

SOCIÁLNY ČAS A KOORDINÁCIA ĽUDSKEJ ČINNOSTI

ONDREJ MÉSZÁROS, Filozofický ústav SAV, Bratislava

MÉSZÁROS, O.: Social Time and the Coordination of Human Activity.
FILOZOFIA 1994, No 10, p. 659.

The paper consists of three parts. In the first one several sociological theories of time are briefly outlined. In the second and the substantial one the author's hypothesis of the three levels of social time is presented: those of historicity, temporality and transcendence. Social time is conceived as an organic unity of these three levels, permanently intertwining and forming the background of human activity. In the third part the hypothesis is applied to the analysis of the phenomenon of love. The fourth part offers a brief conclusion: time pressure, characteristic of the temporal level, could enhance the coordination of human activity; the time-track of love, on the contrary, becomes a trap for those in love, making the coordination impossible.

Východiskové poznatky. Základnou ideou prepojenia problému koordinácie ľudskej činnosti s problematikou sociálneho času bol rast úlohy času v modernite. Stručne ide o to, že čas získava sociálnu platnosť, a preto aj charakter fakticity. S tým, že s komplexitou sociálneho systému paralelne narastajú funkcie abstraktných časových súvislostí, rátajú všetky sociálne teórie ako s evidenciou.

Na tomto mieste netreba argumentovať v prospech tejto axiomy. Pre uvedenie do našej problematiky postačí načrtnúť niektoré aspekty štatútu sociálneho času. Tie sú svojou tematizáciou zakotvené v sociologických teóriách, majú však aj svoju sociálnofilozofickú relevanciu.

Prvý aspekt sa týka „odviazanosti“ a „odtelesnenia“ času od jeho konkrétnych obsahov. Tento proces je analogický tomu, čo prebieha vo výmenných štruktúrach a v sociálnych interakciách súčasnej spoločnosti. V tomto zmysle je modernizácia totožná s prevahou funkcií a abstraktných charakteristík nad materiálnou existenciou a nad bezprostrednosťou. Čas ako neutrálna forma sa núka ako najvhodnejší výrazový prostriedok a ako najúčinnnejšie spojivo medzi rozmanitými oblasťami sociálneho života. Vstupuje dokonca priamo do konania ako jeho štruktúrotvorný prvok.¹

Ďalší aspekt vychádza z previazanosti časového poriadku so sociálnou štruktúrou. Veľmi stručne: to, že čas má charakter poriadku, nevyplýva len z trvania a zmien spo-

¹ Martina Schöps: Zeit und Gesellschaft. Stuttgart 1980; Klaus Heinemann: Grundzüge einer Soziologie des Geldes. Stuttgart 1968; K. Heinemann – P. Ludes: Zeitbewusstsein und Kontrolle der Zeit. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 20/1978, s. 220-243; Niklas Luhmann: Handlungstheorie und Systemtheorie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1978, č. 2, s. 211-227.

ločenských štruktúr, ale z toho, že čas normatívne ovplyvňuje štrukturáciu a zosúladenie činností ľudí. Jedným momentom tohto aspektu je *letopočet*, pri ktorom sa špecifická činnosť spojí s pravidelne sa opakujúcou udalosťou. Dôležitejší moment tvoria *časové plány*, ktoré sú normatívnymi a konvencionálnymi elementmi časového poriadku spoločnosti (časové rozvrhy, časové dráhy, časové harmonogramy atď.). Z funkcionálnej diferenciacie spoločnosti vyplývajú problémy *synchronizácie* časových plánov (časová tieseň, čakacie lehoty, opustenie časovej dráhy a pod.). Sprievodným znakom synchronizácie (najmä časovej tiesne a čakacích lehôt) je potom čas ako prostriedok *sociálnej kontroly*.²

Pozoruhodné myšlienky nachádzame aj v posmrtno vydaných prácach G. H. Meada, ktorý pod vplyvom Whiteheadovej koncepcie „udalosti“ interpretuje ľudské konanie ako jav konštruujúci vlastnú časovosť. V tomto pohľade získava dimenzia prítomnosti centrálne miesto oproti minulosti a budúcnosti: v prítomnosti a z prítomnosti sa utvárajú časové perspektívy ([1]; [2], 471-492).

Napriek širokej uplatniteľnosti všeobecnosociologických teórií v sociálnej filozofii treba rátať aj s určitými dilemami týkajúcimi sa úrovne abstraktnosti sociologických a filozofických pojmov. Ide o to, že napr. „konanie“ sa v sociológii poníma v jeho konkrétnych prejavoch a tak sa aj uvádza do korelácií s danými časovými koordinátami. Tzv. prechodný čas sa napr. empiricky skúma v tých životných situáciách a obdobiach jednotlivcov, ktoré tvoria zlom v návykoch a v bežnom živote (vojenská služba, pobyt v nemocnici, dovolenka a pod.). Poníma sa teda vo svojej úlohe dočasnej organizácie „prázdnej“ časovej formy určitými činnosťami, nie však v kategoriálnom určení oddelenosti alebo prieniku dvoch ontologických sfér. To isté bude platiť aj v prípade „poriadku“, lebo jeho filozofickú interpretáciu nemôžeme redukovať výlučne na normotvornú funkciu.

Ďalší problém nastáva vtedy, keď chceme „preložiť“ význam sociologickej kategórie času do jazyka sociálnej filozofie. Vtedy sa ukazuje, že vyššieuvedené formy časovosti sa týkajú ohraničenej sféry society. Táto obmedzenosť sa prejavuje najmä v tých prípadoch, keď aplikujeme sociologické teorémy na dejinné javy či na oblasť ideových súvislostí. Keďže je však reč o časových určeníach, tieto hranice treba definovať prostredníctvom samej temporality. Vzniká tak úloha vytvorenia filozofického konceptu časovej štruktúry spoločnosti. Podľa mojích znalostí je stav v tejto otázke

2

E. P. Thompson: Time, Work-discipline and Industrial Capitalism. In: Past and Present 38, s. 56-97.; Ch. Deutschmann: Systemzeit und Soziale Zeit (Veränderungen gesellschaftlicher Zeitarrangements im Übergang von der Früh- zur Hochindustrialisierung). In: Leviathan 1983, Heft 4, s. 494-514.; E. Zerubavel: The Standardization of Time. A Sociohistorical Perspective. In: American Journal of Sociology 88, s. 1-23.; E. Zerubavel: Timetables and Scheduling: On the Social Organization of Time. In: Sociological Inquiry 46, s. 87-94.; J. Roth: Timetables. Structuring the Passage of Time in Hospital Treatment and Other Careers. New York 1963; S. M. Lyman – M. B. Scott: A Sociology of the Absurd. New York 1970; B. G. Glaser – A. L. Strauss: Status Passage. London 1971; N. Luhmann: Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten. In: Die Verwaltung, 1, s. 3-38; B. Balla: Soziologie der Knappheit. Stuttgart 1978; B. Schwartz: Waiting, Exchange and Power. The Distribution of Time in Social Systems. In: American Journal of Sociology 79, s. 841-870; A. Bouhdiba: The Social Sciences in Search of Time. In: International Social Sciences Journal 1981, č. 4, s. 583-595; J. D. Lewis – A. J. Weigert: The Structures and Meanings of Social Time. In: Social Forces, december 1981, s. 432-462.

taký, že na jednej strane máme rôzne metafyzické úvahy o časovosti pobytu človeka vo svete a na druhej strane sociologické modely. Sú to pre sociálnu filozofiu inšpiratívne zdroje, vyžadujú si však modifikácie. Kým ale nemáme k dispozícii filozofický pohľad, nevieme ani to, v akom zmysle treba modifikovať.

Pokúsil som sa preto načrtnúť určitú hypotetickú časovú štruktúru spoločnosti. Táto hypotéza sa opiera jednak o ontologické predpoklady, jednak o reálne odlišnosti ponímania času v jednotlivých spoločenských vedách. Odkryla sa zaujímavá paralela medzi nimi. Aj keď niektoré vedy netematizujú časovosť svojho predmetu, špecifický temporálny pohľad na veci je v nich inherentne obsiahnutý: vystupuje ako skrytý predpoklad videnia sveta. Tam, kde je predmetom určitý transcendentný jav, je tento jav, ale aj jeho „okolie“ ponímané „sub specie aeternitatis“. Tam zasa, kde sa analyzuje aktuálna štruktúra spoločnosti, prevažuje moment prítomnosti a aktívneho podielu človeka na formovaní svojich perspektív.

B. Hypotéza troch úrovní spoločenského času. Hovoriac o možnostiach koordinácie ľudskej činnosti predpokladáme určitý *poriadok*. Definujeme poriadok predbežne ako taký stav spoločenského života, v ktorom sú vzťahy jednotlivých prvkov usporiadané tak, že znalosť určitej množiny prvkov alebo znalosť súvislosti medzi nimi s veľkou pravdepodobnosťou umožňuje predikciu ďalších prvkov. Tento poriadok sa objavuje už na úrovni úmyslov a očakávaní, kde každé individuum predpokladá určitú intersubjektívitu životného sveta a jeho časovej štruktúry. Bez intersubjektívnej koincidencie by bola totiž akákoľvek komunikácia nemožná. Synchronizácia činností prebieha na pozadí intersubjektívne pociťovaného i objektivizovaného času (porovnaj [3]; [4]; [5]).

Paralelne s týmto časovým poriadkom každodenného života sa utvárajú aj objektivizované podoby časových štruktúr, o ktorých vypovedajú najmä sociologické teórie. Nás však nezaujímajú tieto úroveň abstrakcie, ale tá, na ktorej sa objavuje ontologický rozmer problému poriadku súvisiaci s procesualitou a temporalitou. Základnou otázkou tu je, či je poriadok odvodený a akcidentálny, alebo či sa kontinuálne utvára. Inými slovami: či existuje nejaká substancia sociálneho bytia – vytvárajúca pre seba a zo seba poriadok –, alebo je to procesualita s vlastnými určeniami? Ak stojíme na stanovisku substanciality, musíme uznať, že poriadok je ustanovený a utvorený touto substanciou. V tom prípade stačí dešifrovať charakter substancie a z nej deduktívne vyvodiť povahu poriadku. Ak však odmietame pojem substancie a substančnú teóriu o spoločnosti, musíme nájsť nosné prvky pretvárajúceho sa poriadku.

