

uvážliví, především ale střizlivě a neustále výrazně a úplně věci oddaní mužové s přísně měšťanskými názory a „zásadami“.

Budeme tíhnout k tomu domnívat se, že tyto *osobní* morální kvality nemají o sobě nic společného s nějakými etickými maximami nebo dokonce s náboženskými myšlenkami, že je v tomto směru něco bytostně negativního: že schopnost *vymanit se* z tradice, tedy nejspíše liberální „osvícenství“ je odpovídající základnou tohoto obchodnického způsobu života. A skutečně, dnes tomu tak obecně také je. Nejenom zpravidla chybí vztah životního způsobu k náboženským východiskům, ale i tam, kde takovýto vztah existuje, mívá, alespoň v Německu, negativní charakter. „Kapitalistickým duchem“ naplněné povahy *dnes* obvykle bývají ne-li přímo církvi nepřátelské, tak alespoň indiferentní. Myšlenka zbožné nudy v ráji je pro jejich čínorodou povahu málo lákavá, náboženství se jim jeví jako prostředek odvádějící lidi od práce na půdě tohoto světa. Kdyby se jich člověk zeptal na „smysl“ jejich neúnavného shonu, který se nikdy netěší z majetku už získaného a který se právě proto při čistě vezdejší orientaci života musí jevit tak nesmyslný, asi by odpověděli, pokud by vůbec nějakou odpověď dát dovedli, že je to „starost o děti a vnuky“, avšak častěji, protože tento motiv pro ně není specifický, neboť stejně působil také u lidí „tradicionalistických“, by asi vcelku jednoduše a správněji prohlásili, že se jim obchod se svou ustavičnou prací stal „pro život nepostradatelným“. To je vskutku jediná přílehavá motivace, která současně, z hlediska osobního štěstí, vyjadřuje tolik *iracionality* tohoto životního způsobu, v němž člověk existuje pro svůj obchod, a nikoli naopak. Samozřejmě přitom hrají roli pocity moci a uznání, jež jsou garantovány už pouhým faktem vlastnictví: Kde se jednou fantazie celého národa orientuje na čistě kvantitativní veličiny, jako je tomu ve Spojených státech amerických, tam tato romantika čísel působí na „básníky“ mezi obchodníky neodolatelným kouzlem. Avšak vcelku jinak je tomu v případě vůdčích a zejména ne trvale úspěšných podnikatelů, jež je z toho možné vyjmout. A nakonec veplutí do přístavu fideikomisního majetku a úřednické šlechty se syny, jejichž chování na universitě a v důstojnickém sboru je pokusem zapomenout svůj vlastní původ, jak to bylo obvyklé v životním běhu německých kapitalistických zbohatlických rodin, představuje produkt epigonské dekadence. „Ideální typ“ kapi-

talistického podnikatele,⁵² zastoupený i u nás ve vynikajících jednotlivých případech, nemá nic společného s tímto hrubším nebo i jemnějším povýšenectvím. Straní se ostentativnosti i nepotřebného plýtvání stejně jako vědomého využívání své moci a vstřícnosti k vnějším znakům společenské úcty, již požívá, ale které jsou mu spíše nepříjemné. Jeho způsob života má jinými slovy často určitý asketický rys, jasně vystupující do popředí ve Franklinově výše citovaném „kázání“. Není totiž nikterak řídkým případem, ale je naopak časté, že se u tohoto typu podnikatele setkáváme s určitou mírou chladné skromnosti, která je v podstatě upřímnější než ona rezervovanost, již tak rozumně doporučuje Benjamin Franklin. Ze svého bohatství „nemá nic“ pro svou vlastní osobu – s výjimkou jediného: iracionálního pocitu dobře „naplněného povolání“.

Ale právě *to* připadá předkapitalistickému člověku tak nepochopitelné a záhadné, špinavé a opovrženého. Že někdo může učinit cílem své celoživotní práce výlučně myšlenku, že jednou do hrobu klesne obtížen materiální vahou peněz a majetku, se mu zdá vysvětlitelné jen jako produkt perverzních pudů: „auri sacra fames“.

