

ZÁPADOČESKÁ UNIVERZITA V PLZNI

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Renesanční skepticismus a jeho úloha při vzniku novověkého
myšlení**

Bc. Petra Pokorná

Plzeň 2015

ZÁPADOČESKÁ UNIVERZITA V PLZNI

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Renesanční skepticismus a jeho úloha při vzniku novověkého myšlení

Bc. Petra Pokorná

Vedoucí práce:

Doc. PhDr. Daniel Špelda, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2015

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.

Plzeň, duben 2015

.....

Děkuji vedoucímu mé diplomové práce Doc. PhDr. Danielu Špeldovi, PhD. za cenné odborné rady a připomínky, rodičům za neutuchající podporu během studia a synkovi za lásku a trpělivost.

Obsah

1. Úvod	2
2. Renesanční skepticismus	5
2.1. Zdroje renesančního skepticismu a první představitelé	5
2.1.1. Antické myšlenkové pozadí skepse	6
2.1.1.1. Knižní zdroje renesančního skepticismu	9
2.1.2. První renesanční skeptikové	12
2.1.3. Francisco Sanches	14
2.2. Michel de Montaigne	17
2.2.1. Apologie Raimunda ze Sabundy	19
2.2.2. Hlavní skeptická témata u Montaigne	22
3. Skepse na úsvitu novověku	29
3.1. Teologický skepticismus	30
3.2. René Descartes	32
3.2.1. Vliv skepse a problém kritéria pravdy	34
3.2.2. Proměna metody v <i>Meditacích o první filosofii</i>	38
4. Polemika o funkci skepticismu při formování novověkého myšlení	48
4.1. R. H. Popkin a jeho revoluce	48
4.2. Pod skeptickým drobnohledem	52
4.2.1. Byl Montaigne pravým skeptikem?	52
4.2.2. Crise pyrrohoniene	57
4.2.3. René Descartes vítězem?	60
5. Závěr	66
6. Resumé	69
7. Seznam literatury	71

1 Úvod

Předmětem mé diplomové práce je renesanční skepticismus a zkoumání jeho vlivu na formování novověkého myšlení. Stěžejním cílem práce je snaha charakterizovat a blíže popsat skepticismus v epoše renesance a na tomto základě zhodnotit vliv, který tento myšlenkový směr měl při konstituování novověkého myšlení a filosofie René Descarta. Pozornost je věnována jak nejdůležitějším myslitelům, filosofům a osobnostem, tak okolnostem, které provázely zrod moderního myšlení.

Práce je členěna do pěti částí, z nichž první tvoří úvod, poslední závěr. Druhá kapitola se zabývá renesančním skepticismem, i když je v ní pro pochopení východisek a specifik zařazena také kapitola věnující se rysům a zásadám antické skepse. Představeni jsou humanisté, u nichž lze vystopovat první skeptické motivy, a nastíněny zásadní momenty těch jejich děl, která se stala inspirativními v dalším vývoji skepticismu. Větší pozornost je věnována Michelu de Montaigne a rozboru jeho díla *Apologie Raimunda ze Sabundy*, které jednak tvoří jeden z vrcholů skeptického uvažování renesance a kterému je také některými badateli přičítána odpovědnost za vznik tzv. skeptické krize.

Třetí část nejprve krátce prezentuje význam a užití skepticismu v teologické sféře, ale především interpretuje vliv pyrrhónské krize na myšlení René Descarta a postoj, který k němu zaujal. Analýzou pramenů primární i sekundární literatury a komparací argumentů a přístupů soudobých badatelů – historiků filosofie – se pokusím prozkoumat, zda renesanční skepticismus byl jedním ze zásadních myšlenkových východisek Descartovy slavné metodické skepse. Odvážuji se tvrdit, že tento fakt jednoznačně vyplývá z Descartova filosoficky nejpřínosnějšího díla *Meditace o první filosofii*, ale současně se zdá, že byla tato skutečnost po dlouhou dobu přehlížena. Poprvé se naznačení možné souvislosti mezi skepticismem Michela de Montaigne a René Descarta objevilo až ve čtyřicátých letech minulého století v díle Alexandra Koyré *Rozhovory nad Descartem*, ale teprve v padesátých a následujících letech bylo detailněji zkoumáno Richardem Popkinem, který explicitně tvrdil, že se Descartes dobral své metafyziky usilovnou snahou vymezit se proti převládajícímu skeptickému uvažování učenců své doby.

Ve čtvrté části práce je nejvíce prostoru vyhrazeno kritickému zhodnocení Popkinovy hypotézy o vlivu skepticismu na utváření novověkého přístupu ke vědění i k životu a světu jako celku. Detailně jsou popsány novátorské Popkinovy objevy a z nich vyplývající důsledky a interpretace, stejně jako nesouhlasné reflexe, které se spolu s tím, jak se rozšiřovalo povědomí o daném fenoménu, v průběhu času objevovaly. Není bez zajímavosti uvést, že otázka renesanční filosofie obecně stála velice dlouho mimo zájem badatelských kruhů – změna nastala teprve v posledních padesáti letech, přičemž je lví podíl na této změně právem připisován pracím Popkinovým.

Protože daná problematika není v českém prostředí širěji diskutována, snažila jsem se především představit a analyzovat vývoj, rozšiřování a zpřesňování poznatků v této otázce a poukázat na opomíjený vliv renesančního skepticismu při konstituování moderního vědění.

Vzhledem k povaze problému jsem se při zpracování práce rozhodla kromě primární literatury spoléhat zejména na soudobou, ale prozatím v češtině nevydanou cizojazyčnou literaturu. Poměrně nová kolektivní monografie *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* vydaná v roce 2010 objasňuje okolnosti vzniku skepticismu, analyzuje jednotlivé skeptické směry v antice a vliv skepticismu na filosofické myšlení v Evropě. V širším záběru jsou také pojaté kolektivní monografie *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* a *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, které čtenáře seznamují s intelektuálním ovzduším i filosofickými problémy doby.

Za přínosnou považuji práci profesorky Ann Hartleové publikovanou v roce 2003 *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*, která Montaigne představuje jako filosofa zásadního významu, ačkoliv ten se ve filosofa změnil de-facto náhodou. Osobou Michela de Montaigne a jeho myšlením se samostatně zabývá publikace *The Cambridge Companion to Montaigne* z roku 2005, editovaná Ulrichem Langerem; publikace z roku 1992 *The Cambridge Companion to Descartes*, editovaná Johnem Cottinghamem, činí totéž pro René Descarta.

Z téhož roku pochází i rozšířená verze dnes již klasické práce Richarda Popkina *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, v níž Popkin rozebral okolnosti znovuoživení skepticismu během renesance a představil též významné filosofy epochy.

Popkin je zcela zásadní badatel na poli skepticismu a jeho vlivu na myšlení Evropanů. Svým celoživotním dílem dokázal oživit zájem o renesanční filosofii jako celek

a jím nastavené interpretace jsou dodnes komentovány. Neotřele popisuje souvislosti mezi renesančním a novověkým skepticismem, zvláště v období sto padesáti let formování karteziánské filosofie, počínaje rokem 1500, a sleduje, jak zdroje podněcující vznik renesančního skepticismu v podobě nově dostupných překladů původních řeckých textů, tak důsledky zániku náboženských jistot a jednoty niterního přesvědčení rozdrčených protestantskou reformací. Věnuje se též jednotlivým filosofům – skeptikům dané historické epochy a vlivu jejich prací na posun v řešení otázky poznatelnosti světa a role jedince v něm.

2 Renesanční skepticismus

2.1 Zdroje renesančního skepticismu a první představitelé

Během renesance (zhruba 1350 – 1600) pomalu skončila doba scholastického ideálu vzdělanosti a radikálně se změnilo kulturní ovzduší a pohled Evropanů na člověka a jeho přirozenost. V této době skončila jednota západního křesťanství a náboženské rozdíly a války vedly k volání po toleranci a svobodě jednotlivce. Objevení Nového světa plného netušené fauny, flóry a zcela odlišně organizovaných společenství, vyvolalo diskuzi nad věrohodností starých nauk a nad poznatelností světa. Další významnou změnou byl i objev knihtisku, který od základů změnil možnosti šíření informací a výrazně ulehčil snahy prvních humanistů při uvádění ve známost mnohých nově nalezených a přeložených starověkých prací. Silná nutnost porozumět, nově interpretovat a pochopit svět z náhle se objevivších pozic je ostatně společná pro každé vzednutí vlny skepticismu kdykoliv v dějinách, dvacáté století nevyjímaje.

Filosofie renesanční epochy netvořila jednolitý myšlenkový proud, který by byl spojen v konzistentní celek a který by vykazoval společnou myšlenkovou základnu. Patrně jediným jednotícím momentem byla snaha o znovuvzkříšení antických kulturních ideálů, která však byla různými tehdejšími filozofy a autory odlišně interpretována a zrcadlila otřesy doby a prudce se měnící společenské ovzduší západní Evropy. Spolu s renesančním humanismem, sociální a politickou tradicí či přírodní filosofií koexistoval proud renesančního skepticismu, který se sice zrodil relativně nenápadně a pomalu, ale dle některých badatelů – především Richarda Popkina – v konečných důsledcích položil základy novověkého myšlení a racionalismu.

S novou situací se různí myslitelé vyrovnávali různě – buď zaujíмали konzervativní či kompromisní stanoviska, nebo se snažili o důkladnou reformu tradičních dogmat a výuky, další hledali cesty pro nové chápání kulturní a náboženské tolerance.

2.1.1 Antické myšlenkové pozadí skepse

Soudobé výklady skepticismu dělí směr na dvě hlavní větve – tzv. skepsi akademickou (představitelé byli členy Akademie) a radikálnější skepsi pyrrhónskou, jejíž zastánci následovali duchovní odkaz Pyrrhóna z Elídy. Toto dělení však patrně antika neznala, protože řecké slovo *skeptikos* bylo používáno pro všechny, kteří neustále v poznání hledali pravdu. Také Diogenés Laertios nazýval skeptiky pochybovači a zkoumateli, neboť o všem pochybují, vždy zkoumají, ale nenalézají, jsou zdrženliví v soudech i věčnými hledači pravdy.¹

Okruh skeptického zájmu tvořily tři základní směry bádání. Otázky prvního z nich – vzhledem k založení antického člověka – nutně pátraly po podstatě věcí. Skeptikům bylo vlastní přesvědčení, že podstata věcí je neodhalitelná, protože naše poznání vychází ze smyslů, které jsou sevřené fyziologickým uzpůsobením člověka, což omezuje vjemy natolik, že toto poznání nemůže být nikdy spolehlivé. Každý jedinec vnímá nepatrně odlišně, a protože současně není k dispozici měřítko, které by mohlo o jediné správnosti rozhodnout, není možné stanovit, kde je ukrytá pravda.

Z prvního okruhu otázek přímo vyrůstal druhý, tázající se, podle čeho by bylo možné soudit skutečnosti kolem nás. M. K. Lee vznesl hypotézu, že v pozadí vzniku skepticismu stálo tvrzení Démokrita, že celek vědění je postaven na vjemech.² Protože okolní svět se člověku ale pouze jeví a není jisté, zda toto jevení se odpovídá světu v jeho skutečné podstatě, je jedinec schopen pouze vypovídat o tomto jevení se, ale neměl by věci soudit. Jak učil zakladatel skepticismu, Pyrrhón z Elídy, je nejlépe zdržet se úsudku, protože není možné poznat žádnou podstatu věcí.³

Skepticismus nebyl ovšem jen učeným smýšlením a filosofickým postojem, ale chtěl též účinně ovlivňovat život jednotlivce, a proto třetí okruh otázek hledal návod na praktický život v situaci, kdy se pravda zdá být neodhalitelná. Podle skeptiků bylo nejlépe dosáhnout klidu v duši a stavu neotřesitelnosti skrze zdržení se úsudku. Bylo žádoucí aplikovat toto „zřeknutí se úsudku“ ve všech částech tehdejší filosofie – od logiky až k hudbě.⁴ Samotné

¹ Laertios, D., *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995, s. 371.

² Lee, M. K., „Antecedents in early Greek philosophy“, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 34.

³ Long, A. A., *Helénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*, Praha: Oikoymenh, 2003, s. 107.

⁴ Bett, R., „Introduction“, in: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 2.

zřeknutí se úsudku nepopírá možnost, že pravda může být odhalena, a proto skeptikové nikdy ani nepotvrzovali, ani nevyvraceli, pouze se zdržovali soudu o dané problematice, tedy dodržovali přístup řecky zvaný *epoché*, který byl vlastní jak akademikům, tak pyrrhonikům, u nichž se však patrně těšil větší oblibě, protože doufali, že skrze *epoché* docílí stavu naplněnosti vnitřním klidem a neotřesitelností – *ataraxia*. V tomto stavu bude jejich mysl jednat vyrovnaně ve všech situacích, za jakýchkoliv životních okolností, a to dokonce i tehdy, pokud budou nuceni volit mezi dvěma rovnocennými možnostmi.⁵ Sextus Empirikus byl přesvědčen, že nic není ze své podstaty dobré nebo špatné, a proto je nutné žít život zbavený dogmatismu a následovat přirozená hnutí mysli, tradice a náboženství vlastní kultury.⁶

Ačkoliv byl podle Richarda Betta princip *ataraxia* jednotný pro všechny skeptiky počínaje Pyrrhónem a konče Sextem, není dosud jasné, zda výklad tohoto přístupu znamenal totéž pro všechny skeptiky napříč staletími.⁷

Žádné Pyrrhónovo dílo – napsal-li nějaké – se do dnešních dnů nedochovalo, přesto lze základní bod jeho nauky reprodukovat jako přesvědčení, že ani skrze smysly, ani skrze rozumovou činnost není člověku dáno stanovit hranici mezi pravdou a lží.⁸ Proto je jediným možným přístupem rezignace na možnost poznání a lhostejnost k vynášení soudů.⁹ Pyrrhón k odmítnutí jediné volby využíval dialektiku, když proti zdánlivě jednoznačné věci postavil věc protichůdnou a dokazoval, že žádná z možností nepřeváží jazýček vah na svoji stranu, protože obě možnosti jsou rovnocenné – nacházejí se ve stavu *isosthenia*, a nebylo by proto správné upřednostnit jednu volbu na úkor druhé.

Akademická skepse¹⁰ měla odlišnou, jemnější podobu blížící se spíše stoicismu.¹¹ Žádný z představitelů akademické skepse totiž nemohl překročit Platónův stín tím, že by si

⁵ Bett, R., „Introduction“, in: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 3.

⁶ Striker, G., „Academics versus Pyrrhonists“, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 202-205.

⁷ Bett, R., „Introduction“, in: Sextus E., Cambridge: Cambridge University Press, 2005, *Against the Logicians*, s. xiv.

⁸ Nedůvěru ke smyslovému poznání získal patrně pod vlivem učení megarské školy a cesty na východ ve výpravách Alexandra Velikého mu daly osobní zkušenost s jinými kulturami.

⁹ Svavarsson, S. H., „Pyrrho and early Pyrrhonism“, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 41.

¹⁰ Hlavní představitelé – Arkesiláos, Karneadés, Filón z Lárissy

¹¹ Woodruff, P., „The Pyrrhonian Modes“, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 209.

dovolil „zpochybnit existenci nejvyšší pravdy a platnost filosofické řeči o Jednom a pravdě,“¹² a proto jeho představitelé deklamovali, že pravda je, ale otázkou zůstává, zda je přístupná nebohému člověku. Za inspiraci tohoto období skepticismu bývá považován Platónem předložený názor, že pokud nejsou k dispozici jasné důkazy zkoumaného problému, není známo zhola nic a není možné vynést jednoznačný závěrečný soud.¹³

Ainesidemos z Knóssu představil též teoretické základy skeptické nauky, když ve svém stěžejním díle *Pyrrhoneioi logoi* formuloval některé z tzv. pyrrhónských trópů (*trópoi*), jakkoliv je dnes jeho autorství ne zcela jisté. Jednalo se o teze popírající obecnou platnost poznání, které vycházely z učení Protágora, Démokrita, Platóna i Aristotela, ačkoliv filosofické přesvědčení skeptiků bylo pochopitelně odlišné. Trópy ukazovaly na rozdíly ve smyslovém vnímání jedince, kterými byla dokazována nejednotnost, nespolehlivost, ba dokonce nemožnost poznání světa kolem nás skrze smysly. Tvrdili, že smyslové poznání je ovlivněno mnoha okolnostmi, příslušností k živočišnému druhu, momentálním zdravím či rozpořením jedince, fyzikálními změnami okolí, kontextem, ve kterém se poznávaná věc nachází, interakcemi mezi jednotlivými vjemy, ale i náboženským přesvědčením či postavením člověka v komunitě.¹⁴

Kromě kritiky smyslového poznání prováděli skeptikové též kritiku logických operací, jelikož tvrdili, že není jisté, zda lze svět poznat smysly, ale právě tak není jisté, že je to možné rozumem, kterým je při poznávání světa uskutečňováno zejména usuzování a souzení a skrze logické závěry vyvstávají teorie. Skepticismus nesouhlasil s Platónovým předpokladem pravého poznání ukrytého v rodových pojmech, protože byl přesvědčen, že pojmu žádná realita neodpovídá, a proto od něj není možné odvodit žádné poznání. Rodový pojem by v sobě musel obsahovat všechny nuance reálně existujících věcí a navíc by taková jednotlivina musela obsahovat všechny, včetně pouze myslitelných a kontrárních vlastností najednou, protože nic nemůže náležet ke svému rodu pouze částí své podstaty a další částí náležet k jiné podstatě.¹⁵ Tedy ani smysly, ani pojmy nemohou ukázat skutečnou podstatu věcí, protože smysly podléhají klamům a pojmy se netýkají ničeho skutečně existujícího –

¹² Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 32.

¹³ Long, A. A., *Hellénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*, s. 123.

¹⁴ Woodruff, P., „The Pyrrhonian Modes“, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 213.

¹⁵ Horyna, B., *Filosofie skepse*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2008, s. 48-51.

jsou to sumáře rozličných jednotlivin, které reflektují pouze jejich společné znaky, ale záměrně přehlížejí jejich odlišnosti a tím opomíjejí část pravdivé skutečnosti, což ovšem znamená, že určitý výsek pravdy zůstane nepoznán. A zůstane-li nepoznána část pravdy, není pravda nalezena vůbec.

Poslední fáze řeckého skepticismu je neodmyslitelně spojována s odkazem Sexta Empirika, i když jeho dílo *Pyrrhoneioi hypotyposesis* zůstalo nepovšimnuto až do renesanční epochy.¹⁶ Sextus se snažil ukázat, že kritérium pravdy neexistuje, že může existovat situace dvou stejně silných argumentů stojících v opozici, řecky zvaná *isostheneia*.¹⁷ Protože je na každou zkoumanou věc možné nahlížet buď skrze empirii, nebo skrze pojmy, kombinací vznikají čtyři možné opoziční přístupy, které proti sobě staví dva odlišné smyslové, případně pojmové přístupy a navíc smyslové proti pojmovému a pojmové proti smyslovému vnímání. *Isostheneia* ukazuje, že jsou všechny způsoby nahlížení na věc ekvivalentní a žádný nesmí být upřednostněn. Z tohoto principu vzniklo epistemologické přesvědčení skeptiků, že pravdu o povaze věcí nelze odhalit ani skrze smysly, ani skrze rozum.¹⁸

2.1.1.1 Knižní zdroje renesančního skepticismu

Na počátku renesance byla známa díla dvou antických skeptiků – Cicerona a Sexta Empirika. Významným zdrojem k odhalení skeptických postojů byla také stať *Život Pyrrhův* v díle *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* od Diogena Laertia. Zde uvedl, že se skeptici v reálném životě řídili citem, ale neptali se, zda to, co cítí, je skutečně takové, jakým se jeví.¹⁹ Byli přesvědčeni, že v tradicích převzatých od předků leží hlubší pravdy, jejichž následováním jednak nemohou chybovat a jednak jim v nich skryté pravdy budou vyjeveny.²⁰ K překladu díla do latiny došlo poprvé ve třicátých letech 15. století a práce byla několikrát vydána ještě před rokem 1500.

¹⁶ Bett, R., „Introduction“, in: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 6.

¹⁷ Bett, R., „Introduction“, in: Sextus E., *Against the Logicians*, s. xviii.

¹⁸ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 38-40.

¹⁹ Laertios, D., *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, s. 123.

²⁰ Striker, G., „Historical Reflections on Classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism“, in: Sinnott-Armstrong, W., *Pyrrhonian Scepticism*, Oxford: University Press, 2004, s. 14-20.

Z bohaté tvorby Cicerona²¹ byl dostupný kromě *Akademiky* pouze zlomek – některé projevy, apologie či právní obhajoby. *Akademika* byla napsána formou dialogu, údajně proto, aby žádný názor nebyl dominantní. „Cílem dialogu je objevit argumenty pro a proti akademickému skepticismu, nikoliv ukázat, že jedna strana má pravdu.“²² Stavebním kamenem díla byla rozprava mezi skeptickými akademiky a stoiky o možnostech poznání. Stoikové v ní vycházeli z empirie a tvrdili, že vycházíme-li ze jsoucího, které je v souladu s existujícím, pak je poznání pravdivé. Na to akademičtí skeptikové věrní svému přesvědčení namítali, že pokud je lživá podstata nebo jsme myšleni smysly, případně rozumem, zůstává pravdivé poznání věci nedosažitelné.²³

Nejzásadnějším ovšem bylo dílo Sexta Empirika *Pyrrhoneioi hypotyposesis*, které se skládalo ze tří samostatných částí. První se zabývala vlastními postoji pyrrhonismu, zatímco další dvě se vyrovnávaly s názory ne-skeptických filosofů a s jejich postoji ve třech oblastech filosofie, které se za Sextových časů rozlišovaly. Byly jimi logika (kniha druhá), fyzika a etika (kniha třetí), do níž byla zahrnuta též rétorika, studium jazyka a epistemologie.²⁴ Cenná je zodpovědnost, s jakou prostudoval původní starší skeptické prameny, bohužel zcela v duchu dobových konvencí neuváděl, kdo je původním autorem myšlenky. Přesto toto jeho eklektické dílo slouží dodnes při rozboru kořenů skepse.²⁵

Patrně úplně první překlad Sextova díla byl pořízen kolem roku 1549 španělským humanistou Juanem Páezem de Castro z řeckého rukopisu uloženého v knihovně kardinála Mendozzy v Itálii, nicméně tento překlad byl pořízen ze soukromého zájmu Castra a nikdy nebyl vydán.²⁶ K prvnímu publikování došlo až v roce 1562 zásluhou Henriho Estienna, který objevil rukopis Sexta ve své knihovně a přeložil jej, protože mu četba tohoto díla odhalila smělost, se kterou někteří filosofové soudí podle vlastních měřítek jakékoliv záležitosti, především pak teologického charakteru. Jak Estienne sám v předmluvě ke knize přiznal, byl přesvědčen, že by mohla posloužit jako lék pro bezbožné filosofy, tím že by jim připomněla důležitost smyslového vnímání; mohla by ovšem také posloužit jako dobrý zdroj

²¹ Cicero byl též autorem latinského filosofického názvosloví, kterého se běžně užívalo až do 18. století.

