

Protestantská etika a duch kapitalismu¹ (1904)

METODOLOGIE, SOCIOLOGIE A POLITIKA

také tyto elity byly ve své specificity uchopeny zcela odpovídajícím způsobem. Budiž tedy výslovně doznáno a zdůrazněno, že zde existuje mezera, nad níž by se etnograf musel plným právem pozastavit. Doufám, že něco pro její zaplnění budu moci učinit při systematickém vypracování sociologie náboženství. Avšak takový podnik by překročil rámec tohoto výkladu a jeho omezené cíle. Ten se musel spokojit s pokusem o vůbec možné odkrytí stovnatelných momentů našich okcidentálních *kulturních* náboženství.

Konečně je potřeba promyslet také *antropologickou* stránku problému. Jestliže stále znova v Okcidentu a jen tam nacházíme určité druhy rozvíjejících se racionalizací, a to i v (zdánlivě) navzájem nezávisle se vyvíjejících oblastech životního způsobu, pak lze přirozeně předpokládat, že rozhodující podklad zde skýtají *dědičné* kvality. Pisatel se vyznává, že má osobně a subjektivně sklon k tomu vysoce oceňovat význam biologického dědictví. Avšak v této době, vzdor významným výkonům antropologické práce, nevidím žádnou cestu, abych co do míry a - především - co do způsobu a nasazení nějak exaktněji uchopil anebo jen hypoteticky naznačil jeho podíl na *zde* zkoumaném vývoji. Právě jednou z úloh sociologické a historické práce musí být, aby nejdříve odkryla pokud možno všechny ty vlivy a kauzální řetězce, které jsou uspokojivě vysvětlitelné prostřednictvím reakcí na osudy i prostředí. Teprve pak, i jestliže kromě toho srovnávací neurologie a psychologie ras dále pokročí za své dnešní existující a v jednotlivostech mnohosiřbné počátky, budeme *snad* smět doufat, že dostaneme uspokojivé výsledky také pro tento problém.⁵ Především tento předpoklad se mi zdá chybět a odkazování na „dědičnost“ by bylo ukvapenou rezignací na tu míru poznání, jež je už dnes možná, a přesunutím problému na (zatím ještě) neznámé faktory.

¹ Uvěřtejší E. Jaffé v *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (=Archiv), Tübingen 1904 a 1905, XX-XXI. Z rozsáhlé literatury k němu vyvedám jen zevrubně kritiky: F. Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909, č. 39-43. K tomu můj článok: *Antikritisches zum „Geist“ des Kapitalismus*, in: *Archiv*, XXX, 1910. Proti němu opět Rachfahl ve stejném časopise (*Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus*), 1910, č. 22-25 a k tomu můj *Antikritisches Schlüsselwort*, v *Archiv*, XXXI. (Brentano v následně citované kritice zřejmě tyto poslední výklady neznal, poněvadž je nezmiňuje.) Z nevyhnutelně dost bezvýsledné polemiky proti Rachfahlovi, který - jakkoli ho i já jinak oceňuji jako vědce - se zde vydal do oblasti, již jinak ve skutečnosti opravdu neovládá, jsem do tohoto vydání nepřevzal nic, připojil jsem pouze několik málo doplňujících citátů ze své *Antikritiky* a prostřednictvím vsunutých vět či poznámek jsem se pokusil pro budoucnost vyloučit všechna myslitelná nedorozumění.

Dále: W. Sombart, k jehož knize *Der Bourgeois*, München-Leipzig 1913, se vrátím v pozdějších poznámkách. Konečně: L. Brentano v *Exkurs II* v předávku k jeho mnichovské slavnosti řeči (1913 v Akademii) *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (vyšlo jako o exkurzu rozšířený separát, München 1916). Také k této kritice se dostanu při dané příležitosti ve zvláštních poznámkách. Jsem k dispozici každému, kdo by se chtěl (i když to neočekávám) nechat přesvědčit, že jsem neškrtil a nepřeformuloval ani *jednu* větu svě svě stati, která by obsahovala nějaké věcné podstatné tvrzení, ani jsem nějaké věcné *odchylné* tvrzení nepřipojil. K tomu nebyl žádný podnět a postup výkladu bude nutit ty, kteří stále ještě pochybují, aby se o tom nakonec přesvědčili.

Oba poslední jmenovaní učenci jsou ve větším sporu mezi sebou než se mnou. Brentanovu kritiku díla W. Sombarta: *Die Juden und das Wirtschaftsleben* považují v mnohém za věcně odůvodněnou, přesto však často za velmi nespravedlivou, nehledě k tomu, že na židovském problému, který zde byl předem zcela uzávorkován (o tom později), také u Brentana zůstává nepoznáno právě to nejpodstatnější.

Bylo by zde možné uvést mnohé hodnotné doplňky z theologických pozic k této práci; byla přijata veclku přátelsky a velmi věcně i tam, kde šlo v jednotlivostech o odlišné náhledy, což je pro mne tím cennější, že bych se nedivil jistě anticipati proti způsobu zde nevyhnutelného pojednávání theologických záležitostí. To, co je na tom *hodnotné* pro theologa, který trvá na svém náboženství, zde přirozeně svého práva nedochází. Často jde - *hodnoceno* náboženství - opravdu jen o vnější a nehrubší rysy života náboženství, ovšem které *take* byly i zde a často, právě proto, že byly hrubé a vnější, působily navenek také nejsilněji. - Poukážeme zde krátce na velkou knihu E. Troeltsche, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, jako i pro náš problém nanejvýš vítaně doplnění a potvrzení - na knihu, která pojednává o universálních dějinách etiky západního křesťanstva z vlastních a velmi širokých hledisek. Autorovi jde přitom více o *nauku*, mně o praktické účinky náboženství.

⁵ Stejný názor mi před lety potvrdil jeden vynikající psychiatr.

1. *Konfese a sociální rozvrstvení*

Při pohledu na statistiku povolání v konfesně smíšených zemích se s nápadnou četností setkáváme s jevem, který byl vícekrát živě vykládán v katolickém tisku a literatuře³ i na Dnech německých katolíků: s převážně protestantským charakterem kapitálového vlastnictví a podnikatelských vrstev, jakož i nejvyšších kvalifikovaných vrstev dělnictva, zejména ale vyššího personálu moderních podniků, technicky a obchodně vzdělaného.⁴ Nejen tam, kde diference konfesí spadá v jedno s rozdílem národností, a tím také se stupněm kulturního rozvoje, jako je tomu nejen na německém východě mezi Němci a Poláky, nýbrž skoro všude, kde měl kapitalistický rozvoj v době svého rozkvětu volné ruce k tomu, aby obyvatelstvo sociálně převrstvil podle svých potřeb a rozčlenil je co do povolání – a čím více tomu tak bylo, tím zřetelněji se to dalo –, nacházíme onen jev vyjádřený v číslech statistiky. Relativně mnohem silnější, tj. v procentuálním podílu celkového obyvatelstva převažující podíl protestantů na kapitálovém vlastnictví,⁵ ve vedení a na nejvyšších stupních práce ve

² Odlišné případy se – nikoli vždy, ale často – vysvětlují tím, že konfesionalita dělnictva nějakého průmyslového odvětví přirozeně závisí v první řadě na konfesi místa jejich pobytu, případně na konfesi oblasti, z níž se jeho dělnictvo rekrutuje. Tato okolnost méně často na první pohled obraz, který poskytují mnohé statistiky – třeba v Rýnské provincii. Kromě toho jsou tato čísla přirozeně důležitá jen při dalekosáhlé specializaci a výčtu jednotlivých povolání. Jinak budou velcí podnikatelé spolu se samostatně pracujícími „mistry“ zařazováni za určitých okolností do kategorie „vedoucí podniků“. Dnešní „rozvinutý kapitalismus“, zejména s ohledem na širokou spodní vrstvu svého nevyučeného dělnictva, je ale především zcela nezávislý na oněch vlivech, jež v minulosti konfese mohly mít. K tomu se vrátíme později.

³ Srv. např. B. Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes*, Würzburg 1897, str. 31. – v. Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Freiburg 1899, str. 58.

⁴ Jeden z mých žáků například prošel nejzvrubnější statistický materiál, jenž o těchto věcech máme k dispozici: *Bádenskou statistiku konfesí*. Srv. M. Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tübingen u. Leipzig 1901 (sv. IV, sešit 5 národohospodářských pojednání bádenských vysokých škol). Fakta a čísla, která dále používám pro ilustraci, pocházejí všechna z této práce.

⁵ Tak například v Bádensku v roce 1895 na 1000 evangeliků připadalo 954 060

velkých moderních průmyslových a obchodních podniků⁶ je nutno zčásti převést na historické důvody,⁷ které leží daleko v minulosti a u nichž se konfesní příslušnost nezdá být příčinou ekonomických jevů, nýbrž do určité míry jejich následkem. Účast na oněch ekonomických funkcích předpokládá dílem vlastnictví kapitálu, dílem nákladné vzdělání, dílem – a to většinou – obojí, a je dnes vázána na vlastnictví zděděného bohatství nebo alespoň na určitý blahobyť. Avšak právě největší počet nejbohatších, přírodou nebo dopravní situací zvýhodněných a hospodářsky rozvinutých oblastí říše, zvláště pak ale převážná většina bohatých měst se v 16. století přiklonila k protestantismu a následně působení tohoto příklonu jde protestantům k dobru v ekonomickém boji o bytí ještě dnes. Ale hned nato vzniká historická otázka: Jaký důvod měla tato zvlášť silná predispozice ekonomicky rozvinutých oblastí pro církevní revoluci? A odpověď není rozhodně tak jednoduchá, jak bychom se zprvu domnívali. Zbavení se ekonomického tradicionalismu se jistě jeví jako moment, který musel bezpochyby zcela podstatně podporovat sklon k pochybnostem také ohledně náboženské tradice a k odporu proti tradičním autoritám vůbec. Ale přitom je třeba brát ohled na to, na co se dnes často zapomíná: že přece reformace neznamenala ani tak *odsranění* církevního panství nad životem, jako spíše nahrazení jeho dosavadní formy *jinou*. A to nahrazení krajně pohodlného, tehdy prakticky málo citelného, namnoze již jen formálního panství, a to reglementací veškerého způsobu života, která byla neobyčejně zatěžující, méně náročná a v myslitelně největší míře pronikající všechny sféry soukromého i veřejného života. Panství katolické církve – „kacíře trestající, avšak k hříšníkům mírné“, jak se projevovalo dříve právě tak jako nyní – snášeji dnes také národy naprosto moderní hospodářské fyziognomie a stejně je snášeji nejbohatší, ekonomicky nejrozvinutější oblasti, jež na přelomu 15. století svět znal. Panství kalvinismu, tak jak působilo v 16. století v Ženevě a Skotsku, na přelomu 16.

marek daní z kapitálové renty, na 1000 katolíků to bylo 589 000 marek. Daleko v čele ovšem kráčeji židé s více než 4 miliony na 1000. (Čísla podle Offenbachera, cit. d., str. 21.)

⁶ K tomu nutno srovnat veškeré vývoody Offenbacherovy práce.

⁷ Také k tomu viz podrobnější výklady týkající se Bádenska v prvních dvou kapitolách Offenbacherovy práce.

a 17. století ve velkých částech Holandska, v 17. století v Nové Anglii a dočasně i v Anglii samé, by pro nás bylo nejnepřesnější formou církevní kontroly jednotlivce, která by vůbec mohla existovat. Tak také bylo pocíťováno v širokých vrstvách starého patriciátu tehdejší doby, v Ženevě stejně jako v Holandsku nebo v Anglii. Nikoli příliš mnoho, nýbrž příliš málo církevně-náboženské vlády nad životem bylo přece tím, co považovali za nutné kárat právě ti reformátoři, kteří vyvstali v ekonomicky nejrozvinutějších zemích. Jak tedy došlo k tomu, že právě tyto ekonomicky nejrozvinutější země a - jak ještě uvidíme - v nich právě tehdy ekonomicky prosperující „měšťanské“ střední třídy, nad sebou nejen ono jim až dosud neznámé puritánské tyranství strpěly, nýbrž v jeho obhajobě daly vzniknout hrdinství, jaké právě *měšťanské* třídy *jako takové* předtím znaly zřídka a potom nikdy: „the last of our heroisms“,⁸ jak to nikoli bez důvodů říká Carlyle?

Avšak dále a hlavně: může-li se dnes, jak se říká, silnější podíl protestantů na vlastnictví kapitálu a na vedoucích pozicích v moderním hospodářství jednoduše chápat jako následek jejich historicky nabytých, v průměru lepších majetkových dispozic, ukazují se na druhé straně jevy, jejichž kauzální poměr nepochybně takovýto není. Sem patří, abychom uvedli jen některé, především zcela obecný, v Bádensku jako v Bavorsku a např. v Maďarsku prokazatelný rozdíl v *druhu* vyššího vzdělání, které obvykle poskytují katoličtí rodiče svým dětem na rozdíl od protestantských rodičů. Že procento katolíků mezi žáky a abiturienty „vyšších“ učebních zařízení v celku zřetelně zaostává⁹ za jejich celkovým podílem na počtu obyvatelstva, to

⁸ „Poslední z našich heroismů“ - pozn. překl.

⁹ Z celkového obyvatelstva Bádenska bylo r. 1895 37,0 % protestantů, 61,3 % katolíků, 1,5 % židů. Avšak konfessionalita žactva na školách, které navazují na obecné a nejsou povinné se 1885/1891 utvářela následovně (podle Offenbachera, cit. d., str. 16):

	protestanti	katolíci	židé
Gymnasia	43 %	46 %	9,5 %
reálná gymnasia	69 %	31 %	9 %
vyšší reálné školy	52 %	41 %	7 %
reálné školy	49 %	40 %	11 %
vyšší měšťanské školy	51 %	37 %	12 %
průměr	48 %	42 %	10 %

Přesně stejné jevy v Prusku, Bavorsku, Württembersku, Říšských zemích,

ovšem lze značným dílem připsat zmíněným zděděným majetkovým rozdílním. Že však ale také *mezi* katolickými abiturienty nápadně *silně* zaostává oproti protestantům podíl těch, kteří vycházejí z *moder*ních ústavů zvláště zařízení na přípravu k technickým studium a výrobně-obchodním povoláním, a vůbec k buržoazním zaměstnáním¹⁰ - z reálných gymnázií, reálných škol, vyšších měšťanských škol atd., zatímco je jimi upřednostňováno ono vzdělání, které poskytuje humanistická gymnasia - je jev, který tím není vysvětlen, který spíše naopak sám musí být brán v potaz při vysvětlování nepatrného podílu katolíků na kapitalistickém zisku. Ještě nápadnější je ale pozorování, které pomáhá pochopit nepatrný podíl katolíků ve vyučeném *dělnictvu* moderního velkopřemyslu. Známý jev, že tovar na bere své vyučené pracovní síly ve velké míře z řemeslného do-rostu, kterému tedy přenechává výuku svých pracovních sil a po jejím ukončení mu je odebrává, se ukazuje podstatně silněji u protestantských než u katolických tovaryšů. Jinými slovy, mezi tovaryši vykazují katolíci silnější sklon setrávat u řemesla, častěji se tedy stávají řemeslnými *mistry*, kdežto protestanti v relativně velké míře odcházejí do továren, aby zde dosahovali nejvyšších příček vyučeného *dělnictva* a továrního úřednictva.¹¹ V těchto případech je kauzální poměr nepochybně takový, že *výchovou všípená duchovní specifická* *nost*, a to zde onen směr vzdělání podmíněný prostřednictvím náboženské atmosféry vlasti a rodičovského domu, určovala volbu povolání i další pracovní osudy.

Menší podíl katolíků na moderních průmyslových zaměstnáních v Německu je ale nyní o to nápadnější, že odporuje dávné¹² a také současné zkušenosti, že národnostní nebo náboženské menšiny, které jsou jakožto „ovládané“ postaveny proti jiné, „vládnoucí“ skupině,

Maďarsku (viz čísla u Offenbachera, cit. d., str. 18 n.).

¹⁰ Viz čísla v předchozí poznámce, podle kterých je o třetinu zaostávající trvalá činnost katolíků na středních školách mezi počty katolického obyvatelstva pokračována o několik procent *jen* na gymnasiích (v podstatě z důvodů přípravy na theologické studium). Jako charakteristické vyzvedneme s ohledem na pozdější výklady ještě, že v Maďarsku *reformovaní* vykazují v ještě silnější míře projevy činnosti protestantských středních školáků (M. Offenbacher, cit. d., pozn. na str. 19.).

¹¹ Viz doklady u Offenbachera, cit. d., str. 54 a tabulky na konci práce.

¹² Zvláště dobře je to patrné na později vícekrát citovaných místech ve spisech sira W. Pettyho.

bývají z politicky vlivných pozic na základě svého dobrovolného nebo nedobrovolného rozhodnutí vehnány na dráhu zisku, že jejich nejnadanější příslušníci, kteří nemohou nalézt žádné uplatnění ve státní službě, se svoji citlivostí snaží uspokojovat právě zde. Tak tomu bylo nepopíratelně v případě nepochoyného ekonomického vzestupu Poláků v Rusku a ve východním Prusku – v protikladu k jimi ovládané Haliči –, tak tomu bylo dříve s hugenoty ve Francii za Ludvíka XIV, s nonkonformisty a kvakery v Anglii a – last not least – se Židy po celá dvě tisíciletí. Avšak u katolíků v Německu nevidíme nic z tohoto působení, nebo přinejmenším nic nápadného, a ani v minulosti, ani v Holandsku, ani v Anglii, v dobách, kdy byli pronásledováni nebo jen tolerováni, nemohou v protikladu k protestantům vykazat žádný nějak význačný ekonomický rozvoj. Spíše nadále trvá fakt, že protestanti (a mezi nimi zvláště určité skupiny, o nichž pojednáme později), a to jak jako vládnoucí, tak jako ovládaná vrstva, jak jako minorita, tak jako majorita vykazují specifický sklon k ekonomickému racionalismu, který nebylo a není možné pozorovat stejným způsobem u katolíků ani ve stejné, ani v odlišné situaci.¹³ Důvod odlišného chování musíme tedy co do jeho hlavní příčiny hledat v přetrvávající vnitřní specifčnosti a nikoli jen v příslušné vnější historickopolitické konfesní situaci.¹⁴

¹³ Neboť Petym provedená exemplifikace na Irsko má velmi jednoduchý důvod, že tam protestantská vrstva sídlila jen jako absentistické zemské panstvo. Kdyby tvrdila něco víc, tak by to bylo (jak známo) zavádějící, jak dokládá postavení vrstvy „skoto-irské“. Typický vztah mezi kapitalismem a protestantismem existoval v Irsku právě tak jako jinde. (O „skoto-irství“ v Irsku viz C. A. Hanna, *The Scotch-Irish*, 2 díly, New York, vyd. Putnam.)

¹⁴ To ovšem nevyklučuje, že také historicko-politická situace konfesí měla nanejvýš důležité konsekvence, a s tím není výslovně v rozporu, že, jak bude později ukázáno, pro vývoj celé atmosféry života mnohých protestantských sekt, a to i pro jejich účast v hospodářském životě, mělo rozhodující zpěmy význam, že reprezentovaly malé, a proto homogenní minority, jak tomu bylo např. vlastně všude u přímých kalvinistů mimo Ženevu a Novou Anglii, dokonce i tam, kde politicky vládli. – Že emigranti všech konfesí země: indiští, arabští, čínští, syrští, feničtí, lombardští atd. předsídlovali z vysoce rozvinutých zemí jako nositelé obchodnického školení do jiných zemí, to bylo zcela universálním jevem a nemá nic společného s naším problémem. (L. Brentano v často citované stati *Počátky moderního kapitalismu* poukazuje na svoji vlastní rodinu. Avšak bankéři cizí provenience jako vzoroví nositelé obchodnických zkušeností a vztahů existovali ve všech dobách ve všech zemích. Nejsou žádným specifickým moderního

Šlo by tedy o to, aby se vůbec jednou prozkoumalo, které prvky oné konfesní specifčnosti to jsou anebo byly, jež působily a částečně ještě působí tímto výše naznačeným směrem. Při povrchním pozorování a na základě jistých moderních výrazů by člověk mohl být v pokušení formulovat tento protiklad tak, že větší „odcizenost světa“ v katolicismu, ony asketické rysy, které prokazují jeho nejvyšší ideály, musí vychovávat jeho vyznavače k větší indiferentnosti vůči statkům tohoto světa. Toto odůvodnění také vsutku odpovídá dnes obvyklému populárnímu schématu posuzování obou konfesí. Z protestantské strany se toto pojetí využívá ke kritice oněch (skutečných nebo údajných) asketických ideálů katolického životního způsobu, z katolické strany se odpovídá námitkou „materialismu“, jehož následkem je údajně v protestantismu sekularizace všech obsahů života. I jeden moderní autor se domníval, že tento protiklad, který vystupuje navenek v chování obou konfesí vůči zisku, má formulovat takto: „Katolík ... je klidnější; vybaven menším pudem po zisku, sází více na co možná zajištěný průběh života, i když s menšími příjmy, než na ohrožený, rozčilující, ale eventuelně slávu a bohatství přinášející život. Lidová moudrost to formuluje žertovně: buď dobře jíst, nebo dobře spát. V daném případě protestant rád dobře jí, kdežto katolík chce klidně spát.“¹⁵ Vsutku lze tímto „chtít dobře jíst“ sice neúplně, ale přesto částečně správně charakterizovat motivaci části církevně indiferentních protestantů v Německu v přítomnosti. Ale nejmenom, že v minulosti byla situace jiná: jak známo, pro anglické, holandské a americké puritány byl charakteristický právě opak „světské radosti“, a to je, jak ještě uvidíme, pro nás právě jeden z jejich rozhodujících charakterových rysů. Ale např. francouzský protestantismus si velmi dlouho a v jisté míře až dodnes uchoval ten charakter, který se v kalvínské církvi vůbec a v církvích „pod křížem“ v době náboženských bojů vytvářel všude. Byl tedy jak známo přesto – nebo, a tak se budeme musit nadále ptát, snad právě proto – jedním z nejdůležitějších nositelů průmyslového a kapitalistického rozvoje Francie a v malém měřítku, v němž to připouštělo pronásle-

kapitalismu a – viz později – protestanti na ně pohlíželi s etickou nedůvěrou. Jinak tomu bylo s locarnskou protestantskou rodinou Muralů, která přišla do Zürichu a velice brzy patřila k nositelům specificky moderního kapitalistického (industrialního) rozvoje.