V současnosti, v našich institucích politických, soukromoprávních a také v našich institucích dopravního práva, ve formách podnikání a ve struktuře, která je vlastní našemu hospodaření, je nyní možné, jak už řečeno, chápat tohoto „ducha“ kapitalismu jako čistý produkt přizpůsobování. Kapitalistický hospodářský řád potřebuje toto „povolání“, v němž se člověk odevzdá vydělávání peněz: je to určitý způsob chování k vnějším statkům, který je oné struktuře natolik adekvátní a natolik spojen s podmínkami, jež vedou k vítězství v ekonomickém existenčním boji, že *dnes* už vůbec nemůže být ani řeči o nevyhnutelné souvislosti onoho „chrematistického“ životního způsobu s nějakým jednotným „světonázorem“. Tento řád už totiž nevyžaduje schvalování od nějakých náboženských mocností a ovlivňování hospodářského života církevními normami, pokud je ještě vůbec citelné, pociťuje jako překážku právě tak, jako jeho státní reglementaci. Situace obchodněpolitických a sociálněpolitických zájmů obvykle určuje „světonázor“. Kdo se svým životním způsobem nepřizpůsobí podmínkám kapitalistického úspěchu, ten zanikne

⁵² To znamená takový typ podnikatele, z něhož si tu činíme předmět našeho zkoumání, nikoli nějaký empirický průměr (o pojmu „ideální typ“ viz můj výklad v *Archiv*, XIX, sešit I).

nebo nevyunikne. Jenže to jsou projevy doby, v níž se moderní kapitalismus emancipoval od svých dřívějších opor poté, co zvítězil. Tak jako kdysi rozbil staré formy středověkého řízení ekonomiky jen ve svazku se vznikajícím násilím státu, tak – můžeme předběžně říci – se také stalo v případě jeho vztahů k mocnostem náboženským. Zda a v jakém smyslu tomu tak *bylo*, právě to bychom zde měli prozkoumat. Že se peněžní zisk pojatý jako sebeúčel, jenž je povinností člověka, tedy peněžní zisk jako „povolání“, přičil mravnímu citění celých epoch, to je zde sotva třeba dokazovat. Ve větě: „Deo placere vix potest,“ která přešla do kanonického práva (stejně jako ono místo z evangelia o úroku)⁵³ a která se vztahovala na činnost obchodníka,

⁵³ Zde je asi vhodné místo, abychom se stručně zabývali poznámkami v citovaném dopisu F. Kellera (ze 12. sešitu *Schriften der Görres-Gesellschaft*) a s na ně navazujícími poznámkami Sombartovými (v *Bourgeois*), pokud sem patří. Že nějaký autor kritizuje práci, v níž se kanonický zákaz úroků (s výjimkou *jediné* zběžné poznámky, a to bez *jakéhokoli* vztahu k celkové argumentaci) *vůbec nezmiňuje*, vycházejí z předpokladu, že se tu přihlíželo právě k tomuto zakazu úroků – který se přece nachází paralelně ve všech náboženských etikách na světě – jako rozlišujícím znakem katolické a reformační etiky, to je tedy opravdu příliš silné: je přece možné kritizovat jen práce, které člověk skutečně přečetl, nebo jejichž výklady, pokud je četl, alespoň nezapomněl. Boj proti *usuraria pravitas* se táhne hugenotskými i nizozemskými církevními dějinami 16. století. Lombardy, čili bankéře jako takové obvykle vylučovali (viz pozn. 14) z přijímání. Svobodnější Kalvínova koncepce (která ostatně nezabránila, aby se v prvním náčrtu ordonancí ještě přihlíželo k vymezením lichvy) ke svému vítězství dospěla teprve až pomocí Salmasia. Zde tedy nebyl protiklad: naopak. Avšak vlastně ještě horší jsou autorovy argumenty týkající se této problematiky, které v porovnání s Funckovým spisem (ostatně podle mého názoru nikterak po zásluze citovaným), jakož i se spisy jiných katolických učenců, a v porovnání s dnes už v jednotlivostech zastaralými, ale jinak stále ještě zásadními výzkumy Endemannovými, případnou trapně svou povrchností. I když se Keller vyvaroval takových excesů, jako jsou Sombartovy poznámky (cit. d., str. 321): že na „zbožných mužích“ (v podstatě má na mysli Bernardina ze Sieny a Antonína z Florencie) lze údajně jasně pozorovat, „jakoby všemožně chtěli podněcovat podnikatelského ducha“ – totiž tím, že podobně, jako tomu bylo všude, kde platil zákaz úroků – interpretovali zákaz lichvy tak, aby (v naší terminologii) „produktivní“ vklad kapitálu zůstal nedotčen. (Fakt, že u Sombarta Římané na jedné straně patří k „hrdiným národům“, na druhé straně – což je u něho jinak nesmiřitelným protikladem – že ekonomický racionalismus byl údajně „do nejkrajnějších důsledků“ rozvinutý už u Catona – str. 267 – je třeba mimochodem zaznamenat jen jako symptom toho, že se jedná o „tezovitou knihu“ ve špatném smyslu.) Avšak Keller úplně dezinterpretuje i význam zakazu úroků, který zde nebudeme rozebírat do podrobností. Ten byl zpočátku v minulosti často přeceňovaný, pak velmi podceňovaný, a nyní, kdy

