

BŘETISLAV HORYNA

NUM VERUM EST, NUM NECESSE SIT?

Jiřímu Gabrielovi k sedmdesátinám

Preliminarium

Jedno z bezpočtu svých kázání sepsal Mistr Eckhart na perikopu z pseudepigraphu Sírachovec, jež zní: Byl vevnitř shledán spravedlivým za svých dnů, zalíbil se Bohu za svých dnů (Sír 44, 17).¹ Středověký učenec pronesl svou homilii na oslavu křesťanského svatého jménem Germanus, který, ač se nijak nechci dotknout jeho případné svatosti, neměl nic společného s důvody Sírachovcova verše. Stal se pouze jeho terčem, a učinila ho jím církev, jež vždy ráda nakládala se slovem jako se svým majetkem. Učinila ho jím opožděně a bez možnosti obrany.

Mistr Eckhart spojil při kázání myšlenku spravedlnosti s myšlenkou moudrosti. Proč nejsme všichni moudří, ptá se, ačkoli je očividné, že i ti nejpošetilejší hledají moudrost? K moudrosti je zapotřebí mnohé, odpovídá; člověk musí projít všemi věcmi, poznat je i jejich příčinu, a musí se umět dostat za ně. Ne každý je toho schopen, kdekoho taková námaha omrzí, a pak zůstává ve své omezenosti. Jenom ti, kteří vytrvávají, a bývá jich pomálu, mají co dělat s moudrostí, řečeno Eckhartovým slovem, je jim vštípena podstata moudrosti a její přirozenost, stávají se moudrymi lidmi.

Z důvodů, které bych musel sáhodlouze rozebírat, aby se nakonec zjistilo, že jim možná sám ani nerozumím, jsem si při četbě mystikovy homilie vybavil Jiřího Gabriela. Nemyslím, že by příčinou byla jeho svatost. Mnohem spíše je to řeč o moudrosti, která k tomu svádí. A ze všeho nejvíc asi obrat „byl vevnitř shledán spravedlivým“. Hodí se k němu. K mnoha jiným lidem se nehodí ani trochu. To je dostatečně silný důvod, aby se mohl stát jeho terčem. Učiniťme ho jím; stejně to bude vždy již opožděně, ale na druhou stranu zase pro něj samého bez možnosti obrany.

¹ *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Uspořádal Jan Sokol, Praha 1993, s. 268 – 273.

Naturam expellat furca...

Téma pravdy mám za filosofickou obludnost. Místo pravdy je na kazatelně a opouští-li ho jinak než jako problém pravdivosti výroků, to znamená v předejm jasně vymezeném a za společného souhlasu respektovaném rámci logického cvičení, mění se ve stvůru, jež zbavuje rozumu, drtí duši, potírá rovnou míru a žije bezuzdností. Neznamená to ale, že bych pro pravdu neměl smysl. Dokonce mám pravdu rád; když pro nic jiného, tak proto, že nezanechává po sobě v dějinách prakticky žádnou památku. Jakoby ani nebyla, a tak byla možná snesitelnější, než lze soudit na první, ještě nezkušený a přespříliš přímný pohled.

Chceme-li však být pravdě na stopě, nemůžeme jít po památkostech ani se tázat po snesitelnosti. Míra snesitelnosti bytí nemá co do činění s pravdou, ale s počtem repríz. Základní bod evidence, v ideální rovině daný descartovským zjištěním, že myslím-li a pochybuji, tudíž i nevývratně jsem a mohu rozhodovat, se rozplývá v dostatečném počtu repríz, které úměrně tomu, čím méně a méně vyžadují myšlení, pochybnosti a rozhodnutí, přinášejí více a více snesitelnosti. Teprve až jsme s pravdou, jsme v dobré společnosti: Pravda je první mezi V.I.P., má čestné místo u tabule a každý z přizvaných se o ni rád oře. Dobrá společnost frotérů, jejichž pochybnost mizí s erotizujícím nahlédnutím, že podíl na pravdě je současně podílem na moci. Dobrá společnost úchylnosti, která svou průzračnou bezelstností probouzí bezmála slitování.

Pravda není problém logiky ani teorií poznání, ale především kultury; pravda je kulturní záležitost, jejíž průnik kulturou se značně odlišuje v závislosti na kulturním typu. Faustovské omámení poznáním pravdy, které je jedním z neodmyslitelných prvků designu evropskosti, vědeckosti a kulturní vyspělosti, nemá analogii v kulturách strukturovaných mytopoeticky, mysticky, podle vlastních kulturních souvislostí, obecně řečeno, podle svébytné a kulturně nepřenosné kauzality, jež podléhá jiným zákonům a zákonitostem než domněle universálně působícímu zákonu sporu. Z toho samozřejmě nelze vyvozovat, že by tyto kultury, které byly kdysi před mnoha lety označeny nešťastným a k nedorozumění vedoucím názvem kultury prelogického myšlení (L. Lévy-Bruhl), neznaly zabezpečující, uklidňující a motivující prosycení pravdou.

Naopak, lpění na pravdě zřejmě nemá daleko k tomu, aby bylo pochopeno jako jeden z kulturních invariantů, pod jehož vlivem vůbec dochází k ustavování základních kulturních konfigurací. Problém spočívá jinde; v tom, jaké jsou formy a způsoby tohoto vlivu, s jakými nástroji se spojuje jeho prosazování, v jakých modech se institucionalizuje a zda a jak dovoluje, aby se jednotlivec postavil mimo jeho dosah, aniž by takový krok byl diskvalifikován jako společensky nelegitimní a sankcionován.

Mezi pravdou a rozumem spočívá mnoho hlubokých rozdílů, avšak jeden z nejzřetelnějších se týká právě takového uplatňování vlastního vlivu. Zatímco s rozumem lze nejlépe a nejúčinněji pracovat tehdy, když jeho podoba zůstane co nejneurčitější, když zásadně obejdeme povinnost sdělit, co chceme rozumem rozumět a budeme dbát jen na to, že všechno se má dít rozumně, že naše komu-

nikace má být rozumná a vedení společnosti co nejrozměnější, je tomu s pravdou opačně. Jejím živlem je jednoznačnost a nepřekročitelnost, způsobem její existence přesná kontura a osudem nesmlouvavost. Proto je také vliv lpění na pravdě jiný než vliv požadavku rozumného myšlení a přináší odlišné kulturní důsledky. Vědomí rozumnosti pretenduje pouze na to, aby mohlo vznášet vyšší nároky než jakékoli jiné, principiálně nerozumné myšlení. Vědomí pravdy ale přetváří ve svých důsledcích kulturu tak, že se konstituuje jako nikoli prelogická, nýbrž jako prenihilistická, preskeptická a preironická.

