

O ČASOVOSTI LÁSKY

ONDREJ MÉSZÁROS, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

MÉSZÁROS, O.: On Temporality of Love.
Filozofia 45, 1990. No. 3, p.

The Theme of the paper is some aspects of temporality of love. The author abandons partially traditional philosophical treatment of problems in question by understanding love not only as a way of transcending human life but also as a social phenomenon, characterized by the historical and temporal system. By means of some sociological categories he interprets love as an event and intimacy. However, to express the temporal paradox of love he makes use of symbolic archetypes of characters who represent love in attempts of Man to transcend his being. Bipolarity of love is thus presented also in the kind of interpretation of the theme.

Zážitok transcendentu je taký starý ako ľudstvo samo. Napriek tomu — hoci vyviera z hlbín ľudskej psychiky — k jeho dosiahnutiu treba prelomiť obmedzenia každodenného života. Treba totálne pozmeniť prirodzenú zaujatosť uskutočňovania a obnovovania platnosti predom daného sveta. Dospieť k zážitku transcendentu možno len sprostredkované. Jedným zo spôsobov je umenie, ktoré sprítomňuje bezprostredne nepovedateľné a tým *otvára dimenzie času*. *Imanentný zážitok transcendentu* sa odhaľuje aj v láske, ktorá je síce takmer exkluzívnym stavom a udalosťou v živote človeka modernej civilizácie, ale dočasne mu poskytuje pohľad na rodovosť jeho bytia. Buď v podobe romantikou objaveného zrkadlenia vlastnej podstaty v osobe druhého, kde — ako v mýte prednesenom v *Symposine* — nachádzame nevyhnutný doplnok svojho Ja v druhej osobe, alebo — v rezignovanejšom postoji Dona Juana — tak, že prisudzujeme vlastné vízie, myšlienky a pocity druhému. V obidvoch prípadoch ale — a možností je viac — prekračujeme vlastné hranice a vstupujeme do sveta iného: transcendujeme sa.

Filozofia zvyčajne zdôrazňuje tento dosah lásky. Aj preto, lebo cezeň sa ozrejmuje spoločný koreň múdrosti a citovo naplneného vzťahu k druhej osobe. Keďže ale láska zasahuje celého človeka, nebude, dúfam, filozofickým bohorúhačstvom, ak ju budem interpretovať aj z hľadiska iných jej dimenzií.

Ľudské bytie, objektivizované v spoločenskom živote, sa organizuje v troch typoch časových štruktúr. Tieto typy v určitom zmysle vyjadrujú evolučnú postupnosť, v prípade konkrétnych javov sú ale v koexistencii, v akomsi prieniku. Vytvárajú aktuálnu časovú hierarchiu. Prvým typom je tzv. *dejinný systém*, ktorý možno stručne charakterizovať pojmom „bytie v čase“, Innerzeitigkeit. (Pričom Innerzeitigkeit sa nechápe v heideggerovskom zmysle nie-pravej-časovosti, ale v zmysle nevyhnutného zaradenia sa do času skôr a širšie existujúceho bytia.) Druhým typom je tzv. *časový systém*, v ktorom význam získavajú mechanizmy

produkcii vnútorného času. Čas sa tu stáva štruktúrotrvorným momentom, nositeľom individuality v najširšom slova zmysle. Tretí typ možno nazvať *transcendujúci systém* a charakterizovať ho jednak moralitou a vplyvom étosu, jednak konaním „sub specie aeternitatis“. Špecifikum časového systému najpregnantnejšie ozrejmuje sociologické a ekónomické kategórie. Akokoľvek sa zdá čudné a pre zvolenú tematiku cudzie a neadekvátne používanie takýchto pojmov, musíme siahť po nich v záujme viacrozmerného obrazu daného javu. Najmä preto, lebo našim zámerom nie je podať filozofiu lásky, ale načrtnúť niektoré významy časovosti lásky ako vzťahu dvoch osôb a ako udalosti v ich živote.

Časový paradox lásky

To, čo prestupuje uvedené časové štruktúry a určitým spôsobom rozpúšťa ich hranice, je *vášeň*. Vášeň nerozbiha asymetriu pohlaví, skôr naopak, zvyrazňuje ju. Láska sa prejavuje na jednej strane ako boj, ako dobývanie a opanovanie ženy, na druhej strane ako bezpodmienečné poddanie sa vôli milovanej osoby; a to je tá forma, v ktorej sa láska prezentuje a v ktorej má záľubu. Ale práve táto forma nás privádza k podstatným rysom časovosti lásky: v nej jednotlivec svoju identitu nenachádza, ale stráca. Utvára sa nová časová jednotka spoločnosti: v boji sa realizuje taktika a časový rozpočet dobývania a tým aj špecifické využívanie času; v sebaodovzdávaní, v zabudnutí na seba sa prenesieme do tej fenomenologickej súčasnosti, ktorá je pôdou koexistencie dvoch osôb. Túto časovú jednotku možno interpretovať aj ako intimitu, ktorá „je systémom interpenetračných vzťahov“ spoločnosti (1, s. 222), teda takým individualizovaným momentom kontinuity spoločenského bytia, ktorý zabezpečuje systémovo špecifický styk dvoch ľudí, a tiež sprostredkúva vzťahy jednotlivcov k spoločnosti.

Dvojznačnosť vášne má za následok aj tie *paradoxy*, ktoré zjednocujú objekty a súvislosti lásky, tvoria uzavretý kruh, z ktorého niet úniku. Paradoxy ako dobývajúce sebaobetovanie, želané útrapy, vidiaca slepota, uprednostnené rabstvo, sladké martýrium a pod. vyvolávajú výsreďnosť, exces. Exces jednoznačne oddeľuje a diferencuje lásku od púhych spoločenských stykov a konverzačných spôsobov. V ňom sa zjednocuje láska s nenávisťou (hoci sa v klasickej predstave vzájomne vylučujú), on podriaďuje tejto rozpornej jednotke všetko. Preto sú začiatky lásky náhle, neočakávané, lebo racionalita bežného života ju nepredurčuje. Mohli by sme ho znázorniť povestným hadom hermetikov (uroboros), ktorý požíra vlastný chvost. Paradoxy vyplňujú tú časovú formu, ktorá bude potvrdená aj ďalšími znakmi a ktorá sa vyznačuje *uzavretosťou* alebo, presnejšie, *uzavretím večnosti do okamžiku*. Toto špecifikum časovosti lásky nie je len ontickým znakom, ale zasahuje aj do reflexívnej roviny, do vnímania skutočnosti milujúcimi sa.

Milujúci vytrhávajú sami seba z postupujúcej časovosti a „obaľujú sa“ mimočasovosťou fenoménu lásky.

Luhmann má pravdu v tom, že prejavy lásky a jej sebainterpretácie sú závislé od systémových špecifik danej spoločnosti, že teda aj mimočasovosť je determinovaná podmienkami prevládajúcej časovosti. Z toho vyplýva, že aj excesy sa tolerujú len vtedy, ak vyrastajú z podhubia každodennosti. Preto môže byť láska jedným z komunikačných médií spoločnosti. Napriek tomu ale každá láska nosí v sebe potencialitu prerazenia hraníc podmieňujúceho dejinného a časového systému smerom k transcendentii. Nie náhodou je vzťah muža a ženy obrazom morality; nie náhodou sme vnímavejší a citlivejší k umeniu v stave zaľúbenosti; nie náhodou je táto oblasť plná mýtov, symbolov, typických pre pohľad sub specie aeternitatis. Z toho možno odvodiť, že hoci nie všetci máme boží dar transcendovania vlastného života racionalitou alebo imagináciou, prevažná väčšina je schopná pozdvihnúť sa nad každodennosť láskou. Preto je láska cestou k rodovej podstate človeka — ak môžem použiť takýto špekulatívny termín.

