

Minulý rok v septembri vyšla na Deutsche Grammophone po 544 rokoch skutočne dlho očakávaná nahrávka zboru Sixtínskej kaplnky s názvom *Cantate Domino*, obsahujúca Allegriho vychýrené „Miserere“ a skladby Giovanniho Palestrinu, Orlanda di Lassa, Tomasa Luisa Victoriu a iných. Pri tej príležitosti som zhodnotil, že by bolo na mieste spraviť niečo s mojimi chabými znalosťami katolíckej liturgickej hudby. Keďže písaná tradícia tejto hudby pokrýva skoro 900 rokov, je to dlhodobější výzva. Zároveň je však práve táto dlhodobá tradícia – prakticky jediná svojho druhu v západnej hudbe – nesmierne fascinujúca.

Očakával som, že táto hudba bude obsahovať stopy ducha dôb dávno minulých, že stáročia variácií na Nicejské *credo* – ako centrálné ukotvenie vzťahu človeka k svetu, prírode, spoločnosti a Bohu – umožnia intímne, takpovediac „telesne“ pochopiť dávne spoločenstvá a zmeny, ktorými spoločnosť prechádzala. No umenie – teda aspoň to dobré umenie – vás vždy sklame. Proti takémuto chápaniu liturgickej hudby sa totiž stavajú v prvom rade samotní skladatelia, ktorí nechcú z hudby spraviť výraz či komentár k danej dejinnej dobe. Ich snahy sú univerzálne a nadčasové – jednak, samozrejme, je tu nadčasovosť zjavenej pravdy v katolíckej liturgii, no zároveň je tu druhá forma univerzálnosti, ktorá spočíva v hľadaní nadčasovosti umeleckého diela a ktorá prekonáva číru služobnosť, aj ak by malo ísť o službu Bohu.

To neznamená, že táto hudba sa nevyvíja, naopak. Dejiny katolíckej liturgickej hudby sa zdajú byť dlhodobým hľadaním odpovedí na nikdy presne nesformulovanú otázku. Jednotlivé riešenia sa opakujú a vracajú, v pozmenenej a posunutej podobe, vo variáciách: komplexnosť Machauta či Bacha sa strieda s jednoduchosťou Dufaya či Josquina Desprez, expresívnosť Ockeghema, Gabrieliho sa strieda s umiernenosťou Palestrinu, Haydna či Stravinského. No toto všetko sú premeny, ktoré sú *inherentné hudbe samej* a ktorých vzťah k jednotlivým etapám dejín je vždy problematický a anekdotický. Nepredstavujú minulé doby a spoločenstvá a nevyjadrujú *credo* v jeho konkrétnych, žitých dejinných premenách, ale zachytávajú jednu jeho takpovediac formálnu stránku: *credo* ako k večnosti aspirujúce, no neustále sa premieňajúce; *credo* ako dejinné, a teda zachytávajúce zjavenú pravdu podstatne ako dynamickú, neustále sa v priebehu dejín zjavujúcu.

Situácia sa mení, keď sa dostávame do súčasnosti a ako príklad za všetky možno uviesť *Berliner Messe* z roku 1990 od Arva Pärta. Ide o minimalistickú, introvertnú, priam solipsistickú skladbu, ktorá akoby nemala ambíciu napájať sa na širokú celo-spoločenskú realitu napríklad prostredníctvom matematickým experimentom (Obrecht) či extrovertných gest (Beethoven). Radostné Pärtove *credo* má oslovovať každého poslucháča osobne a čisto subjektívne; vo svojej jednoduchosti má navodzovať radosť z odovzdania sa viere. Vieme pochopiť, ako takýto skladateľský prístup vyjadruje súčasnú dobu, v ktorej sa náboženská viera stáva čoraz viac osobnou záležitosťou každého jednotlivca, a naopak je čoraz menej významnou spoločenskou či politickou silou. *Iba táto*, t. j. súčasná liturgická hudba nám umožňuje intímne, „telesne“ pochopiť ducha doby, a to iba súčasnej doby; a to preto, že sami sme jej súčasníkmi a prepojenie hudby s jej dobou je teda nami priamo žité, nielen sprostredkované a anekdotické. Solipsizmus Pärtovej omše je tak výstižným vyjadrením izolovanosti súčasného západného človeka.

Zároveň však mám pocit, že každé jedno konkrétne hudobné *credo* akýmsi negatívnym spôsobom zahrňa ostatné možné *creda*; že sú v ňom akýmsi spôsobom „zavinuté“. Keď Pärt v 70. rokoch opustil avantgardu, ktorá sa cielene vymedzuje voči konceptu tradície, tak – logicky – hľadal práve kreatívne a relevantné spôsoby, ako sa začleniť do stáročí minulej hudobnej tradície. Jeho liturgické skladby nám ponúkajú pozíciu, z ktorej sa môžeme pozeráť späť a vnímať jednotlivé hudobné riešenia ako variácie na tému a zároveň projektovať, takpovediac v ideálnom zmysle, minulé doby, ktoré by takým hudbám mohli zodpovedať; projektovať ich v zásade ako *možnosti* súčasnej doby. Núti nás napokon uvažovať nie nad tým, aké boli minulé spoločnosti, ale nad tým, čo by sme boli za spoločnosť, ak by našu liturgickú hudbu namiesto Pärta skladal Machaut, alebo Palestrina, alebo Bach atď.

Žiadna liturgická hudba sa nevyhýba základnému univerzálnemu nároku, aby bola esteticky hodnotná a efektívna, avšak vzhľadom na jej dlhú tradíciu je v povahe liturgickej hudby, že v tejto univerzálnej požiadavke zároveň napokon dáva pocítiť dejinnosť: nie však v tom zmysle, že jej estetická hodnotnosť by bola dočasná a dejinne premenlivá, ani v tom – ako som pôvodne dúfal –, že nám zjavuje doby minulé; ale v tom, že nás principiálne upozorňuje na dejinnú povahu súčasnosti, na jej vytvorenosť, na to, že nie je nevyhnutná a že môže byť aj úplne iná. Rigidnosť *creda* sa tak ukazuje, paradoxne, ako intenzívne stimulujúca imagináciu. A z tohto dôvodu sa zároveň ťažko zbaviť pocitu, že normatívny, estetický súd o danej liturgickej skladbe má aj akýsi etický náboj.

Stará katolícka liturgická hudba mi tak neposkytla vhlad do dôb minulých, ale – ako každá hudba – len do súčasnosti, ktorú istým spôsobom opäť viac sproblematizovala a rozkmitala. Kľúčovými tu je maximálne univerzálna, teologická aspirácia kombinovaná s maximálnou dlhodobosťou úlohy a zaväzujúcou, zaťažujúcou tradíciou.

Napadlo ma, že v tomto smere sa táto hudba podobá tej súčasnej filozofii, ktorá ešte nezavrhla svojich veľikánov z minulosti a svoje mýtické postavy. Tak ako náboženská viera, aj štúdium klasických filozofických textov – beznádejne neaktuálnych, ako niektorí vravia – sa dnes zdá byť súkromnou záležitosťou jednotlivcov bez širších spoločenských implikácií. Avšak netreba pristúpiť na tento druh diskurzu: nejde o to dokazovať, že napríklad Augustín je stále aktuálny – rovnako ako nepotrebujeme dokazovať neustálu modernosť napríklad Byrdových omší – a nemusíme dokazovať, že Aristoteles mal a stále má v niečom pravdu – rovnako ako nepotrebujeme tvrdiť, že Händelova hudba už dosiahla vrcholnú estetickú hodnotu. Konfrontácia s klasickými filozofickými textami skôr len usmerňuje našu imagináciu a kreativitu v myslení tak, aby bola čo najproduktívnejšia; pochopenie minulých vhladov a zistení nám pomôže v tom, aby sme sa vyvarovali v objavovaní už objaveného a v oslavovaní plytkých ideí len preto, že sú naším osobným výtvorom. Rovnako nám pomôže chápať súčasnú dobu ako dejinne vzniknutú, a teda iba ako možnú, tvarovateľnú a meniteľnú. Tak ako v prípade liturgickej hudby, aj vo filozofii nie je ani tak potrebné sa brániť – je potrebné len študovať a tvoriť; a namiesto preberania pravidiel diskurzu je potrebné pravidlá diskurzu touto tvorbou prestavovať a utvárať tak, aby v nej mohla tradícia žiť, a to ako organická a dynamická; teda nie ako strnulý totem, ale ako zdroj nových ideí a možností.

Revealing of causal connection

This article deals with the causal connection between cause and effect. Main claim is that Hume's theory cannot solve the problem of spurious causes, and that it is needed to take into account the theory of causal processes. Hence, for this reason Salmon's causal-mechanical model is analyzed. According to this model between causally related events a mark, signal or energy is transmitted. Subsequently, manipulation theories of causation are analyzed. These theories face some problems, which, however, can be solved using the method of prevention. This method can distinguish relevant causes from the spurious ones by preventing a transmission of specific types of events. With the method of prevention and the theory of causal processes it is possible to distinguish between events where necessary or relevant causal connection is present and events where it is missing. Therefore, the problem of spurious causes is soluble.

Keywords: Causal process, Hume, Manipulation, Necessary connection, Salmon, Spurious cause

Úvod[1]

V tomto článku sú predstavené teórie kauzálnych procesov spolu s manipulačnými teóriami a metódou na odhaľovanie nevyhnutného spojenia medzi príčinou a účinkom. Ide o iný pohľad na kauzalitu, aký predostrela teória Davida Huma a jeho nasledovníkov. Humovské koncepcie tým, že odmietli poznateľnosť nevyhnutného spojenia medzi príčinou a účinkom, zredukovali kauzalitu len na pravidelné združenie udalostí. Tento text je zároveň aj pokračovaním môjho predošlého článku z časopisu *Ostium*, v ktorom sa tvrdí, že problém falošných príčin v humovských koncepciách zostáva neriešiteľný.[2]

Pod *falošnou príčinou* sa rozumie taká udalosť, ktorá síce mohla byť pravidelne združená s inou udalosťou, ale túto udalosť ona nezapríčinila, a skutočnou príčinou bola iná udalosť. Ak C a E boli pravidelne združené len vďaka náhode, tak C sa nijakým spôsobom nepodielala na výskyte E . Môže sa stať, že nastane c , ale po ňom nebude nasledovať e . [3] Vzťah medzi udalosťami, ktoré sú len zhodou okolností pravidelne združené a nie je medzi nimi kauzálny vzťah, môžeme nazývať *falošná príčinnosť*. Ako vzor falošnej príčinnosti si môžeme uviesť dva príklady: „Po každom dni nasleduje noc“, [4] pritom medzi dňom a nocou nie je žiaden bezprostredný kauzálny vzťah, ale príčinou striedania dňa a noci je rotácia Zeme okolo vlastnej osi. Alebo „Vždy keď nastane pokles stĺpca na barometri, nastane búrka“, [5] lenže príčinou búrky nie je pokles stĺpca na barometri, ale pokles atmosférického tlaku, ktorý je spoločnou príčinou týchto obidvoch udalostí. Čo sa týka falošných príčin, tieto jednoduché príklady, sú len reprezentáciou komplexnej bohatosti vedeckých problémov. Preto predstavenie vhodných teórií príčinnosti by malo mať pozitívny dopad na celkovú vedeckú prax.

V tomto texte predstavím teórie, ako teórie kauzálnych procesov a manipulačné teórie, ktoré budú nápomocné pri navrhnutí metódy na odhaľovanie nevyhnutného spojenia medzi príčinou a účinkom, čím sa vyhneme problémom regularitných teórií, teda aj problémom falošnej príčinnosti, ktoré sužujú teórie kauzality vo všeobecnosti.

1. Prenos energie

V súčasnej vede, konkrétne vo fyzike, sa bežne vyskytujú také pojmy, akými sú *sila* alebo *energia*. V makrofyzike sú to gravitačné sily, ktoré ovplyvňujú správanie sa objektov, v kvantovej mechanike sú to zas elementárne častice, ktoré si vymieňajú balíčky energie, kvantá, ohraňované hodnotou Planckovej konštanty, cca. $6,626 \cdot 10^{-34} \text{ J}\cdot\text{s}^{-1}$.

Tieto vedecké teórie do sveta postulujú sily či energie. Na týchto silách je postavený aj náš výklad sveta, naša ontológia a na ich postulácii fungujú aj naše predikcie. Napríklad v newtonovskej mechanike, vesmírne teleso môže krúžiť okolo hviezdy, lebo je priťahované silou tejto hviezdy, inak by priamočiari putovalo vesmírom a nemenilo svoj smer. Elektrón, ktorý krúži okolo jadra, aby zmenil svoju energetickú hladinu a preskočil na nižšiu úroveň, musí emitovať nejakú energiu v podobe žiarenia. Naopak, aby sa dostal na vyššiu energetickú hladinu, potrebuje absorbovať svetelnú energiu.

Podľa Huma synonymné výrazy, akými sú *sila*, *moc*, *energia*, *nevyhnutné spojenie*, atď. sú jedny z najtemnejších a najneistejších výrazov.[\[6\]](#) Lenže ako vidíme, veda bežne pracuje s týmito „temnými“ a „neistými“ výrazmi, a dokonca ich má aj zadefinované. Je síce pravda, že povahu týchto síl možno nikdy nespoznáme, ale neraz sa ukazuje, že ich postulácia do nášho sveta je prospešná. Nejaká udalosť druhu *C* *kauzálne* pôsobí na nejakú inú udalosť druhu *E* vtedy a len vtedy, keď sa od *C* prenáša nejaká *energia* na *E*. Udalosť *c* *kauzálne* pôsobí na udalosť *e* vďaka nejakej sile, ktorú mu odovzdáva. Hume zas ale tvrdil, že o príčinnosti môžeme hovoriť len v zmysle pravidelného združenia a nie nevyhnutného spojenia.

2. Fairova teória prenosu

Podľa Davida Faira o príčinnosti by sme mali hovoriť ako o prenose energie medzi dvoma objektmi. Dokonca nielen *kauzálne* vzťahy opísané v prirodzenom jazyku, ale aj mentálne fenomény by mali byť zredukované na tento fyzikálny vzťah.[\[7\]](#) Od príčin sa vždy šíri nejaká energia, kvantita, hybnosť, ktorá spôsobuje vznik účinku. Fairova teória je inšpirovaná hlavne fyzikou a Fair sa domnieva, že na jazyk fyziky je potrebné zredukovať aj príčinnosť.

Podľa Faira *kauzálne* spojenie je fyzikálny vzťah v podobe energicko-hybného prenosu.[\[8\]](#) Predstavme si, že let baseballovej lopty zapríčiňuje rozbitie okna. Túto udalosť môžeme vysvetliť vo fyzikalistickom jazyku: na jednotlivé roztrúsené kúsky skla sa preniesla energia od dopadnutej baseballovej lopty na okno. Alebo, keď Jano otvorí dvere, tak od Janových ramenných svalov sa na dvere prenáša energia, ktorá spôsobí ich otvorenie. Keď Slnko ohrieva Zem, znamená to, že fotóny šíriace sa zo Slnka spôsobujú ohrievanie nebeského telesa. Príčinou vzniku bolesti Janovho ucha bola energia, ktorá sa šírila zo zdroja, ktorý vydával silný zvuk.[\[9\]](#) Podľa zdravého rozumu, keď ponoríme ľadovú kocku do pohára vody, povieme, že ľad spôsobil ochladnutie vody. V skutočnosti vo fyzikalistickom jazyku, teplo z vody sa prenieslo na kocku ľadu, ktorá sa následne (pod vplyvom energie) rozpustila.[\[10\]](#)

Príčinnosť je vo Fairovej koncepcii teda vzťah, v ktorom sa medzi dvoma objektmi prenáša nejaká energia. Práve táto energia je zodpovedná za vznik zmeny na strane účinku. *C* a *E* sú spojené prostredníctvom energicko-hybného prenosu vtedy a len vtedy, keď od *C* sa šíri energia, ktorá zapríčiňuje vznik *E*.[\[11\]](#)

3. Salmonov kauzálnno-mechanický model

Na podobnom princípe, na akom je vybudovaný Fairov model, je vybudovaný aj Wesleyho C. Salmonove kritérium prenosu stopy.[\[12\]](#) Medzi udalosťami sa vyskytuje *kauzálny* proces, v ktorom sa prenáša stopa a spája tak príčinu s účinkom.

Salmon svoj model prezentuje v rámci úvah o explanácii, pričom sa domnieva, že explanácia je úzko spojená s príčinnosťou a na úspešnú explanáciu by bolo vhodné nájsť *kauzálne* väzby medzi

jednotlivými udalosťami. Napríklad medzi poklesom stĺpca na barometri a výskytom búrky nie je žiadna kauzálna väzba, preto pokles stĺpca na barometri možno považovať za falošnú príčinu, ktorá nemala žiaden vplyv na prítomnosť či neprítomnosť búrky. Aby sme odhalili len relevantné kauzálne väzby, potrebujeme poznať nejaký fyzický kontakt medzi príčinou a účinkom: nejaký prenos energie medzi nimi. Taktiež je potrebné do sveta postulovať zákon zachovania energie, kedy príčina odovzdáva účinku nejaké množstvo svojej energie.

Predtým než sa bližšie pozrieme na Salmonovu koncepciu kauzality, treba pripomenúť, že kauzálnomechanický model je v opozícii voči humovskému chápaniu príčinnosti. Hume odmietal poznateľnosť nevyhnutného spojenia medzi príčinou a jej účinkom, odmietal poznateľnosť nejakej záhadnej sily, ktorá by ich spájala. Salmon sa chce dôsledne držať Humovych slov a nehovoriť o nejakých mysterióznych silách, ale napriek tomu hovorí, že medzi príčinou a účinkom môžeme vystopovať spojenie. Prostredníctvom tohto spojenia v podobe kauzálneho procesu, príčinnosť nezostáva zredukovaná len na pravidelné združenie.

„Pokiaľ odhliadneme od kvantovo-mechanických fenoménov, myšlienka kontinuálneho fyzikálneho spojenia medzi príčinami a účinkami sa zdá byť zaistená. Hume pri charakterizácii príčinnosti, spomína časové predchádzanie, styčnosť a pravidelné združenie. Nenašiel žiadnu dodatočnú stopu, ktorá by tvorila kauzálne spojenie. Ak príčina a účinok nie sú spojité, tak prirodzeným krokom je doplniť medzičlánky, ktoré tvoria kauzálnu reťaz so spojitými väzbami. Ale akonáhle sa objaví a doplní nová väzba, znova vyvstáva humovská otázka: aké je spojenie medzi samotnými medzičlánkami? Zdá sa, že humovská otázka sa nedá zodpovedať“.[13]

Hume túto otázku nemôže zodpovedať, lebo v jeho teórii príčinnosti sa nerozlišuje medzi kauzálnymi procesmi a kauzálnymi interakciami.[14] Týmto (pevným) spojením medzi dvoma *udalosťami*, príčinou a účinkom, je podľa Salmona *kauzálny proces*. Udalosť je podľa Salmona niečo, čo sa stalo vo vymedzenom regióne priestoročasu. Kontext determinuje, aký veľký alebo malý tento región môže byť. Proces je niečo, čo má v danom kontexte dlhšie časové trvanie než udalosť a v mnohých prípadoch má aj väčší priestorový rozsah než udalosť. V priestoročasových diagramoch sú udalosti reprezentované bodmi, zatiaľ čo procesy sú reprezentované čiarami. Zrážka baseballovej lopty s oknom môže byť chápaná ako udalosť; baseballová lopta letiaca z baseballovej palice smerom do okna môže byť chápaná ako proces. Napríklad v kozmológii, explózia supernovy sa chápe ako udalosť; šírenie sa fotónu alebo neutrína z danej explózie na Zem sa môže považovať za proces. Z bežného života, náhodné stretnutie s priateľom v supermarkete je udalosťou; celý nákup v supermarkete je procesom. V mikrofyzike, zrážka fotónu s elektrónom je udalosť; obiehanie elektrónu okolo jadra atómu je zas proces.[15] Salmon používa okrem termínu *udalosť* aj termín *kauzálna interakcia*. Pod kauzálnou interakciou možno rozumieť stret dvoch alebo viacerých kauzálnych procesov. Napríklad rozbitie okna baseballovou loptou sa chápe ako kauzálna interakcia, keďže medzi sebou spoločne interagovali dva kauzálne procesy a to *let lopty* a *pretrvávajúce okno* (okno, ktoré pretrváva „nezmenené“ [16] v čase sa chápe ako kauzálny proces).

Salmon vo svojej teórii odlišuje kauzálny proces od pseudoprocessu. Napríklad pohyb oblaku po oblohe je proces, ale putovanie tieňa, ktorý vrhá oblak na zem je už pseudoprocess. Rozdiel medzi procesom a pseudoprocessom spočíva v tzv. *kritériu prenosu stopy*. Jedine kauzálny proces dokáže prenášať stopu z jednej udalosti na druhú. Podľa Salmona „[s]topa (alebo informácia) sa prenáša kontinuálne v priestore a čase“.[17] Pod stopou môžeme rozumieť energiu, hybnosť, informáciu, signál atď., teda čokoľvek, čo sa nezmenené prenáša alebo pretrváva v priestoročasových lokalizáciách.

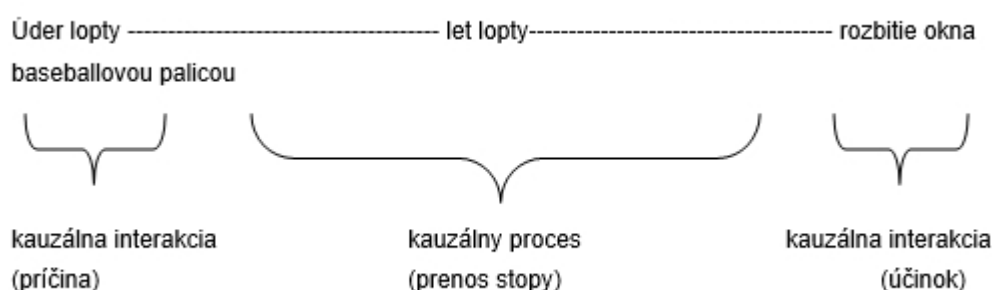
Salmon v rámci kritéria prenosu stopy tvrdí, že len kauzálny proces je schopný prenášať svoju nezmenenú štruktúru a pseudoprocess to nedokáže.

„Kauzálne procesy sú schopné prenášať energiu, informáciu a kauzálne pôsobiť z jednej časti priestoročasu do ďalšej. Tvrdím, že kauzálne procesy sú práve tie druhy kauzálnych spojení, ktoré Hume hľadal, ale nebol schopný nájsť. Tiež tvrdím, že také spojenia neporušujú Humove námietky voči mysterióznym silám“.[18]

Prostredníctvom kauzálneho procesu môžeme vystopovať príčinu daného účinku a vyhnúť sa tak nekauzálnym vzťahom. Salmon hovorí aj o svojej tzv. „At-At“ teórii kauzálneho ovplyvňovania [influence], v ktorej udáva svoju podmienku prenosu stopy:

„Stopa, ktorá bola uvedená do procesu prostredníctvom jediného zásahu v bode A je prenášaná do bodu B vtedy a len vtedy, keď sa vyskytuje v B a vo všetkých fázach procesu medzi A a B bez dodatočných zásahov“.[19]

Prenos stopy z bodu A do bodu B si môžeme tiež ilustrovať na spomínanom príklade rozbitia okna baseballovou loptou. V bode A nastane úder do lopty baseballovou palicou, lopta naberie hybnosť/energiiu a šíri sa priestoročiasom v podobe stopy, ktorá prenáša svoju nezmenenú informáciu do bodu B , kde je okno:

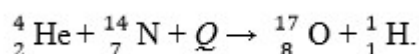


Svet v Salmonovej koncepcii je zložený z procesov, ktoré navzájom interagujú, pričom platí pravidlo, že interagovať medzi sebou môžu len kauzálne procesy. Len kauzálny proces dokáže šíriť stopu. Relevantné v Salmonovej koncepcii je, že dokáže odlíšiť kauzálne procesy od pseudoprocessov. Pseudoprocess nie je schopný šíriť stopu resp. prenášať informáciu a taktiež sa môže šíriť nadsvetelnou rýchlosťou,[20] čo je nezlučiteľné s teóriou relativity. Napríklad kauzálnym procesom je, keď auto ide po ceste. Auto narazí do kamennej steny a skrívá sa mu nárazník. Auto bude prenášať stopu z nárazu ešte dlho potom, ako narazilo do steny. Tieň zo skriveného nárazníka, ktorý vrhá auto na cestu je pseudoprocessom, lebo tieň nie je schopný prenášať stopu. Len kauzálny proces dokáže prenášať stopu, na rozdiel od pseudoprocessu, ktorý to nedokáže.[21]

Ďalším príkladom môže byť svetlo z rotujúceho majáka. Svetlo, ktoré v krátkych impulzoch putuje z majáka na stenu je kauzálnym procesom. Ak pred svetlo z majáka umiestnime červený filter, svetelné impulzy v mieste dopadu na filter nadobudnú červenú farbu, ktorá sa prenáša až na stenu. Ako maják rotuje, tak svetelný lúč po prechode cez červený filter sa prejaví na stene v podobe červenej farby. Bod svetla, ktorý putuje po stene a mení sa z bieleho na červený a z červeného na biely je pseudoprocess, lebo bod, kde svetlo mení farbu sa nachádza na červenom filtri a nie na stene.[22] Podobným príkladom je premietanie filmu. Svetlo z premietačky, ktoré sa šíri až na plátno je v celom rozpätí kauzálnym procesom. Pohyb koňa na plátne je už ale pseudoprocessom, lebo keby sme na koňa na plátne namalovali červenú značku, tak by ju svojim pohybom nemohol prenášať.[23]

Salmon a tiež aj jeho žiak Phil Dowe rozlišujú tri typy interakcií: Y, λ, X . Okrem týchto troch môžu existovať aj komplikovanejšie formy.[24] Podľa Salmona Y -typ interakcie nastáva, keď sa jeden proces rozvetví na dva procesy: napríklad rádioaktívny rozpad jadra alebo nakladenie vajca hadom. λ -typ interakcie nastáva, keď sa dva samostatné procesy zlúčia. Napríklad absorpcia fotónu atómom alebo konzumácia myši hadom.[25] Pod X -typom si môžeme predstaviť transmutáciu, kde atóm

dusíka sa zrazí s alfa časticou, z čoho vznikne atóm kyslíka a protón. Nukleárna rovnica (kde Q reprezentuje špeciálnu energiu potrebnú pre interakciu) je daná: [26]



4. Námietky voči kauzálnu-mechanickému modelu

Hitchcock uvažuje nad príkladom prenosu stopy z jednej biliardovej gule na druhú. Napríklad jedna guľa inej guli odovzdáva nielen hybnosť, ale aj modrú škvrnu, ktorú na nej zanechal úder z tága a táto škvrna je prenášaná kontinuálne priestoročasom ako kauzálny proces. Obidve stopy, hybnosť ako aj modrá škvrna z tága sa spoločne podieľali na interakcii s druhou guľou a obidve stopy sa aj na túto guľu preniesli. Prečo by sme mali za relevantnú stopu považovať hybnosť gule a nie radšej škvrnu z tága?[27] V tomto príklade aj podľa Woodwarda[28] je náročné ukázať, prečo by sme mali považovať za kauzálnu relevantný lineárny pohyb gule a nie nejakú inú črtu. Výčitka spočíva v tom, že v Salmonovom modeli nevieme určiť, ktorú stopu by sme mali uprednostniť.