Prenihilistické kultury vynakládají rozhodující část svého potenciálu na to, aby se vyhnuly zklamání ze sebe sama. Bezpřestavné opakování a prožívání ustavujících mýtů v rituálech, bohoslužbách, obětech či mystériích brání jedné rozhodující věci: rozčarování. Brání mu tím, že odsuzuje prenihilisticky zajištěné kultury k tomu, aby nacházely za všech okolností odpověď na všechny otázky. Neexistuje taková intimita bytí, jež by se uchránila před kulturním prenihilismem, jehož schopnost pronikání vším, s čím se setkává, mění svět ve vitruvium nekonečné reprízy důvěrně známých, zdomácnělých pravd. Obranou před rozčarováním je penetrace skutečnosti pomocí mytických, náboženských a metafyzických prostředků, které přidržují skutečnost při tom, aby nastávala tak, jak vyžaduje objektivní pravda, a aby se zdržela nenastávání.

Dějiny myšlení, též dějiny myšlení prenihilistických kultur, spočívají především v eliminaci pochybení. Nejsnazší cestou, jak vyloučit pochybení, je vyloučit pochybnost. Když je někde chyba, pak vždy v základech; chyba je tudíž kulturní problém, který může mít zcela nevěcná a kulturně formovatelná řešení, z nichž nejosvědčenější říká, že o základech nelze pochybovat. Stane-li se z vylučování pochybností metoda, dostane prenihilistická kultura do ruky společlivý nástroj pro utváření svého postoje vůči pochybením. Začíná se uzpůsobovat jako kultura preskeptická. Vrcholnou formulaci preskeptické kultury myšlení podal německý reformátor evropského života Martin Luther svým stigmatizujícím výrokem, jenž zní: *Spiritus Sanctus non est scepticus*.

Jistota preskepticismu se stala tělem, inkarnovala v pravdu, jejíž tvář musí být natolik známá, všudypřítomná a nezaměnitelná, aby s ní bylo možné zahájit první skutečné a současně konečné dějiny lidstva, jejichž bude provždy obrazem, směrovníkem a mezí. V takových dějinách lze sotva chybovat a již vůbec pochybovat; nanejvýš je možné zbloudit, ale ani blud sám ještě neotevívá cestu pochybnosti. I zbloudění je vázáno na cestu, bez níž bychom nevěděli nic o bloudících, bludařství a bludu. Je to jen jiná varianta téže cesty, jiné proslápnutí, avšak totéž myšlení, jehož výsledkem je vždy ztráta otevřeného, fascinujícího světa necesty, světa, jenž nezná ukazatele, směrovníky, chodníky a trasy k pravdě. Také bloudícího lze vyhledat a opět ho uvést tam, kam správně patří.

Otevřený svět se ztrácí ve chvíli, kdy je sevřen ztělesněnou pravdou, a preskeptický svět je svět pod uzávěrou pravdy. Je to svět nepochybné přináležitosti, svět našinců, kteří o sobě vědí, je pro ně plně čitelný a svou zaměřeností je inspiruje. Preskeptický svět inkarnované pravdy je svět radostné morálky jednoty jakožto jednosti, svět s obličejem, k němuž nikdy nesměl existovat dvojník;

s tím obličejem, o němž Felix Guattari a Gilles Deleuze poznamenávají, že obličej je Kristus, obličej je typický Evropan.²

Prenihilistické a preskeptické kultury myšlení se vzájemně odlišují zejména volbou prostředků pro distribuci svého vědění. Sám fakt distribuce vědění závisí na pochopení pravdy a na kulturní formě vyrovnávání se s vědomím pravdy. Ne každá společnost a ne každá civilizace vyslechla volání pravdy po své univerzální platnosti a ne zahájila bilaterální procesy, které moderní sociální a kulturní antropologie nazývá střídým jménem akulturace a které znamenaly nejčastěji potlačení či vyhubení jiné kultury ve jménu difúze vlastní pravdy. Neučinily tak ke škodě svých kulturních hodnot, vzorů a idejí, z nichž mezitím zůstaly jen paběrky; samy byly akulturovány tak důsledně, jak to jen dovolil proces, jemuž se od 17. století říkalo civilizační a jemuž my přezdíváme globalizační.

Předpokladem distribuce vědění formou civilizačního procesu je vedle technických, hospodářských a vojenských možností, jež společně zaručují dostatečně účinnou míru kulturní agresivity, také zásadní neschopnost přestavování vlastních perspektiv. Jinak řečeno, šíření vědění, jež je pokládáno za pravdivé a proto vynučováno, předpokládá, že jeho nositel není schopen ironie, nebo si vědomě nedovoluje myslet ironicky. Distribuce pravdy je vždy monoperspektivistická a stejně jako vědění pravdy nemůže být nahlížena z různých zorných úhlů, čili ironizována. Ironie totiž není jen posměšek, jízlivost, úšklebek, maska a literární topos, ironie je před tím vším, čím být může, prvořadě zaujímáním jiných hledisek, formulací dalších pohledů, vymežováním dosud nevyzkoušených postojů, změnou perspektivy. Ironie je rozrušení monocentričnosti každé absolutní a objektivní platnosti; je to eroze představy, že by cokoli mohlo platit samo o sobě, jako něco v pravdě poznávaného.

Prenihilistická a preskeptická kultura myšlení, která vsadila na distribuci vědění, je proto nutně též preironická. Šíření pravdy vyžaduje plnou vážnost soustředěného pohledu a ačkoli je přípustné, aby se ubíralo nejrůznějšími oklikami (i lidské cesty dokážou být nevyzpytatelné), nikdy nesmí ztrácet z očí svůj jeden jediný, neměnně tyž cíl. Dochází tak k pozoruhodnému posunu ve vnímání pravdy: Zatímco v kulturách, které formulují své pravdy na principu prenhilismu, jenž vůbec umožňuje vznik a fungování základních kulturních konfigurací, působí pravda převážně jako egotechnický prostředek, to znamená, že dovádí individuum prostřednictvím sdílených mýtických vysvětlení k sebeidentifikaci, a tak vlastně podruhé rodí nyní již sociálně sebevědomého člověka, je tomu v případě preironicky fundovaného civilizačního rozmístování pravdy jinak. Protože preironická kultura zná jen jednu perspektivu, jeden cíl nahlížený ze zásadně jediného pohledu, nepůsobí v ní prenhilisticky a preskepticky žijící pravda jako nástroj individuálního uvědomování a sebeuvědomování, nýbrž jako obecně platný předpoklad uvědomění lidstva, světa, universa vůbec.