Reflexívne časové vedomie lásky neakceptuje rozpor medzi úprimnosťou a neúprimnosťou, či sa prejavuje tak, že jej aktéri prisahajú na trvanie — v okamihu a pre okamih — hoci vedia, že sa zmenia. Stáva sa to najmä vtedy, keď nad láskou ako čistým citom prevláda *rozkoš*. Rozkoš totiž nepotrebuje kritériá: z hľadiska času existuje len v tomto okamihu a pre tento okamih. Zanikne síce, ak prekročí prah lásky, no napriek tomu rozhoduje o dobe trvania lásky: láska zaniká, keď už neposkytuje žiadnu rozkoš. Základný časový paradox lásky sa potvrdzuje aj z tejto stránky. Okamih je takou prítomnosťou, ktorá nemá ani minulosť, ani budúcnosť. Takto vlastne ani nie je časovým atómom, ale atómom večnosti. Svoje hranice nevytyčuje, ale uzatvára do seba, rozpušťa ich v jednom globálnom „teraz“. Preto mohol aj Kierkegaard vyhlásiť, že prítomné je večnosťou alebo, lepšie povedané, večnosť je prítomná. No len vtedy, ak subjekt nepostráda zanietenosť, a tak v erotike pozná hodnotu citu (2, s. 23). Paradoxnosť tejto zvláštnej jednoty okamihu a večnosti spočíva potom najmä v tom, že sa utvára a potvrdzuje aj z hľadiska transcendencie, aj z hľadiska rozkoše, teda v dvoch protipóloch. Treba zároveň povedať aj to, že toto globálne *teraz* je časovou formou sebareflexie lásky, kým pohľad „zvonka“ prezrádza jej celkom svetský priebeh a menej tajomnú a paradoxnú časovosť.

Láska ako udalosť

Preto možno opísať lásku aj ako *udalosť*, teda ako určité časovo ohraničené obdobie v živote jednotlivca, ktoré jednak škáluje vlastnú biografriu, jednak jej dáva ontický a hodnotový zmysel. Prvým krokom k uchopeniu takejto udalosti je jej „vyčlenenie zo synchronnej a diachronnej časopriestorovej kontinuity“ a zároveň „gnozeologická legiti-

mácia tejto časovej ohraničenosti“ (3, s. 38). Vo vyčlenení i v legiti-
mácii ohraničenosti zo strany okolia a zo strany účastníkov udalosti sa
prítom ukazujú značné divergencie. To nás ale nemusí zaujímať, pretože
pri každom type udalosti — nielen pri láske — síce až meranie času
umožňuje jasné oddelenie udalostí, ale k ich identifikácii nie je toto
meranie potrebné. Čas sa prejavuje pri ich uskutočňovaní ako komplex-
ný fenomén, ktorý nemožno uchopiť púhou chronológiou. Čas je tu
takou dimenziou, ktorá určuje zmysel udalosti. Udalosti totiž nestano-
vujú len samy seba, ale aj svoje vzťahy; nanovo formujú minulosť a bu-
dúcnosť. Zmysel udalosti funguje ako odkaz na iné možnosti a poskytuje
základňu pre temporálnu koordináciu činností.¹ Vzniká kontinuálna prítomnosť — a v prípade dvoch aktérov lásky ako udalosti súčasnosť —, na pôde a prostredníctvom ktorej prebieha vzájomné privlastnenie si minulosti a budúcnosti.

Rodí sa *simultaneita* zo zjednotenia časových dimenzií doteraz oso-
bitných životných procesov a z koncentrácie okolo centripetálnej sily lásky. Uzavretosť simultaneity je podmienená intimitou a tajomstvom ako spoločným a výlučným majetkom zúčastnených osôb. Popri simul-
taneite je ďalším definujúcim znakom lásky ako udalosti špecifický
časový horizont, ktorý diferencuje „prítomnú minulosť“ (tú, ktorá je
privlastnená súčasnosťou udalosti) od „nezúčastnených“ minulých de-
jov a „prítomnú budúcnosť“ zakladá na kauzálnne prepojenej jednote
„minulej prítomnosti“ a nadchádzajúcej prítomnosti“. Časový horizont
individualizuje a onticky začleňuje lásku do osobnostného času, ale aj
do komplexu spoločenských stykov. Nemá len informačnú funkciu ča-
sovej skúsenosti, ale aj funkciu stanovenia predhistórie lásky a jej od-
delenia od dejov mimo nej.

Dalo by sa namietať, že takto charakterizujem lásku len z hľa-
diska jej dejinnosti, teda zaradenosti do času. Ale nie je to tak, lebo
pribeh lásky disponuje vlastnými temporálnymi sebareferenciami, kto-
ré rozhodujú o tom, čo sa zaraďuje do predhistórie a čo nie. Takto po-
tom láska akoby okľukou, odkazom na niečo vonkajšie — teda konfron-
tačne — predkladá vlastné charakteristiky. Časový horizont je síce
podstatne určený vlastnými obsahmi, presnejšie „históriou lásky“, ale
keby sme ho odtrhli od okolia, stratil by svoje komunikatívne funkcie.
Simultaneita je síce stelesnením idolu jaskyne, ale nie monádou bez
okien. Mohli by sme povedať, že simultaneita je temporálnou podmien-
kou zjednotenia sa s druhým človekom. A v tomto zmysle musíme dať
za pravdu Kierkegaardovi, že táto simultaneita nielen uzatvára, ale aj
otvára časové horizonty: prežívaná aktualita lásky je zároveň nadčaso-
vou ľudskou skúsenosťou. Mýtus, ktorý rozpráva Aristofanes v Platóno-
vom *Symposiu*, hovorí o tom istom: pôvodní ľudia mali dvojité telo. Pre-

¹ Podobný výklad nachádzame aj u N. Luhmanna (4, s. 235—300).

tože však boli pyšní a namyslení, Zeus ich rozpoltil. A tak teraz každá polovica hľadá svoju druhú polovicu, ženu alebo muža. Táto túžba po celku je láska. Mýtus tu neoddeľuje telesnú a duchovnú lásku, ale netreba byť ani prízemným materialistom, ani čisto fenomenologicky chápať súčasnosť, aby sme prijali názor, že bez telesného spojenia je túžba po celku púhou metafyzickou ilúziou. Sexuálny zážitok nás takisto vytrháva z toku času, aspoň na okamih nás vynesie na vrchol, odkiaľ sú „viditeľné“ „stratené“ alebo doteraz nepoznané veci. Ten povestný smútok, ktorý nasleduje po rozkoši, nie je len citovým stavom, ale aj zvláštnym spôsobom poznávania toho, čo nás presahuje a čo sa nás zmocňuje práve vtedy, keď sme vykonali azda najindividuálnejší a najpominuteľnejší akt.

Časový horizont lásky možno chápať onticky ako „časový rozmer a vyplnenie času prostredníctvom príbehu“ (1, s. 90), ale aj gnozeologicky ako paradigmu sebareflexie aktérov lásky. V druhom prípade máme do činenia väčšinou s určitými symbolmi a mytológiami, v ktorých a cez ktoré každá konkrétna láska vidí seba samu. Tieto dva aspekty ale nemožno od seba odtrhnúť, lebo symboly nie sú len duchovné entity, lež reálne sprostredkovania v sieti citov, úmyslov, sympatií, vášní, psychických alebo telesných väzieb a pod. Napríklad symboly Dona Juana, Undiny či Psyché nie sú predmetom výlučne „vedy o veciach, o ktorých nemá zmysel čokoľvek vedieť“, ale sú buď neuvedomene uskutokňované, alebo slúžia ako prostriedok racionalizácie vlastných postojev.

Začnime ontickými určeniami. Spomenuli sme, že láska sa odlišným spôsobom vzťahuje k svojej predhistórii a k udalostiam, ktoré ju chronologicky predchádzali alebo sú s ňou koincidentné, ale sú mimo nej. Predhistóriou je tá minulosť, ktorá je prítomná v láske a ako predhistória sa ukazuje len vtedy, keď sama udalosť lásky sa už obklopila významom. Deje alebo činnosti, ktoré nie sú „zasiiahnuté“ týmto zmyslom, ostávajú mimo lásky ako cudzí svet: či už ide o minulosť nesprítomnenú alebo o plynúcu súčasnosť, kde nerozhoduje pretrvávanie, lež sukcesivita. Temporálna koincidencia — ktorá nie je totožná so simultaneitou — sa tu vyplňuje rozkošou, koketériou, flirtom; ony totiž nedisponujú časovou viacrozmernosťou; nemajú ani minulosť, ani budúcnosť. Realizujú sa vždy len aktuálne. Okrem toho nie sú sebaúčelom, ale takmer vždy prostriedkom k niečomu inému, ako to potvrdzuje azda najväčší znalec tejto oblasti, ktorý sa stal aj symbolom — Casanova: „Žena je ako kniha, ktorá sa musí vždy, či už je dobrá alebo zlá, páčiť najprv svojim titulným listom. Ak ten nie je zaujímavý, nevzbudzuje chuť čítať... žijúca kniha chce byť prečítaná dôkladne a náruživý čitateľ sa stane obeťou koketérie, toho netvora, ktorý prenasleduje všetko, čo chce vytvoriť z lásky úlohu svojho vlastného života“ (5, s. 145—146).