²² Brittain, Ch., „Introduction“, in: Cicero, M. T., *On Academic Scepticism*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2006, s. xii.

²³ Tamtéž, s. xxi.

²⁴ Bett, R., „Introduction“, in: Sextus E., *Against the Logicians*, s. xv.

²⁵ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 36-37.

²⁶ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford: University Press, 2003, s. 36.

antické filosofie, či by mohla být k užítku studentům zajímajícím se o historické a filologické otázky. Copenhaver upozornil, že se Estienne nepovažoval za skeptika nebo šířitele skepticismu, ale že se – zcela v duchu humanitních tradic – pouze snažil ukázat na antické dědictví, rozšířit o něm povědomí a vyzdvihnout hodnoty v něm skryté.²⁷

Cílem vydání z roku 1569, pod kterým je podepsán Gentian Hervet, bylo prosazovat křesťanské vidění světa proti názorům ne-křesťanských filosofů. Hervet, žijící mezi lety 1499-1584 a působící jako sekretář kardinála z Lorraine, se zúčastnil na Tridentuském koncilu a během svého působení v Římě přeložil mnoho děl církevních otců z řeckého okruhu. Živnou půdou pro rozvoj skeptického myšlení byly názorové střety různých náboženských skupin ústící až do reformace a následných protireformačních snah. Hervet byl také zarytým odpůrcem protestantského chápání víry, napsal mnoho pamfletů proti jeho čelním představitelům a snažil se vyvolat názorové polemiky. Jedinou jistotu viděl v Božím zjevení a skepticismus tím, že konfrontuje všechny lidské teorie, má sílu vyléčit člověka ze slepého dogmatismu, může mu dát pokoru a připravit jej na přijetí Kristova poselství.²⁸

Sextus Empirikus byl jediným antickým pyrrhonikem, jehož dílo zůstalo zachováno. Filosof, jehož myšlení bylo po dlouhou dobu považováno za přinejmenším podivné, se náhle proměnil v *le divin Sexte*, aby mohl být na konci 17. století jiným velkým skeptikem, Pierrem Baylem, nazván otcem moderní filosofie. Neexistují však žádné důkazy o tom, že by byl Sextus Evropou významněji reflektován před rokem 1520²⁹, kdy vyšla kniha Gianfrancesca Pica *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae*, o níž se lze domnívat, že poprvé využila pro své argumenty pyrrhónské postoje.³⁰

V otázce, zda byl renesanční skepticismus ovlivněn více pyrrhónskou nebo akademickou skepsí, došlo na základě nejnovějších výzkumů k zajímavému posunu. Zatímco Popkin a jeho žáci udržovali přesvědčení o zásadním vlivu pyrrhónské skepse, v poslední době se většina odborníků přiklání k názoru, že tehdejšími badatelům byla bližší akademická skepse zprostředkovaná díly Ciceronovými, patrně proto, že tato forma

²⁷ Copenhaver, B., „Popkin non-scepticus“, in: Popkin, J. D. (ed.), *The Legacies of Richard Popkin*, Berlin: Springer, 2008, s. 11.

²⁸ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 40.

²⁹ Dominik Perler ve svém článku z roku 2004 „Was There a „Pyrrhonian Crisis“ in Early Modern Philosophy?“ poznamenává, že první latinský překlad Sexta pocházel již z doby okolo r. 1300, i když zůstal, vzhledem k duchovní atmosféře doby, bez významnějšího vlivu. Dosud nejstarší doklad o tom, že by kdo vůbec četl Sexta, se datuje do roku 1441.

³⁰ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 8.

skepticismu nezpochybovala matematické nazírání na svět, v čemž se jak s renesančními, tak raně novověkými postoji shodovala.³¹

2.1.2 První renesanční skeptikové

Růst zájmu o skepticismus byl na počátku 16. století nepopíratelným fenoménem, i když se jednalo spíše o vlnu zájmu o akademický skepticismus, který vycházel z pojetí Cicerona a pozdější platónské Akademie, nežli o pyrrhonismus dle Sexta Empirika. Tuto vlnu zájmu vyvolali zastánci fideismu, teologové, kteří byli přesvědčeni, že poznání je možné získat jen skrze víru, že pravda je sepsána na stránkách Bible a že lidský rozum není schopen vlastní invencí odhalit zákonitosti božského uspořádání věcí.

Do náboženských třenic ohledně skepticismu zasáhl poměrně vyhraněně i Luther v reakci na knihu Erasma Rotterdamského *De Libero Arbitrio* vydanou v roce 1525, když vyjádřil své přesvědčení, že křesťan nemůže být za žádných okolností skeptikem, protože by tím popřel samotnou podstatu své víry. Tvrdil, že si křesťan musí být absolutně jistý pravdou vyvěrající z víry, která zcela popírá skepticismus. Není-li tomu tak, nejedná se o Boží nedokonalost, ale o chybu člověka, který nechce akceptovat, že existují věci o Bohu, které jsou nevyjevené a možná takové mají i zůstat.³²

Těmito a jim podobnými debatami vstoupila opět do života zcela zásadní otázka o nalezení kritéria pravdy, která se brzy z náboženského okruhu přenesla do filosofického a raně vědeckého prostředí. Zde dalších dvě stě let oscilovala mezi dvěma extrémy - úplnou jistotou nebo všepohlujícím pyrrhonismem – a vytvořila celou řadu podivuhodných intelektuálních konstruktů, které měly za cíl nejistotu zcela popřít, ale ve skutečnosti se proměnily ve dva nové směry bádání – v pátrání po víře (čistý fideismus) a v pátrání po důvodech (umírněný skepticismus).³³

Na počátku zrození renesančního skepticismu stáli dva muži – Giovanni Pico della Mirandola a mladý dominikánský řeholník Girolamo Savonarola, který byl také prvním, kdo

³¹ Neto, J. R. M. „Academic Scepticism in Early Modern Philosophy“, *Journal of the History of Ideas*, 1997, roč. 58, s. 217.

³² Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 9, dle: Luther, M., *De Servo Arbitrio*, in: *Luther's Werke*, vol. 18 (Weimar, 1908), p. 601-610.

³³ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 15.

navrhl použít antické skeptické texty na obranu „pravé víry“. Není sice zcela jasné, kde došlo k jejich setkání, ale je jisté, že spolu na půdě kláštera ve Ferrare vedli teologické a filosofické debaty. Tito dva myslitelé výrazně ovlivnili Picova synovce Gianfrancesca. Ten nejenže sepsal biografii Picovu, ale především se v devadesátých letech 14. století pod vlivem Savonarolovým rozhodl znemožnit díla antických autorů. V prvním svém počínu, díle vzniklém pod duchovním vedením Savonaroly, hledal hranice mezi proklamovaným pravdivým viděním světa očima křesťanů a pohanskými představami a názory. Poté, co byl Savonarola za své názory exkomunikován z církve a poté trýznivě popraven v roce 1498, sepsal Pico nejprve jeho obranu a následně i důležitou biografii, která až do doby svého prvního vydání tiskem v roce 1674, kolovala v manuskriptech.

Pico ve své biografii o Savonarolovi uvedl, že si mnich krátce před svou smrtí objednal latinský překlad Sextových děl, „...protože si ošklivil chvástání mnohých lidí, kteří byli přesvědčeni, že jsou učení.“³⁴ I když se tento projekt nikdy neuskutečnil, a přestože měl především apologetické cíle, lze jej dle názorů některých badatelů považovat za bod zrodu moderního skepticismu, který nastal o více než šedesát let dříve, nežli byly Sextovy texty skutečně přeloženy.³⁵

Během svého nuceného exilu okolo roku 1510 započal Pico pracovat na své knize *Examen vanitatis doctrinae gentium*, která byla s dedikací papeži Leu X vydána o deset let později. V díle Pico předložil některé soudobě aktuální teze Sexta Empirika s cílem jednak zpochybnit všechny filosofické názory – především Aristotelovy a pak přesvědčit, že pouze křesťanská nauka opírající se o biblické podání je jistá a správná.³⁶ Lze se domnívat, že Pico studoval Sexta z řeckého manuskriptu dlouho předtím, než poprvé vyšel řecky, resp. latinsky, a to z kodexu, který patřil rodině Vespucciových, ze které pocházel též slavný mořeplavec Amerigo Vespucci. Pico ovšem rozhodně nebyl obhájcem skepticismu, ale používal skeptické argumenty na podkopání důvěry v získané znalosti a především k tomu, aby podtrhl své přesvědčení, že jediné spolehlivé poznání je zjevené Bohem. Navíc věřil, že

³⁴ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 22., dle Gianfrancesco Pico, *Vita R. P. Hieronymi Savonarolae*.

³⁵ Perler, D. „Was There a „Pyrrhonian Crisis“ in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* [online], Berlin: De Gruyter, 2004, roč. 86, s. 214.

³⁶ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 21.

pravá křesťanská věrouka nemůže být skepticismem pošpiněna, protože její jádro neleží v dogmatických filosofických systémech, které byly Sextem odmítnuty.³⁷

Patrně nejznámější postavou, která byla ve své době považována za skeptika, byl Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486 – 1535). Stalo se tak díky jeho často a v mnohých jazycích vydávanému dílu z roku 1526 *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* a prokazatelnému vlivu, které dílo mělo na Montaigne.

Jakkoliv Agrippovo dílo nepředstavuje žádnou ucelenou skeptickou analýzu lidského poznávání, nelze ji upřít minimálně tu zásluhu, že přispěla k oživení zájmu o antický skepticismus. Agrippa jako své zdroje zmiňuje Cicerona a Diogena Laertia. Sice výslovně neuvádí Sexta Empirika, ale přesto se pro nápadnou podobnost některých uváděných příměrů zdá, že by se určité pasáže o jeho výroky mohly opírat, ačkoliv v té době ještě nebylo dílo Sexta vydáno tiskem a není zcela jasné, odkud by Agrippa čerpal.³⁸

Hodnocení ohlasu na skeptické motivy u těchto filosofů – s důrazem na Gianfrancesca Pica, zůstává rozporuplné, ale dle Popkina se zdá, že prvním dílem, které nově vyvolalo zájem o skepticismus, byla až *Apologie Raimunda ze Sabundy* z pera Michela de Montaigne, která byla ovšem o něco mladší nežli práce Picova. Jinak na tuto záležitost nahlíží Charles Schmitt, který se domnívá, že práce Picova neovlivnila přímo myšlení největších skeptiků, jakými byli ve své době např. Montaigne či Bayle, ale je přesvědčen, že dílo Picovo nebylo neznámé a věří, že ovlivnilo mimo jiné T. Campanellu M. Mersenna, P. Gasendiho a G. W. Leibnize.³⁹

2.1.3 Francisco Sanches

Sanchesovo dílo se těšilo značné pozornosti za jeho života a ještě i během 17. století – do roku 1665 bylo vtištěno hned několikrát, ale poté upadlo v zapomnění a bylo pro filosofii objeveno znovu teprve zhruba před sto lety. Existuje též názor, že Sanches byl

³⁷ Schmitt, Ch. B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 246.

³⁸ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 30.

³⁹ Schmitt, Ch. B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance philosophy*, s. 253.

dokonce pro vývoj novověkého myšlení ve srovnání s Montaignem důležitější, protože jen u něj existoval týž pozitivní přístup, který lze vysledovat později i u Descarta. Ten na něj sice nikdy neodkazoval přímo, ale Leibniz tak již otevřeně činil.⁴⁰

Francisco Sanches, strýc slavnějšího Michela de Montaigne, se narodil v roce 1551 nebo 1552. Nejprve studoval na Collège de Guyenne v Bordeaux, poté navštěvoval různé university v Itálii a teprve následně se usadil v Římě. Zajímal jej prudce se měnící obor medicíny, který studoval zpočátku právě v Římě a poté odešel na Universitu v Montpellieru, kde mu bylo v roce 1574 přiznáno lékařské vzdělání. Několik let praktikoval jako lékař, nejprve mu byl ovšem v roce 1585 udělen titul profesora filosofie, a až v roce 1612 obdržel titul profesora medicíny na universitě v Toulouse, kde velice úspěšně působil do své smrti v roce 1612.⁴¹

Jednou z jeho prvních filosofických prací byl skeptický atak adresovaný jezuitskému matematikovi Christopherovi Claviovi, který se právě zabýval euklidovou matematikou a jehož Sanches konfrontoval se soudobým přesvědčením o pravdě ležící v matematice. Tvrdil, že pravdu není možné nalézt v žádné matematice, protože nepracuje s přirozenými, ale ideálními objekty, které nejsou v lidském životě přítomné. Bylo by zapotřebí přesně vědět, že body a přímky pravdivě vyjadřují povahu a přirozenost zkoumané věci a musela by existovat jistota, že matematické postuláty jsou pravdivé. Namísto této falešné představy o vědění předložil přesvědčení, že pravá věda spočívá v dokonalém poznání věci (*Scientia est rei perfecta cognitio*). V okamžiku, kdy odhalíme a uznáme nespolehlivost lidských smyslů a především nemožnost poznávat věc jednotlivě, stane se doposud jistá znalost jednotlivin nejistou. Lze totiž dosáhnout pouze nekompletního poznání částí jednotlivin existujících v přítomnosti.

V roce 1576 napsal své zdaleka nejznámější pojednání *Quod nihil scitur* (*O tom, že nic není známo*). Zásadní změnou, kterou toto dílo přineslo, byl fakt, že nebylo sepsáno z pozice, jež by se obracela do minulosti a snažila se provádět kritiku aristotelismu buď ukazováním na lidskou hloupost, nebo na velikou vzdálenost mezi jednotlivými filosofickými teoriemi.

⁴⁰ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 42.

⁴¹ Tamtéž, s. 42, dle Sanches, *Quod Nihil Scitur*, s. 111.

Sanches od sebe oddělil poznání na základě různosti poznávaných věcí – vnější věci jsou poznávány skrze smysly a vnitřní věci bez pomoci čehokoliv dalšího pouze rozumem. Do vnitřních věcí zařadil myšlení, vůli a chtění. Protože k těmto přistupujeme přímo, bez pomoci smyslů, nese jejich poznání větší jistotu.⁴² Paganini vyjádřil přesvědčení, že právě toto oddělení vnímání dvou světů, na které později navázal Descartes, připravilo cestu novověké vědě.⁴³

Pravé poznání je vlastně intuitivní bezprostřední vhléd do skutečných podstat věcí, a proto by věda měla poznat každou jednotlivou věc zvlášť, protože jakákoliv generalizace nutně přináší nejistotu. Protože ale takový přístup není možný ani vzhledem k povaze věcí, které jsou spolu všechny spojené a navíc mají tendenci se v čase měnit, a ani vzhledem k omezeným poznávacím schopnostem a možnostem člověka, nelze poznávat jistě, jak Sanches upřímně přiznal. Proto je jakékoliv zobecnění bludným skutkem, skrze který nelze nalézt pouze jedno jediné pravdivé vědecké vysvětlení. Vše, čeho je člověk schopen dosáhnout, je jen nedokonalé a neúplné poznání postavené na aktuálním pozorování a usuzování. Sanches však v tomto bodě neustrnul a snažil se nalézt metodu, která by mohla konstruktivně naložit s nabitými zkušenostmi. Byl to právě on, kdo poprvé použil výraz „vědecká metoda“ (*Método universal de las ciencias*⁴⁴), kterým rozuměl trpělivý a pozorný empirický výzkum následovaný vědomým usuzováním a vyvozováním z toho, co bylo pozorováno. Na rozdíl od svého současníka Francise Bacona se však nedomníval, že by to mohlo vést k nalezení klíče k pochopení světa, ale věřil, že takto lze získat nejlepší možné poznání.

Sanches je z dnešních pozic zajímavý především tím, že své uvažování nestavěl ani na antiintelektuální pozici, jako to udělal např. Agrippa, ani na přesvědčení, že věci jsou nepoznatelné, protože o nich existují rozdílné výklady, ale problém poznatelnosti promyslel z čistě filosofických pozic – odmítl aristotelismus, odmítl uvažovat, jaký je poznávající subjekt a odmítl se dokonce zabývat tím, jaký je poznávaný objekt. Stanovil způsob, jakým

⁴² Tato filosofie vnitřní zkušenosti nebyla však zcela nová, setkáváme se s ní již u Bernarda z Clairvaux či v Augustinově „*vrať se do sebe, ve vnitřním člověku dlí pravda*“. Citováno dle Kobusch, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, Praha: Oikoymenh, 2013, s. 105.

⁴³ Paganini, G., „Descartes and Renaissance Skepticism: the Sanches Case“, in: Neto, J. R. M., Paganini, G., Laursen, J. Ch. (ed.), *Skepticism in the Modern Age*, Leiden – Boston: Brill, 2009, s. 257-258.

⁴⁴ Guerlac, R. „That Nothing is Known by Francisco Sanches“, *Renaissance Quarterly*, 1990, roč. 43, s. 401.

by bylo možné poznání dosáhnout, ale ihned dodal, že to není možné a proč. Jeho ostré argumenty bývají považovány za vůbec nejdokonalejší v rámci renesančního skepticismu.

Ve shodě s Popkinem se domnívám, že z těchto důvodů není možné Sanchese počítat mezi stoupence pyrrhonismu, ale že jej lze spíše považovat za přívržence akademické skepse, který nechtěl skepticismus vykořenit (o což se snažil Descartes či Bacon), protože byl bytostně přesvědčený o nepoznatelnosti věcí, ale že se snažil najít způsob, jak z toho, co je dáno, vytěžit co možná největší poznání.⁴⁵ Jako pyrrhonik by totiž ani nemohl stanovit a prezentovat metodu pro pravé poznání, ani vyjádřit závěr, že nic není známo.

2.2 Michel de Montaigne

Michel de Montaigne, jeden z nejvlivnějších renesančních skeptiků, se narodil v roce 1533 ve francouzské oblasti Périgord. Získal právnické vzdělání a krátký čas působil jako radní v parlamentu v Bordeaux. Zde se setkal s Etiennem de la Boétie⁴⁶, který hluboce ovlivnil jeho rané intelektuální názory, které měly stoické založení. Když odešel z veřejného života, věnoval se – s jednou vynucenou přestávkou, kdy se musel postavit do čela rady v Bordeaux a působil jako prostředník mezi hugenoty a katolíky⁴⁷ – pouze svým zálibám, cestování, četbě a psaní. Zemřel osm let před počátkem nového století.

Od roku 1571 pracoval na svém jediném celoživotním díle *Eseje*. První vydání je datováno do roku 1580, poslední, šesté, vyšlo až posmrtně. Zvláštností je, že autor vytrvale dopisoval nové kapitoly či aktualizoval – avšak nikdy zcela neměnil – již jednou vydaný text.⁴⁸ Montaigne se chtěl, dle vlastních slov, psaním snad původně jen bavit a skrze psané úvahy hledat sám sebe a cíl svého bytí, či chtěl možná vytvořit pro své potomky jakési praktické kompendium s příklady z antické filosofie a středověké scholastiky.⁴⁹

⁴⁵ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 41.

⁴⁶ La Boétie byl autorem *Pojednání o dobrovolném otroctví*, kde vyjádřil svou podporu možné občanské neposlušnosti.

⁴⁷ Langer, U., „Montaigne’s political and religious context“, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 15.

⁴⁸ Černý, V., „Poznámky a komentář“, in: Montaigne, M. de, *Eseje*, Praha: Odeon, 1966, s. 362.

⁴⁹ Boucher, W., „Montaigne’s Legacy“, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 28.

Ve svém neúnavném hledání se nejprve mimoděk, ale později záměrně, zamýšlel sám nad sebou, dokladem čehož může být věta z předmluvy k vydání z roku 1580: „*Já jsem předmětem této knihy*“, v níž sám sebe nazýval „*hledáčem*“ a „*umělcem*“. ⁵⁰ Oproti tomu ve vydání z roku 1588 shledal, že vykreslováním sama sebe pro druhé odhalil, že nestvořil knihu, ale kniha stvořila jeho a stal se tak tím, kým se stát nikdy nedoufal: „...*novou figurou - neúmyslným a náhodným filosofem*“. ⁵¹

V *Esejích*, pro které je typický výrazně neuspořádaný, místy až chaotický ráz, se nalézají přes 1 300 citátů, případně parafrází, ale nikde není uvedeno – v rozporu s dobovými konvencemi – jméno původního autora. Cave tvrdí, že byl tento přístup Montaignem zvolen záměrně, buď aby byla prolomena aura spjatá s původními výroky, nebo se autor snažil ukázat, že nové nemůže být viděno nebo slyšeno, pokud není odlišeno od starého. ⁵²

V nejstarších z celkových sto sedmi kapitol byl často prezentován stoický ideál sebekontroly, hovořilo se o marnosti ukryté v jakémkoliv lidském jednání a o slabostech rozumu, který nedokáže ovládnout ani člověka, ani svět. Odklon od stoicismu, který Montaigne vnitřně neuspokojoval, a přestoupení do skeptického tábora, byl nicméně procesem dlouhodobějším, což nejlépe dokládaly úpravy v novějších vydání *Esejí*. ⁵³

S antickým skepticismem se Montaigne seznámil ze dvou pramenů – z Diogényovy biografie Pyrrhóna z Elídy v latinském překladu z 15. století a především z též přeloženého díla Sexta Empirika – *Pyrrhoneioi hypotyposesis*. ⁵⁴ Stejně jako pro první pyrrhonisty, i pro něj byl skepticismus návodem, jak prožít život, i když jej nevnímal jako postoj, ale spíše jako neustálý proud hledajících myšlenek, který se promítá do všech oblastí lidského bytí. ⁵⁵

Kromě celé řady skeptických prvků lze v *Esejích* nalézt i Montaignovu osobitou prezentaci jeho filosofického postoje. Je to poměrně velká důvěřivost v antické prameny hraničící až s nekritičností. Jeho skepticismus se však od antického výrazně odlišoval v tom,

⁵⁰ Goyet, F., „Montaigne and the notion of prudence“, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 121.

⁵¹ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 191.

⁵² Cave, T., „Problems of Reading in the *Essais*“, in: McFarlane, I. D., MacLean, I. (ed.), *Montaigne Essays in Memory of Richard Sayce*, Oxford: Clarendon Press, 1982, s. 144 -145.

⁵³ Larmore, Ch., „Scepticism“, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 1147.

⁵⁴ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 47.

⁵⁵ Larmore, Ch., „Scepticism“, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1150-1153.

že se nezříkal vynášení soudů, otevíral oči moudrosti a k hledání pobízel, místo toho, aby od něj odrazil a změnil se z originálního důrazu na destrukci a pasivitu v pragmatickou filosofii náboženské a politické shody.⁵⁶ Lišil se i v nedodržování stanoviska *epoché*, což lze mimo jiné vyvodit z toho, že na mnoha místech *Esejí* detailně rozebíral vznik a formování úsudku. Navíc mu nebyla vlastní ani *ataraxia*, protože opakovaně napsal, že byl často pohnut životními okolnostmi; a navíc své názory a úsudky čas od času pozměňoval. Osobně tvrdil, že chce poznat sám sebe, ale toto filosofické přesvědčení lze očekávat spíše u Sókrata nežli u skeptiků. A v neposlední řadě je nepochybné, že *Apologie Raimunda ze Sabundy* svým fideistickým vyústěním bránila katolické pojetí víry.