Ako uvádza Dowe, Salmon vo svojej koncepcii spomína, že sa prenáša nejaká štruktúra v podobe stopy, ale pod nejakou štruktúrou si môžeme predstaviť čokoľvek, dokonca aj spomínaný prenos škvrny z tága.[29] Kvôli týmto problémom sa rozhodol Dowe teóriu svojho učiteľa zmeniť a navrhnúť novú (ale veľmi podobnú). Aby odstránil spomínané chyby, tak namiesto vágneho termínu „stopa“ či „štruktúra“ hovorí o príčinnosti, ako o prenášaní „zachovanej kvantity“. Namiesto „kauzálnu interakcie“ používa termín „pretínanie (intersection) svetočiar“ a „vymieňanie energie“. Dowe uvádza definície dvoch základných pojmov v jeho teórii zachovania kvantity:

Definícia 1: *Kauzálny proces* je svetočiaru objektu, ktorá zahŕňa zachovanú kvantitu.

Definícia 2: *Kauzálna interakcia* je pretínanie svetočiar, ktoré zahŕňa výmenu zachovanej kvantity.[30]

Pod *svetočiarou* sa rozumie súčet bodov v priestoročasovom (Minkowskeho) diagrame, ktoré reprezentujú históriu objektu. Svetočiary, resp. čeruy v priestoročase, sú časovo orientované. Svetočiaru reprezentuje *proces*, v ktorom sa prenášajú zachované kvantity. *Objekt* je niečo, čo nachádzame v ontológii vedy (napríklad častice, vlny alebo polia) alebo je to niečo, čo chápeme zdravým rozumom (stoličky, budovy a ľudia). Proces je svetočiarou objektu, pritom sa predpokladá, že rôzne priestoročasové krajce jedného procesu reprezentujú ten istý objekt v odlišných časoch. Preto sa požaduje, aby bol objekt identický v rôznych časoch.[31] Podľa Dowa definície 1 a 2 sa vyhýbajú problému kruhu, lebo sa v nich vyskytujú základné nekauzálnu pojmy ako „zachovaná kvantita“ a „svetočiaru“.[32] Podľa neho, teória, ktorá hovorí o výmene kvantity medzi objektmi je presnejšia než Salmonova teória, ktorá používa nejasný termín „prenosu stopy“.[33]

Spomínané kritiky, z ktorých sme si uviedli len zlomok, sú postavené na výčitke, že pozorovanie prenosu stopy môže byť užitočné ako kritérium v rozlíšení medzi kauzálnu procesom a pseudoprocenom, nedokážeme v ňom však presne určiť také *črty* a *vlastnosti*, ktoré sú kauzálnu relevantné pre daný výstup. Preto si myslím, že je potrebné vylepšiť túto teóriu a to tým, že dokážeme presne zistiť, čo je relevantné a čo redundantné v kauzálnu procese.

Nazdávam sa, že vyriešiť tieto problémy môžeme prostredníctvom vedeckej metódy, ktorá nám umožní selektovať relevantné kauzálnu javy, od tých redundantných, či falošných, ktoré nemali na vznik účinku žiaden vplyv. Nápomocná nám pri tom bude aj manipulačná teória príčinnosti.

5. Manipulovanie s príčinami

V odhaľovaní relevantných kauzálnych väzieb budem vychádzať najmä zo spomínaných teórií kauzálnych procesov. Pritom často na to, aby sme mohli odhaľovať takéto spojenie, potrebujeme vytvoriť vhodné experimentálne podmienky. Tieto podmienky, sú zväčša vytvorené človekom, ktorý v nich modeluje umelé situácie podobné prírodným procesom prebiehajúcich vo svete. Veľmi nápomocná je preto manipulačná teória príčinnosti. Zástancovia manipulačnej teórie [34] tvrdia, že o príčinnosti sa nedozvedáme so založenými rukami pozorovaním zmien udalostí, tak ako to zastávajú regularitné koncepcie príčinnosti. Čistým pozorovaním nemôžeme zistiť, že od C sa k E šíri nejaké spojivo. Ale naopak, ideu príčinnosti môžeme získať len vďaka manipuláciám.

Tým, že manipulujeme s objektmi, odhaľujeme vzájomnú spojitosť medzi príčinou a účinkom. Napríklad, keď namierim zbraň na priateľa a stlačím spúšť, príčinou zabitia je moje stlačenie spúšte. Keď stlačím centrálny gombík od jadrových hlavíc, príčinou zničenia planéty je moje stlačenie gombíka. Znamená to, že ak manipulujem s c prostredníctvom jeho navodenia a to umožní vznik e , tak c je príčinou e . Ak navodím d a nenastane e , tak d nie je príčinou e . Takto môžeme odhaliť skutočné spojenia medzi jednotlivými udalosťami. Podľa Collingwooda je „Príčina udalostí alebo stav vecí, ktorej navodenie alebo zabránenie je v našej sile, a ktorej navodením alebo zabránením dokážeme navodiť alebo zabrániť tomu, čoho je príčinou“. [35] Collingwood uvádza príklad so zapnutím a vypnutím svetla. Pod navodením sa rozumie, keď vypínač uvedieme do polohy „zapnúť“ a žiarovka sa rozsvieti. Pod zabránením sa rozumie, keď vypínač uvedieme do polohy „vypnúť“ a žiarovka prestane svietiť. [36]

Keďže podľa manipulačných teórií príčinnosti, príčinou je len to, čím môžeme my, ľudia manipulovať, táto teória je preto antropocentrická. Tento antropocentrizmus sa prejavuje aj v relativite príčin výskytu nejakej udalosti. Kolko odlišných ľudí, tolko odlišných príčin, pretože každý môže manipulovať udalosťami len na základe vlastných schopností. Collingwood túto relativitu príčin formuluje nasledovne: Predpokladajme nejakú udalosť y , ktorej zapríčinenie je možné prostredníctvom troch rôznych podmienok α , β , γ a tiež predpokladajme, že existujú tri osoby A, B, C. Osoba A je schopná navodiť alebo zabrániť len α ; osoba B je schopná navodiť alebo zabrániť len β ; osoba C je schopná navodiť alebo zabrániť len γ . Ak by sme sa opýtali „Čo bolo príčinou y ?“, každý by uviedol odlišnú odpoveď. Pre A je príčinou α , pre B je príčinou β , pre C je príčinou γ . Preto platí princíp: *pre konkrétnu osobu je príčinou taká konkrétna udalosť, ktorú dokáže navodiť alebo zabrániť.* [37] Napríklad doktor môže vyliečiť nejakú chorobu podaním liekov, niekto iný na vyliečenie môže použiť psychologické metódy. Preto v prvom prípade príčinou choroby budú nejaké biochemické faktory, v druhom prípade psychologické faktory. [38] V prípade, že niekto nie je schopný navodiť alebo zabrániť nejakým udalosťami, ten nezíska pojem príčiny v konkrétnych situáciách.

Pôvodné idey manipulačných koncepcií sú založené na tvrdení, že príčinou je len to, čo je manipulovateľné *ľuďmi*. Menzies a Price berú tento antropocentrický prvok veľmi vážne. Dokonca tvrdia, že príčinnosť môže byť sekundárnou kvalitou podobnou farbe. Preto nielen oni, [39] ale aj Collingwood [40] predpokladajú, že bez pôsobiacich aktérov by nemohol vzniknúť pojem príčinnosti. Preto, ak v nejakom možnom svete existujú bytosti bez manipulačných schopností, tak tieto bytosti nikdy nemôžu nadobudnúť pojem príčiny. Jedine na čo sa môžu odvolávať je pravidelná následnosť udalostí bez kauzálneho spojenia: jedna udalosť plynie po druhej.

Myslím si, že manipulačná teória príčinnosti nám môže byť nápomocná pri odhaľovaní nevyhnutného spojenia medzi udalosťami, lebo práve manipuláciou ho môžeme odhaľovať. Lenže, jej podmienkou je, že len to, čo môže byť manipulovateľné človekom je príčinou. Okrem obmedzenia na antropocentrizmus, ďalším problémom je, že existuje veľa fenoménov, s ktorými nemôžeme manipulovať (napríklad vesmírne objekty, prírodné katastrofy atď.). Keby nebolo človeka, nebolo by príčinnosti a len človek odhaľuje príčinné vzťahy.

Menzies a Price spomínajú príklad z roku 1989, kedy v San Franciscu nastalo zemetrasenie, za príčinu ktorého sa uvádzalo trenie medzi kontinentálnymi platňami. Lenže nie je v ľudských možnostiach pôsobiť na kontinentálne platne a vyvolať zemetrasenie. Môžeme sa nanajvýš odvolať na nejakého *ideálneho manipulátora*, ktorý keby operoval s nadľudskými schopnosťami, tak by vedel hýbať kontinentálnymi platňami, alebo skôr namodelujeme podobnú situáciu v nejakom umelom modeli. Takýmto spôsobom pracujú aj seizmológovia, ktorí vytvoria v umelých podmienkach umelú simuláciu pohybu kontinentálnych platní. Podmienkou však je, že tieto umelé situácie musia obsahovať nejakú rovnakú alebo podobnú vnútornú črtu, ktorá je charakteristická aj pre nemanipulovateľné situácie.[\[41\]](#) Takáto idea môže byť napadnuteľná, lebo nemôžeme zaručiť resp. vymedziť rovnakosť alebo podobnosť nemanipulovateľných situácií s ich umelou analógiou. Napríklad, ak by sme chceli skúmať gravitačné pôsobenie planét, mohli by sme byť dosť skeptickí voči tomu či objekty v laboratóriu, ktoré postrádajú vysoké gravitačné pôsobenie, môžu byť vhodnými kandidátmi na vysvetlenie skutočného kauzálneho pôsobenia medzi vesmírnymi telesami. Napriek tomu sa nazdávam, že vo vedeckom svete, takéto analógie bežné fungujú: v akváriách sa umelo vytvárajú tsunami, zrážkami elementárnych častíc sa modeluje veľký tresk atď.

Nazdávam sa, že nie je nevyhnutné pri výklade kauzality za každých okolností zostať uväznení len v odvolávaní sa na naše ľudské schopnosti a o príčinnosti hovoriť len v prípade existencie ľudí. Takto chápaná príčinnosť obsahuje ťažko riešiteľné problémy akými sú napríklad nemanipulovateľné príčiny. Aj samotní predstavitelia manipulačných teórií, Woodward[\[42\]](#) alebo von Wright,[\[43\]](#) sa obidvaja dištancujú od základných myšlienok manipulačných teórií a zastávajú názor, že kauzalita môže byť aj niečo ontologické a jej existencia nemusí byť závislá len od ľudskej mysle.

Von Wright napadá humovskú regularitnú teóriu a odmieta prijať názor, že kauzálna nevyhnutnosť existuje len v našej mysli a nie je to nič objektívne. Podľa neho nevyhnutné spojenie medzi príčinou a účinkom objavujeme práve pri manipuláciách; preto naše manipulácie odhaľujú niečo, čo je vo svete.[\[44\]](#) V tomto prípade paradoxne antropocentrický prvok v manipulačných teóriách by mal podporovať existenciu niečoho vo svete. Tieto teórie - ak by sme súhlasili s von Wrightom - sa snažia odhaľovať nevyhnutné spojenie medzi príčinou a účinkom, ktorého poznateľnosť Hume odmietal. Síce nemusíme poznať toto spojenie priamo, ale môžeme vedieť, že niečo také ako nevyhnutné spojenie medzi príčinou a účinkom predsa existuje.

Myslím si, že problémov ktorými trpia manipulačné teórie sa môžeme zbaviť tak, že nahradíme človeka kauzálnym procesom. Človek patrí medzi objekty a je schopný interagovať so svetom. Preto, manipuláciu človeka č s nejakým javom c , možno chápať ako interakciu dvoch procesov c a c , nezáležiac na tom, či sú to ľudia, stoličky, skaly, hmyz, špina atď. Napríklad predstavme si, že v miestnosti vystrájajú nejaké deti. Jedno dieťa sa vo svojom enormnom vystrájaní prudko rozbehne a potkne sa o stoličku. Dieťa o sile F vrazí do balkónového okna a celé ho rozbije. V tomto prípade príčinou rozbitia okna je náraz človeka, lebo došlo k manipulácii dieťaťa s oknom. Opäť si predstavme miestnosť, v ktorej je skorodovaná plynová bomba a uniká z nej plyn. V miestnosti dôjde ku skratu elektrického vedenia a nastane výbuch. Tlak, ktorý sa šíri má silu F a o tejto sile rozbije okno. Aj v prvom aj v druhom prípade pôsobila sila F , ktorá bola zodpovedná za vznik rovnakého účinku - rozbitie okna. Preto si myslím, že je vhodné, v manipulačných teóriách príčinnosti, nahradiť pôsobenie ľudí - aktérov - kauzálnymi procesmi. Týmto nahradením sa vyhneme mnohým obmedzeniam, ktoré na nás kladie manipulačná teória. Pritom nevyklúčujem, že existencia rôznych objektov, vzťahov, síl, zákonov, takisto kauzality atď. je závislá od existencie ľudských myslí, ale nazdávam sa, že pri odhaľovaní príčin, nie je nevyhnutné iba priame manipulovanie s objektmi, stačí na to len ich pozorovanie živou bytosťou, ktorá svet empirie pomenováva nejakou svojou myslou, usporadúva a vytvára si o ňom ucelenú konštrukciu.

Keď budeme uvažovať o príčinnosti ako o prenose energie, ktorá sa šíri v kauzálnom procese medzi príčinou a účinkom, získame užitočnú linku, ktorá spája príčinu s jej účinkom. Manipulačná teória

nepostuluje existenciu žiadnej linky, a preto jej hrozí, že upadne do problémov regularitnej teórie. Lebo mohlo ísť opäť len o falošnú príčinnosť v zmysle, keď som manipuloval s vypínačom, zaplo sa svetlo. V skutočnosti medzi manipuláciou s konkrétnym vypínačom a zasvieteným svetlom nemusí byť žiaden kauzálny vzťah. Väčšiu istotu by sme mali, keby sme medzi manipuláciou a zasvietením svetla identifikovali nejakú šíriacu sa linku v podobe kauzálneho procesu. Pritom, rád by som pripomenul, že s manipulačnou teóriou veľmi sympatizujem a bude nám nápomocná pri odhaľovaní relevantných kauzálnych väzieb, ktorým možno pripísať status nevyhnutného spojenia. Manipulácie sú predsa neodmysliteľnou súčasťou našich experimentov a tiež bežného života.

6. Odhaľovanie nevyhnutného spojenia metódou zabránením

Ako odhaľovať nevyhnutné spojenie medzi udalosťami? Navrhujem postupovať metódou, ktorú nazývam *metóda zabránením*. V metóde, ktorú navrhujem, dochádza k zabráňovaniu interakcií konkrétnych kauzálnych procesov alebo k zabráňovaniu ich šíreniu sa. Práve zabráňovaním vzniku, či šíreniu kauzálnych procesov môžeme zisťovať, či medzi konkrétnymi udalosťami sa nachádza nevyhnutné spojenie alebo nie. Aj napriek tomu, že udalostiam pripíšeme nevyhnutné spojenie, netvrdím, že jeho ontologickú povahu môžeme niekedy poznať, môžeme ho udalostiam len *pripísať*, poprípade tvrdiť, že vyskytujúca sa kauzálna väzba medzi udalosťami je nevyhnutným spojením.

Predstavme si, že udalosti druhu C_1, C_2 sa vždy vyskytujú pred vznikom udalosti druhu E . Podľa regularitnej teórie by sme vyhlásili, že udalosti druhu C_1, C_2 sú príčinami vzniku E , lebo sa vždy vyskytovali v pravidelnom združení. Keďže podľa regularitných teórií nedokážeme poznať nevyhnutné spojenie, preto chybné všetky udalosti C_1, C_2 by sme mali považovať za príčinu E .

V metóde zabránením vychádzam z navrhovanej koncepcie kauzálnych procesov. Udalosť chápem ako interakciu dvoch alebo viacerých kauzálnych procesov, ktoré si pri tejto interakcii vymieňajú energiu. Vznik konkrétnej udalosti c_1 je výsledkom interakcie dvoch a viacerých kauzálnych procesov. Od c_1 sa potom šíri prostredníctvom kauzálneho procesu nové množstvo energie. Ak chceme zistiť, ktorá udalosť je relevantnou príčinou vzniku účinku, musíme zabráňovať šíreniu sa jednotlivých procesov. Napríklad zabránime c_1 , ak účinok e nastáva aj bez prítomnosti c_1 , potom c_1 je falošná príčina, ktorá je buď pre vznik účinku nedostačujúca, alebo úplne redundantná. To robíme aj s c_2 , ak po zabránení c_2 účinok e nenastáva a predtým nastával, túto udalosť vyhlásime za relevantnú príčinu pre vznik účinku e . Po mnohých opakovaníach tohto experimentu zabránením, vyhlásime udalosti druhu C_2 za príčinu udalosti druhu E . Treba ale upozorniť na fakt, že príčinou nemusí byť len jedná udalosť, ale aj celá sada udalostí, ktorá svojou silou spôsobuje vznik účinku. Oslabenie tejto sady nemusí viesť k vyvolaniu požadovaného efektu. Napríklad môžeme mať celú škálu udalostí: C_1, C_2, C_3, C_4, C_5 a zabráňovaním sme zistili, že udalosť E nastáva len za prítomnosti $C_1 \& C_3 \& C_5$.

V prípade, že chýba napr. C_1 , udalosť E už nenastáva. Ako príklad si môžeme uviesť zhorenie zápalky. Aby zhorela zápalka, je k tomu potrebná celá sada podmienok, ako prítomnosť kyslíka, síry, dreva atď. [45]

Takéto zabránenia môže spôsobovať človek (v podobe manipulácií), ale aj nemusí. Nemusí to byť len človek, ktorý zabráni pôsobeniu kauzálnych procesov, ale môže to byť robot, vták alebo asteroid z nebies, alebo čokoľvek iné. Napríklad v astronómii môžeme len pozorovať správanie sa vesmírnych objektov bez toho, aby sme s nimi manipulovali. Odkloniť dráhu nejakého procesu alebo zabrániť vzniku udalosti môže iný proces, nezávisiac na tom či je to neoperený dvojnožec alebo nie.

Takýmto spôsobom, t. j. zabránením kauzálneho procesu odhaľujeme príčinné spojenia medzi udalosťami. Na základe tohto zistenia môžeme konštruovať vedecký zákon: *Vždy keď nastane udalosť druhu C , nevyhnutne nastane udalosť druhu E* . Keďže udalostiam druhu C a druhu E , prostredníctvom metódy zabránením, prisúdime nevyhnutné spojenie, tento zákon preto musí mať univerzálnu platnosť. Vďaka tomuto zákonu môžeme deduktívne usudzovať na budúci stav vecí:

Vždy, keď nastane udalosť druhu C (a nie sú prítomné žiadne iné udalosti, ktoré by zabráňovali C), nevyhnutne nastane udalosť druhu E .

Teraz nastala udalosť c (a nie sú prítomné žiadne iné udalosti, ktoré by zabráňovali c).

Preto, nevyhnutne nastane udalosť e .

Často pri konštrukcii zákona záleží od mnohých subtílnych faktorov. Preto navrhovaný spôsob odhalovania nevyhnutného spojenia musí zabrať veľa času a veľa experimentálnych pokusov. Takisto, zákon by mal byť formulovaný čo najvšeobecnejšie (ako napríklad gravitačné zákony a pod.), aby bol aplikovateľný na čo najväčšie množstvo udalostí. Ak všetky druhy udalostí, ktoré spôsobujú rovnaký účinok, operujú s nejakým rovnakým druhom nevyhnutnosti, tak je bežné, že túto nevyhnutnosť redukuje na jeden pojem, napríklad na *hybnosť*. Takúto redukciu bežne robíme, aby sme mohli vytvárať čo najvšeobecnejšie zákony. Napríklad pre každý predmet, ktorý mení svoju polohu, platí, že tento predmet, aby zmenil svoju polohu, musel získať hybnosť od iného predmetu. Vedecký zákon, ktorý operuje s termínom hybnosť, vďaka svojej všeobecnosti, by mal byť aplikovateľný na všetky udalosti vo vesmíre.

Metódou zabránením spolu s príčinnosťou chápanou ako kauzálny proces sa zbavíme aj mnohých výčitiek, ktoré boli adresované teóriám kauzálnych procesov. Aby sme mohli čeliť vyššie spomínanej Hitchcockovej námietke so škrvnou z tága na biliardovej guli, opäť môžeme siahnuť po metóde zabránením. Napríklad zabránime šíreniu sa jednotlivých procesov, ktoré sa spolu s biliardovou guľou prenášajú. Napríklad, ak na bielej guli zabránime vzniku škrvny z tága a táto guľa spôsobí rovnaký alebo veľmi podobný účinok, než tomu bolo v minulosti aj so škrvnou, tak škrvnu z tága budeme považovať za falošnú, či redundantnú príčinu.

Odhalovanie nevyhnutného spojenia medzi konkrétnymi druhmi udalostí niekedy môže trvať dlhú dobu, vyžaduje si veľké množstvo opakovaní a niekedy je potrebné čakať na vývoj vedeckých zariadení. Popríklad niekedy je potrebné čakať na konkrétne usporiadanie sveta, ktoré môže potvrdiť vedeckú hypotézu. Napríklad na potvrdenie kozmologických hypotéz je potrebné čakať aj niekoľko rokov (napr. potvrdenie Einsteinovej všeobecnej teórie relativity) alebo niekedy potvrdenie hypotézy môže nastať aj čírou náhodou (jedno z potvrdení hypotézy Veľkého tresku zachytením reliktového žiarenia Penziasom a Wilsonom).[\[46\]](#) Príprava mnohých experimentov si vyžaduje vytvoriť čo najideálnejšie podmienky, aby experiment nebol ovplyvňovaný pôsobením prostredia. Popríklad kvôli morálnym zábranám spoločnosti nemôžeme potvrdiť platnosť niektorých hypotéz. Napríklad, ak chceme potvrdiť vzťah niektorých častí mozgu s konkrétnymi druhmi vznikania mentálnych fenoménov, neodstraňujeme kúsky mozgu pacientom, ale čakáme, kedy sa objavia pacienti s poškodeným mozgom po nejakej nehode a pod. Chcel som týmito úvahami opäť zdôrazniť fakt, že odhalovanie nevyhnutného spojenia, teda hľadanie relevantných príčin, je veľmi náročný a zdĺhavý proces.

7. Záver

Primárnym cieľom článku bolo poukázať na problém falošných príčin v regularitných koncepciách príčinnosti a navrhnúť teóriu a metódu, ktorá by sa dokázala s touto problematikou vysporiadať. Za takéto teórie považujem teórie kauzálnych procesov a tiež manipulačné teórie. Síce aj tieto koncepcie trpia množstvami problémov, no v článku navrhujem spôsoby, ako sa týmto problémom vyhnúť. Riešením je obohatiť teóriu kauzálnych procesov o experimentálnu metódu zabránením. Táto metóda sa snaží nielen eliminovať problémy spojené s analyzovanými teóriami, ale aj problematiku falošných príčin, ktorá sužuje zrejme všetky teórie kauzality. Od vzniku humovských teórií sa poukazuje na problém falošných príčin, no nazdávam sa, že navrhovaná metóda zabránením spolu s teóriami kauzálnych procesov tento problém dokáže úspešne riešiť.

