

TEMATIZÁCIA LÁSKY VO FILOZOFII*

ONDREJ MÉSZÁROS, Filozofický ústav SAV, Bratislava

MÉSZÁROS, O.: Love Rendered Philosophical
FILOZOFIA 49, 1994, No 5, p. 283.

The paper is an attempt to approach love historically from the point of view of alternative natural law theories. Attention is paid to the most important thinkers, who postulated love as an inherent part of their ontological views (Plato, Augustine, Ebreo, De Sade, Schopenhauer) as well as to how the conceptions of love and the basic rules of traditional or modern natural law are intertwined. The author sees this interconnection as determining the actual historical hierarchy of flesh and soul in love.

Na úvod dve poznámky: 1. Láska ako vzťah je sociálnym fenoménom. Ako taká sa dá interpretovať pomocou sociálnej filozofie. Z tohto hľadiska som tematizoval dva možné spôsoby: prvý viaže pochopenie lásky so základnými princípmi klasickej a modernej filozofie práva; druhý vysvetľuje lásku na pozadí temporality spoločenskej existencie. V tejto prednáške sa budem držať prvej cesty.

2. Slovo „láska“ je mnohoznačné, preto treba uviesť, že netematizujem lásku ako čistý duchovný vzťah, lež ako vzťah „zaťažený“ sexualitou.

*

Prvotnú inšpiráciu pri tematizácii lásky mi poskytli výroky **Georga Simmela** a **Ortega y Gasseta**. Simmel interpretuje vzťah muža a ženy na pozadí kultúry, ktorú nazýva mužskou kultúrou. Tá je poznačená spôsobom existencie muža a jeho chápaním skutočnosti. To zároveň znamená aj to, že ani interpretácie lásky sa nevymykajú z jej rámca. No a keďže podľa Simmela sa muž v láske vždy zmieta medzi zmyselnosťou a transcenciou, aj chápanie lásky charakterizujú dve krajnosti: na jednej strane telesnosť a na druhej strane zduchovnený vzťah.

Ortega zasa vychádza z toho, že ľudský život je dvojtvárný: biologický aj duchovný, a preto naň pôsobia dva protikladné póly príťažlivosti. Opierajúc sa o delenie duševných schopností tradičnou psychológiou, Ortega priradil schopnostiam myslenia, vôle a vnímania nasledujúce imperatívy: na strane duchovného života (teda kultúry) pravdu, dobro a krásu a na strane vitálneho života zasa úprimnosť, útočnosť a rozkoš.

Ak sa pozrieme na modelové teórie dejín filozofie (z hľadiska lásky ako témy), tak sa dostatočne presvedčivo ukazuje polarizácia touto zákonitosťou. Na jednom póle sa nachádzajú Platón, Augustinus, Pascal, Max Scheler a ďalší, podľa ktorých je láska vysvetliteľná len

* Článok je upravenou verziou prednášky, ktorú autor predniesol v Slovenskom filozofickom združení 17. 2. 1994.

ako súčasť a podstatný moment v smerovaní k hodnotovej dokonalosti. Podľa týchto mysliteľov je **ordo amoris** jadrom svetového poriadku a človek predtým, než sa stane „ens cogitans“ alebo „ens volens“, je už a priori **ens amans** (Scheler). Táto láska je pritom – či už v podobe usmerňujúceho logu sveta, alebo hlasu srdca – **nekonečnou** mohúcnosťou, presahujúcou obmedzený život jednotlivca.

Na druhom póle teórií vidíme všetkých hedonistov, markíza de Sada, ktorý konzekventne domyslel princípy autonómnej sexualita a ktorý v telesných pôžitkoch nachádzal jediný dokázateľný základ, ďalej **Schopenhauera** s jeho metafyzikou pohlavnej lásky.

Tieto dva vektory nám pritom lokalizujú rôzne „príbehy“ lásky akoby z nadčasového hľadiska, teda z aspektu predpokladanej ľudskej prirodzenosti. Simmelovo a Ortegovo riešenie však neposkytuje odpoveď na otázku, ako súvisí prevaha jedného alebo druhého orientačného bodu s dejinnými premenami či so sociálnymi teóriami. Pritom existuje veľmi zaujímavá paralela medzi prirodzenoprávnymi princípmi (ako nosnými elementami sociálnofilozofických názorov) a interpretáciou lásky v jednotlivých obdobiach dejín.

Za predstavami Platóna, Augustina a ich nasledovníkov sa totiž skrývajú princípy **klasického prirodzeného práva**. Spomeňme len najdôležitejšie z nich:

1. Principiálny charakter celku, čo znamená, že každá časť získava vlastné bytie a hodnotu len vzťahovaním sa na celok a aj poznať ju možno len vo vzťahu k celku. Stačí poukázať na vzťah slobodného občana a polis v antike.

2. **Dobro** onticky i časovo predchádza príjemnému. To nemá len ten význam, že dobro je na vrchole pyramídy základných hodnôt, ale znamená to aj to, že dobro sa chápe ako objektívne, osebe existujúce dobro. **Summum bonum** je konečným účelom všetkého ľudského snaženia. Užitočné a príjemné sú zasa len relatívne hodnoty subjektívneho charakteru. Užitočné je niečo, čo slúži na dosiahnutie určitého cieľa; príjemné je to, čo prináša zmyslový pôžitok. Aj užitočné, aj príjemné získavajú hodnotu tým, že smerujú k dobru.