¹⁵ M. Offenbacher, cit. d., str. 68.

dování, takovým zůstal. Jestliže chce někdo tuto vážnost a tuto silnou nadvládu náboženských zájmů ve způsobu života nazývat „odcizeností světa“, pak francouzští *kalvinisté* byli a jsou světu odčizení právě tak jako např. severoněmečtí *katolíci*, jimž je jejich katolicismus záležitostí srdce v takové míře, jako žádnému jinému národu na světě. A *oboji* se pak odlišují stejným způsobem od převládající náboženské strany: od oněch francouzských katolíků, kteří jsou ve své spodní vrstvě krajně požívační, v horní vrstvě náboženství přímo nepřátelští, i od oněch dnes ve světském puzení za ziskem se ztrácejících a ve svých horních vrstvách nábožensky indiferentních německých protestantů.¹⁶ Sotva co než tato paralela ukazuje zřetelněji, že si zde nelze nic počít s tak vágními představami, jako je ona (údajná) „odcizenost světa“ v katolicismu či ona (údajná) „svět-ská radost“ v protestantismu, ani s čímkoli podobným, poněvadž jsou v této obecnosti dílem ještě dnes, dílem přinejmenším pro minulost zcela nevhodné. Jestliže by ale s nimi někdo chtěl operovat, pak by kromě už učiněných poznámek musel objasnit ještě mnohá jiná pozorování, která se bez dalšího vnucují a která vedou takřka k myšlence, zda nelze celý protiklad mezi cizostí světa, askezí a církevní zbožností na jedné straně, a účastí na kapitalistickém zisku na druhé straně převrátit v jejich vnitřní *spřízněnost*.

Skutečně je opravdu nápadné – máme-li začít několika zcela vnějšími momenty –, jak velký byl počet stoupenců právě nejmírnějších forem křesťanské zbožnosti, kteří pocházeli z obchodnických kruhů. Zvláště pietismus vděčí za nápadně vysoký počet svých nejvážnějších vyznavačů tomuto původu. Zde by se mohlo myslet na druh kontrastního působení „mamonismu“ u niterných a obchodnickému povolání nepřizpůsobivých povah, a průběh „obrácení“ – jak u Francisca z Assisi, tak u mnoha těchto pietistů – se jistě velmi často takto subjektivně jevil tomu, kdo byl obrácen. A jako reakce na asketickou výchovu v mládí by se pak mohl podobně vysvětlovat nápadně častý jev – až po Cecilia Rhodese –, že z farmích domů vycházejí kapitalističtí podnikatelé velkého stylu. Avšak tento způsob výkladu selhává

¹⁶ Neobyčejně jemné poznámky o charakteristických zvláštnostech konfese v Německu a ve Francii a o křížení jejich protikladů s ostatními kulturními elementy v alsáckém národnostním boji se nacházejí ve vynikajícím spise W. Witticha, *Deutsche und französische Kultur im Elsaß*, v *Illustrierte Elsäß. Rundschau*, 1900, vyšlo rovněž jako zvláštní otisk.

tam, kde se virtuózní kapitalistický obchodní smysl v téže osobě *spojuje* se zbožností, která proniká a řídí celý život, a tyto případy nejsou osamocené, nýbrž jsou význačným znakem celých skupin historicky nejdůležitějších protestantských církví a sekt. Zvláště kalvinismus, *kdekolí se objevil*,¹⁷ vykazuje takovou kombinaci. Jakkoli málo byl kalvinismus v době šíření reformace v nějaké zemi (jakož vůbec nějaké protestantské konfese) vázán na nějakou určitou jednotlivou třídu, je přesto charakteristické a v jistém smyslu „typické“, že např. ve francouzských hugenotských církvích byli mezi proselyty brzy početně zvláště silně zastoupeni mniši a průmyslníci (obchodníci a řemeslníci) a že zastoupení zůstali i v časech pronásledování.¹⁸ Už Španěl věděl, že „kacířství“ (tj. kalvinismus Holanďanů) „podporuje obchodního ducha“, a to zcela odpovídá názorům, které sir W. Petty předložil ve svém výkladu o důvodech kapitalistického rozmachu Holandska. E. Gothein¹⁹ právem označuje kalvinistickou diasporu jako „pařeňšitě kapitalistického hospodářství“.²⁰

¹⁷ To pak přirozeně znamená: jestliže v příslušné oblasti vůbec existovala možnost kapitalistického vývoje.

¹⁸ Viz o tom např.: Dupin se St. André, *L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église (Bull. de la soc. de l'hist. du Protest. 4. s. 10)*. Také zde by se mohlo zase – a zejména katolickým posuzovatelům je tato myšlenka blízká – poukazovat na touhu po *emancipaci* z klášterní nebo vůbec církevní kontroly jako na vůdčí motiv. Ale proti tomu stojí nejen úsudek dobových odpůrců (včetně Rabelaise), nýbrž také např. pochybnosti na základě svědomí na prvních hugenotských národních synodech ohledně toho (např. 1. Synode, C. partic., qu. 10 u Aymona, Synod. Nat. str. 10), zda se *bankéř* může stát starším církve a – vzdor Kalvinovu nedvojznamenému stanovisku – na národních synodech stále se navracující zkoumání týkající se svolení přijímat úroky, podněcované dotazy pochýbovacích členů společnosti s ohledem na silný podíl v něm zainteresovaných kruhů, *současně* ale přece také přání výkonu „*usuraria pravitas*“ bez kontroly zpovědi ukazují, že něco takového *nemohlo* být rozhodující. (To samé – viz dále – v Holandsku. Kanonický *zákaz úroků*, abychom to řekli výslovně, v *těchto* zkoumáních nehraje vůbec žádnou roli.)

¹⁹ E. Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes und der angrenzenden Landschaften*, 1892, I, 67.

²⁰ Na to navazují krátké poznámky Sombartovy, *Der moderne Kapitalismus*, I. vyd., str. 380. Později Sombart bohužel, v podle mého názoru nejslabších partiích svého velkého díla (*Der Bourgeois*, München 1913), obhajoval – a to pod vlivem spisu F. Kellera (*Unternehmung und Mehrwert, Schriften der Görres-Gesellschaft*, sešit 12), zůstávajícího rovněž, vzdor mnoha dobrým (avšak v tomto

Převahu francouzské a holandské ekonomické kultury, která převážně pocházela z této diaspory, by dokonce bylo možné nahlízet jako rozhodující moment nebo také jako mocný vliv exilu a vymaňování z tradičních životních poměrů.²¹ Jak je známo z Colbertových bojů, právě tak tomu bylo v 17. století dokonce ve Francii samotné. I Rakousko – nemluvě o jiných zemích – své protestantské továrníky příležitostně importovalo. Jak se zdá, ne všechny protestantské denominace působily tímto směrem stejně silně. Podle všeho tomu tak bylo s kalvinismem také v Německu; ve srovnání s jinými vyznáními se zdá, že „reformovaná“ konfese²² byla ve Wuppertalu právě tak jako i jinde příznivější rozvoji kapitalistického ducha. Příznivější než např. lutherství, jak nás poučuje právě ve Wuppertalu srovnání jak ve velkém, tak v malém.²³ Pro Skotsko tento vztah zdůrazňovali

ohledu nikoli novým) poznámkami pod úrovní jiných moderních apologetických katolických prací – jednu zcela pochybnou „tezi“, k níž se ještě příležitostně vrátíme.

²¹ Neboť to, že pouhý fakt změny vlasti patří v případě práce k jednomu z nejmocnějších prostředků její intenzifikace, je mimo pochybnost (srv. také pozn. 14). – Totéž polské děve, které není možné doma vytrhnout z tradiční lenosti žádnými příznivými šancemi výdětku, zdánlivě zcela změnila celou svoji přirozenost a je schopná neobyčejného využití, když pracuje v cizině jako „saská přichozi“. U sezónních italských dělníků se setkáváme se zcela stejným jevem. Že zde není nijak rozhodující pouze výchovný vliv vstupu do vyššího kulturního prostředí, jakkoli to ovšem hraje také svoji úlohu, se ukazuje v tom, že k tomuto jevu dochází také v zemědělství, kde se jedná o naprosto stejný druh činnosti jako doma, a kde ubytování v ubytovnách pro sezónní dělníky atd. dokonce dočasně znamená pokles na životní úroveň, která by doma nebyla nikdy snášena. Pouhý fakt práce ve zcela jiném prostředí, než je to navyklé, zde prolamuje tradicionalismus a je „výchovný“. Sotva je třeba naznačovat, jak mnoho z amerického ekonomického rozvoje spočívá na takovémto působení. Ve starověku měl zcela podobný význam babylónský exil pro Židy, dokonce bychom chtěli říci – s rukama hmatajícíma v nápisích – že se to týká také Parů. Ale u protestantů, jak ukazuje nepochybně rozdílný ekonomických zvláštností puritánských kolonií v Nové Anglii oproti katolickému Marylandu, episkopálnímu Jihu a interkonfesionálnímu Rhodé Islandu, se vliv jejich náboženských zvláštností ukazuje zcela zřejmě jako *samosstatný* faktor, podobně jako v Indii třeba u Jainů.

²² Ta je, jak známo, ve většině svých forem více či méně *temperovaným* kalvinismem nebo zwinglianismem.

²³ V téměř čistě luteránském Hamburku *jedním* až do 17. století sahající majetek patřil známé *reformované* rodině (přátelské upozornění prof. A. Wahla).

Bucklé a z anglických básníků jmenovitě Keats.²⁴ Ještě nápadnější je, což je právě tak třeba pouze připomenout, souvislost náboženské reglementace života s nejintenzivnějším rozvojem obchodního smyslu u celé řady právě oněch sekt, jejichž „odcizenost životu“ je stejně přísluševná jako jejich bohatství: obzvláště u *kvakerů* a *menonitů*. Role, již ti první hráli v Anglii a Severní Americe, připadla druhým v Holandsku a Německu. Že Friedrich Vilém I. ve Východním Prusku menonity dokonce obhajoval jako nepostradatelné nositele průmyslu, a to vzdor jejich absolutnímu odmítání vojenské služby, je sice jen jedním, ale ovšem z početných zvláštností tohoto krále jistě známým faktem, který to ilustruje. A že konečně pro *pietisty* platila kombinace intenzivní zbožnosti se stejně silně rozvinutým smyslem pro obchod²⁵ a úspěch, to je dostatečně známo – stačí připomenout jen rýnské poměry a Calw; není proto třeba v těchto jen provizorních výkladech kupit další příklady. Neboť už těchto několik příkladů ukazuje jedno: „duch práce“, „pokroku“ nebo jak jinak se bude označovat, jehož probuzení máme sklon protestantismu připisovat, se nesmí chápat, jak tomu dneska bývá, jako „světská radost“, nebo v nějakém jiném „osvěcenském“ smyslu. Starý protestantismus Lutherů, Kalvínů, Knoxův, Voetův by si s tím, čemu se dnes říká pokrok, počal opravdu velmi málo. Byl přímo nepřátelský k celým stránkám moderního života, které dnes nechce postrádat ani ten jeho nejextrémnější vyznavač. Máme-li tedy vůbec nalézt nějakou vnitřní přibuznost určitých výrazů staroprotestantského ducha a moderní kapitalistické kultury, *musíme* se chytět nechtěj pokusit nehledat ji v jeho (údajně) více či méně materialistické nebo anti-asketické „světské radosti“, ale spíše v jeho čistě *náboženských* rysech. Monte-

²⁴ „Nové“ tedy není, že se zde zdůrazňuje tato souvislost, o níž pojednávali už Lavaleye, Matthew Arnold a jiní, nýbrž naopak její zcela neodůvodněné zpochybňování. Je třeba ji *vysvětlit*.

²⁵ To ovšem nevylučuje, že oficiální pietismus, stejně jako i jiné náboženské směry, se později z patriarchálního nálad bránil určitému „pokroku“ kapitalistické organizace práce – např. přechodu od domácí výroby k továrnímu systému. Jak ještě často uvidíme, je třeba přísně rozlišovat mezi tím, oč nějaké náboženské směřování *usilovalo* jako o ideál, a tím, *jaký byl* jeho faktický vliv na způsob života stoupenců. (Mnou propočítané příklady specifického osvojení práce pietistickými pracovními silami z jedné westfálské továrny se nacházejí ve stati *Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit*, v *Archiv für Soziologie*, XX–VIII, např. str. 263.)

squieu o Angličanech říká (*Esprit des lois*, kniha XX, kap. 7), že to „ze všech národů světa dovedli nejdále ve třech důležitých věcech: v zbožnosti, v obchodu a ve svobodě“. Měla by se snad jejich převa- ha ve sféře zisku – a, což patří do jiné souvislosti, jejich sklon ke svobodným politickým institucím – dávat do souvislosti s oním rekordem zbožnosti, jež jim Montesquieu přiznává?

Jestliže otázku postavíme takto, okamžitě před námi vyvstane množství nejasně pocitovaných možných vztahů. Právě nyní bude muset být úkolem *formulovat* právě to, co nám zde nejasně tane na mysli, tak zřetelně, nakolik je to vůbec možné v případě nevyčerpá- telné rozmanitosti, jež se skrývá v každém historickém jevu. Aby to ale bylo možné, musíme nutně opustit oblast vágních obecných před- stav, s níž jsme až dosud operovali, a pokusit se proniknout do oněch rozdílů velkých náboženských myšlenkových světů, které jsou nám historicky dány v různých podobách křesťanského náboženství.

Je ale žádoucí, abychom ještě předtím učinili několik poznámek: především o zvláštnostech objektu, o jehož historický výklad se jedná; dále o smyslu, v němž je v rámci našeho zkoumání takového vysvětlení vůbec možné.

2. „Duch“ kapitalismu

V nadpisu této studie je použit poněkud složitě znějící pojem „*duch* kapitalismu“. Co pod ním máme rozumět? Při pokusu podat „de- finici“ něčeho takového se okamžitě ukazují určité potíže, které spočívají v povaze účelu poznání.

Jestliže vůbec existuje nějaký vykazatelný objekt poznání, pro který by onen obrat měl smysl, tak to může být pouze „historické individuum“, tzn. komplex souvislosti v určité dějinné skutečnosti, ze které pojmově vytváříme celek s ohledem na jeho *kulturní vý- znam*.

Ale takovýto historický pojem nemůže být definován (tzn. „vý- mezen“) podle schématu „genus proximum, differentia specifica“, nýbrž musí být postupně *komponován* z podstatných složek své jedinečné dějinné skutečnosti, a to proto, že se obsahově týká určité- ho jevu, který je pro nás významný jen ve své individuální *zvláštnos- ti*. Definitivní pojmové uchopení proto nemůže stát na začátku, nýbrž až na konci zkoumání: jinými slovy, teprve v průběhu výkladu a jako

jeho podstatný výsledek se ukáže, jak lze co nejlépe – a to znamená z hledisek, která jsou tu pro nás zajímavá, co neadekvátněji – formu- lovat to, co zde chápeme jako „ducha“ kapitalismu. Tato hlediska (o nichž zde budeme ještě hovořit), v jejichž perspektivě mohou být analyzovány ony historické jevy, které zde zkoumáme, nejsou opět těmi jediné možnými. Jiná hlediska by zde, podobně jako při každém historickém jevu, zprostředkovala jiné rysy jako „podstatné“: z toho bez dalšího plyne, že „duchem“ kapitalismu se vůbec ne nutně může a musí rozumět *jen* to, co se *nám* na něm v našem pojetí ukazuje jako podstatné. To je dáno bytostně povahou „historické pojmotvorby“, která pro své metodické účely nevměštnává skutečnost do abstrakt- ních rodových pojmů, nýbrž usiluje o to, aby ji včlenila do konkré- tních genetických souvislostí a dala jí nevyhnutelně specifický *individu- ální* zabarvení.

Má-li přesto úspěšně proběhnout zjištění objektu, o jehož analýzu a historické vysvětlení jde, nemůže to být cestou pojmové definice, nýbrž zpočátku jen provizorním *znázorněním* toho, co se zde „du- chem“ kapitalismu míní. Takového znázornění je totiž pro účely dorozumění o předmětu zkoumání vskutku nepostradatelné – a za tímto účelem se budeme přidržovat jednoho dokumentu onoho „ducha“, který to, o co zde jde především, obsahuje v téměř klasické čistotě a přesto má současně tu výhodu, že je oproštěn od *každého* přímého vztahu k náboženství a je tedy – pro naše téma – „bezpřed- pokladový“:

Mysli na to, že čas jsou peníze; kdo by denně svou práci mohl vydělat deset šilinků a jde se na půl dne procházet nebo čas prole- noši ve svém pokoji, ten, když na svoji zábavu vydal by jen šest penic, nesmí počítat jen je, neboť vedle toho ještě vydal nebo spíše vyhodil pět šilinků.

Mysli na to, že kredit jsou peníze. Jestliže někdo u mě pone- chá své peníze, když jsou splatné, tak mi daroval své zájmy, nebo to, co jsem s nimi mohl během této doby začít. Neboť představuje velkou sumu, když má člověk dobrý a velký kredit a dovede ho dobře používat.

Mysli na to, že peníze mají plodnou a úrodnou povahu. Peni- ze mohou produkovat peníze a jejich oddenky mohou nést ještě více a tak neustále. Pět šilinků dobře vydaných představuje šlin- ků šest, a dále sedm šilinků a tři penice a tak dál až do sta liber šterlinků. Čím více peněz je, tím více při obratu produkuje, takže

užitek roste rychleji a ještě rychleji. Kdo zabije bachyni, zničí tím celé její potomstvo až do tisícího kolena. Kdo promrhá pětišilink, zabijí(!) všechno, co jím mohl vyprodukovat, celé roty liber šerlinků.

Mysli na to, že – jak říká přísloví – dobrý počítač je pánech všech peněženek. Kdo je známý tím, že platí přesně ve slibenou dobu, ten si může kdykoli vypůjčit peníze, které zrovna jeho přátelé nepotřebují.

To je občas nanejvýš užitečné. Vedle pile a uměření nic tolik nepřispívá, má-li to mladý muž ve světě někam dotáhnout, jako přesnost a spravedlnost ve všech jeho obchodech. Proto si nikdy nenechávej vypůjčené peníze ani o hodinu déle, než jsi slibil, aby ti hněv, který to způsobí, neuzavřel peněženku tvého přítele.

Muž, který dbá na svou důvěryhodnost, si musí všimnout i nejbež- významnějších událostí. Úder tvého kladiva, jež tvůj věřitel sly- chá v pět ráno nebo v osm večer, ho uspokojí na šest měsíců; když tě však uvidí za kulečnickovým stolem, nebo zaslechně tvůj hlas v hostinci v době, kdy bys měl pracovat, tak se ti hned příští- ho rána připomene o splátku a bude žádat peníze dřív, než je budeš mít k dispozici.

Kromě toho zveštuje tvůj kredit, když pamatuješ na svoje dluhy, když se projevuješ jako starostlivý a čestný muž.

Chraň se, abys všechno, co máš, pokládal za své vlastnictví a podle toho také žil. Tomuto klamu podléhají mnozí lidé, kteří uvěř mají. Abys tomu zabránil, veď si přesné účty o svých výda- jích i příjmech. Dej si tu námahu, abys dbal na jednohlavnost, neboť to má ten dobrý výsledek: odhališ, v jak velké sumy narůs- taji malé výdaje a postrěheš, co se uspořit mohlo a co se v bu- doucnosti uspořit bude moci...

Ze šesti liber ročně můžeš mít užitek sta liber za předpokladu, že jsi mužem známým svou rozumností a počestností. Kdo denně bez užítku vydává groš, vydává bez užítku šest liber ročně, a to je cena užítku ze sta liber. Kdo denně část svého času promrhá za groš (byť by to bylo jen pár minut), ten počítáme-li den za dnem, ztrácí výsadu žítitkovat sto liber ročně. Kdo zbytečně promrhá čas v hodnotě pěti šilinků, ztrácí pět šilinků a právě tak by mohl pět šilinků vhodit do moře. Kdo ztratí pět šilinků, ten ztrácí nejen tuto sumu, ale i všecko, co by mohl vydělat, kdyby je použil ve své

životnosti – což však, když mladý muž dosáhne vyššího věku, naros- te ve značnou sumu.

