovala kolektivní rozhodování. Pokud vyloučíme možnost meziosobního srovnávání užitečnosti, pak jediné uspokojivé metody, jak přejít od individuálních vkusů ke společenským preferencím, jsou buď vnucené, nebo diktátorské.

Škola veřejné volby demystifikuje stát a ideje, jimiž se státy zaštiťují – společné dobro, veřejný zájem, veřejné blaho (Schwarz in Holman 1999: 478-496). Protože vychází z metodologického individualismu, zjišťuje, že toliko jednotlivci volí a jednají, kolektivní entity jako národ, stát nevolí ani nejednají. Za nimi musíme vidět konkrétní a jednající jedince s jejich motivacemi a zájmy.

Národ se na základě „společného dobra“ nerozhoduje a nejedná. Pouze politikové rozhodují a jednají. Pod těmito zdrcujícími argumenty se společenské vědy od poloviny 20. století stále více zaměřují na jednání jednotlivce – jeho preference, zájmy a motivy jednání. Společné dobro je z pohledu teorie veřejné volby fikce, která má sice tradici v politické filozofii, ale empirické opodstatnění nemá.

Neexistuje jasná definice společného dobra pro každou situaci. Dobro, které je společné mezi osobou X a osobou Y, nemusí být sdíleno mezi osobou X a osobou Z. Společné dobro se může často měnit, ačkoli existují některé věci, na nichž by se možná lidé shodli: jídlo, voda a přístřeší, které jsou vždy dobré pro všechny lidi. Nejasnost ohledně obsahu společného dobra vyvolává pohybnosti, zda jde o nosný pojem společenské filozofie.

Teorie veřejné volby se prosadila jako ekonomická analýza politiky. Egoismus považuje za základní princip chování člověka, který se rozhoduje racionálně. Tím navazuje na myšlenky politických filozofů Thomase Hobbesa, Benedicta Spinozy, Jamese Madisona a Alexis de Tocquevilla. Zatímco tradiční politická filozofie ještě společné dobro uznává a využívá, teorie veřejné volby jej fakticky zavrhl.

5. Diskuse o veřejném zájmu

V moderní době se ekvivalentem společného dobra stal veřejný zájem. S argumentací, že to či ono by se mělo dít, protože je to v údajném veřejném zájmu, se lze setkat poměrně často. Leckdy jde jen o zbožné přání, případně účelové tvrzení

zakrývajících zájmy skupinové či individuální (Malý 1999). Mediálně je v každém případě prosazování veřejných zájmů vděčnější než soukromých zájmů.

Po hospodářské krizi 30. let 20. století a po druhé světové válce význam veřejného zájmu stoupl. Jeho projevy nabyly na rozmanitosti v důsledku uplatnění keynesiánských přístupů, které vedly k nebývalému růstu veřejného sektoru. Veřejný zájem se dostal do slovníků politiků. Markantní byla situace v komunistických zemích, kde ideologie a stranická diktatura vyprázdnily veřejný zájem tak, že ztratil svůj původní obsah a smysl.

V reálné praxi lze narazit na množství případů, kdy společenské mechanismy nedokážou dostatečně účinně zajistit, aby se veřejný zájem vůbec zformuloval, natož prosadil. Vágnost, nejednoznačnost, zneužitelnost a ambivalentnost pojmu veřejného zájmu vede k tomu, že tato kategorie pozbyla přesných obrysů, poztrácela do značné míry smysl, je politicky a ideologicky využívána či zneužívána.

Společenské vědy používají veřejný zájem různě. V ekonomické literatuře není pojem veřejného zájmu příliš frekventovaný, zatímco v pracích věnovaných filozofii, právu, politologii či sociologii se objevuje daleko častěji. Kategorie veřejného zájmu má význam pro ty ekonomy, kteří se věnují zkoumání ekonomických funkcí státu (vlády), jejich příčinám, formám realizace a důsledkům.

S řešením otázky, co je dobré a co zlé pro jednotlivce, si ekonomie umí jakžtakž poradit a řeší to pomocí modelování „suverénního“, více či méně informovaného a více či méně racionálního jednotlivce a kategorií subjektivně chápáného užitku (tyto pojmy vycházejí z utilitární filozofie Jeremy Benthamy či Johna Stuarta Mill). Hodnotit, co je dobré pro společnost, je již podstatně složitější (Malý 1999).

