

KNIHOVNA NOVOVĚKÉ TRADICE  
A SOUČASNOSTI  
Sv. 27

MAX WEBER  
Metodologie, sociologie  
a politika

Vybral a uspořádal  
Miloš Havelka

PRAHA  
2009

OIKOYMENH  
Hennerova 223  
CZ – 150 00 PRAHA 5  
http://www.oikoymenh.cz

## KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Weber, Max  
Metodologie, sociologie a politika / Max Weber ; vybral a uspořádal Miloš Havelka. – 1. vyd. – Praha : OIKOYMENH, 2009. – 351 s. – (Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 27)  
Přeloženo z němčiny  
ISBN 978-80-7298-389-6 (váz.)

316 \* 321 \* 001.8  
– sociologie  
– politologie  
– vědecká metodologie  
– výbory

3 – Společenské vědy [18]

Tento překlad vznikl v rámci překladatelského programu Institutu pro vědy o člověku ve Vídni (Institut für die Wissenschaften vom Menschen in Wien) na jaře roku 1997

Kniha vychází díky podpoře společnosti *Stringdata*  
(www.stringdata.cz)

Translation © Miloš Havelka, 1998  
© OIKOYMENH, 2009  
ISBN 978-80-7298-389-6

## Obsah

„Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání . . . . .	7
Smysl „hodnotové neutrality“ v sociologických a ekonomických vědách. . . . .	64
Věda jako povolání . . . . .	108
Základní sociologické pojmy . . . . .	133
§ 1. Pojem sociologie a „smyslu“ sociálního jednání. . . . .	134
§ 2. Důvody určující sociální jednání. . . . .	154
§ 3. Sociální vztah . . . . .	156
§ 4. Typy sociálního jednání: zvyk a mrav . . . . .	158
§ 5. Pojem legitimního řádu . . . . .	161
§ 6. Druhy legitimního řádu: konvence a právo . . . . .	164
§ 7. Důvody platnosti legitimního řádu: tradice, víra, ustanovení . . . . .	167
Předznamenání k <i>Sebraným statím k sociologii náboženství</i> . . . . .	169
Protestantská etika a duch kapitalismu . . . . .	182
1. Konfese a sociální rozvrstvení . . . . .	183
2. „Duch“ kapitalismu . . . . .	193
3. Lutherova koncepce povolání. Úkol zkoumání . . . . .	223
Politika jako povolání . . . . .	243
Národní stát a národohospodářská politika. . . . .	294
Socialismus. . . . .	316
<i>Poznámka překladatele</i> . . . . .	343

## „Objektivita“ sociálněvědního a sociálně- politického poznání<sup>1</sup>

(1904)<sup>2</sup>

První otázkou, s níž se při založení nového sociálněvědního a zejména sociálněpolitického časopisu, případně při změně jejich redakce větší-  
nou setkáváme, bývá otázka, jaká bude jeho „tendence“. Ani my nemů-  
žeme uniknout odpovědi na tuto otázku, a v návaznosti na poznámky  
v našem „průvodním slově“ se jí musíme na tomto místě zabývat poně-

---

<sup>1</sup> Kde se v I. oddílu následujícího výkladu výslovně hovoří jménem vyda-  
vatelů anebo kde se nastolují úkoly *Archivu*, tam se přirozeně nejedná o autorovy  
soukromé názory, neboť spoluvydavatelé příslušné výpovědi výslovně schválili.  
Za formu a obsah II. oddílu ovšem nese odpovědnost autor *samotný*.

Že se *Archiv* nikdy nevydá cestou mínění nějaké určité školy, to zaručuje okol-  
nost, že nejen stanovisko jeho spolupracovníků, ale ani jeho vydavatelů není na-  
prsto totožné, a to ani v metodickém ohledu. Na druhé straně byla samozřejmě  
předpokladem společného převzetí redakce shoda v určitých základních názorech.  
Tato shoda spočívá především v oceňování hodnoty *teoretického* poznání prostřed-  
nictvím „jednostranných“ hledisek, jakož i v požadavku *vytváření ostrých pojmů*  
a přísného *oddělování zkušenostního vědění a hodnotícího soudu*, jak je – přirozeně  
bez nároku, že by tím bylo požadováno něco „nového“ – zastáváno i zde.

Obširný výklad (II. oddíl) a časté opakování téže myšlenky slouží výlučně tomu  
účelu, aby se v tomto výkladu dosáhlo možného maxima *obecné srozumitelnosti*.  
Tomuto zájmu padlo za oběť mnoho – doufejme, že nikoli příliš mnoho – z pre-  
ciznosti vyjádření, a kvůli němu jsme zde také zcela upustili od pokusu, abychom  
místo seřazení některých metodologických hledisek provedli *systematické* zkou-  
mání. To by vyžadovalo zahrnutí ještě mnohem hlouběji ležících problémů teorie  
poznání. Zde nemá být rozvíjena logika, nýbrž mají být využity uznávané výsled-  
ky moderní logiky, problémy nemají být vyřešeny, nýbrž má být osvětlen laikovi  
jejich význam. Kdo zná práce moderních logiků – připomeňme jen Windelbanda,  
Simmela a pro naše účely zvláště H. Rickerta –, ten hned postřehne, že ve všem  
podstatném navazujeme právě na ně.

<sup>2</sup> Toto pojednání bylo uveřejněno vydavateli W. Sombartem, M. Weberem  
a E. Jaffé při převzetí časopisu *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*  
(pozn. M. Weberové).

kud zásadněji. Nabízí se nám tak totiž příležitost, abychom z různých stran vůbec objasnili zvláštnosti „sociálněvědní“ práce v našem smyslu slova, což může být užitečné, když ne pro odborníka, tak rozhodně pro čtenáře, který je od praxe vědecké práce o něco vzdálenější, přesto – anebo spíše právě proto –, že se zde jedná o „samozřejmosti“.

Vedle rozšiřování našeho poznání „společenské situace všech zemí“, tzn. *faktů* sociálního života, bylo po celou dobu existence *Archivu* jeho výslovným cílem *také* prohlubování našeho *posuzování praktických problémů* tohoto života a tím také – samozřejmě v té míře, již je možno žádat od soukromých učenců – kritika sociálněpolitické práce, a to od její praxe až po její zákonodárné faktory. Vzdor tomu však *Archiv* od počátku trval na tom, že bude výlučně vědeckým časopisem, že bude pracovat pouze prostředky *vědeckého* bádání – proto je hned na začátku kladena otázka, jak lze onen výše uvedený cíl zásadně sjednotit s omezením na tyto prostředky. Co to znamená, že *Archiv* na svých stránkách připouští posuzování zásad zákonodárství a správy nebo posuzování praktických návrhů těchto zásad? Jaké jsou *normy* takovýchto soudů? Jaká je *platnost* hodnotících soudů, jež posuzovatel vyslovuje anebo které nějaký autor činí základem svých praktických návrhů? V jakém smyslu se přitom pohybuje na půdě *vědeckého* zkoumání, když znak vědeckého poznání musíme nalézt v „objektivní“ platnosti výsledků tohoto poznání jako *pravdy*? Nejdříve vyložíme naše stanovisko k *této* otázce, abychom na ni později navázali další: v jakém smyslu na půdě věd o kulturním životě *vůbec existují* „objektivně platné pravdy?“ – otázku, již není možné obejít kvůli neustálé proměně zdánlivě nejelementárnějších problémů naší disciplíny, metod její práce, způsobu vytváření jejích pojmů i jejich platnosti a kvůli nesmiřitelnému boji o jejich pojetí. Zde nechceme navrhopvat řešení, nýbrž poukazovat na problémy – totiž na ty problémy, jimž náš časopis, má-li plnit své došavadní i své budoucí úkoly, bude muset věnovat pozornost.

## I

Všichni víme, že naše věda jako každá věda – snad s výjimkou politických dějin –, jejímž objektem jsou lidské kulturní instituce a kulturní procesy, historicky vycházela nejprve z *praktických* hledisek. Jejím hlavním a zpočátku i jediným účelem bylo produkování hodnotících

soudů o určitých hospodářskopolitických opatřeních státu. Byla technikou asi v tom smyslu, v jakém jsou jí klinické disciplíny lékařských věd. Je ale známo, jak se tento postoj pozvolna měnil, aniž by se *zásadně* oddělovalo poznávání toho, „co je“, od toho, „co má být“. Proti tomuto oddělování působil nejprve názor, že hospodářské procesy řídí nezměnitelně stejné přírodní zákony, a potom druhý názor, že tyto hospodářské procesy řídí jednoznačný vývojový princip, a že tudíž *to, co má být*, se buď – v prvním případě – shoduje *s tím, co je* nezměnitelné, anebo – v druhém případě – *s tím, co se nevyhnutelně stane*. S probuzením historického smyslu převládla pak v naší vědě kombinace etického evolucionismu s historickým relativismem, která se pokusila zbavit etické normy jejich formálního charakteru, určit obsahově sféru „mrvnosti“ zahrnutím všech kulturních hodnot do jejího oboru, a tímto způsobem povznést národohospodářství k dignitě „etické vědy“ na empirickém základě. Tím, že se veškerost všech možných kulturních ideálů opatřila nálepkou „mrvního“, zmizela specifická dignita etických imperativů, aniž by se tak ovšem pro „objektivitu“ platnosti oněch ideálů vůbec něco získalo. Zásadní diskuse o těchto otázkách zde zatím může a musí zůstat stranou: budeme se přidržovat pouze faktu, že dodnes ještě nezmizel nejasný, avšak zejména praktikům pochopitelně zcela běžný názor, že národní hospodářství produkuje a má produkovat hodnotící soudy na základě specificky „hospodářského světového názoru“.

Chceme už předem proklamovat, že náš časopis jako představitel empirické odborné disciplíny tento názor musí *zásadně odmítnout*, neboť se domníváme, že nikdy *nemůže být úkolem zkušenostní vědy zjišťovat závazné normy a ideály, aby z nich mohla vyvozovat recepty pro praxi*.

Avšak co z tohoto tvrzení vyplývá? Nikterak to neznámá, že hodnotící soudy, poněvadž jsou v poslední instanci zakotveny v určitých ideálech, a proto „subjektivního“ původu, by se měly úplně *vymýkat* vědecké diskusi. Praxe a účel našeho časopisu budou vždy popírat takovou tezi. Kritika se před hodnotícími soudy nezastavuje. Otázkou spíše je, co *znamená* a jaký účel má vědecká kritika ideálů a hodnotících soudů. Tato otázka vyžaduje poněkud zevrubnější zkoumání.

Každá promyšlená úvaha o posledních prvcích smysluplného lidského jednání se váže především na kategorie „účelu“ a „prostředku“.

Něco chceme in concreto buď „pro jeho vlastní hodnotu“, anebo jako prostředek k dosažení toho, co chceme v poslední instanci. Vědecké úvaze je přístupná nejprve otázka vhodnosti prostředků k danému účelu. Poněvadž jsme (v rámci příslušných hranic našeho vědění) s to odpovědně stanovit, které prostředky jsou vhodné nebo nevhodné pro dosahování stanoveného cíle, tak také tímto způsobem můžeme zvažovat šance, jak s určitými prostředky, jež máme k dispozici, můžeme vůbec dosáhnout nějaký určitý účel, a tím i – na základě určité historické situace – nepřímou kritizovat samo stanovení cíle jako prakticky smysluplné, anebo – na základě daných okolností této situace – jako nesmyslné. Jestliže se možnost dosažení nějakého stanoveného cíle jeví jako daná, můžeme dále, ovšem vždy uvnitř hranic našeho příslušného vědění, zjišťovat *důsledky*, které by *vedle* eventuálního dosažení zamýšleného cíle mělo použití potřebných prostředků v důsledku obecné souvislosti veškerého dění. Proto tedy jednajícimu člověku předkládáme možnost, aby nechtěně následky svého jednání srovnal s těmi, které chtěl původně, a tak odpověděl na otázku: Co bude stát dosažení chtěného cíle s ohledem na pravděpodobně vznikající poškození *jiných hodnot*? Protože ve velké většině případů každý účel, o nějž usilujeme, v tomto smyslu něco „stojí“ nebo něco může stát, nemůže se žádná sebereflexe zodpovědně jednajících lidí proto vyhnout tomu, aby vzájemně nezvažovala účel a následky jednání. Umožnit tuto sebereflexi je jednou z bytostných funkcí kritiky techniky, již jsme se až dosud zabývali. Dovést samo takovéto zvažování až k rozhodnutí už ovšem *není* možnou úlohou vědy, nýbrž úkolem chtějícího člověka: ten podle svého vlastního svědomí a svého osobního světového názoru váží a volí mezi hodnotami, o něž se jedná. Věda mu může pomoci k *vědomí*, že *všechno* jednání, a – podle okolností – přirozeně také nejednání ve svých konsekvencích *znamená zastávání určitých hodnot*, a – což se zvláště dnes rádo zneužívá – tím zpravidla jejich *zastávání proti jiným hodnotám*. Aby provedl tuto volbu, to je jeho věc.

Co mu k tomuto rozhodování můžeme ještě navíc poskytnout, je samotná *znalost významu* chtěného. Můžeme ho učit poznávat vztah a význam účelů, které chce a mezi kterými volí. Zpočátku pomocí jejich odhalování a poukazem na logicky souvislý vývoj idejí, které jsou nebo mohou být v základech nějakého konkrétního cíle. Neboť je samozřejmě jedním z bytostných úkolů každé vědy o lidském kulturním životě, aby tyto *ideje*, pro něž dílem skutečně, dílem pomyslně

docházelo a dochází k bojům, byly zpřístupněny duchovnímu pochopení. Hranice vědy, která usiluje o „myšlenkové uspořádání empirické skutečnosti“, překračuje toto duchovní pochopení právě tak málo, jak málo jsou prostředky, které slouží tomuto výkladu duchovních hodnot, „indukcemi“ v obvyklém smyslu slova. Tato úloha přinejmenším částečně vypadává z rámce ekonomické odborné disciplíny s ohledem na její běžnou pracovní specializaci; jedná se o úkoly *sociální filosofie*. Jenomže historická síla idejí byla a ještě je pro vývoj sociálního života natolik významná, že se náš časopis nikdy tomuto úkolu nevyhne a péče o něj patří spíše k okruhu jeho nejdůležitějších povinností.

Vědecké pojednání hodnotících soudů ovšem usiluje nejen o to, aby rozumělo chtěným cílům a ideálům, které mají v základech, a aby je znovuprožívalo, nýbrž chce především poučit o tom, jak je kriticky „posuzovat“. Tato kritika může mít ovšem jen dialektický charakter, tj. může být pouze formálnělogickým posouzením historicky daných hodnotících soudů a idejí předkládaného materiálu, přezkoušením ideálů s ohledem na postulát vnitřní *bezrozpornosti* chtěného. Tím, že si stanovíme tento cíl, můžeme chtějícímu člověku napomoci k uvědomění oněch posledních axiomů, které jsou základem obsahu toho, co chce, a k uvědomění posledních hodnotových měřítek, z nichž nevědomě vychází, anebo z nichž – kdyby byl důsledný – by musel vycházet. Dosáhnout uvědomění těchto posledních měřítek, manifestujících se v konkrétním hodnotícím soudu, je ovšem tím posledním, co si může tato kritika dovolit, aniž by vstoupila na půdu spekulace. Zda se hodnotící subjekt z těchto posledních měřítek má vyznávat, je jeho osobní věc a otázka jeho chtění a svědomí, nikoli zkušenostního vědění.

Empirická věda není s to nikoho naučit, co *má*, nýbrž pouze to, co *může* a – podle okolností – to, co *chce*. Je ale pravdou, že na půdě našich věd osobní světónázory neustále do vědecké argumentace zasahují, že ji stále znovu zatemňují a že dovolují, aby byla závažnost vědeckých argumentů různě hodnocena také v oblasti zjišťování jednoduchých kauzálních souvislostí mezi fakty, a to podle toho, zda výsledek snižuje nebo zvyšuje šance osobních ideálů: možnosti chtít něco určitého. Také vydavatelům a spolupracovníkům našeho časopisu jistě nebude v tomto ohledu nic lidského cizí. Ale od tohoto přiznání lidské slabosti vede dlouhá cesta k víře v národohospodářství jako „etickou“ vědu, která by ze své látky měla produkovat nějaké ideály anebo konkrétní normy prostřednictvím aplikace obecných etických imperativů

na svou látku. Správné je dále ještě i toto: jako něco „objektivně“ hodnotného pocítujeme právě ony nejnitemnější elementy „osobnosti“, ony nejvyšší a poslední hodnotící soudy, jež určují naše jednání a dávají smysl a význam našemu životu. Můžeme je přece zastávat pouze tehdy, když se nám ukazují jako platné, jako vyplývající z našich nejvyšších životních hodnot a jako něco, co se rozvíjí v boji s životními překážkami. A důstojnost „osobnosti“ zajisté spočívá v tom, že pro ni existují hodnoty, k nimž svůj vlastní život vztahuje. I kdyby tyto hodnoty v nějakém jednotlivém případě ležely výlučně v *niterné* sféře vlastní individuality, pak pro osobnost bude platit jako idea, k níž se vztahuje, právě její vlastní využití *těch* jejích zájmů, pro které nárokujeme, aby *platily jako hodnoty*. Pokus zastávat hodnotící soudy navenek má smysl každopádně pouze za předpokladu existence víry v hodnoty. *Jenomže posouzení platnosti* těchto hodnot je záležitostí *víry*, a vedle toho *snad* i úkolem spekulativního uvažování a výkladu života i světa s ohledem na jejich smysl, v žádném případě ale předmětem zkušenostní vědy v tom smyslu, jak ji zde chceme rozvíjet. Pro toto odlišení není rozhodující – jak se často věří – empiricky prokazatelný fakt, že ony poslední cíle jsou historicky proměnlivé a sporné. Neboť i poznávání nejjistějších pouček našeho teoretického – ať už exaktně přírodovědeckého nebo matematického – vědění je jen produktem kultury právě tak, jako jím je vyostřování a zjemňování svědomí. Pouze tehdy, když máme na mysli výhradně praktické problémy hospodářské a sociální politiky (v běžném slova smyslu), se ukazuje, že existují početné, ba dokonce nesčetné praktické *zvláštní otázky*, při jejichž výkladu se vychází za všestranného souhlasu o určitých účelech, jako by byly *samozřejmě* dané; připomeňme třeba nouzové kredity, konkrétní úkoly sociální hygieny, péči o chudé, různá opatření, jako tovární inspekce, živnostenské soudy, pracovní průkazy, velkou část dělnického ochranného zákonodárství, v nichž se tedy, alespoň zdánlivě, klade otázka výlučně po *prostředcích* pro dosažení cíle. Ale i kdybychom zde chtěli zdání samozřejmějnosti považovat za pravdu – což by věda neměla nikdy beztravně činit – a i kdybychom konflikty, k nimž pokus praktického uskutečnění vzápětí směřuje, pokládali za čistě technické otázky účelnosti – což by opravdu bylo velice chybné –, přece bychom museli upozorovat, že také toto *zdání* samozřejmějnosti regulačních hodnotových měřítek ihned zmizí, jakmile od konkrétních problémů charitativního a policejního *řešení* péče o blahobyť či hospodářství začneme

postupovat k otázkám hospodářské a sociální *politiky*. Znakem sociálněpolitického charakteru nějakého problému totiž právě je to, že *není* možné jej vyřešit jenom na základě pouhých technických úvah, které by vycházely ze stanovených cílů, ale že, poněvadž problém přesahuje do oblasti obecných otázek *kultury*, se může a *musí* vést *spor* o regulační hodnotová měřítka jeho řešení. A tento spor nebývá veden jenom, jak se dnes rádi domníváme, mezi „třídními zájmy“, *nýbrž také mezi světovými názory*, přičemž přirozeně i nadále zůstává pravdou, že o tom, *jaký* světový názor nějaký jednatel zastává, rozhoduje zcela mimořádnou měrou – vedle některých dalších okolností – stupeň příbuznosti mezi jeho světovým názorem a jeho „třídním zájmem“, když už bychom zde akceptovali tento jen zdánlivě jednoznačný pojem. Jedno je však jisté za všech okolností: čím je problém, o který se jedná, „obecnější“, zde to ovšem znamená: čím dalekosáhlejší je jeho kulturní význam, tím méně je přístupný jednoznačným odpovědím na základě materiálu zkušenostního vědění, a tím větší roli v něm hrají krajně osobní axiomy víry a hodnotové ideje. Je prostě naivní si myslet, jakkoli tomu občas stále ještě věří i odborníci, že praktické sociální vědě jde především o to, aby vytyčila a jako platný vědecky stvrdila „nějaký princip“, z něhož by se pak daly jednoznačně dedukovat normy pro řešení jednotlivých praktických problémů. Jakkoli je v sociálních vědách zapotřebí „principiálních“ rozborů praktických problémů, tj. zpětné převádění nereflktovaně se vnučujících hodnotících soudů na jejich ideový obsah, a jakkoli se náš časopis hodlá zvláště věnovat právě jim, vytváření praktického společného jmenovatele našich problémů v podobě obecně platných posledních ideálů přece jen nemůže být jeho úkolem, a nemůže to být ani úkolem žádné zkušenostní vědy vůbec. Nejenže to asi není prakticky řešitelné, ale je to samo o sobě i nesmyslné. Ať už se důvod a způsob závaznosti etických imperativů vykládají jakkoli, jisté je, že *závazné kulturní obsahy* jako normy konkrétně podmíněného jednání jednotlivce se z těchto imperativů *nedají jednoznačně dedukovat*, a to tím méně, o čím rozsáhlejší obsahy se jedná. Jen *pozitivní náboženství* – přesněji řečeno jen dogmaticky provázané sekty – jsou s to obsahu *kulturních hodnot* propůjčit *dignitu* bezpodmínečně platných *etických* příkázání. Kulturní ideály, které *chce* jednatel uskutečňovat, a etické povinnosti, které *musí* plnit, mají mimo tyto sekty principiálně různou *dignitu*. K osudu každé kulturní epochy, která pojedla ze stromu poznání, patří nutně vědomí, že

*smysl* světového dění nemůžeme vyčíst ze sebedokonalejších výsledků jeho prozkoumání, nýbrž že tento *smysl* musíme sami neustále vytvářet, a dále že „světové názory“ nikdy nemohou být výsledkem postupujícího zkušnostního vědění, a že tedy nejvyšší ideály, které v nás působí nejsilněji, se vždy prosazovaly pouze v boji s jinými ideály, které jsou těm druhým právě tak posvátné, jako jsou nám ty naše.

V neobyčejné závažnosti tohoto stavu věci se může teoreticky mýlit anebo důsledkům tohoto stavu prakticky vyhýbat pouze optimistický synkretismus, který bývá většinou důsledkem vývojového historického relativismu. Samozřejmě že pro praktického politika může být v jednotlivém případě subjektivní povinností, aby zprostředkoval mezi existujícími protiklady v názorech, jako jí může být rozhodnutí se pro jeden z nich. To ale nemá ani v nejmenším nic společného s *vědeckou* objektivitou. A nějaká „střední linie“ není ani o *vlas vědecktější pravdou*, než jakou jsou nejextrémnější stranické ideály zprava či zleva. Zájmy vědy nejsou nikde hůře chráněny než právě tam, kde se nechťejí vidět nepohodlné skutečnosti a reality života v jejich tvrdosti. Archiv bude rozhodně potírat závažný sebeklam, že bychom mohli pomocí syntézy více norem anebo na diagonále mezi názory více stran získat praktické normy, které by měly *vědeckou platnost*, neboť tento sebeklam, poněvadž svá vlastní hodnotová měřítka s oblibou relativisticky zakrývá, je pro nezaujatý výzkum daleko nebezpečnější než stará naivní víra stran ve vědeckou „dokazatelnost“ jejich vlastních dogmat. Schopnost *rozlišovat* mezi poznáním a hodnocením a naplňování jak vědecké povinnosti vidět pravdu faktů, tak i praktické povinnosti bojovat za vlastní ideály, jsou tím, na co bychom si měli stále více zvykat.

Zejména se nám jedná o *to*, co je a co zůstane pro všechny časy nepřekonatelným rozdílem, zda se totiž nějaká argumentace obrací k našemu citu a k naší schopnosti nadchnout se pro konkrétní praktické cíle či pro kulturní formy a obsahy, anebo zda se tam, kde se jedná o otázku platnosti etických norem, už apeluje na naše svědomí, anebo konečně zda se argumentace obrací k naší schopnosti a potřebě *myšlenkového uspořádání* empirické skutečnosti způsobem, který si činí nárok na platnost zkušnostní pravdy. A tato věta zůstane pravdivou i přesto, že – jak se ještě ukáže – pro *směr*, který ona pořádající činnost myšlení v oblasti věd o kultuře vytyčuje, mají a budou vždy mít rozhodující význam nejvyšší „hodnoty“ *praktického zájmu*. Neboť je

a zůstane pravdou, že pokud má na půdě sociálních věd metodicky korektní vědecké dokazování plnit svůj účel, musí být i Čiňanem uznáno za správné; anebo, lépe řečeno, vědecké dokazování musí o tento cíl v každém případě rozhodně *usilovat*, jakkoli nemusí být pro nedostatek materiálu vždy zcela dosažitelný. Dále platí a bude platit, že také *logická* analýza obsahu a posledních axiomů nějakého ideálu, jakož i ukazování konsekvencí, které ze sledování příslušného ideálu plynou, musí být, chtějí-li být považovány za zdařilé, platné i pro onoho zmíněného Čiňana, zatímco mu může zcela chybět „sluch“ pro naše etické imperativy, stejně jako může odmítat samotný ideál i ona z něj plynoucí konkrétní *hodnocení*, což se může dít, aniž by se tak vědecké hodnotě oné myšlenkové analýzy nějak ublížilo. Náš časopis určitě nebude ignorovat neustále a nutně se opakující pokusy o určení *smyslu* kulturního života. Naopak: *vždyť* přece právě tyto patří k nejdůležitějším výtvarům kulturního života a za určitých okolností také k jeho nejmocnějším hnacím silám. Budeme proto také neustále pozorně sledovat průběh těchto výkladů, jež v dané souvislosti můžeme označit jako sociálněfilosofické. Ba dokonce ještě více: jsme zcela prosti předsudku, že by úvahy o kulturním životě, které se pokoušejí vykládat svět metafyzicky, jdouce za myšlenkový řád empiricky daného, již pro tento svůj charakter *nemohly* plnit žádnou úlohu ve službách poznání. Ať už se tyto úvahy vyskytují kdekoli, jedná se především o problém teorie poznání, od jehož řešení zde však s ohledem na naše cíle můžeme a musíme odhlížet. Neboť v *naší* práci se musíme držet jednoho: sociálněvědní časopis v našem smyslu, pokud chce dělat *vědu*, by měl být místem, kde se hledá pravda, která – máme-li zůstat u našeho příkladu – i pro Čiňana nárokuje platnost myšlenkového uspořádání empirické skutečnosti.

Vydavatelé ovšem nemohou jednou provždy zakázat ani sobě ani svým spolupracovníkům, aby ideály, které je oduševňují, nevyjadřovali také v hodnotících soudech. Jenže z toho pak vyplývají dvě důležité povinnosti. Především ta povinnost, že v každém okamžiku je třeba čtenáře i sebe sama přesně uvědomovat o tom, *kteřá* měřítka to jsou, jimiž skutečnost poměřujeme a z nichž vyvozujeme určitý hodnotící soud namísto toho, jak se až příliš často děje, abychom se neurčitým vzájemným směřováním hodnot nejrůznějšího druhu sami mýlili v konfliktech mezi ideály, a chtěli tak „každému něco nabídnout“. Jestliže se tato po-

vinnost dostatečně zpřísni, může být prakticky hodnotící soud z čistě vědeckého hlediska nejen neškodný, ale přímo užitečný, ba dokonce žádoucí: při vědecké kritice zákonodárných i jiných praktických návrhů nemůže být objasnění dosahu motivů zákonodárce či ideálů kritizovaného autora podáno názornější a srozumitelnější formou, než jakou je *konfrontace* hodnotových měřítek, která si vzali za základ, s *jinými* měřítky: a nejlépe s našimi vlastními. Každé smysluplné *hodnocení* cizího *chtění* může být vždy pouze kritikou vycházející z vlastního „světového názoru“, potíráním *cizího* ideálu z pozic ideálu vlastního. *Má-li být* tedy v nějakém konkrétním případě nejen zjištěn a vědecky analyzován poslední hodnotový axióm, který leží v základech nějakého praktického *chtění*, nýbrž *má-li* být také ukázán ve svých vztazích k *jiným* hodnotovým axiómům, je jeho „pozitivní“ kritika prostřednictvím souvislého výkladu těchto jiných axiómů nevyhnutelná.

Na stránkách časopisu, zvláště tam, kde se hovoří o zákonech, se tedy vedle sociální *vědy* jako myšlenkového uspořádání faktů dostane nevyhnutelně ke slovu sociální *politika* jako výklad ideálů. Nedomníváme se ale, že rozklady tohoto druhu by se měly vydávat za „*vědu*“ a budeme se ze všech svých nejlepších sil bránit tomu, abychom je s něčím takovým směřovali či zaměňovali. Neboť zde už nehovoří *věda*, a proto, což je druhým fundamentálním příkazem vědecké nezájatosti, se má v takovýchto případech čtenářům (a – říkáme opakovaně – především nám samým) ozřejmit, *že* a *kde* přestává mluvit myslící badatel a kde začíná hovořit člověk, který něco chce, *kde* se argumenty obracejí k rozumu a *kde* k citu. Neustálé směřování vědeckých zkoumání fakt a hodnotících úvah je sice ještě pořád jednou z nejrozšířenějších, ale také nejškodlivějších specifik práce v našem oboru. Proti tomuto *směřování*, a *nikoli* snad proti zastávání vlastních ideálů jsou zaměřeny předkládané úvahy. *Neprincipiálnost* a *vědecká objektivita* nejsou v žádném případě vnitřně spřízněny. *Archiv* nikdy nebyl, a pokud jde o jeho úmysly, ani se nikdy nesmí stát místem, kde by byla vedena polemika proti určitým politickým nebo sociálněpolitickým stranám, stejně jako by neměl být místem, na kterém se agituje pro nebo proti politickým či sociálněpolitickým ideálům; pro to existují jiné orgány. Jedinečnost časopisu mnohem spíše od začátku spočívala, a pokud to bude záležet na vydavatelích, má i nadále spočívat v tom, že se v něm setkávají u vědecké práce ostří političtí protivníci. Dosud nebyl orgánem „socialistickým“ a nebude ani v budoucnu orgánem

„buržoazním“. Z okruhu svých spolupracovníků nevyklučuje nikoho, kdo se chce postavit na půdu vědecké diskuse. Nemůže být žádnou arénou pro „odpovědi“, pro repliky a dupliky, ale nikoho, ani své spolupracovníky, a tím méně své vydavatele, nechrání před tím, aby na jeho stránkách nebyli vystaveni nejostřeji myslitelné věcné vědecké kritice. Kdo to nebude moci vydržet, nebo kdo zaujme stanovisko, že s lidmi, kteří pracují ve službách jiných ideálů než on sám, nebude ve službách vědeckého poznání spolupracovat, ten by se měl držet stranou.

Avšak touto poslední větou – a o tom si nedělejme iluze – bylo řečeno více, než se na první pohled zdá. Jak jsme již naznačovali, možnost scházet se s politickými odpurci – společensky a ideově nezájatě – na neutrální půdě, má bohužel všude a zejména v německých poměrech své psychologické bariéry. Tento moment, který je o sobě znakem fanatické stranické omezenosti a nerozvinuté politické kultury a jako takový by měl být potírán, je na stránkách časopisu, jako je náš, výrazně posilován okolností, že v oblasti sociálních věd, což víme ze zkušenosti, bývá podnět pro rozvíjení vědeckých problémů dán zpravidla *praktickými* „otázkami“, takže už pouhé uznání existence nějakého vědeckého problému tvoří personální unii s *chtěním* živoucích lidí zaměřeným určitým směrem. Na stránkách časopisu, který vstupuje do života pod vlivem obecného zájmu o konkrétní problém, se proto jako spolupracovníci budou pravidelně setkávat lidé, kteří svůj osobní zájem k tomuto problému obracejí proto, že se pro ně určité konkrétní okolnosti dostávají do rozporu s ideálními hodnotami, ve které věří, a že se tyto okolnosti zdají ony hodnoty ohrožovat. Spřízněnost volbou podobných ideálů pak bude tento okruh spolupracovníků držet pohromadě a umožní, aby se znovu seskupoval. A to – alespoň v jednání o praktických sociálněpolitických problémech – dává časopisu určitý „charakter“, který je nevyhnutelným průvodním jevem každého společného působení živě cítících lidí, jejichž hodnotící stanovisko k problémům není vždy zcela potlačeno ani při čistě teoretické práci, a které se – za výše objasněných předpokladů – zcela legitimně projevuje při kritice *praktických* návrhů a opatření. *Archiv* tak vstoupil do života v období, kdy v popředí sociálněvědních rozborů stály určité praktické problémy tradičního pojetí „dělnické otázky“. Osobnosti, které spojovaly s nejvyššími a rozhodujícími idejemi hodnot ty problémy, o nichž chtěl časopis pojednávat, a které se proto stávaly jeho



pravidelnými spolupracovníky, byly právě proto současně stoupenci takového pojetí kultury, které bylo těmito hodnotovými idejemi stejně nebo alespoň podobně zbarveno. Neboť každý přece také ví, že i když časopis rozhodně odmítal myšlenku sledování nějaké „tendence“, a to svým výslovným omezením se na „vědecké“ výklady a výslovným přizváním „příslušníků všech politických táborů“, měl přesto určitý „charakter“ ve výše uvedeném smyslu. Tento charakter byl vytvářen kruhem jeho stálých spolupracovníků. Byli to vesměs muži, jejichž cílem byla při vši rozdílnosti názorů ochrana fyzického zdraví dělnických mas a umožnění jejich rostoucí spoluúčasti na materiálních a duchovních statcích naší kultury. Avšak jako prostředek jim vytanulo na mysli propojení státního zasahování do sféry materiálních zájmů s dalším svobodným rozvojem stávajícího státního a právního pořádku, a ti pak – ať už jejich názor na utváření společenského řádu v daleké budoucnosti mohl být jakýkoli – pro *přítomnost* přitakávali kapitalistickému vývoji. Nikoli proto, že by se jim oproti starším formám společenského zřízení jevil jako lepší, nýbrž poněvadž se jim zdál prakticky nezměnitelný, a pokus o zásadní boj proti tomuto vývoji nepovažovali za podporu, nýbrž za překážku vzestupu dělnické třídy do světla kultury. Za poměrů, jaké dnes vládou v Německu – zde je není třeba blíže objasňovat –, tomu nešlo zabránit a ani v současné době by to nebylo možné. Něco takového by přece mohlo naopak přímo přispět k faktickému úspěchu všestranné účasti na vědecké diskusi, a dokonce se stát znakem síly časopisu, ne-li přímo – za daných poměrů – jedním z důvodů oprávněnosti jeho existence.

Je ale nepochybné, že vývoj „charakteru“ vědeckého časopisu tímto směrem *může* znamenat nebezpečí pro nezájatost vědecké práce a *musel* by se jím opravdu stát, jestliže by volba spolupracovníků byla úmyslně jednostranná: v tom případě znamená pěstování onoho „charakteru“ prakticky totéž jako trvání jedné „tendence“. Vydavatelé jsou si plně vědomi odpovědnosti, již jim tato situace ukládá. Nemají ani v úmyslu plánovitě měnit charakter *Archivu*, ani ho uměle konzervovat, třeba průběžným omezováním okruhu spolupracovníků na učence určitých stranických mínění. Berou ho jako daný a vyčkávají jeho dalšího „vývoje“. *Jak* se bude v budoucnu utvářet, a – v důsledku nutného rozšiřování našeho okruhu spolupracovníků – snad i *přetvářet*, to bude záviset především na osobitosti těch, kteří vstoupí do okruhu spolupracovníků s úmyslem sloužit vědecké práci a kteří na stránkách

časopisu zdomácní. A dále to bude podmíněno rozšiřováním těch *problémů*, jejichž výzkum si časopis klade za cíl.

Touto poznámkou jsme dospěli k dosud ještě nezpracované otázce *věcného vymezení* naší pracovní oblasti. Na to se ovšem nedá odpovědět, aniž zde také položíme otázku po povaze cílů sociálněvědního poznání vůbec. Tím, že jsme zásadně odlišili „hodnotící soudy“ a „zkušební vědění“, jsme až dosud předpokládali, že bezpodmínečně platný způsob poznání, tj. myšlenkového uspořádání empirické skutečnosti v oblasti sociálních věd skutečně existuje. Tento předpoklad se teď stává problémem potud, nakolik musíme zkoumat, co v naší vědní oblasti *může* znamenat objektivní „platnost“ pravdy, o níž usilujeme. Že tento problém jako takový existuje a není zde nijak vybájen, to nemůže ujít nikomu, kdo pozoruje boj o metodu, „základní pojmy“ a předpoklady, neustálou změnu „stanovisek“ a stále nové určování používaných „pojmu“ a kdo vidí, že jsou teoretická a historická forma zkoumání stále ještě rozděleny zdánlivě nepřeklenutelnou propastí na „*dvoji ekonomii*“, jak si svého času naříkal zoufalý vídeňský examinant. Co zde znamená objektivita? Pouze *touto* otázkou se chtějí zabývat následující výklady.

## II

Předměty, jimiž se náš časopis<sup>3</sup> od začátku zabýval, pojímal jako *sociálněekonomické*. I když by teď asi nemělo příliš smysl pouštět se zde do pojmových určení a do vymezení věd, přesto si musíme udělat sumárně jasno o tom, co to znamená.

Patří k základnímu faktickému stavu věcí, na něž se vážou všechny ostatní jevy, které v nejširším smyslu označujeme jako „sociálněekonomické“, že – vyjádřeno co možná nejprostěji – naše fyzická existence právě tak jako uspokojování našich nejideálnějších potřeb naráží všude na kvantitativní omezenost a na kvalitativní nedostatečnost vnějších prostředků, jež by jim měly odpovídat, a že k uspokojování všech těchto potřeb je tedy žádoucí plánovitá péče a starost, boj s přírodou i zespolečenštění. Kvalita nějakého procesu jako „sociálněekonomického“ jevu není ale ničím, co by mu příslušelo jako takovému „objek-

<sup>3</sup> *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.*

tivně". Spíše je podmíněna zaměřením našeho poznávacího zájmu, tak jak vyplývá ze specifického kulturního významu, který příslušnému procesu v jednotlivých případech přikládáme. Kdekolí je nějaký proces kulturního života přímo anebo zprostředkovaně zakotven v onom výše uvedeném faktickém stavu věcí, a to těmi svými zvláštními komponentami, na nichž se pro nás zakládá jeho specifický význam, všude tam obsahuje, anebo, *je-li* tomu opravdu tak, alespoň může obsahovat sociálněvědní problém, tj. úkol pro disciplínu, která má za předmět vyjasňování dosahu i nosnosti onoho základního stavu věcí. Mezi sociálněekonomickými problémy můžeme ale rozlišovat procesy a jejich komplexy, normy, instituce atd., jejichž kulturní význam pro nás spočívá hlavně v jejich ekonomické stránce a které nás – jako např. v případě procesů burzovního a bankovního života – bytostně zajímají především a jen z tohoto hlediska. Tak tomu bude zpravidla (nikoli však výlučně) tehdy, jestliže se jedná o instituce, které byly vědomě vytvořeny či používány k hospodářským účelům. Takovéto objekty našeho poznání můžeme nazývat „hospodářskými“ procesy resp. institucemi ve vlastním smyslu. K tomu přistupují jiné, které – jako např. procesy náboženského života – nás nezajímají nebo nezajímají v první řadě z hlediska jejich ekonomického významu a kvůli němu, které však za jistých okolností z tohoto hlediska význam nabudou, neboť mají účinky, které jsou pro nás z ekonomických hledisek zajímavé: jsou to jevy „ekonomicky relevantní“. A konečně mezi jevy, které v našem smyslu nejsou jevy „hospodářskými“, existují takové, jejichž ekonomické účinky nás nezajímají vůbec, anebo nás nezajímají tak, aby to stálo za řeč – třeba zaměření uměleckého vkusu nějaké doby –, avšak které jsou samy v jednotlivých případech a v jistých významných stránkách své specifiky více či méně *spoluovlivňovány* ekonomickými motivy, tedy např. v našem případě způsobem sociálního rozvrstvení publika, které se o umění zajímá: zde se jedná o ekonomicky podmíněné jevy. Například komplex lidských vztahů, norem a normou určených poměrů, který nazýváme „státem“, je jevem „hospodářským“, pokud se jedná o finanční hospodářství státu; pokud zákonodárně či jinak působí na hospodářský život (a to i tam, kde je jeho chování vědomě určováno hledisky zcela jinými nežli ekonomickými), je jevem „ekonomicky relevantním“; a pokud je konečně jeho chování a jeho svéráz *spoluurčován* ekonomickými motivy i v jiných než „hospodářských“ vztazích, je jevem „ekonomicky podmíněným“. Z toho, co bylo dosud

řečeno, se rozumí samo sebou, že na jedné straně je okruh „hospodářských“ jevů proměnlivý a nelze jej přesně vymezit, a že na druhé straně nejsou přirozeně „hospodářské“ stránky nějakého jevu nikterak „podmíněny“ pouze „hospodářsky“ a ani „nepůsobí“ pouze „hospodářsky“, a že nějaký jev si kvalitu jevu „hospodářského“ podržuje jen potud a pouze tak dlouho, dokud se náš zájem zaměřuje výlučně na ten význam, který má daný jev v materiálním boji o existenci.

Náš časopis, stejně jako sociálněekonomická věda od dob Marxe a Roschera, se tedy zabývá nejen jevy „hospodářskými“, ale také jevy „hospodářsky relevantními“ a „hospodářsky podmíněnými“. Je přirozené, že okruh těchto objektů zjevně zahrnuje – a to postupně, a vždy podle současného zaměření našeho zájmu – celek všech kulturních procesů. Specificky ekonomické motivy – tj. motivy, které jsou zakotveny svou specifikou, jež je pro nás významná, v oné základní skutečnosti – působí všude tam, kde je uspokojování nějaké, třeba i sebenemateriálnější potřeby vázáno na použití omezených vnějších prostředků. Jejich dopad proto všude *spoluurčoval* a *přetvářel* nejen formu uspokojování, nýbrž také obsah kulturních potřeb, a to dokonce i kulturních potřeb nejnižšího druhu. Nepřímý vliv, kterému jsou tlakem „materiálních“ zájmů vystaveny sociální vztahy, instituce a lidská seskupení, se (často nereflexovaně) vztahuje na všechny oblasti kultury bez výjimky, až po nejjemnější odstíny estetického a náboženského citění. Procesy každodenního života jsou jimi *spoluurčovány* – „ekonomicky podmiňovány“ – neméně než „historické“ události vysoké politiky, a kolektivní či masové jevy právě tak jako „singulární“ jednání státníků či individuální literární a umělecké výkony. Na druhé straně působí úhrn všech životních projevů a životních podmínek historicky dané kultury na utváření materiálních potřeb, na způsob jejich uspokojování, na vytváření materiálních zájmových seskupení i na druh jejich mocenských prostředků, a tím také na způsob průběhu „ekonomického vývoje“ – a je „ekonomicky relevantní“. Pokud naše věda připisuje *hospodářské* kulturní jevy v kauzálním regresu individuálním příčinám – ekonomického či mimoekonomického charakteru –, usiluje o poznání „historické“. Pokud ve spleti nejrůznějších kulturních souvislostí sleduje kulturní význam *jediného* specifického prvku kulturních jevů, totiž prvku ekonomického, *usiluje o interpretaci* dějin ze specifického hlediska a poskytuje dílčí obraz, *přípravnou práci* úplného historického poznání kultury.

I když se *sociálněekonomický problém* nevyskytuje všude, kde má působení ekonomických momentů charakter příčiny či následku – neboť tento problém *vzniká* jen tam, kde je právě význam oněch faktorů *problematický*, a s jistotou jej můžeme konstatovat pouze za použití metod sociálněekonomické vědy –, přesto tím vzniká pro sociálněekonomický způsob uvažování téměř nepřehledná oblast práce.

Na základě dobře uváženého sebeomezení se proto náš časopis až doposud obecně zřikal pěstování celé řady velice závažných speciálních odvětví naší disciplíny, zejména deskriptivní hospodářské nauky, hospodářských dějin v užším slova smyslu a statistiky. Právě tak přenechal jiným orgánům zkoumání finančně-technických otázek a technicko-ekonomické problémy vytváření trhu a cen v moderním tržním hospodářství. Jeho pracovním polem byly aktuální význam a historické utváření určitých zájmových konstelací a konfliktů, jež v důsledku vůdčí úlohy kapitálu hledajícího zhodnocení vyvstávaly v hospodářství moderních kulturních zemí. Přitom se neomezoval na „sociální otázku“ v úzkém slova smyslu, jak je spojena se zmiňovanými praktickými a historicko-vývojovými problémy: se vztahy moderní třídy námezdních dělníků ke stávajícímu společenskému řádu. Je přirozené, že jedním z nejzávažnějších úkolů muselo být především vědecké prohloubení zájmu o tuto speciální otázku, rozšířivšího se u nás během osmdesátých let (19. stol.). Avšak čím více se praktické pojednávání dělnických poměrů stávalo také u nás trvalým předmětem zákonodárné činnosti a veřejných rozborů, tím více se těžiště vědecké práce muselo posouvat ke zjišťování universálnějších souvislostí, do nichž tyto problémy patří, a tak vyústilo do úkolu analyzovat *všechny* specificky moderní kulturní problémy vytvořené zvláštnostmi ekonomických základů naší kultury. Časopis proto již velmi brzy začal pojednávat také o nejrůznějších, zčásti „ekonomicky relevantních“, zčásti „ekonomicky podmíněných“ životních poměrech ostatních velkých tříd moderních kulturních národů a o jejich vzájemných vztazích, a to historicky, statisticky i teoreticky. Jestliže teď za nejlastnější pracovní oblast našeho časopisu označujeme vědecké zkoumání *obecného kulturního významu sociálněekonomické struktury života lidské pospolitosti* a historických forem jeho organizace, pak jen vyvozujeme důsledky z tohoto chování. Máme na mysli jen toto a nic jiného, jestliže náš časopis nazýváme *Archiv pro sociální vědu*. Toto označení zde má shrnovat historické a teoretické zpracování těch problémů, jejichž praktické řešení je před-

mětem „sociální politiky“ v nejširším smyslu slova. Vyhrazuje si přitom právo používat výrazu „sociální“ ve významu, jak je určován konkrétními problémy současnosti. Chceme-li disciplíny, které procesy lidského života zkoumají z hlediska jejich *kulturního významu*, nazývat „kulturními vědami“, pak sociální věda v našem smyslu do této kategorie patří. Brzy uvidíme, jaké to má principiální důsledky.

Zdůraznění *sociálněekonomické* stránky kulturního života nepochybně znamená citelné omezení našich témat. Bude se tvrdit, že ekonomické, anebo – jak se nepřesně říkávalo – „materialistické“ hledisko, z něhož je zde kulturní život nahlížen, je „jednostranné“. Jistěže, a tato jednostrannost je záměrná. Víra, že úkolem pokročilé vědecké práce je, aby „jednostrannost“ ekonomického způsobu uvažování léčila tím, že se rozšíří v *obecnou* sociální vědu, trpí především tou chybou, že hledisko „sociálnosti“, tedy vztahů mezi lidmi, je pro vymezování vědeckých problémů dostatečně určité pouze tehdy, jestliže je dále opatřeno nějakým speciálním obsahovým predikátem. Jinak, pokud by „sociálně“ bylo beze všeho myšleno jako objekt vědy, pak by přirozeně zahrnovalo právě tak např. filologii jako církevní dějiny, a jmenovitě pak všechny ty disciplíny, které se zabývají nejzávažnějším konstitutivním prvkem každého kulturního života: státem a nejzávažnější formou jeho normativní regulace – právem. Fakt, že se sociální ekonomie zabývá „sociálními“ vztahy, je zrovna tak málo důvodem, abychom ji chápali jako nutného předchůdce „obecné sociální vědy“, jako nás třeba okolnost, že se zabývá projevy života, ještě nenutí k tomu, abychom ji považovali za součást biologie, a jako nás ani jiná okolnost, že má co do činění s procesy na jednom nebeském tělese, nevede k tomu, abychom ji pokládali za součást nějaké budoucí rozšířené a vylepšené astronomie. Základ pracovních oblastí jednotlivých věd netvoří „věcné“ souvislosti „předmětů“, nýbrž *myšlenkové* souvislosti *problémů*: nová „věda“ vzniká tam, kde se novou metodou sleduje nový problém, a odhalují se tak pravdy, které otvírají nová významná hlediska.

Není tedy náhoda, že pojem „sociálna“, který, pokud ho kontrolujeme s ohledem na jeho používání, má zdánlivě naprosto obecný smysl, v sobě nese zcela zvláštní, specificky zabarvený, i když většinou neurčitý význam; jeho „obecnost“ nespočívá fakticky v ničem jiném než právě v jeho neurčitosti. Jestliže ho bereme v jeho „obecném“ významu, pak nenabízí žádná zvláštní *hlediska*, jež by mohla osvětlit význam určitých kulturních prvků.

Prosti zastaralé víry, že by se úhrn kulturních jevů dal *dedukovat* jako produkt či jako funkce „materiálních“ konstelací zájmů, přesto věříme, že *analýza sociálních jevů a kulturních procesů* vzhledem k jejich *ekonomické* podmíněnosti i významu byla tvůrčím a plodným vědeckým principem, a že při opatrné aplikaci a v oproštění od dogmatické zaujatosti něčím takovým zůstane i nadále v dohledné budoucnosti. Takzvané „materialistické pojetí dějin“ jako „světonázor“ anebo jako společný jmenovatel kauzálního vysvětlování historické pravdy je třeba co nejrozhodněji odmítnout; péče o historicko-ekonomické *interpretace* je však jedním z nejdůležitějších účelů našeho časopisu. To je třeba blíže objasnit.

Takzvané „materialistické pojetí dějin“ v onom *starém* geniálním primitivním smyslu například *Komunistického manifestu* dnes ovládá nanejvýš jen hlavy laiků a diletantů. Mezi nimi je ovšem stále ještě rozšířen zvláštní jev, že totiž jejich potřebě kauzality při výkladu nějakého historického jevu není učiněno zadost dotud, dokud nějak a někde nejsou (anebo se nezdají být) jako spolupůsobící prokázány ekonomické příčiny; pokud však tomu tak je, pak už se zase spokojí s nejtřeplejšími hypotézami a nejpovrchnějšími floskulami, poněvadž tím bylo konečně dáno za pravdu jejich dogmatické potřebě, že údajné ekonomické „hnací síly“ jsou „vlastními“, jediné „pravými“, „v poslední instanci všude rozhodujícími“ silami. Tento úkaz ovšem není ničím ojedinělým. Téměř všechny vědy, od filologie až po biologii, si občas činily nárok produkovat nejen odborné znalosti, ale také „světové názory“. A pod vlivem obrovského kulturního významu *moderních ekonomických přeměn* a zvláště pak v důsledku neobyčejné důležitosti „dělnické otázky“ se přirozeně touto cestou dal nevykořenitelný monistický rys každého poznávání (společnosti – pozn. překl.), které je nekritické vůči sobě samému. Dnes, kdy se stále ostřeji vede vzájemný politický a obchodněpolitický boj národů o svět, prospívá, jak se zdá, tento rys antropologii: je přece dalekosáhle rozšířenou vírou, že všechno historické dění je „v poslední řadě“ výplodem vzájemné hry vrozených „rasových kvalit“. Namísto pouhého nekritického popisu „národních charakterů“ nastoupilo ještě nekritičtější sestavování osobitých „teorií společností“ na „přírodovědeckém“ základě. Rozvoj antropologického bádání, pokud bude mít z našeho hlediska význam, budeme v našem časopise pečlivě sledovat. Lze doufat, že metodicky škořenou prací bude postupně překonán stav, v němž kauzální redukce kulturních procesů na

„rasu“ jen dokumentuje naši *neznalost* – podobně jako předtím třeba zřetel k „milieu“ nebo k „poměrům“. Jestli antropologickému bádání až dosud něco škodilo, pak je to představa horlivých diletantů, že pro poznání *kultury* by mohlo toto bádání vykonat něco specificky jiného a význačnějšího, než je rozšiřování možnosti spolehlivého přiřazení jednotlivých *konkrétních* kulturních procesů historické skutečnosti ke *konkrétně historicky* daným příčinám, a to prostřednictvím získávání *exaktního*, na základě specifických hledisek vytěženého pozorovaného materiálu. Jedině pokud nám budou s to nabídnout *toto*, budou pro nás jejich výsledky zajímavé a „rasovou biologii“ bude možné kvalifikovat jako něco více než jen produkt moderní vědecké zakladatelské horečky.

Jinak tomu není ani s významem ekonomické interpretace historična. Jestliže dnes, po období jejího bezmezného přeceňování, téměř hrozí nebezpečí, že se její schopnost vědeckého výkonu bude *podceňovat*, pak je to následkem bezpříkladné nekritičnosti, s níž se ekonomický výklad skutečnosti ve smyslu dedukce všech kulturních jevů – tj. všeho, co je pro nás na nich bytostné – jako něčeho v poslední instanci ekonomicky podmíněného používal jako „universální“ metoda. Logická forma, v níž se dnes tato interpretace objevuje, není zcela jednotná. Tam, kde čistě ekonomický výklad naráží na obtíže, jsou k dispozici různé prostředky, aby se jeho obecná platnost ospravedlnila jako rozhodující kauzální moment. Buď se všechno, co se v historické skutečnosti *nedá* dedukovat z ekonomických motivů, pokládá *právě proto* za vědecky *bezvýznamnou* „nahodilost“. Anebo se pojem ekonomična k nepoznání rozšíří tím, že se do něho zahrnou všechny lidské zájmy, které jsou nějak vázány na vnější prostředky. Pokud je historicky zřejmé, že na dvě z ekonomického hlediska *stejně* situace člověk nicméně reagoval *odlišně* – v důsledku diferencí politických a náboženských, klimatických i nesčetných jiných *neekonomických* determinant –, pak jsou, aby se udržela svrchovanost ekonomična, všechny tyto momenty degradovány na historicky nahodilé „podmínky“, v nichž ekonomické motivy působí jako „příčiny“. Je ale zřejmé, že všechny tyto z ekonomického pohledu „nahodilé“ momenty vždy podléhají svým vlastním zákonům, a to ve stejném smyslu jako momenty ekonomické, a že pro způsob pozorování, který sleduje *jejich* specifický význam, jsou právě ony *ekonomické* „podmínky“ v úplně stejném smyslu „historicky nahodilé“ jako naopak. Oblíbený pokus vzdor tomu zachránit nadřa-

zený význam ekonomična spočívá nakonec v tom, že se konstantní spolupůsobení a vzájemné působení jednotlivých prvků kulturního života vyloží jako kauzální či funkcionální *závislost* jednoho na všech ostatních, anebo spíše všech ostatních na jediném: na ekonomickém. Tam, kde určitá jednotlivá *ne*-hospodářská instituce historicky plnila také určitou „funkci“ ve službě ekonomických třídních zájmů, tj. byla pro ně použitelnou, např. kde lze určité náboženské instituce používat a kde jsou používány jako „černá policie“, tam je pak celá instituce prezentována buď jako pro tuto funkci vytvořená, anebo – zcela metafyzicky – jako poznamenaná „vývojovou tendencí“, která z ekonomična vyplývá.

Dnes už není žádnému odborníkovi třeba vysvětlovat, že *takový* výklad účelu ekonomické analýzy kultury byl zčásti projevem určité dějinné konstelace, která vědecký zájem obrátila k určitým ekonomicky podmíněným kulturním problémům, zčásti projevem rabiátského resortního patriotismu věd, a že dnes je přinejmenším zastaralý. Redukce na *pouhé* ekonomické příčiny není nikdy v *žádné* oblasti kulturních jevů v žádném smyslu vyčerpávající, dokonce ani v oblasti „hospodářských“ procesů. Ovšem dějiny *bankovnictví* nějakého národa, k jejichž výkladu by se měly používat pouze motivy ekonomické, jsou zásadně zcela nemožné, a to stejným způsobem, jako by bylo nemožné „vysvětlení“ Sixtinské Madony ze sociálněekonomických základů kulturního života doby, v níž vznikala. A takovéto vysvětlení není v zásadě o nic více vyčerpávající, než by bylo například odvozování kapitalismu z jistých proměn náboženských obsahů vědomí, jež spolupůsobily při genezi ducha kapitalismu, anebo než by třeba bylo odvozování nějakého politického útvaru z geografických podmínek. Pro tu míru významu, kterou máme ekonomickým podmínkám připisovat, je ve *všech* těchto případech rozhodující, ke které třídě příčin lze *počítat ony* specifické elementy příslušného jevu, jimž přiznáváme v jednotlivém případě ten význam, o nějž nám jde. Avšak právo *jednostranné* analýzy kulturní *skutečnosti* na základě specifických „hledisek“ – v našem případě hlediska její ekonomické podmíněnosti – vyplývá čistě metodicky především z okolnosti, že vycvičení pohledu pro pozorování účinku kvalitativně stejnorodých kategorií příčin a stálé užívání stejného pojmově-metodického aparátu nabízí všechny přednosti dělby práce. Tato analýza není „libovolnou“ potud, pokud za ni hovoří *výsledek*, tj. pokud poskytuje poznání souvislostí, jež se ukazují jako *hodnotné* pro

kauzální přiřazování konkrétních historických procesů. Avšak „jednostrannost“ a nereálnost čistě ekonomické interpretace *historična* je jen zvláštním případem zcela obecného principu platného pro vědecké poznávání kulturní skutečnosti vůbec. Ozřejmit jeho logické základy a i jeho obecné metodické důsledky je rozhodujícím účelem následujících výkladů.

*Neexistuje žádná* naprosto „objektivní“ vědecká analýza kulturního života anebo – což má asi poněkud užší význam, ale pro náš účel to určitě neznamená nic podstatně jiného – žádná vědecká analýza „sociálních jevů“, která by byla *nezávislou* na zvláštních a „jednostranných“ hlediscích, podle nichž se – výslovně nebo mlčky, vědomě nebo nevědomě – konstituují, analyzují a výkladově člení tyto jevy jako objekt výzkumu. Důvod spočívá ve zvláštnostech cíle poznání každé společenskovední práce, která usiluje o překročení čistě *formálního* zkoumání *norem* sociálního soužití – ať už právních nebo konvenčních. Sociální věda, kterou chceme provozovat *my*, je *vědou o skutečnosti*. Skutečnosti života, která nás obklopuje a do níž jsme *zasazeni*, chceme tedy na jedné straně porozumět *v její specifičnosti* – tj. chceme porozumět souvislosti a kulturnímu významu dnešní podoby jejích jednotlivých projevů, a na druhé straně důvodům vzniku její historicky neopakovatelné jedinečnosti. Jakmile se pokoušíme přemýšlet o způsobu, v jakém vůči nám život bezprostředně vystupuje, nabízí se nám přímo nekonečná rozmanitost následně i souběžně se vynořujících a probíhajících procesů „v“ nás i „mimo“ nás. A absolutní nekonečnost této rozmanitosti přetrvává v nezmenšené intenzitě i tehdy, začneme-li izolovaně pozorovat jednotlivý „objekt“ – například konkrétní akt směny –, pokud se chceme opravdu vážně pokusit i jen popsat tuto „jednotlivost“ *vyčerpávajícím* způsobem *ve všech* jejích individuálních složkách, natož pak uchopit ji v její kauzální podmíněnosti. Veškeré myšlenkové poznání nekonečné skutečnosti konečným lidským duchem proto spočívá na nevysloveném předpokladu, že předmět vědeckého uchopení této nekonečné skutečnosti tvoří v určitém okamžiku vždy jen jedna její konečná *část*, že pouze tato část má být „vědění hodná“ a v tomto smyslu „podstatná“. Avšak podle jakých principů je tato část vybírána? Neustále se věřilo, že také ve vědách o kultuře lze jejich rozhodující charakteristický rys v poslední řadě nalézt v „zákonitém“ opakování jistých kauzálních vazeb. To, co v sobě obsahují „zákony“, které jsme v nepřehlédnutelně rozmanitém průběhu jevů s to

rozpoznat, jedině to – podle tohoto pojetí – na nich musí být vědecky „podstatné“: jakmile jsme prokázali „zákonitost“ nějakého příčinného spojení jako bezvýjimečně platnou, ať už prostředky obsáhlé historické indukce nebo vnitřní zkušeností její bezprostředně názorné evidence, pak se pod každou takto nalezenou formuli zařadí celý myslitelný počet stejnorodých případů. Avšak co po takovémto zdůraznění „zákonitěho“ zůstane z individuální skutečnosti nepochopeno, to buď platí jako dosud vědecky nezpracovaný zbytek, který se dalším zdokonalováním systému „zákonů“ dopracuje, anebo, poněvadž je „zákony neuchopitelný“ a nepatří *tedy* k „typu“ daného procesu, zůstává zcela stranou jako nahodilý, a právě *proto* jako vědecky nepodstatný, a může se stát jen předmětem „zahálčivé zvědavosti“. V důsledku toho se znovu a znovu objevuje představa – a to dokonce i u zástupců historické školy –, že ideálem, o nějž veškeré, tedy také kulturní poznání usiluje a bude usilovat i pro další budoucnost, je údajně systém pouček, z nichž by bylo možné skutečnost „dedukovat“. Jeden přední přírodovědec se jak známo domníval, že za (fakticky nedosažitelný) ideální cíl podobného zpracování kulturní skutečnosti může označit „astronomické“ poznání životních procesů. Jakkoli jsou tyto věci už dostatečně prozkoumány, nelitujme námahy a podívejme se na ně blíže i z naší strany. Především je do očí bijící, že ono „astronomické“ poznání, jež se zde míní, není *žádným* poznáváním *zákonů*, ale že „zákony“, s nimiž pracuje, přebírá spíše jako *předpoklady* své práce z jiných disciplín, třeba z mechaniky. Avšak toto poznání samo se zabývá otázkou: jaký je *individuální* výsledek působení oněch zákonů na *individuálně* utvářenou *konstelaci*, neboť tyto individuální konstelace mají pro nás *význam*. Každá individuální konstelace, kterou nám poznání „vysvětluje“ nebo předpovídá, se dá přirozeně kauzálně vysvětlit pouze jako následek nějaké jiné předchozí a stejně individuální konstelace, a ať sáhne jakkoli hluboko do šeré mlhy nejzazší minulosti – zůstane skutečnost, *pro* niž zákony platí, stále stejně individuální a stejně málo *dedukovatelná* ze zákonů. Myšlenka nějakého „prvotního stavu“ kosmu, který by byl neindividuální nebo měl méně individuální charakter než kosmická skutečnost dnešní, by ovšem byla nesmyslná: ale cožpak zbytek podobných představ, ať už jsou objevovány přirozenoprávně anebo verifikovány pozorováním „přírodních národů“, nestraší také v našem oboru v podobě domněnek o ekonomicko-sociálních „prastavech“, ve kterých neexistují historické „nahodilosti“ – jako je tomu s domněnkami

o „primitivním agrárním komunismu“, sexuální „promiskuitě“ atd. –, z nichž pak jakýmsi hříšným pádem do konkrétna vznikl individuální historický vývoj?

Východiskem společenskovedního zájmu je tedy bezpochyby *skutečná*, individuální podoba společenského kulturního života, který nás obklopuje, a to v jeho *universální*, avšak proto přirozeně neméně *individuálně* utvářené souvislosti, a v jeho vzniku z jiných, samozřejmě opět *individuálně* utvářených sociálních stavů kultury. Co jsme si právě objasnili na astronomii jako mezním případě (který zpravidla ze stejného důvodu uvádějí také logikové), to se zde vyskytuje ve specificky vystupňované míře. Zatímco v astronomii se z hlediska našeho zájmu nebeská tělesa zkoumají pouze ve svých *kvantitativních*, exaktnímu měření přístupných vztazích, je tím, na čem nám záleží ve společenských vědách, jejich *kvalitativní* zabarvení. K tomu přistupuje skutečnost, že ve společenských vědách se jedná o spolupůsobení *duchovních* procesů, jimž „rozumíme“ znovuprožíváním, což je přirozeně úkol specificky jiného druhu, než jaký vůbec mohou či chtějí řešit formule exaktního poznání přírody. Přesto však tyto rozdíly nejsou tak principiální, jak se zdá na první pohled. Pokud odhlížíme od čisté mechaniky, bez kvality se neobejdou ani exaktní přírodní vědy. V našem speciálním oboru dále narážíme na – ovšemže scestné – mínění, že je, přinejmenším pro naši kulturu, možné kvantifikovat, a *právě proto* také „formou zákonů“ uchopit fundamentální projevy peněžněhospodářského styku. Závisí koneckonců na užším či širším pojetí pojmu „zákon“, zda jím chceme rozumět také pravidelnosti, které jako nekvantifikovatelné nejsou přístupné žádnému číselnému postužení. Pokud jde zvláště o spolupůsobení „duševních“ motivů, nevylučuje v žádném případě vypracování *pravidel* racionálního jednání. Ale především ani dnes ještě úplně nevymizel názor, že je úkolem právě psychologie, aby v jednotlivých „duchovědách“ sehrála roli, která by byla srovnatelná s rolí matematiky, a to tak, že by složitě jevy sociálního života rozložila na jejich podmínky a účinky, ty pak zpětně převáděla na co možná nejjednodušší psychické faktory, klasifikovala je co do druhů a zkoumala v jejich funkčních souvislostech. Tím by pak byla vytvořena, byť ne přímo „mechanika“, přece jen určitá „chemie“ sociálního života v jeho psychických základech. Zda by ovšem zkoumání tohoto druhu někdy poskytla hodnotné a – což je jiná věc – pro *kulturní* vědy použitelné konkrétní výsledky, o tom zde nemůžeme chtít rozhodovat. Ani by

to nemělo vůbec žádný význam pro otázku, zda *cíle* sociálněekonomického poznání v našem smyslu – poznání *reality* v jejím kulturním významu a v její kauzální souvislosti – lze dosáhnout vyhledáváním toho, co se zákonitě opakuje. Připusťme, že by se jednou podařilo, ať už prostřednictvím psychologie nebo jinými cestami, aby se až do nějakých jednoduchých posledních „faktorů“ zanalyzovala všechna až dosud pozorovaná, ale také všechna v budoucnosti myslitelná příčinná propojení procesů společného lidského života, a že by byla pak nesmírnou pojmovou kazuistikou a přísně zákonitými pravidly vyčerpávajícím způsobem postižena. Co by pak tento výsledek znamenal pro poznání *historicky* daného světa kultury nebo i pro poznání nějakého jen jednotlivého jevu – třeba kapitalismu – v jeho utváření a kulturním významu? Jako *prostředek* poznání jen tolik a nic víc, než co třeba znamená lexikon organických chemických sloučenin pro *biogenetické* poznání živočišného a rostlinného světa. V jednom i ve druhém případě by byla jistě vykonána důležitá a užitečná předběžná práce. Jenomže jak v prvním, tak ve druhém případě by se z oněch „zákonů“ a „faktorů“ nedala nikdy *dedukovat* skutečnost života – ne snad proto, že by v životních projevech musely být obsaženy ještě nějaké vyšší a tajemné „síly“ („dominanty“, „entelechie“ anebo jak se jim všelijak jinak říká) – což je zcela jiná otázka –, nýbrž už jenom proto, že při poznání skutečnosti nám jde o *konstelaci*, v níž se nacházejí tyto (hypotetické!) „faktory“, které se historicky seskupily do kulturního jevu, jenž je pro nás *významný*, a proto, že *když* už chceme toto individuální seskupení „kauzálně vysvětlit“, musíme vždycky sahat k jiným, právě tak individuálním seskupením, z nichž bychom onu konstelaci „vysvětlili“, přirozeně za použití oněch (hypotetických!) pojmů „zákonů“. Zjišťování těchto (hypotetických) „zákonů“ a „faktorů“ by tedy pro nás bylo každopádně pouze *první* z vícera prací, jež by vedly k poznání, o něž usilujeme. Analýza a uspořádaný výklad nějakého historicky daného individuálního seskupení oněch „faktorů“ a jejich konkrétního, tím podmíněného a svým způsobem *významného* spolupůsobení, ale především *pochopení* důvodu a druhu této významnosti, to by bylo úkolem dalším, sice za použití oné předběžné práce řešitelným, avšak oproti ní zcela novým a *samostatným*. Zpětné sledování, a to do co možná nejzazší minulosti, toho, jak jednotlivé, pro *přítomnost* významné individuální zvláštnosti oněch seskupení vznikaly, a jejich historické objasnění z dřívějších, podobně individuálních konstelací by

bylo třetím úkolem – a konečně čtvrtým myslitelným úkolem by byl odhad možných konstelací budoucích.

Pro všechny tyto účely by existence jasných pojmů a znalost oněch (hypotetických) „zákonů“ zjevně měla velkou hodnotu jako *prostředek* poznání – ale právě *jenom* jako prostředek –, dokonce by pro tento účel byla zcela nepostradatelná. Avšak i v této funkci se v *jednom* rozhodujícím bodě ihned ukazují meze jejího dosahu. A jejich zjištěním se dostáváme k rozhodující zvláštnosti kulturně vědeckého způsobu zkoumání. Jako „vědy o kultuře“ jsme označili takové disciplíny, které usilují o to poznávat projevy života v jejich kulturním významu. Avšak samotný význam, jaký utváření nějakého kulturního jevu má, a *důvod* tohoto významu nelze převzít, odůvodnit a učinit srozumitelnými z žádného jakkoli dokonalého systému zákonitých pojmů, protože jevy kultury předpokládají vztah *k idejím hodnot*. Pojem kultury je *hodnotovým* pojmem. Empirická skutečnost je pro nás „kulturou“ *proto a potud*, že a nakolik ji uvádíme do vztahu k idejím hodnot. Zahnuje ty součásti skutečnosti, které jsou pro nás kvůli tomuto vztahu *významné*. Naším zájmem, který je těmito idejemi hodnot podmíněn, se v určitém okamžiku zabarví vždy jen nepatrná část pozorované skutečnosti, pouze ona má pro nás význam; má jej, neboť vykazuje vztahy, které jsou pro nás *důležité* v důsledku své vazby na ideje hodnot. Jen pokud a proto, že tomu tak je, je pro nás svými zvláštnostmi hodna poznání. Co pro nás ale má význam, nelze přirozeně odhalit žádným „bezpředpokladovým“ zkoumáním empiricky daného, nýbrž zjištění významu je předpokladem, aby se něco *předmětem* zkoumání stalo. To, co je významné jako takové, nekoinciduje přirozeně s žádným zákonem jako takovým, a to tím méně, čím je onen zákon obecně platnější. *Neboť* specifický význam, který pro nás nějaká složka skutečnosti má, přece *nespočívá* v těch jejích vztazích, které sdílí s co největším počtem jiných složek. Vztah skutečnosti k idejím hodnot, které jí propůjčují význam, jakož i výběr a uspořádání těch složek skutečnosti, které jsou pro nás zabarveny svým kulturním významem, představuje zcela heterogenní a disparátní hledisko oproti analýze skutečnosti, jak je prováděna s ohledem na *zákony* a jejich uspořádání v obecných pojmech. Oba druhy myšlenkového uspořádání skutečnosti nejsou navzájem v nutných logických vztazích. V jednotlivém případě mohou i koincidovat, nejosudnější následky však má, když toto náhodné setkání znejasní jejich *zásadní* rozdílnost. Kulturní význam nějakého

jevu může záležet v tom, že se objevuje jako jev masový, jako je tomu např. u peněžní hospodářské směny, která je fundamentální složkou dnešního kulturního života. *Historický* fakt, že směna takovouto roli hraje, je však potom právě tím, co má být učiněno pochopitelným ve svém kulturním významu, co má být kauzálně objasněno ve svém historickém vzniku. Zkoumání *obecné* podstaty směny a *techniky* tržního styku je jen jednou – nanejvýš závažnou a nepostradatelnou! – *přípravnou* prací. Avšak tím nejenže ještě není zodpovězena otázka, jak to, že směna historicky nabyla svého dnešního fundamentálního významu, ale především tím není zodpovězena ani otázka, na níž nám nakonec záleží nejvíce: jaký je *kulturní význam* peněžního hospodářství, kvůli kterému jsme se přece o ono vylíčení techniky tržního styku zajímali a pro které už dnes existuje věda, jež se onou technikou zabývá – což přece nevyplývá z žádného z oněch „zákonů“. *Druhové znaky* směny, koupě atd. zajímají právníka – to, o co jde nám, je úkol analyzovat právě onen *kulturní význam historického* faktu, že směna je dnes masovým jevem. Kde má být tento kulturní význam vysvětlen, kde chceme pochopit, co naši sociálněekonomickou kulturu odlišuje třeba od kultury starověku, v níž přece směna vykazovala právě takové *druhové* kvality jako dnes, v čem tedy tkví *význam* „peněžního hospodářství“, tam do zkoumání zasahují logické principy naprosto heterogenního původu: ony pojmy, které nám poskytuje zkoumání *druhových* prvků ekonomických masových jevů, budeme sice, *pokud* jsou v nich obsaženy významové součásti naší kultury, používat jako *prostředky* výkladu. Avšak *cíle* naší práce nejenže nedosáhneme sebe-přesnějším výkladem oněch pojmů a zákonů, ale dokonce ani otázka, co se má stát předmětem tvorby *druhových* pojmů, vůbec není „bez-předpokladová“, nýbrž byla rozhodnuta právě se zřetelem k *významu*, který pro kulturu mají určité součásti oné nekonečné rozmanitosti, již nazýváme „stykem“. Usilujeme právě o poznání historického jevu, tj. jevu, který je *významný* svou *specifikou*. A rozhodující přitom je: myšlenka poznání *individuálních* jevů se vůbec logicky smysluplnou stává jen za předpokladu, že *významnou* je vždy pouze *konečná* část z nekonečného bohatství jevů. I s nejrozsáhlejší myslitelnou znalostí *všech* „zákonů“ dění bychom stáli bezradní před otázkou, jak je *kauzální* vysvětlení nějakého *individuálního* faktu vůbec možné, když přece už sám *popis* toho nejmenšího výseku skutečnosti si není možné nikdy představit jako vyčerpávající. Počet a druh příčin, které nějakou

individuální událost určovaly, je přece vždy *nekonečný*, a *neexistuje* žádný znak, jenž by ležel ve věcech samých a jenž by vyčlenil jejich část jako jediné přicházející v úvahu. Chaos „existenciálních soudů“ o nesčetných jednotlivých vjemech by byl asi tím jediným, čeho by se dosáhlo pokusem o opravdu „bezpředpokladové“ poznání skutečnosti. A dokonce i tento výsledek by byl možný jen zdánlivě, neboť realita každého jednotlivého vjemu při bližším pohledu přece vždy vykazuje nekonečně mnoho jednotlivých složek, jež nikdy nelze vyjádřit vyčerpávajícím způsobem ve vjemových soudech. Řád do tohoto chaosu *vnáší pouze* ta okolnost, že v každém případě je pro nás zajímavá a má *pro nás význam* pouze jedna část individuální reality, neboť pouze ona má vztah k *idejím kulturních hodnot*, s nimiž ke skutečnosti přistupujeme. Pouze určité *stránky* vždy nekonečné rozmanitosti jednotlivých jevů jsou proto hodné poznání: totiž ty, kterým *připisujeme obecný kulturní význam*, jediné ony jsou předmětem kauzálního vysvětlování. A také při kauzálním vysvětlení samotném se znovu setkáváme se stejným jevem: *vyčerpávající* kauzální regres nějakého konkrétního jevu je v jeho *plné* realitě nejenom prakticky nemožný, ale prostě absurdní. *Vyzvedáváme* pouze ty příčiny, ke kterým je v jednotlivém případě *možné přiřadit* „podstatné“ složky nějakého dění: tam, kde se jedná o *individualitu* nějakého jevu, není otázka kauzality tázáním po *záko-nech*, nýbrž po konkrétních kauzálních *souvislostech*, není to otázka, pod kterou formulí máme nějaký jev podřadit jako exemplář, nýbrž otázka, ke které individuální konstelaci příslušný jev přiřadit jako výsledek: je to *otázka přiřazení*. Všude, kde je kauzálně vysvětlován nějaký „kulturní jev“, nějaké *historické* – chceme-li to říci výrazem, který se příležitostně používal v metodologii naší disciplíny a který se nyní ve své precizní formulaci stal obvyklým v logice –, nemůže být znalost *zákonů* kauzálního působení *účelem*, nýbrž jen *prostředkem* zkoumání. Usnadňuje a umožňuje nám, abychom ke konkrétním příčinám kauzálně přiřadili ty složky jevů, které jsou svou individualitou kulturně významné. Tato znalost má cenu tehdy a jen tehdy, když pro poznání individuálních souvislostí něco takového nabízí. A čím jsou zákony „obecnější“, tj. abstraktnější, tím méně toho poskytují pro potřeby kauzálního přiřazování *individuálních* jevů a tím i nepřímou pro chápání významu kulturních procesů.

Co z toho všeho ale vyplývá?



Přirozeně asi ne to, že by snad v oblasti věd o kultuře nemělo žádné vědecké oprávnění poznání *obecného*, tvorba abstraktních druhových pojmů, poznávání pravidelností a pokus o formulaci „zákonitých“ souvislostí. Právě naopak: jestliže je historikovo kauzální poznání *přiřazováním* konkrétních výsledků ke konkrétním příčinám, pak *platné* přiřazení nějakého individuálního výsledku bez použití „nomologických“ znalostí – tj. bez znalostí o pravidelnostech kauzálních souvislostí – není vůbec *možné*. Zda určité jednotlivé individuální složce nějaké skutečné souvislosti je třeba s ohledem na výsledek, o jehož kauzální výklad se jedná, *in concreto* přičíst kauzální význam, to může být v nejistém případě určeno *pouze* odhadem působení, které většinou *obecně* očekáváme od této i od *jiných* složek stejného komplexu, které pro vysvětlení rovněž připadají v úvahu, které jsou (tedy) „adekvátními“ důsledky příslušných prvků příčinnosti. Závisí na tom kterém případě, do jaké míry historik (v nejširším smyslu slova) může toto přiřazení provést s jistotou na základě své fantazie, podložené osobními životními zkušenostmi a metodicky školené, a do jaké míry je odkázán na pomoc speciálních věd, které mu to umožní. Avšak *všude*, a *tedy i v oblasti komplikovaných hospodářských procesů*, je *jistota* přiřazení tím větší, čím jistější a čím rozsáhlejší naše *obecné poznání* je. Na této větě nic nezmění ani to, že se přitom nikdy, a to ani u všech tzv. „hospodářských zákonů“, nejedná bez výjimky o „zákonité“ souvislosti v užším, exaktně přírodovědeckém smyslu, nýbrž o *adekvátní* souvislosti příčinné, vyjádřené v pravidlech, tedy v kategorii „objektivní možnosti“, jejíž použití zde nechceme podrobněji analyzovat. Avšak právě stanovení podobných pravidelností není *cílem*, nýbrž *prostředkem* poznání, a zda má smysl, aby nějaká pravidelnost kauzálního spojení, známá z každodenního života, byla formulována v podobě „zákona“, to je v každém jednotlivém případě otázkou účelnosti. Pro exaktní přírodovědu jsou „zákony“ tím důležitější a tím hodnotnější, čím *obecněji* jsou *platné*. Pro poznání historických jevů v jejich konkrétních předpokladech jsou zpravidla *nejobecnější* zákony nejméně hodnotné, neboť jsou nejméně obsažné. Neboť čím širší je platnost – tzn. *rozsah* – nějakého *druhového pojmu*, tím více nás *odvádí* od bohatství skutečnosti, neboť *aby* přece obsáhl to, co je společné největšímu počtu jevů, musí být co možná nejvíce abstraktní, tedy obsahově *chudý*. Ve vědách o kultuře pro nás poznání obecného nikdy není samoučelné.

Z toho, co bylo až dosud řečeno, jako výsledek plyne, že smysl nemá takové „objektivní“ pojednání kulturních procesů, ve kterém by ideálním cílem vědecké práce byla redukce empirična na „zákony“. Touto redukcí není proto, že by, jak se často tvrdívalo, kulturní nebo třeba duchovní procesy „objektivně“ probíhaly méně zákonitě, nýbrž proto, že (1) poznání sociálních zákonů není poznáním sociální skutečnosti, nýbrž jen jedním z rozličných pomocných prostředků, jež naše myšlení k tomuto účelu potřebuje, a proto, že (2) žádné poznání *kulturních procesů* není myslitelné jinak než na základě *významu*, který pro nás má individuálně uzpůsobená skutečnost života vždy v určitých *jednotlivých vztazích*. V *jakém* smyslu a v *jakých* vztazích tomu tak je, nám ale neodhalí žádný zákon, neboť o tom rozhodují *ideje hodnot*, s ohledem na něž „kulturu“ v jednotlivém případě vždy pozorujeme. „Kultura“ je konečný výsek ze smyslu prosté nekonečnosti světového dění, obdařený smyslem a významem z lidského hlediska. Pro člověka je něčím takovým i tehdy, když se proti nějaké *konkrétní* kultuře staví jako úhlavní nepřítel a požaduje „návrat k přírodě“. Neboť i k tomuto postoji může člověk dospět jen tím, že konkrétní kulturu *vztáhne* ke svým idejím hodnot a shledá ji „příliš nevýznamnou“. Právě tento *čistě logicko-formální* faktický stav máme na mysli, když zde hovoříme o logicky nutném zakotvení všech historických jednotlivin v „idejích hodnot“. Transcendentálním předpokladem každé *vědy o kultuře* totiž *není* to, že určitou anebo vůbec nějakou „kulturu“ považujeme za *hodnotnou*, nýbrž to, že *jsme* kulturními *lidmi*, *nadanými schopností* a *vůlí* vědomě zaujímat ke světu *postoj* a *propůjčovat mu smysl*. Ať je tento smysl jakýkoli, vždy povede k tomu, že podle něj v životě *posuzujeme* určité jevy lidského soužití, že k nim zaujímáme *postoj* jako k (pozitivně či negativně) *významným*. A ať je obsah tohoto postoje jakýkoli, tyto jevy mají pro nás kulturní *význam* a jedině v tomto *významu* *spočívá* jejich vědecká zajímavost. Jestliže zde v návaznosti na způsob řeči moderních logiků mluvíme o podmíněnosti kulturního poznání idejemi *hodnot*, doufáme, že nedojde k tak hrubým nedorozuměním, jako je třeba mínění, že kulturní význam by se měl přiznat jenom jevům *hodnotným*. Kulturním jevem je právě tak prostituce jako náboženství či peníze, a všechny tři proto, *jen* proto a *jen* potud, pokud jejich existence a forma, které *historicky* nabývají, se přímo či nepřímo dotýká našich kulturních *zájmů*, pokud probouzejí náš poznávací pud

z hledisek, jež jsou odvozena z idejí hodnot, a které pro nás činí významnou právě tu část skutečnosti, jež je v oněch pojmech myšlena.

Z toho vyplývá, že všechno poznání skutečnosti kultury je vždy poznáním ze specificky ozvláštňených hledisek. Jestliže po historikovi či sociologovi jako elementární předpoklad požadujeme, aby uměl odlišit důležité od nedůležitého a aby měl pro toto odlišení bezpodmínečně nutná „hlediska“, tak to pouze znamená, že musí – vědomě či nevědomě – umět procesy skutečnosti vztahovat k universálním hodnotám kultury a na základě toho vyzvedávat ty souvislosti, které jsou pro nás významné. Jestliže se stále znova objevuje domněnka, že by se ona hlediska dala „převzít přímo z látky“, pak to pramení z naivního sebeklamu odborníka, který nepřihlíží k tomu, že to byla od začátku síla oněch idejí hodnot, s nimiž k látce nevědomky přistupoval a z jejíž absolutní nekonečnosti vyzdvihl jednu nepatrnou část jako *to*, na čem mu při zkoumání jediné záleží. V tomto výběru jednotlivých zvláštních „stránek“ dění, který vědomě nebo nevědomě probíhá vždy a všude, vládne také onen prvek kulturněvědní práce, který je základem častého tvrzení, že to, co je na nějakém vědeckém díle vlastně nejhodnotnější, je jeho „osobnostní charakter“, že každé dílo, má-li být vůbec hodno existence, údajně musí vyjadřovat nějakou „osobnost“. Jistě: bez badatelových idejí hodnot by neexistoval žádný princip výběru látky a žádné smysluplné poznání individuální skutečnosti, a tak, jako je bez badatelovy víry ve význam určitých kulturních obsahů naprosto nesmyslná jakákoli práce na poznání *individuální* skutečnosti, tak bude zaměření jeho osobní víry, index lomu hodnot v zrcadle jeho duše udávat jeho úsilí směr. A hodnoty, k nimž vědecký génius vztahuje předměty svého bádání, budou s to určovat „pojetí“ celé epochy, tj. budou rozhodující nejen pro to, co na jevech bude platit jako „hodnotné“, nýbrž i pro to, co na nich bude významné či bezvýznamné, „závažné“ či „nezávažné“.

Kulturněvědní poznání v našem smyslu je tedy na „subjektivní“ předpoklady *vázáno* potud, pokud se stará jen o ty složky skutečnosti, které mají nějaký – byť i nepřímý – vztah k procesům, jimž přiřkládáme kulturní význam. Vzdor tomu je toto poznání přirozeně poznáním čistě *kauzálním*, a to přesně ve stejném smyslu, jako je jím poznání významných individuálních procesů přírody, které mají kvalitativní ráz. Vedle rozličných zmatků, jež vyvolaly přesahy formálně-právního myšlení do sféry věd o kultuře, se nedávno objevil pokus o zásadní „vyvrácení

materialistického pojetí dějin“ prostřednictvím řady duchaplných, ale nesprávných závěrů, které dovozovaly, že údajně proto, že se všechny hospodářský život musí odehrávat v právně nebo konvenčně *uspořádaných formách*, je prý tedy pochopitelný pouze z *mravních* maxim, a poněvadž všechny ekonomický „vývoj“ musí mít formu úsilí o vytvoření nových *právních forem*, je prý z *tohoto důvodu* svou podstatou odlišný od každého „přirozeného“ vývoje. Proto prý má poznání hospodářského vývoje „teleologický“ charakter. Aniž bychom zde chtěli vykládat, jaký význam má pro sociální vědu mnohoznačný pojem „vývoj“ nebo i logicky neméně mnohoznačný pojem „teleologičnost“, budiž naproti tomu jen konstatováno, že vývoj každopádně nemusí být „teleologický“ v tom smyslu, jak tento názor předpokládá. Za naprosté formální identity platných právních norem se může do základů změnit kulturní význam právních poměrů, které jsou normami určeny, a tím i norem samotných. Pokud bychom se dokonce chtěli zaplést do fantazií o budoucnosti, mohl by si někdo např. „zespolečenštění výrobních prostředků“ teoreticky představovat jako provedené, aniž by k tomuto výsledku směřovala vůbec nějaká vědomě vzniklá snaha a aniž by byl přitom zmizel anebo se nově objevil nějaký paragraf našeho zákonodárství: statistický výskyt jednotlivých právem normovaných vztahů by se přirozeně od základu změnil, u mnoha by klesl na nulu, velká část právních norem by se stala *prakticky* bezvýznamnou, k nepoznání by se změnil celý jejich kulturní význam. Úvahy de lege ferenda proto mohla „materialistická“ teorie dějin právem vyloučit, neboť nevyhnutelná změna významu právních institucí byla právě jejím ústředním hlediskem. Komu se zdá prostá práce kauzálního chápání historické reality subalterní, ať se jí vyhýbá – ale nahrazovat ji nějakou „teleologií“ není možné. Pro naše zkoumání je „účelem“ představa *úspěchu*, která se stává příčinou nějakého jednání; přihlížíme k ní, stejně jako přihlížíme ke *každé* příčině, která přispívá nebo může přispět k nějakému úspěchu, který je *významný*. A její *specifický* význam spočívá pouze v tom, že lidské jednání nejenom *konstatujeme*, nýbrž chceme a můžeme mu *porozumět*.

Beze vší pochyby jsou ony ideje hodnot „subjektivní“. Mezi „historickým“ zájmem o rodinnou kroniku a zájmem o vývoj největších myslitelných kulturních jevů, které byly a jsou po dlouhá období společné nějakému národu či lidstvu, existuje nekonečná stupnice „významů“,

jejíž jednotlivé stupně budou mít pro každého z nás jiné pořadí. A právě tak přirozeně se tyto stupně historicky mění podle charakteru kultury a podle samotných myšlenek, které lidi ovládají. Z toho však samozřejmě *nevyplyvá*, že by také kulturněvědní *bádání* mělo mít pouze *výsledky*, které by byly „subjektivní“ v *tom* smyslu, že by pro jednoho *platily* a pro druhého ne. Co se spíše mění, je míra, v níž jednoho *zajímají* a druhého nikoli. Jinými slovy: *co* se stane předmětem zkoumání a jak daleko do nekonečnosti kauzálních souvislostí toto zkoumání zasáhne, určují ideje hodnot, které vládou badateli a jeho době. V onom „jak?“, tj. v metodě bádání, je – jak ještě uvidíme – sice vůdčí „hledisko“ určující pro tvorbu použitých pojmových pomocných prostředků, avšak ve způsobu jejich používání je zde badatel, stejně jako všude, vázán na normy našeho myšlení. Neboť vědeckou pravdou je pouze to, co chce platit pro všechny, kdo pravdu chtějí.

Jedno z toho ovšem vyplývá: nesmyslnost myšlenky, která občas zachvátí i historiky našeho oboru, že by se cílem věd o kultuře, byť i sebevzdálenějším, mohlo stát utvoření uzavřeného systému pojmů, v němž by se skutečnost shrnula a v nějakém *konečně platném* smyslu rozčlenila, a z něhož by se pak mohla zase dedukovat. Bez konce se *valí proud nezměrného dění* vstříc věčnosti. Vždy znovu a jinak zabarveny se utvářejí problémy kultury, jež hýbou lidmi, a proměnlivým proto zůstává okruh toho, co z onoho vždy stejně nekonečného proudu jednotlivostí pro nás nabývá smysl a význam, co se stává „historickým individuem“. Myšlenkové souvislosti, jimiž je historické individuum nahlíženo a vědecky postihováno, se mění. Východiska kulturních věd proto zůstanou směrem do neomezené budoucnosti proměnlivými, dokud lidstvo v čínském ustrnutí duchovního života neodvykne tomu klást stále nevyčerpatelnému životu nové otázky. Systém věd o kultuře, a to dokonce i ve smyslu definitivní, objektivně platné, systematizující fixace *otázek* a *oblastí*, o nichž jsou tyto vědy povolány pojednávat, by byl o sobě nesmyslem: při každém takovém pokusu můžeme dospět pouze k seřazení více hledisek, která jsou specificky odlišná, navzájem mnohonásobně heterogenní a disparátní a s ohledem na něž je skutečnost „kulturou“, tj. byla anebo je ve svém svérázu něčím významným.

Po této zdlouhavé výměně názorů se tedy můžeme konečně obrátit k otázce, která nás v úvahách o „objektivitě“ poznávání kultury zají-

má *metodicky*: jaká je logická funkce a struktura *pojmu*, s nimiž naše i každá jiná věda pracuje, anebo, formulováno speciálněji s ohledem na rozhodující problém: jaký je význam *teorie* a teoretické pojmotvorby pro poznávání kulturní skutečnosti?

Jak jsme už viděli, přinejmenším co do těžiště svých výkladů bylo národní hospodářství původně „technikou“, tj. zkoumalo jevy skutečnosti z určitého, alespoň zdánlivě jednoznačného, stálého, praktického hodnotového hlediska: z hlediska rozmnožení „bohatství“ občanů státu. Na druhé straně nebylo od začátku *jenom* „technikou“, neboť bylo začleněno do mohutné jednoty přirozenoprávního a racionalistického světového názoru osmnáctého století. Avšak specifika onoho světového názoru s jeho optimistickou vírou v teoretickou i praktickou racionalizovatelnost skutečna bytostně působila potud, pokud *bránila* tomu, aby byl odhalen *problematický* charakter tohoto hlediska, předpokládaného jako samozřejmé. Tak jako racionální výzkum sociální skutečnosti vznikl v těsné souvislosti s moderním vývojem přírodních věd, zůstal s ním spřízněn také v celém způsobu svého zkoumání. Prakticky hodnotící hledisko bezprostřední technické užitečnosti bylo tedy v přírodovědních disciplínách od počátku úzce spjato s nadějí, zděděnou po antice a potom dále rozvíjenou, že lze prostřednictvím zobecňující abstrakce a analýzy empirična až po jeho zákonité souvislosti dospět k čistě „objektivnímu“, zde: všech hodnot zbavenému a zároveň naprosto racionálnímu, tj. od všech individuálních „nahodilosti“ oproštěnému monistickému poznání veškeré reality, které bude mít podobu *pojmového* systému metafyzické *platnosti* a matematické *formy*. Ty přírodovědní disciplíny, které jsou, jako klinická medicína a ještě více disciplína nazývaná obvykle „technologii“, připoutány k hodnotným hlediskům, se staly čistě praktickým „uměním“. Hodnoty, jimž měly sloužit: zdraví pacienta, technické zdokonalení konkrétního výrobního procesu atd. byly pro každou z nich vždy pevně určené. Prostředky, jichž používaly, byly a mohly být jen zužitkováním zákonitostí, které objevovaly teoretické disciplíny. Každý zásadní pokrok při jejich vytváření byl, anebo se alespoň mohl stát, také pokrokem praktických disciplín. V situaci pevně stanoveného účelu se postupná redukce jednotlivých praktických otázek (případu nemoci, technického problému), jako zvláštních případů, na obecně platné zákony bezprostředně spojovala a identifikovala s rozšiřováním možností technické praxe. Když pak také ony složky skutečnosti, které nás zajímají *historicky*,

tj. způsobem své neopakovatelné jedinečnosti, moderní biologie podřadila pod pojem obecně platného principu vývoje, který sice zdánlivě – ovšem ve skutečnosti nikoli – dovoloval, aby bylo všechno, co je na oněch objektech bytostné, zařazeno do schématu obecně platných zákonů, pak se zdálo, že pro všechna hodnotová hlediska všech věd nastává soumrak model. Poněvadž i takzvané historické dění bylo přece částí celku skutečnosti a princip kauzality, tento předpoklad veškeré vědecké práce zdánlivě požadoval rozklad všeho dění do obecně platných „zákonů“, a konečně poněvadž tu byl zřetelně viditelný nesmírný úspěch přírodních věd, které to s touto myšlenkou myslely vážně, nebyl ani jiný smysl vědeckého úsilí než vyhledávání zákonů dění vůbec představitelný. Bytostně vědeckým se na jevech mohlo stát pouze to, co je „zákonité“, „individuální“ procesy mohly přicházet v úvahu jen jako „typy“, tj. zde jako ilustrativní reprezentanti zákonů; zájem pouze o ně a kvůli nim samotným budil dojem zájmu „nikoli vědeckého“.

Není zde možné sledovat silné zpětné působení, které tato věroučná nálada naturalistického monismu měla na ekonomické disciplíny. Když potom socialistická kritika a práce historiků počaly původní hodnotící hlediska problematizovat, mocný rozvoj biologického bádání na jedné straně a vliv hegelovského panlogismu na straně druhé zabránily tomu, aby národní hospodářství v plném rozsahu zřetelně rozpoznalo poměr pojmu a reality. Výsledkem, nakolik nás zde zajímá, je, že i přes mohutnou přehradu, již od Fichta představovala německá klasická filosofie a již proti pronikání naturalistických dogmat postavily výkony německé historické právní školy a práce historické školy německého národního hospodářství, přece jen – a z části i v důsledku toho – zůstávají na rozhodujících místech hlediska naturalismu stále ještě nepřekonána. Patří sem zejména přežívání problematického poměru mezi „teoretickou“ a „historickou“ prací v našem oboru.

Ještě i dnes se proti tomu bezprostředně a se zdánlivě nepřekonatelnou překrostití (v naší disciplíně) staví „abstraktní“ teoretická metoda empiricko-historického bádání. Naprosto správně tato metoda uznává, že je metodicky nemožné, aby se historické poznání skutečnosti nahrazovalo formulováním „zákonů“, či naopak, aby se k „zákonům“ v přesném smyslu dospívalo pouhým seřazením historických pozorování. Aby tedy věda takových zákonů dosáhla – neboť že o ně má usilovat jako o nejvyšší cíl, je jí jasné –, vychází ze skutečnosti, že my sami stále bezprostředně prožíváme souvislosti lidského jednání v je-

jich realitě, a proto – jak se domnívá – můžeme jejich průběh ozřejmit s axiomatickou evidencí přímo, a tak odhalovat jeho „zákony“. Jediná exaktní forma poznání, formulace bezprostředně názorně *evidentních* zákonů, je ale současně jedinou formou, která připouští úsudek o procesech, které nebyly pozorovány bezprostředně, a proto je údajně jediným prostředkem duchovního ovládnutí společenské rozmanitosti, alespoň pokud jde o fundamentální fenomény hospodářského života, sestavení systému abstraktních a – v důsledku toho – čistě formálních pouček, analogických k poučkám exaktních přírodních věd. Vzdor zásadnímu metodickému rozlišení zákonitého a historického poznání, které tvůrce této teorie provedl jako *první a jediný*, požaduje teď pro poučky abstraktní teorie empirickou *platnost* ve smyslu *dedukovatelnosti* skutečnosti ze „zákonů“. Nikoli sice ve smyslu empirické platnosti abstraktních ekonomických pouček samých o sobě, nýbrž tak, že pokud vytvoříme odpovídající „exaktní“ teorie všech *ostatních* faktorů, jež přicházejí v úvahu, pak budou všechny tyto abstraktní teorie *dohromady* v sobě muset zahrnovat pravou realitu věcí – tj. to, co je na skutečnosti hodno vědění. Exaktní ekonomická teorie údajně zjišťuje působení *jednoho* psychického motivu, jiné teorie by měly za úkol, aby podobným způsobem z pouček majících hypotetickou platnost vyvozovaly všechny motivy ostatní. Na výsledcích teoretické práce, na abstraktní teorii tvorby cen, úroků, důchodů atd. se z tohoto důvodu tu a tam fantasticky požadovalo: aby byly – údajně – analogicky k fyzikálním poučkám používány k tomu, aby se z daných reálných premis *dedukovaly kvantitativně určité* rezultáty – tedy zákony v nejpřísnějším slova smyslu –, které by byly platné pro skutečnost života, neboť prý lidské hospodaření je v případě stanoveného účelu co do svých prostředků jednoznačně „determinováno“. Nepřicházelo v úvahu, aby se k dosažení takového výsledku musela brát i v sebejednodušším případě veškerost příslušné historické reality včetně všech jejích kauzálních souvislostí jako „daná“ a předpokládat jako *známá*, a že kdyby *tato* znalost byla konečnému duchu dostupná, pak by nějaká poznávací hodnota abstraktní teorie nebyla představitelná. Naturalistický předsudek, že by v každém pojmu mělo být vytvořeno něco, co je příbuzné exaktním přírodovědám, vedl právě k falešnému pochopení smyslu těchto teoretických pojmových útvarů. Věřilo se, že se jedná o psychologickou izolaci jakéhosi pro člověka specifického „pudu“, a to pudu po zisku, nebo že jde o izolované sledování určité specifické

maximy lidského jednání, takzvaného hospodářského principu. Abstraktní teorie se domnívala, že se bude moci opřít o psychologické *axiomy* a důsledkem bylo, že historikové začali volat po *empirické* psychologii, kterou by mohli dokázat neplatnost oněch axiomů a psychologicky odvozovat průběh hospodářských procesů. Teď a na tomto místě nechceme zevrubně kritizovat víru ve význam systematické vědy „sociální psychologie“ – kterou by bylo třeba teprve vytvořit – jako budoucího základu věd o kultuře, zvláště pak sociální ekonomie. Avšak právě dosavadní, zčásti skvělé počátky psychologické interpretace ekonomických jevů v každém případě ukazují, že se *nebude* směřovat od rozboru psychologických kvalit člověka k analýze společenských institucí, nýbrž právě naopak, že projasnění psychologických předpokladů a působení institucí *předpokládá* jejich přesnou znalost a vědeckou analýzu jejich souvislostí. Psychologická analýza pak v konkrétním případě znamená pouze velice cenné prohloubení poznání jejich historické kulturní *podmíněnosti* a kulturního významu. To, co nás zajímá na psychickém chování člověka v jeho sociálních vztazích, to je právě v každém případě jeho *specifičnost* – vždy podle zvláštního kulturního významu daného vztahu. Přitom jde o psychické motivy a vlivy navzájem nejvyšší heterogenní a nejvyšší konkrétně prokombinované. Sociálněpsychologické bádání znamená prozkoumání různých *jednotlivých*, vzájemně mnohonásobně disparátních druhů kulturních prvků, a to s ohledem na jejich výkladovou schopnost, již přispívají k našemu chápání vycházejícímu ze znovuprožívání. Opírajíce se o znalosti jednotlivých institucí, budeme se jeho prostřednictvím učit stále většímu duchovnímu *porozumění* kulturní podmíněnosti a kulturnímu významu těchto institucí, ty však nebudeme chtít dedukovat z psychologických zákonů nebo vysvětlovat z elementárních psychologických projevů.

Proto se také jako málo plodná ukázala rozsáhlá polemika, jež se točila kolem otázky psychologického oprávnění abstraktně teoretických postulátů, kolem nosnosti „touhy po zisku“ a „hospodářského principu“ atd.

V postulátech abstraktní teorie jde jen zdánlivě o „dedukce“ ze základních psychologických motivů, ve skutečnosti se mnohem spíše jedná o zvláštní případy určité formy pojmotvorby, která je vědám o lidské kultuře vlastní a v jistém rozsahu nepostradatelná. Stojí za to, abychom ji zde charakterizovali poněkud zevrubněji, neboť se tím přiblížíme k zásadní otázce po významu teorie ve společenskovědním

poznání. Ponecháme přitom jednou provždy nevysvětleno, zda teoretické útvary, jichž používáme jako příkladů nebo na které odkazujeme, odpovídají svému účelu tak, jak jsou, zda jsou tedy vytvořeny věcně *účelně*. Otázka, do jaké míry má být např. ještě rozvíjena dnešní „abstraktní teorie“, je nakonec také otázkou ekonomie vědecké práce, kterou přece čekají i jiné problémy. „Zákonu mezního užítku“ podléhá i „teorie mezního užítku“ sama.