Ve chvíli, kdy preironická kultura objeví pravé náboženství, pravé poznání a pravou vědu, přestává být pravda definitivně vlastností vět a promluv a stává

² G. Deleuze/-F. Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin 1992, s. 242.

se tím, co je uvnitř každé pravé řeči. V téže chvíli dochází k objevu, že někteří mohou „být v pravdě“. Zvláštnost pravdy umožňující bytování člověka v sobě vede k utváření fenoménu, jenž je pro preironickou kulturu typický: vzniká zástup, v němž se řadí za těmi, kteří již v pravdě jsou, další aspiranti, čekatelé, ti, jejichž chvíle vzápětí nadchází, i ti, kteří budou muset projít ještě mnohým očištěním, anamnetici, zřeci, žáci, ministranti, mystové, doktorandi, asistenti, uchazeči, všichni. Zástup je místem jednoty a sjednocení a nikdy nebylo radno stavět se mimo něj či dokonce zakládat vlastní. V zástupu prožíváme společné usebrání, nežli se pobyt stane skutečným bytím. Éra preironické kultury myšlení je érou zástupu čekatelů na bytí v pravdě, na *In-der-Wahrheit-Sein*, jak uvádí na pravou míru Heideggerovu lest Peter Sloterdijk.³

Pravdou iluminovaní kulturní činitelé, papežové, kardinálové, demokraticky zvolení prezidenti, předáci opozičních stran, ředitelé vědeckých ústavů a profesori, předsedové správních a vědeckých rad a akreditačních komisí, správcové konkurzních podstat a klášterní matky představené musí dbát na pořádek v zástupu, na dodržování pořadí, na dostatek naděje pro všechny a na odpovědné chování všech. Současně ale musí vyhovět pravdě, která se neuzavírá před nikým. Pravda si žádá eklesialně otevřenou náruč pro všechny, a protože je nezbytné jejímu požadavku vyhovět, učí se preironická kultura ještě jedné věci: Pro bytí v pravdě dostačuje, umí-li se adept k pravdě přiznat.

Přiznání k pravdě, doznání, vyznání, konfese, to jsou termíny, které vyjadřují zvláštní a pozoruhodnou okolnost života v pravdě, jak ho vedou preironické kultury myšlení. Skrývá se v nich to, že člověk, který se k pravdě přiznává, vyznavač, je schopen svobodně, dobrovolně a po vlastní úvaze říkat nejen věci, jež se mu k říkání předkládají kupříkladu v katechismu kteréhokoli typu (jímž může být třeba program politické strany), ale též věci, které vyznat chce; kvůli sobě, kvůli Bohu, kvůli přihlížejícímu obecnstvu, kvůli naslouchajícímu knězi. S myšlenkou bytí v pravdě je, zdá se, spojena jakoby určitá rezie, která organizuje útěk nicotného pobytu k pravému bytí prostřednictvím řízení jeho řečových projevů.

Typická a v teoriích poznání stále nedoceňovaná je v tomto ohledu zpověď; projev, jenž již dávno nemůže být spojován pouze s ušní zpovědí v římském katolicismu, ale stejně tak náleží do mediální sféry nebo do dnes velmi oblíbené a populární sféry memoárové literatury. Zpověď je projev, který se principiálně váže na pravdu; jejím účelem je otevřít se pravdě a individuálně, svobodně a z vlastního přesvědčení nalézat v takovém otevření se přechod k bytí v pravdě. Neměli bychom ukvapeně podléhat předsudku, že řeč zpovědi nás vtahuje zpátky na půdu staroevropských teologických tradic nakládání s individuem, na půdu nábožensko-církevní kontroly nad společností, která byla zdůvodňována teonomními souvislostmi. Zpověď je neustále horká záležitost; vedle toho, že může snadno dostat pseudoreligiózní charakter, a tím si vynucuje vyšší míru pozornosti ve světě, který jen nerad naslouchá (což je případ biografii typu *His True*

³ P. Sloterdijk, *Sphären I, Blasen*, Frankfurt a. M. 1998, s. 283 a 560.

Story), je to právě kvůli svérázné schopnosti přibližovat vyznávajícího se k domnělému bytí v pravdě.

Doznat se k pravdě, přiznat se k ní je totiž možné mnoha způsoby, nejčastěji a empiricky nejověřeněji pod právním nátlakem. Nejrůznější formy právního donucení, které mohou být spojené i s fyzickým násilím, ale nejsou a nemohou být srovnatelně účinné s vyznáním pravdy při zpovědi. Člověk, jenž dokáže odolat fyzické bolesti, může svým trýznitelům vždy uniknout do mlčení nebo do lži. Avšak kdo se vydá zpovědi, nemůže mlčet ani lhát, protože by jednal proti smyslu zpovědi a proti smyslu svého rozhodnutí pro zpověď. Zpověď se zakládá na předpokladu, že jednotlivec dokáže rozumově pochopit výhodu plynoucí z toho, že říká pravdu, řečeno teologicky, že se pravdě otevře a nechá sebou pravdu prostoupit.

Tato výhoda samozřejmě spočívá v tom, že zpovědní otevření se pravdě je náboženskou tradicí položeno do bezprostřední blízkosti k přechodu do bytí v pravdě. Na tuto transversálu se nikdo nedostane žádným soudním líčením, právním donucením, uplatněním výkonné moci. Otevře-li se, pak jenom preironicky založeným doznáním se k pravdě, neboli pouze jako konfesor; jakákoli ironie by znamenala okamžité přestavení transversály, její zahrazení vším tím, co zůstává neviděno, když platí jen jedna možná perspektiva a jen jeden platný zorný úhel, a co ihned vstupuje do hry, otevřeme-li perspektivu novou. Ironie znemožňuje bytí v pravdě, a tím narušuje, trhá a ničí zpovědně přivolávané náděje pobytu.

V důsledku to znamená, že pouze v preironické kultuře je možné znovuzrození pobývacího subjektu. Řeč o pravdě a pobytu se nikdy neobejde bez niterné virulentní tendence k blízkosti s bytím; animální magnetismus, jenž mezi nimi působí, by se měl stát součástí antropologických výzkumů. Přibližování se je zaklínadlo: přibližujeme se pravdě, poznání, bytí, tomu skutečnému a pravému, co jest, a blízkost je stav myšlení, bez něž je pravda právě tak nemožná jako bytí v pravdě. Víme, že víme jen částečně, ale přibližujeme se; nevíme, zdali vůbec víme alespoň o svém nevědění, ale zajisté musíme věřit, že se přibližujeme. Blízkost a pravda jsou jako dvě siamská dvojčata přirostlá k sobě všemi životně důležitými orgány. Zastaví se před nimi každý skalpel, protože ví, že jeho řez je sice nezbytný, ale bude stát nejméně jeden život, spíše však oba. Třetím (a proto nejméně skutečným) z Dioskúrů je Já, subjekt, pobyt, jenž se vyznává k pravdě, aby se ocitl nablízku pravému bytí. V cestě mu ale stojí vlastní zrozenost, neboť přijít na svět zrozením, nadto ještě z ženy, a současně být v pravdě nelze. Proto přechod do bytí v pravdě předpokládá „druhé zrození“, akt druhého Adama či druhého stvoření, jehož je zpověď čili katartické vyřčení sebe sama k novému Já přelomovým momentem. Celou tuto scénu je možné sestavit jen v peskeptické a preironické kultuře, jen v takové se na ní můžeme bezpečně pohybovat. Každá ironická záměna by působila jako propadlo, o němž akteři představení nebyli předem informováni.