Možno povedať, že toto sú vonkajšie časové určenia lásky, tie, ktoré ju špecifikujú ako „dejinný“ systém, ako udalosť, obklopenú inými dejmi. Otvorenie času pre „vec lásky“, pre príbeh bude znamenať zrod inej tem-

porálnej racionality. Už nepôjde len o hľadanie prípadne utváranie času pre lásku, ale sama láska ako udalosť s vlastnou logikou pohybu si bude vynucovať čas pre seba. Ekonómia času, ktorá nie je výlučne hospodárskou kategóriou, ale je zákonitosťou všetkých sebareproduktujúcich sa celkov, získa nadvládu nad samotnými subjektami. Štruktúrotvorná funkcia času pripravuje aj vlastný zánik tým, že jednak spotrebúva čas iných dejov, jednak diferencuje a urýchljuje vlastné procesy. Všeobecne platí, že uskutočňovanie príbehu je aspoň trojako temporálne podmienené: 1. pre vlastnú konštitúciu procesu je potrebná dostatočná hustota selektívnych udalostí v čase; 2. treba uchovať komplexnosť, ktorú vynucuje súvzťažnosť aktérov lásky; 3. život aktérov je časovaný príbehom, lebo narastá množstvo relácií.

Láska ako časový systém smeruje k opotrebovaniu citového kapitálu, prineseného z predhistórie a z počiatkov príbehu. Jej produkcia prináša prehĺbenie, verbalizáciu a sublimáciu vzťahov, čo na druhej strane znamená potrebu zabezpečenia určitej kontinuity, vylúčenia hiátov a hluchých časových období. To, čo podľa ekonomickej teórie znamená tendenciu rastu živej a tvorivej práce na úkor mŕtvej, objektivizovanej práce, vo „filozofii lásky“ znamená trvalý tlak na inovačné schopnosti aktérov príbehu. Je síce pravda, že láska — ako každá udalosť — má svoju inerciu, a teda môže trvať aj po svojom čiastočnom alebo úplnom vyprázdení, ale vtedy je väčšinou udržiavaná vlastnou „ideológiou“. Táto ideológia sa zameriava na vyjadrenie a obranu celostnosti udalosti, na to, čo antickí autori označovali pojmom „akmé“ a čo Florenskij označuje výrazom „štvorrozmerná celostnosť“ (6, s. 108). V tomto zmysle akmé ako rozkvet udalosti predstavuje celý proces. Treba si ale uvedomiť symbolickosť tohto zastupovania a mať na zreteli etapy a rytmy procesu. Existuje ešte jeden spôsob ideového stanovovania lásky ako celostnosti v prípade, keď sa stáva motívom umeleckej tvorby. Umožňuje to špecifikum motívu, ktorý, „ontologicky vzatý, je vždy nehmotný (aneu hylés)“ (7, s. 83). Žiadna inercia a žiadna ideológia či umelecká imaginácia však nemôže prekonať rozpor, ktorý sa napína medzi nádejou a skutočným príbehom (napriek dosiahnutiu špecifických záruk v intimite). Takisto docielenie nevyhnutných zmien (ktoré udržiavajú lásku pri živote) sa postupom času stáva nákladnejším, než sa očakávalo. „Vedľajšie výdavky“, s ktorými sa nerátalo, sa stanú záťažou a nevyrovná ich ani naplnená vášeň. To na jednej strane. Na druhej strane, diskrepancia medzi milujúcimi sa, ktorá sprevádza dvojakoť vášne, prerastá cez štruktúry explikovaných očakávaní a cez podobnú náchylnosť do prehnanej interpretácie tých predpokladov, na ktorých je celý vzťah postavený. Jednoducho, láska si vyžaduje viac energie, viac vkladov, viac času. Tým, že si vynucuje viac času, ničí sama seba.

Prostredníctvom času sa takto vyjavuje ďalší vnútorný rozpor lásky. Existovať môže len tak, že si vytvorí vlastnú časovú štruktúru. Ale

láska je zároveň ničená časom. Nie jej trvaním v čase, teda jej „starnutím“, lež intenzifikáciou času, a to tým, že neostáva čas pre iné udalosti a tak čas lásky požíra sám seba.

Proces sebazrušenia je odvrátenou stranou sebaustanovenia. A tu možno uviesť tie konštruktívne funkcie času, ktoré štrukturujú imanentné určenia lásky ako udalosti. Treba medzi ne zaradiť aj tie časové súvislosti, ktoré sú spojené s *očakávaním lásky*, presnejšie, s očakávaním jej naplnenia. Zdanlivo je to obdobie, ktoré je mimo udalosti, ale budeme bližšie k pravde, ak ho stotožníme s predhistóriou. Očakávanie je len čiastočne výrazom objektívnych temporálnych asynchronizácií (postavenie pohlaví v danom kultúrnom milieue alebo paradoxy vášne), je aj ritualizovaným prejavom asymetrických sociálnych vzťahov (napr. kultúrou určených spôsobov dobývania ženy). Čas čakania je možné skrátiť — zvyčajne sa aj skracuje alebo prerušuje vstupom *sympatie* do predhistórie lásky. Tu stačí spomenúť, že *sympatia* je jednak predpokladom poznania, objavenia druhého pre seba tým, že nás činí vidiacim; jednak je viac ako predpokladom, lebo patrí do vzťahových foriem Ja a Ty: prostredníctvom *sympatie* sa Ty mení („musíš byť taký, lebo takého ťa mám rada!“). K interpretácii *sympatie* ako špecifického druhu zvýhodnenia nás núti to, že je náklonnosťou, preferenciou niekoho. Slovo *preferencia* výstižne vyjadruje, že tu ide o postoj, vytvorený ešte pred kontaktom dvoch osôb. Jej smerovanie je teda určované afinitou ako subjektívnou náhodilosťou. Aj preto je v predhistórii toľko neistôt, ilúzií.

Nie každá *sympatia* prerastá do prehlbenejšieho, koincidentne utváraného vzťahu, ale aj keď prejde touto metamorfózou, spravidla si zachováva niečo z náhodlosti, ktorá bytostne zasahuje každú lásku. Z aspektu času to má taký dopad, že osobitnú cyklickosť príbehu permanentne ohrozuje svojou otvorenosťou smerom k budúcnosti.

Nech už láska nastupuje akokoľvek neočakávané, agresívne a okamžité, vždy musíme rátať s určitým *prechodným obdobím*, keď prekonávame cestu zo stavu ne-lásky do stavu zaľúbenosti, alebo z jednej lásky do druhej. V sociologickej literatúre je pre podobné procesy zaužívané pomenovanie *Statuspassage*², ktoré označuje osobitnú formu procesu prekračujúceho hranice. Prechodný stav sprevádza jednotlivca z jedného systému do druhého, pričom fáza premeny disponuje vlastnou štruktúrou času a ponúka náhradnú orientáciu v medziobdobí. V konečnom dôsledku je prechodné obdobie cezúrou, ktorá s konečnou platnosťou diferencuje predhistóriu a skutočnú udalosť, a jej temporálna štruktúra je naplnená ontickým a gnozeologickým dištancom od predchádzajúcej udalosti. Z hľadiska jednotlivca, prekonávajúceho túto diskontinuitu, je takmer existenčne dôležité — a z aspektu jeho morality určite rozho-

² W. Bergmann vo svojom článku [8, s. 481] uvádza viaceré práce [pozri 9; 10].

dujúce —, či je pri zanechaní jedného stavu a započatí stavu nového schopný *katarzie*. V prípade individua s pozitívnymi morálnymi hodnotami je katarzia takou diskontinuitou, ktorá je napokon súčasťou kontinuity jeho osobnostného života. Zachraňuje všetky perspektívne elementy predchádzajúcej udalosti a prenáša ich do udalosti novej. Zároveň ale dokáže odhaliť zmysel minulosti z pozície inej časovej a hodnotovej sekvencie.

