

Weberov prínos k sociológii každodennosti

Dilbar Alieva¹

Katedra sociológie, Filozofická fakulta UKF v Nitre, Nitra

Weber's Contribution to the Sociology of Everydayness. In despite of the fact that Max Weber has not elaborated a coherent theoretical conception of everyday life, his contribution to the crystallisation of this sociological subdiscipline is very significant.

This paper is an attempt to reconstruct Weber's sociology of everyday life by using his own considerations, which are dispersed throughout his works. He begins with the dichotomy of everydayness and non-everydayness, which was developed long ago by the representatives of German romanticism (Novalis, Tieck, Brentano, E. T. A. Hoffmann). But unlike them, Weber considers non-everyday phenomena as extraordinary psychical states of a charismatic nature (ecstatic, mystic, hysterical, orgiastic, visionary), which are mainly associated with religion. Everydayness, however, is mainly linked to economic aspects of ordinary life.

Unlike an ethnographical approach, which would propose the descriptions of various aspects of everyday life, Weber concentrates on its metaphysical and religious foundations. It seems that the matrix of metaphysical meanings is more important for him than the traditional temporal distinction between *ordinary* and *extraordinary* days. Non-everydayness embodies *the sacred*, just as everydayness represents *the profane*. According to Weber, this antinomy may be overcome by the method of active asceticism, which we find in the Protestant ethic. It supports the economic activity of the representatives of the middle classes. Their efforts contribute to the creation of everydayness, which successively gets rid of the non-everyday elements in the form of contemplative, orgiastic, and ecstatic religiosity. Therefore everyday life emerges from non-everydayness as a consequence of the long process of rationalization that was developed at the Occident. Thus the sociology of everyday life by Weber appears as a derivation of the sociology of religion.

Sociológia 2012, Vol. 44 (No. 5: 513-547)

Key words: Max Weber; E. T. A. Hoffmann; sociology of everyday life; sociology of religion; Protestant ethics; charisma; traditionalism; process of rationalization

Náznaky témy

Meno Maxa Webera sa prevažne spája s *chápaním sociológiou, teóriou konania a teóriou ideálnych typov*. Práve týmto smerom je obrátený záujem komentátorov Webera, práve z týchto aspektov je charakterizovaná jeho koncepcia v sociologických učebniciach. Avšak to, že Weber sa venoval takej teraz frekventovanej téme – *každodennosti*, sa skoro vôbec nespomína ani v tých najkvalifikovanejších monografiách venovaných jeho dielu. Z tých, čo vyšli v dvoch posledných dekádach minulého storočia², heslo „každodenný život“ (everyday life) sme našli jedine vo vecnom registri v knihe *Sociálna konštrukcia teórie Maxa Webera (1990)*. Jej autor M. Albrow si dáva prácu

¹ Korešpondencia: doc. PhDr. Dilbar Alieva, CSc., Katedra sociológie, Filozofická fakulta UKF, B. Slančíkovej 1, 949 74 Nitra, Slovenská republika. E-mail: alijeve@nextra.sk

² Máme na mysli predovšetkým nasledujúce vydania z anglojazyčnej proveniencie (Albrow 1990; Andreski 1984; Bogner 1989; Brubaker 1984; Collins 1986; 1986a; Szakolczai 1998). Epizodickú zmienku o „fenoméne každodenného života“ nachádzame u W. Schluchtera (Schluchter 1981: 121), ale bez jeho následnej tematizácie.

s tým, aby okomentoval jeho jednotlivé vyjadrenia o každodennosti, nepokúša sa však zostaviť z nich nejaký súvislý súbor.

Na pozadí celkového nezájmu o tento problém u súčasných komentátorov Weberovho dedičstva bol skutočne objavným prístup významného ruského historika A. I. Neusychina, ktorý už v roku 1927 vo svojej štúdií o Weberovej empirickej sociológii (Neusychin 1994) sústavne prízvukoval tému každodennosti³. Medzi autormi, ktorí sa špeciálne venujú sociológii každodennosti, sa na Webera sústavne odvoláva Maffesoli, a to v súvislosti s tzv. „emotívnymi spoločenstvami“, v ktorých vzniká zvláštne ovzdušie, v ktorom „sa kalí charakter spoločenstva“. (Maffesoli 2010: 71)

Musíme však konštatovať, že samotný Weber nemá ešte ucelenú koncepciu každodennosti, skôr sa k nej blíži. Objavuje sa u neho skôr v prísľuboch, v podobe rôznych pozoruhodných zistení, ktoré sú ako šupinky zlata rozsypané v jeho textoch. V každom prípade nie je to ešte *sociológia každodennosti*. Weber síce už stihol zaznamenať kryštalizáciu takých odvetvových sociológií ako *sociológia náboženstva* a *sociológia hospodárstva*, o čom píše v svojej práci *Hospodárska etika svetových náboženstiev* (Weber 1983: 362), ale pre sociológiu každodennosti ako ustálenú sociologickú subdisciplínu bolo vtedy ešte priskoro. Hoci podľa slov T. Bennetta a D. Watsonovej môžeme pokladať každodenný život za „taký starý, ako je ľudská spoločnosť“, predsa však sa považuje za „relatívne novší vynález“ (Bennett – Watson 2002: X), ktorý sa objavil v 20. rokoch minulého storočia. Iní odborníci v tejto súvislosti zas uvažujú o začiatku minulého storočia (Tacussel 1989: 61), Agnes Hellerová situuje „obrat ku každodennosti“ v európskej spoločenskej vede vôbec do druhej polovice 19. stor. Tento obrat spája s pôsobením kohorty takých sociológov ako F. Toennies, G. Simmel, E. Durkheim a M. Weber a ich prínos vidí v rozvoji metód, ktoré „odvtedy sa aplikovali pre pochopenie každodennosti“, ako aj vo formulovaní „najtypickejších teoretických a hodnotiacich postojov... vo vzťahu ku skúmaniu bežného vedomia, bežných praktík a presvedčení“. (Heller 1986: 150)

Hellerová má pravdu v tom, že obdobiu 20. rokov, odkedy výskum každodennosti začal nadobúdať výrazne tendenčný charakter, v prepojenosti buď na problém odcudzenia (neomarxizmus), alebo na problém protikladu medzi vedeckým a bežným rozumom (fenomenológia), predchádzalo pomerne dlhé obdobie prvotného kontaktu s danou témou, keď sa uvedení sociológovia pokúšali o predbežnú identifikáciu a kategorizáciu fenoménov každodenného života, čím aj vytvorili základy pre neskoršiu sociológiu každodennosti. Pri tom všetkom si všetci sotva uvedomovali seba ako tvorcov sociológie

³ Osobne práve Neusychinovi vďačím za svoje prvotné oboznamovanie sa s týmto problémom ešte počas prípravy mojej diplomovej práce na Filozofickej fakulte Moskovskej štátnej univerzity v r. 1957 – 1958.

každodennosti. Preto aj formujúca sa sociológia každodennosti mala vtedy nereflektovanú alebo len sčasti reflektovanú podobu.

O to účinnejšou by sa mala stať dnešná reflexia tých prvkov sociológie každodennosti, ktoré sa ponúkajú pri pozornom čítaní jeho textov. Len tak by sa dali „vylúpnuť smerodajné elementy“ (Weber 1983: 364) toho, čo teraz funguje ako *sociológia každodennosti*. A tak, ako je to v prípade skoro každej závažnej spoločenskovednej témy, aj v danej situácii sa dá pristupovať k Weberovmu rozsiahlemu multidisciplinárnemu dedičstvu ako k nevyčerpatelnej pokladnici, z ktorej stále môžeme čerpať, pričom nie ojedinelé nápady, ale *systematizované, koncepčne zastrešené a fakticky podložené poznatky*. Stačí len natiahnuť ruku po tej pokladnici a máme k dispozícii ucelenú a kvalifikovanú predstavu o probléme, ktorý dokonca môže nefigurovať na „oficiálnom“ zozname uznávaných Weberových tém.

Platí to aj pre sociológiu každodennosti, v prípade ktorej iste nájdeme u Webera tie nosné myšlienkové konštrukcie, ktoré boli nepostrádateľné pre výstavbu tejto sociologickej subdisciplíny *najmä* v jej začiatkoch.

Počiatky konceptualizácie

Kryštalizácia sociológie každodennosti za Weberových čias bola značne sťažená nejasným statusom samotného jej predmetu. Na rozdiel od sociológie náboženstva alebo hospodárstva, ktoré sa zaoberali vyhranenými a už dostatočne preskúmanými sférami spoločenského života, sociologický výskum každodennosti nemal pred sebou taký „pevný“ a vyhranený objekt. O každodennosti sa sotva uvažovalo ako o nejakej dôležitej oblasti spoločenského života, vnímala sa skôr ako jeden z jeho aspektov alebo fenoménov, skúmanie ktorého vôbec nebolo povinnosťou sociológov. Preto aj jej konceptuálne vymedzenie zo strany toho-ktorého sociológa bolo samo osebe už originálnym prínosom. V tomto zmysle oceňujeme Webera už len za to, že vedel pomenovať každodenné určité aspekty spoločenského života.

Treba podčiarknuť, že pri všetkej originálnosti svojich koncepcií ani Weber, ani ďalší učenci, ktorí na prelome 19.-20. storočia prispeli k ustáleniu témy každodennosti v spoločenskej vede, nezačínali svoje bádania na celkom prázdnom poli. V tejto súvislosti Tacussel oprávnene pripomína tú zmenu zorného uhla, v dôsledku ktorého aj takí predstavitelia nemeckej klasickej filozofie ako Kant obrátili svoju pozornosť na „materiálne a konkrétne aspekty života“ a snažili sa priblížiť k drobným veciam, ktoré tvoria „náš denný diel starostí a radostí“. (Tacussel 1989: 61) Podľa Tacussela Kantova kniha *Základy metafyziky mravov* je natoľko „štúdiou bežných (common-place) postojov, ako aj učebnicou filozofických dobrých spôsobov“. (Tamže) Podľa Tacussela neostal bokom od každodennosti ani Hegel, ktorý vo svojej *Filozofickej propedeutike* „rozpráva o sne, o intuícii, o pomste, o jednoduchom pôžitku“. (Tamže).

Podľa nás však oveľa inšpiratívnejšou, a to najmä pre predstaviteľov nemeckej sociológie by mohla byť nemecká romantická literatúra z prelomu 18.- 19. storočia. Tá totiž vychádzala z rozlišovania medzi „tunajším svetom“ (Diesseits) a „druhým svetom“ (Jenseits), medzi snom (Traum) a skutočnosťou (Wirklichkeit), s ktorým prišiel Novalis a ktoré v dielach jeho súputníkov L. Tiecka, A. Arnima a C. Brentana už nadobudlo charakter protikladu medzi *skutočnosťou a neskutočnosťou*. (Cohn 1933: 6) Pričom skutočnosť sa javila pre ich literárnych hrdinov ako všedný a prozaický pozemský život naplnený prácou a každodennými starosťami, proti ktorému sa vyvyšovala neskutočnosť ako stelesnenie poetického, bájneho, vysnívaného, zázračného. V tomto zmysle poňatie skutočnosti akoby zastupovalo poňatie každodennosti v jej protiklade ku všetkému nekaždodennému.

Nie pre všetkých nemeckých romantikov každodenná skutočnosť stelesňuje niečo odporné, čo treba buď ignorovať, alebo odrážať smerom k ireálnemu svetu. Niektorí z nich sa pokúšajú túto skutočnosť naplniť niečím ireálnym, zázračným. Je to prípad mimoriadne talentovaného spisovateľa, skladateľa, hudobného kritika, divadelného režiséra, výtvarného umelca, karikaturistu a súčasne aj veľmi schopného právnika E. T. A. Hoffmanna, ktorý vie pripraviť čitateľovi zvláštny nápoj z výbušnej zmesi *každodenného a zázračného*. Zázračná každodennosť alebo každodenný zázrak – tak sa volá ten nápoj, ktorým nás Hoffmann rád ponúka vo svojich literárnych dielach. Pestuje takzvaný Serapionov princíp, ktorý nepopiera prítomnosť nevšedného vo všednom. Jeho poviedky a rozprávky sú preplnené nadprirodzenými bytosťami (víly, kúzelníci, salamandry, dvojníci a pod.), ktoré sú umiestnené do každodenného prostredia, ktoré vie vykresliť veľmi presne a s istou láskavosťou. V svojich historkách Hoffmann predviedol, podľa F. Fühmanna, „modely každodennosti, ktorá sa stáva iluzórnou, pričom táto každodennosť sa vyznačuje u neho najvyšším stupňom konkrétnosti“. (Vitkop-Menardo 1999: 229) V tomto zmysle Hoffmann dokonca poetizuje každodennosť v podobe útulného domáceho prostredia (Gemütlichkeit), kde nechýbajú ani hodiny s kukučkou, ani hojdacie kreslo, ani krídlo, na ktorom, ako píše priateľovi, vytvára svoj svet „z tisícky harmónií“ a kde sa môže schovať pred „vonkajším svetom, v ktorom momentálne prší“. (Ignatov 1914: 17) Poňatie každodennosti ako súkromného útočiska človeka pred nástrahami nežičlivého sveta sa stalo neskôr základom jej *privatistickej* koncepcie.