2.2.1 Apologie Raimunda ze Sabundy

Nosná část *Apologie*, tohoto z historické perspektivy nejdůležitějšího Montaignova skeptického díla, byla sepsána v letech 1575 – 1576, kdy byl její autor zasažen atakem pyrrhonismu tryskajícím z právě čteného Sextova díla. Jeho pochybnosti se spolu s Ciceronovými mísily s vlastními skeptickými argumenty pisatele.

Apologii se prolínají tři hlavní skeptické vlny, z nichž každá má vlastní tematiku. V první vlně Montaigne rozebral momentálně aktuální teologickou krizi ohledně kritéria víry a v dalších částech na základě mnohosti názorů rozšířil skeptické argumenty na celé poznání. Na rozdíl od jiných renesančních myslitelů nepředkládal pouze osamocená tvrzení opačné pravdivostní hodnoty, ale uplatnil pyrrhónský pohled na veškerou možnost poznání. Všechny jeho argumenty vykulminovaly až do naprosté destrukce přesvědčení o jistotě rozumových aktivit a do ztráty důvěry netoliko ve vědecké poznání, ale v poznání jako celek.⁵⁷

Montaigne se v *Apologii* pokusil bránit, doložit a osvědčit závěr díla *Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri Raymondi de Sabonde* z roku 1436.⁵⁸ Pod ním byl podepsán známý racionálně smýšlející teolog Raimund ze Sabundy, který byl zastáncem přirozené teologie. Byl tedy přesvědčen, že lze potvrdit existenci Boha a pravdu křesťanství

⁵⁶ Friedrich, H., *Montaigne*, Berkeley: University of California Press, 1991, s. 128- 137.

⁵⁷ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 55-56.

⁵⁸ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 151.

přirozenými důvody, bez víry, a to z pečlivého čtení Bible a knihy Přírody, v nichž obou se Bůh zjevuje.⁵⁹ Sabundus dospěl k závěru, že se skryté božství ukazuje skrze zjevný, hmatatelný svět, který člověka obklopuje. Adekvátním poznáním přírody je tedy možné odhalit Stvořitele celého univerza, a to i bez milosti Boží. Právě tento moment byl zásadním problémem pro Sabundovy odpůrce, kteří odmítali nepotřebnost víry a milosti k poznání Boha, protože samotný rozum vnímali jako chabý pro pochopení velikosti Boží.

V první námitce Sabundovým protivníkům Montaigne uvedl, že se na první pohled opravdu zdá, jakoby bez milosti Boží nebylo možné dosáhnout skutečné pravdy, protože kdyby tomu tak nebylo, jistě by byla nalezena již mudrci ve starověku. Protože se tak ale nestalo, je Boží milost pro odhalení tajemství víry a náboženství nutností, i když může být úspěšně podpořena rozumovými vývody. Skutečnou víru pocházející od Boha považoval za podmínku poznání pravdy, protože „*vznešená tajemství našeho náboženství si živě a bezpečně osvojí pouze víra.*“⁶⁰ Přesto se Bůh v reálném světě nechává poznat skrze smysly a je na člověku, aby tyto stopy rozumem odhalil. Montaigne tvrdil, že ve shodě s Pavlem, i on i Sabundus měli na mysli, že rozum nasměruje naše poznání a milost Boží jej dotvoří.⁶¹

Druhá námitka namířená proti Sabundovi tvrdila, že neposkytl tak přesvědčivé argumenty, aby jimi mohl doložit vlastní názory. K tomu Montaigne uvedl, že není takový člověk, který by si mohl uzurpovat nárok na poznání absolutní pravdy, což se snažil ilustrovat v několika stále skeptičtějších fázích.

Montaigne netvořil složité filosofické konstrukty vzdálené životní realitě, ale snažil se nalézt porozumění pro bezmocného a slabého tvora, jenž si své nicotnosti není ani vědom – pro člověka. Montaigne však neakceptoval lidskou nicotnost s nečinnou rezignací, on ji dokonce ještě podporoval „*...potupím a zkrotím lidskou pýchu a hrdost vůbec: dám jim pocítit nicotnost, marnost a prázdnotu člověka; vyrvu jim z pěstí chatrné zbraně jejich rozumu...*“⁶² Dotazoval se, kdo dal člověku oprávnění cítit se vládcem nad životem a odkud pramení jeho přesvědčení, že to, co poznává, poznává bezchybně. Kde člověk bere odvahu věřit ve své schopnosti? Vždyť člověk byl obdařen pouze malým podílem na poznání boží

⁵⁹ Hartle, A., „Montaigne and skepticism“, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 185.

⁶⁰ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 153.

⁶¹ Tamtéž, s. 153-154.

⁶² Tamtéž, s. 156.

velikosti a i tento dar jej zavazuje k poslušnosti.⁶³ Pyšný člověk se ale ve své omezenosti domnívá, že to, co neviděl, není – člověk trpí vrozenou nemocí, kterou je domýšlivost. Montaigne doslova řekl: „*Nejbědnější a nejkřehčí ze všech tvorů je člověk, i když je zároveň tvorem nejnadutějším.*“⁶⁴

Je připoután k zemskému bahnu, ale bláhově se domnívá, že je roven Bohu, sdílí jeho kvality a vyvyšuje se nad ostatní stvoření, kterým určuje jejich schopnosti zcela dle vlastního rozmaru, bez toho, aby poznal, jaké skutečně jsou. Montaigne tvrdil, že lidem bylo dáno rovného postavení s ostatními tvory a také řád, kterému člověk podléhá, je týž – „*Není ubožákovi dáno, aby své hranice vskutku překročil; je spoután a zajat, podléhá podobné nutnosti jako ostatní tvorové jeho druhu a požívá údělu velmi prostředního, bez jakékoliv výsady, bez jakékoliv opravdové a podstatné přednosti.*“⁶⁵ Z myšlenkové svobody a svobodného ducha pramení lidská hoře – nerozhodnost, zmatek a zoufalství. A přitom je člověk vnitřně tak slabý, že se dobrovolně odsuzuje k otročení jiným či k dobrovolné smrti po skonu svého pána.⁶⁶ Člověk je i tělesně tak nedokonalý tvor, že jej dokáže zahubit i hmyz, ale přesto si vytrvale přičítá svrchované schopnosti a sám si je zaručuje. O pravé dary – mír, klid, jistotu a především zdraví ovšem nestojí, prahne po rozumu, vědění, cti, kráse a ve své pýše předpokládá, že cenné mohou být jen ty věci, které se člověku podobají.

Schopnost úvahy, úsudku a poznání člověk draze platí bolestnou podřízeností všem myslitelným vášním a pudům, které nevyváží vzdělanost. „*Morem člověka je jeho domnění, že ví...*“⁶⁷ Vzdělanost je sice pro život nutná, ale běžný život neusnadní. Vědění totiž člověka nečiní lepším nebo šťastnějším, protože pokoj se v duši snadněji rozhostí skrze nevědomost a prosté vidění světa než skrze pátrání po příčinách, protože člověku není dáno ani poznání o vlastním já. „*Už tomu tak je: necítíme nic, nevidíme nic, všechny věci jsou nám skryty, není ani jediné, o níž bychom mohli stanovit, jaká vskutku je.*“⁶⁸

Když Montaigne zpochybnil člověka pro jeho ubohost a neschopnost poznat třeba jen částku vesmíru, podívoval se nad skutečností, že se člověk vyvyšuje nad ostatní živé tvory a předkládal důkazy inspirované Plútarchovým originálem, co vše by se lidé mohli naučit od zvířat. Byl přesvědčen o neoprávněnosti domněnky o tom, že by lidé byli lepší,

⁶³ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 159.

⁶⁴ Tamtéž, s. 159.

⁶⁵ Tamtéž, s. 163.

⁶⁶ Tamtéž, s. 164-165.

⁶⁷ Tamtéž, s. 163.

⁶⁸ Tamtéž, s. 177.

dokonalejší nebo učenlivější než zvíř. I otázku po lidském panování zvířatům nelze odpovědět jednoznačně, tvrdil Montaigne, protože skutečnost se má často tak, že člověk slouží zvířeti a vztah mezi nimi je minimálně vyrovnaný. Člověk se mazlí s kočkou, ale i kočka s člověkem, lidé se bojí hadů, ale také hadi před lidmi prchají a dost možná, že zvířata mohou, na rozdíl od lidí, komunikovat i v rámci jednotlivých rodů. Snažil se tak ukázat na omezené lidské schopnosti – člověku nepřisoudil výsadní postavení jako obrazu Božímu, ale uvrhl jej jen jako jeden druh do živočišné říše, když přisoudil lidstvu místo nikoliv mezi bohy, ale mezi bestii.⁶⁹

Právě v rámci úvah o člověku Montaigne ve vydání *Apologie* z roku 1588 tvrdil, že člověku není dáno poznání, které by dosáhlo za zjevené. Zjeveným lze dle skeptické tradice považovat buď pozorovatelnou kvalitu věci, případně to, jak se věc sama jeví či jak existuje v naší mysli. Protože ale první možnost sám na konci *Apologie* odmítl a u třetí je připisováno autorství až Descartovi, jde o problém, odkud se bere poznání a zda jsou věci opravdu takové, jaké jsou vnímány.⁷⁰

2.2.2 Hlavní skeptická témata u Montaigne

Mezi hlavními skeptickými tématy, která Montaigne v *Apologii* postupně rozvedl, byla též nejistota veškerých již existujících znalostí a názorů. Argumentace byla postavena na úvaze o učení různých filosofických škol, protože právě zde tvořili svá díla nejvýjimečnější muži a existoval tedy dobrý předpoklad, že by svojí moudrostí mohli nalézt jistotu. Přesto, jak Montaigne dokazoval, se jim nepodařilo za celá staletí stanovit jednu jedinou pravdu, na které by se všichni shodli. „*Lidi v skutku učené potkalo, ...když se o vše pokusili a všechno prozkoumali a v celé té hromadě vědění a zásobě nesčetných rozmanitých věcí neobjevili nic bytelného a pevného...*“⁷¹

⁶⁹ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 158-160.

⁷⁰ Larmore, Ch., „Scepticism“, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1148.

⁷¹ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 171.

Aby mohl Montaigne zahájit vlastní pátrání po dosažení jistoty v poznání, musel nejprve alespoň hypoteticky zbavit člověka boží milosti, kterou, jak bude ukázáno později, pokládal za pravý zdroj vědění. Ve svém zkoumání připsal nejprve podle vzoru antických pyrrhoniků možnost poznání světa smyslům a na základě trópů v několika krocích dokazoval i jejich nespolehlivost a útočil na hodnověrnost vědění skrze smyslové poznání. „*Vždyt není mezi smysly jediný, aby naši úvahu a naši duši nedokázal ovládnouti.*“⁷² Dokonce nepovažoval za jisté, zda byl člověk vybaven všemi potřebnými smysly a tvrdil, že patrně jejich úroveň postrádá zvířecí dokonalosti a liší se svou kvalitou i u jednotlivých lidí. Smysly jsou zároveň snadno ovlivnitelné a počítky z nich vycházející se mohou do značné míry různit.⁷³ Na příkladech toho, že nic není stejné jako v právě uplynulé chvíli, ukázal, jak se neustále mění totožnost jsoucen, což také zapříčiňuje klamání smyslů, protože ty nejsou schopné poznat, jaká je doopravdy podstata toho, co sledují. Předložil minimálně šest argumentů postavených na pyrrhónských trópech, aby tvrzení o nespolehlivosti smyslů podepřel.⁷⁴

Argument první. Neexistuje jistota, že člověk disponuje veškerými smysly nutnými pro poznání světa: „*Není ubožákovi dáno, aby své hranice vskutku překročil; je spoután a zajat, podléhá podobné nutnosti jako ostatní tvorové jeho druhu a požívá údělu velmi prostředního, bez jakékoliv výsady, bez jakékoliv opravdové a podstatné přednosti.*“⁷⁵

Argument druhý. Člověk se nemá proč domnívat, že mu smysly byly dány v jejich nejdokonalejší podobě, protože také zvířata mají smysly a ty jsou často dokonalejší nežli lidské. „*Ve většině jejich děl (tj. zvířecích) dostatečně poznáváme, do jaké míry nás zvířata zdatností převyšují a jak slabě s nimi naše umění závodí.*“⁷⁶

Argument třetí. Kdybychom chtěli opřít naše soudy o smysly, měli bychom být nejprve srovnatelní se zvířaty a poté sami mezi sebou. Tak se ale nikdy nestane, protože někteří lidé mají smysly málo vyvinuté a jiní jsou nadáni silným smyslovým vnímáním. „*...neboť co do smyslové schopnosti mají zvířata zrovna tolik nebo i více práva než my. Je jisté, že některá mají jistě sluch ostřejší než člověk, jiná zase zrak, čich, hmat nebo chuť.*“⁷⁷

⁷² Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 198.

⁷³ Tamtéž, s. 171-173.

⁷⁴ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 64.

⁷⁵ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 163.

⁷⁶ Tamtéž, s. 162.

⁷⁷ Tamtéž, s. 200.

Argument čtvrtý. I smysly jednotlivce si mohou protřečít - např. vidění a cítění stejné věci může vyústit do dvou odlišných smyslových počitků. Také aktuální tělesný stav, spánek, nemoc či únava může výrazně ovlivnit vnímání. „*Naši soudnost nezvrhají pouze horečky, nápoje a veliké nehody; obracejí ji naruby i nejmenší věci na světě.*“⁷⁸

Argument pátý. Problém je skryt i v ověření pravdivosti smyslového poznání: „*Abychom mohli rozhodnout o pravděpodobných zdáních, která si o věcech utváříme, potřebovali bychom nástroj, jímž bychom soudili; bychom si ověřili tento nástroj, potřebovali bychom důkaz; bychom si ověřili platnost tohoto důkazu, musili bychom mít nějaký nástroj či prostředek: a jsme na kolotoči.*“⁷⁹

Argument šestý. Lidské smysly neposuzují ovšem věci samotné, protože dostávají k dispozici toliko jejich vlastní otisky - existující věci a dojmy o nich jsou dvě rozdílné nezávislé skutečnosti: „*...a tudíž zdání, které jsme o předmětu pojali, není skutečností tohoto předmětu, nýbrž pouze skutečností účinku, jemuž smysly trpně podlehly...*“⁸⁰

Klamat a vzdalovat od skutečné podstaty věci může člověka ovšem kromě smyslů též vlastní nitro, které laskavěji hodnotí to, co je člověku příjemné, nežli to, co se mu protiví a „*duševní vášně naše smysly netoliko narušují, ale často i zcela ochrnou.*“⁸¹ Tím, že Montaigne rozšířil klasické pojetí skepse též o vnímání a prožívání, předložil modernizovanou formulaci antického skepticismu, což bylo jedním z důvodů, proč jej Popkin zařadil do čela *nouveaux pyrrhoniens*.⁸²

Pro každé epistemologické zkoumání byla vždy zásadní otázka týkající se kritéria pravdy, pro něž je nutné určit měřítko odlišující pravdu od nepravdy, aby mohly být tyto dva stavy jasně rozlišeny. Skeptikové byli přesvědčeni, že podstaty věcí zůstávají smyslům i myšlením skryté, že není možné poznat celek v jeho plnosti, a proto nelze činit závěry týkající se objektivní reality. Dokonce tvrdili, že ani kombinace použití smyslů a rozumu není pro odhalení pravdy dostačující. Nadto je možné, že člověk může být vystaven objektivní falešné realitě, aniž by si toho všiml. Smysly totiž nejsou obdařeny žádným rozpoznávacím elementem, který by mohl nepravdu detekovat.⁸³ Montaigne se trópů přidržel i v otázce

⁷⁸ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 195.

⁷⁹ Tamtéž, s. 203.

⁸⁰ Tamtéž, s. 204.

⁸¹ Tamtéž, s. 199.

⁸² Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 20.

⁸³ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 53-55.

ověřitelnosti smyslového poznání: „*Abychom mohli rozhodnout o pravděpodobných zdáních, která si o věcech utváříme, potřebovali bychom nástroj, jímž bychom soudili; abychom si ověřili tento nástroj, potřebovali bychom důkaz; abychom si ověřili platnost tohoto důkazu, musili bychom mít nějaký nástroj či prostředek: a jsme na kolotoči.*“⁸⁴

Na základě tvrzení, že duše nemá měřítko pro oddělení pravdy od lži, a vzhledem k tomu, že omyl přijímáme stejnou cestou jako pravdu, Montaigne došel k alarmujícímu závěru *Apologie*:⁸⁵ věci nemohou vlastní formu a esenci, protože kdyby ji měly, muselo by vnímání všech být nutně naprosto stejné. Navíc není žádná konstantní existence, ani v našem bytí ani v objektech.⁸⁶ „*Stálého není naprosto nic, a to ani v bytí našem, ani v bytí mimo nás. I my, i náš soud, i veškeré věci smrtelné ustavičně plyneme a klopotáme... nemáme ani toho nejmenšího styku s podstatou bytí, neboť veškerá lidská přirozenost je vždy mezi zrozením a umíráním...*“⁸⁷

Vzrůstaly též otázky po poznatelnosti světa ve spojitosti se všemocným Bohem, který pro člověka připravil svět zcela nesrozumitelný a nepoznatelný. Svého vrcholu dosáhlo skeptické tázání po Božích úmyslech právě v *Apologii* a později bylo Descartem reflektováno též v *Meditacích o první filosofii*. „*Jestliže jsem se často pod zdáním pravdy stal obětí zrady, jestliže se moje měřítko pravidelně projevuje jako falešné a moje váhy jako porušené a nepřesné, jak bych se na ně mohl spolehnout...?*“⁸⁸ Montaigne řekl, že člověk, třebaže by mnohokrát změnil své stanovisko, přece bude svůj poslední soud považovat za jistý a neomylný, ale jedině věci, které přicházejí z nebes, jsou pravdivé, i když je člověk není schopen vlastní invencí spolehlivě rozeznat.⁸⁹

Pouze skrze víru danou Bohem a tradovanou generacemi je možné odhalit Jeho pravdy; rozum na tak velké dílo nemůže stačit. „*Kolik jsme s to objevit skrytých vlastností a podstat? Vždyť řídit se podle přírody, to pro nás znamená pouze řídit se podle svého rozumu... co přesahuje tyto meze (rozumu), platí nám za nepřirozené a zmatené.*“⁹⁰

⁸⁴ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 203.

⁸⁵ Hartle, A., „Montaigne and skepticism“, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 188.

⁸⁶ Maclean, I., „Montaigne and the truth of the schools“, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 152.

⁸⁷ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 204.

⁸⁸ Tamtéž, s. 194.

⁸⁹ Tamtéž, s. 204.

⁹⁰ Tamtéž, s. 183.

„...rozum se neopírá o nic a na ničem nespočívá a nesmí si troufat tvrdit nic...“⁹¹ Montaigne pod ochranu Boží svěřil nuzného člověka, protože byl přesvědčen, že jedině tak lze nahlédnout za zjevené pravdy. „Ó, jakou nízkou a mrzkou věcí je člověk...nepovznese-li se nad lidskost.“⁹² Hartleová označila Montaigne za skeptika – fideistu,⁹³ protože nenalezl pevnější pilíř, nežli byla víra. I když v sobě lidské úvahy a myšlenky skrývají nějakou váhu, zůstávají „ale jsou látkou beztvarou, chybí jim způsob i světlo, neprovází-li je víra a boží milost.“⁹⁴

Získání vyrovnaného života podmínil Montaigne následováním jediné jistoty, která byla člověku dána a u které je jisté, že nemůže být poznána ani smysly, ani rozumem – Bohem. Jedině Bůh, ke kterému se lze přiblížit vírou, byl autorem ušetřen skeptických námitek, vzhledem k tomu, že vše, co od něj přichází, je pravdivé a jedině Bůh dokáže člověku ukázat správnou cestu.⁹⁵ „... (je nemožné) že by člověk přesáhl sebe a svoje lidství: vždyť nemůže vidět leč na své oči a chápat leč vlastním pochopem. Povznese se, podá-li mu Bůh mimořádně ruku; povznese se, vzdá-li se a zřekne svých vlastních prostředků a nechá se pozdvihnout a povýšit prostředky čiře nebeskými.“⁹⁶

Oproti starověku, kdy se celkem běžně střetávala různá náboženství, a bylo zvykem přijmout víru společenství, do kterého se člověk narodil, byla pro epochu renesance otázka kritéria víry vzhledem k náboženskému kvasu probíhající reformace a protireformace zcela zásadní. Protestantismus zpochybňoval dosavadní pravidla víry a katolictví si jako základ správného života výhodně zvolilo zvyk následování vžitého práva a setrvání na místě, do něhož byl člověk Bohem zasazen.⁹⁷ Zajímavé je, že Montaigne spolu se svým otcem zůstali po celý život věrni katolictví, ačkoliv se zbytek rodiny v běhu let přiklonil na protestantskou stranu. Vzhledem k tomu, že se Montaigne stavěl proti dogmatismu (tvrdil, že víru nelze posuzovat ani podporovat lidskými důvody⁹⁸ a odsuzoval nesnášenlivost), musel nutně věřit,

⁹¹ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 183.

⁹² Tamtéž, s. 207.

⁹³ Hartle, A., „Montaigne and skepticism“, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 185-186.

⁹⁴ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 155.

⁹⁵ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 52.

⁹⁶ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 207.

⁹⁷ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 53.

⁹⁸ Hartle, A., „Montaigne and skepticism“, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 185.

že se k pravdě z milosti Boží může přiblížit jakýkoliv křesťan. Rozum byl člověku dán nikoliv proto, aby skrze něj Boha poznal a chtěl se mu vyrovnat, ale aby Jej oslavil,⁹⁹ protože skutečná pravda o bytí přesahuje schopnosti lidského chápání a rozum nemůže pochopit sám sebe. Tím, dle Copenhavera, Montaigne „*zdvořile rozdrtil scholastickou přirozenou teologii shrnutou Raimondem Sabundou*“¹⁰⁰ a opakovaně se obracel k fideistickému řešení poznatelnosti světa. Zdůrazňoval, že snaha o poznání reality bez milosti Boží je zcela marná, a proto je člověku nejlépe, přidrží-li se zažitých způsobů. V případě náboženství je nutné podřídit tomuto principu i vlastní víru, protože jen ta může člověka pozdvihnout ke komunikaci s věčností.