„Ak som prežil určité vzťahy typu ‚my‘ alebo ‚vy‘, tak si skúsenosti vzťahujúce sa na ne môžem postupne vybaviť v pamäti, či spätým spôsobom ich môžem monoteticky uchopiť... Ale tieto skúsenosti, ktoré vtedy ešte boli faktickými skúsenosťami môjho vedomia, sa z určitého hľadiska podstatne pozmenili: nadobudli priestorovú hodnotu dejinnosti, čiže sa zavŕšili. Faktická skúsenosť vo svojom živom úseku bola otvorená do budúcnosti; teraz už nie je. Ak niečo — napríklad moje očakávanie vzhľadom na budúce správanie partnera — bolo v spoločenských vzťahoch subjektívne náhodilé, teraz je to úplne isté. Očakávania sa buď naplnia, alebo sa v nich sklameme. Časové štruktúry skúsenosti, napríklad časovú štruktúru, charakteristickú pre konanie, si napokon vo svojej pamäti môžem vybaviť, ale rozpomätávanie sa... má inú štruktúru a inak sa umiestňuje v slede mojej životnej histórie“ (11, s. 305). Časové štruktúry spojené s očakávaním, so sympatiou a s prechodným obdobím sa premenia na minulosť zahrnutú do predhistórie. Od nej sa jednoznačne oddelia tie temporálne určenia, v ktorých a prostredníctvom ktorých sa realizuje láska ako udalosť. Človek si uvedomuje rozdiel medzi predhistóriou a vlastnou históriou a korelácie medzi ilúziami a skutočnosťou sa stávajú plauzibilnými.

Tento jasný a uvedomelý predel tvorí referenčný bod pre *nový „le-topočet“* dvojice ľudí. Čo neznamená len symbolické rozlíšenie medzi dobou „pred“ a dobou „po“, lež značí aj vybudovanie spoločenských hraníc a základnu pre spoločnú identitu. Pocit a vedomie *identity* sú, samozrejme, už na tomto bode silne podfarbené vzťahom sociálnej zaradenosti členov danej dvojice a časovou perspektívou lásky. Sociálna zaradenosť tu pritom môže znamenať tak miesto v spoločenskej deľbe práce, ako aj rodinný stav (inú budúcnosť má láska v prípade slobodných individuí a inú v prípade, ak láska konkuruje rodinnému životu a pod.), kým obsahové nasýtenie perspektív značne závisí od zvolených stratégií a od tých špecifik, ktoré poskytujú historické, kultúrne, etnické a osobnostné typy. A priori existujúce rozpory — o ktorých už bola reč — sa tu doplnia aj temporálnymi konfliktmi medzi blízkymi a vzdialenými cieľmi lásky. V podstate je možná voľba medzi nasledujúcimi časovými orientáciami (ktoré nie sú špecifické iba pre lásku, lebo sa uplatňujú aj v iných vzťahoch): Možno sa konformne zaradiť do existujúcich štruktúr s vyhlídkami na pomerne dlhé trvanie udalosti. Možno vsadiť na presadenie spoločnej budúcnosti. Možno sa tiež s určitou chiliastickou časovou perspektívou oddať osudu a čakať na vykúpenie

zvonka. A napokon, možno sa s hedonistickou časovou perspektívou orientovať na „tu a teraz“ bez spytovania sa na budúcnosť identity.

Existuje ale aj časová štruktúra, ktorá akoby nezávisle od časových orientácií, od sociálnych rolí a pod. predurčuje priebeh lásky. Podľa koncepcie „time tracks“ (12) každý typ konania alebo udalosti prebieha na určitej časovej dráhe, ktorá sa špecifikuje v dvoch dimenziách: 1. na základe vzťahu sebaurčenie/vonkejšia určenosť, 2. na základe vzťahu kontinuita/diskontinuita. Časová štruktúra priebehu lásky je v tomto prípade *sebaurčujúca* a má podobu *epizódy*. Sebaurčenosť neznamená len ľubovôľu začatia a ukončenia udalosti (teda voľný vstúp a výstup), ale je najmä podmienkou pre rozvinutie intimity ako akejsi substancie lásky. Epizodickosť zasa — podľa pôvodného gréckeho významu (epi-sodion — vsuvka) znamená, že láska je jednou spomedzi iných udalostí ľudského života a nemožno ju ani budovať ani pochopiť bez ostatných epizód. Napriek tomu je do seba uzavretou a ucelenou udalosťou, ktorá nemusí byť v kauzálnom vzťahu s hlavnou líniou organizácie života. Neskôr ukážem, ako súvisí povaha epizódy s typom osobnosti a s tým, či epizóda osvetľuje charakter jej aktérov alebo dáva zmysel celku života (pozri problém katarzie). Láska ako epizóda môže byť úplne bezvýznamnou udalosťou v živote jednotlivca, ale aj všezahrňujúcim zážitkom, tým „akmé“, ktoré vrhá svoje svetlo do minulosti aj do budúcnosti. Napokon sem vstupuje ešte jeden problém, súvisiaci s možným korelátom „skutočného života“ individua (ktorý je prípadne odcudzený a neutешený) a lásky (ktorá je únikom, malým ostrovčekom slobody a citovej naplnenosti). Keďže láska je tu namiesto plného života, napriek dočasnému zážitkovému vyslobodeniu jednotlivca z pazúrov chladnej nevyhnutnosti smeruje k tomu, že sa stáva kľúčovou. V dôsledku jej zvláštnej výnimočnosti sa stávame jej väzňami. Epizóda tu prerastá vlastné hranice a podstatne sa mení — na osud. (Kultúrnymi archetypmi takýchto osudných lások sú vzťahy Tristana a Izoldy alebo Rómea a Júlie.) Napriek zdanlivej cynickosti tvrdenia, podľa ktorého najistejším ochrancom lásky je uvedomenie si jej dočasnosti (epizodickosti), najrozumnejším postojom je zrejme neprestajná kalkulácia s jej pomínavosťou. Lenže rozumnosť v láske je *contradictio in adjecto*. Preto vznikajú nové a nové taktiky a stratégie na prekonanie alebo zahalenie nesúmerateľnosti trvania lásky a času na život (napr. moment ako večnosť; láska ako hra; rozšírenie pravidiel tejto hry na priebeh celého života a pod.).

Ak sa tvrdí, že čas individualizuje lásku svojou osobitnou štruktúrou, tak sa pod tým myslí neopakovateľné prepojenie partikularity ľúbostného aktu, hry, vášne s trvaním samotného vzťahu na báze „time tracks“ a „ideologizácia“ tejto previazanosti sebareflexiou a sebaobranou daného príbehu. Výsledkom prvého je *intimita*; formou prejavu druhého sú rôzne *mýty a symboly*, v ktorých sa láska predstavuje a cez ktoré je komunikovateľná.

Časová bezprostrednosť intimity

Intimita je časovou a priestorovou bezprostrednosťou, čo znamená, že o nej možno hovoriť len vtedy, keď sa prejavuje ako telesný a citový styk a ako vnútorná časová vzájomnosť, teda ako simultaneita a koincidencia. Výraz „intimus“ znamená predovšetkým „najvnútornejší“: z hľadiska času to značí, že aj najmenšie zmeny druhého vnímam a prežívaním koincidentne s ním. Ja sa vidím v ňom, a on sa vidí vo mne; naše skúsenosti a zážitky majú ten istý priebeh: meníme sa spolu. On je obšiahnutý v mojom životnom čase a ja som zahrnutý do jeho životného času. Priestorovou odlúčenosťou sa táto vzájomnosť porušuje, pričom som si síce vedomý toho, že životný čas partnera je súčasťou toho istého svetového času — chronologicky sme teda súčasníkmi —, ale nie sme už spojení skutočnou koincenciou (11, s. 284). Túžba môže narásť (vzdialenosti skrášľujú), ale intimita slabne. Vzťah nadobúda všeobecné črty lásky, ale vytráca sa z neho individualita so svojou aktuálnosťou. „Intimus“ preto znamená dôvernú vo význame osobnej blízkosti v najelementárnejšom zmysle slova: byť vzájomne pri sebe.