Pre kryštalizáciu poňatia každodennosti bolo pre Hoffmanna prínosnejším osobné prežívanie vlastnej každodennosti, záznamy ktorého nachádzame v jeho denníkoch. Doslova preparoval svoj osobný život, aby nielen zaznamenal, ale aj vyseletoval všedné a ordinárne dni (dies ordinaries), oddeľujúc ich od nevšedných a sviatočných. Treba zdôrazniť, že hranice medzi *každodenným* a *nekaždodenným* nie sú pre neho určené *zvonku* prostredníctvom kalendára,

ktorý presne oddeľuje všedné dni od voľných a sviatočných (práve tie oficiálne sviatky mu nič nehovoria!). Záleží mu len na vnútornom prežití času a vtedy sa aj počas bežného pracovného dňa môže dostaviť maximálne citové vypätie a spolu s ním aj nečakaný súkromný *sviatok*, lebo oficiálne sviatky ignoruje. Hoffmann je práve majstrom na takéto implantovanie sviatočného do všedného aj v svojom osobnom živote, len k tomu nepotrebuje žiadne zázraky a čarovné bytosti. Na to mu stačí umenie, hlavne hudba, víno a vidina lásky. A v neposlednej miere zmysluplná plodná *práca*. Z jeho denníkov je vidieť, že medzi šedivé a ordinárne nepatria vôbec tie dni, ktoré sú poznamenané intenzívnou prácou, ale práve tie, počas ktorých sa nič významného nepodarilo urobiť. Pričom Hoffmann má vždy potešenie z práce v tej sfére činnosti, ktorá sa mu v danom okamihu javí ako vykúpenie z tej predchádzajúcej, čo mu stačila zovšednieť. Bolo by však mylné považovať za nudnú a odpornú jeho profesionálnu činnosť v úlohe právnik, „štátneho radcu“ a umeleckú činnosť vnímať ako „sviatočnú“. Aj táto mu mohla zovšednieť, keď sa jej venoval dosť dlho, bez prestávky, bez možnosti prechodu k inej činnosti. Práve prechody od jednej činnosti k druhej (Marx svojho času formuloval *zákon premeny práce*) mu robia prácu znesiteľnou a dokonca aj vítanou. Sledujeme tu typické prejavy toho, čo sa dnes nazýva workoholizmus a medzi svojimi súčasníkmi Hoffmann nebol asi jediný, kto tomu prepadol. Ale aj odhliadnuc od jeho osobnej posadnutosti prácou, dôležité je to, že táto sa nehodnotí jednoznačne negatívne ako stelesnenie *šedivosti*, *monotónnosti* a *nudy* v každodennom živote, ale môže byť zdrojom spokojnosti a šťastných chvíľ. Súčasne s tým taká oddychová a zábavná činnosť ako pravidelné posedenia v krčmách s priateľmi alebo večerné návštevy maškarných bál sa môžu človeku zovšednieť a znechutiť. Hoffmann teda na vlastnej koži spoznal to, čo sa neskôr označilo za *inverziu* každodenného za nekaždodenné a mohol sa osobne presvedčiť o neurčitosti hranice medzi nimi. Aj napriek tomu práve z podania tak Hoffmanna, ako aj iných romantikov sa nadhlo utvrdila predstava o každodennom živote ako o stelesnenej *ordinárnosti*, šedivosti, monotónnosti, nude, kým jeho osobne prežívaná nekaždodennosť sa spájala s takými *extraordinárnymi* zážitkami ako nadšenie, entuziazmus, exaltácia (Gofman 1972: 473, 465), dokonca aj šialenstvo (*smania*) (s. 464), motív ktorého sa u Hoffmanna často opakuje. Je príznačné, že väčšmi sa sústreďuje na „fenomenológiu“ stavov ducha ako na objektívne životné udalosti, hoci aj tie sú pre neho indikátorom hranice medzi každodenným a nekaždodenným. Príhoda alebo udalosť je pre neho niečím, čo „vyvyšuje dnešný deň nad jeho clivými staršími bratmi“ (s. 444), teda inými dňami. Medzi udalosti hodné jeho pozornosti sa radia skôr také príhody súkromného charakteru, ako je stretnutie s krásnou dcérou jeho niekdajšej priateľky, kým mimoriadne historické udalosti (náhodné stretnutie

s Napoleonom, jeho porážka a pod.), ktoré sa mu doslova vtrhávali do osobného života, ho vzrušovali oveľa menej.

Spolu s inými romantikmi Hoffmann výrazne prispel k vyhraneniu *dichotómie* každodenného a nekaždodenného, ktorá sa stala neskôr nepostrádateľnou pri skúmaní každodennosti.

Dichotómia každodenného a nekaždodenného

I keď sa Weber nemusel stotožniť s podobnou predstavou o každodennosti, predsa jej pojmové zakotvenie a charakteristika, ktorej sa jej dostalo v nemeckom romantizme, vytvárali akýsi implicitný predpoklad pre jeho vlastný postup pri jej identifikácii. Aj preto výskyt tohto pojmu v jeho slovníku nepôsobí až tak ohromujúco.

Okrem tohto zdroja sa v jeho pozadí nachádzal aj ďalší nevysychajúci prameň inšpirácií v podobe prác jeho súčasníkov, ktoré tiež narazili na „balvan“ každodennosti a pokúsili sa cez neho svojším spôsobom dostať. Súčasne sa s tým mohol oprieť aj o tie zistenia ohľadom každodennosti, ktoré súčasne nahromadili jeho sociologickí kolegovia. V tomto smere najvhodnejšími zdrojmi inšpirácií mohli byť pre neho diela jeho kolegov a priateľov G. Simmela a W. Sombarta, na ktoré sa často odvolával. Mohol by sa napríklad inšpirovať Simmelovou interpretáciou života ako „nepretržitého prúdu“ (Simmel 1996: 18), ktorý je zachytený v rozmanitých formách a ktorý sám seba prekračuje. Bola by to pre neho prijateľná verzia každodenného života v jeho plynulosti a nepretržitosti. Avšak Weber necháva túto možnosť bokom, na Simmelovej koncepcii si všima iné stránky.

So Sombartom Webera zblízuje záujem o problém genézy kapitalizmu a o jej prepojenie s asketickou nábožnosťou. Hoci nie vždy a nie vo všetkom s ním súhlasí, nepochybuje o veľkom význame „klasických prác Sombarta s ich jasne stanovenými problémami“. (Weber 1990: 117) Sombartove úvahy o „životnom poriadku“ a o „životnom správaní“ buržoázie napokon rezonovali s Weberovým úsilím pochopiť každodenný život v období formovania raného kapitalizmu.

Vo svojom úsilí o definovanie podstaty každodenného života Weber však nemôže uniknúť dosť typickému pre všetkých sociológov každodennosti spôsobu získať si predstavu o obsahu *každodenného* prostredníctvom vyličenia *nekaždodenného* ako jeho protikladu. V tomto prípade kategória *nekaždodenného* udáva možné hranice a znaky *každodenného*: každodenné sa potom ukazuje ako všetko, čo nie je nekaždodenným. Nie je však jasné, či sa k tomuto postupu prikláňa preto, že pozitívna definícia každodennosti v podstate nejestvuje a definovať ju sa dá len *per negatio*, alebo preto, aby mohol predbežne kategorizovať rôznorodé fenomény sociálneho života a zaradiť ich do protichodných rubriek? Aby sa napokon pokúsil o pozitívnu definíciu

každodenného po tom, ako sa nahromadí dostatočný počet predpokladaných znakov v obidvoch rubrikách?

Ináč dostať sa k takejto definícii sa dá aj analýzou nášho prirodzeného jazyka, v ktorom sa kategórie každodenného a nekaždodenného zakotvili už vďaka tomu, že sa uložili na časovej matici „deň čo deň“. Tým sa tie javy, ktoré patrili do kategórie každodenného, mali preukázať regulárnym, pravidelným, denno-denným výskytom, kým ostatné javy sa podobnými vlastnosťami nevyznačovali. Naopak, v ich prípade išlo o nejaké mimoriadne alebo zriedkavo sa vyskytujúce fenomény sociálneho života.

Podoby nekaždodenného

Svoju analýzu Weber začína od týchto nevšedných fenoménov. Robí to v štúdiu *Hospodárska etika svetových náboženstiev*, ktorá viac ako nejaká iná jeho práca reflektuje problematiku každodennosti. Práve v nej nachádzame výpočet jednotlivých foriem nekaždodenného, ktoré poskytujú príležitosť pre ich systematizáciu.

Nedá sa poprieť, že pri zamyslení sa nad tým, čím je nekaždodenné, ako prvá sa vybavuje predstava opaku všedných dní. Tým je predsa *voľný deň, sviatok, karneval*. Je to v podstate prapôvodná predstava o nekaždodennom, odvíjajúca sa od *časovej matrice*, podľa ktorej sa ešte od biblických dôb reglementovala ľudská činnosť. S podobnou predstavou sa stretávame i u Webera, a to v tých prípadoch, keď uvádza názory nositeľov „asketického protestantizmu“. (Weber 1983a: 310) Vyzdvihuje napríklad *nedel'u*, čo je deň vyhradený pre „nečinnú kontempláciu“, ktorá je ináč „zavrhnutiahodná, ak sa uskutočňuje na úkor práce v povolani“. (s. 315) V tomto zmysle medzi zavrhnutiahodné javy mali patriť aj „strata času na zábavu, „plané reči“, luxus, dokonca aj dlhší spánok“. (s. 314) Nemusia vždy byť viazané na *nedel'u* alebo *sviatočný deň*, môžu sa vyskytovať aj počas bežného dňa, ale tým, že naznačujú istú *výstrednosť*, mali by patriť do rubriky *nekaždodenného*.

Predsa však odlišovať nekaždodenné od každodenného len podľa *časového* kľúča by bolo zjednodušením, keďže na zreteľ by sa nebrali ďalšie udalosti v živote človeka, ktoré narušujú jeho riadny beh. Každá kultúra, každé náboženstvo majú svoje kritériá na to, aby označili niektoré udalosti za nevšedné, a práve Weber vedel vystihnúť a zachytiť túto rozmanitosť prístupov v hlavných svetových náboženstvách. Weberovi môžeme byť povďační za určitú kategorizáciu nevšedných udalostí alebo dokonca stavov ľudí. V štúdiu o hospodárskej etike sa koncentruje na jej odlišnosti podľa jednotlivých náboženstiev. Status každodenného a nekaždodenného sa odvíja potom od spôsobu života jednotlivých sociálnych vrstiev, ktoré sa stávajú nositeľmi určitej hospodárskej etiky. Tú však determinujú nielen „hospodársko-geografické a historické danosti“, ale aj „náboženská určenosť spôsobu života“

určitých sociálnych vrstiev, na ktorú vplývajú aj „ekonomické a politické momenty“. (Weber 1983: 364) Je to ten objektívny kontext, do ktorého sa dostávajú úvahy zdedené od nemeckých romantikov o dualizme *transcendentného* a *pozemského*, *skutočného* a *neskutočného*. Prepojenie nadpozemského a náboženského s pozemským a hospodárskym predsa poskytlo Weberovi možnosť uplatniť realistický prístup k *nekaždodennému* a vymaniť ho zo zázračnej a bájnej ríše romantikov. Práve preto v svojom odhade nekaždodenných javov sa už neriadi len spomínanou *časovou matricou*, ktorá dovoľuje triediť dni na *všedné* a *nevšedné*.

Opora o „náboženskú určenosť“ hospodárskej etiky mu dovoľuje vytvoriť niečo, čo by sme označili za maticu *metafyzických významov* (s. 376), ktorú limitujú antinomické kategórie *šťastia* a *utrpenia*. Stelesňujú krajné body určitého kontinua, v priestore ktorého sa dajú umiestniť prechodné stupne psychologických a etických stavov, do ktorých sa dostávajú vyznávači tejto hospodárskej etiky. Pod všeobecným výrazom *šťastia* sa chápe všetko, čo „vyplýva z cti, moci, vlastníctva a rozkoše“ a k šťastným ľuďom by mali patriť „všetci vládnuci, vlastníaci, víťaziaci, zdraví“. (s. 368) Tieto stavy si doslova žiadajú zdôvodnenie *práva* šťastných na šťastie, náboženstvo by malo slúžiť ospravedlneniu alebo *teodicei šťastia*.

Pokiaľ ide o *utrpenie*, náboženstvo ho pokladalo „za symptóm nenávisťi bohov a tajnej viny“ a „ustavične trpiaci, trúchliaci, chorý alebo inak nešťastný človek“ (s. 367) sa bral ako posadnutý diablom alebo postihnutý Božím hnevom. Preto aj náboženské oslavovanie utrpenia v porovnaní s legitímáciou šťastia sa robilo dosť komplikovaným spôsobom, a to cez odriekanie a zdržovanie sa. Odriekalo sa to, čo tvorilo takpovediac „životné minimum“ bežného človeka, teda „normálna strava a spánok, ako aj sexuálny styk“. (s. 368) Predpokladalo sa, že „charizma extatických, vizionárskych, hysterických, slovom všetkých nie každodenných stavov, ktoré sa hodnotili ako „posvätné“ (tamže), sú zámerným následkom tejto „magickej askézy“, ktorá sama osebe tiež patrí k nekaždodennému. Neskoršie Weber upresňuje súbor nevšedných stavov, keď pridáva k tomu *mystické* prežívanie. Konštatuje, že mystické, orgiastické, extatické prežívanie je čosi špecificky nekaždodenné, odvádzajúce od všedného dňa a od všetkého účelovo-racionálneho konania, a práve preto ho uctievali ako „posvätné“. (s. 388)

Keď Weber zavádza *extázu*, *vizionárstvo*, *hystériu*, *mystiku*, *orgiastiku* medzi *nekaždodenné* stavy, nielen rozširuje sféru nekaždodenného, ale aj podstatne mení jeho poňatie. Zahŕňa do nej nielen tie výstredné javy ako *zábava*, *prepych*, *nadmerné reči* a *nadmerný spánok*, ktoré sa objavujú aj v pozemskej „profánnej“ sfére, ale udáva úplne nový vektor nekaždodenného, ktorý nás vedie do ríše „posvätného“. Obohacuje jeho obsah o mimoriadne psychické stavy, ktoré boli typické pre niektorých jednotlivcov ako prejavy

prepiatej, exaltovanej religiozity. Tieto fenomény sa dosť často objavovali v stredoveku, niekedy týmito stavmi mohli byť posadnuté celé skupiny.

Postupne sa k stručnému vymenovaniu týchto nevšedných stavov pridávajú ich podrobnejšie charakteristiky, ktoré tak či onak odhaľujú ich nábožensky motivovanú *psychologickú* podstatu. Objavuje sa teda dosť pestrá zmes skutočne mimoriadnych, ba aj extrémnych psychologických foriem. Patria sem aj rôzne druhy náboženskej lásky ako „akozmický cit lásky budhistickeho mnícha pred vstupom do nirvány“ (Weber 1983: 375), „mariánska láska a láska k spasiteľovi, jezuitský kult srdca Ježišovho, kvietistické rozjímanie, pietistická nežnosť k Ježišovi a k jeho „svätým ranám““. (Tamže) V niektorých náboženstvách tieto prejavy lásky nadobúdajú *orgiastickú* podobu, ako je to pri „sexuálnych a polosexuálnych orgiách v prípade lásky ku Krišnovi“, v iných však dosahujú úroveň buď apatickej alebo orgiastickej *extázy*. (Tamže) Pri vyhľadávaní týchto stavov išlo podľa Webera predovšetkým o ich citovú hodnotu, ktorú „*bezprostredne* ponúkali veriacemu“. Tieto stavy prirovnával k takým primitívnym formám náboženstva ako dionýzovský kult, totemistické mäsové orgie, kanibalistické hostiny alebo rôzne druhy náboženského opojenia z alkoholu, hašiša, ópia, nikotínu. Ale práve v dôsledku „*psychickej nevšednosti* (kurzíva – autorka) a tým podmienenej vlastnej hodnoty“ (s. 376) tieto stavy platili ako špecificky „*posvätné a božské*“. Dokonca aj v neskorších racionalizovaných náboženstvách, ktoré vkladali do týchto špecificky – náboženských prejavov „aj metafyzický význam a sublimovali orgiu do „*sviatosti*“, táto posvätná hodnota predsa mala pre zbožného človeka „najprv a predovšetkým psychologický *prítomnostný* charakter“. (Tamže)

Ukazuje sa teda, že na vzniku „*posvätného*“ pôvodne mali svoj podiel nie tak myšlienky a presvedčenia veriacich, ako skôr psychologické príčiny v podobe uspokojovania ich citov, a to ešte v nejakej výstrednej podobe. Prítomnosť takých nevšedných citových zážitkov Weber pokladá za akési rozhodujúce kritérium, keď píše, že „*„náboženské“ a „profánne“ stavy nemožno rozlíšiť inak ako na základe nekaždodennosti prvých*“. (Tamže)

Tým, že si Weber uvedomoval, že jedine výstredná a *nekaždodenná* povaha náboženských stavov pomôže negatívne určiť obsah ich každodenných náprotivkov, spravil si z nekaždodenného svojrázny *heuristický* nástroj. V rámci dichotómie každodenného – nekaždodenného poslednému sa jednoznačne prisudzuje kvalita *náboženského, posvätného*, kým každodenné by malo tvoriť jeho prirodzený opak v podobe *pozemského, profánneho*. Je príznačné, že aj keď sa Weber drží jednoznačne *religióznej*, a preto aj značne zúženej charakteristiky *nekaždodenného*⁴, predsa naznačuje určité prepojenia medzi ním a tunajším pozemským svetom.