Slova o scéně a představení by mohla vyvolat mylný dojem, že se řeč týká ušlechtilého umění, rituálního scénického přehrávání, jehož souvislost může být mysterijní. Mám ale na mysli něco jiného. Život v pravdě je představení insce-

nované v manéži, je to představení cirkusové teologie, kde se odehrávají dobře secvičená a hladce plynoucí vystoupení, kde harmonie mezi vycvičenými a cvičiteli budí dojem spartakiádní předzjednanosti, kde v pozadí stojí principál a nad hlavou řinčí kapela, která lehce přenesse přes každé hluché místo. Život v pravdě je život v manéži, v pospolitosti bezedného sudu, do nějž se marně přelévá život za životem, aniž by z nich vzešlo víc než cirkusová obecenstevnost. Taková je povaha preironické a preskeptické kultury, její přirozenost, jíž nelze měnit ani proti ní bojovat, ale kterou je lépe nechat bydlet v jejím domě a odejít jinam, neboť přirozenost i kdybys vidlemi vyhnal, přece se zase vrátí, říká zkušenost římského básníka.

Mýlit se je lidské, i v mesiášovi

Snadná rada, ale co s ní v kultuře žijící domněním pravdy? Kde jsou v jejím světě ještě nějaká odlehlá místa, *devia*, která by mohla poskytnout útočiště *deviantům*, lidem, kteří by chtěli pobývat v jiném domě, daleko od pravdy, z jejího dosahu a ve smířlivé lhostejnosti k ní? Už po staletí žijeme v kultuře, která vystavěla jeden svůj pilíř z ničení odlehlosti.

V roce 1376 rozlišovalo kanonické a světské právo celkem devadesát šest kategorií heretiků, jež označovalo jako devianty, protože v nich nahlíželo lidi uhýbající před pravdou, odbočující, zaběhlé a zatoulané, pošetilce na scesti. Samo toto číslo není nijak omračující. Končící středověk prostě znal několik desítek typů nespokojenců, kverulantů, kteří chtěli všechno vědět lépe, mudrlantů, jimž jejich vlastní netrpělivost přerůstala přes hlavu a neuměli včas pochopit velikost oběti, kterou za ně přinášela církev. Můžeme se na ně ale podívat ještě jinak. Se seznamem heretických typů zde před sebe dostáváme téměř sto právně zformulovaných, tedy podchytitelných, identifikovatelných a rozlišitelných způsobů kulturní a náboženské individuace.

Církevně charakterizovaný deviant je člověk jdoucí svou postranní cestou, člověk ústraní, které hledá proto, aby se vymanil z gravitačního pole předjímané pravdy. Deviant žije jako skeptik a ironik v preskeptické a preironické době, což znamená, že jeho postoj musí nutně vyrůstat ze skepse vůči domněle nezbytné koincidenci bytí světa a teorie bytí světa v myšlení pravé víry. Je samozřejmě snadno historicky doložitelné, že v mnoha konkrétních případech neznamenal skepse, kterou zde můžeme spíše vycítit než pozorovat, pochybnost vůči držené pravdě, jako spíš apriorně kladené vědomí bezchybnosti vlastní víry proti všemu vůbec věřenému. Mnohem závažnější je ale skutečnost, že tento seznam představuje doklad o tom, jak nesnadné bylo již velmi záhy snít sen o velké jednoduchoosti jediné pravdy.

V takové situaci by asi bylo oprávněné očekávat, že koncept pravdy, který se rozplýval pod rukama, bude znovu promyšlen, možná revidován, určitě však vztahován k reálným sociokulturním dějům a vzhledem k nim relativizován. Avšak další historický údaj dokládá, že nastal — přesně v duchu preironického myšlení — pravý opak: Roku 1522 vydal dominikán Bernard z Lucemburku

spis *Catalogus haereticorum*, v němž uvádí již celkem čtyři sta třicet dva vzájemně odlišitelných kategorií deviantů.⁴ Během sto padesáti let, nadto let, která znamenají přelom od končícího středověku, jemuž rádi přisuzujeme různé limity v myšlení, k renesanci a počínajícímu novověku, v němž naopak spatřujeme cenné pokroky k svobodnému seberozumění jednotlivce, se více než čtyřnásobně zvětšil počet kategorií, do nichž znalci pravdy rozčlenili bludaře.

Jinak řečeno, více než čtyřnásobně stoupl tlak na schopnost jednoznačně určit pravdu. Kdo na sebe mohl vzít takové břemeno? Kdo mohl říci, že se umí natolik odloučit od svého kontigentního, zlomkovitého a v každém ohledu nedostatečného rozumění, aby se mohl sjednotit s pravdou a vymezit její počátek a konec? Z předpokladů, bez nichž zde nebylo možné pokročit dál, stojí na prvním místě tento: Každá snaha o pravdu je marná, není-li si ten, kdo pocituje její tíhu, vědom svého božského původu. Katalog Bernarda z Lucemburku tak neilustruje pouze růst církevní kontroly nad společností a jednotlivcem, kontroly, od níž se mnohem později bude učit policejní všepronikavost chránící pravdu vládnoucí moci až do posledních absurdit. Ukazuje, a to je mnohem závažnější, že v tomto mezidobí dochází ke zlomu v chápání pravdy, ke změně mentality, jež umožňuje nositelům pravdy, aby se bez nutnosti znovuzrození vymanili z pout svého lidského původu a vložili na sebe něco mimolidského, přesahujícího, božského.

Úzký, a jak se ukazuje, s humanistickými počátky novověku a jeho rozvojem k moderně stále pevnější svazek mezi pravdou a jejími experty na straně jedné a transcendentním založením pravdy na straně druhé osvobozuje preironickou kulturu ze zajetí historicity. Když její mentalita vyvrává k poznatku, že se již dokáže postavit nad všechny ohrožující partikularismy a stvořit jedno univerzální transcendentální, znamená to současně, že též umí zformulovat jedny obecné dějiny. Jimi a v nich překonává vlastní historicitu, ale také historicitu (a v ní danou autonomii) kteréhokoli partikulárního transcendentálního,⁵ čili jiné kultury. Přesah k mimolidskému, který si vyžaduje rodící se novověké pochopení pravdy, neustí nadále ve svaté doktríně teologie, ale ve filosofii dějin postavené na ideji univerzální dějinně se uskutečňující pravdy. Filosofie dějin sjednocuje k pravdě, stává se jejím takřkajíc prenatálním působišťem, odkud pravda může vycházet na svět jako jeho obecné a celkové dějiny.