Intimita ako dôvera však má aj ďalší význam: že sa na svojho partnera môžem spoľahnúť. Bezprostrednosť tu znamená, že do významového univerza nášho styku nevstupuje ďalšia osoba. Okolo tohto bodu sa grupujú rôzne názory na *vernú*: na jednom póle nachádzame presvedčenie o vernosti ako absolútnej telesnej a duševnej viazanosti na partnera; na druhom póle tolerovanie osobných excesov, ale aj požiadavku zachovanie etikety. Najoptimálnejšie riešenie je zrejme uprostred. Dôvera ako vzťah dvoch osôb má predsa svoje trvanie, svoje časové rozpätie, a ako taká nepotrebuje permanentné potvrdzovanie. Je to kredit, ktorý je v určitom okamihu založený a jeho vyčerpanie je viazané na špecifické podmienky. V tomto zmysle dôvera môže preklenúť začiatok a koniec odlúčenosti partnerov, je teda časom trvania intimity bez účasti partnerov na vzájomnom vzťahu. Iným pojmom pre vernú je solidarieta. Solidárny som s partnerom aj v spleti svojich ďalších spoločenských stykov, ak ho nezrádzam ako osobnosť a ako spolutvorcu našej intimity. Symbolom vernosti v tomto zmysle je Penelopa, ktorá za dvadsať rokov odlúčenosti od Odysea nemohla nepodľahnúť zvädzaniu alebo násiliu svojich pytačov, ale základné hodnoty manželstva zachovala a manžela nezradila.

Spomeňme si na návrat Odysea do svojho domu. Penelopa získa istotu až potom, keď Odyseus prezradí ich *spoločné tajomstvo*. To, čo oddeľuje intimitu od ostatného sveta, je tajomstvo. Bez neho ani nemôžeme pochopiť intimitu. Tajomstvo vytvára vedľa viditeľného sveta druhý svet a často veľmi silne pôsobí na tento zjavný svet. Tajomstvom môžeme nazvať „každý známy skutkový stav, ktorý nesmieme alebo nechceme oznámiť. Na druhej strane je tajomstvom každý neznámy skutkový stav, od poznania ktorého sme odlúčení“ (13, s. 249). Intimita

je zrejme spojená s tajomstvom prvého typu, pri ktorom informácie o udalosti (o láske) sa vymieňajú len medzi zaľúbencami. Smerom von existuje len mlčanie alebo snaha o dezinformáciu. Keďže spoločenský svet je postavený na komunikácii, mlčanie je skôr výnimočné, častejšie oznamujeme namiesto tajomstva niečo iné. Robíme to aj preto, lebo viditeľné znaky lásky nemožno utajiť. Základnou stratégiou tu je, že tajomstvo typu „áno — nie“ (teda, či existuje láska alebo nie) veľmi nezakrývame, ale sa zameriavame na zachovanie modálneho tajomstva (teda neinformujeme o tom, akým spôsobom existuje skutkový stav). Intimita je založená na možnosti vstupu do sveta tajomstiev a na možnosti jeho spoluutvárania. Poskytuje síce niekedy bolestné poznatky, ale bez nich sa neuskutoční intímny vzťah dvoch osôb. Existuje viac druhov tajomstiev: počnúc tými, ktoré sa vzťahujú na techniky reprodukcie každodenného života (už aj ich porušenie ohrozuje integritu osobnosti, napríklad pobyt v kasárňach, väzniciach a pod.), cez tie, ktoré Goffmann nazýva „strategickými“ tajomstvami (skryté príčiny konania, ciele, ambície, hodnoty, ktoré nechceme prezradiť iným), končiac tzv. temnými tajomstvami, ktorých zverejnenie by zničilo obraz, ktorý si o nás vytvorila verejnosť, alebo ktorých existencia je aj pre nás nevedomená či násilne potlačená. Tieto druhy sú relatívne stabilné, kým tajomstvá, spojené s láskou sú značne premenlivé a hranice medzi frivolnosťou a morálnou kontrolou, či medzi kontrolou prostredníctvom citov a kontrolou prostredníctvom rozumu sú determinované dobovými konvenciami a kultúrnymi normami. Luhmann venuje osobitnú pozornosť problému možnosti komunikácie lásky vôbec (1, s. 150—161) a konštatuje, že základnou dilemou nie je to, či priebeh lásky je komunikovateľný alebo nie, ale to, že úprimnosť je nemožná. Každá komunikácia je založená na presnej lokalizácii rozdielov medzi obsahom informácie a spôsobom oznámenia. Obrazne povedané, oznámenie nemôže byť chladné, ak je informácia horúca. Je to typický príklad individualizovanosti intímnych vzťahov. Rétorika preto — podľa Luhmanna — dospieva ku svojmu koncu v 18. storočí. Láska je už komunikovateľná len ako hra alebo prostredníctvom paradoxov, ironie či cynizmu.

Nekomunikovateľnosť alebo zbytočnosť slovnej komunikácie sa objavuje aj v styku partnerov. *Mlčanie* tu môže byť hlboko informačne nasýtené a je prejavom vrúcnej intimity. Zmyslom takého mlčania je zachovanie neskesleného spoločného zážitku. Keďže sa k zážitku nepridáva komentár — ktorý by ho špecificky konzervoval — zážitok sa dostáva do vedomia a do pamäti vlastným pričinením a vlastným právom, a takto si ho môžeme aj oživiť.

„Oznamujúce mlčanie“ smerom dovnútra zachováva autentickosť zážitku, zachovanie tajomstva smerom von zasa potvrdzuje osobitosť lásky. „Intimita je skrýšou spoločných tajomstiev, čím vzniká medzi partnermi informačné pole vysokého napätia, tvoriace základ vyčlenenia spoločného priestoru a spoločného času z priestorových a časových

dimenzií, daných spoločnosťou“ (14, s. 89—90). Špekulatívne povedané, intimita je substanciou lásky, lebo jej časové a priestorové dimenzie sú tou centripetálnou silou, okolo ktorej a vo vzťahu ku ktorej sa utvárajú všetky ďalšie korelácie lásky ako udalosti. Jej spoločenská funkcia spočíva jednak v štrukturácii utvárajúceho sa spoločenského času, jednak v tom, že je sprostredkujúcim médiom v koreláciách životného času individua s ostatnými časovými formáciami spoločnosti.

Proces sebazrušenia lásky alebo jej rozpadu pod tlakom vonkajších síl som už čiastočne opísal vyššie. Vývin, vedúci k takému alebo onakému koncu lásky, vyplýva z jej ontických charakteristík ako epizódy ľudského života a z toho, že totalizácia temporálnych podmieneností priebehu lásky nevyhnutne naráža na špecifické časové obmedzenia osobného života, na možnosti prezentovaných sociálnych rolí a na bohatosť sociálnych väzieb. Intimita je uskutočniteľná len v určitých podmienkach: najviac jej vyhovuje izolovanosť od každodenných konfliktov. Vtedy môže byť zameranosť na seba a na partnera nerušená a nepretršovaná. Akcelerácia životného času, zainteresovanosť na rozmanitých udalostiach, bohatá sieť komunikačných aktivít robia takúto izolovanosť v modernej spoločnosti exkluzívnou. Preto je intimita zriedkavá, vzácna a zraniteľná. Nemá dostatok energie preklenúť opakujúce sa prerušovania jej kontinuity a napokon sa „unaví“.³ Vyčerpanie jej imanentných reprodukčných zdrojov vedie k tomu, že je pohltená časovosťou okolia: končí sa ako udalosť s konkrétnymi priestorovými a časovými rozmermi. Zachováva sa z nej zmysel, fixovaný posthistóriou udalosti. Jednotlivec — so zážitkami a skúsenosťami priebehu lásky — sa znova ocitá v prechodnom období a je začleňovaný do nových štruktúr s vyprázdňujúcim smútkom zo straty lásky alebo s katarziou z dočasného splynutia s druhým človekom.

Spôsob transcendovania sa lásky

Láska pochopená ako udalosť je umiestniteľná do dejinného a do časového systému spoločnosti a ako taká je vyjadriteľná pojmami sociológie, psychológie, sexuológie, kultúrnej antropológie a pod. Ale láska ako transcendujúci systém je v kompetencii umenia, filozofie, a teológie. Aforisticky to vyjadril L. Klíma: „Pohlavnosť podlého povšechné pozlátku Iluze... povrchnosť, ktorá je nadilusí a hĺbkou. Básnici to — ne snad viděli, ale cítili, tušili, temně rozpomínali se na pekelné Kdysi... Kdo je básník?: kdo se dovede na Kdysi temně a živě rozpomínat. Vědec to nedovede; je pouze lepší sortou bursiána. Kdo je filosof?: kdo se na Kdysi rozpomíná poměrně jasně, uvědoměně“ (15, s.