Ve veřejném sektoru jsou realizovány veřejné služby, které formou veřejných a smíšených statků uspokojují ty společenské a individuální potřeby, které z řady nedokáže důvodů uspokojovat tržní, ziskový sektor. Jejich uspokojování není předmětem privátního, nýbrž kolektivního rozhodování. To, že některé statky a služby jsou předmětem veřejného zájmu a dokonce veřejného financování, je důsledkem nabídky a poptávky na politickém trhu.

Občan většinou nemá možnost vyjadřovat se permanentně k uplatňování veřejného zájmu v určité části veřejné politiky. Avšak existuje období, kdy se k tomuto problému vyjadřuje sám a dobrovolně a to jsou období voleb. Nabídka věcné náplně, časového horizontu, prostorového vymezení, finančních a dalších limitů k vymezení veřejného zájmu, je občanovi předkládána formou volebních programů.

Veřejný zájem lze chápat jako zájem veřejnosti. Pokud by všichni lidé měli stejný „individuální zájem“ v určité věci, pak lze konstatovat, že veřejnost (souhrn lidí v určité skupině) má zájem na xy. Pokud se ovšem jejich chtění ohledně určité věci

bude lišit (a to třeba jen v množství tohoto chtění či jeho struktuře), pak nelze mluvit o zájmu veřejnosti – veřejném zájmu, ale jen o zájmu části občanů a tedy jen části veřejnosti (Vítek 1999).

Pokud by měli všichni členové (veřejnost) konkrétní společnosti stejný zájem, pak by šlo o veřejný zájem. Má-li tento stejný zájem být o jednoho člověka méně osob, než je celkový počet členů společnosti, jde o soukromý zájem. Protože nelze meziosobně srovnávat a agregovat užitky jednotlivců, nelze určit, jaký soukromý zájem je cennější. Proto ekonom není schopen určit, co je obsahem pojmu „veřejný zájem“.

Ze stejného důvodu je obvykle obtížné definovat funkci společenského blahobytu. Společenský blahobyť je poměrně nejednoznačná kategorie, protože je nejasné a nejednoznačné vymezení společenství v globalizovaném světě, neznáme individuální uspořádání preferencí, nejsme schopni individuální užitky mezosobně srovnávat a množina proměnných, které ovlivňují společenský blahobyť, je nejasná.

Veřejný zájem je pojem, který nemá přesný obsah (na rozdíl například od pojmů inflace, hospodářský cyklus, ale třeba i externalita či veřejný statek). Proto bychom měli být zdrženliví k používání pojmů jako veřejný zájem, veřejné blaho, obecný zájem, jsou-li pronášeny mimo kontext konkrétních právních norem. Zacházet s pojmy bez dokonalé znalosti jejich obsahu je nevhodné a dokonce nebezpečné.

Předmětem veřejného zájmu mohou být prakticky všechny státní politiky: dopravní politika, péče o životní prostředí, školská politika, ochrana zdraví, kulturní politika, zajištění bezpečnosti státu (policie, armáda, justice), podpora výzkumu a vývoje, péče o staré a sociálně slabé apod. Spektrum těchto aktivit je tak pestré a rozsáhlé, že poněkud zabraňuje jednoznačnému vymezení veřejného zájmu.

Pojem veřejný zájem se vzpírá jednoznačnému uchopení. Jistá pojmoslovná neurčitost může být prospěšná, pokud motivuje k diskusím, které umožňují interdisciplinární sbližování a budují soudržnost vědeckého společenství. Na druhé straně však může odvádět pozornost k čistě terminologickým diskusím, což zcela reálně hrozí při diskusích o veřejném zájmu mezi ekonomy, právníky, politology a sociology (Winkler 1999).

Pojmy veřejnost a veřejný zájem prolnuly do běžného života, staly se praktickým nástrojem každodenního politického a propagandistického působení. Vědcům nezbyvá, než aby si tohoto faktu všimli. Věda má na druhé straně tento fakt trpělivě a systematicky studovat, ale současně se bránit stereotypům každodenního jazyka a podléhání termínům, které nejsou úplně dobře vymezené.