Filosofie dějin jsou programem pravdy, která se uskutečňuje v přirozených hranicích. Právě jimi se filosofie dějin odlišuje od studia principu v metafyzickém věku; už to nemusí být pouze církevně-teologicky spasitelský Bůh, který žije z nepřekročitelné hranice mezi sebou a člověkem, ale nabízejí se jiná, přirozenější řešení (*natura sanat*, slibovali si kupříkladu někteří němečtí romantikové), jež dovolují mesianizaci také člověku. Věci se odehrávají právě tak, jak určuje pravda věci, a člověk, jenž ji rozpoznává, zároveň spoluurčuje, jak se budou věci odehrávat, a to všude, na všech místech a pro všechny lidi. Filosofie dějin je brána, kterou preironická kultura vstupuje do těžkého hypnotického sta-

⁴ J. Delumeau, *Strach na Západě ve 14.–18. století, II*, Praha 1999, s. 246.

⁵ K termínu partikulární transcendentální a jeho výkladu viz P. Veyne, *Věřili Řekové svým mýtům?*, Praha 1999, s. 154.

vu, do stavu rétorické zamlženosti, kdy odezírá a verbalizuje projevy auratického universa, nahlíží v nich pravdu věcí a podle ní chce řídit jejich chod. Protože ne každý se cítí ve své kůži, je-li hypnomagicky podrobován pravdě, nachází preironická kultura uklidnění v přirozeném, zpravidla vědecky podloženém mesianismu lidí od pravdy; uklidnění, pro které je nejdůležitější vědět, že jiní vědí.⁶

Na základě mesiášské hysterie jakožto latentního stavu preironické kultury také můžeme vysvětlit jev, který je sám ze sebe spíše nepochopitelný a domýšlen do důsledků protismyslný. Lze tím totiž odůvodnit, jak je možné, že bezbožnost, tedy v obecném slova smyslu vzpoura proti pravdě, mohla stát ve výčtu hříchů výš než bezpráví páchané na člověku. Vyšší nebezpečnost deviantství jakožto cesty do ústraní před vykupitelstvím pravdy je poměrně pravidelně se vyskytující jev; řada kultur soudila na nutnost obhajovat poznanou pravdu pomocí tvrdších prostředků než kupříkladu bezpečnost, spokojenost nebo i život jednotlivců. Opět řečeno jinými slovy: Tato relativně běžná a pro evropský novověk příznačná praxe znamená prostý fakt, že ideologická poučka má vyšší postavení a podléhá ostřejší morální a právní sankci než konkrétní forma mezilidského vztahu. A ještě jinak: Čirá imaginace pravdivého poznání a vědění pravdy má v preironické kultuře vyšší cenu než život konkrétního člověka. Pravda není zadarmo.

Vedle omylnosti v mesiášovi je rovnocenným ukazatelem ceny pravdy také omylnost v antikristovi. Omylnost ve vůdci k pravdě přinášela v různých historických dobách a společnostech mnoho zla, ale omylnost ve svůdci od pravdy je hrůzyplná a nelidská. Potence mýlit se v antikristovi je zřejmě nejcírkevnější rys preironicky formovaného evropanství⁷ a její důsledky determinují jakoukoli úvahu o možnostech dnešní Evropy. Čím naléhavější nebezpečí, tím mimořádnější prostředky: To je devíza, která dovolila znalcům pravdy určovat míru jejího ohrožení a z ní vyvozovat také oprávněnost prostředků, jež je nezbytné použít. Zřejmě tomu chtěla zlomyslnost věků (a jiného viníka stejně nenalezneme), že novověk a po něm moderna tak snadno a tak rychle pozapomněl na dávnou zkušenost: Že to, čemu rozumíme a čemu jsme zejména vzhledem k nástrojům našeho poznání schopni porozumět, není skutečnost, ale obraz skutečnosti, je to fikce a naše imaginace, nástin, jehož obrysy jsme sami a mnohdy s neskonalým vypětím vypracovali, je to, jak ústy Pierra Abaelarda tvrdil již raný středověk, *res imaginaria quaedam et ficta*. Zavřít mysl do poznání, které se pochopí jako jisté, vyhraněné, pravdivé a objektivní znamená svou myslí materializovat nekonečný sled antikristů, v nichž se budeme bez ustání znovu a znovu mýlit, a tak budeme také ustavičně oživovat církevní přirozenost preironické kultury pravdy.

⁶ Tamtéž, s. 125.

⁷ Podrobné ilustrace viz J. Delumeau, *c. d.*, kap. 7–11, zejm. kap. 9 a 10.

Sub speciae temporis

Tu a tam slyšíme o nejistotě a patří k dobrému filosofickému tónu, když se hovoří o poslední nezaručenosti a předběžnosti všeho. Jako se již příliš nevěří na přirozenost věcí, na jejich metafyzickou podstatu, nevěří se ani v poslední záruku a v poslední pravdu. Situace se naopak natolik obrátila, že již spíše uslyšíme o pravdě jako plně arbitrárním jevu. Avšak obojí, jak neomylná pravda hypnomagicky zakouzlené preironické kultury, tak údajná libovůle pravdy v postistické éře, se míjejí s tím hlavním. Ve vztahu k pravdě se zcela prázdně a bezúspěšně určuje znak doby: Jakoby určitost pravdy a lpění na ní znamenalo kulturní vážnost, zatímco její arbitrárnost nezávaznost, relativismus a nicotnění. Tento spor je malicherná figura krasoduchů, která v sobě nic nepřináší, neobsahuje ani neřeší. Pravda je sice relikt jiných časů, ale kvůli tomu nemusí hned znamenat vyšinitost doby.

Problém je v něčem jiném. Přes jakýkoli vztah k pravdě jsme se nikdy nenaučili připustit, že nejistota neznamená momentální vychýlení z rovnováhy, narušení záruk, rozhoupání půdy pod nohama, chaos, jenž zaniká s vyšší mírou řádu, ale že je možná jako kulturní stav evropanství. Naše myšlení zaměňuje znejistění s nejistotou; znejistění se stále uvažuje podle osvědčeného modu privace jako nedostatek jistoty, kterou je zapotřebí znovu získat odstraněním příčiny působící nedostatek. Znejistění je výsledek rozhoupání jistot vědění: dostavuje se tehdy, když je narušena jeho dosud platná opora. Když heliocentrický model vystřídal geocentrický a zpochybnil aristotelsko-tomistickou metafyziku a kosmologii, dotkl se tím dosavadní skrytosti lidí v bezpečí přehledně organizovaného kosmického řádu. Nastalo kulturní „znejistění“, jež je ale samo o sobě určitelné pouze tak, že předchozí situaci klasifikujeme jako stav „jistoty“ a jako stejný stav „jistoty“ pochopíme též následující konfiguraci, to znamená stav poté, co se heliocentrický model stane novou kulturní konvencí.