⁴ Je to dosť obmedzená predstava dokonca aj v porovnaní s E. T. A. Hoffmannom, ktorý uvádzal medzi nekaždodennými stavmi nadšenie, entuziazmus, exaltáciu, šílenstvo (smania), a to v kontexte celkom svetského, nie náboženského života.

Poukazuje na to, že ani posvätné hodnoty netreba chápať len alebo prevažne ako „posvätné statky pochádzajúce „z druhého sveta“.“ (s. 375) Keď sa Weber dotýka v tomto bode už známej antinómie „druhého sveta“ (Jenseits) a „tunajšieho sveta“ (Diesseits), na rozdiel od nemeckých romantikov sa nebojí odhaliť *hrubo pozemský* charakter posvätných hodnôt, ktorými boli „vo všetkých primitívnych, ako aj kultivovaných, prorockých či neprorockých náboženstvách“ najprv „zdravie, dlhý život a bohatstvo“. O „mimosvetké“ posvätné hodnoty sa usilujú iba takí náboženský virtuózi ako „askéta, mních, sufi, derviš“, ktorých by sme mohli označiť za pravých *nositeľov nekaždodenného*. Podľa neho však ani tie hodnoty, o ktoré sa títo nositelia usilujú, nepochádzali z *druhého sveta* a z psychologického hľadiska sa človek hľadajúci spásu usiloval skôr o „terajší *pozemský habitus*“. (Tamže)⁵

Na ceste ku každodennosti

Tým sa aj v rámci samotných náboženstiev pripravoval predpoklad k tomu, aby sa odvrátil od *druhého sveta* a hľadal *prostriedky* pre spásu v tunajšom svete. V *Sociológii náboženstva* Weber prešetruje taký prostriedok spásy ako extáza, konštatujúc pri tom, že nenecháva „značnú stopu v každodennom živote“. (Weber 1994: 196) To isté sa ukazuje aj v prípade „orgiastických a konkrétne aj erotických kultov“. (s. 198) Vytýka sa im najmä neschopnosť vplyvať na každodennú činnosť v smere „nárastu racionalizácie a systematizácie“. (s. 198) Hinduizmu napríklad vytýka najmä neschopnosť vytvoriť „metodiku určitého každodenného životného správania“. Podľa neho len „systematizácia a racionalizácia metód nadobudnutia náboženskej spásy“ pomôže odstrániť „protiklad medzi každodennosťou a nekaždodennosťou v náboženskom živote“. (Tamže)

Z nekonečného množstva druhov vnútornej spolupatričnosti, ktorú vytvárala *metodika spásy*, len niektoré nadobudli ústredné postavenie, a to práve preto, že boli spojené nie s tým duchovným a telesným stavom, ktorý „prekračoval rámec každodenného“, ale s „presvedčením o pevnom a stálom vlastníctve špecifickej náboženskej spásy – s *presvedčením o milosti* (certitudo salutatis, perseverantia gratiae)“. Táto istota bola predpokladom uvedomenia stáleho a jednotného základu pre „*životné správanie*“. (Tamže)

A tu sa objavujú veľmi jemné, dokonca neviditeľné vplyvy *metafyzického* obsahu náboženstva (konceptia spásy a milosti) na jeho *etické* učenie a jeho prostredníctvom aj na *životné správanie* určitej skupiny alebo sociálnej vrstvy, ktorá dané náboženstvo vyznáva. V dôsledku týchto vplyvov sa orgiastické a

⁵ Podľa M. Albrowa koncepcia „druhého sveta“ bola zavedená Weberom na to, aby poslúžila ako rámec pre jeho analýzu „protestantizmu, vôbec náboženstva a vskutku ideí a materiálneho sveta“. (Albrow 1990: 24) Ale premieta sa do toho zrejme aj Weberov osobný názor ešte z mladosti, že človek, ktorý „nemal by presvedčenie alebo nádej na budúce, musel by byť veľmi nešťastným tvorom“. (Tamže)

iracionálne povzbudzujúce prostriedky zamieňajú za systematické potlačovanie prirodzených funkcií, za systematickú koncentráciu duše na to, čo je dôležité v náboženskom vzťahu a pod. Weber demonštruje, ako postupne *sa racionalizuje* metodika spásy v rôznych náboženstvách v snahe zabezpečiť „*trvalosť a rovnomernosť* milosti“. (Tamže) Metodika sa stále viac stáva „kombináciou prostriedkov fyzickej a psychickej hygieny sprevádzanej takisto metodickým regulovaním myslenia a činnosti, ich charakteru a obsahu“. Výsledkom by mala byť „celkom *triezva, vôľová a inštinky potlačujúca* nadvláda nad fyzickými a duchovnými procesmi osobnosti a systematické regulovanie života, jeho podriadenie náboženskému cieľu“. (Tamže)

Keď Weber vyzdvihuje etické zameranie *metodiky spásy*, ktorá vždy označuje „zvládanie vášne a vplyvov hrubej ľudskej prirodzenosti“ (s. 200), súčasne poukazuje na jej nedostupnosť pre „každého“, čo súvisí s faktom „*nerovnakej* náboženskej *kvalifikácie* ľudí“. (Weber 1983: 386) Teda obrodzenie je prístupné akoby len pre elitu vybavenú osobitnými náboženskými vlastnosťami. Metodické náboženské učenie o spásy vždy ostane „*etikou virtuózov*“ a podobne magická charizma vždy žiada *potvrdenie* tejto virtuozity. (Weber 1994: 200) Táto vyvolenosť pre virtuozitu a zároveň aj praktické správanie sa potvrdzuje rôznym spôsobom závislosti od charakteru spásy, ktorá sľubuje milosť. V tejto súvislosti sa vyzdvihuje dar aktívnej etickej *činnosti*, uvedomujúcej si seba ako činnosť vedenú Božou vôľou. Túto pozíciu Weber nazýva *nábožensko „asketickou“* a venuje jej osobitnú pozornosť. Rozlišuje medzi *askézou, ktorá opovrhuje svetom, a vnútrosvetskou askézou, ktorá žiada „činnosti práve vo svete a vo vzťahu k štruktúram sveta v súlade so špecificky posvätným presvedčením o svojej vyvolenosti byť Božím nástrojom“*. (s. 202) Práve na tento *aktívny asketizmus*, teda „asketizmus západného typu“ Weber upriamuje svoju pozornosť. (Weber 1990a: 309) Tento asketizmus tvorí bytostný protipól ku *kontemplatívne – mystickému* smeru. Pozoruhodné je to, že v oboch prípadoch ide o koncepcie *neprijatia sveta*, lenže pri aktívnom asketizme sa predpokladá „Bohom chcená *činnosť* v podobe Božieho nástroja“, kým pre „kontemplatívne vlastnenie spásou, ktoré je typické pre mysticismus,“ ide nie o to, aby „konal, ale *mal*, a kde človek nie je nástrojom, ale nádobou božskej vôle“. (Tamže) V svojej radikálnej podobe aktívny asketizmus „si nachádza svoje vyjadrenie v svetskej sfére, racionálne ho pretvárajúc za účelom potlačiť všetko hriešne prostredníctvom nejakého svetského „povolania““. Pokiaľ ide o mysticismus, ten v svojej radikálnej podobe hlása definitívny únik zo sveta.

Napriek tomu, že sú to krajné formy, nevylučujú však možnosť ich vzájomného pripodobňovania. Keby napríklad askéta odmietol vnútrosvetskú činnosť, priblížil by sa svojím vonkajším správaním ku kontemplácii, ktorá sa vyhýba svetu. Alebo keď kontemplatívny mystik nerobí definitívne rozhodnutie o odchode zo sveta, a tým zostane vo svete podobnom svetskému askétovi.

I keď kontemplácia môže byť účinná pre získanie stavu „,spokojnosti“ v božskom a len v ňom“ (Weber 1994: 204), sama je podmienená úplným zrieknutím sa činnosti, kým pociťovanie podobného stavu „postihnúť božského“ u askétu „akoby bolo „motoricky“ podmienené“. (s. 205) Jestvuje len vtedy, keď individuum žije vo vedomí toho, že sa mu ako Božiemu nástroju darí *racionálna* etická činnosť vzťahovaná len na Boha. Všimnime si, ako vo všetkých svojich porovnávacích úvahách Weber nástojčivo prízvukuje *racionálny* rozmer etiky askézy. Mysticismus a askézu akoby ukladal pozdĺž kontinua *iracionalita* – *racionalita*, a iracionalitu *mystickkej* lásky dáva do protikladu k praktickému racionalizmu tých svetských náboženstiev spásy, ktoré sa vyznačujú *asketickými* črtami. Tento racionalizmus sa prejavuje v „posilňovaní racionality správania ako takého, v metodickvej systematizácii vonkajšieho spôsobu života a v racionálnej organizácii a inštitucionalizácii svetských združení buď mnišskej občiny, alebo teokracie“. (s. 210) Od tohto protikladu sa odvíja aj rozdelenie náboženstva spásy typického pre Východ a ázijské krajiny a toho, ktoré sa utvrdilo na Západe. Podľa Webera na Západe sa dokonca aj mystické náboženstvo stále usiluje o „aktívnu, a teda patrične o asketickú cnosť“. (Tamže) Keď Weber rozoberá metodiku spásy v iných náboženstvách, napríklad u dervišov, konštatuje, že ich askéza nie je náboženskou etikou „povolania“, lebo ich náboženské činy skoro vôbec nesúvisia so svetskou profesiovou činnosťou. Samozrejme, metodika spásy dodáva dervišovi cnosti pri jeho pôsobení ako remeselníka alebo obchodníka, ale skutočne vzorový prípad „princiálnej a nerozbornej jednoty svetskej profesiovej etiky a náboženského presvedčenia o spáse“ (Weber 1994: 214) predstavuje len *asketický protestantizmus*. Práve v protestantskej profesiovej etike nedokonalý, stvorený svet dostáva „výlučný náboženský význam ako objekt plnenia povinnosti prostredníctvom racionálnej činnosti a v súlade s vôľou nadpozemského Boha. (Tamže) Úspešnosť tejto činnosti je znakom Božieho požehnania.

V protestantizme dochádza k zjavnej zmene zmyslu askézy. Vylučujú sa tie jej významy, ktoré sa tradične pripisovali askéze. Neviaže sa už ani na cudnosť, ani na zdržiavanie sa erotického pôžitku, nie je už totožná ani s chudobou a so zrieknutím sa všetkých radostí, dokonca ani s kláštorným asketickým umŕtvovaním tela. Je to synonymum „triezveho, racionálneho spôsobu života, slobodného od zaľúbeností do krásy sveta a umenia alebo od ponorenia do svojich nálad a citov“. (Tamže) Zároveň sa mieni jej bytostný charakter oproti takým osvedčeným náboženským nástrojom získania spásy ako orgia, extáza a kontemplácia, a to smerom k zovšedneniu. Z *nekaždodenného* stavu sa askéza mení na *každodenný stav*.

Vo svojom úsilí o preukázanie čisto západného pôvodu „racionálneho systému každodennej askézy“ (s. 229) je Weber ochotný porovnávať protestantizmus v jeho puritánskej podobe s raným islamom. Hoci obidve vyznania

vychádzajú z doktríny pre destinácie, v islame to nevedlo k vytváraniu „každodennej metodiky životného správania ako v puritánstve“, kde kvôli zabezpečeniu nadpozemského osudu človeka bolo potrebné „každodenné potvrdenie cností“. (s. 230) Zdôrazňuje to, ako sa práve vo *všednom dni* osvedčovala „milosť a vyvolenie nábožensky kvalifikovaného človeka“, pričom nie vo všednom dni ako takom, ale „v metodicky *racionalizovanom* každodennom konaní“ v službe Božej. (Weber 1983: 391) Požiadavky a metodiky pre organizáciu života, ktoré vypracovala svetská askéza Západu, našli reálne vyjadrenie v „praktickom spôsobe života“ raných protestantských siekt⁶, ktoré tvorili fermenty pre metodickú racionalizáciu spôsobu života vrátane aj hospodárskeho konania.

Objavovanie každodennosti

V priebehu uvedeného historického vývoja sa *každodenné* napokon objavuje u Webera ako derivát *nekaždodenného*, ako produkt aktívnej askézy vystupujúcej ako prirodzená alternatíva kontemplatívnej, orgiastickej či extatickej religiozity. Tomuto zrodu každodenného z nekaždodenného napomohol proces postupného „zrationalizovania obrazu sveta a spôsobu života“. (Weber, 1983: 379) V dôsledku tohto procesu náboženstvo, ktoré sa pôvodne aj zaoberalo *obrazmi sveta*, stále čím ďalej „sa presúvalo – zo stanoviska intelektuálneho formovania obrazu sveta – do oblasti iracionálneho“. (Tamže).

Druhotnosť „každodennosti“ v koncepcii Webera sa stáva zreteľnou už v texte *Hospodárskej etiky svetových náboženstiev*, kde sa samotný termín začína vyskytovať dost neskoro po opise nekaždodenných náboženských stavov.

Nechceme naisto tvrdiť, že podobne ako vo fenomenológii sa aj u Webera kategória každodennosti objavuje na obzore v dôsledku istého zdržania (epoché) alebo redukcie výrokov vedy. Weber však fenomenológom nebol. Lenže nejaká analógia medzi jeho postupom a tým fenomenologickým predsa tu je.