Vychádzať pri tom musíme z problému *kontinuity*, lebo trvanie je jedným zo základných určení poriadku. O poriadku hovoríme tam, kde možno vzťahy určiť aj v čase. A byť v čase znamená byť od – do: od t_1 do t_2 . Trvanie je naplnením času, zachovávaním obsahu po určitý čas. Aj keď si pritom uvedomujeme, že kontinuita je len formálnym určením pretrvávajúcich entít a že jednotlivé spôsoby trvania (simultaneita, sukcesivita, durácia) sa skôr vzťahujú na dané entity, už sám fakt *bytia v čase* nás privádza k problémom základov poriadku. Veľmi jednoducho: to, čo nemá svoje predpoklady v čase (v minulosti), nemá charakter organického poriadku, ale závisí len od

vôle individuí; to, čo je časom oddelené od seba, nie je súčasťou toho istého poriadku atď. Poriadok vzniká tam, kde „niečo“ má svoju predhistóriu, svoju minulosť, a kde sa zároveň táto minulosť zachováva v súčasnosti a je prolongovaná do budúcnosti. Poriadok teda nevzniká mimo času, ale v čase, no zároveň pretrváva aj *napriek času*. Keby existoval mimo času, mal by charakter substanciálnej určenosti. Každý dej by sa uskutočňoval na báze tohto poriadku, sám by však ostal nezmenený. Činnosť by bola časová, poriadok však bezčasový. Poriadok však nie je transcendentnou normou, ale časovo vytvoreným pozadím činnosti. Preto ak prijímame predpoklad poriadku ako historicky konkrétneho modusu spoločenských vzťahov, treba sa sústrediť na momenty nepretržitosti, ktoré sa vynárajú z procesu premien. Hovoriac o kontinuite teda časovou určenosťou poriadku nebude „mimočasovosť“, „bezčasovosť“ alebo „večnosť“ (aeternitas), ale práve *nepretržitosť* (sempiternus).

Na prvý pohľad by sa zdalo, že je to úloha nespĺniteľná. Veď jedným z najzjavnejších funkcií času je princíp odlúčenia, zrušenia totality. Dimenziálne nezmeniteľné modalitty minulosti, prítomnosti a budúcnosti zapríčiňujú, že prítomný okamih nemožno zastaviť, umŕtvíť a uväzniť. Zároveň však platí aj to, že minulosť nezaniká, nepremení sa na „nič“, veď ju možno odlišiť od toho, čo nikdy nebolo. Ako píše N. Hartmann: „Zákonitosťou času je práve to, že zakotvuje tento rozdiel. Uzatvára do seba to, čo sa už stalo, a tým ho natrvalo zachová“ ([6], 349). Takto zachovaná minulosť a aktuálna prítomnosť zároveň indikujú to, čo sa skutočne približuje, teda to, čo možno nazvať existujúcou budúcnosťou. Už tým sa vytvára určitá sieť časových určení, cez oká ktorej vypadávajú nereálne súvislosti a naopak, zachytávajú sa v nich súvislé javy minulosti, prítomnosti a budúcnosti. Tieto javy sú zárodočnými prvkami poriadku.

Pri ďalšom kroku sa ukáže, že princíp odlúčenia, ktorý sa prezentoval akoby primárne určenie času, je vlastne podriadený ďalšiemu princípu, princípu kontinuity. Veď disparátne javy sú principiálne možné len v určitom kontinuu, ktoré možno charakterizovať súčasnou existenciou (simultaneitou), následnosťou (sukcesivitou) a trvaním (duráciou). Tie sú základnými znakmi tej určenosti, ktorú sme nazvali „bytie v čase“ a kde sa dôraz kladie na vzťah vyjadrený predložkou „v“. Ak platí, že čas a priestor nie sú rovnocennými vlastnosťami bytia, že čas je oveľa fundamentálnejší než priestor a že čas je tým, čo spája všetko reálne a čo je spoločné pre všetky reálne existujúce entity, tak platí aj to, že od jednoty času závisí jednota sveta. Ak to aplikujeme na problém simultaneity a ak to všetko preložíme do jazyka sociálnej filozofie, ukáže sa nám, že jadrom poriadku sa stávajú v určitom časovom úseku simultánne súvislosti, ktoré práve tým, že sa dostali vedľa seba v čase a že tento čas ich spája, vytvárajú jednotný systém koordinát pre ľudské činnosti a myslenie. Pointou celého je, že tieto simultánne javy vonkoncom nemusia byť homogénne čo do svojich vlastností a funkcií, teda nie sú simultánne z hľadiska svojich vnútorných časových štruktúr, ale ich spojil chronologický bod, v ktorom sa spolu nachádzajú. Takáto simultaneita dokonca predpokladá nerovnosť ich vývojového stupňa, teda nerovnakú individuálnu časovosť. Nebrať však do úvahy simultaneitu môže znamenať pre daný jav „vylúčenie“ zo súčasnosti (súčasnosti), t.j. aj vylúčenie z jestvujúceho poriadku.

Sukcesivita je tým momentom kontinuity, ktorý určuje smer pretrvávania. Spája sa s procesualitou a najmä so stávaním sa. Táto otázka zamestnáva filozofov najmenej od dôb Parmenida a zvyčajne sa formuluje ako vzťah „bytia“ a „nič“. Hegel ju rieši ako prechádzanie jedného do druhého, ako zrušenie ich samostatnosti a premeny na momenty ([7], 116-119). To znamená, že každý jav obsahuje svoju antitézu ako svoj predpoklad a ako svoje vyústenie. Existuje určité zrežazenie vznikania a zanikania, v ktorom sa jednotlivé momenty postupnosti menia na minulosť a iné sa vynárajú ako potencialita, ako budúcnosť. Sukcesivita teda „uskutočňuje“ kontinuitu tým, že „ukladá“ do minulosti predpoklady súčasnej existencie a zachováva ich ako podmienky. Z tohto hľadiska vystupuje do popredia tá dimenzia času, ktorú možno nazvať historicitou.

Trocha inak interpretuje tento problém Leibniz, podľa ktorého kontinuitu zakladajú zmyslami nepostrehnuteľné, malé zmeny, t. j. kontinuita nie je zrežazením vznikania a zanikania, ale zdokonaľovania a degradovania ([8], 169). Z tohto hľadiska podrobujú kritike Lockovu definíciu „okamihu“ a tvrdí, že okamih treba považovať za hranicu času, nie však za jeho súčasť. Kontinuita v tomto zmysle nie je následnosťou kvalitatívne od seba odlišných momentov („bodov“), ale je skutočným plynutím a nadväznosťou substanciálnych atómov. Čas je poriadkom na seba nadväzujúcich entít. Sám *poriadok* poskytuje formu času len v spojitosti s na seba nadväzujúcimi javmi ([9], 85; [10], 114-121). Je to forma kontinuity, ktorá sa uplatňuje skôr vo sfére transcendentného bytia ako v skutočnej histórii. To znamená, že sukcesivita v ponímaní Leibniza už nie je následnosťou v čase sa uskutočňujúcich javov, ale je pretrvávaním prostredníctvom času. Takto sa vlastne dostávame k problému durácie.

Keďže však absolútne pretrvávanie nie je dokázateľné a v prípade ľudskej existencie takéto dokazovanie ani nemá zmysel, náš záujem musíme presmerovať na osobitné typy durácie. S určitým zjednodušením by sa dalo povedať, že v celku bytia možno rozlíšiť tri typy pretrvávania. Prvý by charakterizoval tú sféru, kde nie sú významové rozdiely medzi reprodukciou celkov a ich častí, kde teda ide o kvantitatívne trvanie, o inertnú existenciu. Je to sféra anorganickej prírody, kde ide o subsistenciu.

Subsistujúce entity sa konfrontujú so zánikom bezprostredne, a to počas celého trvania ich existencie. Organické entity sa však už nebránia voči zániku, ale ho umiestňujú do vlastnej štruktúry. „Tajomstvom“ pretrvávania živého je to, že časové obmedzenia prekračuje prostredníctvom reprodukcie svojich individuí. Individuá majú k dispozícii dvojakú stratégiu: voči každodenným ohrozeniam sa bránia aktívnou sebareguláciou a voči existenciálnej konečnosti reprodukciou rodu.

Človek a spoločnosť k subsistencii, k aktívnej sebaregulácii a k reprodukcii rodu pridali nový prvok: sebatranscendenciu ([6], 394). Človek so svojou schopnosťou objektivovať vlastné bytie vytvára nad sebou zvláštny svet významov a hodnôt a tomuto svetu prisudzuje vlastnosti, ktoré presahujú jeho vlastné. Individuálne sa akoby znova navracalo k všeobecnému, dočasnosť sa mení na relatívnu nadčasovosť, sukcesívne na simultánne.

Ak sme teda na začiatku nášho textu tvrdili, že kontinuita tvorí fundamentálne prvky poriadku, teraz môžeme konštatovať, že pri formálnom určení sociálneho poriadku musíme mať na zreteli temporálne znaky kontinuity sociálnej existencie. Ak je táto kontinuita založená na subsistencii, na aktívnej sebaregulácii a na sebatranscendencii, koordinácia ľudskej činnosti bude funkčná a úspešná jedine vtedy, ak bude akceptovať ich rozdiely alebo prieniky. Najmä preto, lebo sama činnosť je časová a túto svoju časovú formu má odvodenú od tej podoby kontinuity, v ktorej prebieha.

Moja hypotéza troch časových úrovni spoločenskej existencie sa opiera o ho-reuvedené tri typy trvania a akceptuje predpoklad, že tieto typy sa v modifikovanej po-dobe zachovávajú v existencii spoločnosti.

