

ISBN 80-204-0611-5



Mladá fronta



Ústřední knihovna FSS MU Brno
4240712103

Soc. teorie

888

AUTORITA, ETIKA A SPOLEČN

Max Weber

**AUTORITA,
ETIKA
A SPOLEČNOST**

*Pohled
sociologa
do dějin*

DUVĚLOST

OKCIDENTÁLNÍ RACIONALITA A KAPITALISMUS

(G. A. R., str. 1–14)

Synovi moderní evropské kulturní oblasti pohled na problémy světových dějin nutně a oprávněně splývá s otázkou, jaká souhra okolností vedla k tomu, že právě zde na půdě Okcidentu* a pouze na ní vyrostly kulturní jevy, které – jak si alespoň rád představujeme – udávají směr vývoje *univerzální* platnosti.

Jen v Okcidentu dospěla *věda* do stádia, které se dnes uznává za „směrodatné“. Empirické poznatky, úvahy o problémech světa a života a také – ačkoli systematická teologie se plně rozvinula jen v křesťanství ovlivněném helénismem (náběh k ní shledáváme jen v islámu a u některých indických sekt) – hluboká náboženská životní filozofie, pozoruhodné vědomosti a neobyčejně jemné postřehy se pěstovaly dávno i jinde: zvláště v Indii, v Číně, v Babylonu, v Egyptě. Avšak babylonská ani žádná jiná astronomie – jak je zřejmé zejména ve vývoji babylonského hvězdářství – nespočívala na matematických základech. Ty jí dali teprve Helénové. Indické geometrii scházely racionální „důkazy“: ty jsou opět produktem helénského ducha, který také jako první vytvořil mechaniku a fyziku. Indická přírodověda, v pozorování mnohostranně rozvinutá, postrádala racionální experiment – ten je po antických nábězích v podstatě produktem renesance – a moderní laboratoř. Proto i indické medicíny, empiricky a technicky značně rozvinuté, chyběla biologická a zejména biochemická báze. Racionální chemie se nerozvinula nikde mimo Západ. Velmi roz-

* Okcidentem, „Západem“, se myslí oblast evropské civilizace vyrostlé na antickém základě – viděná Weberem z perspektivy počátku našeho století. Pozn. překl.

vinuté čínské dějepisectví postrádá thukydidovský pragmatismus. Macchiavelli měl předchůdce v Indii. Avšak všem asijským státním naukám chybí aristotelovská systematická i racionální pojmy vůbec. Nikde v Orientu – při *všech* náznacích v Indii (škola Mimamsa), při rozsáhlé kodifikaci práva zvláště v Přední Asii a při všech indických a jiných knihách o právu – nenacházíme přísně juristická schémata a myšlenkové postupy římského práva a evropského práva na něm vyškoleného. A takový výtvar, jako je právo kanonické, zná jen Západ.

Podobně je tomu v umění. Zdá se, že hudební sluch mají východní národy snad jemnější než my. Po světě je rozšířena polyfonie různých typů, souhra více nástrojů i diskantování. Naše racionální tóniny a intervaly znali a vypočítali i jinde. Ale racionální harmonie – kontrapunktická i akordická –, tvorba hudební látky na podkladě trojzvuků s harmonickou tercií, naše chromatika a enharmonika, interpretovaná od renesance nikoli distančně, nýbrž harmonicky, v racionální formě, náš orchestr a v něm jako jádro smyčcový kvartet a ansámbl dechových nástrojů, generální bas, naše notové písmo (jež teprve umožnilo kompozici i reprodukci novodobých hudebních děl a jejich trvalou existenci), naše sonáty, symfonie, opery – byť i v jiných oblastech světa existovala programní hudba, zvukomalba, výrazná alternace tónů a chromatika – a k tomu naše základní nástroje, varhany, klavír, housle – to všechno se vytvořilo jen v Okcidentě.

Stejně je tomu s oním způsobem „klasické“ racionalizace všeho umění... konstrukční principy v architektuře... v renesanční malbě racionální aplikace lineární a vzdušné perspektivy.

Knihtisk počal v Číně. Ale literatura určená *pouze* pro tisk a žijící jen jeho prostřednictvím, „tisk“ a zejména periodika vznikly na Západě. Vysoké školy všemožného typu, i takové, jež se na pohled podobaly

naším univerzitám a akademiím, byly i jinde (v Číně, v Indii). Ale racionální a systematický vědecký výzkum se školenými *odborníky*, odpovídajícími svým formátem jejich dnešnímu významu v civilizaci, se zorganizoval na Západě.

Zde se také především uplatnil odborný *úředník*, úhelný pilíř moderního státu a moderního hospodářství. I jinde k tomu byly náběhy, ale nikdy nebyly tak konstitutivní pro společenský řád jako na Západě. „Úředník“, mnohde i jako specializovaný článek v soustavě dělby práce, je ovšem v různých kulturách prastarý jev. Avšak tak, jak jsme my u nás celým svým bytím, základními politickými, technickými a ekonomickými podmínkami existence absolutně nerozlučně vázáni na odborně vyškolenou úřednickou *organizaci*, především pak na *právníky* vzdělané státní úředníky jako na nositele nepostradatelných běžných funkcí společenského života – to nepoznala v žádné době žádná jiná oblast světa. Velmi rozšířená byla *stavovská* organizace politických a sociálních svazků. Avšak stavovský *stát*, „rex et regnum“ v západním smyslu, znal jen Západ. A konečně parlamenty periodicky volených „zástupců lidu“, demagogy a panství partajních bossů coby „ministrů“ odpovědných parlamentu – ačkoli přirozeně „strany“, tj. organizace k uchvácení nebo ovlivnění politické moci, existovaly po celém světě – zplodil jen Západ. A vůbec „stát“ ve smyslu politické *instituce*, s racionálně pojatou „ústavou“, racionálně stanoveným právem a se správou orientovanou na racionální stanovená pravidla, na „zákony“, s *odbornými* úředníky v této kombinaci určujících znaků pro něho podstatné – poznal jen Západ, i když k tomu byly náběhy také jinde.

A stejně je tomu i s nejosudovější mocí našeho moderního života, s *kapitalismem*.

Samotný „pud vydělávat“, „chamtivost po zisku“,

snaha získat peníze, co nejvíc peněz, nemá s kapitalismem co činit. Takovou snahou se vyznačovali a vyznačují číšníci, lékaři, kočí, umělci, kokoty, úplatní úředníci, vojáci, lupiči, křižáci, hráči, žebráci – zkratka „all sorts and conditions of men“ ve všech epochách a ve všech zemích světa, kde jen se jim k tomu naskýtala a naskytá objektivní možnost. Když se pojem kapitalismu vykládá takto, byla kulturní historie v plenkách. Sebebezuzdnější výdělkářství naprosto není kapitalismem, tím méně „duchem kapitalismu“. Kapitalismus *může* dokonce znamenat *krocení*, nebo aspoň racionální mírnění takovéhoho iracionálního pudu. Rozhodně však znamená péči o zisk v plynulém racionálním kapitalistickém podnikání – o zisk vždy *obnovovaný*: o *rentabilitu*. Tu péči mít musí. V kapitalistickém řádu, fungujícím ve veškerém hospodářství, je podnik, který by se neorientoval na šance dosahovat rentability, odsouzen ke krachu. – *Definujme* předně poněkud přesněji, než bývá zvykem. „Kapitalistickým“ hospodářským aktem nazveme takový akt, který počítá se ziskem při využití šancí, jež skýtá *směna*: tedy šanci na zisk (formou) *nenásilný*. Zisk (formou i aktem) násilný se řídí vlastními zákony a není vhodné (i když to nelze zakázat) zahrnovat jej do stejné kategorie jako jednání orientované (koneckonců) k šancím na zisk ze směny. Tam, kde se racionálně usiluje o kapitalistický výdělek, zaměřuje se příslušné jednání na *účtování* s kapitálem. To znamená, že kapitál je plánovitě vynakládán na užitečné věcné nebo osobní plnění, jako prostředek k výdělku tak, aby bilančně dosažený výnos z podniku (anebo periodicky bilančně vypočtená odhadní cena zpeněžitelného zboží v kontinuálním podnikatelském závoďe) při účetní uzávěrce *přesahoval* výchozí „kapitál“, tj. bilanční hodnotu věcných prostředků vynaložených pomocí směny na výdělek (při trvalém podnikání ji tedy má *přesahovat neustále*). Ať už jde o souhrn

zboží, svěřený in natura do komendy pocestnému kramáři, z něhož výnos může spočívat zase v jiném dohodnutém zboží in natura, anebo ať jde o továrnu, jejíž výbava, budovy, stroje, finanční rezervy, suroviny, polotovary a výrobky závazně kladou tentýž požadavek, rozhodující vždycky je, aby se kapitál *zúčtoval* v penězích, ať už moderním dokonalým účetnictvím, anebo způsobem primitivnějším a povrchnějším. Jak na počátku podniku – počáteční bilancí, tak před každým jednotlivým jednáním – kalkulací, tak při kontrole a přezkoušení účelnosti – předkalkulováním, tak při závěru – zjištění, jaký byl „zisk“, tedy konečnou bilancí. Počáteční bilance komendy např. stanoví, jaká peněžní hodnota odevzdaného zboží pro partnery platí – nemá-li přímo formu peněz –, a její závěrečnou bilancí je rozdělení zisku nebo ztráty při likvidačním zhodnocení. Na kalkulaci se zakládá každý jednotlivý akt příjemce komendy, pokud je racionální. Je ovšem pravda, že tu nedochází k účtování a hodnocení opravdu přesnému; odbude se spíše odhadem anebo pouze tradičně a konvenčně. Tak tomu bývá dodnes ve všech formách kapitalistického podnikání, kde okolnosti nenutí k přesnému účetnictví. Avšak v tomto ohledu jde jen o různé stupně *racionality* kapitalistického podnikání.

Pro pojem kapitalismu je jedině podstatné, že hospodářské jednání rozhodujícím způsobem určuje *faktická* orientace na srovnávání finanční hodnoty získané s finanční hodnotou vynaloženou, byť i v jakkoli primitivní formě. V tomto smyslu, pokud se nám zachovaly hospodářské dokumenty, víme, že existoval „kapitalismus“ a „kapitalistické“ podnikání, ovšem při účtování pramálo racionálním, ve všech kulturních zemích světa. V Číně, Indii, Babylonu, Egyptě, v antickém Středomoří, ve středověku i v novověku. Nejen jednotlivé, zcela izolované podniky, nýbrž i hospodářství plně zaměřená na trvalé kapitalistické

podnikání a také „závody“ s kontinuálním provozem – přičemž právě obchod neměl po dlouhou dobu povahu trvalého provozu, nýbrž byl v podstatě pouze sérií jednotlivých transakcí a jen pozvolna (když se zaměřoval podle „oborů“) přecházel k jednání příznačnému pro *velkoobchod*. Kapitalistické podnikání a také kapitalistický podnikatel – nejen příležitostný, ale i trvalý, je však rozhodně jev prastarý a obecně rozšířený.