Literatúra

BOHR, N.: Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete? In:

Physical Review 48, 1935, s. 696 – 702.

COLLINGWOOD, R. G.: *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

DOWE, P.: Causal Processes. In: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2007. Dostupné na internete: <http://plato.stanford.edu/entries/causation-process/>

DOWE, P.: *Physical Causation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DOWE, P.: Wesley Salmon's Process Theory of Causality and the Conserved Quantity Theory. In: *Philosophy of Science*, Vol. 59, 1992, No. 2, s. 195 – 216.

EINSTEIN, A. – PODOLSKY, B. – ROSEN, N.: Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete? In: *Physical Review* 47, 1935, s. 777 – 780.

FAIR, D.: Causation and the Flow of Energy. In: *Erkenntnis*, Vol. 14, 1979, No. 3, s. 219 – 250.

GASKING, D.: Causation and Recipes. In: *Mind*, New Series, Volume 64, 1955, Issue 256, s. 479 – 487.

HITCHCOCK, CH.: Salmon on Explanatory Relevance. In: *Philosophy of Science*, Vol. 62, 1995, No. 2, s. 304 – 320.

HUME, D.: *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1996.

KÁROLY, T.: Tri interpretácie Humovej teórie príčinnosti a problém falošných príčin. In: *Ostium*, roč. 11, 2015, č. 4. Dostupné na internete:

<http://www.ostium.sk/sk/tri-interpretacie-humovej-teorie-pricinnosti/>

MACKIE, J. L.: *The Cement of the Universe*. Oxford: University College, 1980.

MENZIES, P. – PRICE, H.: Causation as Secondary Quality. In: *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 44, 1993, No. 2, s. 187 – 203.

REID, T.: *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

REICHENBACH, H.: *The Direction of Time*. California: University of California Press, 1971.

SALMON, W. C.: *Causality and Explanation*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

SALMON, W. C.: Causality: Production and Propagation. In: SOSA, E. – TOOLEY, M. (eds.): *Causation*. New York: Oxford University Press, 1993, s. 154 – 171.

SALMON, W. C.: Causality without Counterfactuals. In: *Philosophy of Science*, Vol. 61, 1994, No. 2, s. 297 – 312.

SALMON, W. C.: *Four Decades of Scientific Explanation*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006.

SALMON, W. C.: *Reality and Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

WOODWARD, J.: *Causation and Manipulability*. In: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2008. Dostupné na internete: <http://plato.stanford.edu/entries/causation-mani/>

WOODWARD, J.: *Making Things Happen. (A Theory of Causal Explanation)*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

WOODWARD, J.: Scientific Explanation. In: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2009. Dostupné na internete:

<http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/scientific-explanation/>

WRIGHT, G. H.: *Causality and Determinism*. New York, London: Columbia University Press, 1974.

WRIGHT, G. H.: On the Logic and Epistemology of the Causal Relation. In: SOSA, E. – TOOLEY, M. (eds.): *Causation*. New York: Oxford University Press, 1993, s. 105 – 124.

P o z n á m k y

[1] Ďakujem anonymným recenzentom za pripomienky a odporúčania k textu.

[2] KÁROLY, T.: Tri interpretácie Humovej teórie príčinnosti a problém falošných príčin. In: *Ostium*, roč. 11, 2015, č. 4. Dostupné na internete:

<http://www.ostium.sk/sk/tri-interpretacie-humovej-teorie-pricinnosti/>

[3] *c* ako „cause“ príčina a *e* ako „effect“ účinok. V článku budem často používať tieto skratky, lebo sú zaužívané v mnohých textoch venujúci sa príčinnosti. Z tohto dôvodu uprednostním anglickú

verziu *c* a *e* pred slovenskou *p* a *ú*. Keď budem hovoriť o druhoch udalostí, tak budem používať veľké písmená *C* a *E*. Do druhu udalostí *C* patrí aj konkrétna udalosť *c* a do druhu udalostí *E* patrí aj konkrétna udalosť *e*. Napríklad druh udalostí *C* predstavuje všetky jednotlivé hody kameňom, pričom *c* je konkrétny hod kameňom.

[4] Porov. REID, T.: *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh: Edinburgh University, 2010, s. 17.

[5] Porov. REICHENBACH, H.: *The Direction of Time*. California: University of California Press, 1971, s. 193; SALMON, W. C.: *Reality and Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 45; SALMON, W. C.: *Four Decades of Scientific Explanation*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2006, s. 65 - 66.

[6] HUME, D.: *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1996, s. 95.

[7] FAIR, D.: Causation and the Flow of Energy. In: *Erkenntnis*, Vol. 14, 1979, No. 3, s. 236 - 237.

[8] Tamže, s. 229.

[9] Tamže.

[10] Tamže, s. 242.

[11] Tamže, s. 245.

[12] Salmon kritérium prenosu stopy prevzal od svojho učiteľa Hansa Reichenbacha: REICHENBACH, H.: *The Direction of Time*, s. 198.

[13] SALMON, W.: *Four Decades of Scientific Explanation*, s. 107.

[14] SALMON, W. C.: *Causality and Explanation*. Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 131.

[15] SALMON, W. C.: *Causality: Production and Propagation*. In: SOSA, E. - TOOLEY, M. (eds.): *Causation*. New York: Oxford University Press, 1993, s. 155; SALMON, W. C.: *Four Decades of Scientific Explanation*, s. 108.

[16] „Nezmenené“ uvádzam preto v úvodzovkách, lebo ide len o idealizáciu, ktorá je prospešná pre kauzálne vysvetlenia udalostí. Salmon tvrdí, že idealizácia je bežnou súčasťou vedy, nemusí nás preto napríklad zaujímať enormné množstvo interakcií elementárnych častíc, ktoré tvoria samotnú guľku letiacu k svojej obeti. Zaujíma nás len guľka ako celok. Bližšie pozri: SALMON, W. C.: *Causality without Counterfactuals*. In: *Philosophy of Science*, Vol. 61, 1994, No. 2, s. 309.

[17] SALMON, W. C.: *Causality and Explanation*, s. 115.

[18] Tamže, s. 7.

[19] Tamže, s. 199.

[20] Salmon ako príklad uvádza Krabiú hmlovinu, v ktorej strede sa nachádza Krabí pulzár rotujúci 30 krát za sekundu. Tento pulzár je od Zeme vzdialený 6500 svetelných rokov a vysiela kontinuálny lúč elektromagnetického žiarenia. Jeho radiácia ku nám prichádza 4×10^{13} rýchlejšie než je rýchlosť svetla. SALMON, W. C.: *Four Decades of Scientific Explanation*, s. 109.

[21] SALMON, W. C.: *Causality and Explanation*, s. 131. Salmon priznáva, že v jeho teórii, je kauzálny proces striktné lokálny, čo je v rozpore s kvantovou mechanikou. Problém predstavuje tzv. „spooky action-at-a-distance“, v ktorom sa prenos informácie šíri okamžitou rýchlosťou, čo bolo nočnou morou Alberta Einsteina. Ide o tzv. „strength entanglement particles“. Pochopiť tento fenomén sa podľa mňa nikomu ešte adekvátne nepodarilo, preto ho v tejto práci nebudem brať do úvahy, aj keď sa domnievam, že jeho úspešné vyriešenie by malo veľký dopad pre hlbšie pochopenie kauzálnych procesov a prírodných zákonov vôbec. K tomuto problému pozri dva základné texty: EINSTEIN, A. - PODOLSKY, B. - ROSEN, N.: *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?* In: *Physical Review* 47, 1935; BOHR, N.: *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?* In: *Physical Review* 48, 1935.

[22] SALMON, W. C.: *Causality without Counterfactuals*, s. 301 - 302.

Pozri tiež: REICHENBACH, H.: *The Direction of Time*, s. 198 - 199. Podľa Reichenbacha tento príklad je dôkazom asymetrického plynutia času. To znamená, že proces zmeny z bieleho svetla na červené poukazuje na jednosmerné plynutie času. Zmena z červeného na biele svetlo je obrátenou šípkou času.

[23] SALMON, W. C.: *Four Decades of Scientific Explanation*, s. 109.

- [24] DOWE, P.: *Physical Causation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 92.
- [25] SALMON, W. C.: *Causality without Counterfactuals*, s. 304.
- [26] DOWE, P.: Wesley Salmon's Process Theory of Causality and the Conserved Quantity Theory. In: *Philosophy of Science*, Vol. 59, 1992, No. 2, s. 211.
- [27] HITCHCOCK, CH. R.: Salmon on Explanatory Relevance. In: *Philosophy of Science*, Vol. 62, 1995, No. 2, s. 310 - 312.
- [28] WOODWARD, J.: *Making Things Happen*. Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 352; WOODWARD, J.: Scientific Explanation. In: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2009, kap. 4.2.
- [29] DOWE, P.: *Wesley Salmon's Process Theory of Causality and the Conserved Quantity Theory*, s. 201.
- [30] DOWE, P.: *Physical Causation*, s. 90; DOWE, P.: *Wesley Salmon's Process Theory of Causality and the Conserved Quantity Theory*, s. 210.
- [31] DOWE, P.: *Physical Causation*, s. 90; DOWE, P.: Causal Processes. In: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2007, kap. 5.
- [32] DOWE, P.: *Wesley Salmon's Process Theory of Causality and the Conserved Quantity Theory*, s. 214.
- [33] Tamže, s. 213.
- [34] Pozri napr.: COLLINGWOOD, R. G.: *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1940; GASKING, D.: Causation and Recipes. In: *Mind*, New Series, Volume 64, 1955, Issue 256; MENZIES, P. - PRICE, H.: Causation as Secondary Quality. In: *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 44, 1993, No. 2; WRIGHT, G. H.: *Causality and Determinism*. New York, London: Columbia University Press, 1974; WRIGHT, G. H.: On the Logic and Epistemology of the Causal Relation. In: SOSA, E. - TOOLEY, M. (eds.): *Causation*. New York: Oxford University Press, 1993; WOODWARD, J.: *Making Things Happen*; WOODWARD, J.: Causation and Manipulability. In: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2008.
- [35] COLLINGWOOD, R. G.: *An Essay on Metaphysics*, s. 296 - 297.
- [36] Tamže, s. 297.
- [37] Tamže, s. 304.
- [38] Tamže, s. 306.
- [39] MENZIES, P. - PRICE, H.: *Causation as Secondary Quality*.
- [40] COLLINGWOOD, R. G.: *An Essay on Metaphysics*.
- [41] MENZIES, P. - PRICE, H.: *Causation as Secondary Quality*, s. 195 - 198.
- [42] WOODWARD, J.: *Making Things Happen*.
- [43] WRIGHT, G. H.: *Causality and Determinism*.
- [44] Tamže, s. 54.
- [45] Pozri Mackieho koncepciu, v ktorej sa príčina chápe ako INUS podmienka (insufficient but non-redundant part of an unnecessary but sufficient condition), čo znamená, že príčina je len jednou zo zložiek v kontexte rozsiahlej škály podmienok. MACKIE, J. L.: *The Cement of the Universe*. Oxford: University College, 1980.
- [46] Penzias s Wilsonom postupovali podobným spôsobom, aký som navrhol v tejto práci. Snažili sa nájsť zdroj šumu, ktorý zachytávala ich anténa, preto zabraňovali pôsobeniu jednotlivých javov (napr. pôsobeniu vtáčieho trusu, prítomnosti holubov atď.), ale napriek tomu, tento šum stále pretrvával. Ako neskôr zistili, príčinou tohto šumu bol rádiový príjem reliktového žiarenia.

A Note on Gerson

Analysing the political attitudes of professors at Paris University in the 1st third of 15th century, the author focuses on Jean Gerson who courageously opposed the ideological constructions of his contemporaries that were unscrupulously serving power struggles. In the next part she draws attention to the Altar of five Johns, where Gerson is depicted in the company of four renowned saints and proceeds by reflection on relation of the altar painting's donor Johan Henckel to the personality of Jean Gerson and its significance for our historical narrative.

Key words: Jean Gerson, Jeanne d'Arc, Council, Pope, Paris University, Constance, Basel, Altar of five Johns, Joannes Henckel, Erasmus, Levoča, Historical narrative, Image, Legend

K tejto práci ma priviedol dlhodobý výskum Florentského koncilu, ktorý je podstatnou kultúrnou udalosťou 15. storočia. Krátko pred ním zažiarila na scéne európskych dejín Jana z Arku. Keďže viacerí aktéri udalostí okolo Jany boli aktívni aj v nasledujúcich desaťročiach, potrebovala som preštudovať, aké postoje zaujímali predstavitelia francúzskej šľachty a predovšetkým parížskej univerzity medzi Konstancou a Florenciou.

Už dávno pred týmto rozhodnutím ma znepokojovala vtedajšia kozmopolitná vojensko-politická konštrukcia Angličanov a Burgundska, podporou ktorej sa nenapraviteľným spôsobom skompromitovali predstavitelia Parížskej univerzity.[1] Z odstupom šiestich storočí, keď môžeme študovať dejiny oboch veľkých národov, ich krajín, kultúr a literatúr, vnímame ešte zreteľnejšie, akým nezmyselným konštruktom bolo pričlenenie Francúzska k Anglicku.

Zostal vôbec niekto mimo tejto intelektuálnej frašky? Vlastne, fraška je slabé slovo, ak vezmeme do úvahy ľudské obete, a – ako najvypuklejšiu nepravosť – usmrtenie Jany z Arku. Našťastie, hneď môžeme odpovedať, že zostal, hoci podliakov s univerzitnými hodnotami bolo naozaj dosť. Vymenujme aspoň niekoľkých: Jean Petit (známy aj ako Jean Parvus, 1360 – 1411), ktorý servilne ospravedlňoval vraždu vojvodu Orleánskeho a právo na podobné konanie vo všeobecnej rovine hájil ako tyranicídu. Keby sme upustili od chronologického poradia, prvé miesto v zozname by mohol získať biskup Peter Cauchon (1371 – 1442), ktorý mal najväčší podiel na Janinej smrti. Sekundoval mu v tom Jean Beaupère, rektor Parížskej univerzity, chránenec vojvodu z Bedfordu – jediný z protagonistov monsterprocesu, kto ani v rehabilitačnom procese Jany, ktorý sa konal o 20 rokov, nezmenil svoj postoj.[2]

15. storočie bolo storočím dvoch koncilov, z ktorých prvý odstránil trojpápežstvo, čím posilnil autoritu koncilu, a druhý upevnil prestíž pápežstva. Obdobie sa často vníma ako spor prívržencov konciliarizmu a prívržencov silného pápežstva. To je však značne zjednodušené, lebo v tejto otázke sa výrazne líšia už samotné koncily v Konstanci a v Bazileji. Kým koncil v Konstanci posilnil autoritu koncilu, nasledujúce obdobie prinieslo určité rozštiepenie: zjednodušene možno povedať, že po transfere koncilu z Bazileje do Florencie – transferu, ktorý na podnet Byzantíncov inicioval pápež Eugen IV. – v Bazileji zostali len najhorlivejší prívrženci konciliarnej teórie. Nemožno to však vnímať len ako pohyb dvoch abstraktných ideových koncepcií, keďže tie významne ovplyvňovali rôzne pragmatické záujmy.

To potvrdzuje práve príbeh Jany z Arku. V čase Janinho temer rok trvajúceho väzenia došlo

k striedaniu pápežov, ale o legitimitu nijakého z nich[3] nebolo pochýb. No keď Jana žiadala o možnosť hájiť sa pred pápežom, biskup Cauchon jej žiadosť odmietol.

Bazilejský koncil sa začal 23. júla 1431, no hovorilo sa o ňom oveľa skôr.[4] Chýry o konaní koncilu sa doniesli aj k Jane, ktorá požiadala o možnosť hájiť sa pred ním. No biskup Cauchon nevyhovela ani tejto jej žiadosti.

Logicky sa teda môžeme pýtať, vyznávačom čoho bol biskup Cauchon, respektíve vtedajšie vedenie Parížskej univerzity - nadradenosti koncilu nad pápežom alebo naopak? Ale načo takáto otázka v prípade človeka, ktorý zariadil, aby Jana zomrela už 30. mája 1431 - teda skôr, než sa koncil začal... Cauchonova svojvôľa sa však mohla realizovať aj vďaka pretrvávajúcej súťaži a konfliktom stúpenčov konciliarizmu s pápežom. V tejto súťaži princípy postavy ako Cauchon nezaujímali najväčšmi vyhranené pozície, ich hlavným úsilím bolo vyzeráť dobre pred oboma stranami, zatiaľčo skutočnosť, že zápas viazal sily najvýraznejších osobností doby, využívali na svoje machinácie.[5] Keďže do tých sa ponárať nehodláme, je čas vrátiť sa k postave profesora z opačného tábora - Jána Gersona.

II.

Jean Charlier - Gerson (13./resp. 14. decembra 1363 - 12. júla 1429) pochádzal z mnohohodetnej prostej rodiny, no ako talentovaný chlapec získal možnosť vzdelania. Jeho majstrom bol významný učenec Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco, 1351 - 1420).[6] Zanedlho po skončení štúdia bol Gerson vymenovaný za kanonika parížskej katedrály Notre Dame. Dlhé roky stál na čele Parížskej univerzity (1395 - 1415). Pri prvej príležitosti po vražde vojvodu Orleánskeho, ktorá bola spáchaná 23. novembra 1407, verejne odsúdil rozpravu Jeana Petita, obhajujúcu tento skutok jeho ideologizáciou: Petit prišiel s teóriou nevyhnutnosti politickej vraždy, ktorú nazýval tyranicídou. Gerson sa odsúdením Petitovej rozpravy postavil vlastne aj proti strojcovi vraždy - vojvodovi Burgundskému a jeho spojencom Angličanom.

Potom odišiel do Konstance na koncil. Všeobecne sa považuje za dušu koncilu, ktorý sa rozhodujúco zaslúžil o koniec trojpápežstva, teda o koniec západnej schizmy. To však bol len predpoklad potrebných zmien, a sám Gerson si toho bol dobre vedomý. Napokon, zlo zakúšal na vlastnej koži - veď ani v priebehu rokov trvania koncilu (1414 - 1418) sa situácia v jeho vlasti nezmenila tak, aby sa po jeho skončení mohol vrátiť do Paríža - naopak, konflikt Armagnacovcov a Burgundčanov sa ešte prehľboval a univerzitu v čase jeho neprítomnosti ovládla pro-anglická strana.

„Tí z Parížskej univerzity, ktorí mali odbojného ducha, vtedy utiekli do Poitiers, čím stratili post na univerzite. Jedným z nich bol aj istý Ján Gerson.“[7] Citovaný text by si žiadal korekciu, keďže ohľadom miesta sa dopúšťa zjednodušenia: Gerson sa na dlhší čas uchýlil do Bavorska - okolnosť, ktorá nemusí byť bez významu pre naše dejiny.[8] O dva roky sa vrátil do Francie, ale nie do verejného života. V ústraní kláštora v Lyone písal (najznámejšou prácou je jeho Hora rozjímania, *La montagne de la contemplation*) a bezplatne vyučoval chudobné deti.

V Lyone vznikol aj jeho traktát *De Puella*[9], *Opusculum magistri Johannis de Jarsonno*. Podľa všetkého bolo toto dielo jeho posledným. Preň prerušil prácu na rozpracovanom komentári k Piesni piesní. Traktát napísal, keď sa dočul o oslobodení Orleánu (8. mája 1429) a pred korunováciou francúzskeho kráľa v Remeši (7. júla 1429), pár dní po ktorej zomrel. Ján Gerson tak postavil literárny pomník Jane z Arku - ba môžeme v tom vidieť aj formu votívnosti: Ján venoval Jane.

Nevieme, aké bolo rozšírenie diela, ktoré vzniklo ako oslava Panny Orleánskej na vrchole jej slávy, počas jej života. Určite však bolo známe pri anulácii procesu, ktorý jej privodil smrť. Gerson v tomto diele bráni Janu pred obvineniami, ktoré ju neskôr mali stať život. Ide pritom do detailov - nielenže vyzdvihuje Janine cnosti, no konkrétnou argumentáciou obhajuje nosenie mužského odevu ženou, ak

si to vyžadujú okolnosti. Z traktátu na čitateľa dýcha zmysluplná hierarchia hodnôt a slobodný duch jeho autora.

V anglickej a francúzskej literatúre sú Gersonovi venované samostatné monografie, a tak by bolo dobré predstaviť Gersona a jeho dielo v úplnosti aj v našom jazykovom prostredí. Pre účel tohto textu však postačí použiť tolko dát, aby sa dal plasticky načrtnúť charakter tejto historickej postavy, ako sa odrážal v jej myslení a skutkoch. Gerson sa prejavoval ako neúplatný muž – a hoci niektorí členovia Burgundského rodu sa pričínili o to, aby chudobný teológ mal aj nejaké benefícium, nezaviazali si ho tak, aby stál na ich strane v každej situácii. Konal podľa svedomia, bez ohľadu na úspech a neúspech.

Tento akademik, duša koncilu v Konstanci, obnoviteľ jednoty, nikdy neurobil cirkevnú kariéru, nezískal ani biskupstvo. Chcel reformu cirkvi, bojoval proti deformáciám v jej živote z jej vnútra. Z Gersonovho postoja na koncile v Konstanci vidíme, že hájil univerzálny princíp jedinej cirkvi ako spoločenstva všetkých kresťanov. Na druhej strane, z jeho postojov v zápase o tvár Francúzska je zrejmé, že bol za jednotu v mnohosti a zastával sa svojho porobeného národa ako i jeho práva na svojbytnosť vo vtedajšom spoločenstve národov. Mantinel Gersonovho patriotizmu ukazuje práve jeho koncilová aktivita – nechcel francúzsku svetovládu, a ani to, aby Francúzsko malo pápeža pod kontrolou v Avignone. Ako ukazujú Gersonove posledné roky, učenosť sa uňho spájala so zbožnosťou a vedel doceniť silu prostej viery – onú pascalovskú „vieru uhliarky“. Preto neodmietol prostú sedliacku z Domrémy ako mnohí jeho povýšeneckí kolegovia, lež naopak, bránil ju prostredníctvom analógií s biblickými a antickými postavami a situáciami.

Intelektom, neuväzneným v jedinej schéme, Gerson prevyšuje celý pro-anglický tábor svojich krajanov. Napokon, dôležitou dimenziou intelektu je aj predvídavosť a správne vyhodnotenie priorít doby. Zápas za očistu cirkvi, na ktorom sa Gerson podieľal, mal za cieľ upevniť vnútorné putá a súdržnosť. Tieto kvality sú dôležité samy osebe, no v 15. storočí ich dôležitosť násobilo osmanské nebezpečenstvo.

Keď sa o rok a pol po upálení Jany z Arku byzantský cisár Ján VIII. Paleológ informoval u Bertranda de la Broquière, ktorý do Konštantinopolu pricestoval v službách Burgundského vojvodu Filipa Dobrého, o situácii vo Francúzsku, stredobodom cisárovej pozornosti bola téma Panny Orleánskej: „Katalánsky kupec, u ktorého som býval, povedal niekomu z cisárových ľudí, že patrí k pánovi vojvodovi burgundskému, a on (cisár) sa zaujímal, či vojvoda burgundský skutočne zajaľ Pannu, lebo Grékom sa vec zdala nemožná. Povedal som im pravdu, tak ako to naozaj bolo, čomu sa veľmi divili.“[\[10\]](#)

Nám sa niet čomu čudovať, veď rozhovor sa odohral len dvadsať rokov pred pádom Byzancie a o hrdinke ako Jana, alebo inej „zázračnej“ (teda nečakanej, a pritom nevyhnutnej) pomoci, obyvatelia Konštantínopolu mohli len snívať. Hoci pre Bertranda, ktorý bol lojálny voči svojmu pánovi, bola téma Jany istotne delikátna záležitosť (azda práve preto o nej nenapísal viac), počas svojej cesty videl stav vecí a nevyhnutnosť západnej pomoci Byzancii.[\[11\]](#) Jeho obširne zápisky sú málokedy také vrúcne, ako keď sa po ceste Balkánom, ktorý už prešiel pod vládu nových pánov, vyjadruje k potrebe ťaženia proti Osmanom: Ak sa tri národy (teda Francúzi, Angličania a Nemci)[\[12\]](#) dokážu spojiť a zostavia riadnu armádu z 15 – 20 tisíc mužov, „je vouldroyz bien que Dieu me fist la grace pour estre avecq eulx“.[\[13\]](#)

Samozrejme, keby sa uskutočnilo podobné ťaženie, bolo by vzpruhou mať na čele vojska Janu z Arku. Jana však nikdy v priebehu svojho krátkeho života neavizovala zámer pôsobiť mimo Francúzska, hoci záujem o jej postavu prejavoval celý kresťanský svet, ako dokladá príklad z byzantského dvora. Legenda Panny Orleánskej sa po prekročení francúzskych hraníc rekontextualizuje: v Strednej Európe sa odráža v baladických motívoch devy, ktorá pobije mnoho Turkov, hoci sama Jana mala radšej zástavu ako meč, ako to dominuje v jej ikonografii. Pravdaže, v písomných prameňoch sa

stretneme aj s obrazom horiacej hranice, pred ktorou ju Gerson nestihol uchrániť. [14]

V obrazovej pamäti sa pritom vynára iná hranica – tá, kde uhorel Ján Hus. Nemožno zamlčať skutočnosť, že i Ján Gerson, protagonista koncilu v Konstanci, bol odporcom Husovho učenia. Konfrontácia ich postojov otvára samostatný problém, no keďže v našich končinách celé 15. storočie a mnohí jeho protagonisti a udalosti zostávali po dlhý čas v tieni a dyme nešťastnej vaty v Konstanci, nebudem sa venovať tomuto aspektu. Na tomto mieste len pár slov pre vyjasnenie mojej pozície: Hus nemal byť upálený – jeho smrť nič nevyriešila a nikomu nepriniesla dobro. Husova hranica odpútala od problematických stránok jeho učenia a eskalovala konflikt. No treba vidieť aj to, že Gerson v Konstanci rozhodujúcim spôsobom prispel k odstráneniu trojpápežstva – ktoré polarizovalo Pražskú univerzitu a bolo počiatkom tamojších nepokojov –, ako i ďalších neduhov, ktoré právom pohoršovali Jána Husa a mnohých jeho súčasníkov.