nastala éra také katolických multimilionářů, je – z apologetických důvodů – stavěn přímo na hlavu. Jak známo, byl tento zákaz zrušen až v posledním století instrukcí Kongregace Svatého oficia, a to vzdor biblické fundamentaci, a jen způsobem *temporum ratione habita a nepřímě*, totiž prostřednictvím zakazu znepokojování věřících při zpovědi pátráním po *usuraria pravitas*. To mělo umožnit zabezpečení poslušnosti i *pro případ* jeho restaurace.) Neboť ten, kdo se aspoň trochu věnoval studiu nanejvýš zamotaných dějin církevní nauky o úrocích, by neměl tvrdit (str. 24), a to se zřetelem na nekonečné kontroverze například kolem přípustnosti skupovat dluhopisy, diskontované směnky a nejrůznější jiné smlouvy (ale především už proto, že výše zmíněná dispozice Kongregace Svatého oficia byla vydána s ohledem na *městské* půjčky), že se zákaz úroků z půjčených peněz týkal jen nouzových kreditů a že jeho účelem bylo „zachování kapitálu“ a že dokonce „podporoval kapitalistické podnikání“ (str. 25). Pravdou je, že církev si až dost pozdě znovu vzpomněla na zákaz úroků, a když už se to stalo, čistě obchodní formy kapitálových vkladů *nebyly* obvykle půjčkami s pevnou úrokovou sazbou, nýbrž *foenusnautikum*, *comenda*, *societas maris* a *dare ad proficuum de mari* (tedy půjčky tarifované podle příslušné třídy rizika ve výši podílů na zisku a ztrátě). A při charakteru úroku z půjčky na podnikání takovými také *museli* být a na ně se tedy zákaz úroku nevztahoval (nebo se vztahoval jen podle některých rigorózních kanonistů), ale potom, co se kapitálové vklady s pevnou úrokovou mírou staly možnými i jako diskontace, vyvstaly jim (i později) v souvislosti se zákazem úroků opravdu citelné potíže; ty vedly k různým přísným opatřením obchodních gild (černé listiny!). Přitom za normálních okolností byly práce kanonistů o zakazu úroků právně *čistě* formální, rozhodně neobsahovaly tendenci „chránit kapitál“, kterou jim připisuje Keller, a kromě toho, *pokud* lze vůbec zjistit postoje ke kapitalismu jako takovému, na jedné straně tu určujícím způsobem působil tradiční odpor k rozšiřující se *neosobní* a proto také etizaci obtížně přístupné moci kapitálu (což se odráží také v Lutherových výrocích o Fuggerovi a peněžním obchodě), na druhé straně ale i nevyhnutelnost přizpůsobit se. Pravda, to už sem nepatří, ale jak jsme už říkali: zákaz úroků a jeho osud mají pro nás nanejvýš symptomatický význam, a také ten jen omezeně.

Hospodářská etika scotistických a zejména určitých medikantských theologů quattrocenta, především Bernardina ze Sieny a Antonína z Florencie, tedy specificky racionálně *asketicky* zaměřených mnišských spisovatelů nepochybně zasluhuje zvláštní pozornost a v naší souvislosti není možné ji jenom tak mimochodem odbyť. Jinak bych musel už v této antikritice předeslat to, co budu pojednávat teprve až při výkladu katolické hospodářské etiky v jejím *pozitivním* vztahu ke kapitalismu. Tito autoři se snaží jako eticky *přípustný* – a v tom jsou předchůdci mnohých jesuitů – ospravedlňovat podnikatelský zisk *obchodníka* jako odměnu za jeho „industrii“ (a více samozřejmě nemůže tvrdit ani Keller).