Stačí sa obzrieť za zdĺhavým a náročným prehľadom historických foriem religiozity, ktorý Weber absolvuje pred tým, ako sa dostáva ku každodennosti zakotvenej v určitom spôsobe života. Zdôrazňuje pritom *racionalizáciu*, ktorej spolu s ostatnými oblasťami života podlieha aj tá náboženská⁷. V asketických

⁶ Na príklade etiky kvakerov Weber ukazuje, že život človeka v povolani „je dôsledným asketickým cvičením cností, dôkazom jeho stavu milosti, ktorý sa osvedčuje v jeho *svedomitosti*, prejavujúcej sa v starostlivosti a *metóde* (kurzíva – autorka), s akou vykonáva svoje povolanie“. (Weber 1983a: 323) Aj v puritánskej ideí povolania „dôraz vždy spočíva na tomto *metodickom* (kurzíva – autorka) charaktere askézy v povolani“. (Tamže)

⁷ Kategória *racionalizácie* tvorí základ Weberovej koncepcie historického vývoja. Podľa neho je to „dominantný proces vývoja svetových dejín“. (Albrow 1990: 5) Avšak len na Západe vývin vedy, umenia, štátu a ekonomiky vyúsťuje do *racionalizácie*. Jednoznačnú formulu „racionalizmu“ západnej kultúry predsa nedáva. Pod týmto slovom „sa dá rozumieť všeličo“ (Weber 1983b: 266) a Weber rad-radom uvádza nielen „racionalizácie“ „hospodárstva, techniky, vedeckej práce, výchovy, vojny, právnej práce a riadenia“ (tamže), ale aj takého „iracionálneho“ správania ako *mystická kontemplácia*. Keďže hľadiská, na základe ktorých nejakú oblasť života „racionalizujeme“, môžu byť rozličné, rozmanitými sú aj ich

sektách táto racionalizácia prebiehala tak, že „po prvé najvyššia posvätná hodnota nesmela mať kontemplatívny charakter“. (Weber 1983: 389) A ďalej, religiozita musela zbaviť *prostriedky* na dosiahnutie milosti „ich čisto magického alebo sakramentálneho charakteru“. (s. 390)

Práve tento proces „zbavenia sveta čara“⁸ a nasledujúce premiestnenie cesty k spásu „z kontemplatívneho „úniku od sveta“ do aktívne asketického „opravovania sveta“ (tamže) sa stáva jednou z ústredných ideí Weberovej filozoficko-historickej koncepcie. V určitom zmysle tento proces zbavovania sa pôvodného magického a sakramentálneho „okúzlenia“ sveta by sa dal prirovnať k *fenomenologickej redukcii* Husserla, ktorá podobným spôsobom zbavovala významov už nie mágiu a náboženstvo, ale naopak, tradičnú vedu, ktorá sa postupne odcudzila pôvodným významom vecí, a tým tiež unikla od sveta. Treba poukázať na to, že ani Weberovi podobná myšlienka nie je cudzia. V prednáške *Veda ako povolanie* sa Weber zamýšľa: „Kto ešte dnes verí..., že nás môžu poznatky astronómie alebo biológie, fyziky či chémie čo len trochu poučiť o *zmysle* sveta alebo aspoň o tom, akou cestou by sme mohli takému „zmyslu“... prísť na stopu?“ (Weber 1983c: 238) Jeho nástrojom prieniku ku *zmyslu* sveta sa však stáva procedúra *pozabavovania čara*.

Pravdou však je, že na rozdiel od fenomenologickej redukcie táto procedúra nie je jednorázovou a krátkodobou záležitosťou a trvá „v západnej kultúre už tisícročia“. (s. 234) V každom prípade iba po absolvovaní tejto procedúry sa stáva prehľadnejšou racionalita každodenných ľudských konaní, ktoré v svojom súhrne aj tvoria *každodenný život*.

Nie náhodou zrodenie koncepcie každodenného života niektorí odborníci dávajú do súvislosti s tým, čo Weber nazval „zbavovanie sveta čara“, teda „oddelenie denného života od systémov významov a presvedčení vyššieho poriadku“. (Bennett – Watson 2002: X)

Akým sa teda javí Weberovi každodenný život po absolvovaní tejto náročnej procedúry? Či nevystupuje u neho podobne ako u Husserla ako *samozrejmy* (taken for granted), nereflektovaný, pred-predikatívny svet zbavený pomenovaní a významov tradičnej vedy, v ktorom je človek nositeľom len bežného rozumu (common-sense)? Na túto možnosť *fenomenologických* podnetov z Weberovej interpretácie každodenného života poukazuje Albrow. Podľa neho vo Weberovom opise každodenného života „väčšina toho, čo prebieha ako rozprávanie v nejakom jazyku, je bezmyšlienkovitým,

výsledky. Pri ich vysvetlení však treba prihliadať nielen na ekonomické podmienky, ale aj na „obrátenu kauzálnu súvislosť“, teda okrem iného aj na „schopnosti a dispozície ľudí k určitým druhom prakticko-racionálneho *spôsobu života* vôbec“. (s. 267)

⁸ Weber spájal tento proces so vzrastajúcou intelektualizáciou a racionalizáciou, čo znamenalo nie „vzrastajúce znalosti o životných podmienkach, v ktorých človek žije“. (Weber 1983c: 234) Znamená to však „poznanie toho alebo viery v to, že každý, kto *len chce*, kedykoľvek sa *môže* dozvedieť, že teda principiálne nejestvujú nijaké tajomné nevyočítateľné mocnosti, ktoré by tu zasahovali, ale že skôr všetky veci možno – v zásade – *ovládnúť výpočtom*“. (Tamže)

nereflektovaným, je jednoduchým preberaním spôsobov robenia veci, pretože nie je dôvod ponúknuť alternatívu“ (Albrow 1990: 220) Albrow konštatuje, že *priemerné každodenné správanie*, ktoré Weber analyzuje, sa vyznačuje zjavne zníženým stupňom racionality (s. 148), nedostatkom „jasného uvedomenia svojho významu“, „konvenčným sledovaním samozrejmych noriem“. Modelujúci Webera skoro v duchu Schütza, ktorý v 60. – 70. rokoch veľmi nadchol mladú generáciu vierou v to, že „každodenné životy mohli byť vysvetlené metódou fenomenologickej sociológie“ (s. 156), Albrow v skutočnosti ťaží z Weberovho opisu *tradičného* konania, ktoré je určené „vžitou zvyklosťou“. (Weber 1999: 58) „Prísne tradičné správanie stojí...na samej hranici a často za hranicou toho, čo sa dá vôbec nazvať „čo do zmyslu“ orientovaným konaním. Pretože často je to len tupé, v smere raz vžitého zamerania prebiehajúce reagovanie na navyknuté podnety.“ (s. 58) Hoci Weber vymedzuje štyri typy konania (účelovo-racionálne, hodnotovo-racionálne, afektívne a tradičné), predpokladá predsa, že „veľké množstvo všetkého každodenného konania sa blíži“ *tradičnému* typu, lebo „väzba na navyknuté môže byť v rôznom stupni a zmysle vedome udržiavaná“. (Tamže)

Weber zaraďuje tradičný typ konania medzi *iracionálne*. Ono sa stáva skoro automatickým, a tým vlastne aj nereflektovaným. V tomto bode Weberova predstava o nositeľoch každodennosti sa v podstate zhoduje so Schützovou predstavou o tom, že svet každodenného života je svetom bežného rozumu (commonsense). Je to svet samozrejmy, voči ktorému sa človek nachádza v prirodzenej pozícii. Neznamená to však, že by bol úplne iracionálny. Schütz uznáva racionalitu bežného rozumu, ale odlišuje ju od vedeckej. Bežné (common-sense) myslenie „narába s interpretáciami, vysvetleniami a dedukciami“ (Hitzler – Keller 1989: 98), len to robí dosť nesystematicky a občas aj zjednodušene. Je krátkozraké, nekritické, príliš poplatné tradícii. Podľa Schütza však bežný rozum môže byť oveľa úspešnejší v každodenných praktických situáciách ako ten vedecký.

Podobné stanovisko voči bežnému rozumu nájdeme aj u Webera. Podľa neho divoch, ktorý nie je vybavený vedeckými poznatkami, predsa „vie o svojich nástrojoch neporovnateľne lepšie“ ako vzdelaný človek o svojich životných podmienkach. (Weber 1983c: 234) Preto aj možnosť návratu k „životu v spoločenstve s tým, čo je božské“, je u neho podmienená „vykúpením z racionalizmu a intelektualizmu vedy“. (s. 238) Keď Weber konštatuje oveľa skôr ako Husserl problém straty zmyslu vedy, nenavrhuje ďalšie pátranie po ňom prostriedkami transcendentálnej *epoché*, ale sa usiluje o praktickú a uspokojivú odpoveď na úrovni reálnych možností vtedajšej vedy.

Možnosť fenomenologického prístupu ku každodennému životu nebola predsa jedinou pre jeho teoretické zvládnutie. Historická veda, etnografia, kultúrna antropológia, krásna literatúra medzitým už nahromadili na detaily

bohaté opisy jeho jednotlivých položiek (jedlo, pitie, spoločné stolovanie, oblečenie, domácnosť, hospodárenie, odpočinok a pod.). Už menej sa očakávajú teoretické úvahy a presné definície každodenného života. Preto aj v literatúre o každodennom živote sa stretáme buď s farbistými obrazmi scén bežného života určitej krajiny, ba aj s všestrannou a systematickou reprodukciou „štruktúr každodennosti“ určitých epoch v duchu F. Braudela alebo s dielami, ktoré sa tak, ako je to u A. Schütza, sústreďujú nie na deskripciu každodenného života ako skôr na *kategoriálny rámeč* pre jeho uchopenie.

Keď ide o Webera, môžeme si nájsť u neho ukážky v prospech obidvoch typov, ale nie vždy v zjavnej podobe. V *prvom* prípade ide o občas sa objavujúce jeho postrehy o bežných ľudských aktivitách, ktoré sa však vzťahujú na tie obdobia, keď každodennosť ešte nemala „svetský“ charakter. Analýza jeho textov ukazuje, že termín „každodenný“ sa objavuje nielen v spojení so „svetskými“ javmi, ale aj s náboženskými. Tak napríklad frekventované je spojenie „každodenná religiozita“ (Weber 1983: 388; Weber 1990: 92), objavuje sa aj „vzťah náboženskej religiozity k všednému dňu“. (Tamže)

Keď však ide o podrobnejšiu charakteristiku jednotlivých „položiek“ každodenného života, dá sa ich načerpať z toho množstva historických faktov, ktorými sú nasýtené jeho *Dejiny hospodárstva, Protestantská etika, Sociológia náboženstva, Mesto* atď. V *Sociológii náboženstva* napríklad nachádzame rozbor spoločného hodovania ako „veľmi dôležitého zdroja inštitúcie spoločnosti“. (Weber 1994: 108) Je to spoločenstvo, ktoré je ešte v zajatí magických predstáv o tabu na určité druhy stravy, na zloženie účastníkov spoločného hodovania, na určité stavovské bariéry medzi nimi a pod. Ale Weber je príliš analytický, aby sa uspokojil s jednoduchým etnografickým opisom stravovacích zákazov a neusiloval by sa o sociologické závery ohľadom vyhládok na formovanie za daných podmienok náboženských, etických a politických združení. Podobne vyzerajú aj ďalšie jeho deskripcie alebo skôr analytické prehľady rozmanitých historických fenoménov, od foriem hospodárenia a typov miesta počnúc a etickými zásadami jednotlivých náboženstiev končiac. Namiesto toho, aby sa vyžíval v detailoch, ako to robia niektorí odborníci na každodennosť, dáva prednosť súhrnnému a komplexnému pohľadu na každodennosť cez pozorovanie *životného správania* tej-ktorej sociálnej vrstvy a cez jej ustálený *spôsob života*. Stavia pred seba cieľ „vylúpnúť práve smerodajné elementy *spôsobu života* (zvýraznila autorka) sociálnych *vrstiev*, ktoré najrozhodujúcejšie ovplyvnili praktickú etiku príslušného náboženstva a vtlačili jej charakteristické črty...“. (Weber 1983: 364) Pohľad na každodenný život optikou *spôsobu života* ako určitého koherentného súboru praktík, postupov a artefaktov dával možnosť kvalifikovanému pozorovateľovi neutápať sa občas v bezvýznamných detailoch, ale lepšie vidieť všeobecné súvislosti tak vnútri daného *spôsobu života*, ako aj mimo neho. Znamená to

možnosť porovnania so spôsobmi života odlišných vrstiev, čo Weber ako vynikajúci odborník na *historicko-porovnávaciu analýzu* sústavne aj robí. Dá sa povedať, že sústredenie na spôsob života raných protestantských siekt umožňuje Weberovi charakterizovať všetky stránky ich každodenného života. Nachádza tu protestantské odsúdenie „bezuzdného užívania majetku“ a „luxusnej spotreby“, čo bolo „blízke feudálnemu cíteniu“ (Weber 1983a: 342-343), aj vyzdvihovanie „bohumilého racionálneho a utilitárneho používania majetku na účely života jednotlivca a celku“ (s. 343), ktoré presadzuje protestantská askéza. Sú podchytené aj také stránky každodenného života ako „tvrdá, ustavičná, telesná alebo duševná práca“ (s. 317), kvakerská „čistá a solídna pohodlnosť meštianskeho „home“ (domácnosť)“, ako napokon aj sexuálne aktivity. (s. 317)

Nie vždy sa spôsob života patrične Weberom dešifruje, občas sa používa ako skratka, za ktorou sa dá uhádnuť jeho konkrétne zložky.

Zavedením kategórií *spôsobu života* a *životného štýlu* Weber posunul formujúcu sa sociológiu každodennosti na takú vysokú priečku, ktorá ani dnes nie je vždy dosiahnuteľná pre mnohých jeho súčasných kolegov⁹. Otvoril ňou perspektívu pretvárania z *opísanej* disciplíny etnografického typu na *všeobecnú* a komplexnú vedu.

V tomto zmysle Weber vedel ponúknuť *analytický aparát* pre nastávajúcu sociológiu každodennosti. Kategória *každodenného* taký pojmový rámec práve potrebovala, lebo bola v určitej nevýhode oproti svojmu náprotivku. Na pozadí bohato empiricky zastúpenej kategórie *nekaždodenného* pojem každodenného vyzeral neurčito a skoro bezobsažne. Avšak paralelne s postupnou kryštalizáciou protestantskej askézy ako *reálneho nástroja* prechodu ku každodennému pribúdali aj nové dimenzie do jeho *pojmového* vybavenia. Každodenné nadobúdalo stále nové určenia a prívlastky.

Pokiaľ ide o širší rámec pre úvahy o každodennom ako takom, aj tu zohrávala svoju neodškriepiteľnú úlohu *časová matrica* „deň čo deň“, do ktorej Weber zasadzuje pozorované udalosti. Prednosť u neho však má matrica *metafyzických významov*. Keď v prípade *nekaždodennosti* bolo aktuálne kontinuum *šťastie – utrpenie*, v prípade *každodennosti* pôsobí metafyzika „vykúpenia“ a „vzkriesenia“ ako predpoklad učenia o „spáse“. Nástrojom vykúpenia a spásy sa stáva konanie náboženského virtuóza už odrezaného „od všetkých magických prostriedkov spásy“ (Weber 1983: 390) a núteného sa „osvedčiť“ pred Bohom len etickou kvalitou tohto konania. „Svet“, ktorý bol predtým odmietnutý ako nádoba hriechu, tu psychologicky potvrdzoval ako „javisko Bohom chceného pôsobenia vo svetskom „povolani““. (Tamže)

⁹ Weberova koncepcia spôsobu života svojho času inšpirovala zrod sociológie spôsobu života, ktorá sa aktívne rozvíjala v socialistických krajinách (ZSSR, Československo, Maďarsko atď.) v priebehu 70. – 80. rokov ako predzvesť *sociológie každodennosti* a istá náhrada zaň.