Jána Husa, bohužiaľ, v priebehu desaťročí po jeho smrti – nie celkom spravodlivo, zato celkom pochopiteľne – videlo obyvateľstvo mimo zemí Českej koruny prizmou spanilých jászov husitských vojsk, ktoré mali vyslovene devastačný charakter. Utrpelo nimi hlavne vtedajšie Uhorsko, zničené boli mestá a hrady na území dnešného Slovenska. Popri storočnej vojne, ktorá vrcholila upálením Jany z Arku 30. mája 1431, najviac síl, potrebných na zastavenie osmanskej expanzie, viazalo práve husitské hnutie. Aj straty na životoch v dôsledku husitských vojen mali za následok skutočnosť, že vyčerpaný Západ neposkytol výraznejšiu pomoc Byzantíncom na Balkáne a v Konštantínopole.

V týchto súvislostiach treba čítať List Jany z Arku, adresovaný husitom a datovaný 23. marca 1430. Formuláciou, že nebyť zaneprázdnená Angličanmi, prišla by sa pozrieť aj na Husitov, v ňom Jana nalieha na obnovenie pokoja a jednoty. Podľa všetkého ide o dávne falzum, ktorého autorkou nie je Jana. List je však dokumentom, ktorý patrí k životu jej legendy. Tá sa odvíja od predpokladu Janinej pravovernosti, podľa ktorej sa javí logické, aby hrdinka na seba vzala všetky aspekty zápasu doby – celú kresťanskú vec. Povedľa historickej postavy je preto dôležité skúmať posmrtný život postavy v kultúre a umení, ako to v našej historiografii presvedčivo dokazuje Martin Homza. [15] Dodávam k tomu, že predpokladom takéhoto typu večného života (večného z hľadiska dejín kultúry) je charizma historickej postavy a idea, ktorú zosobňuje. Jana z Arku takouto postavou, samozrejme, je.

III.

Levočský humanista Ján Henkel bol presvedčený, že takou postavou je aj Gerson – alebo, inak povedané, formou objednávky oltárneho obrazu pracoval na tom, aby sa Gerson takou postavou stal. V jeho čase bol Gerson celkom určite v živom kultúrnom povedomí európskych humanistov a súčasne medzi prostými ľuďmi žil chýr o jeho nezištnosti a svätosti. Zároveň boli živé dôsledky bitiek a rabovačiek, spôsobené nájazdmi husitských vojsk, a kým v Gersonovej dobe mnohí ešte nepripisovali váhu tureckému nebezpečenstvu, o sto rokov – v Henkelových časoch – malo Uhorsko Osmanov na vlastnom prahu.

Henkel, ktorý v rokoch 1513 – 1522 pôsobil ako levočský farár, patril k najvýznamnejším uhorským humanistom. Po celý život bol v úzkom korešpondenčnom vzťahu s Erazmom Rotterdamským. Bol to práve on, kto sprevádzal kráľovnú Máriu, manželku Ľudovíta II. Uhorského do Presburgu, keď v roku 1526 prišla do Budína zvest o porážke pri Moháči. No ešte predtým, v čase svojho levočského pôsobenia, objednal Henkel u Majstra Pavla oltár sv. Jánov, datovaný nápisom do roku 1520.

Oltárny obraz je venovaný piatim Jánom a na zadnej strane má nápis: *In honorem sanctorum Joannis baptiste, evangeliste, elemosinarii et chrisosthomi et huius Gersonis, Joannes Henckel anno millesimo 520 posuit (K pocte sv. Jána Krstiteľa, Evanjelistu, Almužníka a Zlatoústeho a tohto Gersona postavil Ján Henkel roku 1520)*. Sama ideová koncepcia diela je svetový unikát, ako i venovanie diela (popri iných) človeku, ktorý nebol oficiálne svätorečený.

Štvorica svätých Jánov na obraze je určitým druhom syntézy – predstavuje gesto, ktorým sa rovnomenný donátor Henkel hlási k Evanjeliu i ďalším etapám cirkevnej tradície. Prítomnosť piateho Jána naznačuje pokračovanie dejín. Domnievam sa, že kľúčom k pochopeniu Jána Henkela je práve analýza tej historickej postavy, ktorej zaradenie do kompozície svätcov bolo jeho najosobnejším, najsubjektívnejším vkladom. Ján Gerson ako najmladší z piatich Jánov je v nápise na obraze i dejinne Jánovi Henkelovi najbližšie. Preto môžeme oprávnene predpokladať, že historický Gerson nejakým spôsobom stelesňuje Henkelovo krédo. Keďže Gerson po sebe zanechal oveľa rozsiahlejšie literárne dielo ako Henkel, v dôsledku uvedenej premisy sa významne rozšíri objem informácií o Henkelovi.

Pre účel tejto práce ponechajme bokom literárne súvislosti[16] a zamerajme sa len na súvislosť s výtvarným dielom. Istotne, aj dobrá analýza ikonografického programu môže pomôcť objasniť myšlienkový svet donátora, odkryť nevy povedané.[17] No cieľom týchto riadkov nie je ikonografická analýza, prípadne jej revízia. Dosiaľ sa teoretici výtvarného umenia v podstate uspokojili so zaznamenaním výskytu Gersona na oltárnom obraze. Rozhodnutie zaostriť pohľad na túto postavu sa opiera o presvedčenie, že svet francúzskeho učenca Gersona je kľúčom k myšlienkovému svetu a postojom uhorského humanistu erazmovca Jána Henkela.

Ako píše Imrich Nagy: „Henkelovo nadšenie pre humanistické myšlienky ešte neznamená, že by sa prikláňal k reformácii.“[18] Henkel si bol vedomý potreby zmien svojej doby, ale usiloval sa o reformu, ktorá zabráni štiepeniu – šlo mu o určitú, azda aj permanentne nevyhnutnú reformáciu. Súputníkom mu v tom bol Erazmus a vzorom Gerson.

Na záver si dovoľím vysloviť ešte čosi: fakt, že sa oltár svätých Jánov – a teda aj zobrazenie Jána Gersona – zachoval v levočskom chráme sv. Jakuba do našej súčasnosti, dovoľuje predpokladať, že ním vyjadrený postoj k dejinám nebol nijako kontroverzný – že nevyjadroval len svet Jána Henkela, no bol príznačný pre širší okruh uhorských humanistov 16. storočia. Zobrazenie Gersona na levočskom oltárnom obraze je kultúrnou stopou na ceste, kde sa rozchádzajú český národný a univerzálnejšie orientovaný uhorský dejinný naratív.

Literatúra

BOROVÍČKA, M. (ed.): *Cestovateľství*. Tematická řada. Velké dějiny Koruny české. Praha: Paseka 2010.

BROQUIÈRE, B. de la: *Le Voyage d'Outremer*. Paris: Ernest Leroux 1892.

GERSON: *De Puella*. URL: http://www.stejeannedarc.net/rehabilitation/VIII-traite_gerson.php. Do slovenčiny traktát preložila Milota Floreková (In: *Ostium*, roč. 12, 2016, č. 2).

HOMZA, M. et al.: *Svätopluk v európskom písomníctve*. Štúdie z dejín svätoplukovskej legendy. Vydavateľstvo Post Scriptum 2014.

NAGY, I.: *Erazmovec Ján Henkel a jeho svet*. URL:

http://www.academia.edu/10676439/Erazmovec_Ján_Henkel_a_jeho_svet_In_Kniha_2013_-_Zborn%C3%ADk_o_probl%C4Moch_a_dejin%C3%A1ch_kni%C5%BEnej_kult%C3%BAry_Dejiny_kni%C5%BEnej_kult%C3%BAry_Spi%C5%A1a_Martin_Slovensk%C3%A1_n%C3%A1rodn%C3%A1_kni%C5%BEnica_2013_p.221-237.

PERNAUDO VÁ, R.: *Krátky životopis Jany z Arku*. Preklad Mojmir Malovecký. Marianka 2012 (originál: *Petite vie de Jeanne d'Arc*. Paris, 1990).

VĚGH, J.: *Der Johannesaltar des Stadtpfarrers von Leutschau Johannes Henckel*. URL:

<http://www.degruyter.com/view/j/wjk.1994.46-47.issue-2/wjk.1994.4647.2.763/wjk.1994.4647.2.763.xml>.

Práca je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 2/0168/16: Dialóg Východu a Západu v 15. storočí.

[1] Ako protikladný postoj intelektuálnych elít by sme mohli vnímať odpor predstaviteľov anglických univerzít voči sekluzionistickej konštrukcii Henricha VIII. To sa však odohralo už v celkom inom historickom kontexte.

[2] Nulita Cauchonovho procesu s Janou bola vyhlásená 7. júla 1456.

[3] Pápež Martin V. zomrel 20. februára 1431 a Eugen IV. bol zvolený 3. marca 1431.

[4] Oneskorenie Bazilejského koncilu zapríčinilo striedanie na pápežskom stolci a konflikty s husitmi, ktoré pokračovali ešte niekoľko ďalších rokov po jeho začatí – veď pápežské vojsko porazené v bitke pri Domažliciach (Taus) 14. augusta 1431 viedol kardinál Cesarini, ktorý bol pôvodne poverený otvorením koncilu.

[5] Hoci remešská korunovácia Karla VII. bola už dávno realitou, ešte 16. decembra 1431 prebehla v parížskej katedrále Notre Dame korunovácia anglického Henricha VI. za francúzskeho kráľa, pričom sa dômyselným zariadením spúšťali zhora anglická i francúzska koruna.

[6] „*Tractatus de Imagine Mundi* Pierra d’Aillyho, jenž byl biskupem v Cambrai, je jediným významným dílem v tomto oboru po Baconově smrti. Tato kniha měla velký vliv na Kryštofa Kolumba – zachoval se dokonce jeden exemplář s jeho četnými poznámkami.“ BOROVIČKA, M. (ed.): *Cestovatelství*. Tematická řada. Velké dějiny Koruny české. Praha: Paseka 2010, s. 27.

[7] PERNAUDOVÁ, R.: *Krátky životopis Jany z Arku*. Preklad Mojmir Malovecký. Marianka 2012 (originál: *Petite vie de Jeanne d’Arc*. Paris, 1990), s. 57.

[8] Pekný preklad Mojmíra Maloveckého by si na tomto mieste žiadal biografickú poznámku, lebo asociácia pri mene Gerson v slovenskom kontexte nie je taká samozrejímavá.

[9] *De Puella*, čiže *O Panne* – Janu z Arku nazývali súčasníci aj Pucelle. Gersonov traktát je dostupný na http://www.stejeannedarc.net/rehabilitation/VIII-traite_gerson.php. Do slovenčiny ho preložila Milota Floreková.

[10] „Le marchand Cathelan chez qui j’estoye logié dist à ung des gens de l’Empereur que j’estoye à Monseigneur le duc de Bourgogne, lequel me fist demander s’il estoit vray que le duc de Bourgogne eut prins la Pucelle, car il sambloit aux Grecz que c’estoit une chose impossible. Je leur en dis la vérité tout ainsi que la chose avoit esté, de quoy ilz furent bien esmerveilliez.“ BROQUIÈRE, B. de la: *Le Voyage d’Outremer*. Paris: Ernest Leroux 1892, s. 165. Bertrandon opustil Konštantínopol 23. 1. 1433, na základe toho možno datovať opísané stretnutie s cisárom na konci roku 1432.

[11] Na tomto mieste treba dodať, že koncom 30. rokov tento postoj otvorene zdieľal aj vojvoda Burgundský, ktorý sa zúčastnil slávnostného vyhlásenia Florentskej únie. Jej podpora znamenala vstup do protiosmanskej ligy – na túto skutočnosť mal vplyv aj kardinál Cesarini, ktorý v storočnej vojne vystupoval ako mierotvorca.

[12] „Ces III nations que j’ay nommé cy dessus, c’est a savoir Francois, Anglois et Allemans, sont assés souffisans, et eulx bien unis ensamble en nombre competent, pourroient aller par terre jusques en Jherusalem. Et dont ce n’est pas grant fait d’enterprendre la conqueste de la Grece, mais qu’ily se veuillent bien entretenir ensamble sans cachier ne courre sus aux Turcz a leur desavantage“ (tamže, s. 230).

[13] „bol by som rád, aby mi Boh dal milosť byť s nimi“ (tamže, s. 226).

[14] Keďže popol vysypali do Seiny, aby sa predišlo uctievaniu relikvií, zostal po nej len prstienok. <https://www.postoj.sk/12828/boj-o-prsten-jany-z-arku>

[15] HOMZA, M. et al.: *Svätopluk v európskom písomníctve*. Štúdie z dejín svätoplukovskej legendy. Vydavateľstvo Post Scriptum 2014.

[16] Henkelovi sa venujú práce slovenských autorov Daniela Škovieru, Miloslavy Bodnárovej, Evy Frimmovej, Kláry Komorovej, Imricha Nagya, ako aj zahraničná spisba. Gersonovi na Slovensku nebola dosiaľ v našej literárno-vednej a historickej reflexii udelená patričná pozornosť.

[17] Analýza Jánosa Végha je pozoruhodná z kryptoportrétneho hľadiska, ale vzhľadom na účel tejto štúdie nezaväzuje nadväzovať na ním publikované identifikácie, keďže venovanie obrazu štyrom známym sv. Jánom a Gersonovi explicitne potvrdzuje nápis. Za zmienku stojí, že v postave uhorského kráľa stojacej po boku archanjela Michala oproti sv. Jurajovi, identifikovanej ako sv. Štefan

(<http://www.chramsvjakuba.sk/#osjanov>), vidí Végh sv. Ladislava. Porov. VÉGH, J.: *Der Johannesaltar des Stadtpfarrers von Leutschau Johannes Henckel*. URL: <http://www.degruyter.com/view/j/wjk.1994.46-47.issue-2/wjk.1994.4647.2.763/wjk.1994.4647.2.763.xml>.

[18] NAGY, I.: *Erazmovec Ján Henkel a jeho svet*, s. 222. VEGA 1/0165/11 Reflexia uhorsko-osmanských vzťahov v prameňoch 16. - 17. storočia. dostupné na internete:

http://www.academia.edu/10676439/Erazmovec_Ján_Henkel_a_jeho_svet._In_Kniha_2013_-_Zborn%C3%ADk_o_probl%C3%A9moch_a_dejin%C3%A1ch_kni%C5%BEnej_kult%C3%BAry_Dejiny_kni%C5%BEnej_kult%C3%BAry_Spi%C5%A1a._Martin_Slovensk%C3%A1_n%C3%A1rodn%C3%A1_kni%C5%BEnica_2013_p._221-237.

PhDr. Anna A. Hlaváčová, CSc.

Centrum spoločenských a psychologických vied SAV

Šancova 56

811 05 Bratislava

anna.a.hlavacova@gmail.com

Spis magistra Jána z Gersonu, parížskeho kancelára o prípade spomínaného dievčaťa, vydané v Lyone v roku Pána 1429 dňa 14. mája, na vigíliu sviatku Zoslania Ducha Svätého, potom ako Orleánčania dostali znamenie v podobe odvrátenia anglického obliehania.

O prípade dievčaťa a o preukázaní jeho dôveryhodnosti je potrebné v prvom rade uviesť, že mnohé nepravdy sú pravdepodobné. Podľa Filozofa neprosieva, že určité nepravdy sú pre niektorých pravdepodobnejšie než pravda, a to tým viac, ak dve protichodné tvrdenia stoja vedno v pravdepodobnosti, hoci nie v pravde.

Po druhé treba upozorniť na to, že pravdepodobné tvrdenie, ak je správne podložené a správne pochopené, nemožno vyhlásiť za omyl alebo za blud, ak sa tvrdenie tvrdošijne nerozšíri za hranice pravdepodobnosti. Dôvodom toho je, že hovoriaci o pravdepodobnom sa opiera o dôvody a zdania zo svojej strany, a to je dokonca pravdivé, ak to nie je úplne (v hĺbke) nepravdepodobné. Pravda sa podobným spôsobom nachádza aj na opačnej strane, pretože aj tam sú dôvody a zdania alebo pravdepodobné domnienky. Aj toto môže byť podobným spôsobom a často aj je pravda. Obe strany takto vysvetlené si neprotirečia.

Po tretie, a to sa týka súčasnosti, treba upozorniť na to, že existujú dva druhy skutočností týkajúce sa viery a dobrých mravov. Jedny sú totiž nevyhnutne obsahom viery a v týchto nie je dovolené pochybovať alebo ich pokladať len za pravdepodobné - na také pochybnosti by bolo spravodlivé sťažovať sa, pridržajúc sa onoho známeho: „Neistý vo viere je neveriaci.“ Ani by sa nemal uplatniť istý občiansky zákon^[1] a v takýchto záležitostiach by spoločná chyba nemala vytvárať právo - chyba je tým horšia, čím je všeobecnejšia a mala by byť, koniec koncov, vyhnaná ohňom a mečom podľa všeobecného cirkevného i svetského uváženia. Tu sa ponúka uviesť verš:

Povešť, viera, zrak neznesú posmech.

Dokonca aj pre žart, ktorý sa týka viery, by mohol byť niekto takto žartujúci povolaný pred súd viery, rovnako ako niekto podozrivý z omylu vo viere.

Od skutočností vo viere alebo z viery sa odlišujú tie, ktoré sú predmetom zbožnosti alebo oddanosti viere, a nie nevyhnutnosti, o nich sa zvykne ľudovo povedať: „Kto tomu neverí, nie je odsúdený.“ Zbožnosť viery však osobitne preverujú tri podmienky.

Po prvé, že záležitosť slúži na oživenie zbožnosti a zbožnej lásky k Bohu a k Božím veciam, pretože, ako je známe, tie sa zrkadlia v chvále Božej moci alebo milosti, v zázrakoch a v úcte k svätým.

Druhá podmienka je, že okolo týchto záležitostí jestvuje istý pravdepodobný predpoklad, či už na základe všeobecného podania alebo zo svedectva veriacich, ktorí tvrdia, že videli alebo počuli.

K tomu patrí tretia podmienka: muži vzdelaní v teológii a znalí dobrých mravov musia opatrne zvážiť, či v správach tohto druhu o tom, čo sa nazýva zbožnosť viery, nie je obsiahnuté alebo nevmiešava sa do toho niečo nepravé alebo bludné, čo by bolo zjavne na skazu viery alebo dobrých mravov, či už priamo alebo nepriamo, zjavne alebo skryto. Čo sa týka tohto rozlíšenia, nepatrí sa, aby hocikto otvorene všade rozširoval buď zavrhujúcu mienku, alebo úsilné schvaľovanie, hlavne keď je záležitosť tolerovaná cirkvou alebo cirkevnými prelátmi v jednej provincii alebo vo viacerých provinciách. No úsudok a rozlíšenie sa má prenechať Cirkvi alebo prelátom a doktorom.

Na tomto mieste by sme mohli spomenúť mnoho príkladov, či o podstate počatia blahoslavenej Panny, či o pravdepodobných názoroch medzi doktormi, ako sú napríklad rozličné okolnosti odpustkov, uctievanie relikvií na tom alebo onom mieste, dokonca aj mnohé rozdiely - podobne sa aj nedávno sporili v parížskom parlamente o uctievaní hlavy svätého Dionýza v parížskom chráme

a v opátstve Saint Denis blízko Paríža.

Konečne, z uvedeného možno vyvodíť, že prípad onoho dievčaťa je spravodlivé a prospešné podporiť zo zbožnosti viery a z oddanosti, po tom, ako sa pozorne zvažili okolnosti prípadu a ich účinok, predovšetkým konečný cieľ, ktorý je nanajvýš spravodlivý, a tým je opätovné dosadenie kráľa do jeho kráľovstva a nanajvýš oprávnené vytlačenie alebo porážka veľmi dotieravých nepriateľov.

Okrem toho dodávame, že keď pozorujeme toto dievča, nenachádzame uňho ani veštenie zakázané Cirkvou, ani verejne odsudzovanú poverčivosť, ani ostražitosť úskočných ľudí, ani snahu o vlastný zisk, ani nič ľstivé, keď ako dôkaz svojej viery vystavuje svoje telo najväčšiemu nebezpečenstvu.

Napokon, ak mnohí veľa hovoria o jej všetečnosti a ľahkovážnosti alebo úskočnosti alebo inej zvrátenej náklonnosti alebo o zlom správaní, prichádza na pomoc Katónovo známe: „Nemôžeme ovplyvniť, čo kto hovorí.“

Avšak môžeme ovplyvniť to, v čo veriť, čoho sa pridržať. Pri tom si treba zachovať miernosť a byť ďaleko od svárivosti, pretože, ako hovorí Apoštol, Božiemu služobníkovi sa nesluší sváriť sa. „My,“ hovorí, „taký zvyk nemáme“ – aby sme sa sváрили, ale sluší sa úsudok buď tolerovať alebo, ako bolo povedané, odovzdať nadriadeným na rozhodnutie. Tak to totiž bolo pri prvotnom svätorečení svätých. Ich svätorečenia v mnohých prípadoch, o ktorých sa môžeme dočítať, nie sú striktne povedané z nevyhnutnosti viery, ale zo zbožnej oddanosti, ktorú nikomu neprináleží odsudzovať, dráždiť alebo zavrhať, keďže je rovnaká ako v iných prípadoch bez vyhláseného svätorečenia.

K nášmu prípadu sa pripájajú tieto okolnosti:

Po prvé, že kráľovská rada a muži v zbrani sa mohli nechať viesť hlasom tohto dievčaťa a tak mu dôverovať a poslúchať ho, že pod jeho vedením alebo s ním sa v jednote ducha vystavovali vojnovým nebezpečenstvám a boli ďaleko od akejkoľvek potupy, ktorú by mohli zakúsiť, keby, bojujúc pod vedením jednej slabej ženy, boli porazení veľmi drzými nepriateľmi a vysmiali by ich všetci, ktorí by sa to do počuli.

Po druhé, možno pozorovať, že udalosti sprevádza ľudové nadšenie so zbožnou dôverou na Božiu chválu a na zmätenie nepriateľov.

Po tretie, hovorí sa, že skrývajúci sa nepriatelia, aj tí vysokopostavení, upadli do rôznych obáv, dokonca akoby do akejsi malátnosti rodičky, rovnako ako v chválospeve Mojžišovej sestry Márie, ktorá hrala na bubienku s jasajúcim sprievodom spievajúcim žalmy: „Spievajme Pánovi, lebo sa slávne zvelebil, atď., atď.“ (Ex 15, 21). Nasleduje: „Doľahla na ich úzkosť a strach, atď.“ (Ex 15, 16).

Aj pri našich udalostiach zbožne pozrime na tento chválospev, obnovme ho a jednohlasne spievajme!

Nakoniec treba brať do úvahy, že toto dievča a k nemu patriaci bojovníci neopúšťajú cesty ľudskej opatrnosti, konajú, čo je v ich silách, nepokúšajú Boha nadmieru. Z toho vyplýva, že toto dievča nie je tvrdohlavé v pridržaní sa vlastného úsudku mimo toho, v čom si myslí, že má od Boha napomenutia alebo vnuknutia.

Tu možno pridať okrem spomenutého mnohé skutočnosti o jej živote od detstva, ktoré boli veľa rás podrobne preskúmané, preto tu o tom nebudeme nič vkladat.

Možno uviesť príklady Debory a svätej Kataríny pri rovnako zázračnom obrátení päťdesiatich učencov a mnohé ďalšie, napríklad o Judite a o Júdovi Machabejskom, v ktorých sa, pochopiteľne, mieša aj prirodzený prvok. Po prvom zázraku nenasleduje vždy čokoľvek, čo ľudia očakávajú alebo očakávali. Okrem toho, aj keby uvedené dievča sklamalo každé svoje i naše očakávanie (čo sa

nedeje), nesmelo by sa usúdiť, že to, čo bolo vykonané, sa vykonalo od zlého ducha alebo nie od Boha, ale že pre našu nevďačnosť a rúhanie alebo pre inú príčinu, zo spravodlivého, hoci skrytého rozhodnutia Boha, mohlo dôjsť ku sklamaniu nášho očakávania pre Boží hnev, ktorý nech Boh od nás odvráti a nech všetko na dobré obráti.