Byl to Benjamin Franklin,²⁶ kdo nám káže v těchto větech – v těch větech, jimž se posmívá Ferdinand Kürnberger ve svých duchapl- ných a jedovatých „amerických kulturních obrázcích“²⁷ jako údajně- mu vyznání víry yankeevství. Že je to „duch kapitalismu“, který z nich charakteristickým způsobem hovoří, o tom nebude nikdo pochybovat, stejně jako nebude nikdo tvrdit, že právě v tom je obsa- ženo vše, co je možné tímto „duchem“ rozumět. Prodlíme ještě chvíli na tomto místě, jehož životní moudrost Kürnbergerův „Ameri- kamüder“ (umavený Amerikou) shrnuje takto: „Z dobytka se získává lůj, z člověka peníze,“ pak nás jako zvláštnost této „filosofie lakom- ství“ napadne ideál čestného muže *hodného kreditu*, a především myšlenka, že jednotlivce je *povinen* zajímat se o zveštování svého kapitálu jako o sebeuče. K podstatě věci především patří, že se zde opravdu nekáže žádná jednoduchá technika života, nýbrž specifická „etika“, jejíž porušování se pojednává nejen jako pošetilost, nýbrž jako druh zapominání na povinnost. Není to *pouze* „obchodnická moudrost“, o čem jsme tu poučováni, čehož je i jinak a jinde dosta- tek: co se tu projevuje, je *étos*, a právě v této své kvalitě nás zajímá.

Jestliže Jakob Fugger jako malomyslnost odmítá radu jistého kolegy obchodníka, který odešel na odpočinek a nyní ho přemlouvá, aby učinil totéž, protože si už nashromáždil dost a měl by také nechat shromážďovat ostatní, a jestliže mu odpovídá, že „on (Fugger) má

²⁶ Jedná se o závěrečnou pasáž z *Necessary hints to those that would be rich* z roku 1736, ostatní pochází z *Advise to a young tradesman* (1748), vyd. Sparks, v *Works*, II, str. 87.

²⁷ F. Kürnberger, *Der Amerikamüde*, Frankfurt 1855; jak známo jedná se o parafrazi amerických dojmů *Lenanových*. Jako umělecké dílo je dnes kniha obtížně stravitelná, ale jako dokument (dnes už dávno vybledlých) protikladů německého a amerického citění – lze říci: onoho vnitřního života, který od dob německé mystiky středověku zůstal vzdor všem společným německým katolickým i protestantům, zaměřený proti puritánsko-kapitalistické produktivitě – není až dosud překonaná. Kürnbergerův poněkud volný překlad Franklinových citátů je tu opraven podle originálu.

spíše jiný úmysl, že by chtěl shromažďovat jak jen může²⁸, potom se tento „duch“ zjevně liší od Franklinova: Co se zde projevuje jako výplod obchodnické odvahy a osobního, mravně indiferentního tíhnutí,²⁹ to tam nabývá charakteru eticky zabarvené maximy životního způsobu. V tomto specifickém smyslu se zde používá pojem „duch kapitalismu“.³⁰ Ovšemže moderního kapitalismu. Že se zde totiž hovoří jen o tomto západoevropsko-americkém kapitalismu, to se rozumí s ohledem na téžání samo sebou, „Kapitalismus“ existoval v Číně, Indii, Babylónu, v antice i středověku. Avšak, jak uvidíme, chyběl mu právě onen zvláštní étos.

Všechna Franklinova morální napomenutí jsou ovšem užita utilitaristicky: počestnost je *užitečná*, protože přináší úvěr, právě tak přesnost, usilovnost, uměřenost, a *proto jsou ctnostmi* – z čehož by mimo jiné plynilo, že tam, kde například *zdání* počestnosti činí stejnou službu, také toto zdání postačuje, a zbytečný nadbytek této ctnosti by se pak ve Franklinových očích musel zdát zavvrženým jako neproduktivní plýtvání. A vsutku: kdo si ve Franklinově autobiografii čte vyprávění o jeho „obrácení“ k těmto ctnostem,³¹ nebo

²⁸ Sombart uvedl tuto kapitolu jako motto oddílu *Genesis des Kapitalismus* knihy *Der moderne Kapitalismus*, I. vyd., 1902, I, str. 193, srv. str. 390.

²⁹ Což samozřejmě neznamená, že by Jakub Fugger byl mravně indiferentní nebo bezbožný muž, a ani to, že by tyto věty zcela vyčerpávaly etiku Benjamina Franklina. Nebylo asi zapotřebí Brentanových citátů (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus (= Anfänge)*, München 1916, str. 150 n.), abychom tohoto známého filantropa ochránili před takovým zneužitím, jakého se podle mého soudu dopouští Brentano. Problémem přece naopak je, jak takovýto filantrop mohl přednášet ve stylu *moralisty právě tyto věty* (jejichž zvlášť charakteristické formulace Brentano zapomněl reprodukovat).

³⁰ V tom zde spočívá jiné kladení problému, než je Sombartovo. Velmi podstatný praktický význam této odlišnosti vystoupí do popředí později. Zde poznamenejme, že Sombart tuto etickou stránku kapitalistického podnikatele rozhodně neoponechal stranou. Jenže se v jeho myšlenkové souvislosti objevuje jako něco, co je kapitalismem způsobené, kdežto pro naše účely musí přicházet v úvahu opačná hypotéza. Definitivní postoj bude možné zaujmout až v závěru zkoumání. Pro Sombartovo pojetí viz cit. d., str. 357, 380 atd. Jeho myšlenkové postupy zde navazují na skvělé obrazy v Simmelově *Philosophie des Geldes* (poslední kapitola). K jeho polemice proti mně, přednesené v jeho *Bourgeois*, se vyjádřím dále. Na tomto místě však s každou podrobnější polemikou musíme přestat.

³¹ V překladu: „Nakonec jsem se přesvědčil, že pravda, čestnost a upřímnost

vůbec závěry o užítku založeném na přísném dodržování zdání skromnosti, úmyslného zakrývání vlastních zásluh s cílem dosažení obecného uznání,³² ten musí nutně dojít k závěru, že podle Franklina jsou jak tyto, tak také všechny ostatní ctnosti ctnostmi jen potud, pokud jsou jednotlivci in concreto užitečné, a že surrogát čistého zdání postacuje všude tam, kde poskytuje stejné služby – což je pro striktní utilitarismus vsutku neodvratný důsledek. Zdá se, že to, co jsou Němci navykli pociťovat na ctnostech amerikanismu jako „pokrytectví“, je zde přistiženo in flagranti. Jenže tak jednoduché to ve skutečnosti v žádném případě není. Nejen vlastní charakter Benjamina Franklina, tak jak vystupuje najevo právě ve vždy vzácné počestnosti jeho autobiografie, a okolnost, že samotný fakt uvědoměnlí „užitečnosti“ ctnosti odvozuje ze zjevení a Boha, který ho tak chtěl předurčit ke ctnosti, ukazují, že se zde přece jen předkládá něco jiného než jen příkrášlování egocentrických maxim. Neboť „sum-mum bonum“ této etiky je především získávání peněz a stále více peněz za co nejpřísnějšího omezení jakéhokoliv nevázaného požítku, přitom naprosto zbaavené všech eudaimonistických nebo vůbec hedonistických hledisek, myšlené čistě jako sebeúčel, takže se to oproti „štěstí“ nebo „užitku“ jednotlivého individua v každém případě jeví

ve styku člověka s člověkem jsou pro naše životní štěstí nejdůležitější, a od té chvíle jsem se rozhodl – a toto rozhodnutí jsem si zapsal do svého deníku –, že je budu dodržovat po celý život. Zjevení jako takové však pro mne nemělo ve skutečnosti žádnou váhu, ale domníval jsem se, že i když určité skutky jsou zlé jen proto, že je zjevené učení zakazuje, nebo dobré jen proto, že je předpisuje, přesto – s ohledem na všechny okolnosti – jsou tyto skutky pro nás zakázané pravděpo-dobně proto, že jsou svou povahou škodlivé, nebo jestliže jsou dobročinné, tak jsou nám přikázány.“

³² „Ztratil jsem se z očí, jak jen to bylo možné, a vydával to“ – totiž jim podnicené vyztvoření knihovny – „za podnik jistého počtu přátel“, kteří mne údajně prosili, abych takto obešel lidi, kteří jsou považováni za přátele četby a navrhli jim to. Takto moje záležitost postupovala hladceji kupředu, a já jsem potom při takovýchto příležitostech tento postup používal vždy a po svých částých úspěších ho mohu upřímně doporučit. Malá momentální obět sebelásky, kterou přitom člověk přináší, se později bohatě rentuje. Jakkmile nějakou dobu není známo, komu vlastně patří zásluha, tak někdo samoliběji než ten, jehož se to týká, bude povzruzen, aby si zásluhu nárokoval, a potom sama závist bude mít sklon, že mu bude thrat přivlastněné peří a vracet je právoplatnému vlastníkovi, aby zajistila spravedlnost tomu pravému.

jako něco zcela transcendentního a naprosto iracionálního.³³ Člověk se tu orientuje na zisk jako na účel svého života a nikoli jako prostředek k uspokojování svých materiálních životních potřeb. Toto z hlediska přirozeného citění úplně nesmyslné převrácení – abychom tak řekli – „přirozeného“ stavu věcí se nyní zcela zřejmě stalo vůdčím motivem kapitalismu, je cizí člověku, jenž nebyl jeho dechem zasažen. Jenomže zároveň obsahuje řadu pocitů, které se úzce dotýkají určitých náboženských představ. Jestliže se totiž ptáme: proč se mají „z lidí dělat peníze“, Benjamin Franklin, ačkoli sám je konfesionálně deistou, na to ve svém životopise odpovídá příslovím z bible, které, jak říká, mu v mládí vštěpoval jeho přísně kalvinistický otec: „Uvidíš-li muže obrátého ve svém povolání, může se postavit před krále.“³⁴ Získávání peněz – pokud probíhá legálním způsobem – je v moderním hospodářském zřízení výsledkem a výrazem zdánlivosti a povolání a tato zdánlivost, jak lze snadno zjistit, je skutečnou alfa a omegou Franklinovy morálky, jak před námi vystupuje jak na citovaném místě, tak také bez výjimky i ve všech spisech ostatních.³⁵

Vskutku, ona zvláštní, dnes pro nás tak běžná, a přitom ve skutečnosti přece jen velmi nesamozřejmá myšlenka povinnosti v povolání, závaznosti, již má jednotlivec pociťovat a také pociťuje k obsahu své činnosti v „povolání“, a to bez ohledu na to, v čem spočívá, a zejména na bez ohledu na to, zda se to nezaujatelem cítění musí jevit jako čistě zhodnocování jeho pracovní síly, anebo jen jako zhodnocování jeho vlastnictví hmotných statků (jako „kapitál“): je to tato myšlen-

³³ L. Brentano (*Anfänge*, str. 125, 127, pozn. 1) bere tuto poznámku jako podnět k tomu, aby kritizoval pozdější výklady o té „racionalizaci a disciplinování“, které na člověku vykonala vezdejší askese; údajně je to „racionalizace“ směřem k „racionalnímu způsobu života“. Skutečně tomu tak je.

„Racionalní“ není nikdy nic o sobě, nýbrž jen z určitého „racionalního“ hlediska. Pro nemáboženského člověka je „racionalní“ každý náboženský způsob života, pro hedonika každý asketický způsob života, jakkoli jsou „racionalizacemi“, pokud je měříme jejich posledními hodnotami. Pokud chce tento článek vůbec k něčemu přispět, tak k tomu, aby se zdánlivě jednoznačný pojem „racionalní“ ukázal ve své mnohostrannosti.

³⁴ Salamounovo přísloví (*Př 22, 29*) Luther překládá „ve svém obchodě“ (in seinem Geschäft), starší anglické překlady bible mají „business“. Viz pozn. 56.

³⁵ Oproti Brentanově (*Anfänge*, str. 150 n.) podrobně, ale poněkud nepřesně apologii Franklina, jehož etické kvality já údajně nedoceňuji, poukazují jen na tuto poznámku, jež podle mne dostačuje, aby se ona apologie stala zbytečnou.

ka, která je pro „sociální etiku“ kapitalistické kultury charakteristická, v určitém smyslu má pro ni dokonce konstitutivní význam. Jako kdyby nevyrostla jen na půdě kapitalismu, se jí pokusíme sledovat zpět ještě do dálnější minulosti. A přirozeně je ještě méně možné tvrdit, že pro dnešní kapitalismus je subjektivní osvojení této etické maximy jeho jednotlivými nositeli, třeba podnikateli nebo dělníky moderních kapitalistických podniků, podmínkou jeho další existence. Dnešní kapitalistické hospodářské zřízení představuje obrovský kosmos, do kterého se jednotlivec rodí a který je pro něho jako pro jednotlivce dán jako faktická nezměnitelná ulita, v níž musí žít. Jednotlivci, pokud je vpleten do souvislosti trhu, vnucuje normy jeho hospodářského jednání. Továrník, který by trvale jednal proti těmto normám, bude ekonomicky eliminován právě tak jistě jako bude vyhozen na ulici dělník, který se jim nemůže nebo nechce přizpůsobit.

Dnešní kapitalismus, který ovládl hospodářský život, si tedy ekonomickým výběrem vytváří a vychovává takové hospodářské subjekty – podnikatele a dělníky –, jaké potřebuje. Právě zde je ale možné zřetelně uchopit hranice pojmu „výběr“ jako prostředku vysvětlování historických jevů. Aby mohl být „vybrán“ takový způsob života a chápání povolání, který je přizpůsoben zvláštnostem kapitalismu, tj. aby mohl zvítězit nad jinými, musel zřejmě nejprve vzniknout, a to nejen v případě jednotlivých izolovaných jedinců, ale jako způsob nazírání nesený skupinami lidí. Tento vznik je vlastně tím, co je třeba objasnit. O představě naivního historického materialismu, podle něhož do života vstupují takové „ideje“ jako „odraz“ nebo jako nadstavba ekonomických situací, budeme podrobně hovořit až později. Na tomto místě bude asi pro nás účel dostačovat, když poukážeme na to, že v kraji, kde se Benjamin Franklin narodil (Massachusetts), rozhodně existoval „kapitalistický duch“ (ve smyslu námi předkládaném) ještě před „kapitalistickým rozvojem“ (stížnosti na specifické projevy ziskuchtivé vypočítavosti v Nové Anglii – na rozdíl o jiných oblastí Ameriky – se zde vyskytují už roku 1632). Například v sousedních koloniích – pozdějších jižních státech Unie – zůstal tento duch nesrovnatelně méně rozvítý, a to vzdor tomu, že v nich kapitalistický rozvoj podněcovali velkokapitalisté za obchodními účely, v koloniích Nové Anglie to však kazatelé a gra-

duāti spolu s maloburžoazií, řemeslníky a yeomeny³⁶ činili z *dávodů náboženských*. V tomto případě je tedy kauzální vztah opačný, než jak bychom jej mohli postulovat z „materialistického“ hlediska. Avšak mladí takovýcho ideji je mnohem tmitější, než jak se teoretici „nadvstavby“ domnívají, a jejich vývoj neprobíhá tak hladce jako rozvíjení květu. Kapitalistický duch v tom smyslu, jaký jsme až dosud pro tento pojem vypracovali, se musel prosazovat v těžkém boji proti světu nepřátelských mocností. Smýšlení, které citované úvahy Benjamina Franklina vyjadřují a které se setkalo se souhlasem celého národa, by bylo jako výraz nejspínavější lakoty a zcela nedůstojného smýšlení proskribováno jak ve starověku, tak i ve středověku,³⁷ jako

³⁶ Pachťtři a vlastníci malých pozemků. – Pozn. překl.

³⁷ Využívám této příležitosti, abych tu předal několik „antikritických“ poznámek. – Je neudržitelným tvrzením, jestliže nás W. Sombart (*Der Bourgeois*, München-Leipzig 1913) příležitostně ujišťuje o tom, že prý je tato Franklinova „etika“ „doslovným“ opakováním závětí universálního génia renesance, Leona Battisty Albertiho, který vedle teoretických spisů o matematice, sochařství, malířství (především), o architektuře a lásce (ačkoli osobně byl nepřitelem žen) zanechal také spis o domácnosti (*della famiglia*) o čtyřech knihách (bohůžel momentálně nemám k dispozici vydání od Manciniho, ale jen starší od Bonucciho). Místo z Franklina je doslovně uvedené výše, kde lze tedy potom nalézt odpovídající místa z děl Albertiho, obzvláště maximum, postaveno do čela: „Čas jsou peníze“ i na ni navazující napomenutí? Jediné místo, které by to, i když vzdálené, připomínalo, je podle mne na konci I. knihy *della famiglia* (L. B. Alberti, *Opere Volgari di Alberti*, vyd. Bonucci, 1843–49, II., str. 353), kde se celkem obecně hovoří o penězích jako o nervus rerum domácnosti, s nimiž se proto musí dobře hospodařit – veelku tak, jako už u Catona v *De re rustica*. Tento výklad Albertiho, který zdůrazňuje, že pochází z jedné z nejvznešenějších šlechtických rodin Florencie („nobilissimi cavalieri“: tamt., str. 213, 228, 247), jako muž s „pančovanou krví“, plnou resentimentu proti rodům, protože – pro svůj nemanželský původ, který ho však ani trochu nedeklasuje – byl příslušníkem městského stavu, je obrácený na hlavu. Zajisté, pro Albertiho je charakteristické jeho doporučování *velkých* obchodů, které jsou jediné důstojné nobile e onesta famiglia jakož i libero e nobile animo (str. 209), a stojí méně práce (srv. tamt., IV., str. 55, a stejně v redakci pro Pandolfiho, str. 116, *proto* nejlepším obchodem je vklad do vlny a hedvábí!), dále doporučování řádného a přísného vedení domácnosti, tj. vyměřování výdajů podle příjmů. Toto, tedy primárně princip vedení *domácnosti*, nikoli však (princip) *zisku* (jak právě Sombart mohl velmi dobře rozpoznat) je onou „santa masserizia“, jejíž získávání se klade do úst Gianozzovi – právě tak jako se (na jiném místě) v diskusi o bytosném určení peněz jedná primárně o uložení majetku (peněz anebo possessioni), nikoli o zhodnocování *kapitálu*. Doporučuje se – jako sebeobrana proti nejistotě „Fortuny“ – časný návyk

ustavičné činnosti „in cose magnifiche e ample“ (tamt., str. 192), která kromě toho jako jediná také udržuje zdraví (tamt., str. 73–74), a vyloučení zahálčivosti, nebezpečné pro udržování vlastního postavení. Odhud také doporučení vyučit se pečlivě řemeslu přiměřenému stavu pro případ změn (avšak každá „opera mercenaria“ je stavovsky nepřiměřená: tamt., I, I, str. 209). „Tranquillita dell animo“ a jeho silný sklon k epikurovskému „lathé biosas“ (*vivere a sé stesso* – str. 262), zejména však odpor ke každému úřadu (str. 258) jakožto zdroj neklidu, nepřátelství a zaplétání do špinavých obchodů, jeho ideál života ve venkovské vile, jeho udržování sebevědomí myšlenkou na předky a pěstování *rodinné cí* (která si má proto udržovat majetek pohromadě a ne dělit ho) jako rozhodující měřítko i cíl, toto vše by bylo v očích každého puritána hříšným „zbožštěním stvořeného“, v očích Benjamina Franklina by to však bylo aristokratickým patosem, a ten mu byl cizí. Třeba si povšimnout také vysokého ocenění literátsví (neboť „industria“ se především zaměřuje na literárněvědní práci, ta je vlastně důstojná človéka a v podstatě jen neliterátovi Gianozzovi je do úst jako něco rovnocenného vložena „masserizia“ – ve smyslu „racionální domácnosti“ jako přiměřeného prostředku života nezávislého na jiných a neohrožovaného bídou – a přitom původ tohoto pojmu v mnišské etice – viz níže – se odvozuje ze slov starého kněze – tamt., str. 249). Toto vše, spisy tohoto renesančního literáta obracející se k humanistickým patriciům, postavme vedle etiky a způsobu života Benjamina Franklina, a chcete-li i vedle života jeho puritánských předků, vedle jeho spisů, které se obracejí k masám měšťánského středního stavu – výslovně na pomocníky v obchodě –, a vedle traktátů a kázání puritánů, abychom tak mohli změřit hluboký rozdíl mezi nimi. Albertiho ekonomický racionalismus, podepřený všude citaty z antických spisovatelů, je svou podstatou nejpodobnější pojednání ekonomické látky ve spisech Xenofontových (jehož neznal), Catonových, Varrových a Columellových (kterého cituje) – jenomže zejména Cato a Varro získá jako takový do popředí stavi zcela jinak než Alberti. Jen příležitostně Albertiho úvahy o využívání „fátori“, o jejich dělbě práce a disciplíně, o nespolehlivosti rolníků atd. působí opravdu jako přenesení catonovské životní moudrosti z oblasti otrokářského panského dvora do oblasti svobodné práce v domácím průmyslu a dílčí výstavbě. Jestliže Sombart (jehož odvolávání na stoickou etiku je rozhodně chybné) nachází ekonomický racionalismus „rozvinutý do krajnosti“ už u takového autora jako byl Cato, není to při správném pochopení zase až tak nesprávné. Vskutku můžeme „diligens pater familias“ starých Římanů spojit s ideálem „massajo“ u Albertiho do jedné kategorie. U Catona je charakteristické především to, že venkovský statek hodnotí a posuzuje jako objekt „uložení“ majetku. Pojem „industria“ je však pod vlivem křesťanství jinak zabarvený. Právě zde se ukazuje rozdíl. V koncepci „industria“, pocházející z mnišské askeze a rozvinuté mnišskými autory, leží zárodek onoho „étosu“, který se úplně rozvinul (viz později!) v protestantské výlučně *vezdejší* „askezi“ (*proto*, jak se ještě nejdnou bude zdůrazňovat, přibuznost obou s oficiálním církevním tomistickým učením je ostatně *menší* než s florentskými a sienuskými medikantskými etiky). U Catona a také ve vlastních výkladech Albertiho tento étos chybí: u obou jde o učení, které pramení ze životní *moudrosti*, nikoli o etiku. O utilitarismus se jedná i u Franklina. Jenomže etický patos kázání

pro mladá obchodníky je tu zcela nepominutelný a je tím charakterističtější, tím, o co vlastně jde. Nedostatek obezřetnosti při zacházení s penězi pro něho znamená takřka „vraždu“ embryí kapitálu, a proto je také etickým defektem.