Dle Montaigne fakt, že nelze nalézt spolehlivé poznání, nesmí vést k odmítání poznání a rozhodování jako celku, pouze k uvědomění si, že nedostatek jistého poznání nesmí ochromovat všední život a že tradice uchovává pravdu a moudrost. Proto doporučoval následovat ověřené zvyklosti – stejně jako Pyrrhón – a nelpět slepě na pochybných pozemských poznacích.¹⁰¹ Podle Ann Hartleové skeptikové žijí v souladu se zvyky své společnosti, ovšem ne snad proto, že by to ukazovalo na jejich přesvědčení o správně vedeném způsobu života, ale proto, že jim není dovoleno hledat, co je dobré a co špatné.¹⁰²

Montaigne ve svém filosofickém vývoji dospěl až ke zvláštnímu postoji, který obsahoval prvky hédonismu, skepticizmu, stoicismu a egoismu, v nichž se ovšem autor netopil, ale vznášel se v bezpečné vzdálenosti nad nimi a odsud je dokonale ovládal a používal pro zamýšlený účinek. Stavěl vysoko lidskou úplnost a schopnost se přizpůsobit situaci a vést život v mnoha rovinách a mnohými rozličnými způsoby. V eseji *O nejvýtečnějších mužích* tyto „ctnosti“ ukazoval čtenářům na osudech významných osobností antiky, např. na Homérovi, Alexandru Velikém nebo na své nejoblíbenější postavě – Sókratovi. Právě Sókratés se u Montaigne vrací jako vzor všech myslitelných ctností, jako bezchybná realizace jeho ideálu lidské úplnosti, jíž žádná činnost není cizí. Jak napsal Hugo Friedrich, Montaignův Sókratés je moudrý, doslova „*neplátónský*“, nevykládá žádnou nauku¹⁰³; opírá se o sebepoznání, nikoliv o cizí texty a učí, jak žít v souladu s vlastní

⁹⁹ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 153-154.

¹⁰⁰ Copenhaver, B., „Popkin non-scepticus“, in: Popkin, J. D., (ed.), *The Legacies of Richard Popkin*, s. 12.

¹⁰¹ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 177.

¹⁰² Hartle, A., „Montaigne and skepticism“, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 184.

¹⁰³ Friedrich, H., *Montaigne*, s. 56-58.

přirozeností. Montaigne upozorňoval, že na tomto souladu pěstovaném během celého žití pak Sókratés – stejně jako stoikové – dokázal postavit svůj největší odkaz v podobě vedení dobrého a naplněného života. Takový život Montaigne toužil žít a tak ať jej životní okolnosti donutily k jakémukoliv postu, povolání či roli, v duchu skeptických zásad vždy tvrdil, že je potřeba se k takovýmto činnostem pouze propůjčovat tak, aby nebyla změněna podstata člověka a aby duch mohl zůstat nezatížený a nerozvášněný.¹⁰⁴ Na rozdíl od stoiků se nesnažil tyto vášně cíleně vykořenit, ale spíš je zmírnit, uvést v harmonii a prožívat je s mírou v jakémisi vědomém plynutí, které nakonec povede k radostné spokojenosti. K tomu je ovšem nutné zachovat si od dané věci odstup, protože „*věc, kterou jsme posedlí, nikdy neřídíme dobře.*“¹⁰⁵

Tím, že Montaigne přetavil pyrrhónské pochybnosti o získatelnosti lidského poznání v nemožnost člověka poznat svého Boha, významně pomohl ustavit svého času vlivný teologický skepticismus, který není postaven na nízkosti člověka, ale na nedosažitelnosti výšin Boha. Z debaty kolem teologického skepticismu, který se dokonale hodil v boji proti novotám, se následně zformovala ideologická základna francouzské protireformace.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 107.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 108.

¹⁰⁶ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 51.

3 Skepse na úsvitu novověku

Časové určení počátku modernity – moderního světa – může být pro každého člověka jiné a může ležet mezi lety 1436 – Guttenbergův vynález knihtisku až do roku 1895, kdy Freud vydal svůj *Výklad snů*.¹⁰⁷ Historikové kladou obvykle počátek modernity do doby formování prvních národních států, tedy mezi roky 1600 – 1650, ale z filosofického úhlu pohledu je tato doba předsunuta do třicátých let 17. století, do doby Galilea a Descarta. Vědecká bádání začala být „racionální“ díky Galileovým výzkumům v astronomii a mechanice a Descartovým na poli logiky a epistemologie, odkud se přenesla do politické teorie prezentované Thomasem Hobbesem. Filosofové 17. století začali nově smýšlet o přírodě, člověku i společnosti a snažili se nalézt „racionálnější“ metodu, jak zacházet se světem. Právě tento okamžik si zaslouží dle Toulmina být považován za skutečný počátek modernity.¹⁰⁸

Návrat antického pyrrhonismu se na konci šestnáctého a na počátku sedmnáctého století projevil v několika oblastech intelektuálního zájmu. Nově vznikající teorie poznání byly konfrontovány s epistemologickou krizí, která vznikla a šířila se ke konci epochy renesance. Rozpadlo se přesvědčení platné od dob antiky, kdy bylo zásadní to, jak se věc jeví – jaké má pozorovatelné kvality – a toto pozorování ustanovilo, jaká je věc skutečně. Vypadalo to, jakoby původní teorie Aristotela i scholastiků byly překonány, a novější znalosti pocházející od nových vědců potřebovaly jiné stavební prvky. Pomalu začalo docházet k posunu ve vnímání předmětu ze skutečně existující věci až k věci jako mentální ideji. Nežli se ale epistemologie stala ústřední součástí filosofických zkoumání, řešili skeptikové přelomu století spíše otázku správnosti, důležitosti a postavení víry v životě člověka.¹⁰⁹

Pierre Charron (1541 – 1603) sice z dlouhodobé perspektivy nezískal takovou slávu jako Montaigne, ale ještě padesát let po své smrti byl považován za jemu rovného a byl

¹⁰⁷ Toulmin, S. T., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, s. 5.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 9-10.

¹⁰⁹ Larmore, Ch., „Scepticism“, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1146.

vnímán jako ten, který se dokázal rozejít s tradicí a formulovat ideologii francouzské protireformace. Jako teolog dovedl úspěšně spojit Montaignův skepticismus s tehdy populární negativní teologií mystiků.

Jeho dílo *Les Trois Véritez* bylo zamýšleno jako protireformační pamflet proti kalvinismu, který se odehrával na poli důkazu Boží existence. Charron tento důkaz stavěl zcela v duchu tradičního dokazování, aniž by přinesl cokoli překvapivě nového. Prohlásil, že je blázen takový člověk, jenž se domnívá, že zná Boha, protože jediná cesta, jak Boha poznat, spočívá nikoliv v odhalení, kým Bůh je, ale právě naopak v poznání, kým Bůh není. Člověk není schopen odhalit jakoukoliv pravdu jinak nežli skrze milost Boží projevující se ve zjevení. Ve své druhé knize *La Sagesse* vydané poprvé roku 1601 Charron předestřel novou metodu pro eliminaci chyb a nalezení pravdy. Navrhl, aby člověk prozkoumal všechny otázky svobodně a bez vášně a odmítl jakékoliv řešení, které v sobě obsahuje třeba jen stín pochybností. Tím bude vytvořen prostor pro pravdu pocházející od samotného Boha, protože jediné akt milosti může poskytnout základy jistého poznání.¹¹⁰

3.1 Teologický skepticismus

Ve Francii značně posiloval kalvinismus a debaty o využití skepticismu v boji proti protestantům nabývaly na stále větší intenzitě. Hlavní řešenou otázkou bylo, kde protestanti, kteří zpochybnili pravdy katolické církve, berou jistotu, že jejich způsob přesvědčení je správný. Snad nejzásadnější vliv pyrrhonismu lze vypočítat v teologických debatách, pro které se jevíly skeptické argumenty jako nejužitečnější, protože jednak dokázaly rozdrtit argumenty protivníků a navíc fideistické východisko výborně ospravedlňovalo francouzskou protireformaci. Popkin vyjádřil přesvědčení, že by tak blízké propojení mezi osobami prosazujícími protireformaci a patřícími do okruhu *nouveaux pyrrhoniens* nikdy nevzniklo, pokud by nestálo na osobních vazbách a obdivu mezi příslušníky obou táborů. Úspěch, které tyto snahy zaznamenaly, byl bezpochyby postaven na faktu, že převládající směry v katolické teologii byly daleko více postavené proti racionalismu a pochopitelně

¹¹⁰ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 57-61.

kalvinismu, než aby byly zaměřené na jakoukoliv systematicky cílenou intelektuální obranu víry.¹¹¹

Prudérní zastánce katolicismu, původně jezuitský učitel teologie a filosofie, François Veron byl příkrým kritikem protestantů, který se snažil dokázat, že protestantům chybí jakékoliv pravidlo víry a že jejich učení skončí v naprostém pyrrhonismu, pokud bude podrobena skeptické argumentaci. Jádro jeho argumentace tvořila otázka odlišení pravdivého vnitřního přesvědčení od falešného entuziasmu pro víru, protože kalvinisté považovali za pravidlo víry Bibli a dotazování, kdo by měl osvědčit ono vnitřní přesvědčení, když neexistuje shoda ve výkladu Písma dokonce ani mezi vůdci protestantského tábora, Lutherem, Zwinglim a Kalvínem?

Své závěry ohledně pravdivosti protestantských náboženství shrnul do přesvědčení, že pravidlo víry není možné postavit jen na Písmu, protože neexistuje způsob, který by potvrdil, že toto Slovo bylo odhaleno správně. Veron nepodrobil pyrrhonismu veškeré poznávací přístupy, jak to činil Montaigne nebo Charron, dokonce mu velice záleželo na tom, aby neobhajoval skepticismus bez ohledu na rozum a smysly. Namísto toho trval na skepticismu správně používajícím smysly a rozum v jakékoli teologické otázce a dokázal tak zpochybnit všechna protestantská pravidla víry, tedy Písmo, vnitřní vnímání a logiku, které ovšem nepovažoval za nutně nespolehlivé pro řešení jiných otázek a neměly vést ke všeobjímajícímu skepticismu.¹¹²

Proti tomuto přístupu se někteří protestanté snažili bojovat poukázáním na kompletní a katastrofický pyrrhonismus, který by vzešel z Veronovy metody, nebo dokazovali, že existuje pravdivé poznání o světě, které lze nalézt skrze přirozené schopnosti smyslů a rozumu. Jedním z nich byl významný protestant Jean Daillé, který argumentoval tím, že pokud se rozum může někdy mýlit, kde je jistota, že nechybuje například v matematických či fyzikálních závěrech? Obviňoval katolíky, že jen proto, aby mohli zničit protestantské kritérium pravdy postavené na Písmu, rozmetali i všechny ostatní jistoty a základy, na nichž stál dosavadní život, a uvrhli lidská pokolení do naprosté temnoty.

¹¹¹ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 66.

¹¹² Tamtéž, s. 66-71.

Další protestant Paul Ferry svým postojem zcela převrátil původní kalvinistické stanovisko, když postavil svoji obranu proti Veronovi na obhajobě racionálních schopností člověka, které mu přirozeně náležejí a umožňují mu adekvátně poznávat. Pokud by nebylo člověku toto racionální založení dáno, rovnal by se zvířeti.¹¹³

Ačkoliv se mnozí jiní zde nezmnění představitelé křesťanství raného novověku za skeptiky nepovažovali, nacházeli v něm inspiraci pro promýšlení limitů, příčin a následků nespolehlivosti smyslového poznání. Podle stoupenců Augustina i Tomáše Akvinského, jejichž vliv byl v 17. století významný, nemohl Bůh člověka stvořit nedokonalého a bylo mu tedy dáno plné poznání. Až spácháním prvotního hříchu a následným Pádem člověka došlo k odnětí poznávacích schopností; dle učení převzatého původně od Akvinského zmizela schopnost intuitivního poznání přirozenosti a morálky a člověk zůstal odsouzen k nedokonalému smyslovému poznání pocházejícímu ze zkušenosti. Tímto vysvětlením získala omezenost poznávacích schopností smysl – byla vlastně zaslouženým trestem za neuposlechnutí Božího zákazu.¹¹⁴

Ani tato teologická válka mezi protestanty a katolíky vedená inkoustem nenašla svého vítěze, potvrdilo se pouze to, že skeptické argumenty mohou být s úspěchem použity oběma stranami na hájení vlastních pozic. Protestanti nevyřešili problém, který sami otevřeli zpochybněním pravdy katolických postojů, a katolíci, kteří své přesvědčení ukotvili do víry, milosti Boží, tradice a v této době významně též do fideismu, teologický skepticismus používali ke svým apologetickým účelům, aniž by je mohl významněji ohrožovat.

3.2 René Descartes

René Descartes se narodil 31. března 1596 ve francouzském La Haye, studoval na jezuitské koleji La Flèche v Anjou, ze které odešel někdy mezi lety 1615 až 1618, aby získal licenciát práv v Poitiers. Během svých studií na koleji v La Flèche byl učen, jak správně

¹¹³ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 72-73.

¹¹⁴ Neto, J. R. M., „Acquired Skepticism in the Seventeenth Century“, in: Neto, J. R. M., Paganini, G., Laursen, J. Ch. (ed.), *Skepticism in the Modern Age*, s. 313.

vznášet argumenty proti pyrrhonismu skrze aristotelskou nauku, což později zúročil během uvažování nad novou metodikou poznávacího procesu.

Descartes byl silně přesvědčen, že existuje možnost nalezení jiné, nové vědy, která se odkloní od mysticko-spekulativního pojetí vědy v renesanci, a že právě on je k tomuto úkolu povolán. Založení této nové vědy předpokládal v obecné matematice (*mathesis universalis*), která po aplikaci na všechny jevy světa vytvoří efektivní přístup k rozumovému uvažování a odkryje pevný bod pro nové založení poznání.¹¹⁵ V roce 1619 se během svého vojenského pobytu v Ulmu seznámil s matematikem Johannem Faulhaberem a společně rozpracovali teorii aplikování matematiky do dalších vědních oborů, z čehož se postupem doby stal základ jeho nového systému.¹¹⁶

V této době zahájil také práce na *Pravidlech pro vedení rozumu*, ke kterým se vrátil ještě mezi lety 1626 – 1628, nicméně dílo nedokončil. Vojenskou kariéru ukončil někdy v roce 1620 a odešel nejprve do severního Německa, Dánska, Francie a Itálie. V roce 1625 se vrátil zpět do Paříže a stal se jedním z učenců shlukujících se kolem významného duchovního otce a myslitele Marina Mersenna,¹¹⁷ což mu umožnilo navázat kontakty s předními vzdělanci doby a skrze Mersenna s nimi korespondovat i v době, kdy žil v Holandsku.

V roce 1637 vydal svou první práci *Essais (Eseje)* skládající se ze tří částí: *Géometrie, Dioptrique a Météores (Geometrie, Dioptrika, Meteorie)*, kterým on sám ve shodě se svými současníky přikládal velkou důležitost. *Geometrie* se zabývala analytickou geometrií, *Dioptrika* teorií lomu světla a v *Meteorii* vysvětlil vznik duhy.

Jako úvod k *Esejím* předřadil spis *Discours de la Méthode (Rozprava o metodě)*. První část byla tvořena zastřeným textem autobiografického charakteru; v dalších částech se Descartes zabýval promyšlením plánu pro uskutečnění reformy věd, kterou vystavěl, jak již bylo řečeno, na matematické analýze. Právě v tomto díle poprvé pojednal, i když krátce a obecně, o stanovení základních principů nové vědy prostřednictvím překonání metodické pochybnosti, která je typická pro jeho rozvinutou metafyziku.¹¹⁸

V plnosti svoji metafyziku vyložil v pojednání *Meditationes de Prima Philosophia (Meditace o první filosofii)* z roku 1641, které bylo ještě před tiskem otcem Mersennem

¹¹⁵ Více k *mathesis universalis* viz Fiala, J., Descartova metoda a *mathesis universalis* in: Fiala, J., Polák, M., (ed.). *René Descartes Scientia & Conscientia*. sborník příspěvků. Plzeň: Západočeská univerzita, 2005.

¹¹⁶ Gaukroger, S., *Descartes, An Intellectual Biography*, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 104-105.

¹¹⁷ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 146.

¹¹⁸ Röd, W., *Novověká filosofie I*, Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 70.

předáno jiným učencům k připomínkování. Druhou, nepoměrně obsáhlejší část *Meditací* tvoří došlé námitky (*Objectiones*) a autorovy odpovědi na ně (*Responsiones*). Samotný vědecký systém Descartes představil zejména v díle *Principia Philosophiae* (*Principy filosofie*) o tři roky později. Z jeho přátelství s princeznou Alžbětou Falckou vzniklo v roce 1648 dílo o etice *Les Passions de l'âme* (*Vášně duše*).

V roce 1644 se Descartes opět vrátil do Francie, ale již o pět let později odešel do služeb švédské královny Kristiny, aby jí pomohl založit akademii věd. V tomto rozhodnutí spatřoval šanci na pokračování svých výzkumů v součinnosti s dalšími badateli, ale jeho celoživotně chatrné zdraví mu tento plán zhatilo – počátkem února 1650 zemřel ve Stockholmu patrně na zápal plic.¹¹⁹

3.2.1 Vliv skepse a problém kritéria pravdy

V sedmnáctém století nebyl již hlavní cíl snažení člověka kladen do transcendence po smrti (*vita contemplativa*), ale na přínosnou lidskou existenci a činy během života (*vita aktiva*). Otřeseno bylo výsadní postavení autorit a tradice, které bylo zvolna nahrazováno „kritickým rozumem,“ i když přesvědčení, že „pravda a hodnoty“ mají objektivní charakter, nadále přetrvávalo. Otázkou však zůstávala možnost jejich nalezení, která byla považována díky silnému vlivu skepticismu za minimálně problematickou.

Je třeba podotknout, že obeznámenost s pyrrhónským i akademickým skepticismem patřila již od dob renesance k jedné z běžných součástí vzdělání¹²⁰ a jak sám Descartes v odpovědích na Druhé i Páté námitky k *Meditacím* doznal, četl některá díla skeptiků, např. Cornelia Agrippu, Montaigne, Sancheze či Charrona.¹²¹ Horyna na toto téma emotivně prohlásil, že „Descartes Montaigne nenáviděl kvůli tomu, že mu odňal jakoukoliv jistotu v poznání, na kterou by bylo možné se spolehnout...Descartovo cogito vzniklo víceméně ze vzpoury proti Montaignovi“.¹²²

Nelze sice jednoznačně rekonstruovat, z jakých skeptických pramenů Descartes čerpal, ale je zřejmé, že probíhající *la crise pyrrhonienne* považoval za živoucí problematiku

¹¹⁹ Beneš, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha: Nakladatelství TRS, 1991, s. 31.

¹²⁰ Neto, J. R. M., „Academic Skepticism in Early Modern Philosophy“, *Journal of the History of Ideas*, s. 200.

¹²¹ Descartes, R. *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 115, 293.

¹²² Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 69.

a že si uvědomoval nebezpečí, které skeptické uvažování pro vědu i náboženství znamenalo. Zároveň se obával silícího vlivu a šíření skepticismu, protože ten byl stále více považován za jedinou pravdu ve všem pochybování.

Popkin uvedl, že se Descartovo filosofické smýšlení formovalo poměrně dlouho, konkrétně tento časový úsek klade mezi roky 1628 – 1629 a tvrdí, že nejsilněji Descarta skeptické uvažování pohltilo v roce 1630 vlivem četby pěti dialogů od Le Vayerse vydaných pod pseudonymem Orosius Tubero.¹²³ Také autobiografická část *Rozpravy* naznačuje, že se Descartes během svého pařížského pobytu intenzivně snažil nalézt nové, dostatečně pevné a neotřesitelné protiargumenty skepticismu. Uvědomil si totiž, že mnozí z největších učenců Francie, se kterými se střetl na setkáních u papežského nuncia kardinála di Bagno, sice hovořili proti scholastickým systémům, ale zároveň byli ochotni akceptovat pouhé pravděpodobné poznání a vyhradit mu místo, které v Descartových očích mohlo patřit jedině poznání jistému. Již tehdy, právě během jedné takové učené debaty u kardinála, v odpovědi na přednesené proklamace o pravděpodobném poznání jako dostačujícím, v náznacích představil svoji metodu, ale protože do Paříže přijel jako úspěšný matematik, o metafyzické otázky se nejprve nezajímal.

Teprve poté, když se blíže seznámil s Mersennem, kardinálem Bérullem a dalšími, kteří se neustále potýkali s hledáním vhodných odpovědí na skeptické argumenty, nechal se přesvědčit, aby vypracoval způsob, který by dokázal nahradit pravděpodobnou pravdu nepochybnou jistotou, protože otázka adekvátní metody vědeckého poznání byla mnohými považována za nejaktuálnější problém doby.¹²⁴

Renesanční skeptikové, *nouveaux pyrrhoniens*, se sice také snažili najít jisté poznání, ale nikoliv systematicky na racionálním základě jako Descartes, ale byli přesvědčení a očekávali poznání na základě Božího zjevení. Descartes si byl vědom faktu, že dokud bude v základu poznání pravděpodobnost namísto jistoty, pak pravda nebude nikdy zcela odhalena. Ukončil svá konkrétní matematická bádání, aby se mohl plně věnovat metafyzice a nalézt nezpochybnitelné základy poznání platného za všech okolností, protože se domníval, že poznání, kterým lidé doposud disponují, je nejisté, mlhavé a nesystematické.

¹²³ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 144.

¹²⁴ Gaukroger, S., *Descartes, An Intellectual Biography*, s. 112.

Nová metoda měla tyto nedostatky odstranit a umožnit člověku cele využít své rozumové schopnosti,¹²⁵ aby se lidé mohli stát „*pány a vlastníky přírody*“¹²⁶ a sklízet plody poznání.

Röd, ve srovnání s Popkinem, působení skeptických myšlenek na Descarta nepovažuje patrně za zásadní, když uvádí, že „*otázku, jaké vlivy filosofické tradice působily na Descartovo myšlení, můžeme vzhledem k utajení, v němž Descartes držel původ myšlení, ke kterému se odhodlal, zodpovědět jen nedostatečně*“.¹²⁷

V pozadí Descartova myšlení lze vystopovat mnohé prvky augustinismu a různých dalších scholastických směrů, se kterými se obeznámil během svých studií v La Flèche. Descartes si spolu s dalšími učenici uvědomoval, že objevy 16. a 17. století se již neslučovaly s Aristotelovou naukou čtyř elementů tvořících základ světa ani s jeho rozdělením věd na praktickou, produktivní a teoretickou vědu. Oproti tomu věřil v dualitu duše a těla, skrytě souhlasil s heliocentrismem i se Sanchesovými názory o jistotě interního poznání.¹²⁸

Jeho názor na výuku v La Flèche prošel během let značným posunem – když tuto jezuitskou kolej opouštěl, hodnotil výuku jako nesystematickou a tedy nepřinášející ovoce. Kritizoval složitou scholastickou logiku zakrývající podstatu problémů a tvrdil, že nejednotu vzdělání způsobují rozličné doktríny¹²⁹, které musely být dopředu schváleny církví. Tento zákaz nových doktrín se ovšem týkal především otázek věrouky; v otázkách nesouvisejících s vírou bylo možné provádět rozličná bádání a studenti byli s novými objevy seznamováni, což dokazují jejich práce, ve kterých se hovoří například o nových planetách objevených Galileem.¹³⁰

Jako rok, kdy u Descarta došlo k opětovnému vzetí scholastiky na milost, je uváděn 1640, kdy Mersenne zprostředkoval diskuzi mezi jezuitskými vyučujícími a Descartem o jeho *Dioptrice*. S přibývajícím věkem se Descartes dokonce značně přiblížil scholastickým výkladům, terminologii a dokonce potíral názory, které by jej mohly z protischolastického

¹²⁵ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992, s. 16-17.