Pred Weberom vyvstáva otázka „sveta“, ale už chápaného ako „tunajší“, každodenný svet, v ktorom si môže nájsť príležitosť pre „spásu“ aj bežný človek, „laik“, ale asketicky zameraný. Podmienkou pre spásu sa stáva jeho „každodenné konanie, racionálne povýšené na povolanie“. (s. 391) Ten „svet“ ešte nie je celkom vytrhnutý zo zajatia náboženského „očarovania“. Ale protestantizmus vytvára podmienky na to, aby hlboko pobožní ľudia mohli plniť všetky náboženské predpisy vo „svete“. Prejavuje sa to v nových pravidlách správania, ktoré už nevyžadujú celibát. „Chudoba už nie je nutnou podmienkou, lenže ani bohatstvo sa neodporúča.“ (Weber 2001: 329)

Prejavuje sa to aj v motivácii činnosti „laika“ ako *nositeľa* nového spôsobu života. Nie je ešte celkom uspôsobený pre ten novoobjavený svet a v jeho povedomí ešte pôsobia pre vnútornú askézu typické postoje opovrhnutia „hodnotami dôstojnosti a krásy, krásneho opojenia a sna, čisto svetskej moci a čisto svetskej hrdinskej pýchy“. (s. 390) Chce však tento svet *eticke racionalizovať*, a na to predsa potrebuje „Božie prikázanie“. (Tamže) Ten „laik“ už je dostatočne samostatnou a aktívnou bytosťou, aby sa prihlásil k činorodej práci vo svete namiesto nečinného prizerania. Ale predsa ešte nie je dostatočne autonómny, aby sám sebe prikazoval, preto čaká na rozhodnutia najvyššej autority. Je to typický predstaviteľ prechodu (transition) od jednej historickej epochy k druhej a stelesňuje v sebe vlastnosti tzv. *transitional man*, a to človeka, ktorý je na ceste medzi *tradičnou* spoločnosťou a *industriálnou* alebo *modernou*.

Pokiaľ ide o ekonomickú podstatu tohto prechodného obdobia, Weber sa netají tým, že ide o nástup nového kapitalistického poriadku. Práve nábožen-
sko-etickej príprave genézy kapitalizmu sa venuje v *Protestantskej etike*. Ale z pohľadu sociológie každodennosti by sa dal tento proces zobrazit' ako prechod od magickej a iracionálnej *nekaždodennosti* k ekonomicky racionalizovanej *každodennosti* nastávajúceho kapitalizmu.. Podporu pre takúto interpretáciu nachádzame aj v jeho výroku o „všednom dni“ ako o „doméne hospodárstva“. (Weber 1983: 388)

Každodennosť a hospodárstvo

Na prívlastky chudobnému poňatiu *každodennosti* bolo jeho prehlásenie za „doménu hospodárstva“ niečím viac ako záväzným. Nebolo to náhodné pre-
rieknutie, ani nútená poklona na adresu zástancov úlohy ekonomického faktora v dejinách, hoci sám Weber prízvukuje „fundamentálny význam hospodárstva“ a odporúča vždy prihliadať „na ekonomické podmienky“. (Weber 1983b: 267) Tento svoj postoj prehľbuje uznaním toho, že „záujmy (materiálne a ideálne), a nie idey ovládajú bezprostredné konanie ľudí“ (Weber 1983: 378), čím sa

blíži k marxizmu, s ktorým sa navonok nestotožňuje¹⁰. Je si však vedomý vtedajšej dobovej výnimočnosti hospodárskej sféry, a to nielen v kontexte sporov s marxizmom ohľadom vzťahov medzi ekonomickou základňou a právno-politickou nadstavbou. Je zaujatý úlohou protestantskej náboženskej etiky pri vzniku kapitalizmu ako nového hospodárskeho zriadenia a v tejto súvislosti nemôže neprihliadnuť ani na názory svojich súčasníkov W. Sombarta, L. Brentana, G. Simmela, s ktorými občas aj polemizuje¹¹. Preto aj jeho zasadenie kategórie každodennosti do ekonomického kontextu je celkom premyslené.

Nebolo by správne brať príliš doslovne obsah spomenutého výroku a pripisovať každodennosti charakteristiky nejakého ekonomického útvaru, v každom prípade nie toho, ktorý bežne spájame s ekonomickou základňou v Marxovom chápaní. Však ani sám Weber sa k tomuto pojmu v jeho celom rozsahu a obsahu nehľadá. Nepoužíva ho ako synonymum výrobných vzťahov, ktoré vystupujú ako komplex zložený zo vzťahov vlastníctva, vzťahov rozdeľovania a vzťahov výmeny, hoci sa o týchto zložkách zmieňuje. Má svoj premyslený systém závislosti medzi elementmi základne a ideologickej nadstavby. A. I. Neusychin pripodobňuje tento systém k trojposchodovej budove, v ktorej „ekonomická a historická situácia“ tvorí akoby prízemie. Nad ňou sa vyvyšuje „životné správanie“, o poschodie vyššie sa umiestňuje „hospodárska etika“ a celkom hore sa nachádza „náboženstvo“ a „náboženská etika“. (Neusychin 1994: 636) Ekonomika, presnejšie „hospodárske formy“ sa tu chápu ako „základňa“, kým „hospodárska etika“ má úlohu elementu „nadstavby“. Práve hĺbkové ponorenie do konkrétnych historických prejavov týchto väzieb dovoľuje Weberovi tvrdiť, že „hospodárska etika nie je jednoduchou „funkciou“ hospodárskych organizačných foriem, práve tak ako im sama zo seba neudáva jednoznačne charakter“. (Weber 1983: 363) Neusychin tento výrok chápe nie ako popieranie závislosti „nadstavby“ od „základne“, ale ako to, že hospodárska etika je „zložitou funkciou hospodárskych foriem“. (Neusychin 1994: 636) Weber však nedáva za pravdu ani opačnému názoru, podľa ktorého by hospodárska etika bola „determinovaná iba nábožensky“ (s. 364) a predpokladá, že do ich vzťahu vstupujú ďalšie prvky nadstavby v podobe „náboženskej určenosti spôsobu života. Náboženskú určenosť však, prirodzene, opäť v rámci daných geografických, politických, sociálnych, národných hraníc hlboko ovplyvňujú ekonomické a politické momenty.“ (Weber 1983: 364) Východisko z tohto začarovaného kruhu môže poskytnúť podrobné skúmanie *spôsobu života* tých sociálnych vrstiev, ktoré „najrozho-

¹⁰ Na tento Weberov ambivalentný postoj voči Marxovi poukazuje A. I. Neusychin, keď píše: „Principiálne odmietajú historický materializmus ako metafyzickú koncepciu... Weber prakticky široko využíval Marxove kategórie.“ (Neusychin 1994: 633)

¹¹ Podrobnejšie o tom (Weber 1983b: 259).

dujúcejšie ovplyvnili praktickú etiku príslušného náboženstva, t. j. také, ktoré ju odlišujú od iných a zároveň sú pre hospodársku etiku dôležité“ (Tamže) Ráta sa teda s pôsobením takého prvku ideologickej nadstavby ako *náboženská etika*, ktorá „sa ocitla čo najbližšie k základni“ (Neusychin 1994: 365) a cez životné správanie príslušníkov určitej vrstvy formuje ich hospodársku etiku. Webera práve zaujímajú súvislosti medzi „náboženskými predstavami asketického protestantizmu a maximami každodenného ekonomického života“ (Weber 1983a: 310)

Na to, aby to zistil, sa obracia na ideológa puritánstva R. Baxtera, ktorého knihu *Christian Directory* pokladá za „najobsiahlejšie kompendium puritánskej morálnej teológie“ (s. 311) Všíma si aj práce nemeckého pietistu Spenera a reprezentanta kvakerstva Barklaya, ako aj iných predstaviteľov asketickej etiky.

Nájdeme v nich, najmä u Baxtera, odsúdenie odpočívania na nahromadenom majetku, záhaľčivosti, zmyselnosti, mrhania časom, planých rečí, nadmerného spánku a pod. Ale zato „neprestajné opakovanie, chvíľami takmer vášnivé kázanie tvrdej, ustavičnej, telesnej alebo duševnej práce“ (s. 317) Netreba veľa fantázie, aby sme si predstavili každodenný život človeka, ktorý by sa mal riadiť podobným morálnym kódexom: na jednej strane odriekanie všetkých životných radostí, na druhej – ustavičná obetavá práca.

Uvedené maximy správania sa vôbec nevznášajú vo vzduchoprázdne, ale sú u Webera doložené dobovými údajmi o každodennom živote puritánov. Ich asketizmus sa celou silou obracia „proti *neviazanému užívaniu* pozemského života a radostí, ktoré môže poskytnúť“ (s. 334) Uvádza historické fakty, ktoré svedčia o tom, v akých urputných bojoch s kráľovskou mocou sa formoval *kapitalistický životný štýl*¹². Kým predstaviteľom takých náboženstiev ako katolicizmus a judaizmus bolo ťažké potvrdiť „svoju ekonomickú významnosť prostredníctvom špecificky súčasnej podnikateľskej činnosti v oblasti ekonomiky“ (Weber 1994: 264), puritánovi sa to celkom darilo. Postupujúc v súlade s právnymi nariadeniami a vecnými dôvodmi, puritán „*objektivoval* (kurzíva – autorka) racionálnu metodiku celého svojho spôsobu života v „podniku“. (Tamže) Puritánska etika tu dostávala vecné vyústenie v podobe základnej organizačnej jednotky kapitalistického hospodárstva. V tomto zmysle každodennosť vystupuje u Webera na jednej strane ako *proces* stvorený z rôznych

¹² Prejavilo sa to v boji okolo nariadení kráľov Jakuba I. a Karola I. o povolení niektorých ľudových zábav v nedeľu v čase, keď nie sú bohoslužby. Puritáni však proti tomu zúrivo bojovali, lebo to bolo nielen porušenie sviatočného pokoja, ale aj „celkový úmyselný odklon od predpísaného spôsobu života svätca“. (Weber 1983a:335). Cieľom kráľa však bolo zlomiť „túto štátu nebezpečnú *antiautoritárnu asketickú* črtu“. Za zrážkou dvoch protikladných životných štýlov Weber vidí boj „monarchisticko-feudálnej spoločnosti, ktorá chránila „zábavychtivých“ proti vznikajúcej buržoáznej morálke... práve tak, ako sa dnes kapitalistická spoločnosť usiluje chrániť „prácechtivých“ proti triednej morálke robotníkov a antiautoritárnemu odborovému spolku“. Weber pritom podčiarkuje, že odpor puritánov k zábave „nebol nejako principiálny“. Len zábava musela slúžiť nejakému racionálnemu cieľu, trebárs oddychu. Bola však celkom zavrhnutiahodná ako prostriedok „čisto prirodzeného sebavyužitia nespútaných pudov“. (Weber 1983a: 335)

úkonov, postupov, praktík, odvíjajúcich sa pritom od určitých náboženských presvedčení. Na druhej strane každodennosť sa dá vnímať ako určitá *štruktúra* alebo sféra spoločenského života, ktorá je výsledkom nekonečného opakovania tých istých úkonov, postupov a praktík. Postupne dochádza k akémusi znehybneniu a stvrdzovaniu „tekutej“ každodennosti určitých vrstiev v podobe ustálených hospodárskych a sociálnych vzťahov.

Tak každodenné *hospodárske konanie* založené na racionálnom výpočte, spočívajúcom na porovnaní odhadovaných ziskov a odhadovaných nákladov (Weber 1983b: 260), sa postupne pretvára na kapitalistický *hospodársky poriadok*, ktorý vystupuje ako „obrovský kozmos, do ktorého sa jednotlivec rodí a ktorý je preňho... daný ako faktická nezmeniteľná ulita, v ktorej musí žiť“. (Weber 1983a: 279) Vnucuje jednotlivcovi normy jeho hospodárskeho konania, vychováva pre seba „hospodárske subjekty – podnikateľov a robotníkov, akých potrebuje“. (s. 280) Presadzuje svoj *spôsob života* a chápania *povolania*. Každodennosť u Webera akoby sa *substancializovala*, stáva sa z nej bazálna vrstva spoločenského života, ktorá skrýva v sebe obrovský konzervatívny potenciál. Už ju nemôžeme zredukovať len na prúd psychologických stavov alebo životných udalostí, ani na proces striedania pracovných, mimopracovných, resp. voľnočasových aktivít. Nedá sa ju chápať len ako súbor zvykov a obyčajov typických pre určité skupiny a vrstvy.

Dôležité je, že Weberovo zdôraznenie *hospodárskeho* vektora každodennosti vylučovalo možnosť jej *marginalizácie* a nasledujúcej *privatizácie*, ku ktorým často dochádza v sociológii každodennosti. V tomto prípade sa každodennosť interpretuje ako niečo okrajové a menejcenné oproti práci, verejnej činnosti, politickej aktivite, ideológii a pod. a scvrkáva sa do podoby *súkromného* života ľudí, ich *domáceho sveta*, ako to bolo v nemeckom romantizme. Je to prípad *privatistickej* koncepcie každodennosti¹³.

Weber zjavne nie je zástancom podobného pohľadu. Nezamestnáva sa podrobným výpočtom a opisom rutinných aktivít všedného dňa. Uznáva však základné reprodukčné aktivity v podobe *stravovania*, *spánku* a *sexuálneho styku* (Weber 1983: 368), ktoré sa vykonávajú v rámci *súkromnej* sféry. Sám sa sústreďuje hlavne na *pracovnú* činnosť, pričom nie v jej bezprostrednej vecnej podobe, ako skôr v jej *metafyzickom* význame. Práve práca vytvára predpoklad nie tak pre získanie majetku pre človeka na tomto „svete“, ako skôr pre jeho „spásu“ pre ten „druhý“ svet. V tomto zmysle naša nenápadná bežná práca sa zrazu stáva nástrojom pre *transcendentné* účely. Weber sa odvoláva na Calvinom založenú puritánsku koncepciu práce ako „Bohom predpísaného *samoučelu* života vôbec“ (Weber 1983a: 319), ako „povolania“ (Beruf). Na ilustráciu tejto tézy uvádza nasledujúci výrok od pietistu N. L. Zinzendorfa:

¹³ Podrobnejšie o tom (Alijevová 1987: 396, 400-401).

„Nepracujeme preto, aby sme žili, ale žijeme pre prácu, a ak už nemáme čo robiť, tak trpíme, alebo zaspávame.“ (Tamže)¹⁴ Tento výrok by iste mohol poslúžiť ako rukoväť pre dnešného workoholika. Tu je namieste pripomenúť „workoholizmus“ E. T. A. Hoffmanna, ktorý však nebol zaodetý do nejakej náboženskej etiky, ale o to viac poukazoval na prevažne *pracovný* obsah hocakej každodennosti. Napokon aj A. Schütz, ktorý v svojej sociologickej koncepcii vychádza z Weberovej chápacej sociológie, považuje každodenný život prevažne za svet *práce*. V tomto zmysle Weberova koncepcia každodennosti, prízvukujúca nech už nábožensky podmienenú, ale jej *pracovnú* náplň, vhodne zapadá do vývojovej línie nemeckej sociológie každodennosti, počnúc Hoffmannom a končiac Schützom.

Sústavne zdôrazňovanie výnimočnej úlohy protestantskej etiky „povolania“ pri formovaní „duchu kapitalizmu“ výrazne prispieva k vytváraniu dojmu výnimočnosti samotného západného kapitalizmu, ktorý Weber odlišuje od iných foriem kapitalizmu.