3. **Duša** je nadradená telu. Preložené do slov sociálnej filozofie: duchovné momenty zakladajú kontinuitnosť ľudského života a zabezpečujú jeho vzťah k vyšším a dokonalejším formám bytia. Charakter dobra a status duše predurčujú aj smerovanie lásky: je to postup od „mé on“ k „ontós on“, ku skutočnému bytiu a poznaniu.

4. Spoločnosť musí byť v zhode so **spravodlivosťou** ako s objektívnym poriadkom. Zaujímavé pritom je to, že táto požiadavka je totožná s požiadavkou moderného prirodzeného práva: byť v zhode s prírodou. Rozdiel je „len“ v tom, ako sa interpretuje príroda: v prvom prípade ako harmonicky usporiadaný celok, v druhom prípade ako zhluk protirečivo pôsobiacich síl.

Platónovo chápanie lásky je najtypickejším príkladom toho, ako sa prekrýva prirodzenoprávne a metafyzické hľadisko. Zrejme preto mohol o ňom G. Simmel vyhlásiť, že „je jediným spomedzi veľkých filozofov, ktorý položil a od základov odpovedal na otázku o duchovnom, osudovom a metafyzickom zmysle erotiky“. Musíme mať, samozrejme, na zreteli to, že Platón bol v tejto otázke silne ovplyvnený starogréckou mytológiou i Empedoklovou filozofiou. Empedokles buduje svoju filozofiu na predpoklade dvoch aktívnych príčin: Lásky a Sváru, kde Láska vytvára z mnohosti jednotu. Po Aristotelovom upozornení vieme aj to, že dôsledné domyslenie Empedoklových princípov nás vedie k výsledku, podľa ktorého sa Láska stotožňuje s princípom Dobra a Svár s princípom Zla.

Platón nadviazal na tri zásadné momenty objavujúce sa v mytológiách, ako aj u Empedokla:

- a) láska je **kozmicou silou**, ktorá neurčuje len konanie ľudí;
- b) láska je nevyhnutnou podmienkou **jednoty**;
- c) láska určitým spôsobom súvisí s fundamentálnou etickou hodnotou, s **dobrom**.

Tu nie je potrebné reprodukovať nosné pasáže z Platónových dialógov *Symposion* a *Faidros*, kde hovorí o láske. Stačí konštatovať, že v *Symposione* prevažuje tematizácia z hľadiska vzťahu človeka k dokonalosti, ku skutočnému bytiu, kým vo *Faidrovi* ide o lásku ako

o špecifickú formu poznávania tohto bytia. Platón pritom formuluje a zakladá mnohé „leitmotívy“ nielen neskorších teoretických úvah, ale aj bežného nazerania na lásku.

Spomeniem aspoň tri z nich. Prvý sa viaže na formuláciu „tézy“, ktorá je v pozadí všetkých úvah o vzťahu lásky a nesmrtečnosti. Platón hovorí, že „spojenie muža a ženy je plodenie. Je to božská vec, a práve toto je v smrteľnom tvorovi nesmrteľné, počatie a plodenie“. Plodenie je „kópiou“ stvorenia, a teda aktom nesmrteľného významu. Túto myšlienku nachádzame v európskej mystike takmer do súčasnosti; ale preberá ju aj taký mysliteľ ako Leibniz, podľa ktorého je plodenie prejavom rastu a zdokonaľovania bytia. Obsahom druhého „leitmotívu“ je to, že láska síce vyrastá z krásy jedného tela, ale my postupne dospievame k presvedčeniu, že viac než krásu tela treba milovať človeka s krásnou dušou. Na vrchole „erotickeho zasvätenia“ sa stávame odrazu svedkami dokonalej, večnej krásy. No a tretí „leitmotív“, ktorý Platón rozvíjal aj z hľadiska svojej metafyziky v dialógu *Parmenides* a ktorý neskôr spomína aj v jednom svojom liste v súvislosti s možnosťou (alebo nemožnosťou) odovzdávať jeho učenie, je temporálny pojem „okamžitosti“. Podľa Platóna jedine v okamžitosti je možný prechod z nemennosti do pohybu a takisto zo stavu nezasvätenosti do stavu zasvätenosti. V poslednom prípade musí okamžitosti predchádzať intimita – takisto ako pri erotickom zasvätení. Problém okamihu žije naďalej v spojitosti s teoretickými otázkami symbolov, intuície, tušenia a pod.

Stručne možno sumarizovať základné myšlienky obsiahnuté v *Symposione* tak, že **láska je túžbou po celku** (mýtus o androgynovi), **po krásne, po dobre a po nesmrtečnosti**. No a keďže celok, krása, dobro a nesmrteľnosť sú konštitutívne zložky ideálneho, teda dokonalého bytia, možno povedať, že **láska je kultivovaná túžba**.

V dialógu *Faidros* nazýva Platónov Sokrates lásku **božským ošiaľom** a takto ju radí ku schopnosti veštenia, k zasväteniu a k umeniu. Hovorí, že „v skutočnosti sa nám prostredníctvom ošiaľu dostávajú najväčšie dobré, pravda, ak ho dostávame ako boží dar“. V tomto zmysle sa láska vysvetľuje v súvislosti s povahou a funkciou duše, ktorá poznáva tak, že „spomína na skutočné bytie, ktoré (...) videla kedysi“. A tak, „keď niekto pri pohľade na pozemskú krásu a pri spomienke na opravdivú krásu dostane krídla a pohybuje nimi usiluje sa vzlietnuť, no keďže nemôže, pozerá len do výšky ako vták, ktorý sa nestará o veci dole, a preto ho obviňujú, že je posadnutý ošiaľom. Práve toto vzrušenie je zo všetkých božských vzrušení najlepšie pre toho, kto ho má v sebe, aj pre toho, kto sa na ňom zúčastňuje, preto ten, kto miluje krásno a zúčastňuje sa na tomto ošiali, nazýva sa milovníkom“.