V abstraktní hospodářské teorii máme před sebou příklad oněch syntéz, které se obvykle označují jako „ideje“ historických jevů. Poskytují nám *ideální* obraz procesů na trhu zboží ve společnosti, jež je organizována na základě směnného hospodářství, volné konkurence a přísně racionálního jednání. Tento myšlenkový obraz spojuje určité vztahy a procesy historického života do jediného a v sobě bezrozporného kosmu *myšlených* souvislostí. Tato konstrukce, získaná *myšlenkovým* stupňováním určitých prvků skutečnosti, má co do obsahu charakter *utopie*. Její poměr k empiricky daným faktům života spočívá pouze v tom, že můžeme pragmaticky *znázornit* a v *ideálním* typu zpřístupnit *svěráz* těch souvislostí, které byly ve skutečnosti *zjištěny* anebo *předpokládány* jako souvislosti do určitého stupně působící, a které jsou v oně konstrukci zobrazeny abstraktním způsobem, tedy jako procesy závislé na „trhu“. Tato možnost může být ovšem nepostradatelná jak *heuristicky*, tak pro výklad hodnoty. V bádání chce ideálnětypický pojem zdokonalovat přiřazující soud: *není* „hypotézou“, ale chce tvorbě hypotéz ukazovat směr. *Není* zobrazením skutečnosti, ale chce pro zobrazení poskytovat jednoznačné výrazové prostředky. Je to tedy „idea“ *historicky* dané moderní organizace společnosti založené na hospodářském styku, již zde rozvíjíme na základě stejných logických principů, podle nichž jsme např. konstruovali jako „genetický“ pojem ideu středověkého „městského hospodářství“. Pokud něco takového činíme, pak pojem „městského hospodářství“ *nevytváříme* jako *průměr* hospodářských zásad skutečně existujících ve všech pozorovaných městech, nýbrž právě jako *ideální* typ. Je získáván jednostranným *stupňováním jednoho* či *několika* hledisek a sloučením množství jednotlivých difusních a diskretních jevů, které se vyskytují tu více, tu méně, místy vůbec ne, a které se spolu s jednostranně zdůrazněnými hledisky spojují ve vnitřně jednotný *myšlenkový* obraz. Ve své pojmové čistotě se tento myšlenkový obraz nikde ve skutečnosti empiricky nevysky-

tuje, je to *utopie*, a pro *historickou* práci vyvstává úkol, aby v každém *jednotlivém případě* zjistila, jak se *skutečnost* onomu ideálnímu obrazu blíží či jak je mu vzdálena, do jaké míry lze tedy ekonomický charakter poměrů určitého města pojmově vyjádřit jako „městskohospodářský“. Avšak pro účely výzkumu a demonstrace poskytne tento pojem, je-li obezřetně užíván, specifické služby. Naprosto stejným způsobem můžeme, abychom analyzovali ještě další příklad, načrtnout utopickým způsobem „ideu“ „řemesla“ tak, že jeho určité, co do svých důsledků jednostranně vystupňované rysy, které se difúzně vyskytují u všech, kdo toto řemeslo v nejrůznějších dobách a zemích provozovali, sloučíme do jednoho vnitřně bezrozporného ideálního obrazu a vztáhneme ho k *myšlenkovému* výrazu, který se v nich manifestuje. Dále se pak můžeme pokusit vykreslit společnost, v níž jsou všechna odvětví hospodářské, ba i duchovní činnosti ovládána maximami, které se nám jeví jako aplikace téhož principu, jenž je charakteristický pro „řemeslo“ pozvednuté na ideální typ. Proti ideálnímu typu řemesla můžeme pak dále jako antitezi postavit příslušný ideální typ kapitalistické organizace výroby, který by byl abstrahován z určitých rysů moderního velkopřemyslu, a v návaznosti na to učinit pokus o narýsování utopie „kapitalistické“ kultury, tj. takové kultury, která je ovládána pouze zájmem soukromých kapitálů o své zhodnocení. Ta by jednotlivé difúzně se vyskytující rysy moderního materiálního a duchovního kulturního života, vystupňované v jejich specifičnosti, měla propojit do ideálního, pro naše pozorování bezrozporného obrazu. To by pak představovalo pokus o vylíčení „ideje“ *kapitalistické kultury* – a to, zda a jak by se mohl zdařit, musíme ponechat zcela nerozhodnuto. Je tedy možné, či spíše musí být považováno za jisté, že lze navrhnout více, dokonce v každém okamžiku velice mnoho utopií takového druhu, z nichž se *žádná* nepodobá druhé, z nichž dokonce vůbec *ani jednu* nemůžeme v empirické realitě pozorovat jako skutečně platný řád společenských poměrů. A přesto si *každá* z nich činí nárok na to, že je znázorněním „ideje“ kapitalistické kultury a *každá* z nich si tento nárok může činit potud, pokud ze skutečnosti opravdu vybrala určité, *svou specifičností skutečně významné* rysy naší kultury a uvedla je v jednotný ideální obraz. Neboť *ony fenomény, které nás zajímají jako kulturní jevy, tento náš zájem – svůj „kulturní význam“ – zpravidla odvozují z velice rozmanitých idejí hodnot, s nimiž je můžeme dávat do vztahu. Jak tedy existují nejrůznější „hlediska“, z nichž je můžeme nahlížet jako pro*

nás významné, tak se také dají používat nejrůznější principy výběru souvislostí, které pro ideální typ určité kultury použijeme.

Jaký je tedy význam takovýchto ideálnětypických pojmů pro *zkušební vědu*, jak ji chceme pěstovat my? Budiž předem zdůrazněno, že myšlenkové výtvořiny, o nichž zde pojednáváme, jsou „ideální“ v čistě *logickém* smyslu, a je třeba je pečlivě odlišovat od myšlenky toho, co *být má*, od toho, co je „vzorové“. Jedná se o konstrukci souvislostí, které se naší *fantazii* jeví jako dostatečně motivované, a tedy „objektivně možné“ a které se našemu nomologickému vědění jeví jako *adekvátní*.

Kdo zaujímá stanovisko, že poznání historické skutečnosti má nebo může být „bezpředpokladovým“ odrazem „objektivních“ fakt, ten jim upírá jakoukoli hodnotu. A dokonce i ten, kdo poznal, že na půdě skutečnosti žádná „bezpředpokladovost“ v logickém smyslu neexistuje a že i sebejednodušší excerpce akt či regist písemností mohou mít vůbec nějaký vědecký smysl pouze s ohledem na „významy“, a tím na ideje hodnot jako poslední instanci, ten bude přesto považovat konstrukci nějakých historických „utopií“, byť by byly jen prostředkem znázornění, za nebezpečnou pro nezaujatost historické práce, ale do značné míry jen za hříčku. A vskutku: *zda* se jedná čistě o myšlenkovou hru, anebo o vědecky plodnou pojmotvorbu, nemůže být nikdy rozhodnuto a priori; také zde existuje jen jediné měřítko: měřítko úspěšnosti při poznávání konkrétních projevů kultury v jejich souvislosti, v jejich příčinné podmíněnosti a jejich *významu*. Vytváření abstraktních ideálních typů přichází tedy v úvahu nikoli jako *cíl*, nýbrž jako *prostředek*. Avšak každé pozorné zkoumání pojmových prvků historického výkladu ukazuje, že historik, jakmile se pustí do pokusu překročit rámec pouhého konstatování konkrétních souvislostí zjišťováním *kulturního významu* nějakého sebejednoduššího individuálního procesu a charakterizovat jej, už pracuje a *musí* pracovat s pojmy, které lze zpravidla přesně a jednoznačně určit jen v ideálních typech. Nebo se snad pojmy, jako třeba „individualismus“, „imperialismus“, „feudalismus“, „merkantilismus“, „konvenční“ a nesčetné pojmové výtvořiny podobného druhu, jejichž prostřednictvím se snažíme skutečnost myšlenkově uspořádat a zmocnit se jí porozuměním, dají ve svém obsahu určit „bezpředpokladovým“ *popisem* nějakého *jednoho* konkrétního jevu, nebo dokonce prostřednictvím abstraktního shrnutí něčeho, co je *společné* pro více konkrétních jevů? Jazyk, jímž hovoří historik, obsahuje na stovky po-

dobných slov pro takovéto neurčité myšlenkové obrazy, která pocházejí z nerefléktované vládnoucí potřeby vyjádření a jejichž význam je zpočátku jen názorně pocíťován, avšak není myšlenkově vyjasněn. V nesčetných případech, zejména v oblasti deskriptivních politických dějin, nemusí neurčitost jejich obsahu vadit jasnosti výkladu. Pak stačí, když v jednotlivých případech *citíme*, co má historik na mysli, anebo když se spokojíme s tím, že *partikulární* určitost pojmového, *relativně* významného obsahu v jednotlivém případě předpokládáme. Ale čím ostřeji si máme uvědomit význam nějakého kulturního jevu, tím nezbytnější se stává potřeba pracovat s jasnými, ne jen partikulárními, ale s všestranně určenými pojmy. „Definice“ oněch syntéz historického myšlení podle schématu *genus proximum* a *differentia specifica* je přirozeně nesmyslem: proved' me jen zkoušku. Takováto forma zjišťování slovního významu existuje jen na půdě dogmatických disciplín, které pracují se sylogismy. Rovněž neexistuje, nebo existuje jen zdánlivě, možnost jednoduchého „popisného rozkladu“ těchto pojmů do složek, neboť jde právě o to,  *které z těchto složek mají platit jako bytostné*. Jestliže se pokoušíme o genetickou definici pojmového obsahu, pak zbývá pouze forma *ideálního typu* v tom smyslu, jak jsme ho zde pevně stanovili. Je to myšlenkový obraz, který *není* historickou skutečností a už vůbec ne „vlastní“ skutečností, který tím spíše nemůže sloužit jako schéma, do něhož by měla být skutečnost zařazena jako *exemplář*, nýbrž který má význam čistě ideálního *mezního* pojmu, jímž je realita *poměrována* a s nímž je *srovnávána* kvůli objasnění jistých významných složek svého empirického obsahu. Podobné pojmy jsou útvary, v nichž za použití kategorie objektivní možnosti konstruuje souvislosti, které naše fantazie, orientovaná a vycvičená na skutečnosti, *posoudí* jako adekvátní.

V této funkci je ideální typ zejména pokusem o zachycení historických individuí, případně jejich jednotlivých součástí v *genetických* pojmech. Vezměme například pojmy: „církve“ a „sektá“. Čistě *klasifikačně* je můžeme rozložit do komplexu charakteristických rysů, přičemž nejen hranice mezi nimi, ale i jejich obsah musí vždy zůstat pohyblivý. Chci-li ale pojem „sektý“ postihnout *geneticky*, např. s ohledem na jisté závažné kulturní významy, které měl „sektářský duch“ pro moderní kulturu, pak se stanou *podstatnými* určité znaky obou pojmů, protože k onomu působení stojí oba v adekvátním *příčinném* vztahu. Tyto pojmy se ale potom současně stanou *ideálnětypickými*, to zna-

mená, že nejsou zastoupeny v úplné pojmové *čistotě*, anebo jen ojedinele. Zde jako i všude jinde každý právě ne *čistě* klasifikační pojem odvádí od reality. Jenže diskursivní povaha našeho poznání: okolnost, že skutečnost postihujeme jen prostřednictvím řetězu proměn našich představ, takovouto pojmovou stenografií postuluje. Její výslovnou pojmovou formulaci jako prostředku *bádání* může naše fantazie jistě často postrádat – jenže pro *zobrazení*, pokud chce být jednoznačné, je její použití na poli analýzy kultury v četných případech naprosto nevyhnutelné. Kdo pojmovou formulaci zásadně zavrhuje, ten se musí omezit na formální, například právněhistorickou stránku kulturních jevů. Přirozeně je kosmos *právních* norem zároveň pojmově jasně určitelný a (v *právním* smyslu!) pro historickou skutečnost *platný*. Avšak jejich praktický význam je právě tím, čím se zabývá společenská věda v našem smyslu. Tento význam je si velice často možné jednoznačně uvědomit pouze prostřednictvím vztahu empiricky daného k ideálnímu meznímu případu. Odmítne-li historik (v nejširším slova smyslu) pokus o formulaci nějakého takového ideálního typu jako „teoretickou konstrukci“, tj. jako něco, co není vhodné nebo lze postrádat pro jeho konkrétní poznávací záměr, pak to má zpravidla za následek, že buď vědomě či nevědomě používá jiných podobných typů, *aniž* je slovně formuluje a logicky zpracovává, anebo že zůstane vězet v oblasti neurčitě „pocíťovaného“.

Není ovšem nic nebezpečnějšího než *směšování* teorie a dějin, pocházející z naturalistických předsudků, ať už ve formě domněnky, že jsme v oněch teoretických pojmových obrazech podrželi „vlastní“ obsah, „bytostné určení“ historické skutečnosti, anebo když se ho používá jako *Prokrústova lože*, do nějž mají být dějiny vtěsnány, nebo dokonce, že se v proudu jevů vůbec hypostazují „ideje“ jako „vlastní“ skutečnost, jako reálné „sily“, které se v dějinách projevují.

Zvláště toto poslední nebezpečí je akutnější tím, že jsme si také, a dokonce v první řadě navykli jako „ideje“ epochy chápat myšlenky či ideály, které *ovládaly* masy anebo historicky závažnou část lidí oné epochy samé, a byly tedy významnými jako komponenty její *kulturní* zvláštnosti. K tomu přistupuje ještě dvojí: nejprve okolnost, že mezi „ideou“ ve smyslu praktického či teoretického myšlenkového zaměření a „ideou“ ve smyslu ideálního *typu* epochy, konstruovaného jako pomocný pojmový prostředek, existují zpravidla určité vztahy. Ideální typ určitých společenských stavů, který se dá abstrahovat z jistých cha-

rakteristických sociálních jevů nějaké epochy, se současníkům může jevit – a tak tomu dokonce opravdu často bývá – jako ideál, o který se má prakticky usilovat, nebo alespoň jako maxima pro upravování určitých sociálních vztahů. Tak je tomu s „ideou“ „ochrany výživy“ a některými teoriemi kanonistů, zvláště sv. Tomáše, ve vztahu k dnes používanému ideálnětypickému pojmu středověkého „městského hospodářství“, o němž už byla řeč. A teprve je tomu tak s pověstným „základním pojmem“ národního hospodářství: s pojmem „hospodářské hodnoty“. Od scholastiky až po marxistickou teorii včetně se zde myšlenka něčeho „objektivně“ platného, tj. toho, *co být má*, směřuje s abstrakcí empirického procesu tvorby cen. A ona myšlenka, že „hodnota“ statků by se *měla* regulovat podle určitých „přírozenoprávních“ principů, měla pro vývoj kultury – a to nejen středověku – nezměrný význam, a má jej dosud. A zvláště intenzivně ovlivnila také empirickou tvorbu cen. *Co však je a může být oním teoretickým* pojmem myšleno, to se dá skutečně jednoznačně objasnit pouze přesnou, tzn. ideálnětypickou pojmotvorbou – to by si měli v každém případě uvědomit ti, kteří se vysmívají „robinsonádám“ abstraktní teorie, a to dotud, dokud na toto místo sami nedokáží dosadit něco lepšího, což zde znamená něco *jasnějšího*.

Kauzální vztah mezi historicky konstatovatelnou *ideou*, která lidi ovládá, a mezi těmi podstatnými součástmi historické skutečnosti, z nichž lze abstrahovat ideální *typ*, který s ní koresponduje, může být přitom přirozeně utvářen nanejvýš rozličně. V zásadě lze trvat pouze na tom, že v obou případech jde o zcela *odlišné věci*. K tomu ale přistupuje ještě něco: *samotné* „ideje“, které ovládají lidi nějaké epochy, tj. takové ideje, které v nich působí difúzně, dokážeme uchopit s pojmovou ostroší zase jen v *podobě ideálního typu*, protože empiricky žijí v hlavách neurčitěho a proměnlivého množství jedinců, u nichž nabývají rozmanitých odstínů co do formy i co do obsahu, co do jasnosti i co do smyslu. *Kdybychom* dokázali úplně vyložit ty složky duchovního života jedinců v určité epoše středověku, které můžeme označit např. jako „křesťanství“ těchto jedinců, tak by se přirozeně jednalo o chaos nekonečně diferencovaných a nanejvýš rozporných myšlenkových a citových souvislostí všeho druhu, a to vzdor tomu, že obzvláště středověká církev byla s to prosadit zvláště vysokou měrou jednotu víry i mravů. Jestliže se pak zeptáme, co tedy bylo v tomto chaosu středověkým „křesťanstvím“, s nímž přece neustále musíme operovat

jako s pevně daným pojmem, v čem tedy záleží *ona* „křesťanskost“, *již* nacházíme ve středověkých institucích, pak se brzy ukáže, že také zde v každém jednotlivém případě používáme čistého myšlenkového útvaru, který jsme si sami vytvořili. Jedná se o spojení článků víry, církevněprávních a mravních norem, maxim životního způsobu a nesčetných jednotlivých souvislostí, které *my* sami slučujeme v „ideu“: syntéza, k níž bychom bez použití ideálnětypických pojmů vůbec nedokázali dospět bez rozporů.

Logická struktura pojmových systémů, v nichž podobné „ideje“ představujeme, a její poměr k tomu, co je nám v empirické skutečnosti bezprostředně dáno, jsou tedy ovšem nanejvýš odlišné věci. Poměrně jednoduché je to ještě tehdy, když se jedná o případy jedné nebo několika teoretických zásad snadno uchopitelných ve formulích – jako je tomu například s Kalvínovou vírou v predestinaci –, nebo o jasné formulovatelné mravní postuláty, které lidi ovládly a které mají historické účinky, takže tyto „ideje“ můžeme začlenit do myšlenkové hierarchie, kterou lze z oněch zásad logicky rozvinout. Ovšem již zde se snadno přehlédne, že empiricko-historický proces v hlavách lidí musí být zpravidla chápán jako podmíněný *psychologicky* a nikoli logicky, jakkoli silně význam nějaké myšlenky svou čistě logicky určující mocí v dějinách působil, čehož vynikajícím příkladem je marxismus. Ještě zřetelněji se ideálnětypický charakter podobných syntéz historicky působících idejí ukazuje tehdy, když ony zakládající zásady a postuláty vůbec nežijí nebo už nežijí v hlavách těch jednotlivců, kteří jsou ovládnuti myšlenkami, jež z oněch zásad a postulátů logicky vyplývají nebo se z nich asociativně vyvozují, a to proto, že historicky původní zakládající „idea“ buď odumřela, anebo se rozšířila jen ve svých důsledcích. A ještě rozhodněji vystupuje charakter oné syntézy jako *námi* vytvořené „ideje“ tehdy, jestliže od samého počátku nebyly ony zakládající zásady uvědomovány zřetelně buď vůbec, anebo jen nedostatečně, nebo alespoň nenabývaly formy jasných myšlenkových souvislostí. Když potom, jak se neustále stává a musí stávat, tuto proceduru podstoupíme, pak se u této „ideje“ – třeba „liberalismu“ určitého období nebo „metodismu“, případně nějaké myšlenkové nerozvinuté odrůdy „socialismu“ – jedná o *čistý* ideální typ zcela stejného charakteru, jakým byly syntézy „zásad“ hospodářské epochy, z nichž jsme vycházeli. Čím obsáhlejší jsou souvislosti, o jejichž výklad jde, a čím mnohostrannější byl jejich kulturní význam, tím *více* se jejich souhrnný systematický



výklad v pojmovém či myšlenkovém systému přibližuje charakteru ideálního typu, tím méně je možné vystačit s jediným pojmem tohoto druhu, a proto tím přirozenější a nezbytnější jsou stále obnovované pokusy uvědomovat si prostřednictvím tvorby nových ideálních typů stále nové stránky významů. Např. všechny výklady „podstaty“ křesťanství jsou ideálními typy, které mají vždy a nevyhnutelně jen velmi relativní a problematickou platnost tehdy, jestliže chtějí být považovány za historický výklad empiricky daného, a naproti tomu mají vysokou heuristickou hodnotu pro bádání a vysokou systematickou hodnotu pro výklad, pokud jsou používány pouze jako pojmový prostředek pro srovnání a poměrování skutečnosti. V této funkci jsou také nepostradatelné. Avšak v podobných ideálnětypických výkladech je kromě toho zpravidla obsažen další moment, který jejich význam ještě dále komplikuje. Ideálními typy zpravidla chtějí být či bezděčně jsou nejen v logickém, nýbrž i v praktickém smyslu: jsou vzorovými typy, které – jako v našem případě – obsahují to, čím má křesťanství podle názoru jejich tvůrce být, co je pro něho na křesťanství „bytostné“, protože trvale hodnotné. Je-li tomu tak, ať už vědomě či – častěji – bezděky, pak obsahují takové ideály, k nimž tvůrce ideálního typu vztahuje křesťanství *hodnotícím způsobem*. Úkoly a cíle, s nimiž svou „ideu“ křesťanství srovnává, se přirozeně mohou naprosto odlišovat, ba nepochybně se vždy budou odlišovat od hodnot, k nimž vztahovali křesťanství současníci, třeba prvotní křesťané. Přirozeně, že v tomto významu už ale „ideje“ nejsou žádným čistě logickým pomocným prostředkem, už to nejsou pojmy, jimiž je skutečnost poměřována na základě srovnání, nýbrž jsou to ideály, jimiž je hodnotícím způsobem posuzována. Zde už se pak nejedná o čistě teoretický proces vztahování empirického k hodnotám, nýbrž o *hodnotící soudy*, které jsou do „pojmu“ křesťanství vloženy. Poněvadž si zde ideální typ nárokuje empirickou platnost, zasahuje do oblasti hodnotícího výkladu křesťanství. Půda zkušeností vědy je opuštěná, a máme co činit s osobním vyznáním, nikoli s ideálnětypickou tvorbou *pojmu*. Jakkoli je tento rozdíl zásadní, přesto je *směšování* obou těchto zásadně odlišných významů „ideje“ v historické práci mimořádně časté. Dochází k němu vždy, jakmile historik začne ve výkladu rozvíjet své „pojetí“ nějaké osobnosti nebo epochy. V protikladu ke konstantně platným etickým měřítkům, která v duchu racionalismu používal Schloßer, chce moderní relativisticky vyškolený historik epoše, o níž hovoří, na jedné straně

„rozumět z ní samé“, ale na druhé straně ji také „posuzovat“, má tedy potřebu brát měřítko svého soudu „z látky“, to znamená, že „ideu“ ve smyslu *ideálu* chce nechat vyrůst z „ideje“ ve smyslu „ideálního typu“. A estetický půvab takovéto procedury ho pak ustavičně svádí k tomu, aby stíral odlišnosti obou linií – tedy k polovičitosti, která na jedné straně nemůže zanechat hodnotícího posuzování, avšak na druhé straně usiluje o to zbavit se odpovědnosti za své soudy. Proti tomu je ale *základní povinností vědecké sebekontroly* a jediným prostředkem, jak zabránit takovým polovičitostem, ostře odlišovat *srovnávání* skutečnosti s ideálními typy v logickém smyslu od hodnotícího *posuzování* skutečnosti na základě *ideálů*. Budiž to ještě jednou opakováno, „ideální typ“ v našem smyslu je vůči *hodnotícímu* posuzování zcela indiferentní, nemá co činit s žádnou jinou „dokonalostí“ než jen s dokonalostí čistě *logickou*. Existují stejně dobře ideální typy nevěstinců jako náboženství, a v případě nevěstinců existují ideální typy, které by se z hlediska dnešní policejní etiky jevily jako technicky „účelné“, právě tak jako existují takové, u nichž by tomu bylo naopak.

Nutně zde musíme nechat stranou podrobnější výklad onoho zdaleka nekomplikovanějšího a nejzajímavějšího případu: otázku logické struktury *pojmu státu*. Poznamenejme k tomu pouze: tážeme-li se, co v empirické skutečnosti odpovídá myšlence „státu“, setkáme se s nekonečným množstvím difusních a diskrétních lidských aktivit i pasivit, fakticky i právně uspořádaných vztahů, jejichž charakter je dílem jedinečný, dílem se opakuje, a které jsou jako celek udržovány prostřednictvím nějaké ideje, vírou v určité normy, které fakticky platí anebo by platit měly, a ve vztahy panství člověka nad člověkem. Tato víra je dílem myšlenkově rozvinutým duchovním majetkem, dílem je pocíťována jako něco temného, dílem je pasivně přijímána a v hlavách jednotlivců existuje v nejrozmanitějších odstínech. Pokud by oni sami tuto ideu dovedli skutečně jasně *myslet* jako takovou, tak by přeče žádné „obecné učení o státu“, které ji chce rozvíjet, ani nepotřebovali. Vědecký pojem státu, ať je formulován jakkoli, je přirozeně vždy jen syntézou, již kvůli určitým poznávacím účelům provádíme *my* sami. Ale na druhé straně je také abstrahován z nejasných syntéz, které se vyskytovaly v hlavách historických lidí. Konkrétní obsah, jehož historický „stát“ v oněch syntézách současníků nabývá, však může být opět znázorněn jen orientačně na ideálnětypických pojmech. A není dále nejmenší pochyby o tom, že logicky nedokonalý způsob, jakým

současníci ony syntézy provádějí, má eminentní praktický význam pro „ideje“, které si o státu vytvářejí oni sami – viz. např. německou „organickou“ metafyziku státu v protikladu k „obchodnickému“ pojetí americkému. Jinými slovy, také zde se vedle sebe vyskytují a stálý sklon přecházet jedna v druhou projevují *praktická* idea, která platí anebo o níž se věří, že má platit, a teoretický ideální *typ*, konstruovaný pro účely poznání.

Záměrně jsme dosud pojímali „ideální typ“ v podstatě – i když ne výlučně – jako myšlenkovou konstrukci k poměřování a soustavné charakteristice *individuálních*, tj. pro svou specifickou významných souvislostí – jako křesťanství, kapitalismus atd. To proto, abychom odstranili navyklou představu, že to, co je v oblasti kulturních projevů abstraktnětypické, je i identické a abstraktnědruhové. Tak tomu není. Aniž zde můžeme zásadně analyzovat často vykládaný a zneužíváním silně zdiskreditovaný pojem „typična“, z našeho dosavadního výkladu lze přesto vyrozumět, že tvorba typových pojmů ve smyslu vyloučení „nahodilosti“ má své místo také a zejména u *historických jedinců*. Pak ovšem také *druhové* pojmy, s nimiž se neustále setkáváme jako se součástmi historických výkladů i konkrétních historických pojmů, mohou být prostřednictvím abstrakce a stupňováním svých jistých pojmově podstatných prvků přeformovány jako ideální typy. Jedná se dokonce o prakticky zvláště početný a důležitý případ použití ideálnětypických pojmů, a každý *individuální* ideální typ se skládá z pojmových *prvků*, které jsou *druhové* a které byly formovány jako ideální typy. Také v tomto případě se však ukazuje specificky logická funkce ideálnětypických pojmů. Jednoduchým *druhovým* pojmem ve smyslu komplexu znaků, které jsou společné více jevům, je např. pojem „směny“, pokud nepřihlížíme k *významu* složek tohoto pojmu, to znamená pokud prostě analyzujeme jeho každodenní jazykové používání. Jestliže však tento pojem uvedu do vztahu třeba se „zákonem mezního užítku“ a vytvořím pojem „ekonomické směny“ jako pojem ekonomicky *racionálního* procesu, pak tento stejně jako *každý* logicky plně vypracovaný pojem v sobě obsahuje soud o „typických“ *podmínkách* směny. Dostává *genetický* charakter, a tím se zároveň v logickém smyslu stává ideálnětypickým, tj. vzdaluje se od empirické skutečnosti, která pouze s ním může být *srovnávána* a jen k němu se může vztahovat. Něco podobného platí o všech takzvaných „základních pojmech“ národního

hospodářství: v *genetické* formě je lze vypracovat pouze jako ideální typy. Protiklad mezi jednoduchými *druhovými* pojmy, které pouze shrnují to, co je *empirickým* jevům společné, a mezi *ideálními* typy druhu – jako například ideálnětypický pojem „podstaty“ řemesla – je v jednotlivostech přirozeně plynulý. Avšak *žádný* *druhový* pojem jako takový nemá „typický“ charakter a čistý „průměrný“ *typ* druhu neexistuje. Všude tam, kde – např. ve statistice – hovoříme o „typických“ veličinách, jde o *více* než pouhý průměr. Čím více se jedná o prostou *klasifikaci* procesů, které se v realitě vyskytují jako masové jevy, tím více se jedná o pojmy *druhu*, čím více jsou naproti tomu pojmově formovány komplikované historické souvislosti v těch svých složkách, v nichž spočívá jejich specifický *kulturní význam*, tím více bude mít tento pojem – nebo systém pojmů – charakter *ideálního* typu. Neboť účelem ideálnětypické tvorby pojmů nikdy a nikde *není*, aby přiváděla k jasnému vědomí to, co má na kulturních jevech povahu druhu, nýbrž naopak to, co je na nich *specifické*.

Fakt, že mohou být a jsou používány ideální typy, a to i *druhové*, probouzí *metodický* zájem teprve v souvislosti s jinou skutečností. Až doposud jsme ideální typy poznávali v podstatě pouze jako abstraktní pojmy souvislostí, které si představujeme jako setrvávající v proudu dění a které před námi vyvstávají jako historická individua podléhající vývoji. Nyní ale vzniká komplikace, že se pomocí pojmu „typična“ mimořádně snadno znovu reaktivuje naturalistický předpoklad, že cílem sociálních věd musí být redukce skutečnosti na „zákony“. Také *vývojové změny* lze totiž konstruovat jako ideální typy a tyto konstrukce mohou mít velmi značnou heuristickou hodnotu. Avšak přitom vzniká do značné míry nebezpečí, že ideální typ a skutečnost se budou navzájem pronikat. Můžeme např. dospět k teoretickému závěru, že v *přísně* „řemeslně“ organizované společnosti by jediným zdrojem akumulace kapitálu mohla být pozemková renta. Odtud pak můžeme velice snadno zkonstruovat – neboť správnost této konstrukce by se zde nezkoumala – ideální obraz přeměny řemeslné formy hospodářství ve formu kapitalistickou jako podmíněný určitými jednoduchými faktory: omezeným množstvím půdy, rostoucím počtem obyvatelstva, přílivem drahých kovů, racionalizací životního způsobu. Zda empiricko-historický proces probíhal fakticky jako onen zkonstruovaný, to bychom teprve museli prozkoumat za pomoci této konstrukce jako heuristického prostředku, a to cestou srovnávání ide-

álního typu a „fakt“. Pokud byl ideální typ zkonstruován „správně“ a neodpovídá-li skutečný průběh průběhu ideálnětypickému, bylo by tím dokázáno, že středověká společnost v určitých vztazích *nebyla* společností přísně „řemeslnou“. A byl-li ideální typ konstruován heuristicky „ideálním“ způsobem – zda a jak by tomu v našem případě mohlo být, zde vůbec neuvažujeme –, pak zároveň zaměří bádání směrem, který povede k přesnějšímu postižení specifčnosti a historického významu oněch *nikoli* řemeslných složek středověké společnosti. *Jestliže* k tomuto výsledku vede, pak splnil svůj logický účel, a to právě tím, že manifestoval svou vlastní neskutečnost. V tomto případě se stal testem hypotézy. Tento proces nevzbuzuje žádné metodologické pochybnosti, *dokud* máme stále na mysli, že ideálnětypická konstrukce vývoje a *dějiny* jsou dvě naprosto odlišné věci, a že konstrukce zde byla pouze prostředkem, kterým došlo k *platnému* přiřazení nějakého historického procesu k jeho skutečným příčinám z okruhu těch, které jsou podle stavu našeho poznání *možné*.

Jak dokládá zkušenost, přísné dodržování tohoto odlišení bude často neobyčejně ztěžováno jednou okolností. V zájmu názorné demonstrace ideálního typu či ideálnětypického vývoje se budeme pokoušet *ozřejmit* je názorným materiálem z empirickohistorické skutečnosti. Nebezpečí tohoto o sobě zcela legitimního postupu spočívá v tom, že historické vědění se zde najednou ukazuje jako *sluha* teorie, místo aby tomu bylo naopak. Teoretik je ve značném pokušení, aby tento poměr buď považoval za normální, nebo, což je horší, aby teorii směšoval s historií, či je přímo navzájem zaměňoval. Ve vystupňované podobě je tomu tak tehdy, jestliže se ideální konstrukce nějakého vývoje zpracovává pomocí pojmové klasifikace ideálních typů určitých útvarů (např. konstrukce řemeslných forem podniků vycházející od „uzavřeného domácího hospodářství“, nebo třeba konstrukce náboženských pojmů počínající „bohy okamžiku“) jako *klasifikace genetická*. Posloupnost typů, vznikající na základě zvolených pojmových znaků, se pak jeví jako jejich zákonitě nutná historická následnost. Logický řád pojmů na jedné straně a empirické uspořádání pojmů v prostoru, čase a příčinné souvislosti na straně druhé se pak jeví navzájem tak stmeleny, že pokušení znásilnit realitu, abychom potvrdili reálnou platnost naší konstrukce ve skutečnosti, se stává téměř neodolatelné.

Záměrně jsme se vyhnuli demonstracím ideálnětypických konstrukcí na případě, který je pro nás zdaleka nejzávažnější: na *Marxovi*. Uči-

nili jsme tak proto, abychom výklad příliš nekomplikovali začleňováním interpretací Marxe a abychom nepředbíhali určitým výkladům v našem časopise, který bude mít jako pravidelný předmět kritické analýzy literaturu, která o tomto velkém mysliteli vzniká a navazuje na něj. Zde budiž proto jen konstatováno, že přirozeně *všechny* specificky marxistické „zákonitosti“ a vývojové konstrukce – pokud jsou *teoreticky* bezchybné – mají ideálnětypický charakter. Eminentní, ba jedinečný *heuristický* význam právě těchto ideálních typů, pokud je užíváme, abychom s nimi *srovnávali* skutečnost, a právě tak jejich nebezpečnost, pokud jsou prezentovány jako empiricky platné, či dokonce jako *reálné* (tj. v pravdě metafyzické) „hybné síly“, „tendence“ atd., zná každý, kdo s marxistickými pojmy kdy pracoval.

Druhé pojmy – ideální typy – ideálnětypické druhové pojmy – ideje ve smyslu v historických lidech empiricky působících myšlenkových spojení – ideální typy oněch idejí – ideály, které historické lidi ovládají – ideální typy takových ideálů – ideály, k nimž historik vztahuje dějiny – *teoretické* konstrukce za *ilustrativního* použití empirična – *historické* zkoumání s použitím teoretických pojmů jako ideálních mezních případů – k tomu pak různé možné komplikace, které zde mohly být pouze naznačeny: to vše jsou pouhé myšlenkové výtvořiny, jejichž vztah k empirické skutečnosti toho, co je bezprostředně dáno, je v každém jednotlivém případě problematický: už tento samotný seznam ukazuje nekonečnou propletenost pojmově-metodických problémů, které v oblasti věd o kultuře zůstávají vždy životné. A museli jsme si zcela zakázat pouštět se zde, kde mají být problémy jen *ukázány*, do seriózních praktickometodologických otázek a pokusit se zevrubněji vyložit vztahy ideálnětypického poznání a poznání „zákonů“, vztah ideálnětypických pojmů k pojmům kolektivním atp.

I po všech těchto sporech bude historik přesto nadále trvat na tom, že panství ideálnětypické formy pojmotvorby a konstruktivnost jsou specifickými symptomy mládí nějaké disciplíny. A v tom mu musíme dát v jistém smyslu za pravdu, ovšem s jinými důsledky, než jaké bude vyvozovat on. Vezměme několik příkladů z jiných disciplín. Je jisté pravdou, že utrápený kvartánek stejně jako primitivní filolog si řeč zpočátku představují „organicky“, tj. jako nadempirický *celek* ovládaný normami, avšak úlohou vědy je, aby zjistila, co by jako pravidlo řeči platit *mělo*. Logicky zpracovávat „spisovnou řeč“, jak to udělal

například Crusca, a její obsah redukovat na *pravidla*, je běžně tou první úlohou, kterou si „filologie“ klade. A když dnes proti tomu vůdčí jazykovědec prohlašuje za předmět filologie „mluvu *každého jednotlivce*“, pak je samotné vytyčení podobného programu možné jen tehdy, když už ve spisovné řeči existuje relativně pevný ideální typ, s nímž onen jinak naprosto neorientovaný a bezbřehý výzkum nekonečné rozmanitosti *mluvy* může (alespoň mlčky) operovat. A jinak fungovaly konstrukce přirozenoprávních a organických teorií státu nebo třeba – abychom připomněli ideální typ v *našem* smyslu – teorie antického státu Benjamina Constanta. Dokud jsme se nenaučili vyznat se v nezměrném moři empirických fakt, byly tyto konstrukce do jisté míry něčím jako nouzovými přístavy. Zralá věda tedy opravdu znamená neustálé *překonávání* ideálního typu, pokud je myšlen jako empiricky *platný* nebo jako *druhový pojem*. A např. používání duchaplné Constantovy konstrukce pro demonstraci jistých stránek a historických zvláštností antického státního života je ještě dnes, pokud pečlivě zachováváme její ideálnětypický charakter, naprosto legitimní. Ale především: jsou vědy, kterým je přisouzena věčná mladost, a jsou to všechny *historické* disciplíny, všechny ty disciplíny, jimž věčně postupující proud kultury předkládá stále nové problémy. K bytostnému určení jejich úlohy patří pomíjivost *všech*, ale zároveň i nevyhnutelnost neustále *nových* ideálnětypických konstrukcí.

Pokusy o zjištění „vlastního“, „pravého“ smyslu historických pojmů se stále opakují a nikdy nedojdou konce. Syntézy, s nimiž historie trvale pracuje, zůstávají v důsledku toho zcela zákonitě buď jen relativně určitými pojmy, nebo, pokud má být dosaženo jednoznačnosti pojmového obsahu, jednotlivý pojem se stává abstraktním ideálním typem, a tím se odhalí jako teoretické, tedy „jednostranné“ hledisko, z něž může být skutečnost osvětlena, k němuž se může vztahovat, ale které se samozřejmě vykazuje jako nevhodné schéma, jímž by skutečnost mohla být beze zbytku uspořádána. Neboť žádný z oněch myšlenkových systémů, bez nichž se při postihování složek skutečnosti významných v daném okamžiku nemůžeme obejít, nemůže přece její nekonečné bohatství vyčerpat. Žádný z nich není ničím jiným než pokusem zavést na základě daného stavu našeho vědění a na základě oněch pojmových útvarů, jež máme v daném okamžiku k dispozici, řád do chaosu těch skutečností, které jsme už pojali do okruhu našeho zájmu. Pojmový aparát, který minulost rozvinula myšlenkovým

zpracováním, což však popravdě znamená: *myšlenkovým přetvořením* bezprostředně dané skutečnosti a uspořádáním v oněch pojmech, které odpovídaly stavu jejího poznání i zaměření jejího zájmu, je ve stálém sporu s tím, co novým poznáním ze skutečnosti můžeme a *chceme* získat. V tomto boji se uskutečňuje pokrok kulturněvědní práce. Jejím výsledkem je proces neustálého přetváření těch pojmů, jimiž se skutečnost pokoušíme uchopovat. Dějiny věd o sociálním životě proto jsou a zůstanou neustálým střídáním mezi pokusem o myšlenkové uspořádání faktů prostřednictvím pojmotvorby – mezi rozkladem takto získaných myšlenkových obrazů rozšířením a posunem vědeckého horizontu – a mezi tvorbou nových pojmů na takto změněném základě. Tím se vůbec neříká, že vytvářet pojmové systémy by bylo *vůbec* pochybné – každá věda, i prostý historický výklad, pracuje s pojmovou zásobou své doby –, nýbrž vyjadřuje se tím *ta* okolnost, že ve vědách o lidské kultuře je tvoření pojmů závislé na postavení problémů, a že toto se mění se samotným obsahem kultury. Pomíjivost každé podobné syntézy ve vědách o kultuře s sebou nese už vztah pojmu a toho, co je pojato. Hodnota pokusů o velké pojmové konstrukce byla v oblasti naší vědy zpravidla v tom, že odhalovaly *meze* významu právě onoho hlediska, které měly v základech. Nejzávažnější pokrok na poli sociálních věd je věčně spjat s posunem praktických problémů kultury a bere na sebe *formu* kritiky pojmotvorby. Bude jedním z nejpřednějších úkolů našeho časopisu, aby sloužil právě účelu této kritiky, a tím i zkoumání *principů syntézy* v oblasti sociální vědy.

Důsledky, které je nutno z dosud řečeného vyvodit, nás nyní vedou k bodu, kde se snad naše názory v ledasčem rozcházejí s názory mnohých i vynikajících zástupců historické školy, k jejímž dětem, jak známo, patříme i my sami. Tito totiž často výslovně nebo i mlčky setrvávají v mínění, že konečným cílem, účelem každé vědy je uspořádávat svou látku do systému pojmů, jejichž obsah lze získat pozorováním empirických pravidelností, tvorbou hypotéz a jejich verifikací, a že tento systém lze pomalu zdokonalovat, až z něj jednou vznikne „úplná“, a *tedy* deduktivní věda. Současná historicko-induktivní práce je jen předběžnou prací k tomuto cíli, podmíněnou nedokonalostí naší disciplíny: přirozeně že nic se ze stanoviska tohoto způsobu uvažování nemůže jevit pochybnějším, než by bylo tvoření a užívání přesných pojmů, které by se přece muselo snažit předčasně řešit onen cíl dale-

ké budoucnosti. Zásadně nenapadnutelné by toto pojetí bylo na půdě anticcko-scholastické teorie poznání, již má stále ještě v krvi spousta specialistů historické školy: předpokládá se, že účelem pojmů je *odraz* „objektivní“ reality; odtud také neustále se opakující poukaz na *neskutečnost* všech přesných pojmů. Kdo však do důsledků domyslí základní myšlenku moderní teorie poznání, odkazující ke Kantovi, že pojmy jsou spíše myšlenkovými prostředky k duchovnímu ovládnutí empiricky daného a ničím jiným být nemohou, tomu okolnost, že přesné genetické pojmy jsou nutně ideálními typy, nebude argumentem proti jejich tvoření. Pro něj se poměr pojmu a historické práce obrátí; onen konečný cíl se mu bude jevit jako logicky nemožný, pojmy nejsou *cílem*, nýbrž *prostředkem* k poznání souvislostí, které jsou významné z individuálních hledisek: právě *proto*, že obsahy historických pojmů jsou nutně proměnné, musí být nutně v daném okamžiku formulovány přesně. Bude pouze požadovat, aby byl při jejich *užívání* vždy pečlivě zachován jejich charakter jako ideálních myšlenkových útvarů, aby ideální typ nebyl zaměňován s dějinami. Bude věřit, protože pro nevyhnutelné střídání vůdčích hodnotících idejí definitivní historické pojmy skutečně nepřicházejí v úvahu jako obecný konečný cíl vědy, že právě tím, že se pro *jednotlivé*, v daném okamžiku vůdčí hledisko vytvářejí ostré a jednoznačné pojmy, je dána možnost, abychom si v daném okamžiku jasně uvědomovali *meze* jejich platnosti.

Bude se ale poukazovat na to, a my sami jsme to připustili, že konkrétní historickou souvislost je velice dobře možné znázornit v jednotlivém případě jejího průběhu, aniž by byla neustále vztahována k definovaným pojmům. Proto od historika naší disciplíny budeme vyžadovat, aby právě tak, jak to bylo řečeno o historikovi politiky, hovořil „jazykem života“. Jistě! K tomu je třeba říci jen tolik, že při tomto postupu často zůstává do *značné* míry věci náhody, zda si jasně uvědomujeme hledisko, jímž pojednáváný proces nabývá významu. Obecně se nenacházíme ve výhodné situaci politického historika, pro kterého kulturní obsahy, k nimž svůj výklad vztahuje, zpravidla bývají jednoznačné – nebo se tak jeví. Na každém jen názorném líčení ulpívá něco ze zvláštnosti významu *uměleckého* zobrazení: „Každý vidí, co má na srdci“ – platné *soudy* všude předpokládají *logické* zpracování názorného, to znamená *užívání pojmů*, a je sice možné a často esteticky lákavé udržovat je *in petto*, vždy to

však ohrožuje čtenářskou, a často i spisovatelskou jistotu orientace v obsahu a dosahu jeho soudů.

Avšak zanedbávání přesné pojmotvorby může být zcela mimořádně nebezpečné pro praktická, hospodářská a sociálněpolitická zkoumání. Pro nezavěšence je přímo neuvěřitelné, co zmatků zde např. natropilo používání termínu „hodnota“ – onoho v bolestech zrozeného dítěte naší disciplíny, jemuž vůbec nějaký jednoznačný smysl může být dán *pouze* ideálnětypickým způsobem –, či používání slov jako „produktivní“, „z národohospodářského stanoviska“ atp., která by v žádné pojmové jasné analýze vůbec neobstála. To, co zde tak neblaze působí, jsou především *kolektivní* pojmy, vypůjčené z běžné řeči. Vezměme jen školní, pro laika co nejpochoptelnější příklad, pojem „zemědělství“, vyskytující se ve slovním spojení „zájmy zemědělství“. „Zájmy zemědělství“ vezměme nejprve jako empiricky konstatovatelné, více či méně jasné *subjektivní* představy jednotlivých hospodářských jedinců o svých zájmech. Odhlédněme zde přitom zcela od nesčetných konfliktů zájmů mezi zemědělci, kteří se zabývají šlechtěním dobytka, jeho chovem na maso, pěstováním obilí, zkrmováním obilí, destilací alkoholu atd. Sice ne každý laik, nicméně však už každý odborník rozpozná onu hustou spleť navzájem se prostupujících i protikladných hodnotových vztahů, která je zde nejasně představena. Zde jich chceme uvést jen několik: zájem rolníků, kteří chtějí svůj statek prodat, a mají proto zájem pouze na rychlém zvýšení ceny půdy; přímo protikladný je zájem těch, kteří si chtějí půdu zakoupit, zcelit či najmout; jiný je zájem oněch, kteří chtějí svým potomkům zachovat určitý statek z důvodů sociálních výhod, a proto také mají zájem na stabilitě vlastnictví půdy; protikladný je zájem těch, kteří si ve vlastním zájmu anebo v zájmu svých dětí přejí přesun půdy k lepšímu hospodáři, či – což není totéž – ke kapitálově nejsilnějšímu kupci; existuje také čistě ekonomický zájem „nejzdatnějších hospodářů“ (ve smyslu soukromého hospodaření) na ekonomické svobodě pohybu; ta je v konfliktu se zájmem určitých vládnoucích vrstev na udržení tradičních sociálních a politických pozic vlastního „stavu“, a tím i vlastních potomků; proti tomu se obrací sociální zájem *nevládnoucích* vrstev zemědělců na odstranění právě těchto horních, jejich vlastní pozice ohrožujících vrstev; jejich zájmem, který s tím za určitých okolností může kolidovat, je, aby v oněch vrstvách našli politické vůdce, kteří by se zasadili o ochranu

jejich výdělečných zájmů. Ačkoli jsme postupovali naprosto paušálně a nepřesně, mohl by se tento seznam ještě podstatně rozšířit a nedobrali bychom se jeho konce. Ponechme stranou okolnost, že se spíše „egoistickými“ zájmy tohoto druhu se směřují a spojují nejrůznější čistě ideální hodnoty, které je mohou potlačovat a usměrňovat, a uvědomme si především, že pokud mluvíme o „zájmech zemědělství“, nemyslíme zpravidla jen na ony materiální a ideální hodnoty, k nimž dotyční zemědělci sami své „zájmy“ vztahují, nýbrž vedle toho i na zčásti zcela heterogenní ideje hodnot, k nimž zemědělství můžeme vztahovat *my* – například: zájmy na produkci, odvozené ze zájmu o to, aby výživa obyvatelstva byla laciná, s čímž není vždy totožný zájem, aby byla kvalitní, přičemž zájmy města a venkova se mohou dostávat do nejrůznějších kolizí, a přitom zájem současné generace naprosto nemusí být identický s pravděpodobnými zájmy generací budoucích; populační zájmy, obzvláště zájem na *početném* venkovském obyvatelstvu, odvozený buď z mocenskopolitických, nebo vnitropolitických zájmů „státu“ či z různých jiných navzájem rozdílných ideálních zájmů, např. z očekávaného vlivu početného venkovského obyvatelstva na kulturní zvláštnosti země; tento populační zájem může kolidovat s nejrůznějšími soukromohospodářskými zájmy všech vrstev venkovského obyvatelstva, teoreticky dokonce i se všemi přítomnými zájmy masy venkovského obyvatelstva. Nebo třeba zájem na určitém druhu sociálního členění venkovského obyvatelstva kvůli zvláštním politickým či kulturním vlivům, jež z toho vyplývají: tento zájem může svým zaměřením kolidovat se všemi myslitelnými současnými a budoucími zájmy jednotlivých rolníků stejně tak jako „státu“, byť by byly sebenaléhavější.

A – což věc komplikuje dále – „stát“, do jehož „zájmu“ tyto i četné jiné podobné jednotlivé zájmy rádi vtahujeme, je pro nás přitom často pouze krycí adresou nanejvýš spletitého klubka idejí hodnot, k nimž v jednotlivém případě stát vztahujeme: čistě vojenská obrana navenek; zajišťování vládnoucího postavení dynastie či určitých tříd uvnitř; udržování a rozšiřování formální státní jednoty národa, ať už pro ni samu jako takovou anebo v zájmu o udržení určitých objektivních, navzájem opět velice odlišných kulturních hodnot, které jako národ sjednocený ve státě doufáme zastupovat; přetváření sociálního charakteru státu ve smyslu určitých, opět velice odlišných kulturních ideálů – vedlo by příliš daleko, kdybychom i jen nazna-

čovali, co vše pokrývá souhrnné označení „státní zájmy“, k nimž můžeme vztahovat „zemědělství“. Zde zvolený příklad a ještě více náš souhrnný rozbor jsou neobratné a jednoduché. Jen ať si laik jednou zkusí podobně (a ještě důkladněji) analyzovat třeba pojem „třídní zájem dělníků“, aby viděl, jaká za ním vězí rozporuplná spleť zájmů a ideálů, zčásti dělnických a z části těch, za nimiž dělníky vidíme *my*. Hesla o konfliktech zájmů nelze překonat prostřednictvím čistě empirického zdůraznění jejich „relativity“: jasné a přesné pojmové stanovení různých *možných* hledisek je jedinou cestou, která nás vede za nejasnost frází. „Argument svobodného obchodu“ jako *světový názor* či jako platná *norma* je směšný, ale našim výkladům obchodní politiky už způsobilo velké škody – a to zcela bez ohledu na to, *jaké* obchodněpolitické ideály chce kdo zastávat –, že jsme podcenili heuristickou hodnotu staré životní moudrosti největších obchodníků světa, jež je v takovýchto ideálnětypických formulích uložena. Hlediska, která v jednotlivém případě přicházejí v úvahu, se stanou ve své zvláštnosti skutečně zřetelnými jedině v ideálnětypických pojmových formulích, a to cestou *konfrontace* empirického s ideálním typem. Používání nediferencovaných kolektivních pojmů, s nimiž pracuje běžná mluva, jenom vždy zakrývá nejasnosti myšlení či chtění, velice často je nástrojem pochybných úskoků, vždy je však prostředkem, jak bránit vypracování správného pojmání problému.

Dospěli jsme na konec těchto výkladů, jejichž účelem bylo jenom, aby vynikla ona často jako vlas tenká hranice oddělující víru od vědy a aby se ozřejmil *smysl* snahy o sociálněekonomické poznání. *Objektivní* platnost všeho zkušenostního vědění je založena na tom a jen na tom, že je daná skutečnost uspořádána podle kategorií, které jsou ve specifickém smyslu *subjektivní*, tvoří totiž *předpoklad* našeho poznání a jsou vázány na předpoklad *hodnoty* té pravdy, již je nám s to poskytnout pouze zkušenostní vědění. Pokud někdo tuto pravdu nepovažuje za hodnotnou – a víra v hodnotu vědecké pravdy je produktem určitých kultur, a nikoli něčím přirozeně daným –, tomu nemáme prostředky naší vědy co nabídnout. Ten bude ovšem marně hledat nějakou jinou pravdu, která by mu vědu nahradila právě v tom, co může vykonat pouze *ona sama*: pojmy a soudy, které nejsou empiricky skutečné, také skutečnost neodrážejí, nýbrž umožňují ji platným způsobem *myšlenkově uspořádat*. Jak jsme viděli, v oblasti empirických sociálních věd

o kultuře je možnost smysluplného poznání toho, co je pro nás z neko-  
nečné rozmanitosti dění podstatné, vázána na neustálé používání hle-  
disk specifičnosti zvláštního charakteru, jež jsou všechna v poslední  
instanci zaměřena na hodnotové ideje, které jsou sice samy empiricky  
zjistitelné a prožitelné jako prvky veškerého smysluplného lidského  
jednání, avšak které nejsou co do své platnosti empirickou látkou odů-  
vodnitelné. „Objektivita“ sociálněvědního poznání spíše závisí na tom,  
že empiricky dané je sice stále orientováno na ony hodnotové ideje, jež  
jedině ji propůjčují poznávací *hodnotu*, z níž je chápána co do svého  
významu, že se však z něho přesto nikdy nevytvoří piedestal pro empi-  
ricky nemožný důkaz jejich platnosti. A *vira* v nadempirickou platnost  
posledních a nejvyšších hodnotových idejí, v nichž zakotvujeme smysl  
vlastní existence a jež všichni v nějaké formě v hloubi duše chováme,  
nevylučuje ustavičnou proměnnost konkrétních hledisek, jimiž em-  
pirická skutečnost nabývá svého významu, nýbrž ji naopak zahrnuje:  
život ve své racionální skutečnosti a obsah jeho *možných* významů  
jsou nevyčerpatelné, *konkrétní* vztahení k hodnotám proto zůstává až  
do nedohledné budoucnosti lidské kultury proměnlivé. Světlo, které  
z oněch nejvyšších hodnotových idejí vyzáhuje, dopadá vždy jen na  
stále se proměňující konečnou část nezměrného chaotického toku udá-  
lostí, který se valí vpřed časem.

Toto všechno nechť není ale chápáno mylně, jako by vlastním úkolem  
sociální vědy měla být neustálá štvanič za novými hledisky a po-  
jmovými konstrukcemi. *Naopak*: nic by se zde nemělo zdůraznit os-  
třeji než věta, že výlučným a jediným cílem, jemuž chce vedle jiných  
prostředků sloužit také práce na tvorbě a kritice pojmů, je služba při  
poznávání *kulturního významu konkrétních historických souvislostí*. –  
Také na poli naší vědy existují – použijeme-li výrazů F. T. Vischera –  
„látkožrouti“ i „smysložrouti“. Nenasytnou chuť po faktech v případě  
těch prvních lze ukojit pouze spisovým materiálem, folianty statistik  
s anketami, pro jemnost nové myšlenky nemají cit. Labužnictví dru-  
hých si kazí chuť na fakta stále novými destiláty myšlenek. Ono pravé  
mistrovství, jímž se obrovskou měrou mezi historiky vyznačoval např.  
Ranke, se projevuje právě tím, že něco nového dokáže vytvořit i přesto,  
že vztahuje *známá* fakta ke *známým* hlediskům.

Veškerá kulturněvědní práce v období specializace, jakmile se  
už jednou prostřednictvím určitého vytyčení problémů zaměřila na

určitou látku a jakmile si vytvořila své metodické principy, bude na  
zpracování této látky pohlížet jako na samoučelné, aniž by pozná-  
vací hodnoty jednotlivých fakt stále kontrolovala posledními hod-  
notovými idejemi, aniž by si svého zakotvení v těchto hodnotových  
idejích byla vždy vědoma, a je to tak dobře. Někdy se však barevnost  
mění: význam nereflektovaně zhodnocených hledisek se stává nejis-  
tý, cesta se ztrácí v soumraku. Světlo velkých kulturních problémů  
se posune jinam. Pak se i věda připravuje na to, že změní své stano-  
visko i svůj pojmový aparát, aby z výše myšlenky pohlédla na proud  
událostí. Pak táhne krajem podle těch hvězd, které jediné jsou s to  
dát její práci smysl a směr:

... nový pud je probuzen.  
Já spěchám dál, to věčné světlo pítí,  
za mnou je noc a před sebou mám den;  
nade mnou nebesa, tam v hloubkách vlny běží.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> J. W. Goethe, *Faust*, přel. O. Fischer, Praha 1982, 3. vyd. – Pozn. překl.

## Smysl „hodnotové neutrality“ v sociologických a ekonomických vědách<sup>1</sup>

(1917)

Pokud neřekneme jinak anebo kde to není zřejmé samo sebou, máme „hodnoceními“ nadále rozumět „praktická“ oceňování nějakého jevu, který je naším jednáním ovlivnitelný, jako zavrženíhodného nebo chvályhodného. S problémem „neutrality“ určité vědy s ohledem na hodnocení tohoto druhu, tudíž s platností a smyslem tohoto logického principu, není v žádném případě identická zcela jiná otázka, o níž je třeba něco předeslat, totiž otázka, zda se při *akademickém vyučování máme* nebo *nemáme* „vyznávat“ ze svých etických nebo kulturních ideálů nebo i jinak světonázorově odůvodněných praktických hodnocení. Vědecky diskutovat ji nelze, neboť už tato otázka samotná je plně závislá na praktických hodnoceních, a právě proto neřešitelná. Zastoupeny jsou zde, máme-li zmínit jen extrémy, jak a) hledisko, že oddělení čisté logiky odvoditelných a čistě empirických faktů na jedné straně od praktických, etických či světonázorových hodnocení na straně druhé je sice oprávněné, že ale přesto (nebo snad dokonce právě proto) obě kategorie problémů na katedru patří, tak i b) hledisko, že i když ono oddělení *není* logicky důsledně proveditelné, přece jen je žádoucí, abychom se při vyučování pokud možno vystříhali všech praktických hodnotových otázek.

<sup>1</sup> Jedná se o přepracovaný text dobrozdání, jež bylo vytištěno jako rukopis pro interní diskusi uspořádanou ve výboru „Verein für Sozialpolitik“ v roce 1913. Vypuštěno bylo pokud možno všechno, co tehdy zajímalo jen „Spolek“, rozšířeny byly obecné metodologické úvahy. Z ostatních materiálů diskuse vyšel ten, který připravil prof. Spranger. Byl publikován ve Schmollerově *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*. Přiznávám, že tuto práci onoho také mnou vysoce ceněného filosofa považuji za podivuhodně slabou, nepochybně nepřispěla k jasnosti, zřikám se však každé polemiky s touto prací z důvodů nedostatku místa a vykládám jen své vlastní stanovisko.

Hledisko „b)“ se mi jeví jako nepřijatelné. Zejména se mi zdá, že rozlišení praktických hodnocení – jak se v našich disciplínách nezřídka provádí – na hodnocení „*stranickopolitická*“ a hodnocení jiného charakteru je naprosto neproveditelné a hodí se jen k tomu, aby zastíralo praktický dosah stanoviska, jež se posluchačům sugeruje. A konečně názor, že pro katedru musí být nejvhodnějším postojem takový, který je „prost vášní“, a že by se tedy měly vyloučit věci, jež by s sebou nesly nebezpečí „temperamentních“ zkoumání, by v situaci, když už se z katedry jednou hodnotí, byl názorem byrokratů, jež by každý nezávislý učitel musel odmítnout. Z těch učenců, kteří se domnívali, že se při empirických zkoumáních *nemají* zřikat praktických hodnocení, to byli právě ti nejvášnivější – jako třeba Treitschke a svým způsobem také Mommsen, jež byli také nejvíce snesitelní. Neboť právě díky síle citového důrazu je posluchač přinejmenším veden k tomu, aby *sám za sebe* odhadl subjektivitu hodnocení učitele co do jejího vlivu na případné zmatení svých vlastních závěrů, a tedy za sebe učinil něco tam, kde je to temperamentu učitele zapovězeno. Pro skutečný patos tak zůstává vyhrazeno ono působení na mladé duše, jaké – jak se domnívám – by jim stoupenci praktického katedrového hodnocení rádi zajistili, aniž by tím byli posluchači uváděni do vzájemné konfúze odlišných sfér, k níž by muselo dojít tehdy, jestliže by se oboje, jak zjišťování empirických fakt, tak i výzva k zaujetí praktického stanoviska k velkým životním problémům, ponořily do stejného chladu bez temperamentu.

Stanovisko „a)“ se mi zdá přijatelné tehdy a jen tehdy, a to i ze subjektivního hlediska jeho případných stoupenců, *jestliže* si akademický učitel jako bezpodmínečnou povinnost stanoví, aby v každém jednotlivém případě, a to i přes nebezpečí, že se tím jeho přednáška stane méně zajímavá, svým posluchačům a – což je hlavní věc – *sám sobě* nesmlouvavě objasnil, *co* z jeho případných závěrů je čistě logicky vyvozeno nebo je čistě empirickým zjištěním, a *co* je praktickým hodnocením. Počínat si takto se mi zdá být přímo příkazem intelektuální poctivosti, když už jednou připustíme odcizenost obou sfér; v tomto případě je to absolutní minimum toho, co se požaduje.

Proti tomu otázka, zda se *vůbec* (i při tomto omezení) má na katedře prakticky hodnotit, či nikoli, je otázkou praktické univerzitní politiky, a je tudíž rozhodnutelná pouze z hlediska oněch úkolů, jež by jednot-



livec na základě svého hodnocení chtěl universitám přisuzovat. Kdo na university, a díky své kvalifikaci akademického učitele i na sebe sama klade nárok i dnes splňovat universální roli formování člověka, propagování politických, etických, uměleckých, kulturních či jiných názorů, bude se k této otázce stavět jinak než ten, kdo se domnívá, že musí přitakávat skutečnosti (a jejím důsledkům), že akademické posluchárny dnes mají svůj skutečně hodnotný účinek jen prostřednictvím odborného, kvalifikovanými osobami odborně prováděného školení, a že proto jedinou specifickou ctností, k níž je třeba vychovávat, je „intelektuální poctivost“. První stanovisko je možné obhajovat z právě tak různých konečných pozic jako stanovisko druhé. Zejména druhé stanovisko (které já osobně zastávám) může být vyvozováno jak z krajně přehnaného, tak také právě naopak z velmi skromného oceňování významu „odborné“ výchovy. Ale ne proto, že bychom si přáli, aby se všichni lidé stali v niterném smyslu co možná čistými „odborníky“, nýbrž právě naopak proto, že konečná, nanejvýš osobní životní rozhodnutí, jež člověk musí učinit jen za sebe, není žádoucí házet do jednoho pytle s odborným školením – jakkoli vysoce je možné hodnotit jeho význam nejen pro všeobecnou kultivaci myšlení, ale také nepřímo pro sebekázeň a mravní postoje mladého člověka –, a proto že není žádoucí, aby se jejich řešení na základě vlastního svědomí posluchači sugerovalo z katedry.

Příznivý soud profesora von Schmollera o hodnocení z katedry je pro mne osobně naprosto pochopitelný jako ozvěna oné velké epochy, již on sám se svými přáteli pomáhal vytvářet. Nicméně se však domnívám, že přece ani jemu nemohla uniknout okolnost, že původně čistě faktické poměry se pro mladší generaci v jednom důležitém bodě podstatně změnily. Před 40 lety byla ve vědeckých kruzích učeného světa našich disciplín hojně rozšířena víra, že na poli praktických politických hodnocení jedinými správnými stanovisky musí být stanoviska etická. (Schmoller sám ovšem zastával toto hledisko v míře jen velmi omezené.) Jak ovšem můžeme snadno zjistit, dnes tomu tak není, a to dokonce ani u stoupenců katedrového hodnocení. To, ve jménu čeho se dnes podporuje legitimita katedrového hodnocení, už nejsou požadavky etiky a její postuláty spravedlnosti, které způsobem svého konečného odůvodňování i svými důsledky zčásti byly a zčásti se zdály být (relativně) utvářené jednoduše, ale především zčásti byly a zčásti se zdály být (relativně) neosobní, poněvadž nedvojznačně specificky nadosobní.

Naopak zde dnes máme (vlivem nevyhnutelného vývoje) pestrou kyticí „kulturních hodnocení“, ve skutečnosti vlastně subjektivních nároků na kulturu, anebo, řečeno zcela otevřeně, údajné „právo“ učitele na „osobnost“. Nad tímto stanoviskem se můžeme rozhořčovat, ale není možné je vyvrátit právě proto, že obsahuje také „praktické hodnocení“: v tomto smyslu zabarvené profesorské prorokování je ze všech druhů prorokování jediným druhem, který je naprosto nesnesitelný. Je to přece bezprecedentní stav, když četní státem osvědčení proroci nekážou na ulicích, v kostelích či jinde na veřejnosti, anebo když už v soukromí, tak pro osobně vybrané kroužky svou víru vyznávajících věřících, nýbrž když si nárokují být vybráni k tomu, aby v domněle objektivním, nekontrolovatelném, nediskusním, a tudíž před každým rozporem pečlivě chráněném klidu státem privilegované posluchárny „ve jménu vědy“ dávali k lepšímu směrodatná katedrová rozhodnutí o světonázorových otázkách. Existuje stará, při jedné příležitosti Schmollerem tvrdě obhajovaná zásada, že to, co se děje v posluchárnách, má zůstat stranou výkladů na veřejnosti. Ačkoli je ovšem možný názor, že to občas může mít určité nevýhody, a to také v oblasti empiricko-vědní, uznává se často, což je také můj názor, že akademická „přednáška“ je přece něco zcela jiného než „projev“ na veřejnosti, že nezaujatá strohost, věcnost, střízlivost výkladu pro kolegium by zásahem veřejnosti, například tisku, mohly utrpět, a to ke škodě pedagogického účelu. Takovéto privilegium nekontrolovatelnosti samotné je přece vždy přiměřené jen v oblasti čistě odborné kvalifikace profesora. Avšak neexistuje žádná odborná kvalifikace pro osobní prorockví, a proto se jim ani nesmí takovéto privilegium přiznávat. Především se ale existující tísnivá situace studenta, který s ohledem na svou další životní dráhu musí vyhledávat určitá studijní zařízení, a tudíž i jejich učitele, nesmí využívat k tomu, aby mu někdo vedle toho, co k této dráze potřebuje, totiž probuzení a vycvičení bystrosti a myšlení a kromě toho bezrozporné poznatky, ještě navíc vštěpoval svůj vlastní, někdy jistě zcela zajímavý (někdy také zcela lhostejný) takzvaný „světový názor“.

K propagandě svých praktických ideálů se pro profesora, právě tak jako pro kohokoli jiného, nabízejí jiné příležitosti, a pokud ne, může si je ve vhodné formě snadno opatřit, jak to zkušenost dokládá v případě každého poctivého pokusu o to. Avšak profesor by si neměl osobovat nárok na to, aby jako profesor nosil v torně maršálskou hůl státníka (nebo reformátora kultury), jak to činí, když zátiší katedrové svobo-

dy používá k politické (nebo kulturněpolitické) agitaci. To, k čemu ho ponoukají jeho bůh anebo jeho démon, to může (a má) předvádět v tisku, na schůzích, ve spolicích, v esejích, tedy v kterékoli formě, jež je dostupná každému jinému občanu. Avšak to, co by se dnes měl v *posluchárně* od svého učitele student naučit především, je 1) schopnost spokojit se s prostým splněním zadaného úkolu; 2) schopnost nejprve vůbec rozpoznávat fakta, a to i taková, která jsou také a přímo osobně nepohodlná, a oddělovat jejich zjištění od hodnotícího stanoviska k těmto faktům; 3) schopnost potlačovat svou vlastní osobnost, a tedy především schopnost potlačovat potřebu stavět bezostyšně na odiv svůj vlastní vkus a jiné pocity. Zdá se mi, že je to dnes nesrovnatelně naléhavější než třeba před čtyřiceti lety, kdy onen problém právě v této formě vlastně neexistoval. *Není přece pravda*, že „osobnost“ je a měla by být „jednotou“ v tom smyslu, že by – jak se tvrdilo – musela takřka jít na tom, kdyby nebyla neustále viditelnou. Při každém úkolu, který je dán *povoláním*, se svých práv dožaduje *věc* jako taková a tato má být vyřízena podle svých vlastních zákonů. Při každém takovémto úkolu daném povoláním se ten, jemuž je úkol zadán, musí omezit a musí vyloučit to, co přísně nepatří k věci, zejména však svou vlastní lásku a nenávisť. *A není pravda*, že silná osobnost se dokumentuje tím, že při každé příležitosti hraje především jen podle svých vlastních, zcela „osobních not“. Naopak je třeba si přát, aby si generace, jež právě dorůstá, znovu zvykla především na myšlenku, že „být osobností“ je něco, co nikdo nemůže chtít záměrně, a že existuje jen jediná cesta, jak se (snad!) osobností stát: neomezené odevzdání se „věci“, ať již tato věc nebo z ní plynoucí „požadavky dne“ mají v jednotlivém případě jakoukoli podobu. Je nevkusné, jestliže se do odborných výkladů vměšují osobní záležitosti, a to znamená, jestliže se nedodrží onen specifický způsob sebeomezení, který „povolání“ požaduje, nemá-li být zbavováno svého jediného, co do významu ještě dnes skutečně přetrvávajícího smyslu. Ať už se módní kult osobnosti vyžívá na trůnu, v kanceláři anebo na katedře, navenek téměř vždy působí efektně, ale v niterném smyslu vždycky dětinsky malicherně a všude škodí věci samé. Doufám, že nemusím zvlášť podotýkat, že *s tímto* druhem kultu osobnosti mají zcela jistě co nejméně společného ti protivníci, jimiž se tento výklad zabývá, a to právě proto, že se týká „osobností“; ti vidí úkoly kateder dílem v jiném světle, dílem mají jiné výchovné ideály, jež cítím, ale nesdílím. Zatím je však třeba zvážit nejen to, co chtějí,

nýbrž také, jakým způsobem tím, čím svou autoritu legitimují, musí *působit* na generaci, která má už tak nevyhnutelně silnou predispozici k tomu, aby si připadala důležitá.

Nakonec to, že mnozí údajní *odpůrci* (politických) katedrových hodnocení jsou ze všeho nejméně legitimováni k tomu, aby se při diskreditaci kulturních a sociálněpolitických výkladů prováděných zcela veřejně *mimo* posluchárny, odvolávali na zásadu – k tomu ještě často hrubě nepochopenou – o vyloučení „hodnotících soudů“, je sotva třeba zvlášť zjišťovat. Nepochybná existence této hodnotové pseudoneutrality, těchto tendenčních prvků, které jsou v našem oboru nesený houževnatou a cílevědomou stranickou participací silných zájmových skupin, nám umožňuje pochopit, že právě v této době významný počet vnitřně nezávislých učenců trvá na katedrovém hodnocení, protože jsou příliš hrdí, než aby spolupracovali na onom mimikry jen zdánlivé „hodnotové neutrality“. Osobně se domnívám, že by přesto bylo (podle mého názoru) správné, a závažnost praktických hodnocení učence by jen vzrostla, kdyby s nimi vystupoval jen mimo posluchárnu při adekvátních příležitostech, kdyby se vědělo, že je dostatečně přísný, aby v posluchárně konal jen to, co je „věcí jeho úřadu“. Jenže to všechno jsou zase právě praktické otázky hodnocení, a proto otázky neřešitelné.

*Zásadní* uplatnění práva na katedrová hodnocení by však v každém případě bylo důsledné pouze tehdy, kdyby se současně vytvořily záruky, že příležitost na katedře dostanou *všechna* hodnocení různých stran.<sup>2</sup> U nás se při zdůrazňování práva na katedrové hodnocení uplatňuje opakovaně přímo protiklad tohoto principu rovnoměrného zastoupení všech (i těch myslitelně „nejextrémnějších“) směrů. Například ze Schmollerova osobního stanoviska bylo jen důsledné, když při obsazování akademických kateder prohlašoval „marxisty a manchesteriány“ za diskvalifikované, přestože sám nebyl nikdy tak nespravedlivý, aby

<sup>2</sup> K tomu naprosto nedostačuje holandský princip zbavovat konfesního tlaku také theologické fakulty, nýbrž svoboda zakládání universit v případě zajištění peněžních prostředků a dodržení kvalifikačních předpisů pro obsazování kateder a soukromé právo k zakládání kateder s prezentačním patronátem zakladatele. Tak je zvýhodněno pouze bohatství a autoritární organizace, které tak jako tak už vlastní moc. Jak známo, využívaly toho jen klerikální kruhy.

ignoroval vědecké hodnoty, jež z těchto kruhů pocházely. Právě toto jsou momenty, v nichž jsem já osobně našeho ctěného mistra nikdy nemohl následovat. Je přece zřejmé, že není možné jedním dechem požadovat přípustnost katedrového hodnocení a – když se z toho mají vyvodit důsledky – poukazovat na to, že universita je státní ústav pro výchovu úředníků, již jsou „státu věrní“. Tím se z university nestane „odborná škola“ (což se mnohým docentům zdá být tak degradující), nýbrž kněžský seminář – aniž by ovšem měla jeho náboženskou důstojnost. Také jsme jistá omezení chtěli odvozovat čistě „logicky“. Jeden z našich nejpřednějších právníků, když se vyslovoval *proti* vylučování socialistů z kateder, jednou prohlásil, že by jako učitel práva neakceptoval ani jediného „anarchistu“, protože ten vůbec neguje právo jako takové – a zjevně tento argument považoval za průkazný. Můj názor je zcela opačný. Je jisté, že anarchista může být dobrým znalcem práva, a jestliže jím je, pak mu právě onen jeho takřka archimédovský bod, na němž je – je-li pravé – vystavěno jeho objektivní přesvědčení a který leží mimo naše konvence a předpoklady, jež se zdají být tak samozřejmé, může napomoci, aby v základních názorech běžné právní nauky rozpoznal problematiku, jež uniká všem, pro něž jsou ony názory příliš samozřejmé. Otcem poznání je totiž nejradikálnější pochybnost. Právník má právě tak málo za úkol „dokazovat“ hodnotu oněch kulturních statků, jejichž existence je vázána na trvání „práva“, jako není úkolem lékaře dokazovat, že prodloužení života je za všech okolností žádoucí. Něčeho takového není ani jeden ani druhý svými prostředky vůbec schopen. Kdyby však někdo chtěl z katedry učinit místo pro praktická hodnocení, bylo by zjevně povinností předat právě nejprinciálnější základní otázky neomezené svobodě ke zkoumání ze všech hledisek. Může se tak stát? Právě nejzásadnější a nejdůležitější praktickopolitické hodnotové otázky jsou dnes z kateder německých universit *vyloučeny* povahou politických poměrů. Pro koho stojí zájmy národa nad naprosto všemi jeho konkrétními institucemi, pro toho je např. centrální otázka, zda je ono v dnešním Německu směrodatné chápání úlohy monarchie slučitelné se světovými zájmy národa a s těmi prostředky, totiž s válkou a diplomacií, jejichž prostřednictvím jsou tyto zájmy prosazovány? Nejsou to přece vždycky nejhorší vlastenci a ani odpůrci monarchie, kdo dnes mají sklon k tomu, aby na tuto otázku odpověděli záporně a nevěřili na trvalejší úspěchy v oněch obou sférách, pokud v nich nedojde k hlubokým změnám. Každý ale

ví, že tyto životní otázky národa nemohou být na německých katedrách diskutovány zcela svobodně.<sup>3</sup> Avšak s ohledem na skutečnost, že ze svobodného výkladu na katedrách jsou trvale vylučovány právě ty otázky hodnocení, které jsou praktickopoliticky rozhodující, se mi zdá, že by už jenom důstojnosti reprezentantů vědy mělo odpovídat, aby *mlčeli* také o těch problémech hodnot, o nichž pojednávat se jim laskavě povoluje.

Neřešitelnou, protože hodnocením podmíněnou otázkou, zda se při *vyučování* smí, musí nebo mají zastávat praktická hodnocení, však v žádném případě nesmíme spojovat s čistě *logickým* výkladem úlohy, již v empirických disciplínách, jako je sociologie a národní hospodářství, hodnocení hrají. Jinak by tím musela nutně utrpět nezaujatost diskuse o vlastní logice věci, jejíž výsledek o sobě nenabízí pro odpověď na onu otázku vůbec žádný pokyn, s výjimkou jednoho, který je čistě logický: aby učitel jasně a zřetelně odděloval heterogenní sféry problému.

Nechtěl bych dále diskutovat o tom, zda je oddělování empirických zjištění a praktických hodnocení „obtížné“. Je tomu tak. My všichni, výslovný zastávce tohoto požadavku právě tak jako ostatní, se proti tomu stále znovu prohřešujeme. Ale přinejmenším stoupenci takzvaného *etického* národního hospodářství by mohli vědět, že ani mravní zákon není splnitelný, a přece platí jako „uložený“, a zpytování svědomí by snad mohlo ukázat, že postuláty je obtížné plnit především proto, že se neradi *zřikáme* vstupování do této zajímavé oblasti hodnocení, zejména je-li to spojeno s tak vzrušující „osobní notou“. Každý docent přirozeně upozoruje, že se tváře studentů rozjasní a napnou, když se začne osobně „vznávat“, a rovněž zjistí, že návštěvnost jeho přednášek je nanejvýš příznivě ovlivňována tím, když se od něj něco takového může očekávat. Každý dále ví, že university si konkurují při získávání studentů, a proto často dávají přednost nějakému – jakkoli malému – proroku, jenž naplní posluchárny, před významným učencem a *věcným* učitelem – ledaže by toto prorokování bylo hodně vzdáleno hodnocením považovaným politicky či konvenčně za normální. Větší šance má pouze prorok materiálních zájmů, který svou hodnotovou neutralitu

<sup>3</sup> To není žádnou německou zvláštností. Pro něco takového existují veřejně nebo skrytě ve skoro všech zemích faktické zábrany. Různý je jen druh hodnotových problémů, které jsou takto vyloučeny.

předstírá, a to díky vlivu těchto zájmů na politickou moc. To všechno považují za neutěšené, a proto bych také nemohl přistoupit na tvrzení, že požadavek vyloučení praktických hodnocení je „malicherný“ a že se přednášky stanou „nudnými“. Ponechávám otevřeno, zda přednášky o odborných empirických oborech musí především usilovat o to, aby byly „zajímavé“, ale na druhé straně se obávám, že „vzrušivost“, dosahovaná přílišnou zajímavostí osobního tónu, by u studentů natrvalo vypěstovala sklon k povrchnosti v odborné práci.

Nechtěl bych dále diskutovat, ale jen výslovně uznat následující skutečnost: právě při *zdání*, že došlo k odstranění všech praktických hodnocení, se na základě známého schématu „ať mluví fakta“ zcela zvláštním způsobem daří hodnocení sugestivně vyvolávat. Kvalitativně lepší část našich parlamentních a volebních řečníků působí právě tímto prostředkem – a pro jejich účely je to zcela legitimní. Snad není třeba vůbec mluvit o tom, že právě z hlediska požadavku oddělení poznání a hodnocení by něco takového na katedře bylo zneužitím nanejvýš zavržením hodným. Jestliže se za skutečnost vydává nelegitimně vyvolané zdání, že byl tento příkaz splněn, není to ještě kritikou příkazu samotného. Týká se to ale právě tohoto: *jestliže* se učitel domnívá, že se praktických hodnocení nemůže zříci, je povinen, aby je jako taková učinil absolutně *zřejmými*, a to jak žákům, tak *i sobě samému*.

Co je nakonec třeba potírat nejrozhodněji, je nezřídka se vyskytující představa, že cestu k vědecké „objektivitě“ nastoupíme tím, že budeme vzájemně zvažovat různá hodnocení a zjednávat mezi nimi „státnický“ kompromis. Prostředky empirických disciplín lze „střední cestu“ vědecky prokázat *právě tak* málo jako „nejextrémnější“ hodnocení. Ve sféře *hodnocení* by vůbec byla *normativně* nejméně jednoznačná. To nepatří na katedru, ale do politických programů, sekretariátů a parlamentů. Normativní i empirické vědy mohou politicky jednajícím jedincům a soupeřícím stranám poskytnout jen *jednu* neocenitelnou službu, že jim totiž řeknou: 1) k tomuto praktickému problému jsou *myslitelná* ta a ta rozdílná „poslední“ stanoviska; 2) tak a tak vypadají fakta, s nimiž musíte počítat při své volbě mezi těmito stanovisky. – Tím jsme se dostali k naší „věci“.

Se slovem „hodnotící soud“ se pojí nekonečné nedorozumění a především terminologický, tudíž zcela sterilní spor, který k věci samé zjevně ničím nepřispívá. Jak jsme již řekli na začátku, je zcela nedvojznačné

jasné, že v našich disciplínách se při těchto výkladech jedná o *praktická* hodnocení sociálních faktů jako žádoucích, nebo nežádoucích, a to z etických nebo kulturních hledisek či na jiném základě. Že věda chce dosáhnout 1) „hodnotných“, tj. logicky a věcně *správných*, a 2) „hodnotných“, tj. ve smyslu vědeckého zájmu důležitých výsledků, že dále už výběr látky obsahuje „hodnocení“ – takovéto věci se jako nejzávažnější námitky vynojují vzdor všemu, co už o tom bylo řečeno.<sup>4</sup> V nemenší míře a téměř nepochopitelně vznikalo stále znovu velké nedorozumění ohledně toho, co nikdo netvrdí, že totiž empirická věda nemůže pojednávat o „subjektivních“ hodnoceních lidí jako o *objektu* (zatímco přece sociologie, národní hospodářství, a dokonce i celá teorie mezního užítka spočívají na opačném předpokladu). Jedná se přece výlučně o požadavek, jenž je sám o sobě nanejvýš triviální: aby badatel a přednášející, protože se zde jedná o heterogenní problémy, bezpodmínečně *odlišovali* zjišťování empirických faktů (včetně jimi zjištěného „hodnotícího“ chování zkoumaných empirických lidí) od *svých* prakticky hodnotících stanovisek, tj. od toho, který z oněch faktů (včetně případných „hodnocení“ empirických osob, jež se stávají objektem zkoumání) *posuzují* jako žádoucí, anebo nežádoucí, tedy od svého vlastního, v tomto smyslu „hodnotícího“ stanoviska. V jistém, jinak cenném pojednání jeden spisovatel rozvádí skutečnost, že badatel by přece jako „fakt“ mohl přijmout také své vlastní hodnocení a vyvodit z toho důsledky. Co se tím myslí, je právě tak nepopíratelně *správné*, jako je zvolený výraz zavádějící. Dříve než o něčem začneme diskutovat, můžeme se samozřejmě shodnout v tom, že určité praktické opatření, třeba krytí nákladů na rozšiřování armády pouze z kapes majetných, bude „předpokladem“ diskuse, a že se budou rozebírat pouze *prostředky*, jež jsou pro dosažení tohoto cíle k dispozici. To je často vel-

<sup>4</sup> Musím se odvolat na to, co jsem řekl v předchozích statích – *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* a R. Stammlers „Überwindung“ der materialistischen Geschichtsauffassung (pozn. překl.), které se, jak je docela dobře možné v důsledku nedostatečné korektnosti jednotlivých formulací, nemusely dotknout žádného pro věc bytostného momentu. Na „neudržitelnost“ určitých posledních hodnocení bych chtěl poukázat v jiné důležité oblasti, již se mezi jinými zabývá zejména *Einführung in die Rechtswissenschaft* G. Radbrucha (2. vyd., 1913). V některých bodech se od něj odchyluji. Ale pro výklad problému, jak ho provádím zde, je to bezvýznamné.

mi účelné. Avšak takto společně předpokládaný praktický záměr přece nebudeme nazývat „faktem“, nýbrž „a priori stanoveným účelem“. Že se také věcně jedná o dvě odlišné záležitosti, by se velmi brzy ukázalo při analýze „prostředků“, ledaže by se jednalo o „předpokládaný účel“ ve své konkrétnosti tak nediskutovatelný, jako je skutečnost, že si nyní zapálím doutník. Samozřejmě že v takovém případě není většinou třeba o prostředcích diskutovat. V téměř každém případě obecněji formulovaného záměru, například i v tom, který jsme jako příklad uvedli dříve, učiníme naproti tomu zkušenost, že se při diskusi o prostředcích ukáže nejen to, že jednotlivci domněle jednoznačným účelem rozuměli zcela odlišné věci. Zejména je však ale možné dojít k tomu, že přesně *stejný účel* bývá požadován z různých posledních důvodů a že právě to má vliv na rozbor prostředků. To však podotýkám jen mimochodem. Že je totiž možné vyjít z určitého účelu jako společně požadovaného a diskutovat jen o prostředcích k jeho dosažení, z čehož pak *může* vzniknout diskuse, která je proveditelná čistě empiricky, to je věc, kterou by asi nikoho nenapadlo popírat. Ale právě kolem volby účelů (a nikoli „prostředků“ pro pevně daný účel), tudíž právě kolem toho, v jakém smyslu *nelze* brát jako „fakt“ hodnocení, jímž jednotlivci svoji volbu zdůvodňují, a v jakém se může stát předmětem vědecké kritiky, jen kolem toho se točí celý výklad. Pokud tomu nebudeme věrni, je jakýkoli další výklad zbytečný.

A už vůbec je mimo diskusi otázka, do jaké míry si praktická hodnocení, a to zejména etická, mohou nárokovat *normativní* dignitu, a tedy jiný charakter než např. otázka, zda se má dávat přednost blondýnkám před brunetkami, anebo než podobně subjektivní soudy vkusu. Toto jsou problémy filosofie hodnot, a ne problémy metodiky empirických disciplín. Pro tu je pouze důležité, že platnost praktického imperativu jako normy na jedné straně a platnost pravdy empirického faktického zjištění na straně druhé spočívají svou problematikou na absolutně heterogenních rovinách a že specifická dignita *každé* z nich se poruší, jestliže to neuznáme a jestliže se budeme snažit obě sféry násilně slučovat. Právě to se podle mého názoru ve velké míře stalo zejména u profesora von Schmollera.<sup>5</sup> Úcta k našemu mistru mi za-

<sup>5</sup> V jeho článku *Volkswirtschaftslehre pro Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (3. vyd., VIII, str. 426–501).

povídá, abych přešel ty body, v nichž se domnívám, že s ním nemohu souhlasit.

Nejprve bych se chtěl ohradit proti tomu, že stoupencům „hodnotové neutrality“ sloužil pouhý fakt historického a individuálního kolísání právě platných hodnotících stanovisek jako důkaz toho, že například etika má nutně jen „subjektivní“ charakter. Také empirická zjištění fakt jsou často velmi sporná, a navíc o tom, zda někoho máme považovat za ničemu, může často vládnout podstatně větší všeobecná shoda, než jaké by se dalo dosáhnout (právě u odborníků) třeba v otázce výkladu nějakého zkomoleného nápisu. Schmollerova domněnka, že dochází k nárůstu konvenční jednomyslnosti všech lidí a konfesí ohledně hlavních momentů praktických hodnocení, je v příkrém rozporu s mým protikladným dojmem. Nicméně se mi to zdá nepodstatné pro věc samu. Neboť co je třeba v každém případě popřít, je právě to, že bychom se ve vědě směli spokojit se samozřejmostí nějakých takovýchto, jakkoli velice rozšířených stanovisek, jež byla vytvořena jen konvencí. Specifická funkce vědy se mi zdá být právě opačná: *problémem* se pro ni stává to, co je konvenčně samozřejmé. Vždyť přece právě to ve své době dělal Schmoller a jeho přátelé. Že se vedle toho zkoumá *kauzální* působení *faktické* existence jistých etických nebo náboženských přesvědčení na hospodářský život a že se za určitých okolností vysoce oceňuje, z toho přece ještě nevyplývá, že bychom proto ona přesvědčení, kauzálně asi velmi účinná, měli sdílet anebo považovat za „hodnotná“, stejně jako naopak v přitakání vysoké hodnotě nějakého etického nebo náboženského jevu není ještě ani v nejmenším řečeno nic o tom, zda by nechtěné následky, které mělo, nebo by mohlo mít její uskutečňování, měly být opatřeny stejným pozitivním hodnotovým predikátem. S těmito otázkami si nelze vůbec nic počít prostřednictvím faktických zjištění a jednotlivce je bude muset posuzovat různě, vždy podle svých náboženských a jiných praktických hodnocení. To všechno k naší sporné otázce vůbec nepatří. Naproti tomu ale výslovně popírám, že by z nějaké „realistické“ vědy o etičnu, tj. z vykazování faktických vlivů, jímž jsou vystavena etická přesvědčení, která převládají v nějaké dané skupině lidí, v důsledku jejich ostatních životních podmínek, a zase naopak, jak etická přesvědčení na tyto podmínky zpětně působila, vyplývala „etika“, jež by někdy byla s to něco říci o tom, co se *má* považovat za platné, a to právě tak málo, jako si např. „realistický“ výklad astronomických představ třeba Čiňanů – který

by ukázal, z jakých praktických motivů a jak astronomii provozují, k jakým výsledkům dospěli a proč – nemůže nikdy stanovit za cíl dokázat správnost čínské astronomie. Právě tak jako zjištění, že římsští agrimensoři nebo florentští bankéři (tito dokonce při dědickém dělení zcela velkých majetků) svými metodami velmi často dospívali k výsledkům, jež jsou neslučitelné s trigonometrií nebo i násobilkou, sotva může zpochybňovat trigonometrii nebo násobilku. Empiricko-psychologickým a historickým zkoumáním nějakého určitého hodnotícího stanoviska s ohledem na jeho individuální, sociální a historickou podmíněnost se tudíž a vždy dospívá k něčemu jinému, než je jeho *rozumějící vysvětlení*. To není maličkost. Je to žádoucí nejen kvůli osobnímu (nikoli však vědeckému) vedlejšímu efektu, aby pro nás bylo snazší „být práv“ těm, kteří skutečně anebo zdánlivě myslí jinak. Je to nanejvýš důležité také vědecky: 1) za účelem empirického kauzálního zkoumání lidského jednání, jehož *skutečné* poslední *motiv* se chceme naučit poznávat, 2) ale, když diskutujeme s někým, kdo – ať už skutečně nebo zdánlivě – soudí jinak, také pro prozkoumání vzájemnosti protikladných hodnotících stanovisek. Neboť vlastním smyslem diskuse *o hodnotách* je právě pochopit, co partner skutečně míní (nebo také co míníme my sami), tj. pochopit hodnotu, na niž každé z obou stran skutečně – a ne jen zdánlivě – záleží, čímž je teprve vůbec umožněno zaujetí stanoviska k této hodnotě. Zdaleka tomu tedy není tak, že by z hlediska požadavku „hodnotové neutrality“ empirických výkladů byly diskuse o hodnocení sterilní, anebo dokonce nesmyslné, neboť právě poznání jejich smyslu je předpokladem všech užitečných zkoumání tohoto druhu. Ta jednoduše předpokládají pochopení možnosti zásadně a nezprostředkovatelně *odlišných* posledních hodnocení. Neboť „všemu porozumět“ neznamená ani „všechno prominout“, ani nevede od pouhého porozumění cizího stanoviska o sobě cesta k jeho uznání. Ale přinejmenším právě tak snadno, často s mnohem větší pravděpodobností odtud vede cesta k poznání, proč a v čem se *nelze* shodnout. Právě toto poznání je však poznáním pravdy a právě jemu slouží „diskuse o hodnocení“. Co naopak zcela jistě nelze na této cestě získat – protože to leží zcela opačným směrem –, je nějaká normativní etika nebo vůbec závaznost nějakého „imperativu“. Každý asi ví, že dosažení takového cíle je přinejmenším zdánlivě ztíženo „relativizujícími“ působeními těchto diskusí. Tím ovšem není řečeno, že je kvůli tomu třeba takové diskuse odmítat. Právě naopak. Neboť „etické“ pře-

svědčení, které lze vyhodit ze sedla psychologickým „porozuměním“ odchylných hodnocení, je právě tak hodnotné jako náboženská mínění, která jsou narušována vědeckým poznáním, jak se také stává. Jestliže se konečně Schmoller domnívá, že by stoupenci „hodnotové neutrality“ empirických disciplín mohli uznávat jen „formální“ etické pravdy (zřejmě tím míní pravdy ve smyslu *Kritiky praktického rozumu*), chtěli bychom k tomu – ač problém nepatří bezpodmínečně k věci – připojit několik výkladů.

Především musíme odmítnout ve Schmollerově pojetí obsaženou identifikaci etických imperativů s „kulturními hodnotami“, a to i s těmi nejvyššími. Může totiž existovat stanovisko, jemuž jsou kulturní hodnoty „uloženy“, a to i tehdy, když jsou v nesmiřitelném, neřešitelném konfliktu s jakoukoli etikou. A naopak existuje etika, jež všechny kulturní hodnoty odmítá, aniž dochází k vnitřnímu rozporu. V žádném případě však nejsou obě sféry hodnot identické. Právě tak závažným (i když značně rozšířeným) nedorozuměním je, jestliže se věří, že „formální“ poučky – jako třeba zásady Kantovy etiky – neobsahují žádné *obsahové* poukazy. Možnost normativní etiky se ovšem nijak neproblematizuje tím, že existují problémy *praktického* druhu, pro něž tato etika sama ze sebe nemůže poskytnout žádné jednoznačné poukazy (sem patří, jak se domnívám, zcela specifickým způsobem určité institucionální, a proto přímo „sociálněpolitické“ problémy), a dále že etika je to jediné, co na světě „platí“, nýbrž že vedle ní existují jiné sféry hodnot, jejichž hodnoty může – podle okolností – uskutečnit jen ten, kdo na sebe vezme etikou „vinu“. Sem patří zvláště sféra politického jednání. Bylo by podle mého názoru slabošské, kdybychom chtěli popřít napětí ve vztahu k etice, přítomné právě v politice. To však není nikterak vlastní jen této sféře, jak bychom se mohli domnívat na základě navyklé kontrapozice „soukromé“ a „politické“ morálky. Proberme nyní některé předem naznačené „hranice“ etiky.

K otázkám, jež nejsou jednoznačně rozhodnutelné v *žádné* etice, patří důsledky postulátu „spravedlnosti“. Zda například – jak by asi nejspíše odpovídalo názorům vyjádřeným svého času – tomu, kdo hodně vykoná, také mnoho dlužíme, anebo naopak zda od toho, kdo hodně vykonat může, se má také mnoho požadovat, zda se tedy velkému talentu mají ve jménu spravedlnosti (jiná hlediska – například hledisko nutné „pobídky“ – bylo tudíž třeba vyloučit) poskytnout také velké šance, anebo zda naopak (jako u Babeufa) by se nespravedlnost

nerovného rozdělení duševního nadání měla vyrovnávat přísnou péčí o to, aby talent, který někdo má a jenž sám už může vyvolávat blažený pocit prestiže, nemohl pro sebe ještě navíc využívat své lepší šance ve světě – to všechno nemůže být řešitelné z „etických“ premis. Tomuto typu ale odpovídá *etická* problematika většiny sociálněpolitických otázek.

Avšak také na poli osobního jednání existují zcela specifické základní etické problémy, jež etika ze svých vlastních předpokladů nemůže řešit. Především sem patří základní otázka, zda specifická hodnota etického jednání – „čistá vůle“ nebo „úmysl“, jak se to opakovaně vyjadřuje – sama dostahuje jeho ospravedlnění podle maximy vyjádřené křesťanskými etiky: „křesťan jedná správně a výsledek ponechává na Boží vůli“. Anebo zda je třeba rovněž vzít v úvahu odpovědnost za možné nebo pravděpodobné *důsledky* jednání, ve svém průběhu zaplétaného do tohoto eticky iracionálního světa. Veškeré radikálně revoluční politické jednání v sociální oblasti, především takzvaný „syndikalismus“, vychází z postulátu prvního, veškerá „reálpolitika“ z postulátu druhého. Obojí se však odvolává na etické maximy. Ty jsou ale navzájem ve věčném sváru, který je naprosto neřešitelný prostředky etiky, jež se opírá jen o sebe samu.

Obě tyto etické maximy mají přísně „formální charakter“, v čemž se podobají známým axiomům *Kritiky praktického rozumu*. O těchto se pak vzhledem k jejich charakteru často věří, že neobsahují vůbec žádné obsahové poukazy k hodnocení jednání. Avšak tak tomu vůbec není. Vezměme záměrně příklad co nejdálší každé „politice“, který snad může ozřejmit, jaký smysl vlastně má tento hojně diskutovaný „pouze formální“ charakter oné etiky. Předpokládejme, že nějaký muž s ohledem na svůj erotický vztah k určité ženě prohlásí: „Zpočátku byl náš vzájemný vztah jen vášní, nyní je to hodnota.“ Chladně temperovaná věcnost kantovské etiky by první polovinu této věty vyjádřila takto: „Zpočátku jsme si byli navzájem *jen prostředky*“ – a tím by pro sebe celou větu nárokovala jako zvláštní případ onoho známého principu, který se podivuhodným způsobem s oblibou pojímal jako čistě dobově podmíněný výraz „individualismu“, zatímco ve skutečnosti představuje nesmírně geniální formulaci nezměrného množství etických situací, právě jimž se musí správně porozumět. Ve svém negativním uchopení a za potlačení jakékoli výpovědi o tom, co je vlastně pozitivním protikladem eticky zavrženého zacházení s druhým „jen jako s pro-

středkem“, zřejmě zahrnuje 1) uznání samostatných mimoetických hodnotových sfér, 2) vymezení etické sféry vůči těmto mimoetickým sférám, a konečně 3) zjištění, že a v jakém smyslu mohou na jednání ve službách mimoetických hodnot přece jen ulpívat rozdíly etické dignity. Ony sféry hodnot, které dovolují nebo předepisují zacházet s druhým „jen jako s prostředkem“, jsou ve vztahu k etice skutečně heterogenní. Tomu se zde nemůžeme dále věnovat, v každém případě se ale ukazuje, že „formální“ charakter oné nanejvýš abstraktní etické poučky sám nezůstává k *obsahu* jednání indiferentní. Avšak problém se nyní dále komplikuje. Onen samotný negativní predikát, jenž byl vyjádřen slovy „jen vášeň“, může být z určitého hlediska chápán jako urážka toho, co je v životě niterně nejryzejší a nejvlastnější, té jediné, nebo dokonce vznešené cesty ven z neosobních či nadosobních, a proto životu nepřátelských „hodnotových“ mechanismů, z přikovanosti k neživotné skále každodenní existence a z nároků „uložených“ neskutečností. V každém případě si lze představit koncepci tohoto pojetí, které by sice pro svou představu concretissima prožitku pohrdlo výrazem „hodnota“, ale přesto by konstituovalo sféru, která by sice byla stejně cizí a nepřátelská každé svatosti či dobrotě, každé etické či estetické zákonitosti, každému kulturnímu významu či ocenění osobnosti, a přesto či právě proto by si činila nárok na svoji vlastní, v nejkrajnějším smyslu slova „immanentní“ hodnotu. Ať již je naše stanovisko k tomuto nároku jakékoli, v žádném případě není prokazatelné nebo „vyvratitelné“ prostředky „vědy“.

Jak poznamenal starý Mill, každé empirické zkoumání těchto situací by vedlo k uznání absolutního polytheismu jakožto jediné metafyziky, jež by jim odpovídala. Nikoli empirické zkoumání, nýbrž to, které vykládá smysl, tudíž opravdová filosofie hodnot, by – odtud vycházejíc – nesměla dále ignorovat, že ani dobře uspořádané pojmové schéma „hodnot“ by nebylo přiměřeně právě tomuto nejdůležitějšímu momentu daného stavu. V případě rozlišování mezi hodnotami se totiž nakonec nikdy nejedná jen o alternativy, nýbrž – jako třeba mezi „bohem“ a „d'áblem“ – o nesmiřitelný boj na smrt. Mezi nimi neexistují žádné relativizace a kompromisy; mějme však dobře na paměti, že neexistují na základě *smyslu*. Neboť ve skutečnosti i co do svého vnějšího zdání existují, a to na každém kroku, jak každý v životě zakusil. V téměř každém jednotlivém důležitém stanovisku reálných lidí se kříží a proplétají sféry hodnot. Zploštěnost „každodennosti“ v tom-

to nejvlastnějším smyslu slova záleží právě v tom, že člověk, který v ní žije, si toto, zčásti psychologicky, zčásti pragmaticky podmíněné zmnožení smrtelně nepřátelských hodnot neuvědomuje, a především si je uvědomit ani vůbec *nechce*, že se volbě mezi „bohem“ a „děblem“ i konečnému rozhodnutí o tom, která ze soupeřících hodnot je ovládána jedním a která druhým, snaží vyhnout. Každé lidské pohodlnosti nevítaný, ale nevyhnutelný plod ze stromu poznání není vůbec nic jiného než právě to, že o těchto protikladech musíme vědět, a tudíž i vidět, že každé jednotlivě důležité jednání, a že dokonce život jako celek, jestliže nemá odplývat jako přírodní děj, ale má se vědomě utvářet, znamená řetěz konečných rozhodnutí, jimiž duše – podobně jako u Platóna – *volí* svůj vlastní osud, tj. smysl svého konání i bytí. Snad nejhrubší neporozumění, na kterém se stále znova podílejí úmysly stoupců kolize hodnot, představuje interpretace tohoto stanoviska jako „relativismu“, tedy jako životního názoru, který je právě založen na radikálně protikladném názoru o vzájemném vztahu hodnotových sfér a (v důsledné formě) je smysluplně proveditelný jen na půdě velmi specificky utvářené („organické“) metafyziky.

Vrátíme-li se k našemu speciálnímu případu, zdá se mi, že beze vší pochybnosti můžeme konstatovat, že to jediné, co může *empirická* disciplína svými prostředky ukázat v oblasti praktickopolitických (zvláště tedy také hospodářskopolitických a sociálněpolitických) hodnocení, pokud by se z nich měly vyvozovat direktivy pro hodnotově zaměřené jednání, jsou 1) nezbytné prostředky, 2) nezbytné vedlejší následky a 3) jimi podmíněná konkurence většího počtu *možných* hodnocení spolu s jejich *praktickými* důsledky. *Filosofické* disciplíny mohou nadto svými myslitelskými prostředky zjišťovat „smysl“ jednotlivých hodnocení, tedy nejhlubší strukturu jejich smyslu i smysl jejich důsledků, určovat jim tedy „místo“ v celku vůbec možných „posledních“ hodnot a vymezovat sféry platnosti, jež jsou na jejich smysl vázány. Avšak již tak jednoduché otázky, jako třeba do jaké míry má nějaký účel posvěcovat nezbytné prostředky, stejně jako do jaké míry se má počítat s nechtěnými vedlejšími důsledky a za třetí konečně jak se mají urovnat konflikty mezi větším počtem in concreto kolidujících, chtěných nebo požadovaných účelů, takové otázky jsou veskrze věci volby nebo kompromisu. Neexistuje žádný (racionální nebo empirický) vědecký postup, ať už by byl jakéhokoli druhu, který by zde mohl rozhodnout. Přinejmenším

naše přísně empirická věda by si neměla namlouvat, že jednotlivci tuto volbu ušetří, a neměla by proto ani vzbuzovat zdání, že je toho schopna.