¹²⁶ Tamtéž, s. 45.

¹²⁷ Röd, W., *Novověká filosofie I*, s. 72.

¹²⁸ Paganini, G., „Descartes and Renaissance Skepticism: the Sanches Case“, in: Neto, J. R. M., Paganini, G., Laursen, J. Ch. (ed.), *Skepticism in the Modern Age*, s. 262.

¹²⁹ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, s. 16-17.

¹³⁰ Ariew, R., „Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought“, in: Cottingham, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 63-69.

zaměření vinit.¹³¹ Ve světle těchto argumentů se zdá, že představa Descarta jako odpůrce scholastiky není po roce 1640 platná a lze se domnívat, že právě ze scholastické výchovy jezuity pramení jeho silné katolické přesvědčení.¹³²

Ještě během studentských let v La Flèche byl Descartes seznámen nejen se skeptickým argumentačním postupem využívaným v dialektice, ale kromě jiných skeptických děl četl i Montaignovu *Apologii Raimunda ze Sabundy* a uvědomoval si, že se skepticismus od dob antiky proměnil, a to mu pomohlo zůstat stále živým filosofickým směrem. Takto jej – podle Paganiniho – vnímal i Descartes, a proto jej použil jako výchozí hypotézu svého uvažování.¹³³ Šlo mu však především o to, aby dokázal metodicky správně využít argumenty skeptiků, které považoval za oprávněné. V Sedmé námitce k *Meditacím* posléze autor upřesnil, že se jeho pochybnosti netýkaly každodennosti, ale využil je výhradně pro pole metafyziky jako základ nalezení adekvátní vědecké metody a jistoty poznání.¹³⁴

Druhým kořenem svého myšlení učinil *mathesis universalis* a promyslel vztah mezi teorií a praxí. Jedině matematice a geometrii je totiž podle Descarta souzeno pracovat s idejemi natolik čistými, že mýlit se v nich není slučitelné s lidskou podstatou a jediné matematické zákonitosti ukáží pravé poznání. Kdo hledá pravdu, smí se podle Descarta zabývat jen těmi předměty, které mohou být poznány se stejnou jistotou, jaká přísluší matematickým důkazům. Je tedy zřejmé, že Descartes byl přesvědčen o pravdě ležící v aritmetice a geometrii a o tom, že právě matematický způsob uvažování bude tou pravou metodou pro nové filosofické základy. Neboť pouze matematika a geometrie „*se zabývají předmětem natolik čistým a jednoduchým, že nepředpokládá absolutně nic, co by zkušenost ukázala jako nejisté, nýbrž cele spočívají na rozumově vyvoditelných konsekvencích*“¹³⁵ a že tedy bezchybná dedukce, pokud stojí na racionálních základech, poskytuje pravdivé poznání.

¹³¹ Ariew, R., „Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought“, in: Cottingham, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, s. 76.

¹³² Neto, J. R. M., „Academic Skepticism in Early Modern Philosophy“, *Journal of the History of Ideas*, s. 200.

¹³³ Paganini, G., „The Quarrel Over Ancient and Modern Scepticism: Some Reflections on Descartes and in his Context“, in: Popkin, J. D. (ed.), *The Legacies of Richard Popkin*, s. 179.

¹³⁴ Descartes, R. *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, s. 354.

¹³⁵ Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii = Pravidla pro vedení rozumu*, Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 17.

Troufám si tvrdit, že Descartův postoj ke skepticismu byl do značné míry ambivalentní: na jedné straně si byl vědom, že člověk potřebuje pocit jistoty k životu, aby se měl čím řídit ve svém rozhodování – a v těchto případech není skeptický postoj progresivní; na druhé straně si uvědomoval, že stav *epoché* přináší rozumu svobodu a možnost nazření různých úhlů pohledu a tím chrání mysl od předčasných a nezralých závěrů.

Zdá se, že sám Descartes nijak nebyl skeptikům osobně nakloněn, protože je považoval za osoby, které pochybují jen pro pochybování samotné a pouze předstírají, že jsou vždy nejistí, a dokonce je obviňoval, že ze svého filosofického postoje dokáží vytěžit právě tolik, kolik jim stačí na to, aby se do konce svých dní nemuseli pochybností vzdát, protože ve skutečnosti chtějí skeptiky zůstat a záměrně se vyhýbají hledání řešení.¹³⁶ Asynchronně se Descartes jednak rozhodl proti skepticismu vymezit svou novou metodou – metodickou skepsí, ale zároveň skeptickou tezi o nejistotě veškerenstva použil jako její východisko.

3.2.2 Proměna metody v *Meditacích o první filosofii*

Nový pyrrhonismus, který v *Meditacích o první filosofii* Descartes představil, byl ovšem ve srovnání s jeho antickými nebo renesančními formami mnohem radikálnější především ze dvou důvodů: jednak proto, že se změnilo pojetí pravdy, když poznenáhlu přestalo platit ono aristotelsko-tomistické „*adequatio rei et intellectus*“, pravda založená na shodě věci s rozumem, a přetavilo se v novověkou pravdu „*certitudo*“, tedy pravdu jako jistotu; a pak také proto, že zatímco skeptikové trpně stav nejistoty snášeli, dokonce jej považovali za jedinou jistotu, Descartes proměnil odevzdanost v čin na základě rozumu, který je schopen skutečně konat.¹³⁷

Věřil totiž, že ve vědeckých systémech nemají místo žádné hypotézy, třeba že by byly velmi pravděpodobné. I on se, podobně jako předchůdci, vyrovnával s tradičními výhradami vůči spolehlivosti vnímání a souzení a uvědomil si, že má-li se mu podařit stanovit novou metodu, pak musí nejprve tyto pochybnosti odstranit. Snažil se tedy

¹³⁶ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 150-152.

¹³⁷ Koyré, A., *Rozhovory nad Descartem*, Praha: Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r.o., 2005, s. 51-52.

cíleně nalézt zcela dokonalé vědění, které je absolutně jisté a které nemůže ohrozit žádná pochybnost.

Za nástroje poznání Descartes považoval smyslové vnímání, představivost a paměť, které všechny mohou k poznání buď přispívat, nebo mu bránit. Smyslové poznání ve shodě se skeptiky považoval sice za nespolehlivé, ale tvrdil, že je skrze ně utvářena lidská představa o vnějším světě, který byl člověku dán Bohem a jako takový musí být nutně pravdivý. Též smysly pocházejí od Boha a musí v nich být alespoň stopa pravdivosti, i když je možné závěry ze smyslů zdokonalovat rozumovým uvažováním a omyly zavrhnout, protože „*k výměru stvořené chápavosti patří, že je konečná.*“¹³⁸

V rozumu vzniká představivost vjemů, které sice nejsou tak barvitě jako smyslové poznání, ale mají větší důvěryhodnost a skrze zaostření ducha dokáže zpřítomnit objekty, které se v realitě nenacházejí (například tisíciúhelník).¹³⁹ Představy – ideje a věci vůle jsou vždy pravdivé, avšak „*zbývají tudíž pouze soudy, u nichž si musím dát pozor, abych se nemýlil.*“¹⁴⁰

Descartes proto své uvažování započal tím, že se programově rozhodl pro skeptické odmítnutí všeho, „*co připouští sebemenší pochybnost, nejinak, než kdybych zjistil, že je to naprosto nepravdivé.*“¹⁴¹ Jeho skepse se tedy nedotazovala, zda daná věc existuje dle představy o ní, ale snažila se nalézt odpověď na otázku, zda je vědění o této věci nepochybné. Samotné programové pravidlo nebylo originální, nýbrž bylo do značné míry podobné tomu, které o něco dříve představil Charron ve své práci *La Sagesse*.¹⁴²

Dle Röda *Meditace o první filosofii* Descartes koncipoval skutečně jako předstupeň svých dalších úvah o novém založení filosofie, i když jsou paradoxně zároveň jeho dílem metafyzicky nejnस्पělejší.¹⁴³ Každá ze šesti „meditací“ otevřela novou pochybnost či problém, který se snažila ozřejmit. Jakmile se tak stalo, byl výsledek použit jako východisko

¹³⁸ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*, Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 87.

¹³⁹ Tamtéž, s. 103.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 55.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 37.

¹⁴² Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 145.

¹⁴³ Röd, W., *Novověká filosofie I*, s. 67.

pro nový problém v další „meditaci.“ Autor nejprve zdůvodnil potřebu univerzální, všeobjímající metodické skepse jako nejlepšího možného nástroje pro odmítnutí všeho ne zcela zřejmého, protože jen taková míra skepse, která by člověka zcela zbavila jakékoliv možnosti jistého poznání a změnila jej v klubko otázek, byla dost silná na to, aby vlastními zbraněmi nad sebou samou zvítězila. „*Předpokládám tudíž, že vše, co vidím, je nepravdivé; věřím, že nikdy neexistovalo nic z toho, co reprezentuje prolhaná paměť; nemám vůbec žádné smysly; tělo, tvar, rozlehlost, pohyb a místo jsou chiméry. Co pak bude pravdivé? Snad jen to jediné, že nic není jisté.*“¹⁴⁴

Descartes rozpracoval tři úrovně pochybností – ta první zůstala na úrovni smyslů, druhá se však již vnořila do snů a umožnila tak zpochybnit jakoukoliv realitu i celý svět, tak jak jej známe. Jako rozhodující faktor pro vznik mylného uvažování viděl Descartes pronikání smyslů do racionálních úvah, které stavěl – zcela v duchu tradice počínající Parmenidem, jdoucím přes Platóna až k Augustinovi – výše nežli obrazotvornost, a i proto požadoval, aby se pole náležející intelektu oddělilo od sféry smyslů.¹⁴⁵ Descartes byl přesvědčen, že všechny dary, které člověk od nekonečně dobrotivého Boha obdržel – smysly i rozum ozářený přirozeným světlem – budou-li správně užívány, slouží člověku k pravdivému a jednoznačnému poznání. Smysly však pomáhají pouze k existenci ve světě, ale jen rozum může být nástrojem skutečného poznání. „*Neboť konečně, nechť spíme anebo bdíme, nikdy se nemáme dát přesvědčiti ničím jiným než evidencí svého rozumu. A důrazně pravím: svého rozumu, a nikoli své obrazotvornosti ani svých smyslů.*“¹⁴⁶

Klamavý démon třetí úrovně byl dostatečně mocný na to, aby obrátil jakoukoliv jistotu v pochybnost a aby veškeré poznávací aparáty a postupy i jejich výstupy převrátil v nejistotu a naprosto tak odvrhl naše vědění o realitě. Samotnou možnost toho, že můžeme být trvale uvrženi v omyl zlotřilým démonem, považoval později jak Pascal, tak Hume za nejvyšší dosažitelnou mez skeptického uvažování.¹⁴⁷

V naznačeném rozporu s duchem dobových konvencí Descartes zpochybnil i existenci Nejvyšší bytosti „...ani zatím dostatečně nevím, zda nějaký Bůh je... a pokud je,

¹⁴⁴ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*, s. 39.

¹⁴⁵ Röd, W., *Novověká filosofie I*, s. 85.

¹⁴⁶ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, s. 31.

¹⁴⁷ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 149.

*zda může být podvodník; neboť když tuto věc nevím, zdá se, že si nikdy nemohu být zcela jist žádnou jinou*¹⁴⁸ a též důvěryhodnost Boha „...*který může vše a který nás stvořil. Nevíme totiž, zda nás nechtěl stvořit takové, abychom se vždy mýlili, a to i v tom, co se nám jeví jako zcela známé*“¹⁴⁹, když tvrdil, že člověk byl záměrně stvořen tak, aby se mu některé věci jevily jako pravdivé, ačkoliv nejsou a tím byl uvržen do totality klamu.

Popkin tvrdí, že Descartes pyrrhonismus zintenzivnil tím, že jakoukoliv tezi, která by dovolovala třeba jen malou doplňující otázku, rovnou zamítl jako nepravdivou. To mu dalo klíč k odlišení patrně evidentního a jistého od skutečně evidentního a jistého, čímž skeptické pochybování změnil v negaci. *Cogito* tak dostalo jednoznačně spolehlivý postup pro nalezení jistoty,¹⁵⁰ která se skrývá v nepochybnosti existence jak myšlení subjektu, tak v nutné existenci subjektu samotného.¹⁵¹

Z nedokonalostí prostého Boha učinil záruku pravdivosti poznání, které není přístupné ateistům. Těm Descartes ponechal, jak vyplývá z jeho pozdější odpovědi na Mersennovu námitku, pouze možnost poznání pravděpodobného, nejistého, protože Bůh v jejich myslích nemůže být Bohem garantem. Ideu Boha v člověku považoval za vrozenou a ve své gnoseologii mu přiřkl fundamentální úlohu svým přesvědčením, že „...*naše ideje nebo poznatky, jsouce reálnými věcmi a vycházejíce od Boha, ve všem, v čem jsou jasné a zřetelné, nemohou po této stránce nebýt pravdivé*“.¹⁵²

Jednoznačné nahlédnutí myslícího já ustavilo u Descarta nové kritérium pravdivosti v tom, že vše, co lze jasně a zřetelně (rozlišeně) evidovat, je pravdivé.¹⁵³ Jasná je taková pravda, která je nezpochybnitelná, rozlišené to, co je jednoznačné a evidentní. „Jasná a rozlišená“ nebylo originálním Descartovým filosofickým přístupem, protože pocházelo původně ze stoické rétoriky Quintiliana a bylo účelově do raně novověké filosofie implementováno zprvu pro politické účely. Descartes je však používal jinak – nesnažil se pomocí náležitých argumentů přesvědčit posluchače o své pravdě, ale zacílil pouze na

¹⁴⁸ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*, s. 53.

¹⁴⁹ Descartes, R., *Principy filosofie: výběr doplněný dvěma Descartovými dopisy Alžbětě Falcké*, Praha: Filosofía, 1998, s. 15.

¹⁵⁰ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 151.

¹⁵¹ Tato úvaha dala základ Descartově koncepci dualismu, který však není předmětem našeho zkoumání.

¹⁵² Descartes, R., *Rozprava o metodě*, s. 30.

¹⁵³ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*, s. 37.

samotné přesvědčení a až v jeho rámci hledal, skrze jakou charakteristiku lze pravdu od nepravdy odlišit.¹⁵⁴ Věřil, že každému člověku je dáno poznat základní pravdy jasně a rozlišeně díky intuitivnímu zření, neboť „*lidská mysl má v sobě cosi božského, co obsahuje prvotní semena účelného myšlení*“.¹⁵⁵ Každý člověk je tedy přirozeně nadán vidět jasně a rozlišeně, každý je nadán tímž rozumem, ale protože každý jinak uvažuje, mohou se získané závěry lišit.¹⁵⁶

Podle Beneše nebylo tedy již kritériem pravdivosti vnější určení věci samotné, ale jedinec, který za pravdivé považoval to, co jasně a rozlišeně nahlédl. Nahlíženo z jiného úhlu pohledu Descartes řekl, že je zapotřebí stavět poznání na základech, které patří výlučně konkrétnímu jedinci a současně platnost poznání založil v racionální evidenci jednotlivce, která přitakala vybraným poznatkům. Katoličtí autoři tvrdí, že Descartes tak musel učinit nutně, protože jistota poznávajícího subjektu byla známou od dob Akvinského.¹⁵⁷ Ten ji nicméně odvíjel od fyzické existence subjektu. Takový přístup by ovšem neobstál před skeptickou námitkou o tom, že reálně existující skutečnost je bezesporu poznávána pravdivě, což si Descartes dobře uvědomoval, a proto musel k poznání jasnému a rozlišenému přidat Boží záruku. (Je ovšem možné, že tento prvek implementoval zcela záměrně, aby byla jeho nauka přijata jezuitů, neboť ve své ctižádostivosti toužil sepsat kompendium, podle kterého by se v jezuitských řádech vyučovalo.¹⁵⁸) Idea dokonalého Boha v nás je vrozená a pochází od Boha samého.

To proto, že zatímco myslící já je nedokonalé a nedokázalo by dokonalost vytvořit, idea Boha dokonalá je, a proto nemůže vyrůst z nedokonalého já. „*Především totiž poznávám, že není možné, aby mne kdy klamal; v každém klamu či podvodu se totiž nachází nějaká nedokonalost...*“¹⁵⁹ Tím je zároveň dokázána nutná existence Boha, jehož vlastností je pravdivost. „*Z toho, že Bůh neklame, totiž vyplývá, že se v tom vůbec nemýlím.*“¹⁶⁰

¹⁵⁴ Gaukroger, S., *Descartes, An Intellectual Biography*, s. 119-122.

¹⁵⁵ Descartes, R., *Regulæ ad directionem ingenii = Pravidla pro vedení rozumu*, s. 31.

¹⁵⁶ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, s. 7.

¹⁵⁷ Beneš, J., *René Descartes či Tomáš Akvinský?*, s. 69.

¹⁵⁸ Ariew, R., „Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought“, in: Cottingham, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, s. 76.

¹⁵⁹ Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*, s. 77.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 125.

Descartova metoda byla též jedinečnou odpovědí na otázky po zárukách náboženských pravd předestřených Lutherem a Kalvínem, protože jak události reformace, tak probíhající vědecká revoluce a ataky skepticismu podryly staré základy, na nichž stály dosavadní intelektuální výkony lidstva. Kalvinisté zaštiťovali pravdivost poznání darem vnitřního světla – osvícenosti pravdou, které samo přinášelo poznání pravdy a subjektivní jistotu. Pokud byla tato subjektivní jistota proklamována jako natolik evidentní, že odpovídala stavu věcí na obecné rovině, byla prohlášena za pravdu objektivní. Příslušníci reformních hnutí měli navíc k dispozici pravidlo víry – Bibli – Slovo Boží, které samo dávalo jedinci dar poznání a pochopení, verifikovalo a garantovalo.

Descartes ve své metodě individuální jistotu přiřkl Bohu, aby „*nakonec objevil cogito, pravdu natolik subjektivně jistou, že není možné ji zpochybnit*“.¹⁶¹ Jinými slovy shrnuto: Descartes cestu za poznáním započal v nitru jednotlivce a odtud vykročil k vnějšímu, rozprostraněnému světu *res extensa* a materiálním objektům v něm. Tvrdil, že to, čím jsem si já sám jistý, se stane objektivní pravdou garantovanou Bohem, protože Bůh je zárukou, aby jako pravda nebylo přijato nic, co není pravdou skutečnou.

Ve starší literatuře se k tomuto problému uvádí, že jediná věc u Descarta zůstala nezměněna: „*absolutní hranici myšlení nalézá v pojmu Boha, jehož platnost dokazuje myšlením. A tak u Descarta zvláštním způsobem jde vedle sebe energetické hledání a dogmatické usuzování*“¹⁶², když vidí všemocného Boha jako základ a garanta veškeré existence.

Ve světle dnešních poznatků se však zdá přijatelnější výklad v tom smyslu, že Descartes byl silně ovlivněn jezuitskou výchovou, které se mu v mládí dostalo na koleji v La Flèche, a že jeho názory byly daleko více formovány niterným náboženským přesvědčením, nežli dogmatismem.

Descartův revoluční pohled a ukončení dva tisíce let trvajících podkopávání racionálních základů poznání přineslo autorovi téměř okamžitě celou řadu těžkostí. Byl označen za zavilého pyrrhonika a nebezpečného dogmatika, jehož teorie byly značně revoltující a bylo třeba jej zničit. Descarta se vznesená obvinění velmi dotýkala, ostře se bránil nařčení ze skepticismu a vyčítal odpůrcům, že nepochopili a dezinterpretují jeho

¹⁶¹ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 156-157.

¹⁶² Höffding, H., Král, J., *Přehledné dějiny filosofie*, Praha: Česká grafická unie a.s., 1947, s. 107-108.

nauku, ale také že si nechtějí přiznat, že jejich (scholastické) metody ponechávají prostor pro kladení dalších a dalších otázek. Protivníci obviňovali Descarta, že pojal problém tak vážně, že poničil všechny fungující přístupové cesty k jádru pravdy, a proto jeho nauka skončila ve skepticizmu a všeobjímajících pochybách.¹⁶³ Ti opatrnější tvrdili, že ničeho nedosáhl a že nepředložil nic než osobní přesvědčení, popírali, že by bylo možné z osobní jistoty učinit objektivní pravdu o světě. Byli přesvědčeni, že je Descartův systém nevhodný pro nalezení jistoty, že je celý špatně postavený, nemorální a že člověk má pouze omezené možnosti, aby byl schopen Boha uchopit racionálně. Zcela bez pokory v odpovědích na Sedmé námitky k *Meditacím* Descartes napsal, že je jedním z prvních, kdo přemohl skeptické pochybování – „*Neměl tedy žádný důvod k podezření, že jsem nějak chyboval v tom, co jsem tvrdil a čím jsem jako první vyvrátil veškerou pochybnost skeptiků*“¹⁶⁴ – ale zároveň tak zarputile sílu pochybnosti vyzdvihoval, že své vlastní tvrzení v průběhu odpovědi ihned popřel.

Námitky k *Meditacím* vznesl (mezi jinými) též pařížský jezuitský kněz, otec Jean Bourdin a dva holandské aristotelsky orientovaní profesori Vöetius a Schoockius. Všichni sice připouštěli, že existují problémy v dosažení pravdy a jistého poznání, ale tvrdili, že pokud přijmeme dostupné způsoby poznání, můžeme pravdy dosáhnout. V Prvních námitkách holandský arcibiskup Catherus Descartovi napsal: „*Ba ani samotné smysly nechybují: zrak totiž vidí to, co vidí, sluch slyší to, co slyší, a vidíš-li zlatý bronz, vidíš dobře. Chybuješ však, usoudíš-li, že to, co vidíš, je zlato. A tak pan Descartes zcela oprávněně připisuje veškeré chybování soudu a vůli.*“¹⁶⁵ Na to Descartes odpověděl, že právě „*proto jsem raději chtěl užít jako základ svého úsudku existenci sebe sama, která nezávisí na žádném řetězci příčin a je mi tak známá, že nic mi nemůže být známější. U sebe jsem pak nepátral, kterou příčinou jsem kdysi byl vytvořen, nýbrž spíše kterou příčinou jsem v přítomnosti uchováván, abych se tak osvobodil od jakékoli poslušnosti příčin.*“¹⁶⁶

V pozdějším celistvém díle o skepticizmu Schoockius připustil roli *cogita*, ale nepovažoval jej za základní pravdu, ze které povstávají další, ale pouze za pravdu, které se

¹⁶³ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, dle Schoockius, M., Voetius, G., *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati Des Cartes*, s. 245-254.

¹⁶⁴ Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, s. 323.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 87.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 96.

skeptikové nemohou vyhnout. Za základ veškerého poznání prohlásil opět poznatky pocházející ze smyslů.