Podľa Georga Simmela „Platón pochopil, že láska je absolútnou mocou života, a cesta poznania preto môže viesť jedine cez ňu ku konečným, ideálnym a metafyzickým schopnostiam“. Možno súhlasí so Simmelom, lebo Platón odmieta interpretovať lásku ako emóciu; veď emócie sú náhodné, dočasné. Láska je však konštitutívnu zložkou bytia i spôsobom poznávania a ako taká preráža hranice javového sveta a prenáša nás do ríše ideí. Z toho vyplývajú aj určité špecifiká platónskeho chápania, ktoré ho oddeľujú od modernity. Krásny človek nie je pre Platóna sebaúčelom, ale len empiricky nutným sprostredkovaním: je upozorením na krásu osebe. Platón teda neberie do úvahy tú vrstvu tajomstva lásky, na ktorú upozorňovali napr. Stendhal či Weininger, že totiž za krásnu považujeme osobu, ktorú milujeme. Význam lásky podľa neho nespočíva vo vzťahu dvoch ľudí (hoci on osobne tento vzťah nepodceňuje, ba práve naopak; spomeňme si len na jeho požiadavku, aby vo vojne bojovali vedľa seba milenci, ktorých odvahu by znásobovala prítomnosť partnera), ale v tom, že láska nám sprostredkúva niečo nadindividuálne. Veď konečným cieľom je pozorovanie krásna, a preto je podľa Platóna pochybnou vecou viazať naše city k jedinému človeku: erotický človek vlieva svoju lásku do „veľkého mora krásy“. Tu vidíme základný rozdiel medzi Platónom a modernitou: **Platón uchopil lásku, ale zanedbal individualitu**. V žiadnom prípade nemožno spochybniť metafyzický, nadčasovo-transcendentný význam lásky (ktorý zdôrazňuje Platón), veď je to každodenná skúsenosť nás všetkých, že v stave zaľúbenosti sme vnímavejší

voči transcendentným hodnotám a sme schopní preraziť obmedzenia vlastného individuálneho bytia, no napriek tomu treba povedať, že súčasný človek už neurčuje miesto lásky mimo bezprostrednej emócie.

Platón ešte nemal problémy so zabudovaním lásky do svojho systému, lebo láska bola nosnou formou poznávania ideí. Kresťanstvo však narážalo na to, že dilema „**ráció, alebo láskyplný život**“ možno vyriešiť len ako morálnu otázku, a preto nastáva situácia, že láska – ktorá dovtedy bola konštitutívnou silou bytia – sa **moralizuje**. Aké je teoretické pozadie tejto moralizácie? Odpoveď nachádzame u Pascala: „Pravá a jediná cnosť je nenávisť k sebe samému (lebo sme prekliati kvôli žiadosti zla) a hľadanie bytosti, ktorá si lásku skutočne zasluguje. Keďže ale nemôžeme milovať to, čo je mimo nás, musíme milovať takú bytosť, ktorá je v nás, ale nie je totožná s nami – a to platí pre každého človeka. Takou bytosťou je len večná bytosť.“ A ďalej píše: „Nenahraditeľným znakom pravého náboženstva je, že nás zaväzuje milovať Boha. Je to tak správne, no napriek tomu to neprikazovalo žiadne iné náboženstvo, iba naše.“ Základné tézy, ktoré možno vyčítať z týchto riadkov, sú tieto: predmetom lásky je niečo abstraktné a mimočasové; láska je povinnosťou, príkazom. Z toho všetkého vyplýva, že ak objektom lásky nie je konkrétna osoba (ale všetci ľudia a Boh), tak sa telesnosť (a sexualita) ako výraz individuality stáva zanedbateľnou, zbytočnou vecou, dokonca chybou (eticky: hriechom). Ak objekt lásky nie je časový, tak vzťah k nemu môže byť len stály, večný, ktorý prekračuje život jednotlivca. Napokon: ak je láska povinnosťou, tak podlieha morálnemu príkazu.

Pozoruhodné sú Kierkegaardove úvahy na túto tému. Podľa jeho teórie štádií láskou estetického štádia je erotika, láskou etického štádia je manželstvo a láskou náboženského štádia je láska k Bohu. Lenže kým erotika ešte nie je ľudským vzťahom, láska k Bohu už nie je ľudským vzťahom: druhý človek ako sprostredkovateľ je z tohto vzťahu vylúčený, ale s týmto transcendentným druhým sa spojiť nemôžeme. Jedinou možnosťou by tu bola mystika, tú však Kierkegaard považuje za nerealizovateľnú cestu náboženského vedomia. S Bohom sa nielen nemôžeme spojiť, ale ho nedokážeme ani pochopiť. Náš partner v náboženskom štádiu sa stáva ničím – takisto, ako v štádiu erotickom. Nositeľom našej podstaty je teda toto „nič“.