Výslovně zde však ještě nakonec poznamenejme, že uznání *tohoto* stavu věci *pro naše disciplíny* je zcela nezávislé na stanovisku, jež bylo s největší stručností vypracováno v předchozích hodnotově teoretických výkladech. Neexistuje totiž žádné logicky udržitelné stanovisko, ze kterého by se dal tento stav odmítnout, s výjimkou stanoviska hierarchie hodnot, které je jednoznačně předepsáno církevními dogmaty. Musím vyčkat, zda se skutečně nenajdou lidé, kteří o otázkách – zda se určitá skutečnost utváří tak, nebo jinak; proč se příslušná konkrétní událost stala právě takto, a ne jinak; zda po daném stavu věci následuje podle pravidel faktického dění jiný stav; a jaký je stupeň pravděpodobnosti tohoto následování – budou tvrdit, že se svým smyslem v zásadě *neliší* od otázek: co bychom měli v konkrétní situaci prakticky *dělat*?; podle jakých hledisek se ona situace může jevit jako potěšitelná, nebo nepotěšitelná?, existují obecně formulovatelné věty (axiomy) – ať už jakéhokoli druhu –, na něž by se tato hlediska dala zredukovat? A že dále na jedné straně o otázce: jakým směrem a s jakou pravděpodobností se *bude* vyvíjet konkrétně daná faktická situace (nebo obecně: situace určitého, nějakým způsobem dostatečně určeného typu), a jak velká je pravděpodobnost, že se bude určitým směrem vyvíjet (případně že se takto typicky *obvykle* vyvíjí), a na druhé straně o otázce, zda máme *napomáhat* tomu, aby se určitá situace určitým směrem vyvíjela – ať už by to bylo směrem o sobě pravděpodobným, nebo zcela protikladným, nebo nějakým jiným, a konečně na jedné straně o otázce: jaký názor si pravděpodobně (nebo dokonce jistě) *budou* na problém jakéhokoli druhu vytvářet určité osoby za konkrétních okolností, nebo za stejných okolností neurčité množství osob, a na druhé straně o otázce, zda tento názor, který pravděpodobně nebo skutečně vzniká, je *správný* – ačkoli všechny tyto párově protikladné otázky mají co do smyslu jen velmi málo společného, se přesto bude tvrdit, jak se neustále děje, že se ve skutečnosti „nedají od sebe oddělit“, že toto poslední tvrzení *není* v rozporu s požadavky vědeckého myšlení. Jestliže si naproti tomu někdo, kdo oběma způsobům tázání přiznává absolutní heterogenitu, přesto činí nárok vyjádřit se



v jedné a téže knize, na jedné a téže stránce, ba i v hlavní a vedlejší větě jedné a téže syntaktické jednotky na jedné straně k jednomu a na druhé straně k druhému z obou heterogenních problémů, je to jeho věc. Co by se na něm mělo požadovat, je pouze to, aby své čtenáře ve věci absolutní heterogenity problémů neúmyslně (nebo také z vědomé pikanterie) *neklamal*. Osobně jsem toho názoru, že žádný prostředek na světě není tak „pedantický“, aby k takovým konfúzím nemohlo docházet.

Smyslem diskusí o *praktických hodnoceních* (těch, kteří se sami na diskusích *podílejí*) tudíž může být pouze:

a) Vypracování posledních, vnitřně „důsledných“ hodnotových axiomů, z nichž protikladná mínění vycházejí. Velmi často vzniká klamně zdání nejen o mínění protivníka, ale i o mínění vlastním. Tato procedura je bytostně operací, vycházející z individuálního hodnocení a z analýzy smyslu a postupující stále výše ke stále zásadnějším hodnotícím stanoviskům. Neoperuje tedy prostředky žádné empirické disciplíny a nevede k poznání fakt. „Platí“ stejným způsobem jako logika.

b) Dedukce „důsledků“ *hodnotících* stanovisek, které by vyplývaly z určitých posledních hodnotových axiomů, kdybychom je, a pouze je vzali za základ praktického hodnocení faktických situací. Smysluplná je taková dedukce ve vztahu k argumentaci, proti tomu je však vázána na empirická zjištění v případě maximálně vyčerpávající kauzistiky těch empirických skutečností, které vůbec *mohou* přicházet v úvahu při praktických hodnoceních.

c) Zjištění *faktických* důsledků, jež by praktická realizace určitého prakticky hodnotícího stanoviska k nějakému problému musela mít, a to: 1) v důsledku vázanosti na určité nezbytné *prostředky*, 2) v důsledku nevyhnutelnosti určitých, nikoli však přímo požadovaných vedlejších účinků. Toto čistě empirické zjištění může mít mimo jiné za následek: 1) absolutní nemožnost každé, jakkoli i přibližné realizace hodnotového postulátu, protože se cesty k jeho realizaci nedají nijak zjistit; 2) větší nebo menší *nepravděpodobnost* jeho plné anebo alespoň přibližné realizace, a to buď z téhož důvodu, anebo proto, že existuje pravděpodobnost vzniku nechtěných vedlejších účinků, které přímo či nepřímo vedou k tomu, že realizace je iluzorní; 3) nutnost počítat s takovými prostředky nebo takovými vedlejšími účinky, které zastávající příslušného praktického postulátu nevzal v úvahu, takže jeho hodnotové rozhodnutí mezi účelem, prostředkem a vedlejším účinkem se pro

něho stává novým problémem a oslabuje naléhavost jiného rozhodnutí. Konečně se přitom mohou:

d) Zastávat *nové* hodnotové axiomy a z nich vyplývající postuláty, které zastávající praktického postulátu nebere v úvahu a k nimž v důsledku toho nezaujal stanovisko, ačkoli provedení jeho vlastního postulátu s jinými postuláty koliduje buď 1) zásadně, nebo 2) vlivem praktických důsledků, tedy co do smyslu nebo prakticky. V případě 1) jde při dalším výkladu o problém typu a), v případě 2) o problém typu c).

Zcela vzdálené toho, aby byly „bez smyslu“, mají diskuse o hodnoceních tohoto typu velmi značný smysl tehdy a podle mého názoru jen tehdy, když se právě porozumí jejich účelům.

*Užitek* diskuse o praktických hodnoceních, probíhající na správném místě a ve správném smyslu, však není nijak vyčerpán takovými přímými „výsledky“, k nimž může vést. Jestliže je správně vedena, oplodňuje trvale empirickou práci tím, že jí *klade otázky*.

Na identifikaci problémů v empirických disciplínách je ovšem třeba zase odpovídat „hodnotově neutrálně“. Nejsou to „problémy hodnot“. Zato v oblasti našich disciplín jsou pod vlivem vztahování realit „k“ hodnotám. Pokud jde o význam výrazu „vztažení k hodnotám“, musím se odvolat na své dřívější práce, a především na známé práce H. Rickerta. Bylo by nemožné je zde znovu reprodukovat. Proto jen připomeňme, že výraz „vztažení k hodnotám“ znamená pouze filosofickou interpretaci onoho specificky vědeckého „zájmu“, který ovládá výběr a formování objektu empirického zkoumání.

Vlivem této čistě logické situace nedochází v empirickém zkoumání k vůbec žádné legitimaci „praktických hodnocení“. Avšak tento stav v souladu s historickou zkušeností způsobuje, že jsou to kulturní, což znamená *hodnotové* zájmy, které ukazují *směr* také čistě empirické vědecké práci. Nyní je snad jasné, že tyto hodnotové zájmy je v jejich kazuistice možné rozvíjet prostřednictvím diskusí o hodnotách. Ty mohou vědecky, zejména pak historicky pracujícím badatelům značně ušetřit nebo alespoň ulehčit úkol „hodnotové interpretace“, což je pro jeho specificky empirické bádání nanejvýš důležitá předběžná práce. Poněvadž se často jasně nerozlišuje nejen mezi hodnocením a vztažením k hodnotám, ale ani mezi hodnocením a hodnotovou interpretací (to znamená rozvíjením *možných* smysluplných stanovisek k danému jevu), a tak vznikají nejasnosti zejména pro určení logické podstaty dějin, odvolávám se v tomto

směru na své dřívější poznámky (aniž bych je ovšem chtěl vydávat za definitivní).<sup>6</sup>

Místo abych ještě jednou vysvětloval tyto základní metodologické problémy, chtěl bych raději blíže pojednat o některých jednotlivých bodech, jež jsou pro naše disciplíny důležité prakticky.

Ještě stále je rozšířena víra, že pokyny pro praktická hodnocení se mají, musí nebo alespoň mohou odvozovat z „vývojových tendencí“. Jenže i z velmi jednoznačných „vývojových tendencí“ můžeme získat jednoznačné imperativy jednání, které se týkají pouze pravděpodobně nejprůměrnějších prostředků k danému stanovisku, ale nikoli tohoto stanoviska samotného. Ovšem pojem „prostředku“ je přitom chápán v tom nejširším smyslu. Komu by byly posledním cílem třeba zájmy státní moci, musel by s ohledem na danou situaci za (relativně) průměrnější prostředek pokládat jak absolutistickou, tak radikálně demokratickou ústavu státu, a bylo by velmi směšné, kdyby se případná změna v hodnocení těchto účelových státních aparátů považovala za změnu v „zásadním“ stanovisku. Jak jsme již poznamenali, pro jednotlivce je samozřejmě stále znovu se objevujícím problémem: zda se má zřici naděje na realizovatelnost svých praktických hodnocení, když poznal, že existuje jednoznačná vývojová tendence, která prosazení jeho snahy váže na podmínku použití nových, pro něho však eventuálně mravně anebo jinak pochybených prostředků, nebo na podmínku, že bude akceptovat vedlejší účinky, které jsou pro něj zstrašující, anebo zda se tato naděje stane tak nepravděpodobnou, že by se jeho práce v tomto směru, posuzována podle šancí na úspěch, musela jevit jako neplodné „donkichotství“. Avšak poznání takových více či méně obtížně změnitelných „vývojových tendencí“ zde nemá naprosto žádné výsadní postavení. Každý *jednotlivý* nový fakt může mít stejně dobře za následek, že se musí znova provést vyrovnání mezi účelem a nevyhnutelným prostředkem, mezi chtěným cílem a nevyhnutelným vedlejším účinkem. Avšak otázka, zda se tak má stát a s jakými praktickými závěry, není otázkou nejen empirické, ale, jak jsme řekli, vůbec žádné jiné vědy, ať již je utvářena jakýmkoli způsobem. Můžeme například přesvědčenému syndikalistovi názorně dokazovat, že jeho konání je

<sup>6</sup> Srv. k tomu *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* (1905), in: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922, str. 244.

nejen sociálně „neužitečné“, tj. že nemůže mít žádný vliv na změnu vnějšího třídního postavení proletariátu, ale že dokonce vyvoláváním „reakčních“ nálad toto postavení nevyhnutelně zhoršuje, a přece se mu tím – jestliže se skutečně hlásí k posledním důsledkům svého názoru – *vůbec nic* nedokázalo, a to nikoli proto, že by byl pomatený, nýbrž proto, že ze svého hlediska může „mít pravdu“, jak ihned vysvětlíme. Lidé vcelku velmi silně inklinují k tomu, aby se vnitřně přizpůsobili buď úspěchu, nebo tomu, co právě úspěch slibuje, a to nejen – což je samozřejmě – v prostředcích nebo míře, s nimiž touží své poslední ideály realizovat, ale i ve vzdání se těchto ideálů samotných. V Německu se věří, že se to může přikrášlit názvem „reálpolitika“. V každém případě není vůbec zřejmé, proč právě zastánci empirické vědy by měli cítit potřebu tento stav ještě podporovat tím, že by se za mohutného potlesku konstituovali jako klika momentální „vývojové tendence“ a ze svého „přizpůsobení“ této tendenci udělali zásadní problém *hodnocení*, který je řešitelný jen jednotlivcem a v jednotlivém případě, a je tudíž věcí jeho svědomí, a učinili ho principem, zdánlivě krytým autoritou „vědy“.

Je výstižné – pokud to správně chápeme –, že úspěšná politika je vždy „uměním možného“. Neméně správné je však i to, že možného se velmi často dosahovalo jen tím, že se sáhlo po nemožném. Skutečně důsledná etika „přizpůsobování“ se možnému – byrokratická morálka konfucianismu – nebyla nakonec tím jediným, co údajně vytvořilo specifické, více či méně pozitivní kvality právě naší kultury, jež my všichni – vzdor nejrůznějším diferencím – (subjektivně) oceňujeme. Právě já bych nechtěl ve jménu vědy národ systematicky poučovat o tom, co už bylo uvedeno: že vedle „hodnoty úspěchu“ nějakého jednání by měla stát také „hodnota přesvědčení“. Ignorování této situace však v každém případě brání pochopení reality. Jestliže zůstaneme u zmíněného příkladu syndikalisty, je rovněž logicky nesmyslné, aby se za účelem kritiky s „hodnotou svého úspěchu“ konfrontovalo nějaké chování, které se – pokud je konsekventní – musí řídit „hodnotou přesvědčení“. Opravdu důsledný syndikalista si chce totiž *pouze* podržet určité přesvědčení, jež se mu zdá naprosto hodnotným a posvátným, a zachovat je jednak pro sebe, jednak je pokud možno probudit také v jiných. Jeho jednání navenek, už předem odsouzené k absolutní bezúspěšnosti, má pouze jediný účel, aby mu před jeho vlastním fórem poskytl jistotu, že toto přesvědčení je správné, to znamená, že má sílu

„osvědčovat“ se v jednání, a není tedy pouhým chvastounstvím. No a k tomu (asi) existuje *jen* prostředek takovýchto činů. Ostatně jeho říše není – pokud je důsledný –, stejně jako žádná říše etiky smýšlení, z tohoto světa. „Vědecky“ se dá jen konstatovat, že toto pojetí jeho vlastních ideálů, to jediné, co je vnitřně důsledné, je nemožné vyvracet vnějšími „fakty“. Myslím si, že tím by se prokázala služba jak stoupencům, tak odpůrcům syndikalismu, a to právě taková, již právem požadují od vědy. Úvahami jako: „na jedné straně – na druhé straně“, se sedmi důvody „pro“ a šesti „proti“ určitému jevu (třeba generální stávce) a jejich vzájemným zvažováním po způsobu staré kameralistiky, a třeba i moderních čínských memorand, *žádná* věda, jak se mi zdá, nic nezíská. Redukcí syndikalistického stanoviska na jeho co možná racionální a vnitřně důslednou formu a zjištěním empirických podmínek jeho vzniku, jeho šancí a zkušenostně praktických důsledků se – ve vztahu k tomuto stanovisku – vyčerpává úkol *hodnotově neutrální vědy*. Zda by někdo měl, nebo neměl být syndikalistou, nelze nikdy dokázat bez velmi určitých metafyzických premis, jež se v tomto případě nedají demonstrovat žádnou vědou, ať už by byla *jakkoli* uzpůsobená. I to, že důstojník se svou hradbou raději vyletí do vzduchu, než by se vzdal, *může* být v jednotlivém případě v *každém* ohledu naprosto správné, co do výsledku však absolutně bez užitku. Nemělo by být ale lhostejné, zda přesvědčení, kvůli němuž tak činí, aniž by se tázal po užitku, vůbec existuje, či nikoli. „Nesmyslné“ může být toto přesvědčení v každém případě právě tak málo jako přesvědčení důsledného syndikalisty. Kdyby profesor z blahosklonné výše své katedry chtěl takový catonismus doporučovat, nevyjímalo by se to ovšem příliš stylově. Nikdo ale po něm nakonec ani nepožaduje, aby vychvaloval opak a činil povinnost z přizpůsobování ideálů šancím, které jsou dány momentálně existujícími vývojovými tendencemi.

Opětovně jsme zde použili výraz „přizpůsobování“, který – při zvoleném způsobu vyjadřování – v daném případě jistě není nesrozumitelný. Ukazuje se však, že sám o sobě je tento výraz dvojznačný: přizpůsobení prostředků nějakého zásadního stanoviska daným situacím („reálpolitika“ v užším smyslu), nebo přizpůsobování se při výběru některého z vůbec možných zásadních stanovisek samých momentálním šancím existujícím skutečně nebo zdánlivě (tj. onen druh „reálpolitiky“, s níž již 27 let dosahujeme pozoruhodných úspěchů). Ale tím není ani zdaleka vyčerpán počet možných významů tohoto výrazu. Proto by

bylo podle mého mínění vhodné, kdybychom při každé diskusi o našich problémech, ať již o otázkách „hodnocení“, či jiných, tento hodně zneužívaný pojem raději zcela vyloučili. Jako vyjádření vědeckého *argumentu*, jak se stále znovu objevuje buď při „vysvětlování“ (např. empirické existence určitých etických názorů v určitých skupinách lidí určitých dob), nebo při „hodnocení“ (například oněch fakticky existujících etických názorů jako objektivně „vhodných“, a *proto* objektivně „správných“ a hodnotných), je totiž veskrze zavádějící. V žádném z (obou) těchto významů však neposkytuje nic, protože vždycky nejprve vyžaduje určitou interpretaci. Jeho domov je v biologii. Kdyby byl skutečně pojímán v biologickém smyslu, tudíž jako okolnostmi daná, relativně určitelná šance skupiny lidí, aby si intenzivním rozmnožováním uchovali vlastní psychofyzickou *dědičnou* výbavu, pak by například ekonomicky nejbohatší a svůj život co nejracionálněji regulující vrstvy národa byly podle známých údajů statistiky porodů nejméně „přizpůsobenými“. Podmínkám v okolí jezera Salt Lake byli v biologickém smyslu – ale také v každém jiném z mnoha myslitelných i skutečně čistě empirických významů – přizpůsobeni nemnozí indiáni, kteří tam žili před příchodem mormonů, a to ani lépe, ani hůře než pozdější populačně bohaté osady mormonů. Prostřednictvím tohoto pojmu tudíž ani v nejmenším ničemu neporozumíme empiricky lépe, ale snadno si budeme namlouvat, že ano. A je možné – což jsme zde již konstatovali – říci, že pouze v případě dvou jinak v *každém* ohledu absolutně stejnorodých organizacích je jimi podmíněný jednotlivý konkrétní rozdíl, který je *empiricky* pro jejich další existenci „účelnější“, v tomto smyslu „přizpůsobenější“ situaci jedné z daných podmínek. Avšak při *hodnocení* by někdo mohl zastávat stanovisko, že větší četnost, materiální či jiná vyspělost a vlastnosti, jež si tam mormoni přinesli a rozvinuli, jsou údajně důkazem jejich převahy nad indiány; právě tak by mohl někdo jiný zase zastávat stanovisko, z něhož by na jedné straně úplně zavrhnul prostředky i vedlejší účinky etiky mormonů, která je za tuto vyspělost přinejmenším spoluzodpovědná, a na druhé straně by mohl dávat přednost stepi dokonce beze všech indiánů, nebo i jejich romantické existenci v ní, aniž by si vůbec nějaká, *jakkoli* uzpůsobená věda na světě mohla činit nárok na to, že mu to vyvrátí. Zde se totiž jedná o nemožné *vyrovnávání* účelu, prostředku a vedlejšího účinku.

O empiricky rozhodnutelnou otázku se jedná skutečně jen tam, kde se při absolutně jednoznačně daném účelu k němu hledá vhodný pro-

středek. Věta: „ $x$  je jediným prostředkem pro  $y$ “ je fakticky pouhým obrácením věty: „po  $x$  následuje  $y$ “. Pojem „přízpůsobenosti“ (a všechny pojmy s ním spřízněné) však – a to je hlavní – ani v nejmenším nic nevyovídá o posledních, stěžejních hodnoceních, ale spíše je jenom zatemňuje – jako například právě v současnosti oblíbený, podle mého názoru zcela konfusní pojem „lidské ekonomie“. V oblasti kultury je buď „přízpůsobeno“ všecko – podle toho, jak se tento pojem chápe –, nebo nic. Neboť z veškerého kulturního života se nedá vyloučit *boj*. Můžeme změnit jeho prostředky, jeho předmět, ba i jeho hlavní směr a nositele, ale nemůžeme ho odstranit. Může to být místo vnějšího zápolení znepřátelených lidí o vnější věci niterné zápolení milujících se lidí o vnitřní statky, a tím také namísto vnějšího nátlaku vnitřní znásilňování (dokonce i ve formě erotického nebo charitativního odevzdání), anebo dokonce vnitřní zápas v duši jednotlivce se sebou samým – boj je vždycky zde, a často tím osudnější, čím méně patrný, čím více jeho průběh nabývá podoby otupělé anebo pohodlné samovolnosti či iluzionistického sebeklamu, nebo se děje ve formě „výběru“. „Mír“ je pouze přesunem forem boje nebo protivníků v boji, případně předmětů boje či konečně možností výběru, ale ničím jiným. O tom, zda a kdy takové přesuny obstojí ve zkoušce před etickým či nějakým jiným hodnotícím soudem, se zřejmě nedá obecně vůbec nic říci. Nepochybné je jen jedno: jestliže chceme *hodnotit*, musíme každý, jakkoli utvořený řád společenských vztahů bez výjimky prozkoumat také podle toho, *jakému lidskému typu* dává cestou vnějšího nebo vnitřního (motivačního) výběru optimální šance, aby se stal typem vládnoucím. Jinak totiž není empirické zkoumání ani skutečně vyčerpávající, ani tu neexistuje nezbytná faktická základna pro hodnocení, ať pro vědomě subjektivní hodnocení, ať pro takové, které si nárokuje objektivní platnost. Tento faktický stav bych chtěl připomenout alespoň těm početným kolegům, kteří věří, že při sledování společenského vývoje lze operovat jednoznačnými pojmy „*pokroku*“. To nás nyní vede k bližšímu prozkoumání tohoto důležitého pojmu.

Je přirozené, že pojem „*pokroku*“ můžeme používat naprosto hodnotově neutrálně, pokud ho budeme ztotožňovat s „*postupem*“ nějakého konkrétního, izolovaně viděného vývojového procesu. Ve většině případů je však situace podstatně komplikovanější. Prozkoumejme zde některé případy z heterogenních oblastí, kdy je prolínání s otázkami hodnot nejintimnější.

V oblasti iracionálních, citových, afektivních obsahů našeho duševního chování lze kvantitativní růst a s ním většinou spojené kvalitativní rozrůznění *možných* způsobů hodnotověneutrálně označit jako pokrok duševní „*diferenciace*“. S tím se však ihned spojuje hodnotový pojem zvětšení „*rozpětí*“, „*kapacity*“ nějaké konkrétní „*duše*“, nebo – což už není jednoznačná konstrukce – „*epochy*“ (jako například v Simmelově knize *Schopenhauer und Nietzsche*).

Není ovšem žádných pochyb o tom, že onen faktický „*vzrůst diferenciace*“ existuje. Ovšem s výhradou, že se nevyskytuje skutečně vždycky tam, kde v jeho přítomnost věříme. Zvýšená *pozornost*, která se v současnosti věnuje citovým nuancím a která vystupuje jednak jako důsledek vzrůstající racionalizace a intelektualizace všech oblastí života, jednak jako důsledek vzrůstající subjektivní důležitosti, již jednotlivec přisuzuje všem svým vlastním (pro jiné nanejvýš lhostejným) životním projevům, vyvolává velmi snadno klamný dojem vzrůstající diferenciace. To může diferenciaci znamenat anebo ji podporovat. Ale zdání snadno klame a přiznávám, že bych fakticky dosah tohoto klamu odhadoval velmi vysoko. Ať tak či onak: daný stav věcí existuje. A jestli teď někdo pokračující diferenciaci *označuje* jako „*pokrok*“, je to samo o sobě otázkou terminologické účelnosti. Zda se však má *hodnotit* jako „*pokrok*“ ve smyslu vzrůstajícího „*vnitřního bohatství*“, o tom nemůže rozhodovat žádná empirická disciplína. Neboť otázka, zda nově se rozvíjející nebo nově uvědomované možnosti citění, včetně – podle okolností – nových „*napětí*“ a „*problémů*“ mají být uznávány jako „*hodnoty*“, do její kompetence nepatří.

Kdo však chce k faktu diferenciace jako takové zaujmout hodnotící postoj – což žádná empirická disciplína jistě nemůže nikomu zapovědět – a hledá pro něj stanovisko, tomu se budou přirozeně problematizovat také mnohé jevy přítomnosti: čím, za jakou cenu je tento proces, pokud je vůbec něčím více než intelektualistickou iluzí, vlastně „*vykupován*“.

Nesmíme například přehlédnout, že honba za „*prožitkem*“ – touto módní hodnotou německé přítomnosti – může být do značné míry produktem ubývající síly vnitřně obstát vůči „*každodennosti*“, a že publicita „*prožitku*“, již jednotlivec dává svému „*prožívání*“, by mohla být podle všeho hodnocena také jako ztráta pocitu distance, a tudíž také pocitu stylu a důstojnosti. V každém případě je v oblasti hodnocení subjektivního prožívání „*pokrok diferenciace*“ v každém případě

identický s narůstáním „hodnoty“, jež se zpočátku projevuje pouze v intelektualistickém smyslu jako narůstání vědomého prožívání nebo stále větší vyjadřovací schopnosti a komunikability.

Poněkud komplikovanější je to s použitelností pojmu „pokrok“ (v hodnotícím smyslu) v oblasti umění; popírá se často až vášnivě, a to podle své smysluplnosti buď právem, nebo neprávem. Nikdy neexistovalo žádné hodnotící zkoumání umění, které by vystačilo s exkluzivním protikladem „umění“ a „neumění“, a vedle toho ještě nepoužívalo rozdíl mezi pokusem a naplněním, mezi hodnotou různých naplnění, mezi naplněním úplným a naplněním, které je v některém dílčím bodě, nebo v několika i důležitých bodech nezdařené, ale přesto není zcela bez hodnoty, a to nejen v případě nějakého konkrétního formujícího úsilí, ale ani pro umělecké chtění celých epoch. Pojem „pokrok“, pokud je užít na tyto konstelace, však působí triviálně vzhledem ke svému užívání pro problémy čistě technické. Sám o sobě však není nesmyslný. Zase jinak vypadá tento problém v případě čistě empirických dějin umění a pro empirickou sociologii umění. V prvním případě přirozeně neexistuje „pokrok“ umění, který by zakládal estetické hodnocení uměleckých děl jakožto děl naplněných smyslem; neboť toto hodnocení není nic, co by bylo vykonatelné prostředky empirického zkoumání a leží zcela mimo jeho sféru. Naproti tomu právě toto (empirické) zkoumání může používat veskrze jen technický, racionální, a proto jednoznačný pojem „pokroku“, o němž budeme mluvit hned blíže a jehož použitelnost v empirických dějinách umění vyplývá právě z toho, že se omezuje zcela a naprosto na zjištění technických prostředků, jichž určité umělecké chtění užívá pro nějaký pevně daný záměr. Dosah těchto silně se omezujících zjištění se v dějinách umění snadno podceňuje anebo se chybně vysvětluje v tom smyslu, který s nimi spojuje módní, zcela subalterní „pseudoznalectví“, které si myslí, že umělci „porozumělo“, když nadzvedlo závěs jeho ateliéru a prohlédlo si vnější prostředky jeho stylizace, jeho „manýru“. Pouze správně pochopený „technický“ pokrok je přímo doménou dějin umění, protože právě on a jeho vliv na umělecké chtění je tím, co se dá na průběhu vývoje umění zjistit čistě empiricky, tj. bez estetického hodnocení. Vezměme některé příklady, jež ukazují skutečně kunsthistorické významy „techniky“ v pravém smyslu slova.

Vznik gotiky byl především výsledkem technicky zdařilého řešení o sobě čistě stavitelsko-technického problému překlenutí prostorů urči-

tého druhu: byla to otázka technického optima vytváření opor, které by držely křížové klenby, spojená ještě s některými dalšími detaily, jež zde nebudeme osvětlovat. Řešily se zcela konkrétní stavební problémy. Poznání, že se tím umožnil také určitý způsob překlenování nekvaadratických prostorů, vzbudilo náruživé nadšení tehdy a asi provždy neznámých architektů, jimž nový stavitelský styl vděčí za svůj rozvoj. Jejich technický racionalismus realizoval nový princip do všech jeho důsledků. Jejich umělecké chtění ho využilo jako možnost pro splnění předtím netušených uměleckých úkolů a plastiku pak strhlo na cestu nového „citu pro tělesa“, jenž se probouzel především zcela novými stylizacemi prostoru a ploch v architektuře. To, že se původně technicky podmíněný převrat setkal s určitými citovými obsahy, jež byly silně sociologicky a historicko-nábožensky podmíněny, poskytlo problémům, jež řešila tvořivost gotické epochy, podstatný materiál. Čistě empirická úloha výzkumů dějin a sociologie umění se vyčerpává tím, že se ukazují tyto věcné, technické, společenské a psychologické podmínky nového stylu. Ale „gotický sloh“ přitom nehodnotí ani ve vztahu ke slohu románskému, ani třeba renesančnímu, který sám byl zase velmi silně orientován na technický problém kopule a vedle toho na sociologicky spolupodmiňované změny úkolů v oblasti architektury, ale pokud zůstává empirickou historií umění, jednotlivou stavbu ani esteticky „nehodnotí“. Spíše je tomu tak, že zájem o umělecká díla a o jejich jednotlivé esteticky relevantní zvláštnosti, a tedy objekt (dějin umění), je pro ně heteronomní jako jejich apriori dané estetickou hodnotou, již dějiny umění samy o sobě svými vlastními prostředky nemohou vůbec zjistit.

Podobně na poli dějin hudby. Z hlediska zájmu moderního evropského člověka („vztáženost k hodnotě“) jejich centrálním problémem asi je, proč se z polyfonie, jež byla lidově rozvinuta téměř všude, vyvinula jen v Evropě harmonická hudba, a to v určitém časovém údobí, zatímco všude jinde se racionalizace hudby ubírala jinou, většinou přímo protikladnou cestou: rozvíjením intervalů prostřednictvím distančního dělení (většinou kvarty) místo dělení harmonického (kvinty). V centru je tudíž problém vzniku tercie ve smyslu harmonického výkladu: jako členu trojzvuku, dále pak harmonické chromatiky a kromě toho ještě moderní hudební rytmiky (dobrých a špatných částí taktu) – namísto čistě metronomického členění na takty –, tudíž rytmiky, bez nichž je moderní instrumentální hudba nemyslitelná. Jedná se zde

opět primárně o čistě technickoracionální problém „pokroku“. Neboť že například chromatika byla známa dlouho před harmonickou hudbou jako prostředek znázornění „vášně“, ukazuje antická chromatická (údajně dokonce enharmonická) hudba k vášnivým dochmiím nedávno objeveného zlomku z Euripida. Nikoli tedy ve *chtění* uměleckého výrazu, nýbrž v technických *prostředcích* výrazu spočívala odlišnost této antické hudby od oné chromatiky, již vytvořili velcí hudební experimentátoři renesanční doby v bouřlivém racionálním objevitelském zápalu, a to rovněž proto, aby mohli hudebně ztvárnit „vášeň“. Technická novota však byla v tom, že tato chromatika se stala chromatikou našich harmonických intervalů, a nikoli chromatikou z melodických půltónových a čtvrttónových *distancí* Hellénů. A že k tomu mohlo dojít, má zase svou příčinu v předchozích řešeních technickoracionálních problémů. To platí zejména o vytvoření racionálního notového písma (bez něhož by žádná moderní kompozice nebyla ani myslitelná) a o již předtím vzniklých nástrojích, které nutily k harmonickému výkladu hudebních intervalů, a především pak o vzniku racionálně polyfonního zpěvu. Hlavní podíl na těchto úspěších mělo však v raném středověku množství severozápadní misijní oblasti, které bez potuchy o pozdějším dosahu svého jednání racionalizovalo pro své účely lidovou polyfonii, místo aby, jako tomu bylo v případě množství byzantského, si svou hudbu dalo vytvořit v hellénsky školeném Melopoiósu byzantského. Naprosto konkrétní, sociologicky a náboženskými dějinami podmíněné zvláštnosti vnější a vnitřní situace křesťanské církve v Okcidentu tam daly vzniknout této hudební problematice, jež byla bytostně „technického“ rázu, a to prostřednictvím racionalismu, který byl vlastní pouze množství Západu. Na druhé straně přijetí a racionalizace tanečního taktu, otce hudebních forem, jež vyústily v sonátu, byla podmíněna určitými společenskými formami života renesanční společnosti. A konečně zdokonalování klavíru, onoho nejdůležitějšího technického nositele moderního hudebního vývoje a jeho propagace mezi měšťanstvem, kořenilo ve specifickém meziprostorovém charakteru severoevropské kultury. To všechno jsou „pokroky“ *technických* prostředků hudby, které tak silně určovaly její dějiny. Tyto komponenty historického vývoje mohou a musejí rozpracovávat empirické dějiny hudby, aniž by se pouštěly do *estetického* hodnocení hudebních uměleckých děl. Hodnoceno esteticky, technický „pokrok“ se žpočátku rozvíjel jen velmi nedokonalými výkony. Zaměření *zájmů*, *objekt*, jenž má být

historicky objasněn, je dějinám hudby heteronomní prostřednictvím své estetické významnosti.

Pro oblast vývoje malířství je výborným příkladem produktivity empirické práce pěstěná skromnost kladení otázek ve Wölfflinově *Klasickém umění*.

Naprostá odlišnost sféry hodnot od empirické oblasti vystupuje nyní charakteristickým způsobem v tom, že použití určité, jakkoli „pokročilé“ *techniky* neříká ani to nejmenší o *estetické* hodnotě uměleckého díla. Umělecká díla s jakkoli „primitivní“ technikou – například obrazy bez znalosti perspektivy – mohou být esteticky naprosto rovnocenná nejdokonalejším uměleckým dílům, jež byla vytvořena na půdě racionální techniky, a to za předpokladu, že se v nich umělecké *chtění* omezilo jen na takové stylizace, jež jsou oné „primitivní“ technice adekvátní. Vytváření nových technických prostředků znamená zprvu jen vzrůstající diferenciaci a pouze vytváří *možnost*, aby se „bohatství“ umění zvyšovalo i ve smyslu stupňování hodnot. Tvorba nových technických prostředků měla nezdědka účinek opačný – „ochuzení“ citu pro formu. Avšak právě pro empirickokauzální zkoumání je změna „techniky“ (v nejsilnějším smyslu slova) nejdůležitějším obecně zjištělným vývojovým momentem umění.

Nyní však nejen historikové umění, ale historikové vůbec opakovaně namítají, že si ani nedají vzít právo politického, kulturního, etického, estetického hodnocení, a že ani nejsou s to, aby bez hodnocení tuto svoji práci vykonávali. Metodologie nemá ani v moci ani v úmyslu, aby někomu předepisovala, co by měl v literárním díle poskytovat. Za sebe si osobuje právo konstatovat, že určité problémy mají navzájem *heterogenní* smysl a že jejich vzájemná *záměna* má za následek, že *diskuse* vede k řečem vzájemně se mňejícím a že *diskuse* o jedněch *problémech*, ať už by byla vedena prostředky empirické vědy nebo logiky, je smysluplná, kdežto o *problémech* druhých je nemožná. Snad zde *smíme*, aniž je pro to uveden důkaz, připojit ještě obecné pozorování: pozorné prozkoumání historických prací velmi snadno ukáže, že bezohledné sledování empiricko-historického kauzálního řetězce až na jeho konec bývá – téměř bez výjimky – přerušeno ke škodě vědeckých výsledků tehdy, když historik začíná „hodnotit“. Upadá pak do nebezpečí a miji svůj nejvlastnější úkol, jímž je „porozumění“, když například jako důsledek „chyby“ nebo „poklesku“ prohlašuje to, co podle všeho bylo účinkem ideálů jednajících osob, jež právě jemu

samému byly heterogenní. Toto nedorozumění je vysvětlitelné dvěma příčinami. Především – abychom zůstali u umění – tím, že umělecká skutečnost, která je přístupná čistě esteticky hodnotícímu zkoumání na jedné straně a čistě empiricky a kauzálně aditivnímu zkoumání na straně druhé, je přístupná ještě třetímu zkoumání, které *interpretuje* hodnoty; nebudeme zde o něm znovu opakovat, co jsme již řekli (viz výše). O jeho zvláštní hodnotě a nepostradatelnosti pro každého historika není nejmenší pochyby. Právě jako není pochyb ani o tom, že běžný *čtenář* kunsthistorických líčení očekává, že v nich nalezneme právě takovýto výklad. Ten však s ohledem na svou logickou strukturu není identický s empirickým zkoumáním.

Jenže potom ten, kdo chce bádát v oblasti dějin umění, i když čistě empiricky, musí mít k tomu také schopnost „rozumět“ umělecké produkci, a to samozřejmě není myslitelné bez estetické soudnosti, tudíž bez *schopnosti* hodnocení. Obdobně to ovšem platí také o politickém historikovi, o literárním historikovi, o historikovi náboženství nebo filosofie. To ale samozřejmě neříká vůbec nic o bytostném určení logiky historické práce.

O tom však později. Zde by měla být pouze objasněna otázka, v jakém smyslu by bylo možné hovořit o „pokroku“ v dějinách umění *mimo* estetické hodnocení, z hlediska dějin umění. Ukazuje se, že tento pojem tam nabývá technického a racionálního smyslu týkajícího se *prostředků* uměleckého záměru, který může být vskutku významný pro empirické dějiny umění. Je načase, abychom tento pojem „racionálního“ pokroku vyhledali na jeho nejvlastnější půdě a prozkoumali ho s ohledem na jeho empirický, či neempirický charakter. Neboť dosud řečené je pouze zvláštním případem velmi universální situace.

Způsob, jakým Windelband<sup>7</sup> vymezuje téma svých „dějin filosofie“ („proces, kterým *evropské* lidstvo utvářelo své pojetí světa... ve vědeckých pojmech“), podmiňuje v jeho – podle mého názoru skvělé – pragmatice užívání specifického pojmu „pokrok“ (jehož důsledky vyvozuje na str. 15 a 16). Ten vyplývá z této vztaženosti k hodnotám kultury, na jedné straně není v žádném případě samozřejmý pro každé „dějiny“ filosofie, ale na druhé straně je vhodný jako základ pro odpovídající stejnou vztaženost k hodnotám nejen v případě dějin nějaké

<sup>7</sup> W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, 4. vyd., § 2, str. 8.

jiné vědy, ale – odlišně, než soudí Windelband (tamtéž, str. 7, č. 1, odst. 2) – pro každé „dějiny“ vůbec. Dále bude proto třeba hovořit jen o těch racionálních „pojmech“ „pokroku“, které hrají roli v našich sociologických a ekonomických disciplínách. Náš evropsko-americký společenský a hospodářský život je specifickým způsobem a ve specifickém smyslu „racionalizován“. Vysvětlit tuto racionalizaci a vytvořit pojmy, jež by jí odpovídaly, proto patří k hlavním úkolům našich disciplín. Přitom se zde znovu objevuje problém, který byl zmíněn na příkladu dějin umění, avšak tam často opomíjen: co vlastně znamená, když nějaký proces označíme jako „racionální pokrok“?

Také zde se opakuje směřování „pokroku“ ve smyslu 1) pouhého diferencujícího „postupu vpřed“, dále 2) postupující *technické* racionality *prostředků* a konečně 3) zvyšování *hodnot*. Především *subjektivně* „racionální“ chování už není totožné s jednáním racionálně „správným“, tj. s jednáním, které používá správné prostředky objektivně, tedy podle vědeckého poznání. O sobě znamená naopak jen to, že *se subjektivně* záměr plánovitě orientuje na prostředky, které jsou pro daný účel považovány za správné. Proto postupující subjektivní racionalizace jednání ani objektivně nutně nepředstavuje „pokrok“ ve směru racionálně „správného“ jednání. Například magie byla systematicky racionalizována stejně jako fyzika. První z jejích vlastních záměrů, směřování k „racionální“ terapii, téměř všude znamenal, že léčba empirických příznaků pomocí čistě empiricky vyzkoušených bylin a nápojů byla zavržena ve prospěch vymítání (domnělých) „vlastních“ (magických, démonických) „příčin“ onemocnění. Formálně měla tudíž zcela stejnou racionální strukturu jako některé z nejdůležitějších pokroků moderní terapie. Avšak proti oné empirii nemůžeme *hodnotit* tyto magické způsoby kněžské terapie jako „pokrok“ ke „správnému“ jednání. A na druhé straně tomu v žádném případě není tak, že by každý „pokrok“ směrem k používání „správných“ prostředků byl dosahován prostřednictvím „dalšího postupu“ v onom prvním, subjektivně racionálním smyslu. Že subjektivně postupující racionálnější jednání vede k objektivně „účelnějšímu“ jednání, je jen jednou z více možností, a procesem, který se dá s (větší či menší) pravděpodobností očekávat. Jestliže je však v jednotlivém případě správná věta: opatření *x* je (podle našeho předpokladu jediný) prostředek k dosažení výsledku *y* – což představuje empirickou otázku, a to prosté obrácení kauzální věty: po *x* následuje *y* –, a jestliže nyní, což se dá rovněž empiricky zjistit, lidé

tuto větu vědomě využijí pro usměrnění svého jednání zaměřeného na výsledek *y*, pak je jejich jednání „technicky *správně*“ orientováno. Jestliže je v tomto smyslu lidské chování (jakéhokoli druhu) v některém jednotlivém momentu technicky „správnější“ než jeho dosavadní zaměření, uplatňuje se zde „*technický pokrok*“. Zda je tomu tak, to je – ovšem vždy za předpokladu jednoznačnosti stanoveného účelu – ve skutečnosti zjištění empirické, připadá empirické disciplíně a jejím prostředkům vědecké zkušenosti.

Mějme tedy na paměti, že v tomto smyslu jednoznačně daného účelu existují jednoznačně zjistitelné pojmy „technické“ správnosti a „technického“ pokroku v prostředcích (příčemž se zde „technikou“ v nejširším smyslu míní racionální chování vůbec ve všech oblastech: také v politické, sociální, výchovné a v oblasti propagandistického ovládnání a zacházení). A zvláště (abychom se drželi pouze těch věcí, k nimž máme blízko) ve speciální oblasti, obvykle nazývané „technikou“, právě tak ale v oblasti techniky obchodu a také techniky práva můžeme s přibližnou jednoznačností mluvit o „pokroku“, *jestliže* se přitom bere jako východisko jednoznačně určený status nějakého konkrétního útvaru, a to přibližně: poněvadž – jak ví každý, kdo je s věcí obeznámen – jednotlivé technicky racionální principy se dostávají do vzájemných konfliktů, mezi nimiž lze sice zjistit vyrovnávání z příslušného hlediska konkrétních interesentů, ale nikdy ne „objektivně“. Za předpokladu *daných* potřeb, dále za podezření, že všechny tyto potřeby jako takové a jejich subjektivní oceňování podle pořadí mají být *odňaty* kritice, a konečně za předpokladu pevně *daného* druhu hospodářského řádu – opět s výhradou, že například zájmy na trvání, jistotě a vydatnosti krytí těchto potřeb se mohou dostat a také dostávají do konfliktu – existuje také „ekonomický“ pokrok směrem k relativnímu optimu pokrývání potřeb za *daných* možností opatřování prostředků. Ale to *jen* za těchto předpokladů a za těchto omezení.

Vyskytly se pokusy, aby se z toho odvozovala možnost jednoznačnějších a přitom čistě *ekonomických* hodnocení. Charakteristickým příkladem je školní případ uváděný ve své době profesorem Liefmannem o záměrném ničení spotřebních statků, jejichž cena klesla pod vlastní náklady, a to v zájmu rentability producentů. To má být také objektivně hodnoceno jako „národohospodářsky *správné*“. Avšak tento – o což se zde právě jedná – a každý podobný výklad přistupuje na řadu předpokladů, které se považují za samozřejmé, i když tomu tak není, přede-

vším, že zájem jednotlivce nejen často přesahuje fakticky jeho smrt, *nýbrž* jako takový by měl platit jednou provždy. Bez tohoto přenesení z oblasti „bytí“ do oblasti toho, co „být má“, se ono příslušné, údajně čistě ekonomické hodnocení nedá jednoznačně provést. Bez tohoto přenesení není totiž možno například mluvit o zájmech „producentů“ a „konzumentů“ jako o zájmech přetrvávajících osob. Že však jednotlivec bere v úvahu zájmy svých *dědiců*, to už není žádnou čistě *ekonomickou* daností. Živí lidé jsou zde spíše nahrazováni nositeli zájmů, kteří v „podnicích“ zhodnocují „kapitál“ a kteří existují jen kvůli tomuto provozu. To je pro teoretické účely užitečná fikce. Ale ani jako fikce neodpovídá postavení dělníků, zejména dělníků bezdětných. Za druhé se ignoruje fakt „třídního postavení“, jež v podmínkách panství tržního principu nejen vzdor „optimálnímu“ – z hlediska rentability vždycky možnému – rozdělení kapitálu a práce na různá výdělečná odvětví v jeho důsledku může (nikoli musí) absolutně zhoršovat zásobování určitých spotřebitelských vrstev statky. Neboť ono „optimální“ rozdělení rentability, které podmiňuje stálost kapitálových investic, je totiž zase samo závislé na mocenských konstelacích mezi třídami, jejichž důsledky mohou (nikoli musí) v konkrétním případě oslabovat pozice oněch vrstev v cenových bojích. Za třetí se ignoruje možnost trvalé nesmiřitelnosti protikladných zájmů mezi členy různých politických seskupení, a tudíž se a priori staví na stranu „argumentu svobodného obchodu“, který se z nanejvýš potřebného heuristického prostředku mění v „hodnocení“, jež není naprosto samozřejmé, jakmile se podle něho vytyčí postuláty toho, co *býtí má*. Jestliže se však například ve snaze vyhnout se tomuto konfliktu předpokládá, že existuje jednota světového hospodářství – což musí být teoreticky absolutně přípustné –, posouvá se ve svém dosahu nepopíratelná možnost kritiky, již vyvolává zničení oněch konzumovatelných statků v zájmu – který zde musí být předpokládán – v daných poměrech *daného trvalého* optima rentability (producentů a konzumentů). Kritika se pak totiž obrací proti celému *principu* tržního zásobování jako *takovému*, probíhajícímu podle takových direktiv, jako je v penězích vyjádřitelné optimum rentability směřujících jednotlivých hospodářských jednotek. Netržní organizace zásobování statky by neměla žádný důvod k tomu, aby brala ohled na konstelaci zájmů dílčích hospodářství danou tržním principem, a proto by také nebyla nucena, aby již jednou existující spotřební statky ze spotřeby vyjímala.



Názor profesora Leifmanna je teoreticky korektní, a pak ovšem samozřejmě i správný jen pak, jestliže jako pevně dané podmínky předpokládáme, že 1) hlavním účelem konstantních osob s konstantními potřebami jsou výlučně trvalé zájmy na rentabilitě, 2) existenci výlučného panství soukromokapitalistického obstarávání potřeb prostřednictvím naprosto svobodné tržní směny a 3) nezajímavou státní moc jakožto pouhou záruku práva. Hodnocení se pak totiž dotýká racionálních prostředků pro optimální řešení dílčího technického problému rozdělování statků. Fikce čisté ekonomiky, jež jsou užitečné k účelům teoretickým, se však nemohou stát základem praktických hodnocení reálně faktických stavů skutečnosti. Můžeme tudíž říci: ekonomická teorie nemůže vypovídat absolutně *nic* jiného, než že pro daný technický účel  $x$  představuje vhodný prostředek jedině opatření  $y$  nebo vedle toho ještě opatření  $y_1$  a  $y_2$ , že v tomto případě mezi  $y$ ,  $y_1$  a  $y_2$  existují ty a ty rozdíly ve způsobech působení a – případně – v racionalitě, a že tudíž při jejich použití, a tedy i při dosažení účelu  $x$  budeme asi muset přistoupit na „vedlejší následky“  $z$ ,  $z_1$ ,  $z_2$ . To všechno je jen prostým převrácením kauzálních pouček, a pokud se k nim dají připojit „hodnocení“, jsou to výlučně hodnocení stupně racionality předem stanoveného jednání. Hodnocení jsou jednoznačná tehdy a jen tehdy, jestliže jsou pevně dány ekonomický účel i podmínky sociální struktury a jestliže se musí volit pouze mezi větším počtem ekonomických prostředků a jestliže tyto prostředky kromě toho odlišně fungují pouze s ohledem na jistotu, rychlost a kvantitativní vydatnost úspěchu, ale jsou úplně totožné v každém jiném ohledu, jenž by byl pro lidské zájmy potenciálně důležitý. Pouze pak lze nějaký prostředek vskutku bezpodmínečně *hodnotit* jako technicky „nejsprávnější“ a toto hodnocení bude jednoznačné. V každém jiném, tudíž v každém nikoli čistě technickém případě přestává být hodnocení jednoznačné a spoluzasahují sem hodnocení, která se již nedají určit čistě ekonomicky.

Jednoznačnosti „hodnocení“ konečně platného by se ovšem nedosáhlo zjištěním jednoznačnosti nějakého *technického* hodnocení v rámci čistě ekonomické sféry. Až zde, až za těmito výklady by teprve začal zmatek v důsledku nekonečné rozmanitosti možných hodnocení, jež je překonatelná jen prostřednictvím svého převedení na poslední axiomy. Neboť – abychom připomenuli jen jedno – za „jednáním“ stojí člověk. Pro něho stupňování subjektivní racionality a *objektivně technické* „správnosti“ jednání *jako takové*, pokud je prováděno za

určitý práh – a podle jistých hledisek zcela obecně –, může znamenat ohrožení důležitých (například eticky nebo nábožensky) statků. Stěží bude například někdo z nás sdílet buddhistickou (maximalistickou) etiku, která zavrhuje každé účelové jednání už proto, že účelové jednání odvádí od spasení. Ale „vyvrátit“ ji, v tom smyslu, jako vyvracíme chybný početní příklad nebo mylnou lékařskou diagnózu, to je naprosto nemožné. Aniž budeme zohledňovat tak extrémní příklady, dá se snadno pochopit, že ani tak nepochybně „technicky správné“ ekonomické racionalizace díky *pouze* této své kvalitě samé ještě nejsou žádným způsobem legitimovány před fórem *hodnocení*. To platí bez výjimky pro všechny racionalizace včetně zdánlivě tak čistě technických oblastí, jako je třeba bankovníctví. Ti, kteří takovýmito racionalizacím oponují, nejsou zcela nutně vždycky blázny. Když už jednou chceme hodnotit, pak spíše musíme zároveň a všude brát do úvahy vliv technických racionalizací na posuny veškerých vnějších a vnitřních podmínek života. *Legitimní* pojem pokroku se v našich disciplínách všude a bez výjimky týká sféry „technična“, což, jak už bylo řečeno, zde má znamenat: „prostředku“ pro jednoznačně *daný* účel. Nikdy se nepozvedá do sfér „posledních“ *hodnocení*.

Po všem, co zde bylo řečeno, považuji užívání výrazu „pokrok“ za velmi nepřipadné i v té omezené oblasti, kde je jeho požívání empiricky neproblematické. Výrazy si však nikdo nedá zakázat a možným nedorozuměním se konečně lze vyhnout.

Dříve než skončíme, zbývá ještě objasnit poslední skupinu problémů, která se týká postavení racionálna v empirických disciplínách.

Jestliže se to, co je normativně platné, stane objektem *empirického zkoumání*, ztrácí to jako objekt charakter normy: je pojednáváno jako „jsoucí“, a nikoli jako „platné“. Například když chce statistika zjistit množství „početních chyb“, k nimž dochází v určité oblasti profesionálního počítání – což nepochybně může mít vědecký smysl –, budou pro ni „platit“ principy násobilky ve dvojím, zcela rozdílném smyslu. Jednou je jejich normativní platnost přirozeně absolutním předpokladem její *vlastní* početní práce. Avšak v druhém případě, kde se jako *objekt* zkoumání klade otázka stupně „správného“ používání násobilky, to z logického hlediska vypadá zcela jinak. Zde se použití násobilky těmi osobami, jejichž výpočty jsou předmětem statistického přezkoušení, zkoumá jako faktická maxima chování, kterou si *osvojili* výchovou, a jejíž faktické použití se má zjistit s ohledem na její četnost, stejně,

jako se například objektem statistického šetření mohou stát určité projevy duševních poruch.

Aby násobilka „platila“ normativně, tj. aby byla „správná“, není v tomto případě, kde je její použití „objektem“, vůbec předmětem vysvětlování a logicky je to naprosto lhostejné. Při statistickém přezkoušování výpočtů dotazovatelů se ovšem statistik k této konvenci, přepočítávat „pomocí násobilky“, sám připojit musí. Jenže právě tak by z normativního hlediska musel rovněž používat „nesprávného“ početního postupu, kdyby se například takovýto postup v některé skupině lidí považoval za „správný“, a on sám měl statisticky zkoumat frekvenci jeho skutečného používání, z hlediska oné skupiny „správného“. Pro každé empirické, sociologické nebo historické zkoumání naše násobilka tam, kde vystupuje jako *objekt* zkoumání, není ničím jiným než maximou praktického jednání, konvenčně platnou v určitém okruhu lidí a sledovanou s větší nebo menší přibližností. Každý výklad pythagorejské nauky o hudbě musí především ostatním přijmout – pro naše vědění – „chybný“ výpočet, že 12 kvint = 7 oktáv. Podobně každé dějiny logiky musí přijmout historickou existenci (pro nás) rozporných logických kalkulů – a je to lidsky pochopitelné, avšak není už vědeckým výkonem, když jsou „absurdity“ tohoto druhu provázeny takovými explozemi hněvu jako jednoho zvláště zasloužilého historika středověké logiky.

Tato metamorfóza normativně platných pravd v konvenčně platná mínění, již podléhají veškeré duchovní útvary – a také myšlení logické nebo matematické –, jakmile se stanou objekty zkoumání, které reflektuje jejich empirické bytí, a ne jejich (normativně) správný smysl, existuje naprosto nezávisle na faktu, že normativní platnost logických a matematických pravd je na druhé straně apriorním předpokladem všech empirických věd i každé z nich zvlášť. Ne tak jednoduchá je logická struktura empirických věd ve výše zmíněné funkci, jež jim přísluší při empirickém zkoumání duchovních souvislostí a již je třeba pečlivě odlišovat od obojího: od postavení jako objektu zkoumání i od postavení jako jejich a priori. Každá věda o duchovních nebo společenských souvislostech je vědou o lidském chování (příčemž v tomto případě pod tento pojem spadá každý duchovní myšlenkový akt a každý psychický habitus). Tomuto chování chce „porozumět“ a na tomto základě „vyložit vysvětlujícím způsobem“ jeho průběh. O obtížném pojmu „porozumění“ zde nyní nemůžeme pojednávat. V této souvis-

losti nás zajímá jen jeho určitý druh: „racionální“ výklad. Bez dalšího zřejmě „rozumíme“ tomu, že nějaký myslitel určitý „problém“ „řeší“ tak, jak my sami považujeme za normativně „správné“, že nějaký člověk například „správně“ počítá, že pro zamýšlený účel používá – podle našeho vlastního názoru – „správné“ prostředky. Naše porozumění těmto procesům je tak mimořádně evidentní, *poněvadž* se jedná právě o realizaci toho, co je objektivně „platné“. A přece se musíme vystříhat víry, že by – posuzováno logicky – to, co je normativně správné, v tomto případě vykazovalo stejnou strukturu, jakou má ve svém obecném postavení jako a priori veškerého vědeckého zkoumání. Jeho funkce jako prostředku „porozumění“ je spíše taková, jež plní čistě *psychologické* „vcítění“ do logiky iracionálních souvislostí citů a afektů, kde jde o jejich rozumějící poznání. Prostředkem vysvětlování porozuměním zde není *normativní* správnost, nýbrž na jedné straně konvencemi dané návyky badatele či učitele myslícího tak a ne jinak, ale na druhé straně také jeho schopnost „vcítit“ se rozumějícím způsobem do myšlení odlišného, jež se mu – co do jeho vlastních návyků – jeví jako myšlení normativně „chybné“. Již to, že „chybné“ myšlení – „omyl“ – je pro pochopení zásadně právě tak přístupné jako myšlení „správné“, je přece důkazem, že to, co platí jako normativně „správné“, se zde *nebere jako takové*, nýbrž jen jako typ *konvence* zvlášť snadno přístupný porozumění. A to pak vede k závěrečnému zjišťování role, již má v sociologickém poznání to, co je normativně správné.

Už to, že „rozumíme“ „chybnému“ propočtu nebo „chybnému“ logickému postupu, že můžeme zjistit i vyložit jejich vliv v oněch faktických důsledcích, jež následovaly, zcela samozřejmě předpokládá nejen, abychom jejich „správnost“ znova přezkoušeli přepočtem, případně logickým myšlením, nýbrž prostředky „správného“ počítání, případně „správné“ logiky se musí výslovně označit právě také *onen bod*, kde se zkoumaný propočet či logický postulát *odlišují* od toho, co autor, který vykládá, sám nahlíží jako normativně „správné“. A to nejen za účelem prakticko-pedagogickým, jež například v úvodu ke své *Geschichte der Philosophie* klade do popředí Windelband (aby se před „špatnými cestami“ postavily „výstražné tabulky“), což přesto znamená jen jeden žádoucí vedlejší produkt historické práce. A také ne proto, že by v základech každé historické problematiky, k jejímuž objektu patří některé logické či matematické nebo jiné vědecké poznatky, měla spočívat *pouze* ta „pravdivostní hodnota“, již za nevyhnutelně

platnou uznáváme jen my – a že by tudíž „pokrok“ ležel ve směřování k tomuto jedině možnému, pro výběr směřovatnému poslednímu vztažení k hodnotám. (Ačkoli i pak, kdyby tomu tak skutečně bylo, musela by se přesto pozornost věnovat právě té situaci, již tak často zjišťuje Windelband: že se „pokrok“ v tomto smyslu velmi často namísto přímou cestou odehrával – vyjádřeno ekonomicky – prostřednictvím „vydatných oklik produkce“, přes „omyly“ a zauzlování problémů.) Avšak proto (a tudíž také jen potud), že ona místa, v nichž se nějaký duchovní útvar, který zkoumáme jako objekt, odchyluje od toho, který autor sám musí považovat za „správný“, budou patřit zpravidla k místům v jeho očích zvláště „charakteristickým“, tj. k těm, která jsou z jeho hlediska buď přímo vztažena k hodnotám, nebo jsou kauzálně *důležitá* z hlediska situací vztahovaných k jiným hodnotám. K tomu ovšem normálně dochází tím spíše, čím více je pravdivostní hodnota myšlenek vůdčí hodnotou historického výkladu, tudíž zejména v dějinách určité „vědy“ (například filosofie nebo teoretické národní ekonomie). To však není nutně jediným případem. Přinejmenším k podobné situaci dochází všude tam, kde předmět výkladu tvoří subjektivní, co do své intence racionální jednání vůbec, a kde tudíž *kauzální* komponenty průběhu jednání mohou tvořit „chyby“ v „myšlení“ nebo „propočtu“. Aby se například „porozumělo“ vedení nějaké války, tak si nevyhnutelně – i když ne výslovně nebo nutně v rozvedené formě – musíme na obou stranách představit ideálního vojevůdce, kterému by byla známa a před očima přítomná celková situace i dislokace vojenských mocenských prostředků na obou stranách a také veškeré z toho vyplývající možnosti pro dosažení cíle jednoznačného in concreto: zničení nepřátelské vojenské moci, a který by na základě této znalosti jednal neomylně a zároveň také logicky „bez chyby“. Neboť jen pak je možno jednoznačně zjistit, jaký kauzální vliv měla na chod věcí okolnost, že skuteční vojevůdci nedisponovali ani onou znalostí, ani neomylností a že vůbec nepředstavovali nějaké čistě racionální myslící stroje. Racionální konstrukce má zde tudíž tu hodnotu, že funguje jako prostředek *správného kauzálního „přiřazení“*. Úplně stejný smysl pak mají ty utopické konstrukce přísně a neomylně racionálního jednání, které vytváří „čistá“ ekonomická teorie.

Za účelem kauzálního *přiřazení* empirických procesů potřebujeme právě racionální, ať už empiricko-technické nebo také logické konstrukce, jež odpovídají na otázku: jak by za absolutně racionální,

empirické a logické „správnosti“ a „nespornosti“ vypadal (nebo měl vypadat) skutečný stav věci, ať už by představoval vnější souvislost jednání nebo třeba myšlenkový útvar (například filosofický systém). Z logického hlediska je ale přitom konstrukce takovéto racionálně „správné“ utopie jen *jednou* z různých možných podob „ideálního typu“ – jak jsem (v terminologii otevřené každému jinému výrazu) tyto pojmové útvary pojmenoval. Jak už bylo řečeno, můžeme si představit případy, kdy by lepší službu než ideální typ mohlo nabídnout nějaké charakteristickým způsobem *chybné* usuzování nebo určité, typicky *neúčelné* chování. Ovšem existují také celé oblasti chování (oblast „iracionálního“), kde naopak onu službu plní nejlépe nikoli maximum logické racionality, ale spíše jednoznačnost, která je získána izolující abstrakcí. *Fakticky* ovšem badatel převážně používá normativně „správně“ konstruované „ideální typy“. Z *logického* hlediska však tato normativní „správnost“ nepředstavuje nic esenciálního. Neboť badatel, aby charakterizoval specifický způsob typického smýšlení lidí určité epochy, může například jako typ konstruovat smýšlení, které je pro něho osobně eticky v souladu s normou a v tomto smyslu objektivně „správné“, a rovněž typ smýšlení, který se mu eticky jeví jako normě odporující, a s tím pak srovnávat chování zkoumaných lidí, nebo konečně může také konstruovat typ smýšlení, který si z jeho osobního hlediska neosobuje vůbec žádný pozitivní nebo negativní predikát jakéhokoli druhu. To, co je normativně „správné“, tudíž nemá pro tento účel žádný monopol. Ať už má racionální ideální typ jakýkoli obsah, ať už představuje etickou, právně dogmatickou, estetickou nebo náboženskou normu víry, či technickou, ekonomickou, právně-politickou, sociálněpolitickou či kulturněpolitickou maximu, anebo ať představuje „hodnocení“ jakéhokoli druhu dotažené do maximálně racionální formy, vždy má jeho konstrukce v rámci empirických výzkumů pouze *jeden* účel: „porovnat“ s ním empirickou skutečnost, zjistit její kontrast nebo její odstup od tohoto typu anebo její relativní přiblížení k němu, aby ji bylo možno popsat *co nejjednoznačněji pochopitelnými pojmy* a kauzálně přiřazujícím způsobem jí porozumět a vysvětlit ji. Tyto funkce plní racionální tvorba pojmů v právní dogmatice, například pro empirickou disciplínu historie práva (Weber zde odkazuje na své kritické studie z oblasti logiky věd o kultuře, věnované analýze prací Rudolfa Stammlera – pozn. překl.), a také nauka o racionální kalkulaci pro analýzu reálného chování jednotlivých hospodářství zaměřených

na zisk. Obě právě jmenované dogmatické disciplíny, což jsou vlastně „technologie“, pak kromě toho přirozeně mají eminentní normativně praktické účely. A obě disciplíny jsou také, pro svou povahu dogmatických věd, právě tak málo empirickými disciplínami ve zde naznačeném smyslu, jako jimi není například matematika, logika, normativní etika, estetika, od nichž se ostatně z jiných důvodů naprosto odlišují právě tak, jako se zase tyto disciplíny liší navzájem.

Nakonec je ekonomická teorie zřejmě dogmatikou ve smyslu logicky zcela jiném než třeba dogmatika právní. Její pojmy se vztahují k ekonomické realitě způsobem specificky jiným, než se pojmy právní dogmatiky vztahují k realitě objektu empirických právních dějin a sociologie práva. Avšak stejně jako se dogmatické právní pojmy mohou a musí hodnotit jako „ideální“ typy, také tento způsob aplikace se musí hodnotit jako přímo *vylučný* smysl čisté ekonomické teorie při poznání přítomné i minulé sociální skutečnosti. Ekonomická teorie tvoří určité, v realitě sotva kdy čistě splněné předpoklady, k nimž se však realita v různě velké míře přibližuje, a táže se: jak by se za těchto předpokladů utvářelo sociální jednání lidí, kdyby probíhalo přísně racionálním způsobem. Zejména předpokládá nadvládu čisté ekonomických zájmů, a tudíž vylučuje vliv mocenskopolitických právě tak jako jiných mimoekonomických orientací jednání.

Nyní se však došlo v ekonomické teorii k typickému procesu „zazulování problémů“. Neboť každou, v uvedeném smyslu „vůči státu neutrální“ i „morálně neutrální“, „individualistickou“ čistou teorii, která byla a vždycky bude nepostradatelná jako pomocný metodický prostředek, však škola svobodného obchodu pochopila jako vyčerpávající obraz „přirozené“, tj. lidskou pošetilostí nezfalšované skutečnosti, a na základě toho pak nadto jako něco, „co být má“: jako ideál, který v hodnotové sféře platí, a nikoli jako ideální typ použitelný pro empirické zkoumání toho, co existuje. Když vlivem hospodářskopolitických a sociálněpolitických změn v hodnocení státu došlo k náhlému obratu také v oblasti hodnocení, zasáhlo to ihned oblast bytí a čisté ekonomické teorie byla zavržena nejen jako výraz ideálu – na což si nikdy nemohla činit nárok –, ale také jako metodický přístup ke zkoumání skutečnosti. Racionální pragmatiku měly nahradit „filosofické“ úvahy různého druhu a za ztotožňování „psychologicky“ jsoucího s eticky platným se znemožnilo čisté oddělení oblasti hodnocení od empirické práce. Mimořádné výkony nositelů tohoto vědeckého vývoje v historické, soci-

ologické a sociálněpolitické oblasti se právě tak obecně uznávají, jako je pro každého nezaujatého posuzovatele evidentní, že přirozeným důsledkem onoho směřování problémů je po desetiletí trvající naprostý úpadek teoretické a přísně hospodářskovědní práce vůbec. Jedna ze dvou hlavních tezí, s nimiž pracovali odpůrci čisté teorie, tvrdila, že racionální konstrukce této teorie jsou „čistě fikce“, které nevypovídají nic o realitě faktů. Správně pochopeno je toto tvrzení namísto. Neboť teoretické konstrukce stojí vylučně ve službě poznání realit, jež samy neposkytují, neboť tyto reality samy se ke konstruovanému vývoji přibližují jen v nejkrajnějším případě, a to v důsledku spolupůsobení jiných okolností a motivů, jež nejsou obsaženy v jejich předpokladech. To, co jsme právě řekli, ovšem vůbec není důkazem proti použitelnosti a nezbytnosti čisté teorie. Druhou tezí bylo, že hodnotově neutrální nauka o hospodářské *politice* nemůže v žádném případě existovat jako věda. To je ovšem zásadně nesprávné, a to nesprávné v tom, že „hodnotová neutralita“ – v předtím naznačeném smyslu – je právě naopak předpokladem každého čistě vědeckého zkoumání politiky, zejména politiky sociální a hospodářské. Zde snad není třeba nutně opakovat, že je samozřejmě možné, vědecky užitečné a nutné, aby se vědecky rozvíjely věty typu: pro dosažení (hospodářskopolitického) výsledku  $x$  je jediným prostředkem  $y$ , anebo – za podmínek  $b_1, b_2, b_3$  – jsou jediné nebo nejúčinnější prostředky  $y_1, y_2, y_3$ . Důrazně připomenout je však třeba, že problém spočívá v možnosti absolutně *jednoznačně* označit to, oč se usiluje. Jestliže tato jednoznačnost existuje, pak jde o prosté obrácení kauzálních vět, a tudíž čistě „technický“ problém. Ale právě proto ve všech případech nic vědě nebrání, aby tyto technicko-teleologické věty nechápala jako prosté kauzální věty, tedy ve formě: po  $y$ , případně po  $y_1, y_2, y_3$  za podmínek  $b_1, b_2, b_3$  následuje vždycky výsledek  $x$ . Neboť tím se říká přesně totéž a „recepty“ si z toho může „praktik“ vybrat bez obtíží. Avšak vědecká nauka o hospodářství má přece ještě některé jiné úkoly než jen zjišťování ideálnětypických formulí na jedné straně a nacházení takovýchto *jednotlivých* kauzálních souvislostí hospodářství na straně druhé – neboť o ně se jedná bez výjimky, jestliže „ $x$ “ má být dostatečně *jednoznačné*, a jestliže tedy připočtení účinku k příčině, a tedy prostředku k účelu má být dostatečně přesné. Kromě toho má zkoumat souhrn společenských jevů a způsob jejich spolupodmíněnosti ekonomickými příčinami, tj. ekonomickou interpretační dějin a společnosti, a na druhé straně má zjišťovat podmi-

něnost hospodářských procesů a hospodářských forem prostřednictvím společenských jevů, jejich různých druhů a vývojových stadií; to je úkol historie a sociologie hospodářství. K těmto společenským jevům samozřejmě patří, a to v první řadě, politická jednání a útvary, především tedy stát a státem garantované právo. Ale právě tak je samozřejmě, že sem nepatří pouze jevy politické, ale souhrn všech těch útvarů, které ovlivňují hospodářství ve stupni, který je pro vědecký zájem *dostatečně relevantní*. Výraz „nauka o hospodářské politice“ se ovšem pro souhrn těchto problémů hodí jen velmi málo. Jestliže je přesto k tomu účelu užíván, dá se to vysvětlit vnějším způsobem z charakteru universit jako míst pro vzdělávání státních úředníků, z vnitřního pohledu vyplývá praktický význam, jež zkoumání státu má, ze síly jeho mocenských prostředků, které jsou s to hospodářství velmi intenzivně ovlivňovat. Že je při všech těchto zkoumáních vždycky možné, aby se výroky o „příčině a účinku“ obracely ve výroky o „prostředku a účelu“ tehdy, když se dá jednoznačně určit *výsledek*, o který se jedná, nemusíme snad nyní znovu konstatovat. Na logickém vztahu sféry hodnocení a sféry empirického poznávání se tím ovšem ani zde nic nemění. Na závěr však musíme v této souvislosti poukázat ještě na jednu věc.

Vývoj posledních desetiletí a konečně i bezpříkladné události, jejichž svědky nyní jsme, prestiž státu ohromně vystupňovaly. Ze všech sociálních pospolitostí se dnes pouze státu připisuje „legitimní“ moc nad životem, smrtí a svobodou, a jeho orgány toho také využívají: ve válce proti vnějším nepřítelům, v míru i ve válce proti vnitřnímu odporu. Stát je v míru největším hospodářským podnikatelem a nejmocnějším pánem nad poplatky občanů, ve válce však nositelem neomezenějších dispozic nad všemi dostupnými hospodářskými statky. Moderní, racionalizovaná forma jeho provozu umožnila v početných oblastech výkony, jaké by bezpochyby nebylo s to ani přibližně plnit žádné jinak zespolečenštěné společné jednání. Sotva se tedy mohlo očekávat, že by se odtud nevyvodil závěr: stát musí být – zejména pro hodnocení, která se pohybují v oblasti „politiky“ – zásadní „hodnotou“, podle jejichž životních zájmů by se mělo nakonec měřit veškeré společenské jednání. Ale také to je naprosto nepřipustnou reformulací faktů patřících sféře bytí do norem, které přísluší sféře hodnocení, přičemž se zde při vysvětlování „prostředků“ („udržování“ či „podpory“ státu) záhy ukáže, jak nedostatečně jednoznačné jsou důsledky onoho hodnocení. Ve sféře čistě faktického se totiž musíme především

setkat se zjištěním, jež je zcela protikladné k oné prestiži: že totiž stát určité věci *nemůže*, a to dokonce i v oblastech, jež se považují za jeho nejvlastnější doménu: v oblasti vojenské. Pozorování některých jevů, které v armádách *národnostně* smíšených států vyvolala nynější válka, ukazuje, že svobodná oddanost jednotlivců věci, již jejich stát hájí, ale kterou není s to si vynutit, není pro vojenský úspěch lhostejná. A pouze připomeňme, že v hospodářské oblasti by přenesení válečných forem a válečných principů hospodářství jako *trvalých* jevů do mírových podmínek mohlo mít velmi rychle takové následky, které by záměry zastánců expanzivních státních ideálů rychle znemožnily. Ale to zde nebudeme dále rozvádět. V oblasti *hodnocení* je však dobře možné, ba dokonce velmi smysluplné, aby se zastávalo stanovisko, které by v zájmu použitelnosti státu jako donucovacího prostředku proti odporu chtělo do krajnosti vystupňovat jeho moc, avšak na druhé straně státu jakoukoli *vlastní* hodnotu upírá a označuje ho za pouhý *technický* prostředek pro uskutečnění zcela jiných hodnot, které mu jako jediné mohou propůjčit důstojnost jako léno, a kterou si stát může uchovávat jen potud, pokud se této pomocné funkce nepokusí zbavit.

Zde ovšem nemůžeme rozvíjet, nebo dokonce obhajovat ani toto ani vůbec žádné jiné z možných hodnotících stanovisek. Je však třeba alespoň připomenout: jestliže je vůbec něco zvlášť aktuální povinností „myslitelů“ z povolání, pak to jistě je to, abychom si ve vztahu k právě vládnoucím ideálům zachovali chladnou hlavu ve smyslu osobní schopnosti „plout“ v krajním případě „proti proudu“. „Německé ideje z roku 1914“ byly produktem literátů. „Socialismus budoucnosti“ je frází pro racionalizaci hospodářství prostřednictvím kombinace další byrokratizace a regulace účelových seskupení prostřednictvím zájmů. Jestliže fanatické zanícení hospodářskopolitických resortních patriotů horlí pro tato čistě technická opatření, místo aby vysvětlovali jejich účelnost, která je z valné části střízlivě podmíněna úvahami finančněpolitickými, přičemž se zapřísahají nejen německou filosofií, ale i náboženstvím, jak se to dnes masově děje, tak se nejedná o nic jiného než o odporné vyšinutí vkusu důležitě se tvářících literátů. Jak by mohly nebo měly vypadat reálně „německé ideje roku 1918“, při jejichž formování budou mít slovo váleční navrátilci, to ovšem dnes nemůže dopředu asi nikdo říci. Na nich však bude záviset budoucnost.

## Věda jako povolání

(1919)

Mám podle vašeho přání hovořit o „vědě jako povolání“. Je určitou pedanterií nás národohospodářů, jíž bych se rád držel, že totiž vždy vycházíme z vnějších poměrů, zde tedy od otázky, jak se utváří věda jako povolání v materiálním smyslu slova. To ale dnes v podstatě prakticky znamená: jak se utváří postavení absolventa, jenž je odhodlán, že se bude v akademickém životě profesionálně věnovat vědě? Abychom pochopili, v čem spočívá zvláštnost našich německých poměrů, je účelné postupovat srovnávacím způsobem a zpřítomnit si, jak to vypadá v zahraničí, kde v tomto ohledu existuje nejnápadnější rozdíl ve srovnání s poměry u nás: ve Spojených státech.

Každý ví, že kariéra mladého muže, jenž se věnuje vědě jako povolání, u nás začíná „soukromou docenturou“. Po dohodě a se souhlasem příslušného zástupce oboru se dotyčný habilituje na universitě, a to na základě nějaké knihy a většinou po velice formální zkoušce před fakultou, a má pak neplacené přednášky o předmětu, jež si sám určí, v rámci své venia legendi. Je přitom odměňován jen školným od studentů. V Americe normálně začíná životní dráha zcela jinak, totiž zaměstnáním „asistenta“. Asi podobným způsobem, jak to u nás bývá zvykem ve velkých ústavech přírodovědeckých a lékařských fakult, kde o formální habilitaci na soukromého docenta usiluje jen zlomek asistentů a často velmi pozdě. Prakticky tento rozdíl znamená, že u nás je životní dráha muže vědy vcelku vybudována na plutokratických předpokladech. Pro mladého vědce, který nemá žádné jmění, je totiž velmi odvážné, aby se vůbec vydal napospas podmínkám akademické kariéry. Musí přinejmenším dokázat, že vydrží určitý počet let, aniž by vůbec věděl, zda má potom šanci dosáhnout postavení, jež by stačilo k obživě. Ve Spojených státech proti tomu existuje systém byrokratický. Zde je mladý muž od počátku placen. Pochopitelně skromně. Plat většinou sotva dosahuje výše odměny ne zcela vyučeného dělní-

ka. Přesto začíná se zdánlivě zajištěným postavením, neboť je pevně odměňován. Jediným pravidlem je, že může, podobně jako naši asistenti, dostat výpověď, a s touto bezohledností se často setkává, když neodpovídá očekáváním. Tato očekávání mají ale podobu, že vytvářejí „plný dům“. To se německému soukromému docentovi stát nemůže. Kde už jej jednou zaměstnají, tam ho nepropustí. „Nároky“ sice nemá, žije ale pochopitelně v představě, že má, když několik roků působil, určitý druh morálního nároku, aby se naň bral ohled. Také – a to je často velmi důležité – v otázce případné habilitace jiných soukromých docentů. Problém, zda se má zásadně habilitovat každý, kdo se prokázal jako zdatný učenec, nebo zda máme brát ohled na „potřeby výuky“, a tedy již působícímu docentovi poskytnout monopol výuky, je trapné dilema, jež souvisí s dvojí tváří akademického povolání, o níž se brzy zmíníme. Většinou padne rozhodnutí ve prospěch druhého řešení. To však znamená zvýšené nebezpečí, že příslušný odborný profesor, i ten subjektivně nejsvědomitější, dává přednost svým žákům. Já osobně – aby to bylo řečeno otevřeně – jsem se držel zásady, že vědec, který získal doktorský titul u mě, se musí legitimovat a habilitovat u někoho jiného. Avšak výsledkem bylo, že jeden z mých nejzdatnějších žáků byl jinde odmítnut, neboť mu nikdo *neuvěřil*, že důvodem je právě toto.

Další rozdíl oproti Americe je v tom, že u nás má soukromý docent vcelku *méně* možností přednášet, než by si sám přál. Má sice právo, aby o svém oboru měl jakoukoli přednášku, to se však pokládá za neslýchanou bezohlednost vůči starším docentům, a „velké“ přednášky jsou zpravidla svěřovány reprezentantovi oboru, zatímco docent se spokojuje přednáškami vedlejšími. Výhodou je, že svá mladá léta může, i když poněkud nedobrovolně, věnovat vědecké práci.

V Americe je to uspořádáno zásadně jinak. Právě ve svých mladých letech je docent absolutně přetěžován, protože je *placen*. V oddělení germanistiky má například profesor tříhodinovou přednášku o Goethovi a tím to končí – kdežto mladší „assistant“ je rád, když při dvanácti hodinách týdně může vedle jednostranné výuky němčiny přednášet o básnicích nanejvýš Uhlandova formátu. Neboť učební plány sestavují úřední odborné instance a zde je „assistant“ závislým zaměstnancem, stejně jako asistenti našich ústavů.

Můžeme nyní zcela jasně pozorovat, že nejnovější vývoj univerzitního školství v nejšířších oblastech vědy se u nás ubírá americkým směrem. Velké ústavy lékařského a přírodovědeckého zaměření jsou

„státněkaptalistickými“ podniky. Nelze je spravovat bez podnikových prostředků největšího rozsahu. A zde se objevuje stejná skutečnost jako všude tam, kde začíná kapitalistické podnikání: „oddělení dělníka od výrobních prostředků“. Dělník, tedy asistent, je odkázán na pracovní prostředky, jež dává k dispozici stát; v důsledku toho je tudíž stejně závislý na řediteli ústavu jako zaměstnanec v továrně, neboť ředitel ústavu si v dobré víře představuje, že tento ústav je „jeho“ ústavem, a také si v něm tak počíná. A náš asistent je na tom často stejně překerně jako každá „proletářská“ existence a jako „assistant“ americké university.

Náš německý universitní život se, stejně jako náš život vůbec, v mnoha velice důležitých bodech amerikanizuje a tento vývoj, o tom jsem přesvědčen, bude dále zasahovat i ty obory, kde, jak je tomu ještě do značné míry v mém oboru, řemeslník vlastní pracovní prostředek sám (především knihovnu), tak jako tomu bylo v řemeslné živnosti v minulých dobách. Tento vývoj jde naplno dál.

Technické přednosti jsou zcela nepochybné, stejně jako je tomu ve všech kapitalistických a současně byrokratizovaných provezech. Avšak „duch“, který jim vládne, je jiný než konzervativní atmosféra německých universit. Existuje neobyčejně hluboká propast, vnější i vnitřní, mezi šéfem takového velkého kapitalistického universitního podniku a obyčejným ordinářiern starého stylu. A také mezi jejich vnitřními postoji. Nechtěl bych to zde dále rozvádět. Starý universitní řád se vnějšně i vnitřně stal čímsi fiktivním. Zůstal však a podstatně se vystupňoval také ten moment, který je universitní životní dráze vlastní: zda se takovému soukromému docentovi, nemluvě o asistentovi, vůbec někdy podaří dopracovat postavení opravdového ordinária, nebo dokonce ředitele ústavu, to je záležitost, která je jednoduše *hazardem*. Jistě: nevládne zde jen náhoda, vládne ale v neobyčejně velké míře. Sotva znám na světě jinou kariéru, v níž by hrála takovou úlohu. Smím to říci tím spíše, neboť i já sám vděčím několika absolutním náhodám, že jsem byl svého času ve velmi mladém věku povolán do řádné profesury v oboru, v němž tehdy moji generační druzi nepochybně dokázali více. A namlouvám si ovšem, že mám na základě této zkušenosti ostřejší pohled na nezasloužený osud mnoha z těch, u nichž náhoda sehrála a ještě i hraje úlohu právě opačnou, a kteří se přes veškerou zdatnost v prostředí tohoto výběrového aparátu nedostali na to místo, které by jim patřilo.

Že zde tak velkou roli hraje hazard a nikoli zdatnost jako taková, to nezávisí jenom a ani přednostně na lidských slabostech, jež se při tomto výběru projevují stejně jako při kterémkoli jiném. Bylo by nespravedlivé, kdybychom za to, že na universitách hraje tak mimořádně velkou roli průměrnost, činili zodpovědnými osobní nedokonalost na fakultách či ministerstvech. Vyplyvá to ze zákonů lidského spolupůsobení o sobě, zvláště ze spolupůsobení více korporací, což zde znamená: fakult navrhujících kandidáty spolu s ministerstvy. Jako něco srovnatelného, co už probíhá po mnoho staletí, je možné uvést procesy při volbách papežů: nejdůležitější kontrolovatelný příklad podobného osobního výběru. Jen zřídka má naději, že projde, právě ten kardinál, o němž se tvrdí, že je „favoritem“. Zpravidla to bývá kandidát číslo dvě nebo tři. Stejně při volbě presidenta Spojených států: jen zcela výjimečně to bývá nejčelnější, tedy nejvýraznější muž, nýbrž do „nominace“ stranických konventů a později i do volební kampaně se dostává většinou číslo dvě, často i číslo tři. Američané už pro tyto kategorie vypracovali technicko-sociologické pojmy, a bylo by docela zajímavé, kdyby se na těchto příkladech zkoumaly zákony výběru prostřednictvím vytváření kolektivní vůle. O to se nám zde dnes nejedná. Avšak tyto zákony platí pro kolegia universit, a není třeba se divit tomu, že zde dochází častěji k přehmatům, ale spíše naopak tomu, že počet *správných* jmenování je přece jen ještě relativně významný. Pouze tam, kde, jako v některých zemích, z politických důvodů zasahují parlamenty, nebo, jako je tomu dosud u nás, monarchové (obojí nakonec působí stejně), případně jako nyní revoluční reprezentanti moci, můžeme si být jisti tím, že šanci má pohodlný průměr nebo snaživci.

Žádný universitní učitel nevzpomíná rád na jednání při obsazování některého místa, neboť bývají jen zřídka příjemná. A přesto mohu říci, že ve většině případů, jež jsou mi známy, vládla bez výjimky dobrá *vůle*, aby o přijetí rozhodovaly jen čisté věcné důvody.

Je třeba si totiž dále ozřejmit: že je rozhodování o akademických osudech takovým „hazardem“, není dáno pouze nedostatečností výběru prostřednictvím kolektivní vůle. Každý mladý muž, jenž se cítí být povolán vědcem, si musí naopak uvědomit, že úkol, který jej čeká, má dvojitou tvář. Má být kvalifikován nejen jako vědec, nýbrž také jako učitel. A obojí vůbec není jedno a totéž. Někdo může být zcela vynikajícím učencem a přitom strašně špatným učitelem. Připomínám učitelské působení takových mužů, jako byli Helmholtz nebo Ranke.

A to nejsou nikterak zvláštní výjimky. Věci se ale mají tak, že naše university, dokonce i ty malé, si nejsměšnějším způsobem konkurují v návštěvnosti. Domácí panstvo universitních měst veřejně oslavuje tisícího studenta, dvoutisícího slaví nejraději pochodňovým průvodem. Mělo by se veřejně přiznat, že se zájmy o školné úzce souvisí také „přitažlivé“ obsazování příbuzných oborů, nehledě ani na to, že počet posluchačů je numerickým vyjádřením osvědčení pedagogických kvalit, zatímco kvalita vědce se nedá zvážit a právě u odvážných průkopníků je často (a celkem přirozeně) i sporná. Před touto sugescí nekonečného požehnutí a hodnoty velkého počtu posluchačů většinou ustupuje všechno ostatní. Říká-li se o některém docentovi, že je špatným učitelem, pak to pro něho zpravidla znamená akademický ortel smrti, jakkoli to může být nejpřednější vědec světa. Jenže otázka, zda je někdo dobrým, nebo špatným učitelem, se posuzuje návštěvností, jíž někoho páni studenti uctívají. Skutečnost je však taková, že důvody, pro které se studenti hromou k některému učiteli, jsou většinou určovány motivy čistě vnějšími: temperamentem, dokonce hlasovým projevem, a to mnohdy v takové míře, již bychom nepovažovali za možnou. Po přece jen dost bohatých zkušenostech a po střízlivých úvahách mám hlubokou nedůvěru k masovým přednáškám, i když jsou jistě nevyhnutelné. S demokracií tam, kam patří. Avšak vědecká příprava, jak by se měla realizovat v tradicích německých universit, je záležitostí *duchovní aristokracie*, to bychom si neměli zastírat. Na druhé straně je ovšem pravda, že takový výklad vědeckých problémů, aby jim porozuměla neškolená, avšak otevřená hlava, a aby – což pro nás jediné rozhoduje – jeho prostřednictvím dospěla k samostatnému myšlení o těchto problémech, to je z pedagogického hlediska snad nejobtížnější úkol. Ovšem o tom, zda se vyřeší, nerozhodují počty posluchačů. Právě toto umění – abychom se znovu vrátili k našemu tématu – je osobní dar a naprosto se nekryje s vědeckými kvalitami učence. Na rozdíl od Francie nemáme sbor „nesmrtelných“ mužů vědy, avšak podle naší tradice mají university vyhovovat oběma požadavkům: bádání i výuce. Zda se ale obě schopnosti sejdou v jednom člověku, je absolutní náhoda.

Akademický život je tedy divokým hazardem. Když se mladý učenec přijde poradit o habilitaci, pak je téměř nemožné převzít za tuto radu odpovědnost. Jde-li o Žida, hned se mu přirozeně řekne: *lasciate ogni speranza*. Musíme však sáhnout do svědomí i Řomukoli jinému: Věřte, že vydržíte, když přes vás rok co rok bude postupovat jedna

průměrnost za druhou, aniž byste přitom zatrpknul nebo se zkazil? Samozřejmě se nám pokaždé dostane odpovědi: Ovšem, žij jen pro své „povolání“. Ale já sám jsem zažil jen u málokoho, aby to vydržel bez vnitřní újmy.

Tolik bylo nutné říci o vnějších podmínkách povolání vědce.

Domnívám se však, že ve skutečnosti chcete slyšet o něčem jiném: o *vnitřním* povolání k vědě. V dnešní době je vnitřní situace, pokud jde o vědu jako povolání, podmíněna především tím, že věda vstoupila do stadia nevídané specializace, jaká dříve nebyla známá, a že tomu tak bude i v budoucnu. Nejen navenek, ale i uvnitř se mají věci takto: jednotlivec si může být jist, že na poli vědy dokáže něco skutečně velkého jen tím, že se bude co nejpřísněji specializovat. Všechny práce, které zasahují do sousedních oblastí, tak jak je příležitostně vykonáváme, a jak je např. sociologové budou muset nezbytně vykonávat vždy, jsou zatíženy vědomím rezignace: že totiž *klademe* odborníkovi užitečné *otázky*, na které ze svých odborných pozic tak snadno nepřijde, že však naše vlastní práce musí nevyhnutelně zůstat krajně nedokonalou. Jen přísnou specializací si může vědecký pracovník jednou – a snad už nikdy vícekrát v životě – osvojit dobrý pocit: zde jsem vykonal něco, *co přetrvá*. Skutečně definitivním a záslužným výkonem je dnes vždy jen výkon specializovaný. A kdo si tedy není takřikající schopen nasadit klapky na oči a ponořit se do představy, že osud jeho duše závisí na tom, že provede správně tento a zrovna tento výklad na tomto místě tohoto rukopisu, ten ať se raději drží vědy stranou. Nikdy v sobě neprodělá to, čemu se dá říkat „zážitek“ vědy. Bez tohoto zvláštního opojení, nad nímž se usmívají ti, kteří stojí opodál, bez této vášně, bez toho, že „musela přejít tisíciletí, než jsi vstoupil do života, a jiná tisíciletí mlčky čekají“ na to, zda se ti tento výklad podaří, bez toho všeho *nejsi* povolán pro vědu a dále něco jiného. Neboť pro člověka jako člověka nemá hodnotu nic, *co nemůže konat s vášní*.

Je ale skutečností, že ani sebevíce této vášně, ať už je opravdová a hluboká, jak chce, zdaleka nestačí na to, aby si vědecké výsledky vynutila. Je jistě předběžnou podmínkou toho rozhodujícího: „vnuknutí“. Vždyť dnes je v kruzích mládeže velmi rozšířena představa, že věda se stala početním příkladem, jenž se fabrikuje v laboratořích nebo statistických kartotékách jako „v nějaké fabrice“, jen chladným rozumem a nikoli celou „duší“. Přitom je třeba především poznamenat, že většinou nebývá jasno o tom, co v továrně nebo v laboratoři probíhá.



Aby něco hodnotného vykonal, musí zde i tam člověka něco – a sice to, co je správné – *napadnout*. Takový nápad se nedá vynutit. S nějakou chladnou kalkulací nemá nic společného. Jistě i ona je předběžnou podmínkou, kterou nelze obejít. Žádný sociolog například nesmí nikdy litovat toho, že třeba i po měsíce ještě ve svém stáří provádí v hlavě desítky tisíc triviálních početních úkonů. Ve snaze o výsledky se pokoušíme, a to nikoli beztréstně, tuto práci zcela přesunout na mechanické pomocné síly – avšak to, co z toho vzejde, je často velmi ubohé. Jestliže badatele nenapadne nic určitého o směru jeho výpočtů a v průběhu výpočtů nic určitého o dosahu rodících se dílčích výsledků, potom z toho nevzejde ani to málo. Nápad se obvykle připravuje jen na půdě velmi tvrdé práce. Ale jistě ne vždy. Nápad diletanta může mít vědecky přesně takový nebo i větší dosah než nápad odborníka. Za mnohé z našich nejlepších formulací problémů i poznatků vděčíme právě diletantům. Diletant se liší od odborníka – jak prohlásil Helmholtz o Robertu Mayerovi – jen tím, že mu chybí pevná jistota pracovní metody, a že tudíž většinou není s to nápad překontrolovat a vyhodnotit či uskutečnit. Nápad práci nenahrazuje. A na druhé straně ani práce sama nemůže nápad nahradit nebo vynutit, stejně jako to nedokáže vášeň. Nápad je přitahován obojím, především obojím *společně*. Přichází však, když se zachce jemu, a ne nám. Je vskutku pravdou, že – jak to líčí Ihering – nejlepší věci nás napadají na pohovce při doutníku, nebo, jak to o sobě s přírodovědeckou přesností udává Helmholtz, na procházce po lehce stoupající cestě nebo tak podobně. Nápady však rozhodně přicházejí tehdy, když je nečekáme, a nikoli v zahloubání a při úsilí za pracovním stolem. Jenže bychom asi nápady neměli, kdyby za námi nestálo ono hloubání za psacím stolem a ono vášnivé kladení otázek. Ať už je tomu jakkoli, s tímto hazardem, který doprovází každou vědeckou práci, že totiž „nápad“ buď přijde, nebo nepřijde, musí každý vědecký pracovník počítat. Někdo může být vynikajícím pracovníkem, a přesto nikdy nemusel mít vlastní cenný nápad. Je však velkým omylem se domnívat, že tak je tomu jen ve vědě a že například v kanceláři je tomu jinak než v laboratoři. Obchodník nebo velkopřemyslník bez „obchodní fantazie“, tj. bez nápadů, bez geniálních nápadů, zůstává po celý život jen mužem, který by udělal nejlépe, kdyby byl zůstal příručím nebo technickým úředníkem: nikdy nevytvoří nic organizačně nového. Ve vědě nápady nehrají vůbec větší úlohu – jak by si ráda namlouvala vědecká domýšlivost – než při zdolávání problémů praktického života, před

kterými stojí třeba moderní podnikatel. A na druhé straně, což se také často neví, nehrají ani menší roli než v umění. Je dětinskou představou, když se někdo domnívá, že by matematik u svého psacího stolu, jen s pravítkem nebo jinými mechanickými prostředky či s počítačím strojem došel k nějakému vědecky významnému výsledku: matematická fantazie takového Weierstraße je svým smyslem i svými výsledky přirozeně orientována jinak než fantazie umělce a zásadně se od ní liší i kvalitativně. Nikoli však jako psychologický proces. Obě jsou opojením (ve smyslu Platónovy „*mania*“) a „vnuknutím“.

Má-li tedy někdo vědecká vnuknutí, to závisí na nám skrytých sudbách, a kromě toho na „vlohách“. V neposlední řadě se na základě této nesporné pravdy dal zcela pochopitelně právě u mládeže velmi populární postoj do služeb model, s jejichž kultem se dnes setkáváme na nárožích ulic a ve všech časopisech. Těmito modlami jsou: „osobnost“ a „prožitek“. Obě jsou úzce spjaté: vládne představa, že „prožitkem“ vytváří „osobnost“ a že k ní patří. Lidé se trýzní, aby „prožívali“ – vždyť to patří ke způsobu života přiměřenému osobnosti –, a nedaří-li se to, pak musí alespoň předstírat, že jsou touto milostí obdařeni. Dříve se tomuto „prožitku“ u nás říkalo „pocit“. A o tom, co je a co znamená „osobnost“, tehdy vládly myslím přesnější představy.

Vážení přítomní! „Osobnosti“ ve vědě je jen ten, kdo slouží *čistě věci*. A není tomu tak jen ve vědě. Neznáme jediného velkého umělce, který by byl dělal něco jiného, než že sloužil své věci a jen jí. Dokonce i u tak význačné osobnosti, jako byl Goethe, se – pokud šlo o jeho umění – vymstilo, že si dovilil učinit umělecké dílo ze svého „života“. Můžeme o tom pochybovat – ale museli bychom být někým jako Goethe, abychom si to mohli vůbec dovolit, a každý přinejmenším uzná, že i takový umělec jako on, který se objeví jednou za tisíc let, za to musel zaplatit. Nejinak je tomu v politice. O tom dnes ale pomlčím. Není však zcela určité „osobnosti“ ten, kdo v oblasti vědy na jevišti vstupuje jako impresáριο věci, již by se měl odevzdávat, a kdo by se chtěl legitimovat „prožitkem“ a tázal se: Jak dokážu, že jsem něco jiného než pouhý „odborník“, jak bych to udělal, abych co do formy nebo věcně řekl něco, co ještě nikdo nevyjádřil jako já? Jedná se zde o jev vyskytující se masově, který vždy působí malicherně a snižuje toho, kdo si tuto otázku klade, místo aby se vnitřně oddal úkolu, a tak se povzněl na úroveň a důstojnost věci, které domněle slouží. Ani u umělce tomu není jinak.

Avšak proti předběžným podmínkám naší práce, jež sdílíme s uměním, stojí osud, který ji od práce umělcovy hluboce odlišuje. Vědecká práce je vetkána do průběhu *pokroku*. Naproti tomu v oblasti umění žádný pokrok v tomto smyslu neexistuje. Není pravda, že umělecké dílo určité doby, která si vypracovala nějaké nové technické prostředky nebo třeba zákony perspektivy, by proto stálo umělecky výš než jiné umělecké dílo vzniklé bez znalosti oněch nových prostředků a zákonů – *jestliže* odpovídalo zákonům materiálu i formy, tj. *jestliže* svůj předmět zvolilo a ztvárnilo tak, jak muselo, bez aplikace oněch předpokladů a prostředků. Umělecké dílo je vsutku „naplněním“, nelze je překonat, nikdy nezastará. Jednotlivec může sám pro sebe jeho význam hodnotit různě; nikdo však nebude moci říci o nějakém díle, jež je vsutku v uměleckém smyslu „naplněním“, že je „překonáno“ jiným dílem, jež je právě tak „naplněním“. Proti tomu ve vědě každý z nás ví, že to, co vykonal, za deset, dvacet, padesát let zastará. Právě to je přece údělem, ba dokonce *smyslem* vědecké práce. Jemu je tato práce, oproti všem ostatním kulturním elementům, pro něž to ještě platí, zcela specifickým způsobem podřízena a obětována. Každé vědecké „naplnění“ znamená nové otázky a *chce* být „překonáno“ a zastarat. S tím se musí vyrovnat každý, kdo chce sloužit vědě. Vědecké práce jistě mohou pro svou uměleckou kvalitu zůstat trvalým „požitkem“, nebo mohou být důležité jako vzor výchovy k práci. Být však vědecky překonán, to je třeba opakovat, není jen osudem nás všech, ale i naším společným záměrem. Nemůžeme pracovat, aniž bychom doufali, že se jiní dostanou dál než my. V zásadě jde tento vývoj do nekonečna. A tím se dostáváme k *problému smyslu* vědy. Vždyť se přece nerozumí samo sebou, že něco, co je takovému zákonu podřízeno, má o sobě smysl a význam. Proč provozujeme něco, co ve skutečnosti nikdy nekončí a končit nemůže? Nejprve kvůli ryze praktickým, v širším smyslu technickým účelům, abychom naše praktické jednání mohli orientovat na očekávání, jež nám poskytla vědecká zkušenost. Dobře, ale to je důležité jen pro praktika. Jaký je však vnitřní postoj k vlastnímu povolání u muže vědy samého – pokud něco takového jako smysl vlastní práce vůbec hledá? Tvrdí, že pěstuje vědu „pro ni samotnou“, a ne jen proto, aby jiní jejím prostřednictvím přivodili obchodní a technické úspěchy, aby se mohli lépe žít, šatit, svítit, vládnout. Co smysluplného se však domnívá, že vykoná prostřednictvím těchto výtvorů navždy odsouzených ke stárnutí, tedy tím, že se dává zapřahat do tohoto oborově

rozčleněného, do nekonečna ubíhajícího provozu? To vyžaduje několik obecných poznámek.

Vědecký pokrok je zlomkem, a to nejdůležitějším zlomkem onoho procesu intelektualizace, jemuž po tisíciletí podléháme a k němuž se dnes obvykle zaujímá tak mimořádně negativní postoj.

Ujasněme si nejprve, co vlastně tato intelektualistická racionalizace vědou a vědecky orientovanou technikou prakticky znamená. Znamená například, že my dnes, např. každý, kdo sedí zde v tomto sále, máme větší znalost životních podmínek, za nichž existujeme, než indián nebo Hotentot? Sotva. Kdo z nás jezdí tramvají, nemá – není-li náhodou fyzikem – ani ponětí o tom, jak dochází k tomu, že se dává do pohybu. Také o tom ani nemusí nic vědět. Pouze mu stačí, že s chováním tramvajové soupravy může počítat, a podle toho orientuje své chování; jak se však tramvaj vyrábí, aby se pohybovala, o tom neví nic. Dívoch toho o svých nástrojích ví nesrovnatelně víc. Vsadím se, že když dnes vydáme nějaké peníze, dokonce i když jsou v sále kolegové z oboru národního hospodářství, bude mít skoro každý z nás jinou odpověď na otázku, jak to ty peníze dělají, že je za ně možné něco koupit – tu mnoho, tu málo? O tom, jak si počínat, aby se dostal k denní obživě a které instituce mu přitom pomohou, dívoch dobře ví. Vzrůstající intelektualizace a racionalizace tedy *neznamená*, že by přibývalo znalostí podmínek, ve kterých žijeme. Nýbrž znamená něco jiného: vědění o tom nebo víru v to, že člověk, kdyby *jen chtěl*, se to kdykoli *může* dovědět, že tedy v zásadě neexistují žádné tajemné nepropočitatelné síly, jež by zde intervenovaly, že je spíše naopak možné *ovládat* všechny věci v zásadě *propočtem*. To však znamená, že svět je zbaven kouzel. Už nemusíme jako divoši, pro něž takovéto mocnosti existovaly, sahat k magickým prostředkům, abychom duchy ovládli nebo je uprosili. To dnes konají technické prostředky a výpočet. Především toto znamená intelektualizace jako taková.

Má však tento v západní kultuře po tisíce let působící proces zbavení kouzla a vůbec tento „pokrok“, jehož článkem i hnací silou je také věda, nějaký smysl, jenž by přesahoval čistou praxi a techniku? Nejzásadněji naleznete tuto otázku položenou v díle Lva Tolstého. Došel k tomu zvláštní cestou. Celý problém jeho hloubání se točil čím dál tím víc kolem otázky, zda má *smrt* nějaký smysl, či ne. A jeho odpověď zněla: pro kulturního člověka nikoli, a to proto, že civilizovaný, do nekonečného „pokroku“ zasazený život by co do svého imanentního

smyslu konec mít neměl. Neboť před každým, kdo žije, se vždy otevírá ještě další pokrok; a nikdo, kdo umírá, nedosahuje vrcholu, jenž sám leží v nekonečnu. Abrahám nebo nějaký rolník v dávnověku zemřel „stár a životem nasycen“, neboť stál v organickém koloběhu života, protože jeho život mu také svým smyslem k večeru jeho dnů poskytl vše, co mohl nabídnout, protože už pro něj nezbylo hádanek, jež by si byl přál řešit, a že už proto užil života „dost“. Avšak kulturní člověk zasazený do proudu neustálého obohacování civilizace myšlenkami, věděním, problémy, může být „životem unaven“, nikoli však „nasyčen“. Neboť z toho, co mu život ducha neustále nabízí, zachytí jen nepatrnou část a vždy jen něco předběžného, nic konečně platného, a proto je pro něho smrt nesmyslnou událostí. A proto, že je smrt nesmyslná, je nesmyslný i kulturní život jako takový, neboť právě svou nesmyslnou „pokrokovostí“ dává smrti punc nesmyslnosti. Všude v jeho pozdních románech lze najít tuto myšlenku jako základní tón Tolstého umění.