6. Klasická vs. moderní teorie demokracie

Ve své knize „Kapitalismus, socialismus a demokracie“ ([1942] 2004) položil Joseph Schumpeter základy pluralistického elitistického modelu demokracie, který nakonec převážil v politické teorii druhé poloviny 20. století. Ačkoli náznaky demokratické teorie a praxe lze nalézt ve starověkých a středověkých společnostech, „moderní“ demokracie je podle Schumpetera zásadně kapitalistický fenomén.

Etymologicky znamená demokracie „vládu lidu“. Ve společenstvích, které jsou malé, soustředěné na určitém území, jednoduché ve struktuře, primitivní v civilizaci a jsou pro ně příznačné malé neshody, lze podle Schumpetera vnímat, že všichni jednotlivci, kteří vytvářejí lid definovaný ústavou, se aktuálně účastní ve všech funkcích a tělesech legislativy a exekutivy.

Kde tyto (atypické) podmínky přímé participace na vládnutí nelze praktikovat, klasická demokratická teorie (kterou Schumpeter spojuje s Jeanem-Jacquesem Rousseau, Jeremy Benthamem a oběma Milly) nahradila vládu lidu vládou zástupců lidu. Existuje parlamentní shromáždění, jehož členové jsou voleni lidovým hlasováním. Parlament pak v tomto modelu představuje vůli lidu (Elliott 1994).

V takovém modelu platí zásadní politická jednota nebo konsensus mezi občany. Existuje „společné dobro“ nebo „obecná vůle“ lidu (vůle všech rozumných jednotlivců), které odpovídají obecnému štěstí nebo blahobytu. Individuální vůle jsou formulovány nezávisle a racionálně a vůle jednoho člověka je zhruba tak dobrá jako vůle či názor druhého člověka. Lidé jsou nejlepšími soudci svých individuálních zájmů, které odpovídají zájmům národa jako celku.

Skutečná demokracie však podle Schumpetera nepředstavuje „vládu lidu“. V žádné demokracii na světě lid nevládne. Vládne vždy menšina, bez ohledu na státní zřízení. Rozdíl mezi demokracií a autoritářským systémem je pouze v tom, že v demokracii se o politické vedení vede konkurenční boj prostřednictvím svobodných voleb, zatímco v autoritářském režimu nikoli (Loužek 2007).

Pouze (fyzická či morální) osoba může mít právo delegovat nebo být reprezentována. Národ jako takový nemá právní subjektivitu: říci, že lid deleguje moc na parlament, nebo je reprezentován parlamentem, znamená říci něco zcela zbaveného právního významu. Zatímco v přímé demokracii rozhodují přímo občané, v nepřímé (či zastupitelské demokracii) jednají zástupci lidu.

Klasická teorie reprezentativní vlády naznačuje, že demokratická metoda zjišťuje obecné blaho prostřednictvím volby jednotlivců, kteří jsou shromážděni, aby uskutečňovali vůli národa. To předpokládá, že existuje „obecné blaho“ nebo „společné dobro“ a politická jednota, která je vyjadřuje. Tyto postuláty odpovídají určitým atypickým podmínkám, které platí v malých nebo primitivních společnostech.

Neprimitivní společnosti mohou podle Schumpetera ([1942] 2004) rozumně odpovídat klasické konceptualizaci, pokud nejsou příliš diferencované a nečelí vážným problémům. Společnost malých pozemkových vlastníků, například vyličené v Rousseauově Společenské smlouvě nebo ve Švýcarsku pozdních 30. let 20. století, postrádají „velký kapitalistický průmysl“ a napětí, které vytváří kapitalismus.

Otázky veřejné politiky v takové společnosti jsou tak jednoduché a stabilní, že lze očekávat, že jim ohromná většina obyvatel bude rozumět a shodne se na nich. Klasicky demokratické ideje platí pro společensko-ekonomický kontext tohoto typu, neexistují velká rozhodnutí, které je třeba činit. Klasická teorie neodpovídá faktům ve velkých, vysoce diferencovaných společnostech se spornými otázkami k řešení (Elliott 1994).