Platóna spája s kresťanstvom práve táto **absencia individuality**. Aj preto je láska v medziľudských vzťahoch nahradená charitou. Láska ako **charitas** je to, čo robí lásku všeobecnou, ako o tom písal aj Simmel: „Pomocť pri najhlbších, úplne individuálnych trápeniach nemôže nikto, pomáhať možno len pri všeobecných trápeniach, pri chudobe, pri chorobe a pri opustenosti. Obsah tohto smeru lásky je takisto všeobecný ako jeho náboženský základ.“

V tomto ohľade je **Augustinovo** stanovisko zvláštnym príkladom. Pojem lásky uňho nadobúda centrálny význam a jeho vplyv sa neobmedzuje len na dobu patristiky, ale inšpiroval aj viacerých moderných mysliteľov; z hľadiska našej témy spomeňme len Pascala a Maxa Schelera. Skutočne živými sú jeho názory aj preto, lebo je prvý, u ktorého sa metafyzická túžba nestotožňuje s rozplynutím sa v božskom, ale je transcendentovaním JA. Pojem JA do európskeho myslenia uvádza práve on a vieme, že moderné chápanie lásky je neoddeliteľné od jednotlivca, od JA. Poslednou hnacou silou je preňho hľadanie šťastia, pričom pri pozdvíhnutí sa k Bohu chce mať pôžitok z Boha ako z osoby.

Nebudem tu hovoriť o známych veciach: o „amor Dei“ a o „amor sui“; o láske ako o sociálnej sile, vytvárajúcej „civitas Dei“, ani o ontických charakteristikách lásky, medzi ktorých (ako Pascalov vzor) radí to, že láska je v nás, no napriek tomu nie je s nami totožná, a platí pre všetkých a pod. Dôležitým momentom Augustinovho chápanie je to, že láska ako vnútorný, imanentný hýbateľ vôle je prejavom Bohom určeného poriadku. Tak treba pochopiť jeho slávny výrok: **pondus meum amor meus**. Ak je ťažiskom človeka jeho láska, potom táto láska určuje aj povahu predmetu vôle. To neskôr zopakuje Abélard a *expressis verbis* formuluje Max Scheler: „Človek predtým, ako sa stáva ens cogitans alebo ens volens, je ens amans.“ Teda človek je ens amans a moralita je poriadkom lásky (virtus est ordo amoris).

Sedem storočí po Augustinovi mohol poukázať Abélard na problém vyplývajúci z vety: „Musíme nenávidieť to, od čoho sa chceme oslobodiť“ a napísať vo svojej *Etike*, že „prírodná telesná slasť nie je vôbec hriechem a nemožno nám vytýkať, ak nachádzame zaľúbenie v tom, čoho uskutočnenie je nevyhnutne sprevádzané pocitom slasti“. Musíme ale pritom mať na zreteli boj, ktorý Augustinus zvädzal sám so sebou pri prekonávaní svojho predchádzajúceho života, ale zároveň vidieť aj to, akým spôsobom ovplyvňuje myslenie filozofov ich životný osud. Porovnanie Abélarda s Augustinom je preto veľmi poučné.

Vráťme sa však k Augustinovi, lebo on sám formuloval jeden veľmi závažný problém, ktorý vo svojej ostrosti vystúpi až potom, keď v Európe zvíťazí nová paradigma: moderné prirodzené právo a s ním súvisiaci spoločenský systém. O čo ide? Augustinus hovorí o tom, že hoci človek „nemiluje dočasné veci, používa ich správne a pomáha v nich ľuďom, ako sa dá, keď už všetkým nemôže rovnako“. Upozorňujem na výraz „používanie dočasných vecí“, lebo nás privedie k dvom možným podobám augustinovskej lásky a k preslávenej dvojici Augustinových pojmov: „frui“, „uti“. Píše: „Mať pôžitok znamená, že sa k určitej veci láskou pripútame kvôli nej samej. Užívať zasa znamená, že určitá vec, ktorá patrí k nášmu životu, je prostriedkom na dosiahnutie toho, čo milujeme, ale len vtedy, ak to skutočne milujeme.“ V čom spočíva problém? Po prvé, ak z niečoho máme pôžitok, tak táto vec je sama sebe cieľom, a to konečným cieľom. Pre kresťana ani on sám, ani jeho blízky nemôže byť konečným cieľom, lebo jedinou vecou, z ktorej človek môže mať pôžitok, je Boh. Boh však nemôže mať pôžitok z nás z dvoch dôvodov: jednak sa my preňho nemôžeme stať konečným cieľom, jednak, ak by ten pôžitok predsa mal, znamenalo by to, že sme preňho niečím navyše, niečím, čo doteraz nemal; to je však ontologický a teologický nezmysel. Z týchto dvoch premis vyplýva jednoznačný záver: Boh nás užíva, my sme preňho len prostriedkom. Skôr praktickým, ako teoretickým problémom je vzťah k blížnemu, ktorý v teocentrickom systéme nemôže byť sebaúčelom, teda objektom pôžitku, ale podľa Evanjelíí ani prostriedkom. O tom, ako túto dilemu veľmi zvláštnym spôsobom riešili niektorí mučeníci, píše sám Augustinus toto: „Mučeníci skutočne nemilovali zlobu svojich prenasledovateľov. Predsa ich však využili na to, aby si vyslúžili Boha“. Prenasledovatelia teda boli prostriedkom dosiahnutia blaženosti, boli dokonca aj takí adepti mučeníctva, ktorí udávali sami seba, a tým úradne vymenovaných prenasledovateľov donútili spáchať hriech.