³ Už kódex slušnosti trubadúrov uvádza, že láska vždy buď rastie alebo jej ubúda; a keď lásky ubúda, už sa ťažko vzkriesi. A to bol ešte názor, ktorý značne idealizoval lásku a formuloval normy, podľa ktorých by mala prebiehať.

264). Filozofia sa tým čiastočne navracia k svojim pôvodným zdrojom, k tomu mystickému pocitu, ktorý vyjavuje svet ako celok. „Nazeranie na svet sub specie aeterni je nazeraním naň ako na ohraničený celok“ (16, s. 174). A keďže večnosť môže byť aj nekonečné trvanie, aj nečasovosť, „potom večne žije ten, kto žije v prítomnosti“ (16, s. 174). Paradoxnosť prepojenosti pozdvihnutia časového do sféry mimočasovosti so stotožnením mimočasového s okamžikom prítomnosti sa vyjadruje v symbole a v alegórii, ako to charakterizoval aj W. Benjamin: „Časovým rozměrom při zážitku symbolu je mystický Okamžik, v němž symbol přijíma do svého skrytého, a lze-li tak říci, lesnatého nitra smysl... Jestliže symbol překonává pomíjelnost tím, že vyjavuje v jediném okamžiku tvář přírody preměněnou světlem spásy, nabízí alegorie oku pozorovatele to, co je facies hippocratica historie, jakožto strnulou pradávnu krajinou... promlouvá významně v této podobě jedince... nejen přímo povaha lidské existence, nýbrž i její biografická historičnost v své nevyzpytatelnosti“ (17, s. 340—341).

Zobrazovanie skutočnej udalosti v mýte a v symbole nie je výsadou umenia (či filozofie), lebo obsahuje aj mnoho z myšlienkového postoja každodennosti, nazývaného „ideologizácia“. Zotretie hraníc medzi dimenziami času — ako differentia specifica mytologizácie — nielen zreálňuje to, čo je nepravdepodobné, ale túto nepravdepodobnosť aj zahaľuje vlastnosťami, ktoré sa zdajú podstatnejšie, než znaky empirickej skutočnosti.

Ak teda typológiu aktérov lásky zakladám na symbolických archetypoch, činím tak z dvoch príčin: jednak aby som postihol spôsob transcendovania sa lásky, jednak aby som poukázal na sebamystifikovanie samotnej udalosti. Sebamystifikácia totiž takisto vedie k dvojakým dôsledkom: chce na prvom mieste utajiť, zašifrovať, alegorizovať (alegorein = hovoriť o inom) udalosť. Tým dosahuje, že jej bezprostredný význam sa líši od formy výpovede. Neskôr už aj jej aktéri prijímajú a užívajú túto metaforickú reč pre vlastnú identifikáciu. Ustanovuje sa dvojakosť udalosti: na jednej strane intimita ako bezprostredná skutočnosť, na druhej strane láska „akoby“. A toto „akoby“ nie je falošná skutočnosť, ale ten jej prejav, prostredníctvom ktorého sa fixuje vo vedomí a v pamäti spoločnosti. Zabezpečuje trvanie udalosti aj po tom, keď už fakticky neexistuje.

Ponúkané typy teda nie sú konkrétne osoby (hoci ľudská pamäť ich v rôznych príbehoch oživuje), ale alternatívy výberu našej kultúrnej tradície, teda *symboly postáv*. Ich štatút je preto vždy ontologický, osudovosť zasa mýtická. Sú vyjadrením totálnych možností a spôsobov sebauskutočnenia i dimenzií existencie mýtu, ktorého sú hlavnými aktérmi. Preto sú vhodné ako typickí predstavitelia dvoch pólov lásky: telesnosti, zmyslovosti a rozkoše na jednej strane a citovosti, zduchovenosti a transcendencie na strane druhej: u mužov sú to Casanova a Don Quijote, u žien Undina a Psyché. Zároveň ponúkam aj typ, ktorý

sprostredková medzi krajinami a tak sústreďuje v sebe špecifické protirečenia lásky: Don Juan a Penelopa.

Začnime pólom telesnosti, rozkoše, a to typom ženy symbolizujúcim túto krajinu. Ad oculos ju vyjadruje Fouquého rozprávka o Undine. *Undina* je krásna a milá rusalka, ktorú získa istý rytier, ale čoskoro vysvitne, že Undina nemá dušu. V myšlienkovom systéme paracelzistov sú undiny vodné víly, ktoré hľadajú manželov medzi ľuďmi, lebo spolu s deťmi z takéhoto manželstva sa aj im dostáva duše. V poviedke E. T. A. Hoffmanna „Sandmann“ je mladík zaľúbený do bábičky-automatu, ktorá hovorí len „ach-ach“ a „dobrú noc, milý“ — a mladík je šťastný. Vo Felliniho filme *Casanova* sa hlavný hrdina miluje s figurínou ženy a pociťuje pritom rozkoš.

Nemáť dušu vo všetkých týchto prípadoch znamená nebyť ľudsky živý a nebyť časový. Jedine duša je schopná vnímať čas a prostredníctvom času stanoviť základy morality. Symbol Undiny je dvojznačný: žena je bezduchá a bezčasová. To znamená, že jedine v styku s mužom sa oduševní, čo značí jednak to, že ľudským tvorom sa stáva v spojení s mužom, jednak to, že v tomto spojení je oduševnená, teda aktívna. Na druhej strane je tu ale skrytý zvláštny odkaz: jedine bezduchá žena je ozajstnou „absolútnou ženou“ (Weininger). Keďže nie je časová, nemá minulosť, ktorou by zafažila svojho partnera. Bez odporu ju možno zatiahnuť do časovosti muža, prípadne do časovosti samého milostného aktu. A tak iba táto absolútna žena je schopná poskytnúť rozkoš.

Nie je nezaujímavý fakt, že rozkoš je viazaná na okamih, teda na bezdimenzionálny časový atóm. Z neho niet úniku a nevzniká ani potreba jeho prekonania. „S tým, či niektorý človek má alebo nemá vzťah k vlastnej minulosti, nesmierne úzko súvisí to, či pociťuje potrebu nesmrteľnosti alebo ho myšlienka smrti nezaujíma“ (18, s. 143). Pričom vzťah k smrti a nesmrteľnosti nie je totožný so strachom zo smrti, lež s túžbou a schopnosťou chápať a prežívať vlastné obmedzené bytie vo svetle večnosti. Bezduchá Undina nie je schopná transcendencie v ľúbostnom akte. Je len púhym (ale dokonalým) prostriedkom ukojenia mužovej vášne; najmä vtedy, keď okrem rozkoše ani nič iné u nej nehľadáme. Preto je s ňou nadmieru úspešný a spokojný Felliniho *Casanova*, dokonalý technik milovania.

Casanova je mužským predstaviteľom pólu rozkoše. Nie je nositeľom pretrvávajúcich, „večných“ právd epistémé lásky, ale užívateľom konkrétnych, k času viazaných znalostí typu doxa. Nehľadá tajomstvá lásky a ženy — teda nie je „filozofom“ lásky —, no dokonale ovláda techniku dobývania a sexuálneho ovládnutia ženy. Tá je preňho púhym objektom, čo ale svojou takmer neobmedzenou aktivitou dokáže pozdvihnúť na úroveň vzájomnej rozkoše. Objektovosť ženy sa zachováva v tom, že milostný akt nie je spojením dvoch subjektov, teda je to stav ne-lásky. Sexus ako komplex techniky a aktivity prevláda nad erotikou, ktorá vždy predpokladá vymeniteľnosť úloh, vzájomné hľadanie a širšiu di-

menzionálnosť milovania. Casanova sa nebojí naplnenia — lebo ľúbi len sám seba a v každej žene vidí len seba. Láska ho len nesmierne nudí. Jeho životný čas plynie mimo milostných aktov a — hocako je v nich aktívny — ich okamžiky sú preňho len spojivom medzi dvoma prípravnými obdobiami. Čas rozkoše ho nespája so ženou: je to vždy len krátke obdobie realizácie technických znalostí a inštrumentov a je to prechodný (alebo azda priechodný?) čas. Nedostatok lásky kompenzuje preto jednak kultivovanou zmyselnosťou, jednak — keďže je neschopný jemnej a zduchovnejšej citlivosti — sentimentalitou, ktorá nie náhodou je častým citovým prejavom plytkých ľudí (najmä demagógov a prostitútiiek). Shaw ústami Dona Juana protestuje proti sentimentalite ako proti falošnej romantike; ako proti falošnej citovosti, ako proti náhradke skutočne ľudských citov. Byť Casanovom znamená mať nevyhnutné predpoklady dobrého milenca, ale nie sú to predpoklady dostatočujúce — tak, ako ani k časovosti nestačia okamihy. Casanova nedokáže pospájať okamihy rozkoše do kontinuity lásky, preto je len zrkadlovým obrazom Undiny.