Okrem toho pridávame štyri svetské a teologické ponaučenia: jedno sa týka kráľa a príbuzných kráľovského rodu, druhé kráľovského vojska a vojska kráľovstva, tretie kléru s ľudom, štvrté samotného dievčaťa. Jediným cieľom týchto ponaučení je: žiť dobre, zbožne voči Bohu, spravodlivo voči bližnému a triezvo, to jest cnostne a mierne voči sebe. Osobitne, čo sa týka štvrtého ponaučenia, nech dievča alebo iní neprijímajú alebo neobracajú Božiu milosť v ňom ukázanú k zvedavým márnostiam, k svetským žiadostiam, k sporom jednotlivých strán, k napätým rozbrojom, k pomste za skutky minulosti, k zbytočnému vystatovaniu sa, ale v pokore a modlitbách s vďakvyzdaním, a okrem toho s ochotou pomôcť časnými dobrami každý nech sa usiluje o to isté, pokiaľ nepríde pokoj až do jeho príbytku, aby sme z Božej priazne oslobodení z ruky našich nepriateľov mohli Mu slúžiť vo svätosti a spravodlivosti pred Jeho tvárou po všetky naše dni, amen. Toto vykonal Pán.

Nasledujú tri pravdivé dôvody na ospravedlnenie vyvoleného dievčaťa, ktoré podľa vzoru mužov nosí mužský odev.

1. Starobyľý zákon zakazujúci nosiť žene mužský a mužovi ženský odev, pokiaľ je čisto súdnej povahy, nezaväzuje v Novom zákone, pretože podľa pravdy, ktorej sa treba pridržiavať kvôli spásu, súdne predpisy Starého Zákona boli zrušené a ako také nezaväzujú v Novom Zákone, ak ich vrchnosť nanovo nezaviedla alebo nepotvrdila.
2. Takýto zákon obsahoval morálny prvok nemenný v každom zákone. Môžeme to vyjadriť ako zákaz neslušného odevu, čo je proti cnosti, tak na mužovi, ako i na žene. Vyžaduje si to pozorovať všetky nevyhnutné okolnosti, ako napríklad kedy treba, kde treba, prečo treba, ako treba - takto i ostatné okolnosti nech posúdi rozumný. O týchto veciach tu do detailov hovoriť netreba.
3. Takýto zákon ani ako súdny, ani ako morálny neodsudzuje používanie mužského vojenského odevu našim dievčaťom, ktoré koná mužskú a vojenskú službu a ktoré podľa istých znakov vyvolil nebeský Kráľ ako vlajkonosiča na vystrašenie nepriateľov spravodlivosti a na povzbudenie priateľov, aby v ruke ženy, dievčaťa a panny zmiatol silné zbrane nepravosti, za pomoci anjelov, ktorým je panenstvo blízke a známe, ako píše Hieronym. Aj v príbehoch svätých sa často objavili anjeli, ako napríklad u Cecílie s korunami z ruží a z ľalií. Týmto sa takisto ospravedľuje aj ostrihanie vlasov na žene, ktoré vraj Apoštol zakazuje.

Nech sa teda zapchajú bezbožné ústa a nech zmĺknu, pretože kde pôsobí Božia milosť, sú poskytované prostriedky vzhľadom na cieľ tak, aby sa nemohlo beztrestne príliš smelo nactiutráhať, obviňovať to, čo je od Boha nariadené, ako píše Apoštol.

Záverom by sa mohlo uviesť mnoho detailov a príkladov zo života svätých a pohanov, ako napríklad o Kamile, o Amazonkách,^[2] takisto príklady konania v prípadoch nevyhnutnosti alebo zjavnej užitočnosti, alebo overeného zvyku, alebo z autority či uváženia vrchnosti. No pre stručnosť a pravdu bude stačiť toto. Len nech sa vystríha strana, ktorá má spravodlivú vec, premárniť takú zjavnú a zázračnú Božiu pomoc pre nedôveru a nevďačnosť alebo pre iné nepravosti, ako čítame, že sa to stalo Mojžišovi a synom Izraela potom, čo prijali od Boha toľko prislúbení. Boh totiž hoci nemení svoju mienku, predsa mení výrok pre ľudskú premenlivosť.

P o z n á m k y

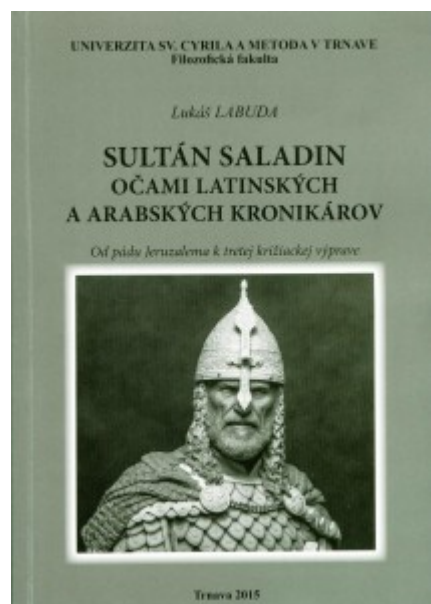
[1] Lex „Barbarius Philippus“ (Dig. I. 14.3): Error communis facit jus (Spoločná chyba vytvára

právo).

[2] Kamila, Amazonky - postavy antickej mytológie (pozn. prekl.).

Z latinského originálu „De Puella. Opusculum Magistri Johannis de Jarsonno“ (In: Duparc, Pierre, (ed.): Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc. Tome II. (Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.) Paris: Société de l'histoire de France, 1979, pp. 33 - 39) preložila Milota Floreková.

Fraňo, P.: Osobnosť sultána Saladina vo svetle vybraných latinských a arabských kroník. In: *Ostium*, roč. 12, 2016, č. 2.



Lukáš Labuda: *Sultán Saladin očami latinských a arabských kronikárov. Od pádu Jeruzalema k tretej križiackej výprave*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave 2015, 98 s.

Záverečné práce absolventov bakalárskych alebo magisterských študijných odborov z oblasti humanitných vied väčšinou nedosahujú formálnu a obsahovú úroveň textov, ktoré by boli bez nejakých rozsiahlejších úprav vhodné na priame publikovanie. Aj v slovenskom akademickom prostredí sa však príležitostne objaví nejaká záverečná práca, ktorá svojím charakterom vybočuje z tohto obvyklého rámca uvažovania. Jeden z takýchto prípadov dozaista reprezentuje upravená magisterská práca Lukáša Labudu, mladého absolventa študijného odboru učiteľstvo akademických predmetov v kombinácii história a výchova k občianstvu, v ktorej sa na podklade štúdia prekladov latinských a arabských kroník rozhodol zmapovať portrét osobnosti sultána Saladina, ktorý sa kreoval v časovom rozmedzí od októbra 1187 do 12. júla 1191.

Práca sa skladá z piatich kapitol. Hneď po úvode (s. 7 - 9) nasleduje prvá kapitola s názvom *Prehľad pramenného materiálu* (s. 10 - 18). V nej Labuda odôvodňuje kritériá výberu jednotlivých primárnych textov, s ktorými sa rozhodol v knihe pracovať. Za prvé kritérium si zvolil aspekt primeraného množstva a miery reprezentatívnosti prameňov. Druhé kritérium predstavovala jazyková dostupnosť skúmaných prameňov, ktorá viedla k tomu, že sa autor napokon rozhodol pracovať s anglickými prekladmi primárnych textov a nie s arabskými a latinskými originálmi. Tretie kritérium môžeme označiť za hodnotové. Na rozdiel od prevažujúceho úzu sa Labuda nerozhodol komparovať latinské (kresťanské) a arabské (moslimské) texty medzi sebou, ale porovnával jednotlivých autorov bez ohľadu na ich vierovyznanie. Spomínané tri hľadiská umožnili autorovi zúžiť rozsah preberaného pramenného materiálu na počet piatich reprezentatívnych textov, a to konkrétne dvoch arabských (kronika Saladinovho náboženského poradcu a vojenského sudcu Bahá ad-Dína, Ibn al-Athírova kronika) a troch latinských (*Anonymná kontinuuácia Viliama z Tyru*, anonymné dielo *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, *Ambrosiova kronika*).

Druhá až piata kapitola sa už venujú opisu charakteristických povahových črt Saladina na podklade priebehu jednotlivých historických udalostí, ktoré tvoria obsah spomínaných kroník. Druhá kapitola

(s. 19 - 34) rozoberá obdobie od októbra 1187 až do mája 1188. Autor sa tu venuje jednak analýze sultánovho chovania voči kresťanskému obyvateľstvu, ktorému bolo po obsadení Jeruzalema (2. októbra 1187) umožnené bezpečne odísť z mesta, a jednak Saladinovmu zlyhaniu pri druhom pokuse o dobytie mesta Tyrus. Tretia kapitola (s. 35 - 51) analyzuje pohľad prameňov na sultánovu osobu počas jeho expanzie z roku 1188, kedy dochádza k dobytíu niekoľkých významných kresťanských prístavov a pevností v oblasti Blízkeho východu (napr. Kerak, Motreal, Safad). Štvrtá kapitola (s. 52 - 61) sa podrobne venuje rozboru sultánovho chovania počas roku 1189. Vtedy sa začalo obliehanie pevnosti Belfort, ktoré nakoniec ukončilo Saladinovu expanziu. Najrozsiahlejšia piata kapitola (s. 62 - 90) potom reflektuje pohľad kronikárov na sultánovu osobnosť v čase ofenzívy kresťanského vojska na pevnosť Akkon, ktorá skončila jej dobytím 12. júla 1191.

Labuda na základe štúdia pramenného materiálu dochádza postupne k záveru (s. 91 - 94), že medzi kresťanskými a moslimskými kronikármi neexistuje v otázke opisu a charakteristiky Saladinovej osobnosti jednoznačný konsenzus. Na túto nejednotnosť pritom paradoxne nemalo vplyv náboženské vyznanie autora, ale predovšetkým osobné pohnútky či dobové podmienky, za ktorých tieto diela vznikali. Tak v arabských, ako aj v latinských kronikách sa preto stretávame s autormi, ktorí primárne nevnímajú Saladinovu osobu cez prizmu konfesionalnej príslušnosti. Negatívny pohľad arabského kronikára Ibn al-Athíra je napríklad dôsledkom autorovho osobného nesúhlasu s tým, akým spôsobom Saladin odstavil Zengiovskú dynastiu od moci. Na druhej strane, pozitívne koncipovaná *Anonymná kontinuácia Viliama z Tyru* zase reflektovala buď autorovo vlastné presvedčenie o sultánových morálnych a osobnostných kvalitách alebo mienku, ktorá v období vzniku kroniky existovala v širšom spoločenskom povedomí.

Záverečný zoznam *Použitej literatúry* (s. 95 - 97) tvorí celkovo dvadsaťosem bibliografických položiek prevažne anglickej jazykovej proveniencie.

Okrem nesmierne zaujímavého obsahu sa publikácia vyznačuje premyslenou metodologickou prácou s pramenným materiálom. Labuda sa pri výklade skúmanej problematiky vždy dôsledne opiera o znenie primárneho textu, a preto mu nerobí problém otvorene polemizovať so závermi viacerých sekundárnych zdrojov (s. 21 - 22). Metóda komparácie mu zároveň umožňuje odhaľovať hlbšie dôvody dezinterpretovania niektorých historických faktov v analyzovaných kronikách (s. 20, 49). Autor taktiež dokáže pomerne úspešne od seba oddeľovať osobné postoje jednotlivých kronikárov od názorov, ktoré mohol zastávať samotný Saladin (s. 47). Napríklad v prípade analýzy časti kroniky *Itinerarium* Labuda presvedčivo argumentuje, že uvádzaný dialóg medzi sultánom a kresťanom sa v skutočnosti nikdy neuskutočnil a je dozaista iba neskoršou myšlienkovou konštrukciou samotného kronikára, pretože mu jednak chýba presné datovanie, jednak v texte nie je nikde uvedené konkrétne meno diskutujúceho kresťana (s. 50). Podobné zdôvodnenia, ktorých v knihe nájdeme pomerne veľké množstvo, nám prezrádzajú, že napriek mladému veku autor dôsledne dodržiava kritický spôsob práce s textovým materiálom.

Kvalitnú obsahovú stránku však trochu diskvalifikuje horšia formálna a jazyková úroveň, ktorú pravdepodobne zapríčinila absencia externého korektora textu publikácie. Poznámky pod čiarou majú neštandardný formát. Číslovanie strán je v kurzíve. V texte nachádzame aj nejednotnú veľkosť písma (s. 9), nadmerné používanie kurzívy (s. 78) alebo naopak jej absenciu v prípade uvádzania názvov kroník (s. 59). Občas sa v knihe vyskytnú preklepy („Zengiovkej“ namiesto „Zengiovskej“, s. 13; „s istotu“ namiesto „s istotou“, s. 17; „Reynalada“ namiesto „Reynalda“, s. 61; „Saladininom“ namiesto „Saladinom“, s. 54), gramatické chyby („pred bráni“, s. 60; „mučenícki znáša bolesť“, s. 60), mylné uvádzanie dátumov (Akkon kapituloval 12. júla a nie 12. júna, s. 82) či používanie bohemizmov („jedná sa“, s. 60).

Napriek všetkým týmto drobným nedostatkom predstavuje recenzovaná publikácia cenný príspevok k lepšiemu pochopeniu a rekonštrukcii osobnosti sultána Saladina. Knižný debut Lukáša Labudu

poukazuje na fakt, že aj záverečné práce študentov slovenských vysokých škôl môžu dosahovať veľmi kvalitnú úroveň.

Mgr. Peter Fraňo, PhD.
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
peter.frano@ucm.sk



Pavol Labuda: *Úvod do antickej filozofie I., Zrod a vývoj ranej gréckej filozofie*. Ružomberok: VERBUM - vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2015, s.217.

Koncom roka 2015 vydavateľstvo Verbum predstavilo akademickému prostrediu prvé slovenské skriptá ku kompletným dejinám antickej filozofie – resp. ich prvú časť, ktorá nesie názov *Úvod do antickej filozofie I.*, s veľavravným podtitulom *Zrod a vývoj ranej gréckej filozofie*. Do tohto okamihu mal študent antickej filozofie k dispozícii iba skriptá z partikulárnych oblastí (napríklad A. Kalaš – U. Wollner a ich *Filologicko-filozofická príprava na lektúru 1. knihy Lucretiovej básne De rerum natura*, M. Porubjak: *Kapitoly z aplikovanej etiky II, Najstaršie podoby európskej etiky v antickom období* či V. Suvák a jeho skriptá *Kynizmus grécky a moderný I*) alebo práce zahraničných autorov, a to najmä od Patočku, Machovca, Kratochvíla a v neposlednom rade Dejiny filozofie od Kirka a Ravena.

Labudove skriptá vyvažujú všetky „nedostatky“ spomenutých dejín antickej filozofie. Na jednej strane nie sú iba výstupom z partikulárnej oblasti dejín filozofie, ale sa snažia o komplexné uchopenie celej epochy. Na strane druhej oproti filozofom ako Ján Patočka či Raven, Schofield a Kirk disponujú takým filozofickým jazykom, ktorý je dobre prístupný aj študentovi bakalárskeho stupňa vysokej školy.

Na úvodných stranách publikácie autor jasne špecifikuje, komu je adresovaná a aký je jej hlavný cieľ, takže hneď na začiatku sa zamedzí úvahám, ktoré by spis upodozrievali z prílišného zjednodušovania faktov alebo nesprávneho citovania antických zdrojov. Ako hovorí sám Labuda, „učebnica je určená študentom bakalárskeho stupňa študijných programov filozofia a náuka o spoločnosti“, a „ako predznamenáva názov (*Úvod do antickej filozofie I.*), učebnica neaspiruje na vyčerpávajúce predstavovanie všetkých mysliteľov a všetkých alternatívnych interpretácií ich filozofických koncepcií.“ (s. 12) Vzápätí diferencuje tento hlavný cieľ na niekoľko menších zámerov a ako prvé uvádza snahu o poskytnutie komplexného pohľadu na kultúrny kontext, z ktorého a v ktorom sa zrodila a vyvíjala antická filozofia. Vo všeobecnosti autor hovorí o nemožnosti podať vyčerpávajúci obraz každého jednotlivého filozofa, ale zároveň si publikácia nárokuje poskytnúť komplexný pohľad na celý kultúrny kontext, z ktorého sa zrodila a vyvíjala filozofia týchto jednotlivých antických filozofov.

Nazdávame sa, že tento cieľ autor vyčerpávajúco nenaplnil, pretože kultúrny kontext sa líši aj

u samotných predsókratikov (v inom prostredí tvoril Thalés v inom Eleati). Po druhé, práca sa síce vyhŕňa (s. 44) voči tradičnému deleniu antickej tradície na *mythos* a *logos*, ale implicitne v nej toto delenie zostáva prítomné. O tomto fakte svedčí aj malý priestor (poznámka pod čiarou č. 11), ktorý sa venuje gréckemu náboženstvu a otázke „embedded religion“, ako aj vynechanie postáv Homéra a Hésioda na stránkach učebnice. Veď čo tvorilo väčšmi „kultúrny kontext“ celej gréckej filozofie než Homér? Druhá kapitola (*Kontext zrodu ranej gréckej filozofie*), ktorá sa mala podujat na splnenie tohto naozaj odvážneho cieľa, pracuje s francúzsskou filozofickou tradíciou minulého storočia a otvorene parafrázuje známe dielo Jeana-Pierra Vernanta *Počiatky gréckeho myslenia*, čím sa hlási k určitej interpretačnej tradícii v rámci historiografie antickej filozofie.

Časti publikácie, v ktorých autor prechádza postupne jednotlivými postavami dejín predsókratovskej filozofie, sú napísané veľmi dobre. Práca neobsahuje takmer žiadne faktografické chyby (ako výnimku potvrdzujúcu pravidlo by sme mohli spomenúť nešťastné spojenie „aristotelovská Akadémia“ na s. 78). Labuda sa viac-menej vyhýba biografickým údajom a životy jednotlivých filozofov predstavuje prostredníctvom ich myšlienok. Pri tomto predstavovaní vždy uvádza hlavné oblasti záujmu daného filozofa (kozmogónia, politicko-sociálne myslenie atď.). Takýto prístup vysvetľovania antickej filozofie disponuje veľkou dávkou pedagogickej *techné*, a zároveň predstavuje vynikajúcu učebnú pomôcku, ktorá obohatí a skvalitní azda každú hodinu antickej filozofie.

Po formálnej a štylistickej stránke je práca vynikajúco napísaná. Autor na začiatku učebnice upozorňuje, že grécke pojmy bude prepisovať do latinskej podoby vzhľadom na *Pravidlá slovenského pravopisu*. Zdá sa, že Labuda porušil toto „svoje pravidlo“ v celej publikácii iba dvakrát (na s. 13 píše namiesto Eusébios Euzébios, na s. 51 neprepisuje spojenie *Φοινίκη γράμματα* do latinčiny). Učebnica vo všeobecnosti disponuje niekoľkými revolučnými myšlienkami. Ide o oficiálne prvé skriptum k celým dejinám antickej filozofie na Slovensku. Publikácia sa všemožne bráni zjednodušujúcim definíciami a systematickému zaraďovaniu filozofických koncepcií pod redukujúce označenia zakončené na „izmus“. Azda najrevolučnejším krokom je však jej rozdelenie do troch častí - publikácií. Tento počet v sebe nesie implicitnú, avšak o nič menej revolučnú požiadavku, ktorá by mala viesť k rozšíreniu výučby antickej filozofie na vysokých školách.

Mgr. Zuzana Zelinová
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
818 01 Bratislava 1
zelinova13@gmail.com



Michael D. Gubser

Michael Gubser: *The Far Reaches. Phenomenology, Ethics, and Social Renewal in Central Europe*. Stanford University Press: Stanford 2014, 335 s.

K dejinám fenomenologického hnutia možno pristúpiť historiograficky, ak sa pozrieme na faktické udalosti, ktoré sa odohrali od polovice 19. storočia, cez kľúčové zlomy určujúce 20. storočie až po súčasnosť, a ak budeme sledovať biografické dáta jednotlivých predstaviteľov fenomenológie, Husserlových predchodcov a nasledovníkov, Husserlových žiakov, ktorí sa vracajú po štúdiu v Nemecku do rôznych krajín a regiónov, z ktorých pochádzajú a kde sprostredkujú a zakladajú fenomenologickú tradíciu. Dejiny ideí v tomto prípade ponúkajú ešte jedno lákavejšie sklbenie aj so samotným fenomenologickým prístupom, a to vo vzťahu k dejinnosti.

Michael Gubser, americký historik, ktorý dlhšie pôsobil v stredoeurópskom regióne, si za svoj interpretačný rámec zvolil sociálno-etický dosah fenomenológie, ktorá sa zásadným spôsobom vpísala do prelomových udalostí v povojnovom Československu a Poľsku. Podľa Gubsera môže fenomenológia reálne ovplyvňovať etické a politické dianie, prispievať k obnove a oživovaniu duchovného a kultúrneho prostredia, o čom svedčia práve východoeurópski fenomenológovia. Navyše, vďaka ich pôsobeniu možno spochybníť dve námietky, ktoré sa zvyknú adresovať Husserlovi a Heideggerovi: „Prvá, ktorú vzniesol napríklad Theodor Adorno, zavrhuje fenomenológiu ako čisto epistemologickú, dokonca solipsistickú. Druhá tvrdí, že ako dôsledok tejto odťažitosti nebola fenomenológia schopná vzdorovať radikálnej politike bytia a autenticity stelesnenej v nacizme. Inými slovami, z dôvodu tohto zanedbania svetského viedla fenomenológia buď k umiernennej apolitickej, alebo v horšom prípade k nekritickému akceptovaniu hrubej sily“ (s. 4). Fenomenológia pôsobiaca v československom a poľskom disente teda ukazuje nielen to, že rozhodnutia a záväzky človeka v spoločnosti majú politický rozmer, ale aj skutočnosť, že sociálno-etické otázky sú vlastným vnútorným záujmom a jadrom fenomenológie (s. 24).

Predpokladom tohto pôsobenia fenomenológie sú však jej korene nemeckej a rakúskej filozofie siahajúce k Brentanovi a Husserlovi, ktorým venuje Michael Gubser prvú časť knihy. U oboch mysliteľov sleduje tie oblasti skúmania, ktoré sa dotýkajú štatútu subjektu a objektu, teórie a praxe, poznania a emocionálneho prežívania a špecifického psychologického, fenomenologického prístupu. Keďže ide o veľmi komplexnú problematiku, vyústením sa stávajú v prípade Husserla jeho články

napísané pre časopis *Kaizo*, ktorých rovnomennou témou je práve obnova, ako aj koncepcia prezentovaná v neskoršom diele *Krisis*. Táto optika umožňuje vidieť fenomenológiu vo svetle života subjektivity vo svete a spoločnosti, s ohľadom na praktický rozum, povolanie, zodpovednosť i angažovanosť. Kontrastne k tomuto pohľadu nasleduje kapitola venovaná prvým Husserlovým žiakom alebo nasledovníkom, ktorí reagovali na rané Husserlove texty, v ktorých tematika *praxis* nebola dominantnou. Práve fenomenológovia ako Geiger, Reinach, Pfänder či Scheler sledovali líniu vedúcu k sociálno-etickým súvislostiam filozofie. Témami, ktoré sa vymykali objektivizujúcemu prístupu, sa stali chcenie, motivácia, cítenie, resp. otázky, ktoré sa priamo dotýkali života človeka v spoločnosti. Či už išlo o vcítenie, nevedomú vôľu, estetické zalúbenie (Geiger), sociálne akty a ich performanciu (Reinach), antropologické skúmanie charakteru a cieľov človeka, priateľskosti a lásky (Pfänder), alebo emócie, personalizmus a štatút hodnôt (Scheler). Tým sa odhaľuje aj určitá dynamika vývoja fenomenologického hnutia, ktoré nebolo jednoliate, ale v konečnom dôsledku ani celkom divergentné.

Ďalšie obdobie datované medzi dvoma svetovými vojnami prinieslo ešte väčšiu potrebu reagovať na problémy modernej spoločnosti, konflikty či resentment a zaoberať sa pôsobením totalitarizmu, liberalizmu či individualizmu. Michael Gubser sa preto zameriava na štyri postavy – Hartmanna, Hildebranda, Kolnaia a Steinovú. Každý z nich reagoval vlastným prístupom na otázku, či „opisovať morálne okolnosti“ alebo „predpisovať primerané stanoviská“ (s. 105), resp. na vzťah fenomenológie a aktivizmu (s. 106 – 116). V tomto období sa začínajú formulovať aj samostatné štúdie venované antropologickému a sociologickému postaveniu človeka vo svete, spoločnosti a inštitúciách, ktorý je čoraz viac prítomný v intersubjektívnych súvislostiach či ako bytie vo svete spolu s druhými. Pohľad na tieto témy má iné akcenty v Nemecku, západnej Európe a v stredoeurópskom kontexte, kde sa podľa Gubsera v etickej a sociálnopolitickej oblasti nachádza lepšie zázemie skôr pre Husserla než Heideggera. Toto obdobie, ktoré Gubser pomenoval „en plein air“, sa však končí pre mnohých fenomenológov tragicky: prenasledovaním, nútenou emigráciou.