Samozrejme, Augustinus ešte neformuluje dilemu v podobe, akú nadobúda v novoveku, napr. v čistej podobe u markíza De Sada, pre ktorého je partner čírym objektom rozkoše, prostriedkom pôžitku. Ale to, že na túto dilemu narazil, ukazuje hĺbku jeho myslenia.

Na prechode medzi klasickým a moderným chápaním lásky stojí mysliteľ ovplyvnený Marsiliom Ficinom, najmä jeho myšlienkou, že láska je túžbou po dosiahnutí toho, čoho absencie sme uvedomili. Týmto mysliteľom bol **Jehuda Abarbanel** (alebo známejším menom: **Leone Ebreo**). Narodil sa v Portugalsku v r. 1460 a jeho hlavné dielo *Dialoghi d'amore* vzniklo v rokoch 1494 – 1501. Bolo preložené do viacerých jazykov (čítali a citovali ho Montaigne, Camoens, Cervantes) a stalo sa rukoväťou literatúry o láske v 16. storočí. Je to dialóg muža a ženy a autor (pod menom Filone) sa v ňom snaží vysvetliť svojej partnerke Sofii, v čom spočíva pravá povaha lásky.

Východiskom nášho autora je vysvetlenie vzťahu medzi pojmami **lásky** a **túžby**. Že láska je túžbou, to už vedel Platón aj Ficinus, Ebreo však formuluje dilemu: ak je láska pocitom absencie skrytého pokladu a túžbou po prekonaní tejto absencie, tak po dosiahnutí svojho cieľa by mala spolu s túžbou zaniknúť aj láska. Základom koncepcie Ebrea je fakt, že láska prežije túžbu. Existujú totiž túžby dvojakého druhu. Na jednej strane je to „gusto“ (chuť) a „tatto“ (dotyk), ktorých nadmerné užívanie vedie k tomu, že sa nám daný objekt zhnusí. Na druhej strane je to „zrak“ a „sluch“, ktoré nevedú k takému dôsledku. Je to preto, lebo chuť a dotyk sú túžbami tela, kým zrak a sluch túžbami ducha. Prvé sú dočasné, druhé stále.

Prečo potom vzniká u zamilovaných túžba po telesnom dotyku? – pýta sa Sofia. A Filone odpovedá: Preto, lebo gusto a tatto sú nevyhnutné na udržanie života. Pohlavný akt nie je

pre lásku cieľom, ale prostriedkom, lebo telesný dotyk nielenže nezmenšuje alebo nezruší skutočnú lásku, ale práve naopak: pomáha jej rásť a silnieť.

Sofia sa však pýta ďalej: Prečo sme napriek tomu svedkami toho, že po sexuálnom ukončení milostnej vzťahy často zanikajú, dokonca často prechádzajú do nenávisť? A tu nasleduje najdôležitejšia časť Ebreových zdôvodnení. Podľa neho existujú dva druhy lások: **prvý** vzniká na základe túžby, t. j. tak, že niekto po niekom túži, a preto miluje. Túžba je tu príčinou, láska dôsledkom. Po zániku príčiny zaniká aj dôsledok. **Druhý** typ predchádza túžba a táto a priori existujúca láska prebudí telesnú túžbu. V tomto prípade láska nezaniká po naplnení túžby, ba práve naopak, ďalej rastie.

Odkiaľ sa však berie táto vyššia forma lásky? Prameňom pravej lásky je poznanie absencujúcej krásy. Samozrejme, aj tu môžeme hovoriť buď o reálnej telesnej krásy, alebo o spirituálnej, duchovnej krásy. Dôležitejšie je však Ebreovo tvrdenie, v ktorom poznaníu, racionalite prisudzuje určitú úlohu len pri zrode lásky; láska dosahuje svoje ciele len tak, že zo svojej hry vylučuje rozum. Tu už preberá štafetu „infiammato amore“, t. j. neohraničená vášeň.

Prečo považujem Ebreovu teóriu za spojivo medzi tzv. klasickým a moderným chápaním? Po prvé preto, lebo určuje miesto **telesnej túžby** v spirituálnej teórii lásky. V tomto zmysle vyvodil konzekvence z tejto teórie enfant terrible renesancie, Giordano Bruno, ktorý vyhlásil, že smilstvá nepatria medzi hriechy. Táto línia vedie priamo k markízovi De Sade a ďalej k Schopenhauerovi, ktorý už hľadá skryté príčiny Ebreom načrtnutej dvojakosti. Po druhé preto, lebo naznačuje centrálnu úlohu **vášne**, teda sily, ktorá je bytostne viazaná na náhodnosť a najmä na individualitu.

Táto premena hľadiska sa, samozrejme, neviaže len na problém lásky, ale sa týka **chápania človeka** vôbec. Už **Kusánsky** vyhlasuje, že bez človeka by stvorený svet nemal žiadnu hodnotu. **Pico della Mirandola** vidí veľkosť človeka v tom, že slobodne vytvára sám seba; je absolútnou potenciou. **G. Bruno** prisudzuje hodnotu len tomu, čo človek dosiahol z vlastných síl, bez pomoci Boha. **Montaigne** zasa považuje za dostačujúce pre morálny postoj to, že človeka vedie správne svedomie.

