

Církev a její potíže s liberalismem a kapitalismem

Roman Míčka

1. ÚVOD

Liberalismus a *kapitalismus*, tyto nejednoznačné pojmy, byly a mnohdy dosud jsou v prostoru křesťanského sociálního učení považovány za nadávky. Liberalismus a z něj jako jeho praktické uskutečnění vycházející kapitalismus je mnohými křesťanskými mysliteli i církevními autoritativními texty kritizován – ať už jako celek, či v jednotlivostech. Částečně jde o pojmové nedorozumění – pod slovem *liberalismus* se skrývá mnoho jevových politickoeconomických forem – některé z nich jsou spojovány s protináboženskými a proticírkevními postoji¹ a mají příděch mravního liberalismu. S pojmem *kapitalismus* je to ještě více komplikované – díky negativním emocím a karikатурním představám, které se s ním pojí, je téměř nepoužitelný.

V průběhu dějin formulace sociálního učení církve se učitelský úřad stavěl proti ideologii liberalismu a odsuzoval praxi „tvrdého“ kapitalismu. I když uznával mnohé principy vlastní liberálnímu pojetí a odsuzoval praxi i teorii socialismu, prosazoval spíše „vyvážené“ postoje někdy chápané jako „třetí cesta“ mezi dvěma rozpornými systémy. Teprve v myšlení papeže Jana Pavla II. se sociální učení církve přiklonilo na stranu klasických liberálních hodnot jako celku a docenilo význam a hodnotu kapitalistického systému, který – pokud je správně chápán – je ve své podstatě nejvhodnějším prostorem pro uskutečňování lidské účasti na stvoření.

Je třeba se pokusit o vymezení a rehabilitaci pojmů *liberalismus* a *kapitalismus*, alespoň částečně očistit jejich očerněné jméno a nalézt jejich hlubokou souvislost se směřováním křesťanského sociálního myšlení dnes. Katolický sociální myslitel a teolog Michael Novak hovoří dokonce o potřebě promýšlet „teologii demokratického kapitalismu“.

2. VÝVOJ POSTOJE CÍRKEVNÍCH DOKUMENTŮ K LIBERALISMU

První oficiální výroky vznesené proti liberálním idejím byly vyřčeny pravděpodobně papežem Piem IX. v jeho dokumentu *Syllabus errorum* z roku 1864. Papež čelící totálnímu rozkladu tradičních společenských struktur a mocenskému úpadku církve odsuzuje mnohé myšlenky a výdobytky moderní doby – mezi nimi i liberální principy organizace společnosti, sekularistický model politiky, demokracii, lidská práva, svobodu svědomí a vyznání.

Rané období sociálního myšlení církve vrcholí v encyklice *Rerum novarum* papeže Lva XIII. v roce 1891, která sice tvrdě kritizuje myšlenky socialismu, avšak zároveň má snahu otupovat ostří „dravého“ kapitalismu devatenáctého století. Papež Lev XIII. hájí

¹ Srov. M. NOVAK, *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1999, s. 60.

přirozené právo na soukromé vlastnictví a na jeho nedotknutelnost. Odstraněním institutu soukromého vlastnictví by se lidem odňaly účinné podněty jednotlivců k podnikavosti, přičinlivosti a iniciativě.² Nerovnost mezi lidmi je tedy z principu přirozená a žádoucí. Na druhé straně papež kritizuje otrockou práci dělníků, práci dětí, zneužití závislého postavení dělníků, dlouhou pracovní dobu, podporuje odborové sdružování a stanovení důstojné mzdy pro pracujícího člověka. Socialismus byl tedy zavržen a kapitalismus navzdory uznání některých jeho aspektů kritizován.

Chladnost a odstup Lva XIII. vůči kapitalismu z roku 1891 vedla mnohé k otázce, zda by katolicismus vůbec někdy mohl proniknout do kapitalismu, či zda si vybral zůstat navždy mimo něj.³

Po čtyřiceti letech přichází další sociální encyklika, která je již nucena reflektovat svět po světové válce, po komunistické revoluci v Rusku a svět zmítající se v hospodářské krizi. V listu *Quadragesimo anno* (1931) papeže Pia XI. je opět odmítnut jak socialismus, tak i liberální kapitalismus jako celek. První je kritizován pro svůj kolektivismus a druhý pro individualismus. Liberální myšlenky jsou prý na překážku účinné sociální politice státu, volná tržní soutěž zlikvidovala sama sebe vlivem nemorální ziskuchtivosti. Společenský a ekonomický život nemůže být založen na principu naprostých individuálních svobod, ale musí být účinně regulován „sociální spravedlností a láskou“.⁴ Na druhé straně postulovaný princip „subsidiarity“,⁵ totiž maximální decentralizace moci a přenesení kompetencí na samosprávné celky, je myšlenka typicky liberální. Papež odsuzuje veškeré, i umírněné formy socialismu a považuje je za neslučitelné s katolickou vírou – „nelze být zároveň řádným katolíkem a opravdovým socialistou“.⁶

Navzdory varování Pia XI. se po celé dvacáté století bujně rozvíjely směry kombinující křesťanské myšlenky se socialismem. Myšlenky marxismu pronikaly jak do teologie, tak do praxe některých křesťansko-sociálních politických stran. Ostré vyjádření o neslučitelnosti socialismu a křesťanství v *Quadragesimo anno* bylo zmírněno v encyklice *Pacem in Terris* (1963) papeže Jana XXIII., kde se rozlišuje „filozofické učení“ socialismu od „faktických politických hnutí“, které mohou mít uznatelné cíle.⁷ To v praxi znamená, že se připouští existence křesťanských iniciativ přijímajících socialistické cíle a principy, ale zároveň odmítajících jejich ideologické materialistické zdůvodnění. Takový papežův postoj souvisí mimo jiné s jeho shovívavějším a vstřícnějším přístupem k zemím komunistického bloku.

Ve stejném duchu jako Jan XXIII. hovoří i Pavel VI. v encyklice *Octogesima adveniens* (1971) o „přitažlivosti socialistických proudů“ a o jejich inspiraci pro křesťany. Některé marxistické ideje totiž rezonují s principy víry, lze se s nimi proto ztotožnit při zachování určitého rozlišení.⁸ Takovýto postoj k socialismu pochopitelně vedl k rozličným syntézám mezi marxistickou ideologií a křesťanskou teologií, v praxi též k rozvoji křesťansko-socialistických stran a hnutí.