Jak se k tomu postavít? Má „pokrok“ jako takový nějaký poznatelný smysl, který by přesahoval čistě technickou rovinu, takže by služba pokroku byla smysluplným povoláním? Tato otázka musí být položena. Avšak už to není pouze otázka povolání k vědě, tedy problém: „Co znamená věda jako povolání pro toho, kdo se jí oddá?“, nýbrž je to už jiná otázka: Jaké je *povolání vědy* v celkovém životě lidstva? Jaká je její hodnota?

Je zde nesmírný protiklad mezi minulostí a přítomností. Jestliže si vzpomenete na nádherný obraz na začátku sedmé knihy Platónovy *Ústavy*, na lidi připoutané v jeskyni, jejichž tváře jsou obráceny ke skalní stěně před nimi, za nimi je zdroj světla, který nemohou vidět, a proto se zabývají jen stínovými obrazy, které zdroj světla vrhá na stěnu před nimi a pokoušejí se odůvodnit jejich souvislost. Až se jednomu z nich podaří zbavit se pout, otočí se a spatří – slunce. Oslněn tápe kolem sebe a koktá, co viděl. A ostatní říkají, že je blázen. Ale pozvolna se učí hledět do světla, a pak je jeho úkolem sestoupit k lidem do jeskyně a vyvést je na světlo. On je filosofem, slunce však je pravdou vědy, jež jediná se nehoní za přeludy a stíny, nýbrž hledá pravé bytí.

Nuže, kdopak se dnes takto staví k vědě? Právě citění mládeže je dnes spíše opačné: myšlenkové výtvořiny vědy jsou zásvětní říší umělých abstrakcí, jež touží svými vyzáblými rukama zachytit krev a mízu skutečného života, aniž by se jim to kdy zdařilo. Avšak zde,

v životě, v tom, co pro Platóna bylo jen stínovou na stěnách jeskyně, pulzuje skutečná realita: to ostatní jsou od ní odvozené a neživotné přízraky a nic jiného. Jak došlo k této proměně? Platónovo vášnivě nadšení v *Ústavě* lze vysvětlit konečkonců z toho, že byl tehdy poprvé vědomě nalezen smysl jednoho z velkých prostředků veškerého vědeckého poznání: *pojmu*. V jeho nosnosti jej objevil Sókratés. Ne však sám. V Indii můžete najít podobné počátky logiky jako u Aristotela. Nikde však s tímto vědomím významu. Zdá se, že se zde poprvé objevil prostředek, jímž bylo možno někoho sevřít ve svěráku logiky, takže z něho neunikl, aniž by nepřiznal, že buď nic neví, anebo že právě toto a nic jiného je pravda, *věčná pravda*, jež nikdy nezanikne jako činy a pohnutky „slepých“ lidí. To byl onen neslýchaný zážitek, jehož se dostalo žákům Sókratovým. A z něj se zdálo vyplývat, že když jsme našli pravý pojem nejen krásna, dobra anebo třeba statečnosti, duše – a čehokoli jiného –, dokážeme také pochopit jejich pravé bytí. A toto se zdálo ukazovat cestu k tomu, abychom věděli a učili, jak máme správně jednat v životě, ale především jako občané státu. Neboť zejména o tuto otázku se jednalo skrz naskrz politicky myslícím Hellénům. Proto pěstovali vědu.

Jako druhý velký nástroj vědecké práce přistoupil k tomuto objevu hellénského ducha jako plod renesance racionální experiment, který je prostředkem spolehlivě kontrolovatelné zkušenosti, bez níž by dnešní empirická věda byla nemožná. Experimentovalo se i předtím: např. fyziologicky ve službách indických asketických technik jógy, matematicky v hellénské antice za účely vojenskotechnickými, ve středověku například k účelům báňským. Jenže experiment jako princip bádání samotného – to je zásluha až renesance. Cestu zde razili velcí průkopníci v oblasti *umění*: Leonardo da Vinci a jemu podobní. Charakteristické bylo především experimentování v oblasti hudby 16. století, kde se zaváděly pokusné klavíry. Od nich přešel experiment do vědy, především prostřednictvím Galileiho, do teorie prostřednictvím Bacona, a pak jej převzaly exaktní disciplíny na kontinentálních univerzitách, nejdříve především v Itálii a v Nizozemí.

Co tedy pro tyto lidi na prahu novověku znamenala věda? Pro umělecké experimentátory druhu Leonardova a pro hudební novátory znamenala cestu k *pravému* umění, což pro ně zároveň znamenalo cestu k *pravé přírodě*. Umění mělo být povýšeno na úroveň vědy, a to zároveň a především znamenalo: umělce povýšit na úroveň vzdělance,

a to jak společensky, tak i smyslem jeho života. Právě to je ctižádost, z níž například vzniká i Leonardova kniha o malířství. A dnes? *Věda jako cesta k přírodě*, to by mládeži znělo jako blasfemie. Ne, naopak: vykoupení člověka z intelektualismu vědy s cílem vrátit ho vlastní přirozenosti a přírodě vůbec! Věda jako cesta k umění? Zde už je i kritika zbytečná. – Avšak od vědy v epoše vzniku exaktních přírodověd se očekávalo ještě víc. Jestliže si připomenete výrok Swammerdamův: „Předkládám vám zde doklad prozřetelnosti Boží v anatomii vši,“ pak uvidíte, co tehdy vědecká práce, (nepřímou) ovlivněná protestantismem a puritanismem, pokládala za svůj úkol, totiž cestu k Bohu. Ta se tehdy u filosofů v jejich pojmech a dedukcích již neobjevovala: že touto cestou, na níž jej hledal středověk, nelze Boha najít, to v té době věděla veškerá pietistická theologie, především Spener. Bůh je skryt, jeho cesty nejsou našimi cestami, jeho myšlenky nejsou našimi myšlenkami. Avšak v exaktních přírodovědách, kde bylo možné jeho dílo fyzicky uchopit, člověk doufal, že najde stopu jeho záměrů se světem. A dnes? Kdo dnes ještě – kromě několika velkých dětí, jak je nacházíme právě v přírodních vědách – věří, že by nás poznatky astronomie nebo biologie, fyziky nebo chemie mohly poučit o *smyslu* světa, nebo dokonce i o tom, jakou cestou by se dalo dojít na stopu takového „smyslu“, pokud vůbec existuje? Jestliže jsou tyto poznatky vůbec k něčemu vhodné, pak k tomu, aby do kořenů vyvrátily víru, že něco takového jako „smysl“ světa vůbec existuje! A vůbec: věda jako cesta „k Bohu“? Věda, tato Bohu tak specificky cizí moc? Že takovou je, o tom, ať si to už přízná či nikoli, dnes nikdo nebude ve svém nejvlastnějším nitru pochybovat. Vykoupení z racionalismu a intelektualismu vědy je základním předpokladem života ve společenství s božským: právě toto, nebo něco svým smyslem podobného, je jedním ze základních hesel, jež můžeme zaslechnout od naší nábožensky naladěné či po náboženském prožitku dychtící mládeže. A nejen po prožitku náboženském, ale po prožitku vůbec. Podivná je pouze cesta, kterou si razí: že totiž pozvedává k vědomí a bere pod jeho lupu to jediné, čeho se intelektualismus až dosud nedotkl, totiž právě ony sféry iracionální. Neboť prakticky k tomu míří moderní intelektuální romantika iracionální. Tato cesta k osvobození od intelektualismu vyvolává pravý opak toho, co si ti, kteří ji nastoupili, představují jako její cíl. – Že totiž byla v naivním optimismu jako cesta ke *štěstí* nakonec oslávována věda, to znamená na ní se zakládající technika ovládnutí života, to snad – po

Nietzscheově zdrcující kritice „posledních lidí“, „kteří vynalezli štěstí“ – mohu ponechat stranou. Kdo tomu ještě věří s výjimkou několika velkých dětí za katedrou nebo v redakcích?

Ale vraťme se zpět. Co je za těchto vnitřních předpokladů smyslem vědy jako povolání, jestliže všechny tyto dřívější iluze – „cesta k pravému bytí“, „cesta k pravému umění“, „cesta k pravé přírodě“, „cesta k pravému Bohu“, „cesta k pravému štěstí“ – už zanikly? Nejjednodušeji odpověděl Tolstoj, když řekl: „Věda je nesmyslná, neboť nám nedává odpověď na jedinou otázku, která je pro nás důležitá: „Co máme dělat?“ „Jak máme žít?“ Fakt, že takovou odpověď nedává, je naprosto nesporný. Otázkou je jen, v jakém smyslu „nedává“ odpověď a zda by snad místo toho přece jen někomu, kdo tuto otázku klade správně, mohla nějak pomoci. – Dnes se často hovoří o vědě „bez předpokladů“. Existuje něco takového? Přejde na to, co tím rozumíme. Při každé vědecké práci se vždy předpokládá platnost pravidel logiky a metodiky, těchto obecných základů naší orientace ve světě. Tyto předpoklady jsou, alespoň pro naši specifickou otázku, nejméně problematické. Dále se však také předpokládá, že to, co při vědecké práci vzniká, je *důležité* v tom smyslu, že je to „hodno poznání“. Právě v tom zřejmě vězí všechny naše problémy, neboť tento předpoklad nelze dokázat prostředky vědy. Je možné pouze *interpretovat* jeho poslední smysl, jež pak musíme odmítnout, nebo přijmout, vždy podle vlastního posledního postoje k životu.

Velmi odlišný je dále vztah vědecké práce k těmto svým předpokladům, a to vždy podle její struktury. Přírodní vědy jako třeba fyzika, chemie, astronomie samozřejmě předpokládají, že konečné zákony kosmického dění, které – pokud jsou v dosahu vědy – jsou konstruovatelné, jsou také hodné poznání. Nejen proto, že pomocí těchto znalostí lze dosahovat technických výsledků, nýbrž, jestliže mají být „povolaním“, také „kvůli nim samým“. Tento předpoklad samotný je naprosto nedokazatelný. Zda tedy tento svět, jež popisují, je hoden existence, zda má „smysl“ a zda má také smysl, abychom v něm existovali my, už teprve nemůžeme dokázat. Na to se věda neptá. Vezměte třeba vědecky tak vysoce rozvinutou techniku, jakou je medicína. Všeobecným „předpokladem“ lékařského provozu je, triviálně řečeno, že se přitakává úkolu udržování života čistě jako takového a maximálně možného umenšování bolesti čistě jako takové. A to je problematické. Lékař udržuje při životě člověka na smrt nemocného, i když prosí o to, aby

byl života zbaven, a i když rodinní příslušníci, pro které je tento život bezcenný, kteří mu přejí vykoupení od utrpení, pro něž se stávají úhrady za udržování bezcenného života nesnesitelnými – může se jednat o ubohého blázna –, si přejí a musí přát, ať už přiznaně nebo ne, jeho smrt. Avšak předpoklady lékařství a trestní zákoník lékaři brání, aby tak jednal. Zda je život cenný a kdy – na to se medicína neptá. Všechny přírodní vědy nám dávají odpověď na otázku, co máme dělat, *jestliže* chceme život *technicky* ovládnout. Ale *zda* jej technicky máme a chceme ovládnout a zda to vůbec má nějaký smysl – to buď zcela odsouvají, anebo pro své účely předpokládají. Nebo si vezmeme takovou disciplínu, jakou je estetika. Fakt, že existují umělecká díla, bere estetika jako daný. Pokouší se odůvodnit, za jakých podmínek k tomu dochází. Neklade si však otázku, zda třeba říše umění není říší ďábelské nádhery, říší z tohoto světa, a tedy říší, jež je ve svém nejvlastnějším nitru zaměřena proti Bohu a ve svém nejhlubším aristokratickém duchu proti bratrství. Neptá se tedy, zda umělecká díla existovat *mají*. Nebo právní věda: ta zjišťuje, co v právním myšlení platí, a to zčásti striktně logicky, zčásti v důsledku konvenčně daných schémat, tedy *jestliže* jsou určitá právní pravidla a určité metody jejich výkladu uznány jako závazné. *Zda* má ale existovat právo a *zda* se mají postulovat právě tato pravidla, na to odpověď nedává, nýbrž může pouze udat: *jestliže* chce někdo dosáhnout úspěchu, tak je toto právní pravidlo podle norem našeho právního myšlení nejvhodnějším prostředkem k jeho dosažení. Nebo vezmeme historické kulturní vědy. Učí nás porozumět politickým, uměleckým, literárním a sociálním kulturním jevům z podmínek jejich vzniku. Nedávají však samy od sebe odpověď na otázku, zda tyto kulturní jevy byly a jsou *hodny* existence, ani neodpovídají na jinou otázku: zda stojí za to, abychom je vůbec znali. Předpokládají, že je předmětem zájmu podílet se tímto postupem na společenství „kulturních lidí“. Ale že tomu tak je, nejsou schopny „vědecky“ nikomu dokázat, a že to předpokládají, ještě nedokazuje, že je to samozřejmé. Ve skutečnosti to samozřejmé vůbec není.

Zůstaňme pro jednou u těch disciplín, jež mi jsou nejbližší – u sociologie, historie, ekonomie a politologie a u těch podob filosofie kultury, které si za úkol kladou jejich výklad. Říká se, a já to podepisuji, že politika nepatří do posluchárny. Nepatří tam ze strany studentů. Já bych si například zrovna tak stěžoval na to, když se v posluchárně mého bývalého kolegy Dietricha Schäfera v Berlíně kolem katedry shromáždili

pacifističtí studenti a udělali takový randál, jaký měli údajně udělat antipacifističtí studenti profesoru Foersterovi, jemuž jsem mnohými svými názory nanejvýš vzdálen. Politika ovšem nepatří do posluchárny ani ze strany docenta. A to zejména tehdy, když se politikou zabývá vědecky, v tom případě nejméně ze všeho. Neboť praktickopolitické stanovisko a vědecká analýza politických útvarů a stranických postojů jsou dvě různé věci. Když někdo mluví v parlamentu o demokracii, nijak neskrývá své osobní stanovisko: vždyť přece právě jasné zaujetí stranického stanoviska je zde jeho největší povinností i dluhem. Pronesená slova pak nejsou výrazem vědecké analýzy, nýbrž prostředky politické soutěže o stanoviska těch druhých. Nejsou to radlice, jež by měly kypřit půdu kontemplativního myšlení, nýbrž zbraně proti soupeři, tedy bojové prostředky. Bylo by pokrytectvím, kdyby se tímto způsobem hovořilo na přednášce nebo v posluchárně. Bude-li se zde například mluvit o „demokracii“ a budou-li se vyzvedávat její různé formy, bude to analýza způsobu, jak demokracie funguje, a zjištění, jaké jednotlivé následky má její jedna nebo druhá forma pro životní podmínky. A pak to bude také konfrontace s jinými, nedemokratickými formami politického řádu a bude se jednat o pokus dospět tak daleko, aby byl posluchač sám schopen najít bod, z něhož k tomu může zaujmout postoj na základě *svých* posledních ideálů. Avšak opravdový učitel se přísně vystříhá toho, aby z katedry vnucoval nějaké stanovisko, ať již slovy nebo sugescí, neboť to je přirozeně nejméně čestný způsob, aby se takzvaně „nechala mluvit fakta“.

Proč to vlastně nemáme dělat? Především, že mnozí velice vážení kolegové zastávají názor, že toto sebeuskrovnění nelze vůbec realizovat, a i kdyby to šlo, že by bylo podivínstvím, kdyby se tomu bránilo. Nelze ovšem nikomu vědecky předpisovat, co je jeho povinností jako akademického učitele. Můžeme od něho požadovat pouze intelektuální poctivost, aby totiž uznal, že zjišťování fakt, zjišťování matematických a logických dat nebo vnitřní struktury kulturních statků na jedné straně a odpověď na otázku, co je *hodnotou* kultury i jejich jednotlivých obsahů, a konečně pak odpověď na to, jak máme *jednat* v rámci kulturní pospolitosti a politických sdružení na druhé straně, jsou dva zcela *heterogenní* problémy. Ptají-li se potom tyto vážení kolegové dále, proč se o tom v posluchárně nemá mluvit, je na to třeba odpovědět: protože prorok ani demagog do posluchárny nepatří. Prorokům právě tak jako demagogům je třeba říci: „Vyjděte do ulic a mluvejte veřejně.“ Mluvte

tam, kde je kritika možná. V posluchárně, kde stojíme tváří v tvář svým posluchačům, mají posluchači mlčet a mluvit má učitel. Pokládám za nezodpovědné, když učitel v době, kdy studenti musí v zájmu své další existence navštěvovat přednášky a kdy tam není nikdo, kdo by jej mohl kritizovat, tuto okolnost využívá k tomu, aby jim vštěpoval své politické názory, místo aby splnil svou povinnost tím, že jim bude prospěšný svými znalostmi a vědeckými zkušenostmi. Je jistě možné, že se někomu nepodaří zcela vyřadit své subjektivní sympatie. Vystavuje se tím nejostřejší kritice před fórem svého vlastního svědomí. Jsou pochopitelně možné také jiné, zcela věcné omyly, nedokazují však ještě nic proti povinnosti hledat pravdu. Odmítám to také a právě z čistě vědeckého zájmu. Nabízím, že na dílech našich historiků předvedu důkaz, že ať už kdekoli člověk vědy přichází se svým vlastním hodnotícím soudem, přestává plně porozumění faktům. To však směřuje mimo tematiku dnešního večera a vyžadovalo by to dlouhého vysvětlování.

Ptám se jen, jak se v přednášce o církevních a státních reformách nebo o církevních dějinách mají shodnout na jedné straně věřící katolík a na druhé straně svobodný zednář – jak vůbec a kdy mohou v těchto věcech dojít k nějakému stejnému *hodnocení*?! To je vyloučeno. A přesto si akademický učitel musí přát a musí sám po sobě žádat, aby svými znalostmi i metodami byl užitečný jak tomu, tak onomu. Teď právem řeknete: věřící katolík stejně nikdy nepřijme takový názor na vznik křesťanství, který mu přednese učitel, stojící mimo jeho dogmatické předpoklady. Jistě! Rozdíl je však následující: „bezpředpokladová“ věda ve smyslu odmítání náboženské vázanosti vskutku neuznává „zázrak“ nebo „zjevení“. Tím by se zpronevěřila vlastním „předpokladům“. Věřící zná obojí. A „bezpředpokladová“ věda od něho nevyžaduje méně – ale *ani více* –, než aby uznal, že tento proces – *jestliže* jej věda má vysvětlovat bez oněch nadpřirozených zásahů, které empirický výklad jako příčinné momenty vylučuje – musí vykládat právě tak, jak se o to pokouší. A to věřící připustit může, aniž by se zpronevěřil své víře.

Cožpak ale působení vědy má smysl pro někoho, jemuž je lhostejná skutečnost jako taková a pro nějž je důležité jen zaujetí praktického stanoviska? Snad ano. Přinejmenším jeden: Jestliže je někdo dobrým učitelem, pak je jeho prvním úkolem, aby své žáky naučil uznávat *nepohodlná* fakta, tedy taková, která, jak se domnívám, jsou nepřijemná

jeho stranickým názorům. A pro každé stranické mínění, například i pro moje, taková krajně nepohodlná fakta existují. Věřím, že pokud akademický učitel své posluchače nutí, aby si na to zvykali, pak koná víc než jen intelektuální výkon. Jsem tak neskromný, že pro to použiji výrazu „mravní výkon“, i když to snad pro takovou prostou samozřejmost může znít poněkud pateticky.

Doposud jsem hovořil pouze o *praktických* důvodech, proč máme bránit vnucování osobních stanovisek. Ale jen při tom by nemělo zůstat. Nemožnost „vědeckého“ zastávání praktických stanovisek – s výjimkou případu, kdy je třeba vynaložit prostředky na nějaký předpokládaný účel, jenž je považován za pevně *daný* – má hlubší důvody. Něco takového je zásadně nesmyslné proto, že různé hodnotové řády světa stojí proti sobě v nesmiřitelném boji. Starý Mill, jehož filosofii jinak nechci vynášet, měl v tomto bodě pravdu, když jednou prohlásil: Jestliže se vychází z čisté zkušenosti, dojde se k polytheismu. Je to formulováno ploše a zní to paradoxně, a přece v tom vězí kus pravdy. Pokud vůbec něco víme, tak dnes opět víme to, že něco může být svaté, ačkoli to není krásné, nýbrž spíše: *poněvadž* a *pokud* to není krásné; a doklady pro to můžeme nalézt v 53. kapitole knihy *Izajáš* či v *Žalmu* 22; a že něco může být krásné, nejen – nýbrž právě v tom, v čem to není dobré, to víme již od doby Nietzscheho a předtím to najdete ztvárněno v *Květech zla*, jak svůj svazek básní nazval Baudelaire. Je otřepanou moudrostí, že něco může být pravdivé, ačkoli a právě proto, to není ani krásné, ani svaté, ani dobré. To jsou však jen nejelementárnější případy tohoto zápolení bohů jednotlivých řádů a hodnot. Jak chcete „vědecky“ rozhodnout mezi hodnotou francouzské a německé kultury, to opravdu nevím. Právě i zde probíhá vzájemný svár různých božstev, a to navždy. Je tomu jako ve starém světě, nezraveném dosud svých bohů a démonů, jen v jiném smyslu: Helléni kdysi obětovali jednou Afroditě a podruhé Apollónovi, především ale každý bohům svého města. Tak je tomu ještě i dnes, kdy jsme ono chování zbavili kouzel a mýtické avšak vnitřně pravdivé plastičnosti. A nad těmito bohy a v jejich boji vládne osud, avšak zcela určitě ne „věda“. Lze jen porozumět tomu, *co* je božské pro jeden a pro druhý, nebo v jednom a druhém řádu. Tím v posluchárně a pro profesora naprosto končí jakýkoli výklad. Jakkoli tím přirozeně nemůže skončit samotný obrovský problém *života*, který se za tím skrývá. Ale zde rozhodují jiné síly než katedry universit. Kdo sebere tolik odvahy, aby „vědecky vyvracel“

etiku „Kázání na hoře“, například větu: „Neodporuj zlu,“ nebo podobnosti o jedné a druhé tváři? A přece je jasné: to, co se zde káže, je z nitrosvětského hlediska etikou prostou důstojností. Člověk má volit mezi náboženskou důstojností, již tato etika přináší, a mezi důstojností muže, jež hlásá něco jiného: „Odporuj zlu, jinak jsi za jeho převahu spoluodpovědný.“ Podle konečného postoje je pro jednotlivce vždy jedno d'áblem, druhé Bohem, a je na jednotlivci, jak se rozhodne, co je *pro něho* Bůh a co d'ábel. A tak to jde všemi řády života. Velkolepý racionalismus eticko-metodického způsobu života, racionalismus, který pramení z každého náboženského prorocství, toto mnohobozství zbavil trůnu ve prospěch toho „jediného, co je nutné“ a potom, tváří v tvář realitám vnějšího a vnitřního života, poznal nutnost kompromisů a relativizací, jak je všichni známe z dějin křesťanství. Ale dnešek je nábožensky „všedním dnem“. Mnoho starých bohů je zbaveno svého kouzla, a proto ze svých hrobů vystupují v podobě neosobních sil, usilují o moc nad naším životem a opět mezi sebou začínají svůj věčný boj. Avšak to, co je právě modernímu člověku tak zatěžko a mladé generaci údělem nejtěžším, je, aby v takovéto *každodennosti* obstáli. Všechna honba za „prožitky“ pramení z této slabosti. Neboť je slabostí, nedokážeme-li se podívat osudu doby do jeho vážné tváře.

Osudem naší kultury však je, abychom si to stále zřetelněji uvědomovali poté, co nám údajně či domněle výlučná orientace na velkolepý patos křesťanské etiky zaslepovala oči.

Avšak dost o těchto otázkách, jež vedou příliš daleko. Neboť omylem, který postihuje jednu část naší mládeže, jestliže by na to všechno odpovídala: „Ano, avšak my přicházíme na přednášky proto, abychom prožili něco jiného než jen analýzy a zjišťování fakt,“ je to, že v profesori hledají něco jiného, než s čím se setkávají – hledají *vůdce*, a nikoli *učitele*. Ale jen jako učitelé jsme před ně byli na katedru postaveni. To jsou dvě věci – a že to jsou dvě věci, o tom se můžeme snadno přesvědčit. Dovolte, abych vás ještě jednou zavedl do Ameriky, neboť tam se můžeme s takovými věcmi setkat často v jejich největší původnosti. Americký chlapec se učí nepoměrně méně než náš. Vzдор neuvěřitelnému množství zkoušek se z něho dosud nestal – co do *smyslu* jeho školního života – onen absolutní zkuškový člověk, jakým je chlapec německý. Neboť byrokracie, která předpokládá osvědčení o zkoušce jako vstupenku do říše úředních obročí, je tam teprve v počátcích. Mladý Američan nemá před ničím a nikým, před žádnou tradicí a žádným

úřadem respekt, nanejvýše snad před osobním výkonem toho nebo onoho člověka. *Tomu* Američané říkají „demokracie“. Ať už je realita oproti obsahu tohoto smyslu jakkoli zkreslená, vlastní smysl – a o ten se tu jedná – je takový. O učiteli, který před ním stojí, si americký žák říká: prodává mi za otcovy peníze své znalosti a metody, právě tak jako zelinářka prodává mé matce zelí. Tím to pro něho končí. Ovšem, je-li učitel třeba mistrem ve fotbalu, pak je v tomto oboru jeho vůdcem. Není-li však mistrem (anebo něčím podobným v jiné sportovní disciplíně), je zase jen učitelem a ničím víc, a žádného mladého amerického muže ani nenapadne, aby si od něho dal prodávat „světové názory“ nebo směrodatná pravidla životního stylu. Ovšem v těchto formulacích bychom to odmítli. Otázkou však je, zda v tomto způsobu cítění, který jsem záměrně vyhrotil do krajnosti, přece jen nevězí zrnko pravdy.

Komilitoni a komilitonky! Přicházíte na přednášky s těmito nároky na naše vůdcovské kvality a neuvědomujete si, že ze sta profesorů nejméně devadesát devět nejen není fotbalovými mistry života, nýbrž, že se za „vůdce“ v těchto záležitostech způsobu života nevydávají a ani vydávat nesmějí. Uvažte, že hodnota člověka nezáleží na tom, zda má vůdcovské kvality. A v každém případě nejsou *ty* kvality, které z někoho dělají význačného vědce a akademického učitele, těmi, které z někoho dělají vůdce v oblasti praktické životní orientace, nebo speciálnější, v oblasti politiky. Je pouhá náhoda, když někdo má také tyto kvality, a velice povážlivé je, když si každý, kdo se staví za katedru, namlouvá, že má na vůdcovství nárok. Ještě povážlivější je, když se každému akademickému učiteli ponechává na libovůli, aby si v posluchárně na vůdce hrál. Neboť ti, kteří se za někoho takového nejvíce pokládají, často bývají vůdci nejméně, a především: zda jimi jsou, či nikoli – neumožňuje situace za katedrou vůbec *rozhodnout*. Profesor, jenž se cítí být povolán za rádce mládeže a požívá její důvěry, nechť to dokazuje v osobním styku, od člověka k člověku. A cítí-li se povolán, aby zasahoval do bojů světových a stranických názorů, nechť tak činí venku, na tržišti života: v tisku, na schůzích, ve spolcích, kdekoli chce. Ale je přece jen příliš pohodlné prokazovat svou odvahu k vyznání tam, kde jsou přítomní a snad jinak smýšlející odsouzení mlčet.

Nakonec položíte otázku: jestliže tomu tak je, čím tedy vlastně věda pozitivně přispívá k praktickému a osobnímu „životu“? A tím jsme opět u problému jejího „povolání“. Přirozené že především poskytuje znalosti o technice, jak zvládat život, vnější věci i jednání lidí propoč-

tem – nuže, řeknete si, to je ale přece jen ona zelinářka amerického chlapce. Také si to myslím. Za druhé poskytuje to, co už tato zelinářka nemá: metody myšlení, jeho nástroje a jeho výuku. Možná si řeknete, no, zelenina to není, není to však také nic víc než prostředek, jak si zeleninu opatřit. Dobrá, to dnes ponechme stranou. Avšak ani tím ještě naštěstí není výkon vědy vyčerpán, nýbrž jsme schopni dopomoci vám ještě k něčemu třetímu: k *jasnosti*. Ovšem za předpokladu, že jasno máme sami. Pokud tomu tak je, můžeme vám ozřejmit, že k problému hodnoty, o který se vždycky jedná – a prosím vás, abyste kvůli zjednodušení mysleli na sociální jevy jako příklad –, lze zaujmout prakticky ta a ta rozličná stanoviska. *Jestliže* zaujmeme to a to stanovisko, pak musíme podle vědeckých zkušeností použít ty a ty *prostředky*, abychom toto stanovisko dokázali prakticky provést. Tyto prostředky jsou snad již o sobě takové, o nichž se domníváte, že je musíte odmítnout. Potom musíte volit mezi účelem a nezbytnými prostředky. „Světí“ účel tyto prostředky, nebo ne? Učitel před vás může postavit nutnost této volby, více ale vykonat nemůže, pokud chce zůstat učitelem a nestát se demagogem. Přirozeně že vám může dále říci: *jestliže* chcete dosáhnout toho a toho účelu, musíte vzít v úvahu ty a ty vedlejší účinky, jež se podle našich zkušeností dostaví. Je to stále stejná situace. Nicméně to všechno jsou ještě problémy, které mohou vyvstávat také před každým technikem, který se přece musí také v četných případech rozhodovat podle principu menšího zla nebo relativně nejlepšího řešení. Jenže pro něj bývá obvykle dána jedna hlavní věc – *účel*. Ale právě to, pokud se skutečně jedná o „poslední“ problémy, teď *není* náš případ. Teprve tím se dostáváme k poslednímu výkonu, který může věda uskutečnit ve službě jasnosti, a zároveň i k jejím hranicím. Můžeme, a také vám máme říci: to a to praktické stanovisko lze odvodit s vnitřní důsledností, a tedy co do svého *smyslu* čestně, z těch a těch posledních světónázorových základních postojů, a může být, že je odvodíme jen z postoje jednoho, anebo i z různých postojů, ale z těch a těch jiných postojů se odvodit nedá. Řečeno obrazně: *jestliže* se pro toto stanovisko rozhodnete, pak sloužíte tomuto bohu a *ubližujete ostatním*. *Jestliže* si zůstanete věrni, pak totiž nutně dojdete k těm a těm posledním, niterně smysluplným *důsledkům*. Toho lze alespoň v principu dosáhnout. Odborná filosofická disciplína a svou podstatou filosoficky zásadní zkoumání dílčích disciplín se o to pokoušejí. Když své věci rozumíme (což zde prostě musíme předpokládat), můžeme tedy jednotlivce při-

mět, nebo mu alespoň pomoci v tom, aby sám sobě *skládal účty o posledním smyslu svého vlastního konání*. Nezdá se mi, že by to bylo tak málo, a to ani z hlediska čistě osobního života. I zde jsem v pokušení, abych o učiteli, jemuž se to podaří, řekl, že je ve službách „mrvných“ sil: povinnosti činit jasno a vytvářet pocit odpovědnosti, a domnívám se, že toho bude schopen tím spíše, čím svědomitěji se vystřihá toho, aby posluchačům své stanovisko oktrojoval anebo sugeroval.

Tato domněnka, kterou vám zde předkládám, vychází ovšem vždy z jediného základního faktu, že totiž život, pokud spočívá sám v sobě a je ze sebe sama chápán, zná pouze věčný, vzájemný boj oněch bohů. Řečeno neobrazně: zná jen neslučitelnost, a tedy i neřešitelnost boje posledních vůbec *možných* stanovisek k životu, a tedy nutnost *rozhodovat* se mezi nimi. Zda je věda v takových poměrech hodna stát se někomu „povoláním“ a zda sama takové objektivně hodnotné „povolání“ má, je zase jen hodnotící soud, o němž se v poslušárně nedá nic říci, neboť pro výuku je zde přitakání *předpokladem*. Já osobně na tuto otázku odpovídám kladně svou prací. A to také a právě ze stanoviska, které intelektuáliství, jak je dnes mládež provozuje nebo jak si – většinou – jen namlouvá, že ho provozuje, nenávidí jako nejhoršího ďábla. Neboť pak pro ni platí slova: „Uvědomte si, že ďábel je starý a pochopíte ho, až zestárnete. To není míněno ve smyslu rodného listu, nýbrž tak, že chceme-li se s ďáblem vypořádat, nelze před ním prchat, jak se to dnes rádo dělává. Je třeba nejdříve jeho záměry domyslet, abychom pochopili jeho moc i její meze.“

Že je věda dnes odborně pěstovaným „povoláním“ ve službě sebe-reflexe a poznávání faktických souvislostí, a nikoli milosti skýtající posvátné statky a zjevení pro vizionáře a proroky, nebo podstatnou součástí hloubání mudrců a filosofů o smyslu světa – to je nepopíratelná danost naší historické situace, z níž nemůžeme vystoupit, chceme-li si zůstat věrni. A když se ve vás opět ozve Tolstoj a zeptá se: „Kdo nám odpoví na otázku, co máme dělat?“ a „jak si máme náš život zařídit?, protože věda tak nečiní,“ nebo v jazyce, který jsme dnes večer používali: „Kterému z bojujících božstev máme sloužit? Nebo snad nějakému úplně jinému, a které to je?“ – Potom je třeba říci, že zde mohou dát odpověď pouze proroci anebo spasitelé. *Jestliže* zde nejsou, anebo *jestliže* se jejich hlásání už nevěří, pak je zcela určitě nepřinutíte, aby sestoupili na zem tím, že se jejich úlohu pokusí převzít ve svých poslušárnách tisíce profesorů jako státem placených



nebo privilegovaných malých proroků. Dokážete tím pouze, že vědění rozhodujícího faktu, že totiž prorok, po kterém touží tolik příslušníků naší nejmladší generace, tu prostě *není*, nikdy vám neobživne v celé naléhavosti svého významu. Myslím, že ani teď, ani jindy se nemůže posloužit niterným zájmům skutečně nábožensky „hudebního“ člověka, jestliže se jemu i jiným skrývá tato základní skutečnost, že je mu souzeno, aby žil v době bez Boha a proroků, náhražkou, kterou jsou všechna tato katedrová proroctví. Zdá se mi, že poctivost jeho náboženského citění by se tomu musela vzepřít. Teď asi chcete říci: „Ale jak se tedy stavět k faktu existence ‚theologie‘ a k jejímu nároku být ‚vědou‘?“ Nevyhýbejte se této otázce. „Theologie“ a „dogmata“ neexistují sice universálně, ale neexistují také jen v křesťanství. Nýbrž (kráčeje zpět v čase), setkáváme se s nimi ve vysoce vyvinuté formě také v islámu, v manicheismu, v gnózi, v orfismu, v pársismu, v buddhismu a v hinduistických sektách, v taoismu a v upanišádách a přirozeně také v židovství. Ovšemže jsou zde systematicky rozvinuty nejrůznější měrou. Není náhoda, že okcidentální křesťanství – na rozdíl od toho, co je např. teologií v židovství – je nejenom vybudovalo systematictější, nebo že o to usiluje, nýbrž že vývoj teologie zde měl historicky mnohem závažnější význam. Vyvolal to hellénský duch a vychází z něho veškerá teologie západního světa, stejně jako veškerá východní teologie (zřejmě) vyšla z myšlení indického. Veškerá teologie je intelektuální *racionalizací* obsahů náboženské spásy. Žádná věda není absolutně bez předpokladů a žádná nemůže zdůvodnit vlastní hodnotu tomu, kdo tyto předpoklady odmítá. Ale ovšem: každá teologie má svou práci, a tím i oprávněnost vlastní existence s určitými specifickými předpoklady. V různém smyslu a rozsahu. Pro každou teologii, například také pro hinduistickou, platí předpoklad, že svět musí mít nějaký *mysl*, a její otázka zní: jak je třeba ho vykládat, aby byl myslitelný. Rovněž Kantova teorie poznání vycházela z předpokladu, že „vědecká pravda existuje a že *platí*“, a pak se tázala: „Za jakých myšlenkových předpokladů je to (smysluplně) možné?“ Anebo jako moderní esteticí (výslovně – jako G. von Lukács –, nebo fakticky) vycházejí z předpokladu, že „umělecká díla existují“, a pak se ptají: „Jak je to (smysluplně) možné?“ Různé teologie se ovšem s tímto (v podstatě nábožensko-filosofickým) předpokladem zpravidla nespokojují. Vycházejí naopak většinou ze vzdálenějšího předpokladu: že určitým „zjevením“ je třeba zcela věřit jako faktům umožňujícím

spásu – tedy jako takovým, která teprve umožňují smysluplný způsob života – a že určité stavy a určitá jednání mají posvátnou kvalitu, to znamená vytvářejí nábožensky smysluplný život nebo alespoň jeho bytostné součásti. A jejich otázkou potom opět je: Jak se tyto předpoklady, jež je nutno zcela přijmout, dají smysluplně vyložit v rámci určitého celkového obrazu? Přitom tyto předpoklady jsou i pro teologii samu mimo dosah toho, co je „vědou“. Nejsou žádným „vědění“ v běžně chápaném smyslu, nýbrž „jměním“. Kdo je – víru nebo jiné posvátné náležitosti – „nemá“, tomu je žádná teologie nemůže nahradit. A jiná věda už teprve ne. Naopak, v každé „pozitivní“ teologii dospívá věřící k onomu bodu, kde platí Augustinův výrok: *Credo non quod, sed quia absurdum est*. Schopnost k tomuto virtuóznímu výkonu „oběti intelektu“ je rozhodujícím znakem pozitivně náboženského člověka. Tento fakt ukazuje, že navzdory (spíše v důsledku) teologii (která jej přece odhaluje) je napětí mezi hodnotovou sférou „vědy“ a náboženskou spásou nepřekonatelné.

„Oběť intelektu“ přináší zpravidla jen učedník prorokovi, věřící církvi. Ještě nikdy však nevzniklo nové proroctví (záměrně zde opakuji obraz, který mnohé pohoršil) tím, že řada moderních intelektuálů pocituje potřebu zaříditi svou duši takříkajíc zaručeně pravými, starobylými věcmi, a přitom si pak ještě vzpomenou, že k tomu patřilo také náboženství, jehož se už nedostává a náhradou za něž si zařízenou domácí kapli hravě vyzdobí obrázky svatých ze všech koutů světa, nebo si vytvoří náhražku v nejrůznějších druzích prožitků, jimž připisují důstojnost mystického vlastnění posvátna a s nimiž jdou na knižní trh. To je prostě podvod nebo sebeklam. Naprosto ne podvodem, nýbrž něčím vážným a opravdovým, i když i to vlastní smysl zkresluje, je naproti tomu počínání některých skupin mládeže, jež vyrostly v tichosti posledních let, jestliže svůj vlastní lidský vztah pospolitosti vykládají jako vztah náboženský, kosmický nebo mystický. Ač je pravdou, že každý akt pravého bratrství se dokáže spojit s vědění, že se tím nadosobní říší dodává něco, co se neztrácí, přesto však se mi zdá sporné, že by se důstojnost čistě lidských vztahů pospolitosti těmito náboženskými výklady zvyšovala. Avšak to už sem nepatří.

Je osudem naší doby s jí vlastní racionalizací a intelektualizací, především ale s jejím zbavením světa kouzla, že právě nejvyšší a nejsublimovanější hodnoty z veřejnosti ustoupily do pozadí, buď do zásvětní říše mystického života, nebo do bratrství bezprostřední vzájemnosti

vztahů jednotlivců. Není náhoda ani to, že naše nejvyšší umění je intimní a nikoli monumentální, ani to, že dnes jen v nejmenších pospolitostech, od člověka k člověku v pianissimu pulzuje to, co kdysi jako prorocké pneuma procházelo velkými společenstvími jako bouřlivý plamen a co je spájelo dohromady. Jestliže se pokusíme vynutit a „vynalézt“ monumentální styl, vzniknou nám žalostné deformace, jak je známe z mnoha památníků posledních dvaceti let. Pokusí-li se někdo bez nového, ryzího prorockví vyspekulovat náboženské novotvary, vznikne svým vnitřním smyslem něco podobného, co bude působit ještě hůře. A katedrové prorokování bude nakonec vytvářet jen fanatické sekty, nikdy však pravou pospolitost. Kdo nedokáže tento osud doby mužně nést, tomu je třeba říci, aby se raději mlčky vrátil do široce a milosrdně rozpřáhnuté náruče starých církví, avšak prostě a jednoduše, bez obvyklé veřejné renegátské reklamy. Není to tak obtížné. Bude přitom muset nějak „obětovat intelekt“ – to je nevyhnutelné – tak anebo onak. Nebudeme mu to zazlívat, pokud to opravdu dokáže. Neboť takováto oběť intelektu ve prospěch bezpodmínečné náboženské odevzdanosti je přece jen vždy něco mravně jiného než ono obcházení povinnosti intelektuální poctivosti, jež se objevuje, když někdo nemá odvalu udělat si jasno ve svých vlastních posledních stanoviscích a když si tuto povinnost usnadňuje slabošskou relativizací. Ta u mne také stojí výš než ona katedrová prorockví, která si neuvědomují, že v prostorách poslucháren platí pouze jediná ctnost: obyčejná intelektuální poctivost. Ta nám však ukládá, abychom konstatovali, že dnes je pro mnohé z těch, kteří toužebně očekávají příchod nových proroků a spasitelů, situace stejná jako ta, která zaznívá z krásné edomitské písně strážného z doby vyhnanství, zařazené do prorockví Izajášova. „Slyším hlas ze Seir: Hej strážný! Jak dlouhá ještě noc? Pominula-li? Rekl strážný: Přišlo jitro, však je ještě noc; chcete-li se ptáti, přijďte jindy.“ Lid, jemuž to bylo řečeno, si kladl otázky a vyčkával více než dvě tisíciletí, a my známe jeho strastný osud. Chceme z toho vyvodit poučení, že nestačí jen toužit a vyčkávat, ale že je třeba udělat něco jiného: pustit se do práce a učinit zadost „požadavku dne“ – vůči lidem i vůči svému povolání. Je to však prostě a jednoduše, když každý najde toho démona, jenž drží nitky jeho života, a bude ho následovat.

## Základní sociologické pojmy<sup>1</sup>

(1921)

*Úvodní poznámka.* Metoda těchto úvodních, nepostradatelných, nicméně nevyhnutelně abstraktně a odcizeně působících pojmových definic si nikterak nečiní nárok být nová. Naopak, přeje si pouze – v což doufáme – formulovat účelnějším a poněkud *korektnějším způsobem vyjadřování* (a snad i proto jistě pedantsky působícím) to, co má každá empirická sociologie ve skutečnosti na mysli, když mluví o těchto věcech. A to i tam, kde používáme zdánlivě nezvyklé nebo nové výrazy. Oproti stati v časopise *Logos (Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, 1913)* je *terminologie co možná zjednodušená*, a tudíž často i změněna, aby byla co možná nejsrozumitelnější. Potřeba bezpodmínečné popularizace jistě není vždy slučitelná s potřebou co největší přesnosti pojmů, a proto musí této potřebě ustoupit.

O „porozumění“ viz *Allgemeine Psychopathologie* K. Jasperse – sem také patří některé poznámky Rickertovy ve 2. vyd. spisu *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1913, str. 514–523) a zejména pak Simmelova práce *Probleme der Geschichtsphilosophie*. Metodicky poukazují také zde, jako již častěji, na postup F. Gottla ve spise *Die Herrschaft des Worts* – v práci poněkud těžce srozumitelně napsané, a ne vždy myšlenkově dovedené do konce –, věcně však poukazují především na pěknou práci F. Tönniese *Gemeinschaft und Gesellschaft*, dále pak na silně matoucí knihu R. Stammlera *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* a na mou kritiku Stammlera, *Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung* (1907 – R. Stammler, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissen-*

<sup>1</sup> Původně vyšlo jako I. kapitola prvního dílu třetího oddílu *Wirtschaft und Gesellschaft* knihy *Grundriss der Sozialökonomik*. Zde jsme překládali z páteho, znova přehlednutého, J. Winkelmannem pořízeného vydání *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1982, str. 541–581. Překladatel vypustil v záhlaví stati uvedený přehled jejího obsahu, předesílající jednotlivé mezititulky z textu.

*schaftslehre*, 1982, str. 291–383), v níž jsou již v mnohém položeny základy následujících zkoumání. Od Simmelovy metody – kterou vyložil ve spisech *Soziologie a Philosophie des Geldes* – se podstatně odlišují tím, že oddělují *miněný* „smysl“ od „smyslu“ objektivně *platného*: Simmel je od sebe vždy neodděluje, nýbrž často je záměrně nechává vzájemně splývat. (Překladatel znění poznámky poněkud upravil s ohledem na toto vydání překladu.)

## § 1. Pojem sociologie a „smyslu“ sociálního jednání

Sociologie (ve zde chápaném smyslu tohoto velice mnohoznačně používaného slova) má znamenat vědu, která chce sociálnímu jednání porozumět pomocí výkladu, a tím ho kauzálně vysvětlovat v jeho průběhu i v jeho účincích. „Jednání“ má přitom znamenat lidské chování (lhostejno, zda vnější nebo vnitřní konání, opomíjení anebo trpné snášení), tehdy a potom, pokud jeden nebo více jednajících spojují toto chování s nějakým subjektivním *myslem*. „Sociální“ jednání má však znamenat takové jednání, které se svým smyslem míněným jedním nebo více jednajícími vztahuje k chování *jiných* a na základě toho se orientuje ve svém průběhu.

### I. Metodické základy

1. „Smysl“ se zde chápe buď a) fakticky, a to zase znamená buď to v historicky daném případě *smysl míněný jednajícím jednotlivcem*, nebo průměrný či přibližný *smysl*, míněný v určité dané *mase jednajících lidí*; nebo b) jako *smysl*, míněný subjektivně v pojmově zkonstruovaném *čistém* typu, případně v jednajícím či v jednajících *myšlených* jako typ. Nikoli tedy nějaký „správný“ nebo metafyzicky odůvodněný „pravý“ *smysl*. Právě v tom spočívá rozdíl mezi empirickými vědami o jednání: sociologií a historií, a to proti všem vědám dogmatickým: právní vědě, logice, etice, estetice, které chtějí na svých objektech prozkoumat „správný“, „platný“ *smysl*.

2. Hranice mezi *smysluplným* jednáním a *pouhým* (jak zde budeme říkat) *reaktivním* chováním, které není spojeno se subjektivně míněným *myslem*, je naprosto plynulá. Velice významná část veškerého sociologicky relevantního chování, zvláště čistě tradičního jednání je na hranici mezi nimi. Jednání, které má *smysl*, tzn. jemuž lze porozu-

mět, v mnohých případech psychofyzických pochodů buď *neexistuje* vůbec, v jiných existuje jen pro *experta*; *mystické*, a tudíž slovy nikoli adekvátně sdělitelné pochody nejsou zcela srozumitelné pro toho, kdo k tomuto druhu prožitků nemá přístup. Naproti tomu schopnost z toho, co je nám vlastní, produkovat stejnorodé jednání, není předpokladem srozumitelnosti: „není třeba být Césarem, abychom Césarovi porozuměli“. Možnost plného „znovuprožití“ je pro evidenci porozumění důležitá, není však absolutní podmínkou výkladu *smyslu*. Srozumitelné a nesrozumitelné součásti nějakého procesu jsou často promíchány a navzájem spjaty.

3. Veškerý výklad, stejně jako veškerá věda vůbec, usiluje o „evidenci“. Evidence porozumění může být (a) buď *racionální* (a potom buď *logické*, nebo *matematické* povahy), nebo (b) *znovuprožívaná* ve vcítění (*emocionální*, *umělecko-receptivní* povahy). Racionálně evidentní je v oblasti jednání především to, čemu je v souvislosti jeho míněného *smyslu* beze zbytku a průhledně *intelektuálně* porozuměno. Evidentní vcítěním je na jednání to, co je ve své *citově* prožívané *souvislosti* plně znovuprožitě. Racionálně srozumitelné, to zde znamená bezprostředně a jednoznačně *intelektuálně* ve svém *smyslu* uchopitelné, jsou v nejvyšší míře především takové souvislosti *smyslu*, které jsou ve vzájemném poměru *matematických* a *logických* výpovědí. Rozumíme zcela jednoznačně, jaký *smysl* a význam má, když někdo ve svém myšlení či ve své argumentaci použije poučky, že  $2 \times 2 = 4$ , anebo Pythagorovu větu, nebo když – podle našich myšlenkových zvyklostí – vysloví *logicky* „správně“ sestavený úsudek. Právě tak rozumíme jednoznačně, když někdo z „faktů zkušenosti“, která pokládáme za „známá“, a z druhu „prostředků“, jichž je třeba (podle našich zkušeností) použít pro daný účel, vyvodí ve svém jednání jednoznačné konsekvence. Každý výklad takto racionálně orientovaného účelového jednání má – pro pochopení použitých *prostředků* – nejvyšší míru evidence. S nesterjnou, avšak co do naší potřeby vysvětlení dostačující evidencí, rozumíme ovšem i takovým „omylům“ (včetně „zauzlení problému“), k nimž máme sami přístup, nebo jejichž vznik lze vcitováním znovuprožívat. Proti tomu mnohým konečným „účelům“ a „hodnotám“, podle nichž jednání nějakého člověka může být orientováno na základě jeho zkušenosti, často *nejíme* s to porozumět úplně evidentně, nýbrž za určitých okolností je sice můžeme *intelektuálně* uchopit, ale na druhé straně, čím radikálněji se odchylují od našich posledních hodnot, tím obtížnější pro nás je,

abychom jim porozuměli *znovuprožíváním* prostřednictvím vcitující fantazie. Podle dané situace se pak musíme spokojit s tím, že je vyložíme jen *intelektuálně*, nebo, když se to nepodaří, podle okolností tak, že je jednoduše přímo přijmeme jako danosti, a z jejich pokud možno intelektuálně vyložených nebo znovuprožitých ukazatelů srozumitelně ukážeme průběh jimi motivovaného jednání. Sem patří např. mnohé nábožensky a charitativně výjimečné výkony pro ty, kteří jich sami nejsou schopni. A rovněž sem patří extrémně racionalistické fanatismy („lidská práva“) pro někoho, kdo tyto ukazatele svým způsobem radikálně přehání. – Aktuální afekty (strach, hněv, ctižádost, závist, žárlivost, láska, nadšení, hrdost, pomstychtivost, pieta, odevzdanost, žádostivost všeho druhu) a (v optice racionálně účelového jednání) z nich plynoucí iracionální reakce jsme s to emocionálně znovuprožívat tím evidentněji, čím více jsme jim sami přístupní. Avšak v každém případě, i když svou intenzitou absolutně přesahují naše vlastní možnosti, jsme s to jejich smyslu porozumět vcitěním, a tak vzít intelektuálně v úvahu jejich působení na směr a prostředky jednání.

Pro vědecký přístup, který vytváří *typy*, se všechny iracionální, afekty podmíněné souvislosti smyslu nějakého chování, jež jednání ovlivňují, zkoumají a vykládají nejpřehledněji jako „odchylky“ od jednání, jež bylo zkonstruováno čistě účelově racionálně. Tak například se při vysvětlování „burzovní paniky“ nejdříve pokud jde o účelnost zjišťuje, jak *by* jednání *proběhlo bez* ovlivnění iracionálními afekty, a potom se ony iracionální komponenty zaznamenávají jako „poruchy“. Stejně je při politické nebo vojenské akci nejdříve zjišťována účelnost způsobu: jak *by* jednání *proběhlo* v případě znalosti všech okolností i všech záměrů zúčastněných a za přísné účelově racionální volby prostředků, orientované na základě naší zkušenosti, již považujeme za platnou. Jedině tak je potom možné kauzální přiřazení odchylek k oněm iracionalitám, jež je podmínily. Pro svou evidentní srozumitelnost i pro svou – na racionalitě spočívající – jednoznačnost slouží tedy v těchto případech konstrukce přísné účelově racionálního jednání sociologii jako *typ* („ideální typ“) k tomu, aby porozuměla reálnému jednání, ovlivněnému iracionalitami všeho druhu (jako jsou afekty, omyly) jako „odchylce“ od jeho průběhu, který je zpřítomnitelný v čistě racionálním chování.

Jen potud a z důvodu účelnosti je metoda „rozumějící“ sociologie racionalistická. Avšak tento postup přirozeně nelze vyložit jako racio-

nalistický předpoklad sociologie, nýbrž pouze jako metodický prostředek, a tedy nikoli jako víru ve faktickou nadvládu racionálna nad životem. Neboť o tom, do jaké míry je v realitě *faktické* jednání určováno racionální rozvahou o účelech a do jaké míry nikoli, nemá tento postup ani v nejmenším vypovídat. (Tím však nemá být popřeno, že nebezpečí racionalistických výkladů vidíme na nepravém místě. Veškerá zkušenost bohužel potvrzuje jeho existenci.)

4. Procesy a předměty, jimž je smysl cizí, připadají v úvahu ve všech vědách o jednání jako podnět, výsledek, podpora nebo zábrana lidského jednání. To, co je „smyslu cizí“, není identické s „neživotným“ nebo „nelidským“. Každý artefakt, například „stroj“, je vyložitelný a pochopitelný jedině ze smyslu, který lidské jednání (s velice rozličným cílovým zaměřením) propůjčilo (anebo chtělo propůjčit) výrobě i používání tohoto artefaktu. Bez odvolání na tento smysl by zůstal zcela nepochopitelný. Srozumitelná na artefaktu je tedy vztaženost lidského *jednání k němu*, to, že je buď „prostředkem“, nebo „účelem“, který tanul na mysli jednomu nebo více jednajícím a na který bylo jejich jednání orientováno. *Jen* v těchto kategoriích dochází k porozumění tomuto druhu objektů. Proti tomu smyslu zůstávají cizí všechny – životné, neživotné, mimolidské, lidské – procesy nebo přínaléžitosti, které postrádají *miněný* obsah smyslu, pokud se v jednání *nedostávají* do vztahu „prostředku“ a „účelu“, nýbrž tvoří jen jeho podnět, jeho podporu nebo jeho zábranu. Zaplavení Dollartu na konci 13. stol. (1277) má (snad!) „historický“ význam jako počátek určitých procesů přesídlování se značným dějinným dosahem. Řád odumírání i organický koloběh života vůbec, od bezmocnosti dětí až po bezmocnost starců, přirozeně mají prvořadý sociologický dosah díky nejružnějším způsobům, jimiž se lidské jednání s ohledem na tento stav věcí orientovalo a orientuje. A opět jinou kategorií tvoří nesrozumitelné empirické výpovědi o průběhu psychických či psycho-fyziologických projevů (únava, cvik, paměť atd., ale právě tak i typická euforie v případě určitých forem sebetřýznění, typické odlišnosti způsobu reakce podle tempa, druhu, jednoznačnosti způsobů atd.). Nakonec je však věcný stav stejný jako u jiných nesrozumitelných daností: jak prakticky jednající člověk, tak zkoumání, jež se orientuje na porozumění, je chápáno jako „data“, s nimiž je třeba počítat.

Lze očekávat, že budoucí výzkum bude chápat také *nesrozumitelné* pravidelnosti jako chování, které má zvláštní *smysl*, i když dosud je tomu tak málokdy. Například rozdily biologického dědictví (v „ra-

sách“) – pokud by někdo předložil statistický důkaz jeho vlivu na druhy sociologicky relevantního chování, zvláště onoho sociálního jednání, v němž jde o způsob jeho vztaženosti ke *smyslu* – by pro sociologii byly jako skutečnosti přijatelné právě tak, jako je tomu se skutečnostmi fyziologickými, třeba se způsobem obživy nebo vlivem senilnosti na jednání. A rozpoznání jejich kauzálního významu by přirozeně ani v nejmenším nezměnilo úkoly sociologie (a věd o jednání vůbec), totiž prostřednictvím výkladu porozumět jednání, které se orientuje na smysl. Do svých motivačních souvislostí, jimž porozumíme výkladem, by nesrozumitelné skutečnosti (například typické souvislosti četnosti určitého cílového zaměření jednání, nebo stupeň jeho typické racionality doplněný indexem lebký nebo barvou pleti nebo jakýmikoli jinými fyziologickými dědičnými kvalitami) zapojovala pouze v určitých bodech, s čímž se v sociologii setkáváme již dnes (viz výše).

5. Porozumění může znamenat 1) *aktuální* porozumění míněnému smyslu jednání (včetně nějakého výroku). Aktuálně např. „porozumíme“ smyslu výroku  $2 \times 2 = 4$ , který slyšíme nebo čteme (racionálně aktuální porozumění myšlenkám) nebo výbuchu hněvu, který se manifestuje výrazem obličej, interjekcemi, iracionálními pohyby (iracionálně aktuální porozumění afektům), anebo chování dřevorubce či někoho, kdo sahá po klice, aby zavřel dveře, nebo někoho, kdo míří svou puškou na zvěř (racionálně aktuální porozumění chování). – Porozumění však může také znamenat 2) *vysvětlující* porozumění. „Porozumíme“ *podle motivace*, jaký smysl přikládal výroku  $2 \times 2 = 4$  ten, kdo jej vyslovil nebo napsal, a že to *učinil* právě teď a v této souvislosti, kdy vidíme, že se zabývá obchodní kalkulací, vědeckým podáváním důkazu, technickým výpočtem nebo jiným jednáním, do jehož souvislosti tento výrok, jehož smyslu jsme s to porozumět, „patří“, tzn. stává se pro nás *souvislostí* smyslu, které rozumíme (racionální porozumění motivaci). Rubání dřeva nebo zamíření pušky porozumíme nejen aktuálně, nýbrž i co do motivace, jestliže víme, že dřevorubec jedná buď za mzdu, nebo pro svou potřebu, aby si oddechl (racionálně), nebo si chce „odreagovat své rozčilení“ (iracionálně), anebo jestliže střelec jedná na základě rozkazu k popravě nebo k boji proti nepřítelům (racionálně), případně ze msty (afektivně, tedy v tomto smyslu iracionálně). A konečně na základě motivace rozumíme hněvu, jestliže víme, že má za základ žárlost, chorobnou ješitnost či zraněnou čest (podmíněno afekty, tedy motivačně iracionálně). Toto vše jsou *souvislosti smyslu*, jimž je možné

porozumět, na jejichž porozumění nahlížíme jako na *vysvětlování* faktického průběhu jednání. Pro vědu, která se zabývá smyslem jednání, „vysvětlení“ tedy znamená asi tolik jako uchopení souvislosti smyslu, do níž aktuálně srozumitelné jednání patří svým subjektivně míněným smyslem. (Ke kauzálnímu významu tohoto „vysvětlení“ viz bod č. 6.) Ve všech těchto případech, a také v afektivních procesech, chceme subjektivní smysl dění, jakož i souvislost smyslu označovat jako „míněný“ smysl (čímž tedy překračujeme jazykový úzus, který o „mínění“ hovoří jen v případě racionálního a účelově zamýšleného jednání).

6. „Porozumění“ ve všech těchto případech znamená uchopení výkladem: a) v jednotlivém případě reálně míněného smyslu (při historickém zkoumání) nebo b) smyslu míněného průměrně a přibližně (při sociologickém zkoumání masových jevů) nebo c) vědecky („ideálně-typicky“) konstruovaného smyslu, případně souvislosti smyslu *čistého* typu (ideálního typu) nějakého častého jevu. Takovýmito ideálně-typickými konstrukcemi jsou např. pojmy a „zákony“, jak je v národohospodářské vědě formuluje čistá teorie. Ukazují, jak *by* určitý druh lidského jednání *probíhal*, *kdyby* byl orientován přísně účelově-racionálně, nezávisle na omylech a afektech, a *kdyby* byl dále zcela jednoznačně orientován jen na jediný účel (hospodářství). Reálně jednání takto probíhá jen ve zcela vzácných případech (burza), a i tehdy přibližně jen tak, jak to bylo konstruováno v ideálním typu.<sup>2</sup>

Každý výklad usiluje o evidenci. Avšak i co do smyslu sebevidentnější výklad jako takový a jen pro svůj evidentní charakter si ještě nemůže činit nárok na to, že je také výkladem *platným* kauzálně. Je o sobě vždy jen zvláště evidentní kauzální *hypotézou*. a) Předsunuté „motivy“ a „vytěsnění“ (tzn. především nepřiznané motivy) zakrývají dost často tomu, kdo jedná, skutečnou souvislost směru jeho jednání do té míry, že i subjektivně správná svědectví mají jen relativní hodnotu. V tomto případě stojí sociologie před úkolem, aby tuto souvislost vyšetřila a pomocí výkladu zjistila, *ačkoli* nebyla anebo většinou nebyla zcela *uvědoměna*, jakožto něco „míněného“ in concreto. Jde o mezní případ výkladu smyslu. b) Vnější procesy jednání, které se nám jeví jako „stejně“ nebo jako „podobně“, mohou mít u jednajících individuí velice různé souvislosti smyslu. Proto také „porozumíme“ velmi silně

<sup>2</sup> O účelu takovýchto konstrukcí srv. str. 40 n. (druhá část překladu) ve stati *Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání*.

odlišnému, co do smyslu často úplně protikladnému jednání v situacích, které považujeme za situace mezi sebou „stejnorodé“ (příklady najdeme u G. Simmela, *Probleme der Geschichtsphilosophie*). c) Jednající lidé jsou v daných situacích velmi často vystaveni protichůdným, navzájem se potírajícím podnětům, kterým vesměs „rozumíme“. Avšak s jakou relativní silou tato různá, nám navzájem stejně srozumitelná vztahování ke smyslu bývají v jednotlivých jednáních vyjádřena, to se podle vši zkušenosti ve většině případů zpravidla nedá ani přibližně, natož s jistotou odhadnout. Poučí nás o tom pouze faktický výsledek boje motivů. Kontrola porozumění výkladu smyslu prostřednictvím úspěchu ve faktickém průběhu je tedy, jako u každé hypotézy, nepostradatelná. Kontroly úspěchem může být s relativní přesností dosaženo bohužel jen málokdy a jen ve velice zvláštních, pro to vhodných případech v psychologickém experimentu. Jen v nanejvýš diferencovaném přiblížení k (rovněž omezeným) případům počitatelných a co do svého přiřazení jednoznačných masových jevů toho lze dosáhnout statistikou. Jinak existuje pouze možnost srovnávat co možná nejvíce procesů historického nebo každodenního života, které, jakkoli mohou ve všem ostatním vypadat jako stejnorodé, jsou různě utvářeny v *jednom* rozhodujícím bodě: právě v tom, s ohledem na jehož praktický význam nějaký „motiv“ či „podnět“ zkoumáme; to je důležitým úkolem srovnávací sociologie. Často ovšem, aby bylo dosaženo kauzálního přiřazení, zůstává bohužel jen nejistým prostředkem „myšlenkového experimentu“, tzn. *domyšlení* jednotlivých podstatných částí motivačního řetězce a následného pravděpodobného průběhu jednání.

Například tzv. *Greshamův zákon* je racionálně evidentním výkladem lidského jednání v daných podmínkách a za ideálnětypického předpokladu čistě racionálně účelového jednání. Nkolik podle něj lidé *skutečně* jednají, o tom nás může poučit jedině (v principu nakonec nějak „statisticky“ vyjádřitelná) zkušenost, která má skutečně dalekosáhlou platnost, že onen druh mincí, které jsou v té či oné peněžní soustavě příliš nízce hodnoceny, fakticky z oběhu mizí. Průběh poznání byl vpravdě tento: *nejdříve* byla dána zkušenostní pozorování a pak byl formulován výklad. Bez tohoto zdařilého výkladu by naše kauzální potřeba byla zřejmě neuspokojena. Na druhé straně bez prokázání toho, že – jak bychom předpokládali – opravdu v určitém rozsahu došlo k takovému průběhu chování, které bylo myšlenkově určeno, zůstal by i takový o sobě evidentní „zákon“ pro

poznání skutečného jednání bezcennou konstrukcí. V tomto příkladě je konkordance mezi adekvátností smyslu a přezkoušením zkušeností naprosto logicky důsledná a existuje dost případů, abychom také přezkoušení považovali za zcela jisté. Duchaplnou, s ohledem na určitý smysl objasnitelnou a symptomatickými procesy (zdrženlivost hellénistických prorocství a proroků vůči Peršanům) podepřenou hypotézu E. Mayera o kauzálním významu bitev u Marathonu, Salamíny a Platají pro zvláštnosti vývoje hellénistické (a tím i okcidentální) kultury, lze potvrdit pouze oním přezkoušením, které může být provedeno na příkladech chování Peršanů v případě vítězství (Jeruzalém, Egypt, Malá Asie) a které v mnohém ohledu musí zůstat neúplné. Významná racionální evidence hypotézy zde musí nutně vypomoci jako dodatečná opora. V mnoha případech i velice evidentně se jevíciho historického přiřazení však jakákoli možnost přezkoušení chybí, byť i takového, jako v tomto případě. Přiřazení tudíž s konečnou platností zůstává hypotézou.

7. „Motiv“ je souvislost smyslu, jež se samotnému jednajícímu nebo pozorovateli jeví jako „důvod“ chování, které má smysl. „Adekvátní smyslu“ je nějaké souvisle probíhající chování, nkolik vztah jeho součástí přijímáme na základě svých průměrných myšlenkových a citových zvyklostí jako typickou (obvykle říkáme „správnou“) souvislost smyslu. Jako „kauzálně adekvátní“ proti tomu nazýváme sled pochodů, nkolik podle pravidel *zkušenosti* existuje šance, že budou vždy probíhat stejným způsobem. (Adekvátní *smyslu* v tomto chápání slova je např. *správné* řešení početního příkladu podle našich běžných *norem* počítání nebo myšlení. *Kauzálně adekvátní* – v rozsahu statistického výskytu – je pravděpodobnost *správného* nebo „nesprávného“ řešení, s nímž na základě vyzkoušených pravidel *zkušenosti* dochází – z hlediska dnes běžných *norem* – ke „správnému“, nebo „chybnému“ řešení, tedy k typické „početní chybě“ nebo typickému „zauzlení problému“.) *Kauzální vysvětlení* tedy znamená zjištění, že podle nějakého odhadnutelného pravděpodobnostního *pravidla*, ve (vzácných) ideálních případech dokonce číselně vyjádřitelného, na určitý pozorovaný (vnitřní nebo vnější) proces navazuje (případně s ním vystupuje společně) určitý jiný proces.

*Správný kauzální výklad* konkrétního jednání znamená, že vnější průběh a motiv jsou poznány *správně* a zároveň ve své souvislosti s *porozuměním* smyslu. *Správný výklad typického jednání* (srozumitelného

typu jednání) znamená, že jeho průběh, pokládáný za typický, se jeví jak (do určitého stupně) adekvátní smyslu, tak (do určitého stupně) kauzálně adekvátní. Chybí-li adekvátnost smyslu, pak dokonce také za největší, třeba i číselně zcela precizně udané pravděpodobnosti týkající se pravidelnosti průběhu jednání (jak vnějšího tak i psychického), jde jen o pouhou nesrozumitelnou (nebo jen nedokonale srozumitelnou) *statistickou* pravděpodobnost. Na druhé straně pro dosah sociologických poznatků znamená i sama nejevidentnější adekvátnost smyslu správnou kauzální výpověď jen do té míry, kdy je předložen důkaz existence (nějak doložitelné) šance, že jednání prokazatelně často nebo přibližně často (průměrně nebo v „čistém“ případě) *fakticky* probíhá způsobem, který se jeví jako adekvátní ke smyslu. Jen takové statistické pravidelnosti, které odpovídají *srozumitelně* míněnému smyslu sociálního jednání, jsou (ve zde používaném smyslu slova) srozumitelnými typy jednání, tedy „sociologickými pravidly“. Jen takovéto racionální konstrukce jednání srozumitelného v jeho smyslu jsou sociologickými typy reálného dění, jež mohou být alespoň přibližně v realitě pozorovány. Není tomu ani zdaleka tak, že by paralelně k odhalitelnosti adekvátního smyslu vždy rostla skutečná šance odpovídající četnosti průběhu. Avšak zda tomu tak je, to může v každém případě ukázat jen vnější zkušenost. – Existuje *statistika* procesů (mortality, únavy, výkonnosti strojů, dešťových srážek), kterým je smysl cizí, stejně jako procesů, které smysl mají. Avšak *sociologická* statistika (statistika kriminality, povolání, cen, osevňných ploch) se týká jen procesů, které mají smysl (případy zahrnující obojí, jako je statistika sklizně, jsou samozřejmě hojně).

8. Procesy a pravidelnosti, které – poněvadž nejsou přístupné porozumění – neoznačujeme ve zde užitém smyslu slova jako „sociologické skutečnosti“ nebo (sociologická) pravidla, z tohoto důvodu ovšem nejsou méně *důležité*. A to ani pro sociologii ve zde používaném smyslu slova (který se omezuje právě na sociologii „porozumění“, jež nemá a nemůže být nikomu vnucována). Jsou jen přesunuty, a to z metodického hlediska ovšem zcela nevyhnutelně, na jiné místo, než má jednání přístupné porozumění: na místo „podmínek“, „pohnutek“, „zábran“, „podpor“ tohoto jednání.

9. Jednání jako co do smyslu srozumitelná orientace vlastního chování existuje pro nás vždy jen jako chování jedné osoby nebo většího počtu *jednotlivých* osob.

Pro jiné účely poznání může být užitečné nebo nutné chápat jedince například jako zespolečenštění „buněk“ či jako komplex biochemických reakcí, nebo pojímat jeho „psychický“ život jako konstituovaný prostřednictvím (lhostejno jak kvalifikovaných) jednotlivých prvků. Tím se nepochybně získají cenné poznatky (kauzální pravidla). Avšak tomuto chování těchto prvků, vyjádřenému v pravidlech, *nerozumíme*. A to ani v případě psychických prvků, neboť čím exaktněji z přírodovědního hlediska jsou pojaty, tím *méně* jsou přístupny porozumění: jejich výklad nikdy nejde cestou od míněného *smyslu*. Pro sociologii (ve zde užívaném smyslu slova, stejně jako pro historii) je však právě souvislost *smyslu* jednání objektem pochopení. Chování fyziologických jednotek, například buněk nebo nějakých psychických prvků, se můžeme (alespoň v principu) pokusit pozorovat nebo z pozorování vyvozovat závěry, můžeme o něm získávat znalost pravidel („zákonů“) a s jejich pomocí jednotlivé pochody kauzálně „vysvětlit“, tj. přiřadit je k pravidlům. Výklad jednání si však těchto skutečností a pravidel všímá jen potud a jen v tom smyslu, jak si všímá některých jiných faktů (například fyzikálních, astronomických, geologických, meteorologických, geografických, botanických, zoologických, fyziologických, anatomických, psychopatologických – odcizených smyslu nebo přírodovědních podmínek technických faktů).

Pro jiné (například právní) poznávací účely nebo pro praktické cíle může být zase na druhé straně účelné a přímo nevyhnutelné, aby se sociálními útvary („stát“, „sdružení“, „akciová společnost“, „nadace“) nakládalo právě tak jako s jedinci (například jako s nositeli práv a povinností nebo vykonavateli *právně* relevantních aktů). Pro rozumějící výklad jednání prostřednictvím sociologie jsou proti tomu tyto útvary pouhými průběhy a souvislostmi specifického jednání *jednotlivých* lidí, poněvadž pouze ti jsou pro nás srozumitelnými nositeli jednání orientovaného na smysl. Přesto ani sociologie pro své účely nemůže *ignorovat* ony kolektivní myšlenkové výtvořiny jiných způsobů myšlení. Neboť výklad jednání má k oněm kolektivním pojmům tři následující vztahy: a) Výklad sám je často nucen pracovat se zcela podobnými (často zcela stejně pojmenovanými) kolektivními pojmy, aby vůbec dospěl ke srozumitelné *terminologii*. V jazyce práva stejně jako v běžné řeči se například jako „stát“ označuje jak právní *pojmem*, tak onen souhrn fakt sociálního jednání, pro nějž mají platit právní pravidla. Pro sociologii se fakt „státu“ neskládá nutně jen nebo přímo z *právně*

relevantních komponent. A v žádném případě pro ni neexistují „jednající“ kolektivní osobnosti. Když sociologie mluví o „státu“ nebo „národě“, o „akciové společnosti“, „rodině“, „armádní jednotce“ nebo podobných „útvarech“, míní tím spíše jen určitým způsobem utvářený průběh skutečného sociálního jednání jednotlivce, případně jednání konstruovaného jako možné, a podsunuje tudíž právnímu pojmu, jehož používá pro jeho preciznost a zažitost, naprosto jiný smysl. – b) Výklad jednání si musí povšimnout zásadně důležitého faktu, že ony kolektivní útvary, přináležící ke každodennímu nebo právnímu (či jinému odbornému) myšlení, jsou představami dílem o něčem jsoucím, dílem o tom, co by mělo platit, existujícími v hlavách reálných lidí (nejen soudců a úředníků, ale také „publika“), podle nichž se jejich jednání orientuje, a že tyto představy jako takové mají mocný, často přímo dominující kauzální význam pro způsob, jakým jednání reálných lidí probíhá. A to především jako představy o něčem, co má (nebo také: nemá) platit. (Moderní „stát“ tedy v míře nikoli nepodstatně existuje tímto způsobem: jako komplex specifického společného jednání lidí – a to poněvadž určití lidé své jednání orientují na představy, že tento komplex existuje nebo takto existovat má: že tudíž řády tohoto právně orientovaného druhu platí. O tom později.) Zatímco pro vlastní terminologii sociologie (sub a) by bylo možné, i když krajně pedantské a zdlouhavé, aby se tyto pojmy, které v běžné řeči užíváme nejen pro právní oblast toho, co má platit, ale také pro reálné dění, zcela eliminovaly a nahradily slovy utvořenými úplně znovu, bylo by i něco takového, přinejmenším v tomto důležitém případě, přirozeně vyloučeno.

c) Metoda takzvané „organické“ sociologie (klasický typ: Schäffleho duchaplná kniha *Bau und Leben des sozialen Körpers*) se pokouší vzájemné společenské jednání vysvětlovat tím, že vychází z „celku“ (například „národního hospodářství“), v jehož rámci je pak vykládán jednatel i jeho chování podobným způsobem, jako třeba fyziologie pojednává o postavení tělesného „orgánu“ v „domácnosti“ organismu – tzn. z hlediska jeho „zachování“. (Viz proslulý výrok jednoho fyziologa: „§ x: Slezina. Pánové, o slezině nevíme nic. Potud slezina!“ Ve skutečnosti ovšem tento fyziolog o slezině „věděl“ velmi mnoho: znal polohu, velikost, formu atd. – nemohl pouze uvést její „funkci“, a tuto neschopnost nazval „nevěděním“.) Do jaké míry musí být tento způsob *funkcionálního* pojmání „částí“ nějakého „celku“ (nutně) definitivně platný pro jiné disciplíny, to zde nebudeme vysvětlovat: je známo, že

biochemické a biomechanické pojmání by se s tím v zásadě nedokázalo spokojit. Pro sociologii usilující o výklad může takový způsob vyjadřování sloužit 1. pro účely praktického znázornění a provizorního předvídání (a v této funkci být nanejvýš užitečným a potřebným – ale ovšem také, v případě přecenění jeho poznávací hodnoty a falešného pojmového realismu může být krajně škodlivý). 2. Jen tento výklad sám může podle okolností přispět k vyhledání takového sociálního jednání, jehož porozumění výkladem je *důležité* pro vysvětlení nějaké souvislosti. Ale v tomto bodě teprve začíná práce sociologie (v tom smyslu slova, jak ji zde chápeme). U „sociálních útvarů“ (v protikladu k „organismům“) jsme schopni *kromě* pouhého zjištění funkcionálních souvislostí a pravidel („zákonů“) poskytnout něco *navíc*, co je všem „přírodním vědám“ (ve smyslu stanovení kauzálních pravidel pro události a útvary a na tomto základě „vysvětlení“ jednotlivých událostí) navždy nepřístupné: právě „porozumění“ chování zúčastněných *jednotlivců*, zatímco chování například buněk *nemůžeme* „porozumět“, ale funkcionálně je uchopit a pak zjišťovat *pravidla* jejich chování. Tento nadvýkon vykládajícího vysvětlování oproti jen pozorujícímu vysvětlování je ovšem vykoupen bytostně hypotetičtější a fragmentárnějším charakterem výsledků, jež mají být výkladem získány. Nicméně právě *to* je specifikum sociologického poznání.

Do jaké míry je pro nás co do smyslu „srozumitelné“ také chování zvířat, anebo naopak – obojí v nanejvýš nejistém smyslu a problematickém rozsahu –, nalikolik tudíž může teoreticky existovat také sociologie vztahů lidí ke zvířatům (domácím zvířatům, lovné zvěři) – mnohá zvířata „rozumějí“ povelu, hněvu, lásce, útočnému záměru a často na ně zřejmě nereagují výlučně jen mechanicko-instinktivně, nýbrž také jistým způsobem podle smyslu a s orientací na základě zkušeností –, zůstane zde zcela nevysvětleno. Míra schopnosti našeho vcítění do chování „přírodních“ lidí není o sobě podstatně větší. Avšak *spolehlivé* prostředky ke zjištění subjektivního stavu u zvířete nemáme zčásti vůbec, zčásti jen v podobě velmi nedostatečné: problémy psychologie zvířat jsou právě tak zajímavé jako obtížné. Jak známo, existují společenství zvířat nejrůznějšího druhu: monogamní a polygamní „rodiny“, stáda, hejna a konečně funkčně rozčleněné „státy“. (Míra funkční diferenciaci těchto zvířecích společenství rozhodně není paralelní s mírou organické nebo morfologické vývojové diferenciaci příslušného druhu. Existuje funkční diferenciaci termitů a v důsledku toho jsou



jejich artefakty mnohem diferencovanější než u mravenců a včel.) Zde se samozřejmě jedná o čistě funkcionální pohled: zjištění rozhodujících funkcí jednotlivých typů individuí („králů“, „královen“, „dělnic“, „vojáků“, „trubců“, „plemeníků“, „náhradních královen“ atd.), které jsou důležité pro zachování, tj. pro výživu, obranu, rozmnožování a vytváření nových zvířecích společenství, je velmi často, přinejmenším pro nynějších, tím definitivním, s nímž se musí bádání spokojit. Co šlo dále, to byly po dlouhou dobu jen spekulace nebo zkoumání o míře, v níž se na jedné straně podílí na rozvíjení těchto „sociálních“ zařízení dědičnost, a na druhé straně prostředí. (Tak zejména kontroverze mezi Weismannem – jehož *Allmacht der Naturzüchtung* ve svých základech pracovala převážně se zcela mimoempirickými dedukcemi – a Göttem.) Ale v tom, že se právě při onom omezení na funkcionální poznání jedná o nouzové – a jak všichni doufají – jen provizorní *sebeuspokojení*, je přirozeně seriózní výzkum zcela zajedno. (Ke stavu výzkumu termítů viz např. Escherichův spis z roku 1909.) Nyní bychom mohli poměrně snadno nahlédnout nejen pochopitelnou „důležitost udržování“ funkcí oněch jednotlivých diferencovaných typů i způsob, jakým je ono diferencování vysvětlitelné, a to bez předpokladu dědičnosti získaných vlastností, nebo naopak v případě tohoto předpokladu (a potom za kterého výkladu tohoto předpokladu), ale mohli bychom se také dozvědět: 1. co vlastně rozhoduje o diferencující výchylce z ještě neutrálního, nediferencovaného počátečního individua, 2. co podněcuje diferencované individuum, aby se (v průměru) chovalo tak, jak to fakticky slouží zájmu zachování diferencované skupiny. Kdekoli práce v tomto ohledu pokročila, stalo se tak experimentální cestou, jež u *jedinců* prokazovala (nebo předpokládala) chemická podráždění nebo fyziologické stavy (procesy přijímání potravy, parazitickou kastraci atd.). Do jaké míry existuje problematická naděje, že se experimentálně prokáže také pravděpodobnost existence orientace „psychologické“ a orientace na „smysl“, to by dnes mohl sotva říci dokonce i odborník. Kontrolovatelný obraz psychiky těchto sociálních živočišných jedinců na bázi „porozumění“ smyslu se nám jako ideální cíl jeví dosažitelný jen v úzkých mezích. V žádném případě se odtud nedá očekávat „pochopení“ lidského sociálního jednání, nýbrž právě naopak: zde se pracuje a musí se pracovat s lidskými analogiemi. Můžeme snad očekávat, že nám tyto analogie budou jednou k užítu při kladení otázky, jak je třeba hodnotit v raných stádiích lidské sociální diferenciace ob-

last diferenciace čistě mechanicko-*instinktivní*, a to v poměru k tomu, co je srozumitelné s ohledem na individuální smysl, a dále v poměru k tomu, co bylo vytvořeno *vědomě* racionálně. *Rozumějící sociologie* si bude muset samozřejmě ujasnit, že v rané době také u lidí naprosto převažovala ona první komponenta, a také pro další vývojová stadia si být vědoma neustálého spolupůsobení této komponenty (a to rozhodně způsobem důležitého spolupůsobení). Veškeré „tradiční“ jednání (§ 2) a široké vrstvy „charismatu“ jakožto zárodku<sup>3</sup> psychické „nákazy“, a tím i nositele sociologických „popudů vývoje“, stojí v těsné blízkosti a s nepozorovanými přechody k takovýmto jen biologicky uchopitelným anebo jen ve zlomcích srozumitelně vysvětlitelným či motivačně objasnitelným průběhům událostí. To všechno ale sociologii porozumění nevyvazuje z úkolu, aby s vědomím těsných hranic, do nichž je uzavřena, vykonala to, co právě *může* vykonat zase jen ona sama.

Různé práce Othmara Spanna, často bohaté dobrými myšlenkami, mají tudíž – vedle příležitostných omylů a hlavně vedle argumentace na základě čistě hodnotících soudů, které nepatří k empirickému zkoumání – nepochybně pravdu, když pro každou sociologii kladou důraz, jež ovšem nikdo vážně nepopírá, na význam předběžného funkcionálního kladení otázek (Spann to nazývá „universalistickou metodou“). Nejdříve musíme jistě vědět, které jednání je důležité funkcionálně, z hlediska „udržení“ nějakého sociálního typu jednání (avšak dále a především právě z hlediska jeho kulturní specifiky!) a také z hlediska jeho dalšího utváření, zaměřeného určitým způsobem, abychom si pak mohli položit otázku, jak toto jednání vzniká. Které motivy je určují? Nejprve je třeba vědět, co „král“, „úředník“, „podnikatel“, „kuplíř“, „kouzelník“ vykonává – jaké typické „jednání“ (pouze to jej zařazuje do některé z těchto kategorií) je tudíž pro analýzu důležité a přichází v úvahu, dříve než se do analýzy pustíme („hodnotová vztáženost“ ve smyslu H. Rickerta). Ale teprve takováto analýza poskytne to, co může, a tudíž co má poskytnout sociologické porozumění jednání typicky diferencovaných jednotlivých lidí (a *jenom* lidí).

Je třeba vyloučit strašlivý omyl, že by „individualistická“ *metoda* znamenala (v *jakémkoli* možném smyslu) individualistické *hodnocení*, stejně jako je třeba vyloučit názor, že by nevyhnutelně (relativně)

<sup>3</sup> Srv. *Wirtschaft und Gesellschaft* I, 3.

racionalistický charakter tvorby *pojmu* znamenal víru v *nadvládu* racionálních motivů, nebo dokonce pozitivní *hodnocení* „racionalismu“. Také socialistickému hospodaření by se muselo *porozumět* výkladem právě tak „individualisticky“, tj. z *jednání jednotlivců* – z typů „funkcionářů“, kteří v něm vystupují – jako se třeba směnným procesům rozumí pomocí nauky o mezním užítku (anebo pomocí nějaké „lepší“ metody, kterou by bylo třeba nalézt, ale která by v *tomto* bodě byla metodou podobnou). Neboť i zde empirickosociologická práce nakonec vždycky začíná nejprve otázkou:  *které motivy určovaly a určují jednotlivé funkcionáře a členy této „pospolitosti“, aby se chovali tak, že tato „pospolitost“ vůbec vznikla a dále trvá? Veškerá funkcionální (od „celku“ vycházející) tvorba pojmů pro to poskytuje jen předběžnou práci, jejíž užitek i nezbytnost – jestliže je vykonávána správně – jsou přirozeně nepopíratelné.*

10. „Zákony“, jak jsme si mnohé poučky sociologie porozumění navykli označovat – třeba Greshamův „zákon“ –, jsou typické, *pozorováním* utvrzené šance sociálního jednání, jehož *přítomný* průběh závisí na výskytu určitých základních stavů, šance, které jsou *pochoptelné* na základě typických motivů a typicky míněného smyslu jednajících. Nejvyšší měrou pochoptelné a jednoznačné jsou tehdy, jestliže v základech typicky pozorovaného průběhu leží motivy čistě účelověracionální (případně když se z důvodů účelnosti položí do základů metodicky zkonstruovaného typu) a když přitom existuje jednoznačný vztah mezi prostředkem a účelem podle zkušenostních vět (v případě „nevyhnutelného“ prostředku). V tomto případě je přípustná výpověď, že *kdyby se jednalo způsobem přísně účelověracionálním, pak by se muselo jednat takto a ne jinak* (poněvadž z technických důvodů mají zúčastnění ve službách svých účelů, které lze jednoznačně uvést, k dispozici jen tyto a žádné jiné prostředky). Právě tento případ současně ukazuje, jak je pošetilé, když se za poslední „základ“ sociologie porozumění považuje jakákoli „psychologie“. „Psychologii“ dnes každý rozumí něco jiného. Pro přírodovědecký rozbor určitých pochodů ospravedlňují zcela určité metodické účely, aby se oddělovalo „fyzické“ a „psychické“, což je v *tomto* smyslu disciplínám o jednání cizí. Výsledky psychologické vědy, ať už je utvářena jakkoli, která „psychično“ zkoumá skutečně *jen* ve smyslu přírodovědní metodiky a prostředky přírodní vědy, a která tudíž lidské chování vykládá *nikoli* až k jeho předpokládanému *smyslu* – což je něco úplně jiného –, mohou mít ovšem v jednotlivém

případě význam pro sociologické zjištění právě tak jako výsledky kterékoli jiné vědy a často jej ve velké míře mají. Ale nějaké obecně bližší vztahy než ke všem ostatním disciplínám sociologie k psychologii *nemá*. Omyl tkví v pojmu „psychična“: co není „fyzické“, to je údajně „psychické“. Ale *smysl* početního příkladu, který má někdo na mysli, není přece „psychický“. Racionální uvažování člověka, zda očekávané důsledky určitého jednání určité prospívají daným zájmům, anebo ne, a rozhodnutí, jež bylo s ohledem na tuto úvahu učiněno, nám nebude ani o vlas srozumitelnější prostřednictvím „psychologických“ úvah. Ale právě na takovýchto racionálních předpokladech buduje sociologie (včetně národního hospodářství) většinu svých „zákonů“. Při sociologickém vysvětlování *iracionalit* jednání může naproti tomu *rozumějící* psychologie prokázat skutečně důležité služby. To ale metodologicky na věci nic nemění.

11. Jak se už vícekrát samozřejmě předpokládalo, sociologie tvoří pojmy *typu* a hledá *obecná* pravidla dění. V protikladu k historii, která usiluje o kauzální analýzu a o přiřazení *individuálně* a *kulturně* důležitých jednání, útvarů, osobností, sociologická pojmotvorba svůj *materiál* v podstatě, i když nikoli výlučně vybírá jako paradigmata ze skutečností jednání, která jsou relevantní také z hlediska historie. Sociologie tvoří své pojmy a hledá jejich pravidla především *také* z toho hlediska, zda tím může přispět historickému kauzálnímu zařazování kulturně důležitých jevů. Jako v každé zobecňující vědě podmiňuje zvláštnost jejich abstrakcí, že její pojmy musí být vůči konkrétní realitě historická relativně *bezobsažné*. Co za to může nabídnout, je vystupňovaná *jednoznačnost* pojmů. *Této vystupňované jednoznačnosti je dosaženo* co možná nejvyšším optimem adekvátnosti *smyslu*, jak o to sociologická *pojmotvorba* usiluje. Adekvátnosti smyslu může být zvláště dokonale dosaženo – a na to jsme až dosud brali převážně ohled – v případě *racionálních* (hodnotově nebo účelověracionálních) pojmů a pravidel. Ale sociologie usiluje o to, aby se teoretickými, a to *co do smyslu* adekvátními pojmy zmocnila také jevů iracionálních (mystických, prorockých, pneumatických, afektivních). Ve *všech* případech, racionálních právě tak jako iracionálních, se sociologie *vzdaluje* od skutečnosti a slouží jejímu poznání v té formě, že udáním míry *přiblížení* nějakého historického jevu k jednomu nebo více takovýmto pojmům může být tento jev zařazen. Stejný historický jev může být např. v jedné části svých složek utvářen „feudálně“, v jiné „patrimoniálně“ a v další „byrokra-

ticky“ a v jiné zase „charismaticky“. Aby se těmito slovy mínilo něco *jednoznačného*, musí sociologie sama rozvrhnout své „čisté“ („ideální“) typy útvarů onoho druhu, které v sobě vždy vykazují konsekventní jednotu co možná nejúplnější adekvátnosti *smyslu*; ale právě proto vystupují v této absolutně ideálně *čisté* formě v realitě málokdy jako nějaká fyzikální reakce, která byla vypočítána za předpokladu absolutně prázdného prostoru. Sociologická *kazuistika* je možná jen o *čistém* („ideálním“) typu. Rozumí se samo sebou, že kromě toho sociologie příležitostně používá také *průměrný* typ z odrůdy typů empiricko-statistických, což je jev, který nepotřebuje zvláštního metodického vysvětlení. Ale když mluví o „typických“ případech, míní stále *ideální* typ, který sám o sobě *může* být racionální, nebo iracionální, většinou (v národohospodářské teorii například vždy) je racionální, stále však je konstruován *smyslově* adekvátně.

Je třeba si uvědomit, že v oboru sociologie se dají „průměry“, a tedy i „průměrné typy“ vytvářet do jisté míry jednoznačně *jen tam*, kde se jedná pouze o rozdíly *stupně* kvalitativně *stejnorodého*, (svým) smyslem určeného počínání. S tím se setkáváme. Ve většině případů je však historicky nebo sociologicky relevantní jednání ovlivněno kvalitativně *heterogenními* motivy, jejichž „průměr“ ve vlastním smyslu nelze vůbec vyvozovat. *Ony ideálnětypické konstrukce sociálního jednání*, do nichž se například pouští hospodářská teorie, jsou tedy od „skutečnosti vzdáleny“ v tom smyslu, že se – v tomto případě – neustále ptají, jak *by se jednalo* v případě ideální a přitom čistě hospodářsky orientované účelové racionality, aby se tak reálnému, tj. tradičními zábrany, afekty, omyly, zanášením nehospodářských účelů nebo ohledů přinejmenším spoluurčovanému jednání mohlo 1. rozumět *do té míry*, do jaké bylo v konkrétním případě skutečně *spoluurčeno* ekonomicky účelově racionálně, nebo jak bývá – při zkoumání průměru – spoluurčeno, 2. ale také, aby se prokázáním rozdílu jeho reálného průběhu od ideálnětypického průběhu mohlo právě *ulehčit poznání jeho skutečných* motivů. Podle toho by měla postupovat ideálnětypická konstrukce důsledně mysticky podmíněného akosmického postoje k životu (např. k politice a hospodářství). Čím ostřeji a jednoznačněji jsou ideální typy konstruovány, čím jsou tedy v tomto smyslu *světu vzdálenější*, tím lépe konají svou službu, a to terminologicky, klasifikačně jako i heuristicky. Při konkrétním kauzálním seřazování jednotlivých událostí se v historické práci ne-

postupuje věcně jinak, když se například při vysvětlování průběhu polního tažení z roku 1866 jak o Moltkem, tak o Benedekovi nejdříve (myšlenkově) prošetří (což se bezpochyby *musí* udělat), jak *by* v případě ideální účelové racionality *byl* každý z nich disponován za plného poznání situace vlastní i situace protivníka, aby se s tím porovnálo, jak byli disponováni skutečně, a aby se právě tento zjištěný rozdíl (ať už podmíněný nesprávnou informací, věcným omylem, myšlenkovou chybou, osobním temperamentem nebo mimostrategickými ohledy) *vysvětlil* kauzálně. Také zde je použita (latentní) ideálnětypická účelově racionální konstrukce.

Konstruktivní pojmy sociologie jsou však ideálnětypické nejen vnějškově, ale také vnitřně. *Reálné* jednání probíhá ve většině případů v nejasném povědomí nebo nevědomí svého „míněného smyslu“. Spíše než aby o něm věděl nebo „si ho ujasnil“, „cítí“ ho jednající neurčitě, ve většině případů jedná pudově anebo ze zvyku. Jen příležitostně a při hromadně stejnorodých jednáních si jen jednotlivci uvědomují jejich smysl (ať racionální nebo iracionální). Skutečně efektivní, tzn. úplně vědomé a jasné, svým smyslem určené jednání je v realitě vždy jen mezním případem. Na tento stav věci bude muset při analýze *reality* vždy brát ohled jakékoli historické a sociologické uvažování. To ale nesmí sociologii bránit, aby své *pojmy* vytvářela prostřednictvím klasifikace možného „míněného smyslu“, tedy tak, jak by jednání probíhalo v případě skutečně vědomé orientace na smysl. Sociologie má vždy brát ohled na distanci k realitě a zjišťovat její druh i míru, a to vždy, když jde o posuzování reality v její konkrétnosti.

Velmi často musíme metodicky volit mezi termíny nejasnými a jasnými, ale pak nereálnými a „ideálnětypickými“. V tom případě je třeba dát vědecky přednost termínům ideálnětypickým.

## II. Pojem sociálního jednání

1. Sociální jednání (včetně nekonání a připouštění) se může orientovat na minulé, přítomné či v budoucnosti očekávané chování jiných (pomsta za dřívější útoky, obrana proti přítomným útokům, obranná opatření proti útokům příštím). Oněmi „jinými“ mohou být jednotlivci a známí, anebo neurčení mnozí i zcela neznámí („peníze“ např. znamenají směnný statek, který jednající člověk při směně akceptuje proto, že své jednání orientuje na očekávání, že velmi početní, avšak

neznámí a neurčití lidé budou ze své strany v budoucnosti připraveni je ve směně přijmout).

2. Ne každý druh jednání – a dokonce ani navenek probíhající jednání – je jednáním „sociálním“ ve zde dodržovaném smyslu slova. Navenek probíhající jednání jím není, jestliže se orientuje pouze na očekávanou reakci věcných objektů. Sebevztahované vnitřní jednání je sociálním jednáním jen tehdy, jestliže je orientováno na jednání jiných. Např. náboženské jednání jím není tehdy, jestliže zůstává kontemplací, osamělou modlitbou atd. Hospodaření (nějakého jednotlivce) je jím tehdy a jen potud, když zvažuje chování někoho třetího. Tedy zcela obecně a formálně: tím že reflektuje respekt někoho třetího k vlastní faktické dispoziční moci nad hospodářskými statky. V materiálním ohledu tím, že se např. při konzumu zohledňuje budoucí žádost třetí strany, a tak dochází ke spoluorientaci na způsob vlastních „úspor“. Nebo tím, že se při produkci základnou jednání učiní budoucí žádost třetích atd.

3. Ne každý druh lidských setkání má sociální charakter, nýbrž jen vlastní chování orientované co do smyslu na chování jiných. Např. srážka dvou cyklistů je pouhou událostí, podobně jako přírodní dění. Avšak pokus navzájem se vyhnout, případně na srážku navazující hádka, bitka anebo přátelský výklad věcí by byly „sociálním jednáním“.

4. Sociální jednání není identické ani a) s pravidelně se opakujícím jednáním více lidí, ani b) s každým chováním, které bylo ovlivněno jinými. – a) Jestliže na ulici nějaká množina lidí současně rozevře deštník, když začne pršet, není (normálně) jednání jednoho orientováno na jednání druhého, nýbrž jednání všech je orientováno stejně na potřebu ochrany proti vlhku. – b) Je známo, že jednání jednotlivce je silně ovlivněno pouhým faktem, že se nachází v nějaké na určitém místě shromážděné mase lidí (což je předmětem výzkumů „psychologie mas“, jak jsou např. prováděny v pracích Le Bona): jedná se o jednání *podmíněné* masou. A také rozptýlené masy mohou „zmasovět“ chování jednotlivce způsobem, jakým na jednotlivce (např. prostřednictvím tisku) simultánně nebo sukcesivně masově působí a jako takové je pocíťováno chování mnohých. *Některé druhy reakcí jsou umožňovány pouhou skutečností, že se jednotlivec cítí součástí nějaké „masy“, jiné jsou tím ztíženy.* V důsledku toho se pak jako následek určité události nebo lidského chování mohou objevit pocity nejružnějších odrůd – veselí, vztek, nadšení, pochyby a vášně všeho druhu, s nimiž bychom se

nesetkali (anebo se nesetkali tak snadno) v případech osamění, aniž by přitom (přinejmenším v mnoha případech) existoval *smysluplný* vztah mezi chováním jednotlivce a faktem, že je součástí masy. Jednání, které je ve svém průběhu jen reaktivně způsobené nebo spoluzpůsobené pouhým faktem „masy“ jako takové a zároveň je *k tomuto faktu co do smyslu nevztahované*, by pojmově nebylo „sociálním jednáním“ ve zde dodržovaném smyslu slova. Avšak rozdíly jsou přirozeně nanejvýš plynulé. Neboť např. nejen u demagogů, ale často i u masového publika samotného přitom může k podstatě „masy“ patřit různě velká a různě vyložitelná míra vztahování ke smyslu. – Dále by *specificky* „sociálním jednáním“ pojmově nebylo pouhé „napodobování“ *cizího jednání* (na jehož význam klade oprávněný důraz G. Tarde), jestliže probíhá pouze reaktivně, bez *smysluplné orientace vlastního jednání na jednání cizí*. Hranice jsou plynulé do té míry, že se odlišení zdá často sotva možné. Avšak pouhý fakt, že někdo nějakou instituci, jež se mu jeví jako účelná a s níž se seznámil u jiných, teď také považuje za vhodnou pro sebe, neznamená sociální jednání v našem smyslu. Neboť toto jednání se neorientuje na chování druhých, nýbrž *pozorováním* tohoto chování se jednajícím seznámil s určitými objektivními šancemi a na *ty* se orientuje. Jeho jednání je *kauzální*, ale ne orientované na smysl, je určeno cizím jednáním. Je-li proti tomu např. *cizí jednání napodobováno, poněvadž je to „móda“, protože platí jako tradiční, vzorné anebo stavovsky „vznešené“, případně z podobných důvodů, existuje zde vztahovanost ke smyslu – buďto na chování těch napodobovaných, anebo na chování třetích, případně obojích.* Mezi tím jsou přirozené přechody. Oba případy: podmíněnost masovosti i napodobování jsou plynulé a mezní případy sociálního jednání, jak se s nimi ještě často setkáváme např. při tradičním jednání (§ 2). Důvod plynulosti tohoto přechodu stejně jako v jiných případech spočívá v tom, že orientace na cizí chování a smysl vlastního jednání nejsou nikterak a vždy jednoznačně zjištělné, nebo dokonce i jen *vědomé* a ještě vzácněji plně uvědoměné. Pouhé „ovlivnění“ a „orientace“ na smysl už proto vůbec nejsou vždy jistě odlišitelné. Avšak pojmově je třeba obojí oddělit, ačkoli samozřejmě už jen „aktivní“ napodobení má *přinejmenším* stejný sociologický *dopad* jako ono jednání, jež je „sociální“ ve vlastním smyslu. Sociologie ale právě nemá co činit *jen* se „sociálním jednáním“, neboť to tvoří pouze (pro sociologii, jak ji zde provozujeme) centrum, její skutkovou podstatu, to, co je pro ni takřka *konstitutivní*

jako pro vědu. Tím ale nikterak není ještě nic řečeno o *důležitosti* této skutkové podstaty v poměru k jiným.

## § 2. Důvody určující sociální jednání

Jako každé jednání tak i sociální jednání může být určeno 1. *účelověracionálně*, prostřednictvím očekávání určitého chování předmětů vnějšího světa a jiných lidí, a to za využití těchto očekávání jako „podmínek“ nebo jako „prostředků“ pro vlastní racionální účely, které *zamýšlíme* a *rozvažujeme* s ohledem na úspěch. 2. Může být určeno *hodnotověracionálně*, prostřednictvím vědomé víry na – etickou, estetickou, náboženskou nebo jakkoli jinak vyložitelnou – *bezpodmínečnou vlastní hodnotu* nějakého určitého chování čistě jako takového, *nezávislou na úspěchu*, dále 3. *afektivně*, zvláště pak *emocionálně*, skrze aktuální afekty a citové stavy, a 4. *tradičně* prostřednictvím *zažitých návyků*.

1. Přísně tradiční chování se odehrává – právě tak jako čistě reaktivní napodobování (viz. předchozí paragraf) – zcela a naprosto na hranici a často i za hranicí toho, čemu se vůbec ještě dá říkat jednání orientované „na smysl“. Neboť velmi často je to jen tupé reagování, probíhající ve směru už jednou zažitého postoje k navyklým podnětům. Většina ze všech navyklých každodenních jednání se blíží tomuto typu, který do systematiky patří nejen jako mezní případ, nýbrž také proto, že (o čemž později) může v různém stupni a smyslu vědomě ospravedlňovat vazbu na to, co je navyklé: v tomto případě se tento typ blíží onomu, který byl zařazen pod bod č. 2.

2. Přísně afektivní chování se právě tak nachází na hranici – a často za hranicí – toho, co se vědomě orientuje „na smysl“; může být i nespoutanou reakcí na podnět z nějaké oblasti mimo každodennost. *Sublimací* je pak, jestliže afektivně podmíněné jednání vystupuje jako *vědomě* uvolnění citové situace: většinou (ale ne vždy) se pak toto jednání nachází na cestě ke své „hodnotové racionalizaci“ anebo k jednání účelovému.