Prvú úroveň, ktorú Hartmann vo vzťahu k všeobecnému bytiu nazýva subsisten-ciou, by sme mohli označiť *dejinnosťou*. Tu už samozrejme nejde o pasívne pretrvávajúce a o nerozlíšenie individuálneho a všeobecného; aj keď všetci máme každodennú skúsenosť, že sme vrhnutí do času, že sme unášaní časom a že čas nás má vo svojej moci. Ontickým pozadím tejto skúsenosti je, že existovať možno len *v čase*, že čas je podmienkou existencie.³ Širšie a hierarchicky fundamentálnejšie časové štruktúry sú predpokladom vzniku užších a zároveň vývojove vyšších štruktúr. Platí to pre vzťah spoločnosti k svojim prirodzeným predpokladom existencie, ako aj pre vzťah jednotlivca k svojmu druhu. Druh má svoje vymedzené hranice existencie v čase, ktoré sa nedajú prekročiť. „Čas na život“ limituje takto „životný čas“ individua, ktorý tieto hranice môže prekročiť len v smere intenzifikácie, nie však kvantitatívneho rozšírenia.

Z nášho hľadiska sú však dôležitejšie iné znaky dejinnosti. Keďže je tu trvanie za-ložené najmä na sukcesivite, vytvárajú sa vzťahy na báze korelácie „skôr – neskôr“. Táto fundamentálna relácia je *ireverzibilná* a na jej základe sa vytvára vedomie minu-losti, prítomnosti a budúcnosti ([11], 275-276). Ireverzibilita sa prejavuje navrstvo-vaním a rozširovaním minulosti a určitým tlakom na rozhodovanie človeka a na jeho moralitu. Príkladom môže byť povaha tradície, ktorá sa na ose času pretvára z dis-pozícií a vkusu cez zvyky, predsudky a schopnosti až na mentalitu. (Abstrahujem tu od iného „rezu“ tradíciou, ktorý charakterizujú inštitúcie či konvencie, normy a pravidlá.) Treba však zároveň povedať aj to, že ireverzibilita je v spoločnosti často tlmená buď určitými procesmi uvedomovania si vlastnej časovosti, alebo kontrolnými mecha-nizmami. Pre prvý spôsob možno uviesť vzájomnú previazanosť skúsenosti času a vedo-mia času. Tam, kde bázu časovej skúsenosti tvorí rozlíšenie „teraz/nie teraz“, vytvára sa vedomie času, v ktorom sú minulosť, prítomnosť a budúcnosť rovnocenné, a záro-veň sa znemožňuje synchronizácia vzájomne nezávislých činností. Dokonca ani rozlíšenie „skôr/neskôr“ nemusí automaticky vyvolať predstavu linearity a nezvratnos-ti, ale môže slúžiť aj ako základ vedomia cyklického času (porovnaj [12]). Pre druhý spôsob zásahu do dejinnosti sú typické rôzne kalendárne systémy, ktoré môžu slúžiť takisto na orientáciu v čase, ako aj na kontrolu členov spoločnosti. Najmä tu vidno, ako

3

W. H. Newton-Smith navrhuje pre analýzu kategórie času odlišenie „v čase existujúcich vecí“ (things in time), tvoriacich „dejinný systém“ (history system), od „časového systému“ (time system); In: W. H. Newton-Smith: The Structure of Time. London-Boston-Henley 1980.

zasahuje do dejinnosti sebatranscendovanie society, lebo letopočet ako forma kontroly je podriadený určitej ideológii.

Napriek takýmto zásahom a pokusom o „presmerovanie“ času zanecháva ireverzibilita dejín nezmazateľné stopy. Veľmi významné sú rôzne *inkongruencie*. Pod pojmom inkongruencie chápem nerovnomerné vývojové procesy. V pozadí tejto asynchrónnosti sú rozdielne reprodukčné rytmy daných spoločností (alebo skupín). Tam, kde sú reprodukčné cykly kratšie a kde medzi nimi nie sú „hluché“ obdobia (t.j. vývoj je „ekonomický“ a kontinuálny), je dejinný pohyb rýchlejší a jednotlivé vrstvy minulých produktov sú organickejšie previazané. Tam zasa, kde „ekonomia času“ neurčuje reprodukciu alebo kde dejinné pomery znemožňovali kontinuálny vývoj, dochádza k novým a novým regresom, a tým k strate tempa. V navrstvovaní minulosti takých spoločností možno hovoriť o cezúrach, a teda o epizodickosti vývoja. Samozrejme, toto sú hraničné ideálne typy, veď ani s neporušeným kontinuálnym vývojom, ani s absolútnou epizodickosťou sa v realite nestretávame. Prvému kladú odpor technické a ľudské potencie, druhej princíp totožnosti. Z tohto aspektu je však dôležité, že produkty takého alebo onakého vývoja vytvárajú nezrušiteľné pozadie a podmienky každého ďalšieho postupu.⁴

Inkongruencie sa bezprostredne dotýkajú problému poriadku a koordinácie činností. Sú dokladom toho, že napriek modernitou vytvorenému homogénemu, reverzibilnému a tranzitívnemu času,⁵ teda napriek tzv. svetovému času, ktorý slúži na sprostredkovanie rozmanitých systémov, dejiny nie sú jednosmerným procesom s totožným rytmom pre všetky spoločnosti. Predpokladom koordinácie sa preto stáva synchronizácia dejov, činností, plánov. V prípade medzispoločenských a makrospoločenských vzťahov sa prejavuje tlak inkongruencií v podobe tzv. časovej tiesne, do ktorej sa dostávajú spoločnosti zaostávajúce. Inkongruencie však zasahujú aj do medziludských vzťahov, kde si zosúladenie rôznych časových plánov, osobnostných časových orientácií, časových dráh a pod. už vyžaduje okrem určitých inštitucionálnych mechanizmov aj značnú psychickú a sociálnu senzibilitu indivíduí.

Dejinný čas je teda tou úrovňou sociálneho času, ktorá sa prejavuje svojou danosťou. Je formou objektivovanej minulosti prítomnej v aktualite. Tvorí existenciálnu bázu poriadku. Svojou sukcesivitou zakotvuje prítomnosť v relatívnej kontinuite danej spoločnosti; svojou ireverzibilitou určuje smery konania; svojimi rytmiami ohraničuje kvalitatívne príbuzné alebo totožné celky. Historické *udalosti* (ktorých vonkajšie hranice sú určené chronologicky, identita zasa vnútornými procesmi) tak môžu mať veľmi krátky priebeh, ale môžu byť viazané aj na dlhodobejšiu konjunktúru alebo môžu dis-

⁴ Výsledkom takejto inkongruencie sú aj tri historické regióny Európy s rozdielnou úrovňou politickej organizácie, ekonomického vývoja a duchovnej kultúry. Viď napr. Szűcs Jenő: Vázlat Európa három történeti régiójáról. Budapest 1983; určitou formou inkongruencií sú aj vzťahy medzi centrom a periferiou.

⁵ N. Luhmann: Soziologische Aufklärung. Bd.2, Opladen 1975, s.111. Podľa Luhmanna znamená homogenita času nezávislosť od určených pohybov a od ich rýchlostí; reverzibilita je možnosťou myšlienkového návratu v čase napriek jeho ireverzibilitate; tranzitivita je podmienkou porovnateľnosti rôznych časových úsekov.

ponovať „dlhým trvaním“.⁶ A trvanie z tohto hľadiska je prepojené s problematikou poriadku aj tak, že obsahuje v sebe určitú hodnotu. „Skutočný“ poriadok je vždy aj jednotkou trvania, lebo už predpokladá konštantné ciele. Teleológia obsiahnutá v dlhom trvaní výrazne podmieňuje hodnotové orientácie a normy danej society a uľahčuje tým koordináciu konania.

S problematikou udalosti a jej trvania sa však už dostávame k ďalšej úrovni sociálneho času, ktorú (terminológiou Hartmanna) charakterizuje sebaorganizácia. Vyznačuje sa reakciou na vlastnú dejnosť a produkciou osobitých časových foriem ako diferencujúcich špecifik autonómnych systémov. Ide tu teda o spracúvanie a prispôbovanie času vlastným zámerom, o *časovanie* vlastnej existencie.

Základným rozporom je tu zápas človeka s vlastnou minulosťou. Alebo, abstraktnejšie vyjadrené, napätie medzi objektivitou a subjektivitou. Objektivitou je dejnosť, voči ktorej sa chce spoločnosť (skupina, individuum) osamostatniť, chce vytvoriť vlastnú identitu. Dalo by sa to samozrejme povedať aj menej vznešene: človek postavený do určitých podmienok chce prežiť a optimalizovať mechanizmy napomáhajúce prežitiu. Popri tejto snahe vedome/nevedome nanovo štrukturuje spoločnosť, a keďže jeho činnosť je časová, dôsledkom je časovanie tejto štruktúry.

Ak ontologickým základom dejnosti bola sukcesivita, tak bázou tejto štruktúracie je jednak simultaneita činností, jednak individualizácia vyjadrená v záujmoch. Dimenzionálnym prejavom dejnosti je minulosť, štruktúracie zasa prítomnosť. Samozrejme, prítomnosť nie v psychologickom, ale v sociologickom zmysle, teda ako určité časové rozpätie, ktorého obsažné momenty možno považovať za simultánne. Hranice tejto prítomnosti sú v prežívajúcej minulosti a v reálnej budúcnosti; jej jadrom je teda „teraz“. Lenže je to také „teraz“, ktorého podstata nespočíva v bezdimenzionálnom okamihu, ale v heideggerovskom „byť pri tom“. Tak, ako podľa Heideggera je prítomnosť (Gegenwart) sprítomnením existujúceho, je toto „teraz“ skutočnou *časovosťou*. Časovosťou totiž nazýva ten fenomén, ktorý minulosť zachraňuje sprítomnenou budúcnosťou ([13], 326).

Pokračujúc v heideggerovskom duchu: oblasť, o ktorej teraz hovoríme, je doménou *Dasein*. Je onticky osobitou formou, pretože v prítomnosti je vždy v stávke existencia. Nie je preto náhodné, že všetky siločiarly spoločnosti sa zbiehajú tu. Aktuálne „teraz“ je tým bodom, odkiaľ hľadáme na ostatné dimenzie vlastnej existencie.