U Webera sa totiž stretávame s dosť širokým chápaním „kapitalistického“ podnikania, pri ktorom ide len o porovnanie „odhadovaného výsledku v peniazoch a odhadovaného nákladu v peniazoch“, teda o „malú racionalizáciu kalkulácie kapitálu“. (Weber 1983b: 260) V tomto zmysle „kapitalizmus“ existoval „vo *všetkých* kultúrnych krajinách sveta“, a to „v Číne, Indii, Babylone, Egypte, v stredomorskej antike, v stredoveku práve ako v novoveku“. (Tamže) Avšak jedine ten druh kapitalizmu, ktorý vznikol v *novoveku* na Západe, sa vyznačuje „racionálno-kapitalistickou (podnikovou) organizáciou (formálne) slobodnej práce“, ktorá nikde inde nevznikla. (s. 262) Nielen racionálne vybudovaný podnik je predpokladom kapitalizmu. V pozadí jeho vzniku je súbeh ďalších faktorov v podobe „racionálneho účtovníctva, racionálnej techniky, racionálneho práva“. (Weber 2001: 320) Lenže ani tieto vecné predpoklady nemohli byť účinnými mimo kontextu „racionálneho spôsobu myslenia, racionalizovania spôsobu života, racionálnej hospodárskej etiky“. (s. 320) Práve z etiky vyplývali aj patričné „hospodárske vzťahy“. (Tamže) A práve etickej podpory sa nedostávalo podľa neho pre „bezohľadné získavanie, ktoré sa vnútorne neviaže na nijakú normu“ (Weber 1983a: 286), čo sa už stihlo udomáčniť v *predkapitalistických* formách hospodárstva. „Absolútna a vedomá bezohľadnosť snahy po zisku“ (s. 287) často spolunažívala s veľmi prísnyim dodržiavaním *tradície*. Tradícia sa postupne „rozdrobovala“ a princípy slobodného získavania prenikali „do vnútra sociálnych zväzov“, avšak tieto *nové* postoje sa obyčajne „eticke nepotvrdovali“, ale fakticky iba *tolerovali* „buď ako eticky indiferentné, alebo ako síce nepotesiteľné, ale, žiaľ, nevyhnutné“. (Tamže) To bol postoj nielen vtedajších etických učení, ale aj

¹⁴ Práve v tomto duchu sú odchovaní zamestnanci prvých „meštianskych podnikateľov“. Sú to „striedmi, svedomití, pracovne nekonečne výkonní robotníci, ktorí lípli na práci ako na cieľi svojho života daného Bohom“. (Weber 1983a: 352)

praktického *každodenného* správania priemerného človeka „predkapitalistickej“ epochy, kde „racionálne zhodnocovanie kapitálu v *podnikaní* a racionálna kapitalistická organizácia *práce* sa ešte nestali určujúcimi silami orientácie hospodárskeho konania“ (s. 287) A práve toto správanie bolo „jednou z najsilnejších vnútorných prekážok pri prispôbovaní sa ľuďí na podmienky usporiadaného meštiansko-kapitalistického hospodárstva“. Hlavným protivníkom kapitalistického životného štýlu je ten spôsob „čítania a počínania“, ktorý označuje za *tradicionalizmus*. (Tamže)

Každodennosť ako tradicionalizmus

V súbore postupne získavaných prívlastkov bol *tradicionalizmus* pre každodennosť azda tým najvýstižnejším. Zodpovedal bytostnej ustálenosti, dokonca strnulosti a zotrvačnosti každodenného života vôbec. V svojej najautentickejšej podobe je každodennosť skutočne niečím obvyklým, stále sa opakujúcim, rutinným a v tomto zmysle pevne viazaným na tradíciu. Sústreďuje v sebe obrovský potenciál zotrvačnosti, ktorý často vystupuje ako nezanedbateľná brzda spoločenského vývoja. V určitom zmysle tradícia „posväcuje“ každodennosť, proti magickej nekaždodennosti sa stavia tradíciou povznesená každodennosť.

Keď v *Protestantskej etike* Weber používa pojem tradicionalizmus, aby výraznejšie oddelil *tradičné* predkapitalistické obdobie od hospodársky pokrokovejšieho kapitalizmu¹⁵, v *Hospodárskej etike svetových náboženstiev* ho predstavuje už vo všeobecnejšej podobe. Je tu sčasti zasadený aj do politického kontextu v súvislosti s uvedením rôznych druhov panstva. Konečným definíciám tradicionalizmu sa Weber vyhýba a dáva prednosť vysvetľujúcim príkladom. Predsa však vidí podstatu každej *tradiície* v „neschopnosti a neželaní sa vzdať rutiny“ (Weber 2001: 320), a podstatu *tradicionalizmu* v duševnej orientovanosti človeka „na každodenné obvyklé a viere v to ako v neporušiteľnú normu konania“. (Weber 1983: 397) Táto viera dokonca nadobúda charakter poverčivosti, lebo sa živí strachom z toho, že „najmenšia zmena bežného života vyvolá nepriateľské činy zo strany tajuplných síl, ktoré nás riadia“. (Weber 2001: 320)

Táto predstava o hlbokom psychologickom zakotvení tradicionalizmu je v zhode s Weberovou definíciou tradičného konania ako určeného „vžitou zvyklosťou“. (Weber 1999: 58)

Weber sa však usiluje o to, aby premietol tradicionalizmus ako psychologický postoj na plátne celospoločenského vývoja, a to sa mu darí vtedy, keď ho vysvetľuje ako „zachovanie spôsobov vedenia obchodu a hospodárstva v tej podobe, v ktorej prešli k nám od praotcov“. (Weber 2001: 320) Na tejto úrovni

¹⁵ V 50. rokoch minulého storočia v rámci koncepcie tzv. „jednotnej industriálnej spoločnosti“ (R. Aron, J. Bernardová, W. Rostow a i.) došlo k vyhranenejšiemu rozdeleniu medzi „tradičnou“ a „industriálnou“ spoločnosťou.

sa tradicionalizmus javí ako činiteľ, ktorý formuje nielen jednotlivé konania, ale celé spoločnosti.

V tejto súvislosti púta pozornosť spôsob, akým Weber skúma negatívny dopad *ekonomického tradicionalizmu* na kapitalistický vývoj. Začína od robotníkov a objavuje z ich strany húževnatý odpor voči všelijakým úsiliam kapitalistov o „stupňovanie „produktivity“ ľudskej práce stupňovaním jej intenzity“. (Weber 1983a: 289) U robotníkov konštatuje istú psychologickú zotrvačnosť a poukazuje na príklady napätia medzi možnosťou zvyšovania ich zárobku a ich neochotou sa nasadiť do práce. V pozadí toho je neželanie odstúpiť od zvyku „jednoducho žiť, žiť tak, ako je zvyknutý a získavať toľko, koľko na to potrebuje“. (s. 288) Zvýšený zárobok ho menej podnecuje ako znížená práca a stačí mu zárobok, ktorý pokrýva jeho „tradičné potreby“. (Tamže) Weber považuje tento postoj za leitmotív hospodárskej práce, ktorý sa sformoval ešte v predkapitalistickom období. Tradicionalizmus negatívne ovplyvňoval nielen formy odmeňovania za prácu, ale aj samotný pracovný proces. Ako príklad Weber uvádza neschopnosť vtedajších nemeckých *robotníčok* vzdať sa „tradičných, raz už naučených druhov práce v prospech iných, praktickejších, prispôbiť sa novým formám práce, naučiť sa ich, koncentrovať rozum, alebo ho vôbec používať“. (s. 291) Jediným prostriedkom aktivizácie pracovnej sily v tomto prípade je pre neho protestantské náboženstvo. Ukázalo sa, že tie nemecké dievčatá, ktoré boli odchované v pietistickom duchu, sa správajú predsa ináč: vzťah „k práci ako k povinnosti“ sa u nich veľmi často spája s prísnu hospodárnosťou, ktorá „so zárobkom a jeho výškou *kalkuluje*“. (s. 292)

Pritom podobné prepojenie „kapitalistickej schopnosti prispôsobovania s náboženskými momentmi“ (tamže) bolo typické už pre raný kapitalizmus.

Keď Weber analyzuje tradicionalizmus, obracia svoju pozornosť aj na podnikateľov, a napokon dospieva k zaujímavému zisteniu, že „tradicionalistický“ charakter môžu mať aj niektoré kapitalistické hospodárstva. (s. 293) V tomto prípade je tradicionalizmus podporený hlavne nezmeneným ekonomickým a organizačným postavením podnikateľa v rámci obchodných a výrobných vzťahov, ale premieta sa to aj do jeho *každodenného života*.

Pre náš účel je dôležitý (u Webera) opis meštianskej každodennosti za „starých dobrých čias“, keď samotný kapitalizmus bol ešte značne poznamenaný tradicionalizmom. Keď opisuje „pohodlný život“ (s. 295) nákupcu (v nejakom odvetví textilného priemyslu), vysvetľuje ho tým, že zaujímal ústrednú pozíciu v sústave výmenných vzťahov v svojom okolí: nakupoval u roľníkov, ktorí sami prichádzali za ním so svojimi utkanými látkami, predával priekupníkom, ktorí sa schádzali na tomto mieste. Práve ekonomicko-organizačné postavenie nákupcu určovalo jeho *každodenný životný štýl*, teda malý rozsah úradných hodín, „obstojný zárobok, ktorý stačil na slušný spôsob života,

vcelku relatívne veľká znášateľnosť medzi konkurentmi a súčasne veľká zhoda v zásadách obchodovania, hojné každodenné návštevy, „besedy“, príležitostné podvečerné posedenia pri poháriku, káve a vôbec pohodlné životné tempo“. (s. 296) Vnímajúc tento skoro dickensovsky idylický obraz každodennosti, vidíme jeho opodstatnenie v zvláštnom prepojení „kapitalistickej“ *formy organizácie* podnikania, lebo išlo o čisto nákupno-obchodný charakter podnikateľov“ (s. 296), s „tradicionalistickým“ hospodárstvom“, ak si zoberieme do úvahy „*ducha*, ktorý naplňal podnikateľov“. Toto uvažovanie nás znova vracia k hospodárskemu „étosu“ týchto podnikateľov, ktorý udržoval vývoj kapitalizmu v jeho začiatkoch v rámci fixných *tradičných* potrieb. Od toho sa odvíjal nielen „tradičný postoj k životu“, ale aj výrobný spôsob s jeho „tradičnou výškou zisku“, „tradičnou mierou práce“, aj „tradičný spôsob obchodovania a vzťahov k robotníkom...“, aj k „tradičnému okruhu zákazníkov“, „k spôsobu získavania zákazníkov a k odbytu...“. (Weber 1983a)

Weber si však v predstave vybavuje spôsob, akým sa prekonával tento mnohonásobne vyjadrený tradicionalizmus. Ústrednou sa v nej stáva osoba *novátora*, ktorú mohol predstavovať nejaký *mladý* príslušník niektorej zo zúčastnených rodín nákupcov. (s. 297) Avšak presťahovaním sa na vidiek musel úplne zmeniť svoj spôsob života, ako aj spôsob výberu a prípravy robotníkov z roľníkov a samozrejme aj spôsob získavania zákazníkov. Podstatným však bol jeho citelný zásah do *výrobného procesu* za účelom prispôsobenia kvality výrobkov „výlučne potrebám a želaniam zákazníkov“, nehovoriac o presadení novej zásady: „nízka cena, veľký obrat“. (Tamže)

Formovanie *novej každodennosti* Weber dáva do priamej súvislosti s novým spôsobom výroby a obchodovania. Racionalizácia výroby viedla k prerušeniu predchádzajúcej idylickej každodennosti a k nástupu *novej* každodennosti, v ktorej už zavládol zúrivy konkurenčný boj. „Starý, pohodlný a blahobytný postoj k životu ustúpil tvrdej rozvážnej vecnosti“ (tamže), čo sa premietlo aj do obmedzovania *každodennej potreby* v prospech stáleho investovania do obchodu. Obrovský podiel v tejto revolučnej zmene zohrávali osobnostné morálne kvality podnikateľa „nového štýlu“, ktoré boli špecificky iného druhu v porovnaní s „etickými kvalitami adekvátnymi tradicionalizmu minulosti“. (s. 298) Od neho sa žiadal oveľa intenzívnejší pracovný výkon, ktorý už nebol zlučiteľný s „pohodlným užívaním života“. Tá kapitalistická každodennosť, ktorá prišla na zmenu a v priestore ktorej sa zocelovali nové „kádre“ podnikateľov, bola skrz-naskrz preniknutá *novým duchom*, „duchom moderného kapitalizmu“, ktorý tu vstúpil do hry“. (Weber 1983a: 297) Ten vyžadoval od nich sústavné riskovanie, ale zároveň „triezve a ustavičné uvažovanie“, „úplnú oddanosť veci“, „prísne meštianske názory a „zásady“. Nová každodennosť nielenže bola formovaná kapitalistickým spôsobom podnikania, ale aj sama vytvárala podmienky pre tvorbu takého spôsobu života, ktorý bol mimoriadne

adekvátny kapitalistickej štruktúre, lebo bol „úzko spojený s podmienkami víťazstva v ekonomickom existenčnom boji“. (s. 301) Tento spôsob života dokonca už nepotreboval ani schválenie zo strany nejakých náboženských mocností a cirkevné normy týkajúce sa hospodárskeho života sa vnímali už „ako prekážka práve tak, ako aj jeho štátna reglementácia“. (Tamže) Keď skúmal vývoj kapitalistického ducha ako hnacej sily vývoja kapitalizmu, musel konštatovať postupné miznutie jeho náboženskej motivácie, čo sa dokonca prejavovalo u niektorých nositeľov kapitalistického ducha náboženským indiferentizmom. Potom aj tá neúnavná honba za ziskom, ktorej boli poplatní, strácala svoj pôvodný náboženský „zmysel“ a stala sa samoučelnou. Napokon spôsob života, pri ktorom „človek jestvuje pre svoj obchod a nie naopak“ (s. 299), sa nedal kvalifikovať ináč ako *iracionálny*. V tomto zmysle racionalita kapitalistického hospodárstva, ktoré vystupuje proti tradičnému, a teda iracionálne motivovanému spôsobu hospodárenia, sa sama paradoxne obracia na iracionalitu.