Většina diskuze mezi Descartem a Bourdinem byla věnována hledání způsobu, který by mohl být praktikován v boji proti skepticizmu. Bourdin se Descarta dotazoval, proč zpochybnil i ty skutečnosti, které ukrývají pouze nepatrnou pochybnost, čímž zpochybnil i pochybnost samu, a to mu nedovoluje nalézt žádnou jistotu. K tomu Descartes upřesnil, že jen to, co bylo vystaveno pochybnostem, lze posléze nahlédnout jako jasné, rozlišené a tedy jisté. Tím je však pochybování u konce, protože to, co již jednou bylo potvrzeno, není třeba vystavit pochybnosti znovu. „*Směl bych se pozeptat, než vstoupíš dovnitř, jak to, že si ty, který ses slavnostně zřekl všeho starého jakožto pochybného a nepravdivého, chceš tohle všechno znovu prohlížet, skoro jako bys v těch cárech doufal nalézt něco jistého? Nač, když ses tehdy v tom, zač ses pokládal, mýlil? A navíc, když vše, co jsi předtím odsoudil, bylo pochybné a nejisté (proč by ses toho jinak zříkal?), jak by to mohlo zároveň nebýt pochybné a nejisté?*“¹⁶⁷

Jasnost a rozlišenost jako parametr pravdivého poznání napadl též Pierre Gassendi tvrzením, že nejen že každý jednotlivec může za jasné a rozlišené subjektivně považovat jiné skutečnosti, ale že se již mnohokrát v dějinách i ve vědeckém poznání stalo, že se domnělá pravda ukázala být nepravdou, a proto je jasnost a rozlišenost jako kritérium pravdy zcela nevhodné – leda by bylo stanoveno ještě další kritérium, které by dokázalo od sebe oddělit to, co je opravdu jisté od toho, co se pouze jistým zdá být. Na to Descartes uvedl, že člověku je od Boha dán život v pravdě, a i když měřítko lidská a Boží mohou být různá, přesto není pochyb o tom, že pokud budeme mít správný nástroj poznání, pak skutečnou pravdu odhalíme.¹⁶⁸

Ke kritériu jasného a rozlišeného uvedl Gerhardi de Vries, že jsou člověku nepoznatelné, protože první hřích znehodnotil lidskou vůli. Adamovi byl totiž uložen trest dvojího druhu – jednak fyzický spočívající v tom, že člověk musí pracovat a pak v intelektu,

¹⁶⁷ Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námítky a autorovy odpovědi*, s. 368.

¹⁶⁸ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 166-167.

protože i když by člověk byl schopen uvažovat jasně, není schopen ověřit své ideje rozumem.¹⁶⁹

Teologicky závažnější námitka vzešla od Mersenna: a to otázka Boha jako podvodníka, protože v Bibli jsou příběhy o tom, jak Bůh oklamal faraóna i některé další lidi a anděly. Tato debata nebyla ovšem zcela nová a originální, poprvé se objevila již kolem poloviny 14. století a několik dalších desetiletí zaměstnávala přední teology té doby. Descartes na ni reagoval proklamací, že Bůh je dokonalý, a proto nemůže být podvodníkem, což dokazuje naše jasná a rozlišená představa Boha a *přesvědčení tak silné*, že na pochybnosti nezbývá prostor. Bůh je navíc nejvyšším jsoucнем a nesníží se na roveň jsoucna nižšího – tedy podvodníka, což bezpečně naši jistotu konstituuje.¹⁷⁰ Sám Descartes ovšem parně cítil, že přizvat do své teorie *přesvědčení tak silné* její spolehlivost značně zmenšuje, ale nikdy nedokázal jednoznačně tuto námitku překonat. Namísto toho v jednom ze svých dopisů princezně Alžbětě Falcké napsal, že ačkoliv považuje za nutné, aby se člověk těmito otázkami jednou za život zabýval, stejně nutné je, aby nad nimi nestrávil celý život.¹⁷¹

V Descartově novátorském, ale z dlouhodobé perspektivy neúspěšném pokusu o překonání *la crise pyrrhonienne* spočívá jeden ze zásadních momentů moderního myšlení, který se objevil v době, kdy návrat řeckého skepticismu, znovuobjevení myšlenek Sexta Empirika, reformační a protireformační snahy ve zvláštním všeobjímajícím mixu extrémně zesílily touhu po zaručené jistotě a dokonalé pravdě.

Descartes sice dokázal „uzávorkovat“ dosavadní postupy aristotelské filosofie, ale skeptikové a scholastikové ukázali kartesianismu jeho slabiny – jak tradiční systém, tak nový přístup metodické skepse spočíval na neobhajitelných předpokladech akceptovatelných pouze vírou.¹⁷² *Cogito* sice zvítězilo nad pochybnostmi, ale čím bylo vlastně ono samotné zaručeno? Descartes nebyl schopen ani Mersennovi, ani Gassendimu na tuto jejich námitku odpovědět uspokojivěji než pouze tak, že je *cogito* zaručeno subjektivním přesvědčením, čímž nepřímou přiznal, že je jeho systém založený na nedokazatelných premisách a pravidlech.

¹⁶⁹ Neto, J. R. M., „Acquired Skepticism in the Seventeenth Century“, in: Neto, J. R. M., Paganini, G., Laursen, J. Ch. (ed.), *Skepticism in the Modern Age*, s. 320-321.

¹⁷⁰ Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, s. 323.

¹⁷¹ Descartes, R., „Dopis Alžbětě Falcké, ze dne 28. června 1643“, in: Descartes, R., *Dopisy Alžbětě Falcké*, Praha: Petrov, 1997, s. 30.

¹⁷² Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 172.

Tento moment jej ale změnil v dalšího z řady dogmatiků, jak dokázali mladší skeptikové druhé poloviny 17. století – Huet, Foucher, Bayle and Glanvill. Descartovi se nikdy nemohlo podařit dokonale skloubit hlubokou skeptickou vizi *První meditace*, nespolehlivost poznávacích mohutností a nejistého kritéria s jedinou zbývající pravdou – *cogito, ergo sum* – protože vycházela z každého jednotlivého subjektu a byla garantována Bohem. Descartes nicméně našel metodu, která, jak se později ukázalo, mohla dobře sloužit v praxi při stanovování pravdy ne snad nepochybné, ale dostačující pro potřeby lidských zkoumání.

4 Polemika o významu skepticismu pro formování novověkého myšlení

4.1 R. H. Popkin a jeho revoluce

První verze revoluční Popkinovy knihy vyšla v roce 1960. V té době byla renesanční filosofie považována za málo zajímavou epochu v historii filosofie, která, spolu s filosofií středověkou, vyplňovala údobí mezi vyzdvihovanou antickou a podobně ceněnou raně novověkou etapou. Ve slavné téměř 700 stránkové Thillyho *A History of Philosophy* z roku 1914 vydávané ještě v padesátých letech minulého století, bylo renesancí věnováno méně než 25 stránek, na kterých se nacházel jen jeden odstavec o skepticismu, převážně o Montaignovi.¹⁷³

O skepticismu a zejména pyrrhonismu se totiž nikdy v minulosti neuvažovalo jako o pojítku mezi filosofií renesanční a zcela jinou filosofií 17. a 18. století. V rozličných přehledech filosofických dějin bylo stejně jako u Thillyho možné pouze nalézt zmínku o skepticismu Michela de Montaigne, ale jeho postoje nebyly nikdy dávány do souvislosti se vznikem moderního myšlení. Teprve v roce 1948 ve francouzském vydání Sexta Empirika (mimočodem prvním od poloviny 18. století) byl v úvodu krátce zmíněn pyrrhonismus, ale výhradně ve spojitosti s jeho vlivem na teologické debaty doby. V díle *Historie filosofie* od Mayera z roku 1951 byl pyrrhonismus sice považován za vlivný směr, nicméně se stále ještě předpokládalo, že neměl žádný vliv na moderní myšlení.¹⁷⁴

Richard Popkin se poprvé blíže seznámil se Sextem Empirikem a se skepticismem obecně během studií na Kolumbijské univerzitě ve čtyřicátých letech 20. století. Zatímco se snažil nalézt pojítka mezi Sextem a Humem, jeho učitel Paul Kristeller jej nabádal, aby raději zkoumal, co vše se událo ještě před Humem. Tato studentská univerzitní snaha položila základ pro Popkinovo nejslavnější dílo *The History Of Scepticism: From Erasmus To Descartes*, které bylo opětovně vydáno v roce 1979 (*From Erasmus to Spinoza*) a znovu v roce 2003 (*From Savonarola to Bayle*). Každá další edice byla rozšířena o nová zkoumání a celkový rozsah díla se zdojnásobil.

¹⁷³ Copenhaver, B., „Popkin non-scepticus“, in: Popkin, J. D. (ed.), *The Legacies of Richard Popkin*, s. 6.

¹⁷⁴ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 133.

Patrně z července 1953 pochází koncept dopisu adresovaný vedoucímu katedry v Iowě, ve kterém Popkin se sobě vlastní energií a entuziasmem napsal: „*Dokončil jsem článek o anglickém pyrrhonismu v době Humově, téměř jsem dokončil ten o otci Mersennovi a čtyřicet dalších bodů nastínil o pyrrhonismu, a mohu proto nyní zaručit, že Humova jedinečnost není filosofická, ale pouze psychologická... mé materiály o Descartovi jsou dokonce ještě senzačnější, stejně jako ty o anglickém pyrrhonismu před Lockem... What fun will ensue!*“¹⁷⁵

Finální verze Popkinovy zlomové práce je postavena na třech hlavních bodech: první říká, že Montaigne, Charron a ostatní renesanční skeptikové překonali svým pojetím aristotelskou nauku o poznávání. Nosná myšlenka druhého bodu je, že Descartes musel radikalizovat renesanční skepticismus po vlastním způsobu, aby jej mohl přemoci. Poslední bod hovoří o tom, že Bayle, Foucher a Huet odmítli Descartovu metodu a nauku jako dogmatickou a obnovili a rozvinuli novověký skepticismus nesoucí nově některé prvky karteziánských pochybností. Cílem díla bylo ukázat, že existoval významný vliv Sexta Empirika a Montaigne nejen na Descarta, ale i na intelektuální ovzduší doby a že postoje těchto dvou filosofů hrály zásadní úlohu ve formování hlavních otázek a odpovědí 17. století. Ústřední Popkinovou tezí díla je, že se skeptická krize vzniklá na sklonku renesance rozšířila po celé intelektuální sféře a položila skrze Descarta a jeho vymezení se proti skepticismu základy novověkého myšlení. Díky průkopnické práci Popkina, která odkryla význam helénistické filosofie pro 16. a 17. století a představila mnohé zapomenuté autory (například Sanchese), je nyní skepticismus považován za formující faktor novověkého myšlení, ale to, že by raně moderní myšlení bylo výsledkem pouze skeptické krize, je dodnes předmětem akademických diskuzí, stejně jako některé další momenty Popkinova odkazu.

Britský filosof Stephen Toulmin se v první části svého díla *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* zabýval otázkou, zda a proč byl moderní svět vystaven na Descartově metodě vzešlé ze systematického pochybování a jaký by byl svět, kdyby si moderní myšlení ponechalo více zásad a postojů renesančního skepticismu reprezentovaného především postavou Michela de Montaigne. Zdá se totiž, že pokud srovnáme ducha myslitelů 17. století

¹⁷⁵ Popkin, J. D., „In His Own Words: Popkin's Career in Philosophy“, in: Popkin, J. D. (ed.), *The Legacies of Richard Popkin*, s. 265.

a obsah jejich idejí s emancipačními idejemi spisovatelů 16. století, změni se nové náhledy rázem z revolučních výhod na obrannou kontrarevoluci.¹⁷⁶ V 16. století bylo správné být tolerantní k jinakosti druhých, nedostatek nejistoty nebyl chybou, nebo dokonce hříchem, ale všechna tato přesvědčení se v 17. století ztratila pod vlivem několika hlavních změn, ke kterým došlo při řešení konkrétního problému. Po roce 1630 se tradice moderní filosofie západní Evropy soustředila na formální analýzu řetězců psaných prohlášení a nikoliv na odborné rozpravy před posluchači. Již se více nezajímala o jednotlivé drobnější události a problémy, ale o obecné teorie a principy. V 16. století byl zájem kladen na etnografii, geografii, právo a historii, nikoliv na matematiku. 17. století se zajímalo o vědu a skutečnosti trvalého charakteru, které by dokázaly představit základní struktury fungování jevů kolem člověka. Upadl význam medicíny, práva a filosofie, zájem byl nově soustředěn na nadčasové principy, které jsou stejné za všech okolností. Shrnout lze tyto čtyři principy takto: od mluveného slova ke psanému, od jednotlivého k obecnému, od části k celku a od časového k nadčasovému. To vše tvořilo pozadí přechodu od praktické k teoretické koncepci filosofie.¹⁷⁷

Toulmin položil otázku, zda moderní věk neměl dva zcela rozdílné kořeny – první spočívající v humanitní a literární fázi, která byla asi o století dříve nežli druhá fáze. Ta začínala okolo roku 1630, byla striktně filosofická a vědecká a přinesla také posun směrem k přísnosti, až k jisté dogmatickosti. Renesance si cenila komplexního pohledu na svět, o vše se zajímala a také její skeptická filosofie byla jiná nežli v 17. století – ta již více nechtěla teze popírat, ale chtěla je uplatňovat. Zatímco skeptici 16. století nechtěli vyvracet jiná filosofická přesvědčení, chtěli jen ukázat, jak takové teorie přesahují hranice lidského porozumění, myslitelé 17. století poprvé od dob Aristotela oddělili a povýšili logickou analýzu nad rétoriku a učenou domluvu.¹⁷⁸

Polemika se dotýká též otázky, z jakých pramenů renesanční skepticismus vzešel a jaká tedy byla jeho podoba. Připomeňme, co Popkin tvrdil: jedním z pramenů skeptické krize bylo hledání kritéria víry, které se nejprve objevilo v teologických debatách a odtud se přetransformovalo do snahy o nalezení kritéria pravdy fungujícím jako rozhodčí nástroj i v dalších oblastech bádání. Tato snaha na počátku 16. století způsobila *la crise*

¹⁷⁶ Toulmin, S. T., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, s. 17.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 31-35.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 75.

pyrrhoniene, pyrrhónskou krizi.¹⁷⁹ Luther a další protestantští teologové považovali za kritérium víry Boží pravdy dané člověku v Bibli, které lze náležitým čtením a výkladem odhalit, s čímž katolická strana nemohla a nechtěla souhlasit. Historickou shodou náhod se právě v této době skeptické krize a často i krvavě probíhající reformace objevila díla řeckých skeptiků jak akademické (Cicero – *Akademika*), tak pyrrhónské orientace (Sextus Empirikus – *Pyrrhoneioi hypotyposesis*). Argumenty v nich prezentované byly v 16. století přeneseny z teologické do filosofické debaty.

Richard Popkin považoval dílo Sexta za sice nepříliš originální, ale pro znovuzrození renesančního pyrrhonismu za zásadní.¹⁸⁰ Sextus vyšel šestkrát mezi léty 1562 – 1735 a jeho argumenty se objevily u Montaigne, Charrona, Gassendiho a dalších filosofů, teologů i prvních vědců, kteří brali skepticismus velice vážně. Ještě v době francouzského osvícenství Denis Diderot vyčlenil pyrrhonismu v *Encyklopedii* velmi dlouhou a obsáhlou pasáž. Lze se domnívat, že ti, kteří žili v dobách formování modernity, přisuzovali skepticismu značnou roli v utváření novověkého myšlení, ale poté toto přesvědčení upadlo do naprostého zapomnění.

Dílům Ciceronovým přiřkl Popkin jen zcela okrajovou úlohu a výzkumem jejich vlivu na intelektuální přesvědčení doby se nijak podrobně nezabýval. Dle profesora José R. Maia Neto, významného badatele, autora a spolueditora¹⁸¹ prací o skepticismu, je nutné vzít v potaz fakt, že se ve středověkých knihovnách dochovalo jen několik dosud nevydaných kopií Sextovy knihy, zatímco Ciceronova *Akademika* byla daleko známější a byla příležitostně citována již středověkými autory.¹⁸² V renesanci k ní vzniklo též několik komentářů a kritických statí a Ciceronův argumentační model byl použit v akademickém prostředí, které hledalo nové metody výuky, protože aristotelsko-scholastický model vyučování byl nadále neudržitelný. Dle Aristotela je při hledání vědění metoda argumentace mezi dvěma stranami správná jen tehdy, když je nalezeno jisté poznání z nutných příčin. Podle skeptického scénáře akademiků není ovšem vědění možné, takže správným přístupem není uzurpovat a zafixovat pravdu, ale trpělivě hledat to nejpravděpodobnější možné

¹⁷⁹ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 3.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 16.

¹⁸¹ Dílo: Machado de Assis, *the Brazilian Pyrrhonian* (Indiana: Purdue University Press, 1994), *The Christianization of Pyrrhonism* (Dordrecht: Kluwer, 1995) a spolu-editor s Richardem H. Popkinem *Skepticism: An Anthology* (Amherst, NY: Prometheus, 2007).

¹⁸² Neto, J. R. M. „Academic Scepticism in Early Modern Philosophy“, *Journal of the History of Ideas*, s. 199.

vysvětlení, které se může skrývat dokonce i mezi učenými zcela odlišnými – aristotelskými, stoickými nebo epikurejskými. Tento způsob hledání a prozkoumávání v ovzduší intelektuální svobody byl prezentován v Ciceronově *Akademie*, která byla vlastně pokusem o obnovení pravdivého fungování filosofie osvobozující člověka od přijetí jednoznačného stanoviska. Myšlenky *Akademiky* a z ní pocházejícího znovuzrození akademického skepticismu jako pedagogického nástroje se objevily zhruba o deset let dříve, nežli došlo k překladu a publikování Sextova díla v roce 1562.¹⁸³ Sextus popisoval pyrrhonismus jako praktickou, koherentní a života schopnou formu skepticismu, zatímco akademický skepticismus považoval za dogmatický. Publikování Sextových prací dle výzkumu Charlese Schmitta (zveřejněno 1972) zastavilo zájem o Cicerona a dramaticky zvýšilo vliv pyrrhonismu.¹⁸⁴

Nicméně novější výzkumy historie skepticismu ukazují, že akademický skepticismus zůstal i tak významný. Za prvé proto, že vliv Cicerona přetrvával nadále v akademickém prostředí, za druhé proto, že Ciceronovo dílo *De Natura Deorum*, kde hraje akademický skepticismus významnou roli, bylo vydáno ještě i v 17. století. A za třetí proto, že Ciceronův skepticismus lze nalézt jak u Montaigne, tak u Charrona a Le Vayera. Montaigne v *Apologii* Cicerona několikrát citoval, a přestože použil trojí dělení filosofů (dogmatici, akademici a pyrrhonici) podle Sexta a přidržel se též jeho přesvědčení, že akademici jsou „negativní dogmatici“ a pro dostatečně silné pochybnosti přijal pouze pyrrhoniky, následující zásadní pasáž o vynášení soudů paradoxně celou postavil na Ciceronově *Akademie*.¹⁸⁵

4.2 Pod skeptickým drobnohledem

4.2.1 Byl Montaigne pravým skeptikem?

V otázce, jaké vlivy formovaly Montaigneovo myšlení, se Popkinovo pojetí různí od jiných výzkumů, které by však neměly být opominuty. Podle Popkina se populární *Eseje*,

¹⁸³ Neto, J. R. M., *Academic Skepticism in Seventeenth French Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2014, s. 19-20.

¹⁸⁴ Schmitt, Ch., *Cicero scepticus. A Study of the influence of The Academia in the Renaissance*, Dordrecht: Springer, 1972, s. 74.

¹⁸⁵ Neto, J. R. M., „Academic Scepticism in Early Modern Philosophy“, *Journal of the History of Ideas*, s. 200.

kteře byly ve své době čteny i u francouzského dvora a jejichž skeptické myšlenky se rychle a intenzivně šířily vzdělaneckým prostředím, tytéž *Eseje*, ve kterých se Montaigne kromě každodennosti zabýval též názory významných myslitelů, kde přiznal své postoje ke vzdělání, výchově, přátelství, k jiným kulturám, k moudrosti falešné i opravdové a k mnohým dalším tématům, nakonec svým celkovým vyzněním významně zasloužily o formování moderního myšlení.¹⁸⁶

Popkin Montaigneovi přiřkl hlavní zásluhu na vzniku novověkého myšlení za to, že svými *Esejemi* přenesl intelektuální krizi reformace do epistemologické krize 17. století. Na pozadí v této práci již dříve analyzovaného textu *Apologie Raimunda ze Sabundy* lze říci, že hlavními pyrrhónskými tématy, která Montaigne rozvinul, byly: nejistota veškerých znalostí a názorů, dokonce nejistota nejistoty, nespolehlivost veškerých smyslových poznatků, nemožnost určit kritérium pravdy pro odlišení pravdy od lži, nemožnost dokázat pravdu, nepoznatelnost věcí – člověk je odsouzen vnímat věci skřze jejich jevovou stránku, nedostatek racionálních argumentů pro dokázání Boží existence, a nakonec to, že naše vnitřní přesvědčení stojí na psychologických a kulturních faktorech a nikoliv na racionálních základech. Jako řešení Montaigne doporučil pouze zdržení se úsudku a život podle přirozenosti a zvyku spolu s akceptací křesťanství a víry vůbec.

Skeptická krize byla u Montaigne zažehnutá ještě před četbou Sexta, ale ta ji významně prohloubila. *Apologie* byla nejhmatatelnějším a nejdůležitějším produktem této krize, jak tvrdí Popkin, protože se rozšířila na celou oblast poznání, a dodává, že tato krize vedla Montaigna k vytvoření tří typů pochybností. Jednak pochybností o náboženském poznání – teologická krize, následně k pochybnostem o kulturních znalostech – krize humanistická, a nakonec k pochybnostem o vědeckém poznání – vědecká krize. Všechny tyto pochybnosti byly východiskem Montaigneova nového pyrrhonismu.¹⁸⁷

Jiní autoři se však domnívají, že v pozadí Montaigneovy skeptické krize mohly stát i jiné příčiny. V nejnovějším díle na toto téma *The Skepticism of Michel de Montaigne* z roku 2015 jeho autor Manuel B. Vázquez tvrdí, že Montaigneovy názory formovala židovsko-křesťanská tradice. Uznává sice, že Popkinův výklad je v současné době ten nejpodrobnější možný a že je postaven na správných základech, ale vyčítá mu, že je neúplný a že je účelově

¹⁸⁶ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 56.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 47-51.

postaven tak, aby obhajoval pyrrhónské zdržení se úsudku.¹⁸⁸ Vázquez se pokouší ukázat, že Montaignův skepticismus měl daleko blíže k pochybnostem Sókratovým a Augustinovým, nežli k absolutnímu pyrrhonismu Sexta, protože se jeho myšlení zrodilo z různých zdrojů – z Lucrecia, Senecy, Plútarcha, ale též z křesťanských autorů, což dokládá na výběru Montaignových citací z Bible, které pokládá za jednoznačně dokazující vliv židovsko-křesťanských pramenů.¹⁸⁹ Montaigne si totiž na trámy ve své knihovně nechal vytesat oblíbené, mimochodem dodnes zachované citáty, které mu měly připomínat lidskou slabost a skutečnost, že pravé poznání věcí náleží pouze Bohu. Verš pocházející z Knihy Kazatel připomíná, že touha po poznání byla člověku dána Bohem, další je z Knihy Přísloví a ukazuje na bláhovost lidí, kteří hledají moudrost, tři jiné jsou z Epištol sv. Pavla. Další citát původně z Izaiáše říká, že ten, kdo je přesvědčen o vlastních znalostech, ani neví, co to znamená něco vědět a ještě další mluví o tom, že člověk šálí sám sebe, pokud zapomene na to, že je ničím. Na jiném místě nápis upozorňuje na nebezpečí, kterému je člověk vystaven, pokud chce vědět více, než kolik mu bylo určeno znát a na dalším trámu je vytesáno přísloví opět z Knihy Kazatel, že věci jsou příliš složité na to, aby jim člověk mohl rozumět a nakonec z Knihy Žalmů verš říkající, že Boží soudy zůstávají člověku nepoznatelné.¹⁹⁰

Dopad židovsko-křesťanské tradice na Montaignovy myšlenky a pochybování v podobě tázání po Sókratově způsobu a nikoliv po pyrrhónském, jak Vázquez shrnuje, nesmí být přehlížen. Tyto okolnosti by měly být nadále zkoumány, protože Montaignův skepticismus byl formován také Starým zákonem, díly Pavlovými a Augustinovými a zdá se, že se tyto vlivy do formování moderního myšlení promítly významněji, než jak se dosud předpokládalo.