² Srov. LEV XIII., *Rerum novarum*, 14.

³ M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: The Free Press, 1993, s. 12.

⁴ PIUS XI., *Quadragesimo anno*, 88.

⁵ Tamtéž, 79.

⁶ PIUS XI., *Quadragesimo anno*, 120.

⁷ Srov. JAN XXIII., *Pacem in terris*, 159.

⁸ Srov. PAVEL VI., *Octogesima adveniens*, 31 n.

Postoje sociálních dokumentů církve doznaly mnohých změn po nástupu papeže Jana Pavla II., jehož trpká zkušenost s fungováním reálného socialismu nedovolovala toleranci jakýchkoli marxistických idejí či podporu socialismu. Papež, známý jinak svými velmi konzervativními postoji v oblasti morálky a přísnou organizací církve, zaujímá v oblasti sociálního myšlení stanoviska, která lze považovat za klasicky liberální. Církev v jeho encyklikách definitivně přijímá a podporuje svobodné tržní hospodářství vázané pevným právním a etickým řádem.⁹ Předmětem kritiky na účet kapitalismu jsou jen jeho pošramocené varianty – „ekonomismus“ či „tvrdý kapitalismus“ – mající odlidšťující charakter, nestabilní etickou základnu, preferující materialismus a individualismus.

3. TEOLOGIE INSPIROVANÁ MARXEM

Po celé dvacáté století, zejména v jeho druhé polovině, ovlivňovaly ideje marxismu teologické myšlení. Protestantský teolog Paul Tillich se proslavil svým výrokem: „Každý křesťan, který bere svou víru vážně, musí být socialistou.“ Mezi křesťanstvím a marxismem totiž nalézá strukturální analogii, zejména díky společnému prorockému charakteru a způsobu interpretace dějin – jak profetismus, tak i marxismus „atakuje existující řád společnosti“:

...náboženští socialisté přijaly mnohé z vědeckých závěrů marxistické analýzy společnosti ... náboženský socialismus je schopen v duchu profetismu a s metodami marxismu porozumět dnešnímu světu a transcendovat jej.¹⁰

Tillich vychází z filozofie existencialismu a jeho ideje mají zásadní vliv na teologii 20. století. V tomto kontextu jej konzervativce Paul Johnson dokonce řadí mezi „nepřátele civilizace“:

Existencialismus ... posloužil mnoha lidem – a obzvlášť Paulu Tillichovi – k ospravedlnění drastické změny teologického rámce, jejímž záměrem je zničení samotné západní civilizace.¹¹

Esoterický marxista Ernst Bloch, autor díla *Das Prinzip Hoffnung* (1954), inspiroval svou „filozofií naděje“¹² mnoho teologů, zejména díky jeho idejím se na dlouhou dobu stal marxismus jakousi novou „ancillou theologiae“. ¹³ Mezi jinými ovlivnil i jednoho z nejvlivnějších teologů, protestanta J. Moltmanna, který je tvůrcem „teologie naděje“. Jeho snahou je oživení eschatologické a politické dimenze křesťanství. Moltmann je přesvědčen, že kromě vnitřního osvobození člověka musí dojít i k jeho osvobození společenskému. I když se křesťanství nesmí vázat na žádný politický systém a legitimizovat jej, je jeho úkolem kritizovat politické, ekonomické

⁹ Srov. JAN PAVEL II., *Centesimus annus*, 42.

¹⁰ P. TILICH, „Marxism and Christian Socialism,“ kap. 17 in *The Protestant Era*, Chicago: University of Chicago Press, 1948. viz <<http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=380>> [cit. 6. 10. 2004].

¹¹ P. JOHNSON, *Nepřátelé společnosti*, Řevnice: Rozmluvy, 1999, s. 214.

¹² Srov. K. SKALICKÝ, *Blochova filosofie naděje*, Praha: Ježek, 1995.

¹³ Srov. K. SKALICKÝ, „Marxismus, nová ‚ancilla theologiae‘ aneb teologie naděje,“ *Studie* (Řím), č. 22 (1970): 206–218.

a sociální poměry. „Ukřižovaný Bůh je ve skutečnosti nestátní a beztrždní Bůh, ale to neznamená, že je Bohem apolitickým. Je Bohem chudých, utlačovaných a ponížených.“¹⁴ Začarované kruhy chudoby, moci, odcizení a ekologické krize je třeba prolomit – klíčem k řešení je socialismus, demokracie a emancipace člověka. Je třeba bojovat proti politické teologii „buržoazního náboženství“,¹⁵ které hájí stávající nespravedlivé a nehumánní kapitalistické poměry. Moltmann též ostře polemizuje s M. Weberovou teorií vzniku kapitalismu z protestantské etiky a snaží se o formulaci etiky, která by z křesťanství činila spojence socialismu. „Kalvinistická ekonomická etika zavrhovala třídní společnost staré církve, nestala se předchůdcem kapitalismu, ale spíše svobodného spravedlivého sociálního řádu.“¹⁶

Na katolické straně Johann B. Metz rozvíjí tzv. „politickou teologii“:¹⁷

Politickou teologii chápu v první řadě jako kritickou korekci současné teologie, jelikož tato teologie vykazuje extrémně privatizující tendence – tendence, které se raději zaměřují na soukromou osobu, než na „veřejné“, „politické“ společenství.¹⁸

Metz hovoří o koperníkovském obratu v teologii, kladoucím důraz na primát praxe. Eschatologické vnímání dějin, které je křesťanství vlastní, musí vést k politické akci a změně stávajících pořádků, k vykořenění chudoby a sociální nespravedlnosti.