Pojem a hodnocení „industria“ *koneckonců* pochází z mnišské askeze, podobně jako i pojem „masserizia“, podle vlastních slov Albertiho, který ho vložil do úst Gianozzovi, je převzatý z kněžského jazyka. O mnišské etice jako předchůdkyni veškerých asketických denominací protestantismu budeme podrobněji hovořit až později (v antice u kyniků, na pozdně hellénských náhrobních nápisech a – i když

jakož i v Tomášově označování snahy o zisk jako turpitude (což se týkalo i zisku nevyhnutelného a proto i eticky přípustného), spočíval oproti radikálně antichrematistickým názorům poměrně širokých vrstev už vysoký stupeň *vstřícnosti* katolické doktríny vůči zájmům finančních sil italských měst⁵⁴, politicky tak úzce spjatých s církví. A také tam, kde se doktrína ještě většinou přizpůsobovala, jako například u Antonína z Florencie, přece jen nezmizel nikdy úplně pocit, že se u činnosti zaměřené na zisk jako sebeúčel v zásadě jednalo o pudendum, které nutily tolerovat již jednou existující životní pořádky. Jednotliví etikové té doby, především z nominalistické školy, přijímali tehdy se rozvíjející počátky kapitalistických obchodních forem jako dané a pokoušeli se je prokázat jako přípustné, především obchod přijímali – nikoli bezrozporně – jako nutný, a v něm se rozvíjející „industria“ jako legitimní a eticky nepohoršující zdroj zisku:

ve zcela jiných podmínkách – také v Egyptě najdeme počátky podobných koncepcí. Ale právě to, co (tak jako u Albertiho) *chybí naprosto*, je právě pro nás rozhodující: totiž, jak později uvidíme, pro asketický protestantismus charakteristická koncepce *potvrzení* vlastní osobní spásy v povolání, certitudo salutis: tedy psychické prémie, jež tato religiozita kladla do souvislosti s „industrií“ a které musely katolicismu nevyhnutelně chybět, protože jeho prostředky spásy jsou úplně jiné. Co do výsledného efektu se u těchto spisovatelů jedná o etické učení, nikoli o praktické individuální podněty podmiňované zájmem o spásu, a kromě toho (jak lze snadno vidět), o *přizpůsobování* a tedy také ne – jako v případě nitrosvětské askeze – o argumentaci, která by vycházela z centrálních náboženských pozic. (Kromě toho: Antonín a Bernardin byli přece už dříve lépe zpracováni, než jak je tomu u F. Kellera.) A také toto přizpůsobování zůstalo až dodnes sporné. Přesto není možné považovat význam těchto mnišských etických koncepcí *symptomaticky* za nulový. Avšak skutečné počátky náboženské etiky, které vyústily do *moderního* pojmu *povolání*, spočívaly v sektách a v heterodoxii především u Viklefa, i když například Brodnitz (*Englische Wirtschaftsgeschichte*) jeho význam velmi přeceňuje, jestliže se domnívá, že jeho vliv byl tak silný, že už ani puritanismus nemohl vytvořit nic jiného. Tomu všemu se tu nemůžeme (a ani nechceme) věnovat. Neboť není možné jen tak mimochodem polemizovat, zda a nakolik křesťanská etika středověku už *skutečně* spolupůsobila při utváření předpokladů kapitalistického ducha.