Vnitřní příbuznost obou (Franklina a Albertiho) spočívá ve skutečnosti pouze v tom, když u Albertiho – jehož Sombart nazývá „zbožným“, ale který ve skutečnosti, ačkoli měl svěcení a římskou přebendu jako mnozí humanisté, náboženské motivy (s výjimkou dvou úplně nepodstatných míst) *vůbec* nehadnotí jako orientační bod toho způsobu života, který doporučuje – náboženské koncepce *ještě* nesouvisejí, a u Franklina už *nesouvisí* s doporučením „hospodárnosti“. Utilitarismus – u Albertiho doporučení vkladu do podniků s vlnou a hečvábím, také merkantilistický sociální utilitarismus (že „do práce se nasazuje množství lidí“ – tamt., str. 292) – je v této oblasti vůdčím, alespoň formálně, jak u jednoho, tak i u druhého. Albertiho úvahy, které sem patří, jsou velmi vhodným paradigmatem pro tento druh – takřka jic – imanentního ekonomického „racionalismu“, který se vskuktu nacházel vždy a všude za všech dob jako „odraz“ ekonomických poměrů u spisovatelů zabývajících se „o věc samu“, v čínském klasicismu a v antice nemění než v renesanci či v období osvícenství. Je jisté, že tak jako v antice Cato, Varro, Columella, tak v tomto případě Alberti a jemu podobní dalekosáhle, zejména v učení o industrii, rozvíjeli hospodářské *ratio*. Ale jak je možné uvěřit, že by se takovéto učení literátů mohlo rozvinout v moc měnící život, v moc takového druhu, jakou je náboženská víra, která *odměnu spásy* váže na určitý (v tomto případě metodicko-racionální) způsob života? Avšak jak vypadá *nábožensky* orientovaná „racionalizace“ způsobu života (a tím eventuelně také vedení hospodářství), to je možné v maximálně rozdílném smyslu zjišťovat nejen na puritáncích všech denominací, ale také na příkladech jainů, židů, jsijských asketických sekt středověku, na Viklefovi, českých bratřích (dozvuku husitského hnutí), na příkladech skopců a stundistů v Rusku i na početných mnišských fádách. Rozhodujícím momentem tohoto rozdílného smyslu (abychom jej předjímali) je, že nábožensky zakotvená etika za chování, které přikazuje, zavádí zcela určitou, a pokud náboženská víra zůstává živá, i nanejvýš účinnou *psychologickou* *přeměnu* (nikoli ekonomického charakteru), již však pouhé učení o umění žít jako například Albertiho učení právě *nemá* k dispozici. Jen pokud tato přeměna působí a – především – pokud působí *směrem*, který často, (což je rozhodující) daleko odbočuje od *učení* theologů (které je také jen „učení“), získává tento směr vlastní zákonitý vliv na způsob života a tím i na hospodářství: toto je, aby bylo jasno, *pointa* celé této staře, od níž bych ani nechtěl očekávat, že by celou tuto problematiku obsáhla. Na jiném místě budeme hovořit o theologických eticích pozdního středověku (Antonín z Florencie a Bernardin ze Sieny), kteří byli relativně „nakloněni kapitálu“ a které Sombart rovněž nepochopil úplně. L. B. Alberti rozhodně do tohoto okruhu nepatří. Pouze převzal pojem „industrie“ z mnišských myšlenkových postupů, a je jedno, z kterých zprostředkujících rukou. Alberti, Pandolfini a jim podobní jsou reprezentanty onoho dalekosáhle anticcko-pohanský orientovaného smýšlení, které je, vzdor vši oficiální obedienci a při vši vázanosti na plamou křesťanskou etiku, přece jen už vnitřně emancipované od tradičního církevního chápání a které, pokud jde o jeho význam pro vývoj moderního učení

to dnes zpravidla činí všechny ty sociální skupiny, které jsou nejméně ně *ve*tkány do specificky moderního kapitalistického hospodářství, nebo jsou mu nejméně *přípůsobeny*. Nikoli snad proto, že by „ziskuchtivost“ – jak se často tvrdívalo – byla v předkapitalistických epochách něčím neznámým anebo nerozšířeným, nebo že by „auri sacra fames“, lačnost po penězích, tehdy – anebo i dnes – byla mimo buržoazní kapitalismus menší než ve specificky kapitalistické sféře, jak si to iluzorně představují moderní romanici. Rozdíl mezi kapitalistickým a předkapitalistickým „duchem“ neleží zde: *chamtivost* čínského mandarína, starořímského aristokrata a moderního agrárníka snesou všechna srovnání. A „auri sacra fames“ neapolského drožkáře nebo gondoliéra či asijského představitele podobných živností, ale i řemeslníka jihoevropských či asijských zemí se projevuje, jak se může každý sám přesvědčit, dokonce mnohem *pronikavěji*, a zejména na bezskrupulózněji než by tomu bylo ve stejném případě třeba u Angličana.³⁸ *Universální panství absolutní* bezskrupulóznosti při

o hospodářství (i moderní hospodářské politiky), jsem já – podle Brentanova mínění – „ignoroval“. Fakt, že *zde* o této kauzální řadě nehovořím, je totiž úplně správný: nepatří totiž do stati o *protestantské etice* a duchu kapitalismu. Jenomže jsem nechtěl a nechci – jak se ještě ukáže při jiné příležitosti – popřít její význam, a vycházím z názoru, že sfera a směr jejího působení byly vcelku *jiné*, než jak tomu bylo v případě protestantské etiky (jejímiž předchůdci, v praktickém ohledu vůbec neudělitými, byly sekty a viklefovsko-husitská etika). Ono smýšlením ovlivňovalo *nikoli způsob života* (vznikajícího měšťanstva), ale politiku státníků a knížat, a obě tyto kauzální řady, sice částečně, ale rozhodně ne všude konvergující, je třeba od sebe čistě oddělit. Pokud jde o Benjamína Franklina, jeho soukromohospodářské traktáty – svého času používané v Americe jako školní čtení – v *tomto* bodě na rozdíl od rozsáhlejších děl Albertiho, které se sotva staly známými jinde než v kruzích vzdělanců, patří ve skutečnosti do kategorie, která měla největší vliv na životní *praxi*. Jenomže já ho zde cituji jako muže, který už stál zcela mimo puritánskou reglementaci života, jež už vybledla podobně jako anglické „osvicenství“ vůbec, na jehož vztahy k puritanismu se však poukazovalo mnohem častěji.

³⁸ Bohužel také Brentano směřoval od počátku všechny druhy snah o zisk (bez ohledu na to, zda šlo o zisk dobyvatelský nebo mírový), a potom jako specifikum „kapitalistické“ snahy o zisk (v protikladu například k feudální) vyhlásil jen zaměřenost na peníze (namísto zaměřenost na půdu), ale každé jiné rozlišování – které by teprve mohlo vést k jasným pojmům – nejen že odmítá, ale (*Antifänge*, str. 131) také o tomto čistě pro účely našeho zkoumání vytvořeném pojmu „duch“ (moderního) kapitalismu pronáší pro mne nepochopitelné tvrzení, že tento pojem údajně zahrnuje už ve svých předpokladech to, co má být dokázáno.

prosazování vlastního zájmu na získávání peněz bylo právě zcela specifickou charakteristikou takových krajín, jejichž měšťanskokapitalistický rozvoj zůstal podle měřítek západního rozvoje „zaostalý“. Jak ví každý továrník, nedostatečná „coscienziosità“ dělníků³⁹ těchto zemí, třeba Itálie oproti Německu, byla jednou z hlavních překážek jejich kapitalistického rozvoje a je jí v určité míře stále. Kapitalismu je k ničemu jako dělník praktický stoupenec nedisciplinovaného „liberum arbitrium“ a rovněž, jak jsme se poučili u Franklina, naprosto bezohledný obchodník. Rozdíl tedy nespočívá v nerovnoměrně intenzivním vývoji nějakého „pudu po penězích“. Auri sacra fames je tak stará jako dějiny lidstva, které známe, avšak uvidíme, že ti, kteří se jí plně oddali jako pudu – například jistý holandský kapitán, který „by kvůli zisku proplul i peklem a i kdyby mu měly ohořet plachty“, vůbec nebyli představiteli smýšlení, z něhož vzešel specifický kapitalistický „duch“ jako *masový jev* – a o ten nám jde. Bezohledný zisk, který se vnitřně neváže na žádnou normu, existoval v dějinách ve všech dobách, kdekoliv a jakkoli to jen bylo možné. Tak jako válka a námořní pirátství, tak ani svobodný, normami nevázaný obchod neznaly žádné zábrany vzhledem k příslušníkům cizích národů. „vnější morálka“ tu dovolovala i to, co bylo „mezi bratry“ zakázané. A tak, jak navenek kapitalistický zisk zdůmácněl jako „dobrodružství“ ve všech formách hospodaření, které poznaly zpeněžitelný majetek a poskytovaly šance na takové jeho zhodnocování, aby přinášel zisk – prostřednictvím komendy poplatků za nájem, státních půjček, financování válek, knížecích dvorů, úředníků –, nachází se ono niterné dobrodružné smýšlení vysmívající omezením morálky rovněž všude. Absolutní a vědomá bezohlednost touhy po zisku stála často zcela neotřesitelně právě vedle nejpřísnější vázanosti na tradice. A s rozdrobováním tradice a víceméně různým pronikáním svobodného zisku i do nitra sociálních svazů už nedocházelo k etickému potvzování a ražbě toho nového, co se obvykle jen fakticky *tolero-*

³⁹ Srv. v každém ohledu výstižné poznámky Sombartovy o německém národním hospodářství v 19. stol. (cit. d., str. 123). Zřejmě není třeba zdůrazňovat – i když následné studie ve svých rozhodujících hlediscích vecku vycházejí z prací mnohem starších –, do jaké míry vděčí za své formulace pouhému faktu, že existují Sombartovy velké práce s přesnými formulacemi, a to i tam – a právě tam –, kde jdou jinými cestami. I ten, kdo se cítí Sombartovými názory ustavičně podněcován k rozhodnému odporu a kdo mnohé teze přímo odmítá, je povinen si tento fakt uvědomovat.

valo buď jako eticky indiferentní, nebo jako sice nepotěšitelné, leč – bohužel – nevyhnutelné. Toto bylo nejen normálním stanoviskem každého etického učení, ale – a to je bytostně důležitější – i praktického chování průměrného člověka „předkapitalistické“ epochy – „předkapitalistické“ v tom smyslu, že racionální zhodnocování kapitálu v *podnikání* a racionální kapitalistická organizace práce se ještě nestaly určujícími silami orientace hospodářského jednání. Jenže právě toto chování bylo jednou z nejsilnějších vnitřních překážek, na něž všude naráželo lidské přizpůsobení se předpokladům uspořádaného měšťanskokapitalistického hospodářství.

Protivníkem, s nímž musel „duch“ kapitalismu ve smyslu určitého, v rouchu „etiky“ vystupujícího a normami svázaného životního stylu bojovat především, byl ten způsob citění a počínání, jež je možné označit jako *tradicionalismus*. Také zde se musí suspendovat každý pokus o nějakou konečnou „definici“, spíše si na několika zvláštních případech ozejmeme – je přirozené, že i to bude pouze provizorní – co se tím – počínaje zdola u dělníků – myslí.

Jedním z technických prostředků, jichž moderní podnikatel obvykle využívá k vystupňování intenzity práce, aby od „svých“ dělníků dosáhl podle možnosti maximum pracovního výkonu, je *úkolová mzda*. Takovým případem, který neodvratně vyžaduje maximální vystupňování intenzity práce, je například v zemědělství sklizeň obilí, protože zejména při nejistém počasí na jejím maximálně možném urychlení závisí často mimořádně vysoké šance na zisk nebo ztrátu. Proto se zde využívá systém úkolových mezd. A proto, že se stupňováním výnosů a intenzity podnikání zájem podnikatele o urychlení sklizně všeobecně stále zvyšuje, dochází neustále k pokusům zainteresovat dělníky na vystupňování pracovního výkonu *zvýšováním* úkolových sazeb, čímž se jim nabízí příležitost, aby za krátkou dobu dosáhli mimořádně vysokou odměnu. Ale zde se už ukazuje specifické obtíže: zvyšování úkolových sazeb totiž očividně způsobilo, že se ve stejném časovém úseku nedosáhlo většího pracovního výkonu, ale menšího, neboť dělníci na zvýšení úkolové mzdy neodpovídali zvýšením, ale snížením denního výkonu. Například muž, který při výdělku 1 marky za jedno jitro pokoseného obilí denně pokosil 2,5 jitra, a tak vydělal denně 2,5 marky, po zvýšení úkolové sazby o 25 feníků nepokosil, jak se doufalo s ohledem na příležitost vyšší odměny, třeba 3 jitra, aby tak vydělal 3,75 marky – což by pravděpodobně bylo možné –, ale jen 2 jitra denně, protože tak vydě-

lal stejně jako dosud rovněž 2,5 marky, a tak „dni učimil zadost“, jak se praví v bibli. Zvýšený výdělek ho podněcoval méně než snížení práce, neptal se: Kolik mohu denně vydělat, když dosáhnu nejvyššího možného maxima pracovního výkonu, ale kolik musím pracovat, abych vydělal onu částku 2,5 marky, již jsem dostával dosud a která pokrývá moje *tradiční* potřeby? Právě to je příkladem takového chování, které označuji jako „tradicionalismus“: Člověk nechce „od přírody“ vydělávat peníze a víc peněz, jednoduše chce jen žít, žít tak, jak je zvyklý, a vydělávat tolik, kolik na to potřebuje. Všude tam, kde moderní kapitalismus začínal svoje dílo stupňování „produktivitu“ lidské práce stupňováním její intenzity, narážel na nekonečně houževnatý odpor ze strany tohoto leitmotivu předkapitalistické hospodářské práce a naráží na něj ještě dnes všude tím více, čím „zastalejší“ je (z kapitalistického hlediska) dělnictvo, na něž je odkázán. Jestliže selhal apel na „smysl pro zisk“ prostřednictvím vyšších mzdových sazeb, pak - máme-li zůstat u našeho příkladu - bylo zřejmé, že je třeba pokusit se o totéž prostředky právě opačnými: *snížením mzdových sazeb donutit dělníka, aby pro udržení svého dosavadního výdětku podal vyšší výkon než dosud*. Tak či onak se zdálo, a nezaujatému zkoumání se zdá až dosud, že nízká mzda a vysoký zisk jsou ve vzájemné korelaci, že vše, co se ve mzdě zaplatí navíc, musí znamenat přiměřené snížení zisku. Touto cestou krácel od počátku kapitalismus a vždy, po celé století, platilo jako článek víry, že nízké mzdy jsou „produktivní“, tj. že stupňují pracovní výkon, že, jak tvrdil už Pieter de la Cour - a v tomto bodě, jak ještě uvidíme, zcela v duchu starého kalvinismu - *lid pracuje jen proto, že je chudý a jen potud, pokud je chudý*.

Avšak i účinnost tohoto zdánlivě osvědčeného prostředku je omezena.⁴⁰ Kapitalismus pro svůj rozvoj jistě vyžaduje existenci

⁴⁰ Otázkou, kde leží tyto hranice, se zde přirozeně nezabýváme, a stejně ani postojem ke známé teorii o souvislosti mezi vysokou mzdou a vysokým pracovním výkonem, již nejdříve vytyčil Brassej, zformuloval a teoreticky zastával Brentano, historický a zároveň konstruktivně Schulze-Gävernitz. Diskusi znovu otevřely Hasbachovy studie (in: *Schmollers Jahrbuch*, 1903, str. 385-391, 417 n.) a konečnou platností nebyla uzavřena. Pro nás zde dostáváje fakt, o kterém nikdo nepochybuje a o kterém se ani pochybovat nedá, že nízká mzda a vysoký zisk, nízká mzda a příznivé vyhlídky průmyslového rozvoje rozhodně nejsou jednoduše totožné - že prosté mechanické peněžní operace vůbec nevedou k „výchově“ ke kapitalistické kultuře, a tím ani k možnosti kapitalistického hospodářství. Všechny

přebytku obyvatelstva, které lze za nízké ceny najímat na trhu práce. Jenže příliš velká „rezervní armáda“ sice jeho kvantitativní rozšiřování podle okolnosti podporuje, ale brzdí jeho kvalitativní vývoj, konečně přechod k takovým formám provozu, které práci využívají intenzivně. Nížeší mzda vůbec není totožná s lacinou prací. Už z čistě kvantitativního hlediska klesá pracovní výkon za každých okolností s fyziologicky nedostatečnou mzdou a něco takového natrvalo často znamená právě „výběr nejneshopnějších“. Dnešní obyvatel Slezka pokosí při plném nasazení ve stejném čase o málo více než dvě třetiny toho, co lépe odměňovaný a lépe živěný obyvatel Pomoranska nebo Meklenburska; Polák - z čim vzdálenějšího východu pochází, tím menší fyzický výkon podá ve srovnání s Němcem. A dokonce i čistě obchodně nízká mzda jako opora kapitalistického rozvoje selhává všude tam, kde jde o výrobu produktů, které vyžadují nějakou kvalifikovanou (vyučenou) práci, nebo kde jde o obsluhu nákladních strojů, které se dají snadno poškodit, nebo kde je třeba nějaké výrazné míry soustředěné pozornosti a iniciativy. Nízká mzda se zde nevyplácí a dosahuje se jí opaku toho, co jsme zamýšleli. Neboť v tomto případě nejen že je nepostradatelný rozvinutý pocit odpovědnosti, ale vůbec takové smýšlení, které se přinejmenším po dobu práce oproti od neustálé otázky: jak by s minimem výkonu a maximálně pohodlně bylo přesto možné dosáhnout obvyklé mzdy, a práci bude orientovat tak, jako by byla absolutním sebeúčelem - „povolaním“. Takovéto smýšlení ale není ničím přirozeně daným. Nemůže být bezprostředně vyvoláno ani vysokými, ani nízkými mzdami, ale pouze jako produkt dlouhodobého procesu *výchovy*. Dnes se kapitalismu, který už dobře sedí v sedle, daří poměrně snadno rekrutovat své dělníky ve všech průmyslových zemích a v rámci jednotlivých zemí ve všech průmyslových oblastech. V minulosti to byl v každém jednotlivém případě velmi obtížný problém.⁴¹ A dokonce

příklady, které jsme zvolili, jsou čistě ilustrativní.

⁴¹ Proto ani často nedocházelo ke zdomácnění také kapitalistického průmyslu bez rozsáhlých přístěhvaleckých pohybů z oblasti starší kultury. Jakkoli správně jsou *Sombartovy* poznámky o protikladu mezi „zručností“ vázanou na osobu a výrobními tajemstvími řemeslníka na jedné a vědecky objektivovanou moderní technikou na druhé straně, v období vzniku kapitalismu se tento rozdíl sotva vyskytoval - i když (takřkajíc) etické kvality kapitalistického dělníka (a v určitém smyslu i podnikatele), byly svou „hodnotou vzácnosti“ často vyšší než zručnosti

i dnes se k cíli ne vždy dostává bez podpory mocného pomocníka, který, jak uvidíme dále, při něm stál i v době jeho vzniku. Co tím máme na mysli, můžeme zase objasnit na příkladu. Obraz zaostalé, tradiční formy práce dnes často nabízejí dělnice, zejména svobodné. Především jejich absolutní nedostatek schopnosti a ochoty vzdát se tradičních, už jednou naučených druhů práce ve prospěch jiných, praktičtějších, přizpůsobovat se novým formám práce, naučit se je, koncentrovat rozum anebo ho vůbec používat, na to vše si téměř obecně stěžují ti, kteří zaměstnávají děvčata, dokonce i německá děvčata. Úvaha o možnosti ulehčit si práci, především však učinit ji snesitelnější, se u nich obvykle setkává s úplným nepochopením, zvyšování úkolových sazeb je neúčinné, naráží na hrady návyku. Jinak je tomu zpravidla se specificky nábožensky vychovanými dívkami, konkrétně s dívkami pietistického původu – a to pro naše zkoumání vůbec není nedůležité moment. Často slyšíme, a potvrzují to příležitostně statistické výzkumy,⁴² že nejpříznivější šance k hospodářské výchově se vytvářejí v této kategorii. Schopnost myšlenkové koncentrace, jakož i absolutní ústřední postoj chovat se „k práci jako k povinnosti“, se tu velice často spojuje s přísnou hospodárností, která kalkuluje s výdělkem i s jeho výší vůbec, jakož i se střídavým sebeovládáním a uměřeností, které neobyčejně stupňují výkonnost. Půda pro takovéto chápání práce jako sebeúčelu, jako „povolání“, jak to kapitalismus vyžaduje, je tu potom nejpříznivější, šance na překonání tradicionalistického šlendriánu je tu největší v *důsledku* náboženské výchovy. Již tato úvaha ze současného kapitalismu⁴³ nám znova ukazuje, že se rozhodně vyplatí ptát se, jak se

řemeslníka, které ustrnulý ve stálém tradicionalismu. A dokonce ani dnešní průmysl není při volbě svých sídel nezávislý na takovýchto vlastnostech obyvatelstva, jež byly získány dlouhou tradicí a výchovou k intenzivní práci. Odpovídá okruhu dnešních předstáv, že tam, kde se tato závislost jednou zjistí, se s oblibou přesouvá na zděděné rasové kvality, místo toho, aby se přiblíželo k tradicím a výchově, což je podle mého názoru velmi pochybné.