Ďalšia fáza má skôr charakter intermezza. Fenomenológia sa presúva do disentu, stáva sa nielen teoretickou reflexiou, ale aj atmosférou, spôsobom vyjadrenia postoja a zároveň posilnením dôležitosti politického pôsobenia filozofie, ktoré často chýba jej akademickej verzii. V strednej a východnej Európe sa predstavitelia fenomenológie špecifickým spôsobom stavajú ku kritickým udalostiam povojnového obdobia, citlivo vnímajú rôzne aspekty krízy modernej doby, ich východisko je rôznorodé – od antipolitiky, morálnej politiky, sociálnej obnovy až po kritiku technokracie (s. 133 – 134). Aj jej riešenia sú rôzne – od čisto disidentského pôsobenia až po hľadanie prienikov s marxizmom (Karel Kosík, Mihály Vajda, Gajo Petrović). Michael Gubser nachádza určitú konvergenciu, ktorá vzniká v období Pražskej jari a prepája marxistické a fenomenologické témy. Do popredia tu vstupuje záujem o činnosť človeka, prax, tvorivú aktivitu.

Záverečná časť knihy už špecifickejšie opisuje situáciu v Československu (najmä prostredníctvom filozofie Jana Patočku, ako aj verejného angažovania v rámci Charty 77) a v Poľsku (tu je hlavnou postavou Karol Wojtyła a Solidarita).

Stredná a východná Európa v druhej polovici 20. storočia, sociálny, politický a etický kontext vtedajšieho života pripomína skôr posteurópsku dobu, ktorá stratila svoje zázemie. K zaujímavým počínom v tejto súvislosti patrí zmapovanie príbehu českého *Filosofického časopisu*, ktorý český historik Jan Mervart sledoval vo vlnách stalinizmu, jeho revízie a normalizácie. Upozorňuje, že práve od 60. rokov sa dá zaznamenať čiastočné uvoľnenie pri vydávaní filozofických textov, keď sa do publikovaných štúdií dostávajú aj tzv. nemarxistické filozofické témy – „istý prím v tomto ohľade zohrávala práve fenomenológia: nielen vzhľadom na početnosť jednotlivých statí zaoberajúcich sa touto disciplínou, ale aj na skutočnosť, že piate číslo z roku 1967 bolo venované šesťdesiatinám Jana Patočku“, [1] k čomu sa pridalo aj postupné vydanie jeho úvodu do Husserlovej fenomenológie. Michael Gubser v kontexte svojho prístupu k dejinnosti a praktickému rozmeru fenomenológie

sleduje dve línie uvažovania - je to predovšetkým Patočkova „starosť o dušu“, ako aj, vychádzajúc z Patočkovho *Úvodu do Husserlovy fenomenologie*, sprostredkovanie či „nová reinterpretácia Husserlovej filozofie, ktorá zdôrazňuje sociálny a etický význam“ (s. 154). Dejiny fenomenológie v európskom kontexte majú teda svoje inšpiratívne vrcholy a aj napriek nepriaznivej situácii nachádzajú nové oblasti odhaľovania bytia či prístupu k veciam samým, čo z fenomenológie robí živý (a životaschopný) „organizmus“.

Kniha Michaela Gubsera *The Far Reaches* sleduje rozsah a najmä dosah fenomenologického myslenia, prepojenia fenomenológie a praktickej filozofie, „potrebu dvojitej transcencie: horizontálne k druhým ľuďom a spoločnostiam a vertikálne k absolútnym hodnotám“ (s. 225). No zaujímavé je na jej pozadí rozmyšľať aj nad viac či menej schodnými cestami, meandrami či záhybmi, ktoré sa súhrou priaznivých i nepriaznivých okolností utvorili v stredoeurópskom kontexte.

P o z n á m k a

[1] Mervart, J.: Filozofický časopis medzi stalinizmom a normalizáciou. In: *Filozofický časopis*, 60 let Filozofického časopisu, mimoriadne číslo, 2013, č. 1, s. 23 - 24.

Mgr. Jaroslava Vydrová, PhD.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
jaroslavavydrova@gmail.com



Blanka Šulavíková: *Kritické myslenie vo filozofickom poradenstve*.

Bratislava: *Album* 2015. 209 s.

Kniha *Kritické myslenie vo filozofickom poradenstve* je v poradí treťou autorkinou knihou zaoberajúcou sa problematikou filozofického poradenstva. Zatiaľ čo predošlé knihy *Možnosti filozofickej praxe* a *Otázky pre filozofické poradenstvo* sa zameriavali hlavne na zmapovanie filozofického poradenstva a úvahy nad možnosťami etablovania filozofického poradenstva v slovenských podmienkach, kniha *Kritické myslenie vo filozofickom poradenstve* sumarizuje predchádzajúce poznatky a väčšmi sa zameriava na problém kritického myslenia a s ním spojené problémy. Úvodné motto: „*Otváranie možností pre múdrosť je aktívny riskantný proces...*“ (G. Rochelle) korešponduje s názvom knihy a naznačuje, že kniha je koncipovaná ako súhrn koncepcií, ktoré umožňujú reflektovať aj kritické, ba i negatívne aspekty spojené so skúmanou problematikou.

Je zrejmé, že po prečítaní slovného spojenia „riskantný proces“ u mnohých môže vyvstať obava alebo naopak, podnet k hľadaniu, prečo tomu tak je. V tesnej blízkosti tohto silného spojenia leží však pojem múdrosť, ktorý mnohokrát ostane opomenutý. Až vtedy, keď čitateľ alebo počúvajúci vynaloží svedomité úsilie pre pochopenie a artikuláciu všetkých prítomných pojmov v uvedenom motte, vzniká súzvuk a vzájomná korekcia. Som si však istý, že na to, aby sa súzvuk stal aktuálnym, musí byť počúvajúci alebo čítajúci naladený smerom k múdrosti a životu. Nazdávam sa, že podobne sa to má aj s filozofickým poradenstvom, ktoré si v mnohom zaslúži čas a priestor pre pochopenie riskantných, no na druhej strane aj múdrych aspektov. Nemožno však na ne nazerať primárne z pozície strachu a rizika.

Kniha teda nie je slepou pozitivistickou snahou vidieť len prospešné aspekty. Cez takýto zodpovedný prístup sa dá interpretovať uvedené motto v spojitosti s knihou ako povzbudenie vykročiť na cestu múdrosti navzdory avizovaným rizikám, snažiac sa práve na tieto riziká upozorniť a takpovediac umožniť intelektuálne zamyslenie skôr, než sa problém v praxi dostaví. Práve tento moment je možnosťou pre filozofickú prax. Nie usilovať sa o neexistenciu problémov, to je boj márný a nemožný, ale skôr o pripravenosť na ne. Autorka túto pripravenosť približuje tromi kapitolami. V prvej kladie akcent na rozmanité prístupy k poradenstvu, ktoré vychádzajú alebo naopak, ústia do sokratovskej perspektívy a lásky k múdrosti. V druhej kapitole autorka predstavuje tieto perspektívy v kontexte

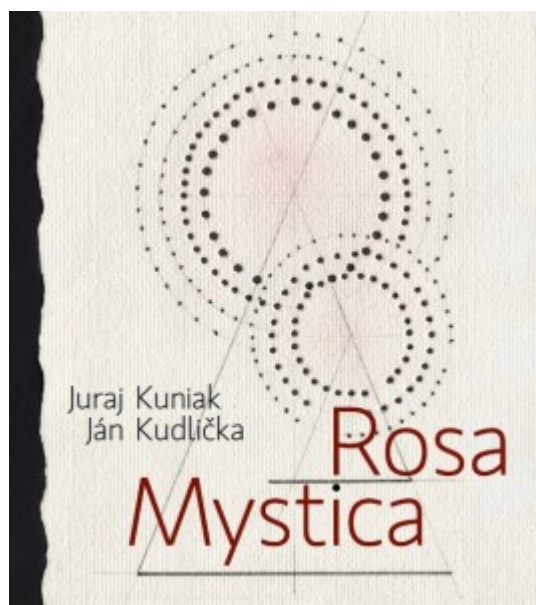
dobrého života a identity, pričom sa ich kontinuita s dobrým životom ukazuje na pozadí jej výskumu a komparácie sama. Nejde teda o metodický, umelý presah. Tretia kapitola sa sústreďuje na uplatnenie kritického myslenia vo filozofickom poradenstve a na poradenské koncepty T. LeBona a E. D. Cohena, ktoré predstavujú prístupy výrazne založené na racionalite a kritickom myslení. (s. 25) V závere knihy Šulavíková predkladá sériu rozhovorov na tému dobrého života.

Autorka reflektuje množstvo cudzojazyčnej literatúry venujúcej sa filozofickému poradenstvu. Azda jedinou kritickou poznámkou by mohla byť námietka, že absentuje zmapovanie súčasného stavu filozofického poradenstva a súčasných autorov. Vzhľadom na moju zorientovanosť v publikáciách autorky a v jej vedeckom pôsobení však túto možnú kritiku nepovažujem za príliš závažnú, a to z dvoch dôvodov: 1. Vo svojom vedeckom úsilí reflektuje túto skutočnosť a aktívne na ňu odpovedá doktorandským programom na Ústave výskumu sociálnej komunikácie SAV v Bratislave. 2. Vzhľadom na moje znalosti o súčasnom stave filozofického poradenstva vo svete nemôžem tvrdiť, že by súčasné poznatky zásadne menili svoju podobu. Neraz ide o replikáciu prác, ktoré možno považovať za fundamentálne. Rovnako väčšina textov a myslenia nájde ukotvenie v už poodhalených východiskách.

K prospešnosti, aktualite knižnej publikácie azda len tolko, že autorka svojím dlhoročným výskumom patrí medzi osoby, ktoré sa zaslúžili o vytvorenie výskumného priestoru na pôde slovenskej filozofie v danej problematike. V súvislosti s tým nemožno nespomenúť skutočnosť, že na mnohých miestach v diele akcentuje, že východiskom jej uvažovania sú závery precízneho skúmania PhDr. Jána Šulavíka, PhD. v diele *Metafilozofické implikácie psychoterapie*. Bezpochyby sa prikláňam k názoru, že ide o knihu týkajúcu sa podstaty a predpokladov uplatňovania filozofického poradenstva a procesov s ním spojených (s.11) v hĺbke, ktorá z nej na Slovensku robí fundamentálne dielo. Rovnako je súčasťou publikácie aj udržiavaním tohto diela, ktoré považujem za stále nedocenené. V romantickom duchu o stave filozofického poradenstva na Slovensku nemožno hovoriť len o Šulavíkovi alebo Šulavíkovej, ale o Šulavíkovi a Šulavíkovej. Implicitné teoretické východiská Šulavíka a explicitno-komparatívne práce Šulavíkovej vytvárajú komplexné pozadie, ktoré možno považovať za prínos, ktorého plody sa ukážu v blízkej budúcnosti azda aj v interdisciplinárnej komunikácii. Filozofické poradenstvo je v rámci možností rovnako šancou pre pestovanie autentickej filozofie, ktorá je v dnešných časoch potrebnou protiváhou voči súčasnému stavu akademickej filozofie.

Mgr. Marek Čikel
Ústav výskumu sociálnej komunikácie SAV
4 841 04 Bratislava

Katedra školskej pedagogiky
Pedagogická fakulta TU
918 43 Trnava
m.cikel@aol.fr



Juraj Kuniak - Ján Kudlička: *Rosa Mystica*. Kordíky : Skalná ruža, 2016, 72 s.

9. mája 2016 sa iniciáciou knihy *Rosa Mystica* pod rovnomeným názvom, aký nesie aj recenzia, otváral v Ružomberku prvý ročník Týždňa kresťanskej kultúry (9. - 15. máj 2016). Výber autorov a témy nebol náhodný, splňal podmienky kladené na povahu celého podujatia. Tou prvou bola prepojenosť umelcov s regiónom mesta - Ján Kudlička je ružomerským rodákom, pracuje na Katolíckej univerzite a v Ružomberku má jeden zo svojich ateliérov; rodina Juraja Kuniaka pochádza z Černovej, v Ružomberku strávili jeho rodičia posledné obdobie života a autor, hoci žije a pôsobí v banskobystrickom regióne, dlhodobo spolupracuje s ružomerskou umeleckou komunitou. Druhou podmienkou vo výbere témy bol jej aktuálny status - snaha prezentovať diela súčasného spirituálneho umenia, moderných výrazových foriem. Montážnosť použitá pri tvorbe názvu podujatia vyjadruje snahu zachytiť synestéziu spirituálneho prvku, jeho bohatej kultúrnej tradície, so svetom a jazykom súčasníka - symbióza motívov odkazuje na jemné vnútorné prepojenia a súvislosti.

Autorská spolupráca maliara Jána Kudličku a básnika Juraja Kuniaka, vrátane grafika Pavla Chomu, prebieha už niekoľko rokov - ich prvým spoločným projektom bola rozsiahla monografia dokumentujúca tvorbu Jána Kudličku *Mystérium krajiny / Mystery of Landscape* (2008), časovo knihe predchádzal projekt *Krajina vo mne* (2015), zjednotený priateľstvom a spoluprácou piatich umelcov (okrem Kuniaka a Kudličku ho spolutvorili básnici Rudolf Jurolek, Mila Haugová a sochár Rastislav Biarinec); za dvojičku publikácie možno považovať dielo *Lamium Album* (2012) s témou piety. Mariánsky motív, ktorý tvorí platformu aktuálnej knihy, je druhým dielom pomyselných trilógie, ktorú by mala uzatvárať téma kríža.

Knihy vo viacerých znakoch naplňa vopred stanovenú formu, danú jej predchodkyňou. Architektonika je založená na variačnom princípe - cyklus siedmich básní (*Snežná madona, Gotická madona, Kvapka rosy, Lateránska bazilika, Jazero, Fantázia, Rosa mystica*) s reflexívnym komentárom Mily Haugovej je preložený do ďalších troch jazykov (poľština, nemčina, angličtina), čím sa potenciálne vytvára široký okruh čitateľov, dielo naplňa i podobu reprezentatívneho kultúrneho artefaktu. Vizualna, k básnickému textu rovnocenná zložka, je zastúpená 33 stranami Kudličkových kresieb z cyklu *Madony* (2014 - 2016), z ktorých väčšia tretina má povahu zväčšeného fragmentu

predchádzajúcej kresby, umožňujúc tak čitateľovi meniť vzdialenosť i zorný uhol pohľadu. Túto techniku možno vnímať aj ako snahu virtuálne simulovať prostredie galérie, zdôrazniť matériu diela ako jeho dôležitý komponent. Obrazovú sériu uzatvárajú fotografie Kudličkovej priestorovej kompozície a siedmich historických madon prevažne ľudového pôvodu; autor sa celoživotne k folklórnej a regionálnej tradícii hlási. Na prepojenosť súčasného a v tradícii nadčasovo platného elementu odkazuje aj séria invokácií v Kuniakovej básni *Fantázia: „Madona s anjelmi Ludovíta Fullu, / Zlatá Madona Ester Šimerovej-Martinčekovej, / Madona z riečnej peny / na fotografii Martina Martinčka, / Kľačiaci madona neznámeho rezbára... // Nekončiaci rad umelcov, každému z nich / sa podarilo urobiť niečo pre to, / aby sa Božie dieťa narodilo znova.“* (s. 14).

Spoločným znakom oboch „poetík“ je vedomý minimalizmus, ktorý je v porovnaní s knihou *Lamium Album* ešte prehĺbený. V tvorbe Jána Kudličku je trvalým znakom maliarovho rukopisu, Kuniak sa k minimalizmu dopracúva najmä v ostatných dielach – napríklad v nedávno vydannej zbierke *Za mestom* (2015), kde v súlade s recenzovanou knihou je príznakový aj prírodný princíp a ženský element. Básnik tlmí expresiu jazyka, dopovedúvanie obrazov a rovnako výskyt lyrického subjektu v 1. osobe sg. Kudlička redukuje ornament, ktorý po vzore Ludovíta Fullu či revúckej výšivky uplatňoval v cykle *Lamium Album*, a pracuje so súborom elementárnych geometrických tvarov – trojuholník, kruh; farieb – modrá, červená, žltá; a perforovaného papiera. Tieto prostriedky variuje a vytvára meditatívny cyklus založený na mnohorakých prienikoch (matka – dieťa, mužský a ženský princíp, sakrum – profanum, viditeľný svet – tajomstvo či transcendencia). Maliarovu kompozíciu, ktorá v súzvuku s názvom primárne evokuje sakrálny motív – Madonu s dieťaťom, možno nazerať aj cez prírodné a vesmírne elementy – kresby môžu byť aj slnkom ponárajúcim sa do krajiny; sústredené, excentrické kružnice tiež pripomínajú vesmír a jeho „nekonečnosť“ či neobsiahnuteľnosť.

Hoci sú vo viacerých názvoch básní sakrálné odkazy a niektoré texty cyklu simulujú náboženské výrazové formy (báseň *Fantázia* litanický princíp, v texte *Rosa mystica* je ódická introdukcia), základná tonalita Kuniakovho textu je civilná. Prestúpenie náboženského a civilného, často prírodného prvku, má viacrozmernú funkciu – postup možno vnímať ako snahu situovať spirituálny zážitok do sveta zmyslovej, telesnej skúsenosti („*Chlapec študuje jarné mapy snehu, / číta si poľského básnika Wojciecha Banacha, / jeho modlitbu k Matke Božej, / ktorej sošku našiel na smetisku v ulici Bocianowo.*“, s. 11), či schopnosť tejto skúsenosti transformovať sa vo vedomí človeka do rozmerov hĺbky („*zmestiť sa do najmensej veľkosti, / prijať dieťa do seba, / otvoriť svoje vnútorné oči a potichu, / s úžasom vysloviť: vitaj!*“, s. 14). Princíp vzájomného odkazovania a prestupovania sakrálného, civilného a prírodného sveta je zjednocovaný najmä návratným motívom okna, ktoré má povahu priepustu, stierania ostrých hraníc: „*Na strome dozrievajú plody, sú to okná, / zjavujú sa v nich duše v podobe zvierat, / rastlín a vtákov (...)*“ (s. 7). Básnik pri iniciácii knihy priznal aj inšpiráciu micro-softovými „oknami“ Billa Gatesa, ktoré analogicky poukazujú na možnosť simultánneho pohybu v rôznych sférach a odkazoch. Metóda ekvivalentnej substitúcie – keď sa na vysoké tematické obsahy poukazuje prostriedkami nízkeho tematizmu (cez motívy všednosti, každodennosti, pozorovaním sveta a starosťou o jeho súcna), je osvedčeným postupom neprvoplánového, nielen sakrálného umenia.

Motív Márie je v básnickom cykle organicky prepojený s obrazom pozemskej matky, pričom obe postavy sú zároveň odsunuté na perifériu „diania“ básní a ich význam sa odhaľuje až cez kauzálne pôsobenie v živote človeka; vedomie ich prítomnosti vnáša do jeho sveta mier a istotu: „*Ó, matka, pri rozlúčke s ňou kňaz povedal: / Ako tkáč dotkal si môj život a odstrihol / si ma z osnovy. Ten odstrihnutý obraz / je vystavený vo mne. To on ma vedie ďalej / žiť v zhode so sebou, zmenšovať sa, / nedať si strhnúť tvár, vnímať / v blízkosti materinu dúšku a dobrú myseľ, / na horizonte končiare, krajinu vo mne // (...) / slovo obrastené živým tkanivom.*“ (s. 15). V Kudličkových kompozíciách je symbióza matky a dieťaťa vyjadrená prienikovou formou zobrazovaných telies, perforácia papiera zase odkazuje na svet za zobrazovanou matériou.

Monografiu zjednocuje snaha o subtilnosť výrazu, ktorá v modernom umení nenásilne evokuje spirituálne odkazy: (...) *matka bola vtedy ďaleko, / teraz je ešte ďalej, vždy chcela, a učila to aj jeho, / urobiť niečo citlivo a presne, niekto by povedal / skalpelom rozrezať kvapku rosy.*“ (s. 11). Podľa *Tezaura estetických výrazových kvalít* (Plesník /ed./, 2008) tvorí kategória subtilnosti spolu so sakrálnosťou, vznešenosťou a komornosťou príbuzné výrazové okruhy, usilujúce sa „zachytiť najjemnejšie polohy recepčnej citlivosti nášho vedomia. (...) K významom subtilnosti sa prikláňajú aj výrazy detailný, podrobný, presný, jednoduchý, obyčajný a prostý.“ (2008, s. 298). V diele oboch umelcov pripisujem subtilnosti rozmer túžby priblížiť sa tajomstvám života, a zároveň pokory pred ich neobsiahnuteľnosťou a autonómnosťou.

Mgr. Jana Juhásová, PhD.

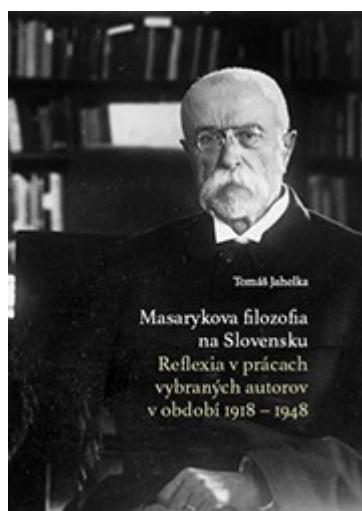
Katedra slovenského jazyka a literatúry

Filozofická fakulta Katolíckej univerzity

Hrabovská cesta 1

034 01 Ružomberok

jana.juhasovaksjl@ku.sk



Tomáš Jahelka: *Masarykova filozofia na Slovensku. Reflexia v prácach vybraných autorov v období 1918 - 1948*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2015. 106 s.

Tomáš Jahelka sa vo svojej monografii *Masarykova filozofia na Slovensku* snaží priblížiť práce vybraných autorov zo slovenského prostredia odkazujúcich na filozofiu Tomáša Garriguea Masaryka. Autor vychádza predovšetkým z menej známych prác, akými sú napríklad záverečné práce uložené v archívoch Filozofickej fakulty Univerzity Komenského, články a menšie monografie. Pre náležité súdobé dokreslenie názorov na Masarykovu filozofiu sa však miestami opiera aj o zahraničné authority. Pri svojej reflexii sa Jahelka zameriava na autorov, ktorých práce vyšli v období rokov 1918 - 1948, pretože čas od vzniku Československej republiky (1918) až do komunistického prevratu (1948), ako sám píše, považuje za obdobie najobjektívnejšieho nahliadania na Masarykovo dielo. Napriek stanovenej časovej hranici však Jahelka už v prvej kapitole s názvom *T.G. Masaryk a Slovensko pred rokom 1918* vychádza z daného časového rámca za účelom objasnenia politickej a kultúrnej situácie uhorských Slovákov a tzv. zblížovania Masaryka so Slovenskom. Zvyšok práce je členený na nasledujúce kapitoly: *Charakter Masarykovej filozofie*, *Filozofia dejín*, *Masaryk ako sociológ*, *Sociálna otázka*, *Filozofia náboženstva*.

V kapitole *T. G. Masaryk a Slovensko pred rokom 1918* (s. 11 - 26) Jahelka predostiera dejinno-politickú, ale aj myšlienkovú historiografiu súvisiacu s prvými prienikmi Masaryka do slovenského prostredia. Autor upozorňuje na to, že hoci Masaryk získaval na Slovensku prevažne pozitívne ohlasy, nie vždy boli stanoviská k jeho filozofickým a politickým názorom súhlasné (uvádza príklad Svetozára Hurbana Vajanského, hoci ten na konci života odmietavý postoj k Masarykovi zrevidoval). Pod Masarykovým vplyvom sa na Slovensku sformovala skupina aktivistov okolo časopisu *Hlas*, ktorá si osvojila najmä Masarykov konkretizmus. Druhá kapitola *Charakter Masarykovej filozofie* (s. 27 - 32) je venovaná azda jednému z najdôležitejších poznatkov, a síce tomu, že „Masaryk nebol filozof systematik.“ (s. 27). Jahelka poukazuje na to, že v Masarykových prácach možno badať dynamický filozofický vývoj, z ktorého môžu prameniť spory a rozdielne výklady autorov snažiacich sa o zaradenie Masarykovej filozofie. Práve tento fakt sa môže dotýkať aj ďalších tém, ktorým je Jahelkova monografia venovaná, preto je oboznámenie sa s ním viac než žiaduce. V kapitole s názvom *Filozofia dejín* (s. 33 - 41) venuje autor značnú časť reflexii názorov Samuela Štefana Osuského k Masarykovej filozofii dejín. Osuský spája Masarykovu filozofiu dejín s ideou humanity chápanou ako obmedzenú kresťanskú lásku. S takýmto výkladom by podľa Jahelku pravdepodobne

nebol protichodný ani výklad významnej autority slovenského filozofického prostredia Svätopluka Štúra. Ďalšiu kapitolu *Masaryk ako sociológ* (s. 42 - 52) člení autor podľa obsahu na dva celky, a to: *Hodnotenie Masarykovho chápania sociológie* a *Ženská otázka*. Jahelka v týchto častiach siaha po prácach Emila Stračára, Dezidera Langa a Vladimira Dvornikoviča (autor síce nie je Slováč, ale kvôli slovenskému prekladu jeho knihy *Masaryk ako filozof a sociológ* Jahelka zaradil aj toto dielo do slovenského filozofického prostredia). V prácach týchto autorov sa podľa Jahelku prejavuje záujem o tú časť Masarykovej vedeckej činnosti, ktorá je venovaná sociológii a v značnej miere sa aj v týchto oblastiach prejavuje vplyv Masarykovho humanitného ideálu. Na túto kapitolu nadväzuje *Sociálna otázka* (s. 53 - 80), v ktorej Jahelka reflektuje práce autorov analyzujúcich Masarykove a Marxove stanoviská k sociálnej otázke (E. Stračár, S. Š. Osuský, V. Dvornikovič, V. Clementis). Hoci sa väčšina autorov prikláňa k Masarykovým postojom, práve posledný menovaný - Clementis sa stavia voči Masarykovým tézám do opozície z pozície ľavicových názorov. V tejto kapitole autor analyzuje aj Langovu komparáciu a do istej miery aj podobnosť názorov Masaryka a Johna Stuarta Milla k otázkam individuálnej slobody ako základu demokracie.