Moderní průmyslové kapitalistické společnosti jsou příliš diferencované a komplexní a vytvářejí příliš mnoho sociálního konfliktu, aby alespoň hrubě odpovídaly podmínkám nutným pro klasickou demokracii. V takových společnostech, zjišťuje Schumpeter, neexistuje žádné jednoznačně určené společné blaho, na němž by se všichni lidé shodli, nebo by se museli shodnout pomocí racionálního argumentu.

Rozdíly v názorech na veřejné otázky jsou často tak velké a tak zakořeněné v soupeřících „základních hodnotách“, že konfliktní názory o dobrém životě a společnosti jsou za hranicí pouhé logiky. Za těchto podmínek obecné blaho (či společné dobro) znamená různé věci pro různé lidi a skupiny. I kdyby existovaly „dostatečně určité“ názory na společné dobro na úrovni principů, jejich aplikace na konkrétní veřejné otázky by nebyly stejně určité.

Veřejná shoda na potřebě reformy zdravotnictví například neznamená konsensus na konkrétním obsahu reformního programu. I kdyby existoval konsensus o kvantitativních otázkách, například kolik peněz by mělo jít na podporu v nezaměstnanosti (pokud každý upřednostňuje určitou hladinu výdajů), může přetrvávat neshoda v kvalitativních zásadních otázkách, například zda vstoupit či nevstoupit do války.

Schumpeter ([1942] 2004) z těchto argumentů vyvozuje dva závažné důsledky. Za prvé, klasický koncept „vůle národa“ nebo „obecné vůle“ předpokládá existenci jednoznačně určeného společného dobra poznatelného pro všechny. Chybí-li společné dobro jako „střed“, k němuž budou všechny jednotlivé vůle směřovat v dlouhém období, koncept obecné vůle nebo vůle národa se vypaří.

Za druhé, když vůle jednotlivců jsou hodně „rozdělené“, demokratické rozhodovací procesy mohou být pro většinu lidí nepříjemné nebo odporné, protože nezřídka uvíznou na mrtvém bodě. Společnost zůstává hluboce rozdělená. V takovém případě nelze vyloučit a dokonce je to pravděpodobné, že se zástupci lidu

neshodnou na tom, co společné blaho je. Dokonce se může stát, že vláda lidu se stane nepopulární a nedemokratické státní zřízení se pro národ se stane přijatelnější.

Politické prostředí kapitalismu je charakterizováno „rostoucím nepřátelstvím“ a legislativní, administrativní a soudní praxí zrozené z tohoto nepřátelství. Kapitalistický vývoj vytváří dělnické hnutí, které zvláště pokud je infiltrováno a řízeno radikálními intelektuály, bude přinášet návrhy pro veřejnou politiku a společenskou reformu odlišné od tradičních perspektiv podnikatelů (Eliott 1994).

Kapitalismus vytváří novou střední třídu bílých límečků, kteří vedle farmářů a malých podnikatelů, zastávají a vyjadřují postoje a zájmy odlišné od buržoazie. Základ pro kapitalismus spočívá na dlouhodobé hospodářské výkonnosti, tj. na jeho ekonomickém růstu, inovacích, stoupající životní úrovni a náklonnosti k demokratizaci a sociálních reformách. Když roste radikalismus, kapitalismus se dostane do úzkých.

Dlouhodobé zájmy společnosti prosazuje vyšší a střední vrstva buržoazní společnosti. Pro masu však hrají roli krátkodobé zájmy. A krátkodobě to jsou monopoly, deprese, nezaměstnanost, ekonomické nejistoty, zisky a neefektivnosti, které ovládají veřejné mínění. Zásadní rozpory a napětí kapitalistické společnosti zpochybňují pojetí „společného dobra“ pro všechny jednotlivce.

7. Politické vyznění

Jak idea komunity ztratila svou ontologickou naléhavost (především pod vlivem nominalistického myšlení), rozpoutal se střet mezi tradiční koncepcí společenství jako cíle o sobě a koncepcí zdůrazňující soukromé zájmy jedinců. Druhá koncepce vedla ke koncepci individuálních práv nezávislých na společnosti. Intelektuální a morální pluralismus nedávné doby učinil teoretiky zdrženlivými k tomu připisovat zvláštní obsah pojmu společného dobra (Frank 2007).