⁴² Viz moji stať *Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit*, v *Archiv*, XX-VIII, str. 263.

⁴³ Předchozí poznámky by mohly být nepochopeny. Sklon známého typu obchodníků využívat svým způsobem tvrzení: „Lidu musí být náboženství zachováno,“ a dřívější častý sklon širokých kruhů zvláště luteránského duchovenstva, aby se jim ze všeobecné sympatie k autoritě dalo k dispozici něco jako „černá policie“ všude tam, kde bylo zapotřebí pranýřovat stávku jako hřích, odborové

asi mohly vytvářet tyto souvislosti mezi kapitalistickou schopností přizpůsobení a náboženskými momenty v době jeho mládí. Neboť z mnohých jednotlivých jevů lze usuzovat, že i tehdy existovaly podobným způsobem. Odpor a pronásledování, s nimiž se setkávali ze strany svých druhů v práci například metodističtí dělníci v 18. století, se nikterak netýkaly – anebo se netýkaly především – jejich náboženského excentrismu, což dosvědčují zprávy o často se opakujícím ničení jejich příručních nástrojů – náboženského excentrismu bylo v Anglii více a mnohem nápadnějšího –, nýbrž zaměřovaly se na jejich specifickou „ochotu pracovat“, jak bychom to řekli dnes.

Avšak obrátíme se znovu nejdříve k přítomnosti a k podnikatelům, jestliže si chceme také zde ořežmit význam „tradicionalismu“. Sombart ve svém výkladu geneze kapitalismu⁴⁴ rozlišoval „pokryvání potřeb“ a „zisk“ jako dva velké „leitmotivy“, mezi nimiž se pohybují ekonomické dějiny, a to vždy podle toho, zda je pro způsob a směr hospodářské činnosti směřovatná míra osobní *potřeby*, anebo na jejím omezení nezávislá snaha o *zisk* a *možnost* jeho dosahování. To, co označuje jako „systém hospodářství pokrývajícího potřeby“, se na první pohled zdánlivě kryje s tím, co jsme tu popsali jako „ekonomický tradicionalismus“. Skutečně je tomu tak *tehdy*, když se pojem „potřeby“ ztotožňuje s *tradiční potřebou*. Jestliže tomu tak ale není, pak vypadávají široké masy, jež je co do formy jejich organizace třeba považovat za „kapitalistické“ i v tom smyslu definice „kapitálu“ ze sféry hospodaření pro „zisk“, kterou Sombart podává na jiném místě svého díla,⁴⁵ a patří do sféry „hospodářství pokrývajícího potřeby“. Totiž také hospodářské podniky, které řídí soukromí podnikatelé ve formě obratu kapitálu (tj. peněz anebo zpeněžitelných statků), tedy nepochybně jako „kapitalistické podniky“ s cílem získávat nákupem výrobních prostředků a prodejem produktů, mohou mít o sobě rovněž „tradicionalistický“ charakter. V průběhu novějších hospodářských dějin tomu tak také bylo, a to nejen výjimečně, ale vcelku zpravidla – i když s neustálou se opakujícími přerывy prostřed-

spolky jako podněcovatele „chamtivosti“ atd. – to jsou věci, s nimiž nemají nic společného jevy, o nichž je tu řeč. V momentech, jichž se tu v textu dotýkáme, nejde o ojedinelé, ale o velmi časté a, jak uvidíme, i typicky se opakující jevy.

⁴⁴ W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, I. vyd., 1902, I, str. 62.

⁴⁵ Tamt., str. 195.

nictvím stále nových a vždy mohutnějších zásahů „kapitalistického ducha“. „Kapitalistická“ forma hospodářství a duch, v němž je vedené, jsou sice obecně v „adekvátním“ vztahu, ale nikoli ve vztahu nějaké „zákonitě“ vzájemné závislosti. A i když zde přesto výraz „*duch* (moderního) *kapitalismu*“⁴⁶ provizorně používáme pro takové smýšlení, které *profesně* systematicky a racionálně usiluje o legitimizaci zisk takovým způsobem, jak jsme to ukázali na příkladu Benjaminu Franklina, dochází k tomu z historického důvodu proto, že ono smýšlení nalezlo v moderním kapitalistickém podnikání svou nejadekvátnější formu, a na druhé straně kapitalistické podnikání nalezlo v onom smýšlení nejadekvátnější duchovní hybnou sílu.

Samo o sobě se však obojí může velmi rozcházet. Benjamin Franklin byl naplněn „kapitalistickým duchem“ v době, kdy se jeho knihtiskařský podnik svou formou v něm nelišil od nějakého řemeslného podniku. A uvidíme, že na prahu novověku nositeli smýšlení, které jsme tu označili jako „duch kapitalismu“ nebyli, nebo nebyli převážně, kapitalističtí podnikatelé obchodního patřičtí, ale mnohem *snazivější* vrstvy živnostenského středního stavu.⁴⁷ Ani v 19. století nejsou jeho klasičtími reprezentanty vznešení gentlemani z Liverpoolu a Hamburku se svým zděděným majetkem z obchodu, ale často z opravdu malých poměrů pocházející zbohatlíci z Manchesteru anebo z Porýní-Vestfálska. Podobně tomu bylo už v 16.

⁴⁶ Ovšemže *moderní* racionální podnikání specifické pro Okcident, a nikoli kapitalismus lichvářů, vojenských dodavatelů, nájemců úřadů a výběrčích daní, velkých obchodních podnikatelů a finančních magnátů, který je už po tři tisíciletí rozšířený po světě od Číny, Indie, Babylónu, Hellady, Říma, Florencie až do přítomnosti. Viz k tomu úvodní poznámku.

⁴⁷ Právě, že se a priori nedá vůbec předpokládat – a to je tu třeba zdůraznit – že na jedné straně technika kapitalistického podnikání a na druhé straně duch „práce jako povolání“, který kapitalismu obvykle propůjčuje jeho expanzivní energii, musely svou *původní* živnou půdu nacházet v těchto sociálních vrstvách. Podobně je tomu také se sociálními vztahy náboženských obsahů vědomí. Kalvinismus byl historicky jedním z nositelů výchovy ke „kapitalistickému duchu“. Jenomže z důvodů, které ještě vysvětlíme později, právě velcí finančníci, například v Holandsku, nebyli převážně stoupenci kalvinismu nejpřísnější observance, ale armádní. Avšak zde jakož i jinde bylo „typickým“ nositelem kapitalistické etiky a kalvínského církevnictví *střední a drobné* měšťanstvo, pozdvihující se na úroveň podnikatele. Ale právě to souhlasí s tím, co jsme tu už říkali: Velcí finančníci a obchodníci existovali ve všech dobách. Avšak racionální kapitalistickou organizací práce v měšťanské živnosti poznal až vývoj od středověku k novověku.

století: tvůrci tehdy vznikajících *průmyslových odvětví* byli v převážně většině zbohatlíci.⁴⁸

Například provoz banky či exportního velkoobchodu anebo i nějakého většího obchodu s drobným zbožím nebo konečně velké prodejny zboží vyrobeného domácími průmyslem jsou zajisté možné jen ve formě kapitalistického podniku. Přesto však mohou být všechny ny vedeny v přísně tradicionalistickém duchu: obchody velkých cedulových bank dokonce nesmějí být vedeny jinak. Zámořský obchod celých epoch se zakládal na monopolech a reglementech přísně tradicionalistického charakteru. V obchodě s drobným zbožím – nehovoříme zde o malých každodenních zlodějících bez kapitálu, kteří dnes volají po pomoci státu – je revolucionizace, která zúčtovala se starým tradicionalismem ještě v plném proudu. Je to stejná proměna, která rozbila staré formy toho systému prodeje, s nímž má moderní domácí práce příbuzné rysy jen co do formy. Jak tato revolucionizace probíhá a co znamená, to může být, i když se jedná o věci známé, znázorněno zase jen na zvláštním případě.

Z hlediska našeho dnešního vidění byl život nákupčích, alespoň v některých odvětvích kontinentálního textilního průmyslu,⁴⁹ až do poloviny minulého století dost pohodlný. Jeho průběh si můžeme představit asi takto: Rolníci přicházeli se svými utkanými látkami – často vyrobenými (v případě lněných látek) převážně nebo zcela ze surovin, jež sami vyprodukovali – do města, kde bydleli nákupčí, a ti jim po pečlivé, často úřední zkoušce kvality za ně zaplatili obvyklou cenu. Zákazníky nákupčích byli pro odbyt na větší vzdálenosti překupníci, kteří rovněž přijížděli a nakupovali ze skladu, i když většinou ještě ne podle vzorků, nýbrž podle běžných kvalit, nebo si dlouho dopředu objednávali, načež se pak eventuelně objednávalo u rolníků. K objždění zákazníků docházelo, pokud vůbec, tak zřídka, nanejvýš v dlouhých periodách, jinak dostačovala korespondence a zvolna se rozšiřující zaslání vzorků. Malý rozsah úředních hodin, asi 5-6 denně, občas dokonce značně menší, byl v období kampaně, pokud k ní vůbec docházelo, větší – k tomu obstojný výdělek, postačující na

⁴⁸ Viz k tomu dobrou disertaci J. Maliniaka, Zürich 1913.

⁴⁹ Tento obraz je „ideálnětypický“, zkomponovaný z poměrů v rozličných jednotlivých odvětvích na rozličných místech; z hlediska ilustrativního cíle, kterému slouží, je ovšem lhostejné, že tento proces se ani v jediném případě, který máme na mysli, neoděhrál veiku tak, jak ho zde popisujeme.

slušný způsob života a v dobrých časech i na uložení menšího kapitálu, vcelku relativně velká vzájemná snášlivost konkurentů a současně velká shoda v zásadách obchodování, hojně každodenní návštěvy, „besedy“, kromě toho ještě příležitostné podvečerní posezení při skleničce, při kávě, a vůbec pohodlné životní tempo.

Pokud pohlédneme na čistě kupecko-obchodní charakter podnikatelů, stejně jako když přihlížíme k faktu nepostradatelného vstupu kapitálů, které jsou s obratem investovány v obchodě, a rovněž pokud jde o objektivní stránku ekonomického postupu či o způsob vedení účetnictví, tak se v každém ohledu jednalo o „kapitalistickou formu organizace. Avšak bylo to „tradiční“ hospodářství, hledíme-li na *ducha*, který naplňoval podnikatele, který ovládal provoz obchodu a – lze přímo říci – tvořil základ „étosu“ podnikatelských kruhů: tradiční postoj k životu, tradiční výše zisku, tradiční míra práce, tradiční způsob obchodování a vztahy k dělníkům a v podstatě i vztahy k tradičnímu okruhu zákazníků, ke způsobu jejich získávání a k odbytu.

Najednou se nějak toto pohodlí náhle přerušilo, a to často bez toho, aby přitom nastala nějaká zásadní změna formy organizace – například přechod k uzavřenému podniku, ke strojovému tkalcovskému stavu atp. Co se stalo, bylo zpočátku pouze to, že se nějaký mladý muž z jedné ze zúčastněných rodin nákupčích odstěhoval z města na venkov, pro svou potřebu si starostlivě vybral tkalce, značně zvýšil jejich závislost a kontrolu, převychoval je z rolníků na dělníky, na druhé straně však zcela do svých rukou převzal obchod s drobným zbožím, pokud možno i přímý přístup k posledním odběratelům, osobně získával zákazníky, pravidelně je každoročně navštěvoval, především však dovedl přizpůsobit kvalitu výrobků výlučně potřebám a přáním zákazníků, aby je doslova „hltali“, a zároveň začal uplatňovat zásadu: „nízká cena, velký obrat“. Potom se začalo opakovat to, co je vždy a všude následkem takového procesu „racionalizace“: Koho to nevyneslo, ten padl. Idyla skončila, jen co započal zuřivý konkurenční boj, získávaly se značné majetky, které se už neukládaly na úrok, ale stále se investovaly do obchodu, starý, pohodlný a blahobytný postoj k životu ustoupil tvrdé věcnosti u těch, kteří se tohoto procesu zúčastňovali a které to vynášelo, neboť nespokojeně vávali, ale chtěli mít zisk, i u těch, kteří zůstali u onoho starého způsobu

sobu, a proto se *museli* omezovat.⁵⁰ A – o se tu jedná především – v takovýchto případech to *nebyl* v první řadě příliv nových peněz, jenž tuto změnu vyvolal – celý revoluční proces byl v některých případech, které znám, uveden do chodu jen několika tisíci kapitálu vypištěnými od příbuzných –, nýbrž nový *duch*, „duch moderního kapitalismu“, který vstoupil do hry. Otázka po hybných silách expanze moderního kapitalismu není tedy v první řadě otázku původu peněžních zásob zhodnocovaných kapitalistickým způsobem, ale především otázkou vývoje kapitalistického ducha. Kde ožívá a kde se mohl projevit, *vytváří* si sám peněžní zásoby jako prostředky svého působení, nikoli však naopak.⁵¹ Jenomže jeho nástup nebyval obvykle pokojný. Záplava nedůvěry, podle okolností i nenávisli, především morálního rozhořčení se zpravidla prvnímu novátorovi stavěla na odpor, často – jak je mi známo z víceru případů – se začaly vytvářet úplné legendy o temných stínech v jeho dřívějším životě. Pro nikoho dostatečně nezažatého není obtížné postřehnout, že právě takového podnikatele „nového stylu“ mohl před ztrátou stízlivého sebeovládání a před morálním a ekonomickým ztroskotáním ochránit pouze neobyčejně pevný charakter, že kromě jasného pohledu a ráznosti mu nepostradatelnou důvěru zákazníků i dělníků získávaly právě určité a velmi výrazné „etické“ kvality a dodávaly mu dostatečnou pružnost pro překonání nesčetných překážek. Avšak právě tyto překažky mu všude umožňovaly mnohem intenzivnější pracovní výkon, jaký se nyní vyžaduje od podnikatele a jaký není slučitelný s pohodlným užíváním života – tedy právě etické kvality specificky jiného *druhu*, než byly etické kvality adekvátní tradicionalismu minulosti.

A stejně to zpravidla nebyli krkolomně odvážní bezskrupulózní spekulanti, ekonomicky dobrodružné povahy, které najdeme ve všech epochách hospodářských dějin, nebo prostě „velcí finančníci“, kteří způsobili tento navenek krajně nenápadný, ale pro zavedení ekonomického života na půdě tohoto nového ducha přece jen rozhodující obrat, nýbrž v tvrdé škole života vyrostlí, odvážní a zároveň

⁵⁰ Proto není náhodou, že např. právě toto první období počínajícího racionalismu, období prvích rozmachů německého průmyslu, jde ruku v ruce s celkovým úpadkem stylu předmětů každodenní spotřeby.

⁵¹ Tím však nechceme označit pohyb vzácných kovů za ekonomicky lhostejný.

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

Budeme tihnout 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 církví nepřátelské, tak alespoň indiferentní. Myšlenka zbožné nudy v ráji je pro jejich činnorodu 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 neúnávného slonu, který se nikdy neteší 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 příležitavá 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 plynutí stejně jako vědomého využívání své moci a vstřícnosti k vnějším znakům společenské úcty, již požívá, ale které jsou mu spíše nepřijemné. 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 opovržlivé. Že někdo může učinit cílem své celoživotní práce výlučně myšlenku, že jednou do hrobu klesne obřížen 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 existenciálním 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 ti 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 zvládl. 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 pojal 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 *jedné* zběžné poznámky, a to bez *jakéhokoliv* vztahu k celkové argumentaci) *všude* *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 jejich 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 nártu ordonanci 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 Funcckovým spísem (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 „hrdým národům“, na druhé straně - což je u něho jinak nesmiřitelným protikladem - že ekonomický racionalismus byl údajně „do nejkrásnějších důsledků“ rozvinutý už u Catona - str. 267 - je třeba mimochodem zaznamenat jen jako symptom toho, že se jedná o „tezovitou knihu“ ve špaměť smyslu.) Avšak Keller úplně dezinterpretuje i význam zakazu úroků, který zde nebudeme rozebírat do podrobnosti. 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 *neprimo*, totiž prostřednictvím zakazu znepokojevání 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 zřetelím 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 mar (tedy půjčky tanfované 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 guild (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 symptomatičtí význam, a také ten jen omezeně.

Hospodářská etika scotistických a zejména určitých medikamských 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 obšíř. 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 „industria“ (a vice samozřejmě nemůže tvrdit ani Keller).

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

jakož i v Tomášově označování snahy o zisk jako turpitudu (což se týkalo i zisku nevyhnutelného a proto i eticky přípustného), spočíval oproti radikálně antichrematistickým názorům poměrně širokých vrstev už vysoký stupeň *vstřícnosti* katolické doktriny 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 nezmiel 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-li 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 Albrého) *chytí naprosto*, je právě pro nás rozhodující: totiž, jak později uvidíme, pro asketický protestanismus charakteristická koncepce *potvrzení* vlastní osobní spásy v povolání, certitudi salutis: tedy psychologické přemě, že 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 askenze – o argumentaci, která by vycházela z centrálních náboženských pozic. (Kromě toho: Antonín a Bernardín 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 *symptomatičtý* 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 „*nihil in de sperantes*“ jsou pravděpodobně (podle A. Merxe) zkomoleninou z „*meden apelpidzontes*“ (tj. *neminem desperantes*), přikazují poskytnout půjčku *každému*, i chudému bratrovi 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 turpitudu, nebo ho aspoň eticky nehodnotilo pozitivně. Takový „*mramrní*“ názor, jako třeba názor Benjamina Franklina, by byl jednoduše nemyšlitelný. Především takto to chápaly zúčastněné kapitalistické kruhy. Pokud stály na půdě církevní tradice, jejich celoživotní práce byla v nejlépeším případě něčím mravně indifferenčním, tolerovaným, ale pro spásu – už pro ustavičnou nebezpečí kolize s církevním zákonem 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 necírkevníkové 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 prikázáním stačilo ke spásě.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 nejlépeším případě jen tolerovaného, stalo „*povolání*“ ve smyslu Benjamina 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-Giudicchio, Stor. dei Com. Ita, 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 guiderono, 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 předstoupovali před kněžský soud s exceptio usurariae pravitiatis.

nebylo ani stopy po větších živnostenských podnikcích, kde se daly zaznamenat jen první počátky bank, to mohlo platit jako obsah mravně chválného, dokonce příkázánoho způsobu života? Hovořit tu o nějakém „odrazu“, „materiálních“ poměrech v „ideální nadstavbě“ by bylo naprostým nesmyslem. Z jakého myšlenkového okruhu tedy pocházelo začlenění činnosti navenek zaměřené čistě na zisk do kategorie „povolání“, které jednotlivci pocítoval 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 štastných a vydatných výkladech – se za základní motiv moderního hospodářství vůbec označoval „ekonomický racionalismus“. To je bezpochyby by správné, pokud se tím rozumí ono rozšíření produktivity práce, které odstranilo vázanost výrobního procesu na přirozeně dané „organické“ hranice lidské osoby tím, že jej rozložilo 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 stoupenčím „kapitalistického ducha“jevila vždy jako jeden z určujících cílů jejich celoživotní práce. Je třeba si přečíst např. Franklínovo 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 „idealistický“ miněné radosti ze života. A právě tak přirozené je jednou ze základních vlastností kapitalistického soukromého hospodářství, že je racionalizované na základě přísného počítáckého 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.

Zdálko 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 historič-

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 opravdovými 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 světu „povolání“, jako by šlo o úlohu, jak to kapitalismus potřebuje. Neboť život je možné „rationalizovat“ 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 „rationalismem“. „Racionalismus“ je historický pojem, který zahrnuje svět protikladů, a našim 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 eudaemonistických 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“.