Je nemožné privatizovat eschatologická zaslíbení biblické tradice: svoboda, pokoj, spravedlnost, smíření ... zaslíbení nejsou prázdný horizont náboženských očekávání, ani pouhá regulativní idea. Jsou spíše kritické osvobozující imperativy pro naši současnou dobu. Zaslíbení nás stimulují a apelují na nás, abychom je učinili realitou v současných historických podmínkách, a tak je verifikovali – učinili pravdivými (*veri-facere*)... Život v souladu se zaslíbením míru a spravedlnosti implikuje stále-obnovující, stále se měnící práci na „nyní“ naší historické existence.¹⁹

Metzovy ideje se staly evropským inspiračním zdrojem latinskoamerické „teologie osvobození“, kde jedním z jejích hlavních protagonistů je Metzův žák Leonardo Boff. Tato politicko-eschatologická teologie, ovlivněná marxistickými idejemi, usiluje o osvobození zbídačených mas. Klíčovým je biblický pojem „chudoby“, který je chápán v různých rovinách a je značně ideologizován.²⁰ Idea Božího království podle teologie osvobození vyžaduje revoluční přeměnu světa. Podobně jako v dobách Ježíšových, ani dnes „...aktuální řád věcí nemůže lidi osvobodit od jejich fundamentálního odcizení. Je to řád uprostřed neřádu. Je třeba život proměnit a totálně zvrátit stávající zastaralou situaci.“²¹ Situaci skandální chudoby, nespravedlnosti a odcizení nelze odstranit výpomocí, kdy se postižení stávají objektem charitního

¹⁴ J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München: Kaiser, 1972, cit. dle angl. překl. *The Crucified God*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, s. 329.

¹⁵ Tamtéž, s. 324.

¹⁶ J. MOLTSMANN, *Das Experiment Hoffnung*, München: Kaiser, 1974, cit. dle angl. překl. *The Experiment Hope*, Philadelphia: Fortress Press, 1975, s. 126.

¹⁷ Srov. J. B. METZ, *Úvahy o politické teologii*, Praha: OIKOYMENH, 1994.

¹⁸ J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1968, cit. dle angl. překl. *Theology of the World*, New York: The Seabury Press, 1969, s. 107.

¹⁹ Tamtéž, s. 114.

²⁰ Srov. P. FIALA, *Katolicismus a politika*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1995, s. 263–266.

²¹ L. BOFF, *Jesus Cristo libertador: Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*, Petropolis: Vozes, 1972, cit. dle angl. překl. *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*, New York: Orbis Books, 1978, s. 73.

dobrodiní, ani reformou v rámci stávajících struktur společnosti, ale výhradně „osvobozující akcí“ – *liber-action*. Stoupenci teologie osvobození kritizují též liberální systém demokratického kapitalismu – liberální svět je podle nich příčinou chudoby zemí třetího světa, tzn. že bohatne na jejich úkor a že tak znemožňuje rozvoj jejich ekonomik. Hovoří se o neokolonialismu, o tzv. „teorii závislosti“ a o „systému centrum-periferie“.²² Chudé země si musí uvědomit, že „...jejich vlastní rozvoj nastane, jen pokud budou bojovat za zmaření nadvlády bohatých zemí...“ Tato vydobytá nezávislost „...umožní změnu směrem k nové společnosti, společnosti socialistické...“²³ Teologie osvobození nepopírá svou inspiraci v marxismu,

...používá marxismus čistě jako nástroj, aniž by jej uctívala tak, jako ctí evangelium... Od marxismu si svobodně půjčuje určité „metodologické ukazatele“, které se pro porozumění světa chudých prokázaly jako plodné...²⁴

I když vliv marxistických idejí na křesťanské myšlení není tak silný jako před lety, stále hraje v mnoha teologických systémech významnou roli a ovlivňuje křesťanské pohledy na sociální realitu.

4. SMRT A NESMRTELNOST SOCIALISMU

Reálný socialismus prokázal v průběhu 20. století svou neživotaschopnost – a to nejen svou ekonomickou sterilitou a úpadkem hospodářského růstu, ale zejména brutalitou svého přístupu ke společnosti a člověku vůbec. Socialistická ekonomika se vyznačuje centrálním plánováním a snahou o koordinaci hospodářských procesů, ve svých důsledcích však takovýto racionální pokus o řízení společenských dějů ztroskotává. Dokonce i demokraticko-socialistické koncepce západních zemí se silným sociálním programem se postupně dostávají do závažné krize financování svých sociálních výdajů. Sociální státy se stávají „oběťmi svého úspěchu“²⁵ v zabezpečování občanů. Ekonomika se mj. vlivem vysokého daňového zatížení obyvatel a maximálního demotivujícího sociálního zabezpečení dostává do krize. Demografická křivka hrozí kolapsem celého systému. Někdy se hovoří dokonce o „mýtu sociálního státu“ a o návyku obyvatel příliš spoléhat na státní „opatrovnictví“, což vede k příliš velké důvěře ve stát a jeho moc, která posléze občany připraví o množství svobod a nakonec i jistot.²⁶

Tyto a další důvody vedly k oživení klasických liberálních myšlenek, zejména v 80. letech. Ty nabízely klasické recepty řešení krize – oživení ekonomiky omezením systému státních regulací, snížení daňového zatížení obyvatelstva, omezením sociálních výdajů apod. Zároveň reagovaly na morální krizi ve společnosti a vracely

²² Srov. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Lima: CEP, 1971, cit. dle angl. překl. *A Theology of Liberation*, London: SMC Press, 2001, s. 104–110.

²³ Tamtéž, s. 65.

²⁴ L. a C. BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, Petropolis: Vozes, 1986, cit. dle angl. překl. *Introducing Liberation Theology*, London: Burns & Oates, 2000, s. 28.

²⁵ M. SPIEKER, *Sociální stát a jeho krize*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1996, s. 52.

²⁶ Srov. V. BĚLOHRADSKÝ, *Kapitalismus a občanské ctnosti*, Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 53–55.

se k osvědčeným hodnotám konzervativní morálky. Toto oživení je příznačné zejména pro anglo-americký svět.

Příznačným pro pád komunistických totalit se stal rok 1989, mnohé země se tázaly po směru svého dalšího vývoje. Dekadence reálného socialismu pochopitelně ovlivnila i socialistické myšlení v zemích, kde zkušenost s ním chyběla. Nejvhodnější alternativou se zdál být demokratický kapitalismus ve formě „posvěcené“ v *Centesimus annus*. Strašák socialismu, ať již umírněného či stále totalitního, se ale nad lidstvem vznáší a je stále přitažlivý pro intelektuální elity společnosti.