Podobně jako u jiných pojmů (např. spravedlnost) existuje i u společného dobra riziko zneužití politické moci státu na úkor práv a svobod občanů (Mlčoch 2006: 52). V současné politice je jazyk společného dobra používán hlavně politickými aktéry na levici. Společné dobro vstoupilo do rétoriky sociálních států, které se údajně o společné dobro starají (Münckler, Fischer 2002).

Zvláštním případem společného zájmu je evropský integrační proces. Společné dobro se tak dostává z národní úrovně na úroveň celé Evropské unie. Arrowův teorém platí i pro mezinárodní vztahy. Bude-li se rozhodovat konsensem, a nikoli většinou, bude zaručeno, že na tom po rozhodnutí budou všechny země lépe. Bude-li se rozhodovat většinou (byť kvalifikovanou), mohou být některé země přehlasovány.

V pluralistické společnosti se spolu střetávají různé představy, ideologie a hodnoty (Erasmus 1977). Politici mezi sebou soutěží a konkurují si o vliv a moc.

Představa jednolité společnosti, která by dávala najevo, jaké chce „společné dobro“, je iluzorní. Demokracie není politický monopol, není to platónská autokracie, diktatura, ale volený zastupitelský systém. Společnost je pluralistická, ne monistická.

Protože liberálové zdůrazňují právo lidí vybrat si své vlastní dobro, idea společného dobra je v liberální teorii vnímána jako problematická (Downing, Thigpen 1993). Rozdíl mezi společným dobrem a osobním dobrem je základní distinkcí mezi veřejným a soukromým. Liberálové argumentují, že protože ve svobodné společnosti existuje pluralita životních plánů, trvání na společném dobru vede do úzkých.

V moderní době bývá někdy místo společného dobra používán pojem veřejný zájem. Rozdíl mezi vládou a trhem je, že vláda by měla jednat „ve veřejném zájmu“, zatímco tržní subjekt jedná v soukromém zájmu (Bozeman 2007). Navzdory konvergenci názorů občanů o významu veřejného zájmu ve vládě existuje malá shoda na významu veřejného zájmu, ať už obecně, nebo aplikovaný na konkrétní otázky a kontroverze.

Kritici namítali, že pojem veřejný zájem je příliš vágní a mnohoznačný, že jednotliví autoři nejsou konzistentní v užívání tohoto pojmu, že řada pojmů veřejného zájmu jsou neodlišitelné od obecnějších otázek morálky a že bylo provedeno málo pokusů kvantifikovat veřejný zájem, z nichž žádný nebyl úspěšný. Veřejný zájem se tak jeví být spíše pohádkový mýtus (Downs 1962).

Už Arthur Benthley (1908) odmítl podobné „vyvolávání duchů“ jako odvolávání se na společenství, obecné blaho, zájem a hodnoty společnosti, když ve světě pozorujeme jen individuální chování. Veřejný zájem (podobně jako společné dobro) je ideál, k němuž se můžeme obracet jako k normativnímu konceptu řídícímu naše politické úvahy, ale empirické opodstatnění nemá.

V tradiční společnosti se předpokládalo alespoň minimální obeznámení s pojmem společného dobra či veřejného zájmu. V moderní společnosti veřejný zájem není nic více než slogan symbolizující kompromis mezi různými společenskými skupinami. Představa, že moudrý politik dokáže odhalit, co to veřejné blaho je a může své občany k němu přivést, povede nejspíše k prosazování zájmů menšinových skupin nebo dokonce k autoritářství.

8. Závěr

Přes rozšířené používání pojmu společné dobro byla mezi antickými a středověkými mysliteli pozoruhodná nejednota o jeho konkrétním obsahu. Někdy bylo společné dobro chápáno jako dobro zúčastněných jednotlivců, jindy jako dobro společenství jako celku. Jakmile politická filozofie začala být stavěna na individualističtějších základech, společné dobro jako pojem ustoupilo do pozadí.