⁵⁴ Slova „*meden apelpidzontes*“ (Lk 6,35) a překlad Vulgáty „*nilhil inde sperantes*“ jsou pravděpodobně (podle A. Merxe) zkomoleninou z „*medena apelpidzontes*“ (tj. *neminem desperantes*), přikazují poskytnout půjčku *každému*, i chudému bratru bez toho, aby se vůbec hovořilo o úroku. Věť „*Deo placere vix potest*“ se dnes připisuje ariánský původ (což je ale pro nás z věcného hlediska lhostejné).

avšak „ducha“ kapitalistického zisku odmítalo vládnoucí učení jako turpitude, nebo ho aspoň eticky nehodnotilo pozitivně. Takový „mravní“ názor, jako třeba názor Benjamína Franklina, by byl jedno-duše nemyslitelný. Především takto to chápaly zúčastněné kapitalistické kruhy. Pokud stály na půdě církevní tradice, jejich celoživotní práce byla v nejlepším případě něčím mravně indiferentním, tolerovaným, ale pro spásu – už pro ustavičné nebezpečí kolize s církevním zákazem lichvy – něčím povážlivým. Jak ukazují prameny, při smrti bohatých lidí plynuly do církevních institucí dost značné sumy jako „vykupování svědomí“, podle okolností i zpět k bývalým dlužníkům jako jim neprávem odebraná „usura“. Jinak tomu bylo – s výjimkou heretických směrů, nebo směrů, které byly pokládány za povážlivé – jen v případě patricijských kruhů, které se vnitřně odpoutaly od tradice. Ale i skeptické a necírkevní povahy usilovaly pro každý případ vyrovnat se s církví paušálními sumami, neboť pro zabezpečení proti nejistotám posmrtného stavu to tak bylo přece jen lepší, a také proto, že (alespoň podle velmi rozšířeného laxnějšího chápání) vnější podřízení církevním příkázáním stačilo ke spáse.⁵⁵ Právě zde vystupuje zřetelně najevo to, čeho povaha je buď *mimomravní*, nebo přímo *protimravní*, a co podle *vlastního* pojetí zúčastněných ulpívá na jejich jednání. Jak se tedy z tohoto jednání, mravně v nejlepším případě jen tolerovaného, stalo „povolání“ ve smyslu Benjamína Franklina? Jak se dá historicky objasnit, že v centru kapitalistického vývoje tehdejšího světa, ve Florencii ve 14. a 15. století platil peněžní a kapitálový trh všech politických velmocí za mravně povážlivý nebo nanejvýš za tolerovatelný, zatímco v zálesácko-měšťanských poměrech Pensylvánie v 18. století, kde z pouhého nedostatku peněz ustavičně hrozilo, že se hospodářství zhroutí do naturální směny, kde

⁵⁵ Jak se přitom lidé vyrovnávali se zákazem lichvy, to např. dosvědčuje Kniha I, kap. 65 statutu *Arte di Calimala* (momentálně mám po ruce jen italskou redakci Emiliani-Giudicchiho, Stor. dei Com. Ital, III, str. 246): *Procurino i consoli con quelli frati che parraloro*, che perdono si faccia e come fare si posa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue. Tedy jistý způsob získávání odpustků pro členy cechu z moci úřední a submisí. Pro mimomravní charakter získávání kapitálu jsou i následující pokyny, stejně jako např. bezprostředně předcházející příkaz (v kap. 63) zaknihovávat všechny úroky a zisky jako „dar“. Dnešním černým listinám na burze proti těm, kteří vystavovali spornou námitku, často odpovídala diskreditace těch, kteří předstupovali před kněžský soud s exceptio usurariae pravitatis.

nebylo ani stopy po větších živnostenských podnicích, kde se daly zaznamenat jen první počátky bank, to mohlo platit jako obsah mravně chvályhodného, dokonce přikázaného způsobu života? Hovořit tu o nějakém „odrazu“ „materiálních“ poměrů v „ideální nadstavbě“ by bylo naprostým nesmyslem. Z jakého myšlenkového okruhu tedy pocházelo začlenění činnosti navenek zaměřené čistě na zisk do kategorie „povolání“, které jednotlivec pocíťoval jako *povinnost*? Neboť právě tato myšlenka poskytovala etický základ a oporu pro způsob života podnikatele „nového stylu“.