Pochybnosti o Montaignově pyrrhonismu zdůvodnil ve svém příspěvku *Was There a "Pyrrhonian Crisis" in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin* také berlínský profesor filosofie Dominik Perler v roce 2004. Nezpochybňuje, že Montaigne rozvinul své rozdílné typy pochybností v těsném sepjetí a za použití skeptických pramenů, ale zaručuje to samo o sobě, že se Montaigne upsal pyrrhonismu?¹⁹¹ Aby mohl odpovědět, vidí Perler jako nutné prozkoumat strukturu pochybností, které pocházejí z pyrrhónských

¹⁸⁸ Vázquez, M. B., *The Skepticism of Michel de Montaigne*, Dordrecht: Springer, 2015, s. 58.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 67.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 83-84.

¹⁹¹ Perler, D., „Was There a “Pyrrhonian Crisis” in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, s. 213.

pramenů, v porovnání s těmi v Montaigneově textu. Jak bylo již řečeno na dřívějších stránkách, struktura pochybování u Sexta sestává ze čtyř kroků. V prvním skeptik hledá protiargument nebo opačný jev k aktuálnímu problému, ve druhém pak pozná a uzná *isosthenii* obou jevů, což jej ve třetím kroku dovede ke zdržení se úsudku, a nakonec už dále nehledá lepší argument a dospěje do stavu *ataraxie*. Je důležité si uvědomit, že skeptik tak může učinit s každou otázkou a pokaždé se mu podaří protiargument skutečně objevit a vždy dosáhne *ataraxie*.

Montaigne ovšem, alespoň dle Perlera, pracoval s pochybnostmi částečně odlišným způsobem. Na mnohých místech *Apologie* použil první krok pyrrhónské metody, když srovnával a stavěl do protikladu např. myšlení lidí a myšlení zvířat. V tomto bodě by se měl zdržet úsudku, což ale většinou nečinil, a místo toho, aby dosáhl *ataraxie* a ocitl se v klidu, dostal se do stavu totální nejistoty – jakoukoliv přijal argumentaci, byl o ní plně přesvědčen a jakmile našel její opak, byl opět přesvědčen stejně upřímně. Těkal ve svém uvažování sem a tam a vynášel jeden soud za druhým. Sám Montaigne si je toho velmi pravděpodobně vědom, a proto užil příměr s voskem, který je také pokaždé jiný. Nové okolnosti dávaly vzniknout novým argumentům, a autor se vůbec nezdržoval úsudku, naopak docházel k dočasným závěrům, které se ale změnily, jakmile jim položil novou výzvu. Ocitl se tak ve stavu neustálého hledání nových argumentů v nových kontextech, což vyžadovalo nové závěry. Taková strategie je ale úplně jiná než u pyrrhoniků, je Montaigneova vlastní a nečiní z něj hlavní postavu *Nouveaux Pyrrhoniens*, jak tvrdil Popkin,¹⁹² protože jen proto, že Montaigne četl pyrrhónské texty a použil některé jejich argumenty, jím nutně nemusel být.

Je s podivem, že Dominik Perler kromě zpochybňování smyslového poznání neviděl u Montaigne ani snahu o vzdání se soudů, ani snahu o dosažení vnitřního klidu. Dokonce se domníval, že též první fázi pyrrhónského přístupu neprováděl Montaigne důsledně, protože se dostal do bludného kruhu předkládáním stále nových argumentů a protiargumentů a to jej dovedlo až do stavu trvalé nestability. Na základě těchto skutečností vznesl Perler své přesvědčení, že Montaignův přístup zformoval zcela novou formu renesančního skepticismu. Domnívám se nicméně, že je vyústění Perlerova díla v přímém rozporu s Montaignovou jednoznačně formulovanou snahou, že si pro sebe vyvolil následování

¹⁹² Perler, D., „Was There a ‘Pyrrhonian Crisis’ in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, s. 214.

pyrrhónského skepticismu, který je „*podmínkou života klidného, rozvážného, oproštěného od zmatků, do nichž upadáme vlivem běžného názoru a znalostí.*“¹⁹³

Druhý bod, který Montaigne odlišuje od *Nouveaux Pyrrhoniens* spočívá opět v jeho zcela originální metodě kombinující jak pyrrhónský, tak i teologický skepticismus. Popkin samozřejmě uznává, že existují i jiné typy skepticismu vedle pyrrhonismu, se kterými je zapotřebí počítat, nicméně je zamítá jako neadekvátní a netýkající se Montaigne.¹⁹⁴ Jedním z nich je teologický skepticismus postavený na božské všemohoucnosti, jehož argumenty se opírají o následující hypotézu – nemohlo by poznání fungovat tak, že se Bůh vměšuje do lidských poznávacích procesů záměrně skrze svoji neomezenou moc a cíleně člověka nutí, aby věřil něčemu, o čem ale ví, že to není pravda?

Perler tvrdí, že Popkin naneštěstí nebere vůbec v potaz ty pasáže *Apologie*, kde Montaigne odkazoval na teorii Božské všemohoucnosti a chybně trval na striktním oddělení teologického a pyrrhónského skepticismu, i když faktem je, že Montaigne kombinoval ve své originální metodě prvky obou. Tak řečený teologický skepticismus nebyl zastíněn pyrrhónskými pochybami, což je výborně vidět v *Apologii*, kde Montaigne napadl lidské poznávací schopnosti ze dvou stran: pyrrhónskými příklady představil kognitivní kapacity zvířat a z druhé strany odkázal na Boží všemohoucnost, aby dokázal, že lidský rozum je příliš slabý a závislý na Bohu, který jedině může odhalit jisté poznání. Perler je přesvědčen, že obě tyto strategie společně a záměrně cílily na snížení role lidského rozumu, a obě jsou proto zcela zásadní v Montaigneově antropologii a jedna nemůže být pro druhou opomenuta.¹⁹⁵

Též Ann Hartleová, profesorka filosofie v Atlantě a respektovaná znalkyně raně moderní filosofie a díla Michela de Montaigne, se domnívá, že Montaigne radikálně transformoval pyrrhónskou skepsi tím, že rozvinul novou metodu „náhodné filosofie“, která je vždy otevřená novým argumentům a novým kontextům.¹⁹⁶

¹⁹³ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 171-173.

¹⁹⁴ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 50.

¹⁹⁵ Perler, D., „Was There a “Pyrrhonian Crisis” in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, s. 215.

¹⁹⁶ Hartle, A. *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*. New York: Cambridge University Press, 2003, s. 25.

Dle Popkina se Montaigne „oženil s křížem Kristovým a pochybami pyrrhoniků“, aby tím stvořil argumentační vzorce katolictví užívané během protireformace. Montaigneovi následovníci *Nouveaux Pyrrhoniens* převrátili tzv. katolický pyrrhonismus do hnutí *Libertins érudits*¹⁹⁷ na počátku 17. století. Jeho členy byli rozliční intelektuálové mající nějakou spojitost s královským dvorem, kteří byli odhodlaní opustit staré tradice a dovést Francii do jejího „zlatého věku.“ Aby tak mohli učinit, snažili se zpochybnit naprosto vše staré a aplikovali skeptické pochybnosti na celou škálu možných přístupů k poznání a jednání. Toto zintenzivnění skepticizmu vedlo k sérii protiútoků kulminujících v karteziánském racionalismu.¹⁹⁸

S tímto viděním Montaigne jako agenta protireformace nesouhlasí profesor historie v Chicagu Zachary S. Schiffmann. Uznává sice Popkinův výklad v tom smyslu, že Montaigne byl fideistou tvrdícím, že náboženské pravdy mohou být odhaleny jen Boží pomocí a že si byl zcela vědom uchovávací role fideismu, ale domnívá se, že hlavní cíl *Apologie* byl antropologický. Montaignovi nešlo o to, jak udržet křesťany loajální k církvi, ale ukázat jim, čím opravdu jsou jako lidé. Schiffmann tvrdí, že Montaigne daleko předběhl svoji dobu a nebyl dobře pochopen, a ačkoliv sám nebyl katolickým pyrrhonikem, *Nouveaux Pyrrhoniens* jej tak nicméně viděli a účelově využili jeho skepticizmus, aby propagovali fideismus.¹⁹⁹

4.2.2 Crise pyrrhonienne

Již jako běžný způsob uvažování a zároveň zásadní problém počátku 17. století vidí Popkin teologický skepticizmus, který mezi léty 1600 – 1620 vyvolal všeobecnou *crise pyrrhonienne*, přesvědčení tak životaschopné, že se velice rychle z teologické roviny přesunulo do veškerého „vědeckého uvažování“ a vyvolalo situaci, která se zdála být neřešitelná. Spolu s tím, jak věda podle Aristotela ztrácela stále více na relevantnosti, narůstal počet odborných bádání (Koperník, Kepler, Galileo, Gassendi...), jakékoliv zkoumání mohlo být vždy skeptickou metodou vyvráceno a nedařilo se nalézt opravdu

¹⁹⁷ Členy byli např. kardinál Bagni, Francois de La Mothe Le Vayer, Pierre Gassendi

¹⁹⁸ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 80-81.

¹⁹⁹ Schiffman, Z. S., „Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal“, *Journal of the History of Ideas*, 1984, roč. 45, s. 515.

fungující protiútok skepticismu, nastalo na nějaký čas všeobecné smíření s faktem, že poznání nemůže být jisté, jen více či méně pravděpodobné.²⁰⁰

Popkin předpokládal, že raně moderní skeptici byli otřeseni psychologickou krizí, která se rozprostřela po celé kontinentální Evropě a Anglii a že v pozadí stála díla Sexta a dalších skeptiků, před kterými nebylo úniku. Nový pyrrhonismus položil výzvu veškeré lidské vědě a poznání, aby se nakonec vynořil moderní vědecký svět.²⁰¹

Toulmin otázku rozšíření skeptické krize vnímá v širších historických souvislostech a tvrdí, že vražda toleranci prosazujícího krále Jindřicha IV. Navarského v roce 1610 byla bodem historického zlomu, protože s králem zemřela též idea nejen náboženské snášenlivosti. Panovník byl stejně jako Montaigne skeptikem v tom, že uznával práva každého na vlastní přesvědčení a své zemi se snažil zajistit náboženský mír mezi katolíky a hugenoty a hospodářskou prosperitu.²⁰² Protože se mu ale nepodařilo cíle dosáhnout, byla snaha humanistů o život v toleranci považována za zbytečnou, neboť neučinila nic, aby zamezila náboženským konfliktům, dokonce zavládlo přesvědčení, že zapříčinila zhoršující se stav věcí. Sítilo přesvědčení, že skepticismus a akceptace pluralismu vedla v praxi pouze k prohloubení náboženských válek a že nastal čas, aby byla objevena nějaká racionální metoda, která by ukázala nutnou správnost či nesprávnost filosofických, vědeckých nebo intelektuálních doktrín, protože nejistota se stala zcela neakceptovatelnou.²⁰³

Smrt Jindřicha IV. byla zároveň počátečním bodem pro obnovení filosofického dialogu, který tak dostal ostřejší obrysy. Po roce 1610 ztratila Evropa politickou a duchovní soudržnost a překročila hranici, která by dovolovala učinit krok nazpět a vše navíc zhoršila třicetiletá válka, která zpustošila valnou část Evropy. Krize 17. století nebyla pouze ekonomická a sociální, ale také intelektuální a duchovní – nastal konec veřejné důvěry ve staré zřízení společnosti.

Všechny tyto události velice posílily hledání jistoty – filosofie ztratila své praktické zaměření a přeměnila se v exklusivní teoretickou záležitost, která hledala základy poznání, jenž by byly jasné, jisté a rozlišené. Toulmin tvrdí, že hledání jistoty v 17. století nebylo již více pojímáno jako tvorba abstraktních a nečasových intelektuálních schémat, ale daleko

²⁰⁰ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 98.

²⁰¹ Tamtéž, s. 79.

²⁰² Toulmin, S. T., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, s. 50-52.

²⁰³ Tamtéž, s. 55.

více to byla časová odpověď na specifickou historickou výzvu – na politický, sociální a teologický chaos stvořený válkou.²⁰⁴

Přes zřejmý fakt, že pyrrhónské texty v 16. a 17. století existovaly, nesouhlasí Perler s Popkinem, že byly odpovědné za vznik skeptické krize v raně moderní filosofii. Pouhá existence textů nezaručuje, že veškeré argumenty povstaly z ní a ani to, že všechny argumentační postupy a strategie byly pyrrhonismem ovlivněny. Ani to nedokazuje, že filosofové prodělali jakoukoliv krizi.²⁰⁵ Perler se totiž nedomnívá, že by existovala jednotná forma skeptické krize pocházející z jednoho pramene, protože některé formy byly inspirovány pyrrhonismem, jiné akademickým skepticismem, jiné teologickými spekulacemi o Božské všemohoucnosti nebo pozdně scholastickými teoriemi o kognitivních schopnostech, jiné byly orientované anti-aristotelsky. Nevěří ani, že by existovala jednotná forma skepticismu v moderní filosofii, protože neexistuje jedna forma pochybování. O čem a jak je pochybováno, vždy závisí na specifických podmínkách, ve kterých pochyby rozvíjíme, což dokazují sami skeptikové 16. a 17. století, kteří vyvinuli rozdílné strategie stojící na rozdílných zdrojích a majících různý cíl.²⁰⁶

Schiffman kladl rozšíření pyrrhonismu a skeptické krize tohoto období do spojitosti s dobou a se vzděláním, kterého se dostalo Montaigneovi. Potřeba nového systému ve vzdělání vzešla ze stále komplikovanější a komplexnější viděného světa, návrat antiky zdůraznil rozdíl mezi pohanským a křesťanským světem, reformace rozdělila církve na soutěžící denominace, zámořské objevy odhalily nový neznámý svět a vynález knihtisku vyvolal informační explozi. Montaigne byl jedním z prvních, kdo prošel institucionálním humanitním vzděláním na Collège de Guyenne, které ale jeho přímým následovníkům jako byl Charron nebylo dopřáno, a proto nemohl nikdy do úplnosti rozvinout Montaigneovy principy. Myslitelům 17. století se však humanitního vzdělání povětšinou dostalo, a proto se teprve na tomto základě mohl rozšířit pyrrhonismus, který ve spojitosti s novými objevy a skutečnostmi stvořil skeptickou krizi.²⁰⁷

²⁰⁴ Toulmin, S. T., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, s. 70-71.

²⁰⁵ Perler, D., „Was There a “Pyrrhonian Crisis” in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, s. 210.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 218.

²⁰⁷ Schiffman, Z. S., „Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal“, *Journal of the History of Ideas*, s. 505-507.

Aby Toulmin objasnil, jak změněný intelektuální zájem počátku 17. století reflekoval širší sociální a ekonomickou krizi doby, postavil proti sobě Descarta a Montaigne. Oba byli silnými individui a oba začali svá zkoumání v sebezpytování, ale jejich cesty se rozešly různými směry. Montaigne se například díval opovržlivě na rozdělení duše a těla, před dualismem varoval jako před něčím zcela nepřírodným a také jeho postoj k tělesnostem byl zcela odlišný od Descartova, což v očích Toulmina značí změnu v sociálním a morálním cítění doby. Montaigne se ve svém hledání choval zcela svobodně a po celou dobu lze cítit přesvědčení, že jeho zkušenost je sice pro něj jedinečná, ale přesto lidskému druhu typická. Descartes jednal naprosto opačně – jako individuum, které stojí samo, s myšlenkami uvězněnými ve vlastní hlavě a s vlastními vjemy, které z něj činí jedinečný solitér. Právě zde Toulmin vidí dosud neporažený počátek problému člověka dvacátého století – solipsismus a narcismus...²⁰⁸

4.2.3 René Descartes vítězem?

Popkin tvrdí, že Descartes a jeho současníci opravdu zažívali skutečnou skeptickou krizi, která byla daleko silnější, než u antických skeptiků.²⁰⁹ Změnil se totiž základ pochybností – skeptici Descartovy doby se neptali, zda $2 + 2$ jsou opravdu 4, ale tvrdili, že se zdá, že tomu tak skutečně je. Zároveň ovšem nevěřili, že je tento fakt jistý, protože není možné odhalit žádný racionální argument, který by tak vyžadoval. Antičtí skeptikové ani Sextus nikdy nezpochybovali existenci vnějšího světa, ani svých těl. Ještě ani Montaigne ani Charron nezpochybovali fenomény jako Bůh nebo duše, takový postoj lze nalézt až u La Mothe Le Vayer.²¹⁰

Gianni Paganini, profesor historie filosofie na universitě ve Vercelli (Itálie) shrnuje hlavní rozdíly mezi antickým a moderním skepticismem takto: 1) antičtí skeptikové popírali přesvědčení, zatímco moderní popírali poznání; 2) antičtí skeptikové podporovali pouze vlastní skepticismus, protože se nedotazovali, zda existuje vnější svět či zda mají těla, ale

²⁰⁸ Toulmin, S. T., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, s. 41.

²⁰⁹ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 144.

²¹⁰ Paganini, G., „The Quarrel Over Ancient and Modern Scepticism: Some Reflections on Descartes and in his Context“, in: Popkin, J. D. (ed.), *The Legacies of Richard Popkin*, s. 182.

pouze na to, zda jsou věci skutečně takové, jakými se zdají; 3) zacílení antického skepticismu je především praktické, zatímco moderní je striktně epistemologické a metodické. Výsledkem těchto tří bodů je skutečnost, že antický skepticismus je daleko méně radikální nežli jeho moderní verze a také to, že Descartes byl první, kdo formuloval tento nový druh skepticismu.²¹¹

Těžko říci, kde a kdy Descartes přišel ke znalosti skeptických děl. Na rozdíl od šestnáctého mělo sedmnácté století bohatší literární zdroje – pochopitelně Ciceronovu *Akademiku* a Augustinovu *Contra academicos*, dále díla Sexta a Diogena Laertia a pak také počiny skeptiků předešlého století – práce Erasmovy, Picovy, Agrippovy a Sanchesovy, Montaigneovy *Eseje* a Charronovu *La Sagesse*, nicméně tato díla - nebo minimálně některá z nich - Descartes dobře znal, jak tvrdí Popkin.²¹² Je dále přesvědčen, že Descartes svoji filosofii rozvinul jako výsledek ataku skeptické krize, nad níž chtěl zvítězit a ukázat, jak skeptická pozice ohrožuje sama sebe zevnitř.²¹³

Paganini se zajímá zejména o bezprostřední dopad soudobě aktuální skeptické krize na Descarta, protože je přesvědčen, že jej daleko více zajímala debata o tom, jak autoři jeho doby využívají a přetvářejí skeptické argumenty antiky a nikoliv antičtí skeptici jako takoví. Od nich nicméně převzal přesvědčení, že je nutné vystavit pochybnostem celek reality. Zatímco antickou verzi skepticismu považoval Descartes za zastaralou, tu moderní pojímal velice vážně a domníval se, že má sílu podrýt metafyzické a teologické základy poznání. Paganini se domnívá, že debata o antickém versus moderním skepticismu již probíhala, ale teprve Descartes ji celou přenesl do oblasti metafyzických pochybností skrze ideu Boha podvodníka, která mu umožnila zpochybnit existenci reálného světa, což bylo něco, o čem ani antičtí, ani moderní skeptici nikdy neuvažovali.²¹⁴

²¹¹ Paganini, G., „The Quarrel Over Ancient and Modern Scepticismus: Some Reflections on Descartes and in his Context“, in: Popkin, J. D. (ed.), *The Legacies of Richard Popkin*, s. 174.

²¹² Před prvním vydáním *The History of Scepticism* byl běžně za Descartovy zdroje považován pouze Montaigne a Charron.

²¹³ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 145.

²¹⁴ Paganini, G., „The Quarrel Over Ancient and Modern Scepticismus: Some Reflections on Descartes and in his Context“, in: Popkin, J. D. (ed.), *The Legacies of Richard Popkin*, s. 188.

Sám Descartes se k aktivní znalosti skeptických textů přiznává pouze na několika místech svého díla – Diogena Laertia nezmiňuje explicitně vůbec, ani Sexta či Plútarcha. I když se obecně nerad ke svým zdrojům přiznával, v První meditaci připustil, že skeptické texty jsou užitečné pro naučení se správnému pochybování. V Námitkách Bourdinovi a Hobbesovi uvedl, že stejně jako se Galén musel nejprve naučit o nemocech, aby je mohl léčit, on se považuje za prvního, kdo uspěl v přemožení skeptických argumentů, protože je rozvedl do nejmenších podrobností. Descartes se tedy zajímal o hlavní skeptická témata, i když opomíjel jejich historické rozdílnosti, a navíc, ukazujíc nechuť v to, co nazýval „ohřívaným zelím“, neváhal dát novou a silnější verzi skeptickým argumentům.²¹⁵

Paganini tvrdí, že mnohé z těchto zdánlivých nesrovnalostí zmizí, jakmile rozpoznáme, že Descartes nevycházel z antického myšlenkového zázemí (domnívá se dokonce, že antické prameny ani nečetl), ale z moderního skepticismu.²¹⁶ To dokazuje především na Descartově polemice s Bourdinem v Sedmé námitce, kde Bourdin Descartovi vyčítal, že podporoval skeptické myšlenky příliš mnoho, a tak přes proklamované dobré úmysly otevřel prostor, aby skepticismus nemohl být nikdy poražen. Tento názor sdílí Paganini s Popkinem a oba jsou též za jedno v přesvědčení, že Descartes představil skepticismus jako něco živého, a ne dědictví předchozích generací. Na počátku novověku se totiž rozpadlo hlavní přesvědčení skeptiků, že praktikování skeptické metody a vzdání se poznání generuje *ataraxii*. Tato skutečnost byla odhalena Montaignem, jenž si uvědomil, že postavení jevů proti sobě nepřináší *isosthenii*, a proto slib klidné mysli nemůže být naplněn. Mysl se žene z jedné vývrtky do druhé a jedno nahrazuje jiné.²¹⁷

Dle Paganiniho se všichni badatelé, kteří Descarta vykládali, shodli na tom, že Descartes radikálně posunul skepticismus z etické pozice do roviny epistemologické otázky, protože cíle, které to či ono období sledovalo, byly radikálně odlišné – antický pyrrhonismus cílil na dosažení ataraxie, novověký na nalezení jistoty v poznání. A nešlo tedy o to, jak filosofové rozuměli antickým pramenům, ale o to, jak rozuměli – či lépe řečeno nerozuměli

²¹⁵ Paganini, G., „The Quarrel Over Ancient and Modern Scepticismus: Some Reflections on Descartes and in his Context“, in: Popkin, J. D. (ed.), *The Legacies of Richard Popkin*, s. 177-180.