Avšak na Západě nabyt kapitalismus takového rozměru a významu – a co je podstatné –, takových podob, forem a směrů, jaké se nikde jinde neobjevovaly. Všude ve světě byli kupci, velkoobchodníci i hokynáři, provozovatelé místního i dálkového obchodu, lichváři všeho druhu, banky fungující velice rozmanitě, ale alespoň podobně jako naše banky 16. století, poskytovatelé půjček do námořní plavby, komendy, komanditní obchody a asociace byly hojné i v podobě trvalých provozoven. Tam, kde šlo o financování veřejných korporací, naskýtali se i peněžníci, investoři: v Babylonu, ve starověkém Řecku, v Indii, Číně, Římě. Financovali zejména války a pirátství, dodávky a stavby všeho druhu, pouštěli se i do politiky za morem a stávali se z nich koloniální podnikatelé, zřizovatelé a provozovatelé plantáží s otroky nebo s dělníky přímo či nepřímo donucovanými. Najímali si domény, úřady a především daně, financovali partajní šéfy při volbách a kondotiéry při občanských válkách a vůbec „spekulovali“ na příležitosti k jakémukoli zisku. Takovýchto podnikavých figur, takovýchto kapitalistických *dobrodruhů* se našlo všude na světě dost. Převážně – kromě obchodu a kreditních a bankovních půjček – buď vsázeli na iracionální spekulace, nebo se zaměřovali na zisky z násilí, hlavně z kořisti: z aktuální kořisti válečné nebo z chronické kořisti fiskální (z vysávání poddaných).

Kapitalismus grynderský, spekulantský, koloniál-

ní, jakož i moderní kapitalismus finanční mají v dnešním Okcidentu i v míru, hlavně však při specifickém zaměření na *válku*, ještě pořád mnohdy takovýto ráz a některé – i když jen jednotlivé – složky mezinárodního velkoobchodu se k takovému přístupu kloní právě tak jako kdysi. Avšak Západ v *novověku* zná vedle toho ještě jiný druh kapitalismu, jaký se nikde jinde nerozvinul: racionální kapitalistickou organizaci (formálně) *svobodné práce*. Jinde k ní nacházíme jen jakési předstupně. I organizace *nesvobodné práce* dosahovala jistého stupně racionality, alespoň na plantážích a ve velmi omezené míře i v antických ergasteriích, v míře ještě menší na robotních dvorech a v panských dílnách či ve vrchnostenské domácké výrobě počátkem novověku, kde všude pracovali nevolníci nebo poddaní. Svobodná práce ve vlastní „domácké výrobě“ je mimo Západ bezpečně doložena jen ojediněle. Práce za denní mzdu samozřejmě existovala všude. Nikde však, s řídkými a zvláštními výjimkami (zejména ve státním monopolu), rozhodně však uspořádanými velmi odlišně od moderní organizace podniku, nevedla k manufaktuře a ani k takové racionálně organizované výuce řemeslu jako v západním středověku. Racionální organizace podniku orientovaná k šancím *na trhu*, nikoli na politické anebo iracionální spekulace, není však jediným zvláštním rysem západního kapitalismu. Moderní racionální organizace kapitalistického podniku by nebyla možná bez dvou dalších důležitých prvků vývoje: bez *oddělení domácnosti od podniku*, jež v dnešním hospodářství všeobecně převládá, a bez *účetnictví* s tím souvisícího. Byt býval oddělen od dílny i jinde (na orientálním bazaru, v ergasteriích jiných kulturních oblastí). Kapitalistická sdružení se zvláštním vyúčtováním podnikatelských akcí se tvořila ve východní Asii, v Orientu i v antice, proti dnešním samostatným výdělečným podnikům jsou to však pouhé zárodky. Pro-

tože jim zcela chyběly, anebo byly jen v počátečním stádiu *unitární* prostředky k osamostatnění: jak naše racionální podnikové účetnictví, tak *právní* oddělení podnikového jmění od jmění osobního. Všude tam vývoj směřoval k vytváření výdělečných podniků jen jako součástí *velkého panského domu* (oiku), což byla, jak shledal už Rodbertus, při vši zdánlivé příbuznosti tendence naprosto odlišná, ba protikladná.

K dnešnímu významu však dospěly všechny tyto zvláštnosti západního kapitalismu jedině ve spojení s kapitalistickou organizací práce. I to, čemu se říká „komercializace“: cenné papíry, racionalizovaná spekulace, s čímž souvisí také burza. Vždyť bez kapitalisticky racionální organizace práce by toto všechno a také pokrok „komercializace“ ani zdaleka nenabýlo takové závažnosti, pokud by vůbec bylo možné. Především by to tolik nepůsobilo na sociální strukturu a nevytvářelo specifické moderní problémy, související se společenskými poměry. Exaktní kalkulace – základ všeho dalšího – je možná právě jen na bázi svobodné práce. A jelikož – a protože – nebyla nikde na světě mimo moderní Západ racionální organizace práce –, stejně tak – a právě proto – tam nikde nebyl znám ani racionální *socialismus*. Zajisté – v hospodářství městském, v městském zásobování, v merkantilismu a v mocnářské „politice blahobytu“, v racionalizaci, v řízeném hospodářství, v protekcionismu a v teoriích *laissez-faire* (v Číně) poznal svět i komunistické a socialistické hospodaření různého ražení: rodinný, náboženský nebo vojenský komunismus, organizace státně socialistické (v Egyptě), monopolně kartelní i konzumentské. A také – ačkoli všude někdy existovala tržní privilegia pro města, cechy, a vůbec rozmanitá právní diferenciaci mezi městem a venkovem – mimo Okcident nikde ani neznali pojem „měšťan“ (Bürger), mimo moderní Okcident neznali

pojem „buržoazie“ a nebyl tam a nemohl být ani proletariát jako *třída*, protože tam neexistovala racionální organizace *svobodné práce v podniku*. Všude ode dávna propukaly „třídní boje“ v různých konstelacích, mezi vrstvami věřitelů a dlužníků, mezi kupci a konzumenty, mezi statkáři a bezzemky anebo robotníky či pachtýři. Ale už středověké evropské zápa- sy mezi faktory a dodavateli práce se jinde objevují jen v náznacích. A naprosto tam chyběl moderní rozpor: průmyslník-velkopodnikatel a svobodný ná- mezdní dělník. Proto tam také nemohlo jít ani o proble- matiku toho druhu, jakou chce řešit dnešní socia- lismus.

Ve všeobecných dějinách kultury není pro nás na- konec, z hospodářského hlediska, ústředním problé- mem sám tento rozdílný směr kapitalistické činnosti: odlišný od typů orientovaných na dobrodružství, na obchod, válku, politiku, na zisk ze správy provincií. Důležitější je pro nás vznik *měšťanského podniku- věho kapitalismu* s racionální organizací *svobodné práce*. Anebo, z hlediska kulturní historie: vznik zá- padního *měšťanstva* a jeho povahy, jenž sice úzce sou- visí se vznikem kapitalistické organizace práce, ale není s ní prostě identický. Neboť „měšťané“ jako stav tu byli už před vznikem specificky západního kapita- lismu. Ale ovšem *jen* na Západě. Na vznik specifické- ho moderního kapitalismu tu značnou měrou spol- upůsobil pokrok *technických* možností. Jeho raciona- litu dnes podstatně podmiňuje *vypočitatelnost* rozho- dujících technických faktorů: jako podklad exaktní kalkulace. Což de facto znamená: kvalita západní vědy, obzvláště matematiky, experimentálně exaktně a racionálně fundovaných přírodních věd. Rozvoj těchto věd a techniky na nich založené dostává zas naopak rozhodující impulzy z kapitalistických šancí, jež se jako prémie pojí k jejich hospodářské využitel- nosti. Naši vědu jistěže nevyvolaly na svět tyto šance.

Už Indové počítali v desítkové soustavě, i algebru pěstovali, právě oni objevili systém ciferných řádů a míst. Kapitalismus, rozvíjející se v Evropě, ho využil. V Indii se moderní kalkulace a bilancování nevytvořily. Vznik matematiky ani vznik mechaniky nezpůsobily kapitalistické zájmy. Ovšem *technickou* aplikaci vědeckých poznatků, to, co rozhodlo o životním způsobu našich mas, podmínily ekonomické prémie, které se na Západě právě na ni vypisovaly. Tyto prémie však vyplývaly ze zvláštního *sociálního* řádu v této oblasti světa. Musíme se tedy tázat, z *kterých* jeho zvláštností. Neboť všechny bezpochyby nejsou stejně důležité. K složkám nesporně důležitým patří racionální struktura *práva* a *správy*. Protože tak jako racionální podnikatelský kapitalismus potřebuje vypočitatelné pracovní prostředky technické, potřebuje právo a správu vypočitatelnou podle jasných formálních pravidel. Bez nich je sice možný kapitalismus dobrodruhů a spekuláční kapitalismus obchodní a všelijaké odrůdy politicky podloženého kapitalismu, nikoli však racionální soukromohospodářský závod s pevným kapitálem a jistou *kalkulací*. A takové právo a takovou správu hospodářskému vedení poskytl v *takovéto* právně technické a formální kompletnosti pouze Západ. Ptáme se tedy, odkud získal takový systém práva. Jak ukazuje každý průzkum, právní péči i správě urovnaly cestu kromě jiných okolností *také* kapitalistické zájmy samotného právníkého stavu odborně vyškoleného v racionálním právu. Ale rozhodně ne jen tyto zájmy a ne především ony. A také ono právo *netvořili* právníci sami. V jeho tvorbě působily zcela jiné mocnosti. Ale proč nezpůsobily kapitalistické zájmy totéž v Číně nebo v Indii? A proč tu vůbec nesměřoval vývoj vědy, umění, státu ani hospodářství týmiž drahami *racionalizace*, jež jsou příznačné pro Okcident?