Znejistění je možné pouze potud, pokud je možná jistota. Musíme si být jisti alespoň něčím, abychom mohli znejistět. Naproti tomu stav nejistoty žádnou jistotu nezná. Je to takový stav, kdy se kultura nemůže spolehnout na nic, na co by se nemohla spolehnout absolutně; teprve poskytne-li jí kdo absolutně, konečně platnou oporu, bude moci začít uvažovat o míře své jistoty či znejistění. Do té doby je kulturou nejistoty.

Jedním z prvních, kteří na počátku novověku pochopili evropanství jako stav kulturní nejistoty, byl Michel de Montaigne. V *Apologii Raimunda se Sabundy* říká: „Dokud nebude nalezeno něco, čím bychom si mohli být jisti úplně, nemůžeme si být jisti žádnou věcí“. Myslel tím, že neexistuje žádná absolutní pravda, kterou bychom si mohli být zcela jistí, a tudíž si nemůžeme být jistí vůbec ničím, co se považuje za naše poznání a vědění. Touto ústřední myšlenkou se stal otcem novodobé filosofické skepse pyrrhonického ražení, člověkem, jenž svým nepominutelným poukazem na teologický surrealismus každého poznání považovaného za definitivní a pravdivé způsobil, že napříště bude již velice nesnadné rozlišovat mezi deviantem a pravověrným.

Ve své době byl Montaigne jeden z nejmocnějších mužů, vlivný a nadto uznávaný pro svou vzdělanost. Měl dostatek prostředků k tomu, aby mohl utvářet politické záležitosti podle své vůle, a měl dostatek intelektuální autority, aby jeho slovo bylo slyšeno. Rozhodně nestál bezmocně proti událostem své doby, v náboženské, politické ani vědecké rovině, ale přesto se nakonec stáhl na odlehlé místo, do ústraní. Jakoby tím předznamenal též osud svého díla a v něm vyznačeného myšlení. Ještě kolem roku 1600 byla montaignovská skepse poměrně rozšířený postoj, který uznával mnohoznačnost věcí a projevoval ochotu žít s vědomím nejistoty i ironie. Kolem roku 1640 je však už všechno jinak: Dědictví lidí jako byl Montaigne, Rabelais, Erasmus Rotterdamský nebo Bacon je pohřbeno, vědomě likvidováno a překrýváno myšlenkovými proudy, které se pojí na karteziánsky potvrzenou sebejistotu pravdu poznávajícího subjektu.

Svárem těchto dvou tváří jednoho a téhož osudu se Montaigne vyjevuje jako prototyp člověka novověku a moderny, v němž jakoby soupeřily dvě kulturní tendence. Zprvu je to tendence probuzeného, autonomního a sebe sama vědomého člověka k aktivitě ve státě, k uchopování vlády nad sebou, k řízení věcí, kterou vede myšlenka, že politika je nástroj, jímž se dá dosáhnout věcí, jež člověk považuje za užitečné. A druhá je tendence k ústraní, kterou nese snaha stáhnout se z veřejného života, vůbec od světa, osvobodit se od jeho tlaků a nálad a žít životem antického učence. Napětí mezi těmito dvěma hnutími Montaigna ovládalo a způsob, jímž na ně posléze reagoval, pomáhá osvětlit podstatu jeho filosofické skepse.

Montaigne stojí v tradici, která toto napětí přenáší dějinami filosofie a způsobuje, že nikdy nebylo možné úplně společensky uzavřít a monopolizovat právo na přístup k poznání a k objevování. Stejně jako mnozí jeho předchůdci a následovníci si též on uvědomoval, že nejsme napojeni ani na zjevení, ani na skutečnost, ani na pravdu kdesi o sobě, ale pouze na difúzní poznání, které jsme si dokázali nebo nedokázali osvojit, s veškerou podmíněností, jež k němu patří. Athénský kynik, který svými dramaturgicky propracovanými výjevy na agoře odhaloval, že prameny a důkazy platónského vědění jsou samy historické a nemají nejmenší nárok na absolutnost, s níž si pohrávaly, vyhledával svá *devia* za hranicemi *polis* a v nezávislosti na ní stejně, jako to nakonec učinil Montaigne. Ani ten ale nebyl mezi učenci sám: Útěk od světa byla dobově vcelku běžná reakce mezi vzdělanci, a též Montaigne očividně napodoboval svoje renesanční vzory inspirované antickými skeptickými prvomysliteli. Dávno před Montaignem přišel Petrarca s myšlenkou mnišské klauzury pro profánní meditaci, v níž hledal možnost odloučení od světa bez náboženského důvodu. V Itálii 15. a 16. století odcházela z veřejných služeb řada lidí, většinou proto, aby vstupovala do nejrůznějších spolků a bratrstev, do nějakého typu jakéhosi „akademického kroužku“. Montaigne jednal zcela v duchu doby. Na jeho rozhodnutí překvapuje nikoli sama *fuga mundi*, ale radikálnost, s níž ji uskutečnil.

Druhý s tím související rys, jenž nadto opravňuje Montaignovo postavení v dějinách moderní Evropy, spočívá v tom, že celé jeho myšlení naprosto postrádá ideu dějinné naděje. V dějinách není v co doufat, žádný konečný ideální stav nepříjde, žádné království spravedlnosti a svobody nenastane. Tento prvek

je nesmírně významný nejen z hlediska filosofie dějin, nýbrž i ze zorného úhlu politické antropologie. Montaignův postoj by ale neměl být spojován s tím, o čem se na konci 20. století hovořilo jako o pozdně moderní krizi důvěry v budoucnost (*No Future*). Ta byla vcelku plytkým, spíše žurnalisticky zajímavým odrazem vývoje, jenž vrcholnou modernu soustavně podřizoval budoucnostním imperativům, sekulárním nebo náboženským eschatologickým formulacím, které posléze všechny ztroskotaly na tom, že je nikdo nikdy nedokázal uskutečnit. Naproti tomu byl Montaigne opět radikálnější: Odmítl dějinně filosofický, politický i náboženský záslib lepší budoucnosti z obavy před „perverzními důsledky proměn“, jak sám nazýval doprovodné znaky každého přespříliš ambiciózního vykupitelství lidstva.

Výsledkem zřejmě urputného souboje obou tendencí v Montaignově mysli jsou známé *Eseje*. Proč ale právě eseje a proč právě jejich styl, který z poznání pravidel života preironické a preskeptické kultury vyvozuje nesnadno akceptovatelné, těžce snesitelné, a proto raději všemi prostředky odvrhované zjištění o nejistotě jako základním stavu evropskosti? Proč právě eseje, z nichž vyrůstá přesvědčení, že základní modalitou našeho života není pravda ani nepravda, pravdivost ani nepravdivost, klam ani nahlédnutí, upřímnost ani lež, vědění ani nevědění, rozumění ani nerozumění, ale nejistota o tom všem?