Protipólom Casanova a Undiny sú Don Quijote a Psyché, dva typy postáv, inklinujúce k čistej transcendentalite a bezpodmienečnej vernosti.

Psyché bola krásna mladá deva, ktorú v nádhernom prostredí každý večer navštevoval milenec, čo sa nechcel dať poznať a na ktorého sa ani nesmela dívať. Raz porušila tento zákaz, naklonila sa k nemu, keď spal, s obdivom naňho pozrela a zistila, že je to sám Eros, boh lásky. On sa ale zobudil a navždy zmizol. Psyché sa ho pustila hľadať, pričom statočne znášala všetky útrapy, lebo jej tajne pomáhal Eros. Toľko hovorí povest', ktorú — ak ju čítame ako alegóriu — možno považovať za príbeh ženy, neuspokojujúcej sa s telesnou prítomnosťou muža. Psyché ho chce celého — poznať aj mať. Takisto sa stavia aj k láske: chce v nej byť ako rovnocenný partner a odovzdanosť pre udalosť očakáva aj od muža. Jej city sa neredukujú na zmyslovosť; oduševnelosť je pre ňu imanentná — tú jej neposkytuje muž, ako v prípade Undiny. Je citovo nasýtená a s mužom rovnocenná. Preto sa odváži porušiť aj pravidlá, ktoré stanovil. Jej city sa zároveň neredukujú na okamih, ale pretrvávajú. Psyché má pamäť, teda nie je v područí času, ale vládne ním, čo sa prejavuje v následnom hľadaní Eróta napriek všetkým prekážkam, ktoré si uvedomuje ako dočasné. To, čo ju riadi, je v pamäti prežívajúca predstava, idea lásky, ktorú projektuje aj do budúcnosti. Psyché je citová a jej láska časovo mnohodoménová. Lenže v Apuleiovej poviedke *Amor a Psyché* končí príbeh tak, že k spojeniu milencov dochádza udelením nesmrteľnosti Psyché. Toto je zrejme skutočná „paradigma Psyché“, lebo žena tohto typu uprednostňuje a sleduje lásku nesmrteľnú, večnú, teda takú, ktorá ako reálna ľudská udalosť je nemožná. Psyché dokonale a totálne transcenduje lásku: vylúči z nej okamih. Pre Undinu neexistuje čas, Psyché ho zasa preceňuje. Trvanie prisudzuje prílišnú

moc, hodnotu a vážnosť. Zabúda na Hesseho upozornenie, že vážnosť vzniká z preceňovania času. „Vo večnosti... niet času; večnosť je len okamih, práve dostatočne dlhý pre špás“ [19, s. 94]. Strata okamihu, rozkoše — či už telesnej alebo citovej — je zrušením toho pôvodu lásky, bez ktorého je neživotná a v konečnom dôsledku aj nudná.

Nostalgický charakter totálneho transcendovania lásky, absolútna podriadenosť jej étosu a absolutizácia vernosti sa najčistejšie prejavujú na postave *Dona Quijota*. Panteistický pocit vrúcnosti tvorí podstatu jeho vzťahov k ľuďom a takisto k jedinému ideálu ženy, k *Dulcinei*. Preto v jeho prípade nejde o lásku, ale o bezmedznú vieru v lásku; nejde o ženu „z mäsa a krvi“, ale o idealizovanú ženu. On sám na otázku, či je *Dulcinea* skutočná alebo len vysnená, odpovedá takto: Len Boh môže vedieť, či žije na svete *Dulcinea* alebo nie; je len fantazmagóriou alebo nie? Lenže ona nie je vecou, o ktorej by sme mali získať zmyslovú istotu. Toto je múdrosť múdrego blázna *Dona Quijota*. Väčšina ľudí hľadá vidinu, ktorú nosí len v srdci, myslíac, že ona žije. Kým *Don Quijote* si je vedomý toho, že *Dulcinea* prebýva len v jeho fantázii, v jeho presvedčení. Či existuje aj mimo neho? Kto to môže vedieť? Láska sa uskutočňuje mimo a nad priestorovými a časovými obmedzeniami a väzbami skutočnosti. Nadzmyslovosť lásky dáva *Don Quijotovi* do rúk mocnú zbraň: hoci v každej fáze svojho boja prehráva, svoje presvedčenie o večnej láske nestráca. Nevadí mu, keď mu *Sancho Panza* dovedie sedliacku — akoby *Dulcineu* —, nevníma jej cesnakový pach, ani jej vek; nad to všetko je povznesený. Transcendovanie funguje. Preto neprekvapuje dokonalá nemennosť jeho zacielenosti. Kým *Casanova* nie je verný nikdy a nikomu — pretože ženy sú mimo jeho životného času —, *Don Quijote* je absolútne verný jednej žene, lebo ideál tejto ženy je teleologicky stanovený.

Dramaturgia reálnej lásky je zvyčajne vymedzená uvedenými krajinami. Niekde v strede medzi nimi sa nachádza typ konania charakterizovaný postavami *Dona Juana* a *Penelopy*.

Penelopa, *Odyseova*, žena je najčastejšie považovaná za symbol manželskej vernosti. V niektorých antických povestiach sú síce narážky na jej cudzoložné lásky, ale ľudstvo si pamätá Homérov výklad. Podľa neho *Penelopa* dvadsať rokov strážila rodinný kozub a odolávala manželským ponukám mladších aristokratov. Je známa jej taktika odkladania priamej odpovede na ich návrhy: konečnú odpoveď sľúbila na deň, keď dokončí načatý rubáš, a každú noc rozpárala, čo cez deň utkala.

Pokúsme sa znova vyložiť legendu ako alegóriu, v ktorej je skutočnosť podávaná v metaforách. *Undina* nemôže byť verná, pretože nemá vlastné Ja; *Psyché* je zasa absolútne verná, aj napriek prekážkam, ktoré stoja medzi ňou a jej láskou. *Penelopa* presadzuje vernosť nie proti osudu, ale prostredníctvom tých podmienok, v ktorých je nútená žiť. Zachraňuje lásku úskokmi, taktizovaním; keď to inak nejde, aj tzv. sexuálnou neverou. Je si vedomá, že telesnosť je nevyhnutným predpo-

kladom lásky, ale že sa ňou nevyčerpáva. Preto môže byť aj prostriedkom záchrany lásky ako fenoménu so širšími dimenziami. Ďalej, Undina je „nemá“, lebo je bezduchá; Psyché je nadmieru „emancipovaná“ v sledovaní svojho životného cieľa. Penelopa je múdrejšia, než Psyché. Vie, čo chce, ale priamo to nepovie. Má svoju osobnosť, ale ju skrýva (viď nočné páranie!). Dospela k vrcholu erotického poznania, že bez tajomstva je láska len atletickým výkonom, alebo etickým pojednaním. Poviedla každodenných, „triezvy“ výjavoch buduje druhý svet ako úločisko lásky, ktorá potrebuje, intimitu aj v dobách ohrozenia, aj v čase ničím nerušeného kludu. Penelopa teda nie je symbolom rigidnej matróny, ale symbolom záchrankyne srdcia zohrievajúcej a vábivej intimity. Undina ešte nie je schopná intímneho styku, Psyché zasa svojou emancipovanou jednoznačnosťou nechtiac odháňa od seba mužov. Eros (ako muž) nemá rád, keď ho žena chce poznať (teda aj mať) úplne. Penelopa vie aj toto. Nielsenže má vlastné tajnosti, ale ani od Odysea nepožaduje výklad jeho anabázy. Minulosť má byť základom intimity, no nie jej rozbíjačom.