Někdy se může zdát přitažlivost a nesmrtnost socialistických idejí až neuvěřitelná. Jak je možné, že navzdory špatným zkušenostem s reálným socialismem a navzdory empirické evidenci úspěchů demokratického kapitalismu spočívajícího na liberálních idejích, jsou principy socialismu stále inspirující? Nabízí se hned několik odpovědí. Karl R. Popper ve své knize *Otevřená společnost a její nepřátelé* hovoří dokonce o odvěkém útoku některých intelektuálních vůdců dějin na svobodu a rozum. Vznik takzvané „otevřené společnosti“ považuje Popper za jednu z nehlubších revolucí, kterou kdy lidstvo prodělalo – tento proces není dosud završen. Otevřená společnost – typická směřováním k lidskosti, rozumovosti, rovnosti, svobodě a odpovědnosti – se dosud nevzpamatovala z otřesu svého zrodu, „...z přechodu od kmenové či uzavřené společnosti“, jež se podřizovala magickým silám, k „otevřené společnosti“, která uvolňuje kritické schopnosti člověka.“²⁷ Otevřená společnost kladoucí silný důraz na odpovědnost individua je natolik tíživá, že na základě pokusů zbavit člověka břemena odpovědnosti vznikají reakční totalitářská hnutí, usilující o její zničení a o návrat kolektivní kmenové společnosti – nejsilnějšími pokusy byl nacismus a komunismus. Za jednoho z největších nepřátel otevřené společnosti považuje Popper Platóna, z novověkých pak Hegela. Právě Hegel svým kolektivistickým a božským pojetím státu zásadně ovlivnil totalitární hnutí 20. století:

Stát je duch, jenž je ve světě a jenž se v něm vědomě realizuje, zatímco v přírodě se uskutečňuje jen jako své druhé, jako spící duch. Jen jako ve vědomí daný, sebe sama jako existující předmět vědoucí, je duch státem. V případě svobody je zapotřebí vycházet nikoli z jednotlivosti, z jednotlivého sebevědomí, nýbrž jen z bytnosti sebevědomí; neboť ať to člověk ví nebo ne, realizuje se tato bytnost jako samostatná moc, ve které jsou jednotlivá individua pouze momenty: to, že existuje stát, je působení boha ve světě, jeho důvod je moc rozumu uskutečňujícího se jakožto vůle. U ideje státu musíme mít před očima nikoli zvláštní státy, nikoli zvláštní instituce, spíše musíme nahlížet tuto ideu samu, tohoto skutečného boha.²⁸

Popper ale dodává, že vývoj směrem k otevřené společnosti je nezvratný:

Již nikdy se nebudeme moci vrátit k údajné nevinosti a kráse uzavřené společnosti. Náš sen o nebi nemůže být na zemi uskutečněn. Jakmile se začneme spoléhat na svůj rozum a užívat svých kritických schopností, jakmile pocítíme volání osobní odpovědnosti a s ním i odpovědnost za pomoc pokroku poznání, nemůžeme se vrátit do stavu bezvýhradného podřízení se kmenovému kouzlu. Pro toho, kdo okusil ze stromu poznání, je ráj ztracen.²⁹

²⁷ K. R. POPPER, *Otevřená společnost a její nepřátelé I: Uhranutí Platónem*, Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 13.

²⁸ G. W. F. HEGEL, *Základy filosofie práva*, Praha: Academia, 1992, s. 279–280.

²⁹ POPPER, *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, s. 180.

Ludwig von Mises odhaluje v knize *Antikapitalistická mentalita*³⁰ mnohé kořeny odporu k liberálnímu kapitalismu a přitažlivosti socialismu. Za základní považuje podobně jako Popper problém s tíží odpovědnosti v liberální společnosti, kde angažovanost člověka většinou úměrně souvisí s jeho úspěšností ve společnosti. Tento princip vede k jakýmsi „komplexům méněcennosti“ a k odporu vůči systému kapitalismu. Specifickou skupinu tvoří „intelektuálové“, jejichž vliv na formaci veřejného mínění je značný, úředníci a bývalí aristokraté. Mises hovoří o celé „antikapitalistické frontě“, v níž jsou zastoupeni i mnozí teologové.

F. A. Hayek přisuzuje oblibu plánování chodu společnosti arogantnímu scientismu. Poukazuje na to, že moderně formulovaná metodologie exaktních věd byla nepatřičně aplikovaná na vědy společenské, které reflektují jednání člověka a mají proto subjektivní charakter, jedná se o „morální vědy“.

Tyto vědy se nezabývají vztahy mezi věcmi, ale vztahy mezi lidmi a věcmi, nebo vztahy mezi lidmi navzájem. Zabývají se lidskými činnostmi a jejich cílem je vysvětlit nezáměrné nebo neúmyslné výsledky činnosti mnoha lidí.³¹

Scientistický předsudek vede k přesvědčení, že je potřeba řídit a regulovat společenské procesy vědecky – toto sociální inženýrství – arogantně osvícenecký přístup, který usiluje o racionální konstrukci společenské reality, má své kořeny ve francouzském osvícenství. Tato osudná domýšlivost je podle Hayeka cestou k otroctví člověka.³²

Totalitní režimy nejsou pochopitelně jen přísnou aplikací exaktních vědeckých metod na společnost, ale směsicí pseudovědy, vědeckých mytologií, iracionalismu, profetismu a eschatologismu. Apokalyptický prvek je obsažen v lidské civilizaci jako její destruktivní prvek:

...každá civilizace vrhá svůj stín, v podobě podezřelého dvojníka zavrhuje její cíle, znevažujícího její úspěchy a osnujícího její zánik. Ke všem společnostem patří nejen tvůrci a stavitelé, ale též vizionáři apokalypsy.³³

Zatímco někdy jsou utopisté chápáni jako dynamický prvek společenského vývoje,³⁴ Paul Johnson je považuje za nepřátele civilizace. Jako příklad současné eschatologie bojující proti globální ekonomice volného trhu uvádí silnou ekologickou lobby.³⁵

5. PŘEDSUDEKY SPOJENÉ S LIBERALISMEM A KAPITALISMEM

Je až s podivem, jaká škála představ a nedorozumění se pojí s těmito dvěma pojmy – navzdory evidentnímu a zásadnímu úspěchu hodnot s nimi spojených.