Zároveň však je táto oblasť najpomínuteľnejšia: nie je len časová, ale aj *časná*. Tejto dočasnosti chce spoločnosť zabrániť alebo ju aspoň prekryť permanentným časovaním. Časová tieseň, spomenutá pri inkongruenciách dejnosti, je panujúcim obmedzením takmer všetkých činností v tejto sfére. Toto obmedzenie je však paradoxne aj dotváraním horizontov. Dočasnosť rozširuje svoje hranice zachraňovaním minulosti a neustálym poukazovaním na budúcnosť. Ohľadne minulosti tu ide o ďalší aspekt dejnosti, kde už nerozhodujú reálne inkongruencie (teda faktická minulosť ako objektívna podmienka existencie), ale „možné minulosti“. Na minulosť sa potom nehľadí „sub specie praeteritorum“ ako na niečo dokončené a jednoznačné, ale ako na niečo,

⁶ Pojem *longue durée* zaviedol do teórie F. Braudel (A történelem és a társadalomtudományok. A hosszú időtartam. In: Századok, 1972, č. 4-5.)

čo je pochopiteľné z hľadiska prítomnosti a čo je umiestniteľné do prítomnosti. Asi preto mohol dôjsť Collingwood k tej paradoxnej konklúzii, že „minulosť nie je minulosťou, ale prítomnosťou ... historik si myslí, že je to minulosť, ale to je ten prípad, kedy sa mylí; v skutočnosti to je práve tá filozofická chyba, ktorá z neho robí historika“ ([14], 155). Každé obdobie sa snaží o sebadefinovanie, o identitu a v určitom zmysle možno povedať, že sa to vždy aj podarí, lebo sa stáva tým, čím chce byť. Na to slúžia „možné minulosť“, ktoré sú síce „len“ výsledkom naratívnych dejín a fiktívnej kauzality, „zaokrúhľujú“ však spomenutú identitu, a tým určujú horizonty prítomnosti. Takto sprítomnená minulosť totiž implikuje očakávanú budúcnosť. Kauzalita prenesená z narácie do prítomnosti sa stáva fungujúcou príčinnosťou a teleológiou v konaní ľudí. Budúcnosť vťahnutá do prítomnosti teda má dvojakú tvár: smerovanie vyplývajúce z reálnych inkongruencií a očakávania dané teleológiou narácií.

Časovosť (Zeitlichkeit) prítomného bytia je sama producentom aj produktom takejto dvojakosti. Časovanie kontinuálnej prítomnosti prebieha pod tlakom podmienok existencie (reálnej dejinnosti), ale aj pod zorným uhlom naratívnej príčinnosti a teleológie. Sú prípady, kedy sa táto dvojakosť nevníma a neuvedomuje a v danej societe sa utvára ilúzia o absolútnej determinovanosti alebo (naopak) o bezhraničnej slobode. S určitým zjednodušením môžeme povedať, že sú to prípady buď primitívnych pospolitostí, alebo spoločností pod silnou kontrolou určitej ideológie. Cyklický čas je prejavom jedného typu, lineárny čas (s uzavretou budúcnosťou) zasa prejavom druhého. Jedným z dôsledkov modernity však bolo aj odlíšenie týchto dvoch foriem a rozpoznanie dôležitosti ich zosúladenia. Presná časová lokalizácia tohto objavu by bola problematická, zhruba by sme ho však mohli datovať do renesancie. Leonardo, Bruno, Galilei, ale aj Machiavelli zdôrazňujú, že pravda je dcérou času („veritas temporis filia“) a že čas poskytuje šancu a prostriedky na dosiahnutie ľudských cieľov ([15], 178). Funkcionalizácia času bola v renesancii umožnená zrejme aj tým, že došlo aj k rozlíšeniu oblasti morálky a politiky. Politika bola vyňatá zo sféry transcendentných hodnôt a boli jej prisúdené iné dimenzie, najmä časové. Vzájomnú protikladnosť bezčasového osudového určenia a časnosti ľudskej existencie vyzdvihuje baroko. Najrozšírenejšou témou barokovej literatúry sa stáva zanikajúci okamih. Ten okamih, ktorého rozpoznanie a využitie je podľa Machiavelliho východiskom pre účinné konanie. Do popredia ťahá vystupuje „occasio“, ktorého dobové alegorické znázornenia najlepšie prezrádzajú chápanie prichádzajúceho a vzápätí odchádzajúceho okamihu: je to postava vpredú vlasatá, vzađu holohlavá; ak ju nechytíme za pačesy, keď prichádza, odchádzajúcu už nezachytíme. Táto alegória hovorí o časovej určenosti, ktorá získava prevažujúcu funkciu od nástupu novoveku: o probléme vhodného okamihu.

Vhodný okamih je priesečníkom reálnej dejinnosti a naratívnej kauzality; alebo, inými slovami, objektívnych podmienok a ľudskej vôle. Tvorí preto centrum časovosti a časovania spoločností, v ktorých je modernita imanentným momentom reprodukčných mechanizmov. Jeho podstata spočíva v tom, že rast úlohy techniky a ekonómie – teda dôraz na permanentné zmeny – si v novoveku vynútil štrukturálne zmeny v čase: čas sa redukoval na bod premeny budúcnosti na minulosť. Len punktualizovaná prítomnosť totiž podriaďuje časové horizonty zmenám. Preto sa nám javí všetko –

z hľadiska času – ako udalosť. Temporalizovaná spoločnosť nie je zhlukom elementov, ale sledom udalostí. Nie však čistým radom, ale selektovaným sledom, kde práve „vhodný okamih“ rozhoduje o tom, akým smerom sa bude uberať dianie.

Luhmann preto tvrdí, že proces nemožno ponímať na základe kauzálneho pôsobenia. Udalosti „len“ utvárajú priestor možností pre ďalšie udalosti. V procesualite a v trvaní danej udalosti sa objavujú rôzne temporálne súvislosti, v ktorých sa konajúci subjekt musí orientovať. Sám rozhoduje o tom, v ktorom okamihu sa zapojí do procesu, ale toto rozhodovanie nie je celkom nezávislé od vnútornej logiky fungovania samej udalosti. Podľa Luhmanna každý systém je budovaný na báze nasledujúcich predpokladov: na previazanosti uchovávaní komplexnosti a selektívnej súvzťažnosti elementov; na časovaní elementov, teda na raste relácií; na dostatočnej hustote súvislostí selektívnych udalostí v čase (toto je potrebné pre vlastnú konštitúciu procesu). Takýto systém je komplexný a odlišuje sa od chaotických systémov, kde neexistuje vzájomná podmienenosť okamihov ([16], 251).

Tu treba poznamenať, že s úlohou vhodného okamihu rastie aj zodpovednosť individuí voči dôsledkom ich konania. Dôvodom je práve rozbitie neutrálneho časového sledu na okamihy a to, že tieto okamihy sa rozmanito využívajú, a teda nemajú rovnakú hodnotu. Buduje sa tým sociálny svet časovo hierarchizovaný, v ktorom určitý typ využívania času sa hodnotí aj morálne. Stačí tu len poukázať na tzv. protestantskú etiku.

Možno povedať, že aj sám čas sa stáva hodnotou – dokonca hodnotou najvyššou. Na príčine je fakt, že konanie individuí (a skupín) už nie je viazané silou tradičných sociálnych noriem, nie je teda začlenené do pevného poriadku. Individuá sa konfrontujú s časovosťou udalostí (konkrétne: s ich okamihmi), v nej sa musia orientovať a podľa nej musia konať. Ich sloboda spočíva vo výbere okamihov a vo využívaní daných časových úsekov. Vzniká však problém, že konanie je viazané na budúcnosť, a to tým viac, čím silnejšie je cieľovo orientované a inštrumentálne úspešné. Časové vedomie konajúceho subjektu tak formuluje určitý časový horizont, ktorý spravidla presahuje disponibilný časový úsek. Vzniká tak skúsenosť *časovej tiesne* a následne nadhodnotenie času na základe vžitého predpokladu, že čoho je málo, to je hodnotnejšie. Časová tieseň teda nie je dôsledkom len historicky vytvorených a fixovaných inkongruencií, ale aj premien daných spoločenských systémov dotýkajúcich sa charakteru času reprodukčných mechanizmov a vzťahov individuí k nim.

Rast úlohy vhodného okamihu, využívania času a časovej tiesne však neruší úplne tie podoby trvania, o ktorých bola reč vyššie. To znamená, že v modernite sme svedkami akejsi dvojdimenzionálnosti časovej štruktúry spoločnosti. Na jednej strane sú tu udalosti a na strane druhej ten (Luhmannom spomínaný) svetový čas, ktorý umožňuje ich fixáciu a koordináciu. Na základe trvania, rytmov, poradia a polohy v rade časových bodov sa utvárajú časové „bloky“ udalostí, ktoré štandardizujú náš každodenný život. Toto je tzv. denný poriadok („gesellschaftliche Tagesordnung“), ktorý určuje synchronizáciu rozmanitých životných rytmov osôb, spoločenstiev a kultúr a ktorý je obsiahnutý v bazálnej štruktúre osobnosti ([17], 227-229). V neposlednom rade to je tá forma poriadku, ktorá umožňuje a ohraničuje konanie ľudí a zbavuje ich neprime-

raného tlaku časovej tiesne a pocitu zodpovednosti za výber vhodného okamihu. Treba však poznamenať, že napriek tejto „dvojplôšnej“ časovosti sú určité typy činností vystavené bezprostrednému tlaku času a ich štruktúru determinuje charakter vhodného okamihu. Zjavným príkladom je sféra politiky, ktorá na úsvite novoveku sa ako prvá emancipovala od relatívnej bezčasovosti morálky a ktorej zasadenosť do prítomnosti zostala dodnes jej určujúcim znakom.