3. Afektivní a hodnotověracionální orientace jednání se liší prostřednictvím vědomého vypracování nejzazších směrnic jednání a v druhém případě *důsledně* plánovitou orientací na tyto směrnice. Jinak mají společné, že pro ně smysl nespočívá v úspěchu, který by

ležel mimo jednání, nýbrž že smysl je v určitém způsobem utvářeném jednání jako takovém. Afektivně jedná ten, kdo uspokojuje (lhostejno jak masivním anebo sublimovaným způsobem) svou potřebu aktuální pomsty, aktuálního požitku, aktuálního odevzdání, aktuální kontemplativní blaženosti nebo odreagování aktuálních afektů.

*Čistě* hodnotověracionálně jedná ten, kdo bez ohledu na předvídatelné následky jedná ve službě svého přesvědčení ohledně toho, co se mu zdá přikazovat povinnost, důstojnost, krása, náboženský příkaz, pieta anebo závažnost nějaké „věci“ lhostejno jakého druhu. Hodnotověracionální jednání je stále (ve smyslu naší terminologie) jednáním podle „příkazů“ nebo „požadavků“, o nichž se jednajících domnívá, že jsou kladeny o sobě. Jen pokud se lidské jednání orientuje na takové požadavky – k čemuž dochází v různé veliké, většinou ale dost skromném počtu případů – smíme mluvit o hodnotové racionalitě. Jak se ukáže, je hodnotověracionální jednání dost významné, aby bylo vyzdviženo jako zvláštní typ, ačkoli se zde nikterak nepokoušíme o nějakou vyčerpávající klasifikaci typů jednání.

4. *Účelověracionálně* jedná ten, kdo své jednání orientuje podle účelu, prostředku a vedlejších následků a přitom *navzájem racionálně zvažuje* jak prostředky s ohledem na účely, tak účely vzhledem k vedlejším následkům, stejně jako nakonec i různé možné účely navzájem: tedy ten, kdo nejedná *ani* afektivně (a zvláště ne emocionálně), *ani* tradičně. Rozhodnutí mezi konkurujícími a kolidujícími účely a následky přitom může být orientováno *hodnotověracionálně*: pak je příslušné jednání účelověracionální jen ve svých prostředcích. Anebo ten, kdo jedná, může účely, které si konkurují nebo které kolidují, jednoduše předvést – a to bez hodnotověracionální orientace na nějaké „příkazy“ a „požadavky“ – jako dané subjektivní potřeby na škále jejich naléhavosti, již on sám vědomě *rozvážil*, a podle toho své jednání orientoval tak, aby byly v onom pořadí podle možnosti uspokojovány (*princip „mezního užitku“*). Hodnotověracionální orientace jednání tedy může být v nejrůznějších vztazích k jednání účelověracionálnímu. Hodnotová racionalita je ale z hlediska účelové racionality vždy *iracionální*, a to tím více, čím dále je směrem k absolutní platnosti vystupňována hodnota, na niž se toto jednání orientuje, poněvadž přece následky jednání jsou reflektovány o to méně, o č bezpodmínečněji se v úvahu bere jeho *svébytná* hodnota (čistě smýšlení, krása, absolutní dobro, absolutní povinnost). *Abso-*

lutní účelová racionalita jednání je ale v podstatě také jen zkonstruovaný mezní případ.

5. Velmi zřídka je nějaké jednání, zvláště sociální jednání, orientováno jen jedním, nebo jen druhým způsobem. Právě tak tyto druhy orientace neznamenaají vůbec žádným způsobem vyčerpávající klasifikaci způsobů orientace jednání, nýbrž jsou jen pro sociologické účely vytvořenými, pojmově čistými typy, jimž se reálné jednání více nebo méně přibližuje anebo z nichž je – ještě častěji – smíšeno. Jejich účelnost pro nás je dána jen jejich úspěšností.

### § 3. Sociální vztah

Sociální „vztah“ má označovat takové chování více lidí, jež je co do svého smyslu zaměřeno vzájemně, a tím orientováno. Sociální vztah tedy spočívá naprosto a zcela výlučně v šanci, že se bude jednat sociálně nějakým udaným (na smysl orientovaným) způsobem, přičemž je zpočátku lhostejné, v čem tato šance spočívá.

1. Znakem pojmu sociálního vztahu má tedy být minimální míra vzájemného vztahu dvoustranného jednání. Obsah může být zcela různorodý: boj, nepřátelství, pohlavní láska, přátelství, pieta, tržní směna, „splnění“, „obejití“ nebo „porušení“ nějaké dohody, ekonomická, erotická nebo jiná „konkurence“, stavovské, národní nebo třídní společenství (v případě, že se zde vytvářejí faktické stavy „sociálního jednání“, jež jdou za pouhou pospolitost – o tom později). Pojem tedy neříká nic o tom, zda existuje „solidarita“ jednajících, nebo právě její opak.

2. Vždy se jedná o takový empirický smysl, který zúčastnění v jednotlivém případě *mini* skutečně, průměrně nebo v konstruovaném „čistém“ typu, nikoli tedy o nějaký normativně „správný“ nebo metafyzický „pravdivý“ smysl. Sociální vztah – i když se jedná o tzv. „sociální útvary“ jako „stát“, „církve“, „družstvo“, „manželství“ atd. – spočívá výlučně a pouze v šanci, že co do svého smyslu ohlašovaným způsobem došlo, dochází anebo dojde ke vzájemně zaměřenému jednání. Na tom je třeba trvat vždy, aby nedocházelo k „substanciálnímu“ pojetí těchto pojmů. Např. „stát“ přestává sociologicky „existovat“, jakmile zmizela šance, že budou probíhat určité druhy na smysl orientovaného sociálního jednání. Tato šance může být obrovská, nebo mizivá. V tom smyslu a tou měrou, pokud fakticky (odhadem) existovala nebo existu-

Sociální vztah

je, také existuje, nebo bude existovat příslušný sociální vztah. S výpovědí, že např. nějaký určitý „stát“ ještě existuje, anebo už neexistuje, nelze naprosto spojovat žádný jiný jasný smysl.

3. Žádným způsobem se neříká, že účastníci navzájem vztaženého jednání vkládají v jednotlivém případě do sociálního vztahu *stejný* obsah smyslu nebo že postoj partnerů si co do smyslu navzájem vnitřně odpovídá, že tedy v tomto smyslu existuje nějaká „vzájemnost“. „Přátelství“, „láska“, „pieta“, „smluvní věrnost“, „pocit národní pospolitosti“ na jedné straně mohou na druhé straně narazit na naprosto odlišné postoje ostatních. Právě pak zúčastnění se svým jednáním spojují odlišný smysl: sociální vztah je z obou stran objektivně „jednostranný“. Navzájem vztažené je ale jednání také tehdy, jestliže jednající (možná zcela nebo částečně mylně) předpokládá, že partner k němu (k jednajícímu) má určitý postoj a na toto očekávání orientuje své vlastní jednání, což většinou může mít (a má) důsledky pro průběh jednání i pro utváření vztahu. Objektivně „dvoustranné“ je jednání přirozeně jen potud, jestliže si obsah smyslu navzájem – podle průměrných očekávání každého ze zúčastněných – „odpovídá“, tedy např. pokud otcovskému postoji odpovídá postoj dítěte alespoň přibližně tak, jak to otec (v jednotlivém případě nebo průměrně nebo typicky) očekává. Sociální vztah, který by zcela a beze zbytku spočíval na postoji odpovídajícím vzájemnému smyslu, je v realitě mezním případem. Avšak absence dvoustrannosti má podle naší terminologie vylučovat existenci „sociálního vztahu“ jen tehdy, jestliže má za následek, že vzájemná vztaženost dvoustranného jednání fakticky chybí. Zde jako i jinde jsou pravidlem všechny druhy přechodných stavů.

4. Sociální vztah může mít charakter zcela přechodný, anebo také trvalý, tzn. může být ustanoven tak, že existuje šance kontinuálního opakování chování, které odpovídá jeho (tj. pro ně platnému, a proto očekávatelnému) smyslu. Jen výskyt této šance, tedy větší či menší pravděpodobnost, že dojde k jednání, jež danému smyslu odpovídá – a kromě toho už nic jiného – znamená „existenci“ sociálního vztahu, což je třeba si neustále zpřítomňovat, aby se zabránilo falešným představám. Že nějaké „přátelství“ nebo nějaký „stát“ existuje nebo existoval, znamená tedy jediné a výlučně: *my*, kteří zkoumáme, usuzujeme, že existuje nebo existovala nějaká šance, aby se na základě konkrétně utvářeného postoje určitých lidí jednalo způsobem, který je předvídatelný na základě průměrně miněného smyslu (srv. č. 2).

Ona alternativa, jež je nepostradatelná pro zkoumání *právní*, že nějaká *právní* poučka v určitém (právním) smyslu buď platí, nebo neplatí, že nějaký *právní* vztah buď existuje, nebo neexistuje, *není* tedy platná pro zkoumání sociologické.

5. Obsah smyslu sociálního vztahu se může měnit – např. politický vztah solidarity se může zvrátit v kolizi zájmů. Je pak pouze otázkou terminologické účelnosti a míry *kontinuity* ve změnách, zda se v takovýchto případech bude říkat, že tím byl založen nový vztah, anebo že původní vztah dostal nový „smysl“. Také obsah smyslu může z části přetrvávat, z části se může proměňovat.

6. Obsah smyslu, který nějaký sociální vztah konstituuje *trvale*, může být formulován jako „maxima“, jejíž průměrné anebo plnému smyslu se přibližující postoje zúčastnění *očekávají* od svých partnerů, a podle níž (průměrně a přibližně) orientují svoje jednání. To platí tím více, čím racionálnější – ať účelově nebo hodnotově – je příslušné jednání co do svého obecného charakteru orientováno. V erotickém anebo vůbec afektivním vztahu (např. ve vztahu „piety“) je např. možnost racionální formulace míněného obsahu smyslu mnohem menší než třeba v případě vztahu obchodní smlouvy.

7. Obsah smyslu sociálního vztahu může být *dohodnutý* prostřednictvím vzájemného příslibu. To znamená, že zúčastnění si své budoucí jednání (ať už navzájem či jinak) *slibují*. Potom každý účastník – pokud racionálně uvažuje – normálně sází především na to, že někdo *druhý* své jednání orientuje na smysl dohody, jak ho chápe on (ten, kdo jedná) sám. Jeho vlastní jednání je pak na toto očekávání orientováno dílem účelově racionálně (podle větší či menší smysluplnosti „*loajality*“), dílem hodnotově racionálně s ohledem na „*povinnost*“, aby za sebe „*dodržel*“ jím samým míněný smysl dohody, na niž přistoupil. Tolik předběžně k tomuto tématu.<sup>4</sup>

#### § 4. Typy sociálního jednání: zvyk a mrav

V rámci sociálních jednání se dají pozorovat faktické pravidelnosti, tzn. že v případě rozšířených průběhů jednání jednotlivě jednajících člověka nebo v případě většího počtu jednajících pozorujeme opako-

<sup>4</sup> K ostatnímu srv. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* I, 1, § 9 a § 13.

vaně (eventuálně také současně) typicky stejným způsobem *míněný* *smysl*. Tímto *typem* průběhu jednání se zabývá sociologie v protikladu k dějinám, kde jde o kauzální přiřazení důležitých, tj. osudových jednotlivých souvislostí.

Opravdu existující šance *pravidelnosti* v ustanoveních sociálního jednání se bude nazývat *zvykem*, pokud a jestliže je šance na existenci této pravidelnosti v určitém okruhu lidí dána *vylučně* prostřednictvím skutečného zácvičku. Zvyk se bude nazývat *mravem*, jestliže skutečný zácviček spočívá na dlouhé *zažitosti*. Oproti tomu se má pravidelnost označovat jako „podmíněná *zájmovou situací*“ („zájmově podmíněná“), jestliže a pokud je šance jejího empirického výskytu podmíněna *pouze* čistě účelově racionální orientací jednání jednotlivce na stejnorodá *očekávání*.

1. Ke zvyku patří také „*móda*“. „*Móda*“ má oproti „*mravu*“ znamenat zvyk tehdy, jestliže se pro ni (právě opačně, než jak je tomu v případě *mravu*) zdrojem orientace jednání stane fakt *novosti* příslušného chování. Její místo je poblíž „*konvence*“, poněvadž právě jako ona (většinou) vychází ze *stavovských* prestižních zájmů. Zde o ní podrobněji pojednávat nebudeme.

2. „*Mrav*“ v protikladu ke „*konvenci*“ a „*právu*“ *neznamená* zvnějšku garantované pravidlo, na němž by jednající dobrovolně, ať už prostě „*bezmyšlenkovitě*“ nebo z „*pohodlnosti*“ nebo i z jakéhokoli jiného důvodu opravdu trval a jehož pravděpodobné dodržování by z těchto důvodů mohl očekávat od jiných příslušníků tohoto určitého okruhu lidí. *Mrav* v tomto smyslu by tedy nebyl ničím „*platným*“: na nikom není „*požadováno*“, aby ho dodržoval. Přejechod k *platné konvenci* a k *právu* je přirozeně naprosto volný. To, co fakticky vzniklo, je všude původcem toho, co platí. Dnes existuje „*mrav*“, že ráno snídáme způsobem, který je možno přibližně udat. Není to však nijak závazné (snad jen s výjimkou hotelových návštěvníků) a nebylo to *mravem* vždy. Proti tomu způsob oblečení i tam, kde vznikl z „*mravů*“, dnes už zdaleka není jen *mravem*, nýbrž *konvencí*.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> O zvycích a mravech jsou ještě i dnes cenné příslušné pasáže z Jheringova *Zweck im Recht* (II. díl). Srv. k tomu také P. Oertmann, *Rechtsordnung und Verkehrssitte* (1914) a nejnověji E. Weigel, *Sitte, Recht und Moral* (shodně se mnou proti Stammlerovi).

3. Početné, krajně nápadné pravidelnosti průběhu sociálního jednání, zvláště (nikoli však pouze) hospodářského jednání, se nikterak nezakládají na orientaci na nějakou normu, jež by se předkládala jako „platná“, ale také ne na mravech, nýbrž pouze na tom, že – jak je to dáno přirozeností věci – způsob sociálního jednání zúčastněných odpovídá ve svém průměru nejlépe jejich normálním, subjektivně vyhodnoceným zájmům, a na tom, že zúčastnění své jednání na tento subjektivní náhled a poznání orientují, jak je tomu například s pravidelnostmi tvorby cen na „svobodném“ trhu. Zájmy trhu jako prostředek orientují právě jejich chování na vlastní *typicky* subjektivní hospodářské zájmy jako účel, a na právě tak typická očekávání, že na základě předvídaného chování jiných onoho účelu dosáhnou. Neboť čím *přísněji* účelově racionálně se jedná, tím podobněji se na dané situaci reaguje, a tak vznikají stejnorodosti, pravidelnosti a kontinuity v postojích i jednáních, jež jsou často mnohem stabilnější, než když se jednání orientuje na normy a povinnosti, které pro určitý okruh lidí platí jako skutečně „závazné“. Tento jev, že orientace na obnažené vlastní i cizí zájmové situace způsobuje účinky, které jsou stejné jako ty, které měly být vnuceny – a to často marně – prostřednictvím vytváření norem, vzbudil velkou pozornost zejména v oblasti hospodářské: stal se přímo zdrojem vzniku národního hospodářství jako vědy. Podobným způsobem to ale platí pro všechny oblasti jednání. Svou uvědomělostí a vnitřní nsvázaností vytváří polární protiklad vůči každému druhu vnitřní vázanosti prostřednictvím zapojení do pouze zažitého „mravu“, stejně jako i na druhé straně vůči odevzdání se normám, jimž se uvěřilo hodnotově racionálně. Bytostnou komponentou „racionalizace“ jednání je nahrazování vnitřního napojení na zažité mravy plánovitým přizpůsobením se zájmovým situacím. Tento proces ovšem pojem „racionalizace“ jednání nevyčerpává. Neboť to kromě toho může probíhat jak pozitivně ve směru vědomé hodnotové racionalizace, tak také negativně, a to nejen na úkor mravů, ale také na úkor jednání afektivního, a konečně může probíhat i ve prospěch k hodnotám *nedůvěřivého*, čistě účelově racionálního jednání, to je na úkor jednání vázaného hodnotově racionálně. Tato *mnohoznačnost* pojmu „racionalizace“ jednání nás bude zajímat ještě častěji. (K jeho pojmovosti se vrátíme na závěr.)

4. Stabilita (pouhého) *mravu* spočívá bytostně v tom, že ten, kdo své jednání orientuje bez ohledu na něj, musí počítat s menšími či většími

nepřijemnostmi a deficity, pokud v jeho prostředí jednání většiny přeče jen počítá s existencí mravu a orientuje se na něj.

Podobně také stabilita *zájmové situace* spočívá v tom, že ten, kdo své jednání neorientuje na zájmy ostatních – kdo s nimi „nepočítá“ –, kdo provokuje jejich odpor, nebo pokud měl nechtěný a nepředvídaný úspěch, ten se vystavuje nebezpečí, že poškodí zájem vlastní.

## § 5. Pojem legitimního řádu

Jednání, zvláště sociální jednání a zde zase zvláště sociální vztah, mohou být všemi zúčastněnými orientovány na *představu* existence nějakého *legitimního řádu*. Šanci, že k tomu opravdu dochází, budeme nazývat „platnost“ příslušného řádu.

1. „Platnost“ nějakého *řádu* pro nás tedy znamená více než pouze pravidelnost průběhu sociálního jednání podmíněnou mravem anebo zájmovou situací. Jestliže firma zabývající se transportem nábytku pravidelně inzeruje v době obvyklého stěhování, je tato pravidelnost podmíněna „zájmovou situací“. Jestliže hokynář v určitých dnech měsíce nebo týdne vyhledává určité zákaznictvo, je to buď vžitý mrav, nebo právě produkt jeho zájmové situace (turnus v obvodu jeho zisku). Jestliže se ale nějaký úředník denně ve stejnou hodinu objeví v kanceláři, je to (také, ale) nejen podmíněno zažitým zvykem (mravem) a (také, ale) ne *jen* vlastní zájmovou situací, jíž se podle libosti může anebo nemusí řídit. Nýbrž děje se tak (zpravidla také) prostřednictvím „platnosti“ řádu (služebního předpisu) jakožto příkazu, jehož porušení by dotyčnému nejen přineslo nevýhody, nýbrž – v normálním případě – také (i když různě silné) hodnotově racionální výčitky s ohledem na jeho vlastní „pocit povinnosti“.

2. Obsah smyslu sociálního vztahu chceme a) nazývat „řádem“ jen tehdy, jestliže se jednání orientuje na vykazatelné (průměrné nebo přibližné) „maximy“. b) O „platnosti“ tohoto řádu chceme hovořit jen tehdy, jestliže k této skutečné orientaci na onu maximu dochází přinejmenším *také* (tedy v takovém případě, který prakticky připadá v úvahu) proto, že tato orientace je pro jednání nějak platná: jestliže je nahlížena jako závazná anebo jako paradigmatická. Přirozeně k orientaci jednání na nějaký řád dochází u zúčastněných fakticky z velmi rozličných motivů. Ale okolnost, že řád – vedle jiných



motivů – jednajícím přinejmenším z části tane na mysli jako něco paradigmatického nebo závazného, a tedy jako něco, co má platit, zvyšuje ovšem šanci, že jednání se na něj bude orientovat, a to často v míře velice významné. Řád dodržovaný pouze z motivů účelově-racionálních je v důsledku zažitosti nějakého chování obecně mnohem labilnější než řád dodržovaný silou mravu, a orientace na něj je nejčastějším druhem vnitřního postoje. Ale je ještě nesrovnatelně labilnější než – jak to chceme nazvat – orientace vystupující s prestiží paradigmatickosti nebo závaznosti, chtěli bychom říci: s prestiží „legitimity“. Přejechy od pouze tradičně nebo pouze účelově-racionálně motivované orientace na řád k víře v legitimitu jsou ovšem ve skutečnosti zcela plynulé.

3. Na platnost nějakého řádu můžeme své jednání orientovat nejen prostřednictvím „sledování“ jeho (průměrně pochopeného) smyslu. Také v „případě“ „obcházení“ nebo „porušování“ jeho (průměrně pochopeného) smyslu může působit šance na jeho platnost, i když existující jen do určité míry. Zloděj své jednání orientuje na „platnost“ trestního zákona tím, že ho zamlčí. Že řád v nějakém okruhu lidí „platí“, to se projevuje právě v tom, že se jeho porušení musí zatajit. Avšak odhlížeje od tohoto mezního případu: porušení řádu se velmi často omezuje na více či méně početná dílčí porušení, anebo se pokouší předvést je s různou mírou dobré vůle jako legitimní. Nebo vedle sebe opravdu existují různá pojetí smyslu řádu, která pak – pro sociologii – „platí“ v tom rozsahu, v jakém určují skutečné chování. Sociologii nečiní žádné obtíže, aby ve stejných skupinách lidí uznala současnou platnost různých, navzájem si odporujících řádů. Neboť dokonce jednotlivec své jednání může orientovat na vzájemně si odporující řády; nejen sukcesivně, jak se to děje každodenně, nýbrž také prostřednictvím stejného jednání. Kdo se zúčastní souboje, ten své jednání orientuje na kodex cti tím, že právě toto jednání skrývá, kdežto naopak se orientuje na trestní zákoník, jestliže se dává k dispozici soudu. Jestliže se ovšem obcházení nebo porušování (průměrně respektovaného) smyslu nějakého řádu stalo *pravidlem*, pak řád „platí“ už jenom omezeně, nebo nakonec vůbec ne. Mezi platností a neplatností určitého řádu tedy pro sociologii neplatí (na základě jejího nevyhnutelného účelu) žádná absolutní alternativa, jak tomu je v případě právní vědy. Existují ale plynulé přechody mezi oběma případy a je možné, jak bylo poznamenáno, aby vedle sebe „platily“ navzájem se vylučující

řády – což ovšem znamená –, každý v tom rozsahu, v jakém existuje šance, že se na něj jednání bude *skutečně* orientovat.

Znalci literatury si vzpomenou na roli, již hrál pojem „řádu“ v poznámce (na str. 1) výše citované knihy R. Stammlera, nepochybně – jako všechny jeho práce – skvěle napsané, ale zásadně pochybené a problémy neblahým způsobem zaplétající.<sup>6</sup> U Stammlera se nejen nerozlišuje empirická a normativní platnost, nýbrž zůstává kromě toho nepoznáno, že sociální jednání se neorientuje *pouze* podle „řádů“. Avšak především zde byl řád logicky naprosto pochybeným způsobem učiněn „formou“ sociálního jednání a pak postaven do podobné role vůči „obsahu“, již hraje „forma“ ve smyslu teorie poznání (nehledě k jiným omylům). Např. (primárně) hospodářské jednání<sup>7</sup> se skutečně orientuje na představu nedostatku určitých disponibilních prostředků uspokojování potřeb v poměru k (představované) potřebě a na – v přítomnosti nebo budoucnosti předvídané – jednání třetích účastníků, kteří reflektují na stejné prostředky. *Kromě toho* se ale *přítom* ve volbě svých „hospodářských“ opatření ovšem orientuje na ony „řády“, jež jednající zná jako „platný“ zákon a konvenci, tj. o nichž ví, že v případě jejich porušení dojde u třetích osob k určité reakci. Tento krajně jednoduchý empirický stav věci Stammler beznadějným způsobem zapletl, a zvláště kauzální vztah mezi „řádem“ a reálným jednáním prohlašuje za pojmově nemožný. Mezi právně dogmatickou, normativní platností řádu a empirickým procesem ve skutečnosti opravdu neexistuje kauzální vztah, nýbrž jen otázka: je empirický proces (*správně* interpretovaného) řádu právně „postížen“? Má tedy tento řád pro něj (normativně) platit? A jestliže ano, co o něm vypovídá jako jeho *závazek* normativní platnosti? Avšak kauzální vztah ve zcela obvyklém smyslu slova samozřejmě existuje mezi *šancí*, že se jednání orientuje na základě *představy* o platnosti řádu, průměrně pochopeného tak a tak, a jednáním (v daném případě) hospodářským. Ale pro sociologii „tím platným“ řádem „je“ pouze šance, že se jednání bude orientovat právě na tuto *představu*.

<sup>6</sup> Srv. k tomu moji tam také citovanou kritiku, jež z nevole k natropeným zmatkům bohužel co do formy vyzněla poněkud ostřeji.

<sup>7</sup> Srv. *Wirtschaft und Gesellschaft* 1, 2, str. 31 n.

## § 6. Druhy legitimního řádu: konvence a právo

Legitimita nějakého řádu může být *garantována*:

I. Čistě niterně, a to

1. čistě afektivně, prostřednictvím citového odevzdání;

2. hodnotově racionálně, skrze víru v jeho absolutní platnost jakožto výraz posledních závazných hodnot (mravních, estetických nebo jakýchkoli jiných);

3. nábožensky, vírou v závislost vlastnictví posvátných statků na vnitřním postoji.

II. Také (nebo jen) očekáváním specifických vnějších následků, tedy prostřednictvím zájmové situace;

ale: jedná se o očekávání zvláštního *druhu*.

Řád znamená:

a) *Konvence*, jestliže je jeho platnost garantována zvnějšku prostřednictvím šance, že odchylka od řádu narazí uvnitř nějakého vykazatelského okruhu lidí na (relativně) obecný a prakticky citelný *nesouhlas*.

b) *Právo*, jestliže je řád garantován zvnějšku prostřednictvím šance fyzického nebo psychického *nátlaku*, a to jako jednání k tomu *zvláště* ustanoveného *štábu* lidí, jež je zaměřeno na dodržování řádu a na potíh provinění.

1. Konvence, která je *uvnitř nějakého okruhu lidí* odsouhlasená jako platná a garantovaná nesouhlasem s odchylkami, se nazývá „mrav“. V protikladu k právu (ve zde používaném smyslu slova) zde chybí *štáb* lidí zvláště zaměřený na donucování. Jestliže Stammler chce konvenci od práva odlišit prostřednictvím absolutní „dobrovolnosti“, pokud jde o podrobování, není to v souladu s obvyklým užitím slova a je to také nevhodné i pro jeho vlastní příklady. Přidržování se „konvence“ (v běžném smyslu slova) – například obvyklého pozdravu, který podobně jako řádné oblečení, omezení styku co do formy i obsahu – se od jednotlivce naprosto vážně nebo paradigmaticky „očekává“ a není nezávazné – jako třeba pouhý „mrav“, že svá jídla připravujeme určitým způsobem. Poklesek proti konvenci („stavovským mravům“) je často postižen krajně působivými a citelnými následky sociálního bojkotu ze strany příslušníků stavu silněji, než jak by to byl s to vykonat nějaký právní tlak. Co chybí, to je pouze zvláštní štáb lidí (u nás: soudců, státních návladních, správních úředníků, eřekutorů atd.), zaměřený na dodržování garantovaného jednání. Ale přechod je plynulý.

Mezním případem přechodu k právní garanci je zavedení formálního, vyhrožujícího a *organizovaného* bojkotu. Ten už by byl pro naši terminologii prostředkem právního donucení. Že je konvence kromě *pouhého* nesouhlasu chráněna také jinými prostředky (například použitím domovního práva u chování porušujícího konvence), to nás zde nebude zajímat. Neboť rozhodující je, že je to právě *jednotlivec*, kdo je připraven k tomu, aby tyto (často drastické) donucovací prostředky použil, a nikoli nějaký *štáb* lidí.

2. V případě pojmu „práva“ (který pro jiné účely může být vymezen jinak) je pro nás rozhodující existence donucovacího *štábu*. Ten se samozřejmě nemusí žádným způsobem podobat tomu, nač jsme dnes zvyklí. Zvláště není nutné, aby existovala nějaká „soudcovská“ instance. Také klan (v případě krevní msty a klanového nepřátelství) je takovýmto štábem, *jestliže* pro způsob jeho reagování opravdu existuje řád nějakého druhu. Ovšem tento případ leží na nejzazší hranici toho, co bylo právě označeno jako „právní nátlak“. Jak známo, pro mezinárodní právo je ještě pořád popírána kvalita „práva“, poněvadž se nedostává nadstátní donucovací moci. Pro zde (z hlediska účelnosti) zvolenou terminologii by vskutku jako „právo“ nebyl označitelný řád, který je vnějšně garantován pouze očekáváním nesouhlasu a represáliemi poškozených, tedy konvenčně a prostřednictvím zájmové situace, kdy neexistuje *štáb* lidí, jehož jednání se zaměřuje *jedině* na dodržování řádu. Pro právní terminologii však nicméně přesto může platit opak. *Prostředky* nátlaku jsou irelevantní. Patří sem také „bratrské pokárání“, jež bylo v mnohých sektách obvyklé jako první prostředek mírného tlaku na hříšníky – jestliže je uspořádáno podle nějakého pravidla a prováděno nějakým lidským štábem. Právě tak jako např. také cenzurní důtka jako prostředek garance „mravních“ norem chování. A tedy zcela právem také psychický nátlak prostřednictvím specifických církevních kázeňských prostředků. Existuje tedy „právo“, jež je přirozeně garantováno právě tak autoritou hierokratickou jako politickou, spolkovými statuty či domácí autoritou nebo družstvy a spolky. Z hlediska tohoto pojmového určení jako právo platí také pravidla „komendy“.<sup>8</sup> Výrazy jako „leges imperfectae“ a „na-

<sup>8</sup> V originále použité „der Kommentar“, odvozené z franc. „comment?“ – „jak?“, „jakým způsobem?“ se v němčině používá pro označení komplexu mravů a zvyků ve studentském spolku, na jejichž dodržování se lpí zcela specifickým způsobem. Na tomto místě pak překladatel vynechal Weberovu zmínku jednoho konkrétního

turální obligace“ jsou formami právního *jazyka*, v němž jsou *nepřímě* vyjádřeny meze a podmínky používání nátlaku. Potud jsou také *právem* nátlakem oktrojované „mravy v dopravě“.<sup>9</sup>

3. Ne každý platný řád má nutně obecný a abstraktní charakter. Např. platná „právní poučka“ i „právní rozhodnutí“ konkrétního případu nebyly od sebe vždy tak odděleny, jak se to dnes zdá být normální. „Řád“ tedy *může* vystupovat jako řád pouze určité konkrétní situace. Všechno podrobnější patří do sociologie práva. My budeme především, pokud nebude řečeno jinak, pracovat účelově s moderní představou o vztahu právní formule a právního rozhodnutí.

4. „Zvnějšku“ garantované řády mohou být kromě toho také garantovány „zevnitř“. Vztah mezi právem, konvencí a etikou není pro sociologii žádným problémem. „Etické“ měřítko je pro ni takovým měřítkem, které na lidské jednání, jež jako predikát nárokuje „mravní dobro“, klade jako normu specifický druh hodnotově neutrální lidské *víry*, podobně jako jednání, jež nárokuje predikát „krásný“, se proto poměřuje měřítky estetickými. Etické představy norem v tomto smyslu mohou jednání velmi hluboce ovlivňovat, a přesto unikát každé vnější garanci. Tak tomu bývá, když jsou jejich porušováním málo dotčeny cizí zájmy. Ty jsou na druhé straně velmi často garantovány nábožensky. Mohou být ale také (ve smyslu zde používané terminologie) garantovány konvenčně: nesouhlasem s jejich porušováním a bojkotem, anebo dokonce také právně, trestněprávními či policejními reakcemi nebo důsledky občanskoprávními. Každá opravdu – ve smyslu sociologie – „platná“ etika usiluje dalekosáhle o to, aby byla garantována *šancí na nesouhlas s jejím porušováním, tedy konvenčně*. Ale na druhé straně si všechny konvenčně nebo právně garantované řády nečiní nárok na to (přínejmenším ne nutně), že mají charakter *etických* norem, a právní řády – často čistě účelově racionálně ustanovené – to v celku nárokují ještě méně než řády konvenční. *Zda* je nějaká mezi lidmi rozšířená představa platnosti nahlížena jako příslušející do oblasti etiky

odstavce § 888 tehdy platného německého zákoníku o „nenaplnitelných právech“, jež má v textu čistě enumerativní povahu a jež by bez obsáhlejšího výkladu zůstala nesrozumitelnou. – Pozn. pfekl.

<sup>9</sup> K pojmu „dobrý mrav“ (tj. odsouhlasené hodnoty, a proto právem sankcionované mravy) srv. M. Rühmelin, *Die Weisungen des bürgerlichen Rechts auf das Sittengesetz*, in: *Schwäb. Heimatgabe für Theodor Häring*, 1918.

anebo ne (a zda je tedy „pouhou“ konvencí nebo „pouhou“ právní normou), to pro empirickou sociologii nemůže být rozhodnuto jinak než na základě toho pojmu „etična“, který v onom příslušném okruhu lidí *skutečně* platí, anebo ne. Nic obecnějšího se o ní nedá vypovědět.

## § 7. Důvody platnosti legitimního řádu: tradice, víra, ustanovení

*Legitimní* platnost mohou jednající připisovat nějakému řádu:

- a) silou *tradice*: platnost toho, co vždycky bylo;
- b) silou *afektivní* (zvláště emocionální) víry: platnost nově zjeveného nebo paradigmatického;
- c) silou *hodnotově racionální* víry: platnost toho, co bylo odvozeno jako absolutně platné;
- d) silou pozitivního ustanovení, v jehož *legalitu* se věří.

Tato legalita (d) může pro zúčastněné platit jako legitimní:

- 1) silou dohody těch, kteří jsou na ní zainteresováni;
- 2) silou oktrojování (na základě panství člověka nad člověkem, jež je považováno za *legitimní*) a poslušnosti.

Všechny podrobnosti (s výhradou některých pojmů, které bude třeba ještě dále definovat) patří do sociologie vlády a sociologie práva.

Zde budiž pouze poznamenáno:

1. Platnost řádu silou sakralizace tradice je nejuniversálnější a nejpůvodnější. Strach před magickými následky posiloval psychické zábrany vůči každé změně zažitých obyčejů jednání, a rozmanité zájmy, které navazovaly na udržování podrobenosti už jednou platnému řádu, působily ve smyslu jeho udržování.<sup>10</sup>

2. *Vědomě* vytvořené novotvary řádu byly původně skoro vždy prorockým orákulem nebo alespoň byly prorocky sankcionovány a jako takové znamenaly zvěstování, v něž se věřilo jako v posvátné, až po statuty hellénských Aisymnetů. Poslušnost pak závisela na víře v legitimitu proroků. V epochách platnosti přísného tradicionalismu byl vznik nového řádu – tj. takového, který by byl jako „nový“ opravdu *nahlížen* – možný bez nového zjevení pouze tak, že byl pojednán jako

<sup>10</sup> K tomu viz *Wirtschaft und Gesellschaft* I, 3.

řád pravdivý odevždy a pouze dosud ještě nepoznaný *správně*, nebo jako dočasně zatemněný a nyní znovu *objevený*.

3. Nejčistší typ hodnotověracionální platnosti představuje „přirozené právo“. Jakkoli bývá neustále omezováno vůči svým ideálním nárokům, přesto nelze popírat ne zcela nepatrnou míru reálného vlivu jeho logicky důsledných pouček na jednání, i když ty je třeba odlišovat jak od zjeveného, tak od ustanoveného stejně jako i od tradičního práva.

4. Dnes nejběžnější formou legitimacy je víra v *legalitu*: poslušnost vůči *formálně* korektním a v obvyklých formách vystupujícím ustanovením. Protiklad smluvního a oktrojovaného řádu je přitom jen relativní. Neboť jakmile platnost nějakého smluveného řádu nespočívá na jednohlasné dohodě – jak to v minulosti bylo často považováno za nutné pro skutečnou legitimitu –, nýbrž – jak tomu až příliš často bývá – na faktické poslušnosti těch, kteří si přejí něco jiného, vůči majoritě v rámci nějakého okruhu lidí, pak se ve skutečnosti jedná o oktrojování vůči menšině. Na druhé straně je velice častým případem, že násilné, nebo dokonce bezohlednější a cílevědomější menšiny oktrojují řád, který pak platí jako legitimní také pro ty, kteří mu původně odporovali. Pokud je „hlasování“ považováno za legální prostředek vytvoření nebo změny řádu, stává se velmi často, že menšinová vůle dosáhne formální většiny a většina se připojí, tedy majorizace je jen pouhým zdáním. Víra v legalitu smluvního řádu sahá poměrně daleko zpět a občas se nachází také u tzv. přírodních národů: skoro vždy je však doplněna autoritou orákula.

5. Poslušnost vůči oktrojování řádu jednotlivci nebo více osobami, pokud pro to nejsou rozhodující pouhý strach nebo motivy účelověracionální, nýbrž pokud přitom existují představy legality, předpokládá víru v legitimní *vládní moc* (v nějakém smyslu legitimní) toho nebo těch, kdo oktrojují, o čemž je třeba pojednat zvlášť.<sup>11</sup>

6. Pokud se nejedná o zcela nová ustanovení, bývá kromě zájmových situací nejrozumnějšího druhu poslušnost řádu zpravidla podmíněna smísením vazby k tradici a představy legality. Ovšem ten, kdo poslušně jedná, si přitom v mnoha případech ani neuvědomuje, zda se jedná o mrav, konvenci nebo právo. Sociologie pak musí zkoumat *typický* druh platnosti.

<sup>11</sup> Viz tamt. I, 1, § 13, 16 a I, 3.

## Předznamenání k *Sebraným statím* k *sociologii náboženství*

(1920)

Problémy universálních dějin nevyhnutelně a oprávněně pojednávají plody moderního evropského kulturního světa v této perspektivě: jaké zřetězení okolností vedlo k tomu, že právě na půdě Okcidentu a jen zde se vynořily kulturní jevy, jež leží ve směru vývoje, který má – jak si rádi představujeme – *universální* význam a platnost.

Jen v Okcidentu existuje „*věda*“ ve vývojovém stadiu, jež dnes uznáváme jako „platné“. Empirické poznatky, uvažování o problémech světa a života, filosofická a také – ačkoli plně rozvinutí systematické teologie je vlastní křesťanství ovlivněnému hellénismem (v islámu a u některých indických sekt jsou toho jen náznaky) – theologická životní moudrost hlubšího druhu, vědění a pozorování mimořádné sublimace, to všechno existovalo také jinde: v Indii, Číně, Babylónu, Egyptě. Avšak: babylónské i každé jiné astronomii chybělo matematické založení – což činí o to úžasnějším vývoj babylónského hvězdářství –, jež mu dali teprve Helléni. Indické geometrii chyběl racionální „*důkaz*“, jež je opět produktem hellénského ducha, který také poprvé vytvořil mechaniku a fyziku. Indickým přírodovědám, jež byly co do pozorování neobyčejně rozvinuté, chyběl racionální experiment – po počátcích v antice bytostný produkt renesance a moderní laboratorium –, pročež zejména v Indii nemělo technicko-empiricky vysoce rozvinuté lékařství biologickou a zvláště biochemickou základnu. Racionální chemie chybí všem kulturním oblastem s výjimkou Okcidentu. Velmi rozvinuté čínské dějepiscectví postrádá thukydidovské pragma. Machiavelli má předchůdce v Indii. Ale všechna asijská učení o státu postrádají systematiku, jež by byla srovnatelná s aristotelovskou, a racionální pojmy vůbec. Pro racionální teorii práva chybí jinde, a to vzdor všem náznakům v Indii (jako Mímamsova škola), vzdor obsaž-

ným kodifikacím zvláště v přední Asii a vzdor všem indickým a jiným zákoníkům, ona přísná právní schémata a formy myšlení římského a na něm vyškoleného okcidentálního práva. A útvar jako kanonické právo je znám pouze v Okcidentu.

Podobně je tomu s uměním. Jak se zdá, byl hudební sluch u jiných národů vyvinut jemněji, než jak je tomu dnes u nás, anebo přinejmenším stejně jemně. Polyfonie nejrůznějšího druhu byly dalekosáhle rozšířeny po celé zemi, se součinností nějaké množiny nástrojů a také s diskantem se lze setkat i jinde. A všechny naše tonální intervaly byly propočítány a známy také jinde. Ale racionální harmonická hudba – jak kontrapunkt, tak harmonie akordů –, vytváření tónového materiálu na základě tří trojzvuků s harmonickou tercií, naše chromatika a enharmonika, od renesance vykládané racionální formou v harmonii, náš orchestr se smyčcovým kvartetem jako svým jádrem a organizací ansámblu dechů, generální basy, naše notové písmo (jež teprve umožňuje komponování i hudební dílo samo, totiž jeho přetrvávající existenci), naše sonáty, symfonie, opery – jakkoli programová hudba, zvukomalebnost, tónová alterace a chromatika existovaly jako výrazové prostředky v nejrůznějších hudbách – a k tomu všemu jako prostředek všechny naše základní nástroje: varhany, klavír, housle – to všechno existovalo jen v Okcidentu.

Lomený oblouk užívali jako dekorační prostředek i jinde, v antice, v Asii, a ani lomená křížová klenba nebyla v Orientu neznámá. Ale racionální použití gotické klenby jako prostředku rozložení tlaků a překlenutí libovolně formovaných prostorů a – především – jako konstruktivní princip velkých monumentálních staveb a jako *styl*, jak byl vytvořen ve středověku, zahrnující základy sochařství i malířství, to jinde chybí. Právě tak ale – ačkoli technické základy pro to byly převzaty z Orientu, chybí ono řešení problému kopule, jakož i onen druh „klasické“ racionalizace veškerého umění – v malířství provedené racionálním použitím lineární a vzdušné perspektivy –, jak ho u nás provedla renesance. Výtvary tiskařského umění existovaly v Číně. Avšak tištěná, jen pro tisk určená a jen jím umožněná literatura, především „noviny“ a „časopisy“, to vše vzniklo jen v Okcidentu. Vysoké školy všeho druhu, také takové, které byly přinejmenším vnějškově podobné našim universitám nebo i našim akademiím, existovaly také jinde (Čína, islám). Ale racionální a systematický odborný provoz vědy, vyškolená vrstva *odborníků* v tom smyslu, který v dnešní kultuře převládá, existo-

tovala jen v Okcidentu. Především stejně jako odborný *úředník*, cihelný kámen moderního státu a moderního hospodářství Okcidence. Přirozeně že „úředník“, dokonce i pracovně specializovaný úřední prastarým jevem nejrůznějších kultur. Avšak ono absolutní, nezrušitelné vetkání naší celé existence, všech základních politických, technických i hospodářských podmínek našeho pobývání ve světě, do orgánů přediva organizací odborně vyškoleného *úřednictva*, oněch technických obchodně a především *právně* proškolených státních úředníků, kteří stali nositeli důležitých každodenních funkcí sociálního života, nezůstala žádná země a žádná doba v tom smyslu jako moderní Okcident. *Nová* organizace politických a sociálních seskupení byla dalece rozšířena. Avšak už stavovský *stát* „*rex et regnum*“ v západním smyslu jen Okcident. A dokonalé parlamenty periodicky volených „zástupců lidu“, demagogů a panství stranických vůdců jakožto parlamentu pověřených „ministrů“ vytvořil také jen Okcident – ačkoli přirozeně všude na světě existovaly „strany“ ve smyslu organizací pro dobývání a ovlivňování politické moci. Stát vůbec ve smyslu politického *zřízení*, s racionálně stanovenou „ústavou“, racionálně stanoveným právem a se (státní) správou orientovanou na racionálně stanovená práva – to vše na „zákony“, a vykonávanou *odbornými* úředníky, to – nejen v západní Evropě, ale i na pouhé počátky jindy a jinde – v této kombinaci pro něj bytostně znaků zná pouze Okcident.

A tak je tomu také s nejosudovější silou našeho moderního života s *kapitalismem*.

„Pud získávat“, „snaha o výdělek“, o peněžní zisk, o co možná nejvyšší peněžní zisk nejsou ničím, co vzniklo teprve s kapitalismem. Toto úsilí existovalo a existuje u číšníků, lékařů, drožkářů, umělců, nevěstek, úplatných úředníků, vojáků, lupičů, křižáků, návštěv hráčekých doupat, žebráků – můžeme říci: v případě „all sorts of conditions of men“, ve všech epochách všech zemí světa, kde přinejmenším nějak byla nebo je dána objektivní možnost. Patří k základním a nezměnitelným dějinám, že takovéto naivní pojmové určení bylo jednou vždy opuštěno. Neomezená touha po zisku se v nejmenším nerozvíjí s kapitalismem, a už vůbec ne jeho „duchu“. Kapitalismus *může* být přinejmenším identifikován se *zkázněním*, přinejmenším s racionálním temperováním tohoto iracionálního pudu. Samozřejmě že kapitalismus je identifikován se snahou o *zisk* v kontinuálním, racionálním kapitalistickém provozu o neustále *obnovovaný* zisk na základě „*rentability*“. Neboť tak to i

být. V rámci kapitalistického uspořádání veškerého hospodářství by byl odsouzen k zániku každý jednotlivý kapitalistický provoz, který by se neorientoval na šanci dosahování rentability. Nejdříve si *definujeme* věci poněkud přesněji, než jak se to často děje. „Kapitalistický“ hospodářský akt pro nás především znamená takový akt, který spočívá na očekávání zisku prostřednictvím využití šanci ve *směně*: tedy na (formálně) *pokojně* šanci zisku. Každý (formálně a aktuálně) násilný zisk probíhá podle svých vlastních zákonů a není účelné (jakkoli ho nikomu nemůžeme zakázat) ho podřazovat pod stejnou kategorii jednání nakonec orientovaného na šanci zisku ve směně.<sup>1</sup> Kde je kapitalistický zisk dosahován racionálně, tam je odpovídající jednání orientováno na *propočítání* kapitálu. To znamená, že je jako prostředek zisku vázáno do plánovitého využití věcných nebo osobních užitečných výkonů tak, že *bilančně* propočítaný konečný výnos jednotlivého podnikání v peněžně zhodnotitelném vlastnictví statků (anebo periodicky bilančně propočítaná odhadnutá hodnota peněžně zhodnotitelného vlastnictví statků v případě kontinuálního provozu podnikání) bude při početní uzávěrce *přesahovat* „kapitál“, tzn. bilančně odhadnutou hodnotu prostředků zisku, jež byly nasazeny pro zisk prostřednictvím směny (a že je tedy při trvalém podnikání má *přesahovat stále*). Je jedno, zda se jedná o komplex zboží existující *in natura* v případě obchodního cestujícího v určité komendě, jehož závěrečný výnos musí zase sestávat z obdrženého jiného *in natura* existujícího zboží, nebo o továrnu, jejíž podstatné části jako budovy, stroje, zásoby peněz, surovin, polotovarů i hotových produktů představují nárok, vůči jehož závaznosti jsou pro-

<sup>1</sup> Zde, jakož i na jiných místech, se odlišují od našeho slovního mistra L. Brentana (a jeho později citovaného díla). A to nejenom terminologicky, ale nadále také věcně. Nezdá se mi účelné, aby se pod jednu a tutéž kategorii podřazovaly tak heterogenní věci, jako je zisk z kofísta a zisk z vedení továrny. A ještě méně účelné je, aby se jako „duch“ kapitalismu – v protikladu k jiným formám zisku – označovalo úsilí o zisk *peněz*, a to proto, že s tím druhým je ztracena preciznost pojmů, s tím prvním pak především možnost, aby se vypracovalo to, co je na okcidentálním kapitalismu specifické oproti všem jiným formám. Také ve *Philosophie des Geldes* G. Simmela jsou „peněžní hospodářství a kapitalismus příliš těsně postaveny k sobě, a to ke škodě věcných výkladů“. Ve spisech W. Sombarta, a především také v nejnovějším vydání jeho krásného stěžejního díla o kapitalismu, se ztrácí – alespoň z mého pohledu – to, co je na Okcidentu *specifické*: racionální organizace práce, a to velmi silně ve prospěch vývojových faktorů, které působily všude ve světě.

tipostaveny: vždy je rozhodující to, že kapitálový *propočítání* se provádí v penězích, ať už je to způsobem moderního účetnictví anebo ještě nějakým primitivním a povrchním způsobem. Kalkulace jak na počátku podnikání, při vstupní bilanci, stejně jako před každým jednotlivým jednáním, kalkulace při kontrole a přezkoušení účelnosti, a konečná kalkulace, při níž se v závěrečné bilanci zjišťuje, jaký byl vlastně peněžní „zisk“. Vstupní bilance nějaké komendy je např. zjištění peněžní hodnoty vložených statků, která je mezi stranami přijata jako to, co *má* platit, pokud už peněžní formu nemají – jejich závěrečná bilance představuje ocenění, které je v základech konečného rozdělení zisků a ztrát. V základech každého jednotlivého jednání komendy leží – pokud se jedná o racionální případ – kalkulace. Že skutečně přesný propočítání i ocenění zůstávají stranou a že se postupuje přibližně nebo prostě tradičně a konvenčně, k tomu dochází v každé formě kapitalistického podniku dodnes, jestliže okolnosti přesný propočítání nevyhnutelně. Avšak to jsou body, které se týkají jen stupně *racionality* kapitalistického zisku.

Z hlediska pojmu se jedná jen o to, že *skutečná* orientace na srovnávání peněžního ocenění úspěchu s oceněním peněžních nákladů, v jakkoli primitivní formě k ní může docházet, je pro hospodářské jednání nanejvýš určující. V tomto smyslu pak ale „kapitalismus“ a „kapitalistické“ podniky s obstojnou racionalizací kapitálového propočtu existovaly – až kam sahají dokumenty ekonomického charakteru – ve *všech* kulturních zemích světa. V Číně, Babylónu, Egyptě, středomořské antice, ve středověku právě tak jako v novověku. Nejen zcela izolované jednotlivé podniky, ale také hospodářství, která byla postavena na stále nových jednotlivých kapitalistických akcích a také kontinuální „provozy“ – ačkoli právě obchod po dlouhou dobu neměl charakter našeho trvalého provozu, nýbrž v podstatě charakter série jednotlivých akcí a teprve pozvolna se v chování *velkopodnikatelů* objevila vnitřní (právě na tento obor činnosti orientovaná) souvislost. V každém případě jsou kapitalistické podnikání a také kapitalistický podnikatel, který nepodniká jen příležitostně, nýbrž trvale, něco *prastarého*, co bylo rozšířeno nanejvýš *universálně*.

Ale Okcident dal vzniknout oné míře významu, a – což je toho důvodem – vytvořil druhy, formy a směry kapitalismu, které nikde jinde neexistovaly. Všude ve světě existovali obchodníci ve velkém i v malém, místní i meziregionální, existovaly obchody s kredity všeho

druhu a nanejvýš rozličné banky, ale takové, které měly přinejmenším od 16. století podobné funkce jako banky dnešní. Námořní zápůjčky, komendy a komanditní obchody i asociace byly dalece rozšířeny také na podnikové úrovni. Kdekoli existovaly *peněžní* finance veřejných organizací – v Babylónu, Řecku, Indii, Číně, Římu –, všude tam se objevovali investoři při financování především válek a námořního pirátství, pro dodávky a stavby všeho druhu, pro zámožskou politiku koloniálních podniků, jako majitelé nebo provozovatelé plantáží s otroky či přímo nebo nepřímo vynucenou prací, pro pacht domén, úřadů a především daní, pro financování stranických šéfů za účelem voleb a kondotierů za účelem občanských válek, a konečně také jako „spekulanti“ v šancích všeho druhu. Tento druh podnikatelů, totiž kapitalistických *dobrodruhů*, existoval po celém světě. Jejich šance – s výjimkou obchodu a bankovních a kreditních obchodů – byly svým těžištěm buď iracionálně spekulativního charakteru, nebo byly orientovány na zisk prostřednictvím násilí, především kořisti: kořisti z aktuální války anebo kořisti chronicky fiskální (vyplundrování poddaných).

Tato znamení na sobě často nesou i v naší dnešní okcidentální přítomnosti kapitalismus zakladatelský, velkospekulantský, koloniální i moderní finanční, především ale veškerý specificky na *válku* orientovaný kapitalismus, a dnes, stejně i jako dříve, jsou tomu blízké – byť jen jednotlivé – součásti mezinárodního velkoobchodu. Ale vedle toho zná Okcident v *novověku* také zcela jiný a nikde jinde na zemi nerozšířený druh kapitalismu: racionálně kapitalistickou organizaci (formálně) *svobodné práce*. Jinde se setkáváme jen s jejími předstupni. Dokonce i organizace *nesvobodné práce* dosáhla určitého stupně racionalizace jen v případě plantáží a – ve velmi omezené míře – v ergasteriích antiky, a ještě nižší stupeň měla na počátku novověku v případě panství s robotou, anebo v domácím průmyslu na panstvích s prací nevolnickou nebo povinnou. Pro svobodnou práci se mimo Okcident dokonce i vlastní „domácí industrie“ nachází dobře doložená jen v jednotlivých případech, a přirozeně všude se vyskytující používání denní mzdy vedlo k manufakturám sotva kdy, nanejvýš výjimečně a jen ve zvláštních případech, vždycky ale odlišně od moderní organizace podniků (zvláště státně monopolních), a už vůbec ne k racionální organizaci výuky řemesel v té podobě, již měla v okcidentálním středověku. Avšak racionální organizace podniku, orientovaná na šance *trhu se statky*, a nikoli na šance násilné politiky anebo na šance iracionální

spekulace, není jediným zvláštním projevem okcidentálního kapitalismu. Moderní racionální organizace podniku by nebyla možná bez dvou dalších důležitých vývojových prvků: *oddělení domácnosti a provozu*, jež dnešní hospodářský život zcela ovládlo, a – což s tím těsně souvisí – racionální *účetnictví*. Místní oddělení dílny a prodejny od obydlí se nachází také jinde (v případě orientálního bazaru a v ergasteriích jiných kulturních oblastí). A také vytvoření kapitalistických asociací s odděleným podnikovým účtem existuje ve východní Asii stejně jako v Orientu a v antice. Ale proti modernímu osamostatnění provozu zisku jsou to však jen počátky. Především z toho důvodu, poněvadž tam zcela chybí anebo jsou jen zárodečně rozvinuté<sup>2</sup> *vnitřní* prostředky této samostatnosti: jak naše racionální podnikové *účetnictví*, tak také naše *právní* oddělení majetku podniku od majetku osobního. Vývoj jinak všude směřoval k tomu, že provozům, které byly zaměřené na zisk, dával vzniknout jako součásti *velkodomácnosti* („oikos“) knížat a pozemkového panstva; jak už rozpoznal Rodbertus; při všech mnoha zdánlivých příbuznostech šlo o vývoj nanejvýš odlišný, přímo protikladný.

Ale všechny tyto zvláštnosti kapitalismu Západu svůj dnešní význam nakonec obdržely teprve prostřednictvím souvislosti s kapitalistickou organizací práce. S tím souvisí také to, co se často nazývá „komercializací“: rozvoj cenných papírů a racionalizace spekulace,

<sup>2</sup> Samozřejmě že by se tento protiklad neměl pojímat absolutně. Z politicky orientovaného (a to především s daní a nájmem pracujících) kapitalismu vyrostly už ve středomořské a orientální antice, ale také v Číně a Indii racionální *trvalé* provozy, jejichž účetnictví – jež je nám známo jen v žalostných zlomcích – mohlo mít „racionální“ charakter. Politicky orientovaný kapitalismus „dobrodruhů“ se nejtěsněji dotýká racionálního podnikového kapitalismu zejména ve svých počátečních dějinách při utváření moderních *bank*, vzniklých většinou z *politických*, válečně motivovaných obchodů, což se týká ještě Bank of England. Je pro to např. příznačný protiklad Patersonovy individuality – typického „promotora“ – k oněm členům direktoria, kteří dostávali výrážku z jeho trvalých postojů a kteří byli velice brzo charakterizováni jako „The Puritan usurers of Grocers' Hall“, právě tak jako vykojení bankovní politiky této „nejsolidnější“ banky ještě v případě založení (společnosti) South-Sea. Protiklad je tedy docela přirozeně plynulý. Ale je *zde*. Racionální *pracovní* organizace vytvořili velcí promotori a finančníci právě tak málo jako – a zase obecně a s jednotlivými výjimkami – údajně typičtí nositelé finančního a politického kapitálu: Židé. Na tom se podíleli (jako typus!) zcela jiní lidé.

jíž je burza. Neboť bez kapitalisticky racionální organizace práce by všechno toto, pokud by to vůbec bylo možné – a to se týká i vývoje ke „komercializaci“ –, mělo sotva stejnou důležitost. Především pro sociální strukturu a pro všechny s ní související specificky moderní problémy. Exaktní kalkulace – základ všeho ostatního – je možná právě jen na půdě svobodné práce. A jako – což znamená protože – žádná racionální organizace práce, tak také – a to znamená proto – svět mimo moderní Okcident nepoznal žádný racionální *socialismus*. Jistě stejně jako městské hospodářství, městskou potravinovou politiku, merkantilismus a knížecí politiku blahobytu, rozdělování dávek, regulovanou ekonomiku, protekcionismus a různé teorie *laissez faire* (v Číně), tak také ostatní svět poznal komunistické a socialistické hospodaření velmi odlišného rázu: rodinný, nábožensky nebo vojensky podmíněný komunismus, státně socialistické (v Egyptě), monopolně kartelisticke a také konzumní organizace nejrůznějšího druhu. Ale právě tak jako – přesto, že všude jednou existovaly městská tržní privilegia, cechy a gildy a že se všude také nejrůznějším způsobem odlišovalo mezi městem a venkovem – všude mimo Okcident chybí pojem „měšťana“ stejně jako jen v moderním Okcidentu vzniklý pojem „buržoazie“, podobně musí také chybět „proletariát“ jako *třída* právě proto, že chybí racionální organizace *svobodné práce* v podobě *provozu*. „Třídní boje“ mezi vrstvami věřitelů a dlužníků, vlastníků půdy a bezzemků či nevolníků a pachtýřů, mezi reprezentanty zájmů obchodních a konzumenty nebo i vlastníky půdy existovaly v nejrůznějších konstelacích všude. Ale už okcidentální středověké boje mezi pány a poddanými se jinde objevují jen v náznacích. Všude chybí moderní protiklad velkopřumyslového podnikatele a svobodného námezdního dělníka. A proto také nemohla existovat problematika toho druhu, kterou zná moderní *socialismus*.

V universálních dějinách kultury tedy pro nás nakonec *není* – čistě ekonomicky – ústředním problémem kapitalistická činnost jako taková, existující všude v různě rozvinuté formě: kapitalismus dobrodruhů nebo kapitalismus orientovaný na obchod, na válku, politiku, správu a na šance zisku z nich vznikající. Spíše ale vznik *buržoazního podnikového* kapitalismu s jeho racionální organizací *svobodné práce*. Anebo kulturně historicky: vznik západní buržoazie a jejích specifík, která jsou sice v těsné souvislosti se vznikem kapitalistické organizace práce, ale přece s ní nejsou jednoduše identická. Neboť „buržoazie“ ve stavovském smyslu existoval už před vývojem specificky západního

kapitalismu. Ale ovšem *jen* na Západě. Specificky moderní okcidentální kapitalismus je zprvu zcela zřejmě velkou měrou spoluročován vývojem *technických* možností. Jeho racionalita je dnes bytostně podmíněna *propočitatelností* technicky rozhodujících faktorů: podkladů exaktní kalkulace. To ale vpravdě znamená prostřednictvím specifík západní vědy, zvláště pak matematicky a experimentálně exaktních a racionálně založených přírodních věd. A na druhé straně vývoj těchto věd a na nich spočívající techniky dostával a nyní sám udržuje rozhodující impulsy z kapitalistických šancí, které se jako prémie napojují na jeho hospodářskou zhodnotitelnost. Avšak vznik západní vědy prostřednictvím takovýchto šancí určen nebyl. Počítání, počítání se složenými čísly a algebru provozovali také Indové, vynálezci systému číselných hodnot podle postavení čísla v celkové sumě, což se na Západě do popředí dostalo teprve ve *službě* rozvíjejícího se kapitalismu; v Indii to však nevytvořilo žádnou moderní kalkulaci ani bilanční propočet. Ani vznik matematiky a mechaniky nebyl podmíněn kapitalistickými zájmy. To se spíše dělo s *technickým* využíváním vědeckých poznatků, které bylo rozhodující pro řád života našich mas a podmiňováno ekonomickými premii, jež byly v Okcidentu na toto využívání vysazovány. Tyto premie ale pramenily ze zvláštností *sociálního* řádu Okcidentu. Je tedy třeba se ptát: *keré* bytostné součásti těchto zvláštností to byly, poněvadž nepochybně ne všechny byly stejně důležité. K nepochybně důležitým patří racionální struktura *práva* a *správy*. Neboť moderní racionální podnikový kapitalismus právě tak, jako vyžaduje propočitatelné technické pracovní prostředky, vyžaduje také na základě formálních pravidel propočitatelné právo a správu, bez kterých by sice byl možný dobrodružný a spekulativní kapitalismus obchodníků i všechny možné druhy politicky podmíněného kapitalismu, ale žádný racionální soukromohospodářský provoz s konstantním kapitálem a spolehlivou *kalkulací*. Avšak takové právo i taková správa jsou v *takovéto* právnětechnické a formalizované dokonalosti pro hospodářské vedení nyní k dispozici *jen* na Západě. Je tedy třeba se ptát, odkud toto právo pochází. Jak ukáže každý výzkum, vedle jiných okolností to byly *také* kapitalistické zájmy, které v ošetřování práva a správy nepochybně upravovaly cestu pro panství právníckého stavu odborně vyškoleného na racionálním právu. Avšak nikterak *jen* anebo výlučně tyto zájmy. A ty ze sebe také ono právo *nevytvořily*; při tomto vývoji byly v činnosti také ještě zcela jiné síly. A proč kapitalistické



zájmy nezpůsobily něco podobného v Číně nebo v Indii? A proč se tam ani vědecký ani umělecký ani státní ani ekonomický vývoj neobrátil směrem k *racionalizaci*, která je vlastní Okcidentu?

Ve všech uvedených příkladech se přece zřetelně nejedná o zvláštnosti specificky utvářeného „racionalismu“ okcidentální kultury. Teď se zde nejedná o to, že je tímto slovem možné rozumět nanejvýš různé věci – jak se ještě opakovaně ukáže v pozdějších výkladech. Existuje například „racionalizace“ mystické kontemplace, tedy chování, jež – viděno z jiných oblastí života – je specificky „iracionální“; právě tak, jako existují racionalizace vědy, techniky, vědecké práce, výchovy, války, právní péče i administrativy. A kromě toho je dále možné, aby se každá z těchto oblastí „racionalizovala“ z pohledu krajně odlišných posledních hledisek a cílových orientací; to, co je pro jednoho „racionální“, to může být, viděno jinými, „iracionální“. Ve všech kulturních okruzích tedy existovaly racionalizace nejrůznějších oblastí nejrůznějším způsobem. Charakteristické pro jejich kulturně historickou odlišnost je teprve to, *kteří* oblasti a kterým směrem byly racionalizovány. V první řadě se tedy jedná o to rozpoznat onen zcela zvláštní *svéráz* okcidentálního a – v jeho rámci – moderního okcidentálního racionalismu a vysvětlit jej v jeho vzniku. Každý takovýto pokus o vysvětlení musí dbát především na jeho ekonomické podmínky, jak to odpovídá fundamentálnímu významu hospodářství. Ale nesmí být zanedbán ani opačný kauzální vztah. Neboť tak jako na racionální technice a racionálním právu je ekonomický racionalismus ve svém vzniku vůbec závislý také na schopnostech a dispozicích lidí k určitým druhům prakticky racionálního *způsobu života*. Kde byl tento způsob života obstruován zábrany duševní povahy, tam také vývoj *hospodářsky* racionálního životního způsobu narazil na těžké vnitřní rozpory. K nejdůležitějším formujícím prvkům životního způsobu všude v minulosti patřily *magické a náboženské síly a představy etické povinnosti založené ve víře na ně*. O těch bude řeč v následných sebraných a doplněných statích (ve třech svazcích *Sebraných statí k sociologii náboženství* – pozn. překl.).

Do jejich čela jsou zařazeny dva starší články, které se pokoušejí přiblížit se k té stránce problému, která je většinou nejobtížněji uchopitelná, v *jedné* důležité jednotlivosti, totiž s ohledem na to, jak je vznik nějakého „hospodářského smýšlení“, „étosu“ nějaké hospodářské formy, podmíněn určitými náboženskými obsahy, a to na příkladu souvislosti moderního hospodářského étosu s racionální etikou aske-

tického protestantismu. Zde jsme tedy šli jen po jedné stránce kauzálního vztahu. Následné statě o *Hospodářské etice světových náboženství* se pokoušejí vysledovat v přehledu vztahu nejdůležitějších kulturních náboženství k hospodářství a sociálnímu rozvrstvení svého prostředí oba kauzální vztahy potud, nakolik je to nutné k nalezení míst pro srovnání s okcidentálním vývojem, který bude dále analyzován. Neboť jen takto se dá provést ono do jisté míry jednoznačné kauzální *přiřazení* těch prvků okcidentální hospodářské etiky náboženství, které jsou jí vlastní oproti etikám jiným. Tyto statě tedy nechtějí být jen – ať již jakkoli zhuštěnou – obsáhlou kulturní analýzou, nýbrž zdůrazňují v každé kulturní oblasti zcela úmyslně to, co stálo a stojí v *protikladu* k okcidentálnímu kulturnímu vývoji. Jsou tedy zcela orientovány na to, co se z *tohoto* hlediska jeví jako důležité při příležitosti výkladu okcidentálního vývoje. Jiný postup se pro daný účel ani nezdál možný. Ale abychom zamezili nedorozuměním, musíme zde výslovně poukázat na tento omezený účel. A neorientovaného čtenáře musíme alespoň varovat před přeceněním významu těchto výkladů ještě v jiném ohledu. Sinolog, indolog, judaista, egyptolog v nich přirozeně nenaleznou nic věcně nového. To, co bychom si přáli, je pouze, aby se za věcně *podstatné* nepovažovalo nic, co by se muselo posuzovat jako věcně *chybné*. Do jaké míry se autorovi podařilo přiblížit se tomuto ideálu alespoň natolik, jak je neodborníkovi vůbec možno, to samozřejmě on sám nemůže vědět. Je přece docela jasné, že někdo, kdo je odkázán na používání překladů a v ostatním na to, aby se sám orientoval v často velmi kontroverzní odborné literatuře o způsobech používání a vyhodnocování monumentálních, dokumentárních nebo literárních pramenů, jež on sám není s to za sebe a samostatně posoudit v jejich hodnotě, má všechny důvody, aby o hodnotě svého výkonu přemýšlel s velkou skromností. A to tím více, že úroveň existujících překladů skutečných „pramenů“ (to znamená nápisů a listin) je částečně (zvláště pokud jde o Čínu) ještě velmi malá v poměru k tomu, co existuje a co je důležité. Z toho všeho vyplývá *provizorní* charakter těchto statí, zvláště pak těch částí, které se týkají Asie.<sup>3</sup> Jen odborníkům bude příslušet konečný soud. Byly napsány vůbec proto, poněvadž pochopitelně až dosud nebyly k dispozici odborné výklady zaměřené k tomuto zvláštnímu

<sup>3</sup> Také zbytky mých znalostí hebrejštiny jsou zcela nedostatečné.

cíli a z těchto zvláštních hledisek. S nestejně velkou měrou i v nestejném smyslu jsou odsouzeny k tomu, aby byly brzo „překonány“, což koneckonců platí o veškeré vědecké práci. Jakkoli je to opovržlivé, v pracích tohoto druhu se podobným přesahům do jiných oblastí ani zabránit nedá. Pak je ale třeba, aby se právě z toho, pokud jde o úspěšnost, vyvodily silně rezignativní konsekvence. Móda nebo i literátské choutky by dnes odborníky rády postrádaly, anebo by je degradovaly na subalterní dělníky pro ty, kteří se už domnívají „nazírat“. Skoro všechny vědy za něco vděčí diletantům, často za velice hodnotná hlediska. Avšak diletantismus jako princip vědy – to by byl konec. Kdo chce „nazírat“, ať jde do kina: tam je mu dnes právě toto pole problémů masově nabízeno také v literární formě.<sup>4</sup> Nic není vzdálenějšího zcela strážlivým výkladům těchto svým úmyslem přísně empirických studií než toto smyšlení. A – chtěl bych připojit – kdo si přeje „kázání“, ať jde do kostela. Jaký hodnotový poměr existuje mezi kulturami, které jsou zde srovnávacím způsobem pojednány, tomu zde nebude věnováno ani slovo. Je pravdou, že cesta lidských osudů může působit otřesně na toho, kdo z nich vidí jen jejich část. Ale udělá dobře, jestliže si své malé osobní komentáře ponechá pro sebe, jak se to ostatně také činí při pohledu na moře anebo na velehory – ledaže by se cítil povolán, nebo dokonce i nadán k uměleckému tvoření či k prorockým výzvám. Ve většině ostatních případů příliš mnoho řečí o „intuici“ neskrývá nic jiného než nedostatečnou distanci k objektu, již je třeba posuzovat právě tak jako stejný postoj k člověku.

Je třeba zdůvodnit to, že pro cíle, jež zde byly sledovány, nebyl ani zdaleka tolik zohledňován *etnografický* výzkum, jak by to v dnešní situaci bylo nevyhnutelné pro opravdu pronikavé podání zvláště asiatské religiosity. Nebylo tomu tak jen proto, že lidská pracovní síla má své meze. Ale dovoleno se to zdá být především proto, že jsme se zde museli dotýkat souvislostí nábožensky určené etiky oněch vrstev, jež patří ke „kulturním elitám“ příslušné oblasti. A jedná se zde právě o vlivy, jež měl jejich způsob života. Jestliže se konfrontují s etnograficko-etnologickou situací, je zcela správné, aby také tyto elity byly

<sup>4</sup> Nemusím snad říkat, že tím nerozumím takové pokusy, jako je třeba Jaspersův (*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919) anebo z druhé strany Klagesův (*Charakterologie*), anebo v podobných studiích, které se od mého pokusu odlišují druhem východiska. Pro vyrovnání s nimi by zde nebylo místo.

ve své specifice 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 odhalení srovnatelných 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 odhalila 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 dnes existující a v jednotlivostech mnohoslibné počátky, budeme *snad* smět doufat, že dostaneme uspokojivé výsledky také pro tento problém.<sup>5</sup> 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.

<sup>5</sup> Stejný názor mi před lety potvrdil jeden vynikající psychiatr.

# Protestantská etika a duch kapitalismu

(1904)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Uveřejnil E. Jaffé v *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (= *Archiv*), Tübingen 1904 a 1905, XX–XXI. Z rozsáhlé literatury k němu vyzvedám jen zevrubné kritiky: F. Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus*, *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909, č. 39–43. K tomu můj článek: *Antikritisches zum „Geist“ des Kapitalismus*, in: *Archiv*, XXX, 1910. Proti němu opět Rachfahl ve stejném časopise (*Nochmals Calvinismus und Kapitalismus*), 1910, č. 22–25 a k tomu můj *Antikritisches Schlusswort*, 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 předavku k jeho mnichovské slavnostní řeči (1913 v Akademii) *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (vyšlo jako o exkurzy 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 neškrtl a nepřeformuloval *ani jednu jedinou větu* své stati, která by obsahovala nějaké věcně podstatné tvrzení, ani jsem nějaké věcně *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 posledně 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 vcelku přátelsky a velmi věcně i tam, kde šlo v jednotlivostech o odlišné názory, což je pro mne tím cennější, že bych se nedivil jisté antipatii 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* nábožensky – opravdu jen o vnější a nejhrubší rysy života náboženství, ovšem které *také* byly i zde a často, právě proto, že byly hrubé a vnější, působily navenek také nejsilněji. – Poukážeme zde

## 1. Konfese a sociální rozvrstvení

Při pohledu na statistiku povolání v konfesně smíšených zemích se s nápadnou četností<sup>2</sup> setkáváme s jevem, který byl vícekrát živě vykládán v katolickém tisku a literatuře<sup>3</sup> 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, techniky a obchodně vzdělaného.<sup>4</sup> Nejen tam, kde diference konfesí spadá vjedno 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

krátce na velkou knihu E. Troeltsche, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, jako i pro náš problém nanejvýš vítané 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.

<sup>2</sup> 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 mění 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 podniku“. *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.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Jeden z mých žáků například prošel nejzevrubnější 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.

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,<sup>5</sup> ve vedení a na nejvyšších stupních práce ve velkých moderních průmyslových a obchodních podnicích<sup>6</sup> je nutno zčásti převést na historické důvody,<sup>7</sup> 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 blahobyt. 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 následné 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 odstranění 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, míněná vážně 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

<sup>5</sup> Tak například v Bádensku v roce 1895 na 1000 evangelíků připadalo 954 060 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.)

<sup>6</sup> K tomu nutno srovnat veškeré vývody Offenbacherovy práce.

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

jako nyní – snášeji dnes také národy naprosto moderní hospodářské fyziognomie a stejně je snášely 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. a 17. století ve velkých částech Holandska, v 17. století v Nové Anglii a dočasně i v Anglii samé, by pro nás bylo nejnesnesitelnější 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“,<sup>8</sup> 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 zaostává<sup>9</sup> za jejich celkovým podílem na počtu obyvatelstva, to

<sup>8</sup> „Poslední z našich heroismů“ – pozn. překl.

<sup>9</sup> Z celkového obyvatelstva Bádenska bylo r. 1895 37,0 % protestantů, 61,3 % katolíků, 1,5 % židů. Avšak konfesionalita 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 %

ovšem lze značným dílem připsat zmíněným zděděným majetkovým rozdílům. Že však ale také mezi katolickými abiturienty nápadně silně zaostává oproti protestantům podíl těch, kteří vycházejí z moderních ústavů zvláště zařízených na přípravu k technickým studiím a výrobně-obchodním povoláním, a vůbec k buržoazním zaměstnáním<sup>10</sup> – z reálných gymnázií, reálných škol, vyšších měšťanských škol atd., zatímco je jimi upřednostňováno ono vzdělání, které poskytují 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. Známy jev, že továrna bere své vyučené pracovní síly ve velké míře z řemeslného dorostu, 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 setrvat 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.<sup>11</sup> V těchto případech je kauzální poměr nepochybně takový, že *výchovou vštípená duchovní specifická*, a to zde onen směr vzdělání podmíněný prostřednictvím náboženské atmosféry vlasti a rodičovského domu, určovala volbu povolání i další pracovní osudy.

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

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

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

Menší podíl katolíků na moderních průmyslových zaměstnáních v Německu je ale nyní o to nápadnější, že odporuje dávné<sup>12</sup> a také současné zkušenosti, že národnostní nebo náboženské menšiny, které jsou jakožto „ovládané“ postaveny proti jiné, „vládnoucí“ skupině, 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 ctižádost snaží uspokojovat právě zde. Tak tomu bylo nepopíratelně v případě nepochybného 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 vykázat 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.<sup>13</sup> Důvod odlišného chování musíme tedy co do jeho hlavní příčiny hledat v přetrvávající vnitřní specifčnosti a *nikoli* jen v příslušné vnější historickopolitické konfesní situaci.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Zvláště dobře je to patrné na později vícekrát citovaných místech ve spisech siru W. Pettyho.

<sup>13</sup> Neboť Petty 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 1902, vyd. Putnam.)

<sup>14</sup> To ovšem nevyklučuje, že také historicko-politická situace konfesí měla na největší 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 zpětný význam, že reprezentovaly malé, a proto homogenní minority, jak tomu bylo např. vlastně všude u *přísných* kalvinistů mimo Ženevu a Novou Anglii, dokonce i tam, kde politicky

Šlo by tedy o to, aby se vůbec jednou prozkoumalo, které prvky oné konfesní specifičnosti 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 světu“ 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 eventuálně 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.“<sup>15</sup> Vsutku lze tímto „chtít dobře jíst“ sice neúplně, ale přesto částečně správně charakterizovat motivaci části církevně indiferentních protestantů v Německu v přítomnosti. Ale nejenom 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

vládli. – Že emigranti všech konfesí země: indiští, arabští, čínští, syrští, feničtí, řečtí, lombardští atd. přesídlovali 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 vzorovi nositelé obchodnických zkušeností a vztahů existovali ve *všech* dobách ve všech zemích. Nejsou žádným specifickým *moderního* kapitalismu a – viz později – protestanti na ně pohlíželi s etickou nedůvěrou. Jinak tomu bylo s locarnskou protestantskou rodinou Muraltů, která přišla do Curychu a velice brzy patřila k nositelům specificky *moderního* kapitalistického (*industriálního*) rozvoje.

<sup>15</sup> M. Offenbacher, cit. d., str. 68.

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 musít nadále ptát, snad právě proto – jedním z nejdůležitějších nositelů průmyslového a kapitalistického rozvoje Francie a v malém měřítku, v němž to připouštělo pronásledování, takovým zůstal. Jestliže chce někdo tuto vážnost a tuto silnou nadvládu náboženských zájmů ve způsobu života nazývat „odcizeností světu“, pak francouzští *kalvinisté* byli a jsou světu odcizení 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.<sup>16</sup> Sotva co než tato paralela ukazuje zřetelněji, že si zde nelze nic počít s tak vágními představami, jako je ona (údajná) „odcizenost světu“ v katolicismu či ona (údajná) „světská 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 vnučují a která vedou takřka k myšlence, zda nelze celý protiklad mezi cizostí světu, 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 nejniternějších 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 Františka z Assi-

<sup>16</sup> Neobyčejně jemné poznámky o charakteristických zvlátnostech konfesí v Německu a ve Francii a o křížení jejich protikladů s ostatními kulturními elementy v alsaském národnostním boji se nacházejí ve vynikajícím spise W. Witticha, *Deutsche und französische Kultur im Elsaß*, in: *Illustrierte Elsaß. Rundschau*, 1900, vyšlo rovněž jako zvláštní otisk.

si, 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 farních domů vycházejí kapitalističtí podnikatelé velkého stylu. Avšak tento způsob výkladu selhává 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, *kdekoli se objevil*,<sup>17</sup> vykazuje takovouto 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.<sup>18</sup> 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. Gothein<sup>19</sup> právem označuje kalvinistickou diasporu jako „pařeniště kapitalistického

<sup>17</sup> To *pak* přirozeně znamená: jestliže v příslušné oblasti *vůbec* existovala *možnost* kapitalistického vývoje.

<sup>18</sup> 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. t. 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 církvě a – vzdor Kalvinovu nedvojznačnému stanovisku – na národních synodech stále se navracející zkoumání týkající se svolení přijímat úroky, podněcované dotazy pochybovačných členů společenství 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.)

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

hospodářství“.<sup>20</sup> Převahu francouzské a holandské ekonomické kultury, která převážně pocházela z této diaspory, by dokonce bylo možné nahlížet jako rozhodující moment nebo také jako mocný vliv exilu a vymaňování z tradičních životních poměrů.<sup>21</sup> 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“ konfese<sup>22</sup> byla ve Wuppertalu právě tak jako i jinde příznivější rozvoji kapitalistického ducha. Příznivější než

<sup>20</sup> 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 ohledu nikoli novým) poznámkám *pod* úrovní jiných moderních apologetických katolických prací – jednu zcela pochybnou „tezi“, k níž se ještě příležitostně vrátíme.

<sup>21</sup> 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 děvče, které není možné doma vytrhnout z tradiční lenosti žádnými příznivými šancemi výdělků, zdánlivě zcela změnila celou svoji přirozenost a je schopné 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 výchozí 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 „výchozí“. 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 Partů. Ale u protestantů, jak ukazuje nepominutelný rozdíl ekonomických zvláštností puritánských kolonií v Nové Anglii oproti katolickému Marylandu, episkopálnímu Jihu a interkonfesionálnímu Rhode Islandu, se vliv jejich náboženských zvláštností ukazuje zcela zřejmě jako *samostatný* faktor, podobně jako v Indii třeba u Jainů.

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

např. lutherství, jak nás poučuje právě ve Wuppertalu srovnání jak ve velkém, tak v malém.<sup>23</sup> Pro Skotsko tento vztah zdůrazňovali Buckle a z anglických básníků jmenovitě Keats.<sup>24</sup> 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 příslovečná 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 obchod<sup>25</sup> 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 „osvícenském“ smyslu. Starý protestantismus Lutherův, Kalvínův, 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 příbuznost určitých výrazů staroprotestantského ducha a mo-

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

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

<sup>25</sup> To ovšem nevyklučuje, že oficiální pietismus, stejně jako i jiné náboženské směry, se později z patriarchálních nálad bránil určitému „pokroku“ kapitalistické organizace práce – např. přechodu od domácí výroby k továrnímu systému. Jak ještě často uvidíme, je třeba přesně rozlišovat mezi tím, ož nějaké náboženské směřování *usilovalo* jako o ideál, a tím, *jaký byl* jeho faktický vliv na způsob života stoupenců. (Mnou propočítané příklady specifického osvojování práce pietistickými pracovními silami z jedné vestfálské továrny se nacházejí ve stati *Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit*, v *Archiv für Soziologie*, XXS VIII, např. str. 63)

derní kapitalistické kultury, *musíme* se chtět nechtět pokusit nehledat ji v jeho (údajné) více či méně materialistické nebo anti-asketické „světské radosti“, ale spíše v jeho čistě *náboženských* rysech. Montesquieu o Angličanech říká (*Esprit des lois*, kniha XX, kap. 7), že to „ze všech národů světa dovedli nejdále ve třech důležitých věcech: ve zbožnosti, v obchodu a ve svobodě“. Měla by se snad jejich převaha ve sféře zisku – a, což patří do jiné souvislosti, jejich sklon ke svobodným politickým institucím – dávat do souvislosti s oním rekordem zbožnosti, jejíž jim Montesquieu přiznává?

Jestliže otázku postavíme takto, okamžitě před námi vyvstane množství nejasně pociťovaných 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 nevyčerpatelné rozmanitosti, jež se skrývá v každém historickém jevu. Aby to ale bylo možné, musíme nutně opustit oblast vágních obecných představ, 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 zvláštnotech objektu, o jehož historický výklad se jedná; dále o smyslu, v němž je v rámci našeho zkoumání takovéto 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 „definici“ 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 souvislostí v určité dějinné skutečnosti, ze které pojmově vytváříme celek s ohledem na jeho *kulturní význam*.

Ale takovýto historický pojem nemůže být definován (tzn. „vymezen“) 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 určitého



jevu, který je pro nás významný jen ve své individuální zvláštnosti. 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 nejadektivněji – formulovat 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 jedině 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 nevměšťnává skutečnost do abstraktních rodových pojmů, nýbrž usiluje o to, aby ji včlenila do konkrétních genetických souvislostí a dala jí nevyhnutelně specificky *individuální* 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 „duchem“ kapitalismu míní. Takovéto 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 – „bezpředpokladový“:

*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 prolénošit ve svém pokoji, ten, když na svoji zábavu vydal byt' jen šest pencí, 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 ponechá 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. Peníze mohou produkovat peníze a jejich oddenky mohou nést ještě více, a tak neustále. Pět šilinků dobře vydaných představuje šilinků šest, a dále sedm šilinků a tři pence 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, zabíjí (!) všechno, co jím mohl vyprodukovat, celé roty liber šterlinků.*

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

*To je občas nanejvýš užitečné. Vedle pile a uměřenosti 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 slíbil, aby ti hněv, který to způsobí, neuzavřel peněženku tvého přítele.*

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

*Kromě toho zvětšuje 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 úvěr mají. Abys tomu zabránil, veď si přesné účty o svých výdajích i příjmech. Dej si tu námahu, abys dbal na jednotlivosti, neboť to má ten dobrý výsledek: odhališ, v jak velké sumy narůstají malé výdaje a postřehneš, co se uspořit mohlo a co se v budoucnosti 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 zužitkovat 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 všechno, co by mohl vydělat, kdyby je použil ve své živnosti – což však, když mladý muž dosáhne vyššího věku, naroste ve značnou sumu.*

Byl to Benjamin Franklin,<sup>26</sup> kdo nám káže v těchto větách – v těch větách, jimž se posmívá Ferdinand Kürnberger ve svých duchaplných a jedovatých „amerických kulturních obrázcích“<sup>27</sup> jako údajnému vyznání víry yankeeovství. 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 obsaženo vše, co je možné tímto „duchem“ rozumět. Prodlíme ještě chvíli na tomto místě, jehož životní moudrost Kürnbergerův „Amerikamüder“ (unavený Amerikou) shrnuje takto: „Z dobytka se získává lůj, z člověka peníze,“ pak nás jako zvláštnost této „filosofie lakomství“ napadne ideál čestného muže hodného kreditu, a především myšlenka, že jednotlivec je povinen zajímat se o zvětšování svého kapitálu jako o sebeúčel. 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 dostatek: co se tu projevuje, je étos, a právě v této své kvalitě nás zajímá.

Jestliže Jakub Fugger jako malomyslnost odmítl radu jistého kolegy obchodníka, který odešel na odpočinek a nyní ho přemlouvá, aby učinil

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> F. Kürnberger, *Der Amerikamüder*, Frankfurt 1855; jak známo jedná se o parafrázi amerických dojmů *Lenauových*. Jako umělecké dílo je dnes kniha obtížně stravitelná, ale jako dokument (dnes už dávno vybledlých) protikladů německého a amerického cítění – lze říci: onoho vnitřního života, který od dob německé mystiky středověku zůstal vzdor všemu společný německým katolíkům i protestantům, zaměřený proti puritánsko-kapitalistické produktivitě – není až dosud překonána. Kürnbergerův poněkud volný překlad Franklinových citátů je tu opraven podle originálu.

totéž, protože si už nashromáždil dost a měl by také nechat shromážďovat ostatní, a jestliže mu odpovídá, že „on (Fugger) má spíše jiný úmysl, že by chtěl shromážďovat, jak jen může“,<sup>28</sup> potom se tento „duch“ zjevně liší od Franklinova: Co se zde projevuje jako výplod obchodnické odvahy a osobního, mravně indiferentního tíhnutí,<sup>29</sup> to tam nabývá charakteru eticky zabarvené maximy životního způsobu. V tomto specifickém smyslu se zde používá pojem „duch kapitalismu“.<sup>30</sup> Ovšemže moderního kapitalismu. Že se zde totiž hovoří jen o tomto západoevropsko-americkém kapitalismu, to se rozumí s ohledem na tázání 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 plynulo, 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 zavrženíhodný jako neproduktivní plýtvání. A vskutku: kdo si ve Franklinově autobiografii čte vyprávě-

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

<sup>29</sup> 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 zneuznáním, 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).

<sup>30</sup> 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 neponechal 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.

ni o jeho „obrácení“ k těmto ctnostem,<sup>31</sup> nebo vůbec závěry o užitku založeném na přísném dodržování zdání skromnosti, úmyslného zakrývání vlastních zásluh s cílem dosažení obecného uznání,<sup>32</sup> 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 surogát čistého zdání postačuje všude tam, kde poskytuje stejné služby – což je pro striktní utilitarismus vskutku neodvratný důsledek. Zdá se, že to, co jsou Němci navyklí pociťovat na ctnostech amerikanismu jako „pokrytectví“, je zde přistiženo in flagranti. Jenže tak jednoduché to ve skutečnosti v žádném případě není. Nejen vlastní charakter Benjaminu Franklina, tak jak vystupuje najevo právě ve vždy vzácné počestnosti jeho autobiografie, a okolnost, že samotný fakt uvědomění „užitečnosti“ ctností odvozuje ze zjevení a Boha, který ho tak chtěl předurčit ke ctnosti, ukazují, že se zde přece jen předkládá něco jiného než jen přikrášlování egocentrických maxim. Neboť „summum bonum“ této etiky je především získávání peněz a stále více peněz za co nejpřísnějšího omezení jakéhokoli nevázaného požitku, přitom naprosto zbavené všech eudaimonistických nebo vůbec hedonistických hledisek, myšlené čistě jako sebeúčel, takže se to oproti „štěstí“ nebo

<sup>31</sup> V překladu: „Nakonec jsem se přesvědčil, že pravda, čestnost a upřímnost 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 pravděpodobně proto, že jsou svou povahou škodlivé, nebo jestliže jsou dobročinné, tak jsou nám přikázány.“

<sup>32</sup> „Ztratil jsem se z očí, jak jen to bylo možné, a vydával to“ – totiž jím podněcené vytvoření knihovny – „za podnik jistého počtu přátel“, kteří mne údajně prosili, abych takto obešel lidi, kteří jsou považováni za přátele četby, a navrhl jim to. Takto moje záležitost postupovala hladčeji kupředu, a já jsem potom při takovýchto příležitostech tento postup používal vždy a po svých častých úspěších ho mohl upřímně doporučit. Malá momentální oběť sebelásky, kterou přitom člověk přináší, se později bohatě rentuje. Jakmile nějakou dobu není známo, komu vlastně patří zásluha, tak někdo samolibější než ten, jehož se to týká, bude povzbuzen, aby si zásluhy nárokoval, a potom sama závist bude mít sklon, že mu bude trhat přivlastněné peří a vracet je právoplatnému vlastníku, aby zajistila spravedlnost tomu pravému.

„užitku“ jednotlivého individua v každém případě jeví jako něco zcela transcendentního a naprosto iracionálního.<sup>33</sup> 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 konfesně deistou, na to ve svém životopise odpovídá příslovím z bible, které, jak říká, mu v mládí vštěpoval jeho přísně kalvinistický otec: „Uvidíš-li muže obratného ve svém povolání, může se postavit před krále.“<sup>34</sup> Získávání peněz – pokud probíhá legálním způsobem – je v moderním hospodářském zřízení výsledkem a výrazem zdatnosti v povolání a tato zdatnost, jak lze snadno zjistit, je skutečnou alfou a omegou Franklinovy morálky, jak před námi vystupuje jak na citovaném místě, tak také bez výjimky i ve všech spisech ostatních.<sup>35</sup>

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 bez ohledu na to, zda se to nezaujatému citění musí jevit jako čisté

<sup>33</sup> 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 askeze; údajně je to „racionalizace“ směrem k „iracionálnímu způsobu života“. Skutečně tomu tak je.

„Iracionální“ není nikdy nic o sobě, nýbrž jen z určitého „racionálního“ hlediska. Pro nenáboženského člověka je „iracionální“ 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 „racionální“ ukázal ve své mnohostrannosti.

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

<sup>35</sup> Oproti Brentanově (*Anfänge*, str. 150 n.) podrobné, ale poněkud nepřesné apologii Franklina, jehož etické kvality já údajně nedoceňuji, poukazuji jen na tuto poznámku, jež podle mne dostačuje, aby se ona apologie stala zbytečnou.

zhodnocování jeho pracovní síly, anebo jen jako zhodnocování jeho vlastnictví hmotných statků (jako „kapitál“): je to tato myšlenka, 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 dávnější 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 jednotlivci 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 zvláštností 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 náš 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 rozvíjen, a to vzdor tomu, že v nich kapitalistický rozvoj podněcovali velkokapitalisté za obchodními účely, v koloniích Nové Anglie to však

kazatelé a graduáti spolu s maloburžoazií, řemeslníky a yeomeny<sup>36</sup> činili z důvodů náboženských. V tomto případě je tedy kauzální vztah opačný, než jak bychom jej mohli postulovat z „materialistického“ hlediska. Avšak mládí takovýchto idejí je mnohem trnitější, než jak se teoretici „nadstavby“ 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 nejšpinavější lakoty a zcela nedůstojného smýšlení proskribováno jak ve starověku, tak i ve středověku,<sup>37</sup> jako

<sup>36</sup> Pachtýři a vlastníci malých pozemků. – Pozn. překl.

<sup>37</sup> Využívám této příležitosti, abych tu předeslal 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 závěrů 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 (bohužel 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 maximu, postavenou do čela: „Čas jsou peníze“ i na ni navazující napomenutí? Jediné místo, které by to, i když vzdáleně, 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 – vcelku 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 muže s „pančovanou krví“, plnou resentimentu proti rodům, protože – pro svůj nemanželský původ, který ho však ani trochu nedeklasuje – byl příslušníkem měšťského stavu, je obrácený na hlavu. Zjistěte, pro Albertiho je charakteristické jeho doporučení *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 Pandolfiniho, 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 bytostném 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. Odtud také doporučení vyučit se pečlivě řemeslu přiměřenému stavu pro případ změn (avšak každá „opera mercenaria“ je stavovsky nepřiměřená: tamt., 1, I, str. 209). „Tranquillita dell'animo“ a jeho silný sklon k epikúrovskému „lathé biosas“ (*vivere a sé stesso* – str. 262), zejména však odpor ke každému úřadu (str. 258) jakožto zdroji neklidu, nepřátelství a zaplétání do špinavých obchodů, jeho ideál života ve venkovské vile, jeho udržování sebevědomí myšlenkou na předky a pěstování *rodinné cti* (která si má proto udržovat majetek pohromadě a nedělit ho) jako rozhodující měřítko i cíl, toto vše by bylo v očích každého puritána hříšným „zbožštěním stvořeného“, v očích Benjamína Franklina by to však bylo aristokratickým patosem, a ten mu byl cizí. Třeba si povšimnout také vysokého ocenění literátství (neboť „industria“ se především zaměřuje na literárněvědní práci, ta je vlastně důstojná člověka a v podstatě jen neliterátovi Gionazzovi 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 Benjamína Franklina, a chcete-li, i vedle života jeho puritánských předků, vedle jeho spisů, které se obracejí k masám měšťanského 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 citáty 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 *zisk* jako takový do popředí staví zcela jinak než Alberti. Jen příležitostně Albertiho úvahy o využívání „fattori“, 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 výrobě. 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 nejednou bude zdůrazňovat, příbuznost obou s oficiálním církevním tomistickým učením je ostatně *menší* než s florentskými a sienskými 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 mladé obchodníky je tu zcela nepominutelný a je tím charakteristickým, tím, o co vlastně jde. Nedostatek obezřetnosti při zacházení s penězi pro něho znamená taktikajíc „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 prebendu jako mnozí humanisté, náboženské motivy (s výjimkou dvou úplně nepodstatných míst) *vůbec* nehodnotí 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 hedvábím, 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 – taktikajíc – imanentního ekonomického „racionalismu“, který se vskutku nacházel vždy a všude za všech dob jako „odraz“ ekonomických poměrů u spisovatelů zajímajících se „o věc samu“, v čínském klasicismu a v antice neméně 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 eventuálně také vedení hospodářství), to je možné v maximálně rozdílném smyslu zjišťovat nejen na puritáncích všech denominací, ale také na příkladech jainů, židů, jistých asketických sekt středověku, na Viklefovi, českých bratřích (dozvuku husitského hnutí), na příkladech skopců a stundistů v Rusku i na početných mnišských fáděch. Rozhodujícím momentem tohoto rozdílného smyslu (abychom jej předjali) je, že nábožensky zakotvená etika za chování, které přikazuje, zavádí zcela určitou, a pokud náboženská víra zůstává živá, i nanejvýš účinnou *psychologickou prémii* (nikoli ekonomického charakteru), již však pouhé učení o umění žít jako například Albertiho učení právě *nemá* k dispozici. Jen pokud tato premie působí a – především – pokud působí *směrem*, který často, (což je rozhodující) daleko odbočuje od *učení* theologů (které je také jen „učením“), získává tento směr vlastní zákonitý vliv na způsob života, a tím i na hospodářství: toto je, aby bylo jasno, *pointa* celé této stať, od níž bych ani nechtěl očekávat, že by celou tuto problematiku obsáhla. Na jiném místě budeme hovořit o theologických eticích 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 anticko-pohansky orientovaného smýšlení, které je, vzdor vši oficiální obedienci a při vši vázanosti na platnou křesťanskou etiku, přece jen už vnitřně

to dnes zpravidla činí všechny ty sociální skupiny, které jsou nejméně vetkány do specificky moderního kapitalistického hospodářství, nebo jsou mu nejméně přizpůsobeny. 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 romantici. 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 bezskrupulózněji než by tomu bylo ve stejném případě třeba u Angličana.<sup>38</sup> *Universální panství absolutní* bezskrupulóznosti při prosazování vlastního zájmu

emancipované od tradičního církevního chápání a které, pokud jde o jeho význam pro vývoj moderního učení 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 sféra a směr jejího působení byly vcelku *jiné*, než jak tomu bylo v případě protestantské etiky (jejímiž předchůdci, v praktickém ohledu vůbec ne nedůležitými, byly sekty a viklefovsko-husitská etika). Ono smýšlení 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 Benjamina Franklina, jeho soukromohospodářské traktáty – svého času používané v Americe jako školní četba – v tomto bodě na rozdíl od rozsáhlých 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 „osvícenství“ vůbec, na jehož vztahy k puritanismu se však poukazovalo mnohem častěji.

<sup>38</sup> Bohužel také Brentano směřoval od počátku všechny druhy snah o zisk (bez ohledu na to, zda šlo o zisk dobytelský nebo mírový), a potom jako specifikum „kapitalistické“ snahy o zisk (v protikladu například k feudální) vyhlásil jen zaměstnanost na peníze (namísto zaměstnanosti na půdu), ale každé jiné rozlišování – které by teprve mohlo vést k jasným pojmům – nejen že odmítá, ale (*Anfänge*, str. 131) také o tomto čistě pro účely našeho zkoumání vytvořeném pojmu „duch“ (moder-

na získávání peněz bylo právě zcela specifickou charakteristikou takových krajin, jejichž měšťanskokapitalistický rozvoj zůstal podle měřítek západního rozvoje „zaostalý“. Jak ví každý továrník, nedostatečná „coscienziosita“ dělníků<sup>39</sup> 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, kdekoli 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 dovozovala i to, co bylo „mezi bratry“ zakázané. A tak, jak navenek kapitalistický zisk zdomácněl 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 se 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 s víceméně rázným pronikáním svobod-

ního) kapitalismu pronáší pro mne nepochopitelné tvrzení, že tento pojem údajně zahrnuje už ve svých předpokladech to, co má být dokázáno.

<sup>39</sup> 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 vcelku 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.

ného zisku i do nitra sociálních svazů už nedocházelo k etickému potvrdování a ražbě toho nového, co se obvykle jen fakticky *tolerovalo* 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 ozřejmíme – 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 možností 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 protože se stupňováním výnosů a intenzity podnikání zájem podnikatele o urychlení sklizně všeobecně stále zvyšuje, dochází neustále k pokusům zainteresovat dělníky na vystupňování pracovního výkonu *zvyšováním* úkolových sazeb, čímž se jim nabízí příležitost, aby za krátkou dobu dosáhli mimořádně vysokou odměnu. Ale zde se už ukazují 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 vydělal stejně jako dosud rovněž 2,5 marky, a tak „dni učinil zadosť“, 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 „produktivity“ 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 „zaostalejší“ je (z kapitalistického hlediska) dělnictvo, na něž je odkázaný. 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: *snížováním* mzdových sazeb donutit dělníka, aby pro udržení svého dosavadního výdělku 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 kráčel 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.<sup>40</sup> Kapitalismus pro svůj rozvoj jistě vyžaduje existenci přebytku

<sup>40</sup> Otázkou, kde leží tyto hranice, se zde přirozeně nezabýváme, a stejně ani postoje ke známé teorii o souvislosti mezi vysokou mzdou a vysokým pracovním výkonem, již nejdříve vytyčil Brassey, zformuloval a teoreticky zastával Brentano, historicky a zároveň konstruktivně Schulze-Gävernitz. Diskusi znovu otevřely Hasbachovy studie (in: *Schmollers Jahrbuch*, 1903, str. 385–391, 417 n.) a s konečnou platností nebyla uzavřena. Pro nás zde dostačuje fakt, o kterém nikdo nepochybu-

obyvatelstva, které lze za nízké ceny najímat na trhu práce. Jenže příliš velká „rezervní armáda“ sice jeho kvantitativní rozšiřování podle okolností podporuje, ale brzdí jeho kvalitativní vývoj, konkrétně přechod k takovým formám provozu, které práci využívají intenzivně. Nižší 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 nejneschopnějších“. Dnešní obyvatel Slezka pokosí při plném nasazení ve stejném čase o málo více než dvě třetiny toho, co lépe odměňovaný a lépe živený obyvatel Pomoranska nebo Meklenburska; Polák – z čím 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 nákladných strojů, které se dají snadno poškodit, nebo kde je třeba nějaké výrazné míry soustředěné pozornosti a iniciativy. Nízká mzda se zde nevyplatí 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 oprostí 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 – „povoláním“. Takovéto smýšlení ale není ničím přirozeně daným. Nemůže být bezprostředně vyvoláno ani vysokými, ani nízkými mzdami, ale pouze jako produkt dlouhotrvajícího 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.<sup>41</sup>

je 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 příklady, které jsme zvolili, jsou čistě ilustrativní.

<sup>41</sup> Proto ani často nedocházelo ke zdomácnění také kapitalistického průmyslu bez rozsáhlých přistěhovaleckých pohybů z oblastí starší kultury. Jakkoli správné jsou *Sombartovy* poznámky o protikladu mezi „zručností“ vázanou na osobu

A dokonce 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 hradby návyku. Jinak je tomu zpravidla se specificky nábožensky vychovanými dívkami, konkrétně s dívkami pietistického původu – a to pro naše zkoumání vůbec není nedůležitý moment. Často slyšíme, a potvrzují to příležitostné statistické výzkumy,<sup>42</sup> 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 nejvýhodnější, šance na překonání tradicionalistického šlendriánu je tu největší v důsledku náboženské výchovy. Již tato úvaha ze současného kapitalismu<sup>43</sup> nám znova ukazuje, že se rozhodně vyplatí*

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 (takřka) etické kvality kapitalistického dělníka (a v určitém smyslu i podnikatele), byly svou „hodnotou vzácnosti“ často vyšší než zručnosti řemeslníka, které ustnulý ve stáletém 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 představ, že tam, kde se tato závislost jednou zjistí, se s oblibou přesouvá na zděděné rasové kvality, místo toho, aby se přihlíželo k tradicím a výchově, což je podle mého názoru velmi pochybné.

<sup>42</sup> Viz moji stať *Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit*, v *Archiv*, XX) VIII, str. 263.

<sup>43</sup> Předchozí poznámky by mohly být nepochopeny. Sklon známého typu ob-



ptát se, jak se 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 nímž 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 obraťme se znovu nejdříve k přítomnosti a k podnikatelům, jestliže si chceme také zde ozřejmit význam „tradicionalismu“.

Sombart ve svém výkladu geneze kapitalismu<sup>44</sup> rozlišoval „pokrytí 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 směrodatná 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,<sup>45</sup> 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 prostřed-

chodníků 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 stávkou jako hřích, odborové 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 ojedinělé, ale o velmi časté a, jak uvidíme, i typicky se opakující jevy.

<sup>44</sup> W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, I. vyd., 1902, I, str. 62.