Společné dobro by mělo mít dvě vlastnosti: jde o dobro a navíc společné. Dobro však není vnitřní kvalita o sobě, nýbrž subjektivní hodnocení člověka. Zda považujeme určité jednání či situaci za dobré či špatné, záleží na našem hodnocení. Základní vlastností každého hodnocení je jeho subjektivita. Subjektivita v pojetí dobra je hlavním problémem společného dobra.

Společné dobro může být společné pouze, když jde o cíl, který je sdílený všemi rozumnými aktéry uvnitř politického společenství. Má-li společné dobro být cílem regulujícím politické úvahy a zdrojem loajality ke společenství, muselo by být všemi sdíleno. To však v praxi je nesmírně obtížné zaručit. Neutrální hlasovací mechanismus, který by rozhodl, co je společné dobro, neexistuje.

Společné dobro je příliš vágní pojetí, aby bylo užitečné v politické teorii a praktické politice. Veřejný zájem musí být posuzován partikulárně a lokálně, vždy s ohledem na zvláštní doby a místa. Co vytváří obecný zájem či „společné dobro“, nevyplývá z filozofické teorie, ale praxe. Ačkoli společné dobro může být užitečné v politické i církevní rétorice, jeho vědecký smysl je omezený, nebo dokonce nulový.

Literatura

ARROW, K., 1971: Společenský výběr a individuální hodnoty: Praha, Svoboda 1971.

BENESTAD, B., 1986: Henry George and the Catholic Views of Morality and the Common Good, II: American Journal of Economics and Sociology 45 (1986), č. 1, s. 115-123.

BENTHLEY, A. 1908: The Process of Government. A Study of Social Pressures: Chicago, University of Chicago Press 1908.

BORSCH, F. H., 2005: The Common Good and the Invisible Hand: Anglican Theological Review 87 (2005), č. 1, s. 5-22.

BOZEMAN, B. 2007: Public Values and Public Interest: Washington, Georgetown University Press 2007.

CARCELLO, J., 2009: Governance and the Common Good: Journal of Business Ethics 89 (2009), Supplement 1, s. 11-18.

DOWNING, L. A. – THIGPEN, R. B., 1993: Virtue and the Common Good in Liberal Theory: The Journal of Politics 55 (1993), č. 4, s. 1046-1059.

DOWNS, A. 1962: Public Interest. Its Meaning in a Democracy: Social Research 29 (1962), s. 1-36.

DUPRÉ, L., 1993: The Common Good and the Open Society: The Review of Politics 55 (1993), č. 4, s. 687-712.

ELIOTT, J., 1994: Joseph Schumpeter and the Theory of Democracy: Review of Social Economy 52 (1994), č. 4, s. 280-300.

ERASMUS, Ch. J., 1977: In search of the common good. Utopian experiments past and future: New York, Free Press 1977.

EVENSKY, J., 2007: Adam Smith's Moral Philosophy: Cambridge, Cambridge University Press 2007.

FIALA, P. – HANUŠ, J. – VYBÍRAL, J. (eds.), 2004: Katolická sociální nauka a současná věda: Brno, CDK 2004.

FRANK, W., 2007: A.: Authority and the Common Good in Democratic Governance: Review of Metaphysics 60 (2007), č. 4, s. 813-832.

GRISWOLD, Ch. L., 1989: Adam Smith on Virtue and Self-interest: *Journal of Philosophy* 86 (1989), č. 11, s. 681-695.

HOLLENBACH, D., 2002: *The Common Good and Christian Ethics*: Cambridge, Cambridge University Press 2002.

HOLLENBACH, D., 1989: The common good revisited: *Theological Studies* 50 (1989), č. 1, s. 70-94.

HOLMAN, R. a kol., 1999: *Dějiny ekonomického myšlení*: Praha, C. H. Beck 1999.

KEMPSCHALL, M. S., 1999: *The Common Good in Late Medieval Political Thought*: New York, Oxford University Press 1999.

KEYS, M., 2006: *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*: Cambridge – New York, Cambridge University Press 2006.

LOUŽEK, M. 2007: Ekonomická sociologie Josepha Schumpetera: *Sociológia/Slovak Sociological Review* 39 (2007), č. 1, s. 29-48.

MALÝ, I. (ed.) 1999: *Problémy definování a prosazování veřejného zájmu*: Brno, Masarykova univerzita 1999.