Ve všech uvedených případech jde zřejmě o speci-

ficky utvářený „racionalismus“ západní kultury. Pravda, pod tímto slovem se dá myslet leccos. „Racionalizovat“ se může i mystická kontemplace, tedy chování, jež je v pohledu z jiných životních pozic vyloženo „iracionální“; rovněž tak se může racionalizovat hospodářství, technika, vědecká práce, výchova, válka, juristika a správa. A každý z těchto oborů se dá „racionalizovat“ ze zásadně rozdílných hledisek a záměrů; co je jednomu „racionální“, může se druhému jevit jako „iracionální“. K racionalizaci naprosto různého druhu v různých oborech docházívало tedy ve všech kulturních okruzích. Z hlediska kulturní historie měla zcela rozdílný charakter, předně podle toho, ve *kterých* sférách a v jakém směru se racionalizovalo. Půjde nám tedy nejdřív o to, poznat, jakou *zvláštnost* má západní racionalismus a v jeho rámci racionalismus moderní, a vysvětlit jeho vznik. Každý pokus o takový výklad musí přihlížet především k ekonomickým podmínkám, jak odpovídá fundamentálnímu významu ekonomiky. Avšak nesmí se pominout ani opačný kauzální vztah. Neboť vznik ekonomického racionalismu je podmíněn nejen racionální technikou a racionálním právem, ale i schopnostmi a dispozicemi lidí pro jistý způsob prakticky racionálního vedení *života* vůbec. Kde mu překážejí zábrany psychické povahy, tam naráží *hospodářsky* racionální způsob života na těžký vnitřní odpor. K nejdůležitějším prvkům formujícím životní způsob patřily v minulosti všude i síly magické a religiózní a také etické představy o povinnostech, kotvící ve víře v takové síly. O tom pojednáme v následujících statích.

Do čela souboru* zařazuji dvě starší stati, jež se pokoušejí v *jednom* z důležitých dílčích aspektů pou-

* Následuje vlastní úvod ke třem svazkům statí ze sociologie náboženství – je to i vhodný úvod k našemu malému výboru a zároveň ukázka Weberovy vědecké opatrnosti.

kázat na obvykle nejtíže zachytitelnou stránku problému: jak bývá vznik jistého „hospodářského smýšlení“, „étos“ jisté formy hospodaření, podmíněn určitým obsahem náboženské víry – a ukázat to na příkladu, jak moderní hospodářský étos souvisel s racionální etikou asketického protestantství. Zabýváme se zde jen *jednou* stranou kauzálního vztahu. Další stati o „hospodářské etice“ světových náboženství se snaží přihlížet k *oběma* stranám kauzální souvislosti a podat přehled o poměru nejvýznamnějších kulturních náboženství k hospodářství a k sociálnímu rozvrstvení ve svém prostředí –, pokud ten přehled potřebujeme, hledáme-li fakta ke *srovnání* s vývojem evropským, okcidentálním, který chceme dále analyzovat. Neboť jen takto se můžeme vůbec odvážit poněkud jednoznačněji připsat kauzální působení oněm elementům okcidentální náboženské etiky, jež jsou jí vlastní v *protikladu* k jiným. Naše stati tedy nemají být považovány – byť i jen v kostce – za úhrnné analýzy kultur. Zdůrazňují záměrně jen to, co bylo a je *protikladné* k vývoji okcidentálnímu. Orientují se tedy neustále k tomu, co se nám jeví důležitým z tohoto hlediska, v paralele k vylíčení vývoje okcidentálního. Jestliže jsme si vytkli tento úkol, jinak nejspíše ani postupovat nelze. Abych však předešel nedorozuměním, musím na to výslovně upozornit. A ještě i z jiného zřetele musím varovat, alespoň nezasvěceného čtenáře, aby nepřecenil význam mých pojednání. Sinolog, indolog, semitista, egyptolog v nich samozřejmě nenajde nic nového. Lze si jen přát, aby na věci neshledal nic *podstatného*, co by musel zamítnout jako *nesprávné*. Nakolik se mi podařilo tomu ideálu se aspoň přiblížit, pokud toho je neodborník schopen, nevím. Je jasné, že člověk odkázaný na překlady a jinak jen na to, jak se při čerpání ze spousty dokumentárních a literárních pramenů zorientuje v odborné literatuře, často velice kontroverzní,

jejíž hodnotu nemůže samostatně sám posoudit, má důvod oceňovat si svůj výkon velmi skromně. Tím spíš, že množství dostupných překladů skutečných „pramenů“ (tj. nápisů a dokumentů) je někde (zejména pokud jde o Čínu) stále velice malé v poměru k tomu, co existuje a co je důležité. Proto mají mé stati charakter zcela *provizorní*, zvláště v částech věnovaných Asii. Konečný verdikt přísluší odborníkům. A jen proto, že odborné práce s tímž speciálním zaměřením neexistují, napsal jsem své stati. Jsou nestejnou měrou a v nestejném smyslu určeny, aby byly co nejdříve „překonány“ – ale to platí o vědecké práci vůbec. Při takovýchto pracích dochází nejednou k podobným přesahům do jiných odborných oblastí a nelze se tomu ubránit. Z toho však plyne, že autor si pak nesmí příliš domýšlet, jak velice se mu věc podařila. Dnes je módou anebo touhou literátů věřit, že se obejdou bez odborníků anebo že degradují odborníka na subalterního pomocníka ve službě „zřícího“ autora. Pravda, téměř všechny vědy vděčí diletantům za leccos, často i za velmi cenné pohledy. Ale činit diletantismus principem vědy – to by byl konec. Kdo chce jen „zírat“, ať jde do kina – také v literární formě se mu toho nabízí hromada právě na poli této problematiky. Jestliže se jí ve vši skromnosti zabýváme, není nám v přísně empirických studiích nic vzdálenějšího než tento záměr. A – dodejme – kdo si přeje „kázání“, ať jde do kostela. Nevyslovíme také ani slůvko o rozdílech v *hodnotě* mezi kulturami, které ve svých pojednáních srovnáváme. Badatelé zajisté někdy zatrne v prsou při pohledu na běh osudů lidstva, i když pohlíží jen na jeho úsek. Učiní však dobře, když si své malé osobní komentáře nechá pro sebe, tak jak to člověk činí při pohledu na moře nebo na velehory. – Ledaže se snad cítí být povolán a nadán k uměleckému vyjádření nebo k prorockému apelu. Jinak se povětšinou do velkého řečnění nehalí nic

jiného než nedostatečný odstup od předmětu, který musíme odsoudit, stejně jako podobný postoj k člo- věku.*

* Weber závěrem ještě podotýká, že při srovnávací studii o kul- turách vedle kulturních dokladů méně užíval zpráv o etnografic- kých pozorováních. Připouští i význam faktorů antropologických (rasová psychologie, dědičnost); v té oblasti však věda dosud nedo- spěla k exaktním výsledkům. Proti tomu však „jedním z úkolů sociologické a historické práce musí být, aby pokud možno objevo- valy ty vlivy a ty kauzální řetězce, jež lze uspokojivě vysvětlit reakcemi na osudy okolního prostředí.“

PROTESTANTSKÁ ETIKA A DUCH KAPITALISMU*

Problém

(G. A. R., str. 17-21)

Nahlédneme-li do statistiky povolání v zemi konfe- sionálně smíšené, zjistíme nápadně často to, co se živě přetřásalo v katolickém tisku a na katolických sjezdech: kapitalisté a podnikatelé, ale i vyšší kvalifi- kované vrstvy dělnictva a zejména vyšší technicky a ekonomicky školený personál jsou charakterem v převážné většině *protestanti*. A to nejen tam, kde se příslušnost k určité církvi kryje s národností a tím také s určitým stupněm kulturního rozvoje, tak jako ve východním Německu, kde žijí Němci a Poláci. Ni- koli, tento jev se potvrzuje v číslech konfesijních statistik skoro všude tam, kde měl kapitalistický vý- voj v době svého rozmachu naprosto volnou ruku, aby si obyvatelstvo převrstvoval a rozděloval do povolání zcela podle své potřeby – a čím volnější ruku v tom

* Weberova stejnojmenná studie vyvolala ve své době (1905) znač- ný rozruch i diskuse a rozhodně stojí za přečtení i prostudování v nezkráceném celku. Zde se omezujeme (délkou by sama přesáhla rozměr naší knížky) nejprve na výchozí konstatování, že v rozvoji kapitalismu v Evropě se výrazným podílem účastnila protestant- ská část populace, a na otázku po možných příčinách. Vypouštíme pak značnou část textu, kde se jemněji váží problematika statis- tických rozdílů, odkazuje se na dobové prameny, reaguje na názory polemické, komentují různé rozdíly v katolické a protestantské mentalitě, které jsou pro danou otázku spíše méně významné, citují a komentují se typické projevy „kapitalistického ducha“ v protestantské společnosti a rozebírají se též lutherské koncepte vztahující se k hospodaření a k povolání člověka. Pasáž, kterou jsme vybrali, se zaměřuje na jádro výkladu o etice povolání v as- ketickém protestantismu, reprezentovaném především kalvinis- mem, jež mohla sociálně psychologicky působit jako jeden z činite- lů k utváření mentality a životního stylu typických pro kapitalis- tické hospodaření zejména v ranějším stadiu.

měl, tím zřetelněji se to projevuje. Abychom si pak vysvětlili, proč mají protestanti mnohem silnější podíl na vlastnictví kapitálu a na vyšších stupních řízení práce ve velkých moderních průmyslových a obchodních podnicích (tzn. větší podíl, než je jejich podíl z počtu obyvatelstva), musíme se trochu vrátit do historie. Ke skutečnostem, které leží hluboko v minulosti a při nichž příslušnost k určité konfesi se jeví jako *příčina* ekonomických jevů, nýbrž do jisté míry jako jejich *důsledek*. K získání oněch hospodářských funkcí je zapotřebí jednak kapitál, jednak nákladné vzdělání, pokud možno obojí, a k tomu je dnes zapotřebí zdědit značné bohatství, anebo aspoň být dosti zámožný. Mnoho právě těch nejbohatších, přírodou a komunikačním spojením nejvýhodněji položených a hospodářsky nejrozvinutějších oblastí Říše, zvláště řada bohatých *měst*, se v 16. století přiklonilo k protestantství; protestantům to ještě dodnes dává výhodu v boji o existenci. Opět tedy vyvstává historická otázka: proč se právě na územích hospodářsky nejpokročilejších projeví tak silné sklony k církevní revoluci? Odpověď není tak jednoduchá, jak by se na první pohled zdálo. Zajisté, rozleptat hospodářský tradicionalismus je také moment, který nemálo podněcoval k pochybám i o tradici náboženské a vůbec k opozici proti tradičním autoritám. Mějme však na paměti, nač se dnes často zapomíná: že reformace vůbec neznamenala *odstranění* panství církve nad životem. Spíše jen nahrazovala dřívější formu toho panství *jinou* formou. Totiž panství pohodlné, snesitelné, tenkrát prakticky téměř zanedbatelné, takřka už jen formální, nahradila panstvím pronikajícím v nejkrajnější myslitelné míře do všech oblastí soukromého i veřejného života, nesmírně tíživou a přísnou reglementací veškerého živobytí. Panství katolické církve, „kacíře potírající, na hříšníky však mírné“ (což platilo ještě víc než nyní), snášejí dnes národy se zcela mo-

derní ekonomickou fyziognomií a snášely je také nejbohatší ekonomicky nejrozvinutější země, které znal svět na sklonku 15. století. Vládu kalvinismu, jaká se ustavila v 16. století v Ženevě a ve Skotsku, na přelomu 16. a 17. století ve značné části Nizozemí, v 17. století v Severní Americe a dočasně v Anglii, bychom dnes pocítovali jako krajně nesnesitelnou formu církevní kontroly nad člověkem. Nejinak se musela jevit širokým vrstvám starého patriciátu v tehdejší době v Ženevě, v Holandsku nebo v Anglii. Jak to, že tyto tak rozvinuté země a v nich ekonomicky nejprogresivnější střední vrstva nejenže nad sebou připustily do té doby neslýchanou puritánskou tyranii, ale dokonce v její obhajobě prokázaly takové hrdinství, jaké *městanská* třída nikdy předtím ani potom neukázala? „The last of our heroism“, tak to nazývá nikoli bezdůvodně Carlyle.