Každodennosť a charizma

Nie vždy sa tradicionalizmus prekonáva racionálnym hospodárskym konaním. Môže mať proti sebe iracionálnu magickú *charizmu*, ktorá je bytostným protikladom každodennosti. Keď tradícia zastupuje každodennosť, charizma je stelesnením nekaždodennosti. Kategória charizmy u Webera zastrešuje všetky rezultáty extatických stavov, ktoré nemôže každý dosiahnuť. Tieto rezultáty, ktoré mohli byť „meteorologickými, terapeutickými, prorockými a telepatickými“, vždy presahovali „rámec každodennosti“ (Weber 1994: 79) a boli zafixované u niektorých národov ako „mana“, „orenda“ alebo „maga“ (odkiaľ aj pochádza pojem (magický). Weber ich všetky zastrešil pojmom „charizma“, čo bolo označenie pre prírodný dar, „ktorý sa nedá nadobudnúť žiadnymi úsiliami“. Ten dar patrí nielen ľudským bytostiam, ako to bežne chápajú dnešní sociológovia, ale aj „objektom, artefaktom, živočíchom“. „Charizmu“ sa však dá dodať objektu alebo osobe nejakými neobyčajnými prostriedkami, alebo vtedy, keď charizmatické schopnosti už existujú v skrytej podobe a dá sa ich „prebudiť“ napríklad „askézou“. (Tamže) Tým sa výskyt „charizmy“ rozširuje Weberom na obdobia aj pred vznikom animistických predstáv. Podľa neho už v tomto štádiu v zárodku existujú „všetky formy doktríny náboženskej spásy“. Už od týchto čias sa „magické vlastnosti charizmy“ zisťovali len zvláštnym spôsobom kvalifikovaných ľudí, akými v pradávnej minulosti boli profesionálni čarodejníci. Títo disponovali stále pôsobiacou charizmou prejavujúcou sa umením kedykoľvek sa dostať do *extatického* stavu. Dosahovali to vďaka „osobitnej výchove“ a „špecifickému spôsobu života“. (s. 191) Neskôr však v tých najdôslednejších náboženstvách sa charizma stala vo všeobecnosti

nevyhnutným predpokladom náboženského obrodzenia v podobe „*presvedčenia*, ktoré je človek povinný osvojiť si a potvrdzovať svojím životom“. (Tamže)

Pre Webera to bol dôvod rozšíriť pojem charizmy na osoby, ktoré síce nepatrili k náboženským virtuózom, ale vyznačovali sa natoľko nevšednou, „nie každodennou kvalitou“ (Weber 1983: 396), že na tom mohli zakladať svoj vplyv na ľudí. Charizma je podľa neho zdrojom zvláštnej autority, ktorú chápe ako panstvo nad ľuďmi, ktorému sa ovládanie podriaďujú práve pre vieru v nie každodennú kvalitu u určitej osoby. V tejto podobe si pojem charizma nachádza primerané uplatnenie u Webera najmä v jeho politickej sociológii. Nositeľom *charizmatického* panstva môže byť nielen náboženský vodca v podobe magického čarodejníka či proroka, ale aj „vojnový náčelník, tzv. „césaristický“ vládca“ a dokonca aj taký politický činiteľ ako „osobná hlava strany“ (Tamže). Legitimita ich panstva sa zakladá na magickej viere ľudí, ktorých oni ovládajú, „v čosi neobyčajné, normálne ľudské kvality presahujúce“. Ich charizmatická kvalita by mala byť „osvedčená“ prostredníctvom „zázrakov, víťazstiev a iných úspechov, prostredníctvom blaha ovládaných“. Ak sa podobné osvedčenie už nedostavuje, táto viera mizne spolu s charizmatickou autoritou. Charizmatické panstvo je teda iracionálne, lebo sa nerealizuje podľa spoločných tradícií alebo racionálnych noriem, ale „podľa konkrétnych zjavení a vnuknutí“. (Tamže)

Charizmatická autorita, ktorá „je založená na viere v posvätnosť alebo hodnotu nie každodenného“ (s. 397), sa nachádza v protiklade k *tradicionalistickému* typu panstva, ktoré, naopak, „sa opiera o vieru v posvätnosť každodenného“. Aj tento druh panstva ostáva v zajatí procesu sakralizácie s tým rozdielom, že objektom piety sa stáva „každodenné obvyklé“, to, čo „vždy bolo také“. Dodržanie zavedeného poriadku sa vyhlasuje za posvätnú normu konania, porušenie ktorej „má za následok magické alebo náboženské zlo“. (Weber 1983) Najdôležitejším druhom tohto typu panstva, opierajúceho svoju legitimitu o tradíciu, je podľa Webera patriarchalizmus, ktorý sa objavuje v nekonečnom množstve podôb panstvom otca domu počnúc a nadvládou „panovníka“ nad „poddanými“ končiac. I keď sa Weber v danom prípade explicitne nevyjadruje k *otrokárske*mu alebo *feudálnemu* charakteru spoločnosti, pre ktorú je patriarchálne panstvo typické, predsa to predpokladá, keď spomína v danom prípade ich typické znaky v podobe „slobodne vystráňajúcej svojvôle a milosti pána“ alebo uprednostňovanie „osobných“ vzťahov pred „vecnými“. Práve tieto črty dodávajú tomuto druhu panstva jeho *iracionálny* charakter.

Už samotné fungovanie týchto dvoch typov, zahrňujúcich najdôležitejšie druhy všetkých vzťahov panstva v predchádzajúcom období, sa javí ako prejav svojráznej *dialektiky každodenného a nekaždodenného*. Keď sa tradicionalizmus usiluje o udržanie jestvujúceho poriadku prostredníctvom posväcovania

každodennosti, charizma vystupuje ako zdroj inovácie. Weber uznáva pod charizmatickým panstvom „špecifický *nekaždodenný* charakter“ (Weber 1921: 142), dokonca ho považuje za „„revolučné“ v tom zmysle, že sa neviaže na nič jestvujúce“ a nerealizuje sa podľa všeobecných noriem, ale „podľa konkrétnych zjavení a vnuknutí“. „Nové“ sa však môže dostať do tradičného poriadku iba „prostredníctvom nositeľov charizmy: veštami prorokov alebo dispozíciami charizmatických výbojných kniežat“. (Weber 1983: 396-397) Tak zjavenie, ako aj meč sa stali dvomi typickými nástrojmi zavedenia inovácie do spoločnosti. Ale po tom, čo tieto „dve nie každodenné sily“ dokonali svoje dielo, podľahli nadvláde každodennosti, „zovšedneli“.

Čo však Weber chápe pod „zovšednením“? Myslí tým pre každodennosť typickú nadvládu *rutiny*, ktorá sa formuje v dôsledku denno-denného opakovania tých istých úkonov? Alebo je to postupné *racionálne* prekonávanie magických a náboženských čiar, ktoré si podrobili vzťahy medzi ľuďmi ešte na začiatku historického vývoja?¹⁶ Či táto „sofistikovanejšia“ verzia „zovšednenia“ nevyklučuje tú prvú, „triviálnejšiu“ a samotný proces racionalizácie vzťahov panstva nielenže sa završuje nadvládou rutiny, ale sa aj uskutočňuje prostredníctvom „rutinizácie charizmatických výziev“? (Martucelli 1999: 210) Weber sa problému *zovšednenia* (*Veralltäglicung*) *charizmy* špeciálne venuje v osobitnom paragrafe *Hospodárstva a spoločnosti*, zdôrazňujúc popri tradicionalizácii vzťahov charizmatického panstva hlavne možnosť ich *racionalizácie* v podobe *legalizácie*. (Weber 1921: 143)

Treba zdôrazniť, že ak sa Weber obracia k analýze procesu racionalizácie vzťahov panstva, znova prízvukuje rozmanitosť foriem *racionalizmu*. Popri *teoretickej* racionalizácii, ktorú nachádzame vo filozofii a vo vede a ktorá predpokladá „ovládanie reality čoraz precíznejšími abstraktnými pojmami“ (Weber 1983: 393), poukazuje na racionalizáciu *praktického* charakteru v zmysle metodického dosiahnutia určitého praktického cieľa prostredníctvom „čoraz precíznejšej kalkulácie adekvátnych prostriedkov“. (Tamže) Dôležitým je však v danom prípade Weberov presun od *ekonomického racionalizmu*, na ktorý sa predtým sústredil v svojej *Protestantskej etike*, k tomu, čo pomenoval *právnym racionalizmom*. Demonštruje ho prostredníctvom „čistého typu“ „legálneho“ panstva, v ktorom je legitimita rozkazovania odvodená z „*racionálne* (podč. – autorka) ustanoveného, dohodnutého alebo vnútorného pravidla“ (s. 395), kým samotná legitimita ustanovovania týchto pravidiel spočíva v „*racionálne* (podč. – autorka) ustanovenej alebo interpretovanej „ústave“. (Tamže) V tomto type panstva už vládne nie *osobná autorita*, ale *neosobná norma*, a nie je tu miesto pre svojvôľu panovníka, milosť alebo privilégium.

¹⁶ Schluchter poukazuje na rozdiely medzi magickou charizmou, náboženskou charizmou a charizmou rozumu, ktoré stelesňujú rôzne etapy vývoja poslania charizmatického vodcu. (Schluchter 1981: 124-125)

Práve tento výsledok postupnej racionalizácie vzťahov panstva Weber vyzdvihuje v svojom historickom prehľade jej etáp. Ukazuje nám spôsoby, pomocou ktorých sa má uchovávať pôvodná charizma po zomrelom prorokovi alebo panovníkovi. Robí sa to buď voľbou nástupcu, a to v podstate na základe výberu podľa charizmy, alebo prostredníctvom „designácie následníka vysviacovou“ (s. 398), alebo napokon vierou v dedičnú charizmu kmeňa, z ktorého panovník pochádza. Práve odvtedy sa začína „panstvo pravidiel“, keď panovník už nevládne pre svoje čisto osobné kvality, ale buď na základe získaných alebo zdedených vlastností, alebo „pre legitimitu získanú aktom voľby“ (s. 398)

A tu už nastupuje panstvo *každodennosti* alebo tradície, ktorá sama osebe je stelesnením historickej opakovateľnosti. V priebehu času charizmatičký vodca, ktorý na začiatku pôsobil ako novátor, postupne upadá do typického spôsobu zovšednenia po tom, čo len dokonal svoje dielo. Postupne sa mení na *úradníkov* aj štáb ľudí, ktorý obklopuje panovníka. Všetci aj hnacou silou zovšednenia charizmy bolo v podstate úsilie o „legitimizáciu sociálnych pozícií panstva a ekonomických šancí pre sprievod a prívržencov vládcov“ (Weber 1921: 147). Vládca sa opiera o tento štáb úradníkov, vstupuje do boja s majiteľmi stavovskej moci a postupne ich vyvlastňuje. Vytvárajú sa predpoklady pre panstvo *právnych noriem*, záväzných pre všetkých občanov štátu.

Víťazstvo „*formalistického* právneho racionalizmu“ znamenalo nástup *legálneho* typu panstva, ktorého najčistejšou odrodou bolo „byrokratické panstvo“. Pre túto štruktúru panstva, ktorá vládne aj v modernom svete, je príznačné podriaďovanie sa nie v dôsledku „viery a oddanosti *osobám* obdareným charizmatičkou milosťou“ (Weber 1983:400), ani „nie v dôsledku posvätnéj tradície a piety k *osobnému* vládcovi určenému na základe tradičného poriadku“, ale „neosobná väzba na všeobecne označovanú *vecnú* „úradnú povinnosť“, ktorá je „pevne určená racionálne ustanovenými normami“. (Tamže) Právny racionalizmus v tej najvyvinutejšej podobe byrokratické panstvo súčasne stelesňuje, a to najmä pre bežné vedomie tú šedivú každodennosť, ktorá je prezentovaná opakujúcimi sa úradníckymi postupmi, administratívnou rutínou, zbytočným papierovaním a nudou. Weber nám síce neukazuje túto každodennú rutinu výkonu byrokratickej moci, ale nie je ťažko si ju domyslieť.

Tým nám Weberova analýza demonštruje prepojenie dvoch verzíí „zovšednenia“ charizmy.

Každodennosť a dejiny

Weberova analýza vzťahov panstva nielen potvrdila predpoklad o prepojenosti dvoch verzíí „zovšednenia“, ale ukázala na ďalšiu možnosť využitia antinómie každodennosť – nekaždodennosť (charizma) v kontexte historického poznania.

Najmä pri kategórii *charizmy* je pozoruhodné, ako sa z „úzko špeciálneho“ pojmu pôvodne náboženskej proveniencie postupne stal kľúčový pojem pre svojskú interpretáciu už nielen hospodárskych, ale aj politických dejín západného sveta. Avšak jej pôsobenie v dvojici s menej nápadnou kategóriou každodennosti prinieslo pozoruhodný výsledok – *občianske* dejiny začali vyzeráť ako odvodenina od dejín *náboženských*. Mohol vzniknúť dojem, že za tajomným striedaním týchto dvoch kategórií akoby sa strácali obvyklé kategórie klasickej historickej analýzy a do popredia sa tlačila ďalšia *historiozofická* schéma. Weber vedomý si tohto nebezpečia sa ospravedlňuje, že zavedením novej terminológie nechcel „schematicky znásilňovať nekonečnú rozmanitosť historického“, ale chcel by len „vytvoriť použiteľné pojmové orientačné body na určité ciele“. (Weber 1983: 401) Týmto sa pre neho stali už spomínané „čisté typy“ panstva, ktorým však sotva „dočista“ zodpovedali „všetky empirické útvary panstva“. (s. 400) Musí sa rátať s jestvovaním prechodných a kombinovaných stavov medzi týmito typmi a na ich označovanie treba použiť také terminologické „zlepence“ ako „patrimoniálna byrokracia“, kde sa racionálne snúbi s tradicionalistickým a pod. Weber je teda príliš dobre fundovaným a zručným historikom, aby podľahol sociologickému schematizmu a ignoroval reálny historický proces. Pritom nezaprie v sebe sociológa, ktorý má istý nadhľad nad historickou faktografiou.

Práve pre túto schopnosť prepojenia histórie a sociológie, ktorá sa začala presadzovať v nemeckom myslení ešte v 19. storočí, ho oceňujú nielen sociológovia, ale aj historici. Podľa Neusychina, ktorý sám bol vynikajúcim historikom – medievalistom, práve u Webera nachádzame veľmi poučný príklad toho, ako sa dajú spojiť „široké sociologické zovšeobecnenia s obrovskou konkrétnosťou historického výkladu a ako sa dajú materialisticky... analyzovať najjemnejšie nuansy ideológie a neprepadávať pritom schematizmu“. (Neusychin 1994: 639) V tomto zmysle aj kategórie *charizma* a *každodennosť* hodnotí ako „výborný nástroj historicko-sociologického bádania v rukách Webera“ (s. 634) a pokúša sa pretlmočiť ich v marxistickom duchu. Predstavuje jeho *každodennosť* ako „historicky sformovaný ekonomický poriadok danej spoločnosti“, kým pod „charizmom“ chápe „tie javy duchovného poriadku, ktoré vyjadrujú ideológiu a psychológiu nového hospodárskeho poriadku, ktorý má vymeniť ten starý“. (Tamže) V tomto ponímaní sa každodennosť javí ako ekonomická *základňa*, kým charizmu možno chápať ako ideologickú *nadstavbu* nastávajúceho spoločenského poriadku. Hoci až k takémuto záveru sa Neusychin bezprostredne nedostáva, predsa zasadzuje kategórie každodennosti a charizmy do kontextu tejto známej Marxovej schémy. Chápe *každodennosť* ako širšiu rámcovú kategóriu, do ktorej sa Weberovi môžu zmestiť rôzne typy boja medzi starými, prežitými spoločenskými formami a novými, ktoré z tých starých vzišli. Ideológmi a hlásateľmi tých nových sa

stávajú charizmatickí vodcovia, príchod ktorých vždy znamená „epochu prelomu, revolúcie“. (Tamže) Však napriek svojej pôvodnej „revolučnosti“ charizma postupne podlieha tradicionalizácii, v dôsledku ktorej sa sama stáva každodennosťou.