Obvykle – a zcela konkrétně u Sombarta, v jeho často šťastných a vydařených výkladech – se za základní motiv moderního hospodářství vůbec označoval „ekonomický racionalismus“. To je bezpochyby správné, pokud se tím rozumí ono rozšíření produktivity práce, které odstranilo vázanost výrobního procesu na přirozeně dané „organické“ hranice lidské osoby tím, že jej rozčlenilo na základě vědeckých hledisek. Tento proces racionalizace na půdě techniky a ekonomiky nepochybně podmiňuje také důležitou část „životních ideálů“ moderní buržoazní společnosti: práce ve službě racionálního zaopatřování lidstva materiálními statky se stoupencům „kapitalistického ducha“ jevila vždy jako jeden z určujících cílů jejich celoživotní práce. Je třeba si přecíst např. Franklinovo líčení jeho vlastních snah ve službě komunálních improvements ve Filadelfii, aby nás tato samozřejmá pravda udeřila do očí. A radost a pýcha, že „dávají práci“ mnoha lidem, že se spoluúčastní ekonomického „rozkvětu“ rodného města, a to v onom na počet obyvatelstva a obchodů orientovaném smyslu slova, jež s ním kapitalismus spojuje, to vše pro moderní podnikatele patří samozřejmě ke specifické a nepochybně „idealisticky“ míněné radosti ze života. A právě tak přirozeně je jednou ze základních vlastností kapitalistického soukromého hospodářství, že je racionalizované na základě přísného *počtářského* kalkulu, že se plánovitě a střízlivě zaměřuje na hospodářský úspěch, o který usiluje, na rozdíl od rolnického způsobu života z ruky do úst, na rozdíl od privilegovaného šlendriánu starého cechovního řemeslníka, i na rozdíl od „kapitalismu dobrodruhů“, který se orientoval podle politických šancí a iracionální spekulace.

Zdálo by se tedy, že vývoj „kapitalistického ducha“ se dá nejjednodušeji pochopit jako částečný jev v celkovém rozvoji racionalismu, který se musí dát odvodit ze zásadního postoje racionalismu k posledním životním problémům. Protestantismus by pak z historického

kého hlediska přicházel v úvahu jen potud, pokud by plnil úlohu „nedozrálého plodu“ čistě racionalistických názorů na život. Avšak jakmile podnikneme seriózní pokus tímto směrem, ukáže se, že není možné nastolovat problémy takto jednoduše, a to už jen proto, že dějiny racionalismu *vůbec* nemají charakter *paralelního* vývoje ve všech oblastech života. Například racionalizace soukromého práva, pokud ji chápeme jako pojmové zjednodušení a rozčlenění právního materiálu, byla ve své dosud nejvyšší formě dosažena v římském právu pozdního starověku, nejzaostalejší však zůstala v některých zemích ekonomicky nejvíce racionalizovaných, zvláště v Anglii, kde renesance římského práva ztroskotala svého času na moci velkých právnických cechů, zatímco jeho panství v katolických oblastech jižní Evropy trvalo neustále. Čistě pozemská racionalistická filosofie si v 18. století nenašla svoje místo jen nebo převážně jen v kapitalisticky nejrozvinutějších zemích. Voltairianismus je dodnes společným majetkem širokých horních i – což je prakticky důležitější – středních vrstev právě v římskokatolických zemích. Rozumíme-li „praktickým racionalismem“ onen způsob života vůbec, který dává svět vědomě do vztahu s pozemskými zájmy *jednotlivého Já*, a který z tohoto hlediska i hodnotí, tak tento životní způsob byl a dodnes je opravdu typickou zvláštností národů „*liberum arbitrium*“, jak se s ní setkáváme v těle a krvi Italů a Francouzů. A už jsme se přesvědčili, že toto vůbec není půda, na níž by se dal pochopit vztah člověka ke svému „povolání“, jako by šlo o úlohu, jak to kapitalismus potřebuje. Neboť život je možné „racionalizovat“ podle nanejvýš rozdílných základních hledisek a nanejvýš rozdílným směrem – tato jednoduchá věta, na níž se ale často zapomíná, by měla stát v záhlaví každé studie zabývající se „racionalismem“. „Racionalismus“ je historický pojem, který zahrnuje svět protikladů, a naším úkolem bude právě prozkoumat, plodem kterého ducha byla ona konkrétní forma „racionálního“ myšlení a života, z níž vyrostla myšlenka „povolání“ a ona – jak jsme viděli, z hlediska čistě eudaimonistických vlastních zájmů tak iracionální – odevzdanost *práci* v povolání, která byla a ještě stále je jednou z nejcharakterističtějších součástí naší kapitalistické kultury. *Nás* tu zajímá právě původ onoho *iracionálního* prvku, který leží v základech tohoto jakož i každého jiného pojmu „povolání“.