(G. A. R., str. 23)

Je fakt, že protestanti (a zejména některé protestantské směry, kterými se budeme zabývat), ať už v postavení vrstvy vládnoucí anebo ovládané, většiny nebo menšiny, prokazují specifický sklon k ekonomickému racionalismu, jaký u katolíků tolik nepozorujeme, ani dříve ani dnes. Příčinu tohoto rozdílného postoje musíme zřejmě hledat v trvalé vnitřní povaze konfesí a nikoliv jen v jejich vnější proměnlivé historickopolitické situaci.

(G. A. R., str. 37–38)

Dnešní kapitalismus, který ovládl hospodářství, si již vychovává a cestou ekonomického *výběru* vytváří hospodářské subjekty – podnikatele a dělníky –, jaké potřebuje. Ale jenom tímto „výběrem“ bychom sotva vyložili historické jevy. Aby mohl být „vybrán“, tj. aby

mohl nad jinými zvítězit právě ten způsob života a ta koncepce povolání, které odpovídají specifické kapitalismu, musely zřejmě nejdříve počít, a to nejen v nějakých zvláštních jedincích, nýbrž jako směr, jehož nositelem jsou celé lidské skupiny. A to právě máme vysvětlit. Představou naivně chápaného historického materialismu, že takové „ideje“ vyvstaly jako „odraz“ nebo „nadstavba“ ekonomických poměrů, se budeme blíže zabývat jinde. Na tomto místě postačí, když poukážeme, že v rodné zemi Benjamina Franklina (Massachusetts) byl „kapitalistický duch“ dříve než kapitalistický vývoj. (Již v roce 1632 se objevují žaloby na projevy zjištěné vypočítavosti v Nové Anglii – na rozdíl od jiných částí Ameriky.) Naproti tomu např. v sousedních koloniích – pozdějších jižních státech Unie – se tento „duch“ objevoval daleko méně, ačkoli byly tyto kolonie zakládány velkými kapitalisty k obchodním účelům. Kdežto kolonie v Nové Anglii zakládali kazatelé a klerici spolu s maloměšťáky, řemeslníčky a yeomany z pohnutek náboženských. V tomto případě byl tedy kauzální vztah opačný, než by postuloval materialismus. Ideje vůbec mívají trnitější mládí, než se zdá teoretikům „nadstavby“; nevyrostají jako květiny. „Kapitalistický duch“... se prosazoval v těžkém boji proti světu nepřátelských mocností.

(G. A. R., str. 81–83)

Zkoumejme vztah mezi protestantskou etikou a kapitalistickým duchem. Vyjděme z názorů Jana Kalvína, kalvinismu a jiných „puritánských“ sekt. Nemá to být chápáno tak, že snad doufáme některého zakladatele nebo představitele těchto náboženských společností přistihnout, jak hlásá v některém smyslu jako cíl to, co nazýváme „kapitalistický duch“. Nemyslíme, že by někdo z nich usiloval o světské statky, samoúčelně shromažďované, nebo je dokonce bral za etickou hod-

notu. Konstatujme jednou provždy: program mravní reformy není u žádného z reformátorů (počítaje v ně i takové muže jako Menno, George Fox a Wesley) středem zájmu. Nebyli zakladateli spolků pro „mravní kulturu“, ani reprezentanty humanitářských sociálně reformních snah či kulturních ideálů. Uzlem jejich života byla jen a jen spása duše. V ní byly zakotveny jejich etické cíle. A praktické účinky jejich učení byly důsledky ryze náboženských motivů. Budeme muset počítat s tím, že kulturní účinky reformace jsou z nemalé části – a v našem speciálním aspektu převážně – nepředvídané, ba nechtěné následky díla reformátorů často odlehlé, až i protikladné všemu tomu, čím se obírali.

Naše studie může proto, byť skromným podílem, přispět k objasnění, jakou cestou vůbec působí „ideje“ v dějinách. Avšak abychom rozptýlili nedorozumění, v jakém smyslu tvrdíme, že mohou v dějinách působit čistě ideové motivy, budiž nám dovoleno připojit na závěr úvodního rozboru několik poznámek.

Při takovýchto studiích – to by se mělo mít na zřeteli především – nejde vůbec o pokus myšlenky reformátorů v jakémkoli směru hodnotit, ať sociálně či politicky či nábožensky. Pro svůj cíl se zabýváme jen jistými stránkami reformace, které jsou pro náboženské vědomí okrajové, ba vnější. Pokoušíme se pouze poněkud osvětlit, jaké místo měly náboženské motivy ve tkanivu vývoje naší novodobé kultury, zaměřené vysloveně na „tento svět“, vyrostlé z mnoha různých historických motivů. Ptáme se pouze, co z charakteristických obsahů této kultury by se snad mohlo připisat vlivu reformace jako historické příčině. Přitom se musíme oprostít od názoru, že je snad možno reformaci vyvodit z ekonomických přeměn jako „historicky nutnou“. Aby se mohla nová církev vůbec udržet, spolupůsobí nesčetné historické konstelace – nepodléhající „ekonomickému zákonu“, ale ani ekonomickým

zřetelům – , zejména procesy čistě politické. Na druhé straně vůbec nechceme prosazovat takovou bláhově doktrinářskou tezi, jako že „kapitalistický duch“ (stále v našem provizorně vymezeném smyslu slova) snad mohl vzniknout *pouze* z jakýchsi vlivů reformace, anebo že snad dokonce celý *hospodářský systém* kapitalismu byl vytvořen reformací. Vždyť jisté významné *formy* kapitalistického obchodování jsou notoricky o hodně *starší* než reformace, a to samo vylučuje podobné názory. Chceme pouze stanovit, zda a do jaké míry při kvalitativním utváření a kvantitativní expanzi tohoto ducha ve světě byly *spoluúčastny* náboženské vlivy a které konkrétní *stránky kultury* spočívající na kapitalistických základech z nich vycházejí. Vzhledem k tomu, že je zde celá spleť vzájemných působení mezi materiální základnou, formami politické a sociální organizace a duchovní náplní reformačních kulturních epoch, budeme postupovat tak, že nejprve ohledáme, zdali se dá zjistit nějaké „příbuzenství volbou“ mezi jistými formami náboženské víry a etiky povolání. Tím se snad i ozřejmí, jak a v jakém asi obecném *směru* díky tomuto příbuzenství působí náboženská hnutí na vývoj materiální kultury. *Teprve* až to skutečně jednoznačně zjistíme, můžeme se pokusit o odhad, do jaké míry moderní kulturní obsah vděčí za svůj vznik oněm náboženským motivům a do jaké míry za něj vděčí motivům jiným.

Asketický protestantismus a jeho etika povolání

(G. A. R., str. 87–88)

Vírou, o kterou se v 16. a 17. století sváděly velké kulturní a politické zápasy v kapitalisticky nejrozvinutějších zemích, v Nizozemí, v Anglii a ve Francii, byl *kalvinismus*. Začneme tedy u něho.

Za jeho nejcharakterističtější dogma se pokládalo a pokládá učení o *vyvolenosti*, o predestinaci.*

(G. A. R., str. 93–95)

Z lidsky pochopitelného „nebeského otce“ Nového zákona, který se raduje nad obráceným hříšníkem, jako se žena raduje nad nalezeným grošem, stala se v kalvinismu transcendentální bytost vzdálená lidskému chápání, která od věčnosti nevyzpytatelným úradkem přidělila každému jedinci jeho los a která rozhodla předem i o té nejmenší věci ve vesmíru. Protože Jeho vůle je nezměnitelná, nemůže Jeho milost ztratit ten, komu ji udělil, ani ji získat ten, komu ji upřel.

Toto učení svou patetickou nelidskostí muselo v myslích generace, jež se oddala jeho grandiózním důsledkům, vyvolávat hlavně pocit nesmírné vnitřní *osamělosti každého individua*. V záležitosti rozhodující pro člověka reformační éry, v záležitosti spasení, bylo člověku kráčet osamoceně svou cestou vstříc osudu, od věčnosti danému. Pomoci mu nemohl nikdo. Žádný kazatel – neboť jen vyvolený může slovu božímu rozumět spiritualiter, duchovně. Žádná svátost – neboť svátosti jsou sice nařízeny Bohem k rozmnožování jeho slávy a musí se tedy neporušitelně udržovat, avšak nejsou to prostředky k získání milosti boží, ale jen „externa subsidia“ subjektivní víry. Nepomůže ani žádná církev – neboť sice platí věta „*Extra ecclesiam nulla salus*“ (mimo církev není spásy), totiž v tom smyslu, že kdo nevstoupí do pravé církve, jistě nepatří k vyvoleným Páně, avšak k „zevnější“ církvi patří i odsouzení, a mají k ní patřit a být podrobeni

* Podle tohoto dogmatu Bůh předem určil (= predestinoval), kdo je vyvolen ke spáse a kdo bude zatracen. Spásy tedy člověk nedosáhne žádným svým přičiněním. Má jen doufat (a snad očekávat znamení), že je tím vyvoleným. Důkladnější rozbor podává následující text.

její kázni, ne že by tak došli spásy – to nelze –, ale pro slávu boží mají být přinucováni zachovávat jeho příkázání. Konečně nemůže pomoci ani žádný Bůh – neboť Kristus zemřel také pouze pro vyvolené, kterým Bůh od věčnosti rozhodl připsat jeho oběť. To, že se anulovalo spasitelné působení církve a *svátosti* (v luterství nikterak důsledně), byla vůbec hlavní úchylka od katolické církve. Velký proces dějin náboženství – proces *odčarování* světa, který započal starožidovskými proroky, ve spojení s helénským vědeckým myšlením a zavrhl všechny *magické* prostředky blaženosti – byl tak dovršen...