Odpověď poskytne ta interpretace, při níž *Eseje* pochopíme jako Montaignův tvrdý rozchod s preskeptickým a preironickým pojetím pravdy. Montaigne výslovně usiloval o vlastní přerod; snažil se zanechat „starého“, v obci a ve státě činného, aktivně působícího Montaigna za sebou, a s ním i jednání v duchu politické správnosti a účelnosti. Aby dokázal přesně rozlišit, co vlastně chce nechávat za sebou, podnikl krok, jenž se v dějinách nesčetněkrát osvědčil: Vyzpovídal se ze svého dosavadního života, aby tak vypreparoval kontury toho Michela de Montaigne, jehož odmítl. *Eseje* na jednom místě tento záměr zmiňují. Montaigne se zastřenou ironií sám přiznává, že účelem *Esejů* bude zřejmě to, co je účelem zpovědi: Zbavit se zátěže zatímního života, očistit se od ní a připravit se na přerod k novému, jinému životu.

Je myslím vcelku přiznačné, že prvním, kdo si téhle souvislosti povšiml a na ni upozornil, byl Johann Wolfgang von Goethe. Poněkud nečekaně se v práci pojednávající o historii teorií barev (*Geschichte der Farbenlehre*⁸) zmiňuje, že *Eseje* vyhlížejí tak, jako by byly podníceny křesťanským obratem do vlastního nitra (*In-Sich-Gehen*). Pokud jde o křesťanskou podmíněnost Montaignova počinání, je pravděpodobně pochybná. Montaignův katolicismus byl nejvíc ze všeho diplomatická záležitost a jeho náboženský konzervatismus vyplýval až jako důsledek z pozice filosofické skepse. Když ale Goethe připomíná, že *Eseje* mají formu *Confessiones* a že v nich nachází „celému světu se smělou důvěrou předloženo to, s čím se doposud člověk ustrašeně svěřoval jako s tajemstvím pouze knězi ve zpovědnici“,⁹ je charakteru Montaignova sdělení velmi nablízku.

⁸ J. W. v. Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*, in: Werke, Abt. II (Naturwissenschaftliche Schriften), I – XIV, Weimar 1890 – 1904, Bd. II, Weimar 1893.

⁹ J. W. v. Goethe, c. d., s. 219 (...dasjenige, was bisher nur im Beichtstuhl als Geheimnis

Pro pochopení *Esejů* z toho můžeme odvodit několik momentů. Především by jejich název mohl být zaměněn jménem Vyznání, jako je tomu u Augustina, a nijak bychom se neprovinili proti jejich obsahu a zaměření. Dále je zřejmé, že Montaignův odchod do soukromí měl soukromý smysl, a stejně tak privátní, čistě osobní smysl náleží též *Esejům*. Nemůžeme v nich, pokud je nechceme vystavovat riziku nepřiměřeného čtení, spatřovat veřejný filosofický program, návod k jednání nebo myšlenkovou revoluci. Je to naopak docela prostá duševní hygiena člověka, který bilancuje, dělá pořádek ve věcech, uklízí. Montaignova síla v tomto ohledu spočívá ve schopnosti zvládnout celkově novou imaginaci sebe sama a svého světa sám, vyklouznout ze silového pole preironické kultury pravdy a závaznosti a v rozchodu se sebou, v nepokračování sebe sama stvořit myšlenkové prostředí nového světa: *Eseje* jsou v tomto určitém smyslu obrazem prvotní novověké *creatio discontinuata*.

Zde se nabízí srovnání s Aureliem Augustinem. Jeho *Vyznání* vznikla z příčin, jež obsahují nesporné analogie; též Augustinus procházel zlomovou situací, též on žil ve světě velkých věcí a megalomaničtých rozhodnutí v Miláně, též on ztratil svého přítele, aby se posléze vrátil zpět do Hippo Regia, kde si vybudoval domov na způsob svého vlastního kláštera. Jeho *Confessiones* podávají obraz toho, jak se Augustinus dostal na cestu pravé víry, dospěl k poznání pravdy a stal se novým, skutečným člověkem, čili z víry vědoucím křesťanem.

Zatímco mechanismus zůstává zachován a vnější podněty jsou velice podobné jak u Augustina, tak u Montaigna, bližší analýza dosvědčuje, že za hranicí těchto obecných rysů všechna vzájemnost končí. Že oba učinili vlastně analogické formální kroky plyne z daných prostředků a metod, které se jim v prostředí preironických kultur nabízely. Zacházení s pravdou není možné bez zpovědi, zásadní rozdíl ale tkví v orientaci zpovědi samotné. A ta je u Montaigna přesně opačná než jakou si vymezil Augustinus. Augustina zklamaly všechny cesty k pravdě, až na tu poslední, křesťanskou; teprve ona mu dala jistotu. Montaigne měl všechny jistoty bílého bohatého heterosexuálního muže katolíka v katolickém světě, poznal všechny jistoty plynoucí z majetku, moci, rozhodování, vzdělání, náboženství, a chtěl-li či potřeboval, uměl je využívat.

Na rozdíl od Augustina ale Montaigne postřehl, že nic z toho jistotu nedává, nepředstavuje a neznamená. Žádná pravda, na které se staví, není jistá. Montaigne jde jakoby pozpátku tou cestou, kterou šel Augustin za svou jistotou pravdy v křesťanském Bohu, a oprostuje se od jakékoli pravdy prostým zjištěním, že si nemůžeme být jisti žádnou věcí na světě. Montaignovy eseje jsou v tomto smyslu výsledkem obrácené, skeptické konverze. Je to dílo skeptického obrácení, jež začíná ironickým přestavěním perspektiv původně vymezených lidmi právě Augustinova ražení, a končí otázkou, kvůli níž skepse vždycky ztroskotá pod náporem absolutní sebejistoty descartovského *cogito*: jak žít ve světě, jestliže si nemůžeme být jisti žádnou věcí a jestliže naše domněnka, že víme, je tím nejhorším morem, jenž nás zabíjí.

dem Priester ängstlich vertraut wurde, nun mit einer Art von kühnen Zutrauen der ganzen Welt vorgelegt).

Žádná vzpomínka se nemůže ujistit sama sebou. Musí ji zajišťovat právě to, na co se rozvzpomíná, čili to, co ona sama zajišťuje. Bludný kruh jistoty a vzpomínky je hlavní překážka toho, abychom mohli žít jako skutečně anamnetická kultura, která si plně uvědomuje svoje tradice, jejich různost, vzájemnou podmíněnost, provázanost a nedílnost. Mezery v paměti, jež se někdy zdají být promyšleně rozmístěné, vznikají spíše v důsledku charakteru samotné vzpomínky. Vděčíme jim ovšem za to, že dokážeme relativně velmi snadno přežít; přežít jako kultura syntetické, homogenní jednoty, která se navzdory všem možným vzpomínkám ujišťuje svými jistotami a pravdami, jejichž doménou jsou paměťové mezery.