Lutherova koncepce povolání. Úkol zkoumání

Nelze přehlédnout, že v německém slově „povolání“ („Beruf“) stejně jako asi ještě zřetelněji v anglickém „calling“ přinejmenším *spolu*znamenává jistá náboženská představa *povolání* uloženého Bohem, a čím větší důraz v konkrétním případě na toto slovo klademe, tím je zřetelnější. Sledujeme-li pak slovo historicky v kulturních jazycích, ukáže se především, že jsou to převážně katolické národy, podobně jako klasický starověk,⁵⁶ které pro to, co my nazýváme „povoláním“ (ve

⁵⁶ Z antických jazyků mají podobně zabarvené výrazy hebrejské výrazy. Především ve slovu *melacha*: Je používáno pro kněžské funkce (Ex 35,21; Neh. 11,22; 1Kr 9, 13; 23,4; 26,30) pro záležitost ve službě krále (obzvláště 1S 8,16; 1Pa 4,23; 29,6), ve službě královského úředníka (Est 3,9; 9,3), pracovníků *dohlážitelů* (2K 12,12) otroka (Gn 39,11), v polní práci (1Chr 27,26), u *řemeslníků* (Ex 31,5; 35,21; 1K 7,14), obchodníků (Ž 107,23) a pro každou „profesionální práci“ na odpovídajícím místě (Sir 11,20). Slovo je odvozeno od kořene *la ach* což znamená poslat, zasílat, původně tedy znamenalo „úkol“. Jeho původ v otrokářsko-liturgicko-byrokratickém pojmovém světě šalamounského otrokářského státu, opírajícího se o egyptské a poegyptské vzory je snad z uvedených odkazů evidentní. Jak mne zčásti poučil A. Merx, ve starověku byl tento souhrnný pojem zcela ztracen, slovo se používalo pro každou „práci“ a bylo opravdu zcela bezbarvé jako naše „povolání“, s nímž také sdílil osud, že je primárně používáno v duchovních funkcích. Výraz *chok*, což znamená: „to, co je určené“, „to co je přikázáno“, „pensum“, které se vyskytuje rovněž v Sírachovi (11,20) a tam je od LXX překládáno jako *devar-jom*, pochází právě tak z jazyka otrokářské byrokracie, jako *diathéké* (Ex 5,13, srv. Ex 5,14, kde LXX je právě tak *diathéké* ekvivalentem pro „penzum“). Sírachovec (43,10) překládá v LXX jako *krima*). V Sírachovi se zřejmě používalo pro splnění *Božího* příkazu – tedy právě přibližně s naším „povoláním“. Ohledně těchto verzů v Sírachovi budiž poukázáno na Smendovu známou knihu o Jesuši Sírachovi a ke slovíčům *diathéké*, *ergon*, *ponos* na jeho *Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1907. (Jak je známo, byl hebrejský text Sírachovec ztracen, avšak byl znovu objeven Schechterem a doplněn z talmudistických citátů. Luther ho neměl k dispozici a na jeho práci se slovy neměly oba hebrejské pojmy *žádny* vliv: srv. níže Pf 22,29.) – V řečtině označím, jež by v etickém zabarvení odpovídalo německému slovu, chybí vůbec. Kde Luther překládá zcela analogicky k našemu dnešnímu úzu slova (viz níže) v Sírachovi (11,20 a 22): „zůstaň ve svém „povolání“, tak má v originále jedinou *ergon*, podruhé, na místě, jež se zdá zcela nepřesné (v hebrejském originále je řeč o vyjasnění Boží pomoci), má *ponos*. Jinak se ve starověku obecně používalo *ta prosékonia* ve smyslu „povinnosti“. Ve stoickém jazyce (na což mne svého času upozornil A. Dietrich) v případě jazykově indiferentní provenience příležitostně nese podobné myšlenkové zabarvení *kamatos*. Všechny ostatní výrazy (jako *iazis*) atp. nejsou eticky podbarveny. – To, co mělo být v latině vyjádřeno jako

„povolání“: označovat trvalou činnost nějakého člověka, spojenou s dělbou práce, která je pro něj (normálně) zároveň zdrojem příjmu a tím i trvalou existenciální ekonomickou základou, se vedle bezbarvého „opus“, prostřednictvím „officium“, jehož zabarvení je alespoň spřízněné s etickým obsahem německého slova buďto skrze „officium“ (z „opificium, původně tedy eticky neutrálního, později, a pak zvláště u Senky: *De beneficiis libri*, IV, 18, se rovnajících „povolání“), anebo prostřednictvím „munus“ – odvozeného z nevolnictví ve starých společenských obcích, – nebo konečně prostřednictvím „professio“, které v tomto významu charakteristickým způsobem pochází rovněž z veřejnoprávních povinností, totiž ze starých danových deklarací občanů, které se později používalo zvláště pro „liberální povolání“ v moderním smyslu („professio bene dicendi“). Na *tomto* užším poli dostalo slovo v každém ohledu podobný celkový význam podobný našemu „povolání“ (také ve velmi niterném smyslu; tak třeba když se u Ciceroa o někom říká: „non intelligit quid profiteatur“ zhruba ve smyslu „nepoznal své vlastní povolání“), jenž právě chápaný přirozeně zcela světským způsobem, bez jakéhokoliv náboženského zabarvení. Tak je tomu zejména v případě „ars“, jež se v císařské době používalo pro „řemeslo“: – *Vulgáta* tato místa ze Sírachovce překládá v jednom případě jako „opus“, jindy (verš 21) jako „locus“, což by v tomto případě znamenalo něco jako „sociální postavení“. Od *askety* jako byl Hieronymus pochází dodatek „mandatum tuorum“, což Brentano zcela správně vyzvedá, aniž by zde – jakož i jinde – poznamenal, že *právě* to je charakteristické pro *asketickou* provenienci pojmu: před reformací zásvětní, pak ale vzdejší. Je ostatně nejisté, podle kterého textu byl Hieronymův překlad pořizován. Nelze vyloučit vývoj starého liturgického významu slova *melacha*. V románských jazycích bylo pouze španělské „vocacion“ ve smyslu *vnitřního* „povolání“ k němu přeneseno z duchovního úřadu, což je zabarvení dílem odpovídající německému smyslu slova, nikdy se ale nepoužívá o „povolání“ ve větším smyslu. V románských překladech Bible španělské „vocacion“, italské „vocazione“ a „chiamamento“ mají význam, jež částečně odpovídá právě vyloučenému lutherskému a Kalvínskému úzu *ponoze* jako ekvivalent pro překlad novozákonního *kléisis*, značícího povolání skrze evangelium k věčné spáse, a kde má *Vulgáta* „vocatio“. (Je zvláště, že se Brentano na uvedeném místě domnívá, že tato okolnost, již já sám uvádím ve prospěch svého názoru, podle něj hovoří *pro* existenci pojmu „povolání“ v jeho poreformačním významu už předtím. Ale o tom přece není ani řeč: *kléisis* by přece muselo být překládáno jako „vocatio“ – ale kde a kdy bylo v našem dnešním smyslu ve středověku používáno? Fakt tohoto překladu a *absence* nitrosvětského významu slova jsou důkazem opaku.) „Chiamamento“ používá tímto způsobem např. italský překlad bible z 15. století, který je otištěn v *Collezione die opere inedite e rare* (Bologna 1887), vedle „vocazione“, které užívají moderní italské překlady bible. Proti tomu slova používaná v románských jazycích pro „povolání“ ve *vnějším*, vzdejší smyslu pravidelně výdělečné činnosti, nemají naprosto žádný náboženský ráz, jak vyplývá z lexikálního materiálu a také z přátelsky poskytnutých výkladů mého ctěného přítele profesora Baista (Freiburg), i když například ta, která byla odvozena od „ministerium“, nebo „officium“, původně jistě eticky zabarvené měla, nebo jako ho

smyslu životního postavení, ohraničeného oboru práce), nemají ani zdaleka výraz podobného zabarvení, kdežto u všech převážně protestantských národů takový výraz existuje. Ukazuje se dále, že se nejedná o nějakou jen etnickou zabarvenou zvláštnost příslušných jazyků, třeba výraz „germánského ducha lidu“, ale že toto slovo ve svém dnešním smyslu pochází z *překladů bible*, a to z ducha překladatelů, *nikoli* z ducha originálu.⁵⁷ Zcela v našem dnešním smyslu se zdá být použito v Lutherově překladu bible na jednom místě Sirachovce (Sir 11,20–21).⁵⁸

od počátku zcela postrádala ta, jež byly odvozena od „ars“, „professio“ a „implicare“ (impiego). Ona průběžně zmiňovaná místa u Jesuse Siracha, kde má Luther „povolání“, se překládají: francouzsky (Sir 11,20) „office“, (Sir 11,21) „labeur“ (kalvinský překlad), španělsky (Sir 11,20) „lugar“ (podle Vulgaty), nové překlady mají „posto“ (protestantský překlad). Protestantům románských zemí, protože jsou menšinou, se nepodařilo, respektive se vůbec nepokusili o takovou jazykovou tvorbu, již Luther ovlivňoval stále ještě málo racionalizovaný německý úřední jazyk.

⁵⁷ Proti tomu *Augsburská konfese* rozvinula tento pojem jen částečně a implicitně. Jestliže její čl. XVI (viz vyd. Koldeho, str. 43) říká: „Neboť Evangelium... neporáží světské regimenty, policii a manžeství, nýbrž chce, abychoť to všechno považovali za boží řád a aby každý v těchto stavech podle svého povolání dokazoval křesťanskou lásku a dílo, jež je pravé a dobré“ (latinsky: „et in talibus ordinationibus exercere caritatem“, tamt., str. 42), pak konsekvence, jež se odtud vyzvojuje, ukazuje, že by se přinejmenším vrchnost měla poslouchat, aby se zde v první řadě mohlo myslet na „povolání“ jako *objektivní* řád v onom smyslu, jak je v 1K 7,20. A článek XXVII (u Koldeho str. 83 dole) hovoří o „povolání“ (latinsky: „in vocatione sua“) pouze ve spojení se stavy, ustavenými Bohem: farář, vrchností, knížecím a panským stavem atp., a totiž v němčině jen v pojetí konkordance, kdežto v německé ed. princeps příslušná věta chybí.

Jen v čl. XXVI (tamt., str. 81) je slovo použito alespoň v nejšířším smyslu, odpovídajícím našemu dnešnímu pojmu v obratu, „... že tryznění těla nemá sloužit tomu, aby se došlo milosti, ale aby se udržovalo připravené, aby nebránilo tomu, co je člověku přikázáno činit podle svého povolání“ (lat.: „iuxta vocationem sua“).

⁵⁸ Před luterskými překlady bible, jak dokládají lexika a jak mi přátelsky potvrdili páni kolegové Braune a Hoops, se slovo „povolání“, holandsky „beroep“, anglicky „calling“, dánsky „kald“, švédsky „kallelse“ nevyskytuje v *žádném* jazyce ve svém dnešním *světský* miněním smyslu. Podobně jako „povolání“ (Beruf) znějící středohornoněmecká, středohornoněmecká a středoholandská slova *znamenají* vesměs „volání“ (Ruf) v jeho dnešním německém významu, a to *zejména* také včetně – pozdně středověkého – „vyvolení“ (Berufung), tj. „vocation“ kandidáta k *duchovnímu* obročí prostřednictvím oprávněných osob, což je speciální případ, který bývá zdůrazňován také ve slovnících skandinávských

jazyků. V tomto posledním významu slovo příležitostně používá také Luther. I když později mohlo toto zvláštní užití slova právě tak projit svou reinterpretaci, souvisí vytvoření moderního pojmu „povolání“ přesto také jazykově s překlady bible, a to s překlady *protestantskými*, a pouze u *Taulera* (†1361) k tomu nacházíme náznaky, jež by bylo třeba zmínit. *Všechny* jazyky, které byly dominujícím způsobem ovlivněny *protestantskými* překlady bible, toto slovo vytvořily, a *všechny*, které tím neprošly (jako románské) ho nemají anebo nemají v dnešním významu. – Luther zpočátku jako „povolání“ překládá dva zcela různé pojmy. *Jedním* pavlovské *klésis* ve smyslu vyvolení Bohem k věčné spáse. Sem patří: 1K 1,26; Ef 1,18; 4,1, 4; 2Te 1,11; Žd 3,1; 2Pr 1,10. Ve všech těchto případech se jedná o *čistě* náboženský pojem onoho vyvolení, jež je prostřednictvím Boha zvěstováno apoštoly skrze evangelium, a pojem *klésis* nemá vůbec nic společného se světským „povoláním“ v dnešním smyslu. Německé překlady bible před Lutherem (jak je tomu ve všech inkunábulech heidelbergské knihovny) v tomto případě píší: „ruffunge“ (přivolání), místo toho ale také používají „Bohem zavolan“ (von Gott geruffet). Avšak *zadruhé* při tlumočení LXX Luther překládá – jak už bylo zmíněno – ona v předchozí poznámce reprodukováná slova Sirachovce *en to ergo sú palaióthéti a kai emmene to ponó sú* jako: „setrvěj ve svém povolání“ a „zůstaň ve svém povolání“ místo „zůstaň u své práce“, a pozdější (autorizované) katolické překlady bible (jako např. od Fleischhüte, Fulda 1781) zde (jako v novozákonních místech) na něj jednoduše navázaly. Luterský překlad tohoto místa Sirachovce je – jak já to vidím – *prvním* případem, v němž je německé slovo „povolání“ (Beruf) používáno zcela ve svém dnešním, *čistě* světském smyslu. (Předcházející napomenutí (Sir 11,20) – *stéti en diathéké sú* – se překládá: „zůstaň v Božím slově“, ačkoli Sirachovce (Sir 14,1 a 43,10) ukazuje, že slovo *diathéké* – v Sirachovi (podle talmudských citátů) používané analogicky k hebrejskému výrazu „chok“ – by vsuknutí mělo znamenat něco podobného našemu „povolání“, totiž „osud“ nebo „přikázanou práci“). V pozdějším a dnešním smyslu, jak už bylo výše zmíněno, slovo „povolání“ předtím v německém jazyce neexistovalo, a také ne – pokud vím – v ústech pozdějších biblických překladatelů anebo kazatelů. Německé bible před Lutherem překládají toto místo Sirachovce jako „dilo“ (Werk). Berthold z Regensburgu v kázáních, kde my bychom hovořili o „povolání“, používá slovo „práce“ (Arbeit). Užití je zde tedy stejné jako v antice. První mně dosud známé místo, kde sice není „povolání“, ale „volání“ (Ruf) poprvé použito pro *čistě* světskou práci jakožto překlad *klésis*, se nachází v krásném Taulerově kázání o Listu Efezským 4 (Basiliejského vyd., v. 117): o sedlácích, kteří jdou „hnojit“, se říká, že se často chovají lépe „než duchovní lidé, kteří na volání nedbají, kdežto oni, sedláci, tak vlastně za voláním jdou“. Toto slovo v tomto smyslu do profánního jazyka neproniklo. A přesto zpočátku Lutherovo užívání jazyka (viz *Werte*, Erl. vyd., 51, str. 51) kolísá mezi „voláním“ (Ruf) a „povoláním“ (Beruf), a už vůbec není jisté jeho přímé ovlivnění Taulerem, ačkoli mnohá názvyky právě na toto Taulerovo kázání se nacházejí ve *Svobodě křesťana*. Neboť v *čistě světském* smyslu jako Tauler Luther na citovaném místě zpočátku slovo *hepouzil* (a to proti Denifleovi, tamt., str. 163).

Zřejmě tedy rada v Sirachovci, odhlédneme-li od obecného napomenutí

k důvěře v Boha. ve formulaci LXX nemá žádný vztah ke specificky náboženskému *hodnocení* světské práce v „povolání“ (výraz *ponos*, plahočení, trnácení, na zničeném druhém místě by byl spíše opakem něčeho takového, když by nebylo zničené). Co Sira chovec říká, to odpovídá prostě napomenutí Žalmisty (Ž 37, 3): „doufej v Hospodina, konej dobro, v zemi přebývej a zachovávej věrnost“ (ekumenický překlad, poslední dvě slova žalmu Weber proložil a uvedl jako: „žít se počestně“ – M. H.), což nejzřetelněji dokládá shoda s napomenutím (Sir 11, 21), aby se člověk nenechal zaslepit díly bezbožníků, poněvadž pro Boha je snadné učinit chudáka bohatým. Pouze počáteční napomenutí, zůstat v tom, co je (Sir 11, 20) „chok“ (hebr.: povolání), má jistou příbuznost s evangelickým *klésis*, ale právě zde Luther (pro řecké *diathéké*) slovo „povolání nepoužil. Spojení mezi oběma těmito zcela heterogenními užitími slova „povolání“ u Luthera tvoří místo v 1K a jejich překlad.

U Luthera (v běžných moderních vydáních) zní celé místo v souvislosti takto (1K 7, 17): „Každý ať žije v tom postavení, které měl od Pána, když ho povolal k víře... (18) Jsi povolán jako žid? Nezatajuj svou obřízku. Jsi povolán jako pohan? Nedávej se obřezat. (19) Nezáleží na tom, zda je někdo obřezán nebo není, ale na tom, zda zachovává Boží přikázání. (20) Nikdo nechť neopouští postavení, v němž ho Bůh povolal...“ (*en té klésis hé eklethé* – jak mi řekl tajný rada A. Merx, jde o nepochybný hebraismus, Vulgáta: in qua vocationem vocatus est). (1K 7, 21) „Byl jsi povolán jako otrok? Netrap se tím. Ale kdyby ses mohl stát svobodným, raději tak učin.“ (22) Koho Pán povolal jako otroka, má v Pánu svobodu. Koho povolal jako svobodného, je v poddanství Kristově. (23) Bylo za vás zapláceno výkupné, nebudte otroky lidí. (24) V čem byl kdo povolán, bratři, v tom ať před Bohem zůstane“. Ve verši 29 pak následuje poukaz na to, že čas je „krátký“, načež následují známé pokyny motivované eschatologickými očekáváními (31): „proto ti, kdo mají ženy, ať jsou, jako by je neměli“, „... a kdo kupují, jako by nevlastnili“ atd. Ve verši 20 Luther v návaznosti na starší německé převody ještě roku 1523 ve své exegezi této kapitoly (Erl. vyd., sv. 51, str. 51) překládá *klésis* jako „volání“ (Ruf) a interpretuje jako „stav“ (Stand).

Je vskukku zřejmé, že slovo *klésis* na tomto a jen na tomto místě odpovídá do značné míry latinskému „status“ a našemu „stav“ (Stand). (A však jistě nikoli, jak se domnívá Brentano ve výše citovaném díle na str. 137 v dnešním smyslu „povolání“. Brentano toto místo, stejně jako to, co o něm říká já, sorva čti přesně.) Toto slovo, svým kořenem spřízněné s *ekklésia*, „povoláním shromáždění“, se v řecké literatuře ve významu, který na „povolání“ alespoň upomíná, nachází pouze jednou, pokud je možné v literatuře doložit, a to na jednom místě u Dionýsia z Halikarassu, kde to odpovídá latinskému „classis“, onomu z řečtiny vypůjčenému slovu, znamenajícímu „svolaný“, vyzvaný občanský oddíl. Theophylaktos (11–12. stol) interpretuje 1K 7, 20 takto: *en hoio bío kai en hoio tagmati kai politeumati ón episteusen* (na toto místo mne upozornil kolega Deissmann). – Našemu dnešnímu „povolání“ *klésis* v žádném případě neodpovídá ani na našem místě. Avšak Luther, který v eschatologicky motivovaném napomenutí, že každý má setrvat ve svém přítomném stavu, přeložil *klésis* jako „povolání“, aby pak později, když překládal Apokryfy, pod vlivem tradic

a antichreimatiscky motivované rady Ješuse Sira, že každý má setrvat v svého „zacházení“ (Hantierung), již kvůli *vécné podobnosti* s radou překládá *ponos* rovněž jako „povolání“. (To je rozhodující a charakteristické. Ono místo 1K 7, 17 – jak už bylo řečeno – vůbec neuvádí *klésis* ve smyslu „povolání“, tzn. ohraničené oblasti výkonů). Mezitím (anebo možná současně) bylo 1530 v Augsburské konfesi přijato protestantské dogma o neužitečnosti katolického přepínání vezdějí manovosti a přitom byl použit obrat: „každému podle jeho povolání“ (viz předchozí poznámku). Toto a dále na počátku 30. let bytostně vyspňované oceňování *ponosnosti* řádu, do něhož je jednotlivec postaven, což se dělo vlivem stále silnější *ponosnosti* řádu, do něhož je zvláštní božské zasahování i do jednotlivosti života, precizované vity ve zcela zvláštní božské zasahování, požadovaného Bohem jako něco současně ale stupňované přijetí světského řádu, požadovaného Bohem jako něco nezmenitelného, vystupují v Lutherově překladu do popředí. Právě v tradiční latině se používalo „vocation“, tj. božské povolání ke svatému životu, obzvláště v klášteře nebo k duchovnímu stavu, a toto zbarvení vezdějí práce v „povolání“ přijalo u Luthera pod tlakem onoho dogmatu. Neboť zatímco se teď *ponos* a *ergon* u Ješuse Sira překládá jako „povolání“, pro což předtím existovala *ponos* (latinská) analogie, pocházející z *missiých* překladů, několik roků předtím se hebrejské *melacha* z Pr 22, 29, které leželo v základech slova *ergon* v řeckém textu Sira chovec a – zcela jako německé „povolání“, a také nordické „kald“, „kallelse“, – vycházející zejména z *duchovního* „povolání“, překládalo podobně jako i na jiných místech (Gn 39, 11) slovesem *záležítost* (Geschäft; LXX: *ergon*, Vulgáta „opus“, anglické bible: „business“, tomu odpovídají také nordické a všechny jiné překlady, které jsem měl k dispozici). Takto jim uskutečněné vytvoření slova „povolání“ v našem dnešním smyslu zůstalo zpočátku pouze *luterské*. Pro kalvinisty platily apokryfy jako nekanonické. Teprve následkem vývoje, který do popředí vysunul zájem „osvědčit se“ („Bewährungs“-Interesse), byl akceptován, a pak i osíť zdůrazněn *luterský pojem* povolání; v prvních (románských) překladech ale *slovo*, které by tomu odpovídalo, neměli k dispozici, a neměli ani moc, aby něco takového vytvořili v jazyce, který už byl stereotypizován.