Najdôležitejšia premena sa však uskutočňuje v oblasti sociálnej filozofie. V našom prípade dôležitejšie než mená – T. Hobbes, J. Locke, B. Spinoza – sú základné princípy moderného prirodzeného práva, ktoré ohraničujú a určujú nové chápanie lásky. Ktoré sú to princípy?

Na prvom mieste je to princíp **individuality**. „Prirodzený stav“ podľa Hobbesa nie je stavom spravodlivosti, ale bojom každého proti všetkým (homo homini lupus est), lebo prvým princípom prirodzeného práva je, že každý chráni svoj život tak, ako vie; jednotlivcovi teda nemôžeme odprieť žiadny prostriedok; o správnosti použitých prostriedkov rozhoduje každý sám. Mierou prirodzeného práva teda nie je spravodlivosť, ale **užitocnosť**. Podľa Hobbesa sa z prirodzeného stavu treba dostať, a preto musíme hľadať spojencov – pričom máme dve možnosti: násilie, alebo zmluvu – a tu vstupuje do hry **racionalita**, lebo násilie by len predlžovalo predchádzajúci stav. Odtiaľ vyplýva prirodzený zákon, teda „pokyn správnej rozumovej úvahy vzhľadom na to, čomu sa treba vyhnúť pre pokiaľ možno trvalé zachovanie života a údov“. Platí teda princíp tzv. **rozumného egoizmu**.

Prvý veľký krok k novému chápaniu lásky urobil **Diderot** – tým, že dualizmus večnej lásky a solipsistického okamihu túžby a rozkoše prekonal **emancipáciou sexuality** spod panstva metafyzickej etiky; zaviedol tak do úvah o láske momenty dočasnosti a relativizmu. Zachoval však jeden závažný moment: potešenie z pôžitku druhého považoval za Summum bonum erotických vzťahov. Sformuloval tak dilemu: nie je postulát zdieľania potešenia morálnym princípom? Je však možné, že práve to je hranica, kde by abstrahovanie od morálky už znamenalo dehumanizáciu sexuality a vytváranie nových foriem podriadenosti.

Markíz **De Sade** nadviazal na líniu emancipačnú a dovedol ju ad absurdum k samostatnej sexualite, ktorá je už zbavená všetkých morálnych zábran. Predpokladom k tomu mu boli

jednak spomenuté princípy moderného prirodzeného práva, jednak sebakritika osvietenstva vykonaná takými mysliteľmi, ako boli Grimond de la Reynere, abé Raynal, Mirabeu alebo spisovatelia Laclos a Restif de la Bretonne. Velikáni osvietenstva videli ešte v racionalizme humanizujúcu moc; podľa týchto mysliteľov je naproti tomu rozumná spoločnosť poriadkom neúprosnosti, násilia, hriechu a neústupného egoizmu, ku ktorému poskytuje racionalizmus len dokonalejšiu muníciu. Títo myslitelia vzkriesili hedonizmus a najmä **sprofanizovali princípy prírody**. Odbúrali Rousseauov idilický obraz prírody. Kriticky domysleli Holbachov pojem prírody do dôsledkov: príroda pozná jediný stály princíp, princíp ničenia; tvorenie je len jeho prívieskom. Holbach ešte veril tomu, že človek stojí nad týmto princípom, ale Sade a jeho vrstovníci ho uplatnili aj na človeka.

K tomu sa ešte pridružuje spochybnenie princípu rozumného egoizmu. Sade si uvedomil, že v tomto princípe sa skrývajú dva navzájom nezlučiteľné princípy: na jednej strane záujem, ktorý má solipsistický charakter, a na strane druhej altruizmus, ktorý je produktom morálky. Podľa markíza De Sade morálku potrebujú len slabí a chudobní, ktorí za týmto účelom sformulovali príkazy dobroty a lásky k blížnemu. Libertinage má potom v Sadových románoch najmä tú funkciu, že provokuje protesty u čitateľa, ktorý sa však nedokáže úspešne brániť pojmami „morálnej“ spoločnosti; predstavovaná beštialita dokonca dokumentuje, že v spoločnosti ani nemožno nájsť rozumné zábrany proti osudovej amorálnosti.

De Sade vychádzal pri kritike kresťanského chápania lásky, ako aj pri odmietaní spojenia sexuality a morálky zo solipsizmu anglického osvietenstva a z etiky egoizmu. Všetky spoločenské vzťahy založené na egoizme podľa neho smerujú k vylúčenosti individua a k jeho solipsistickému sebaurčeniu. Úloha partnera sa v týchto vzťahoch mení na vecný mechanizmus. Racionalita sa redukuje na inštrumentálnu racionalitu, predstavovanú vzťahom užitočnosti a ekonómiou sexuality.

Kým Ebreo ešte nachádza akúsi rovnováhu medzi túžbou a láskou, De Sade je už tej myienky, že **láska je len zmyslovou túžbou**. Kým platí táto túžba, je zbožňovanie partnera zbytočné, a keď sa už naplnila, je už nemožné. Keďže však túžba je solipsistickým pocitom, **viaže sa na okamih**, nemá rozmery a nepredpokladá teda ani osobu, len predmet. V diele *Filozofia v budoári* vrcholí tento pohľad v názore, že druhý človek je pre nás len objektom. V určitom ohľade Sade dokonca tvrdí, že tento predmet v skutočnosti neexistuje. Je to samozrejme neexistencia „pre nás“, lebo zo sexuality je vylúčená vzájomnosť. Čo teda Diderot ešte považoval za *Summum bonum*, to je u Sada nezmyselnou požiadavkou, t. j. intimita sa stáva nemožnou. Lenže toto všetko implikuje, že aj subjekt rozkoše sa redukuje na objekt; presnejšie, na **racionálne fungujúci stroj**. Nie náhodou použil Sade vo svojom románe *Juliette* slovný zvrät „milovaný La Mettrie“.