(G. A. R., str. 102–106)

Nás zajímá – jak lidé *snášeli* takovou nauku v době, pro kterou bylo nebe důležitější a namnoze i jistější než všechny zájmy života na zemi. Všechny zájmy tedy musely jít stranou a věřící se ptal: Jsem vyvolený? A jak se mohu o své vyvolenosti ujistit? – Pro samotného Kalvína to problém nebyl. On se cítil být boží „zbrojí“ – byl si jist, že boží milost má. A tak na otázku, jak se může jedinec dovědět, zda je vyvolen, měl koneckonců jedinou odpověď: Spokojme se tím, že víme, jak Bůh rozhoduje, a že máme pevnou důvěru v Krista, opřenou o pravou víru. Zásadně nepřipustil, že bychom na někom jiném podle jeho chování mohli poznat, zda je vyvolen, nebo zavržen... A také i všechny subjektivní dojmy, že jsi vyvolen, můžeš mít, i když jsi zavržen; mohou být „*ludibria spiritus sancti*“ (přeludy ducha svatého). S jedinou výjimkou: s výjimkou *finaliter*, vytrvalé důvěřivé víry. Vyvolení jsou a zůstanou neviditelnou církví boží.

Jinak se ovšem měla věc s epigony. S Theodorem Belzou, a tím spíše pak se širokými vrstvami obyčejných lidí. Pro ně musela být „*certitudo salutis*“ (jistota o spáse) a tudíž *poznatelnost* božího omilostnění

důležitá nade vše. A tak všude, kde se vyznává učení o predestinaci, neutuchají otázky, zdali existují nějaké jisté známky, podle nichž by se poznala příslušnost k vyvoleným. Tato otázka měla trvale ústřední místo ve vývoji *pietismu*, vyrůstajícího původně na půdě reformované církve, a byla pro něj v jistém smyslu otázkou konstitutivní. Ale nejen pro pietismus. Až budeme pojednávat o věroučném a praktickém významu Večeře Páně u reformovaných, povíme, jak i mimo pietismus hrála roli poznatelnost boží milosti v člověku, právě když šlo např. o to, zdali má být připuštěn k Večeři Páně, k obřadu hlavnímu a rozhodujícímu pro sociální postavení účastníka po celé 17. století.

Jakmile si tedy člověk kladl otázku, *zdali je* ve stavu milosti, nebylo přece jen možné omezovat se jen na Kalvínův odkaz, na svědectví vytrvalé víry, kterou milost v člověku udržuje – i když se ortodoxní doktrína tohoto omezení nikdy formálně nevzdala. Ale nevystačilo se s ním hlavně v praktické duchovní správě, která měla na každém kroku co dělat s trápením věřících pocházejícím z takové víry. Dostávala se do různých obtíží. Pokud dogma neponechávala bez vysvětlení, pokud dogma nezmírňovala anebo vůbec nepouštěla, nabízely se zejména dva spolu související typy pastýřské rady. Jednak se rovnou ukládala povinnost považovat se za vyvoleného a zaplašovat všechny pochyby jako pokušení ďáblovu, protože nejistota by přece znamenala nedostatečnou víru, a tedy i nedostatek milosti. Z apoštolova napomenutí „upevňovat“ svou povolnost tak byla učiněna povinnost vybojovat si každodenním zápasem subjektivní jistotu o své vyvolenosti a oprávněnosti. Namísto zkroušených hříšníků, kterým Luther přislíbil milost, budou-li v kajčné víře důvěřovat Bohu, vychovávají se sebevědomí „svatí“, jaké ztělesňují puritánští kupci v heroické době kapitalismu a jací se v jednotli-

vých exemplářích objevují dodnes. Zadruhé se pak jako nejlepší prostředek, jak dosáhnout žádoucího vědomí, doporučilo *neúnavně pracovat v povolání*. Jedině tak se zahánějí náboženské pochyby a dodává se jistota.

To, že se světské práci *přiznává* schopnost být tak říkajíc prostředkem k odreagování afektu náboženské úzkosti, má příčinu ve významných zvláštích náboženských představ pěstovaných v kalvinismu. Nejzřetelněji to vidíme na tom, čím se liší kalvinismus od luterství, na nauce o povaze ospravedlňující víry.

(G. A. R., str. 108)

O tom, v čem je rozhodující podstata omilostnění člověka. Existují dvě rozhodná pojetí. Podle nich můžeme tato vyznání klasifikovat z hlediska jejich praxe. Obdařený může svůj stav milosti prožívat *buď* tak, že se cítí být nádobou božské síly, *anebo* tak, že se cítí být jejím nástrojem. V prvním případě se ve své zbožnosti kloní ke kultivaci citu, v druhém případě k asketickému *jednání*. Luther má blíže k prvnímu typu, kalvinismus náleží typu druhému...

(G. A. R., str. 113–120)

Normální středověký katolický laik žil jaksi „z ruky do úst“. Především svědomitě plnil tradiční povinnosti. „Dobré skutky“, jež vykonal nadto, byly obvykle řádkou *jednotlivých* činů, které spolu nemusely souviset a hlavně nemusely tvořit racionalizovaný životní *systém*. Konal je příležitostně, například k odčinění konkrétních hříchů, případně z návodu duchovního správce, nebo ke konci života jako jakési pojištění. Katolická etika byla zajisté etika „charakteru“. Avšak šlo o konkrétní „*intentio*“ (úmysl) *jednotlivého*

skutku, a to rozhodovalo o jeho hodnotě. Skutek – dobrý či špatný – se původci připočítal a ovlivnil jeho časný i věčný osud. Církev počítala zcela realisticky s tím, že člověk *není* absolutně jednoznačně určitelná a zhodnotitelná jednotka, ale že jeho mravní život je prostě chování ovlivněné navzájem se střetávajícími motivy, chování namnoze velice rozporné. I středověká církev zajisté jako ideál žádala, aby člověk *principiálně* změnil svůj život. Ale tento požadavek hned (pro průměrné křesťany) mírnila svým velevýznamným mocenským a výchovným prostředkem: svátostí pokání, jež funguje a je hluboce zakořeněným rysem katolické religiozity.

K „odčarování světa“, k vyloučení magie jako nástroje spásy nedošlo v katolické víře nikdy tak důsledně jako ve víře puritánské (a především židovské). Katolík měl náhradou za svou lidskou slabost k dispozici *sakramentální milosti* své církve: kněz byl mág, konal zázrak proměnění a měl v rukou klíče k milosti. Bylo možné lítostně a kající se na něho obrátit, on udělil pokání, naději, rozhrěšení, a tím člověku *ulevil* od těžkého *napětí*, v němž žít bylo neúprosným a ničím nezmírnitelným osudem kalvinisty. Pro toho takovéto přátelské a lidské útěchy nebylo. Nemohl ani doufat, že hodiny slabosti a lehkomyšlnosti vynahradí zvýšenou dobrou vůlí v jiných hodinách tak jako katolík i luterán. Bůh kalvinistů nechtěl na svých věrných jednotlivé „dobré skutky“, ale „trvale vysluhovanou svatost“, vystupňovanou v *systém*. Nebylo ani řeči o nějakém úhrnném saldu života, jež se odpyká časnými tresty a vylepší církevními svátostnými pomůckami. Etická praxe obyčejného člověka byla zbavena bezplánovitosti a nesoustavnosti a upravena v důslednou metodu veškerého životního konání. Ne náhodou nositelům poslední velké renesance puritánských myšlenek v 18. století zůstalo jméno *metodisté*, tak jako jejich duchovní před-

chůdci v 17. století dostali označení, které znamená totéž: „precisisté“. Jen fundamentální přeměna smyslu celého života v každé hodině a v každém jednání mohla totiž svědčit, že v člověku působí milost. Že jej Bůh pozvedl ze „statusu naturae“ ve „status gratiae“*. Život „svatého“ se zaměřoval výlučně k transcendentálnímu cíli, ke spáse: ale *právě proto* byl ve svém pozemském průběhu veskrze *zrationalizován* a přitom ovládnut jediným zřetelem: rozmnožovat slávu boží na zemi. A ještě nikdy se nehledělo „ad maiorem Dei gloriam“ s takovou neúprosnou vážností. Jen život řízený neustálou reflexí mohl být uznán za překonání „přírodního stavu“. V takové etické reinterpretaci, v takovém přehodnocení převzali puritánští současníci Descartesovo „cogito ergo sum“ (myslím, tedy jsem). Takovouto racionalizací nabyta reformovaná víra specificky *asketického* rysu, a tím se vnitřně spříznila a zároveň specificky střetla s katolictvím. Něco podobného přece i katolictví znalo.

Ano, křesťanská askeze mívala navenek i uvnitř velmi různý obsah. V Okcidentu nesou však jeho hlavní formy už od středověku, a v něčem už od antiky, *racionální* charakter. Ne ve všem všudy, ale ve svém obvyklém typu je mnišský způsob života na Západě oproti mnišství orientálnímu historicky významný právě tím. Již v řeholi svatého Benedikta a ještě víc u clunyjských, ještě víc u cisterciáků a konečně nejvíc u jezuitů se řád v principu emancipoval od bezplánovitého poustevnictví a přemrštěného sebetrýznění. Stal se soustavně propracovanou metodou, jak vést život racionálně a tím překonat status naturae (přírodní stav), vymanit člověka z moci iracionálních pudů a ze závislosti na světě a přírodě, podřídit ho supremacii plánovitého chtění, podrobit jeho jednání trvalé *sebekontrolě* a trvalému zvažová-

* Ze stavu přirozenosti do stavu milosti.

ní jeho etického dosahu, a tak vychovat – objektivně – z mnicha pracovníka ve službách boží říše, a tím mu zas pojistit – subjektivně – spásu duše. Takovéto *aktivní* sebeovládání sledovala exercicie svatého Ignáce a v tom se pěstovaly nejvyšší formy racionálních mnišských ctností vůbec. Ale byl to rovněž hlavní praktický životní ideál u protestantských puritánů. Když čteme zprávy o výsleších jejich mučedníků, které s hlubokým pohrdáním líčí zběsilé soptění šlechtických prelátů a úředníků tváří v tvář rezervovanému klidu vyznavačů puritanismu, vyniká zde hodnocení zdrženlivé sebekontroly, typické ještě i pro dnešního anglického a amerického gentlemana. Tato zásada je pro něho běžná i dnes. Puritánská askeze – jako každá „racionální“ askeze – hledí člověka uschopnit, aby proti „afektům“ prosazoval a uplatňoval své „konstantní motivy“, jmenovitě ty, v nichž ho sama vycvičila. Hledí ho tedy vychovat v „osobnost“ v obecně psychologickém smyslu slova. Žít bděle, vědomě, jasně, to byl – na rozdíl od populárních představ – její cíl. Potlačit volné pudové užívání života, to byl prvořadý úkol. Zavést si do životního režimu *řád* – to byl nejdůležitější *prostředek* askeze. Všechny tyto hlavní aspekty obsahují řehole katolického středověku, ale rovněž tak životní zásady kalvinismu. Právě v tom, že takto totálně zmetodičily člověka, spočívá velká moc středověkého mnišství i kalvinismu. A zejména kalvinismu (v porovnání s luterstvím) umožnila uhájit jako „ecclesia militans“ existenci protestantismu.