Poslednú kapitolu *Filozofia náboženstva* (s. 81 - 98) člení autor na tri podkapitoly: *Kritika absolútnosti teologických predstáv*, *Teológia ako mytológia*, *Osobný Boh a nesmrteľnosť duše*. V týchto častiach Jahelka približuje názory Petra Vajcika, Karola Nandránskeho, Jána Ďurčoviča, Svätopluka Štúra či Jána Lacka na Masarykove chápanie náboženstva. K dôležitým poznatkom vyplývajúcim z prác týchto autorov možno začleniť Masarykove dichotomické chápanie náboženstva a teológie, otázku aktuálnosti teológie či praktickosti náboženstva. Podstatným rozmerom týkajúcim sa Masarykovej filozofie náboženstva je aj to, že Masaryk chcel vytvoriť náboženstvo, ktoré by nebolo v rozpore s vedou. V závere svojej monografie autor hodnotí výsledky prác reflektovaných autorov a ich postoje do značnej miery považuje za súhlasné s Masarykovými prácami. Túto skutočnosť Jahelka pripisuje faktom, že Masaryk bol v období vzniku týchto prác prezidentom Československej republiky a požíval úctu, a taktiež že vo svojich záverečných prácach sa absolventi neodvažovali na jeho výraznejšiu kritiku.

Záverom možno zhodnotiť, že hoci si Jahelkova monografia, ako sám autor poznamenáva, nenárokujú poskytnúť vyčerpávajúcu reflexiu slovenskej masarykologickej tvorby, je zaujímavým a prehľadným doplnením názorov na Masarykovu filozofiu z menej známych pozícií prevažne slovenských autorov. Náročnejšieho čitateľa možno prekvapí, že s vybranými časťami tejto práce sa mohol stretnúť už v iných Jahelkových publikáciách, na čo však autor upozorňuje v edičnej poznámke na konci knihy.

Bc. Viktor Buday
Katedra filozofie a dejín filozofie, FiF UK
Šafárikovo nám. 6
814 99 Bratislava 1
viktor@buday.sk



Vladimír Godár: *Kultúrne udalosti pri príležitosti životného jubilea.*

V marci v roku 2016 oslávil významný slovenský hudobný skladateľ Vladimír Godár 60. narodeniny. Pri tejto príležitosti sa uskutočnilo niekoľko koncertov venovaných jeho tvorbe. Pre samotného skladateľa to bol určite aj čas intenzívneho spomínania a neopakovateľných stretnutí, pre jeho priaznivcov výnimočná možnosť vypočuť si jeho skladby naživo, dozvedieť sa veľa nových informácií o ich vzniku a pre tých, ktorí ho nepoznajú, jedinečná príležitosť zoznámiť sa s osobnosťou, ktorá mení históriu Slovenska.

4. februára 2016 bola súčasťou programu Štátneho komorného orchestra Žilina Godárova skladba *Emmeleia*, ktorú tento autor zložil pre film *Záhrada* režiséra Martina Šulíka. 26. februára 2016 odohral Symfonický orchester Slovenského rozhlasu Godárovu *Lyrickú kantátu. Malá suite pre malého Dávida*; zaznela v podaní Slovenského komorného orchestra 13. marca 2016. V súvislosti so životným jubileom tohto skladateľa bol najvýznamnejší a najslávnostnejší koncert zameraný na jeho oratórium *Orbis sensualium pictus* 17. a 18. marca 2016 v Redute. Interpretačne sa na ňom podieľal Orchester Slovenskej filharmónie, Slovenský filharmonický zbor a Bratislavský chlapčenský zbor spolu so sólistami Helenou Becze-Szabó a Petrom Mikulášom pod vedením Alexandra Rahbariho. 19. apríla 2016 zorganizovalo Občianske združenie Albrechtina komorný narodeninový koncert a významný životný medzník Vladimíra Godára si pripomenuli aj v zahraničí; Marvin Rosen venoval časť svojho programu Classical Discoveries na americkej rozhlasovej stanici wprb.com práve tomuto slovenskému skladateľovi, a to dňa 20. apríla 2016.

V priebehu troch mesiacov teda vzniklo na Slovensku niekoľko možností vypočuť si skladby Vladimíra Godára naživo, čo v dobe umeleckej reprodukovateľnosti nemusí znamenať nič veľkolepé. Veď ten, kto tohto autora pozná, ale aj ten, kto ho ešte nepozná, si môže vďaka novým médiám pustiť jeho skladby vo svojom pohodlí alebo kdekoľvek, kde to uzná za vhodné, a to už často vo veľmi dobrej kvalite. No Vladimír Godár je práve jeden z tých, ktorí upozorňujú na to, že človek vo svojom živote neustále potrebuje bezprostredný zážitok, a to aj alebo práve v dobe, ktorá tak nalieha na vnímavosť človeka a chce si ho podmaniť rôznymi spôsobmi zvädzania. Práve možnosť vypočutia Godárových skladieb v podaní profesionálnych hudobníkov naživo je jeden z tých neopakovateľných zážitkov, ktoré vnímateľa odvedú do rozmanitých prostredí a vyvolajú v ňom tie najvyššie estetické,

intelektuálne, ale aj etické emócie. Dotknú sa hlboko jeho vnútra, no zároveň prostredníctvom nich pocíti naliehavú potrebu ľudskej vzájomnosti.

Spomínaný výber z Godárovho diela, ktorý vznikol na základe rozhodnutia rôznych inštitúcií a zo záujmu jednotlivcov alebo jeho priateľov pri príležitosti jeho narodenín, je pritom naozaj pestrým hudobným uchopením rôznych tém a vyvoláva rozmanité emócie, no zároveň je aj mostom k tradícii, zrkadlom dejín a výpoveďou človeka, ktorý prežíva všetky životné strasti aj radosti naplno. Skladba *Emmeleia*, ktorá v tomto roku v slovenskom verejnom hudobnom priestore otvorila významné životné obdobie tejto osobnosti, je pre verejnosť určite najznámejšia, a to vďaka spojeniu s filmom *Záhrada* z roku 1995. Pre mnohých divákov a nadšencov tohto filmu tak zostane stále spojená s obrazmi stromov, prírody a levitujúceho dieťaťa, no rovnako aj takto „poznačený“ vnímateľ dokáže aspoň na chvíľu oslobodiť svoju myseľ od týchto predstáv, pričom ho prestúpi túžba po harmónii, jednoduchosti a čistote.

V Godárovom diele a aj v jeho osobnom záujme o hudobnú históriu a ľudové prvky majú zvláštne miesto skladby pre deti, resp. významnú úlohu pre neho predstavuje detský svet spojený s materstvom. Vo svojom oratóriu *Orbis sensualium pictus* zhudobnil detskú encyklopédiu Jána Amosa Komenského, pričom najdôležitejšiu úlohu v tomto zdroji zohrali obrázky a komentáre, ktoré mali dieťaťu uľahčiť výučbu písma a sprostredkovať mu tak svet dospelých. Vladimír Godár sa vo svojich 28 rokoch snažil vytvoriť takýto prestupový most aj abstraktnejším, no o nič menej podnetným spôsobom a vytvoril tak pomyselnému dieťaťu priezor do sveta ženy, matky a do sveta muža, pričom zhudobnil vzťah rodiča a dieťaťa, no zároveň takýmto spôsobom reflektoval aj bezprostredne sa odohrávajúce politické udalosti. Dramaturg Slovenskej filharmónie Ivan Marton v upútavke na Godárov koncert v Redute upozorňuje na zaujímavé okolnosti vzniku a uvedenia oratória *Orbis sensualium pictus* v slovenskom prostredí: „V čase, keď u nás vrcholila normalizácia a naši skladatelia poväčšine písali angažované diela, aby vyhovelí vkusu našej strany a vlády, naraz sa objavilo zázračné dielo, ktoré hovorilo o základných veciach človeka a akcentovalo jeho mravný, etický rozmer.“



Ak je možná zmena spoločnosti, Godár ju vidí práve v deťoch, v novej generácii, preto svoj záujem sústreďuje na tých najmenších, mladých, v ktorých treba podľa neho posilňovať najmä pamäť. Človek nezabúda na svoje detstvo, či už je šťastné alebo nešťastné, záleží, ako sa s tým vyrovná v dospelosti, no nemal by zabúdať ani na svoje dejiny, pretože len tak sa môže niekde posunúť. Neustály kontakt s tradíciou, komunikácia s ľuďmi, či už slovom alebo prostredníctvom umenia, a teda aj prostredníctvom hudby, dokáže meniť spoločnosť. A Godár dokazuje opak aj Slovákom, ktorí sa často vyjadrujú, že nemajú svoju históriu. Vyhľadáva zabudnuté alebo úplne neznáme skladby, ktoré ponúka na interpretáciu študentom hudby, ale aj skúseným

hudobníkom a vracia ich tak späť do života, pretože ten, kto udržiava dielo živé, je podľa neho interpret. Píše štúdie, eseje, recenzie a o slovenských dejinách a osobnostiach hovorí s nesmiernou ľahkosťou, komplexnosťou a prehľadom polyhistora. Práve účel rehabilitovania zabudnutých skladieb či sprostredkovanie neznámej hudby súčasným recipientom sa spolu so sklamaním nad inštitucionalizovaním súčasného umenia zapredaného ekonomickým cieľom stali hlavnými podnetmi k založeniu občianskeho združenia Albrechtina, ktoré od roku 2010 dodnes odohralo stovky koncertov. „Albrechtina mi potvrdila dávnu pravdu, že s priateľmi sa dajú urobiť aj také veci, ktoré sa inak urobiť nedajú,“ hovorí Godár.

Priatelia za ním naozaj stoja a mnohí z nich sa s hrdosťou a veľkým nadšením ujali aj interpretácie jeho skladieb na narodeninovom koncerte usporiadanom práve Albrechtinou. Tá je pomenovaná po Alexandrovi Albrechtovi (1885 - 1958), skladateľovi, dirigentovi, organizátorovi bratislavského hudobného života, pedagógovi a novátorovi a jeho synovi Jánovi Albrechtovi (1919 - 1996), taktiež pedagógovi, organizátorovi a autorovi mnohých textov, ktorý sa pričínil o návrat historickej hudby do hudobného života Bratislavy. Zdá sa, že Godár sa skutočne vydal na cestu, ktorú mu otvorili tieto dve významné slovenské osobnosti. Potvrdzuje to fakt, že on sám je nielen skladateľom hudby, vedeckým pracovníkom, organizátorom a pedagógom, ale aj estetikom a všestranne zameraným človekom. Napriek tomu, že najradšej komunikuje prostredníctvom svojej hudby, prednášky z dejín estetiky a z dejín hudby na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského patria medzi najväčšie skvosty hovoreného slova na akademickej pôde. Vladimír Godár však brilantne pracuje aj s textom. Keď sa však napriek všetkému nedokáže takýmto spôsobom vyjadriť, je tu hudba, do ktorej vkladá všetko, svoje rozsiahle znalosti, ale aj pocity. A vo vzťahu k hudbe je, ako sám hovorí, stredoveký: „Nechcem ju ovládať ani vlastniť, chcem ju ochraňovať a slúžiť jej.“

Mgr. Romana Javorčeková
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
javorcekova.romana@gmail.com

Defending Hume's Theory of Personal Identity and Discarding the Appendix

Since his contribution to the field of personal identity in 1738 Hume's theory has been debated thoroughly. Throughout the years there have been multiple critiques of Hume's theory, but despite the fact that all of these generally appear unsatisfactory, Hume's theory of personal identity is far from being a popular one in the field. I believe the blame partly falls on Hume himself. Hume's appendix to *Treaties* is most often read as expressing a deep concern regarding his own theory, and this concern, I believe, is to blame for his theory never gaining the respect it deserves. After all, why should we listen to Hume if he himself found his theory lacking? It is however a mistake to judge Hume's theory of personal identity, based on the appendix to *Treaties*. The appendix is far too ambiguous for any real conclusion and it offers nothing that cannot be found in the original chapter on personal identity from *Treaties*.

Keywords: Personal identity, the self, the appendix to *Treaties*, bundle theory, intuition.

1. Introduction

Hume's contribution to the field of personal identity has never gained the attention it deserves, but it is hard to put a finger on exactly why. In this paper I will attempt to offer an explanation as to why Hume's theory has been ignored. I will do so by arguing that Hume's theory involves many elements which may seem counter intuitive at first glance. The arguments against Hume I will present in this paper will come mainly from the pages of Reid's *Essays on the Intellectual Powers of Man*, and I will show, relying heavily on the work by Harry Lesser (1978)[\[1\]](#), that each of these arguments fail to do damage to Hume's theory. I will also argue that Hume himself bear some blame in the matter. With the writing of the appendix Hume casts doubt upon his own theory, a doubt which to this day, is still debated. I will argue that the continuous debate over the content of the appendix has served to sideline Hume's theory of personal identity and taken us down a wrong path. I will offer examples of three different readings of the appendix from Pears, Swain and Ellis, in order to show just how hard, it is to decode Hume's appendix and how easy it is to find evidence for different reading. I will conclude that we ought to abandon Hume's appendix and focus on the main body of text about personal identity from *Treaties*.

1.2 An overview of Hume's theory of Personal Identity

Below will be a short overview of Hume's theory of personal identity. This theory is complex and I offer this overview only as a guide to the reader, as I will be drawing upon Hume's theory throughout the text.

Before beginning however, it is important to note that for Hume, identity is seen as a strict numerical one to one relation, what he calls "perfect identity". For Hume perfect identity holds between a perception and an object if that perception is unchanging and uninterrupted. This means that Hume would argue that many of the objects that we would normally prescribe a perfect identity to, are in fact, imperfect since the slightest change would interrupt our perception.[\[2\]](#) As we shall see later, it is because of our inability to have any unchanging and uninterrupted perceptions through time, that Hume eventually ends up concluding that identity is an illusion.

Before we look at Hume's theory of personal identity, let us first turn to Hume's theory of identity in

general. In *Treaties*, where we find the entirety of Hume's work on the subject, Hume starts off by investigating where we get this notion of identity from. He does so by looking at how we come to find the notion of identity.^[3] Hume argues that looking at *one* object can never give us the idea of identity but only that of unity. For there to be identity we would need something to reference our object to, we would need something else, another object. This leads Hume to look at the idea of numbers, but concludes that an idea of numbers alone would also be insufficient to convey identity, as it would make us think that we are looking at different objects, not at the same object. This poses a problem. Now we have an idea of unity and one of numbers but neither of these can give us an idea of identity. This line of thought leads Hume to conclude that the idea of identity must lie somewhere between unity and numbers. Seeing an object gives us the idea of unity, seeing the same object again, at another time, gives us the idea of numbers, the idea of identity allows us to link the idea of unity with that of numbers, and tells us that we are viewing the same object. This means that the idea of identity is not one we form based on the senses, but one we construct in the mind.

Now that we have clarified where the idea of identity come from, we can move on to see how Hume views personal identity.

It is especially the notion of a persistent self which makes Hume question our idea of personal identity. We change all the time, yet we are said to remain the same, how can this be? It must be because of a self which is constant, but despite great effort, Hume cannot seem to find such a thing "It must be some one impression, that gives rise to every real idea. But self or person is not any one impression, but that to which our several impressions and ideas are suppos'd to have a reference."^[4] Gaining an idea of something unchanging, from perceiving a subject (ourselves) which is in constant change, is to Hume an impossibility. Every time we look into ourselves in order to find an unchanging continuous self, we are presented with different fleeting perceptions "Pain and pleasure, grief and joy"^[5] and one cannot form an idea of a self, based on multiple perceptions. To gain an idea of something unchanging, we would have to have an impression of something unchanging, which is impossible. "If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro' the whole course of our lives; since self is suppos'd to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable. Pain and pleasure, grief and joy, passions and sensations succeed each other, and never all exist at the same time. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is deriv'd; and consequently there is no such idea."^[6] What there is, Hume concludes, is not a self, but a bundle of perceptions, ever fleeting, popping up and being replaced by other perceptions. According to Hume, a perception exists when it is present to the senses. This means that when we remember something we have viewed in the past, we are pulling perceptions back into our attention. Yet if these perceptions resemble the perception of something now being viewed, we are prone to think them the same perception, when in fact they are not. It is this reasoning that leads Hume to the conclusion that identity cannot be derived from reason but must be derived from the imagination. Hume thus claim that the identity we prescribe ourselves cannot be a perfect one because we are never the same perception, unchanging and uninterrupted, but quite the opposite. It is therefore impossible to have sameness over time, numerical or otherwise.

So why do we have this idea of a self if it cannot come from any one perception? Why do we see any object as a continuous existence? Hume digs deeper and uncovers that this illusion of identity is brought about by two different concepts namely resemblance and causation. Starting with resemblance Hume argues that when we perceive ourselves or another, we form a perception of what we see, this perception can, and often does, resemble one we have had before. Remembering this past perception and its resemblance to the present one, creates an easy transition of perceptions between the two perceptions, tricking us into thinking we are seeing a continued existence. "Nothing is more apt to make us mistake one idea for another, than any relation betwixt

them, which associate them together in the imagination, and makes it pass with faculty from one to the other.”[7] In other words; our past perceptions are brought forth by memory because they resemble our present perception, producing the illusion that we are viewing the same person or object as at a previous time. Even the act of observation is subject to this trickery of the mind. Viewing an object for an extended period of time, I will assume that I am viewing a continuous object, an object that does not change, yet this is merely brought forth by my mind because the perceptions and ideas I form in the viewing process appear so closely together, I assume that my viewing is a continuous action, but in reality it is a series of related objects viewed so closely together as to fool my mind. Think of a light which seems to shine as a continuous source of illumination, yet when one gets closer, one sees that what one thought was a continuous light, was in fact a series of closely related flashed.

On causation Hume writes that if certain perceptions follow each other enough times, we come to assume that they are linked, and that one produces the other. Yet each perception is, according to Hume, a separate and isolated existence[8]. Because the gap between cause and effect is so minute between our perceptions, we fail to see them as multiple perception and mistakenly assume that they are in fact one continuous perception, but this is only a trick of the mind, breaching gaps between perceptions to create the illusion of identity. An example of this could be when we view ourselves and assume that we are witnessing a single perception of our self. What is in fact happening is that our imagination is bridging many perceptions together because they usually follow one another.

The same is here true for objects; Hume argues that because of causation we believe we have an unbroken, lasting perception of an object, even though no such thing is possible. “Our impressions give rise to their correspondent ideas; and these ideas in their turn produce other impressions. One thought chases another, and draws after it a third, by which it is expell’d in its turn.”[9] Each idea and impression are separate isolated existences yet the imagination is bridging the gaps making the transition from one to another so smooth, that we mistake it for identity. Say I view a water bottle and then grab it to take a drink. My mind will tell me that the perception I have of the water bottle is singular and unbroken. Because I have seen it many time I do not think twice about the bend in the bottle as I grab it, nor the decline in water after I take it from my lips yet upon reflection it becomes clear that each of these actions would break my initial perception of the water bottle. My imagination will bridge the gaps between individual perceptions, because they usually follow one another, making it seem like one unchanged, unbroken perception. It is important to note that Hume is not saying that there are no “selves” or “persons”, what he is saying is, that we can never perceive *sameness* of self or person, over time.

As we have already seen, Hume argues that the whole concept of identity over time is an illusion, yet to make matters worse, we seem to also confuse numerical (perfect identity) and qualitative identity. Hume writes: “Thus a man, who hears a noise, that is frequently interrupted and renew’d says it is the same noise; tho’ ‘tis evident the sound have only a specific[10] identity and resemblance, and there is nothing numerically the same, but the cause, which produc’d them.”[11] We mistake multiple sounds for one sound because the sounds resemble each other. This is the same as we have seen above regarding our perception of self. We need only look at the example of the river Hume employs, to realize just how selective our perceptions really are. “Thus as the nature of a river consists in the motion and change of parts; tho’ in less than four and twenty hours these be totally alter’d.”[12] Claiming that a river remains the *same* over a course of time, would for Hume be mistaking numerical identity (perfect identity) with qualitative identity, since all the parts are gradually changed over time, and thus we cannot have an uninterrupted and unchanging perception of it.

This has led some to argue, that the river is more than just the water that flows in it, but what would

that be then? Is the river then defined by the river bed, or the river water? Or perhaps the time the water stays in contact with the soil at the bottom of the river before flowing on? It seems counter intuitive but perhaps there is nothing that the river *is* except a bundle of all these things constantly shifting and changing.

It would seem, that we are somehow less averse to change when it is something that is normal for us. "What is natural and essential to any thing is, in a manner, expected; and what is expected makes less impression, and appears of less moment, than what is unusual and extraordinary." [13] It seems evident that our idea of identity is a mere construct when we are able to apply it to objects which we admit change on a regular basis. A parallel can here be drawn to the identity of persons. It is common knowledge that most, if not all, of our body is replaced after a certain period of time. Also evident is the fact that we do not stay the same shape or size all through our life. Yet we have no problem assigning a continuous identity to ourselves, even though, logically speaking, it is impossible to have the kind of numerical, one to one, identity we claim hold throughout the life of a person.

Hume's theory as described above seems easy to follow and very appealing, but Hume's contribution to personal identity is generally not as popular as it deserves. In what follows I will argue that Hume's unpopularity is partly due to the fact that the theory is at odds with how we normally view identity, and partly due to the ambiguity of the appendix to *Treaties*.

2. Objections to Hume's theory

There are a number of reasons why Hume's theory is not very popular, below I will briefly go over a few and explain why I think they fail to cause any serious damage to Hume's theory.

Defending Hume is not an easy task. The main goal with his theory of personal identity, was to find out what we can actually know about identity, nothing more, and herein lays the problem. Hume introduced a theory of personal identity which at first glance seemed very far from the way we live our lives today, and it is easy to assume the consequence of bundle theory to be a complete lack of moral responsibility. If, however, we look closer at his theory, we will find that Hume's theory can survive all these objections. In what follows, I will try to refute some of the most common objections to Hume's theory, namely those set forth by Reid [14]. I will rely heavily upon Harry Lesser's paper from 1978 which, not only offers a good refutation of Reid's critique, but also projects a Humean approach onto some topics, (such as moral responsibility), which Hume did not write about, but which nevertheless are relevant to the discussion of personal identity.

2.1 First Objection

First is the objection that Hume's theory fails because we cannot think without first having a self. In *Essays* III, 4. Reid argues that for something to think, there must be something that thinks, a base onto which we can apply thought, so to speak. This is a common intuition shared by many. It is hard for us to accept that there is nothing which does all the thinking. Reid explains: "My personal identity, therefore, implies the continued existence of that indivisible thing that I call myself.

Whatever this self may be, it is something that thinks and wonders what to do and decides and acts and is acted on. I am not thought, I am not action, I am not feeling; I am something that thinks, and acts, and suffers. My thoughts, and actions, and feelings, change every moment - they have no continued, but a successive existence; but that *self* or *I* to which they belong is permanent, and has the same relation to all the succeeding thoughts, actions, and feelings, which I call mine." [15] It seems, for Reid, unthinkable that there be no thinker to think. When he writes "I am not thought; I am not action" Reid is writing in direct contrast to Hume. Where Hume thinks that all we are, are perceptions, Reid argues that there must be *something*, which has these perceptions. It is however, unclear how Reid would justify this unchanging something. Whatever it may be that Reid thinks is the "*I*" or "*self*" that thinks, (be it a soul or some other persistent object), he does not produce a

satisfying answer, as to how we can know that we have this unchanging “I” or “self”. Just like saying that there is something more to a river than a series of related perceptions, it seems illogical to say that there is something more to a self than a series of perceptions bundled together. There is nothing that *has* the perceptions, the self is constituted by a series of perceptions much like the river is constituted by, among other things, the water that flows in it.