V pozadí vhodného okamihu, využívania času, časovej tiesne a pod. sa nám ukazuje špecifický nositeľ kontinuity. Je ním *ekonómia času*, ktorú tematizovali všetky klasické ekonomické teórie a ktorá – svojím faktickým fungovaním – ovládla reprodukčné mechanizmy moderných spoločností. Ekonómia času je „substanciou“ tejto druhej sféry sociálnej temporality. Prezrádza zároveň, ako pôsobí takáto dynamická entita na utváranie sociálneho poriadku. Na jej príklade teda možno vidieť tú vzájomnú previazanosť časovosti a poriadku, pri ktorej sa už nepýtame na prvotnosť alebo druhotnosť jedného alebo druhého javu. Takáto otázka tu nie je namieste, lebo tu ide o funkčnú závislosť. Pri nej je ekonómia času takisto príčinou, ako aj formálnym dôsledkom premien poriadku.

Vo svojej klasickej podobe znamená ekonómia času vylúčenie prázdnych časových úsekov medzi časom práce a dobou výroby a redukciu času obehu (t.j. zrýchlenie obehu). Rozpínavosť ekonomického času spôsobila, že táto zákonitosť sa rozšírila aj na iné sféry spoločenských reprodukčných mechanizmov, preto možno formulovať aj všeobecnejšie určenie ekonómie času. Podľa toho znamená: a) optimalizáciu reprodukcie daného javu, t.j. zdokonaľovanie imanentných zákonitostí pohybu daného javu; b) urýchlenie a zjednodušenie začlenenia tohto javu do celospoločenského pohybu výmenných procedúr (kam radíme aj širšie poňatú komunikáciu). Dôsledkom uplatnenia ekonómie času teda nie je len skrátenie reprodukčných cyklov (čo je v podstate vonkajšia chronologická súvislosť), ale, a najmä, optimalizácia fungovania imanentných špecifik, ich individualizácia. Ekonómia času je časovaním ľudského bytia.

Spomenuté dve stránky ekonómie času nie sú nevyhnutne paralelnými procesmi. Nie každá optimalizácia totiž prináša aj úsporu času. Rozšírenie komunikácie a kultivácia stykov si napr. vyžaduje značné množstvo času, ktoré neprináša bezprostredný úžitok, ale dotvára prejavy individuálneho javu. Takáto a podobné inkongruencie sú „normálne“; nezdravými sa stávajú vtedy, keď sa ustália a absentujú pri nich mechanizmy sprostredkúvania. V logike ekonómie času to totiž znamená obnovenú produkciu časových hiátov, ktoré sa za určitou hranicou stávajú neprekročiteľnými a izolujú od seba spoločenské javy. Čas sa tým stáva deštruktívnou silou, lebo nespája, ale oddeľuje; nie je prostriedkom pohybu, ale stagnácie. Inými slovami: keď sa šetrí časom na sprostredkujúce činnosti, prináša to v konečnom dôsledku stratu času, spomalenie tempa a zaostávanie.

Skrytým zmyslom optimalizácie a urýchlenia je zabezpečenie *kontinuity* pohybu. Dosahuje sa to v súčinnosti s adekvátnou časovou skúsenosťou a časovým vedomím. Oproti eschatologickému časovému vedomiu uzavretého lineárneho vývoja vyvoláva ekonómia času skúsenosť ireverzibilných pohybov rôznych rýchlostí a na báze tejto

skúsenosti vzniká časové vedomie linearity s otvorenou budúcnosťou. Keďže existuje vnútorná súvislosť medzi ekonómiou času a vhodným okamihom, smerové potencie rozhodnutí už nie sú ponímané v ich mimočasovosti (pod selektívnym tlakom tela), ale v závislosti od aktuálnych spoločenských štruktúr. To znamená, že budúcnosť sa vytvára selekciou v prítomnosti a prostredníctvom prítomnosti (porovnaj [12]). Ekonómiou času utváraná kontinuita teda nie je formou totožnosti prítomnosti s minulosťou, ale prostriedkom nepretržitého pretvárania minulého. Avšak poriadok – kde okrem virtuálne fixovanej ekonómie času zaraďujeme tak „svetový čas“, ako aj „gesellschaftliche Tagesordnung“ – určitým spôsobom presahuje túto podobu kontinuity, lebo svojimi prostriedkami zosúlaďuje ireverzibilitu s organickou skladbou časových dimenzií po osi optimalizácie daného javu. Poriadok – okrem toho, že „kopíruje“ ekonómiu času – má za funkciu aj obrátiť organickú skladbu času znemožnením deštrukcie takej minulosti, ktorú aktuálna prítomnosť zásadne neprekonáva. Môže to dosiahnuť len preto, lebo vyjadruje obidve stránky ekonómie času. Tá totiž určitým spôsobom pulzuje: jej stránka optimalizačná a stránka urýchľujúca sa pravidelne striedajú. Závisí to od vývojového stupňa daného javu, v ktorom sa uplatňuje. Na začiatku možno hovoriť o „imperialistickom“ období, kedy prevažuje rýchlosť; potom nasleduje úspora času v záujme optimalizácie fungovania (je to obdobie najväčšej produktivity); tretím stupňom je snaha o udržanie optimálneho fungovania filtráciou vplyvov z okolia, vtedy prevažuje organická skladba času (je to obdobie relatívnej rovnováhy); nakoniec dochádza k stavu, že začína prevažovať minulosť, a vtedy naráža daný jav nielen na tlak ekonómie času zo svojho okolia, ale sa vymyká aj platnému poriadku.

Treba zdôrazniť, že tu ide o proces, nie však o produkty procesu. Tie prostredníctvom rôznych výmenných procesov buď budú tvoriť podmienky ďalšieho procesu, alebo vypadávajú z prítomnosti a naberajú na seba latentnú existenciu. V každom prípade však rozširujú oblasť dejnosti. Permanentnú aktualitu pritom bude naďalej charakterizovať vedomie dočasnosti a snaha zvládnuť ju pomocou intenzifikácie a zhodnotenia času. Vhodný okamih, časová tieseň a ekonómia času sú tými štruktúrnymi a systémovými prvkami časovania prítomného bytia, ktoré svojou vzájomnou prepojenosťou usporadúvajú činnosti moderného človeka.

Časovanie ľudského bytia by však ostalo jednostranné, ak by nesmerovalo za svoje hranice. Sebapresahovanie je ale jedným z určujúcich znakov človeka, ale i časovosti jeho existencie. Heidegger píše, že „ekstatickosť“ je podstatou časovosti. Časovosť nevystupuje za svoje hranice dodatočne, ale to, že je „mimo seba“ (Außer-sich), znamená, že existuje „ekstaticky“, v jednote svojich dimenzií ([13], 329). Prestúpenie horizontu každodennosti a preniknutie k bytiu umožňuje práve táto potencia časovosti. Ale to už vieme od dôb Parmenida, že skutočné bytie je jednotné, homogénne, nedeliteľné, večné a stále. To znamená, že tu naráža skúsenosť konečnosti na ideu substancie. A je faktom, že tento rozpor je prítomný vždy a všade tam, kedy a kde sa vyzdvihuje časovosť, ako jedna zo základných charakteristík človeka. Hľadájú sa preto možnosti prekonania tohto protirečenia. Určité východisko ponúka odlíšenie reálneho existovania od významov tohto existujúceho. Od čias Platóna sa spája uvažovanie o večnom s výskumom zmyslu sveta. Predpokladá sa pritom, že to, čo je zmysluplné

a hodnotné, je nadčasové. Pokým pripúšťame dualitu sveta a hodnôt, časového (časného) a večného, nevzniká pri vysvetlení žiadny problém. Ak však platí, že večné je len to, čo je platné bez toho, aby sa to muselo uskutočniť ([18], 205), tak sociálna filozofia neuznávajúca takúto dualitu stojí pred veľkou dilemou: ako umiestniť do svojho rámca problém transcencie?

Na prvom mieste asi treba konštatovať, že nám nejde o transcenciu mimo času, teda o klasickú substanciu, ale o transcenciu, ktorá je pohľadom na časovosť „sub specie aeternitatis“. To znamená, že bude produktom samej časovosti. Ale akým produktom?

Vychádzať by sme mali z toho, že časovo určený sociálny systém nie je zložený z elementov, ale povstáva z udalostí. Udalosti sú temporalizované elementy, lebo ich identifikujeme postavením v čase a tým, ako sami časujú svoje bytie a vzťahy k okoliu. Sú definované aktualitou a zároveň určujú hranice prítomnosti. Udalosti tým nestanovujú len samy seba, ale aj svoje vzťahy: nanovo stanovujú minulosť aj budúcnosť. To je ten mechanizmus, ktorý pretvára zdanlivo ukončenú minulosť na „možné minulosť“ a využitím „vhodného okamihu“ zakladá budúcnosť. Keďže však minulosť a budúcnosť danej udalosti nie sú totožné s dimenziami neutrálne plynúceho času, ale sa zvýznamňujú z hľadiska fungovania udalosti, dochádza k tomu, že časovanie vlastnej existencie vytvára význam udalosti. To je to, čo pretrváva napriek punktualite prítomnosti a čo umožňuje selektívnu previazanosť udalostí.

Ak chápeme spoločnosť ako systém rôznych udalostí, tak základňou ich vzájomných súvislostí nie je subjekt (ktorého trvanie je a priori dané), ale temporalita udalostí. Význam alebo *zmysel* udalosti funguje ako odkaz na iné udalosti, a tým umožňuje koordináciu. Čo je však z nášho hľadiska dôležitejšie, zmysel udalosti prerušuje plynutie času a simultaneitou predhistórie (ako možnej minulosti), volenej budúcnosti aj aktuality utvára horizont udalosti. Máme pred sebou praktický prejav heideggerovskej „ekstatickosti“.

V každodennosti sa takto objavuje sociologická podoba transcencie: rozpoznanie existencie druhého človeka. V styku s druhým človekom totiž prostredníctvom simultánnej komunikácie si môže jedna osoba privlastniť minulosť a budúcnosť osoby druhej. Keby neexistoval „zmysel“ druhého, jeho minulosť by bola nenávratne preč a budúcnosť by existovala len v očakávaní. Druhý človek by bol punktuálnou bytosťou a my by sme sa nemali o čo zachytiť. Keďže však ten druhý takisto disponuje horizontom, získavame istotu o transsubjektívnom charaktere každodennosti. Je nám daná možnosť transcendovania vlastnej bytosti.