Čím se *liší* kalvinská askeze od středověké, je nadsadě. Tím, že nemá „consilia evangelica“ a že se přetvářela v askezi *světskou*. Ani v katolické církvi se ovšem „metodický život“ neomezil na kláštery. Ani v teorii, ani v praxi. Již jsme se zmínili, že i při větší morální shovívavosti *nemělo* být pro katolíky ideálem žít bez mravního systému. Ani ve světském životě ne.

Terciářský řád sv. Františka byl např. rozsáhlým pokusem rozšířit askezi do všedního života, a nebyl to pokus jediný. Značný ohlas takových akcí, jako bylo „Následování Krista“, ukazuje, že způsob života, jaký hlásají, se považuje za *vyšší*, než je pouhé plnění postačujícího mravního minima. Toho minima, které *nedostačuje* měřítkům, jež klade puritanismus. Když se pak *praktikovaly* jisté církevní instituce, jmenovitě odpustky – které se právě proto při reformaci neposuzovaly jako okrajový nešvar, ale jako nejvážnější zlořád –, narážela taková praxe opětovně na snahu o systematickou světskou askezi. Co však bylo hlavní: když člověk vedl život v náboženském duchu metodický par excellence, *byl stejně pořád mnich*. A čím víc se přikláněl k askezi, tím víc jej to pudilo *ven*, pryč z obyčejného života, protože žít svatě znamenalo právě *zanechat* světské morálky. To potom odstraňoval Luther – ne jako vykonavač nějaké „vývojové tendence“, ale po svých osobních zkušenostech. Zpočátku ostatně s praktickými kroky nespěchal, dokud ho nepobízela *politická* situace. Kalvinismus to po něm prostě převzal. Již Sebastian Franck vystihl jádro protestantské víry, když shledal její smysl v zásadě, že *každý* křesťan musí být po celý život mnichem. Askezi byla postavena hráz, aby neunikala ze světského života. Zanícené introvertní vážné povahy, které dosud dodávaly nejlepší reprezentanty mnišským řádům, byly teď odkázány pěstovat asketické ideály ve světských povoláních. Kalvinismus k tomu však časem dodal cosi pozitivního: že *víru* máme *osvědčovat* soustavnou světskou prací. Tím dal *pohnutku* k askezi i širší vrstvě věřících. A když se k ní připojila etika založená na nauce o predestinaci, tu pak po mnišské duchovní aristokracii mimo svět a nad světem zaujala místo duchovní aristokracie Bohem od věků předurčených svatých ve světě.

I když se různé náboženské společnosti odvozené od asketického protestanství v lecčems liší a kladou na uvedené stanovisko různé velký důraz, přijímají je všechny a působí ve všech. Rozhodující pro věřícího je „být v milosti“, to jest ve stavu, v němž je vyňat ze ztracení všeho stvořeného a vydělen ze „světa“. Taková koncepce se opakuje téměř ve všech denominacích a podle dogmatiky všech denominací si tento stav nelze zajistit nějakými magickými a sakramentálními prostředky nebo ulevující zpovědí nebo jednotlivými nábožnými činy, nýbrž jedině tím, že se *osvědčuješ* v žití zvláště utvářeném, naprosto rozdílném od stylu člověka „naturálního“. Jedince to pobízí, aby metodicky *kontroloval*, zdali jeho způsob života svědčí o boží milosti, aby tedy život prodchl *askezi*. Jak jsme viděli, byla to taková askeze, při níž člověk celou svou existenci orientoval na vůli boží a *racionálně* ji k tomu formoval.

Askeze již nebyla opus *supererogacionis**, nýbrž byl to výkon doporučený každému, kdo se chce ujistit o své spáse. Náboženství vyžadovalo na člověku život svatého, zvláštní a jiný než život „přirozený“. Ale ten světecký život se neodehrával – to je důležité – stranou od světa v mnišských kolegiích, ale uvnitř světa a jeho řádů. S ohledem na onen svět se *racionalizoval* život na tomto světě. K tomu vedla koncepce *povolání*, kterou formuloval právě asketický protestantismus.

Křesťanská askeze, zpočátku prchající ze světa do samoty, posléze světu vzdorující, z klášterů svět církevně ovládala. Přitom celkem ponechávala všednímu světskému životu jeho přirozený nenucený ráz. A tak nyní vykročila na tržiště světa, zabouchla za

* Výkon „navíc“, pro „vyšší prémii“.

sebou vrata klášterů a začala prosazovat svou metodu právě do *ušedního* světského života, přetvářet jej v racionální konání na tomto světě, a přece *ne z tohoto světa a ne pro tento svět*. S jakým výsledkem, to se pokusíme ukázat v dalším pojednání.

Askeze a kapitalistický duch

(G. A. R., str. 164)

„Christian Directory“ Richarda Baxtera je nejob-
sáhlejší kompendium puritánské teorie mravnosti,
přítom veskrze vychází z autorovy praxe duchov-
ního...

(G. A. R., str. 174–178)

„Když člověk nemá pevné povolání, téká v příležitost-
né práci, utrácí víc času v lenošení než v dílu,“ píše
Baxter v této knize a uzavírá: „...zatímco on (pracov-
ník v povolání) splní své dílo *pořádně*, ten druhý vězí
ve věčném zmatku a jeho konání nezná místo ani
čas... * proto je pro každého nejlepší, když má pevné
povolání („certain calling“, na jiných místech tomu
říká „stated calling“). Práce nestálá, k jaké je často
nucen obyčejný nádeník, je často nezbytná, ale je to
pořád jenom polovičatý stav. Životu „bez povolání“
chybí systematičnost, metodičnost, to, co žádá, jak
víme, světská askeze. Také podle kvakerské etiky má
být právě povolání důsledným metodickým cvičením
v ctnosti, osvědčením spásy skrze *svědomitost*, jež se
projevuje v té péči, v té metodě, s níž vykonáváme své
povolání. Ne jakoukoli práci, ale racionální práci
v povolání žádá Bůh. Puritáni v ideji povolání vzdyc-
ky zdůrazňují metodičnost, a ne jako Luther jen ra-

* Vynechává Max Weber.

dostné přijetí losu, který Bůh člověku udělil. Proto
přisvědčují i na otázku, zdali může někdo kombino-
vat vícero povolání, vícero „calling“: „Může, je-li to pro
obecné dobro anebo pro dobro jeho a nikomu ke škodě,
a nevede-li to k tomu, že je v některém povolání ne-
svědomitý (unfaithful).“ Ani *změna* povolání se nevy-
lučuje, neděje-li se lehkomyšlně, ale volí-li se povolá-
ní bohubilější, to jest podle obecného principu užiteč-
nější.

A co je hlavní: Užitečnost, a tím i bohubilost povo-
lání se sice měří v první řadě měřítkem mravním
a potom měřítkem důležitosti produkovaných statků
pro „celek“, následuje však ještě třetí, v praxi ovšem
nejdůležitější měřítko – soukromohospodářská *vý-
nosnost*. Neboť pakliže Bůh, jehož prst tuší puritán
v každém momentu života, ukázal jednomu ze svých
věrných možnost zisku, měl přitom jistě nějaký
úmysl. Věřící křesťan má jeho pokynu následovat
a možnosti využít. „Jestliže vám Bůh ukáže cestu, na
níž můžete beze škody pro svou duši a beze škody pro
jiné zákonným způsobem *vydělat víc* než na jiné cestě,
a vy to odmítnete a dáte se cestou méně výnosnou,
pak *maříte jeden z účelů svého povolání* (calling),
zdráháte se být božími správci (steward) a přejímat
jeho dary, jichž jste měli užít pro něho, až o to požádá.
Ne zajistě k rozkoši a k hříchu, ale *pro Boha smíte
pracovat a bohatnout*.“ Bohatství je nepravost právě
jen tehdy, když svádí k línému povalování a k hříš-
ným požitkům; usilovat o ně je nepravost právě jen
tehdy, když se tím připravuje bezstarostný a rozmar-
ný život. Ale je-li to z povinnosti k povolání, je to
mravně přípustné, ba přikázané. Podobenství o slu-
žebníkovi, který byl zatracen, protože svěřenou hřiv-
nu nezúročil, zrovna napovídalo. Když někdo chce být
chudý, argumentovalo se často, je to jako by chtěl být
nemocný. To je špatná svatost, špatně „vysloužená“,
a je na újmu boží slávy. A aby člověk schopný práce

dokonce žebal, to už je opravdu hříšná lenost a podle apoštolových slov hřeší i proti lásce k bližnímu.

Asketicky přiosťřeným zdůrazňováním pevného povolání dostalo etický punc novodobé *odbornictví*. Vztahem k boží prozřetelnosti nabyly etického smyslu i kalkulace *obchodníka* na zisk. Noblesní unylost seigneurů i procovskou okázalost parvenuů nenávidí askeze stejnou měrou. Zato se dostává vřelé etické pochvaly měšťáckému selfmademanovi. „God blesseth his trade“ (Požehnej Bůh jeho obchodům), řeklo se běžně o takovém svatém, který s úspěchem následoval pokyny boží...

(G. A. R., str. 184–206)

Pudové zážitky by odváděly od práce i od zbožnosti; byly to nepřátelé racionální askeze. Ať už to byl sport panstva, nebo tancovačka a hospoda prostých lidí.

Nevrle a mnohdy nepřátelsky se stavěli protestanští puritáni i ke kulturním statkům, nedaly-li se zrovna využít nábožensky. Ne snad že by k životním ideálům puritánů patřila zabeđená tmářská neucta ke kultuře. Alespoň pokud jde o vědu – s výjimkou zavržené scholastiky –, opak je pravdou...

(G. A. R., str. 184)

Divadlo puritán zavrhoval. V literatuře a v umění nepřestal jen na tom, že vyloučil z dovolených námětů erotiku a nudity. Vždycky měl pohotově odsudky jako „idle talk“, „superfluities“, „vain ostentation“ (tlachy povalečů, zbytečnosti, darebná paráda), všemožná označení pro díla iracionální, bezúčelná, neasketická, nesloužící slávě boží, ale jen lidem. Vždycky byl proti záměrům estetickým a vždycky pro suchou účelnost. Také když šlo o osobní ozdobu, například o šaty. Mocná tendence k uniformitě životního stylu, které

dnes přihrává kapitalistický zájem na standardizaci výroby, měla tehdy ideální důvod: neuctívat „věci stvořené“. Jistě, nesmíme přitom zapomenout, že puritánství byl svět plný rozporů, že smysl jeho předáků pro nadčasovou velikost umění sahal výš než světáctví „kavalírů“ a že tak jedinečný génius jako Rembrandt, třebaže za svůj život by u puritánského Boha sotva došel milosti, byl ve svém umění dost podstatně spoluurčován svým sektářským prostředím. Ale to mnoho nemění na skutečnosti, že teprve v pozdějších pokoleních, a hlavně jen v literatuře, mohlo něco uměleckého vzejít z toho zniternění lidské osobnosti, jež časem v puritánském ovzduší dozrávalo.