2.2 Second Objection

Reid also addresses another common critique many share regarding Hume’s theory. It goes as follows; in everyday language we use personal pronouns such as “I” and “WE”, and for good reason. Speaking in the impersonal mode Hume’s theory suggests, would be impractical and too long. Harry Lesser looks closer at this problem in his paper from 1978: “Is it not replacing sense by nonsense to say, instead of ‘I thought it was dinner-time, decided to break off studying, and went to eat,’ At such-and-such a place and time there was a thought about dinner, a decision that study should cease at that place and time, and a movement towards food” [16] This does indeed seem a worse alternative to normal conversation, but this does not mean that we ought to conclude that Hume’s theory is mistaken. Lesser points out that to argue against a mode of speech based on its impracticality on an everyday level, would lead us to also discard many useful scientific ways of speaking: “The language of particle physics is no use for ordinary talk about physical objects, and the various technical languages of psychology are not much use in every-day human communications; but this does not affect the usefulness of either for scientific purposes. Similarly, if Hume is right, the impersonal way of speaking about mental and physical states might be extremely useful for the purpose of accurate and dispassionate self-analysis.” [17] There are many subject specific ways of speaking which would not be useful on an every-day basis, yet they serve a function nevertheless. Lesser believes Hume’s theory may be of use for self-analysis. Hume himself does not allude to this function of his theory, yet it is extremely plausible, and under all circumstances it serves to show that we may find a practical use of this impersonal way of expressing mental states, despite not using this mode of speech in every-day language. One might be inclined to argue here, that it is not just the use of words such as “I” and “WE” that makes up identity, and if there is no identity, then why do we operate with identity in society? This is an understandable argument. At first glance Hume’s theory seem very far from how we actually behave on a day to day basis, yet if one looks a little closer one will discover that this problem is linguistic, just as the one described by Lesser. We use identity on an everyday basis because it is easier than navigating the complex and difficult explanation of causal history we would have to provide in order to say even the simplest of things. Take the example of a meeting between two old friends. They see each other on the street, and one says to the other “Hello human who, at an earlier point in time and space, had a drink at the pub on elm street with the human who, at an earlier point in time and space, was a past self of the bundle of perceptions that I am now.” This is accurate and we need not draw in a consistent identity through time, for this conversation to make sense, however, it is so much easier for us to simply say “Hi john.”

It is possible to navigate in the world without the concept of personal identity but it is impractical. This may be why we have evolved to see one another as continuous beings. It is easier to act in a group if we presume (however wrong that may be) that others, and ourselves, stay the same throughout our lives.

2.3 Third Objection

The 3rd and last objection from Reid that I will cover in this paper is also the most potentially damaging to Hume, namely the question concerning moral responsibility. Reid argues that moral responsibility is highly dependent upon the sort of persistence through time which Hume’s theory rejects. Hence the only way one can be morally responsible for an action is if one is the same person as the person who committed the action. For the most part this seems fairly straight forward.

We do hold people responsible for actions committed in the past, if we did not, all punishment would be unjust. Lesser argues that a Humean could interject that this link between past crime and present punishment does not have to be one of perfect identity. It could, instead, be a hereditary link. “[...] although a ‘person’ at any one time is not identical with ‘himself’ at any earlier time, he is the result of ‘his’ earlier life, because present events are the result of past events”^[18] If I am being punished for a crime, I may not be the same person as the person who committed the crime, but because I am a result of that person, his responsibilities are now my responsibilities. Much the same as taking a loan, I may regret having taken a student loan in my youth, but me being a different person now, does not absolve me from the commitment I made to repay the money I borrowed. Speaking as strict Humeans however, we cannot say that there are any perceivable links between past and present selves, for as we have already seen, causal links are not perceivable. This is a problem, but we can get around it by arguing that the hereditary link described by Lesser, can be seen as a useful fiction which lets us hold people responsible for past actions. There are no real connections between past and present selves or persons, but in order for society to function, we must be able to reward or punish actions; this hereditary link between past and present persons (although fictional), allows us to do that.

2.4 Fang’s objection

Another consequence of Hume’s theory which may be hard for some to accept, is that since perfect identity only holds between unchanging and uninterrupted perceptions, essentially nothing would have perfect identity. Wan-Chaun Fang presents us with the following example in his text from 1984^[19]: Any new perception will alter the identity of an object, and a new perception can be brought about by almost any external or internal force acting upon the object in question. This in turn means that everything said to be identical over time is, in fact not, identical over time. This is counter intuitive for many people, and it leads Fang to argue that Hume’s theory is unpopular for this reason. Most people would not define identity in this way. For them it would be nonsense to argue that the identity of a traffic light will change because it goes from red to green.

It is important to note here, that Hume’s goal was to establish what we can actually know about identity. He concludes that identity is made up by the imagination. That many people would argue that a traffic light stays the same over time, could be said to strengthen Hume’s argument, because it shows how hard our mind works to breach the gaps between our individual perceptions. Hume is not exempt from the power of imagination, he too will have a feeling that a person is the same as he/she was yesterday, or that a rock is the same as the one seen yesterday, but we must remember that Hume seeks to look at identity through empirical glasses and asks, what can we actually know about identity? Can we, using reason, account for identity? Hume finds the answer to be no.

Fang’s argument seems to rest on the fact that what Hume labels identity, many of us would not label as such. This is probably correct, but it is not a point against Hume as much as it is a reminder that our intuition about identity is not always based on reason.

3. The Appendix to *Treaties*

The appendix to *Treaties* has long been read as Hume expressing doubt about his own theory. Many have argued that Hume saw flaws in his initial theory of personal identity and wrote the appendix in order to address these doubts. I believe this to be one of the reasons why his theory has never gotten the momentum it deserves. After all, why should we listen to a theory when the person who expressed it does not himself trust it? Even to this day, the appendix to *Treaties* is probably discussed more than the actual text to which it was written. This I believe to be a mistake. Arguing about what Hume may or may not have meant, may be interesting, but the main text gives us all we need without all the ambiguous hints we find in the appendix. Looking a little harder at the appendix reveals that it is a text of great ambiguity.

It is hard to decode what exactly Hume sees as the problem with his theory. Many have written about what Hume wants to correct with the appendix and interestingly enough, many theorists use the same paragraphs to support very different readings. Take the paragraph in appendix in which Hume writes; “But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness.”^[20] This is a very commonly used paragraph and for good reason. It is very ambiguous and enables us to use it as evidence to support multiple readings of the appendix. Stroud explains the danger thusly; “This statement of the difficulty is ambiguous. It could mean that Hume has no hope of explaining what actually unites our successive perceptions into one mind or consciousness—what actually ties them together to make up one mind. Or it could mean that he has no hope of explaining what features of our perceptions and what principles of the mind combine to produce in us the thought or belief that we are individual minds—what ties the successive perceptions together in our thought, or what makes us think of them as tied together. Obviously these two interpretations are different.”^[21] It is possible, according to Stroud to use this paragraph to support two very different readings of the appendix. This, I argue, is the main problem concerning the appendix.

Below I will briefly sketch out three, rather different, readings of Hume’s appendix provided by Ellis, Pears and Swain, in order to show just how much it is possible to disagree over this particular text. Pears holds to the first reading of the paragraph mentioned by Stroud, namely that what Hume was worried about was that he couldn’t explain how perceptions belong to only a single mind. Swain on the other hand finds this paragraph to be a statement of desperation about how Hume used to view identity, and not a frustration about his current theory. Swain argues that Hume know his theory lacks a connection between perceptions, but that this is not because his theory is faulty. And lastly, we will take a look at Ellis, who argues that what Hume is upset about in the appendix, is how the prescription of the identity of objects are different, to the one we use when prescribing identity to ourselves.

3.1 Pears

According to Pears, Hume runs into a problem when he reflects on why our perceptions belong to a single mind. There is nothing which should hold them to one mind rather than to two. Pears forms his argument based on the first paragraph on the last page of the appendix. “[...] there are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. that all our distinct perceptions are distinct existences, and that the mind never perceives any real connection among distinct existences. Did our perceptions either inhere in something simple and individual, or did the mind perceive some real connection among them, there would be no difficulty in the case. For my part, I must plead the privilege of a skeptic, and confess that this difficulty is too hard for my understanding.”^[22] Pears argues that upon reflection, Hume realizes that since there can be nothing which links different perceptions together; there is nothing which holds them to be in one mind alone. To fix this problem, Hume would need to find a stronger connection between perceptions, and this is what bothers him. Pears elaborates, arguing that since perceptions hold no physical location, the causation mentioned by Hume would have to dispense with continuity in space: “If direct mental causation has to dispense with contiguity in space, it must rely on some substitute for contiguity in space: and the only plausible substitute is sameness of mind-i.e., if one mental event is going to cause another directly, they must be within the same mind. That is the most plausible substitute for contiguity in space as it figures in physical causation. But if this is the situation, sameness of mind will require some independent basis, and the only plausible independent basis is association with the same body.”^[23] The only logical fix for this problem, Pears argues, is to use the association of mind with a body. In this way, a perception can be said to belong to one mind, if that mind belongs to one body. This inability to link perceptions to *one* mind is why Hume wrote the appendix, according to Pears.

3.2 Swain

Swain's reading of the appendix is very different from Pears. Swain argues that Hume admits to being unable to answer the question of what links two perceptions together. Like Pears, Swain uses the above mentioned paragraph from the appendix as her starting position, but unlike Pears, she argues, that Hume's admittance of ignorance is not a fail in his theory of personal identity. "If a satisfactory account of personal identity must explain this principle, then, Hume admits, his account is defective, but there is no reason for anyone, including Hume, to think that a satisfactory account of personal identity, especially one which denies the perfect identity and simplicity of the self, must explain this."[\[24\]](#) With a reading like this, it follows that Hume writes the appendix in order to defend his theory on the grounds that it stands true, despite the failure to explain any link between different perceptions. In fact, Hume is, according to Swain, skeptical as to whether or not this question even has an answer. This is why Hume wrote the appendix, according to Swain.

3.3 Ellis

In his paper *The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair (2006)*, Ellis argues that Hume's reason for writing the appendix is due to an inconsistency in the ascription of identity in persons compared to objects. When we view an object, we will have a perception of that object, and the multiple perceptions we have of that object will give us a sense of its identity, yet as we have seen, this is merely an illusion because of the smooth transition between all these perceptions. In *Treatise* Hume argues that the same is true for the self, but here lies the problem. With an object we need to perceive it in order to form a perception of it, onto which we get this false identity, yet with the self, Hume clearly states that there can be no perception of the self[\[25\]](#) Ellis argues that this is what Hume is worried about in the appendix. He has, upon reflection of his theory of personal identity, found a question he cannot answer: "What series of perceptions could one have such that feeling a connection among these perceptions would result in one's inventing an idea of a self? If there is an intimate connection between what the perceptions reflected upon are of and the content of the invented idea, then it would seem that in order for us to invent an idea of a persisting self, we must at some point have a perception of, or perceive, a self. But, according to Hume, we never do. This, I claim, is at the heart of Hume's worry in the Appendix."[\[26\]](#) If we never actually perceive a self, there would be no base onto which an idea of a self could be formed. We see a tomato, we form an idea of a tomato, but we have an idea of the self without even having seen it. This is why Hume wrote the appendix, according to Ellis.[\[27\]](#)

It is hard, if not impossible, to say who is right. All three readings of the appendix are well formulated and use evidence found in the text. When it comes down to it, it will have to be a matter of feel. One could argue however, that we do not need different readings of the appendix because we do not need the appendix to begin with. All the faults and successes of Hume's theory are resting in his original work from *Treatise* and all the appendix does is pollute the original texts with half formulated doubts. The arguments made by Ellis and Pears apply to Hume's chapter on personal identity from *Treatise* and we need not bring the appendix into the discussion at all. It is interesting to know what Hume himself found missing from his theory, but it is not necessary for us to navigate the appendix in order to learn something about Hume's theory of personal identity. All the information we need lie within the original text; the appendix does not provide any additional information.

4. Conclusion

The implications of Hume's theory of personal identity, is not as controversial as it has been speculated. It often seems that people are reluctant about accepting Hume's theory because it is intuitively unpleasant. It is important to remember that Hume writes about what we can actually know about identity, not about how we use it. The function of identity, be it an illusion or not, has nothing to do with Hume's text. In other words, the *why* of identity is not in focus just the *what*, and

as we have seen above, we can function perfectly well even if we accept that identity is an illusion. If I were to guess, as to *why* we invent identity in the way we do, I would argue that it had something to do with the way we have evolved and how we use the illusion of identity to recognize friend from foe and engage in complicated situations in society. This is however not the point of this paper, so I will spend no more time on it.

It is clear that there are many objections to Hume's theory of personal identity, yet upon closer scrutiny it also seems clear that many of these objections do not actually pose much of a threat to Hume's theory.

Hume himself may also bear some of the blame for the lack of interest in his theories. The appendix to *Treaties* is, as I have shown, subject to multiple different readings and appear to muddle the waters more than anything else.

Whatever Hume's reason for writing the appendix, the fact of the matter remains, that we will most likely never find out what he actually wanted to achieve with it. As we have seen above, it is an ambiguous text and there are almost as many theories as there are people reading it. What we ought to do is to abandon the appendix and focus our attention on Hume's main work on personal identity found in *Treaties*. Let's base our support or critique on Hume's work in the main body of *Treaties*, and not on his complicated afterthoughts found in the appendix.

References

- ELLIS, J.: The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair. In: *Hume Studies*, Vol. 32, 2006, No. 2.
- FANG, W.: Hume on Identity. In: *Hume Studies*, Vol. 10, 1984, No. 1.
- HUME, D., MOSSNER, E, C.: *A Treaties of Human Nature*. England, Harmondsworth, Middlesex: Penguin 1984.
- LESSER, H.: Reid's Criticism of Hume's Theory of Personal Identity. In: *Hume Studies*, Vol. 4, 1978, No. 2.
- REID, T.: *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Landon: Macmillan and Co., Limited 1941.
- PEARS, D.: Hume on Personal Identity. In: *Hume Studies*, Vol. 19, 1993, No. 2.
- STROUD, B.: *Hume*. London, England, Routledge and Kegan Paul 1977.
- SWAIN, C.: Being Sure of Oneself: Hume on Personal Identity. In: *Hume Studies*, Vol. 17, 1991, No. 2.

Notes

- [1] LESSER, H.: Reid's Criticism of Hume's Theory of Personal Identity. In: *Hume Studies*, Vol. 4, 1978, No. 2.
- [2] We shall return to this topic again later in the text under the headline "Fang's objection"
- [3] HUME, D., MOSSNER, E, C.: *A Treaties of Human Nature*. England, Harmondsworth, Middlesex: Penguin 1984. Book, 1 Part 4, Sect 2, P. 250.
- [4] *Ibid.*, Sect 6, P. 299.
- [5] *Ibid.*, Sect 6, P. 300.
- [6] *Ibid.*, Sect 6, P. 299-300.
- [7] *Ibid.*, Sect 2, P. 253.
- [8] *Ibid.*, Sect 6, P. 307.
- [9] *Ibid.*, Sect 6, P. 309.
- [10] Specific identity is in this case the same as qualitative identity.
- [11] *Ibid.*, Sect 6, P. 305.
- [12] *Ibid.*, Sect 6, P. 306.

[13] Ibid., Sect 6, P. 306.

[14] I have chosen Reid's critique because it is one which is generally shared by many.

[15] REID, T.: *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Landon: Macmillan and Co., Limited 1941, Essay 3, Part 4, P. 203.

[16] LESSER, H.: Reid's Criticism of Hume's Theory of Personal Identity. In: *Hume Studies*, Vol. 4, 1978, No. 2, p. 46.

[17] Ibid., p. 47.

[18] Ibid., p. 58.

[19] FANG, W.: Hume on Identity. In: *Hume Studies*, Vol. 10, April 1984, No. 1, p.59-68.

[20] HUME, D., MOSSNER E, C.: *A Treaties of Human Nature*. England, Harmondsworth, Middlesex: Penguin 1984. Appendix, p. 677-678.

[21] STROUD, B.: *Hume*. London, England, Routledge and Kegan Paul 1977, p. 133.

[22] HUME, D., MOSSNER E, C.: *A Treaties of Human Nature*. England, Harmondsworth, Middlesex: Penguin 1984. Appendix, p. 678.

[23] PEARS, D.: Hume on Personal Identity. In: *Hume Studies*, Vol. 19, November 1993, No. 2, p. 295.

[24] SWAIN, C.: Being Sure of Oneself: Hume on Personal Identity. In: *Hume Studies*, Vol. 17, November 1991, No. 2, p. 109.

[25] HUME, D., MOSSNER E., C.: *A Treaties of Human Nature*. England, Harmondsworth, Middlesex: Penguin 1984. Book, 1 Part 4, Sect 6, P. 300.

[26] ELLIS, J.: The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair. In: *Hume Studies*, Vol. 32, 2006, No. 2, p. 218.

[27] In his paper, Ellis takes time to point out the ambiguity of the appendix, and provides an extensive clarification and categorization of the different theories which has been based upon the appendix over the years. Despite this ambiguity, Ellis concludes his paper arguing that his reading is the most text accurate one, and therefore the most correct.

Mgr. Lasse Nielsen

Palacky University Olomouc

Philosophical faculty

Lasse.nielsen02@upol.cz

Tento takpovediac platonický text (ak máme na mysli písanie o niečom, čo považujeme za príťažlivé, no zároveň je to odpútané písanie) je pokusom o sprítomnenie už fyzicky neexistujúcej realizácie študentiek, ktorú ony nazývajú jednoducho „rozhovorom o materiáli“. Ich inak celkom éterický repertoár – jedna (Martina Mäsiarová) sa venuje subtilne pôsobiacej kresbe a malbe, druhá (Simona Gottierová) pracuje s konštitúciou subjektu prostredníctvom interakcie voľného šperku a tela – tentokrát odkazuje na kamene a iné materiály z pohľadu ktorý niekedy premieňa jednu na druhú.

Otvorenosť tejto práce osciluje medzi konceptom a realizáciou, plánovaním a šancou pre neukončenosť, krásou a zlyhaním. Dialogický prístup hravo odbúrava všetky vopred očakávateľné riešenia, ako aj hierarchiu, ktorá sa vytvára zvyčajne pri rozhodovaní dvoch ľudí. Dialóg je najviac objektívny z umeleckých prostriedkov, ktoré si môžeme zvoliť, pretože sa pokúša vytvoriť viac-menej usporiadaný systém z toho, čo tvorba, ktorá je duchovne sebestačná, nachádza. Dialóg dáva zmysel aj bez toho, aby sme ho kreatívne vykladali alebo dezinterpretovali. Vštepuje práci logiku, ktorá nastavuje tvár večnému kolobehu tohto prístupu. Táto zdanlivo nová kapitola v spolupráci autoriek dopĺňa oko-prekvapujúci vizuálny svet a skúma vizuálne, ale aj taktilné a konceptuálne väzby medzi ľuďmi a predmetmi, a to experimentmi, jazykovými hrami a paradoxmi.

Nekameň je pozícia, ktorá sa živí z minulosti. Vytvára zároveň prototyp budúcnosti formovaný v alchymistickej dielni ateliéru v podobe abstraktnej vzorkovnice participatívnych činov, s takmer nedefinovateľným zdôvodnením použitých materiálov. Materiálový mysticismus vzývaný niečím tak jednoduchým a pevným, ako je skala, kriesi kedysi trvalo prítomné magické myslenie. Na druhej strane tu čoraz viac rastie isté „odkúzlenie“ s upresňovaním pozorovania. V kombinácii s akýmsi lyrickým vizuálnym delíriom sa zázračne vyhne apelu na emócie a prvoplánovému symbolizmu. Namiesto toho nenápadne obnovuje svet skúsenosti každodenných predmetov a materiálov. Takýto prístup, ktorého hlavným cieľom je brániť sa stereotypnému mysleniu, nachádzame aj v próze a poézii Paula Valéryho alebo v poetickej fenomenológii Francisa Pongea. Predvídavosť tu i tam zmenila smer, ale v zásade nestratila na sile. Nachádza v materiálnych javoch dôkaz tajomstva, metafyzickú objednávku smeruje k obnove sily a čistoty jazyka. Viera v neviditeľné mriežky významov je pilierom magického myslenia a schopnosti interpretovať šifrované správy. Materialistickí mystici, nevyhľadávajú sebaopoznanie ani nevyzdvihujú svoj osud, ale empaticky preskúmajú skryté významy a vtlačajú najhlbšie obzory času do nekonečna, rovnako ako taoisti neobjavujú v kameňoch páčivú krásu, ale trvalé hodnoty a samotnú ideu krásy. Čitateľnosť realizácie tak poskytuje výrazivo pre ďalší magický systém, sieť prirodzených korešpondencií, spracovaných do variácií možných ciest (obrazová podobnosť, synestetické vzťahy, slovné metafory). K trojici existujúcich platných znamení – znak, obraz, diagram – by sme mohli v prípade *Nekameňa* doplniť ešte šifru alebo hádanku. Aby bolo možné dekódovať takéto znamenia, vstupujú do hry rôzne magické zásady: viera v to, že náhoda funguje ako odhaľujúci organizačný nástroj, viera vo väzby medzi mikroskopickým a makrokozmickým, viera, že základné zjednocujúce sily prepožičiavajú význam prejavujúci sa vo vzhľade znakov, vzorov a javov v prírode, a v neposlednom rade viera, že tieto pramene majú odlišný vzťah k času samému, taký vzťah, ktorý vytvára, križujúc čas a priestor, zmysluplnú korešpondenciu.

doc. Mgr. art. Klaudia Kosziba, ArtD.

Ateliér mal+by VŠVU

Kocelova 23

Bratislava
kosziba@seznam.cz

Autorky práve dokončujú svoje bakalárske štúdium na Vysokej škole výtvarných umení v Bratislave (Martina v Ateliéri malby + - XXI a Simona v Ateliéri S+M+L_XL - kov a šperk). Hoci pochádzajú z rôznych prostredí, ich niekoľkoročná komunikácia a priateľstvo vyústili minulú jeseň do spontánnej spolupráce, keď sa obe stretli ako stážistky v Ateliéri mal+by (VŠVU) a pracovali na spoločnom výstupe pod vedením doc. Mgr. art. Klaudie Kosziby, ArtD.

Tento čas bol hľadáním vyhovujúcej polohy ich vzájomnej spolupráce. Výsledná inštalácia je akýmsi rozhovorom v materiáli, kde už nie je dôležité, ktorá z nich je autorkou jednotlivých zásahov, ani to často nie je možné určiť.

Zaoberáme sa skúmaním možností vecí, ktoré na prvý pohľad nevidno. Odoberaním základných vlastností či naučených schém vnímania a pristupovania k veci, vyberaním vecí z kontextov a dosadzovaním do nových sa k nej pokúšame približovať, spoznať ju inak.

Ide nám o vytvorenie priestoru, ktorý nabáda k otvorenosti voči novosti a naznačuje, že veci môžu byť inak, ako sme si doteraz mysleli.

Obraciame pozornosť na vec tak banálnu, ako je kameň. Sledujeme, skúmame a zobrazujeme jemné posuny od jeho normality. Zbavujeme ho samozrejmosti, robíme z kameňa nekameň. Vraciame sa k nemu stále odznova, okresávame ho do holosti a následne voči nemu vystupujeme zdanlivo absurdnými akciami, prostredníctvom ktorých skúmame jeho hranicu. Absurdnými do takej miery, ako je divák ochotný pristúpiť na našu hru, necháva sa prekvapiť a zvedavo skúma. Vytvárame situácie, v ktorých sa kameň bežne neocitá a v ktorých sa s ním my zažívame inak ako doteraz - novo.

Opierame sa o fenomenologické východiská no pracujeme intuitívne. Volne narábame s materialitou a významovosťou, skúmame a spochybňujeme fyzikálne vlastnosti kameňa, jeho procesualitu či obsahovosť. Zviditeľňovaním jeho možností v nečakaných kontextoch chceme pozorovateľa zneistiť, prekvapiť, vzbudiť v ňom zvedavosť a chuť veci skúmať. Vytvárame situácie, v ktorých voči dominujúcemu logocentrickému pohľadu stavíme autentickú skúsenosť. Pokúšame sa o znovuoživenie tejto skúsenosti, v ktorej nevidíme len očami a rozumom, ale intuitívne a celým telom.

Jednotlivé fragmenty inštalácie potom otvárajú otázky o nejednoznačnosti definície veci. Definovaniu a konečnému objasneniu sa pri našom hľadaní skôr vyhýbame - naopak, vyhovuje nám poloha nedopovedanosti. Neistota otvárajúca možnosti. Zaujímajú nás momenty, keď na danú vec nevieme nájsť slovo. Krúžime okolo vecí, ale jej pomenovanie nevyslovujeme. Ako sprítomňovanie v neprítomnosti.

Kladieme otázky, no naznačujeme neohraničenosť možných odpovedí. Môže byť kameň ľahký? Čo je v jeho vnútri? Tma? Alebo diera? Je kameň mäkký? Voní? Môže lietať?

Dôležitým momentom je fyzická prítomnosť a interakcia diváka s výslednou inštaláciou - priestorom, kde môže veci vziať do ruky, obrátiť, privoňať... Týmto vstupom diváka do priestoru inštalácie získava práca nový rozmer. Zrazu žije, hýbe sa a pokračuje. Prekračuje nás a nami vytvorené objekty. Tie sa stávajú len naznačením, napovedaním, pozvaním.

Najsilnejším momentom je prítomnosť dieťaťa, ktoré bez akejkoľvek inštrukcie, celkom spontánne, bez zábran a veľmi presne reaguje na ponúkané možnosti.

Výsledná inštalácia je vzorkovníkom objektov, kresieb, poznámok, videí, záznamov akcií a zvuku. Neformálnosť prezentácie, spôsob narábania s materialitou, či priznaný pracovný-tvorivý proces majú diváka povzbudiť k interakcii s jednotlivými objektmi a narušiť jeho rešpekt voči výstavnému

priestoru. Všetky tieto prvky tiež odkazujú na voľnosť a hravosť, s akou k procesu pristupujeme, a na neukončenosť nášho skúmania a spolupráce.

Foto - Dana Tomečková