Toto je každodenné, bežné transcendovanie individua na základe svojho zmyslu a zmyslu druhého človeka. Transcendencia, o ktorú ide, však nie je presahom individua, ale *transcendovaním zmyslu*. To znamená, že zmysel vytrhávame z reálnych väzieb a už ho neprezentujeme ako zmysel niečoho, ale ako osebe existujúcu vec – ako *ens per se*. V každej slušnej spoločnosti metafyzikov by povedali, že „ens per se“ je vlastne substanciou. Áno, lenže substancia je mimo času, kým ľudský svet transcencií korení v časovosti. Tomu neprotirečí fakt, že jednotlivé momenty tohto sveta už

nemusia mať žiadny vzťah k realite. Stačí vedieť, že transcendentno má svoj pôvod v potencii času presahovať samo seba.

Teraz sa nebudeme zaoberať tými elementárnymi formami transcendovania, ktoré tvoria predmet sociológie alebo sociálnej psychológie: mystifikáciou a ideologizáciou. Tie totiž tvoria zvláštnu odnož aj preto, lebo sa ešte nezabavili svojej inštrumentálnej povahy. Vedome či nevedome sa nevytvárajú samy pre seba, ale pre ciele stojace mimo nich. Svojím obsahom sú síce nad každodenným životom, ale fungovať môžu najlepšie v ňom.

Svet transcendencie je v opozícii k časovosti najmä v dvoch reláciach: časovosť je založená na princípe individuality, kým transcendencia smeruje k všeobecnu; podstatou časovosti je stávanie sa, kým nositeľkou transcendencie je bytie. Obidve relácie ukazujú jedným smerom: svet transcendencie je svetom stálych významov. Preto máme zdanie, že je mimo času a nad časom. Hoci tu ide „len“ o to, že elementy tohto sveta nie sú usporiadané lineárne a že princíp ireverzibility tu stráca svoju moc. Typickým temporálnym vzťahom transcendentálneho sveta je *súčasnosť nesúčasného*. Znamená to asi toľko, že v dimenziách času absentuje budúcnosť; minulosť slúži ako identifikujúca koordináta pre určenie „veku“; prítomnosť je takmer bezhraničná (nie je to však prítomnosť uplyvajúca, ale všeobjímajúca). Eklatantným príkladom sú vzájomné vzťahy vrcholných diel filozofie či umenia.

Wundt rozoznáva dva druhy transcendentných javov: tzv. kvantitatívne a kvalitatívne transcendentno (podľa [19], 155). Kvantitatívne transcendentno (ktorému zodpovedá v matematike nekonečno) presahuje empirický svet len svojou všeobecnosťou. Je to vlastne dilatácia časových dimenzií, v dôsledku ktorej javy, ktoré získavajú takúto temporalitu, vyjadrujú *absolútne možnosti* existencie ľudí a objektov. Najelementárnejšou a najrozšírenejšou formou je tu tzv. emocionálne transcendovanie, ktoré sa prejavuje vo vzťahu Ja a Ty. Zostáva však väčšinou (okrem osobného vzťahu k absolútnej bytosti) v rovine časovosti, aj keď (ako na to neskôr poukážem) vytvára zdanie bezčasovosti. Druhou formou je esteticko-etické transcendentno, ktorého prameňom je predstava o ľudskej nesmrteľnosti. Na tejto úrovni sa nám už objavujú idey a ideály, ktoré chápem v intenciách Kanta. Podľa neho sú idey také pojmy, ktorým nemôže byť v zmysloch daný kongruentný predmet ([20], 251). Ideály sú potom od reality ešte viac vzdialené a sú určovateľné len ideami, znamenajú teda idey „in individuo“ ([20], 358). Sú to regulatívne normy a hodnoty, ktoré na rozdiel od regulatívnych mechanizmov každodennosti (ktoré sú zamerané na úspešnosť a na optimalizáciu) orientujú ľudí na dokonalosť, teda na limity vlastnej existencie. Sem by sme mohli radiť najmä tradičné hodnoty pravdy, krásy a dobra a celú sféru tvorby pod kontrolou týchto ideí (veda, umenie, etika). Napokon treťou formou bude kozmologické transcendentno so svojimi ideami začiatku, konca, priestoru, času a pod.

Kým kvantitatívne transcendentno sa ešte svojím obsahom alebo funkciou dotýka ľudského sveta a jeho vzťahov s okolím, tzv. kvalitatívne transcendentno sa už zrieka empirickej reality a postuluje *nadzmyslové obsahy*. Sú to idey, ktorým myslenie môže prisudzovať ľubovoľné obsahy a vlastnosti. Až tu sa formuluje problém substancie

v rámci ontologických ideí a modeluje sa predstava Boha a nekonečnosti pod tlakom náboženskej potreby.

Nás však naďalej zaujíma proces detemporalizácie reálnych udalostí. Vytvorený zmysel udalosti sa transcenduje väčšinou tak, že sa uvoľňujú jeho časové horizonty. Funkciou tejto manipulácie – ktorá je inak differentia specifica mytologizácie – je to, že rozpustením horizontu sa zmysel udalosti nielen rozšíri, ale aj pritiahne k sebe také javy a významy, ktoré pôvodne k nej nepatrili, ale teraz ju už vysvetľujú. Tým sťahuje do jedného bodu všetko, čo doteraz potrebovalo procesualitu. Ako napísal Schelling: „Fantazijný svet mytológie musí byť osebe uzavretý; musí obsahovať minulosť, prítomnosť aj budúcnosť; nekonečnosť je takou nevyhnutnou črtou mytológie ako univerzalita“ ([21], 63). Je to pohľad na skutočnosť, v ktorom sa dej neutvára následnosťou čiastkových momentov, ale celok ovláda tieto momenty. Mytologizácia sa podobá na konštruovanie „večného okamihu“ Kierkegaardom, kedy už nejde o empirický opis, ale o absolutizáciu potencií vyplývajúcich z udalosti: je to typologizácia a tvorba symbolov. Nevyzdvihujú sa konkrétne udalosti, ale na základe ich spoločných znakov a podľa princípu „coincidentia oppositorum“ sa formulujú ich symboly. Nie je bez zaujímavosti, že temporalita symbolu sa takisto viaže na bezhraničný okamih. Symbol zruší dejinnosť aj časovosť, a čo v ňom ešte ostáva z nich, je intenzívny, mystický zážitok dejinnosti a časovosti. Veď aj vzniká a uskutočňuje sa tak, ako sa v ňom zahusťuje extenzívna totalita skutočnosti do intenzívneho okamihu.

Sféra transcendencie je takto všeobecne vzatým symbolom spoločnosti a rozprestiera sa „nad“ dejinnosťou a časovosťou ako niečo nadčasové, mimočasové a stále. Opakujem, že takýto charakter má ako celok. V jednotlivých svojich súčiastiach však opakuje procesy dejinnosti aj časovosti. Dokonca možno hovoriť aj o transcendentaní transcendentného, najmä v prípadoch sebareflexie jeho jednotlivých momentov. Samozrejme, je to už modifikovaná dejinnosť, lebo časové dimenzie spadajú vjedno, a tým je daná možnosť „večného návratu“. V prípade časovosti zasa nemožno hovoriť o udalostiach v pôvodnom slova zmysle, lebo vznik a zánik tu strácajú zmysel. Máme to pochopiť tak, ako Leibniz vysvetľoval existenciu jednoduchých substancií: môžu vzniknúť len stvorením, a zaniknúť len zničením. Inak tu ide len o permanentnú transformáciu toho istého ([8], 117-119).

*

Sociálny čas je podľa mojej hypotézy organickou jednotou týchto troch úrovní alebo foriem. Neexistujú izolovane od seba, ale sa permanentne prelínajú. Transcendentná forma napríklad prostredníctvom svojich hodnôt a symbolov dokáže synchronizovať v realite asynchrónne javy a procesy. Zasahuje preto aj do tradícií, a tým sa akosi okľukou dostáva späť do dejín a spoluvytvára existenčné podmienky spoločnosti. Zväčša teda keď hovoríme o sociálnom čase, musíme mať na zreteli všetky jeho komponenty. Sú však činnosti alebo udalosti, pre ktoré je určitá forma času určujúca a iná podružná. Politik napríklad nemôže abstrahovať od minulosti svojej society a ani od jej hodnotového systému; to však tvorí len „hermeneutické“ pozadie jeho konania.

Jeho činnosť bude optimálna (a teda aj úspešná) len vtedy, keď dokáže využiť „vhodný okamih“, teda keď sa dokáže orientovať v aktualite. Naopak: pre predstaviteľa inteligencie je síce odrazovým mostíkom prítomnosť, ale kritériom pre neho už nie je „vhodný okamih“, lež svet hodnôt, sféra transcendentie.

Pokus o overenie hypotézy. Pokúsil som sa o takú formuláciu problému, ktorá postihne úlohu času ako limitujúceho faktoru ľudskej činnosti, ako aj určitý typ koordinácie. Prvý prístup zdôrazňuje temporalitu ako určitý poriadok, druhý prístup zasa vychádza z konkrétneho vzťahu, ktorý pre seba utvára špecifickú časovú „klietku“. Zvolil som si pritom polaritné príklady: na jednej strane je to koordinácia cez výmenu a na strane druhej cez empatiu: *časová tieseň a láska*.⁷ Táto polarizácia – napriek svojej nezvyklosti – mala tú výhodu, že sa čiastočne preukázala oprávnenosť mojej hypotézy o troch časových úrovniach spoločnosti: časová tieseň totiž ostáva uzavretá na úrovni časovosti (sebaorganizácie spoločnosti), kým fenomén lásky prestupuje všetkými tromi úrovňami času. V nasledujúcej časti sa budem zaoberať niektorými temporálnymi charakteristikami lásky.⁸

„Časová pasca“ lásky. Pri temporálnej analýze lásky hneď na začiatku narážame na jedno fundamentálne protirečenie: láska síce vyrastá z každodennosti, ale narastaním intimity vytvára svet, ktorý stojí proti každodennosti. Temporálnou formou každodennosti je kontinuálny prechod budúcnosti do minulosti; alebo inak povedané: zretiazenie zanikajúcich okamihov. Lásku však charakterizuje časová forma budovaná na autonómii a sebestačnosti okamihu. Toto určenie je ale príliš abstraktné, preto sa musíme pokúsiť o konkrétnejší prístup.