Cogito je proto náležitost preskeptické resuscitace jistot, které mohou být jistotami pouze vzhledem k paměťovým nejistotám. Evidence, která z *cogito* nepochybně vychází, se váže výlučně na daný okamžik myšleného myšlení a nepřesahuje jej. Její jistota je mžiková a neautonomní, protože je vždycky spolumyšlená k myšlení. Aby byla prokázána autonomie *cogito*, bylo by zapotřebí vysvětlit, na jakém základě se představa *cogito ergo sum* nutně stává substrátem všech představ, jež mohu prokazatelně považovat za svoje vlastní. Chybí-li průkaz takové nutnosti, je jistota *cogito* polomytická; a je-li způli zabezpečena mýtem, musí ji z druhé půli zabezpečovat ještě něco dalšího. Novověk zde sáhl po tom, co se nabízelo s nejvyššími zárukami: po moci. Nelze ale neuznat, že ho k tomu vybídla sama filosofie. Ve fyzikálně rozuměném světě počínající moderny, v němž má metafyzická interpretace stále méně místa i uplatnění, mohlo být vědění a s ním též jistota vědění snadno pochopeno jako moc, protože tento svět se naučil definovat sílu, ne však slabost, pomíjivost, nejistotu a bezmoc.

K těm se neumí vyjádřit jinak než jako k nedostatku síly; jsou vždy pouze úbytkem síly a moci, mohou být jen menší moci, nikdy ale ne-moci.

Montaignova skeptická zpověď sdílí se svým novověkým karteziánským přením jeden společný znak. Obojí tu stojí jako svou bezradností vzájemně hluboce související reakce na myšlenku pravdy, z níž se stala kouzelná formule pro ospravedlnění epistemické krátkodechosti člověka. Pravda působí jako epistemodicea¹⁰ nezbytná v situaci, kdy mnohé pojmy selhávají a kdy je stále očividnější, že opakem pravdy není lež, ale jiná pravda. Faustovská křeč povoluje; s nepopíratelnými zkušenostmi moderny pozbývá na platnosti přesvědčení novověkého učenice, že tři čtvrtiny budoucnosti zná ďábel a na člověku je, aby poznal to, co zbývá. Pravda ztrácí zajímavost též proto, že zmizela masa, kterou bylo možné o pravdě přesvědčovat a pro pravdu získávat. Stále méně je možná masa jako politický faktor a nahrazuje ji volič, jehož demokratickou účast na pravdě proměřují divácké people-metry. Teprve ty nám říkají, které jsou zprávy, jimž můžeme věřit.

Když se lidé v praktickém každodenním životě musí vyrovnat s problémem, který je omezuje v dalších rozhodnutích, nehledají optimální, racionálně zcela

¹⁰ Termín epistemodicea přejímám od M. Serrese, *Der Naturvertrag*, Frankfurt a. M. 1994, s. 45.

čisté, plně zodpověditelné a pravdivé řešení, ale zpravidla volí první rámcově uspokojivou cestu. Kritériem uspokojivosti je aktuální modus jejich sociokulturní existence, prvořadě jejich způsob momentálního chápání skutečnosti, nikoli jaká je, ale s jakými případnými nároky vystupuje vůči individu. Takové jednání probíhá na principu redukované racionality, která přihlíží k základním kontextům, jež jsou pro ni důležité, a k dorozumívacím nutnostem, vůči pravdě ale může být a většinou i je netečná. S pravdou, zdá se, lze pracovat pouze s využitím tohoto antropologického momentu; řečeno jinak, pravda je možná jen proto, že na člověku je vždycky něco předvídatelného.

Z téhož důvodu by rovněž mělo platit, že vůle nemít teorie a zříkat se pravdy by měla být vnímána jako posvátná. Zhoubné protilidskosti pravdy, chladné mužatky, do níž se zakousli hadi svárливosti, urputnosti, panovačnosti a neřestnosti, násobku sedmi hlavních hříchů a neduhu rozumu, se nepochybně ani tím nezbavíme. Dál bude vcházet do dějin a formovat historii, která má naštěstí dobrý žaludek.¹¹ Filosofie udělá dobře, vyhne-li se jí. A vyhnout jí, může k malým věcem a na odlehlá místa, pryč od mocenských center a ke skeptickému dotazu, zdali je všechno skutečně tak, jak to chce mít pravda. Filosofie nahlíží na nikoli *sub speciae aeternitatis*, ale *sub speciae temporis*, malá filosofie malých poměrů, v kterých lze žít a v kterých nakonec všichni žijeme, filosofie bez psychopatických ambicí na bytí v pravdě. Filosofie skeptické ironie, která představuje svoje průzory a občas alespoň tuší, že skutečně tragické není vůbec nic.

¹¹ Největší netvory/ největší ohavnosti/ historie už strávila/ Historie má dobrý žaludek. Viz Th. Bernhard, Světanápravce, in: *týž, Hry II*, Praha 1999, s. 264.

ZUSAMMENFASSUNG

Im Aufsatz *Num verum est, num necesse sit?* befasst sich der Verfasser in essayistischer Form mit dem Problem der Wahrheit, allerdings nicht im einen streng logisch-philosophischen Sinn, sondern in einer mehr kulturologischen Auffassung. Das Kleben an der Wahrheit, die als die höchste und erhabenste Bindung an den vorherbestimmenden Sinn des individuellen, sowie auch gemeinschaftlichen Daseins verstanden wird, ist eine kulturelle Angelegenheit, die mit einem gewissen Typus der Kultur zusammenhängt. Dieser Typus wird durch die Termini pränilistische Kultur, präskleptische Kultur und präironische Kultur näher bestimmt. Als ein historisches Beispiel des Umgangs mit der Wahrheit in einer präskleptischen und präironischen Kultur werden die typologisch hochentwickelte Ketzerei-Verzeichnisse im kanonischen Recht eingeführt, die nicht des mittelalterlichen, sondern des neuzeitlich-humanistischen Ursprungs sind. Im Folgenden wird der Unterschied zwischen der kulturellen Verunsicherung und der kulturellen Lage der Unsicherheit analysiert, dessen tieferes Bewusstsein zur Entstehung und Weiterentwicklung der modernen Skepsis beigetragen hat. Der Skeptiker par excellence, der natürlich auch das Wahrheitsproblem nicht umgehen konnte, ist Michel de Montaigne; im letzten Teil des Aufsatzes wird die Frage untersucht, warum und mit welchen Ansätzen er gerade die Form von Essays gewählt hat, um zu seiner skeptischen Bekehrung zu gelangen. In der Tradition der montaigneschen Skepsis wird auch die Chance auf eine Befreiung von der wahrheitsklebrigen Schnuffler-Beschaffenheit unserer Kultur gesehen.