³⁰ L. VON MISES, *Antikapitalistická mentalita*, Praha: Občanský institut, 1994.

³¹ F. A. HAYEK, *Kontrarevoluce vědy*, Praha: Liberální institut, 1995, s. 27.

³² F. A. HAYEK, *Cesta k nevolnictví*, Praha: Občanský institut, 1991.

³³ JOHNSON, *Nepřítel společnosti*, s. 85

³⁴ Srov. K. SKALICKÝ, „Utopie a náboženství: Novověký utopismus a biblicko-křesťanská eschatologie,“ *Teologie & Společnost* 1 (9), č. 4 (2003): 3–7.

³⁵ Srov. JOHNSON, *Nepřítel společnosti*, s. 86–98.

P. L. Berger ve své knize *Kapitalistická revoluce* rekapituluje význam kapitalismu a jeho vzniku jakožto zásadního zlomu v lidských dějinách ve způsobu utváření bohatství a zkvalitnění lidských podmínek života. Kapitalismus „...uvolnil největší produktivní sílu v dějinách lidstva. Dosud žádný jiný sociálně ekonomický systém nebyl schopen vytvořit srovnatelnou produktivní sílu.“³⁶ Dokonce ani mýtus o raném „brutálním“ stadiu kapitalismu není relevantní, protože kapitalismus zlepšoval životní podmínky všech, včetně nejchudších.³⁷ Berger připouští jisté sociální a kulturní vykořenění, ke zhoršení životních podmínek však nedošlo.³⁸

I když protikapitalistická mentalita je všeobecně rozšířená, Novak hovoří ještě o specifické „katolické antikapitalistické tradici“, která dlouho blokovala pozitivní hodnocení kapitalismu a liberálních hodnot. Kromě již výše zmiňovaného přístupu papežských sociálních encyklik, narážely tyto hodnoty na odpor celé řady katolických intelektuálů. Mezi nimi je klasikem Amintore Fanfani, italský křesťansko-demokratický politik, který v knize *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo* (1934) odsuzuje kapitalismus jako zcela cizí katolickému duchu a přisuzuje mu nelichotivé atributy, jako jsou chladnost, nízkost, nehumánnost, sobectví, hedonismus, banalita, materialismus. Fanfani říká:

...duch kapitalismu je postoj osvojený člověkem vůči problému bohatství, jeho nabývání a užívání, když ono bohatství získá, je mu jednoduše prostředkem k nelimitovanému, individualistickému a utilitaristickému uspokojení všech možných lidských potřeb... Při užívání bohatství bude hledat individuální potěšení, k získání a radosti z konzumace bude jen jeden limit – hedonistické nasycení.³⁹

Jako katolík je navíc spokojen, že vznik kapitalismu je díky Maxi Weberovi spojován s protestantismem a jeho duchem.

Novak poukazuje na to, že spíše než Marxem popsáný „třídní boj“ mezi proletariátem a buržoazií se zdá být příznačný boj mezi podnikatelskou třídou a intelektuály. Ti neodolávají výzvám socialismu, protože jejich karikovaná představa kapitalismu je spojována s doktrínami materialismu, darwinismu a individualismu.

V průběhu devatenáctého století nová podnikatelská třída nahradila moc staré aristokracie, která po staletí zaopatřovala patronaci intelektuálům. Tato nová třída podnikatelů v Evropě a Americe se stala prokletou pro vznikající třídu intelektuálů – umělců, novinářů, profesorů, literátů a pro ty, kdo se vysmívali *nouveaux riches*...⁴⁰

Intelektuálové jsou pak strůjci zkresleného obrazu o kapitalismu.

Pojmy *liberalismus* a *kapitalismus*, *demokracie* a *svoboda*, přívlastek *sociální* – stejně jako mnohé jiné – získaly v dějinách význam neslučitelný s jejich původním chápáním. Někdy se hovoří o cíleném útoku na jazyk, který je úhelným kamenem civilizace.⁴¹ Slova s vyprázdněným významem, která mnohdy znamenají pravý

³⁶ P. L. BERGER, *Kapitalistická revoluce*, Bratislava: Archa, 1993, s. 61–62.

³⁷ Srov. JOHNSON, *Nepřátelé společnosti*, s. 69–72.

³⁸ Srov. BERGER, *Kapitalistická revoluce*, s. 65–68.

³⁹ A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano: Vita e Pensiero, 1934, cit. dle angl. překl. *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, s. 28–29.

⁴⁰ NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 26.

⁴¹ Srov. JOHNSON, *Nepřátelé společnosti*, s. 99–112.

opak svých původních významů, jsou předmětem fatálních nedorozumění. „Například američtí socialisté se záměrně dopustili klamu, když si přivlastnili označení ‚liberalismus‘.“⁴²

6. DVA PROTOTYPY LIBERALISMU

Liberalismus je tedy jedním z těchto vyprázdněných pojmů, stejně jako pojem *svoboda*, ze kterého by měl být odvozován. Pojem *svoboda* se někdy používá ve smyslu „politická svoboda“, která má znamenat účast na vládě a kontrolu politických procesů. Tato kolektivní svoboda nemusí být nutně spojená se svobodou individuální – může znamenat svobodu od útlaku lidí jako celku, např. národní svoboda. Jiným užitím pojmu *svoboda* je její chápání jakožto „vnitřní svoboda“ – metafyzická, subjektivní – zde se jedná o rozsah možností, okolností, kterými je člověk omezen ve svém volném konání. Další pojetí svobody je asi nejnebezpečnější – jako „možnost dělat si, co chce“. Dokonce se zdá, že pojem svobody v zemích kontinentální Evropy – francouzsky *liberté*, italsky *libertà*, španělsky *libertad*, a snad i latinské *libertas* – zahrnuje prostor „všeho, co není zakázáno“.⁴³ V tomto horizontu jsou svoboda a zákon v protikladu. „Svoboda jako moc“, jako absence vnějších překážek k realizaci tužeb, je též zlověstná a nebezpečná – svoboda je ztotožněna s mocí. Někdy se rozlišuje svoboda pozitivní – svoboda „k“ a svoboda negativní – svoboda „od“.⁴⁴ V klasickém liberálním pojetí je svoboda prostou absencí nátlaku, stav, kdy člověk není podřízen libovůli jiného či jiných, je tedy vymezena negativně.