<sup>45</sup> Tamt., str. 195.

ků 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 neustále se opakujícími přeryvy prostřednictvím 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 „zákonité“ vzájemné závislosti. A i když zde přesto výraz „*duch (moderního) kapitalismu*“<sup>46</sup> provizorně používáme pro takové smýšlení, které *profesně* systematicky a racionálně usiluje o legitimní zisk takovým způsobem, jak jsme to ukázali na příkladu Benjamina 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 ničem 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 patriciátu, ale mnohem snaživější vrstvy živnostenského středního stavu.<sup>47</sup> Ani v 19. století nejsou jeho

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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 těchže 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 armíníáni. Avšak zde jakož i jinde bylo „typickým“ nositelem kapitalistické etiky a kalvinského 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.

klasickými 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. století: tvůrci tehdy vznikajících *průmyslových odvětví* byli v převážné většině zbohatlíci.<sup>48</sup>

Například provoz banky či exportního velkoobchodu anebo i nějakého většího obchodu s drobným zbožím nebo konečně velkoprodejna zboží vyrobeného domácím průmyslem jsou zajisté možné jen ve formě kapitalistického podniku. Přesto však mohou být všechny vedeny v přísně tradicionalistickém duchu: obchody velkých cedulových bank dokonce nesmějí být vedeny jinak. Zamořský obchod celých epoch se zakládal na monopolech a reglementech přísně tradicionalistického charakteru. V obchodě s drobným zbožím – nehovoříme zde o malých každodenních zlodějích 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,<sup>49</sup> 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 eventuálně objednávalo u rolníků. K objíždění zákazníků docházelo, pokud vůbec, tak zřídka, nanejvýš v dlouhých

<sup>48</sup> Viz k tomu dobrou disertaci J. Maliniaka, Zürich 1913.

<sup>49</sup> 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, neodehrál vcelku tak, jak ho zde popisujeme.

periodách, jinak dostačovala korespondence a zvolna se rozšiřující zasílání 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 slušný způsob života a v dobrých časech i na uložení menšího kapitálu, vcelku relativně velká vzájemná snášenlivost 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 pohlížíme 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 obrát“. 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 věčnosti u těch, kteří se tohoto procesu zúčastňovali a které to vyná-

šelo, neboť nespotořbovali, ale chtěli mít zisk, i u těch, kteří zůstali u onoho starého způsobu, a proto se *museli* omezovat.<sup>50</sup> A – o to 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 vypůjčenými od příbuzných –, nýbrž nový *duch*, „duch moderního kapitalismu“, který vstoupil do hry. Otázka po hybných silách expanze moderního kapitalismu není tedy v první řadě otázkou 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.<sup>51</sup> Jenomže jeho nástup nebyval obvykle pokojný. Záplava nedůvěry, podle okolností i nenávisti, především morálního rozhořčení se zpravidla prvnímu novátorovi stavěla na odpor, často – jak je mi známo z vícero případů – se začaly vytvářet úplné legendy o temných stínech v jeho dřívějším životě. Pro nikoho dostatečně nezaujatého není obtížné postřehnout, že právě takového podnikatele „nového stylu“ mohl před ztrátou střízlivého 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 překážky 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

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

<sup>51</sup> Tím však nechceme označit pohyb vzácných kovů za ekonomicky lhostejný.

obrat, nýbrž v tvrdé škole života vyrostlí, odvážní a zároveň uvážliví, především ale střízliví a neustále výrazně a úplně věci oddaní 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 církvi nepřátelské, tak alespoň indiferentní. Myšlenka zbožné nudy v ráji je pro jejich čínorodou povahu málo lákavá, náboženství se jim jeví jako prostředek odvádějící lidi od práce na půdě tohoto světa. Kdyby se jich člověk zeptal na „smysl“ jejich neúnavného shonu, který se nikdy netěší z majetku už získaného, a který se právě proto při čistě vzdejší 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 přiléhavá 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 vůdců a zejména ne trvale úspěšných podnikatelů, jež je z toho možné vyjmout. A nakonec vplutí 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“ kapitalistického podni-

katele,<sup>52</sup> zastoupený i u nás ve vynikajících jednotlivých případech, nemá nic společného s tímto hrubším nebo i jemnějším povýšenectvím. Straní se ostentativnosti i nepotřebného plýtvání stejně jako vědomého využívání své moci a vstřícnosti k vnějším znakům společenské úcty, již požívá, ale které jsou mu spíše 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 opovrženého. Že někdo může učinit cílem své celoživotní práce výlučně myšlenku, že jednou do hrobu klesne obtížen materiální vahou peněz a majetku, se mu zdá vysvětlitelné jen jako produkt perverzních pudů: „auri sacra fames“.

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

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

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

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

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

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

Pojem a hodnocení „*industria*“ *koneckonců* pochází z mnišské askeze, podobně jako i pojem „*masserizia*“, podle vlastních slov Albertiho, který ho vložil do úst Gianozzovi, je převzatý z kněžského jazyka. O mnišské etice jako předchůdkyni

obchodníka, jakož i v Tomášově označování snahy o zisk jako *turpitudinis* (což se týkalo i zisku nevyhnutelného, a proto i eticky přípustného), spočíval oproti radikálně antichrematistickým názorům poměrně širokých vrstev už vysoký stupeň vstřícnosti katolické doktríny vůči zájmům finančních sil italských měst,<sup>54</sup> politicky tak úzce spjatých s církví. A také tam, kde se doktrína ještě většinou přizpůsobovala, jako například u Antonína z Florencie, přece jen nezmizel nikdy úplně pocit, že se u činnosti zaměřené na zisk jako sebeúčel v zásadě jednalo o *puendum*, které nutily tolerovat již jednou existující životní pořádky. Jednotliví etikové té doby, především z nominalistické školy, přijímali tehdy se rozvíjející počátky kapitalistických obchodních forem jako dané a pokoušeli se je prokázat jako přípustné, především obchod přijímali – nikoli bezrozporné – jako nutný, a v něm se rozvíjející „in-

vezdejších asketických denominací protestantismu budeme podrobněji hovořit až později (v antice u kyniků, na pozdně hellénských náhrobaích nápisech a S i když ve zcela jiných podmínkách – také v Egyptě najdeme počátky podobných koncepcí). Ale právě to, co (tak jako u Albertiho) *chybí naprosto*, je právě pro nás rozhodující: totiž, jak později uvidíme, pro asketický protestantismus charakteristická koncepce *potvrzení* vlastní osobní spásy v povolání, certitudo salutis: tedy psychické přemě, jež tato religiozita kladla do souvislosti s „*industrií*“ a které musely katolicismu nevyhnutelně chybět, protože jeho prostředky spásy jsou úplně jiné. Co do výsledného efektu se u těchto spisovatelů jedná o etické *učení*, nikoli o praktické individuální podněty podmiňované zájmem o spásu, a kromě toho (jak lze snadno vidět), o *přizpůsobování*, a tedy také ne – jako v případě nitrosvětské askeze – o argumentaci, která by vycházela z centrálních náboženských pozic. (Kromě toho: Antonín a 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 *symptomatičky* 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.

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

dustria“ jako legitimní a eticky nepohoršující zdroj zisku: avšak „ducha“ kapitalistického zisku odmítalo vládnoucí učení jako turpitude, nebo ho aspoň eticky nehodnotilo pozitivně. Takový „mravní“ názor, jako třeba názor Benjamina Franklina, by byl jednoduše nemyslitelný. Především takto to chápaly zúčastněné kapitalistické kruhy. Pokud stály na půdě církevní tradice, jejich celoživotní práce byla v nejlepším případě něčím mravně indiferentním, tolerovaným, ale pro spásu – už pro ustavičnou nebezpečí kolize s církevním zákazem lichvy – něčím povážlivým. Jak ukazují prameny, při smrti bohatých lidí plynuly do církevních institucí dost značné sumy jako „vykupování svědomí“, podle okolností i zpět k bývalým dlužníkům jako jim neprávem odebraná „usura“. Jinak tomu bylo – s výjimkou heretických směrů, nebo směrů, které byly pokládány za povážlivé – jen v případě patricijských kruhů, které se vnitřně odpoutaly od tradice. Ale i skeptické a necírkevní povahy usilovaly pro každý případ vyrovnat se s církví paušálními sumami, neboť pro zabezpečení proti nejistotám posmrtného stavu to tak bylo přece jen lepší, a také proto, že (alespoň podle velmi rozšířeného laxnějšího chápání) vnější podřízení církevním příkázáním stačilo ke spásu.<sup>55</sup> Právě zde vystupuje zřetelně najevo to, čeho povaha je buď mimomravní, nebo přímo protimravní, a co podle vlastního pojetí zúčastněných ulpívá na jejich jednání. Jak se tedy z tohoto jednání, mravně v nejlepším případě jen tolerovaného, stalo „povolání“ ve smyslu 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 nedo-

<sup>55</sup> 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. Ital.*, III, str. 246): *Procurino i consoli con quelli frati che parraloro, che perdono si faccia e come fare si posa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue. Tedy jistý způsob získávání odpustků pro členy cechu z moci úřední a submisí. Pro mimomravní charakter získávání kapitálu jsou i následující pokyny, stejně jako např. bezprostředně předcházející příkaz (v kap. 63) zaknihovávat všechny úroky a zisky jako „dar“. Dnešním černým listinám na burze proti těm, kteří vystavovali spornou námitku, často odpovídala diskreditace těch, kteří předstupovali před kněžský soud s *exceptio usurariae pravitatis*.*

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

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

Zdálo by se tedy, že vývoj „kapitalistického ducha“ se dá nejjednodušeji pochopit jako částečný jev v celkovém rozvoji racionalismu, který se musí dát odvodit ze zásadního postoje racionalismu k posled-

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

### 3. Lutherova koncepce povolání. Úkol zkoumání

Nelze přehlédnout, že v německém *slově* „povolání“ („Beruf“) stejně jako asi ještě zřetelněji v anglickém „calling“ přinejmenším *spolu*-zaznívá 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,<sup>56</sup> které pro to, co my nazýváme „povoláním“ (ve smyslu

<sup>56</sup> Z antických jazyků mají podobné zabarvení *pouze hebrejské* výrazy. Především ve slovu *melacha*: Je používáno pro *kněžské* funkce (Ex 35,21; Neh. 11,22; IKr 9,13; 23,4; 26,30) pro záležitosti ve službě krále (obzvláště IS 8,16; IPa 4,23; 29,6), ve službě *královského* úředníka (Est 3,9; 9,3), pracovního *dohlázele* (2K 12,12) otroka (Gn 39,11), v *polní* práci (IChr 27,26), u *řemeslníků* (Ex 31,5; 35,21; IK 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- a 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 přikázané“, „pensum“, které se vyskytuje rovněž v Sírachovci (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 „pensum“. Sírachovec 43,10 překládá v LXX jako *krima*). V Sírachovci se zřejmě používalo pro splnění *Božího* příkazu – tedy právě příbuzné s naším „povoláním“. Ohledně těchto veršů v Sírachovci budiž poukázáno na Smendsovu známou knihu o Jesúsi Sírachovi a ke slově *diathéké*, *ergon*, *ponos* na jeho *Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1907. (Jak je známo, byl hebrejský text Sírachovce 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 *žádný* vliv: srv. níže Př 22,29.) – V řečtině označení, jež by v etickém zabarvení odpovídalo německému slovu, chybí *vůbec*. Kde Luther překládá zcela analogicky k našemu dnešnímu úzu slova (viz níže) v Sírachovci (11,20 a 22): „zůstaň ve svém „povolání“,“ tak má v originále jednu *ergon*, podruhé, na místě, jež se zdá zcela nepfesné (v hebrejském originále je řeč o vyjasnění Boží pomoci), má *ponos*. Jinak se ve starověku obecně používalo *ta prosékonta* ve smyslu „povinnosti“. Ve stoickém jazyce (na což mne svého času upozornil A. Dietrich) v případě jazykově indiferentní proveniencí přiležitostně nese podobné myšlenkové zabarvení *kamatos*. Všechny ostatní výrazy (jako *taxis*) 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 existenční ekonomickou základnou, 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 Seneky: *De beneficiis libri*, IV, 18, se rovnajíciho „povolání“), anebo prostřednictvím „munus“ – odvozeného z nevolnictví ve starých společenstvích občanů –, nebo konečně prostřednictvím „professio“, které v tomto významu charakteristickým způsobem pochází rovněž z veřejnoprávních povinností, totiž ze starých daňových 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 obdobný našemu „povolání“ (také ve velmi nitném smyslu; tak třeba když se u Ciceroa o někom říká: „non intelligit quid profiteatur“ zhruba ve smyslu „nepoznal své vlastní povolání“), jenže právě chápaný přirozeně zcela světským způsobem, bez jakéhokoli 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 „mandaturam 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 vezdejší. 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 něčemu přeneseno z duchovního úřadu, což je zabarvení dílem odpovídající německému smyslu slova, nikdy se ale nepoužívá o „povolání“ ve vnějším smyslu. V románských překladech bible španělské „vocacion“, italské „vocazione“ a „chiamamento“ mají význam, jenž částečně odpovídá právě vyloženému luterskému a kalvínskému úzu *pouze* jako ekvivalent pro překlad novozákonního *klésis*, značícího povolání skrze evangelium k věčné spáse, a kde má *Vulgáta* „vocatio“. (Je zvláštní, 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 řeči: *klésis* 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 otiskán 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*, *vezdejší* smyslu pravidelné 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 etické zabarvení měla, nebo jako ho

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.<sup>57</sup> Zcela v našem dnešním smyslu se zdá být použito v Lutherově překladu bible na jednom místě Sírachovce (*Sír* 11,20–21).<sup>58</sup>

od počátku zcela postrádala ta, jež byly odvozena od „ars“, „professio“ a „implicare“ (impiego). Ona průběžně zmiňovaná místa u Ješúse Síracha, kde má Luther „povolání“, se překládají: francouzsky (*Sír* 11,20) „office“, (*Sír* 11,21) „labeur“ (kalvínský překlad), španělsky (*Sír* 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 manželství, nýbrž chce, abychom 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 ordinatibus exercere caritatem“, tamt., str. 42), pak konsekvence, jež se odtud vyvozuje, 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 *IK* 7,20. A článek XXVII (u Koldeho str. 83 dole) hovoří o „povolání“ (latinsky: „in vocatione sua“) pouze ve spojení se stavy, ustavenými Bohem: faráři, vrchností, knížecím a panským stavem atp., a totéž 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 nejširším smyslu, odpovídajícím našemu dnešnímu pojmu v obratu, „... že trýznění 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 *světsky* míněném smyslu. Podobně jako „povolání“ (Beruf) znějící středohornoněmecká, středodolnoněmecká 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 přiležitostně používá také Luther. I když později mohlo



toto zvláštní užití slova právě tak projít svou reinterpetací, 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. *Jednak* 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; 2Pt 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 piší: „*ruffunge*“ (přivolání), místo toho ale také používají „*Bohem zavolán*“ (von Gott geruffet). Avšak *zadruhé* při tlumočení LXX *Luther* překládá – jak už bylo zmíněno – ona v předchozí poznámce reprodukováná slova *Sirachovce* *en tó ergó sú palaióthéti a kai emmene tó ponó sú* jako: „*setrvej ve svém povolání*“ a „*zůstaň ve svém povolání*“ místo „*zůstaň u své práce*“, a pozdější (autorizované) katolické překlady bible (jako např. od *Fleischlütze*, Fulda 1781) *zde* (jako v novozákonních místech) na něj jednoduše navázaly. *Lutherský* 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 – stéthi en diathéké sú* – se překládá „*zůstaň v Božím slově*“, ačkoli *Sirachovec Sir 14,1 a 43,10* ukazuje, že slovo *diathéké* – v *Sirachovci* podle talmudských citátů používané analogicky k hebrejskému výrazu „*chok*“ – by vskutku mělo znamenat něco podobného našemu „povolání“, totiž „*osud*“ nebo „*příkázanou 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 „*dílo*“ (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* (*Basilejského vyd.*, v. 117): o sedlácích, kteří jdou „*hnojit*“, se říká, že se často chovají lépe „*než duchovní lidé, kteří na volání nedaří, kdežto oni, sedláci, tak vlastně za voláním jdou*“. Toto slovo v tomto smyslu do profánního jazyka neproniklo. A přesto zpočátku *Lutherovo* užívání jazyka (viz *Werke*, Erl. vyd., 51, str. 51) kolísá mezi „*voláním*“ (Ruf) a „*povoláním*“ (Beruf), a už vůbec není jisté jeho přímé ovlivnění *Taulerem*, ačkoli mnohé názvuky právě na toto *Taulerovo* kázání se nacházejí ve *Svobodě křesťana*. Neboť v *čistě* světském smyslu jako *Tauler* *Luther* na citovaném místě zpočátku slovo *nepoužil* (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 *hodno-*

*cení* světské práce v „povolání“ (výraz *ponos*, plahočení, trmácení, na zničeném druhém místě by byl spíše opakem něčeho takového, kdyby nebylo zničené). Co *Sirachovec* 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: „*živ se počestně*“ – M. H.), což nejméněji 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, kdyby kdo povolal k víře... (18) Jsi povolán jako žid? Nezatajuj svou obřizku. Jsi povolán jako pohan? Nedávej se obřezat. (19) Nezáleží na tom, zda je někdo obřezán nebo není, ale na tom, zda zachovává Boží příkázání. (20) Nikdo necht' neopouští postavení, v němž ho Bůh povolal... (en té klesei hé eklethé – jak mi řekl tajný rada A. Merx, jde o nepochybný hebraismus, Vulgáta: in qua vocatione vocatus est). (1K 7,21) „Byl jsi povolán jako otrok? Netrap se tím. Ale kdyby ses mohl stát svobodným, raději tak učiň. (22) Koho Pán povolal jako otroka, má v Pánu svobodu. Koho povolal jako svobodného, je v poddanství Kristově. (23) Bylo za vás zapláceno výkupné, nebuďte otroky lidí. (24) V čem byl kdo povolán, braňti, 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 kují, jako by nevlastnili*“ atd. Ve verši 20 *Luther* v návaznosti na starší německé překlady 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 vskutku zřejmé, že slovo *klésis* na tomto a *jen* na tomto místě odpovídá do značné míry latinskému „*status*“ a našemu „*stav*“ (Stand). (Avšak 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 říkám já, sotva četl 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 Halikarnassu*, kde to odpovídá latinskému „*clasis*“, onomu z řečtiny vypůjčenému slovu, znamenajícímu „*svolaný*“, vyzvaný občanský oddíl. *Theophylaktos* (11.–12. stol.) interpretuje *1K 7,20* takto: *en hoio bió 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 tradiční a antichrematisticky motivované rady *Jesúse Siracha*, že každý má setrvat u svého „*zacházení*“ (Hantierung), již kvůli *věčné*

podobnosti s radou překládá *ponos* rovněž jako „povolání“. (To je rozhodující a charakteristické. Ono místo 1K 7,17 – jak už bylo řečeno – vůbec *neužívá klésis* ve smyslu „povolání“, tzn. ohraničené oblasti výkonů.) Mezitím (anebo možná současně) bylo roku 1530 v Augsburské konfesi přijato protestantské dogma o neužitečnosti katolického přepínání vezdejší mravnosti a přitom byl použit obrat: „každému podle jeho povolání“ (viz předchozí poznámku). Toto a dále na počátku 30. let bytostně vystupňované oceňování *posvátnosti* řádu, do něhož je jednotlivec postaven, což se dělo vlivem stále silněji precizované víry ve zcela zvláštní božské zasahování i do jednotlivosti života, současně ale stupňované přijetí světského řádu, požadovaného Bohem jako něco nezměnitelného, vystupují v Lutherově překladu do popředí. Právě v tradiční latině se používalo „*vocatio*“, tj. božské povolání ke svatému životu, obzvláště v klášteře nebo k duchovnímu stavu, a toto zabarvení vezdejší práce v „povolání“ přijalo u Luthera pod tlakem onoho dogmatu. Neboť zatímco se teď *ponos* a *ergon* u Ješúse Síracha překládá jako „povolání“, pro což předtím existovala *pouze* (latinská) analogie, pocházející z *mnišských* překladů, několik roků předtím se hebrejské *melacha* z *Př 22,29*, které leželo v základech slova *ergon* v řeckém textu Sírachovce 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*) slovem *záležitost* (*Geschäft*; LXX: *ergon*, Vulgáta „*opus*“; anglické bible: „*business*“, tomu odpovídají také nordické a všechny jiné překlady, které jsem měl k dispozici). Takto jím skutečně 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 ostře 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. Překladatelé bible před Lutherem používali pro *klésis* slovo „povolnost“ (takto např. v Heidelbergských inkunábulích z 1462–66, 1485), Ekschův ingolstadtský překlad z r. 1537 říká: „ve volání, jímž 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*“) Viclefův překlad bible (1382) – tedy, což je jistě charakteristické pro typ etiky u Lollardů – slovo, které odpovídá pozdějšímu reformačnímu úzu. 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 *Cranmerův* překlad z r. 1539 nahradil „*state*“ „*calling*“, kdežto (katolická) rheimská bible z r. 1582 stejně jako dvorské anglikánské bible alžbětinské doby se charakteristickým způsobem za spolehnutí na Vulgátu vrací k „*vocation*“. Že pro Anglii *Cranmerův* překlad bible sloužil jako zdroj puritánského pojmu „*calling*“ ve smyslu „povolání“, tj. „*trade*“ rozpoznal přesně už Murray (viz cit. d.). Už v polovině 16. století se „*calling*“ používá v tomto smyslu: r. 1588 se hovořilo o „*unlawful calling*“, r. 1603 o „*greater calling*“ ve smyslu „vyšší“ povolání (viz J. Murray, cit. d.). (Nanejvýš podivuhodná

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 především 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 bohulibého života nezná mnišskou askezi jako překonání vezdejší mravnosti, nýbrž výlučně naplnění vezdejších 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*“ zavrhuje.

U Luthera<sup>59</sup> 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,<sup>60</sup>

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.)

<sup>59</sup> 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 Gothaischer Gelehrten Anzeiger*, 1902, a pak také všechny příslušné partie v jeho *Soziallehren křesťanských církví*).

<sup>60</sup> Neboť jestliže Tomáš Akvinský rozdělení lidí podle stavů a povolání před-

se mu světská práce, ačkoli Bohem chtěná, stává čímsi podobným stvoření, je nepostradatelnou přirozenou základnou života ve víře, která je o sobě mravně indiferentní jako jídlo a pití.<sup>61</sup> Ale s jasným dovedením myšlenky „sola fide“ až do důsledků a s spolu s ní daného, s narůstající ostrovní zdůrazňovaného odporu proti „d'áblem diktovaným“ katolickým „evangelijním radám“ mnišství se stup-

stavuje jako dílo 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 nejuzavřenější, a to je indická. Protiklad tomistického a protestantského (a také ostatních, jmenovitě ve zdůraznění providenciálního blíže příbuzných pozdějšímu lutherovskému) pojmu „povolání“ je natolik zřejmý, že je možné u něj předběžně zůstat, neboť ke zhodnocení katolického způsobu pohledu se ještě později vrátíme. O Tomášovi viz M. Maurenbrecher, *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben 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 Denifleho důkazů, Luther znal Tomáše jen nedostatečně (viz H. Denifle, *Luther und Luthertum*, 1904, str. 501 a k tomu W. Köhler, *Ein Wort zu Denifles Luther*, 1904, str. 25 n.)

<sup>61</sup> Ve spise *Von der Freiheit eines Christenmenschen* se především 1. používá „podvojná přirozenost“ člověka pro konstrukci vezdejších 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, *když* se někdo, kdo je věřícím křesťanem, rozhodne, že rozhodnutí o spáse, Bohem učiněné z čisté lásky, bude *odplácet* láskou k bližnímu. S tímto velmi volným propojením „víry“ a „lásky“ se křtí 3. (str. 190) staré asketické odůvodnění práce jako prostředku, který „vničitelnému“ 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*, jež Adam následoval, „aby se Bohu zalíbil“. Konečně 5. (str. 161 a 199) se v návaznosti na *Mt* 7,18n. objevuje myšlenka, že zdatná práce v povolání je a musí být následkem nového, vírou způsobeného života, aniž by se z toho vyvozovala kalvínská myšlenka „osvědčení“. – Silná emoce, jíž je tento spis nesen, vysvětluje zhodnocení heterogenních pojmových elementů.

ňuje 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 Smitha,<sup>62</sup> 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 vezdejších 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.<sup>63</sup>

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

<sup>62</sup> „Svůj oběd neočekáváme od řezníkovy, pekařovy či sedlákovy 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.)

<sup>63</sup> „Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilisima quaque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt.“ (*Exegese der Genesis*, *Op. lat. exeg.*, vyd. Elspenger, 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 nejí“ tak, že člověku jako rodu, nikoli však všem jednotlivcům, je práce, která je péče „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.

<sup>64</sup> O to podivnější je, když se někteří badatelé domnívají, že takovýto novotvar by mohl beze stopy přejít lidské jednání. Přiznávám se, že tomu nerozumím.

nálada odmítla oceňování působení ve světě<sup>65</sup> – podle jeho nejhlubšího přesvědčení vůbec vysvětlitelné jen z domyšlivosti anebo vychytralosti –, a ovšem ještě vzdálenější je onomu velkorysému utilitaristickému *přízpusobení* se světu, jež provedl jesuitský probabilismus. Jak si ale nyní v jednotlivostech představit praktický význam onoho protestantského výkonu, to se spíše obecně pociťuje 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.<sup>66</sup> 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 tradicionalistického 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.<sup>67</sup> Po bitvě u Dunba-

<sup>65</sup> „Ješitnost je tak hluboce zakořeněná v lidských srdcích, že chlubitosti propadá každý vozká, kuchařský uředník 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 Honigsheima, *Die Staats- und Soziallehren der französischen Janseniten im 17. Jahrhundert, Heidelberger historische Dissertation*, 1914, dílčí publikace z obsáhlejšího díla *Vorgesichte der französischen Aufklärung*, srv. zvláště str. 138 nn. separátního tisku.

<sup>66</sup> S ohledem na Fuggery se domnívá, že „není správné a neodpovídá to Bohu, aby jednomu člověku život přinesl nakupení tak velkých a královských statků“. 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, obrátně vynalezená věc“ – tedy poněvadž je mu ekonomicky *neprůhlednou*, podobně jako je moderním duchovním neprůhledný třeba termínovaný obchod.

<sup>67</sup> Protiklad je dostatečně vyargumentován H. Levym (v jeho spise *Grundlagen*

ru (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 nečiní společenství zbožným“ – proti tomu jej na druhé straně shledáme naplněna zcela specificky „kapitalistickým způsobem myšlení“.<sup>68</sup> V četných 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.<sup>69</sup> Patří sem přirozeně zvláště argument o neproduktivnosti peněz, překonaný už Antonínem z Florencie. Avšak do jednotlivostí zde nemusíme vůbec zacházet, neboť především

*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 fiskálněmonopolistické výhody. Právě proti tomu se zaměřil boj puritánů.

<sup>68</sup> 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 představoval odpověď na manifesty irského (katolického) kléru z Clonmacnoise 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 bands 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 *mravní* oprávněnost jejich podrobení pod *Boží* výzvu zakládá na té okolnosti, že Iry k *práci* vychoval anglický *kapitál*. (Manifest je otištěn nejen u Carlyla ve výtahu a analyzován v Gardinerově *History of Commonwealth*, I, str. 163 n., v německém překladu ho lze nalézt také v Höningsově *Cromwellovi*.)

<sup>69</sup> K podrobnějšímu rozvedení zde není místo. Srv. autora citovaného v přes-příští poznámce.

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 *prémie* 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 zárocích a náznacích, utvářel v tomto smyslu zcela podobnou náboženskou myšlenku: jeden každý nechť 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 adikias*, vyloučilo každé *přímé* navázání moderní myšlenky povolání na něj.<sup>70</sup> Apoštolská epocha křesťanství vyjádřená v Novém zákoně, zvláště pak u sv. Pavla, se v důsledku eschatologických očekávání, jež naplňovala první generace křesťanů, staví ke světskému životu v povolání buďto indiferentně, nebo právě podstatně tradicionalisticky: proto, že všechno čeká na příchod Pána, nechť každý zůstává ve stavu a světském provozování živnosti, v němž jej nalezlo „volání“ Pána, a nechť 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.<sup>71</sup>

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

<sup>71</sup> 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. Güderem, Stuttgart 1855). (Luthardtova *Ethik Luthers*, str. 84 prvního vyd., které

V prvních letech jeho reformátorské činnosti, a to v důsledku oceňování povolání jako bytostně stvořeného, u něho s ohledem na *způsob* vezdejší činnosti převládal názor vnitřně spřízněný s paulinskou eschatologickou indiferencí, jak je vyjádřena v *1K7*: Člověk může být blažený v každém stavu, neboť s ohledem na krátké plahočení životem je nesmyslné přikládat váhu *druhu* povolání.<sup>72</sup> A snaha o materiální zisk, který by překračoval vlastní spotřebu, se proto musí jevit jako symptom nedostatečného stavu milosti a – proto, že se to jako možné jeví jen na náklady jiných – přímo jako zavrženíhodná.<sup>73</sup> 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 postavení, pro nějž jej Boží záměr určil. A jako se po bojích s „blouznivci“ a za

---

jsem měl jako jedině k dispozici, nepodává žádný skutečný výklad tohoto *vývoje*.) Srv. dále Seebergovy *Dogmengeschichte*, sv. II, str. 262 dole. – Bezcenný 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 uveďme jen práce Schmollerovy (*Geschichte der national-ökon. Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit, Zeitschrift für Staatswissenschaft*, XVI, 1860), Wiskemannův *Preisschrift* (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 vidím, 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*.

<sup>72</sup> 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) dualismu *lex naturae* s ohledem na spravedlnost před Bohem.

<sup>73</sup> 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 takovéto práce a námahy měl mzdu.“ Teze je formulována veskrze v tomistickém smyslu.

selských nepokojů objektivní historický řád, do něž je jednotlivec Bohem postaven, pro Luthera stále více stává přímým výsledkem Boží vůle,<sup>74</sup> vede teď 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 indifference, je tedy později výsledkem stále intenzivnější víry v předurčení,<sup>75</sup> která identifikuje bezpodmínečnou poslušnost vůči Bohu<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> *Čistota učení*

<sup>74</sup> Už v dopise H. von Sternbergovi, jemuž v roce 1530 edikoval exegezi Ž 117 stojí, že „postavení“ (nižší) šlechty je vzdor jejímu 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 nahoře). Srv. k tomu také Egger, cit. d., str. 150.

<sup>75</sup> 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 naturae (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.

<sup>76</sup> Jak je to obzvláště vykládáno ve spisech *Von Konzilien und Kirchen* (1539) a *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545).

<sup>77</sup> 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 pijani, pyšní, dvorští a nádherní, nýbrž skromní, ukáznění, a střízliví...“ Tyto znaky podle Luthera nejsou tak jisté, jako „ony náboře“ (čistá nauka, modlitba atd.), „poněvadž také někteří pohané jsou v těchto věcech cvičení 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 vacatione“ 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

jako jediné bezchybné kritérium církve, jak je pro něj po bojích dvacátých let stále jistější, brzdila o sobě vývoj nových hledisek na půdě etiky.

A tak tedy u Luthera zůstal pojem povolání tradicionalisticky podvázán.<sup>78</sup> 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 *oním* od Boha stanoveným úkolem.<sup>79</sup> A vývoj ortodoxního lutherství tento rys ještě podtrhl. Jediným etickým výdobytkem zde bylo zpočátku cosi negativního: odpadlo překonávání nitrosvětstosti asketickými povinnostmi, spojené s kazáním poslušnosti vůči vrchnosti

mystiků nacházejí alespoň jednotlivé náznaky (viz např. u Seeberga, *Dogmengeschichte*, str. 195 výše citované místo ze Susa, rovněž dříve citované výklady Taulerovy), i když jen čistě psychologicky.

<sup>78</sup> Jeho konečné stanovisko je pak formulováno v některých výkladech Genesis (in: *Op. lat. exeget.*, vyd. Elsperger, IV, str. 109): „Neque haec fuit *tentatio*, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum ... 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 non 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 překračování 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 industriam in officio*“ (lato *aktivita* v povolání je ctnost *lege naturae*). „Sed obstat incredulitatis et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei“ (připomíná kalvinistické obraty) „... *Merentur* 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.“

<sup>79</sup> V *Kirchenpostille* (Erl. vyd., 10., str. 233 a 235 n.) se říká: „*Každý* 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.

a zapojení do dané životní situace.<sup>80</sup> – Jak ještě vyložíme při pojednání o středověké náboženské etice, myšlenka povolání v tomto lutherovském ražení byla dalekosáhle připravena u německých mystiků, zejména zásadní rovnocenností duchovních a světských povolání u Taulera a nižším hodnocením tradovaných forem asketických zásluh,<sup>81</sup> a to v důsledku jedině 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)<sup>82</sup> u Luthera – a ještě více v jeho církvi – znejistili 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 smyslu<sup>83</sup> – 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

<sup>80</sup> Tomu odpovídá, že – na rozdíl *proti* tomu, co se výše říkalo o působení pietismu na hospodárnost dělnic – o moderních podnikatelích se občas tvrdí, že *dnes* například pfiisně církevně-lutheránské (malo)průmyslníci třeba ve Vestfálsku myslí ve zvláště vysoké míře tradičně a mají sklon odmítnout restrukturalizaci způsobu práce i bez přechodu k továrnímu způsobu, a to vzdor pro ně kynoucím většímu zisku, přičemž argumentují odkazem do zászvětna, že se tam přece všechno srovná. Ukazuje se, že pouhý fakt *církevnosti* a víry ještě nemusí mít nějaký podstatný význam pro celkový životní způsob: jsou to mnohem konkrétnější náboženské životní ob-sahy, jejichž působení hrálo svou roli v době vznikání kapitalismu a – v omezené míře – hraje ještě dnes.

<sup>81</sup> Srv. J. Tauler, Basilejské vyd., B1, str. 161 n.

<sup>82</sup> Srv. specificky působivé Taulerovo kázání, na témže místě a násl. na str. 17, 18 a 20.

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

mohlo být v případě jiných podob protestantismu. Zdá se nám proto vhodné zkoumat nejdříve ty jeho formy, v nichž je souvislost životní praxe s náboženským východiskem snáze uchopitelná než v luterství. Už dříve jsme zmínili nápadnou roli *kalvinismu* a protestantských *sekt* v dějinách kapitalistického vývoje. Tak jako Luther v Zwinglim našel živoucího „jiného ducha“ než u sebe, tak jeho duchovní následovníci zvláště v kalvinismu. Katolicismus odevždy, a až do současnosti, viděl zcela právem v kalvinismu svého hlavního odpůrce. Zpočátku to mělo důvody politické: jestliže reformace není představitelná bez Lutherova zcela osobního náboženského 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 luterány, spočívá přece také v jeho etických zvlášt-nostech. Už povrchní pohled učí, že zde byl vytvořen zcela odlišný vztah mezi náboženským 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 vyličení *vy-hnání 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 několika slz,  
přirozených člověku, jež utrou však  
rychle. Mohliť, an svět celý před nimi,  
zvolit' sobě za místo k odpočinutí;  
řídila je božská prozřetelnost.  
Poslěz, vedouce se rukou za ruku,  
tesklivě skrz Eden pustý kráčeji.*

A o něco předtím říká Michael Adamovi:

*Pročež skutky hojné připoj k věděni  
svému; připoj víru, ctnostné jednání,*

*mírnost, dobromyslnost, a onu všech  
ctností duši pěknou, lásku k bližnímu;  
nebude ti žet, že stratils tento ráj,  
maje v sobě sám ráj mnohem šťastnější.<sup>84</sup>*

Každý hned cítí, že tento mocný výraz vážného puritánského přiklonu ke světu, to znamená: hodnocení vezdejšího života jako *úkolů*, by byl nemožný z úst středověkého spisovatele. Avšak stejně kongeniální je to také v lutherství, například v chorálech Martina Luthera a Pavla Gerharda. Na místo tohoto neurčitého pocitu je však nyní třeba postavit přesnější myšlenkové *formulace* a ptát se po vnitřních důvodech těchto rozdílů. Odvolání na „charakter lidu“ zde není pouze vyznáním se z *nevědění*, ale v našem případě je zcela nepodstatné. Připisovat 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 pohlédne pozorně, musí jim dát za pravdu.<sup>85</sup> 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 zvláštěnostech na konci středověku, vysvětlitelný bezprostředně různými politickými osudy.<sup>86</sup> Teprve síla náboženských hnutí – nejen ona sama, ale ona především – zde vytvořila rozdíly, které dnes pocítujeme.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Překlad Josefa Jungmanna, podtrhl Max Weber. – Pozn. překl.

<sup>85</sup> 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 nevysvětloval plebejské „Roundheads“ jako „Kulaté hlavy“ v antropometrickém smyslu.

<sup>86</sup> 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 dívčí krásou máme rovněž zprávy už z 15. století.

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

Jestliže zde nyní, na tomto základě při zkoumání vztahů mezi starou protestantskou etikou a vývojem kapitalistického ducha, vycházíme z výtvorů 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 statky, 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 společností 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.

Nechť 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 vlastnímu 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 nesčetných jednotlivých historických motivů. Ptáme 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“. Musely spolupůsobit nesčetné 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 přihloupale doktrinářská teze,<sup>88</sup> 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 určité důležité *formy* kapitalistického obchodního provozu jsou notoricky mnohem *starší* než reformace, 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 převést. V důsledku neobyčejné změti 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 „spříznění 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.

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

## Politika jako povolání

Přednáška, již zde na vaše přání proslovím, vás nutně v mnohém ohledu zklame. V řeči o politice jako povolání budete mimoděk očekávat stanovisko k aktuálním otázkám dne. Těch se však dočkáte jen na závěr, a to velice formálním způsobem v souvislosti s určitými otázkami významu politického jednání v celku životního způsobu. Proti tomu musí v dnešní přednášce zůstat zcela stranou všechny otázky, které by se týkaly toho, *jaká* politika se má provozovat, tj. jaké *obsahy* bychom *měli* dávat svému politickému jednání. Neboť to nemá vůbec nic společného s obecnou otázkou, co je a co má znamenat politika jako povolání. A nyní k věci.

Co rozumíme politikou? Tento pojem je neobyčejně široký a zahrnuje každý *druh samostatné vedoucí činnosti*. Hovoří se o *devizové politice* bank, o *diskontní politice* Říšské banky, o *politice odborové organizace* ve stávce, dá se hovořit o *školské politice* města nebo venkovské obce, o *politice předsedy* nějakého spolku při jeho řízení, ba dokonce o *politice rozumné ženy*, která se snaží usměrňovat svého muže. V této přednášce nebudeme ovšem vycházet z tak širokého pojmu. Politikou budeme rozumět *vedení nebo ovlivňování vedení politického svazu, tedy dnešního státu*.

Avšak co je ze sociologického hlediska „politický“ svaz? A co je „stát“? Ani ten se nedá sociologicky definovat z obsahu toho, co činí. Neexistuje skoro žádný úkol, který by politický svaz tu a tam nebral do vlastních rukou a na druhé straně rovněž neexistuje žádný takový úkol, o němž by se dalo říci, že je vždycky, a dokonce že by vždycky byl *vylučně* úkolem oněch svazů, které se označují jako svazy politické, a to dnes znamená jako státy, nebo těch svazů, které byly historickými předky moderního státu. Moderní stát lze sociologicky nakonec definovat spíše ze specifického *prostředku*, který je mu – stejně jako každému politickému svazu – vlastní: a to je fyzické násilí. „Každý stát spočívá na moci,“ řekl svého

času *Trockij* v Brestu Litevsku. To je skutečně správné. Kdyby existovaly jen sociální útvary, jimž by moc jako prostředek byla neznámá, pak by pojem „státu“ odpadl, a nastoupilo by pak to, co by se v tomto zvláštním smyslu slova označilo jako „anarchie“. Moc přirozeně není nějakým normálním nebo jediným prostředkem státu – o tom není ani řeči, ale spíše je to prostředek pro něj specifický. Právě dnes je vztah státu k moci zvláště intimní. Nejruznější svazy v minulosti – rodem počínaje – znaly fyzickou moc jako zcela běžný prostředek. Dnes bychom naproti tomu museli říci, že stát je ta lidská pospolitost, která si na určitém území – neboť území patří k jeho znakům – (s úspěchem) nárokuje *monopol legitimní fyzické moci*. Protože pro naši současnost je specifické, že právo na fyzickou moc se všem ostatním svazům nebo jednotlivcům přiznává jen potud, pokud to stát ze své strany připustí: stát je výhradním zdrojem „práva“ na moc.

„Politikou“ tedy budeme rozumět snahu o podíl na moci nebo o vliv na rozdělení moci, ať už mezi státy, nebo mezi skupinami lidí uvnitř státu, který je zahrnuje. To v podstatě také odpovídá obecnému užívání slova.

Řekneme-li o nějaké otázce, že je to „politická“ otázka, nebo o ministrovi či úředníkovi, že je to „politický“ úředník, o nějakém rozhodnutí, že je „politicky“ podmíněné, vždycky se tím míní, že pro odpověď na tuto otázku jsou směrodatné a že příslušné rozhodování anebo sféru činnosti tohoto úředníka podmiňují zájmy na rozdělení, udržování nebo přesunu moci. Kdo dělá politiku, usiluje o moc. O moc buď jako prostředek ve službě jiným (ideálním, nebo egoistickým) cílům, nebo o moc „pro ni samotnou“, aby prožíval pocit prestiže, který moc dává.

Stát, právě tak jako politické svazy, které mu historicky předcházely, je poměrem *panství* člověka nad člověkem, opírajícím se o prostředky legitimní (to znamená za legitimní uznávané) moci. Aby tento poměr existoval, musí se tedy ovládaní lidé *podrobit* autoritě toho, kdo si ji nárokuje. Kdy a proč to činí? Kterými vnitřními důvody se toto panství ospravedlňuje a o které vnější prostředky se opírá? Máme-li začít u toho, pak vnitřní ospravedlnění, totiž důvody *legitimity* panství jsou v zásadě tro-

jího druhu.<sup>1</sup> *Jednak je to autorita „věčně věřejšího“, autorita mravů* posvěcených předintelektuální platností a zvykovým postojem k jejich zachování. Je to „tradiční“ panství, jak ho vykonávali patriarcha anebo patrimonální vládce starého ražení. Pak je to autorita neobyčejného osobního *daru milosti* (charisma), zcela osobní odevzdanost a osobní důvěra ve zjevení, hrdinství nebo jiné vůdcovské vlastnosti jednotlivce: jde o panství „charismatické“, jak je vykonávají prorok nebo – v politické oblasti – kníže vyvolený ve válce anebo hlasováním lidu přijatý vládce, velký demagog a vůdce politické strany. Konečně vládá silou „legality“, prostřednictvím víry v platnost legálního *ustanovení* a věcné „kompetence“ odůvodněné racionálně vytvořenými pravidly, tudíž panství založené na postoji poslušnosti vůči plnění ustanovených povinností. Je to panství vykonávané moderním „služebníkem státu“ a všemi nositeli moci, kteří se mu v tomto ohledu podobají. Rozumí se, že ve skutečnosti podmiňují poslušnost nejvíce hrubé motivy strachu a naděje – strach před pomstou magických mocností nebo držitele moci, naděje na vezdejší nebo zásvětní odměnu – a kromě toho zájmy nejruznějšího druhu. O tom později. Ptáme-li se však po důvodech „legitimity“ této poslušnosti, pak narazíme vždy na tyto tři čisté typy. A tyto představy o legitimitě a jejich vnitřní odůvodnění mají značný význam pro strukturu panství. Čisté typy se ovšem ve skutečnosti vyskytují zřídka. Ale dnes nemůžeme nanejvýš spletité obměny, přechody a kombinace těchto čistých typů rozebírat. To patří k problémům „obecné státovědy“.

Nás zde zajímá především druhý z oněch typů: panství založené na oddanosti toho, kdo je poslušen čistě osobnímu „charismatu“ „vůdce“. Neboť zde je myšlenka *povolání* zakořeněna ve svém nejvyšším výrazu. Oddanost charismatu proroka nebo vůdce ve válce nebo zcela velkého demagoga v ekklesií nebo parlamentu přece znamená, že každý z nich osobně platí za vnitřně „povolání“ vůdce lidí, kteří se mu podrobují nikoli proto, že platí takový mrav nebo ustanovení, nýbrž proto, že v něho věří. On sám, pokud je něčím více než jen omezeným a marnivým snaživcem okamžiku, přece žije pro svou věc, „usiluje

<sup>1</sup> Blíže k tomu viz v autorově posthumně vydaném pojednání *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft* v *Preussische Jahrbücher*, sv. 187, 1922, str. 1–12. – Pozn. vyd.

o své dílo“. Avšak oddanost jeho stoupenců, jeho učedníků, následovníků či osobních přívrženců ve straně platí jeho osobě a jejím kvalitám. Ve všech zemích a ve všech historických dobách se vůdcovství projevovalo ve dvou v minulosti tak důležitých postavách: na jedné straně mága a proroka, na druhé straně vojévůdce, náčelníka bandy a kondotiéra. Více se nás týká to, co je Západu vlastní, totiž politické vůdcovství v postavě svobodného „demagoga“ vyrostlé pouze na půdě západní, především středozezemské kultury a vlastní městskému státu, a pak v postavě parlamentního „vůdce strany“, který právě tak pochází z půdy ústavního státu, jehož domovem je pouze Západ.

Tito politikové, kteří jsou „povolání“ v nejvlastnější významu tohoto slova, nejsou však ovšem jedinými směrodatnými postavami v provozu politického boje o moc. Nejdůležitější je spíše druh pomocných prostředků, jež mají k dispozici. Jak si počínají politicky vládnoucí síly, aby zajistily své panství? Tato otázka platí pro každý druh panství, tedy také pro politické panství ve všech jeho formách. Pro tradiční stejně jako pro legální a charismatické.

Každý provoz panství, který vyžaduje souvislou správu, potřebuje na jedné straně, aby lidské jednání usměrňovala poslušnost vůči vládcům, kteří si nárokují, že jsou nositeli legitimní moci; na druhé straně vyžaduje prostřednictvím této poslušnosti volnou dispozici těmi statky, které jsou případně potřebné k výkonu fyzické moci: osobní správní štáb a věcné prostředky správy.

Správní štáb, který navenek reprezentuje provoz politického panství podobně jako každý jiný provoz, není ovšem poután poslušností k držitelu moci pouze představou legitimacy, o níž jsme právě mluvili. Nýbrž jsou zde dva prostředky, které apelují na osobní zájem: materiální odměna a společenská čest. Odměnou jsou potom léna vazalů, obročí patrimoniálních úředníků, plat moderního služebníka státu – a vedle toho rytířská čest, stavovská privilegia, úřednická čest. A obava, že by je člověk mohl pozbyt, jsou posledním rozhodným základem solidarity správního štábu s držitelem moci. To vše platí také pro charismatickou vůdcovskou vládu: válečnická čest a kořist pro válečníky, „spoils“ vykořisťování ovládaných monopolem úřadů, politicky podmíněné zisky a prémie ješitnosti pro demagogické stoupence.

Pro udržení každého násilného panství je třeba jistých vnějších materiálních statků, stejně jako v hospodářském provozu. Všechna státní

zřízení se pak dají třídit podle toho, zda spočívají na principu, že onen štáb lidí, tj. úředníci nebo kdokoli jiný, s jehož poslušností musí ten, kdo má moc, počítat, jsou sami vlastníky správních prostředků, ať už jsou to peníze, budovy, válečný materiál, vozový park, koně a všecko ostatní, nebo zda je tento správní štáb „oddělen“ od prostředků správy ve stejném smyslu, jako je dnes zaměstnanec a proletář v kapitalistickém provozu „oddělen“ od věcných výrobních prostředků. Zda tedy držitel moci má správu ve *vlastní*, jím organizované *režii* a nechává ji provádět osobními služebníky nebo zaměstnanými úředníky, osobními oblíbenci nebo důvěrníky, kteří nejsou vlastníky, tj. držiteli vlastnického práva na věcné prostředky provozu, nýbrž jsou řízení pánem, nebo zda je tomu naopak. Tento rozdíl prochází všemi správními organizacemi minulosti.

Politický svaz, v němž jsou věcné správní prostředky zcela nebo částečně ve vlastní moci závislého správního štábu, budeme nazývat „stavovský“ členěným svazem. Např. vazal v lenním svazku hradí z vlastní kapsy správu a právní zaobstarávání obvodu, který mu byl dán v léno, a sám se vystrojuje a zásobuje pro válečné tažení. Jeho vazalové činí totéž. To mělo přirozeně důsledky pro mocenské postavení pána, které spočívalo jen na svazku osobní věrnosti a na tom, že vlastnění léna a společenská čest vazala odvozovaly svou „legimititu“ od pána.

Avšak všude, a to i v nejranějších politických útvech, se setkáváme také s vlastní režii pána: Ten se prostřednictvím těch, kteří jsou na něm osobně závislí – otroků, domácích úředníků, služebníků, osobních „oblíbenců“ a obročnicků, odměňovaných z jeho zásobáren naturálními a peněžními deputáty –, snaží soustředit správu do vlastní rukou, prostředky platí z vlastní kapsy, z výnosů svého patrimonium a usiluje vytvořit vlastní, čistě osobně na sobě závislé vojsko tím, že je vystrojuje a zásobuje ze svých sýpek, skladišť a zbrojnic. Zatímco ve „stavovském“ svazku pán vládne s pomocí samostatné „aristokracie“, a tedy se s ní *dělí* o vládu, opírá se zde buď o domácí lid, nebo plebejce, tj. nemajetné vrstvy zbavené vlastní společenské cti, kteří jsou k němu hmotně zcela připoutáni a neopírají se o žádnou konkurující vlastní moc. Všechny formy patriarchálního a patrimoniálního panství, sultánské despotie a byrokratického státního zřízení patří k tomuto typu. A zejména sem patří byrokratické státní

zřízení, tedy to, které je ve svém nejracionálnějším rozvinutí charakteristické právě pro moderní stát.

Vývoj moderního státu všude začíná tím, že kníže přistoupí k vyvlastňování samostatných, vedle něj existujících „soukromých“ nositelů správní moci, tedy vlastníků správních, válečných, finančních, provozních prostředků a politicky použitelných statků všeho druhu. Celý proces je dokonalou paralelou vývoje kapitalistického podnikání postupným vyvlastňováním samostatných výrobců. Nakonec vidíme, že v moderním státě se řízení všech prostředků politického provozu skutečně sbíhá v jediném vrcholném místě, že už ani jediný úředník není vlastníkem peněz, které vydává, nebo budov, zásob, nástrojů, válečných strojů, jimiž disponuje, že tedy v dnešním „státě“ – což je pro jeho pojem bytostné – je skutečně „odloučení“ správního štábu, správních úředníků a správních dělníků od věcných provozních prostředků. Zde potom začíná ten nejmodernější vývoj a před našima očima se pokouší provést vyvlastnění tohoto vyvlastnítele politických prostředků, a tím i politické moci. Revoluce dosáhla alespoň toho, že na místo dosazených vrchností nastoupili vůdci, kteří se buď uzurpací nebo volbou domohli dispoziční moci nad politickým štábem a věcným aparátem, a svou legitimitu – ať už jakýmkoli právem – odvozují od vůle těch, které ovládají. Jinou otázkou je, mohou-li si na základě tohoto alespoň zdánlivého úspěchu dělat oprávněnou naději, že vyvlastnění provedou také uvnitř kapitalistického provozu, jehož vedení se přes všechny dalekosáhlé analogie vnitřně řídí zcela jinými zákony než politická správa. K tomu však dnes nebudeme zaujímat stanovisko. Pro účely našeho pozorování zde stanovím pouze to, co je čistě pojmové: že moderní stát je ústavně přiměřeným svazem panství, který na nějakém území úspěšně zmonopolizoval legitimní fyzickou moc jako prostředek panství a za tímto účelem v rukou svého vedení spojil věcné provozní prostředky, vyvlastnil však veškeré z vlastní moci oprávněné stavovské funkcionáře, kteří jimi dříve disponovali na základě vlastního práva, a na jejich nejvyšší vrchol zasedl sám.

V průběhu tohoto procesu politického vyvlastňování, který se odehrál ve všech zemích světa se střídavým úspěchem, se objevily, a to nejdříve ve službě knížete, první kategorie „politiků z povolání“, avšak v jiném smyslu, jako ti, kteří nechtěli být sami pány jako charismatičtí vůdcové, nýbrž vstoupili *do služby* politických pánů. Dali se v tomto boji *knížatům* k dispozici a z provádění jejich politiky si udělali jed-

nak hmotné životní zaopatření, jednak ideální životní obsah. S tímto druhem politiků z povolání, dávajících se do služby i jiným držitelům moci než jen panovníkům, se setkáváme opět *pouze* na Západě. V minulosti byli tito politikové nejdůležitějším nástrojem panovnické moci a politického vyvlastňování.

Dříve než se budeme „politiky z povolání“ podrobněji zabývat, objasňeme si jednoznačně a všestranně, jak je to s jejich existencí. Politiku, tj. rozdělení moci mezi politické útvary a uvnitř těchto útvarů, se mohou snažit ovlivňovat jak „příležitostní politici“, tak ti, kterým je politika vedlejším nebo hlavním povoláním, stejně jako při ekonomickém podnikání. „Příležitostnými“ politiky jsme všichni, když odevzdáváme svůj volební lístek nebo v případě podobného projevu vůle, třeba potlesku nebo protestu na nějakém „politickém“ shromáždění, pronesení „politické“ řeči atd. U mnoha lidí se na to omezují jejich celý vztah k politice. Politiky „vedlejším povoláním“ jsou dnes např. všichni důvěrníci a předsedové stranicko-politických spolků, kteří tuto činnost – jak je to zcela pravidlem – vykonávají jen v případě potřeby a kteří si z toho ani materiálně ani ideálně nečiní hlavní náplň svého života. Stejně tak členové státních rad a podobných poradních korporací, kteří fungují jen na požádání. Ale platí to i o dost širokých vrstvách našich poslanců, kteří se věnují politice jen v době zasedání. V minulosti nacházíme takové vrstvy zejména mezi stavy. „Stavy“ budeme rozumět výhradně oprávněné držitele vojenských nebo pro správu důležitých věcných provozních prostředků, případně panských pravomocí. Velká část z nich vůbec nepomýšlela na to, aby svůj život zcela nebo také jen přednostně či více než příležitostně postavila do služeb politiky. Svou moc spíše používali, aby dosáhli rent nebo přímo zisku a do politiky, do služby politickému svazu se pouštěli jen tehdy, když to jejich pán nebo jejich stavovští druhové výslovně požadovali. Nejinak tomu také bylo s částí těch pomocných sil, které si kníže přibíral v boji za zřízení vlastního politického provozu, jenž měl sloužit jen jemu. Tento charakter měla „domácí rada“ a ještě před ní větší část rádců, kteří zasedali v „curii“, nebo v jiných poradních tělesech. Ale kníže přirozeně nevystačil s těmito příležitostnými nebo ve vedlejším poměru vypomáhajícími silami. Musel se snažit vytvořit si štáb pomocných sil, které se úplně a výhradně, tedy jako *hlavnímu* povolání věnovali službě jemu. Na tom, odkud je bral, v podstatné míře závisela struktura vznikajícího dynastického politického útvaru, a ne-

jen ta, byl na tom závislý celý charakter dané kultury. O to více se tato nutnost ukazovala v těch politických svazech, které se jako (takzvané) „svobodné“ obce politicky konstituovaly naprostým odstraněním nebo výrazným omezením knížecí moci. „Svobodné“ byly nikoli ve smyslu osvobození od násilného panství, nýbrž ve smyslu nepřítomnosti knížecí moci legitimované silou tradice (většinou nábožensky posvěcené) jako výlučným zdrojem veškeré autority. Historicky mají svůj domov veskrze v Okcidentu a jejich jádrem bylo město jako politický svaz; to se nejdříve objevilo ve středozemní kulturní oblasti. Jak ve všech těchto případech vypadali politici „z povolání“?

Jsou dva způsoby, jak si udělat z politiky povolání. Buď se žije „pro“ politiku – nebo naopak, žije se „z“ politiky. Není to žádný výlučný protiklad. Zpravidla lidé dělají obojí, alespoň ideálně, většinou ale i materiálně: kdo žije „pro“ politiku, dělá „z ní svůj život“ ve vnitřním smyslu. Buď užívá pouhé vlastnictví moci, kterou vykonává, nebo svou vnitřní rovnováhu a sebedůvěru sytí vědomím, že svému životu dává *smysl* službou „věci“. Tímto vnitřním smyslem asi žije každý vážný člověk, který pro nějakou věc a také z této věci žije. Rozlišení se týká mnohem hmotnější stránky tohoto stavu věci, tj. stránky ekonomické. „Z“ politiky jako povolání žije ten, kdo usiluje o to udělat si z ní trvalý zdroj *příjmů* – „pro“ politiku žije ten, u koho tomu tak není. Aby někdo „pro“ politiku mohl žít v tomto ekonomickém smyslu, musí pro to v panství soukromovlastnického řádu existovat některé, chtěli velmi triviální předpoklady: takový člověk musí být za normálních poměrů zcela nezávislý na příjmech, které mu může politika přinést. To jednoduše znamená: musí být zámožný nebo mít takové soukromé životní postavení, které mu poskytuje dostatečné příjmy. Tak tomu je alespoň za normálních poměrů. Avšak družina vojevůdce se o podmínky normálního hospodářství zajímá právě tak málo jako družina revolučního hrdiny z ulice. Obě žijí z kořisti, loupeže, konfiskací, kontribucí, z vnučováním bezcenných platidel – což je v podstatě všechno totéž. Avšak to jsou nutně neobvyklé jevy. V každodenním hospodářství koná tuto službu jen vlastní jmění. To ale není všechno; politik musí být mimo to hospodářsky zcela „nezávislý“, tj. jeho příjmy nesmějí záviset na tom, že svou pracovní sílu a své myšlení dává úplně nebo převážně do služeb svého výdělků. Nejvíce nezávislý v tomto směru je rentiér, tedy ten, kdo pobírá své příjmy úplně bezpracně, ať už z pozemkové renty jako vrchnost minulosti, jako velkostatkáři a dnešní šlechta –

v antice a středověku to bylo také z otrocké a nevolnické renty –, nebo z cenných papírů či podobných zdrojů rent. Stojí za povšimnutí, že ani dělník, ani podnikatel, a *zvláště* moderní velkopodnikatel, nejsou nezávislí v tomto smyslu. Neboť také a *právě* podnikatel – průmyslový mnohem víc než zemědělský, vzhledem k sezónnímu charakteru zemědělství – je vázán svým podnikem, a tudíž *není* nezávislý. Většinou je pro něj velmi obtížné dát se být jen na čas zastupovat. Právě tak málo nezávislý je například lékař – čím je proslulejší a zaměstnanější, tím je to nesnadnější. Snazší to má, z čistě technických provozních důvodů, advokát – který proto jako politik z povolání také hrával nesrovnatelně větší, často přímo převládající úlohu. Tuto úvahu nebudeme dále rozvádět, nýbrž vyjasníme si některé důsledky.

Řízení státu nebo strany lidmi, kteří (v ekonomickém smyslu slova) žijí výhradně pro politiku, a nikoli z politiky, nutně znamená, že politicky vedoucí vrstvy se rekrutují „plutokraticky“. Tím se ovšem nemíní také opak: takové plutokratické řízení současně neznamená, že by se politicky vládnoucí vrstva *nesnažila* také „z“ politiky žít, že by tedy své politické panství nevyužívala i pro své soukromé ekonomické zájmy. O tom přirozeně není vůbec řeči. Neexistovala žádná vrstva, která by to nějak nedělala. Má to znamenat pouze to, že politici z povolání nejsou bezprostředně nuceni, aby *za* svůj politický výkon požadovali odměnu, jak ji musí přímo požadovat každý nemajetný občan. A na druhé straně to neznamená, že by se nezámožní politici pouze nebo třeba i jen převážně ohlíželi na své soukromohospodářské zabezpečení politikou, že by vůbec nebo aspoň převážně nemysleli „na věc samu“. Nic by nebylo nesprávnější. Jak víme ze zkušenosti, i zámožnému člověku je ať už vědomá nebo nevědomá starost o ekonomické „zajištění“ existence kardinálním bodem jeho celé životní orientace. Se zcela nekompromisním a bezpodmínečným politickým idealismem se setkáváme, ne-li výlučně, pak přesto hlavně u těch vrstev, které v důsledku své nemajetnosti stojí zcela mimo kruhy zainteresované na udržování ekonomického řádu určité společnosti. To platí hlavně v mimořádných, revolučních dobách. Ale to pouze znamená, že *neplutokratické* rekrutování politických zájemců, vůdců a jejich družiny je vázáno na samozřejmý předpoklad, že těmto zájemcům z provozování politiky poplynou pravidelné a spolehlivé příjmy. Politika může být „čestnou funkcí“, a pak se jí věnují lidé, jak se říká, „nezávislí“, tj. lidé zámožní, především rentiéři. Nebo může být její provozování

umožněno nemajetným, a pak musí být honorováno. Z politiky žijícím politikem z povolání může být čistý „obročník“, nebo placený „úředník“. Příjmy pak má buď z poplatků a dávek za určité úkony – srovnatelné a úplatky jsou jen nepravidelným a formálně ilegálním druhem této kategorie důchodů –, nebo dostává pevný deputát naturálií nebo peněžité plat, případně obojí zároveň. Může mít charakter „podnikatele“ jako v minulosti kondotiér, nebo ten, kdo si úřad propachtoval či koupil, nebo jako americký boss, jenž své výdaje považuje za kapitálový vklad, který se mu vrátí tím, že využije svého vlivu. Nebo může dostávat pevnou mzdu, jako redaktor nebo stranický sekretář, jako moderní ministr nebo politický úředník. V minulosti byly typickou odměnou, již udělovali své družině knížata, vítězští dobyvatelé či úspěšní vůdci stran, léna, darované pozemky, obročí všeho druhu a – s vývojem peněžního hospodářství – pak zvláště obročí s úplatou; dnes jsou to úřady všeho druhu, ve stranách, v novinách a družstvech, v nemocenských pokladnách, obcích a ve státech, které strániční vůdčové rozdávají za věrné služby. V žádných stranických pŕtkách nejde jen o věcné cíle, nýbrž především také o patronát nad úřady. Všechny boje mezi partikularistickými a centralistickými snahami v Německu se točí především kolem toho, které síly, zda berlínské nebo mnichovské, karlsruhské nebo drážďanské, budou mít v rukou patronát nad úřady. Odstřelení od účasti na rozdělování úřadů pociťují strany hůře než jednání proti svým věcným cílům. Stranickopolitické dosazování prefektů ve Francii platilo vždy za větší převrat a vyvolávalo větší rozruch než modifikace vládního programu, který míval skoro čistě frazeologický význam. Mnohé strany, a to zejména v Americe, od doby, co zmizely staré rozpory o výklad ústavy, se staly stranami honby za úřady a mění svůj věcný program podle vyhlídek na získání hlasů. Ve Španělsku se až do nedávna střídaly dvě velké strany v konvenčně stanovených turnusech shora vyráběných „voleb“, aby svým stoupencům zaopatřily úřady. Na území španělských kolonií jde v takzvaných „volbách“ stejně jako v takzvaných „revolucích“ vždy o státní koryto, z něhož si vítězové přejí být syceni. Ve Švýcarsku si strany mezi sebou pokojně dělí úřady podle pororce a mnohé naše „revoluční“ návrhy ústavy, tak např. první návrh pro Bádensko, chtěl tento systém rozšířit i na ministerská křesla a stát a jeho úřady pojednával jako čistě zaopatřovací ústav pro obročníky. Pro to se nadchla především Strana centra a udělala v Bádensku z proporcionálního rozdělení úřadů podle kon-

fesí, tedy bez ohledu na výkon, dokonce svůj programový bod. Se stoupajícím počtem úřadů v důsledku všeobecné byrokratizace a se stoupající poptávkou po nich jako po jedné z forem specificky zajištěného zaopatření vzrůstá tato tendence u všech stran a úřady stále více slouží družině jejich stoupenců jako prostředek k zaopatření.

Proti tomu se však moderní úřednictvo vyvíjí ve specializované vysoce kvalifikované duševní pracovníky, vzdělané dlouholetým předběžným odborným školením a s vysokou stavovskou ctí, vysoce rozvinutou v zájmu integrity, bez níž by se nad námi osudově vznášelo nebezpečí hrozné korupce a nízkého prospěchářství a ohrožovalo by i čistě technickou výkonnost státního aparátu, jehož význam pro hospodářství ustavičně rostl a bude růst zvláště s přibývajícím socializací. Diletantská správa kořistných politiků, která ve Spojených státech podle výsledků presidentských voleb vyměnila statisíce úředníků včetně poštovních posílů a neznala doživotního úředníka z povolání, je již delší dobu proděravěná prostřednictvím *Civil Service Reform*.<sup>2</sup> Tento vývoj podmiňují čistě technické, nepominutelné potřeby správy. V Evropě pozvolna vznikalo odborné úřednictvo dělbu práce v půltisíciletém vývoji. Italská města a signorie učinily počátek; z monarchií udělaly normanské dobovačné státy. Rozhodný krok byl učiněn u knížecích financí. Na správních reformách císaře „Maxe“<sup>3</sup> můžeme vidět, jak obtížné bylo pro úředníky – teprve pod tlakem krajní nouze a tureckého panství – zbavit knížecí moci ve finanční sféře, která nejméně snášela diletantismus panovníka, jenž byl tehdy především rytířem. Rozvoj válečné techniky vyžadoval odborného důstojníka, zjemnění právních postupů potřebovalo školeného právníka. V těchto třech oblastech odborné úřednictvo zvítězilo definitivně v 16. století. Spolu se vzestupem panovnického absolutismu vůči stavům současně docházelo k pozvolnému předávání jeho samovlády ve prospěch odborných úředníků, s jejichž pomocí bylo teprve vítězství nad stavy umožněno.

<sup>2</sup> „Reforma veřejné správy“, která v USA probíhala zhruba od počátku 80. let minulého století a vedla postupně k nahrazení úředníků podle politického klíče odborníky. Byla zahájena tzv. Pendletonovým zákonem, který poprvé pro některé úřady vyžadoval odbornou kvalifikaci. – Pozn. překl.

<sup>3</sup> Císař Maxmilián I. (1493–1519) usiloval o centralizaci moci proti stavům, o omezení nepřehledné samosprávy a zavedení obecné daně, z níž pak bylo udržováno říšské žoldnéřské vojsko. – Pozn. překl.

Zároveň s rozvojem odborně vzdělaného *úřednictva* postupuje také, i když v přechodech mnohem nepozorovatelnějších, vývoj „vůdčích politiků“. Odedávna a na celém světě existovali samozřejmě takoví poradci panovníků, kteří rozhodovali fakticky. Z potřeby zbavit pokud možno sultána osobní odpovědnosti za úspěchy vlády vznikla v Orientu typická postava „velkovezíra“. V době Karla V. – za časů Machiavelliho –, a to pod vlivem benátských vyslaneckých zpráv horlivě čtených v diplomatických odborných kruzích, se začala na Západě vědomě pěstovat diplomacie jako umění, jemuž se většinou humanisticky vzdělaní adeпти mezi sebou věnovali jako školená vrstva zasvěcenců, podobně jako humanističtí státníci z pozdní doby „rozdělených států“ v Číně. Nutnost formálně jednotného řízení *veškeré* politiky, včetně politiky vnitřní, nějakým vůdčím státníkem nastoupila definitivně a naléhavě teprve s konstitučním vývojem. Samozřejmě že i do té doby takové osobnosti existovaly jako poradci nebo spíše – věcně vzato – jako vůdci panovníků. Avšak organizace úřadů, a to dokonce i v těch nejrozvinutějších státech, šla zpočátku jinými cestami. Nejvyšší správní úřady vznikaly jako *kolegiální*. Teoreticky, avšak ve skutečnosti stále méně, sněmovaly za osobního předsednictví panovníka, který činil rozhodnutí. Tímto kolegiálním systémem, který dospíval k dobrozdáním, proti dobrozdáním a motivovanému hlasování většiny a menšiny, a dále tím, že vedle oficiálních nejvyšších úřadů se panovník obklopoval čistě osobními důvěrníky – „kabinetem“ – a jejich prostřednictvím činil svá rozhodnutí o usneseních státní rady, nebo jak jinak se nejvyšší státní úřad jmenoval, se panovník, který se stále více ocital v postavení diletanta, snažil vyhnout neodvratně rostoucí závažnosti odborného vzdělání úředníků a podržet si v rukou nejvyšší řízení. Tento latentní boj mezi odborným úřednictvem a samovládou existoval všude. Situace se změnila teprve s ohledem na parlamenty a mocenské aspirace jejich stranických vůdců. Velmi rozličně utvořené podmínky však měly navenek stejný výsledek – ovšem s určitými rozdíly. Kdekoli si dynastie podržely v rukou skutečnou moc – jako tomu bylo zejména v Německu –, byly zájmy panovníka solidárně spjaty se zájmy úřednictva *proti* parlamentu a jeho mocenským nárokům. Úředníci měli zájem na tom, aby vedoucí místa, a to i ministerská, byla obsazována z jejich řad, a stala se tak předmětem úředního postupu. Monarcha pak měl zase zájem na tom, aby mohl ministry jmenovat podle svého uvážení a z řad jemu oddaných úředníků. Ale obě strany

byly zainteresovány na tom, aby politické vedení vystupovalo proti parlamentu jednotně a semknutě, tedy kolegiální systém byl nahrazen jednotným šéfem kabinetu. Monarcha nadto, aby zůstal zcela formálně ušetřen stranického boje a stranických útoků, potřeboval nějakou odpovědnou, parlamentu se odpovídající, vůči němu vystupující a se stranami vyjednávající osobnost, která by ho kryla. Všechny tyto zájmy spolupůsobily stejným směrem: jako jednotící vůdce se objevil úřednický ministr. Ještě silněji ve směru sjednocování působila parlamentní moc tam, kde – jako v Anglii – získala nadvládu nad monarchou. „Kabinet“ s jednotným parlamentním vůdcem, s „leaderem“ v čele, zde vznikl jako výbor *strany* mající v příslušné době většinu; oficiálními zákony byl ignorován, a ve skutečnosti měl výlučnou rozhodující politickou moc. Oficiální kolegia jako taková nebyla přímo orgány skutečně vládnoucí moci, tj. strany, a proto tedy nemohla být nositelem skutečné vlády. Aby vládnoucí strana mohla upevnit moc směrem dovnitř a navenek provozovat vysokou politiku, potřebovala spíš průbojný důvěrně jednající orgán, složený jen z jejich skutečně vedoucích mužů. Právě vůči kabinetu, veřejnosti a především vůči parlamentní veřejnosti potřebovala vůdce, odpovědného za všechna rozhodnutí: šéfa kabinetu. Tento anglický systém byl potom převzat na kontinentě v podobě parlamentních ministerstev; pouze v Americe a demokraciích jí ovlivněných vznikl naproti tomu heterogenní systém, podle něhož se vůdce vítězné strany, zvolený přímo lidem ve volbách, staví do čela jím jmenovaného úřednického aparátu a na souhlas parlamentu je vázán jen pokud jde o rozpočet a v zákonodárství.

Postupná proměna politiky v „provoz“, který požadoval školení v boji o moc v jeho metodách a jak je rozvinulo moderní stranictví, měla za následek odlišení veřejných funkcionářů do dvou nijak ostře, ale přece jen zřetelně rozdílných kategorií: na jedné straně odborných úředníků, na druhé straně „úředníků politických“. „Politici“ úředníci ve vlastním slova smyslu se navenek zpravidla vyznačují tím, že mohou být kdykoli libovolně přeloženi a propuštěni nebo „dáni k dispozici“, jako třeba francouzští prefekti a jim podobní úředníci v jiných zemích, což je v přímém protikladu k „nezávislosti“ úředníků se soudcovskou funkcí. V Anglii sem patří ti úředníci, kteří podle pevné konvence z úřadů odcházejí při změně parlamentní většiny, a tedy kabinetu. Zvláště se k nim počítají ti, jejichž kompetence zahrnuje agendu obecné „vnitřní správy“. „Politickou“ úlohou těchto změn je přede-

vším udržet „pořádek“ v zemi, tedy stávající poměry. V Prusku podle Puttkamerova výnosu<sup>4</sup> byli tito úředníci pod trestem povinni „zastávat politiku vlády“ a jako úřední aparát bývali, podobně jako ve Francii prefekti, užíváni k ovlivnění voleb. Většina „politických“ úředníků má podle německého systému – na rozdíl od ostatních zemí – stejnou kvalitu jako všichni ostatní, pokud dosažení těchto úřadů bylo rovněž vázáno na akademické vzdělání, odborné zkoušky a určitou přípravou službu. Tento specifický znak moderního odborného úřednictva se u nás nevyžaduje pouze od šéfů politického aparátu, tj. od ministrů. Pruským ministrem kultu mohl už za starého režimu být i někdo, kdo sám nikdy nenavštěvoval nějaký vyšší vzdělávací ústav, zatímco odborovým radou na ministerstvu mohl být zásadně pouze ten, kdo složil předepsané zkoušky. Odborně školený zpravodaj a odborový rada byl samozřejmě – např. za Althoffa v pruském ministerstvu školství – o vlastních technických problémech oboru mnohem informovanější než jeho šéf. V Anglii tomu nebylo jinak. V důsledku toho byl také takovýto úředník ve všech každodenních záležitostech mnohem vlivnější. To také samo o sobě nebylo nic nesmyslného. Ministr byl totiž právě jen reprezentantem *politické* mocenské konstelace, měl zastupovat její politická měřítka a buď se přiklonit k návrhům svých podřízených odborných úředníků, nebo jim dát příslušné direktivy politického charakteru.

Podobně je tomu v soukromém hospodářském provozu: vlastní „suverén“, totiž schůze akcionářů, je ve vedení podniku právě tak bez vlivu jako „lid“ řízený odbornými úředníky (státu – M. H.) a osobnosti dávající směr politice podniku, bankami ovládaná „dozorčí rada“, dávají jen hospodářské směrnice a vybírají osobnosti pro správu, aniž by ovšem samy byly s to řídit podnik technicky. Proto ani nynější struktura revolučního státu, který dává moc nad správou do rukou absolutním diletantům jen proto, že mají moc nad strojními puškami, a odborně vzdělané úředníky by chtěl použít jen jako výkonné hlavy, není žádnou novinkou. Jádrem obtíží tohoto nynějšího systému je však v něčem jiném, dnes je však necháme stranou.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Z roku 1882. – Pozn. vyd.

<sup>5</sup> Tomu Weber věnoval svou slavnou vídeňskou přednášku z jara roku 1918 pro vedoucí kádry rakousko-uherské armády, nazvanou *Der Sozialismus*, znovu

Ted' se spíše ptáme, jaký je charakteristický typ politiků z povolání, a to jak „vůdců“, tak jejich stoupenců. Ten se změnil, je také dnes velmi různý.

Jak jsme viděli, „politici z povolání“ se v minulosti vyvinuli z boje panovníků se stavy, a to ve službě těm prvním. Podívejme se teď krátce na jejich hlavní typy.

Proti stavům se panovník opíral o politicky použitelné vrstvy nestavovského charakteru. Mezi ně patřili v přední a zadní Indii, v buddhistické Číně a Japonsku, v lamaistickém Mongolsku, právě tak jako v křesťanských zemích středověku zpočátku klerikové. Technicky byli poučitelní, protože byli znalí písma. Všude docházelo k importu brahmánů, buddhistických kněží, lámů a biskupů a kněží se používalo jako politických poradců za tím účelem, aby se získaly písmaznalé správní síly, jichž by se dalo využít v boji císaře, knížete nebo chána proti aristokracii. Klerik, zvláště klerik žijící v celibátu, stál mimo honbu za normálními politickými a ekonomickými zájmy a nebyl vystaven pokušení, aby se vůči svému pánovi domáhal pro své potomky vlastní politické moci, jako to činil lenik. Svými stavovskými kvalitami byl „oddělen“ od provozních prostředků knížecí správy.

Druhou takovou vrstvou byli humanisticky vzdělaní literáti. Byla doba, kdy se lidé učili psát latinské řeči a řecké verše proto, aby se pak stali politickými rádci a především politickými pisateli pamětních spisů nějakého vévody. Byla to doba prvních květů humanistických škol a knížecích nadací pro profesury „poetiky“. U nás tato epocha brzy pominula, zanechala sice trvalý vliv na naše školství, politicky ovšem neměla hlubších následků. Jinak tomu bylo ve východní Asii. Čínský mandarín je, nebo spíše byl původně přibližně tím, čím byl humanista naší renesance, tj. humanisticky na literárních památkách dávné minulosti vyškolený a prozkoušený literát. Čtete-li deníky Li Hung Čanga, dočtete se, že ještě také on byl nejvíce hrdý na to, že skládal verše a byl dobrým kaligrafem. Tato vrstva se svými konvencemi, které se rozvíjely od čínské antiky, určila celý osud Číny, a náš osud by byl snad podobný, kdyby svého času byla humanistům dána sebedemnější šance, aby se prosadili se stejným úspěchem.

pak vydanou v *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924. – Pozn. překl.



Třetí vrstvou byla dvorská šlechta. Poté co se panovníkům podařilo vyvlastnit šlechtu z její stavovské politické moci, připoutali ji ke dvoru a používali v politických a diplomatických službách. Rozmach našeho vychovatelství v 17. století byl podmíněn tím, že na místo humanistických literátů vstoupili do služeb panovníků politici z povolání z řad dvorské šlechty.

Čtvrtou kategorií byl specifický anglický útvar. Byl to patriciát, který zahrnoval nižší šlechtu a městské rentiéry, technicky zvané „gentry“. Šlo o vrstvu, již panovník původně používal proti baronům a kterou dosazoval do úřadů „selfgovernmentu“ a na niž se později stával stále víc závislý. Podržela si všechny úřady lokální správy, které přebírala bezplatně v zájmu své vlastní společenské moci. Zachránila Anglii před byrokratizací, jež byla osudem všech kontinentálních států.

Pátá vrstva byla specifická pro Západ, především pro kontinent, a měla rozhodující význam pro jeho celou politickou strukturu: šlo o universitně vzdělané právníky. Silné působení římského práva, jak je vytvořil pozdní římský byrokratický stát, se neprojevovalo zřetelněji v ničem jiném než v tom, že školení právníci zrevolucionizovali politický provoz ve směru vývoje k racionálnímu státu. A to také v Anglii, ačkoli tam velké cechy právníků bránily recepci římského práva. K tomu nenaleznete nikde na světě nic analogického. Všechny náběhy k racionálnímu právnímu myšlení v indické škole mimamsa a všechno ošetřování antického právního myšlení v islámu tam nedovedly zabránit převaze theologických forem myšlení nad racionálním myšlením právníkým. Především nebylo plně racionalizováno procesní řízení. To dokázali jen italští právníci převzetím antické římské jurisprudence, která byla produktem politického útvaru jedinečného charakteru, jenž od městského státu dorostl ke světovládě: „usus modernus“ pozdně středověkých pandektistů a kanonistů, a dále přirozenoprávní teorie vyrostlé z právního a křesťanského myšlení, které se později sekularizovaly. Tento právní racionalismus měl své velké reprezentanty v italských purkmistrech, ve francouzských královských právnících, kteří tohoto formálního prostředku používali pro královskou moc k podkopání vlády signorů, v kanonistech a přirozenoprávně myslících theologích konciliarismu, ve dvorských právnících a učných soudcích kontinentálních panovníků, v nizozemských přirozenoprávních naukách a v monarchomaších, v anglických korunních a parlamentních právnících, v Noblesse de Robe francouzských par-

lamentů a nakonec i v advokátech revolučního období. Bez právního racionalismu je vznik absolutistického státu stejně nemyslitelný jako revoluce. Procházíte-li námitkami francouzských parlamentů nebo soupisy<sup>6</sup> požadavků francouzských generálních stavů od 16. století až do roku 1789, nacházíte všude právníckého ducha. A zkoumáte-li příslušnost členů francouzského Konventu podle povolání, tak – ačkoli byl volen podle rovného práva – tam najdete jediného proletáře, velmi málo buržoazních podnikatelů, proti tomu masově právníky všeho druhu, bez nichž by byl nemyslitelný onen specifický duch, který tyto radikální intelektuály a jejich návrhy oduševňoval. Od těch dob k sobě nerozlučně patří moderní advokát a moderní demokracie – a advokáti v našem smyslu, jako samostatný stav, opět existují jen na Západě, a to od středověku, kdy se pod vlivem racionalizace procesu vyvinuli z „obhájců“ ve formalizovaném germánském procesním řízení.

Význam advokátů v politice Západu není od doby vzniku stran nijak náhodný. Politický provoz stran znamená totiž provoz zájmů; brzy uvidíme, co se tím chce říci. Vést nějakou záležitost pro interesenta účinně, to je řemeslem školeného advokáta. V tom má převahu nad každým „úředníkem“, o čemž nás mohla poučit převaha nepřátelské propagandy. Může jistě vést záležitost podepřenou logicky slabými argumenty, a v tom smyslu „špatnou“, přece jen vítězně, tedy technicky „dobře“. Ale i věc opřenou o logicky silné argumenty, tedy v tomto smyslu „dobrou“, může k vítězství, tedy v tomto smyslu „dobře“, vést také jen on. Úředník jako politik příliš často udělá technicky „špatným“ vedením z nějaké věci v onom smyslu „dobré“ věc „špatnou“: právě to jsme museli prožít. Neboť dnešní politika je v převážné míře vedena veřejně prostředky mluveného nebo psaného slova. Zvážit jeho působení spadá do nejvlastnějšího okruhu úkolů advokáta, ne však odborného úředníka, který není žádným demagogem a co do svého účelu jím ani nemá být, a jestliže se o to přesto pokouší, bývá zpravidla špatným demagogem.

Opravdový úředník – a to je pro posouzení našeho dřívějšího režimu rozhodující – nemá ve svém vlastním povolání provozovat politiku, nýbrž „spravovat“, a to především nestranně. To platí také pro takzvané „politické“ správní úředníky, aspoň oficiálně, pokud

<sup>6</sup> Cahiers de doléances. – Pozn. vyd.

není problematizovaná „státní rezóna“, tj. životní zájmy panujícího řádu. Svůj úřad má spravovat sine ira et studio, „bez hněvu a zaujetí“. Nemá dělat právě to, co vždycky a nutně musí dělat politik, vůdce stejně jako jeho stoupenci, totiž bojovat. Neboť stranictví, boj, vášně – ira et studium –, to je živel politika. A především politického vůdce. Jeho jednání spočívá na jiném, zcela protikladném principu odpovědnosti, než je odpovědnost úředníková. Cť úředníka je schopnost, že – proti svým představám – na zodpovědnost nadřízeného úřadu provede jeho příkaz, který považuje za nesprávný, zcela svědomitě a přesně tak, jako by odpovídal jeho vlastnímu přesvědčení: bez této v nejvyšším smyslu mravní disciplíny a bez sebezapření by se celý správní aparát rozpadl. Cť politického vůdce, tedy vedoucího státníka je naopak právě výlučně jeho vlastní odpovědnost za to, co koná, kterou nemůže odmítnout ani svalit na druhého. Právě mravně vysoko stojící úřednické povahy jsou špatnými, především v politickém pojmu slova nezodpovědnými a v tomto smyslu mravně nízko stojícími politiky: takovými, jaké jsme bohužel měli neustále na vedoucích místech. Právě to nazýváme „vládou úředníků“. A nebude žádnou skvrnou na cti našeho úřednictva, když to politicky zhodnotíme z hlediska úspěchů a odhalíme nesprávnost tohoto systému. Ale vraťme se ještě jednou k typům politiků.

Typem vůdčího politika na Západě je od dob ústavního státu a zejména od dob demokracie „demagog“. Pro nepřijemnou příchut' toho slova nesmíme zapomínat, že tak poprvé nebyl nazýván Kleón, nýbrž Periklés. Ačkoli neměl svěcen žádný úřad – na rozdíl od úřadů obsazovaných v antické demokracii losem –, Periklés řídil suverénní ekklesií athénskému lidu pouze na základě své volby jako nejvyššího стратега. Moderní demagogie sice také používá řečnictví, a to v kvantitativně nesmírném rozsahu, vzpomeneme-li na volební řeči, které musí pronášet moderní kandidát. Ale ještě účinněji se chápe tištěného slova. Politický publicista a především *žurnalista* je nejdůležitějším představitelem tohoto druhu.

V rámci této přednášky není možné ani jen naskicovat sociologii moderní politické žurnalistiky, která je v každém směru kapitolou sama pro sebe. Bezpodmínečně sem však patří jen málo. Žurnalista sdílí se všemi demagogy a ostatně – alespoň na kontinentě a na rozdíl od anglických i od dřívějších pruských poměrů – také s advokáty (a s umělci) stejný osud: postrádá pevnou sociální klasifikaci. Patří do jakési kasty

páriů, která je ve „společnosti“ sociálně vždy hodnocena podle svých mravně nejnižších představitelů. Podivné představy o novinářích a jejich práci jsou proto běžné. Každému není zřejmé, že skutečně *dobrá* novinářská práce vyžaduje přinejmenším právě tolik „ducha“ jako kterýkoli výkon učence, především proto, že musí být vykonána ihned, na rozkaz, a tedy *působit* ihned, ovšem ve zcela jiných podmínkách tvorby. Skoro nikdy se nebere v úvahu, že odpovědnost je mnohem větší a že *pocit* odpovědnosti každého poctivého novináře není průměrně o nic menší než pocit učence, nýbrž – jak nás poučila válka – může být i větší, poněvadž v paměti lidí se pro své hrozné působení přirozeně uchovávají právě *nezodpovědné* žurnalistické výkony. Nikdo nevěří, že diskretnost kteréhokoli schopného novináře je průměrně vyšší než u jiných lidí. A přece je tomu tak. Nesrovnatelně těžší pokušení, která v sobě toto povolání skrývá a odlišné podmínky žurnalistického působení s sebou nyní nesou ony důsledky, které naučily veřejnost dívat se na tisk se smíšeným pocitem pohrdání a žalostné zbabělosti. O tom, co je zde potřeba vykonat, nemůžeme dnes mluvit. Nás zde zajímá otázka *politického* osudu povolání žurnalistů, jejich šancí na dosažení vedoucích politických postavení. Až dosud byly příznivé jen v sociálně demokratické straně. Ale uvnitř této strany měla redaktorská místa převážně charakter úřednického postavení, nebyla však základnou pro *vůdčí* postavení.

Celkem vzato, v buržoazních stranách se na rozdíl od předchozí generace šance vzestupu k politické moci v tomto směru spíše zhoršily. Vliv tisku a tedy kontakty v tisku potřeboval přirozeně každý významný politik. Ale aby *vůdce* strany vyšel z řad tisku, bylo naprosto výjimkou a ani bychom to neočekávali. Důvodem je stále větší „závislost“ novinářů, především nemajetných, a tedy vázaných na novinářské povolání, která souvisí s tím, jak obrovsky stoupla intenzita a aktuálnost žurnalistické činnosti. Nutnost vydělávat si denně nebo týdně psaním článků přivazuje politikům k noze železnou kouli a znám příklady, kdy lidé vůdcovských povah tím byli přímo trvale ochromeni v mocenském vzestupu, a to jak navenek, tak zejména vnitřně. Je samostatnou kapitolou, že největší překážkou úrovně žurnalismu byly za starého režimu vztahy tisku k vládnoucím veličinám ve státě a ve stranách. Tyto vztahy byly v nepřátelských zemích jiné. Ale, jak se zdá, i tam a pro všechny moderní státy platilo pravidlo, že politický vliv, který žurnalista získává, je stále menší,

kdežto kapitalistický tiskový magnát, jako třeba „lord“ Northcliffe, má politického vlivu stále víc.<sup>7</sup>

Ovšem velké kapitalistické novinové koncerny, které ovládly především listy s inzeráty a „Všeobecným oznamovatelem“, byly u nás až dosud pravidelně typickými šířiteli politického indiferentismu. Neboť samostatnou politikou se nedalo nic získat, především ne obchodně prospěšná přízeň politicky vládnoucích veličin. Obchod s inzeráty je také cesta, kterou během války šly pokusy, jak politicky ovlivňovat tisk ve velkém stylu, a nyní, jak se zdá, se v tom pokračuje. I když se dá očekávat, že velký tisk toho zůstane ušetřen, pro malé listy je situace přece jen mnohem obtížnější. Ale dnes u nás žurnalistická dráha rozhodně není – a pořád ještě nevíme, zda už není, nebo ještě není – normální cestou vzestupu politických vůdců, přestože v ostatním může přinášet mnoho potěšení a do značné míry poskytovat vliv a možnosti působení, především však politickou odpovědnost. Je nesnadné říci, zda by dodržování principu anonymity, který mnozí, i když ne všichni žurnalisté pokládají za správný, na tom něco změnilo. Co jsme za války zažili ve vedení německého tisku od zvlášť najatých osobností se spisovatelským nadáním, které přitom vystupovaly vždy důsledně pod svým jménem, ukázalo bohužel v některých známějších případech, že zvýšený pocit odpovědnosti není tímto způsobem zabezpečen natolik, jak by se snad dalo očekávat. Byly to zčásti nejhorší, notoricky bulvární plátky, které se tak – bez rozdílu stranické orientace – snažily o zvýšený odbyt a také ho dosáhly. Majetek tito pánové, jak nakladatelé, tak senzacechtiví žurnalisté, získali – avšak čest určitě ne. Tím nemá být řečeno nic proti principu; otázka je to velmi složitá a onen jev také neplatí obecně. Ale dosud to nebyla cesta k pravému vůdcovství nebo k odpovědnému provozování politiky. Je třeba vyčkat, jak se budou poměry vytvářet dále. Za všech okolností je však žurnalistická dráha jednou z nejdůležitějších cest politické činnosti provozované jako povolání. Není to cesta pro každého. A nejméně pro slabé charaktery, zvláště ne pro lidi, kteří svou vnitřní rovnováhu dovedou nalézt jen v zajištěném stavovském postavení. I když je život mladého učence v něčem hazardní, přece jsou kolem něho vybudovány pevné stavovské konvence a chrání jej před vykojením. Život žurnalisty je

<sup>7</sup> Ve Weberově době majitel *Timesu* a zakladatel největšího britského žurnalistického koncernu. – Pozn. překl.

však naprostým hazardem v každém směru, a to za podmínek, které vnitřní pevnost člověka vystavují zkouškám takovým způsobem jako sotva jiné situace. Nejhorší snad ani nejsou trpké zkušenosti v povolání. Vnitřní nároky doléhají zvláště obtížně právě na úspěšné žurnalisty. Není naprosto žádnou maličností pohybovat se zdánlivě jako rovný s rovným v salónech mocných této země a – protože obávaný – být často obletovaný ze všech stran, a přitom vědět, že sotva co člověk vyjde ze dveří, se domácí pán asi bude muset svým hostům zvlášť omlouvat za svůj styk s „hulvátý od tisku“. A opravdu už není vůbec žádnou maličností vyjadřovat se pohotově a přitom přesvědčivě o tom či onom, co si „trh“ právě žádá, a o všech možných životních problémech, a nepropadnout přitom nejen absolutnímu zploštění, ale především sebeodhalováním neztrácet – se všemi neúprosnými důsledky – vlastní důstojnost. Není podivné to, kolik lidsky vykojených nebo pokleslých žurnalistů existuje, nýbrž to, že se vzdor všemu právě v této vrstvě najde takový počet vzácných a zcela opravdových lidí, aniž by to lidé kolem nich vůbec tušili.

Zatímco žurnalista jako typ politika z povolání má za sebou přece jen dlouhou minulost, postava *stranického úředníka* náleží do vývoje posledních desetiletí a zčásti posledních let. Máme-li této postavě porozumět z hlediska její úlohy v historickém vývoji, je třeba naše zkoumání obrátit ke stranictví vůbec a k organizaci stran.

Ve všech rozsáhlejších politických svazech, to znamená takových, které přesahují dosah a okruh úkolů malých venkovských kantonů s jejich opakujícími se volbami nositelů moci, se nutností stává politický provoz jako provoz zájemců. To znamená, že poměrně malý počet zájemců zajímajících se primárně o politický život, tj. o účast na politické moci, si svobodným přesvědčováním opatří stoupence, sebe sama anebo své chráněnce představí jako kandidáty do voleb, shromáždí peněžní prostředky a vydá se na lov hlasů. Je těžko říci, jak by se bez tohoto podnikání mohly ve velkých svazech volby vůbec věcně uspořádat. Prakticky to znamená rozdělení občanů oprávněných volit na jednotlivce politicky aktivní a politicky pasivní, a poněvadž je tento rozdíl dán dobrovolně, nemůže být odstraněn žádnými opatřeními, jako je volební povinnost nebo zastoupení „podle skupin zaměstnání“ či podobnými návrhy, které výslovně nebo fakticky směřují proti tomuto stavu, a tím i proti panství politiků z povolání. Vůdci a přívrženci – jakožto aktivní činitelé svobodného přesvědčování, a to jak dalších pří-

*politicky  
aktivní vs  
politicky pasivní*

vrženců, tak pasivního voličstva pro volbu vůdce, to jsou prvky nutné k životu každé strany. Různá však je jejich struktura. Například „strany“ středověkých měst, jako guelfové a ghibelini,<sup>8</sup> byly čistě osobními družinami stoupců. Nahlédneme-li do „Statuto della parte Guelfa“ na konfiskace statků šlechticů – tedy původně všech těch rodin, které žily rytířským způsobem, a tedy byly schopny dostat léno – a na jejich vylučování z úřadů, na jejich zbavování hlasovacího práva, na interlokální stranické výbory, přísně militaristické organizace a na prémie denunciantům, tak nám to připomíná bolševismus a jeho sověty s jejich přísně prověřovanou vojenskou a – především v Rusku – špiclovskou organizací, s odzbrojováním a zbavováním politických práv „buržoazie“, tj. podnikatelů, obchodníků, rentiérů, duchovních, potomků dynastie, policejních agentů, i s jeho konfiskacemi. Uvědomíme-li si na jedné straně, že vojenská organizace strany guelfů byla čistě rytířským vojskem vytvořeným na základě původu a že v něm šlechta zaujímal téměř všechna vedoucí místa, a vidíme-li zároveň na druhé straně, jak si sověty podržují vysoce odměňované podnikatele, úkolovou mzdu, taylorismus, vojenskou a dílenskou kázeň, nebo spíše jak je opět zavádějí a jak se ohlížejí po zahraničním kapitálu, jedním slovem, že tedy všechny věci, předtím potírané jako buržoazně třídní zřízení, musely být zkrátka opět přijaty, aby se stát a hospodářství vůbec udržely v chodu, a že kromě toho sověty jako hlavní nástroj své státní moci přijaly opět agenty staré „ochranky“, stane se tato analogie ještě frapantnější. Nehodláme se tu však zabývat takovými organizacemi moci, nýbrž politiky z povolání, kteří se snaží střízlivou a „pokojnou“ agitací pro stranu dosáhnout moci na trhu voličských hlasů.

Také strany v našem obvyklém smyslu byly zpočátku, např. v Anglii, pouhými družinami stoupců aristokracie. S každou, z jakéhokoli důvodu proběhnuvší změnou strany, k níž se peer rozhodl, přešli s ním zároveň na opačnou stranu všichni, kteří na něm byli závislí. Velké šlechtické rodiny a v neposlední řadě i král, měli do zákona o volební reformě<sup>9</sup> pod patronátem spoustu volebních obvodů. Těmto šlechtickým stranám se blíží strany honorací, jak se všude rozvinuly se

<sup>8</sup> Guelfové – podle vévody Welfa VI. –, papežská strana, ghibelini, strana císařská, vznikla v Německu proti Welfům. – Pozn. překl.

<sup>9</sup> Tzv. „Bill-reform“: reforma volebního práva z roku 1867 provedená Disraelem, která rozšířila volební právo snížením dosud požadované úrovně majetkové

vznikem moci měšťanstva. „Vzdělané a majetné“ kruhy pod duchovním vedením typických intelektuálních vrstev Západu se členily, dílem podle třídních zájmů, dílem podle rodinné tradice a dílem čistě ideologicky ve strany, které tyto kruhy ovládaly. Duchovní, učitelé, profesori, advokáti, lékaři, lékárníci, zámožní zemědělci, továrníci – v Anglii celá vrstva, která se počítá k gentlemanům – utvořili zpočátku příležitostné svazy, popřípadě místní politické kluby; v neklidných dobách se k nim hlásilo také maloměšťanstvo, příležitostně i proletariát, pokud mu vrostli vůdci, kteří však zpravidla nepocházeli z jeho středu. V tomto stadiu ještě na venkově vůbec nevznikaly interlokálně organizované strany jako trvalé svazy. Spojení udržovali jen členové parlamentu; pro jmenování kandidátů byly rozhodující místní honorace. Programy vznikaly zčásti prostřednictvím volebních svolání kandidátů, zčásti na základě sjezdů honorací nebo stranických usnesení v parlamentě. Vedení klubů nebo – kde tyto (většinou) chyběly – neformálního provozu politiky se dalo cestou neúřední nebo mělo charakter zcela neformálního politického provozu prostřednictvím několika málo lidí, kteří se o to v normálních dobách trvale zajímají. Placeným politikem z povolání je jen žurnalista, jen novinový podnik je nepřetržitý politický provoz vůbec. Kromě toho jsou tu jen parlamentní zasedání. Poslanci a parlamentní vůdci stran sice vědí, na které místní honorace se obrátit, když se zdá žádoucí nějaká politická akce. Avšak stranické organizace s mírnými členskými příspěvky, periodickými schůzemi a veřejnými shromážděními, kde poslanec podává zprávu o činnosti, existují trvale jen ve velkých městech. Život se rozproudí jen v době voleb.

Zájem poslanců na interlokálních volebních kompromisech a na průbojnosti jednotných, širokých kruhů celé země uznaných programů a jednotné agitaci v zemi vůbec tvoří hnací sílu stále těsnější stranické semknutosti. Ale i když místní stranické spolky existují také ve středně velkých městech a vedle toho je po celé zemi rozprostřena i síť stranických „důvěrníků“, s nimiž je člen centrální parlamentní strany jako vedoucí ústředního stranického byra v trvalém písemném styku, zůstává tím nezměněn charakter stranického aparátu jako svazku honorací. Placení úředníci mimo ústřední byro ještě chybějí, jde vesměs o „vážené“ lidi, kteří pro čest, již se i jinak těší, vedou místní

a přenesením některých původně 53 městských mandátů na lidnatý venkov. – Pozn. překl.

spolky. Vedle politické „honorace“, která se už jednou do parlamentu dostala, mají vliv také tito příslušníci honorace mimoparlamentní. Duchovní stravu pro tisk i místní schůze ovšem zaopatřuje rostoucí měrou stranická korespondence vydávaná stranou. Pravidelné členské příspěvky se stávají nepostradatelnými; část musí sloužit jako úhrada na vydání ústředí. V tomto stadiu se nacházela ještě před nedlouhou dobou většina německých stranických organizací. Ve Francii dokonce ještě převládalo částečně první stadium: zcela labilní semknutí poslanců a na venkově malý počet místních honorací, programy vytyčované kandidáty nebo jejich ochránci a v jednotlivých případech až při agitaci, i když se víceméně opírají o usnesení a program poslanců. Tento systém byl prolomen teprve částečně. Počet politiků z povolání byl přitom nepatrný a skládal se v podstatě z volených poslanců, z několika málo zaměstnanců ústředí, z novinářů a – ve Francii – nakonec i z oněch kariéristů, kteří se nacházeli v nějakém „politickém úřadě“ nebo se momentálně něčeho takového dožadovali. Politika byla většinou vedlejším povoláním. Také počet ministerských křesel obsaditelných poslanci byl velice omezen, ale rovněž i počet kandidátů do voleb, kteří museli mít charakter honorace.

Avšak počet těch, kteří byli nepřímou, především hmotně zainteresováni na politickém provozu, byl veliký. Neboť všechna opatření ministerstev a především všechna vyřizování personálních záležitostí probíhala za spolupůsobení otázky jejich vlivu na volební šance, a existovala snaha vyřizovat nejrozličnější žádosti prostřednictvím místního poslance, kterého ministr, náležel-li tento poslanec k jeho většině – o což proto usiloval každý – musel chtít nechtít vyslechnout. Každý jednotlivý poslanec měl pod patronátem úřad svého volebního obvodu a vůbec všechny druhy patronace nad jeho záležitostmi a aby byl znovu zvolen, udržoval ve vlastním zájmu spojení s místní honorací.

Proti tomuto idylickému stavu panství kruhů místní honorace a především poslanců se nyní ostře staví nejmodernější formy stranické organizace. Jsou to děti demokracie, hromadného volebního práva, potřeby masové agitace a organizace mas, vývoje krajní jednoty vedení a nejpřísnější disciplíny. Přestává vláda honorace a řízení poslancem. „Politici z povolání“ mimo parlament přebírají do svých rukou politický provoz. Buď jako „podnikatelé“ – jakými byli de facto americký „boss“ a též anglický „election agent“ –, nebo jako pevně placení úředníci. Formálně tu dochází k dalekosáhlé demokratizaci. Závazně

programy už nesestavuje parlamentní frakce a jmenování kandidátů už nemají v rukou místní honorace, nýbrž kandidáty volí shromáždění organizovaných členů strany a deleguje své zástupce do shromáždění vyššího řádu, jichž má být až po všeobecný „sjezd strany“ pokud možno několik. Ve skutečnosti je ale moc přirozeně v rukou těch, kteří svou práci v politickém provozu vykonávají trvale, nebo těch, na nichž je chod provozu finančně nebo osobně závislý – jako třeba na mecenáších nebo vůdcích silných politických zájmových klubů (Tammany-Hall).<sup>10</sup> Rozhodující je, aby celý lidský aparát – „mašinerie“, jak jej výstižně nazývají v anglosaských zemích –, nebo spíše ti, kteří jej řídí, dovedl udržet v šachu poslance a byl s to jim vnútit do značné míry svou vůli. A to má zvláštní význam pro výběr vedení strany. Vůdcem je jen ten, kterého tato mašinerie poslouchá, a to i přes hlavu parlamentu. Jinými slovy: vytváření takových mašinérií znamená, že nastala doba plebiscitní demokracie.

Straničtí stoupenci, především straničtí úředníci a podnikatelé, samozřejmě od vítězství svého vůdce očekávají osobní odměnu, ať už úřady nebo jiné výhody. Od něho, ne od jednotlivých poslanců nebo jen od nich, a to je rozhodující. Především očekávají, že demagogické působení vůdčí osobnosti ve volebním boji přivede straně hlasy a mandáty, tím získá moc a co nejvíc rozšíří šance přívrženců strany, že pro sebe dosáhnou kýžené odměny. A ideální povahu má pak zadostiučinění, že se pracuje s důvěřivou osobní oddaností pro člověka, a ne jen pro abstraktní program strany sestávající z průměrností: to je „charismatický“ prvek každého vůdcovství – jedna z jeho pružin.