Samozrejme, aj Sade je nútený priznať, že existuje niečo, čo presahuje jeho solipsistický okamih. Nazýva to vášňou, ktorá sa zakladá na tzv. metafyzickom omyle, teda na tom, že stotožňujeme svoju telesnú túžbu s morálkou. Takúto lásku odmieta, pričom toto odmietanie má slúžiť dvom cieľom: jednak oddeleniu lásky od pôžitku a zdôrazneniu pôžitku, jednak rozpoznaní skutočného statusu ženy. V láske sa totiž podľa Sada „navzájom prikrášľujeme“, a tým mystifikujeme vlastné postavenie v spoločenských vzťahoch.

Treba poznamenať, že problém **mystifikácie** v láske získava u neskorších mysliteľov nové dimenzie, napríklad u Schopenhauera, Stendhala, Weininger a ďalších.

Odmietanie lásky ako „dokonale nepotrebnej okrasy“ smeruje u Sada k trom cieľom: po prvé, k **redukcii** všetkých emócií na tzv. prirodzené túžby; po druhé, k **homogenizácii** všetkých aktérov sexuálnych hier (všetci sme si rovní a rovnakí, teda možno slúžiť pôžitkárstvu s hocikým) – tu vstupuje do hry zvláštnym spôsobom jeden zo základných stavebných kameňov modernity: **ekonómia času**; po tretie, k vylúčeniu súcitu s partnerom a k presadeniu strohej racionality („srdce nás vždy oklamie“ – hovorí De Sade).

Za tým všetkým nachádzame jadro špecifickej sadovskej erotiky, a tým je **idea poriadku**. Pozitúry, figúry, epizódy, seansy sú podriadené dvom pravidlám: požiadavke **totality**, t. j.

tomu, že vo figúrach a epizódach treba dosiahnuť čo najväčší počet pozitív, tzv. totálnu figúru (pravdepodobne táto špecifická syntax sa objavuje v pornografii) a požiadavke **vzájomnosti**, t. j. tomu, že v seansi možno a treba zameniť každú funkciu. Vieme však aj to, že Sade vidí erotiku len tam, kde sa **hriech reflektuje**. Prejavom toho sú opakujúce sa filozofické prednášky po zavŕšení sexuálnych seansí. Tým sa – ako napísal R. Barthes – akt podriaďuje reči. Sade každé gesto transponuje na principiálnu alebo morálnu úroveň a napätie medzi nimi sa objavuje ako **intelektuálna rozkoš**, ako „amor intellectualis diaboli“; to je ten rozkošný pocit, že zviťazíme nad civilizáciou jej vlastnými zbraňami (Adorno).

Neviem, či Schopenhauer poznal De Sadove myšlienky, ale to, čo Sade reprezentoval, nachádzame aj pri koreňoch Schopenhauerovej teórie. Motív sexuality je to, čo Sada a Schopenhauera spája aj rozdeľuje. Rozdeľuje tým, že Sade so svojou absolutizáciou ľudskej sexuality zbavenej všetkých funkcií rozmnožovania znamená určité vybočenie z tradícií filozofie lásky, kým Schopenhauer so svojim sexuálnym pudom pochopeným ako kozmogonický princíp sa navracia k pôvodným mýtom.

Podstatnejší rozdiel medzi nimi však vidno v interpretácii časovosti sexuality, ktorá bezprostredne súvisí s mystifikáciou každodenného života. Povestný Majin závoj robí podľa Schopenhauera existenciu vo svete postavenom na principia individuationis znesiteľnou. Lenže to je zdanlivé bytie a kto stavia na ňom, ten sa mylí, a preto je chybné Sadovo chápanie, ktoré vyzdvihuje rozkoš a okamih; tie sú totiž reálne len vo svete zdania bez svojho protikladu. Podľa Sada majú individuum a jeho prítomnosť (okamih) hodnotu sami v sebe, preto je jeho teória zameraná na rozkoš a despotizmus a je v konečnom dôsledku optimistická. Podľa Schopenhauera je prítomnosť zasa formou vôle k životu („len prítomnosť existuje a neochvejne trvá“), individuum k nej teda nemá žiadny vzťah, lebo jeho uzavretosť do okamihu nemá hodnotu sama v sebe, ale je klamom principia individuationis. Existencia individua je „ustavičným rútením sa prítomnosti do mŕtvej minulosti, ustavičným umieraním“, **sexualita** preto nie je rozkošou, ale **utrpením**. Odkrytie Majinho závoja, vzdanie sa individuálnej existencie – to sú prostriedky na to, aby sa svet stal znova predstavou. Aj pre Sada, aj pre Schopenhauera je svet individuálnou danosťou; no kým prvý z nich tento svet prijíma so všetkými dôsledkami, druhý ho odmieta ako svet vôle a hľadá útočisko vo svete predstav.