Nemůžeme se tu blíže zabývat vlivy puritanismu ve všech směrech. Jen ještě dodejme, že pokud si dovolil radost z kulturních statků přinášejících pouze estetický nebo sportovní zážitek, tedy jenom v příznačných mezích: *nesmělo to nic stát*. Člověk je přece pouze správcem statků, jež mu byly z boží milosti přiděleny. Jako ten služebník v bibli musí o každém svěřeném haléři skládat účty, a je na pováženu, aby něco vydal na účel, který není ke slávě boží, ale jen k vlastnímu potěšení. Kdo má oči otevřené, nepotkává snad lidi tohoto přesvědčení dodnes? Myšlenka, že člověk má *závazek* ke svěřenému majetku a je mu podřízen jako služebný správce či dokonce jako „mašina na výdělek“, leží na životě jako těžký příkrov. Čím měl kdo majetek větší, tím závažněji měl při prověrce asketickým svědomím cítit zodpovědnost, že ho ke slávě boží neztenčeně zachová a vytrvalou prací rozmnoží. Také geneze tohoto postoje sahá některými kořeny až do středověku, tak jako mnohé součásti moderního kapitalistického ducha, ale teprve v etice asketického protestanství našla skutečný etický podklad.

Můžeme shrnout: světská protestanská askeze bránila vši silou prostému *užívání* majetku, podvazo-

vala konzum, zvláště luxusní konzum. Naproti tomu však svým psychologickým účinkem *zbavila výdělečnou činnost zábran* tradiční etiky, vyprostila z pout zřítnost, neboť ji nejen legalizovala, ale i dokonce (v uvedeném smyslu) prohlásila, že ji žádá Bůh. Puritáni, a jim po boku i velký apologet kvakerství, výslovně svědčili, že boj proti rozkošem a proti oddanosti hmotným statkům *nemá být* bojem proti rozumnému *zisku*, ale proti nerozumnému zacházení s majetkem. To ovšem padalo hlavně na *okázalé* formy přepychu, na onen prokletý kult věcí stvořených, jimiž se kochá feudál, místo aby se jich utilitárně užilo k životní potřebě jedinců i celku, jak to chce Bůh. Na majetníku se *nežádá flagelantské umrtvování* všech žádostí; žádá se jen, aby majetek vynakládal na věci nutné a *prakticky užitečné*. Ten příznačný kruh, v němž ležely mravně přístupné účely, na něž se mohlo jmění vynakládat, se označoval pojmem *comfort*. A není jistě náhoda, že životní styl spjatý s tímto pojmem se nejdříve a nejzřetelněji pozoroval u nejdůslednějších představitelů celého tohoto životního názoru, u kvakerů. Proti švihů a lesku kavalereskní nádhery, jež, opřena o nesolidní ekonomický základ, raději volí ošumělou eleganci než střízlivou prostotu, postavili jako ideál solidní pohodlí měštanského domova, „home“.

Pokud jde o *produkcí* soukromohospodářského bohatství, bojovala askeze proti nezákonnosti a také proti *pudové* chamtivosti. Tu zavrhovala – to byla zlá „covetousness“, to byl „mamonismus“. Chtít bohatství jen pro ně samo, jen abych *byl* boháč, to tedy ne. Majetek je pokušení. Ano, askeze byla silou, „jež vždycky chce dobro a vždycky způsobí zlo“. To zlo byl majetek a pokušení z něho. Pokud někdo usiloval *jen* o majetek, měli to reformovaní za vrchol špatnosti, ve shodě se Starým zákonem a s hodnocením „dobrého díla“. Bohatství jako *plod* práce v povolání měli však

za boží požehnání. A co bylo ještě důležitější: když nábožensky tolik oceňovali neúnavnou, neustálou, systematickou práci ve světském povolání jako vůbec nejvyšší prostředek askeze a zároveň jako nejjistější a nejzřejmější známku omilostněného člověka a pravé víry, nutně to v životě působilo jako mocná páka k expanzi toho, co jsme nazvali „duchem kapitalismu“.

Konzum byl spoután, snaha po zisku uvolněna, a když všechno sečteme, výsledek je nasnadě: *z nucené asketické úspornosti se tvoří kapitál*. Co se musí uspořít na konzumu získaného jmění, to připadne k dobru produktivnímu využití, kapitálové *investici*. Efekt tohoto působení se samozřejmě nedá přesně vyčíslit. V Nové Anglii sejevila spojitost tak frapantní, že neunikla tak znamenitému historikovi, jako byl kdysi John Doyle. Ale i v Holandsku, kde přísný kalvinismus panoval jen sedm let, v nábožensky zanícených kruzích vedlo oproštění života při enormním bohatství k usilovné akumulaci kapitálu. Nepřekvapuje také, že puritánská antipatie proti feudálním způsobům citelně zabrzdila tendenci k „pošlechtování“ měštanských majetků, která kvetla za všech dob a leckde trvá ještě dnes. Angličtí merkantilističtí spisovatelé 17. století vysvětlovali převahu holandského kapitálu nad anglickým tím, že v Holandsku vydělané jmění zpravidla neukládají do půdy a nesnaží se nobilitovat přechodem k feudálním životním zvykům (a to je horší než sám nákup půdy) a že se tím finanční prostředky neodčerpávají kapitalistickému využití. Ani puritáni, např. Baxter, nešetřili chválou *zemědělství* jako zaměstnání obzvláště důležitého, ale jejich chvála neplatila landlordovi, nýbrž yeomanovi a farmáři. A v 18. století ne junkerovi, ale „racionálnímu“ *zemědělci*. Anglickou společností se od 17. století táhla trhлина mezi „squirearchií“ (vládou „pánů baronů“), dědičkou „staré veselé Anglie“, a puritány, jejichž společenská moc silně kolísala. Ještě dnes se

v obraze anglické „národní povahy“ setkávají oba rysy: rys nezkalené naivní radosti ze života a rys přísně regulovaného a rezervovaného sebeovládání a vázanosti morální konvencí. A právě tak nejstarší dějiny severoamerické kolonizace provází ostrý rozpor mezi „adventures“ (dobrodruhy), kteří si zařizovali plantáže, měli „inventured servants“ (připsané služebnictvo) jako pracovní síly a chtěli žít po kavalírsku, a mezi puritány s jejich specificky měšťácky buržoazním založením.

Kam jen sahala moc puritánských životních zásad, všude podporovala sklon k buržoaznímu, hospodářsky *racionálnímu* pojetí života – a to bylo jistě mnohem významnější, než kdyby nahrávala pouze tvorbě kapitálu. Puritánství bylo hlavní a jediný důsledný nositel takového pojetí. Pravda, v přílišných zatěžkávacích zkouškách puritánské ideály také selhávaly před „pokusením z bohatství“. To puritáni také zažili. Nejopravdovější přívržence puritánského ducha nacházíme zcela pravidelně *ve vrstvách*, které byly teprve *na vzestupu*: mezi drobným měšťanstvem a farmáři. Kdežto „*beati possidentes*“ (blažení majetníci) dokonce i mezi kvakery bývali často ochotni zradit staré ideály. Stejný osud potkával přece i předchůdkyni světské askeze, středověkou askezi klášterní. Jakmile se ustupovalo v přísném řízení života a v omezeních konzumu a rozmohly se účinky racionálního hospodaření, nahromaděný klášterní majetek buď rovnou propadl šlechtě – jako v době rozkvětu –, nebo hrozilo zhroucení klášterní kázně a musela zasahovat jedna reforma klášterů za druhou. Ostatně celé dějiny řádových řeholí jsou z jistého hlediska jen nové a nové potýkání se sekularizačními účinky majetku. Totéž platí v grandiózním měřítku o světské askezi puritánské. Mohutnou „obrodu“ v podobě metodismu, který předcházela rozkvět anglického průmyslu koncem 18. století, lze docela dobře srovnat

s takovou klášterní „reformou“. Zde se hodí uvést jedno místo z Johna Wesleye, které by mohlo docela dobře stát jako motto nad vším, co jsme dosud řekli. Je z něho patrné, že hlavy asketických hnutí si samy uvědomovaly tyto zdánlivě paradoxní souvislosti a zápletky a odhadovaly je přesně tak jako my. Wesley psal:

„Jednoho se bojím: kde pořád přibývá bohatství, tam se stejnou měrou vytrácí obsah víry. Nevidím již, jak by bylo podle přirozené povahy věcí možné, aby jakákoli obroda pravé zbožnosti měla dlouhé trvání. Nábožnost *musí nutně* plodit pracovitost (industry) i spořivost (frugality); ty však nemohou nic jiného, než vytvářet bohatství. Ale když roste bohatství, roste pýcha, vášně, světáctví ve všech podobách. Jakpak by bylo možné, aby metodismus, náboženství srdce, na takové půdě kvetl jako zelený strom? Metodisté jsou čím dál tím pilnější a spořivější, čili rozmnožují jmění. Proto jim narůstá pýcha, vášně, tělesné a světské choutky a zpupnost. Z náboženství zůstává forma, ale obsah se pomalu vytrácí. Což se nenajde způsob, jak zamezit pokračující úpadek čistého náboženství? Ne, lidem nesmíte bránit, aby byli pilní a šetrní. *My musíme všechny křesťany pobízet, aby vydělávali, co jen mohou, aby spořili, co jen mohou, a to nakonec znamená, aby bohatli.*“ (Následuje napomenutí, aby ti, kdo „vyzískali, co jen mohli“, také „dali vše, co jen mohou“, a tím nabývali milosti a shromažďovali svůj poklad na nebesích.)

Vidíme, že je to do puntíku to, co jsme vyložili.

Zcela tak, jak to líčí Wesley. *Ekonomické* účinky velkých náboženských hnutí, jejichž vliv na vývoj hospodářství spočívá v jejich *výchově* k askezi, se dostávají zpravidla až tehdy, když už čisté náboženské nadšení překročilo vrchol a začíná roztávat ve střízlivou všední práci. Když náboženské kořeny pomalu odumírají a popouštějí místo profánnímu utilitarismu.

Když, podle slov Doedenových, v lidové fantazii namísto Bonyanova „poutníka“, který ve vnitřní osamělosti chvátil skrz „jarmark marnosti“ do království nebeského, nastoupí Robinson Crusoe, *izolovaný člověk hospodář*, konající misijní práci mimochodem. A když už se nastolila zásada „to make best of both worlds“ (vést si co nejlépe v *obou* světech), tu se pak – jak rovněž postřehl už Boeden – i dobré svědomí nakonec pěkně zařadí mezi zařízení komfortního měšťanského života, jak to pěkně říká i německé přísloví: „Dobré svědomí – měkký polštář.“

Co odkázala bouřlivě náboženská epocha 17. století své utilitářské dědičce, bylo náramně dobré svědomí. Směle řekněme: svědomí při vydělávání peněz, *farizejsky* dobré; postačí, že má zákonnou formu. „Deo placere vix potest“ („To nestačí, aby se Bohu líbilo“) – tato výhrada zmizela beze zbytku. Povstal specifický *buržoazní etos povolání*. Buržoazní podnikatel se mohl drát za svým ziskem s přesvědčením, že je mu Bůh milostiv a že mu zřejmě žehná, když přece nepřekročil hranice formální korektnosti, když nežil nemravně a když nespotřebovával své bohatství pohoršlivě. A on se za ziskem drát *měl*.