Tato forma se prosadila různou měrou a v trvalém latentním boji s místními honoracemi bojujícími o svůj vliv, a s poslanci. Nejprve v občanských stranách ve Spojených státech, pak zejména v německé sociálnědemokratické straně. Dochází ke stálým zvrátům, není-li tu žádný všeobecně uznávaný vůdce, a i když tu je, musí dělat ústupky všeho druhu ješitnosti i zainteresovanosti stranické honorace. Ale pře-

<sup>10</sup> Klub „Tammany-Hall“ vznikl na konci 18. století (1789) v New Yorku původně jako dobročinná organizace, která své jméno odvozovala od indiánského náčelníka Tammaneda. Klub se stal později jednou z nejsilnějších a zároveň nejkorupčnějších organizací demokratické strany ve městě a bývá uváděn jako příklad neblahého prosazování čistě osobních a partikulárních zájmů stranickopolitickou cestou. – Pozn. překl.

devším i mašinerie může upadnout pod vládu stranických úředníků, v jejichž rukou spočívá pravidelná práce. Podle názoru mnohých sociálně demokratických kruhů jejich strana tomuto „zbyrokratizování“ propadla. Avšak „úředníci“ se poměrně snadno podrobují demagogicky silně působící vůdčí osobnosti: jejich materiální i ideální zájmy jsou přece těsně spjaty s nadějí na získání stranické moci jeho prostřednictvím, a práce pro vůdce dává sama o sobě větší vnitřní uspokojení. Mnohem obtížnější je vzestup vůdců tam, kde – tak jako v občanských stranách – mají na stranu většinou vliv vedle úředníků také „honorace“. Neboť ty si „svůj život“ ideálně „utvářejí“ na nejrůznějších postech představenstev nebo výborů, které zabírají. Jejich jednání určuje resentment vůči demagogovi, který je pro ně *homo novus*, přesvědčení o převaze stranickopolitické „zkušenosti“ – a ona také skutečně značně významná je – a ideologická obava před zničením starých tradic strany. A ve straně za sebou mají všechny staromilské živly. Především venkovský, ale i maloměstský volič hledá jméno z řad místní honorace, které je mu již dávno dobře známé, a nedůvěřuje neznámému člověku. Bude ovšem jeho neochvějným stoupencem, až jednou bude mít úspěch. Povšimněme si tedy několika hlavních příkladů tohoto zápolení dvou strukturálních forem, a jmenovitě vzestupu plebiscitní formy, kterou vylíčil Ostrogorski.<sup>11</sup>

Nejdříve Anglie. Tam byla stranická organizace do roku 1868 téměř čistě organizací honorací. „Toryové“<sup>12</sup> se na venkově opírali například o anglikánské faráře, vedle toho většinou o učitele a hlavně o velkostatkáře příslušného hrabství, „whigové“ většinou o takové lidi jako nonkonformistické<sup>13</sup> kazatele (kde nějací byli), o poštmist-

<sup>11</sup> Weber zde má na mysli pravděpodobně jeho práci „*La Démocratie et les partis politiques*“ (Calmann-Levy, Paris, 1903, II. vyd. 1912), v jeho době uznávanou zejména pro vylíčení stranických dějin a poměrů v Anglii a USA. – Pozn. překl.

<sup>12</sup> „Toryové“ (tehdy přibližně konzervativci) a „whigové“ (liberálové) jako klasické parlamentní strany vznikly již v době prvních Stuartovců a v parlamentě se objevily za Karla II. Původně byli „toryové“ stoupenci irských katolických povstalců, později byli stranou dvora a hájili panovnickou moc proti „whigům“, reprezentujícím zájmy na „pokrokových“ reformách. – Pozn. překl.

<sup>13</sup> Jako „nonkonformisté“ byli v Anglii označováni všechny protestantské sekty, existující vedle statní anglikánské církve. – Pozn. překl.

ry, kováře, krejčí, provazníky, tedy o takové řemeslníky, kteří mohli mít politický vliv, protože nejvíce přicházejí do styku s lidmi. Ve městech se strany odlišovaly dílem podle ekonomických, dílem podle náboženských nebo prostě podle stranických názorů tradovaných v rodině. Avšak nositeli politické organizace byly vždy honorace. Nad nimi se vznášel parlament a strany s kabinetem a „leaderem“, který byl předsedou ministerské rady nebo opozice. Tento „leader“ měl vedle sebe nejdůležitější osobnost politika z povolání z celé stranické organizace, již byl „dozorce“ (whip). V jeho rukou byla patronace úřadů a na něho se tedy měli obracet uchazeči o místa; jednal o nich s poslanci jednotlivých volebních obvodů. V obvodech se pomalu začala vyvíjet vrstva politiků z povolání tím, že byli získáváni místní agenti, kteří byli zpočátku neplacení a odpovídalo jim asi tak postavení našich „důvěrníků“. Vedle toho ale vznikla pro volební obvody postava kapitalistického podnikatele, tzv. „election agent“, jehož existence byla v anglickém moderním zákonodárství nepostradatelná pro zajištění čistoty voleb. Toto zákonodárství se pokoušelo kontrolovat volební náklady a čelit moci peněz tím, že zavazovalo kandidáta, aby ohlásil, kolik jej stály volby: neboť kandidát – mnohem více, než jak tomu bylo také u nás – kromě toho, že namáhal svůj hlas, měl i to potěšení, že musel vytáhnout peněženku. „Election agent“ si od něho nechával platit paušální částku, přičemž obyčejně udělal dobrý obchod. Při rozdělení moci mezi „leadra“ a stranickou honoraci, v parlamentě i na venkově, měl v Anglii odjakživa velmi významné postavení, což bylo nutné proto, aby bylo možno vést velkorysou, a přitom stálou politiku. Přesto však byl vliv parlamentních činitelů i stranické honorace stále ještě značný.

Stará stranická organizace tedy byla asi tak napůl hospodářstvím honorací, napůl už podnikem zaměstnanců a podnikatelů. Od roku 1868 se však vytvářel systém „Caucus“<sup>14</sup> nejdříve pro místní volby v Birminghamu, pak v celé zemi. Do života tento systém uvedli

<sup>14</sup> Caucus je původní označení jednoho politického klubu v Bostonu, založeného už v 18. století, který na svých tajných zasedáních jmenoval kandidáty na nejvyšší úřednická místa. Později se tak označuje ten druh stranických zasedání, které byly věnovány volbám a zvláště nominacím a kandidaturám státních či lokálních politiků. Tento systém výběru politiků byl později zpevněn tzv. primárními volbami. – Pozn. překl.

Seskupení  
parolů

jeden nonkonformistický farář a především *Joseph Chamberlain*.<sup>15</sup> Podnětem byla demokratizace volebního práva. Aby byly získány masy, bylo nutné uvést do pohybu obrovský aparát demokraticky vyhlížejících seskupení, v každé čtvrti ustavit volební spolek, udržet v chodu provoz a všechno důsledně byrokratizovat. Přibýlo zaměstnaných placených úředníků z místních volebních výborů, v nichž bylo brzy organizováno na 10 procent voličů, a objevili se volení zprostředkovatelé s kooptačním právem jako formální nositelé stranické politiky. Hnací silou byly místní kruhy zainteresované především na komunální politice, která je všude zdrojem nejtuchnějších hmotných šancí, a ty přinesly na prvním místě finanční prostředky. Tato nově vznikající mašinerie už nebyla řízená parlamentárně a musela brzy svádět boje s dosavadními držiteli moci, především s „whipy“, ale proto, že se opírala o místní zájemce, obstála v boji natolik vítězně, že se „whipové“ museli připojit a dohodnout se s ní. Výsledkem byla centralizace veškeré moci v rukou několika osob a nakonec jedinice, který stál v čele strany. V liberální straně se celý systém ujal v souvislosti s *Gladstonovým*<sup>16</sup> nástupem k moci. Co této mašinerii dopomohlo tak rychle k vítězství nad honoracemi, bylo to, čím fascinovala Gladstonova „velká“ demagogie; pevná víra mas v etický obsah jeho politiky a především v etický charakter jeho osobnosti. V politice se objevil césaristicko-plebiscitní prvek, na scénu vstoupil diktátor volebního bojiště. To se projevilo velmi brzy. Roku 1877 se uplatnil „Caucus“ po prvé při státních volbách. Se skvělým výsledkem, jímž byl *Disraeliho*<sup>17</sup> pád uprostřed jeho velkých úspěchů. Roku 1886 byla mašinerie už tak dokonale cha-

<sup>15</sup> Joseph Chamberlain (1836–1914), britský státník se stal známým také jako hlasatel anglického imperialismu. Pro nesouhlas s Gladstonem v otázce irského parlamentu a pozemkového zákona ho po roce 1876 opustil a stal se vůdcem liberalistických unionistů. – Pozn. překl.

<sup>16</sup> W. E. Gladstone (1809–1898), původně konzervavec, později slavný vůdce anglických „liberálů“ a politický protihráč Disraeliho. Byl čtyřikrát ministerským předsedou a dvakrát ministrem financí (lordem kancléřem pokladu). – Pozn. překl.

<sup>17</sup> Benjamin Disraeli, pozdější lord Beaconsfield (1804–1881), spisovatel, finančník a později vůdce konzervativní strany, první britský ministerský předseda židovského původu. – Pozn. překl.

rismaticky orientovaná na osobnost, že – když se rozvířila otázka „Home-rule“<sup>18</sup> – se nikdo v celém aparátě nezeptal: „Stojíme věčně na *Gladstonově* pozici?“, nýbrž všichni dali prostě na jeho slova prohlásili: „Co on činí, budeme následovat!“ A nechali tak na holičkách svého vlastního tvůrce *Chamberlaina*.

Celá tato mašinerie vyžadovala značný personální aparát. V Anglii žije asi 2000 osob stále přímo ze stranické politiky. Mnohem větší počet je ovšem těch, kteří se v politice „honí za posty“ anebo vystupují jako političtí interestenti, zvláště v rámci obecní politiky. Vedle ekonomických vyhlídek se schopným politikům nabízí šance, aby ukojili svou ješitost a stali se smířícími soudci, nebo dokonce poslanci, což je přirozeně nejvyšší metou (normální) ctižádosti, a lidé, kteří mají dobrou výchovu a chování, kteří jsou „gentleman“, toho také dosáhnou. To nejvyšší, co kynulo zvláště velkým mecenášům – finance stran jsou asi z 50 % hrazeny dary nejmenovaných dárců – byla hodnost „peera“, člena Horní sněmovny.

Jaký byl efekt celého systému? To, že dnes angličtí parlamentáři s výjimkou několika členů kabinetu (a několika podivínů) normálně nejsou ničím než dobře disciplinovaným stádem. U nás v Říšském sněmu se aspoň vyřizováním soukromé korespondence předstíralo, že se vyvíjí činnost pro blaho země. Taková gesta se v Anglii nevyžadují; povinností člena parlamentu je pouze hlasovat a nedopustit se zrady na straně, musí se také objevit, když parlamentní úředníci zavolají, aby udělal, co přikazuje buď kabinet, nebo leader opozice. „Caucus“ – mašinerie je na venkově, je-li tu silný vůdce, skoro bez názoru a zcela v rukou lídra. Plebiscitní diktátor, který za sebou táhne masy pomocí „mašinerie“, tak fakticky stojí nad parlamentem a poslanci jsou pro něj jen politickými obročníky, nacházejícími se v jeho družině.

Jak se tedy toto vedení vybírá? Především, na základě jakých schopností? Kromě volných kvalit, které rozhodují všude na světě, je přirozeně rozhodující moc demagogické řeči. Její způsob se změnil od dob, kdy se – jako u *Cobdena* – obracela k rozumu, po *Gladstona*, který byl technikem zdánlivě střízlivého způsobu „nechat mluvit fakta“, až po současnost, kdy jsou masy manipulovány prostředky užívanými

<sup>18</sup> „Home-rule“ (domácí vláda) – požadavek irských autonomistů na vlastní parlament, který byl po velkých bojích uskutečněn až po První světové válce. – Pozn. překl.

mnohdy čistě emocionálně, jak to dělá také *Armáda spásy*. Tento stav asi smíme nazvat „diktaturou spočívající na využívání emocionality mas“. To ale umožňuje v anglickém parlamentu velmi rozvinutý systém práce v komisích a nutí také každého politika, který reflektuje na účast ve vedení, aby v nich spolupracoval. Všichni významní ministři posledních desetiletí touto velmi reálnou a účinnou školou práce prošli, a praxe podávání zpráv i veřejné kritiky na těchto poradách způsobuje, že tato škola znamená skutečný výběr a vyřadí každého pouhého demagoga.

Tak je tomu v Anglii. Avšak tamější systém „caucus“ byl jen slabou formou ve srovnání s americkou organizací stran, která uplatnila plebiscitní princip zvláště záhy a ve zvláště čisté formě. Amerika měla být podle *Washingtonova* ideálu společenstvím spravovaným „gentlemany“. Gentleman byl tehdy i za oceánem pozemkovým vlastníkem nebo mužem s vysokoškolským vzděláním. Tak tomu také nejprve bylo. Když se tvořily strany, členové sněmovny reprezentantů si zpočátku nárokovali být jejich vůdci, jako tomu bylo v Anglii za vlády honorací. Stranická organizace byla zcela volná. To trvalo do r. 1824. V mnohých obcích – které také zde byly prvními místy moderního vývoje – vznikala stranická mašinerie už před dvacátými léty. Ale teprve volba kandidáta západních sedláků *Andrewa Jacksona*<sup>19</sup> za presidenta učinila konec starým tradicím. Řízení stran vedoucími funkcionáři Kongresu formálně skončilo záhy po roce 1840, když z politického života odešli velcí kongresmani *Calhoun* a *Webster*, neboť parlament oproti stranické mašinerii ztratil na venkově skoro veškerou moc. Že se plebiscitní „mašinerie“ vyvinula v Americe tak záhy, mělo svůj důvod v tom, že tam a pouze tam byl hlavou exekutivy a – o což se jedná – šéfem patronace nad úřady president volený plebiscitem, a že ten je v důsledku „dělby moci“ ve výkonu svého úřadu na parlamentu téměř nezávislý. Opravdová kořist úřednických obročů kynula tedy jako odměna za vítězství právě při presidentské volbě. Z toho vyvodil důsledky *Andrew Jackson*, který pak zcela systematicky povýšil na princip tzv. „spoils system“.

Co tento „spoils system“, tj. poskytnutí všech ústředních spolkových úřadů stoupencům vítězného kandidáta, znamená pro dnešní

<sup>19</sup> Andrew Jackson (1829–1837) – Pozn. vyd.

tvorbu stran? Znamená, že vzájemně proti sobě stojí zcela bezideové strany, které jako čistě kariéristické organizace mění své programy pro jednotlivý volební boj s ohledem na šance získání hlasů, a to v takové míře, jak se s tím přes všechny analogie nikde jinde nesetkáme. Tyto strany jsou totiž úplně a výhradně stříženy pro volební boj důležitý pro patronát nad úřady: pro boj o presidentský úřad Unie a guvernérská místa v jejich jednotlivých státech. Programy a kandidáti se určují na „national conventions“ stran bez intervence poslanců – tedy na sjezdech stran, které jsou obesílány formálně velmi demokraticky ze shromáždění delegátů, kteří sami svůj mandát dostali v „primárkách“ na schůzích prostých voličů strany. Už v „primárkách“ jsou voleni delegáti podle jména kandidáta na hlavu státu; o „nominaci“ zuří *uvnitř* jednotlivých stran nejrozhročenější boj. V rukou presidenta spočívá přece 300 000 až 400 000 jmenování úředníků, o nichž rozhoduje jen on, pouze za přispění senátorů z jednotlivých států. Senátoři jsou tudíž mocnými politiky. Naproti tomu Sněmovna reprezentantů je politicky poměrně dost bezmocná, poněvadž nemá patronáty nad úřady, a ministři, kteří jsou pouhými pomocníky presidenta, lidem legitimovaného proti každému, a tedy také proti parlamentu, mohou spravovat svůj úřad nezávisle na důvěře nebo nedůvěře Sněmovny reprezentantů: i to je důsledek „dělby moci“.

„Spoils system“, který se o to opírá, byl v Americe technicky *umožněn* tím, že mládí americké kultury mohlo snést hospodaření naprostých diletantů. Neboť oněch 300 000 – 400 000 straníků jako svou kvalifikaci mohlo uvést pouze skutečnost, že své straně prokázali dobré služby. Tento stav nemohl samozřejmě existovat bez obrovských zlořádů: korupce a nevídaného plýtvání, jež mohla unést pouze země s ještě neomezenými ekonomickými možnostmi.

Onou postavou, která se nyní s tímto systémem plebiscitní stranické mašinerie objevuje na scéně, je „boss“. Co je boss? Politický kapitalistický podnikatel, který na svůj účet a na vlastní nebezpečí opatřuje volební hlasy. Svě první vztahy mohl navázat jako právní zástupce nebo krčmář či jako majitel podobného podniku nebo třeba jako věřitel. Z toho místa spráda dále své nitky, až je s to „kontrolovat“ určitý počet hlasů. Pokud to dotáhl tak daleko, naváže spojení se sousedním bossem, horlivostí, obratností a především diskretností upoutá pozornost těch, kteří to ve své kariéře už přivedli dál, a pak vystoupí. Boss je pro organizaci strany nepostradatelný. Ta je centralizována



v jeho rukou a on podstatnou měrou obstarává prostředky. Jak k nim přijde? Částečně jsou to členské příspěvky; především však čerpá ze zdanění platů těch úředníků, kteří se jeho prostřednictvím a pomocí jeho strany dostali do úřadu. Pak také z úplatků a ze spropitného. Kdo chce beztržně přestoupit některý z četných zákonů, potřebuje, aby bossové zamhouřili oko, a musí jim zaplatit. Jinak mu určitě vzniknou nepříjemnosti. Ale tím potřebný provozní kapitál ještě zaopatřen není. Boss je nepostradatelný jako přímý příjemce peněz od velkých finančních magnátů. Ti by peníze na volební účely vůbec nesvěřili žádnému placenému zaměstnanci strany nebo člověku, který musí veřejně skládat účty. Boss je se svou vychytralou diskretností v otázkách peněz samozřejmě mužem těch kapitalistických kruhů, které volby financují. Typický boss je absolutně střízlivý člověk. Nebaží po společenské cti: „profesionálem“ se v „dobré společnosti“ pohrdá. Hledá pouze moc, moc jako zdroj peněz, ale také jen pro ni samu. Pracuje v pozadí, tím se liší od anglického „leadera“. Neuslyšíte ho veřejně mluvit; navrhuje řečníkům, co mají účelným způsobem říci, on sám ale mlčí. Zpravidla nepřijme žádný úřad, kromě funkce senátora v Unii. Poněvadž senátoři jsou podle ústavy účastni na obsazování úřadů, sedí vedoucí bossové často v této instituci osobně. Úřady se rozdělují především podle služeb pro stranu, ale mnohdy byl úřad přiklepnut také za peněžní nabídku a pro jednotlivé úřady existovaly určité taxy; jde o systém prodávání úřadů, jak jej přece opakovaně znaly také monarchie 17. a 18. století včetně církevního státu.

Boss nemá žádné pevné politické „zásady“, je úplně bez názoru a pouze se ptá: Co přitáhne hlasy? Nezřídka je dost špatně vychovaným mužem. Ale ve svém soukromém životě obvykle žije řádně a korektně. Pouze se svou politickou etikou přirozeně přizpůsobil už jednou dané průměrné etice politického jednání, jako by to asi udělali mnozí z nás v době (válečného) křečkování v oblasti etiky ekonomické. Že se jim jako „profesionálem“, jako politikem z povolání společensky pohrdá, na tom mu nesejde. Že on sám se nedostane do vysokých úřadů Unie a ani se dostat nechce, to má svou přednost, neboť nezřídka, jestliže si od toho boss slibuje volební přitažlivost, se pak kandidáty mohou stát vzdělanci stojící mimo stranu a vynikající osobnosti, a ne stále znovu staré stranické honorace, jako je tomu u nás. Právě struktura těchto bezzásadových stran s jejich společensky opovrhovanými mocipány proto dopomohla k presidentství znamenitým mužům, kteří by u nás

nikdy nevyunikli. Ovšem proti outsiderovi, který by mohl nebezpečně ohrozit jejich peněžní a mocenské zdroje, se bossové vzeprou. Ale v konkurenčním boji o přízeň voličů museli nejednou akceptovat takové kandidáty, kteří byli známi jako nepřátelé korupce.

Zde se tedy jedná o silně kapitalistický, shora dolů důkladně proorganizovaný stranický provoz, opírající se také o velice pevné, na způsob řádů organizované kluby, které po způsobu Tammany Hall usilují o dosažení zisku prostřednictvím politického ovládnutí především komunálních správ, důležitého objektu vykořisťování. Tato struktura života stran se stala možnou v důsledku vysokého stupně rozvoje demokracie Spojených států jako „Nového světa“. Uvedená souvislost ovšem zapřičiňuje, že tento systém pozvolna odumírá. Americe už nemohou vládnout jen diletanti. Američtí dělníci ještě před 15 lety<sup>20</sup> na otázku, proč trpí vládou politiků, odpovídali: „Máme raději za úředníky takové lidi, jimiž pohrdáme, než jako u vás kastu úředníků, která by pohrdala námi.“ To bylo staré stanovisko americké „demokracie“: socialisté už tehdy smýšleli úplně jinak. Tento stav už nebylo možné déle snášet. Diletantská správa už nestačí a *Civil Service Reform* zřizuje ve stále větším počtu doživotní místa s penzijním zajištěním, a tak způsobuje, že se do úřadů dostávají na universitě školení úředníci, právě tak neúplatní a zdatní, jako jsou naši. Zhruba 100 000 úřadů už není objektem pro kořist v jednom volebním období, nýbrž mají zajištěnou penzi a jsou vázány na prokázání kvalifikace. To bude pomalu zatlačovat „spoils system“ a snad se pak přetvoří způsob vedení stran; jenže ještě nevíme jak.

V Německu byly až dosud rozhodující podmínky politického provozu v podstatě tyto: Za prvé bezmocnost parlamentů. Důsledkem toho bylo, že v nich trvale nezůstal žádný člověk, který by měl vůdcovské kvality. Dejme tomu, že by někdo do parlamentu chtěl – co tam mohl dělat? Když se uvolnilo kancelářské místo, mohlo se příslušnému správnímu šéfovi říci: Mám ve svém volebním obvodu velice zdatného člověka, ten by se vám hodil, přijměte jej. Což bylo také ochotně provedeno. To ale bylo asi tak všechno, čeho mohl německý poslanec dosáhnout pro uspokojení svého mocenského instinktu, pokud vůbec nějaký měl. K tomu přistupoval, a tento druhý moment podmiňoval

<sup>20</sup> 1904 – Pozn. překl.

onen první, nesmírný význam vzdělaného odborného úřednictva v Německu. V tom jsme byli prvními na světě. Tento význam s sebou nesl, že si toto odborné úřednictvo pro sebe nárokovalo nejen odborná úřednická místa, nýbrž také ministerská křesla. Bylo to v bavorském zemském sněmu, kde bylo minulý rok v diskusi o parlamentarizaci řečeno: Nadaní lidé už nebudou vstupovat na úřednickou dráhu, posadíme-li do ministerstev poslance. Úřednická správa se kromě toho tímto způsobem systematicky vymykala takovému druhu kontroly, jakou představují anglické rozpravy ve výborech, a znemožnila parlamentům, nehledě na několik málo výjimek, aby z jejich středu vyrostli skutečně schopní šéfové správy.

Za třetí jsme v Německu, na rozdíl od Ameriky, měli strany ideové, které přinejmenším se subjektivně dobrou vůlí tvrdily, že jejich členové zastávají „světový názor“. Dvě nejdůležitější z těchto stran: jednak Centrum,<sup>21</sup> jednak sociální demokracie, byly rozenými stranami menšinovými, a to na základě svých vlastních úmyslů. Vedoucí říšské kruhy Centra se nikdy netajily tím, že jsou proti parlamentarismu, protože se obávají, že se octnou v menšině, a že by jim tak bylo ztíženo tlačit na vládu jako dosud při umístování lidí shánějících místa. Sociální demokracie byla zásadní stranou menšiny a brzdou parlamentarizace, poněvadž se nechtěla poskvrnit daným politicko-buržoazním pořádkem. Skutečnost, že se obě tyto strany před parlamentarismem uzavíraly, tento systém znemožňovala.

Co se přitom stalo s německými politiky z povolání? Neměli žádnou moc, žádnou odpovědnost, mohli hrát jen dost subalterní úlohu honorací a v důsledku toho byli donedávna ovládání zcela typickými cechovními instinkty. V kruzích těchto honorací, které si ze svého malého postu udělali svůj život, byl nemožný postup člověka, který by nebyl jako oni. Z každé strany, samozřejmě nevyjímaje sociální demokracii, bych mohl uvést četná jména, znamenající tragédie na politické dráze, poněvadž dotyčný měl vůdcovské kvality, a právě proto ho honorace nemohly vystát. Touto cestou vývoje k cechu honorací šly všechny naše strany. *Bebel*<sup>22</sup> např. byl ještě vůdcem, vyznačujícím

<sup>21</sup> „Deutsche Zentrumpartei“ – strana německých katolíků, vzniklá v sedmdesátých letech devatenáctého století, v době Bismarckova tzv. „kulturního boje proti katolické církvi“ a nazvaná podle své klasicky středověké pozice v parlamentu.

<sup>22</sup> August F. Bebel (1840–1913), původně dělník, pak předseda „Svazu ně-

se temperamentem a skvělým charakterem, jakkoli byl jeho intelekt skromný. To, že byl mučedníkem, že nikdy nezklamal důvěru mas (v jejich očích), mělo za následek, že masy za ním šly a že v sociálně-demokratické straně nebylo moci, která by mohla proti němu vážně vystoupit. Po jeho smrti byl konec a začala vláda úředníků. Nahoru šli odborářští úředníci, straniční sekretáři a novináři, stranu ovládly úřednické instinkty, úřednictvo, o němž – ve srovnání s poměry v jiných zemích, zvláště když pomyslíme na často úplatné odborářské úředníky v Americe – lze říci, že je vysoce počestné. Avšak důsledky vlády úředníků, jimiž jsme se zabývali dříve, nastaly i v této straně.

Občanské strany byly od osmdesátých let zcela cechy honorací. Příležitostně sice strany musely pro reklamní účely přitáhnout mimostranickou inteligenci, aby mohly říci: „máme ta a ta jména“. Co možná se však vyhýbaly tomu, aby je kandidovaly ve volbách, a stalo se to jen tam, kde to bylo nevyhnutelné a když si to někdo jinak nenechal líbit.

V parlamentu vládl stejný duch. Naše parlamentní strany byly a jsou cechy. Každá řeč, která se pronáší v plénu říšského sněmu, je předem zcenzurována stranou. To prozrazuje jejich neslýchaná nudnost. Jen ten, kdo je jako řečník ohlášen, může dostat slovo. Silnější protiklad k anglické, ale také – ze zcela protichůdných důvodů – k francouzské kultivovanosti si sotva dovedeme představit.

V důsledku mohutného zhroucení, jemuž se obvykle říká revoluce, nyní probíhá jakási změna. Snad, není to jisté. Nejdříve se vynořily počátky nového druhu stranických aparátů. Za prvé amatérské aparáty zvláště často zastupované studenty různých vysokých škol, které řeknou muži, jemuž přičítají vůdcovské kvality: Máme pro vás nutnou práci, proved'te ji. Za druhé obchodnické aparáty. Stávalo se, že lidé přišli k mužům, jimž připisovali vůdcovské kvality, a nabízel se, že za pevně stanovené částky za každý volební hlas převezmou jejich nábor. – Kdybyste se mne poctivě zeptali, který z obou těchto aparátů bych z čistě technicko-politických hledisek pokládal za spolehlivější, tak bych dal myslím přednost tomu druhému. Avšak oba byly bubliny, které splaskly tak rychle, jak se objevily. Existující aparáty se pře-

meckých dělnických spolků“, v sociální demokracii platil za odpůrce anarchismu a také stoupenců intelektuálního Ferdinanda Lassala. Do češtiny byla přeložena jeho průkopnická kniha *Žena a socialismus*. – Pozn. překl.

skupily, pracovaly ale dále. Tyto jevy byly jen symptomem toho, že by se nové aparáty snad přizpůsobily, jen kdyby tu byli – vůdci. Ale už technická zvláštnost poměrného volebního práva vylučovala, aby vyrostli. Vzniklo několik diktátorů z ulice, ale zase zmizeli. Ale pouze stoupenci pouliční diktatury se zorganizovali s pevnou disciplínou: odtud moc těchto mizejících menšin.

Připustíme-li, že se to změnilo, pak si tedy, na základě toho, co bylo řečeno dříve, musíme ujasnit, že podmínkou vedení stran prostřednictvím plebiscitních vůdců je „Entseelung“ jeho přívrženců, nebo, jak by se také dalo říci, jejich duchovní proletarizace. Aby byli pro vůdce užiteční jako aparát, musejí slepě poslouchat, být mašinérií v americkém smyslu, nerušenou ješitností honorace a pretencemi na vlastní názor. *Lincolnova*<sup>23</sup> volba byla umožněna jen pro tento charakter organizace strany, a – jak už jsme zmiňovali – totéž se týká i „caucusu“ při kandidatuře Gladstonově. Právě to je cena, jíž se platí za to, že řízení strany mají v rukou vůdci. Ale máme na vybranou pouze mezi demokracií s vůdci a „mašinérií“, a demokracií bez vůdců, tj. panstvím „politiků z povolání“, kteří nejsou povolání, kteří jsou bez vnitřních charismatických kvalit, jež právě dělají vůdce. A to pak znamená panství určité „kliky“, jak to obyčejně označovala někdejší stranická fronta. Prozatím nemáme v Německu nic jiného. A pro budoucnost budou pro politiky z povolání příznivé podmínky i nadále, alespoň v Říši, a to už tím, že se asi obnoví Spolková rada, což omezí nutně moc Říšského sněmu, a tím jeho význam jako místa pro výběr vůdců. Poměrné volební právo, jak se nyní utváří, se stává typickým projevem demokracie bez vůdců, a nejen proto, že zvýhodňuje „kuhhandl“ honorací ohledně jejich umístování, nýbrž také proto, že zájmovým svazům dává napříště možnost, aby si vynutily kandidování svých úředníků, a tak vytvářely nepolitický parlament, v němž nebude místa pro pravé vůdcovství. Jediným ventilem pro potřebu vůdcovství by mohl být říšský prezident, bude-li volen plebiscitem, nikoli parlamentem. Vůdcovství by mohlo vznikat a tříbit se podle toho, jak se kdo osvědčil v práci, především tehdy, kdyby se ve velkých komunitách, jako ve Spojených státech všude tam, kde

<sup>23</sup> Abraham Lincoln, jeden z nejslavnějších amerických presidentů. V odvetu za porážku Konfederace zastřelený 14. 4. 1865 v lóži Fordova divadla ve Washingtonu. – Pozn. překl.

bylo třeba vážně bojovat proti korupci a kde by se s právem samostatně si sestavovat své úřady na scéně objevil plebiscitní diktátor města. To vyžaduje, aby stranická organizace byla tomuto způsobu voleb uzpůsobena. Ale naprosto maloměstský odpor k vůdcům ve všech stranách, především v sociální demokracii, zatím nechává v temnotě budoucí způsob utváření stran, a tak i všechny tyto šance.

Dnes proto vůbec ještě nelze získat přehled o tom, jak se navenek bude utvářet provoz politiky jako „povolání“, a to tím méně, že nevíme, kterým směrem se otevřou pro politicky nadané občany vyhlídky na to, že budou postaveni před uspokojivou politickou úlohu. Pro toho, kdo je pro své majetkové poměry nucen žít „z“ politiky, bude snad vždycky jako typicky přímá cesta připadat v úvahu alternativa žurnalistu nebo post stranického úředníka, nebo může volit některou ze zájmových reprezentací: odbory, obchodní komory, zemědělské komory, dělnické komory, svaz zaměstnavatelů atd., anebo vhodné místo komunální. O vnější stránce se nedá říci nic jiného než to, že úředník strany nese stejně jako žurnalista ódium „deklasovanosti“. „Placený pisálek“ tady – „placený žvanil“ tam, tak to bude bohužel vždycky znít, i když to třeba nebude vysloveno tak ostře. Kdo je vůči tomu vnitřně bezbranný a nedovede si dát sám správnou odpověď, ať se vyhne této životní dráze, jež je v každém případě cestou, která vedle těžkých pokusů může přinášet neustálá zklamání.

Jaké vnitřní radosti tedy může politická dráha poskytnout a jaké osobní předpoklady se očekávají od toho, kdo si ji vybere?

Tedy především poskytuje pocit moci. Dokonce i ve formálně skromném postavení může politika z povolání povznášet nevšední vědomí, že má vliv na lidi, že se podílí na moci nad nimi, ale především jde o pocit, že má v rukou jeden z nervů historicky důležitého dění. Ale otázkou, kterou si musí klást, je, jakými svými kvalitami je s to vyvážit moc (ať už je v jednotlivém případě jakkoli úzce vymezena), a tím i odpovědnost, před kterou je postaven? Tím se dostáváme do oblasti etických otázek. Neboť tam patří otázka: Jakým člověkem musí být ten, kdo smí zasahovat do soukolí dějin?

Lze říci, že pro politika jsou rozhodující především tři vlastnosti: vášnivost – pocit odpovědnosti – odhad. Vášně ve smyslu *věcnosti*: vášnivě oddanosti nějaké „věci“, bohu nebo démonu, který je jejím vládcem. Ne ve smyslu onoho vnitřního chování, které můj zesnulý

přítel Georg Simmel<sup>24</sup> rád označoval jako „sterilní rozčilenost“; bývala vlastní hlavně určitému typu ruských intelektuálů (ne však všem!) a nyní, v tomto karnevalu zdobícím se hrdým jménem „revoluce“, hraje velkou roli také u našich intelektuálů jako ona naprázdno běžící „romantika intelektuálně zajímavého“ bez jakéhokoli věcného pocitu odpovědnosti. Neboť s pouhou vášnivostí, jakkoli opravdu pročitěnou, se ovšem nic nesvede. Neudělá z nikoho politika, pokud hlavní vůdčí hvězdou svého jednání zároveň neučiní rovněž *odpovědnost* vůči určité „věci“. A k tomu je třeba – což je rozhodující psychologická vlastnost politika vůbec – *odhadu*, oné schopnosti nechat na sebe působit reality s vnitřním usebráním a klidem. Je tedy třeba *odstupu* od věci i lidí. „Nedostatek odstupu“ čistě jako takový je jedním ze smrtelných hříchů každého politika a jednou z těch vlastností, jejíž pěstění odsoudí dorost našich intelektuálů k politické neschopnosti. Neboť problémem právě je, jak v téže duši mohou být spolu dohromady směsnány horoucí vášnivost a chladný odhad? Politika se dělá hlavou a ne jinými částmi těla nebo duše. A přece oddanost politice, nemá-li být frivolní intelektuální hrou, nýbrž lidsky opravdovým jednáním, se může zrodit a být sycena jen z vášně. Ale ono silné zkáznění duše, jímž se vyznačuje vášnivý politik a co jej odlišuje od „sterilního rozčilování“ politických diletantů, je možné jen tehdy, navykne-li si na odstup v každém smyslu slova. „Síla“ politické „osobnosti“ znamená především tyto vlastnosti.

Denně a každou hodinu proto musí politik v sobě překonávat zcela obyčejnou *ješitnost*, která je smrtelným nepřítelem každé věcné oddanosti a veškerého odstupu, v tomto případě i odstupu vůči sobě samému.

Ješitnost je velmi rozšířená vlastnost, a snad nikdo se od ní zcela neoprostil. A v akademických i vědeckých kruzích je jakýmsi druhem

<sup>24</sup> Georg Simmel (1858–1918), známý německý sociolog a sociální filosof, jeden ze zakladatelů sociologie vůbec. Ve svých pracích kladl důraz na formy spolitosti, a to v zásadě bez ohledu na jejich sociální obsahy. K plnému ocenění významu Simmelových průkopnických prací došlo vlastně až v uplynulém desetiletí, kdy v nakladatelství Suhrkamp vyšly jeho *Sebrané spisy*. K nejznámějším pracem patří *Philosophie des Geldes* (1900), *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), opakovaně byly vydávány jeho úvody, nazvané *Hlavní problémy filosofie a Základní otázky sociologie*, v poslední době se výsoce oceňují jeho texty k sociologii kultury. Viz *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*, Praha 1997. – Pozn. překl.

nemoci z povolání. Ale právě u učence, ať se navenek projevuje se sebevětší antipatií, je to poměrně nevinná nemoc v tom smyslu, že zpravidla provoz vědy neruší. Zcela jinak je tomu u politika. Politik pracuje s touhou po *moci* jako s nevyhnutelným prostředkem. „Mocenský instinkt“, jak se obyčejně říká, patří proto vskutku k jeho normálním kvalitám. Hřích proti posvátnému duchu jeho povolání ale počíná tam, kde se touha po moci stává *nevěcnou* a je předmětem čistě osobního sebeopájení, místo aby sloužila výhradně „věci“. Jsou koneckonců jen dva druhy smrtelných hříchů v politické oblasti: *nevěcnost* a – často, ale ne vždy s ní totožná – *nezodpovědnost*. Ješitnost, tj. potřeba stavět sebe sama co možná nejvíce do popředí, přivádí politika do nejsilnějšího pokušení dopustit se jednoho nebo obou těchto hříchů. A to tím více, že jako demagog je nucen počítat s „působením“ – je právě proto stále v nebezpečí jak stát se hercem, tak brát odpovědnost za následky svého konání na lehkou váhu a pít se jen po „dojmu“, kterým působí. Jeho *nevěcnost* ho svádí k tomu, aby usiloval o skvělé zdání moci namísto moci skutečné; a jeho *nezodpovědnost* ho zase svádí k tomu, aby užíval moc jen pro ni samu, bez obsahového účelu. Ačkoli, nebo spíše právě *proto*, že je moc nevyhnutelným prostředkem, a touha po ní jednou z hnacích sil veškeré politiky, neexistuje žádná ubožejší znetvořenina politické síly než povýšenecké chvastounství moci a ješitné vzhlížení se v pocitu moci, vůbec každé zbožňování moci pro moc. Pouhý „politik moci“, jak se jej také u nás snaží oslavit horlivě provozovaný kult, může silně zapůsobit, ale ve skutečnosti působí do prázdna a bez smyslu. V tom mají kritikové „mocenské politiky“ úplně pravdu. Na náhlém vnitřním zhroucení typických nositelů tohoto smýšlení jsme se přesvědčili, jaká vnitřní slabost a bezmocnost se za tímto povýšeneckým, ale úplně prázdným gestem skrývá. Je produktem nanejvýš ubohé a povrchní blazeovanosti vůči *smyslu* lidského jednání, která nemá nic společného s vědomím tragiky, do níž je každé konání, a zvláště pak politické konání, v pravdě zapleteno.

Je ovšem úplnou pravdou a základním faktem veškerých dějin, který zde nelze podrobněji odůvodňovat, že konečný výsledek politického jednání je často, ba přímo pravidelně ve zcela neadekvátním, často přímo paradoxním poměru k jeho původnímu smyslu. Avšak právě proto by snad přece tento smysl, tj. služba nějaké věci, neměl chybět, jestliže má mít jednání vnitřní oporu. *Jak* má vypadat věc, v jejích službách usiluje politik o moc a moci používá, je věcí přesvědčení.

Může sloužit cílům národním nebo humánním, sociálním a etickým či kulturním, vezdejším nebo náboženským, politik může být veden silnou vírou v „pokrok“, jedno v jakém smyslu, nebo může i tento druh víry chladně odmítat; může si nárokovat, že stojí ve službě nějaké „ideje“, nebo zásadně podobný nárok odmítat a sloužit jen vnějším cílům každodenního života. Vždy *tu* ale musí být nějaká víra. Jinak – což je zcela správné – i na jeho největší vnější politické úspěchy padne kletba tvůrčí nicotnosti.

Tím, co bylo řečeno, jsme už přešli k výkladu posledního problému, který nás dnes večer bude zajímat: k *étosu* politiky jako „věci“. Jaké poslání může politika sama, zcela nezávisle na svých cílech, plnit v rámci celkové mravní ekonomie životního způsobu? Ve které takřkajíc etické obci je její domov? Zde na sebe ovšem narážejí poslední světové názory, mezi nimiž je třeba nakonec *volit*. Přístupme rezolutně k problému, který byl v poslední opět rozvířen – podle mého názoru však opravdu převráceným způsobem.

Především se osvobodíme od jednoho zcela triviálního omylu. Etika totiž může vystupovat především v úloze mravně krajně fatální. Uvedme příklady. Zřídka se setkáte s mužem, jehož láska se odvrací od jedné ženy a přiklání se k jiné, který by nepocíťoval potřebu, aby si to sám před sebou nelegitimoval tak, že si řekne: „Mé lásky nebyla hodna, zklamala mě“, nebo uvedl nějaké jiné podobné „důvody“. K nerytířskosti, která je dána už prostým osudem, že on ji už nemiluje a že to tato žena musí nést, přidává ještě další nerytířkost, že si vybásní jakousi „legitimitu“, jejíž pomocí si pro sebe osobuje jakási práva, a kromě neštěstí se na ni snaží uvalit ještě bezpráví. Právě tak jedná i úspěšný erotický konkurent. Protivník musí být méněcennější, jinak by nepodleh. A nejinak je tomu samozřejmě, když si po nějaké válce vítěz v nedůstojné neústupnosti nárokuje: „Zvítězil jsem, protože jsem měl pravdu.“ Nebo když se někdo ve válečných hrůzách duševně zhroutí a pak, místo aby prostě řekl „bylo toho příliš mnoho“, pocíťuje potřebu, aby před sebou samým legitimoval svou únavu z války tím, že si namluví pocit: „Nemohl jsem to snést, protože jsem musel bojovat za mravně špatnou věc.“ A právě tak je to s tím, kdo byl ve válce poražen. Místo aby starým babským způsobem po válce hledal „viníka“ – když přece válku zplodila struktura společnosti –, každý, kdo zaujme mužný a hravý postoj, by měl nepřítel říci: „Válku jsme prohráli – vy jste ji vyhráli. Věc je skončena. Nyní se bavme o tom,

jaké důsledky je třeba vyvodit vzhledem k *věcným* zájmům, o které se bojovalo, a což je to hlavní, vzhledem k odpovědnosti před *budoucností*, kterou nese především vítěz.“ Všechno ostatní je nedůstojné a vymstí se. Poškození svých zájmů národ promine, nikoli však urážku své cti a nejméně ovšem urážku způsobenou z páterského patentu na pravdu. Každý nový dokument, který se po desetiletích objeví, vyvolá znovu nedůstojné skuhrání, nenávist a zlobu, místo aby válka byla svým ukončením pohřbena aspoň *mravně*. To je možné jen silou věcnosti a rytířskosti, ale především jen *důstojností*. Nikdy ale „etikou“, která po pravdě znamená jen nedůstojnost obou stran. Namísto, aby se politik staral o to, co se ho týká, tj. o budoucnost a odpovědnost před budoucností, zabývá se politicky sterilními, protože neřešitelnými otázkami viny v minulosti. Existuje-li vůbec nějaká politická vina, tak je to právě *toto* počínání a nic jiného. A přitom se navíc přehlédne nevyhnutelné zfalšování celého problému velmi hmotnými zájmy, tj. zájmy vítěze na co nejvyšším zisku, morálním i materiálním, a iluzemi poraženého, že za přiznání viny získá výhody. Jestliže můžeme něco pokládat za „sprosté“, pak je to právě toto, a to jako následek užívání „etiky“ coby prostředku pro „patentování pravdy“.

Jak je tomu tedy se vztahy mezi *etikou a politikou* opravdu? Nemají spolu navzájem opravdu nic společného, jak se tu a tam říká? Nebo je naopak správné, že pro politické jednání platí „stejná“ etika jako pro každé jiné? Občas by člověk věřil, že mezi těmito oběma tvrzeními existuje pouze neřešitelná alternativa: buď je správné to, nebo ono! Copak je ale pravda, že pro erotické a obchodní, rodinné a úřední vztahy, pro vztahy k manželce, hokynářce, synovi, konkurentovi, příteli, obžalovanému by vůbec nějaká etika na světě mohla postulovat obsahově *stejně* příkazy? Mělo by etickým požadavkům na politiku být skutečně zcela lhostejné, že politika pracuje se specifickým prostředkem, totiž s mocí, za níž stojí *násilí*? Cožpak nevidíme, že bolševičtí a spartakovští<sup>25</sup> *ideologové*, *poněvadž používají právě tohoto prostředku politiky, dosahují zcela stejných výsledků* jako nějaký militaristický diktátor?

<sup>25</sup> „Spartakovci“ (Spartakusbund) – podle *Spartaka* († 71 před Kristem), thráckého vůdce povstání otroků ve starém Římě pojmenovaná berlínská skupina radikálních marxistů pod vedením Karla Liebknechta, Rosy Luxemburgové, Kláry Zetkinové a Wilhelma Piecka, hlásající ve svých od roku 1916 vycházejících tiskovinách (*Spartacusbriefe*) „mezinárodní třídní boj válce“. Spíše než o politické

Neboť čím jiným než právě jen osobou držitele moci a jejím diletantismem se liší panství dělnických a vojenských rad od panství kteréhokoli mocipána starého režimu? A čím se liší polemika většiny zastánců této údajně nové etiky proti odpůrcům, které kritizují, od polemik jiných demagogů? Mohlo by se asi říci: „Ušlechtilým úmyslem!“ Dobrá. Ale zde se mluví jen o prostředku, a ušlechtilost svých konečných úmyslů si odpůrci nárokují s plnou subjektivní poctivostí úplně stejně. „Kdo mečem zachází, mečem schází,“ a boj je všude boj. Tedy nutnost etiky *Kázání na hoře*?<sup>26</sup> Hovořím-li o *Kázání na hoře*, mám na mysli absolutní etiku evangelia – to je vážnější věc, než si myslí ti, kdo dnes tyto příkazy rádi citují. S tou nejsou žádné žerty. Platí o ní to, co bylo řečeno o kauzalitě ve vědě: není to žádný fiakr, který se dá libovolně zastavit a podle libosti z něj nastupovat či vystupovat. Bud' všechno, nebo nic, právě to je její smysl, pokud z ní nemá vzejít něco jiného než triviality. Tedy např. bohatý mladík: „když mladík uslyšel to slovo, odešel, smuten odešel, neboť měl mnoho majetku“. Příkaz evangelia je nepodmíněný a jednoznačný: vzdej se *všeho*, co máš – úplně všeho. Politik ale řekne, že to je sociálně nesmyslný požadavek, dokud není prosazen pro *všechny*. Tedy zdanění, odčerpání daněmi, konfiskace – jedním slovem donucování a pořádek proti *všem*. Po tom všem se ale etický příkaz *vůbec neptá*, a to je jeho podstata. Nebo: „Nastav druhou tvář!“ Bezpodmínečně, aniž by ses ptal, co tomu druhému dovoluje, aby tě udeřil. Etika nedůstojnosti, nejde-li o světce. To je ono: člověk musí být světce ve *všem*, nebo aspoň chtít být ve všem světce, musí žít jako Ježíš, jako apoštolové, svatý František a jim podobní, *pak* má tato etika smysl a výraz důstojnosti. *Jinak ne*. Neboť jestliže v důsledku akosmické etiky lásky platí „neodporovat zlu násilím“, pak pro politika naopak platí: zlu musíš odporovat násilím, jinak jsi odpovědný za to, že nabude převahy. Kdo chce jednat podle etiky evangelia, ať se neúčastní stávek, neboť ty znamenají donucování – a tedy ať vstoupí do žlutých odborů. Především ale ať nemluví „o revoluci“. Neboť ona

hnutí se jednalo o malé skupiny intelektuálů, kteří po roce 1919 splynuli s Německou komunistickou stranou. – Pozn. překl.

<sup>26</sup> *Kázání na hoře* – někdy také „horské kázání“ shrnuje podstatné myšlenky Ježíšova mravního poselství v jeho největší řeči, zaměřené na židokřesťanskou katechezi. Literárně je zpracováno v Matoušově evangeliu (5–7), srv. také Lukášovo evangelium (6,20–49). – Pozn. překl.

etika určitě neříká, že právě občanská válka je jedinou válkou legitimní. Pacifista, který bude jednat podle evangelia, odmítne zbraně nebo je odhodí, jak se to v Německu doporučovalo coby etická povinnost, aby se této válce,<sup>27</sup> a tím každé válce učinila přítrž. Politik řekne, že jediný jistý prostředek, jak zdiskreditovat válku na celou *dohlednou* dobu, by byl mír na základě statu quo. Pak by se národy zeptaly: K čemu ta válka byla? Byla vedena ad absurdum, což nyní není možné. Neboť pro vítěze, přinejmenším pro jejich část, by se asi politicky vyplatila. A proto je odpovědné takové chování, které by nám znemožňovalo každý odpor. Ted' ale – až tato epocha únavy pomine – bude *diskreditován mír a nikoli válka*: To je důsledek absolutní etiky.

A konečně je tu povinnost k pravdě. Pro absolutní etiku je bezpodmínečná. A bylo tedy vyvozeno, že je třeba uveřejnit všechny dokumenty, především ty, které usvědčují vlastní zemi, a na základě této jednostranné publikace se pak přiznat k vině, jednostranně, bezpodmínečně, bez ohledu na následky. Politik uzná, že tímto způsobem se pravdě nakonec nepomůže, nýbrž že bude zneužitím a rozpoutáním vášní určitě zatemněna. Plodné by bylo pouze její všestranné plánované zjištění nestrannými posuzovateli, každý jiný postup může mít pro národ, který si takto počíná, takové následky, které nebude možné napravit ani po desetiletích. Ale právě po „následcích“ se absolutní etika *neptá*.

*Toto* je rozhodující bod. Musíme si ujasnit, že všechno jednání, které je orientováno eticky, může probíhat ve směru *dvou* vzájemně zcela odlišných, nesmiřitelně protikladných maxim: může být orientováno podle „etiky smýšlení“, nebo podle „etiky odpovědnosti“. To znamená, že by etika smýšlení byla totožná s nezodpovědností a etika odpovědnosti s bezcharakterností. O tom není přirozeně ani řeči. Ale je propastný protiklad, jedná-li někdo podle maxim etiky smýšlení – řečeno nábožensky: „křesťan koná dobro a úspěch přičítá Bohu,“ nebo podle etiky odpovědnosti: že člověk má odpovídat za (předvídatelné) následky svého jednání. Přesvědčenému, na základě etiky smýšlení jednajícimu syndikalistovi můžete jakkoli přesvědčivě vykládat, že následkem jeho jednání budou posíleny šance reakce, že utlačování jeho třídy se zesílí a její vzestup bude zbrzděn; na něho to neudělá vůbec

<sup>27</sup> Míni se První světová válka. – Pozn. překl.

žádný dojem. Jestliže jsou následky jednání, probíhajícího podle ryzího smýšlení špatné, pak to pro něho znamená, že je za to odpovědný nikoli ten, kdo jedná, nýbrž svět, hloupost ostatních lidí nebo i vůle Boha, který je takovými stvořil. Etik odpovědnosti proti tomu počítá právě s těmito průměrnými defekty lidí, a – jak správně řekl Fichte,<sup>28</sup> nemá vůbec žádné právo předpokládat jejich dobrotu a dokonalost. Nevidí svou situaci tak, že by důsledky vlastního jednání, pokud je s to je předpokládat, mohl svalovat na jiné. Řekne, že tyto následky budou připočteny jeho konání. Člověk jednající podle etiky smýšlení se cítí „odpovědný“ jen za to, aby neuhasl plamen ryzího smýšlení, např. protestu proti nespravedlnosti sociálního zřízení. Rozdmýchávat jej stále znova, to je účelem činů, které, viděno z hlediska možného úspěchu, jsou zcela iracionální, jsou to činy, které mohou a mají mít jen cenu příkladu.

Ale ani tím ještě není problém vyčerpán. Žádná etika na světě se nevypořádá s faktem, že dosažení „dobrých“ účelů je v četných případech vázáno na to, že se zároveň berou v úvahu mravně povážlivé nebo přinejmenším nebezpečné prostředky a počítá se s možností nebo i pravděpodobností špatných vedlejších důsledků. A žádná etika na světě nemůže vyřešit, kdy a v jakém rozsahu eticky dobrý účel „posvětí“ eticky nebezpečné prostředky a vedlejší důsledky.

Pro politiku je rozhodujícím prostředkem násilí. A to, jak důležitý je z hlediska etiky dosah napětí mezi prostředkem a účelem z etického hlediska, je možné vyvodit z toho, že – jak každý ví – revoluční socialisté (tzv. Zimmerwaldského směru)<sup>29</sup> se už za války hlásili k principu, který by se dal pregnantně formulovat takto: „Jestliže bychom byli postaveni před volbu, buď ještě několik roků války a pak revoluce, nebo nyní mír a žádná revoluce, volíme ještě několik roků války!“ A na další

<sup>28</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) – německý filosof období klasické filosofie, obdivovatel francouzské revoluce. Rozvíjel motivy Kantova rigorismu a aktivismu, pro nějž svět není ničím jiným než materiálem našich činností. Lidství je podle Fichteho završeno až ve společnosti a stát je nutný pro zachování svobody. Dílo *Der geschlossene Handelsstaat* bylo inspirováno socialismem a hlásalo potřeby ekonomické soběstačnosti. – Pozn. překl.

<sup>29</sup> Podle švýcarského Zimmerwaldu, ležícího u Bernu, kde se v září 1915 po vypuknutí války konala první mezinárodní porada radikálních, nezávislých a revolučních socialistů v čele s Leninem, Radkem, Zinověvem, Ledebourem a dalšími. Výsledkem byla radikální rezoluce o třídním boji proti válce. – Pozn. překl.

otázku: „Co nám může tato revoluce přinést?“, by každý vědecky školný socialista odpověděl, že nemůže být ani řeči o nějakém přechodu k hospodářství, které by se mohlo nazvat socialistickým ve vlastním smyslu, nýbrž že by opět vzniklo právě buržoazní hospodářství, které by pouze odstranilo feudální prvky a dynastické zbytky. A tedy pro tento skromný výsledek se žádá „ještě několik roků války“! Mohlo by se snad přece říci, že ani skálopevné socialistické přesvědčení nebrání odmítnout účel, který vyžaduje takové prostředky. Ale v případě bolševismu a spartakismu, a vůbec v každém druhu revolučního socialismu, se má věc právě takto, a přirozeně je velmi směšné, jestliže jsou z této pozice za používání stejného prostředku mravně zavržováni „politici moci“ starého režimu, ať už by odmítnutí jejich cílů bylo jakkoli oprávněné.

Zde, na tomto problému, zda účel světí prostředky, musí, jak se zdá, etika smýšlení naprosto ztroskotat. A ta má logicky ve skutečnosti pouze možnost *zavrhnout každé* jednání, které používá mravně nebezpečných prostředků. Ovšem logicky vzato. Avšak ve světě realit stále znovu zakoušíme, že se etik smýšlení náhle promění v chiliastického proroka, jako například když ti, kteří právě kázali „lásku proti násilí“, v nejbližším okamžiku k násilí vyzývají – k *poslednímu* násilí, které by prý odstranilo násilí *vůbec*, jako když při každé ofenzivě<sup>30</sup> říkali velitelé našim vojákům, že je poslední, neboť přinese vítězství a pak mír. Etik smýšlení etickou iracionalitu světa nesnáší. Je kosmicky etickým „racionalistou“. Každý z vás, kdo zná *Dostojevského*, si vzpomene na scénu s Velkým inkvizitorem, kde je tento problém výstižně rozebrán. Etiku smýšlení a etiku odpovědnosti nelze umístit pod jednu střechu a není ani možné eticky nadekretovat, který účel má posvětit  *který* prostředek, když už bychom tomuto principu udělali nějaké ústupky.

Kolega F. W. Foerster,<sup>31</sup> kterého si velice vážím pro nepochybnou ryzost jeho smýšlení, kterého ovšem jako politika bezpodmínečně od-

<sup>30</sup> V letech 1914–1918. – Pozn. vyd.

<sup>31</sup> Friedrich Wilhelm Foerster (1869–1928), profesor pedagogiky na vídeňské univerzitě, za první světové války působil v Mnichově. Byl hlasatelem radikálního, křesťanský argumentovaného pacifismu a po válce hlásal bezpodmínečně uznání viny Německa za její vznik. Weber má zřejmě na mysli jeho knihu *Politische Ethik*. – Pozn. překl.

mítám, se domnívá, že se ve své knize s touto obtíží vypořádal jednoduchou tezí: z dobrého může pojit jen dobré, ze zlého jen zlé. Pak by ovšem celá tato problematika neexistovala. Je však podivuhodné, že ještě 2500 let po Upanišadách může taková teze spatřit světlo světa. Nejen celý průběh světových dějin, ale i každé neúprosne přezkoušení každodenní zkušenosti přece svědčí o opaku. Vždyť vývoj všech náboženství na světě se zakládá na tom, že pravdou je opak. Prastarým problémem teodiceje je přece otázka: Jak to, že moc, která je současně všemocná a dobrotivá, mohla stvořit tak iracionální svět nezaslouženého utrpení, nepotrestaného bezpráví a nepolepšitelné hlouposti? Buď neexistuje jedno, nebo neexistuje druhé, anebo životu vládnou úplně jiné principy vyrovnání a odplaty, a to takové, které můžeme vysvětlit metafyzicky, anebo takové, které jsou našemu vysvětlení navždy nepřístupné. Vždyť právě tento problém – zkušenost iracionality světa – byl hnací silou veškerého náboženského vývoje. Indické učení o karmě a perský dualismus, dědičný hřích, predestinace i deus absconditus – to všechno vyrostlo z této zkušenosti. Také staří křesťané věděli velmi přesně, že světu vládnou démoni a že ten, kdo si začíná s politikou, tj. s mocí a násilím jako prostředky, vstupuje do spolku s ďábelskými mocnostmi. A věděli, že pro jednání tohoto člověka *neplatí*, že z dobrého pochází jen dobré a ze zlého jen zlé, nýbrž často opak. Kdo to nevidí, je vskutku politickým dítětem.

S faktem, že patříme do různých životních řádů, které podléhají navzájem odlišným zákonům, se náboženská etika vyrovnávala různě. Hellénský polytheismus obětoval Afroditě stejně jako Héře, Dionýsovi jako Apollónovi a věděl, že byli nezřídka ve vzájemném sporu. Hinduistický životní řád podřizoval všechna různá zaměstnání zvláštnímu etickému zákonu, dharmě, a navzájem je navždy od sebe oddělil do kast, přitom vytvořil pevnou stupňovitou hierarchii, ze které nebylo úniku pro nikoho, kdo se v ní narodil, kromě nového zrození v dalším životě. Tak se vytvořila různě velká distance k nejvyšším posvátným statkům. Tak se stalo možným, aby se dharma každé jednotlivé kasty, od asketů a bráhmánů až po taškáře a nevěstky, stanovila tak, aby odpovídala specifickým imanentním zákonitostem každého povolání. A tedy také války a politiky. Zařazení války do celku životních řádů najdete provedeno v Bhagavadgítě, v dialogu mezi *Krišnou* a *Ardžunou*. „Čiň to, co je nutné“ – tj. „dílo“, jež je věcně nutné podle dharmy kasty válečníků, povinné podle jejich pravidel a odpovídající váleč-

nému účelu. Což podle této víry náboženské spásy neškodí, nýbrž jí slouží. Při hrdinské smrti měl indický válečník od nepaměti zajištěno Indrovo nebe právě tak jako Germán Valhalu. Jeden by pohrdl nirvánou stejně jako druhý křesťanským rájem s jeho andělskými chóry. Tato specializace indické etice umožnila, aby zcela hladce ovládla toto zcela přímé jen vlastní zákonitosti sledující královské umění (války – pozn. překl.), aby je dokonce pojednala zcela radikálně. Opravdu radikální „machiavellismus“ v populárním smyslu tohoto slova je v indické literatuře klasicky zastáván (dlouho před křesťanstvím, údajně v době Čandragupty) u Kautalji v Artašástře. Proti němu je Machiavelliho *Principe* nevinný. – V katolické etice, jíž je profesor Förster jinak velmi blízký, jsou – jak známo – „consilia evangelica“ zvláštní etikou pro ty, kteří jsou nadaní pro charisma svatého života. Zde vedle mnicha, který nesmí prolévat krev a hledat zisk, stojí zbožný rytíř a měšťan, kteří – jeden to a druhý ono – to mají dovoleno. Odstupňování etiky a její začlenění do organismu učení o spásy je méně důsledné než v Indii, avšak takovým také muselo a smělo být podle křesťanských věroučných předpokladů. Zkaženost světa daná dědičným hříchem dovolovala, aby se do etiky relativně snadno dostalo násilí jako nápravný prostředek proti hříchu a kacířům ohrožujícím spásu duší. Avšak čistě akosmické požadavky etiky smýšlení z Kázání na hoře a na nich spočívající náboženské přirozené právo podržely jako absolutní požadavek svou revolucionizující sílu a do popředí vystupovaly s živelnou průbojností téměř ve všech dobách sociálních otřesů. Zvláště daly vzniknout radikálně pacifistickým sektám, z nichž se jedna pokusila v Pensylvánii o experiment státního útvaru bez násilí zaměřeného navenek. Tento experiment byl ve svém průběhu tragický potud, že se kvakeři, jakmile vypukla válka za nezávislost, nemohli postavit se zbraní v ruce za ideály, které hlásali. Naproti tomu normální protestantismus stát, tedy vlastně prostředek moci, legitimoval, a to jako boží zařízení absolutně, a jako legitimní vrchnostenský stát zvláště. Etickou odpovědnost za válku sňal *Luther* s beder jednotlivce, přenesl ji na vrchnost, již poslouchat ve všech ostatních věcech než věroučných nikdy nemohlo být hříchem. A zase kalvinismus znal násilí zásadně jako prostředek obrany víry, tedy jako náboženskou válku, která v islámu byla od počátku životním elementem. Vidíme zřetelně, že to naprosto *není* moderní nevíra, zrozená z renesančního kultu hrdinů, která otevírá problém politické etiky. Zápasila s ním všechna náboženství, a to se



zcela rozdílným úspěchem – a po tom, co zde bylo řečeno, tomu ani nemohlo být jinak. Specifické prostředky *legitimní moci* čistě jako takové v rukou lidských svazů jsou právě tím, co podmiňuje zvláštnosti všech etických problémů politiky.

Kdokoli se paktuje s tímto prostředkem, ať už za jakýmkoli účelem – a to činí každý politik –, je vystaven jeho specifickým důsledkům. Ve zvlášť vysoké míře se to týká bojovníků za víru, náboženských stejně jako revolučních. Jako příklad uveďme klidně přítomnost. Kdo chce na zemi zavést absolutní spravedlnost *násilím*, ten k tomu potřebuje stoupence, tj. lidský „aparát“. Těm musí poskytnout vyhlídky na vnitřní nebo vnější prémii, na vezdejší nebo zásvětní odměnu, jinak to nebude fungovat. V podmínkách moderního třídního boje jako vnitřní odměnu chápu ukojení nenávisti a pomstychtivosti, především resentimentu a potřeb pseudoetické neústupnosti, tedy potřeby hanobení a kaceřování protivníků. Vnější odměnou rozumím dobrodružství, vítězství, kořist, moc a obročí. Úspěch vůdce je zcela závislý na tom, aby tento jeho aparát fungoval. Je závislý na motivech *aparátu*, nikoli na vlastních motivech vůdce. Tedy na tom, aby stoupencům, tj. rudé gardě, špiclům, agitátorům, které potřebuje, mohl ony premie dopřávat *trvale*. Čeho za takových podmínek svého působení skutečně dosáhne, to není v jeho rukou, nýbrž je mu to předepsáno motivy jednání jeho stoupenců, které bývají eticky převážně nízké a které musí být drženy pod kontrolou, dokud poctivá víra v jeho osobu a v jeho věc nenaplní aspoň část společenstva, i když asi nikde úplně většinu.

Ale je to nejen tato víra, jakkoli je subjektivně poctivá, která je opravdu v obrovské většině případů jen etickým „legitimováním“ touhy po pomstě, po moci, kořisti a obročích. O tom si nedejme nic namluvit, neboť ani materialistický výklad dějin není drožkou, do níž můžeme nastupovat podle libosti, a nezastavuje se ani před nositeli revoluce! Ale především, po emocionální revoluci – což je ještě působivější – přichází tradiční *všední den*, hodnověrný hrdina a především víra sama zmizí, nebo – což je ještě působivější – se stane součástí konvenční frazeologie politických šosáků a techniků. Tento vývoj probíhá zvláště rychle právě při boji za víru, poněvadž ten bývá veden nebo inspirován pravými *vůdci*, tj. proroky revoluce. Neboť jako pro každý vůdcovský aparát, tak i zde je jednou z podmínek úspěchu vyprázdňení a zvěcnění duševní proletarizace v zájmu „disciplíny“. Družina vůdce boje za

víru, která se stala vládnoucí, se obvykle zvlášť lehce zvrhne ve zcela obyčejnou vrstvu obročníků.

Kdo se chce zabývat politikou vůbec, a kdo se jí chce dokonce věnovat jako povolání, má si být vědom těchto etických paradoxů a své odpovědnosti za to, co se z *něj samého* pod jejich tlakem může stát. Začíná si, opakuji, s ďábelskými mocnostmi, které vykukují z každého násilí. Velcí virtuosové akosmické lásky k bližnímu a dobroty, ať pocházejí z Nazaretu, z Assisi, nebo z indických královských paláců, s oním politickým prostředkem – s násilím – nepracovali, jejich království „nebylo z tohoto světa“, a přece v tomto světě působili a působí. A postavy jako *Platon Karatajev* či *Dostojevského* světci jsou stále ještě jejich neadekvátnějšími rekonstrukcemi. Kdo hledá spásu své duše a záchranu ostatních, ten ji nehledá v politice, která má docela jiné úkoly, totiž takové, které se dají řešit pouze násilím. Ať génius nebo démon, s božstvem lásky, a také s křesťanským Bohem v jeho církevním podání žije politik v jakémsi vnitřním napětí, které může kdykoli vypuknout v neřešitelný konflikt. To věděli lidé i v dobách vlády církve. Znovu a znovu byl nad Florencií vyhlášen interdikt – a to tenkrát pro lidi a pro spásu jejich duší znamenalo mnohem větší moc než (*s Fichtem* řečeno) „nezaujaté schválení“ kantovského etického soudu. A měšťané přesto bojovali proti církevnímu státu. A s ohledem na takové situace Machiavelli na jednom krásném místě, jestli se nemýlím *Florentských letopisů*, dává ústy svého hrdiny velebit občany, jimž velikost otcovského města byla víc než spása jejich duše.

Jestliže místo „otcovské město“ nebo „vlast“, v čemž nemusí každý vidět v této době jednoznačnou hodnotu, řeknete „budoucnost socialismu“, nebo také „mezinárodní mír“, pak před sebou máte tento problém v podobě, jakou má nyní. Neboť toto vše, pokud se toho někdo domáhá *politickým* jednáním, jež pracuje s násilnými prostředky a jde cestou etiky odpovědnosti, ohrožuje „spásu duše“. Když se ale v boji za víru bude za věci hnát s čistou etikou smýšlení, může věc utrpět újmu a být zdiskreditována na dlouhé generace, poněvadž chybí odpovědnost za *následky*. Neboť pak jednajícímů zůstávají neznámy ony ďábelské mocnosti, které jsou ve hře. Jsou neúprosné a vytvářejí z jeho jednání důsledky, a to i vnitřně pro něho samého, jimž je, pokud je nevidí, bezmocně vydán na milost. Vydán ďáblu, „který je starý“. A větou „proto zestárnete, abyste mu rozuměli“, se nemíní ani léta, ani stáří samo. Abych byl v diskusi přemožen datem rodného listu, to

jsem si nikdy nenechal líbit. Ale pouhý fakt, že někomu je 20 a mně přes 50, mne ale nakonec nepřiměje ani k tomu, abych se domníval, že jedině to by bylo výkonem, před kterým bych měl umřít úctou. To nevytváří věk, nýbrž vyškolená neúprosnost pohledu na skutečnosti života, schopnost je snášet a být pro ně vnitřně zralým.

Politika se sice dělá opravdu hlavou, ale zcela určitě ne *pouze* hlavou. V tom mají etici smýšlení naprosto pravdu. Zda je *třeba* jednat jako etik smýšlení nebo jako etik odpovědnosti, a kdy tak a kdy onak, to se nedá nikomu předepisovat. Je možné říci pouze jedno: Jestliže v této době rozčilení, o kterém věříte, že *není* sterilní – ačkoli rozčilení právě ještě není zcela a vždy pravou vášní –, *náhle* politici smýšlení masově rezignují pod heslem: „Svět je hloupý a hrubý, ne já, odpovědnost za následky nepostihne mě, nýbrž ty druhé, v jejichž službách pracuji a jejichž hloupost nebo sprostotu vykořením,“ pak říkám otevřeně, že nejdříve se musím ptát po míře *vnitřní pevnosti*, která za touto etikou smýšlení stojí, a mám dojem, že v devíti případech z deseti objevím chvastouny, kteří reálně nevnímají to, co na sebe berou, nýbrž opájejí se romantickými senzacemi. To mě lidsky příliš nezajímá a vůbec mě to nevzrušuje. Zatímco je nezměrně otfásající, když *zralý* člověk – ať starý nebo mladý věkem –, který tuto odpovědnost za následky reálně a do hloubi duše pociťuje a jedná podle etiky odpovědnosti, v nějakém momentu řekne: „Zde stojím a nemohu jinak.“ To je něco, co je lidsky opravdové a co uchvacuje. Neboť tato situace musí *každého* z nás, kdo není vnitřně mrtev, nějakým způsobem jednou překvapit. Potud nejsou etika smýšlení a etika odpovědnosti absolutními protiklady, nýbrž komplementy, které teprve spolu dohromady vytvářejí pravého člověka, takového, který *může* být „povolán k politice“.

A o tomto bodě, vážení přítomní, bych si s vámi rád znovu pohovořil tak po *deseti letech*. Teprve potom, až – jak se z mnoha důvodů musím obávat – dávno nastane doba reakce, a z toho, co si mnozí z vás přáli – a poctivě řečeno, co jsem si přál i já sám a v co jsem doufal –, se nesplní vůbec nic anebo když, tak velmi málo. Je to velmi pravděpodobné a nijak mne to nezlomí, jistě je to však také vnitřní zátěž, že to víme. A pak bych si přál vidět, co se ve vlastním smyslu slova stane s těmi z nás, kteří se dnes cítí být pravými politiky smýšlení a kteří se podílejí na opojení, jež tato revoluce znamená. Bylo by krásné, kdyby tomu bylo tak, jako ve 102. *Shakespearově* sonetu: \*

*To bylo z jara v úsvit milování,  
kdy zpěv můj denně přivítal se s ní;  
tak slavík tluče v létě bez ustání  
a umlká v běh uzrálejších dní.*

Avšak tak tomu není. Není před námi kvetoucí léto, ale spíše polární noc s mrazivou tmou a tvrdostí, ať navenek zvítězí kterákoli skupina. Neboť kde nic není, tam svá práva ztrácí nejen císař, ale i proletář. Až tato noc pomalu ustoupí, kdo bude ještě na živu z těch, jejichž vesna dnes zdánlivě tak bujně kvetla? A co bude vnitřně z vás všech? Roztrpčenost, nebo prospěchářství, jednoduše tupé přijetí světa a povolání, anebo třetí, a není to vždy možnost nejméně častá: mystický útěk ze světa u těch, kteří k tomu mají sklon, anebo, což bývá bohužel také časté, kteří tomu propadnou z módy. V každém z těchto případů bych usuzoval, že tito lidé *nedospěli*, že ani *nedorostli* světu takovému, jaký je a jaký je jeho všední den. Že nebyli objektivně a skutečně povoláni k politice v nejvnitřnějším slova smyslu, jak o sobě věřili. Byli by učinili lépe, kdyby prostě šířili bratrství od člověka k člověka, a jinak se věnovali své každodenní práci.

Politika znamená silné a pomalé vrtání tvrdých prken, vášnivě a prozíravě současně. Je naprosto správné a celá dějinná zkušenost to potvrzuje, že by se bylo nedosáhlo toho, co je možné, kdyby se ve světě stále znovu neusilovalo o nemožné. Ale ten, kdo to může udělat, musí být vůdce, a nejen to, nýbrž také – ve velmi prostém smyslu – musí být hrdina. A také ti, kteří nejsou to ani ono, se už teď musí obrnit srdnatostí, která obstojí při ztroskotání všech nadějí, jinak nebudou s to prosazovat ani to, co je dnes možné. Jen ten, kdo si je jist, že se nezlomí, když se mu bude svět zdát příliš hloupý nebo příliš sprostý na to, co mu chce nabídnout, a že tomu všemu navzdory bude s to říci: „a přece!“ – jen ten byl „povolán“ k politice.

## Národní stát a národohospodářská politika

Akademická nástupní řeč  
(1895)

### Předznamenání

To, co mne podnítilo, abych následující výklady uveřejnil, nebyl souhlas, nýbrž odpor, s nímž se u mnoha posluchačů setkaly. Kolegům, ale také i ostatním přinesou něco věcně nového jen v jednotlivostech. Z důvodu vzniku těchto výkladů pak vyplývá, v jakém zvláštním smyslu si nárokují predikát „vědeckosti“. Právě nástupní řeč skýtá příležitost k otevřenému vyložení a ospravedlnění osobních, a potud „subjektivních“ stanovisek při posuzování národohospodářských jevů. Výklady na str. 309 až 312 jsem s ohledem na čas a okruh posluchačů ponechal stranou, jiné mohly v mluveném projevu dostat jinou formu. Ke vstupním výkladům je třeba poznamenat, že proti skutečnosti zde příslušné procesy byly přirozeně podstatně zjednodušeny. Doba od roku 1871 do 1885 v jednotlivých krajích a obcích západního Pruska nevykazuje žádná sjednocující, nýbrž jen charakteristicky proměnlivá hnutí obyvatelstva, a ta nejsou ani zdaleka tak průhledná jako příklady, jež byly vybrány. Tendenci, jež na nich má být znázorněna, kříží v ostatních případech jiné momenty. K tomu se zevrubněji vrátím na jiném místě. Že výsledky, které tato čísla mohou nabídnout, stojí na méně jistých základech než ty, které nám o národnostních poměrech v Poznaňsku a západním Prusku poskytují záslužné publikace mnoha žáků *Neumannových*, je zřejmé. Ale při nedostatku konkrétního materiálu se s nimi musíme předběžně spokojit, protože jevy, jež znázorňují, jsou nám ve svých hlavních rysech známy už od oblastních anket posledních let.

Frėžburg, kvėten 1895  
Max Weber

Rámcem mé práce slibuje mnohem více, než dnes mohu a chci nabídnout. Co mám v úmyslu, to je především znázornit na *jednom příkladu* úlohu, kterou v ekonomickém boji o existenci hrají fyzické a psychické rasové rozdíly mezi národnostmi. Na to bych chtěl navázat několika úvahami o postavení státu v perspektivě národohospodářského pohledu na věc, státu, který – jako ten náš – spočívá na národnostních základech. Za příklad jsem zvolil onen okruh procesů, které se místně odehrávají daleko od nás, které však už jedno desetiletí opakovaně vzbuzují veřejnou pozornost. Prosím Vás tedy, abyste mne následovali do východní říšské marky, do oné ploché země pruské provincie, zvané *Západní Prusko*. Toto jeviště spojuje vlastnosti národnostní pohraniční země s neobyčejně ostrými rozdíly ekonomických a sociálních existenčních podmínek, a právě to ji doporučuje pro náš účel. Nedá se bohužel nic dělat, ale musím na začátku vyzkoušet vaši trpělivost řadou suchých dat.

Ve svých správních okresech zahrnuje tato provincie rozpory trojího druhu.

Především mimořádnou rozrůzněnost co do *kvality orné půdy*: od řepařské půdy v rovině kolem Visly až po písčitou kašubskou výšinu. Výše rozdílů v příjmech z daní se odhaduje na deseti až dvacetinásobek. Dokonce i průměry v jednotlivých okresech kolísají mezi 4<sup>3/4</sup> a 33<sup>2/3</sup> marky na hektar.

Dále jsou to protiklady v *sociálním rozvrstvení* obyvatelstva, které tuto půdu obhospodařuje. Jako na východě vůbec, vedle „pozemkových komunit“ zde znají úřady také jinou, na jihu neznámou formu komunální jednotky: „obvod statku“. A podle toho se v obrazu země odlišují vesnice sedláků od statků rytířů – tj. sídel třídy junkerů, která východu dává jeho sociální charakter –, panských dvorců obklopených jednoposchodovými domky, které statkář kromě podílů polí a luk přiděluje nádeníkům (tj. dělníkům za denní mzdu – pozn. překl.), kteří jsou během roku povinováni prací na dvoře. Vždycky téměř polovina plochy provincie je takto rozdělena (mezi sedláky a nádeníky – pozn. překl.). Ale v jednotlivých regionech kolísá podíl okrsků statku od několika málo procent až po dvě třetiny plochy kraje.

A konečně u celku obyvatelstva, které je tímto dvojím způsobem sociálně rozvrstveno, existuje protiklad třetí, totiž protiklad *národnostní*. A národnostní složení obyvatelstva v jednotlivých obecních jednotkách je také regionálně velmi odlišné. *Tato* odlišnost je právě tím, co nás

zajímá. Především s přibližováním se k hranici se polský živel přirozeně stává hustším. A dále přibývá, jak ukazuje každá jazyková mapa, v souvislosti se *snižující* se hodnotou půdy. Předně to lze – a ne všude neprávem – vysvětlit historicky ze způsobu německé okupace, která zpočátku zavalila úrodné údolí Visly. Pouze když se pak ptáme dále, které *sociální vrstvy* jsou v zemi nositeli německví a polství, ukazují nám čísla z dosud posledního publikovaného<sup>1</sup> přehledu obyvatelstva z roku 1885 podivuhodný obraz. Z tohoto přehledu sice nemůžeme ukázat národnostní složení obcí přímo, ale – jestliže se spokojíme jen s přibližnou přesností čísel – spíše nepřímou, prostřednictvím středního členu, jímž je konfese, která se v národnostně smíšených oblastech, jež pro nás připadají v úvahu, až na malé procento kryje s národností. Odlišíme-li v jednotlivých oblastech ekonomické kategorie sedláckých obcí a junkerských statků tím, že je budeme poněkud nepřesně identifikovat s komunálními jednotkami<sup>2</sup> zemských obcí případně s okrsky statku, ukáže se, že se s ohledem na své národnostní složení chovají navzájem *protikladně* podle kvality půdy. V úrodných krajích se katolíci, tj. *Poláci*, relativně nejsilněji vyskytují na *stacích* a evangelíci, tj. *Němci*, ve *vesnicích*, a právě naopak je tomu v krajích se špatnou půdou. Jestliže sečteme např. kraje s daňovým výnosem pod 5 marek na hektar, jsou evangelíci přítomni ve vesnicích jen 35,5 % a na stacích 50,2 %, jestliže proti tomu bereme kraje, kde průměrný daňový výnos pro hektar obnáší od 10 do 15 marek, tak se evangelíci ve vesnicích podílejí 60,7 % a na stacích jen 42,1 %. Proč je tomu tak? Proč jsou shromaždištěm polského živlu v rovině statky a v kopcích vesnice? Jedno je vidět okamžitě: *Poláci mají tendenci shromažďovat se do ekonomicky a sociálně nejnižší stojící vrstvy obyvatelstva*. Na dobré půdě a navíc v rovině Povislí byl sedlák svou životní úrovní vždy nadřazen nádeníkovi, zatímco na špatné půdě, již je možné racionálně obhospodařovat jen ve velkém, byl nositelem kultury, a tím i německví, junkerský statek; ubozí maloročníci tam stojí ještě dnes ve své životní úrovni *pod* nádeníky. I kdybychom to nevěděli, struktura obyvatelstva podle stáří by nám to ukázala. Stoupáme-li ve *vesnicích* z roviny do

<sup>1</sup> *Gemeindelexikon*, Berlin 1887.

<sup>2</sup> Nicméně pro sociální rozvrstvení je toto členění správy charakteristické jako podklad pro rozdělení hospodářství. V rovině nejsou zvláštností statky pod 100 hektarů a na kopcích selská hospodářství přes 200 hektarů.

vyšších poloh, roste také s klesající kvalitou půdy podíl dětí pod 14 let z 35–36 % na 40–41 %; a když s tím srovnáme statky, je v rovině podíl dětí vyšší než ve vesnicích, s výškou stoupá, ale pomaleji než ve vesnicích, a ve stejné výšce za nimi zaostává. Velký počet dětí jde ruku v ruce s nízkou životní úrovní, která potlačuje úvahy o péči o budoucnost. – Hospodářská kultura, relativní výše životní úrovně a *německví* jsou ve východním Prusku identické.

A přesto si obě národnosti navzájem po století konkurovaly na stejné půdě a za podstatně stejných šancí. V čem je tedy ono odlišení založeno? Člověk je většinou ihned v pokušení uvěřit v odlišnost *adaptační schopnosti* obou národností v různých ekonomických a sociálních existenčních podmínkách, která spočívá na různých fyzických a psychických rasových kvalitách. A je to vskutku tento důvod – důkaz spočívá v tendenci, která se projevuje v *přesunu* obyvatelstva a národností a která současně umožňuje rozpoznat, co je neblahého v oně odlišné přizpůsobivosti se Němců na východě.

Pro zkoumání přesunů v jednotlivých obcích máme ovšem k dispozici pro srovnání jen čísla z let 1871–1885, a ta nám umožňují jen nezřetelně poznat počátek vývoje, který podle všeho, co víme, pokračuje s mimořádnou silou. Zřetelnost obrazu, který spočívá na číslech, kromě toho trpí přirozeně nutným, avšak ne zcela přesným ztotožněním konfese a národností na jedné straně, a správního rozčlenění a sociálního rozvrstvení na straně druhé. Avšak to, oč se jedná, přesto vidíme dost zřetelně. Venkovské obyvatelstvo provincie, stejně jako velkých částí východu vůbec, mělo v průběhu období 1880 až 1885 tendenci *ubývat*: v západním Prusku obnášelo 12 700 osob, tj. zatímco se obyvatelstvo Říše rozrostlo o zhruba 3,5 %, zde se snížilo o 1,25 %. Ale také tento jev, podobně jako ony jevy, o nichž jsme pojednávali doposud, je rozložen nepravidelně: v mnohých krajích existuje naproti tomu přírůstek venkovského obyvatelstva. A způsob, *jak* se obojí člení, je opravdu specifický. Vezmeme-li nejdříve různé kvality půdy, mohli bychom se domnívat, že k úbytku dochází nejsilněji na *nejhorší* půdě, kde se tlakem klesajících cen musel stát prostor obživy příliš úzkým nejdříve. Podíváme-li se ale na čísla, ukáže se, že pravdou je *opak*; právě řada nejpočetnějších krajů, např. Stuhm a Marienwerder se zhruba 15–17 markami průměrného výnosu, měly největší *odliv* obyvatelstva: 7–8 %, kdežto v kopcích kraje Konitz a Tuchel s 5–6 markami čistého výnosu prožívaly nej-

silnější, už od roku 1871, konstatní *nárůst*. Hledáme-li vysvětlení, ptejme se nejdříve: které sociální vrstvy to byly, jichž se na jedné straně týká onen odliv, a které na druhé straně zažily nárůst? Podíváme-li se na kraje s nejvyšším úbytkem obyvatelstva: Stuhm, Marienwerder, Rosenberg, jsou to výlučně takové, v nichž zvláště silně dominuje *rozměrný velkostatek*, a zkoumáme-li pak dále celkovou *oblast statků* v celé provincii dohromady, tři čtvrtiny úbytku venkovského obyvatelstva, přes 9000 duší, se týká pouze jich: jejich obyvatelstva kleslo o zhruba 3,75 %, ačkoli už r. 1880 byl na stejné výměře plochy tak jako tak vykázán počet obyvatelstva o dvě třetiny menší než ve vesnicích. Ale také v *rámcí* statků je tento úbytek rozložen různě, částečně došlo k přílivu, ale jestliže se vyčlení krajiny se silným úbytkem obyvatelstva statku, tak se ukáže, že mimořádně silný odliv prožily právě statky na *dobré půdě*.

Naproti tomu *přírůstek* obyvatelstva, který na špatné půdě dosáhl vrcholu, jde převážně ve prospěch *vesnic*, a to právě vesnic na *špatné půdě* oproti vesnicím na rovině. Tendence tedy je: *úbytek nádeníků* na *nejlepší půdě* a *nárůst sedláků* na *půdě špatné*. O co se přitom jedná a jak je to třeba vysvětlovat, pochopíme, jestliže se také zde zeptáme, jak se při těchto přesunech chovají *národnosti*.

V první polovině století se polský živel zdál být pomalu ale neustále zatlačován, avšak od 60. let je, jak známo, právě tak pozvolně a trvale na vzestupu. Nejzřetelněji to dokládají, vzdor svým nedostatečným základům, jazyková šetření v západním Prusku. Posuny národnostních hranic pak mohou probíhat dvěma způsoby, jež je od sebe třeba zásadně odlišovat. V jednom případě tak, že se menšinám v národnostně smíšených oblastech povolna oktrojují jazyk a mravy většiny, že jsou takřka „pohlčeny“. Také s tímto jevem se setkáváme na východě: statisticky prokazatelným způsobem k němu dochází v případě Němců katolického vyznání. Církevní pouto je zde silnější než pouto národnostní, spolupůsobí zde reminiscence z kulturního boje a nedostatek německy vzdělaného kléru dává zaniknout národnímu kulturnímu společenství. Důležitější a pro nás zajímavější je ale druhá forma národnostních přesunů: *ekonomické vytlačování*. K tomu dochází zde. Prozkoumáme-li posuny podílu konfesí v zemských obecních jednotkách od r. 1871 do 1885, tak se ukáže, že odliv nádeníků ze statků je pravidelně propojen s relativním úbytkem protestantismu v rovině, nárůst vesnického obyvatelstva v kopcích s relativním přírůstkem ka-

tolicismu.<sup>3</sup> Jsou to převážně němečtí nádeníci, kteří odcházejí z krajiny s vysokou kulturou; a jsou to převážně polští sedláci, jejichž počet se zvyšuje v krajinách, kde je stav kultury nízký.

Avšak oba procesy – zde odliv a tam nárůst – lze nakonec převést zpět na jednu a tutéž příčinu: na *nižší nároky na životní úroveň* – dílem v materiálním, dílem v ideálním ohledu –, které, ať už je slovanské rase dala na cestu příroda anebo byly získány v průběhu její minulosti, jí dopomohly k vítězství.

Proč odcházejí němečtí nádeníci? Nejde o důvody materiální: nedochází k odchodu z oblastí, kde je nižší úroveň mezd, a také se nejedná o odchody ze špatně placených pracovních kategorií. Máloliterá situace je materiálně jistější než situace nájemce na východním statku. Není to však ani mnohokrát zmiňovaná touha po radostech velkoměsta. Ta je důvodem pro neplánovaný odliv mladé generace, ale nikoli pro odchod dlouho sloužících rodin nádeníků. A proč roste ono puzení odejít mezi lidmi právě zde, kde vládne velkostatek, a proč můžeme prokázat, že odchodů nádeníků ubývá, čím více fyziognomii krajiny dominuje *sedlácká vesnice*? Je to právě *tím*, že ve vlasti uprostřed komplexů statků existují pro nádeníky pouze páni a rabi, a pro jejich potomky do nejzazšího kolena jen vyhlídka, že se budou od tmy do tmy plahočit na cizí půdě. V temném, polovědomém puzení do dálek leží skrytý moment primitivního idealismu. Kdo ho nedovede rozpoznat, ten nezná kouzlo *svobody*. A opravdu: její duch se nás dnes sotva dotkne v tichu knihovny. Naivně svobodomyšlné ideály naší časné mladosti jsou vybledlé, mnozí z nás předčasně zestárlí, stali se příliš moudřími a jsou přesvědčeni, že jeden z nejzákladnějších pudů lidského nitra bude pohřben spolu s hesly zanikajícího politického a hospodářsko-politického názoru.

Je to proces masově psychologický: němečtí zemědělstí dělníci už nejsou s to se přizpůsobovat *sociálním* životním podmínkám své vlasti. Na jejich „sebevědomí“ si stěžují zprávy velkostatkářů ze západního Pruska. Zmizel starý patriarchální vztah usedlíků na statku, který nádeníka, jenž byl malohospodářem s nárokem na podíl, bez-

<sup>3</sup> Například obvody statků kraje Stuhm vykazovaly v letech 1871–1885 úbytek obyvatelstva o 6,7 %, podíl protestantů na křesťanském obyvatelstvu poklesl ze 33,4 na 31,3 %. Vesnice krajů Konitz a Tuchel měly +8 %, podíl katolíků stoupl z 84,7 na 86,0 %.

prostředně spojoval se zájmem na celku zemědělské produkce. Sezónní práce v řepných okresech vyžaduje sezónní dělníky a peněžní mzdu. Ti mají vyhlídku čistě proletářské existence, avšak bez možnosti onoho mocného rozmachu směrem k ekonomické samostatnosti, jež plní sebevědomím proletariát, soustředěný ve městech. Spokojit se s těmito existenčními podmínkami mohou lépe pouze ti, kteří nastupují na místo Němců, potulní polští dělníci, kteří, naverbováni agenti v Rusku, jako nomádi v desetitisících překračují hranici a na podzim zase odtáhnou. Zpočátku se objevují kvůli pěstování cukrové řepy, která zemědělský provoz proměnila v sezónní živnost, a pak obecně proto, že tak lze šetřit na dělnických bytech, na dávkách pro chudinu, na sociálních povinnostech, dále proto, že mají jako cizinci překerní postavení, a jsou tedy v rukou vlastníka. Smrtný ekonomický boj starého pruského junkerstva se odehrává za těchto doprovodných jevů. Na místo patriarchálně vládnoucích statkářů nastoupili na řepářských statcích průmyslově orientovaní obchodníci – na kopcích se tlakem nouzové situace v zemědělství zvnějšku rozpadá areál statků a na jejich vnějších okrajích vznikají kolonie maloročnicků a nájemců parcel. Mizí ekonomické základy mocenského postavení staré pozemkové šlechty a ona sama se stává čímisi jiným, než čím byla.

A proč jsou to *polští* sedláci, kteří získávají terén? Je to jejich převažující ekonomická inteligence, nebo kapitálová síla? Spíše je to protiklad obojího. V tomto klimatu a na této půdě, které vedle extenzivního dobytkařství dovolují v zásadě už jen obilnářství a bramborářství, je zde nepřízní trhu nejméně ohrožen ten, kdo své produkty zužitkuje tam, kde jsou nejméně znehodnocovány, totiž pro vlastní výživu, tedy ten, kdo produkuje pro svou *vlastní spotřebu*. A znovu je zvýhodněn ten, kdo má *nejnižší* vlastní spotřebu, kdo klade nepatrné nároky na způsob života jak ve fyzickém, tak v psychickém ohledu. Polský maloročnick na východě je typem velice odlišného druhu od čilého maloročnictví, které se zde, v pozeňnané rýnské rovině napojilo na města vybudováním poptávky a zahradnickou kulturou. Polský maloročnick získává půdu proto, že se takřkajíc živí trávou, nikoli tedy *vzdor* svým nízkým fyzickým a duchovním životním návykům, nýbrž *právě kvůli nim*.

Zdá se tedy, že to, co zde vidíme uskutečňovat, je *proces výběru*. Obě národnosti byly dlouhou dobu zasazeny do stejných existenčních podmínek. Důsledkem *není*, jak si to představuje vulgární materialismus, že by přijaly stejné fyzické a psychické kvality, nýbrž že jedna

druhé podlehe, že zvítězí ta, která má větší schopnost přizpůsobení se daným ekonomickým a sociálním podmínkám.

Samotnou tuto odlišnou schopnost přizpůsobení, jak se zdá, si přináší vítězící národnost jako neproměnnou veličinu, snad by mohla v průběhu po generace probíhajících procesů kultivace zaniknout stejně, jako po staletí vznikala, ale pro úvahy o přítomnosti je momentem, s nímž musíme počítat jako s daným.<sup>4</sup>

Jak vidíme, není tomu vždy tak, jak tvrdí optimisté, že by ve volné hře sil výběr působil ve prospěch ekonomicky rozvinutější nebo nadanější národnosti. Lidské dějiny znají vítězství méně rozvinutých typů člověčenství i odumírání květů vyššího duchovního a citového života, když lidské společenství, které bylo jejich nositelem, ztratilo schopnost přizpůsobovat se svým životním podmínkám, ať už to bylo z důvodů jeho sociální organizace nebo jeho rasových kvalit. V našem případě je to přetváření forem zemědělského provozu a ona mocná krize zemědělství, která napomohla k vítězství národnosti stojící ve svém ekonomickém vývoji níže. Paralelně s tím působí stejným směrem vyšelechtěné řepářství a nerentabilita odbytu cereálií: to první pěstuje polský sezónní dělník, to druhé polský malozemědělec.

<sup>4</sup> Nemusím asi poznamenávat, že přírodovědné sporné otázky týkající se obsahu principu selekce, a vůbec *přírodovědní* používání pojmu „šlechtění“, jakož i všechny výklady, které na to – v tomto pro mne cizím oboru – navazují, jsou pro výše uvedené výklady irrelevantní. Pojem „výběru“ je dnes právě tak obecným statkem jako například heliocentrická hypotéza, a s myšlenkou „šlechtění“ lidí se setkáváme už v platónském státu. Oba pojmy používá např. F. A. Lange ve své *Arbeiterfrage* a u nás jsou už dávno zdomácnělé do té míry, že pro nikoho, kdo zná naši literaturu, není možné nedorozumění o jejich smyslu. Obtížnější je otázka, do jaké míry mají trvalejší hodnotu nejnovější duchaplné, ale co do metody i věcných výsledků značně pochyby probouzející a ve svém přehánění bezesporu chybné pokusy antropologů rozšířit plodné hledisko výběru v Darwinově a Weismannově smyslu také na půdu ekonomického bádání. Přesto však, bez ohledu na všechny možné námitky, větší pozornost, než je jim věnována, zaslouží v každém případě např. spisy Otto Ammona (*Die natürliche Auslese bei Menschen, Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen*). Chyba většiny příspěvků, které jsou z přírodovědných pozic nabízeny k projasnění otázek naší vědy, spočívá v pochybné ctižádosti, že přede vším ostatním chtějí „vyvracet“ socialismus. Z nadšení nad tímto záměrem se z domnělých „přírodovědných teorií“ společenského řádu stávají nechtěně jeho apologie.

Podívám-li se zpět na zkoumaná fakta, nejsem zcela s to, jak rád přiznám, vyvodit z nich teoreticky nosná obecná hlediska. Neobyčejně obtížná a v této době neřešitelná je otázka, kde leží hranice vlivu životních poměrů, v nichž se obyvatelstvo nachází, na variabilitu jeho fyzických a psychických kvalit, a já se jí neodvažuji ani dotknout.

Naproti tomu každý se bezděčně především zeptá: co se zde může a má stát?

Promiňte mi však, že si při této příležitosti dovoluji o tom nemluvit zevrubněji a spokojím se s naznačením dvou požadavků, které je z německého stanoviska podle mého názoru třeba klást a které také jsou s rostoucí jednomyslností skutečně kladeny. První je požadavek na uzavření východní hranice. To se uskutečnilo za knížete Bismarcka a po jeho odstoupení r. 1890 bylo opět odvoláno. Trvalé usídlení zůstalo cizincům zapovězeno, ale jako nestálí dělníci byli připouštěni. „Třídně uvědomělý“ velkostatkář v čele Pruska (tj. Otto von Bismarck – pozn. překl.) je vyloučil v zájmu udržení našeho národa, a nenáviděný odpůrce agrárníků je připustil v zájmu velkostatkářů, kteří jediní měli výhody z jejich příchodu: ukazuje se, že ve věcech hospodářské politiky ne vždy rozhoduje „ekonomické třídní hledisko“ – zde to byla okolnost, že kormidlo státu přešlo ze silných rukou do slabších. Druhým požadavkem je systematický výkup půdy státem, tedy na jedné straně rozšíření vlastnictví velkostatků, a na druhé straně systematická kolonizace německými sedláky na vhodné půdě, jmenovitě na vhodných doménách. Ze stanoviska národa je vhodné, aby velkopodniky, jež je možné udržovat jen na náklady německví, zanikly a byly ponechány samy sobě, to znamená, aby se cestou pozvolného rozparcelování umožnilo vzniknout existenčně neschopným slovanským hladovějícím koloniím. A převedení významných částí východní půdy do rukou státu není pouze v zájmu zabránění slovanskému přílivu, nýbrž také kvůli zničující kritice, již proti další existenci svého soukromého vlastnictví vyjadřují statkáři samotní prostřednictvím požadavku, aby byli v podobě obilního monopolu a kontribuce půl miliardy ročně zbaveni rizika odpovědnosti za své vlastnictví, jediný důvod jeho oprávněnosti.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> (Kanitzovo podání v Německém Říšském sněmu.) – Onen požadavek (státního nákupu půdy) klade nyní ve stejné myšlenkové souvislosti také zvláště prof. Schmoller ve své ročence (*Smollers Jahrbuch*, LXX, 1895, str. 625 nn.). Tu část velkostatkářského stavu, jehož udržování jako vedoucích zemědělských podni-

Jak už bylo řečeno, tuto praktickou otázku pruské agrární politiky bych dnes nechtěl probírat. Spíše bych chtěl navázat na skutečnost, že takováto otázka u nás vůbec vzniká, že německví na východě jako takové považujeme za něco, co má být chráněno a pro ochranu čeho se mají stanovit hranice hospodářské politiky státu. Právo být citliví k tomuto požadavku je dáno okolností, že náš stát má charakter *národního státu*.

Ale v jakém vztahu k tomu jsou národohospodářská zkoumání? Jsou pro ně takovéto národnostní hodnotící soudy předsudky, jichž se musí pečlivě vystříhat, aby na ekonomická fakta mohla přiložit své vlastní hodnotové měřítko neovlivněné reflexí pocitů? A které hodnotové měřítko je pak „specifické“ pro národohospodářskou politiku? K této otázce bych se chtěl pokusit přiblížit v některých dalších úvahách.

Ukazuje se nám, že i za zdáním „míru“ pokračuje svou cestou ekonomický boj národů. Němečtí sedláci a nádeníci na východě nebyli z hroudy vyhnáni politicky silnějšími nepřáteli v otevřeném konfliktu: V tichém a osamělém zápolení ekonomické každodennosti proti níže stojící rase přišli zkrátka, opouštějí vlast a noří se do temné budouc-

ků je v zájmu státu, je ve skutečnosti možné zachovávat jen jako nájemce na velko-  
statku, ne však jako vlastníky. Jsem ovšem názoru, že nákup půdy má trvalý smysl  
jen v organickém spojení s kolonizací vhodných domén, tedy tak, že část východní  
půdy vplyne do rukou státu, a když se v nich bude nacházet, projde energickou  
meliorací se státními kredity. Nehledě na zátěž s následnou volbou přicházejících  
kolonistů, které včetně jejich nároků na hodinovou mzdu bude lépe po určité době  
předat poněkud nemilosrdnému běžnému státnímu rozpočtu, se budou obtíže, s ni-  
miž bude muset zápasit osidlovací komise, zakládat v tom, že touto volbou by se  
státem zakoupené statky dostaly do rukou nájemců z větší části až po desetiletích.  
Nyní musí být meliorace prováděna administrativní cestou příliš rychle s velkými  
ztrátami, kdežto pro brzkou kolonizaci by jistě byly vhodné početné domény. Tě-  
mito obtížemi způsobená pomalost postupu ovšem nijak neomlouvá soud Hanse  
Delbrücka z jeho různých známých článků z *Preussische Jahrbücher* o národněpo-  
litickém působení tohoto postupu. Už mechanický propočet, který srovná počet za-  
ložených selských dvorů s počtem Poláků není průkazný pro nikoho, kdo na místě  
zkoumal kulturní výsledky kolonizace; několik vesnic vždy s tuctem německých  
dvorů eventuálně *germanizuje* několik čtverečných mil, přirozeně za předpokladu,  
že se neprorazí dno sudu, do něhož se má čerpat, (tj.) že bude utlumen příchod pro-  
letičů z východu, a že se rozdrobování a rozpad velkostatku ve všem nepřenechá  
svobodně hře sil, ještě uvolněnější prostřednictvím zákona o vlastnické rentě.

nosti. Také v hospodářském *boji* o bytí neexistuje žádný *smír*: pouze ten, kdo ono zdání smíru považuje za pravdu, může věřit, že by z lůna budoucnosti pro naše potomky povstal mír a životní klid. Vždyť přece víme, že pro vulgární pojetí je národohospodářská politika uvažováním o receptech na obšťastňování světa – zlepšování „bilance slasti“ lidských bytostí je pro ně jediným srozumitelným cílem naší práce. Už jenom temná vážnost problému obyvatelstva nám brání, abychom byli eudaimonisty a domnívali se, že mír a lidské štěstí jsou skryty v lůně budoucnosti, abychom věřili, že prostor volnosti pro náš pozemský pobyt může být získán jinak než v tvrdém boji člověka s člověkem.

Určitě neexistuje žádná národohospodářská práce na jiném základě než altruistickém. Plody veškerého hospodářskopolitického a sociálně-politického usilování přítomnosti jdou ve své převážné většině k dobru nikoli generaci žijící, ale generacím příštím. Naše práce, pokud si chce uchovat smysl, je a může být pouze starostí o *budoucnost*, o naše *potomky*. Ale také neexistuje ani národohospodářská práce na základě optimistických nadějí na štěstí. Pro sny o míru a lidském štěstí je na bráně neznámé budoucnosti napsáno: *lasciate ogni speranza* (Dante: „zanech všech nadějí“ – pozn. překl.)

Ne to, jak se budou lidé v budoucnosti *cítit*, nýbrž jak na tom *budou*, to je otázka, která naše myšlení vede za hrob vlastní generace a která také leží v základech každé národohospodářské práce. V člověku je třeba pěstovat nikoli dobré rozpoložení, nýbrž ty vlastnosti, jež spojujeme s pocitem, že vytvářejí lidskou velikost a ušlechtilost naší přirozenosti.