Zložité peripetie svetových dejín sa nám potom javia ako výsledok striedania iba dvoch stavov – každodennosti a charizmy a zdá sa, že historikovi Neusychinovi to ani neprekáža. Naopak, myslí si, že tieto Weberove kategórie môžu byť nápomocné v prípade konkrétneho historického bádania, pri ktorom si historik nemôže vystačiť s abstraktnou schémou „základne“ a „nadstavby“ a potrebuje si ju naplniť „živým obsahom historickej skutočnosti“. (s. 638) Tak si Weber všima prispôsobovanie charizmy náboženských *virtuózov* ku *každodennej* religiozite má na získanie ich „materiálnych a ideálnych záujmov. „Vyššia religiozita má pre každodenný život úlohu ideálu. Jej prísne požiadavky nie sú povinné pre každodennú etiku,“ píše Weber v *Dejinách hospodárstva*. (Weber 2001: 328) Preto katolicizmus nezahŕňa tieto požiadavky do okruhu povinností laika, ony sa vzťahujú len na mnícha.

V marxistickom jazyku takéto prispôsobovanie náboženskej charizmy potrebám každodennosti by znamenalo podriadenie potrebám ekonomického rozvoja. Čím lepšie sa im prispôsobuje, tým viac vplýva na ekonomiku, z čoho sa dá urobiť záver o tom, že náboženstvo môže pôsobiť na ekonomický život len vtedy, keď sa mu samo prispôsobuje. Príkladom takéhoto spätného pôsobenia podľa Neusychina boli „historické osudy puritánstva“. (Neusychin 1994: 635) Weberova práca o protestantskej etike aj demonštrovala spätné pôsobenie nadstavby na základňu. Weber tu skutočne preukazuje *ekonomický* vplyv mohutných náboženských hnutí, ktorých „význam pre hospodársky rozvoj spočíval predovšetkým v ich asketickom *výchovnom* pôsobení“. (Weber 1983a: 350)

Horlivosť, ktorou sa Neusychin usiluje preukázať Weberovu „blízkosť v niektorých aspektoch k historickému mysleniu Marxa“ (Miľskaja 1974: 15), zjavne kontrastuje s ustálenou (v komentujúcej literatúre) tendenciou predstaviť Webera ako Marxov antipód, ktorému išlo skôr o vyvrátenie tézy o určujúcom pôsobení ekonomickej základne na ideologickú nadstavbu ako o jej potvrdenie. Jeho vyhlásenie, že hospodárske vzťahy vyplývajú z etiky (Weber 2001: 320), a nie naopak, tomu aj nasvedčujú. Weberovi akoby išlo o to, aby sa vyhol zjednodušujúcej kategorickosti, s ktorou súvislosti medzi ekonomikou a náboženskou etikou občas nastoľovali a patrične sa interpretovali v koncepciách poplatných ekonomickému determinizmu. Namiesto toho, aby preukázal jednoznačnú ekonomickú podmienenosť takej súčasť nadstavby, akou bola „hospodárska etika“, Weber ju samotnú predstavuje ako „komplexný útvar“, a to s „mnohostrannou“, teda nielen ekonomickou podmienenosťou. (Weber 1983: 363) Popritom práve v *Protestantskej etike* nachádzame obraz

„mohutného kozmu moderného hospodárskeho zriadenia“, ktoré je viazané „na technické a ekonomické predpoklady mechanicko-strojovej výroby“. A táto „mechanická základňa“ kapitalizmu „s ohromným nátlakom determinuje životný štýl všetkých jednotlivcov, čo sa do tohto mechanizmu rodia“. (Weber 1983a: 357-358)

Toto poznanie nás upozorňuje nie tak na abstraktne stavanú kontrapozíciu *Weber* vz. *Marx*¹⁷, ako skôr na oceňovanie prítomnosti Marxovej kontrapozície základne a nadstavby vo Weberovom myslení. Práve toto ho v jeho historickej tvorbe nútilo si všímať ekonomické činitele v podobe materiálnych záujmov a hospodárskych aktivít určitých sociálnych vrstiev. Stačí nahliadnuť do jeho veľkolepej historicko-sociologickej analýzy mesta, aby sme si všimli nástojčivé prízvukovanie ekonomického aspektu mesta v jeho živote v priebehu rôznych historických období. Tak už pri hľadaní všeobecnej definície *mesta* zaostreje pozornosť na „hospodársku politiku mesta“ (Weber 1994a: 316), zdôrazňujúc v tomto slovnom spojení najprv *hospodársku*, až potom *politickú* zložku. Podľa neho „o „meste“ v *ekonomickom* zmysle sa dá hovoriť len tam, kde *tuzemské* obyvateľstvo uspokojuje podstatnú časť svojich každodenných potrieb na mestskom trhu, a to v značnej miere produktmi vyrobenými tuzemským obyvateľstvom a obyvateľstvom z najbližšieho okolia...“ (s. 310) Keď Weber analyzuje jednotlivé typy mesta (ázijsky, západný, antický, stredoveký), sleduje zloženie mestského obyvateľstva so zvláštnym zreteľom na jeho zamestnanie, materiálne zdroje a spôsob života. To mu dovoľuje naplniť kategóriu každodennosti konkrétnym ekonomickým obsahom a súčasne ju zasadiť do kontextu *historického* vývoja. Svoje zobrazenia konkrétnych historických scén a udalostí vie veľmi plasticky prispôsobiť zaužívanej periodizácii dejín, ktorá ich člení na *antickú* epochu, *stredovek* a *novovek*. Avšak Weber rozlišuje nielen medzi týmito veľkým epochami, ale diferencuje aj vnútri ich časových a priestorových rámcov, keď odlišuje napríklad raný stredovek od neskorého, alebo vidí rozdiely medzi talianskym stredovekým mestom a stredo európskym alebo anglickým mestom.

Používa však aj iné členenie dejín, ktoré viac zodpovedá jeho vlastnej koncepcii historického vývoja, keď sa dá o takej uvažovať¹⁸. Jeho hlavným obsahom a hybnou silou sa stáva *proces racionalizácie*, ktorý smeruje ku vzniku kapitalizmu. Účelovým sa tu stáva novší prístup k tomuto problému, ktorý sa u neho objavuje v náznakoch. Prejavuje sa v rozlišovaní medzi *predkapitalistickou* a *kapitalistickou* epochou, v rámci poslednej však medzi „raným kapitalizmom“ a „železným vekom 19. storočia“. (Weber 2001: 332) Táto skrytá periodizácia európskych dejín, ktorú Weber uplatňuje, bola

¹⁷ Tento problém sa dostatočne uspokojivo a všestranne rozoberá v Antonio – Glassman 1985; Böckler – Weiss 1987.

¹⁸ Príslušnosť Webera k táboru evolucionistov je, podľa Schluchtera, dosť otázná. Tvrdí, že Weber „síce sformuloval evolučnú perspektívu“, ale „skombinoval ju s porovnávacím prístupom“. (Schluchter 1981: 5)

podmienená osobitným pohľadom na úlohu kapitalizmu a predpovedala členenie dejín na *predmoderné*, *moderné* a *postmoderné* obdobia.

Keď vychádzame z Weberovho predpokladu o historickej „druhotnosti“ každodennosti, dá sa uvažovať o ďalšej periodizácii dejín, ktoré by sa delili na obdobia *pred* jej vznikom a *po* jej objavení. Táto periodizácia sa však zatiaľ neobjavila a sotva sa objaví, hoci bezprostredne súvisí s problematikou civilizacionistiky¹⁹. Rozdelenie dejín západného sveta na základe antinómie nekaždodenného a každodenného sa zdá byť izomorfné protikladu „necivilizovaného“ a „civilizovaného“, ktoré sa pre takého klasika civilizačnej analýzy ako N. Elias javia ako stupne „ešte pokračujúceho vývoja“. (Elias 2001: 117) Elias síce nevystupuje ako sociológ každodennosti, ale v svojom základnom diele *O procese civilizácie* tak podrobne vykresľuje spôsob života a správania stredovekého človeka, že akoby pokračoval v intenciách Webera, ktorý svojho času na neho veľmi zapôsobil.

Kategória každodennosti sa stáva pre Webera historickou kategóriou zbavenou tej osudnej nehybnosti, ktorá ju bežne sprevádza. Weber nám možno neponúkol súhrnný prehľad svetových *dejín každodennosti*, ako to spravil F. Braudel v svojich *Štruktúrach každodennosti* a ani nepodal taký mnohostranný obraz každodenného života jednej konkrétnej epochy, ako to urobil J. Huizinga vo svojej *Jeseni stredoveku*. Avšak tým, že neuzavrel každodenný život do rámca súkromných záležitostí človeka a naznačil prechody do ríše svetových dejín, spravil z kategórie každodennosti kľúč k jej tajomstvám.

A to by bol ten najvýznamnejší záver predchádzajúcej analýzy Weberovho prínosu k formovaniu náplne a cieľov *sociológie každodennosti*.

Dilbar Alieva v súčasnosti pôsobí ako docentka na Katedre sociológie FF UKF v Nitre. V r. 1965 – 2001 prednášala na Katedre sociológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského dejiny sociológie, súčasnú sociologickú teóriu, sociológiu každodennosti, hermeneutiku a sociológiu atď. V r. 2001 – 2010 pracovala na Katedre sociológie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave. Je autorkou viac ako stovky vedeckých a odborných publikácií k problematike súčasných sociologických teórií publikovaných na Slovensku a v zahraničí. Je autorkou monografie *Súčasná americká sociológia* (1986). Je členkou redakčnej rady časopisu *Sociológia* (od r. 1975), časopisu *Biograf*, časopisu *Societas et res publica*. V r. 1998, 2000 – 2001 zastávala funkciu predsedníčky Slovenskej sociologickej spoločnosti pri SAV, v r. 1978 založila a vedie sekciu sociologickej teórie SSS.

LITERATÚRA

ALBROW, M., 1990: Max Weber construction of social theory. London: Basingtoke.

¹⁹ Rozbor Weberovej civilizačnej teórie nájdeme v Bogner 1989. Pozri tiež Arnason 2012.

- ALIJEVOVÁ, D., 1987: Každodennost' ako objekt sociologického skúmania. In: Sociológia 19, č. 4.
- ANDRESKI, S., 1984: Max Weber's insights and errors. London etc.: Routledge and Kegan Paul.
- ANTONIO, R. J. – GLASSMAN, R. M. (eds.), 1985: A Weber – Marx Dialogue. University Press of Kansas.
- ARNASON, J. P., 2012: Max Weber jako klasik civilizační analýzy. In: Sociológia 44, č. 5.
- BENNETT, T. – WATSON, D., 2002: Understanding Everyday Life: Introduction. In: Understanding Everyday Life. Ed. by T. Bennett and D. Watson. Blackwell: Cambridge.
- BOGNER, A., 1989: Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien Max Weber's, Norbert Elias und der Frankfurter Schule im Vergleich. Opladen: Westdeutsche Verlag.
- BÖCKLER, S. – WEISS, J. (Hrsg), 1987: Marx oder Weber? Zur Aktualisierung einer Kontroverse. Opladen: Westdeutsche Verlag.
- BRUBAKER, R., 1984: The limits of rationality. An essay of the social and moral thought of M. Weber. London etc.: G. Allen and Unwin.
- COHN aus Görlitz, H., 1933: Realismus und Transzendenz in der Romantik, insbesondere bei E. T. A. Hoffmann. Heidelberg.
- COLLINS, R., 1986: Max Weber. A skeleton key. Beverly Hills etc.: SAGE Pubs.
- COLLINS, R., 1986a: Weberian sociological theory. Cambridge etc: Cambridge university press.
- ELIAS, N., 2001: O processe civilizacii. I tom, Moskva – Sankt-Peterburg: Universitetskaja kniga.
- GOFMAN, E. T. A., 1972: Krejsleriana. Žitejskije vozzrenija kota Murra. Dnevnik. Moskva: "Nauka".
- HELLER, A., 1986: The sociology of everyday life. In: Sociology: From crisis to science? Vol. 2. The social reproduction of organisation and culture. Ed. by Ulf Himmelstrand. London etc.:SAGE.
- HITZLER, R. – KELLER, R., 1989: On Sociological and Common-sense Verstehen. In: Current Sociology, vol. 37, No. 1.
- IGNATOV, S. S., 1914: E. T. A. Goffman. Ličnosť i tvorčestvo. Moskva: Tipografija O. L. Somovoj.
- MAFFESOLI, M., 2010: Le temps revient. Formes élémentaires de la postmodernité Paris: Desclée de Brouwer.
- MARTUCELLI, D., 1999: Sociologies de la modernité. Paris: Gallimard.
- MIĚSKAJA, L. T., 1974: A. I. Neusychin – učonyj, pedagog, čelovek. In: A. I. Neusychin: Problemy evropejskogo feodalizmu. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
- NEUSYCHIN, A. I., 1994: „Empiričeskaja sociologija“ Maksa Webera i logika istoričeskoj nauki. In: Maks Weber. Izbrannoje. Obraz obščestva. Moskva: Jurist.
- SIMMEL, G., 1996: Sozercanije žizni. In: G. Zimmel': Izbrannoje. Tom 2. Moskva: Jurist.
- SCHLUCHTER, W., 1981: The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History. University of California Press: Berkeley etc.

- SZAKOLCZAI, A., 1998: Max Weber and Michel Foucault: Parallel life-works. London and New York: Routledge.
- TACUSSEL, P., 1989: Criticism and Understanding of Everyday Life. In: Current Sociology, vol. 37, Number 1., p. 61-70.
- VITKOP-MENARDO, G., 1999: E. T. A. Gofman sam svidetel'stvujuščij o sebe i o svojej žizni. Čeljabinsk: Ural LTD.
- WEBER, M., 1921: Wirtschaft und Gesellschaft. 1Hb., Mohr :Tübingen
- WEBER, M., 1983: Hospodárska etika svetových náboženstiev. Ss. 362-403. In: M. Weber, K metodológii sociálnych vied. Bratislava: Pravda.
- WEBER, M., 1983a: Protestantská etika a duch kapitalizmu. Ss. 272-361. In: M. Weber, K metodológii sociálnych vied. Bratislava: Pravda.
- WEBER, M., 1983b: Zbrané state k sociológii náboženstva. Ss. 255-271. In: M. Weber, K metodológii sociálnych vied. Bratislava: Pravda.
- WEBER, M., 1983c: Veda ako povolanie. Ss. 222-254. In: M. Weber, K metodológii sociálnych vied, Bratislava: Pravda.
- WEBER, M., 1990: Protestantskaja etika i duch kapitalizma. Ss. 61-135. In: M. Weber, Izbrannyje proizvedenija, Moskva: Progress.
- WEBER, M., 1990a: Teorija stupenej i napravlenij religioznogo neprijatija mira. Ss. 307-344. In: M. Weber, Izbrannyje proizvedenija, Moskva: Progress.
- WEBER, M., 1994: Sociologija religii (Tipy religioznych soobščestv). Ss. 78-308. In: M. Weber, Izbrannoje. Obraz obščestva. Moskva: Jurist.
- WEBER, M., 1994a: Gorod. Ss. 309-446. In: M. Weber. Izbrannoje. Obraz obščestva. Moskva: Jurist.
- WEBER, M., 1999: Základné sociologické pojmy. Bratislava: SOFA.
- WEBER, M., 2001: Istorija chozjajstva. In: Istorija chozjajstva. Gorod. Moskva: Kanon-Press-C. Kučkovo pole.