Keďže sexualita pramení zo substancie, získava moc nad životom jednotlivca. Sexualita nie je vecou slobodného výberu, nie je terénom slobody – ako sa individuum mylne nazdáva –, ale je súčasťou v čase a priestore usporiadaného kauzálneho radu pretrvávania rodu. Sexualita nie je rozkošou v zmysle sadovského chápania (hoci pohlavný pud je „najväčšou rozkošou“), ale splnením určitej úlohy.

Pozoruhodná je Schopenhauerova analýza sebatranscendovania sa pohlavného pudu. Potencia sebatranscendovania vychádza z materského pudu, ku ktorému sa pridáva špecifikum, ktoré by sme mohli nazvať **ľst'ou vôle k životu**: tá spočíva v tom, že reprodukcia druhu sa prezentuje ako vec individua a zároveň ako niečo, čo má hodnotu druhu. Táto lesť prebúda k životu osobitný mechanizmus zahmlievania, **mystifikácie**, ktorá má dve podoby. Prvá forma sa ukazuje u milencov, budúcich rodičov. Vôľa k životu tu používa prostriedok „predbiehajúceho projektovania v čase“: možnosť (budúce dieťa) zakomponuje do aktuálnych vášieb, pričom túto potenciu predstavuje ako možnosť zdokonalenia dvoch jednotlivcov, ako ich súkromnú záležitosť. Egoizmu jednotlivcov sa takto stavia do služieb niečoho budúceho: časovo sa transcenduje. Láska je z tohto hľadiska obyčajným „omylom“. Druhú formu tvorí „duchom druhu“ vyvolaný pocit jednotlivca, že koná v záujme niečoho vyššieho. „To je to“ – píše Schopenhauer –, „čo zaľúbenec robí vznešeným, vyzdvihne ho nad všetko pozemské i nad seba; to je to, čo prepožičiava jeho prirodzeným túžbam nadprirodzený lesk“. V pozadí obidvoch foriem mystifikácie je to, že čas druhu je oproti jednotlivcovi trvalý a večný. Filozoficky povedané, druh je substanciou, jednotlivec akcenciou; čas druhu je neobmedzený, čas jednotlivca je konečný; čas jednotlivca možno predĺžiť len tak, že sa preniesie do času druhu.

Z týchto rozporov sa odvodzuje nevyhnutnosť a fakticita transcendovania, ktoré jednoznačne slúži jedinému cieľu: **zakryť – mystifikovať pohlavný pud**. Bez tejto mystifikácie by totiž jednotlivci prišli na to, že sa stali čírymi prostriedkami v záležitosti, ktorú považovali za najintímnejšiu, prerušili by celý proces a vôľa k životu by zanikla a zanikol by aj svet.

Láska teda podľa Schopenhauera nie je ničím iným ako **transcendovaným, mystifikovaným pohlavným pudom**. Tam, kde sa k príťažlivosti pridávajú tzv. relatívne hľadiská, ktoré sú individuálne, a teda tam, kde sa druh snaží reprodukovať kvalitatívne, hovoríme o vášni. Vášeň je so svojou intenzitou a individualizáciou prejavom vzťahu dvoch ľudí, vzťahu, ktorý na určitý čas dokáže potlačiť aj vplyv pohlavného pudu. Schopenhauer pri tejto téme – zrejme aj proti svojmu presvedčeniu – dospel k problému presahujúcemu jeho filozofiu. Je ním problém osobnosti. Osobnosť vo svojom vzťahu neodmieta sexualitu (ako to požaduje Schopenhauer), nebráni sa zmyslovosti, len sú jej objektívne danosti a ciele pohlavného života ľahostajné.

Schopenhauerove názory na lásku a na ženu mali vo svojej dobe, ale aj v 20. storočí veľký vplyv. Spomeňme len myšlienku o človeku ako konkrétnom pohlavnom púde, ktorú do špecifickej podoby rozpracoval Freud, alebo teóriu o všemocnej sile vôle k životu, ktorú do umeleckej podoby pretavil G. B. Shaw. Napriek tomu tematizácia lásky ku koncu 19. storočia nabrala iný smer: sústredila sa práve na otázky osobnosti, a to v podobe vzťahu muža a ženy ako nositeľov ontických vlastností. Analýza znakov, ktoré majú určiť povahu lásky, viedla napr. Otta Weiningera späť k metafyzickým konštrukciám, kým Georg Simmel hľadal predpoklady tzv. mužských a ženských vlastností v sociologických konštantách. Prezentovanie ich názorov sa však jednak vymyká kontextu prirodzenoprávnych princípov, jednak presahuje časový limit tejto prednášky, preto od neho nateraz odhliadnem.

INFORMÁCIE

Katedra spoločenských vied Fakulty ekológie Technickej univerzity vo Zvolene v spolupráci s Kultúrnym a spoločenským strediskom mesta Zvolen, Okresnou knižnicou vo Zvolene a Akadémiou vzdelávania vo Zvolene usporiada v dňoch

21. - 22. 6. 1994 na FE TU vo Zvolene sympóziu

HLADANIA ČLOVEKA

Týmto podujatím si chceme pripomenúť v tomto roku jubilujúcich mysliteľov hľadajúcich človeka – I. Kanta, J. G. Herdera, F. Nietzscheho, M. Schelera, E. Casirera, A. Gehlena, A. Brunnera.

Prihlášku zašlite na adresu:

Katedra spoločenských vied, Fakulta ekológie TU,
T. G. Masaryka 24, 960 53 Z v o l e n