„Nátlak“ chápeme jako takové ovládání prostředí či poměrů, v nichž člověk žije, jiným člověkem, že chce-li se tento člověk vyhnout většímu zlu, je nucen jednat ne podle toho, co je mu vlastní, ale sloužit cílům jiného člověka.⁴⁵

Mnohovýznamový pojem *liberalismus* je na tom podobně jako *svoboda*. Pro objasnění problematiky je účelné oddělit dva historické proudy liberalismu mající kořeny v 18. století – tradici anglickou a francouzskou:

Výsledkem je, že dodnes máme dvě odlišné tradice teorie svobody: jednu empirickou a n-systematickou a druhou spekulativní a racionalistickou – první založenou na interpretaci tradic a institucí, které spontánně vznikly a byly chápány neúplně, druhou usilující o konstrukci utopie, o což se často pokoušela bez úspěchu.⁴⁶

Anglická tradice vychází zejména z idejí skotských morálních filozofů vedených Davidem Humem, Adamem Smithem a Adamem Fergusonem, následovaných Edmundem Burkem. Proti nim stojí tradice francouzského osvícenství, hluboce zakotvená v karteziánském racionalismu. Jejími reprezentanty jsou encyklopedisté, J. J. Rousseau, fyziokraté a Concordet. Mezi Francouzi jsou výjimkou Montesquieu

⁴² F. A. HAYEK, *Osudná domýšlivost: Omyly socialismu*, Praha: Sociologické nakladatelství, 1995, s. 120.

⁴³ NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 93.

⁴⁴ Srov. I. BERLIN, *Čtyři eseje o svobodě*, Praha: Prostor, 1999, s. 219–234.

⁴⁵ F. A. HAYEK, *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1978, s. 20–21.

⁴⁶ Tamtéž, s. 54.

a zejména Alexis de Tocqueville, kteří svými idejemi náležejí na stranu „anglickou“. J. L. Talmon v podobné souvislosti výstižně rozlišuje mezi dvěma typy inspirace demokracie – liberální, která chrání autonomii a svobodu jedince a preferuje vládu zákona, a totalitní, která má mesianistické rysy a klade důraz na dosahování absolutních kolektivních cílů.⁴⁷

Toto rozlišení je od doby vzájemného promísení a splynutí obou liberálních tradic v 19. století zmateno a zamlženo, liberalismus se bohužel vydal spíše cestou francouzské inspirace a postupně absorboval i formy pragmatismu a socialismu. Symbolickou postavou „galikánské tradice“ je J. J. Rousseau, který „...se stal duchovním otcem budovatelů nového věku...“⁴⁸ – jeho ideje inspirovaly francouzský liberalismus, socialismus i anarchismus, najdeme u něj mnoho myšlenek příznačných pro pozdější totalitární hnutí, kupř. postoj k instituci soukromého vlastnictví – majetek totiž považuje za příčinu vzniklé nerovnosti mezi lidmi a za kořen veškerého sociálního zla vůbec.⁴⁹ Též Rousseauovo pojetí „obecné vůle lidu“, kdy „...kdokoliv by odepřel poslechnouti obecnou vůli, bude k tomu donucen...“⁵⁰ či „...společenská smlouva dává státnímu tělesu naprostou moc nad jeho členy...“⁵¹ evokuje praktiky totalitního zřízení.

7. WHIGOVSKÁ TRADICE

F. A. Hayek, vědom si nejednoznačnosti užívaných pojmů, navrhl užívat pro „opravdové přátele svobody“ starobylé označení *whig* (odvozeno od politické strany *whigů* působící v minulosti v Británii a USA), jelikož slovo *liberál* či *konzervativce* nese příliš mnoho historické zátěže:

...whigismus je historicky správným názvem pro ideje, ve které věřím. Čím víc se dovídám o vývoji těchto idejí, tím více si uvědomuji, že jsem jednoduše zatvrdělý starý whig s důrazem na slůvko „starý“.⁵²

Hayek řadí k whigům a jejich idejím klasiky jako jsou David Hume, Adam Smith, Edmund Burke, Thomas Jefferson, James Madison, Alexis de Tocqueville, lord Acton a další. Usiluje o renesanci jejich myšlení a o rehabilitaci klasických liberálních idejí – idejí, které ctí svobodu člověka a zároveň kladou důraz na vládu zákona a morální založení člověka.

Je to skutečně pravda, co všichni velcí apoštolové svobody stojící mimo racionalistickou školu neúnavně zdůrazňovali, že svoboda nikdy nefungovala bez hluboce zakořeněné víry v morálku a že nátlak může být redukován na minimum jedině tehdy, když lze od jedinců očekávat, že se budou dobrovolně podřizovat vládě určitých principů.⁵³

⁴⁷ Srov. J. L. TALMON, *O původu totalitní demokracie*, Praha: Sociologické nakladatelství, 1998, s. 15–16.

⁴⁸ Ch. DAWSON, *Bohové revoluce*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 48.

⁴⁹ Srov. J. J. ROUSSEAU, *O původu nerovnosti mezi lidmi*, Praha: Svoboda, 1949.

⁵⁰ J. J. ROUSSEAU, *O společenské smlouvě*, Praha: A. Čeněk, 2002, s. 29.

⁵¹ Tamtéž, s. 39.

⁵² F. A. HAYEK, „Proč nejsem konzervativcem,“ *Bulletin Občanského institutu* (Praha), č. 18 (1993).

⁵³ HAYEK, *The Constitution of Liberty*, s. 62.

Tento důraz na „svobodu v řádu“ a z ní vyplývající odpovědnost jedince je skutečně zásadní, v tomto bodě jsou whigové za jedno s konzervativci. Existence morálních institucí je podmínkou fungování celého politicko-ekonomického systému.