Už v 16. století pojem „povolání“ zdomácněl v dnešním smyslu i v mimocírkevní literatuře. Překladaelé bible před Lutherem používali pro *klésis* slovo „povolání“ (takto např. v Heidelbergských inkunábulech z 1462/66, 1485), Ekešův Ingolstadtský překlad z r. 1537 říká: „ve volání, jimž byl povolán“. Pozdější katolické překlady většinou přímo následují Luthera. V Anglii má jako první ze všech „cleping“ (staroanglické slovo, jež bylo později nahrazeno výpůjčkou „calling“) Vileřův překlad bible (1382) – tedy, což je jistě charakteristické pro typ etiky u Lollarů – slovo, které odpovídá pozdějšímu reformačnímu užu. Tindalský překlad z roku 1534 proti tomu používá myšlenku stavovskú: „in the same state wherein he was called“, právě tak Ženevský překlad z roku 1557. Oficiální *Cramerův* překlad z r. 1539 nahradil „state“ „calling“, kdežto (katolický) Rheinská bible z r. 1582 stejně jako dvorské anglické bible alžbětské doby se charakteristickým způsobem za spolehnutí na Vulgátu vrací k „vocation“. Že pro Anglii Cramerův překlad bible sloužil jako zdroj puritánského pojmu „calling“ ve smyslu „povolání“, tj. „tráde“ rozpoznal přesně už Murray (viz et. d.). Už v polovině 16. století se „calling“ používá v tomto smyslu: r. 1588 se hovořilo

Velmi brzy nato přijalo v profánním jazyce všech protestantských národů svůj dnešní význam, kdežto v předchozí profánní literatuře nelze postřehnout žádný náznak takového smyslu slova, a i v kazatelské literatuře, jak je patrné, jen u jednoho německého mystika, jehož vliv na Luthera je znám.

A tak jako slovní význam, je – což je snad všeobecně známo – nová i *myšlenka*, která je produktem reformace. Ne tak, jako by jisté počátky k onomu oceňování každodenní světské práce v tomto pojmu povolání neexistovaly už ve středověku, a dokonce i v *pozdně hellénistickém* starověku: o tom bude třeba promluvit později. Bezpodmínečně nové bylo v každém případě předešlým jedno: oceňování splněné povinnosti ve světském povolání jakožto nejvyššího obsahu, který mravní sebekontrola vůbec může do sebe přijmout. To bylo právě tím, co mělo za následek představu náboženského významu každodenní světské práce a co poprvé vytvářelo pojem povolání v tomto smyslu. V pojmu *povolání* je tedy vyjádřeno centrální dogma všech protestantských denominací. To jako jediný prostředek bohuhlibého života nezná mnišskou askézi jako překonání veškeré mravnosti, nýbrž výlučně naplnění *veškerých povinností*, tak jak vyplývají z životního postavení jednotlivce – a právě tím se stává „povoláním“ –, což právě katolické rozlišování *křesťanských mravních příkazů* na „praecepta“ a „consilia“ zahrnuje.

U Luthera⁵⁹ se tato myšlenka rozvíjí v průběhu prvního desetiletí jeho reformátorské činnosti. Zpočátku, zcela ve smyslu převládající středověké tradice, jak je reprezentována např. u Tomáše Akvinského-

o „unlawful calling“, r. 1603 o „greater calling“ ve smyslu „vyšší“ povolání (viz J. Murray, cit. d.). (Nanejvýš podivuhodná je Brentanova představa (cit. d. str. 139), že ve středověku „vocatio“ není překládáno jako „povolání“ a že tento pojem nebyl znám, poněvadž „povolání“ mohou vykonávat pouze *svobodní*, a že svobodní lidé tehdy – v buržoazních povoláních – chyběli. Protože celé společenské členění středověkého řemesla v protikladu k antice spočívalo na svobodné práci a obchodníci byli skoro úplně svobodní, nerozumím tomuto tvrzení zcela.)

⁵⁹ K následujícímu srv. poučný výklad u K. Eggera, *Die Anschauung Luthers vom Beruf*, Gießen 1900, jehož snad jedinou mezerou je, podobně jako u skoro všech církevních spisovatelů, nedostatečně jasná analýza pojmu „lex naturae“ (viz k tomu E. Troeltsch v recenzi Seebergových *Dogmengeschichte* v *Gotthaischer Gelehrten Anzeiger*, 1902, a pak také všechny příslušné partie v jeho *Soziallehren* křesťanských církví).

ho.⁶⁰ Neboť jestliže Tomáš Akvinský rozdělení lidí podle stavů a povolání představuje jako dilo božské *prozřetelnosti*, je tím míněn objektivní *kosmos* společnosti. Že se ale *jednotlivce* oddá jednomu určitému „povolání“ (jak bychom řekli my – Tomáš říká: „ministerium“ nebo „officium“), to má svůj důvod v „cause naturales“. *Quaest quodlibetal.* VII art., 17 c: „Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providenda, quae ita hominum status distribuit, ... secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae *inclinationes ad diversa officia* ...“. Zcela stejně vychází např. B. Pascal ve svém hodnocení „povolání“ z věty, že je to *náhoda*, co rozhoduje o volbě povolání (o Pascalovi srv. A. Köster, *Die Ethik Pascals*, 1907).

Z „organických“ náboženských etik je tomu jinak jen u té, která je z nich všech nejzavřenější, a to je indická. Protiklad tomistického a protestantského (a také ostatních, jmenovitě ve zdůraznění providenciálního blize příbuznějšímu lutherskému) pojmu „povolání“ je natolik zřejmý, že je možné a něj předběžně zísat, neboť ke zhodnocení katolického způsobu pohledu se ještě později vrátíme. O Tomášovi viz M. Maurenbrecher, *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirt-schaftsleben seiner Zeit*, Leipzig 1898. Ostatně v jednotlivostech, v nichž se Tomáš zdá shodovat s Lutherem, je to asi spíše scholastická nauka obecně než speciálně Tomáš, co Luthera ovlivnilo. Neboť, jak se zdá podle Danilových důkazů, Luther znal Tomáše jen nedostatečně (viz H. Denifle, *Luther und Lutherum*, 1904, str. 501 a k tomu W. Köhler, *Ein Wort zu Denifles Luther*, 1904, str. 25 n.).

⁶⁰ Ve spise *Von der Freiheit eines Christenmenschen* se předešlím I. používá „podvojná přirozenost“ člověka pro konstrukci veškerých povinností ve smyslu „lex naturae“ (tj. zde přirozeného řádu světa), jež plynou z toho (podle Erl. vyd. 27, str. 188), že člověk je *fakticky* vázán na své tělo a sociální společenství. 2. V této situaci (str. 196) se stává *druhým* – na to navazujícím – odůvodněním, *kajz* se někdo, kdo je většicím křesťanem, rozhodne, že rozhodnutí o spase, Bohem učiněné z čisté lásky, bude *odplácet* láskou k bližnímu. S tímto velmi volným propojením „víry“ a „lásky“ se kříží 3. (str. 190) staré asketické odůvodnění práce jako prostředku, který „vnitřním“ člověku propůjčuje panství nad tělem. Proto to je 4. práce – ve spojení s níž a právě zde se znova, ale v jiném použití prosazuje myšlenka „lex naturae“ (zde: přirozené mravnosti), – onen už od *Adama* (před pádem) zvláštní, Bohem darovaný *puď*, ježž Adam následoval, „aby se Bohu zalbil“. Konečně 5. (str. 161 a 199) se v návaznosti na *Mt* 7, 18 n. objevuje myšlenka, že zdatná práce v povolání je a musí být následkem nového, virov způsobeného života, aniž by se z toho vyvozovala kalvínská myšlenka „osvědčení“. – Silná emoce, již je tento spis nesen, vysvětluje zhodnocení heterogenních pojmových elementů.

diktovaným“ katolickým „evangelijním radám“ mnišství se stupňuje i význam povolání. Mnišský způsob života je nyní nejen zcela bezcenný pro ospravedlnění před Bohem, ale podle Luthera dokonce platí za produkt egoistické, povinností světa se vzdalující neschopnosti lásky. V kontrastu k tomu se jeví světské povolání jako vnější výraz „lásky k bližnímu“, což je zdůvodňováno způsobem světa zcela cizím, který je v téměř groteskním protikladu ke známým větám Adama Smitha⁶², zvláště poukazem na to, že dělba práce každého jednotlivce nutí, aby pracoval pro jiné. Avšak toto – jak je vidět, zcela scholastické – odůvodnění zase brzy mizí a přetrvává stále více zdůrazňovaný poukaz na to, že plnění veškerých povinností je za všech okolností jedinou cestou jak se zalíbit Bohu, že ono a jen ono je Boží vůlí a že proto každé dovolené povolání platí před Bohem stejně.⁶³

Že tato mravní kvalifikace světského života v povolání byla jedním z nejpłodnějších výkonů reformace a zvláště Luthera, to je opravdu nepochybné a může to platit jako banální pravda.⁶⁴ Toto pojetí je velmi vzdálené rovněž od hluboké nenávisti, s níž Pescalova

⁶² „Svůj oběd neočekáváme od řezníků, pekařovy či sedláckovy dobroty, ale od jejich hledání vlastních výhod; neobracíme se k nim pro jejich lásku k bližnímu, ale pro jejich sobectví, a nemluvíme s nimi nikdy o našich potřebách, ale vždy jen o jejich výhodě.“ (*Welfare of Nations*, I, 2.)

⁶³ „Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissimi ma quaque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt.“ (*Exegese der Genesis*, Op. lat. exeg., vyd. Elsparger, VII, 213.) Před Lutherem se myšlenka nachází u Taulera, který co do hodnoty zásadně identifikuje duchovní a světské „volání“ (Ruf). Protiklad vůči tomismu je německé mystice a Lutherovi společný. Ve formulacích dochází k vyjádření toho, že Tomáš – zejména proto, aby udržel mravní hodnotu kontemplace, avšak také s ohledem na stanovisko žebravých mnišů – se cítil nucen vyložit pavlovskou větu „kdo nepracuje, ať nej“ tak, že člověku jako rodu, nikoli však všem jednotlivcům, je práce, která je přece „lege naturae“ nepostradatelná, něčím zadaným. Gradace v oceňování práce od „opera servilia“ sedláků je něčím, co souvisí se specifickým charakterem žebravého mnišství, vázaného na město jako domicil, je však stejně vzdálena německým mystikům, jako selskému synku Lutherovi, kteří vzájemným stejným oceňováním různých povolání zdůrazňovali stavovské členění jako něco Bohem požadovaného. Rozhodující místa u Tomáše viz M. Maurenbrecher, *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, Leipzig 1898, str. 65 n.

⁶⁴ O to podivnější je, když se někteří badatelé domnívají, že takovýto novotvar by mohl bezestopy přejít lidské jednání. Přiznávám se, že tomu nerozumím.

kontemplativní nálada odmítla oceňování působení ve světě⁶⁵ – podle jeho nejhlubšího přesvědčení vůbec vysvětlitelné jen z domyšlivosti anebo vychytralosti –, a ovšem ještě vzdálenější je onomu velkovýznamu utilitaristickému *přizpůsobení* se světu, jež provedl jesuitský probabilismus. Jak si ale nyní v jednotlivostech představít praktický význam onoho protestantského výkonu, to se spíše obecně pocituje jako tápání v temnotách než jako něco jasně poznaného.

Je sotva nutno konstatovat, že Luthera nemůžeme oslovovat jako vnitřně spřízněného s „kapitalistickým duchem“ v onom smyslu, který jsme zde s tímto slovem spojili, nebo vůbec v jakémkoli smyslu. Ani ty církevní kruhy, které rády co nejpilněji oslavují všechny činy reformace, nejsou dnes rozhodně v žádném smyslu přáteli kapitalismu. Ale tím spíše by Luther sám nepochybně ostře odmítl každou příbuznost s oním smýšlením, jak se s ním lze setkat u Franklina. Přirozeně, že zde nesmíme brát jako symptom jeho žaloby na velké obchodníky, na Fuggery a jim podobné.⁶⁶ Neboť v 16. a 17. století může být boj proti právně nebo fakticky *privilegovanému* postavení jednotlivých velkoobchodních společností asi nejlépe srovnán s moderním tažením proti trustům a výrazem tradičního onalistického smýšlení je sám o sobě právě tak málo. Proti nim, proti lombardům, „trapezitům“, proti monopolistům, zvýhodňovaným anglikanismem a králi i parlamenty v Anglii a Francii, velkospekulantům a bankéřům vedli svůj hořký boj puritáni stejně jako hugenoti.⁶⁷

⁶⁵ „Ješitnost je tak hluboce zakořeněná v lidských srdcích, že chlubivosti propadá každý vozka, kuchatský učedník či nosič a každý chce mít své obdivovatele.“ (Faugèresovo vyd., I, str. 208, srv. A. Köster, cit. d., str. 17, 136 n.) O zásadním stanovisku k „povolání“ v Port Royalu a v jansenismu, k čemuž se později ještě krátce vrátíme, srv. zde vynikající spis dr. Paula Homigshaima, *Die Staats- und Soziallehren der französischen Janseniten im 17. Jahrhundert, Heidelberg historische Dissertation*, 1914, dílčí publikace z obsáhlejšího díla *Vorgeschichte der französischen Aufklärung*, srv. zvláště str. 138 nn. separátního tisku.

⁶⁶ S ohledem na Fuggera se domnívá, že „není správné a neodpovídá to Bohu, aby jednomu člověku život přinesl nakupení tak velkých a královských staatků“. To tedy je bytostně selská nedůvěra vůči kapitálu. Právě tak je mu (*Gr. Sermon v. Wucher*, Erl. vyd., 20, str. 109) mravně povážlivým nákup renty, poněvadž „je to nová, obrátitě vynalezená věc“ – tedy poněvadž je mu ekonomicky *neprůhlednou*, podobně jako je moderním duchovním neprůhledný třeba terminovaný obchod.

⁶⁷ Protiklad je dostatečně vyargumentován H. Levym (v jeho spise *Grundlagen*

Po bitvě u Dunbaru (v září 1650) napsal Cromwell Dlouhému parlamentu: „Zastavte prosím zneužívání všech povolání, a existuje-li jedno, který mnohé činí chudými, aby nemnohé učinilo bohatými: to není společenství zbožným“ – proti tomu jej na druhé straně sledujeme naplněna zcela specificky „kapitalistickým způsobem myšlení“. ⁶⁸ V čtených Lutherových projevech proti lichvářům a těm, kteří pobírají úroky, nedvojznačně vystupuje naopak jeho – vůči pozdní scholastice – (z kapitalistického hlediska) „zaostalá“ představa o bytostném určení kapitalistického zisku. ⁶⁹ Patří sem přirozeně zvláště argument o neproduktivnosti peněz, překonaný už Antonínem z Florencie. Avšak do jednotlivosti zde nemusíme vůbec zacházet,

des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft, Jena 1912). Srv. také např. Levellerovu Petici v Cromwellově vojsku proti monopolům a kompaniím z roku 1653 u Gardinera, *Commonwealth*, II, str. 179. Laudschův režim naproti tomu usiloval o „křesťansko-sociální“ hospodářskou organizaci vedenou králem a církví – od níž král očekával politické a fiskálně-mopolistické výhody. Právě proti tomu se zaměřil boj puritánů.

⁶⁸ Co se tím má chápat, lze objasnit na příkladu manifestu Irům, s nímž proti nim Cromwell zahájil v lednu 1650 svou vyhlazovací válku a který předstíval odpověď na manifesty irského (katolického) kléru z Clomnacnoise ze 4. a 13. prosince 1649. Klíčové věty zní: „Englishmen had good inheritances (totiž v Irsku) which many of them purchased with their money ... they had good leases from Irishman for long time to come, great stocks thereupon, houses and plantations erected at their cost and charge ... Yon broke the union ... at the time when was in perfect peace and when through the example of English industry, trough commerce and traffic, that which was in the nations hands was better to them than if all Ireland had been in their possession ... Is God, will God be with you? I am confident he will not.“ Tento manifest upomínající na anglický úvodník z doby búrské války není charakteristický proto, že jako právní důvod války jsou zde udávány kapitalistické „zájmy“ Angličanů – což by ovšem rovněž bývalo mohlo být použito jako argument při jednání mezi Benátkami a Janovem o rozsahu jejich zájmových sfér v Orientu (což – ačkoli jsem to zde zdůraznil – mi v cit. d. na str. 142 kupodivu vytýká Brentano). Ale to, co je v citované pasáži specifické, spočívá právě v tom, že Cromwell – jako každý, kdo zná svůj charakter, na základě hlubokého subjektivního přesvědčení – ví, že pro Iry samotné se *mrazní* oprávněnost jejich podrobení pod Boží výzvu zakládá na té okolnosti, že Iry k práci vychoval anglický kapitál. (Manifest je otištěn nejen u Carlyla ve výrahu a analyzován v Gardinerově *History of Commonwealth*, I, str. 163 n., v německém překladu ho lze nalézt také v Höningsově *Cromwellovi*.)

⁶⁹ K podrobnějšímu rozvedení zde není místo. Srv. autora citovaného v předešlé poznámce.

neboť především myšlenka „povolání“ v náboženském smyslu byla co do svých důsledků pro vezdejší vedení života schopna nejrůznějšího utváření. Výkon reformace jako takové spočíval především v tom, že – v kontrastu proti katolickému pojetí – značně vzrostl mravní akcent a náboženská *přemie* za práci vezdejší uspořádanou v povolání. Jak byla myšlenka „povolání“, která to vyjádřila, dále rozvíjena, to záviselo na konkrétnějším způsobu zbožnosti, jak se rozvinul v jednotlivých reformačních církvích. Autorita bible, z níž Luther podle svého názoru převzal myšlenku povolání, byla pak vcelku příznivější pro tradicionalistický obrat. Zvláště Starý zákon, který překonání vezdejší mravnosti ve vlastních prorocích neznal buď vůbec nebo jen ve zcela ojedinělých zárodcích a náznamech, utvářel v tomto smyslu zcela podobnou náboženskou myšlenku: jeden každý necht' zůstane u své „obživy“ a bezbožníkům ponechá úsilí o zisk. To je smysl všech míst, která přímo pojednávají o světském zacházení s věcmi. V tomto teprve talmud částečně – ačkoli také ne zásadně – stojí na jiné půdě. Osobní stanovisko Ježíše s typicky anticko-orientální prosbou: „Chléb náš vezdejší dej nám dnes,“ je vyznačeno s klasickou čistotou a je zásahem radikálního odmítnutí světa, jak dochází k výrazu v *mamonas téš adiktias*, vyloučilo každé *přímé* navázání moderní myšlenky povolání na něj. ⁷⁰ Apoštolská epocha křesťanství vyjádřená v Novém zákoně, zvláště pak u sv. Pavla, se v důsledku eschatologických očekávání, jež naplňovala první generace křesťanů, stává ke světskému životu v povolání buďto indiferentně nebo právě podstatně tradicionalisticky: proto, že všechno čeká na příchod Pána, necht' každý zůstává ve stavu a světském provozování živnosti, v němž jej našlo „volání“ Pána, a necht' pracuje jako dosud: nebude bratřím na obtíž jako chudák – a vždyť je to přece jen ještě krátká chvíle. Luther četl bibli brýlemi své celkové nálady a tato v průběhu jeho vývoje mezi r. 1518 a zhruba 1530. zůstala nejen tradicionalistická, ale stávala se neustále tradicionalističtější. ⁷¹

⁷⁰ Viz poznámky v krásné knize A. Jülichera *Gleichnisreden Jesu*, 1888–1889, II, str. 636 a 108 n.

⁷¹ K následujícímu srv. opět především výklady u Eggera v jeho citovaném díle. Už zde lze poukázat na dosud nezastaralé krásné dílo Schneckenburgerovo (*Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes*, vyd. Güdrem, Stuttgart 1855). (Luthardtova *Ethik Luthers*, str. 84 prvního vyd., které jsem měl jako jediné k dispozici, nepodává žádný skutečný výklad tohoto vývoje.)

V prvních letech jeho reformátorské činnosti, a to v důsledku oceňování povolání jako bytostně stvořeného, u něho s ohledem na způsob vedřejší činnosti převládá názor vnitřně spřízněný s paulínskou eschatologickou indiferencí, jak je vyjádřena v *IK7*: Člověk může být blažený v každém stavu, neboť s ohledem na krátké pliachování životem je nesmyslné přikládat váhu *druhu* povolání.⁷² A snaha o materiální zisk, který by překračoval vlastní potřebu, se proto musí jevit jako symptom nedostatečného stavu milosti a – proto, že se to jako možné jeví jen na náklady jiných – přímo jako zavrhnutíhodná.⁷³ Ruku v ruce s narůstajícím zasahováním do záležitostí světa jde narůstající oceňování významu povolání. Ale současně s tím se nyní konkrétní povolání jednotlivce stává stále více zvláštním příkazem Božím o naplňování *toho* konkrétního povolání, pro něž jej Boží záměr určil. A jako se po bojích s „blouznivci“ a za selských nepokojů objektivní historický řád, do něž je jednotlivec Bohem postaven,

Srv. dále Seebergovy *Dogmengeschichte*, sv. II, str. 262 dole. – Bezcecný je článek *Beruf* v *Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, který místo vědecké analýzy pojmu a jeho geneze všude nabízí značně povrchní poznámky o všem možném. Z národohospodářské literatury o Lutherovi zde uvedme jen práce Schmollerovy (*Geschichte der national-ökonom. Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit, Zeitschrift für Staatswissenschaft*, XVI, 1860), Wissemannův *Preischrift* (1861) a práci Franka G. Warda (*Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben, Conrads Abh.*, XXI, Jena 1898). Zčásti výtečná literatura u příležitosti výročí reformace nepřinesla, pokud dobře vídím, v tomto zvláštním bodě nic zcela nového. K Lutherově (a k luteránské) sociální etice je třeba ovšem především srovnat odpovídající části v Troeltschově knize *Soziallehren*.