V národohospodářství se do popředí střídavě dostávaly technicko-ekonomický problém produkce statků a problém rozdělování statků, „sociální spravedlnost“ jako hodnotové měřítko, nebo se také naivně identifikovaly – a nad obojím se zpola nevědomě, a přesto dominantně stále znovajevilo poznání, že jedna věda o *člověku*, jíž je národohospodářství, se ptá především po těch *lidských kvalitách*, které byly pěstovány v ekonomických a sociálních podmínkách jeho existence. A zde se budeme bránit jedné iluzi.

Jako vysvětlující a analyzující věda je národohospodářství *internacionální*, ale jakmile vynáší *hodnotící soudy*, je vázáno na onu podobu lidství, jíž nacházíme ve svém vlastním nitru. Něčím takovým je často právě tehdy, když se nejvíce domníváme, že jsme vystoupili ze své vlastní kůže. Abychom použili poněkud fantastický obraz – kdyby bylo možné po tisíciletích vystoupit z hrobu, byly by to dávné stopy

naší vlastní bytosti, po nichž bychom pátrali v tváři budoucího pokolení. Také naše nejvyšší a poslední pozemské ideály jsou proměnlivé a pomíjivé. Budoucnosti je nemůžeme vnutit. Avšak můžeme chtít, aby v našem druhu poznávala druh *svých vlastních předků*. My, se svou prací a svou bytostí, chceme být předky budoucích pokolení.

Národohospodářská politika německého státu právě tak jako hodnotové měřítko německého národohospodářského teoretika mohou být proto pouze německé.

Je snad tomu jinak od té doby, co ekonomický vývoj započal vytvářet obsáhlejší hospodářské společenství mimo národnostní hranice? Je proto třeba ono „nacionalistické“ měřítko posuzování právě tak jako „nacionální egoismus“ v národohospodářské politice hodit do starého železa? Ano – cožpak je překonán boj za ekonomické sebeurčení, za vlastní ženu a děti od té doby, co byla rodina zbavena své dřívější funkce výrobního společenství a co byla vpletena do společenství národohospodářského? Víme, že tomu tak není: tento boj nabyl *jiných forem* – forem, o nichž je možné ještě se ptát, zda mají být chápány jako jeho změkčení a nikoli snad jako jeho zntermění a zostření. A tak je také národohospodářské společenství jen jiným druhem vzájemného zápasu národů, a to takového, který boj za prosazení vlastní kultury nezeslabil, nýbrž ho *znesnadnil*, poněvadž si jako spojence na soubor *proti* budoucnosti vzal materiální zájmy z lůna vlastního národa.

Naším potomkům dáváme na cestu nikoli mír a lidské štěstí, nýbrž *věčný boj* o udržení a o zušlechtnění našeho národního druhu. A nesmíme se oddávat optimistické naději, že by naše práce byla vykonána co možná nejvyšším rozvinutím hospodářské kultury a že by výběrem vyvinutějšího typu ve svobodném a „pokojném“ ekonomickém boji bylo už samo sebou pomozeno k jeho vítězství.

Naši potomci nás budou před dějinami činit odpovědnými v první řadě *nikoli* za způsob národohospodářské organizace, který jim zanecháme, nýbrž za volnost jednání, kterou pro ně ve světě vybojujeme a kterou jim zanecháme. *Mocenské* boje jsou konečně také procesy ekonomického rozvoje, *mocenské* zájmy národa jsou, pokud se tato otázka klade, konečnými a rozhodujícími zájmy, do jejichž služby se má hospodářská politika národa postavit. Věda o národohospodářské politice je vědou *politickou*. Je jednou ze služeb politiky, nikoli však každodenní politiky toho kterého vládnoucího vlastníka moci či vládnoucí třídy, nýbrž službou pro trvalé mocenskopolitické zájmy.



A *národní stát* není ničím neurčitým, o čem se člověk domnívá, že jej pozvednul tím výše, čím více jeho podstatu zahalil do mystické temnoty, nýbrž je světskou mocenskou organizací národa a v tomto je pro nás národní stát konečným hodnotovým měřítkem také národohospodářského vidění „státní rezóny“. To pro nás neznamená, jak se domnívá jedno zvláštní nedorozumění, že by na místo „svépomoci“ měla nastoupit „pomoc státu“, na místo volné hry hospodářských sil státní reglementace hospodářského života. Tímto heslem naopak chceme nastolit požadavek, aby v otázkách německé národohospodářské politiky – mezi jiným v otázce, zda a do jaké míry má stát zasahovat do hospodářského života nebo zda a kdy má spíše ekonomické síly národa uvolnit a strhnout jejich hranice za účelem jejich vlastního svobodného vývoje – náleželo v jednotlivém případě poslední a rozhodující slovo ekonomickým a politickým mocenským zájmům našeho národa a jejich nositeli, německému národnímu státu.

Bylo snad zbytečné tyto zdánlivé samozřejmosti připomínat? Anebo snad, že na ně upozornil právě mladší představitel ekonomických věd? – Myslím, že ne, neboť se zdá, že právě naše generace tyto nejjednodušší základy posuzování nezřídka ztrácí z očí nejsnáze. Jsme svědky toho, jak netušenou měrou vzrostl její zájem o otázku, jež naši vědou přímo hýbou. Ve všech oblastech nacházíme na vzestupu ekonomický způsob vidění. Do popředí výzkumu vstupuje sociální politika namísto politiky, ekonomické mocenské poměry namísto poměrů právních, kulturní a hospodářské dějiny namísto dějin politických. Kde nám dříve vynikající díla kolegů historiků vyprávěla o válečných činech našich předků, tam se dnes do popředí dostalo a rozšiřuje strašidlo „matriarchátu“ a z bitvy proti Hunům na Katalaunských polích se stala vedlejší věta. Sebevědomí jednoho z našich nejduchaplnějších teoretiků dokonce dovolilo, aby právní vědu označil za „děvečku politické ekonomie“. Jedno je ale přece jasné: také v právnictví se prosadila ekonomická forma úvah. Tu a tam to tiše ekonomicky straší dokonce i v tom, co se považuje za její intimum, v pandektických příručkách. A v rozsudcích soudů, kde se končí s právními pojmy, nacházíme nezřídka použita takzvaná „hospodářská stanoviska“, krátce, abych použil napůl vyčítavá slova jednoho kolegy právníka: přišli jsme „do módy“. – Způsob uvažování, který si tak sebevědomě razí cestu, upadá do nebezpečí jistých iluzí a přeceňování nosnosti vlastních stanovisek,

a to dokonce přeceňování ve zcela určitém směru. A tak jako rozšíření látky *filosofických* zkoumání, které se už vnějškově dá rozpoznat v tom, že staré stolice filosofie dnes nacházíme svěřeny spíše do rukou např. vynikajících fyziologů, a které mezi námi laiky opakovaně vedlo k domnění, že staré otázky po podstatě lidského poznání už nejsou posledními a ústředními problémy filosofie, tak se také v hlavách dorůstající generace vytvořila představa, že díky pracem národohospodářské vědy nejenom došlo k neobyčejnému rozšíření *poznání* podstaty lidských společností, ale že bylo také nalezeno *měřítka*, jímž v poslední instanci jevy *hodnotíme*, jako by politická ekonomie byla s to vybírat z látky, jíž se zabývá, svébytné ideály. Optický klam, že by mohly existovat samostatné ekonomické nebo „sociálněpolitické“ ideály, se ovšem jako takový stane zřetelným, jakmile se na základě literatury našeho oboru pokusíme tyto „vlastní“ základy hodnocení zjistiť. Setkáme se tu s *chaotickým* hodnocením, dílem eudaimonistického, dílem etického druhu, obojí často v nejasných identifikacích. Hodnotící soudy jsou všude vynášeny jakoby nic, a rezignace na *posuzování* ekonomických jevů by přece ve skutečnosti znamenala rezignaci na právě ty výkony, které se od nás očekávají. Nebývá však pravidlem, nýbrž téměř výjimkou, aby si ten, kdo posuzuje, *učinil jasno* o konečném subjektivním jádru cizích i svých *vlastních* soudů, právě o oněch *ideálech*, od nichž přistupuje k posuzování pozorovaných procesů: chybí vědomá sebekontrola, vnitřní rozpory soudu si pisatel neuvědomuje, a kde se pokouší všeobecně formulovat specificky „ekonomický“ princip, propadá se do vágních neurčitostí. Opravdu se nejedná o *žádné* zvláštní a nově získané, nýbrž právě o *staré obecné typy lidských ideálů*, které jsme zanesli do látky naší vědy. Pouze ten, kdo do základů věcí klade jen čistě platónský zájem technologa, nebo kdo tak naopak činí s aktuálními zájmy nějaké určité, ať už vládnoucí nebo ovládané třídy, může chtít získat z oné látky samé vlastní měřítko jejího posuzování.

A mělo by být tak zbytečné, abychom dbali těchto nanejvýš jednoduchých pravd právě my, mládí německé historické školy? Právě my propadáme snadno zvláštní iluzi, totiž té, že je možné *naprosto se zdržet* vlastních vědomých hodnotících soudů. Důsledkem ovšem není, o čemž se můžeme snadno přesvědčit, že bychom zůstávali věrni odpovídajícímu předsevzetí, nýbrž že propadáme nekontrolovaným instinktům, sympatiím a antipatiím. A ještě snáze se nám stává, že bod, z něhož při analýze a *vysvětlování* národohospodářských procesů

vycházíme, je nevědomky také určující pro náš *soud*, který zde vynášíme. Snad bychom se právě my měli bránit tomu, aby se u nás v chyby proměnily ty velké vlastnosti mrtvých i živých mistrů naší školy, jimž ona i věda vůbec vděčí za svoje úspěchy. Prakticky přicházejí v úvahu dvě různá východiska pozorování.

Bud' to se na ekonomický vývoj díváme převážně shora: z výšin dějin administrativy velkých německých států, jejichž správu a chování v ekonomických a sociálních záležitostech sledujeme v jejich genezi – a nedobrovolně se stáváme jejími apologety. Jestliže správa rozhodne, že uzavře východní hranice, tak – máme-li zůstat u našeho příkladu – budeme mít sklon a budeme také s to nalézt v tom zakončení určité historické vývojové řady, která v důsledku velkých reminiscencí minulosti staví dnešnímu státu velké úkoly v zájmu kulturního rozvoje vlastního národa, a jestliže k tomuto rozhodnutí nedojde, pak je nasnadě poznání, že takovéto radikální zásahy jsou dílem zbytečné, dílem neodpovídají dnešním názorům.

Nebo zkoumáme ekonomický vývoj spíše zdola: pak vidíme velké představení, jak se z chaosu ekonomických konfliktů zájmů vyčleňují emancipační boje vzestupujících tříd, a pozorujeme, jak se ekonomická mocenská situace přesouvá v jejich prospěch, a nevědomě straníme těm, které jsou na vzestupu, protože jsou silnější anebo silnějšími začínají být. Právě proto, že vítězí, zdají se také potvrzovat, že představují „ekonomicky“ výše stojící typus lidství: příliš snadno ovládne historika představa, že vítězství výše rozvinutých prvků je v boji samozřejmé a že podlehnouti v boji o existenci je symptomem „zaostalosti“. A každý z nových početných symptomů oněch posunů moci mu pak nejen skýtá zadostiučinění, poněvadž potvrzuje jeho pozorování, nýbrž polovědomě to pociťuje jako osobní triumf: dějiny došly změny, již od nich očekával. Aniž to ví, odpor, se kterým se onen vývoj setkává, pozoruje s jistou animozitou, nechtěně se mu jeví nikoli jako přirozený výsledek samozřejmého obhajování určitých zájmů, nýbrž – jak to historik zformuloval – jako do jisté míry vzpoura proti „soudu dějin“. Kritika, již musíme obracet proti procesům, které se nám jeví jako nereflexovaný výsledek dějinných vývojových tendencí, nás pak opouští právě tam, kde bychom ji nejvíce potřebovali. Až příliš často jsme beztak vystavování pokušení vytvářet pouhou družinu vítěze ekonomického mocenského boje a zapomínat přitom, že *ekonomická moc nespadá vždy vjedno s povoláním k politickému vedení národa*.

Neboť – a tím jsme přivedeni k poslední části úvah, které jsou spíše praktickopolitického rázu – oním *politickým hodnotovým měřítkem*, které je pro nás ekonomické nacionalisty jediným suverénním, poměřujeme také ty třídy, které mají v rukou vedení národa, nebo které o to usilují. Ptáme se po jejich *politické zralosti*, to znamená po jejich pochopení věci i po jejich příslušné disponovanosti klást trvalé ekonomické a politické *mocenské zájmy* národa nade všechny jiné úvahy. Je přízní osudu nějakého národa, když naivní identifikace zájmů vlastní třídy obecně odpovídá jeho trvalým mocenským zájmům. A je na druhé straně jedním z omylů, jež navazují na moderní přeceňování „ekonomična“ v obvyklém smyslu slova, jestliže se domníváme, že by politicky obecné pocity neobstály v zatěžkávací zkoušce odlišnými ekonomickými každodenními zájmy, v nichž jsou samy *pouze* odrazem ekonomické základny oné proměnlivé zájmové situace. K tomu přibližně dochází jen v dobách fundamentálních sociálních převratů. Jedno je nicméně jasné: u národů, jimž není, jako je tomu u národa anglického, denně připomínána závislost jejich ekonomického rozkvětu na politické mocenské situaci, *nezdomácněly* – přinejmenším ne zpravidla – instinkty pro tyto specificky politické zájmy v širokých *masách* národa, které musí zápasit s bídou všedního dne, a bylo by nespravedlivé něco takového od nich požadovat. Ve velkých momentech, v případě války, vystupuje také v jejich duši do popředí význam moci národa, a pak se ukazuje, že národní stát spočívá na charakteristických psychologických podkladech také v případě širokých, ekonomicky ovládaných vrstev národa, že tedy není jen „nadstavbou“, jen organizací ekonomicky vládnoucích tříd. Pouze v normálních dobách klesá v masách tento politický instinkt pod práh vědomí. Specifická funkce ekonomicky a politicky vůdčích vrstev, být nositeli politického smyslu, je pak *jediným* důvodem, který je s to politicky ospravedlnit jejich existenci.

Ve všech dobách to bylo *nabývání ekonomické moci*, co nějaké třídě dovoľovalo představu *očekávání svého politického vůdcovství*. Je nebezpečné a trvale neslučitelné se zájmem národa, jestliže politickou moc v rukou drží ekonomicky upadající třída. Ale ještě nebezpečnější je, jestliže třídy, jejichž *směrem* se pohybuje politická moc, a tím i očekávání politického panství, nejsou ještě k vedení státu politicky zralé. V tuto dobu hrozí Německu obojí a to je vpravdě klíč k současným nebezpečím naší situace. Změny sociální struktury na východě, s ni-

miž souvisejí ony jevy pojednáváné v úvodu, patří také do této větší souvislosti.

Až do současnosti se dynastie v pruském státě politicky opírala o stav pruských *junkerů*. Pruský stát dynastie vytvořila proti tomuto stavu, ale přesto také jen s ním. Víím dobře, že pojmenování *junker* zní jihoněmeckým uším nelibě. Možná dokonce shledáte, že mluvím „pruským“ jazykem, jestliže řeknu jediné slovo v jejich prospěch. Ale to bych neřekl. Ještě dnes vedou v Prusku pro tento stav mnohé cesty k vlivu a moci, mnohé cesty k uším monarchy, což se s možnostmi běžného občana nedá srovnávat, přičemž monarcha tuto moc nepoužíval vždy tak, aby to mohl před dějinami zodpovědět, a já nevidím důvod, proč by junkerský stav měl mít rád buržoazní učenec. Avšak síla jeho politických instinktů byla vzdor tomu všemu jedním z největších kapitálů, které ve službě mocenským zájmům tohoto státu mohly být použity. Tyto instinkty svou práci vykonaly a dnes jsou vystaveny ekonomickému zápasu se smrtí, z něhož je k jejich starému sociálnímu charakteru nemůže přivést zpět žádná hospodářská politika státu. A také úkoly dneška jsou jiné než ty, jež jejich prostřednictvím mohly být vyřešeny. Čtvrtstoletí stál v čele Německa poslední a velký z *junkerů* (Weber tu hovoří o Bismarckovi – pozn. překl.) a tragika, která vedle nepopiratelné velikosti utkvívá na jeho životní dráze státníka a kterou ještě dnes mnozí nevidí, bude v budoucnosti asi shledávána v tom, že dílo jeho rukou, národ, jemuž dal jednotu, za jeho vlády pomalu a nevyhnutelně změnil svou ekonomickou strukturu a stal se něčím jiným, totiž lidem, který musel požadovat jiné pořádky než ty, které mu dal on sám a jimž se jeho císařská povaha mohla také přizpůsobit. V poslední instanci to bylo právě to, co částečně způsobilo ztroskotání jeho životního díla. Neboť to mělo přece vést nejenom k vnějšímu, nýbrž také k vnitřnímu sjednocení národa, a každý z nás ví, že toho dosaženo nebylo. S jeho prostředky toho ani dosaženo být nemohlo. A když on sám v zimě posledního roku, vystaven holdu svého monarchy, vtáhl na vyzdobené hlavní náměstí říše, tu byli mnozí, kteří – jak velice dobře víím – to pocítovali tak, jako by sám saský les – podobný jakési moderní Kyffhäuser<sup>6</sup> – rozevřel své hlubiny. Jenže ne všichni tento pocit sdíleli. Neboť se zdálo, že je ve vzduchu lednového dne cítit

<sup>6</sup> Hora, mající v německé národní mytologii podobnou roli jako u nás Blatník. – Pozn. překl.

chladný dech historické minulosti. A námi proběhl zvláštní skličující pocit – jako by dolů z velké minulosti sestoupil duch a v čase nových generací putoval světem, který se mu odcizil.

Statky východu, rozmístěné po celém území, byly opěrnými body vládnoucí pruské třídy a místem sociálního napojení úřednictva, ale spolu s jejich rozpadem, spolu s mizením sociálního charakteru staré pozemkové šlechty mizí také nezadržitelně těžiště politické inteligence ve městech. *Tento* posun je rozhodujícím *politickým* momentem agrárního vývoje východu.

— Ale kde jsou ty ruce, do kterých by byla předána ona politická funkce junkerstva, a jak je tomu s jejím politickým povoláním?

Já sám jsem příslušníkem měšťanských tříd, jako takový se cítím a byl jsem vychován v jejich názorech a ideálech. Avšak právě naše věda je povolána, aby řikala to, co se nerado slyší – nahoře, dole, ale i ve vlastním prostředí –, a jestliže se nyní ptám, zda je dnes německá buržoazie zralá, aby se stala politicky vůdčí třídou národa, tak právě *dnes* nejsem s to na tuto otázku dát kladnou odpověď. Německý stát nebyl vytvořen vlastními silami buržoazie, a když už byl vytvořen, stála v jeho čele ona císařovská postava, jež byla z jiného než buržoazního těsta. Velké mocenskopolitické úkoly ovšem národu kladeny nebyly. Teprve mnohem později, střízlivě a napůl proti jeho vůli započala ona zaoceánská „mocenská politika“, která si tohoto názvu nezaslouží.

— A poté, co byla vybojována jednotu národa a co se dokončilo jeho politické „nasycení“, následoval za dorostlým, úspěchem opojeným a po klidu žíznicím pokolení německé buržoazie zvláštní „nehistorický“ a nepolitický duch. Německé dějiny se zdály být u konce. Přítomnost byla naprostým naplněním minulých tisíciletí – a kdo by se chtěl ptát, zda budoucnost nebude soudit jinak? Zdálo se, že pouze skromnost zabránila světovým dějinám, aby po těchto úspěších německého národa přešly ke svému každodennímu pořádku. Dnes jsme se stali střízlivějšími, a právě nám přísluší pokus o sejmutí závoje iluzí, který zahaloval místo naší generace v historickém vývoji vlasti. A zdá se mi, že pak budeme soudit jinak. Naše cesta byla zakleta nejhorším způsobem, jakým dějiny mohou nějaké pokolení na jeho cestě spoutat: tvrdým osudem politického *epigonství*.

— Cožpak se nám právě nyní, kamkoli ve vlasti pohlédneme, neukazuje jeho žalostná tvář? V událostech posledních měsíců, za něž jsou

v první řadě odpovědni buržoazní politici, téměř ve všem, k čemu v posledních dnech v německém parlamentu došlo, a v mnohém, co *k tomu* bylo řečeno, ti z nás, jimž zůstala schopnost nenávisť vůči všemu malému, rozpoznali s vášní hněvivého smutku nicotný provoz politických epigonů. Mocné slunce, v jehož zenitu Německo stálo a které německému jménu osvětlovalo nejbzdálenější kouty země, bylo, jak se zdá, pro nás příliš velkým a vypálilo pomalu se rozvíjející politickou soudnost buržoazie. Neboť co jiného prožíváme?

Až příliš veřejně touží jedna část velkoburžoazie po příchodu nového císaře, který by ji chránil: směrem dolů proti vzestupu lidových mas, vzhůru proti sociálněpolitickým záchvatům, jimiž jsou pro ni německé dynastie podezřelé.

A její druhá část už dávno poklesla do onoho politického šosáctví, z něhož široké vrstvy maloburžoazie ještě nevyrostly. Už po sjednocujících válkách, když se zřetelněji ukazovaly první počátky pozitivních politických úkolů národa, ona myšlenka zámořské expanze, tu dokonce chybělo ono *ekonomické* chápání, které by této části buržoazie řeklo, co pro Německo znamená obchod ve vzdálených mořích, když po obězích vlají německé prapory.

Politickou nezralostí širokých vrstev německé buržoazie nejsou vinny ekonomické důvody, a také ne ona mnohokrát opakovaná „politika zájmů“, již jiné národy znají ve stejné míře jako my. Důvod spočívá v nepolitické minulosti této buržoazie, v tom, že politickou výchovu jednoho století nelze dohonit během jednoho desetiletí a že vláda jednoho velkého muže není vždy dobrým prostředkem politické výchovy. A vážná otázka politické budoucnosti německé buržoazie nyní zní: zda už není přece jen příliš *pozdě* na to, aby se dala dohnat. Nemůže ji nahradit žádný *ekonomický* moment.

Mohou být jiné třídy nositeli politicky větší budoucnosti? Sebevědomě se jako dědic buržoazních ideálů hlásí moderní proletariát. Jak je tomu s jeho připraveností na politické vedení národa?

Kdo by dnes německé dělnické třídy řekl, že je politicky zralá nebo na cestě k politické zralosti, ten by byl lichotníkem a usiloval by o problematickou korunu popularity.

*Ekonomicky* jsou nejvyšší vrstvy německé dělnické třídy daleko zralější, než by dovolil připustit egoismus vlastnických tříd, a právem požadují svobodu, aby své zájmy mohly zastupovat také formou veřejně organizovaného ekonomického mocenského boje. Ale *politicky*

jsou nekonečně méně zralé, než jak se jim snaží namluvit žurnalistická klika, která by si ráda monopolizovala jejich vedení. V kruzích této deklasované buržoazie se rádo hraje s reminiscencemi z doby před sto lety – a opravdu se tím dosáhlo, že v nich vystrašená mysl tu a tam vidí duchovní potomky mužů konventu. Jsou pouze nekonečně bezelstnější, než se zdají jevit sami sobě, není v nich žádná jiskra oné katilínovské energie *činu*, ani vánek oné mocné *nacionální* vášně, který vál prostorami konventu. Jsou to jen žalostní političtí mistři v malém, chybí jim velké *mocenské* instinkty třídy povoláné k politickému vůdcovství. Nejen zájmy kapitálu, jak se dělníkům předkládá k věření, jsou politickými protivníky jejich spoluvlády ve státě. Málo svědectví o zájmovém společenství s kapitálem by našli prohlídkou pracoven německých učenců. Ale *také* my bychom se ptali po *jejich politické zralosti*, a protože pro velký národ neexistuje nic, co by bylo více ničující než vedení *politicky* nevzdělanými *šosáky*, a protože německý proletariát tento charakter ještě neztratil, *proto* jsme jeho politickými odpůrci. A proč je proletariát Anglie a Francie zčásti uzpůsoben jinak? Důvodem není jen delší *ekonomická* výchova, již v organizovaném boji zájmů prošlo anglické dělnictvo. Je to zase především *politický* moment: *rezonance postavení světové velmoci*, která stát stále znovu staví před velké mocenskopolitické úkoly, v nichž jsou jednotlivci stále znovu politicky školeni, což je u nás pocíťováno jako akutní pouze tehdy, jestliže jsou ohroženy hranice. Pro *naš* vývoj je také důležité, zda je nám velká politika s to ukázat význam velkých politických mocenských otázek. Musíme pochopit, že sjednocení Německa bylo nerozvážným skutkem, kterého se národ dopustil ve dnech svého stáří a k němuž, pokud by byl chápán jako zakončení německé velmocenské politiky a nikoli jako její východisko, raději vůbec nemělo kvůli jeho nákladům dojít.

V naší situaci je ale *hrozivým* jevem, že buržoazní třídy jako nositelé *mocenských* zájmů národa odkvétají a dosud neexistující žádné náznaky toho, že dělnictvo začíná být zralé, aby nastoupilo na jejich místo.

Nebezpečí spočívá *nikoli v masách* – jak věří ti, kteří hypnotizovane zírají do hlubin společnosti. Proto také posledním obsahem *sociálněpolitického* problému není otázka *ekonomické* situace *ovládaných*, ale spíše otázka *politické* kvalifikace *vládnoucích a vzestupujících tříd*. Cílem naší sociálněpolitické práce není obšťastňování světa, nýbrž – s ohledem na obtížné boje budoucnosti – sociální sjednocení náro-

da, ježž tříští moderní ekonomický vývoj. Kdyby se opravdu podařilo vytvořit „dělnickou aristokracii“, která by byla nositelem politického smyslu, který právě dnes u dělnického hnutí postrádáme, teprve pak by kopí, pro něž se paže buržoazie ještě stále nezdá nedostatečně silnou, mohlo být vloženo do jejích velkých rukou. Ale zdá se, že k tomu vede ještě dlouhá cesta.

Pro nynížšek ale vidíme jedno: je třeba vykonat nesmírnou *politickou* výchovnou práci, a neexistuje pro nás žádná vážnější povinnost, než aby si byl ve svém vlastním okruhu každý jednotlivec vědom *tohoto* úkolu: spolupracovat na *politické* výchově našeho národa, což musí zůstat konečným cílem právě naší vědy. Ekonomický vývoj přechodné periody hrozí rozkladem přirozených politických instinktů a bylo by neštěstím, kdyby ke stejnému cíli měla směřovat také ekonomická věda tím, že by za iluzí samostatných „sociálněpolitických“ ideálů kultivovala změkčilý eudaimonismus, i když třeba v produchovnělé podobě.

Proto právě my smíme docela dobře připomínat, že je protikladem politické výchovy, když se někdo pokouší projevy nedůvěry proti pokojné sociální budoucnosti národa formulovat v paragrafech, nebo když se *brachium saeculare* pro podporu dobových autorit chápe ruky církve. Avšak protiklad politické výchovy se ukazuje také v šablonovitém štěkotu onoho neustále narůstajícího chóru – prominete-li mi toto označení – sociálních politiků naivního ražení, a právě tak je jím ono lidsky roztomilé a pozoruhodné, nicméně ale nevýslovně šosácké změkčování myslí, které se domnívá, že politické ideály může nahrazovat „etickými“ a ty pak bezelstně identifikovat s optimistickými nadějemi na štěstí.

Také s ohledem na obrovskou bídu národních mas, jež zatěžuje citlivé sociální svědomí nových generací, musíme čestně vyznat, že na nás dnes ještě doléhá vědomí naší odpovědnosti *před dějinami*. Nikoli naší generaci je přisouzeno, aby viděla, zda boj, který vedeme, ponese ovoce, zda se *k nám jako ke svým předkům* bude znát potomní svět. Nepodařilo se nám zlomit prokletí, jemuž jsme vystaveni, být opožděně narozeni do velké politické doby – ledaže by tomu bylo tak, že bychom pochopili, že se staneme něčím jiným: předchůdci doby větší. Bude to naším místem v dějinách? Já to nevím a jen říkám: je právem mládi, aby stálo samo za sebou a za svými ideály. A nejsou to léta, co z lidí

činí starce: mladým je každý, pokud je schopen cítit s *velkou* vášní, již do nás vložila příroda. A tak – čímž mi dovolte skončit – nejsou to tisíciletí slavných dějin, pod jejichž tíhou velký národ stárne. Zůstává mladým, jestliže má schopnosti a odvahu vyznávat se sám ze sebe a ze svých velkých instinktů, které mu byly dány, a jestliže jsou jeho vůdčí vrstvy s to pozvednout se do ostrého a jasného vzduchu, v němž se daří té střízlivé práci německé politiky, která je ale také prodchnuta vznešeností národního citění.

## Socialismus

Řeč za účelem obecné orientace rakouských důstojníků  
ve Vídni r. 1918

Protože mám tu čest, že poprvé hovořím před důstojnickým sborem c. k. armády, bude jistě pochopitelné, že je to pro mě situace, která mne uvádí poněkud do rozpaků. Především proto, že ani trochu neznám předběžné podmínky, tj. vnitřní předpoklady provozu c. k. armády, ony podmínky, které jsou rozhodující také pro možnost, aby důstojnický sbor mohl ovlivňovat mužstvo. Je přece samozřejmé, že důstojník v záloze a v domobraně je vždy jen diletantem, nejen proto, že mu chybí předběžné odborné vojenské vzdělání, nýbrž také proto, že mu chybí trvalý cit pro celý vnitřní nervový systém vojenského provozu. Avšak vždy, kdykoli se, jako tomu bylo v mém případě v rámci německé armády, někdo po léta vždy na nějaký čas vrací na různá místa, pak se domnívám, že má natolik názor o druhu vztahů mezi důstojnickým sborem, poddůstojnickým sborem a mužstvem, aby alespoň mohl vidět, že ten či onen druh vlivu je *možný* a ten či onen *nemožný*. O tom ovšem nemám v případě c. k. armády ani nejmenší představu. A jestliže vůbec nějakou představu o vnitřních poměrech c. k. armády mám, pak jen o zcela strašlivých věcných obtížích, které pro mne plynou např. už jen z jazykových poměrů. Záložní důstojníci c. k. armády se mně už vícekrát pokoušeli vysvětlit, jak se podařilo, aby bez skutečné znalosti jazyka mužstva s ním udržovali onen kontakt, který je právě nutný, aby došlo k nějakému druhu ovlivňování nad rámec čistě služebního vztahu. Já sám mohu hovořit pouze z pozic německých předstev, a nejdříve bych si dovolil předeslat několik poznámek o způsobu, jak takové ovlivňování probíhá u nás.

Tyto poznámky jsou dělány „ze žabí perspektivy“. To znamená, že po určité době, kdy jsem poměrně často jezdil Německem, jsem si stanovil zásadu, pokud se ovšem nejednalo o cesty příliš dlouhé a jest-

liže jsem před sebou neměl příliš namáhavou činnost, že jsem jezdil vždy třetí třídou, a tak jsem se v průběhu doby dostal do kontaktu s mnoha stovkami lidí, kteří přijížděli z fronty anebo jeli na frontu, a to právě v oné době, kdy u nás začínalo to, co se rozumí výchovnou prací prostřednictvím důstojnictva. A tu jsem se, aniž jsem k tomu měl nějaký zvláštní důvod, lidí vyptával nebo jsem je přiměl k řeči, a právě přitom jsem od nich vyslechl mimořádně rozličné projevy. A přitom se sice jednalo většinou o velmi spolehlivé lidi, pro něž byla autorita důstojníka skálopevná, jen zřídka o takové, jejichž vnitřní postoj byl poněkud odlišný. Pokud jde o věc, pak tomu bylo vždycky tak, že se velmi brzy ukázaly velké obtíže každé osvětové práce. Zejména když se v lidech nějak objevilo podezření, že v tom, co se zde přímo nebo nepřímo podporuje, se jedná o *stranickou* politiku, ať už by byla jakéhokoli druhu, tak se u velké části z nich objevila nedůvěra. Právě když přišli na dovolenou, dostali se do kontaktu se straníky, a pak bylo ovšem obtížné, aby si k důstojníkům uchovali vztah skutečné důvěry. Existovala kromě toho velká obtíž, že lidé sice zcela bezpodmínečně rozpoznali vojenskou odbornost důstojníka – nikdy se mi nestalo, že by tomu bylo jinak, i když samozřejmě také v Německu se příležitostně nadávalo, tu na štáby, tu na něco jiného, avšak vojenská autorita nebyla nikdy zásadně zpochybněna –, ale proti tomu bylo možné se setkat s tímto pocitem: Ano, jestliže nás důstojníci poučují o našich soukromých životních poměrech a o tom, co z toho plyne, pak problém spočívá v tom, že důstojnický sbor přece jen náleží do jiné stavovské vrstvy než my a pro důstojníka není při nejlepší vůli možné, aby se přenesl do naší situace, když stojíme u stroje anebo za pluhem. To vyjadřovali stále znovu ve velkém počtu dílem naivních projevů a já jsem měl pocit, že špatně provozovaným způsobem osvětové práce může autorita důstojníka pravděpodobně utrpět i v jinak neotřesitelné vojenské oblasti, poněvadž lidé bezpodmínečně neuznají autoritu v oněch oblastech, v nichž si nárokují být doma. – A k tomu další, ne nyní, ale v dřívějších bojích se socialismem častá chyba. Už dávno jsme se z dobrých důvodů rozešli s výtkami z pozic stranicko-politických odpůrců socialismu proti odborovým a stranickým úředníkům dělnictva, že „jsou to vlastně lidé, kteří z dělnických grošů v doslovném smyslu žijí mnohem více než podnikatelé“. Neboť na to kterýkoli dělník přirozeně odpoví: „Samozřejmě že ti lidé žijí z mých grošů. Já je platím, proto jsou pro mě spolehliví, jsou na mně závislí, já vím, že musí

zastupovat mé zájmy. Nenechám si nic namluvit. To mi za pár grošů stojí.“ Právem jsme nyní upustili od toho, abychom zde tímto způsobem chtěli diskreditovat onu vrstvu intelektuálů, která nyní znovu a všude razí hesla, formulace a – klidně také řekněme – fráze, s nimiž pracují všechny strany bez výjimky, a tak je tomu také v rámci stran levice a strany sociálnědemokratické. Podle mého názoru je ale třeba zejména přivítat, že se v Německu vytvořily dobré vztahy k odborům. K odborům je jinak možné mít vztahy, jaké chceme. Také ony jednají někdy neuváženě. Přesto však byl právě tento postoj k odborům chytrý z hlediska vojenského. Neboť vždy reprezentují něco, co je vlastní také vojenským tělesům. O stávce si můžeme myslet, co chceme. Většinou je to boj o zájmy, o mzdy. Avšak velmi často nejen o mzdy, nýbrž také o věci ideální: o čest, jak ji dnes dělník rozumí – a vědět, co se tím má rozumět, právě to si nárokuje kdokoli. Spojuje je pocit cti, kamarádství soudruhů v továrně nebo v jedné a téže branži, což jsou pocity, na kterých nakonec, i když v jiném směru, spočívá také soudržnost vojenských těles. A poněvadž neexistuje vůbec žádný prostředek, jak sprodit ze světa stávky – je jen možné volit mezi veřejně uznanými a tajnými sdruženími tohoto druhu –, považuji i z vojenského hlediska za moudré, když se postavíme na půdu toho faktu, že – jak se to v Německu také skutečně stalo – s těmito lidmi je třeba uzavírat smlouvy, pokud se s nimi dá vyjít a pokud neohrožují vojenské zájmy. To je můj subjektivní dojem.

Ted' bych se však chtěl obrátit k tématu postavení socialismu a stanoviska k němu, kvůli němuž jste mne poctili pozváním, a které je ovšem takového druhu, že by se o něm muselo zevrubně hovořit půl roku (neboť v tomto rozsahu se tato věc obvykle přednáší školeným akademickým posluchačům). Nejdříve upozorním na to, že existují „socialisté“ nejrozličnějších druhů. Existují lidé, kteří se nazývají socialisty a jež by ani jediný stranický socialista, ať už jakéhokoli směru, jako takové neuznal. Všechny strany, které mají čistě socialistický charakter, jsou dnes demokratickými stranami. Tomuto demokratickému charakteru bych se teď chtěl krátce věnovat. Co je dnes demokracie? To patří k věci, mohu se toho však dotknout jen krátce. Demokracie může znamenat mnoho různých věcí. O sobě ale znamená pouze to, že neexistuje formální nerovnost politických práv mezi jednotlivými společenskými třídami. Ale jak různé důsledky to má! Ve starém typu demokracie, ve švýcarských kantonech Uri, Schwyz, Unterwalden,

Appenzell a Glarus se ještě dnes shromáždí všichni občané na velkém náměstí – v Appenzellu je to 12 000, jinak od 3000 do 5000 oprávněných – a po proběhnutí diskuse tam zvednutím ruky hlasují o všem, od volby reprezentanta kantonu<sup>1</sup> až po závěrečné znění posledního daňového zákona nebo jinou otázku správy. Když však budete sledovat seznamy kantonálních reprezentantů, kteří zde byli v oné švýcarské demokracii starého stylu voleni v průběhu padesáti šedesáti let, tak zjistíte, že to byli nápadně často titíž lidé, nebo že tyto úřady měly od pradávna v rukou určité rodiny, že tedy sice demokracie existovala ve smyslu práva, že však ve skutečnosti byla spravována aristokraticky. A to ze zcela prostého důvodu, že třeba úřad kantonálního reprezentanta nemohl převzít kterýkoli řemeslník, aniž by si tím zruinoval živnost. Takový reprezentant musel být v hospodářském smyslu „nezávislý“, což zpravidla znamená mít vlastní majetek. Jinak je třeba ho vysoce platit a zajistit mu penzi. Demokracie má tuto volbu: buď se bude vládnout prostřednictvím bohatých lidí v čestných úřadech, nebo draze, prostřednictvím placených úředníků z povolání. Tato druhá možnost, vývoj úřednictva z povolání, se však stala údělem moderních demokracií všude tam, kde čestný úřad nestačil: ve velkých masových státech. To je momentální situace Ameriky. Teoreticky je tam situace podobná jako ve Švýcarsku. Velký počet jednotlivých úředníků státu i prezident pro celou Unii se sice nevolí prostřednictvím zemských shromáždění, nicméně však přímo nebo nepřímo podle stejného volebního práva. Přitom byla učiněna zkušenost, že úředníci, jmenovaní zvoleným prezidentem co do kvality výkonu a především s ohledem na svou nepodplatitelnost, stojí vcelku nad těmi úředníky, kteří vycházejí z lidových voleb, poněvadž prezident a strana, která za ním stojí, jsou samozřejmě před voliči odpovědní za to, že úřednictvo, které jmenovali, má také alespoň některé kvality, které voliči očekávají.

Dnes tato americká demokracie, která spočívá na zásadě, že každé čtyři roky, kdy se mění prezident, se mění také 300 000 úředníků, které najmenoval, a že se každé čtyři roky mění také guvernér každého jednotlivého státu a s nimi opět tisíce úředníků – tato demokracie jde vstříc svému konci. Byla to správa prostřednictvím diletantů; neboť

<sup>1</sup> Landammann – v některých kantonech prezident kantonální vlády. (Též: Landammann = Ammann; Obmann, Amtmann, Bezirks-, Gemeindevorsteher.) – Pozn. překl.

tito úředníci, kteří byli ustaveni stranou, byli jmenováni podle principu: prokázali straně službu a za to budou úředníky. Jejich odborná kvalifikace byla požadována jen zřídka, nějaké přezkoušení, konkurz nebo něco takového bylo až do nedávné doby v americké demokracii formálně neznámé. Naopak se často zastávalo stanovisko, že úřad má jaksí v určitém turnusu přecházet z jednoho na druhého, aby se každý jednou dostal ke korytu.

O tom jsem mnohokrát hovořil s americkými dělníky. Pravý americký yankeeovský dělník má vysokou mzdu a vzdělání. Jeho mzda je vyšší než mzda mnohého mimořádného profesora americké university. Tito lidé naprosto přijímají formy občanské společnosti, nosí cylindry a mají ženy, které jsou možná o něco méně obratné a elegantní, ale ve všem ostatním se chovají jako všechny jiné ladies, kdežto přistěhovalec, který přichází z Evropy, vplývá do spodních tříd. Když jsem se tedy posadil s takovýmto dělníkem a řekl mu: „Jak si vlastně můžete nechat vládnout těmito lidmi, kteří jsou do úřadů dosazováni a kteří samozřejmě, poněvadž za svůj úřad vděčí straně a poněvadž z platu, který dostávají, odvádějí jako daň tolik a tolik straně, a pak po čtyřech letech musejí z úřadu odejít, aniž mají nárok na penzi, a kteří proto samozřejmě z úřadu mačkají tolik peněz, kolik je jen možné – jak si můžete nechat vládnout touto zkorumpovanou společností, která vás notoricky okrádá o stovky milionů?“, dostal jsem při této příležitosti charakteristickou odpověď, již je třeba reprodukovat v celé její drastičnosti: „To nevádí, na krádež je zde dost peněz a vždycky ještě pořád zbude dost na výdělek pro jiné – a také pro nás. Kašleme na tyto ‚profesionály‘, na tyto úředníky, pohrdáme jimi. Když se ale do úřadů, jako u vás za mořem, dostane examinovaná studovaná třída, bude kašlat ona na nás.“

To bylo pro tyto lidi rozhodující. Bázeň před vznikem takovéhoho úřednictva, jaké v Evropě skutečně existuje, stavovského, universitně vzdělaného, odborně proškoleného stavu úředníků.

Ted' už samozřejmě dávno přišla doba, kdy se už ani v Americe nevládne prostřednictvím diletantů. Odborné úřednictvo se rozšiřuje s obrovskou rychlostí. Byla zavedeny odborné zkoušky. Zpočátku formálně povinné jen u určitých, spíše technických úředníků, ale rychle se to rozmáhá. Nyní je to už asi sto tisíc úředníků jmenovaných prezidentem, kteří mohou být jmenováni pouze po složených zkouškách. Tím byl učiněn první a nejdůležitější krok k přetvoření staré demokracie.

A tím také universita začala v Americe hrát zcela jinou roli a zásadně se změnil také duch universit. Neboť, což se mimo Ameriku ještě neví, americké university a jimi vzdělané vrstvy, a ne vojenští dodavatelé, kteří existují ve všech zemích, jsou původci války. Když jsem byl v roce 1904 za oceánem, neptali se mne američtí studenti na nic jiného než na to, jak se vlastně v Německu aranžují mensury, jak se to dělá, aby měl člověk jizvy po sečné zbrani. Považovali to za rytířskou záležitost: tento sport by přece měli mít také. Na věci bylo vážné to, že na takové nálady se orientovala literatura zejména v mém oboru. Právě v tehdy nejlepších dílech jsem na závěr nacházel tuto konkluzi: „Je štěstím, že se světové hospodářství pohybuje takovým směrem, že dojde k momentu, kdy bude rentabilní (,a sound business view‘), kdy ve vzájemné válce ubude světového obchodu; neboť pak konečně pro nás Američany skončí epocha, kdy jsme bezectnými vydělávači dolarů, pak svět znovu ovládne válečný duch a rytířskost.“ Moderní válku si představovali asi tak, jako to bylo v bitvě u Fontenoy, kde herold Francouzů na nepřátele zavolal: „Stíhlejte jako první, páni Angličané!“ Mysleli si, že válka je něco na způsob rytířského klání, které stavovské, vznešené cítění zase znova postaví na místo této špinavé honby za penězi. Vidíte: tato kasta posuzuje Ameriku právě tak, jak se o Americe podle mých znalostí často soudí v Německu a – pro sebe vyvozuje důsledky. Z této kasty vzešli rozhodující státníci. Tato válka bude mít pro Ameriku ten následek, že z ní vyjde jako stát s velkou armádou, důstojnickým sborem a byrokracií. Už tehdy jsem hovořil s americkými důstojníky, kteří byli jen málo srozuměni s nároky, jež na ně klade americká demokracie. Stalo se např. jednou, že jsem byl v rodině dcery jednoho kolegy a že zrovna neměli služebnou – tehdy za oceánem pro služebné platila dvouhodinová výpovědní doba. Právě přišli oba synové, kteří byli námořními kadety, a jejich matka řekla: „Musíte teď jít ven a odklidit sníh, nebo mne to bude stát 100 dolarů denně.“ Synové – byli právě pohromadě s německými námořními důstojníky – se však domnívali, že se to pro ně nehodí – načež matka řekla: „Když to neuděláte vy, tak to budu muset udělat já.“

Tato válka bude mít pro Ameriku za následek rozvoj byrokracie, a tím i šanci vzestupu pro universitní kruhy – což s tím samozřejmě také souvisí –, krátce, bude mít za následek přinejmenším stejné tempo europeizace Ameriky, jako se hovoří o amerikanizaci Evropy. Moderní demokracie bude všude, kde se jedná o demokracii ve velkých státech,



demokracií byrokratickou. A tak tomu musí být, neboť nahrazuje vznešené šlechtické či jiné čestné úřady placeným úřednictvem. Tak je tomu všude a je tomu tak také uvnitř stran. Tomu se nedá uniknout, a tento fakt je tím prvním, s čím také musí počítat socialismus: nutnost dlouholetého odborného školení, neustále postupující odborné specializace a řízení prostřednictvím takto vyškoleného odborného úřednictva. Jinak není možné moderní hospodářství řídit.

Tato nevyhnutelná universální byrokratizace je ale obzvláště tím, co se skrývá za nejčastěji citovaným socialistickým heslem o „oddělení dělníka od pracovního prostředku“. Co to znamená? Dělník je – jak se nám říká – „oddělen“ od věcných prostředků, jimiž vyrábí, a na tomto oddělení spočívá námezdní otroctví, v němž se nachází. Přitom se myslí na fakt, že ve středověku byl dělník vlastníkem technických nástrojů, jimiž produkoval, kdežto moderní námezdní dělník něco takového není a ani být nemůže. Dnes může být vlastníkem pouze podnikatel nebo stát, který příslušný důl či továrnu provozuje. Myslí se pak dále na to, že dříve řemeslník sám nakupoval suroviny, které zpracovával, kdežto dnes tomu tak v případě námezdního dělníka není a být nemůže, a že analogicky k tomu ve středověku a dnes všude tam, kde řemeslo ještě přežívá, svým výrobkem sice svobodně disponuje jednotlivý řemeslník, který ho na trhu prodává a zhodnocuje s vlastním ziskem, kdežto v případě velkých podniků není výrobek k dispozici dělníkovi, nýbrž těm, kteří jsou vlastníky oněch podnikových prostředků: může to být stát nebo soukromý podnikatel. To je sice pravda, není to však fakt, který by byl vlastní pouze hospodářskému výrobnímu procesu. Je to totéž, co například prožíváme také v rámci universit. Starý docent a universitní profesor pracovali s knihovnami a technickými prostředky, které si sami opatřili a dali udělat, a tak, jako např. chemik, produkovali ony věci, které byly potřebné pro vědecký provoz. Dnešní masa pracovních sil uvnitř moderního universitního provozu, zvláště asistenti velkých institutů, jsou v tomto ohledu proti tomu ve zcela stejné situaci jako dělník. Mohou být kdykoli propuštěni. V prostorách institutu nemají žádné jiné právo, než jaké má dělník v prostorách továrny. Právě tak jako on, se i oni musí držet stávajícího řádu. Nemají žádné vlastnictví látek nebo aparátů, strojů atd. které používají v chemickém či fyzikálním ústavu, v anatomii či na klinice. Ty jsou spíše vlastnictvím státu, obhospodařuje je však vedoucí ústavu, který na ně dostává

příplatky, kdežto asistent má příjem, který není v podstatě vyměřen jinak než plat vyučeného dělníka. Totéž nalézáme ve vojenské sféře. Rytíř byl v minulosti vlastníkem svého koně i své výzbroje. Musel se vyzbrojit i zásobovat. Struktura tehdejšího vojska spočívala na principu sebevýzbroje. Jak v antických městech, tak i ve středověkém rytířském vojsku si člověk svůj pancíř, svůj meč i svého koně musel obstarat sám a potraviny si přinést. Moderní vojsko vzniklo v tom okamžiku, kdy počalo zásobování knížetem, a kde tedy voják ani důstojník (který, ačkoli je přece jenom něčím zcela jiným než úředník, v tomto smyslu úředníkovi naprosto odpovídá) už nejsou vlastníky prostředků vedení války. Přece právě na tom spočívá soudržnost moderního vojska. Ruští vojáci nemohli tak dlouho opustit zákopy právě proto, že existoval tento aparát důstojnického sboru, zásobovačů a jiných úředníků a každý ve vojsku věděl, že jeho celá existence, a také jeho výživa, jsou závislé na tom, zda tento aparát bude fungovat. Oni všichni byli „odděleni“ od prostředků vedení války naprosto stejně, jako je dělník oddělen od pracovních prostředků. Stejně postavení jako rytíř měl úředník v době léna, tj. vazal, kterému byla propůjčena správní nebo soudní suverenita. Nesl náklady správy a soudnictví z vlastní kapsy a za to vymáhal poplatky. Byl tedy vlastníkem prostředků provozu správy. Moderní stát vzniká pak tehdy, když to kníže vezme do vlastních nákladů, zaměstná placené úředníky, a tak proběhne oddělení úředníků od prostředků provozu. Všude je to totéž: provozní prostředky v rámci továrny, ve státní správě, ve vojsku a v universitních institutech jsou v důsledku byrokraticky rozčleněného lidského aparátu v rukou těch, kteří tento lidský aparát ovládají. To je částečně podmíněno čistě technicky, druhem moderních provozních prostředků, jako jsou stroje, děla atd., částečně ovšem větší výkonností způsobů společného působení lidí prostřednictvím rozvoje „ukázněnosti“, disciplíny v armádě, úřadě, dílně i podniku. V každém případě je ale těžkým omylem, jestliže toto oddělení dělníka od provozních prostředků považujeme za něco specifického jen pro hospodářství, a dokonce jen pro *soukromé* hospodářství. Na základním určení se přece vůbec nic nezmění, jestliže se změní osoba pána onoho aparátu, jestliže jím na místo soukromého továrníka disponuje ministr nebo prezident. „Oddělení“ od provozních prostředků trvá v každém případě nadále. Pokud existují doly, vysoké pece, železnice, továrny a stroje, nebudou nikdy

patřit jednotlivému dělníkovi nebo skupině jednotlivých dělníků ve smyslu vlastnictví, v jakém to platilo ve středověku o prostředcích provozování řemesla, které byly vlastnictvím jednotlivého cechovního mistra, místní pospolitosti práce nebo cechu. To je vyloučeno na základě povahy dnešní techniky.

Co s ohledem na tento fakt znamená *socialismus*? Jak už jsme řekli, toto slovo je mnohoznačné. Avšak protikladem k socialismu, na který obvykle myslíme, je soukromohospodářský řád, tj. stav, v němž hospodářské uspokojování potřeb spočívá v rukou soukromých podnikatelů a uskutečňuje se tak, že tito podnikatelé si kupními a mzdovými smlouvami opatří věcné provozní prostředky, úředníky a pracovní síly a že na vlastní ekonomické nebezpečí a v očekávání vlastního zisku dávají zhotovovat statky a prodávají je na trhu.

Tento soukromohospodářský řád socialistická teorie charakterizovala heslem o „anarchii produkce“ proto, že mu záleží na tom, aby zájem jednotlivého podnikatele na odbytu jeho produktů, tj. zájem na tom, aby měl zisk, fungoval tak, aby tím bylo zajištěno zásobování těch, kteří tyto statky potřebují.

Nyní se ale otázka, co je v rámci nějaké společnosti podnikatelské, co tedy potřebu pokrývá soukromohospodářsky, a co nikoli, což ale – v nejširším smyslu slova – znamená, že ji pokrývá socialisticky, totiž plánovitou organizací, historicky proměnila.

Ve středověku například republiky jako Janov nechaly své velké koloniální války na Kypru vést akciovými komanditními společnostmi, takzvanými „maony“. Ty obstaraly potřebné peníze, najaly odpovídající žoldnéře, dobyly zemi, dostaly ochranu republiky a samozřejmě vykořisťovaly pro své účely zemi podobně, jako by to byly plantáže nebo objekt zdanění. Podobně Východoindická společnost dobyla Indii pro Anglii a pro sebe ji vykořisťovala. Kondotiéři pozdně renesanční doby v Itálii patřili do téže kategorie. Ti všichni jako i poslední z nich, Valdštejn, naverbovali vojska na své jméno a ze svých prostředků, a do jejich kapes také plynul podíl z kořisti, již vojsko dobylo, a přirozeně se také starali, aby na ně byla od knížete, krále anebo císaře převedena určitá suma jako odměna za jejich výkony a na pokrytí jejich nákladů. V podobě o něco méně samostatné byl ještě v 18. století podnikatelem plukovník, který si sám naverboval rekruty a oblékl je, a který byl částečně odkázán na zásobárny knížete, avšak vždy dalekosáhle hos-

pořádal na vlastní nebezpečí a pro vlastní zisk. Soukromohospodářský provoz vedení války tedy platil za zcela normální, což by nám dnes připadalo hrozné.

Na druhé straně by žádné středověké město nebo cech nepokládaly nikdy za myslitelné, aby volnému obchodu přenechali zásobování města obilím nebo zásobování cechu importovanými surovinami nepostradatelnými pro práci jeho mistrů. Počínaje antikou, ve velké míře v Římě a po celou dobu středověku se o to staralo město a nikoli volný obchod, který byl jen doplňkem. Přibližně tak jako dnes v dobách válečného hospodářství dochází v širokých oblastech ekonomiky ke spolupráci, k onomu „prostátnění“, jak se dnes také říká.

Na naší dnešní situaci je charakteristické, že soukromé hospodářství spojené se soukromou byrokratickou organizací, a tedy i s oddělením dělníka od provozních prostředků, ovládá oblast, již obě tyto síly v takovém rozsahu ještě společně neovládaly: je to *průmyslová produkce*. A dále, že tento proces spadá vjedno s vytvořením strojové výroby v továrně, tedy s lokálním nahromaděním pracovních sil v jednom a též prostoru, s připoutáním ke stroji a společnou pracovní *disciplínou* v tovární hale či v dole. Teprve disciplína dává dnešnímu „oddělení“ dělníka od pracovního prostředku jeho specifický tón.

Z této životní situace, z tovární *disciplíny* se zrodil moderní socialismus. Všude, ve všech dobách a ve všech zemích světa existovaly nejrůznější druhy socialismu. Moderní socialismus se svými zvláštnostmi je možný jen na této půdě.

Podrobenost pracovní disciplíně je pro průmyslového dělníka tak mimořádně citelná proto, že v protikladu k otrokářské plantáži či nevolnickému dvoru moderní průmyslový provoz spočívá na procesu mimořádně ostrého *výběru*. Dnešní továrník nezaměstná jakéhokoli dělníka třeba jen proto, že by chtěl pracovat za nízkou mzdu. Nýbrž člověka postaví s úkolovou mzdou ke stroji a řekne: „Tak, a teď pracuj, a já uvidím, kolik si zasloužíš.“ A když si tento člověk nedokáže zasloužit určitou minimální mzdu, tak mu řekne: „Je nám líto, pro toto povolání nemáte nadání, nemůžeme vás potřebovat.“ Je vyloučen, poněvadž stroj není plně využit, pokud u něj nestojí člověk, který ho plně využívá dovede. Takto nebo podobně to probíhá všude. Každý moderní průmyslový provoz, a to v protikladu ke každému otrokářskému provozu v antice, kde byl majitel vázán na otroky, jež měl – jestliže některý z nich zemřel, byla to pro něj kapitálová ztráta –, spočívá na

tomto principu výběru, a tento výběr se na druhé straně zcela mimořádným způsobem vyostřil vzájemnou konkurencí podnikatelů, která každého jednotlivého z nich váže na určitá mzdová maxima: nutnosti disciplíny odpovídá nutnost výdělku dělníka.

Když dnes dělník přijde k podnikateli a řekne: „S těmito mzdami nemůžeme existovat a ty bys nám mohl zaplatit víc,“ tak v devíti z deseti případů – myslím v mírových dobách a v odvětvích, v nichž dochází k opravdu ostré konkurenci – je podnikatel svým dělníkům z účetních knih schopen prokázat, že to nejde. Konkurent platí takové a takové mzdy; jestliže vám zaplatím na hlavu o tolik a tolik více, tak z mých účtů zmizí všecken zisk, neboť musím zaplatit akcionářům, podnik bych nemohl dále vést, neboť bych nedostal žádný úvěr z banky. Tak říká opravdu často nahou pravdu. K tomu nakonec ještě přistupuje, že pod tlakem konkurence závisí rentabilita na tom, aby co možná nejvíce lidské práce, a z ní co možná nejvíce vysoce odměňované práce, která je pro podnik tím nejdražším, bylo odstraněno novými, práci šetřícími stroji, aby „vyučení“ pracovníci byli tedy nahrazováni „nevyučeními“, nebo dělníky bezprostředně „zaučenými“ na určitém stroji. To je nevyhnutelné a probíhá to neustále.

To všechno odpovídá tomu, co socialismus pojímá jako „panství věcí nad člověkem“ a co znamená: panství prostředku nad účelem (pokrýváním potřeb). Zjišťuje, že zatímco v minulosti existovaly jednotlivé osoby, jež bylo možné činit zodpovědnými za osud klientů, poddaných nebo otroků, v dnešní době taková možnost neexistuje. Proto se neobrací proti osobám, ale proti řádu produkce jako takové. Každý vědecky školený socialista bezpodmínečně odmítne jednotlivého podnikatele činit zodpovědným za životní osud, který připravuje jednotlivému dělníkovi, a řekne, že to spočívá v systému, že jde o osudovou situaci, do níž jsou zasazeni všichni, kteří se na ní podílejí, podnikatelé stejně jako dělníci.

Co by však bylo možné proti tomuto systému socialismu pozitivně namítnout? Asi to, čemu se v nejširším smyslu slova říká „komunální hospodářství“. Tedy takové hospodářství, ve kterém za prvé chybí zisk, tedy onen stav, v němž soukromý podnikatel řídí produkci na vlastní náklady a vlastní nebezpečí. Místo toho by hospodářství spočívalo v rukou úředníků nějaké pospolitosti, kteří by přejímali řízení podle hledisek, o nichž bude hned řeč. Za druhé chybí v důsledku toho takzvaná anarchie produkce, tj. vzájemná konkurence podnikatelů. Dnes

se, zejména v Německu, velice často hovoří o tom, že v důsledku války už vývoj k takovému „komunálnímu hospodářství“ prožíváme. S ohledem na to v krátkosti připomeňme, že organizace hospodářství u jednotlivého národa může mít v základech dva zásadně různé principy. Jednak ten, který se dnes označuje jako „prostátnění“ a který je nepochybně znám všem pánům, kteří pracují v podnicích produkujících pro armádu. Spočívá na součinnosti odvětvově sdružených podnikatelů nějakého oboru se státními, ať už vojenskými či civilními úředníky. Obstarávání surovin, zajišťování kreditů, ceny či zákaznictvo mohou být přitom dalekosáhle regulovány, může docházet k účasti státu na zisku i na závěrečných bilancích těchto syndikátů. Pak můžeme věřit, že úředníci na podnikatele dohlížejí a že výrobě vládne stát. A proto prý máme „pravý“, či „vlastní“ socialismus, přinejmenším jsme prý na cestě k němu. Avšak proti této teorii existuje v Německu výrazná nedůvěra. Chci ponechat stranou, jak je tomu za války. Avšak každý, kdo dovede počítat, asi ví, že v míru se nedá hospodařit tak, jako je tomu nyní, pokud se nechceme zruinovat, že v době míru takovéto „prostátnění“, tj. nucená kartelizace podnikatelů v určitém odvětví a účast státu v tomto kartelu s podílem na zisku, a to za cenu omezení dalekosáhlých kontrolních práv, by ve skutečnosti asi neznamenalo ovládnutí průmyslu státem, ale ovládnutí státu průmyslem. A to způsobem velice nepřijemným. V syndikátech by totiž zástupci státu seděli u jednoho stolu spolu s majiteli továren, kteří by ovšem tyto zástupce převyšovali ve znalostech odvětví, v obchodním školení i ve vlastní zainteresovanosti. V parlamentu by ale seděli zástupci dělníků a kladli by požadavky, aby se zástupci státu starali na jedné straně o vysoké mzdy a na druhé straně o nízké ceny. Mohli byste říci, že tuto moc, činit něco takového, přece už mají. A stát, který by se na ziscích i ztrátách takového syndikátu podílel, by byl na druhé straně přirozeně zase zainteresován na vysokých cenách a nízkých mzdách, aby nezruinoval své finance. A konečně soukromí členové syndikátů by od státu očekávali, že jim bude garantovat rentabilitu jejich podniků. V očích dělnictva by se tedy takovýto stát jevil jako stát třídní v nejvlastnějším smyslu slova, a pochybuji, zda je to politicky žádoucí. Ale ještě více pochybuji, zda je moudré, aby se nyní tento stav dělníkům představoval jako vlastní a „pravý“ socialismus, což se určitě zdá být svůdné. Neboť dělníci by velmi brzy udělali zkušenost, že osud dělníka, který pracuje v dolech, se vůbec žádným způsobem nezmění, ať už je důl státní anebo soukro-

mý. V sárských uhelných dolech je životní běh dělníků zcela stejný jako v soukromém dole: když je důl špatně veden, pokud se tedy špatně rentuje, pak se také lidem daří špatně. Ale rozdílem je, že proti státu není možné stávkovat, že tedy závislost dělníka v tomto druhu státního socialismu bytostně vzrostla. To je jeden z důvodů, proč se sociální demokracie obecně staví odmítavě k tomuto „prostátnění“ hospodářství, k této formě socialismu. Jedná se o kartelizované společenství. Rozhodující je stejně jako předtím zisk. Otázka, co vydělají jednotliví podnikatelé, kteří se do kartelu sloučili – a jedním z nich se stal stát –, zůstává určující pro směr, do něhož je hospodářství hnáno. Trapné by bylo, že zatímco nyní státněpolitické a soukromohospodářské úřednictvo (kartelů, bank, mamutích podniků) stojí vedle sebe jako oddělené útvary a je proto stále ještě možné, aby se na uzdě držela hospodářská moc prostřednictvím moci politické, nebyla by už obě úřednictva dále kontrolovatelná v případě, že by šlo o útvar jediný – tehdy by totiž tvořila jediné těleso se solidárními zájmy. V každém případě by ale nebyl odstraněn zisk jako ukazatel produkce. A stát jako takový by pak jen snášel nenávist dělníků, která je dnes obrácena proti podnikatelům.

Zásadní protiklad k tomu by v posledně jmenovaném ohledu mohla tvořit třeba organizace konzumentů, jež by se tázala, které *potřeby* mají být pokryty v rámci této státní oblasti hospodářství. Asi víte, že početné jednoty konzumentů, jmenovitě v Belgii, přešly k zakládání vlastních továren. Kdyby se to myslelo obecně a jako vložené do rukou státní organizace, byl by to naprosto jiný druh socialismu, a to konzumentský – u nějž se dnes vlastně ani neví, kde by se brali vedoucí, a je zcela nejasné, kde by měli být zájemci, kteří by ho někdy přivedli na svět. Neboť konzumenti jako takoví jsou podle všech zkušeností organizovatelní jen ve velmi omezené míře. Lidé, kteří mají nějaký zájem na zisku, se sdružují velice snadno, jestliže se jim ukáže, že prostřednictvím tohoto sdružení dosáhnou zisku, nebo že jim tak bude garantována rentabilita. Na tom spočívá možnost vytvářet onen podnikatelský socialismus, jak ho představuje „prostátnění“. Proti tomu je mimořádně obtížné sdružovat lidi, kteří spolu nemají společného nic, než že nakupují nebo se o sebe starají, proto, že celá situace kupujícího stojí v cestě socializaci. Dokonce ani dnešní vyhladovění valné části obyvatelstva, aspoň v Německu, hospodně nepřimělo – anebo jen velmi obtížně – ke stravování ve válečných kuchyních, které každý považuje za vynikajícím způsobem připravené a chutné, namísto

jejich diletantského kuchtění v malém, ačkoli by to bylo nesrovnatelně lacinější.

Toto předesílám, abych se konečně dostal k onomu druhu socialismu, který je dnes programově svázán s existujícími socialistickými masovými stranami, tedy se stranami sociálnědemokratickými. Základním dokumentem tohoto socialismu je *Komunistický manifest* Karla Marxe a Bedřicha Engelse z roku 1847, publikovaný a rozšířený na jaře roku 1848. Tento dokument, jakkoli ho odmítáme (alespoň *já* ho odmítám) v jeho rozhodujících tezích, je svým způsobem vědeckým výkonem prvního řádu. To se nedá popřít a to se ani popírat nesmí, poněvadž by nám to nikdo nevěřil a poněvadž to není s dobrým svědomím ani možné. A dokonce i v těch tezích, které dnes popíráme, se jedná o omyl duchaplný, který měl politicky dalekosáhlé a asi ne vždy příjemné důsledky. Vědě to však vyneslo důsledky plodné, plodnější než často bezduchá korektnost. O *Komunistickém manifestu* je třeba na začátku říci jedno: zdržuje se moralizování, alespoň co do svých úmyslů, i když ne vždy ve svém provedení. Autorům *Komunistického manifestu* vůbec nenapadlo, aby nadávali na špatnost a nízkost světa – alespoň to tak tvrdí, ve skutečnosti to však byli lidé velice vášniví, kteří to nikterak nedomnívali. Nedomnívají se také, že by jejich úlohou bylo, aby říkali: To a to je ve světě zařízeno tak a tak, a mělo by to být zařízeno jinak, a to takto. *Komunistický manifest* je prorocký dokument; *prorokuje* zánik soukromohospodářské, jak se říká kapitalistické organizace společnosti, a prorokuje nahrazení této společnosti nejdříve – jako přechodným stadiem – diktaturou proletariátu. Po tomto přechodném stavu nastává vlastní konečná naděje: proletariát se sám *nemůže* osvobodit z otroctví, aniž by učinil konec *každému* panství člověka nad člověkem. To je nejvlastnější prorockství, základní poučka manifestu, bez níž by nikdy nebyl napsán: Proletariát, masa dělnictva se nejdříve chopí politické moci prostřednictvím svých vůdců. Ale to je přechodný stav, který se změní v „asociaci jedinců“, jak se tomu říká. A to je stav konečný.

Jak tato asociace bude vypadat, o tom *Komunistický manifest* mlčí, a o tom mlčí všechny programy všech socialistických stran. Obdržíme jen informaci, že se to neví. Mohlo by se jen říci: tato nynější společnost je odsouzena k zániku, zanikne silou přírodního zákona, bude odstraněna, nejdříve diktaturou proletariátu. Avšak to, co přijde potom, o tom se nedá nic předpovídat, kromě absence panství člověka nad člověkem.

Jaké důvody jsou pak uváděny pro přírodní zákonitost nevyhnutelného zániku současné společnosti? Neboť s přírodní zákonitostí to má proběhnout: to byla druhá základní poučka tohoto patetického prorocství, která mu přinesla jásavou víru mas. Engels jednou použil obraz, že právě tak, jako se jednou planeta Země zřítí do Slunce, je tato kapitalistická společnost odsouzena k zániku. Jaké se pro to uvádějí důvody?

Prvním je, že společenská třída jako buržoazie, čímž se v první řadě vždy rozumí podnikatelé a všichni ti, kteří spolu s nimi přímo nebo nepřímo žijí v zájmovém společenství, tato vládnoucí třída může svoji vládu potvrdit jen tehdy, jestliže podrobené třídě – což jsou námezdní dělníci – dokáže garantovat aspoň holou existenci. Tak tomu bylo také za otrokářství, domnívají se autoři, tak tomu bylo také za nevolnictví. Zde lidé měli zajištěnu alespoň pouhou existenci, a proto se panství mohlo udržet. To ale nemůže moderní buržoazie poskytnout. A sice proto, že konkurence podnikatelů ji nutí, aby se neustále podbízel a neustálým zaváděním nových strojů vyhazovala dělníky na dlažbu. Musí mít k dispozici širokou vrstvu nezaměstnaných – takzvanou „průmyslovou rezervní armádu“, z níž si v každém okamžiku pro své podniky může vybírat vhodné dělníky v libovolně velkém počtu, a právě tuto vrstvu vytváří postupující strojová automatizace. Avšak následkem je – jak se *Komunistický manifest* domnívá –, že se objevuje trvale rostoucí třída stále nezaměstnaných, tzv. „pauperů“ a snižuje se životní minimum, takže tento společenský řád už vrstvě proletářů nemůže zajistit ani holou existenci. Ale kde k tomu dojde, stane se společnost neudržitelnou, tj. v některém okamžiku se revoluční cestou zborší.

Tato tzv. teorie zbídačování byla dnes v této formě všemi vrstvami sociální demokracie výslovně a bez výjimky opuštěna jako nesprávná. V jubilejním vydání *Komunistického manifestu* jeho vydavatel Karel Kautský výslovně připustil, že vývoj šel jinou a nikoli touto cestou. Tato teze je ospravedlňována v jiné, přeinterpretované formulaci, která – mimochodem – není rovněž nepopíratelná, v každém případě však postrádá dřívější patetický charakter. Ale ať už je tomu jakkoli, na čem spočívají šance *zdaru* revoluce? Není odsouzena ke stále novým neúspěchům?

Tím se dostáváme ke druhému argumentu. Vzájemná konkurence podnikatelů znamená vítězství prostřednictvím kapitálu a obchodních schopností, především ale znamená vítězství kapitálově silnějších. To

znamená stále se zmenšující počet podnikatelů, poněvadž slabší jsou neustále eliminováni. Čím menší bude tento počet podnikatelů, tím větší bude, relativně i absolutně, počet proletářů. V určitém okamžiku se ale počet těchto podnikatelů zmenší natolik, že pro ně bude nemožné, aby své panství ospravedlnili, a pak bude možné – snad zcela pokojně a s veškerou zdvořilostí, řekněme třeba za osobní rentu –, aby tito „expropriátoři“ byli expropriováni, neboť nahlédnou, že půda pod jejich nohama se stala tak horkou proto, že je jich tak málo a že své panství nemohou udržet.

Tato teze je ospravedlňována také dnes, i když v modifikované formě. Ukázalo se ale, že přinejmenším dnes není v žádné podobě správná *obecně*. Za prvé není správná pro zemědělství, kde naopak došlo opakovaně k většímu přírůstku rolnictva. A dále ne jako nesprávná, ale ve svých důsledcích jiná, než se očekávalo, se prokázala v širokých odvětvích výroby, kde se ukázalo, že prostým snížením počtu podnikatelů není celý proces uzavřen. Eliminace kapitálově slabých probíhá ve formě jejich podrobení finančnímu kapitálu, kartelovým a trustovým organizacím. Doprovodným projevem těchto velmi komplikovaných procesů je ale především rychlý přírůstek „zaměstnanců“, tedy soukromohospodářské *byrokracie* – ta statisticky narůstá mnohonásobně rychleji než dělnictvo –, jejíž zájmy vůbec neleží jednoznačně na straně proletářské diktatury. To pak ale znamená vytváření nanejvýš rozmanitých zájmových účastí tak komplikovaného druhu, že se v tuto dobu naprosto nedá tvrdit, že by počet a moc přímých a nepřímých zájmů na buržoazním řádu ubývaly. V žádném případě tomu tedy není především tak, že bychom si mohli být zcela jisti, že v budoucnu proti pár tuctům, pár stovkám nebo pár tisícům podnikatelských magnátů budou stát miliony a miliardy proletářů.

Tím třetím byla konečně spekulace s působením krizí. Poněvadž si podnikatelé navzájem konkurují – a nyní se dostáváme k důležitému, avšak komplikovanému výkladu v klasických socialistických spisech, jehož vás zde musím ušetřit –, je prý nevyhnutelné, aby stále znova docházelo k údobím nadprodukce, jež je vystřídána bankroty, zhroutením a takzvanými „depresemi“. Tato údobí po sobě následují – Marx to v *Komunistickém manifestu* jen naznačil, později se to ale stalo zevrubně vybudovanou teorií – zákonitě s pravidelnou periodičností. K přibližné periodicitě takovýchto krizí opravdu během skoro jednoho století došlo. Z čeho to pochází, o tom nejsou zcela jednotni dokonce

ani největší učenci našeho oboru, proto je zcela vyloučené pojednávat o tom zde.

Klasický socialismus dnes své naděje staví na těchto krizích. Především na tom, že tyto krize nabývají s přírodní nutností na intenzitě a na pustošivé síle, což vyvolává znepokojenou revoluční náladu, krize se kupí a zmnožují a jednou vyvolají takovou náladu, že už nebude možné se pokoušet ospravedlnit tento hospodářský řád ani v neproletářských kruzích.

Tato naděje je dnes v podstatě opuštěna. Neboť nebezpečí krizi sice zcela nezmizelo, ale jeho význam se relativně zmenšil ve srovnání s dobou, kdy podnikatelé v bezohledné konkurenci směřovali ke kartelizaci, tedy od té doby, kdy přešli k tomu, že konkurenci omezují regulací cen a odbytu, a dále od té doby, kdy velké banky, jako např. také Říšská banka, přistoupily k tomu, že se prostřednictvím regulace kreditních možností starají o to, že v podstatně menší míře než dřív dochází k periodám nadměrných spekulací. Tedy také tato třetí naděje *Komunistického manifestu* a jeho stoupců se – sice nemůžeme říci – „neprokázala“, nicméně však byla co do svých předpokladů dost silně odsunuta.

Velmi patetické naděje, které byly v *Komunistickém manifestu* spojovány s rozpadem buržoazní společnosti, byly proto nahrazeny velmi střizlivými očekáváními. Sem patří především teorie, že socialismus vznikne sám sebou cestou evoluce, protože hospodářská produkce se stále více „socializuje“. Tím se rozumí, že na místo osoby jednotlivého podnikatele nastupují akciové společnosti se zaměstnanými vedoucími, že jsou zřizovány státní podniky, komunální provozy, provozy účelových spolků, které už nespočívají jako dříve na riziku a zisku jediného nebo vůbec soukromého podnikatele. Je případné, abychom už teď připojili, že za akciovými společnostmi se velmi často skrývá jeden nebo více finančních magnátů, kteří generální shromáždění akcionářů ovládají: každý vlastník akcií ví, že krátce před generálním shromážděním obdrží přípis své banky, ve kterém je požádán, aby, pokud sám nepřijde a nechce hlasovat, na ni přenesl hlasovací právo své akcie, které pro něho proti kapitálu milionů korun nemá žádný smysl. Ale především tento druh socializace znamená na jedné straně zmnožování *úřednictva*, specializovaných obchodních nebo technicky vzdělaných zaměstnanců, a na druhé straně zmnožení *rentiérů*, tedy oně vrstvy, která jen dostává dividendy a úroky, avšak která za to nekoná, jako

podnikatelé, duševní práci, která je však se všemi svými příjmovými zájmy zaangažována na kapitalistickém řádu. Ve veřejných provozech a v provozech účelových spolků ale vládne zcela a výlučně *úředník*, nikoli dělník, jemuž se zde stávka organizuje obtížněji než proti soukromému podnikateli. Diktatura úředníků a nikoli dělníků je tím, co je prozatím v každém případě na postupu.

Druhou nadějí je, že stroje vytvoří takovou jednotu dělnické třídy, která překoná staré rozdrobení do jednotlivých povolání a podpoří boj proti třídě vlastníků, a to proto, že stroje umožňují, aby u nich pracoval kdokoli, a tak budou nevyučení dělníci nahrazovat staré specialisty, vyučené řemeslníky a vysoce kvalifikované dělníky, kteří zaplňovali *Trade Unions*, ony staré anglické odbory. Odpověď na to není zcela jednotná. Je správné, že se usiluje o to, aby se stroji v dalekosáhlé míře nahradili vysoce placení a vyučení dělníci, neboť samozřejmě každý průmysl usiluje zavádět právě takové stroje, jež nahrazují takové dělníky, kteří se získávají nejobtížněji. Nejvíce narůstající třídou dnešního průmyslu jsou tzv. „zaučení“ dělníci, tedy takoví, kteří nebyli zaškolení starým způsobem ve zvláštním programu výuky, nýbrž oni dělníci, kteří jsou bezprostředně postaveni ke stroji a tam jsou zaučováni. Nicméně i oni jsou ve velké míře specialisty. Než např. zaučený tkadlec dosáhne vrcholu odbornosti, tedy než bude stroj pro podnikatele využívat v nejvyšší možné míře, uplyne několik let. Jistě, v případech jiných kategorií dělníků je typické, že normální doba zaučení je podstatně kratší než v případech, na které jsme zde poukazovali. Jakkoli sice tento přírůstek zaučených dělníků znamená citelné oslabení specializace povolání, neznamená ještě odstranění specializace. A na druhé straně se stupňuje specializace povolání a požadavek odborného školení těch vrstev, které jsou v pracovním procesu dělníkům nadřazeny, a to až po předáky a mistry, a současně se stupňuje relativní počet osob, které k těmto vrstvám patří. Správné je, že i ony jsou „otroky mzdy“. Ale většinou nikoli v úkolové nebo týdenní mzdě, nýbrž za pevný plat. A především: samozřejmě že dělník mistra, který ho většinou dře až na kůži, nenávidí většinou víc než továrníka, a továrníka zase víc než akcionáře, ačkoli právě akcionář je tím, kdo skutečně dostává *bezpracný* příjem, kdežto továrník musí vykonat značnou duševní práci a mistr dělníkovi stojí ještě blíže. To je jedna věc, k níž dochází také ve vojsku: obecně je kaprál právě tím, kdo na sebe soustředí nejvíce antipatií, přinejmenším, jak jsem sám pozoroval, má k tomu

nejvíce šanci. Buď jak buď, vývoj celkového směřování je dalek toho, aby byl proletarizující.

A konečně bývá argumentováno narůstající standardizací, tj. ustavením typů výroby. Všude se všechno – a tento proces podpořila zejména válka – zdá směřovat ke stále většímu sjednocování a zaměnitelnosti výrobků a stále dalekosáhlejší schematizaci obchodu. Pouze v nejvyšší vrstvě podnikatelů, ale i zde v klesající míře, ještě vládne – říká se – onen starý pionýrský duch buržoazní podnikavosti jako v minulosti. V důsledku toho stále roste možnost – tak se argumentuje dále – řídit tuto produkci, a to i bez specifických podnikatelských kvalit, o nichž buržoazní společnost tvrdí, že jsou pro provoz nepostradatelné. To platí zejména pro kartely a trusty, kde byl na místo jednotlivých podnikatelů postaven ohromný počet úřednictva. To je zase zcela správné. Ale opět jen se stejnou výhradou, že se také touto standardizací podporuje význam určité vrstvy, totiž právě onoho výše uvedeného úřednictva, které musí být *vzděláváno* zcela určitým způsobem a které proto má – což je teď třeba na doplnění připojit – zcela zvláštní *stavovský* charakter. A není náhodou, že všude jako houby po dešti rostou vysoké obchodní školy, průmyslové školy, technické odborné školy. Přitom, alespoň v Německu, hraje určitou roli přání nosit studentské barvy, dát si zjizvit obličej, být ochotný k soubojům, a tím se stát schopným jako důstojník v záloze a potom mít v úřadu přednostní šanci myslet na ruku šéfovy dcery, tedy se asimilovat s vrstvami takzvané „společnosti“. Těmto vrstvám není nic vzdálenějšího než solidarita s proletariátem, od něhož se spíše touží stále více odlišit. V různě silné, leč viditelné míře platí něco podobného také o mnoha podvrstvách těchto zaměstnanců. Všichni usilují o přinejmenším podobné *stavovské* kvality, ať už pro sebe nebo pro své děti. *Jednoznačnou* tendenci k proletarizaci dnes nelze konstatovat.

Ať už je tomu jakkoli, v každém případě už tyto argumenty ukazují, že stará naděje v katastrofy, která *Komunistickému manifestu* propůjčila jeho strhující sílu, ustoupila evolucionistickému pojetí, pojetí o pozvolném přerůstání staré ekonomiky s jejími masově si konkurujícími podnikateli do ekonomiky regulované, ať už jde o regulaci úředníky státu nebo prostřednictvím kartelů za účasti úřednictva. Tato regulace, a už ne individuální podnikatelé bankrotující prostřednictvím krizí a konkurence, se dnes ukazuje být předstupněm vlastní socialistické,

od panství oproštěné společnosti. Evolucionistická nálada, která vývoj k socialistické společnosti budoucnosti očekává od takového postupného přetváření, nastoupila před válkou v mínění odborů a také u mnoha intelektuálů mezi socialisty na místo staré teorie katastrof. Odtud byly vyvozeny známé důsledky. Vznikl takzvaný „revizionismus“. Jeho vlastní vůdcové jsou si alespoň z části vědomi, jak obtížným krokem bylo, že se masám vzala naděje na šťastnou budoucnost, jež by měla náhle propuknout a jež dávala podobnou naději, která jim – jako starým křesťanům – říkala: „Ještě této noci může přijít spása.“ Vyznání víry, jako byl *Komunistický manifest* a pozdější teorie katastrof, je asi možné zbavit vlády, ale je pak velice obtížné, nahradit je vyznáním jiným. Mezitím však vývoj nechal daleko za sebou tento spor mezi námitkami svědomí vůči ortodoxní víře a starou ortodoxií. Spojil se s otázkou zda a do jaké míry může sociální demokracie jako strana provozovat „praktickou politiku“ v tom smyslu, že by vstupovala do koalic s buržoazními stranami, že by se podílela na politicky odpovědném vedení přebíráním ministerských postů, a tak se snažila zlepšovat současnou životní situaci dělnictva – nebo zda se to má považovat za „zradu třídy“ a politické kacířství, jak se to přirozeně přesvědčeným politikům katastrof musí jevit. Avšak mezitím se objevily jiné zásadní otázky a duchové se počali tříbit na nich. Předpokládejme, že cestou postupné evolucionizace, tedy obecné kartelizace, standardizace a byrokratizace by se ekonomika utvářela tak, že by byla někde dána technická možnost, aby na místo dnešního podnikatelského soukromého hospodářství, a tedy i soukromého vlastnictví výrobních prostředků nastoupila regulace, která by podnikatele naprosto vyřadila. *Kdo* by však měl být potom tím, kdo převezme novou ekonomiku a bude ji řídit? Tomu se *Komunistický manifest* vyhnul, nebo se spíše vyjádřil velmi mnohoznačně.

Jak má vypadat ona „asociace“, o níž se hovoří? Jaké základní buňky může socialismus vykazat pro ekonomickou organizaci v případě, že by se mu opravdu do rukou dostala šance strhnout na sebe moc a pak ji utvářet podle svých představ? V Německé Říši a asi také všude jinde má dvě kategorie organizací. Za prvé sociálnědemokratickou politickou stranu s jejími poslanci, zaměstnanými redaktory, stranickými úředníky a důvěrníky, s místními i centrálními svazy, jimiž je onen aparát volen anebo zaměstnáván. Za druhé odbory. Každá z těchto dvou organizací může mít *jak* revoluční, *tak* evoluční charakter. A duchové

se tříbí podle toho, jaký charakter mají a jaký od nich můžeme očekávat nebo si přát pro budoucnost.

Vydeme-li z revolučních nadějí, stojí proti sobě dva názory. Tím prvním byl normální marxismus, který stál ve staré tradici *Komunistického manifestu*. Všechno očekával od *politické diktatury proletariátu* a většinou věřil, že za jejího nositele je třeba nevyhnutelně považovat politickou *stranickou* organizaci, orientovanou na *volební* boj. Strana nebo o ni se opírající politický diktátor na sebe měla strhnout moc a od tohoto okamžiku mělo docházet k nové organizaci společnosti.

Odpůrci, proti nimž se tento revolucionářský směr obracel, byly především ony odbory, které nebyly ničím jiným než odbory ve starém anglickém smyslu, které se tedy vůbec nezajímaly o tyto plány s budoucností, poněvadž ta se jim zdála ležet příliš daleko, nýbrž chtěly si vybojovat především pracovní podmínky, které by umožňovaly existenci jim a jejich dětem: vysoké mzdy, krátkou pracovní dobu, ochranu práce atd. Onen radikální politický marxismus se na jedné straně obracel právě proti tomuto odborářství. A na druhé straně se obracel proti výlučně parlamentárním formám kompromisní politiky socialismu, proti tomu, čemu se od té doby, kdy byl Millerand ve Francii ministrem, říkalo „millerandismus“. To byla politika, která vedla k tomu, že vůdcové se mnohem víc než o revoluci zajímali o ministerské úřady a jejich zástupci o to, aby dostali úřednická místa. Revoluční duch tak byl umrtven. Onen ve starém smyslu „radikální“ a „ortodoxní“ směr v průběhu let ustoupil jinému, který bývá označován jako „syndikalismus“ podle „syndikátu“, francouzského výrazu pro odbory. Jako usiluje starý radikalismus o revoluční výklad účelu politické organizace, tak usiluje syndikalismus o revoluční výklad odborů. Vychází z toho, že ne politická diktatura, ne političtí vůdci a ne úředníci, kteří byli těmito politickými vůdci zaměstnáni, nýbrž odbory a jejich svazek mají být tím, kdo má – pokud se dostaví ten velký okamžik – v „přímé akci“ převzít moc nad ekonomikou. Syndikalismus se vrací k přísnějšímu pojetí třídního charakteru hnutí. Vždyť přece nositelem konečného osvobození má být dělnická *třída*. Avšak všichni politici, kteří se poflakují po hlavních městech a starají se jen o to, jak by to bylo s tím nebo oním ministerstvem, jakou šanci má ta či ona parlamentní konjunktura, jsou jen politickými zájemci, nikoli však třídními soudruhy. Za jejich volebními zájmy jsou vždy zájmy redaktorů a soukromých úředníků, kteří chtějí profitovat na počtech získaných voličských hla-

sů. Všechny tyto zájmy, které jsou spojeny s moderním parlamentním volebním systémem, syndikalismus odvrhuje. Novou společnost může vytvořit pouze opravdové dělnictvo, které je organizováno v odborech. Pryč s politiky z povolání, kteří žijí *pro* politiku, což ale vpravdě znamená, že žijí z politiky, a nikoli pro vytvoření nového ekonomického společenství. Typickým prostředkem syndikalistů je generální stávka a teror; generální stávka, o níž doufají, že náhlým ochromením celé produkce donutí všechny, zvláště podnikatele, aby se zřekli vlastního vedení továren a vložili je do rukou výborů, které budou odbory vytvořeny. Teror, který dílem veřejně, dílem skrytě hlásají, a dílem také odmítají – v tom se mínění rozchází –, chce tato organizace vnést do řad rozhodujících vládnoucích vrstev, aby je ochromila také politicky. Samozřejmě je syndikalismus oním socialismem, který je naprosto bezohledným odpůrcem každého druhu vojenské organizace, poněvadž tento druh organizace vytváří zájem, a to až po poddůstojníky, a dokonce až po prosté vojáky, aby vojenská i státní organizace fungovala, poněvadž jsou na ní závislí, přinejmenším co do zabezpečení potravinami. Jsou tak dílem přímo zainteresováni na nezdaru generální stávky, přinejmenším jsou ale její překážkou. Odpůrci syndikalismu jsou za prvé všechny politické socialistické strany, které sedí v parlamentu. Parlament smí být syndikalisty používán nanejvýš jako tribuna, aby odtud, chráněni parlamentní imunitou, hlásali, že – pro podnícení revoluční vášně mas – ke generální stávce dojde a dojít musí. Ale dokonce i to je odvádí od jejich vlastní úlohy, a je to proto na pováženou. Ale vážně provozovat politiku v parlamentu, to je nejen nesmyslem, ale z tohoto stanoviska přímo zavržením hodné. Jejich odpůrci jsou samozřejmě také všichni evolucionisté jakéhokoli druhu. Dokonce i ti odboráři, kteří chtějí vést jen boj za zlepšení pracovních podmínek. Naopak, syndikalisté se cítí povinni argumentovat, že čím jsou horší mzdy, čím je delší pracovní doba, čím jsou vůbec horší poměry, tím větší je šance na generální stávku. Anebo jsou to evolucionisté stranické politiky, kteří říkají, že stát současnosti svou stále větší demokratizací přerůstá do socialismu. K těm mají syndikalisté největší odpor, carismus je jim milejší a tento evolucionismus je jim přirozeně největším sebeklamem. Kritickou otázkou ovšem je, kde chtějí vzít syndikalisté síly, aby do vlastních rukou převzali produkci. Neboť samozřejmě by bylo těžkým omylem se domnívat, že vyučený odborář, byť by byl po léta činný a byť by zcela přesně znal podmínky *práce*, bude také znát *provoz* to-



várny jako takový, protože každý moderní tovární provoz zcela a naprosto spočívá na kalkulaci, zbožiznalství, znalostech situace spotřeby a na technických vědomostech, což jsou všechno věci, které je třeba provozovat stále více specializovaněji, a odboráři, opravdoví dělníci, nemají vůbec žádnou příležitost se jim naučit. A tedy, ať chtějí nebo nechtějí, budou odkázáni na *nedělníky*, na ideology z intelektuálských vrstev. A je opravdu nápadné, že v naprostém protikladu k heslu, že pravá spása může přijít jen od skutečných dělníků, kteří se spojí do odborářského svazu, a ne od politiků anebo od kohokoli, kdy by stál vně, se právě v syndikalistickém hnutí, které mělo před válkou své hlavní voje ve Francii a Itálii, nachází množství vystudovaných intelektuálů. Co tam hledají? To, co tyto intelektuály okouzluje, je *romantika* generální stávky a *romantika* revoluční naděje. Když se na ně podíváte, víte, že se jedná o romantiky, kteří duchovně nedorostli všednímu dni života a jeho nárokům, a proto touží po velkém revolučním zázraku a po příležitosti, aby se sami jednou cítili být u moci. Přirozeně že i mezi nimi existují mužové organizačních kvalit. Otázkou je jen, zda se dělnictvo podrobí jejich diktatuře. Jistě: spolu s neuvěřitelnými převraty, které války přináší, je možné, aby síla osudů, jež v ní dělnictvo prožívá, a k tomu působení hladu vedly k tomu, že budou dělnické masy zachváceny syndikalistickými představami a že – když budou mít v ruce zbraně – pod vedením oněch intelektuálů převezmou moc, jestliže jim politické a vojenské zhroucení státu tuto možnost nabídne. Nevidím však síly pro řízení výroby v časech míru, ani u členů odborů samých, ani u syndikalistických intelektuálů. Velkým experimentem je dnes Rusko. Obtížné je, že dnes nemůžeme nahlédnout za hranice, abychom se dověděli, jakým způsobem tam opravdu dochází k řízení produkce. Podle toho, co se dá zaslechnout, je tomu asi tak, že bolševická vláda, jež, jak známo, sestává z intelektuálů, kteří zčásti studovali zde ve Vídni a v Německu a mezi nimiž je vůbec jen málo Rusů, nyní přešla k tomu, že v továrnách, které vůbec fungují – podle sociálnědemokratických zpráv se jedná o 10 procent mírové produkce –, znovu zavedla úkolovou mzdu, a to s odůvodněním, že jinak výkon trpí. Ponechali podnikatele v čele provozů – poněvadž jen oni mají věcné znalosti – a platí jim značné subvence. Dále přešli k tomu, že platí důstojnické platy důstojníkům starého režimu, poněvadž potřebují vojsko a uznali, že bez školených důstojníků to nepůjde. Zda tito důstojníci, jestliže jednou dostanou znovu mužstvo do rukou, se nechají natrvalo řídit

intelektuály, se mi zdá sporné. V tomto okamžiku to ovšem musejí udělat. A konečně odebráním lístků na chleba donutili část byrokracie, aby pro ně pracovala. Ale trvale se tímto způsobem mašinérie státu ani ekonomika řídit nedají a příliš povzbuzující tento experiment zatím není.

Podivuhodné je pouze, že tato organizace vůbec tak dlouho funguje. To může proto, že je vojenskou diktaturou, sice ne generálů, ale zato kaprálů, a poněvadž válkou unavení, z fronty se vracějící vojáci se spojují s vyhladovělými, na agrární komunismus navyklými rolníky – anebo vojáci se svými zbraněmi násilně uchvátí vesnice, tam zavádějí kontribuce a zastřelí každého, kdo se k nim přiblíží. To je zatím jediný velký experiment „diktatury proletariátu“, který byl učiněn, a je možné s plnou odpovědností ujistit: jednání v Brestu Litevsku byla z německé strany vedena nejloajálnějším způsobem v naději, že s těmito lidmi skutečně dosáhneme mír. K tomu došlo z nejrůznějších důvodů. Ti, kteří reprezentovali zájmy buržoazní společnosti, byli pro, poněvadž si řekli: nechme proboha ty lidi dělat jejich experiment, jistě se to podaří a pak to bude odstrašujícím příkladem. My ostatní jsme byli pro, protože jsme si řekli: jestliže se tento experiment podaří a my uvidíme, že je na této půdě možná kultura, pak budeme obráćeni.

Ten, kdo tomu zabránil, byl pan Trockij, který se nechtěl spokojit s tím, že tento experiment bude dělat ve vlastním domě, což by pak, pokud by se to podařilo, znamenalo tak jako tak propagandu socialismu po celém světě, a s typicky ruskou literátskou domyšlivostí požadoval ještě víc a doufal, že slovními pŕtkami a zneužíváním takových slov jako „mír“ a sebeurčení rozpoutá občanskou válku také v Německu, přitom byl ale špatně informován a ani nevěděl, že německé vojsko se přinejmenším ze dvou třetin rekrutuje z venkova a že jeho další šestina je maloburžoazní, jimž všem by činilo opravdové potěšení dát přes hubu dělníkům nebo tomu, kdo by ještě chtěl začít takovou revoluci. S bojovníky za víru nelze uzavírat žádný mír, lze je jedině zneškodnit, a to byl smysl ultimáta a vynuceného brestlitevského míru. To musí uznat každý socialista a ani mně není znám žádný, ať již jakéhokoli směru, který by to alespoň vnitřně neuznal.

Když se dostanete do diskuse s dnešními socialisty, a pokud přitom chcete postupovat *loajálně* – a pouze to je rozumné – tak s ohledem na dnešní situaci je třeba jim položit dvě otázky: Jak se chováte k evolucionismu?, tj. k myšlence, která je dnes základním dogmatem toho

marxismu, který je dnes považován za ortodoxně platný, že se společnost a její hospodářský řád s přísnou přírodní zákonitostí vyvíjí ve stadiích, a že tedy socialistická společnost nikde a nikdy nemůže vzniknout dříve, než se zcela rozvine společnost buržoazní – a to se dokonce ani podle socialistického mínění zatím nikde nestalo, neboť existují malorolníci a drobní řemeslníci –, jaký tedy mají oni socialisté vztah k tomuto základnímu evolucionistickému dogmatu? A pak se ukáže, že přinejmenším mimo Rusko *všichni* stojí na svém názoru, to tedy znamená, že všichni, i nejradiálněji z nich, jako jediný možný následek ruské revoluce očekávají vznik *buržoazního, nikoli* však proletářsky řízeného hospodářského řádu, protože pro to ještě nikde není zralá doba. Socialisté věří, že tento společenský řád bude v některých svých rysech o několik kroků blíže onomu konečnému stadiu, o němž doufají, že teprve z něho jednou proběhne přechod k socialistickému řádu budoucnosti.

Na to si bude muset každý čestný socialistický intelektuál odpovědět podle svého svědomí. V důsledku toho existují široké vrstvy sociálních demokratů v Rusku, takzvaní menševici, kteří stojí na stanovisku, že tento bolševický experiment, kdy se socialistický řád shora naroubovává už na dnešní stav buržoazní společnosti, je nejen nesmyslem, ale že je to dokonce drzost vůči marxistickému dogmatu. Strašlivá vzájemná nenávisť obou směrů má svůj původ právě v tomto dogmatickém kacířství.

Jestliže dnes převážná většina vůdců, v každém případě všichni ti, které jsem poznal, stojí na tomto evolucionistickém stanovisku, je přirozeně oprávněná otázka, co vlastně má podle jejich vlastního stanoviska za těchto válečných poměrů revoluce dosáhnout? Může způsobit občanskou válku, a tím snad i vítězství Dohody, ne však socialistickou společnost; může dále vytvořit a vytvoří v rámci hroučícího se státu vládu rolnických a maloburžoazních zájmů, tedy nejradiálnějších odpůrců *každého* socialismu. A především by přinesla strašlivé ničení kapitálu a dezorganizaci, tedy vlastně zpětný pohyb onoho společenského vývoje, který marxismus požaduje a který přece předpokládá stále vydatnější sycení hospodářství kapitálem. Je však třeba brát ohled také na to, že západoevropský *sedlák* je uzpůsoben jinak než ruský, který žije v prostředí svého agrárního komunismu. Tam je rozhodující otázka zemědělská, která u nás nehraje vůbec žádnou roli. Přinejmenším německý rolník je dnes individualistou a lpí na svém zděděném

vlastnictví a na své půdě. Sotva by se od ní nechal odvést. Kdyby se cítil ohrožen, mnohem spíše by se spojil s velkostatkáři než s radikálně socialistickými dělníky.

Z hlediska socialistických nadějí na budoucnost jsou tedy perspektivy revoluce během války myslitelné ty nejhorší i tehdy, jestliže by se měla podařit. Co by přinesla nejpříznivějšího, by bylo přiblížení *politického* uspořádání těm formám, které požaduje demokracie, což by revoluci odvedlo od socialismu v důsledku hospodářsky *reakčních* důsledků, které by to muselo mít. Ani to nemůže žádný socialista loajálně popřít.

Druhým problémem je vztah k *míru*. Všichni víme, že dnes se radikální socialismus v masách pacifistického smýšlení promísil s přáním, aby byl co nejrychleji uzavřen mír. Nyní je ale jasné, a každý vůdce radikální, tedy skutečně revoluční sociální demokracie, pokud bychom se ho zeptali, by musel čestně připustit, že mír pro něho jako *vůdce není* ničím rozhodujícím, oč by se mu jednalo. Jestliže bychom měli volbu mezi ještě tři roky trvající válkou a pak revolucí na jedné straně, a okamžitým mírem *bez* revoluce na straně druhé, pak by, pokud je bezohledně otevřený, musel říci, že je ovšem pro tři roky války. To nechť si vypořádá se svou vírou a svědomím. Avšak otázkou je, zde většina jednotek, které musí být venku na frontě, a to i těch socialistických, je stejného mínění jako tito vůdci, kteří jim něco podobného diktuji. A je samozřejmě loajální a zcela v pořádku, jestliže je nutíme, aby přiznali barvu. Jasné je a je třeba říci, že Trockij mír *nechtěl*. To dnes už nepopře žádný mně známý socialista. Avšak totéž platí pro radikální vůdce všech zemí. Kdyby byli postaveni před volbu, tak by především ani oni *nechtěli* mír, nýbrž, kdyby to bylo ve prospěch revoluce, což znamená občanské války, chtěli by válku. Válku v zájmu revoluce, *ačkoli* tato revoluce i podle jejich vlastního mínění – a to opakuji – *nemůže* vést k socialistické společnosti, nýbrž ze socialistického hlediska nanejvýš – což je jediná naděje – k „vyšší vývojové formě“ buržoazní společnosti, která je o něco blíže socialistické společnosti, jež někdy v budoucnosti vznikne. Ovšem o kolik bude „vyšší“ než ta dnešní, to se nedá říci. Právě tato naděje je ale z uvedených důvodů krajně pochybná.

Přít se s přesvědčenými socialisty a revolucionáři je vždy obtížné. Podle mých zkušeností je člověk nepřesvědčivý nikdy. Pouze je možné lidi nutit, aby před svými vlastními stoupenci přiznali barvu, jednak

v otázce míru a jednak v otázce, co má revoluce vlastně přinést, tedy v otázce postupné evoluce, která je až dodnes dogmatem pravého marxismu a která byla nyní v Rusku odmítnuta tam zakořeněnou sektou, jež věří, že Rusko může tyto vývojové stupně západní Evropy přeskóčit. To je naprosto loajální, a také jediný účinný a možný způsob. Neboť já se domnívám, že prostředek, který by ze světa sprovedil socialistické přesvědčení a socialistické naděje, neexistuje. Každé dělnictvo bude stále znova v nějakém smyslu socialistické. Otázkou pouze je, zda tento socialismus bude takový, který je ze stanoviska státních zájmů a v této době zejména ze stanoviska vojenských zájmů vůbec snesitelný. Dosud neexistovalo žádné, ani proletářské, panství, jako třeba panství Komuny v Paříži nebo teď panství bolševiků, které by se obešlo bez stanného práva v případech, kdy jsou ohroženy základy disciplíny. To pan Trockij připustil s poděkováníhodnou upřímností. Ale čím jistější pocit mužstvo má, že chování vojenských instancí určují věcné zájmy na zachování disciplíny a ne stranické nebo třídní zájmy, a že se tedy ve válce děje jen to, co je věcně nevyhnutelné, tím neotřesitelnější zůstane vojenská autorita.

## Poznámka překladatele

Český výbor prací velkého německého sociálního myslitele Maxe Webera je rozdělen do tří částí a nadepsán tomu odpovídajícím způsobem: *Metodologie, sociologie a politika*. Větší důraz je tedy položen na Weberovo řešení teoreticko-filosofických předpokladů společenského poznání, na jeho pojetí sociologie a zejména sociologie náboženství a na jeho úvahy politologické, a to na úkor jeho prací historických, historicko-právních a národohospodářských.

Výbor je uveden statí *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* („Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání), vlastně prvním Weberovým systematickým textem k problémům metodologie historických a sociálních věd. Vznikl jako jakési programové prohlášení nového vedení časopisu *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, který Weber převzal v roce 1904 spolu s Wernerem Sombartem a Edgarem Jaffé. Zde jsem překládal z pátého, J. Winckelmannem aktualizovaného a přehlédnutého vydání *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1982, str. 146–214.

Následující text *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (Smysl „hodnotové neutrality“ v sociologických a ekonomických vědách), Weberem dokončený v roce 1917, jsem překládal z pátého Winckelmannova vydání *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1982, str. 489–540. Stať vznikla jako reakce na intenzivní diskuse o přípustnosti mravního, politického, kulturního atd. hodnocení sociálních, historických a ekonomických fenoménů v historických a společenských vědách, která probíhala v národohospodářských a pak i v sociálních vědách vlastně od osmdesátých let devatenáctého století. Znovu se vyostřila na vídeňském zasedání „Verein für Sozialpolitik“ v roce 1909 a vyvrcholila diskusí ve Spolku pro sociální politiku o tzv. hodnotících soudech v roce 1914, jíž se vedle Maxe Webera zúčastnili J. H. Epstein,