Síla náboženské askeze mu nadto získala pečlivé, svědomité, schopné dělníky, pro něž byla práce účelem života, tak jak to chce Bůh. A k tomu ho uklidnila ujištěním, že nerovné rozdělení pozemských statků je dílem boží prozřetelnosti. Že tím, stejně jako nerovným rozdělením své milosti, Bůh sleduje tajemné, nám neznámé cíle. Už Kalvín pronesl výrok, že pokud bude „lid“ – to znamená masa dělníků a řemeslníků – udržován v chudobě, zůstane poslušný Boha. Nizozemci (Pieter de la Court a jiní) pak výrok „sekularizovali“ a prohlašovali, že lidská masa *pracuje*, jen když ji k tomu dohání nouze. Takováto formulace jednoho ze základních motivů kapitalistické ekonomiky vplynula pak do proudu teorie o „produktivité“ níz-

kých mezd. Tak se myšlenice nepozorovaně podsunula utilitární interpretace, zatímco náboženské kořeny odumíraly. Zcela podle schématu vývoje, jaký jsme zde pozorovali.

Středověká etika trpěla žebrotu a také přímo gloriifikovala žebřavé řády. I světské žebračky chválila, že dávali bohatým příležitost k dobrému skutku almužny. Někdy je dokonce řadila mezi „stavy“. Asketickému puritánství připadla úloha, aby spolupracovalo na anglickém tvrdém zákonodárství proti chudině, které přivodilo úplný obrat. A puritáni se do toho pustit mohli, protože jejich sekty a přísné obce ve svém středu žebrotu *neuznávaly*.

Když se věc brala z druhé strany, ze strany dělníků, pak se zinzendorfovskou pietistickou notou nemálo velebili dělníci, kteří nehledí tolik na mzdu jako na to, aby žili po příkladu apoštolů. Přímo se obdařovali svatozáří učedníků Páně. Ještě radikálněji se podobné názory razily mezi novokřtěnci. A tak je literatura skoro *všech* asketických konfesí prosycena názorem, že když ten, komu život nedal jinou příležitost, pilně pracuje i za nízkou mzdu, je to též něco, co se Bohu tuze líbí. K tomu nedodala protestantská askeze vlastně nic nového. Zato vydatně prohloubila tento náhled a opatřila jej něčím, co *nakonec rozhodlo* o jeho opravdové účinnosti: dodala mu psychologickou *působivost* tím, že prezentovala práci jako *povolání*, jako nejlepší a nakonec snad *jediny* prostředek, jak se ujistit o své spáse. Přitom legalizovala vykořisťování této specifické pracovitosti, povýšila totiž i podnikatelovo vydělávání peněz na „povolání“.

Snadno si představíme, jak asi muselo popohánět produktivitu práce v kapitalistickém smyslu, když církevní kázeň nutila právě nemajetné třídy, aby si království boží dobývali *výhradně* plněním pracovních povinností jakožto povoláním – a přísnou askezí. Stalo se příznačným, že moderní dělník považuje prá-

ci za „povolání“ a že podnikatel zase považuje za své „povolání“ zisk. Tak bystrý anglikánský pozorovatel, jako byl sir William Petty, ve své době tuto tehdy novou situaci dobře vystihl: holandskou hospodářskou moc v 17. století vysvětloval tím, že tam jsou hojní „dissenters“ (kalvinisté a baptisté) a tihle lidé že *vidí v práci a v píli povinnost k Bohu*. Proti „organickému“ společenskému zřízení v oné fiskálně monopolistické podobě, k jaké se přiklonilo anglikánství za Stuartovců a zejména v koncepci Williama Lauda – proti tomuto spolčení státu a církve s „monopolisty“ na křesťanskosociální platformě –, postavil puritánství, jehož představitelé vesměs patřili k vášnivým odpůrcům *takové* formy státem privilegovaného obchodního, nákladnického a koloniálního kapitalismu a hájili si své individualistické *pohnutky* k racionálnímu legálnímu zisku, dosahovanému vlastní zdatností a iniciativou. A právě oni se rozhodující měrou podíleli na budování průmyslu, vznikajícího často proti svrchované vládě a bez ní, kdežto státně privilegované obchodní podniky v Anglii brzy zase šmahem zmizely. Puritáni (Pryne, Parker) odmítali všechny spolky s „dvořeničky a koncipisty“ velkokapitalistického ražení jako se společností mravně pochybnou, hrdi na svou lepší měšťanskou obchodní morálku, kvůli níž byli pravděpodobně právě onou vrstvou šikanováni. Ještě Daniel Defoe navrhoval potříti „dissentery“ bojkotem bankovní směny a výpovědí depozitních vkladů. Rozdíl obou typů kapitalistické aktivity provázal věrně rozdíl náboženství. Ještě v 18. století haněli protivníci nekonformní protestanty, že mají „spirit of shopkeepers“ (duch kramářů) a že jsou zkázou staroanglických ideálů. *Tady* narážíme i na rozdíl mezi hospodářským etosem puritánským a židovským; již tehdejší současníci (Prynne) věděli, že *buržoazní* etos je ten puritánský, ne ten židovský.

Racionální vedení života, založené na *ideji povolání*

ní – jedna z konstitutivních složek moderního hospodářského ducha, ale i moderní kultury – se zrodilo (to měl dokázat náš výklad) z ducha *křesťanské askeze*...*

Myšlenka, že práce v novodobých povoláních má ráz *askeze*, není ostatně nová. O tom, že soustředění na specializovanou práci, což znamená ztrátu faustovské lidské všestrannosti, je v dnešním světě vůbec cenou za účinné jednání, že se tedy vzájemně podmiňují „čin“ a „odříkání“ a že buržoazní styl života má tento základní asketický motiv, má-li být právě stylem a ne bezstylovostí – o tom nás chtěl poučit i Goethe na vrcholu své životní moudrosti v „Létech vandrovnických“ a ke konci života ve „Faustovi“. Pro něho znamenal tento poznatek trpké rozloučení s dobou plného a krásného lidství, které se už v naší civilizaci nevrátí, jako se nevrátí rozkvet starověkých Athén.

Puritáni povolání mít *chtěli* – my už ho mít *musíme*. Neboť jakmile se přenesla askeze z mnišských cel do občanských zaměstnání a začala ovládat světskou morálku, pomáhala svým podílem budovat ohromný vesmír novodobého ekonomického řádu, technicky a ekonomicky podmíněný mechanizovanou strojovou výrobou, který dnes neodolatelně vnutil životní styl všem, kdo se do jeho zajetí narodili – *nejenom* těm, kdo jsou přímo činní ve výdělečném zaměstnání –, a patrně ho bude vnučovat tak dlouho, dokud nebude spálen poslední cent fosilních paliv. Baxter si myslel, že starost o hmotné statky bude na ramenou jeho svatých spočívat jen jako lehký pláštík, který se dá kdykoli odhodit. Sudba však učinila z pláštíku ocelový krunýř. Askeze začala přebudovávat svět a prosazovat se v něm. A hmotné statky tohoto světa nabývaly stále důraznější a nakonec nezdolné moci nad člověkem, jako nikdy dříve v dějinách.

* Weber se odvolává též na traktát Benjamína Franklina, kterým se zabýval na jiném místě své studie.

Dnes z toho ocelového pancíře duch puritánské askeze vyprchal – kdo ví, zda navždy? Vítězný kapitalismus již konečně stojí na mechanických základech a tuto podporu nepotřebuje. I růžová nálada osvícenosti, její smavé dědičky, už patrně definitivně vbledla a jako strašidlo ideje kdysi náboženské obchází naším životem „povinnost k povolání“. Kde se již toto „plnění povinnosti“ nedá vztáhnout k nejvyšším hodnotám duchovní kultury anebo kde se naopak už prostě nepocituje jako hospodářské přinucení, tam o něm už člověk neuvažuje vůbec. V zemi, kde se nejvíc rozpoutalo, ve Spojených státech, má dnes honba za ziskem, zbavená náboženského smyslu, tendenci spájet se se soutěživými vášněmi, které jí nezdřídka dodávají charakter sportu.

Nikdo ještě neví, kdo v tomto našem krunýři bude jednou vězet a zdali se vynoří na konci kolosálního vývoje zcela nová proroctví či mohutné vzkříšení starých myšlenek a ideálů, *anebo* snad – když nic z toho – zmechanizovaná zkamenělost vyšňorená nějakým křečovitým zdáním důležitosti. Pak by se „posledním lidem“ této kulturní epochy nejspíš mohla stát pravdou slova: „Odborníci bez ducha, požívači bez srdce – a tyto nuly si namlouvají, že vystoupily na vrchol lidství, dosud nikdy nedosažený.“

Tím však zabředáme do hodnocení a do víry. V historickém pojednání bychom se toho měli vystříhat. Úkolem by mělo být spíše něco jiného: po tom, co jsme svou skicou načrtli, zjistit, jak racionální asketismus působí i na obsah *sociálně politické* morálky, tedy na způsob organizace a fungování sociálních útvarů od nepočtené kliky až po stát. Pak by bylo třeba analyzovat jeho vztah k humanistickému racionalismu, k jeho životním ideálům a kulturnímu působení, a dále k vývoji filozofického a vědeckého empirismu, k technickému pokroku a ke statkům duchovní kultury. Dále by bylo potřebné *historicky* sledovat cestu racio-

nálního asketismu od středověkých náběhů ke světské askezi až k jejímu rozplynutí v čirý utilitarismus, a to na jednotlivých územích, kde se rozšířila asketická religiozita. Pak teprve můžeme *změřit* kulturní význam asketického protestanství v poměru k jiným plastickým elementům moderní kultury. My jsme se zatím pokusili jen v jednom, byť významném bodě najít motivy jeho utváření a působení.

Nyní by k tomu měl přistoupit výklad, jak byla protestantská askeze, její vznik a její povaha, naopak ovlivněna souhrnem sociálních a kulturních podmínek, zvláště též *ekonomických*. Moderní člověk si i při nejlepší vůli nebývá schopen představit, jak pronikavý význam kdysi mělo pro způsob života, kulturu a pro národní povahu náboženské vědomí. Avšak proto bychom nechtěli nahradit jednostranný „materialistický“ kauzální výklad kultury a dějin stejně jednostranným výkladem spiritualistickým. *Možné* jsou *oba*. Ale nemíní-li se jako hledisko, nýbrž jako jediný závěr zkoumání, žádný z nich neposlouží historické pravdě.