MANDEVILLE, B. de, 1714: *The Fable of the Bees: or, private vices, public benefits*: London, J. Roberts 1714.

MARITAIN, J., 2002: *The person and the common good*: Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press 2002.

MLČOCH, L., 2006: *Ekonomie důvěry a společného dobra*: Praha, Karolinum 2006.

MÜNCKLER, H. – FISCHER, K., 2002: Common Good and Civic Spirit in the Welfare State: *Journal of Political Philosophy* 10 (2002), č. 4, s. 416-438.

MURPHY, M. C., 2005: The Common Good: *The Review of Metaphysics* 59 (2005), č. 1, s. 133-165.

NITSCH, T. O., 2005: Economics, Social Justice and Common Good – Roman-Catholic Perspectives: *International Journal of Social Economics* 32 (2005), č. 6, s. 554-569.

NOVAK, M., 1989: *Free persons and common good*: New York, London, Edison Books 1989.

Papežská rada pro spravedlnost a mír: Kompendium sociální nauky církve: Praha, Karmelitánské nakladatelství 2008.

RAPHAEL, D. D., 2007: *The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy*: Oxford, Clarendon Press 2007.

SCHUMPETER, J. A., 2004: *Kapitalismus, socialismus a demokracie*: Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2004.

SCHWARZ, J., 1999: Škola veřejné volby. In: HOLMAN, R. a kol.: *Dějiny ekonomického myšlení*: Praha, C. H. Beck 1999, s. 478-496.

SMITH, A., 2001: *Pojednání o původu a podstatě bohatství národů*: Praha, Liberální institut 2001.

SMITH, A., 2005: *Teorie mravních citů*: Praha, Liberální institut 2005.

SMITH, T. W., 1999: Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good: *American Political Science Review* 93 (1999), č. 3, s. 625-636.

SMREKOVÁ, D. 1998: *Ekonomía jako filozofický problém*: Bratislava, Iris 1998.

SPIEKER, M. 1996: Zisk a obecné blaho. In: SPIEKER, M.: *Katolická sociální nauka a sociální tržní hospodářství*: Praha, Česká křesťanská akademie 1996, s. 43-60.

VÍTEK, L. 1999: Teorie společenské volby a politické rozhodování. In: Malý, I. (ed.): *Problémy definování a prosazování veřejného zájmu*: Brno, Masarykova univerzita 1999, s. 49-54.

WERHANE, P. H., 1989: The role of self-interest in Adam Smith's *Wealth of Nations*: *Journal of Philosophy* 86 (1989), č. 11, s. 669-680.

WINKLER, J.: Veřejné mínění jako projev veřejného zájmu. In: Malý, I. (ed.): *Problémy definování a prosazování veřejného zájmu*: Brno, Masarykova univerzita 1999, s. 87-99.

E-LOGOS

ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY

Ročník/Year: 2012 (vychází průběžně/ published continuously)

Místo vydání/Place of edition: Praha

ISSN 1211-0442

Vydává/Publisher:

Vysoká škola ekonomická v Praze / University of Economics, Prague

nám. W. Churchilla 4

Czech Republic

130 67 Praha 3

IČ: 61384399

Web: <http://e-logos.vse.cz>

Redakce a technické informace/Editorial staff and technical information:

Miroslav Vacura

vacuram@vse.cz

Redakční rada/Board of editors:

Ladislav Benyovszky (FHS UK Praha, Czech Republic)

Ivan Blecha (FF UP Olomouc, Czech Republic)

Martin Hemelík (VŠP Jihlava, Czech Republic)

Angelo Marocco (Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum, Rome, Italy)

Jozef Kelemen (FPF SU Opava, Czech Republic)

Daniel Kroupa (ZU Plzeň, Czech Republic)

Vladimír Kvasnička (FIIT STU Bratislava, Slovak Republic)

Jaroslav Novotný (FHS UK Praha, Czech Republic)

Jakub Novotný (VŠP Jihlava, Czech Republic)

Ján Pavlík (editor-in-chief) (VŠE Praha, Czech Republic)

Karel Pstružina (VŠE Praha, Czech Republic)

Miroslav Vacura (executive editor) (VŠE Praha, Czech Republic)