Don Juan stelesňuje osobitnú dvojakosť lásky, určité vznášanie sa medzi všeobecným a individuálnym bytím, medzi erótom a túžbou. Kierkegaard mal zrejme pravdu, keď tvrdil, že don-juanovské mystérium vábenia je vyjadriteľné jedine hudbou (20, s. 68—69). To zvláštne plynutie, ktorého nevyčerpatelnosť a neukončenosť takmer kabalisticky sprítomňuje počet 1003 ľúbostných dobrodružstiev Dona Juana, má aj časové vyjadrenie. Oproti Casanovovi, ktorému ide o techniku, o sexus — teda o sústredenosť na okamih aktu —, Don Juan je symbolom erotiky, vyjadrenej v ceste za láskou, vo forme. Weininger zaujímavým spôsobom odmieta názory Kanta na lásku, pretože podľa neho Kant, ktorý necítil potrebu cestovania, nemohol nič vedieť o erotike. Erotika je v tomto zmysle vyjadrením túžby po slobode, tak ako je cestovanie premožením priestoru. Zároveň, tak ako v cestovaní ideme za niečím, aj v láske niečo hľadáme. Casanova v každom spojení nachádzal sám seba, kým Don Juan sa v ňom hľadal. Pravdu má ale Weininger, keď hovorí, že „akokoľvek hrdinský je slobodný život v podobe pokusu o premoženie priestoru, musí končiť rovnako tragicky, ako keď sa ukazuje vonkajškovo v pocite potreby cestovania... Práve taká hrdinská a práve taká nešťastná je sama láska“ (18, s. 287). Nešťastná preto, lebo človek don-juanovského typu pri hľadaní seba samého v žene sa vždy naľaká naplnenia túžby. Zdá sa mu totiž, že stráca sám seba, lebo v sebe objavuje ženu. Preto tá paradoxnosť erotiky, ktorá v ceste predpokladá aktivitu, ale vo svojich dôsledkoch vedie k pasivite. Tu spočíva hlavný protiklad medzi Casanovom a Don Juanom: keďže Don Juan je „filozofom“ lásky, vždy narazí na základné mystérium vzťahu muža a ženy, že totiž hlavné úlohy sú vymeniteľné a človek veľmi ľahko stratí v láske tvár. Shaw to ústami Dona Juana vyjadril takto: „... keď som stál zoči-voči žene, každá malá čiastočka môjho čistého a jasného

mozgu mi nahovárala, aby som bol ohľaduplný voči nej a zachránil sám seba. Nebol som šťastnejší, ale múdrejší. Od tohto okamihu som začal chápať sám seba a cez seba aj svet“ (21, s. 243). Don Juan preto vždy utečie. Útek ho má zachrániť pred tým, aby si jeho životný čas nepri vlastnila nijaká žena, a uteká pred tým, čo vlastne hľadá. Hľadá totiž niečo, čo presahuje okamih ľúbostného aktu, ale zároveň si uvedomuje, že nasledovanie nadzmyslového sa ľahko zvráti v ten stav, kedy začíname nenávidieť zmyslovo-ludské. Odvrhne teda casanovovskú aktivitu a priznáva, že „vtedy, keď som naháňal vlastnú rozkoš, vlastné dobro a vlastné šťastie: nikdy som nespoznal blaženosť. Nie láska, ale únava, vyčerpanosť ma vydávali napospas žene“ (21, s. 258). Casanova musí byť vždy hviezdou, aby sa uplatnila jeho technika, kým Don Juan si môže dovoliť luxus byť pasívny, lebo preňho cieľom nie je žena, ale poznanie seba samého. No práve pasivita zapríčiňuje, že zabúda na cieľ a dostáva sa do náručia ženy. Pasivita je zároveň „zabudnutím“ na tok času, teda ani Don Juan sa nedokáže vyhnúť temporálnej pasci lásky: moment, kým je pri žene, je večnosťou. No kým Casanova je človekom okamihu, lebo tu a teraz musí a chce podať čo najlepší výkon a dosiahnuť čo najväčšiu rozkoš, pre Dona Juana je táto ohraničená večnosť súčasťou širšej dimenzie. Preto nepotrebuje „ideologizovať“ svoje vzťahy sentimentalizmom, ale je neúprosným kritikom sentimentálneho estétstva.

Erotická genialita Dona Juana spočíva v tom, že dokáže preplávať medzi Scillou rozkoše a Charybdou čistého ideálu, že sám svojím životom vyjadruje a zjednocuje základnú protirečivosť lásky. A keďže som nastolil problematiku časovosti, môžem zopakovať Kierkegaardovu myšlienku, že ako paradoxálnosť času, tak aj mýtus o Don Juanovi sú vyjadriteľné len hudbou, a tak celý tento text bol len pokusom a filozofujúce rozpomätávanie sa na Klímovo „pekelné Kdysi“.

LITERATÚRA

1. LUHMANN, N.: Liebe als Passion (Zur Codierung von Intimität). Frankfurt am Main, Suhrkamp 1982.
2. KIERKEGAARD, S.: Současnost. Praha 1969.
3. LÜTHE, R.: Történelem és konkrét szubjektivitás. In: Filozófiai Figyelő 1983, č. 1–2.
4. LUHMANN, N.: Temporalisierung von Komplexität. In: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1980.
5. CASANOVA, G.: Pamäti. Zv. I. Bratislava 1989.
6. FLORENSKIJ, P. A.: Vremja i prostranstvo. In: Sociologičeskije issledovanija 1988, č. 1.
7. GADAMER, H. G.: Igazság és módszer. Budapest 1984.
8. BERGMANN, W.: Das Problem der Zeit in der Soziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1983, č. 3.
9. GLASER-STRAUSS: Status Passage. London 1971.
10. BERGMANN, W.: Die Zeitstrukturen sozialer Systeme. Berlin 1981.

11. SCHÜTZ, A. — LUCKMANN, Th.: Az életvilág struktúrái. In: A fenomenológia a társadalomtudományban. Budapest 1984.
12. LYMAN, S. M. — SCOTT, M. B.: A sociology of the Absurd. New York 1970.
13. HERNÁDI, M.: A hallgatás és a titok. In: Világosság 1981, č. 4.
14. CSEPELI, G.: Vonzalmak és kapcsolatok. Budapest 1987.
15. KLÍMA, L.: Vteřiny věčnosti. Praha 1989.
16. WITTGENSTEIN, L.: Tractatus Logico-Philosophicus. In: Antológia z diel filozofov. Zv. IX. Bratislava 1968.
17. BENJAMIN, W.: Dílo a jeho zdroj. Praha 1979.
18. WEININGER, O.: Nem és jellem. Budapest 1913.
19. HESSE, H.: Stepní vlk. Praha 1989.
20. KIERKEGAARD, S.: Mozart Don Juanja. Budapest 1972.
21. SHAW, G. B.: Ember és felsőbbrendű ember. Budapest 1917.

O VREMENNOM IZMERENII LJUBVI

Ондрей Месарош

Темой статьи являются некоторые аспекты временного измерения любви. Автор частично отходит от традиционного философского толкования данной проблематики тем, что любовь не понимает лишь как способ трансценденции человеческой жизни, но как и общественный феномен, характеризующийся историческим и временным системами. Автор таким образом с помощью некоторых социологических категорий интерпретирует любовь как событие и как интимность. Но для выражения временного парадокса любви автор обращается к символическим прообразам персонажей, которые представляют любовь в попытках человека трансцендировать собственное бытие. Двуполовость любви таким образом представлена и в способе интерпретации темы.

ÜBER DIE ZEITLICHKEIT DER LIEBE

Ondrej Mészáros

Der Aufsatz erörtert einige Aspekte der Zeitlichkeit der Liebe. Der Vf. rückt teilweise von der herkömmlichen Behandlung der gegebenen Problematik ab, indem er die Liebe nicht nur als Transzendierungsweise des menschlichen Lebens auffasst, sondern auch als ein gesellschaftliches durch ein Geschichts- und Zeitsystem charakterisiertes Phänomen. Anhand einiger soziologischer Kategorien interpretiert er Liebe als Ereignis und Intimität. Aber um das Zeitparadoxon der Liebe ausdrücken zu können, greift er auf symbolische Archetypen der Liebe zurück, die die Liebe in den Versuchen des Menschen sein eigenes Leben zu transzendieren, repräsentieren. Die Bipolarität der Liebe wird dementsprechend auch in der Erörterungsweise des Themas deutlich gemacht.