Na úvod treba konštatovať, že každej forme sociálneho správania je imanentná určitá *časová dráha* (time-track). Podľa Lymana a Scotta [22] sa časové dráhy od seba odlišujú v dvoch dimenziách: po línii sebaurčenia, či vonkajšej podmienenosti, a po línii kontinuity, či diskontinuity. Ak skúmame lásku ako udalosť, musíme ju konfrontovať s celou životnou dráhou jednotlivca. Jednak preto, lebo vyviera z nej, jednak preto, lebo tvorí jej súčasť. Porovnávanie prezrádza, že dej lásky má sebaurčujúci a diskontinuálny charakter.

Sebaurčujúci charakter lásky neznamená, že individuum rozhoduje o láske, lebo v takom prípade by sme druhého človeka museli považovať za objekt. Vzťah Ja a Ty je vzťahom korelatívnym, čo znamená, že nie Ja je tvorcom Ty alebo Ty tvorcom Ja, lež ich spolubytie vytvára oboch. Intimita režíruje všetky nuansy deja lásky. Sebaurčenosť je teda určitou vnútornou kohéziou, „gravitačnou“ silou lásky. Láska začína určitým „zlomom“, lebo ak by sa pripravovala priebežne, bola by plánovateľná a kontrolovateľná. Keďže to tak nie je, láska nie je pokračovaním minulosti, ale – na základe sebaurčenosti – dodatočným vytváraním vlastnej minulosti a jej interpretáciou. Ďalej:

⁷ K analýze tohto problému viď O. Mészáros: O časovej tiesni. In: *Filozofia* r. 47, 1992, č. 7, s. 385-393.

⁸ Komplexnejší pohľad na danú otázku je obsiahnutý v monografii O. Mészároša *Arisztotelész esete Phyllisszel*. Dunajská Streda 1993.

keďže sama a dodatočne vytvára vlastnú minulosť, nie je schopná využiť ani inú energiu okrem vlastnej. Preto sa uzatvára sama do seba a stáva sa neplodnou. Jedným slovom: nemá budúcnosť. Už tu sa začína črtiť paradoxnosť časovosti lásky: večný okamih.

Diskontinuitný charakter neznamená prerušovanosť lásky, ale to, že láska ako súčasť života individua je dočasným prerušením každodennosti. Diskontinuitnosť spočíva na epizodickosti lásky. V pôvodnom slova zmysle znamená epizóda vsuvku, teda určitý moment života, jeho čiastkovú „mise en scene“. Ako taká je uzavretým celkom, má teda vlastný začiatok, vyvrcholenie a ukončenie. To zároveň znamená, že láska má vlastnú temporalitu a tá sa odlišuje tak od časovej dráhy daného individua, ako aj od časovej dráhy iných lások (a to aj v prípade toho istého individua). Tak ako nie je epizóda v bezprostrednom príčinnom vzťahu k hlavnej línii drámy, tak ani láska nevyplýva priamo kauzálne zo života individua.

Ako možno vysvetliť náhlu zmenu, zlom v časovej dráhe života individua? Neočakávanosť má vo filozofii dvojaké pojmové vyjadrenie. Prvé pochádza od nemeckého filozofa a teológa, Franza von Baadera: *Silberblick* [23]. Podľa Baadera je to pohľad, kedy je vnútorné a vonkajšie videnie u človeka súčasné. Skutočnosť sa vtedy nevytvára v nás krok za krokom z jednotlivých detailov, ale naraz, vcelku. „*Silberblick*“ je náhlým stotožnením sa nášho vnútorného obsahu s určitým vonkajším obrazom. Je to zmena dovtedajšieho pohľadu na veci; je rozpoznaním toho, že objavenie sa Druhého sa neuskutočňuje vždy na základe pozmenenia daného, ale pod vplyvom emotívno-noetického postoja.

Trocha odlišne od Baadera vysvetľuje okamih zlomu Platón, ktorý používa pojem *okamžitosť*. Ten má uňho dva významy: ontologický a gnozeologický. V dialógu *Parmenides* píše, že vznik a zánik sa nemôžu uskutočniť v čase, lebo „niet času, v ktorom by sa niečo mohlo ani nehýbať, ani nestáť“ ([24], 406). Kde sa teda uskutočňuje zmena? Platónova odpoveď: v okamžitosti. Lebo „okamžitosť, toto čosi nepochopiteľné, leží medzi pohybom a pokojom a nie je v nijakom čase; a do tejto okamžitosti a z tejto okamžitosti sa mení pohyb v pokoj a pokoj v pohyb“ ([24], 406). Platónovská okamžitosť sa nachádza mimo časovosti a medzi dvoma časovými poriadkami. Pri vzniku lásky sme svedkami niečoho podobného. V každodennosti platí určitý poriadok, od ktorého sa odlišuje časovosť lásky. Prechod z každodenného života do lásky je teda podobný prechodu medzi pohybom a pokojom: musíme sa dostať na okamih mimo čas. Lenže všetko, čo existuje, existuje v čase; teda okamžitosť, ktorá nemá ani časovú, ani priestorovú dimenziu, je prejavom nemožnosti. Mohli by sme to vyjadriť aj tak, že okamžitosť je realizáciou nemožnosti. Byť mimo času, byť bezčasový – odtiaľ je už len krôčik k večnosti; alebo k zdaniu večnosti.⁹

9

Lyman a Scott pomenovali dočasné opustenie časovosti ako prerušenie alebo pozastavenie „časovej dráhy“ a ako prechod na „vedľajšiu dráhu“ (side tracking). Vystúpenie z času znamená formálne alebo neformálne prerušenie platného časového poriadku, kedy dovtedajšie pravidlá a roly strácajú svoju platnosť ([22], 204).

Zatiaľ čo okamžitosť je z ontologického hľadiska mimočasovosťou, z gnozeologického hľadiska je osvietením: „To príde náhle, keď sa človek tým predmetom dlhšie zaoberá a trvale s ním nažíva, vypukne to v duši ako plameň zapálený od iskry a potom sa už živí samo“ – píše Platón vo svojom siedmom liste ([25], 620). Kde teda vzniká intímny vzťah, tam aj poznanie prelomí hranice individua a racionality. To sú tie extatické okamihy, ktoré nie sú mimo času, ale sú pripravované časom – vedú však človeka mimo navyknutého poriadku.

Paradoxom tohto zlomu je to, že okamžitosť (ktorá nemá racionálny charakter, ale je skôr potenciálnou nemožnosťou) pretvára svoju prehistóriu na svoj obraz (poskytuje jej logiku) a umožňuje rozdvojenie každodenného sveta a intimity.

Jadrom intimity je tajomstvo. Tu sa nebudem zaoberať otázkami vzťahov tzv. vnútorného a vonkajšieho tajomstva (zakrývanie seba samého pred partnerom a na druhej strane zamlčanie skutočného obsahu intimity smerom von), ale len tou stránkou intimity, ktorá má relevanciu pre problematiku koordinácie činností. A v tomto ohľade už nejde o to, či možno zatajiť tajomstvo, ako skôr o to, či je vôbec intimita komunikovateľná. Táto otázka sa rozvetvuje podľa toho, či sa komunikácia týka partnera, alebo vonkajšieho sveta. V prvom prípade ide o to, či je vôbec možné vzájomné pochopenie medzi mužom a ženou, v druhom prípade o to, do akej miery je intimita uzavretá do seba.

Táto posledná otázka má svoj metafyzický, informačný aj etický aspekt. Metafyzický spočíva v tom, že intimita a špecificky diferencovaný spoločenský poriadok intímnych vzťahov má determináciu silu. Láska totiž plní funkciu vydelenia osobitých oblastí v rámci spoločenských stykov, kde tieto oblasti fungujú na základe vlastných, vnútorných zákonitostí. Zaľúbenci sa im prispôbujú a intenzita aktívnej konformity rozhoduje o charaktere a trvaní vzťahu medzi mužom a ženou. Na základe toho a pod vplyvom špecifickej časovosti lásky je vnútorná kohézia intimity silnejšia než súdržnosť ostatných čiastkových spoločenských systémov. Z nej smerom von teda prúdia len veľmi prefiltrované informácie. V pozadí tohto javu stojí určitý aspekt medziľudských vzťahov, ktorý Luhmann nazýva interpenetráciou ([26], 14). Znamená to asi toto: ľudia sa svojich neosobných vzťahov (akých je väčšina v každodennom živote) zúčastňujú v podobe leibnizovských monád, kým v osobných pomeroch dochádza k prieniku jednotlivcov. Tieto vzťahy sa stávajú „ukotvenými“, ¹⁰ a teda aj intenzívnejšími. A to už vieme od Heideggera, že skutočná komunikácia – „artikulácia pochopiteľnosti“ ([13], 161) – musí vyjaviť komunikujúceho, ale aj spoluexistenciu komunikujúcich; a tam, kde sa dvíhajú hranice medzi každodenným životom a intimitou, je takáto komunikácia značne sťažená. Vnútri intimity je možná úprimnosť prostredníctvom mlčania, vo výmene informácií medzi intimitou a jej okolím je však mlčanie považované za zamlčovanie, za zavádzanie.

¹⁰ Ukotvené vzťahy sú tie, „v ktorých 'konečné body' sa navzájom identifikujú v osobnom zmysle a každý z týchto 'bodov' vie, že aj druhý bod koná takisto, a zároveň otvorene priznávajú pred druhým, že medzi nimi sa začalo niečo nezvratné; je to vznik takých rámcov vzájomného poznávania, ktoré chránia, organizujú a uplatňujú tie skúsenosti, ktoré konečné body získali jeden o druhom.“ (E. Goffman: A hétékőznapi élet szociálpszichológiája. Budapest 1981, s. 354.)