Pokud bude triumfovat morální relativismus, svobodné společnosti zaniknou. Dosažení samotné svobody totiž závisí na morální jasnosti, odvaze a sebekázní. Nejde pouze o svobodu „od“, svoboda sama je plodem sebekázně, plně zformovaného charakteru a komunitní zodpovědnosti. Svobodné společnosti závisejí na specifických ctnostech a specifickém étosu.⁵⁴

Skutečný étos musí být založen jen na svobodě jednotlivce, jediné svoboda může vést ke vzniku autentické autonomní morálky.⁵⁵ Soudobá kapitalistická společnost tento potřebný étos mnohdy zaměnila za konzumní mentalitu, která podkopává samotný základ tohoto systému. Absence hodnotové orientace je příčinou nastupující krize demokratického kapitalismu⁵⁶ a cestou k „sebevraždě systému“.⁵⁷

Demokracie závisí na morálních idejích dokonce víc než nedemokratické společnosti, protože závisí na svobodných rozhodnutích svých občanů. K jejich přežití musí formovat obyčejné lidi k výjimečným morálním výkonům.⁵⁸

Liberální společnost má na některé hodnoty, které ji drží při životě, rozkladný vliv – kupř. atomizace společnosti, způsobená přemrštěným individualismem, vede k rozkladu silné občanské společnosti, na které byl liberalismus vystavěn.⁵⁹ Již „otec kapitalismu“ Adam Smith chápal etickou dimenzi politického zřízení jako jeho nezbytnou a samozřejmou součást, což je patrné i z jeho slavné knihy *The Theory of Moral Sentiments*, která je někdy kladena do protikladu k jeho „bibli ekonomie“, ale neoprávněně. Smith hovoří o morálních citech, které jsou člověku vrozeny a které mu nedovolí být lhostejný k utrpení druhých.⁶⁰ Tyto city mohou být narušeny přílišným uctíváním bohatství a moci,⁶¹ proto je třeba je kultivovat a podporovat. Náboženství zde hraje významnou legitimizační a motivační roli.⁶²

Michael Novak hovoří ve svých dílech o tzv. „katolické whigovské tradici“ – tradici myslitelů, kteří se hlásí ke katolickému vyznání a zároveň uznávají hodnoty a principy blízké pojetí whigů. Patří k nim Alexis de Tocqueville, lord Acton, Jacques Maritain, Yves R. Simon, John Courtney Murray a někteří další.

⁵⁴ NOVAK, *Katolické sociální myšlení a liberální instituce*, s. 63.

⁵⁵ Srov. F. A. HAYEK, „Morální prvek ve svobodném podnikání,“ in *Zásady liberálního řádu*, ed. T. Ježek, Praha: Academia, 2001, s. 121.

⁵⁶ Srov. D. BELL, *Kulturní rozpory kapitalismu*, Praha: Sociologické nakladatelství, 1999, s. 75.

⁵⁷ M. NOVAK, *Filosofie svobody*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 152.

⁵⁸ M. NOVAK, *On cultivating liberty: Reflections on Moral Ecology*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1999, s. 220.

⁵⁹ Srov. F. FUKUYAMA, *Konec dějin a poslední člověk*, Praha: Rybka, 2002, s. 304–308.

⁶⁰ Srov. A. SMITH, *The theory of moral sentiments*, New York: Prometheus Books, 2000, s. 3.

⁶¹ Srov. tamtéž, s. 84.

⁶² Srov. tamtéž, s. 229–242.

8. NEOKONZERVATIVEC MICHAEL NOVAK

Americký katolický myslitel slovenského původu Michael Novak, jehož některá díla byla již publikována i v českém jazyce, je asi nejznámějším představitelem poměrně úzkého proudu katolického sociálního myšlení sympatizujícího s hodnotami klasického liberalismu. Zároveň je jedním z nejvýznamnějších katolických představitelů tzv. „neokonzervatismu“, diferencovaného intelektuálního hnutí s poměrně silným vlivem na politiku USA poslední doby. Neokonzervatismus je, jak připouští jeho zakladatel Irving Kristol, synkretické intelektuální hnutí usilující o novou syntézu liberálních a konzervativních idejí, její důraz leží na americké republikánské tradici a idejích otců zakladatelů.

Od Milтона Friedmana se neokonzervatismus naučil docenit síl tržní ekonomiky jakožto motoru ekonomického růstu. Od Friedricha Hayeka se naučil docenit důležitou pravdu – totiž, že sociální instituce jsou produktem lidské činnosti, ale jen zřídka člověkem vykonstruované. Od kulturních konzervativců a od politického filozofa Leo Strausse se naučil docenit význam předkapitalistické morálky a filozofických tradic.⁶³

Whigovská tradice definovaná Hayekem odpovídá přibližně tomu, o co usilují neokonzervativci. Jejich pojetí se z dnešní perspektivy může jevit jako střední cesta mezi liberalismem a konzervatismem, v dobách minulých ale tyto tradice splývaly:

...Adam Smith, otec liberalismu 19. století, a Edmund Burke, otec konzervatismu 19. století, mohli sdílet vzájemnou náklonnost a obdiv. Oba tito myslitelé neviděli žádný vnitřní rozpor ve sladění komerčního ducha se svým důrazem na individuální svobodu a tradičními institucemi či tradičními modely individuálního chování.⁶⁴

Osobnosti řazené k neokonzervatismu, jejichž díla vyšla i v češtině, jsou kromě Michaela Novaka kupř. Peter L. Berger, Daniel Bell či Paul Johnson.

Michael Novak je vášnivým obhájcem klasických liberálních idejí a z tohoto kontextu kritizuje tradici křesťanského sociálního myšlení, která preferuje mnohdy spíše socialistické koncepty řízení společnosti. Zároveň vyzývá k hluboké teologické reflexi „demokratického kapitalismu“, dosud podle něj nikdo významně nedoceníl a teologicky nezhodnotil tento systém. Je přesvědčen, že demokratický kapitalismus založený na úctě k lidským právům, na svobodném trhu, pluralitě a demokracii nejlépe odpovídá přirozenosti člověka a je dosud nejlepším politickoekonomickým systémem, který člověk stvořil.