⁷² Výklad 7. kap. Prvního listu Korintským z roku 1524 (Erl. vyd. 51, str. 1. h.). Luther zde myšlenku svobody „všech povolání“ před Bohem používá ve smyslu tohoto místa ještě tak, že 1. má být odvrženo *lidské ustanovení* (mnišské sliby, smíšená manželství atd.), 2. vyostřeno (před Bohem o sobě *indiferentního*) plnění převzatých světských závazků vůči bližním jako příkaz *lásky k bližnímu*. Ve skutečnosti se ovšem jedná o charakteristické výklady, např. (str. 55, 56) dualismus *lex naturae* s ohledem na spravedlnost před Bohem.

⁷³ Srv. pasáž ze spisku *Kaufhandlung und Wucher* (1524), již Sombart právem předeslal jako motto před svoje výklady „řemeslnického ducha“ (tj. tradicionalismu): „Proto se musíš snažit, abys dostatečně nasycení nehledal v takových obchodech, v nichž se sčítají a rozpočítávají náklady, námaha, práce a nebezpečí, a zboží se tedy pak nechává, zlevňuje anebo zdražuje, abys z takového práce a námahy měl mzdu.“ Teze je formulována veskrze v tomistickém smyslu.

pro Luthera stále více stává přímým výsledkem Boží vůle,⁷⁴ vede tedy stále silnější zdůrazňování providenciálního rysu i v jednotlivých životních procesech stále více k tradicionalistickému zabarvení odpovídajícímu myšlence „osudovosti“: jednotlivec má zásadně *zůstávat* ve stavu a povolání, do nichž jej Bůh postavil, a jeho pozemské snažení se má držet v rámci tohoto jeho daného životního postavení. Jestliže byl ekonomický tradicionalismus *zpočátku výsledkem paulinské indiference*, je tedy *později výsledkem stále intenzivnější víry v předurčení*,⁷⁵ která identifikuje bezpodmínečnou poslušnost vůči Bohu⁷⁶ s bezpodmínečným přijetím dané situace. K propojení povolání s *náboženskými* principy, které by spočívalo na nějaké zásadně nové nebo vůbec principiální základně, Luther tímto způsobem vůbec nedospěl.⁷⁷ Čistota *učení* jako jedině bezchybné kritérium

⁷⁴ Už v dopise H. von Sternbergovi, jemuž v roce 1530 edikoval exegezi Ž 117 stojí, že „postavení“ (nižší) šlechtý je vzdor jejímú mravnímu úpadku založeno Bohem (Erl. vyd. 40, str. 282 dole). Rozhodující význam, které měly Münzerovské nepokoje pro vývoj tohoto pojetí, je zcela zřejmý z tohoto dopisu (str. 282 nahore). Srv. k tomu také Egger, cit. d., str. 150.

⁷⁵ Také ve výkladu Ž 111,5 a 6 (Erl. vyd. 40, str. 215 a 216) se stává zřetelnou polemika proti překonávání světského řádu skrze kláštery atp. Ale nyní je lex natura (v protikladu k pozitivnímu právu, jak je vytvářeno císařem a právníky) přímo *identické* s „Boží spravedlností“: je darem od Boha a zahrnuje obzvláště *stavovské* rozdělení lidu (str. 215, odst. 2.), přičemž je ostře zdůrazněna rovnocennost stavů před Bohem.

⁷⁶ Jak je to obzvláště vykládáno ve spisech *Von Konzilien und Kirchen* (1539) a *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sacrament* (1545).

⁷⁷ Nakolik u Luthera zůstává v pozadí zejména myšlenka *osvědčení* křesťana v jeho „povolání“ a způsobu života, jež vládne v kalvinismu a která je pro nás tak důležitá, ukazuje místo v *Von Konzilien und Kirchen* (1539, Erl. vyd. 25, str. 376 dole): „Nad těmito sedmi hlavními součástmi“ (podle nichž se pozná pravá církev) jsou pak *znaky více vnější*, přičemž svatá křesťanská církev se pozná, ... jestliže nejsme nevychovaní a nejsme pijaní, pyšní, dvorští a nádherní, nýbrž skromní, ukázněni, a střízliví...“ Tyto znaky podle Luthera nejsou tak jisté, jako „ony nahore (čísia) nauka, motiliba atd.“, „poněvadž také někteří pohaní jsou v těchto věcech cvičeni a mnohokrát se zdají svatějšími než křesťané“; – Kalvín osobně, jak ještě bude třeba dále zkoumat, se od toho lišil jen velmi málo na rozdíl od puritanismu. V každém případě křesťan u Luthera slouží Bohu pouze „in vocatione“, nikoli „per vocationem“ (Eger, cit. d., str. 117 nn.). Právě pro myšlenku *osvědčování* (ovšem spíše v jejím pietistickém než kalvinistickém použití) se naproti tomu u německých mystiků nacházejí alespoň jednotlivé názky (viz např. u Seeberga, *Dogmengeschichte*, str. 195 výše citované místo ze Susa, rovněž dříve citované výklady

církve, jak je pro něj po bojích dvacátých let stále jistější, brzдила o sobě vývoj nových hledisek na půdě etiky.

A tak tedy u Luthera zůstal pojem povolání tradicionalisticky podvázán.⁷⁸ Povolání je tím, co má člověk přijmout jako Boží řízení, jako něco, k čemu se má „hodit“: toto zabarvení překrývá jinou, rovněž u něho obsaženou myšlenku, že povolání je jakýmsi nebo dokonce spíše *onim* od Boha stanoveným úkolem.⁷⁹ A vývoj ortodoxního lutherství tento rys ještě podtrhl. Jediným etickým výdobytkem zde bylo zpočátku cosi negativního: odpadlo překonávání nitrosvětlosti asketickými povinnostmi, spojené s kazáním poslušnosti vůči vrchnosti a zapojení do dané životní situace.⁸⁰ – Jak ještě vložil

Taulerovy), i když jen čistě psychologicky.

⁷⁸ Jeho konečné stanovisko je pak formulováno v některých výkladech Genesis (in: *Op. lat. exeget.*, vyd. Elspenger, IV, str. 109): „Neque haec fuit tentatio, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosus ... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivunt contenti ... (tam., str. 111). Nostrum autem est, ut vocanti *Deo pareamus* ... (str. 112). Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque *maneant in sua vocatione et suo contentus vivat*, de aliis autem noen sit curiosus“. To co do výsledku odpovídá naprosto tradicionalistické formulaci u Tomáše Akvinského (*Summa th.*, V, 2. dd., čl. 118, 1c): „Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo ... quaerit habere exteriores divitias, prout sunt *necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem*. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit *peccatum*, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam.“ Z touhy po zisku vznikající hříšné pokračování míry, dané potřebou, odpovídající vlastnímu stavu, odůvodňuje Tomáš z lex naturae, jak se objevuje v *účelu* (ratio) vnějších statků, u Luthera je založena v Božím řízení. O vztahu víry a povolání u Luthera viz ještě díl VII, str. 225: „... quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides* ... Verum est quidem, placere Deo etiam in *impiis sedulitate et industria in officio*“ (tato *aktivita* v povolání je ctnost *lege naturae*). „Sed obstat incredulitatis et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei“ (připomíná kalvinistické obraty)... *Merenitur* igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua“ (protiklad k Augustinovi „vita specie virtutum palliata“), „sed non numerantur, non colliguntur in altero.“

⁷⁹ V *Kirchenpostille* (Erl. vyd., 10., str. 233 a 235 n.) se říká: „*Kazdý je povolán k nějakému povolání*“. Na toto povolání (na str. 236 se přímo hovoří o „rozkazu“) se má vyčkávat a v něm se má sloužit Bohu. Bůh má radost z *poslušnosti*, s níž se v něm setkává, a ne z výkonu.

⁸⁰ Tomu odpovídá, že – na rozdíl *proti* tomu, co se výše říkalo o působení pietismu na hospodárnost dělnic – o moderních podnikatelích se občas tvrdí, že

me při pojednání o středověké náboženské etice, myšlenka povolání v tomto lutherovském ražení byla dalekosáhle připravena u německých mystiků, zejména zásadní rovnocennosti duchovních a světských povolání u Taulera a *nižším* hodnocením tradovaných forem asketických zástuh,⁸¹ a to v důsledku jediné rozhodujícího významu extaticko-kontemplativního přijetí božského ducha duší. V určitém smyslu znamenalo lutherství proti mystikům krok zpět, a to tam, kde proti mystikům (jejichž názory v tomto bodě často připomínají dílem pietistickou, dílem kvakerskou psychologii víry)⁸² u Luthera – a ještě více v jeho církvi – znejistěli psychologické základy racionální etiky povolání, a to proto, že – jak ještě ukážeme – mu byl sklon k asketickému sebedisciplinování podezřelý jako svatost prostřednictvím díla, a proto v jeho církvi musel ustupovat stále víc do pozadí.

Samotná myšlenka „povolání“ v lutherském smyslu⁸³ – to jediné zde mělo být zjištěno – byla tedy v každém případě, jak jsme dosud mohli vidět, jen problematickou půdou pro to, co hledáme. Tím nemá být ani v nejmenším řečeno, že by lutherská forma nového uspořádání náboženského života neměla praktický význam také pro předměty našeho zájmu. Zcela naopak. Tento význam zřejmě není *bezprostředně* odvoditelný pouze ze stanoviska *Luthera* a jeho církve ke světským povoláním a vůbec není tak snadno uchopitelný, jak by tomu snad mohlo být v případě jiných podob protestantismu. Žádá se nám proto vhodné zkoumat nejdříve ty jeho formy, v nichž je souvislost životní praxe s náboženským východiskem snáže uchopi-

dnes například přísně církevně-luteránské (malo)průmýslníci třeba ve Westfálsku myslí ve zvlášť vysoké míře tradičně, a mají sklon odmítat restrukturalizaci způsobu práce i bez přechodu k továrnímu způsobu, a to vzdor pro ně kynoucím většímu zisku, přičemž argumentují odkazem do zásvětna, že se tam přece všechno srovná. Ukazuje se, že pouhý fakt *církevnosti* a víry ještě nemusí mit nějaký podstatný význam pro celkový životní způsob: jsou to mnohem konkrétnější náboženské životní obsahy, jejichž působení hrálo svou roli v době vznikání kapitalismu a – v omezené míře – hraje ještě dnes.

⁸¹ Srv. J. Tauler, Basilejské vyd., B I, str. 161 n.

⁸² Srv. specifický působivě Taulerovo kázání, na témže místě a násl. na str. 17, 18 a 20.

⁸³ Poněvadž je to na tomto místě jediný účel této poznámky o Lutherovi, spokojují se s touto potřebnou předběžnou skicou, která přirozeně ze stanoviska Luthera ocenění v žádném případě nemůže uspokojovat.

telná než v luterství. Už dříve jsme zmínili nápadnou roli *kalvinismu* a protestantských sekt v dějinách kapitalistického vývoje. Tak jako Luther v Zwinglim nalezl živoucího „jiného ducha“ než u sebe, tak jeho duchovní následovníci zvláště v kalvinismu. Katolicismus ode- vřdy, a až do současnosti, viděl zcela právem v kalvinismu svého hlavního odpůrce. Zpočátku to mělo důvody politické: jestliže refo- mace není představitelná bez Lutherova zcela osobního náboženské- ho vývoje a jestliže byla trvale duchovně určována jeho osobností, jeho dílo by přesto nemělo bez kalvinismu vnější trvání. – Avšak důvod odporu vůči kalvinismu, který mají katolíci společný s luterá- ny, spočívá přece také v jeho etických zvláštnostech. Už povrchní pohled učí, že zde byl vytvořen zcela odlišný vztah mezi nábožen- ským životem a pozemským jednáním, než jaký byl v katolicismu a luterství. To dokonce zřetelně vystupuje i v krásné literatuře, která používala specificky náboženské motivy. Vezměme třeba závěr *Božské komedie*, kde v ráji básníkovi selhává jazyk při zření Božích tajemství zbaveném všech žádostí, a postavme vedle toho závěr oné básně, která bývá nazývána *Božskou komedií puritanismu*. Milton uzavírá poslední zpěv svého „Ztraceného ráje“ po vylíčení *vylhnutí* z ráje:

*Ohlédnou se zpět, a vidí na východ
ráje, sídlo rozkoše, ach! ztracené,
meče plamenného zážeh strašlivý;
plná zbroje, plná hrozných oděnců
brána. Prolíjí tu několikrát slz,
přirozených člověku, jež utrou však
rychle. Mohliť, an svět celý před nimi,
zvolit sobě za místo k odpočinutí;
řídila je božská prozřetelnost.
Posléz, vedouce se rukou za ruku,
testlivě skrz Eden pustý kráčeji.*

A o něco předtím říká Michael Adamovi:

*Pročež skutky hojně připoj k věděni
svému; připoj viru, ctnostné jednání,
mírnost, dobromyslnost, a onu všech
ctností duši pěknou, lásku k bližnímu;*

*nebude ti žel, že stratils tento ráj,
maje v sobě sám ráj mnohem šťastnější.*⁸⁴

Každý hned cítí, že tento mocný výraz vážného puritánského příklo- mu ke světu, to znamená: hodnocení vezdějšího života jako *útkolu*, by byl nemožný z úst středověkého spisovatele. Avšak stejně kongeniál- ní je to také v lutherství, například v chorálech Martina Luthera a Pavla Gerharda. Na místo tohoto neurčitého pocitu je však nyní třeba posívat přesnější myšlenkové *formulace* a piát se po vnitřních důvodech těchto rozdílů. Odvolání na „charakter lidu“ zde není pouze vyznáním se z *nevědění*, ale v našem případě je zcela nepod- stamé. Pripisovat Angličanům 17. století nějaký jednotný „národní charakter“ by bylo jednoduše historicky nesprávné. „Kavalíři“ a „kulaté hlavy“ se nechápali jednoduše jen jako dvě strany, nýbrž jako radikálně odlišné lidské rody, a kdo na to pohledné pozorně, musí jim dát za pravdu.⁸⁵ A na druhé straně charakterologický rozdíl anglických merchant adventurers proti starým představitelům Hansy lze konstatovat stejně jako vůbec i jiný hluboký rozdíl v anglických a německých zvláštnostech na konci středověku, vysvětlitelný bezpro- středně různými politickými osudy.⁸⁶ Teprve síla náboženských hnutí – nejen ona sama, ale ona přede vším – zde vytvořila rozdíly, které dnes počítujeme.⁸⁷

Jestliže zde nyní, na tomto základě při zkoumání vztahů mezi starou protestantskou etikou a vývojem kapitalistického ducha vy-

⁸⁴ Překlad Josefa Jungmanna, podtrhl Max Weber. – Pozn. překl.

⁸⁵ Kdo by ovšem sdílel Levellerovu dějinnou konstrukci, byl by ve šťastné situaci, že by i toto redukoval na rasové rozdíly: jako zástupci Anglosasů věřili na své „birthright“ proti potomkům Viléma Dobyvatele a Normanů. Je zvláštní, že nám až dosud nikdo nevyšvětloval plebejské „Roundheads“ jako „Kulaté hlavy“ v antropometrickém smyslu.

⁸⁶ Zvláště anglická národní hrdost, důsledek Magny Charty a velkých válek. O dnes tak typickém prohlášení „She looks like an English girl“ při setkání s cizozemskou divčí krásou máme rovněž zprávy už z 15. století.

⁸⁷ Tyto rozdíly přirozeně přetrvaly také v Anglii. Zejména „Squirearchie“ zůstala až dodnes nositelem „merry of England“ a celá doba reformace může být vložena jako vzájemný boj obou těchto typů Angličanství. V tomto bodě dávám zapravdu poznámkám M. J. Bonna (ve *Frankfurter Zeitung*) o krásném spise *Schulze-Gävernitze o britském imperialismu*. Srv. H. Lewyho in: *Archiv für Sozialwissenschaften*, 46, 3.

chážíme z výtvarů Kalvinových, kalvinismu a jiných „puritánských“ sekt, nesmí se to chápat tak, jako bychom očekávali, že u jednoho ze zakladatelů či zástupců těchto náboženských společenství jako cíl jeho životních snah nalezneme v nějakém smyslu předem dáno probuzení toho, co zde nazýváme „kapitalistickým duchem“. Asi nebudeme moci uvěřit tomu, že by úsilí o světské staiky, myšlené jako sebeúčel, u někoho z nich platilo jako etická hodnota. A jednou provždy je třeba prohlásit: etické reformační programy nebyly nikdy ústředním hlediskem u žádného reformátora – za něž v našem zkoumání musíme považovat i takové muže jako Menno, George Fox, Wesley. Nebyli zakladateli společnosti pro „etickou kulturu“ anebo stoupenci humanitních sociálních reformních snah či kulturních ideálů. Pouze spása duší, a jen ta, byla úhelným kamenem jejich života a působení. Jejich etické cíle a praktické účinky jejich učení byly všechny zakotveny zde a byly jen *důsledky* čistě náboženských motivů. Budeme se proto muset připravit na to, že kulturní účinky reformace byly do značné části – pro naše zvláštní hlediska dokonce *především* – nepředvídanými a přímo *nechtěnými* důsledky práce reformátorů, často vzdálené nebo přímo v protikladu ke všemu, co jim samým tanulo na mysli.

Následující studie by mohla svým dílem také přispět skromným způsobem k objasnění způsobu, jímž „ideje“ vůbec působí v dějinách. Ale aby od počátku nevznikalo nedorozumění o smyslu, v němž zde takovouto působnost čistě ideálních motivů zastáváme, chtěli bychom si jako závěr těchto úvodních výkladů dovolit několik málo naznačujících poznámek.

Necht' je především výslovně poznamenáno, že se u těchto studií žádným způsobem nejedná o pokus, nějak, ať už sociálněpoliticky nebo nábožensky, *hodnotit* myšlenkový obsah reformace. Pro naše účely zde jde jen o ty stránky reformace, které se vlastním náboženskému vědomí musejí jevit jako periferní a přímo vnější. Neboť zde se má pouze stát srozumitelnějším zásah, který měly náboženské motivy v tkanivu vývoje naší moderní, specificky světské kultury vyrostlé z nesečtých jednotlivých historických motivů. Práve se tedy pouze, co lze z jistě charakteristických obsahů této kultury *přičíst* reformaci jako jejich historické příčině. Přitom se ale musíme osvobodit od názoru, že by se z ekonomických posunů dala dedukovat reformace jako něco „vývojově historicky nutného“. Musejí spolupůsobit nesečtné historické konstelace, které se nedají včlenit

nejen do žádného „ekonomického zákona“, ale vůbec do žádných ekonomických hledisek jakéhokoli druhu, a jmenovitě čistě politické procesy, aby nově vytvořené církve dokázaly přetrvat. Ale na druhé straně nemá být obhajována přihlouple doktrinářská teze⁸⁸, že „kapitalistický duch“ (ve zde stále provizorně používaném smyslu tohoto slova) *mohl* vzniknout jen jako výsledek určitých vlivů reformace, nebo vůbec teze, že kapitalismus jako *hospodářský systém* je výsledkem reformace. Již to, že určitě důležité *formy* kapitalistického kam reformace, jsou notoricky mnohem *starší* než reformace, obchodního provozu stálo vždy v cestě. Zde má být pouze zjištěno, by takovému názoru stálo vždy v cestě. Zde má být pouze zjištěno, zda a do jaké míry byly náboženské vlivy *spoluúčastny* na kvalitativním utváření a kvantitativní expanzi onoho „ducha“ ve světě a které konkrétní *stránky kultury* spočívající na kapitalistické základně na ně lze převezt. V důsledku neobyčejně změní vzájemných vlivů mezi materiálními základy, sociálními a politickými formami organizace a duchovním obsahem reformátorských kulturních epoch je možné postupovat pouze tak, že budeme nejdříve zkoumat, zda a ve kterých bodech je rozpoznatelná „spřízněnost volbou“ mezi určitými formami náboženské víry a etikou povolání. Tím bude podle možnosti také objasněn způsob a obecný *směr*, v němž v důsledku takových „spřízněných volbou“ náboženská hnutí působila na vývoj materiální kultury. *Teprve* tehdy, až toto bude jednoznačně zjištěno, bychom se mohli pokusit zhodnotit, v jaké míře je třeba vznik moderních obsahů kultury připisovat oněm náboženským motivům a v jaké míře motivům jiným.

⁸⁸ Právě toto je mi kupodivu stále znova podsouváno, vzdor těmto a následujícím, od počátku nezměněným a podle mého názoru dostatečně zřetelným poznámkám.