Informačný aspekt teda možno uchopiť v tom, že možnosti úprimnosti sú dejinne premenlivé. Za úprimnosť považujeme to, keď necítíme napätie medzi obsahom a formou informácie. Každá informácia sa totiž zakladá na tom, že možno presne lokalizovať rozdiel medzi informáciou a spôsobom odovzdávania informácie. Obrazne povedané: v prípade lásky spočíva problém v tom, že spôsob odovzdávania informácie nemôže byť „studený“, keď je informácia „horúca“. Pokým sa v dejinách neviazali kognitívne a emocionálne aspekty komunikácie na jednotlivca, technické zvládnutie odovzdávania informácií nerobilo žiadne ťažkosti. Pod technikou tu rozumiem štýl, klasickú rétoriku. 18. storočie však znamenalo koniec rétoriky, lebo individuum začalo hľadať svoje miesto vnútri komunikácie. Zjavenie sa emócií malo za následok, že sa „prehrialo“ odovzdávanie informácií a v súčasnom racionalizovanom informačnom systéme sa stalo patetickým alebo celkom stratilo svoj kredit.

Etický aspekt intimity spočíva vo významoch vernosti. Túto otázku však teraz môžeme obísť.

Z vyššie uvedeného už viacmenej vyplýva schopnosť lásky vytlačiť návyky mimo horizontu spolubytia a pozastaviť platnosť toho rytmu času, ktorý spočíva v organizácii nášho života po osi prítomnosť/minulosť/budúcnosť. Každá naša činnosť prebieha po určitej časovej dráhe a zároveň utvára určitú časovú štruktúru; tieto štruktúry však v láske nehrajú takmer žiadnu úlohu. V tomto zmysle je trvanie lásky časom augustinovskej božskej „nečinnosti“: je to taký okamih bytia, ktorý je z hľadiska dočasných činností takmer bezčasový, večný. Z hľadiska pozastavenia každodennosti je to zdržanie procesuality; je to určitá prestávka ako protiklad sukcesivity.

Moc každodennosti sa zmierňuje tým, že sme sa s jej časom už naučili manipulovať; minimálne tak, že spoločensky formalizované činnosti nás vedú za ruku. Pozastavenie platnosti tejto štruktúry je to, čo nás prekvapuje. Takto sa vlastne dostávame do pasce, lebo nenachádzame z nej cestu von (aj keď je to „želaná väzba“). Ak si predstavíme časovosť každodenného života ako sieť, tak časovosť lásky je tou trhlinou v sieti, cez ktorú vypadávame do neznáma. Keďže sa jednotlivé dimenzie času od seba vzdialili, jedinou časovou formou, ktorá nás pri páde môže zachytiť, je okamih.

Časová pasca lásky má, samozrejme, aj menej špekulatívnu podobu.

Iluzórny charakter okamihov v každodennosti sa posilňuje aj tým, že nekonečné množstvo individuálnych javov sa uskutočňuje paralelne, sledujúc vlastné zákonitosti. Prítomnosť nie je ničím iným než množinou týchto procesov. Pod vplyvom „okamžitosti“ sa však v intimite vytvorí taká simultaneita, ktorá je bytostne odlišná od priestorovej koexistencie navzájom neutrálnych dejov. Intimita sa nachádza na priesečníku dvoch životných časov, ktoré sa na okamih stretu vzdávajú vlastnej autonómie. Dovtedy kontinuálny čas dvoch účastníkov „praskne“ a oni sa dostávajú do simultánneho okamihu. Keďže však tento okamih nie je organickou súčasťou dovtedajších dvoch časových dráh a len vonkajškovo sa nimi ohraničuje, jeho hraničné body sú určené výlučne intenzitou spoluexistencie. Okamih sa takto uzatvára do seba a stanovuje sa ako intenzívne nekonečno. A to je niečo, čo v našej každodennosti chýba, a exkluzívny charakter zážitku má veľkú vábivú silu. Pasca teda spočíva v tom, že v intimite sa po-

zastavuje platnosť samého času, a nám sa zdá, že sme súčasťou neohraničeného, večného a slobodného bytia.

Z uvedeného je jasné, že neohraničenosť okamihu lásky nie je totožná s bezčasovosťou substancie, ale je tou simultaneitou, ktorá vylučuje procesualitu. Zdanie večnosti jej prisudzuje to „zneskutočnenie“, ¹¹ ktoré tu funguje. Do tejto pasce padáme a vášňami tohto zdania sa stávame vtedy, keď sa zaľúbime – či už idealizujeme svoj vzťah, alebo hľadáme len plezír. Časová pasca lásky totiž funguje tak pri transcendentných podobách, ako aj pri čisto telesnej príťažlivosti: môže mať charakter solipsistického okamihu pri rozkoši (De Sade), večnosti pri „nekonečnej rezignácii“ (Kierkegaard) alebo je „ustavičným umieraním“ (Schopenhauer). To znamená, že ak aj obídeme jednu pascu, do druhej už padneme. Všetky totiž sľubujú jednotlivcovi – a dokonca túto ilúziu vyššieho druhu mu aj poskytujú –, že cez tieto výnimočné okamihy môžu zazrieť Druhého, dokonca že sa môžu konfrontovať aj so sebou samým. Nemenej dôležité je aj to, že pasce presne kopírujú typy lásky a typy osobností, t.j. že pasce nás „prenasledujú“.

Stručné konklúzie. Predpokladám, že výklad ozrejmil základnú hypotézu: čas je limitujúcim faktorom ľudskej činnosti. Ukázalo sa, že *časová tieseň* je temporálnou súvislosťou, ktorá – viažúc sa na nadindividuálne spoločenské javy – vytvára horizonty a limity rozhodovania, činnosti, vývoja. Zároveň vytvára aj koordináty, ktoré dávajú do súvislostí rozmanité, obsahovo od seba značne odlišné funkcie a činnosti. To znamená, že časová tieseň môže slúžiť (a aj slúži) ako *prostriedok koordinácie* ľudských činností. Stačí pritom odkázať na typy a funkcie časovej tiesne.

Na druhej strane sa v *časovej pasci* lásky odkryl ten zvláštny fenomén, že čas nemá len schopnosti sformovania súvislých celkov, ale aj potenciú rozdeľovania. A tu nemám na mysli tradičné chápanie nepodržateľnosti prítomnosti a neustále striedanie minulosti, prítomnosti a budúcnosti, ale špecifickosť „okamihu“. Toho okamihu, ktorý svojich aktérov *izoluje* od spoločnosti. Na tomto okamihu sa môžu zlomiť všetky snahy o koordináciu činnosti.

Možno teda formulovať tézu, že pri analýze rôznych foriem koordinácie činnosti nemožno pri jej podmienkach abstrahovať od temporálnych súvislostí, lebo ony netvoria len chronologický poriadok, ale zasahujú priamo do vnútorných predpokladov samej činnosti.

¹¹ „Entwirklichung“ – Weiningerov výraz, ktorým označuje mechanizmus prítomný aj v najdokonalejšej láske a ktorý znamená, že v láske zbavujeme milovaného človeka jeho skutočných vlastností a prisudzujeme mu našu vysnenú dokonalosť. (O. Weininger: *Über die letzten Dinge*. Wien und Leipzig 1918. s. 39.)

- [1] MEAD, G. H.: Philosophie der Sozialität. Frankfurt am Main 1969.
- [2] ŠUBRT, J.: K vývoji názorů na problém času v sociologii. In: Sociologický časopis, 1993, č. 4.
- [3] SCHÜTZ, A. - LUCKMANN, Th.: Az életvilág struktúrái. In: A fenomenológia a társadalomtudományban. Budapest 1984.
- [4] SRUBAR, I.: Glaube und Zeit. Frankfurt am Main 1975.
- [5] LUCKMANN, Th.: Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit. In: F. Fürstenberg - I. Mörrh (Hrsg.): Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft. Linz 1986.
- [6] HARTMANN, N.: Lételméleti vizsgálódások. Budapest 1972.
- [7] HEGEL, G. W. F.: Logika ako veda I. Bratislava 1985.
- [8] LEIBNIZ, G. W.: Monadologie a jiné práce. Praha 1982.
- [9] POSCH, J.: Az idő elmélete, II. zv. Budapest 1897.
- [10] VOISÉ, W.: On Historical Time in the Works of Leibniz. In: The Study of Time II, New York-Heidelberg-Berlin 1975.
- [11] STRÖKER, E.: Geschichte und ihre Zeit. Erörterung einer offenen philosophischen Frage. In: Perspektiven der Philosophie 1985, č. 11.
- [12] RAMMSTEDT, O.: Alltagsbewusstsein von Zeit. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1975, č. 1, s. 47-63.
- [13] HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. 5. Auflage, Halle 1941.
- [14] COLLINGWOOD, R. G.: The Idea of History. Oxford 1946.
- [15] WENDORFF, R.: Zeit und Kultur (Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa). 3. Auflage, Opladen 1985.
- [16] LUHMANN, N.: Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe. In: N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band I, Frankfurt am Main 1980.
- [17] HEINEMANN, K. - LUDES, P.: Zeitbewusstsein und Kontrolle der Zeit. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 20/1978.
- [18] WINDELBAND, W.: Prelúdiumok. Budapest (bez roku vydania).
- [19] Pauler Ákos: A magánvaló problémája az újabb filozófiában. In: Athenaeum 1901, č. 2.
- [20] KANT, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava 1979.
- [21] SCHELLING, F. W. J.: Jénai Esztétika (1803), 52. §, In: Filozófiai Figyelő 1986, č. 1.
- [22] LYMAN, S. M. - SCOTT, M. B.: A Sociology of the Absurd. New York 1970, s. 189-212.
- [23] BAADER, F. von: Sämtliche Werke. Leipzig 1851-1860, 7. zv., s. 142.; citované podľa Földényi F. László: A medúza pillantása. Budapest 1990, s. 59.
- [24] PLATON: Parmenides 156.C. In: Platon: Dialógy. Zv. 2, Bratislava 1990.
- [25] PLATON: Dialógy. Zv. 3, 341, C-D, Bratislava 1990.
- [26] LUHMANN, N.: Liebe als Passion (Zur Codierung von Intimität). Frankfurt am Main, Suhrkamp 1982.