Během dlouhých let jsem postupně došel k přesvědčení, že reálná praxe demokratického kapitalismu je s vysokými cíli judaismu a křesťanství morálně slučitelnější než praxe systémů ostatních.⁶⁵

Demokratický kapitalismus stojí na idejích vycházejících z židokřesťanských tradic a je schopen nejlépe ze všech stávajících politických systémů naplňovat ideál „integrálního humanismu“ formulovaného J. Maritainem. Sám Maritain se ve svých

⁶³ I. KRISTOL, *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead*, New York: Basic Books, 1983, s. xii.

⁶⁴ Tamtéž, s. 152.

⁶⁵ NOVAK, *Duch demokratického kapitalismu*, Praha: Občanský institut, 1992, s. 229.

Réflexions sur l'Amérique podivuje nad blízkostí jím formulovaných ideálů americké reality, jak se sám přesvědčil při pobytu v USA:

Není na světě žádné místo, kde je křesťanská filozofie více žádoucí a má lepší možnosti, než v této zemi...⁶⁶

Svět čeká od Ameriky, že v lidských dějinách udrží při životě bratrské poznání důstojnosti člověka – jinými slovy – pozemskou naději člověka v evangelium.⁶⁷

Amerika je pro Maritaina dějinnou výzvou k uskutečnění křesťanské civilizace, doufá proto, že americká společnost nedá výhradní přednost idejím bohatství a moci.

Étos kapitalismu efektivním způsobem využívá praktickou inteligenci a iniciativu člověka. Je to nový řád společnosti spoléhající na spontánní tvořivost lidské mysli, kterou do člověka vložil sám Bůh, aby se tak podílel na kontinuitě stvoření.⁶⁸

Systém institucí má za cíl uvolnit kreativní síly v člověku a využít ctnosti praktického rozumu. Kapitalismus je založený na myšlení, na „správném používání lidské mysli“ – „caput“.⁶⁹

Příčiny „bohatství národů“ je tedy třeba hledat v důvtipu a invenci lidí. Teprve kapitalismus umožňuje překonání masové chudoby, která byla do té doby stálým osudem většiny lidstva.⁷⁰ V rámci křesťanské etiky je třeba zdůraznit a znovu promyslet postoje k vytváření bohatství a docenit tak ctnost „podnikavosti“ – ekonomické podnikání je mravní ctností a lidským povoláním.

Podnikavost je v prvním okamžiku sklon k pozornosti, habitus bystrosti, tendence k odhalení toho, na co ostatní lidé dosud nepřišli. Je to také kapacita k vnitřní činnosti, která přináší věci dosud nevidané. Je to schopnost předvídat jak potřeby druhých, tak i kombinaci produktivních faktorů nejlépe uzpůsobených k uspokojení těchto potřeb. Tento habitus intelektu je důležitým zdrojem bohatství v moderní společnosti.⁷¹

Pohled na ekonomické dění očima teologie osvobození, kdy jednomu musí nutně ubýtn, aby druhý dostal, odpovídá předkapitalistickým systémům ekonomiky. Bohatství se v kapitalismu nepřerozděluje, ale vytváří, čehož jsou důkazem i země s minimálními přírodními zdroji a s poměrně špatnými výchozími podmínkami.

9. ZÁVĚR

Smyslem těchto úvah bylo vyjasnit některá nedorozumění ohledně vztahu církve k liberalismu a kapitalismu. Pojmové zatemnění a předsudky nesmí vést k opomenutí významných hodnot původně s těmito termíny spojenými. Jelikož papež Jan Pavel II. vyjasnil mnohá nepochopení a přiblížil sociální učení církve klasickým liberálním

⁶⁶ J. MARITAIN, *Réflexions sur l'Amérique*, Paris: A. Fayard, 1958, cit. dle angl. překl. *Reflections on America*, New York: Gordian Press, 1975, s. 196.

⁶⁷ Tamtéž, s. 199.

⁶⁸ Srov. JAN PAVEL II., *Laborem exercens*, 4–5.

⁶⁹ NOVAK, *Filosofie svobody*, s. 84.

⁷⁰ Srov. B. SUTOR, *Politická etika*, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 222.

⁷¹ M. NOVAK, *Business as a Calling: Work and the Examined Life*, New York: The Free Press, 1996, s. 120.

idejím, Novak jej nazývá též „katolickým whigem“.⁷² Důraz na kreativní dimenzi člověka a na právo svobodné ekonomické iniciativy byl v rámci sociálního učení církve akcentován teprve v jeho díle, konkrétně v encyklikách *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) a zejména *Centesimus annus* (1991). Novak v této souvislosti hovoří dokonce o „novém zrození svobody“, které znamenalo výrazný posun v křesťanském chápání ekonomické reality:

Papež Jan Pavel II. udělal dva důležité kroky, kterými přivedl katolické sociální učení do užšího kontaktu s duchem moderní ekonomické praxe: Rozpoznal lidské právo na osobní ekonomickou iniciativu a zdůraznil roli lidské kreativity při překonávání chudoby a při produkci bohatství.⁷³

Správně pochopený kapitalismus je cestou z bídy jak pro zklamaný svět socialismu, tak i pro celý třetí svět.

Church and Its Problems with Liberalism and Capitalism

Keywords: Liberalism; Neoconservatism; Socialism; Capitalism; Christian social thought; Whiggery

Abstract: The article deals with the problem of relationships between the Church and liberalism and capitalism. It briefly outlines the historical development of the relationship of papal social teaching and Christian thought to capitalism and liberalism. This relationship is predominantly negative. On the other hand, the article discusses the permanent influence of socialism and Marxism on theology and social thought. The next step is an attempt to clarify the conceptual misunderstanding of the terms *liberalism* and *capitalism*. The neoconservative Michael Novak outlines the „Whig tradition“ of catholic thinkers – not seeing the contradiction between the catholic concept of moral life and capitalism supported by the ideology of classical liberalism. Pope John Paul II, based on his social encyclicals, is one of those thinkers.

⁷² NOVAK, *Filosofie svobody*, s. 31.

⁷³ NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 92.