²¹⁶ Tamtéž, s. 175-176.

²¹⁷ Tamtéž, s. 199.

– pochybování.²¹⁸ Descartes nevěřil, že by porozumění mohlo povstat z velkého množství zkušeností nashromážděných rozličnými filosofy; požadoval nalezení abstraktních, obecných idejí a principů, které by jednotliviny dokázaly spojit.²¹⁹

Descartova výchozí pozice v boji proti skepticizmu byla však podle Popkina docela nová – nebylo jí to, že by lidské poznání přírodních zákonů leželo mimo dosah člověka, ale spíše to, že se aristotelsko-scholastický přístup pro toto zkoumání nehodí. Descartovým cílem bylo odhalit nový zdroj poznání, který by navždy odolal skeptickým atakům a zároveň by byl dost silný na to, aby vyléčil poznání z omezeného a s konečností pojímaného světa.²²⁰

Zatímco Montaigne chtěl psát především o nestálosti lidských činů a přesvědčení, nestálosti názorů a neschopnosti člověka pojmout sebe a svět jako jeden racionálně viděný celek, Descartes tuto hranici překročil skrze fenomény – jevy, které vnímal nově nejen jako úkazy reálného světa, ale také jako mentální ideje rozumu. Popkin podrobně rozebral rozdílné typy pochybování a navrhl, aby byly stanoveny tři úrovně Descartovy skeptické strategie – úroveň „částečného pyrrhonismu“, která se dotazuje na spolehlivost našich smyslů, úroveň „metafyzického pyrrhonismu“, která je představena v hypotéze o snu a úroveň „totálního pyrrhonismu“, která je dosažena hypotézou o zlotřilém démonovi.²²¹

Perler sice uznává, že toto je bezpochyby vhodná metoda, jak číst První meditaci, ale pokládá si otázku, zda lze skutečně nalézt pyrrhonismus na všech třech úrovních, jak Popkin předpokládal. Zvláště zpochybňuje totální pyrrhonismus třetí úrovně a volí komparaci struktury pyrrhónských pochybností se strukturou pochybností v hypotéze o zlotřilém démonovi. Pyrrhónští skeptici stavěli své pochybnosti na využití tropy, které mají obecné argumentační vzorce a ukazovali, že nelze soudit, jak věci jsou, ale pouze jak se jeví. Nikdy však nepochybňovali samotnou existenci předmětu, neboť o tyči ponořené do vody nepochybovali. Nicméně Descartes v První meditaci zpochybnil samotnou existenci věcí, existenci všeho, dokonce i existence vlastního těla. Dal také vzniknout zcela nové formě

²¹⁸ Paganini, G., „The Quarrel Over Ancient and Modern Scepticism: Some Reflections on Descartes and in his Context“, in: Popkin, J. D. (ed.), *The Legacies of Richard Popkin*, s. 188-189.

²¹⁹ Toulmin, S. T., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, s. 33.

²²⁰ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 143.

²²¹ Tamtéž, s. 156.

pochybnosti v hypotéze o démonovi, kterou nelze navázat ani na pyrrhónskou skepsi, ani na jinou formu antického pochybování.²²²

Otázkou však zůstává, co vedlo Descarta k tomu, aby představil tento nový skepticismus. Ve své existenciální verzi skepticismu Descartes předpokládal, že máme a měli bychom rozlišit objekty interního a externího světa, protože pouze poté lze odlišit reálně existující tyč v externím světě od tyče myšlené v interním světě jedince. To jednak ukazuje, že mohou existovat věci, které se nacházejí v interním světě a jednak to, že věci interního světa nemusejí mít nutně žádnou spojitost s věcmi externího světa. Vzniká zásadní otázka, jak se Descartes seznámil s interním světem, který mu dovolil vznést pochybnosti o externích věcech?

Perler je přesvědčen, že je nutné obrátit se do pozdě scholastických debat, protože právě ve scholastice existovala idea zlotřilého démona přítomného v naší mysli, který mohl stvořit věci v myšlenkách bez toho, aby měly jakoukoliv souvislost s vnějším světem a již ze 14. století pochází idea toho, že je člověku dán přístup pouze k interním věcem, bez toho, aby bylo jisté, že korespondují s externími věcmi. Protože Descartes byl dobře obeznámen s pozdně scholastickou filosofií ještě z dob svých studií, Perler se domnívá, že jeho motivací nebyl pyrrhonismus, ale koncepce mysli a jejích interních objektů.²²³

Descartes věřil, že pravda může být odhalena novou metodou, novou matematikou a mechanickým pohledem na svět. Známe důsledky, ale neznáme příčiny, naše věda je tedy omezená, pouze Bůh má plné poznání. Aby se člověk nedostal do oblasti vyhraněné jen Bohu, měl by omezit hledání pouze na to, co je v jeho moci. Floridi tvrdí, že originalita Descarta spočívá v tom, že skeptické argumenty nahlížel z čisté epistemologické perspektivy, aniž by se sám stal skeptikem nebo je přeměnil v teologické, křesťanské či etické pozice, jako to učinili např. Pico della Mirandola či Montaigne.²²⁴

Descartes svojí snahou porazit skepticismus vyvolal vlnu vydávání velice detailních prací o historii skepticismu, které začínaly Sókratem a končily u kritiky Descartovy metody a způsobu, který zvolil pro vyvrácení skepticismu. Jsou jimi mimo jiné dílo M. Schoockia

²²² Perler, D., „Was There a “Pyrrhonian Crisis” in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, s. 216.

²²³ Tamtéž, s. 217.

²²⁴ Floridi., L., „The rediscovery and posthumous influence of scepticism“, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 284.

De Scepticismo (1652) či Huetovo *Censurae Philosophiae Cartesiana* (1723).²²⁵ Akademický skepticismus využívali tito myslitelé proti Descartovi a kartesianismu takto: Cicero nepopíral, že pravda neexistuje, ale tvrdil, že jí člověk není schopen dosáhnout a ukazoval na to, že se pravda ukrývá v přírodě a zároveň na to, že jí člověk, jsa vybaven pouze malou inteligencí a nedokonalými smysly, není schopen z přírody vyčíst. Přesvědčení, že se pravda nachází na dosah ruky, ale je přesto člověku nedostupná, dávali akademičtí skeptici do spojitosti též s názory a zvyky, a snažili se proto nalézt metodu, která by je mohla překonat. Tvrdili, že pravda o věcech je skrytá ne proto, že je povahou věcí pravdu v sobě ukrývat, ale proto, že k nim má člověk špatný přístup. Akademická skepse byla přesvědčena, že člověk nemá jisté poznání, ale má k dispozici alespoň poznání pravděpodobné. Člověk je sice omezen lidskou podstatou, ale je schopen alespoň nějakého poznání. Zásadním akademickým principem bylo přesvědčení, že moudré je ne chtít vlastnit veškeré vědění, ale vyvarovat se chybám, které vzniknou z rychlého přijetí závěru předtím, nežli byly prověřeny všechny možnosti. Protože první Descartovo pravidlo – nepovažovat za jisté nic, co není poznáno jistě a rozlišeně a co může vyvolat nejistotu, koresponduje se závěrem akademických principů, vidí jej Neto jako skeptika, který ovšem vycházel z akademické verze skepse.²²⁶

Dle Toulmina díla zakládající moderní myšlení a dnešní svět fyzikálních teorií a technické praxe pocházela ze třicátých let 17. století – byly jimi Galileovy *Dialogy o dvou největších systémech světa* a Descartova *Rozprava o metodě*.²²⁷ Na jejich základě rostlo přesvědčení a sílila iluze, že lidskou přirozenost a společnost jako celek lze vtěsnat do racionálně organizovaného rámce.

Plody této snahy – vědu a svět rozdělený do teoretických disciplín, by bylo ovšem zapotřebí vyvážit tradicí renesanční svobodomyšlnosti a skeptické tolerance, aby mohly být problémy řešeny k obecné spokojenosti všech a nikoliv v zájmu jednotlivých skupin. Zdá se, že pro dosažení tohoto cíle je nutné znovuzrození kontextualizovaného myšlení a propojení humanitní tradice s dnešním racionálním a vědeckým myšlením způsobem, který si nebude vzájemně konkurovat.

²²⁵ Neto, J. R. M., „Academic Scepticism in Early Modern Philosophy“, *Journal of the History of Ideas*, s. 204.

²²⁶ Tamtéž, s. 203-206.

²²⁷ Toulmin, S. T., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, s. 14.

5 Závěr

Hlavním cílem práce bylo charakterizovat skeptické rysy a motivy v dílech autorů renesanční epochy a specifikovat, zda a jak mohly tyto myšlenky ovlivnit vznik novověkého myšlení spjatého především s metodou René Descarta. Vzhledem k faktu, že je osobnost historika filosofie Richarda Popkina (1923 – 2005) a především jeho výzkum skepticismu, který uskutečňoval kontinuálně posledních téměř šedesát let, považovaný za zlomový v náhledu na dobu renesanční filosofie, chtěla se práce také vyjádřit k tzv. Popkinově tezi tím, že ji podrobně představila a poukázala i na některé nové upřesňující výzkumy či oponentní polemiky.

Stanovených cílů jsem se snažila dosáhnout analýzou nejvýznamnějších částí adekvátních primárních pramenů, kterou jsem upřesňovala na základě výkladů historiografických děl týkajících se tematicky renesanční epochy obecně a renesančního a raně novověkého skepticismu konkrétně.

Dříve, nežli jsem se zaměřila na zdroje, z jakých renesanční skepticismus vyrostl, považovala jsem za nutné představit antický skepticismus ve dvou krocích. Tím prvním byl zájem noetický a metoda, kterou skeptikové pro poznávání věcí užívali i etické důsledky, které ze své metody vyvodili. Druhý krok se snažil zaznamenat rozdíl, jenž existoval mezi akademickou a pyrrhónskou skepsí. V další části kapitoly jsem, s důrazem na dílo Sexta Empirika, poukázala na antické knižní zdroje, z nichž renesanční skepticismus čerpal. Nejvýznamnějším pramenem renesančního skepticismu bylo dílo Sexta Empirika *Pyrrhoneioi hypotyposeis*, nelze však tvrdit, že bylo dílem jediným. Svoji nezastupitelnou roli sehrála i díla Cicerona, především *Akademika*, přestože Popkin přisuzoval jejímu vlivu pouze marginální úlohu. Neto tento postoj vnímá jako neodůvodněný, protože *Akademika* byla známá už středověkým teologům, kteří z ní – stejně jako renesanční autoři – příležitostně citovali. Přestože bylo Schmittem prokázáno, že publikování *Pyrrhoneioi hypotyposeis* vliv Cicerona prakticky úplně zastavilo, lze se důvodně domnívat, že jeho myšlenky nadále zůstaly vlivné ve školském prostředí, které zvolna opouštělo scholastické metody výuky a hledalo si jiné přístupy ke vzdělávání, z nichž některé byly v *Akademice* prezentovány.

Druhá kapitola se rovněž snažila v krátkosti představit první renesanční skeptiky a podrobněji se věnovala postavě Francisco Sanchese, protože někteří novodobí badatelé (Paganini) jsou přesvědčeni, že tento dlouho opomíjený autor svým rozdělením vnímání světa dle různosti poznávaných věcí inspiroval Descarta a připravil tak myšlenkové podhoubí novověké vědě.

Následující část textu se soustředila na patrně nejznámějšího renesančního skeptika Michela de Montaigne a snažila se skrze analýzu kapitoly *Apologie Raimunda ze Sabundy* odkrýt způsob, jakým se skepticismus v jeho díle projevoval. Stranou nezůstala ani metoda, kterou filosof používal, ani východisko, k němuž se v podobě fideismu přimklul. Zřetel nebyl kladen pouze na popis samotné filosofické pozice Montaigne, ale především na jeho promýšlení otázek spojených s noetickou praxí. I když Montaigne zaštitil a ukotvil pravdivost poznání pouze do vůle Boha a tento jeho fideistický postoj byl následovníky užíván značně pragmaticky, je nesporné, že skeptické vnímání světa a možnost poznání dovedl k dokonalosti. Popkin se domnívá, že kombinace silného vlivu Montaigneova skepticismu a fideismu byla jednou z hlavních příčin vzniku tzv. pyrrhónské krize, která se na přelomu 16. a 17. století rozšířila a silně působila na celou vzdělaneckou komunitu.

Mezi vlivy, které formovaly filosofický a de-facto též životní postoj Michela de Montaigne, lze zařadit *Pyrrhoneioi hypotyposesis*, ale též tradici židovsko-křesťanskou, ve které byl vychován. Vzhledem k tomu, že v renesanci byl člověk pojímán jako součást veškerého světa, který ho obklopoval, a cílem byla tolerance k odlišným postojům a vnímání stavu věcí v souvislostech, a též vzhledem k tomu, že v *Esejích* jako celku není Montaignův skeptický postoj tolik vyostřený jako v *Apologii*, dospěla předmětná stať k názoru, že existovalo více vlivů, které stály za vnitřním přesvědčením autora, které ovšem nebylo v průběhu času konzistentní, jak dokazovaly autorovy vpisky v přípravných pracích před opakovanými vydáními.

V odpovědi na otázku, zda byl či nebyl Montaigne skeptik pyrrhónského typu, je možné konstatovat, že se jeho metoda striktně nedržela antického vzoru a byla vnímavá ke všem nových výzvám. Především v oblasti souzení pracoval Montaigne značně odlišně od metody klasického skepticismu, protože se mu nedařilo dosahovat stavu klidné mysli a nedokázal by pochybnosti ničím zastavit, pokud by byl nezapojil teologický skepticismus a poznání neukotvil do fideistického přesvědčení o jistotě pocházející z Boží milosti.

Lze jistě souhlasit s Popkinovým tvrzením, že Montaigne přenesl skepticismus z roviny filosofického a životního postoje do oblasti epistemologických bádání - resp. jeho formulaci skepticismu bylo možné pro tento účel využít. Jako nejistá a pro další zkoumání vhodná zůstala nicméně otázka motivace, která Montaigne vedla k sepsání *Apologie Raimunda ze Sabundy*. Na základě provedené analýzy stěžejních momentů *Apologie* nelze totiž jednoznačně určit, zda svým pojetím skrytě cílila proti reformaci a na podporu katolické církve, nebo zda byl její cíl antropologický a snažila se ukázat, jací lidé doopravdy jsou.

Prostor ve třetí části práce byl věnován vývoji skepticismu během prvních zhruba padesáti let 17. století ve spojitosti s osobou René Descarta. Nejdůležitější z položených otázek se měla vyjádřit k tomu, proč a jakou metodou se Descartes rozhodl proti skepticismu bojovat. Odpověď byla posléze nalezena analýzou metodické skepse v *Meditacích o první filosofii*. V nich Descartes ve třech krocích zpochybnil celý existující i veškerý snivý či pouze fantazijní svět zpodobněný klamavým démonem, aby našel jediný jistý prvek v *cogitu*, od kterého mohl rozvinout svůj požadavek na ideu jasného a rozlišeného poznání jako „vítěze“ nad skeptickými pochybnostmi.

Popkinův výklad Descartova domnělého vítězství nad skepticismem vycházející z *crise pyrrhoniene* a spočívající v radikalizaci pochybností ve třech úrovních se jeví jako velice výhodný způsob, jak vysvětlit otázku vzniku moderního světa a zdůvodnit, jakými mechanismy Descartes nově založil vědecká bádání. Ovšem vzhledem k tomu, že Descartes skrýval původ svého myšlení i zdroje, jež mu byly inspirací pro metodickou skepsi, rozvinul Perler hypotézu, že filosofovou motivací nebyl pyrrhonismus, ale scholastická koncepce mysli a interních objektů, která byla poprvé popsána Sanchezem. Neto volí kompromisnější postoj, v němž vidí Descarta sice jako skeptika, ale vycházejícího z akademické verze skepticismu, protože ta tvrdila, že člověk je schopen dosáhnout poznání ne sice zcela jistého, ale pravděpodobného, které životu dostačuje.

Bylo by jistě možné a žádoucí pokračovat v rozboru další literatury týkající se tématu, nicméně se domnívám, že z provedené analýzy zdrojů lze potvrdit Popkinovu tezi o vlivu skepticismu na formování novověkého myšlení, i když by bylo patrně vhodné a potřebné ji aktualizovat minimálně o některé nově objevené závěry odborné debaty, které tato práce také popsala.

6 Resumé

The present dissertation is concerned with the philosophy of scepticism. It synthesizes the key historical moments from the birth and the development of the sceptical view of the world to its role in influencing philosophical thinking throughout the various stages of human history. The discussed historical periods include: the important period of the French Renaissance, which produced the work of perhaps the most significant and influential Renaissance sceptic – Michel de Montaigne and the period of early modern philosophy, which is forever connected with the work of René Descartes.

The main goal is to characterize the specific features and the impact of sceptical attitudes on the subsequent development of the philosophical notion and interpretation of the world. The text has been also created in order to contribute to the debate on the birth of "the new cartesian world view" in the 17th century. Finally, the work has been made to reconsider views of Richard Popkin and to show the progress of the topic in last years, because papers and monographs published in the Czech language sadly lack academic sources that would sufficiently analyse and acknowledge sceptical's legacy to philosophy and its impact on the future.

The first part is the introduction. The second part is devoted to the issue of Renaissance scepticism and Michel de Montaigne. Possibly thanks to the new Latin translation of the works of Sextus Empiricus, Montaigne was able to revive a long-forgotten interest in the fundamental beliefs and principles of scepticism. The third part of the work shows how the rediscovery of scepticism had contributed to the breakdown of *la crise pyrrhonienne* and its influence on traditional philosophy. Relatively soon afterwards, no one else than Descartes drew on Montaigne's intellectual heritage and opened a new gateway to scientific contemplations.

The link between the philosophical foundations of scepticism and the Cartesian world, as presented in the current dissertation, has been analysed in the fourth part of the work. In the context of modern times, the fresh insight resulting from the review undertaken establishes some aspects of sceptical philosophical thinking as considerably more progressive and more influential than were attributed to it in the past.

The aim of this work is to show that Renaissance scepticism as presented by Popkin cannot be considered as the one and only base for forming modernity even that his interpretation of European intellectual history of the period remains valuable and so far valid.

7 Seznam literatury

Primární literatura

CICERO, M. T. *On Academic Scepticism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2006. ISBN 0-8720-774-9.

DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia = Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-427-5.

DESCARTES, R. *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-084-X.

DESCARTES, R. *Principy filosofie: výběr doplněný dvěma Descartovými dopisy Alžbětě Falcké*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-120-6.

DECARTES, R. *Regulæ ad directionem ingenii = Pravidla pro vedení rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-000-9.

DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0216-5.

DESCARTES, R. *Dopisy Alžbětě Falcké*. Praha: Petrov, 1997. ISBN 80-7227-014-1.

LAERTIOS, D. *Životy, názory a výroby proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995. ISBN 80-901916-3-0.

MONTAIGNE, M. de. *Eseje*. Praha: Odeon, 1966. Bez ISBN.

SEXTUS, E. *Against the Logicians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. ISBN 978-0-521-53195-5.

Sekundární literatura

BENEŠ, J. *René Descartes či Tomáš Akvinský?*. Praha: Nakladatelství TRS, 1991. Bez ISBN.

BETT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. ISBN 978-0-521-87476-2.

COTTINGHAM, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. ISBN-13 978-0-521-36696-0.

FIALA, J., POLÁK, M., (ed.). *René Descartes Scientia & Conscientia. sborník příspěvků*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2005. ISBN 80-7043-430-9.

FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Berkeley: University of California Press, 1991. ISBN 978-0-520-07253-7.

GARBER, D., AYERS, M. (ed.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. ISBN 0-521-57233-9.

GAUKROGER, S. *Descartes, An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press, 1995. ISBN 0-19823994-7.

GUERLAC, R. „That Nothing is Known by Francisco Sanches.“ *Renaissance Quarterly*, 1990, roč. 43.

HARTLE, A. *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*. New York: Cambridge University Press, 2003. ISBN 0-521-82168-1.

HÖFFDING, H., KRÁL, J. *Přehledné dějiny filosofie*. Praha: Česká grafická unie a.s., 1947. Bez ISBN.

HORYNA, B. *Filosofie skepse*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2008. ISBN 987-807182-268-4.

KOBUSCH, T., *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, Praha: Oikoymenh, 2013. ISBN 978-80-7298-486-2.

KOYRÉ, A. *Rozhovory nad Descartem*. Praha: Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r.o., 2005. ISBN 80-7021-835-5.

LANGER, U. (ed.). *The Cambridge Companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. ISBN 0-521-52556-X.

LONG, A. A. *Hellénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-077-7.

MCFARLENE, I. D., MACLEAN, I. (ed.). *Montaigne Essays in Memory of Richard Sayce*. Oxford: Clarendon Press, 1982. ISBN 978-01-9815-769-4.

NETO, J. R. M. „Academic Scepticism in Early Modern Philosophy.“ *Journal of the History of Ideas*, 1997. roč. 58.

NETO, J. R. M. *Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy*. Heidelberg: Springer, 2014. ISBN 978-3-319-07359-0.

NETO, J. R. M., PAGANINI, G., LAURSEN, J. CH. (eds.). *Skepticism in the Modern Age*. Leiden – Boston: Brill, 2009. ISBN 978 90 04 177784 0.

PERLER, D. „Was There a „Pyrrhonian Crisis“ in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin: De Gruyter, 2004, roč. 86. ISSN 1613-0650.

POPKIN, J. D. (ed.). *The Legacies of Richard Popkin*. Berlin: Springer, 2008. ISBN 987-1-4020-8474-4.

POPKIN, R. H. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-510767-5.

RÖD, W. *Novověká filosofie I*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-039-4.

SCHIFFMAN, Z. S., „Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal.“ *Journal of the History of Ideas*, 1984, roč. 45.

SCHMITT, CH. B. (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. ISBN 0-521-39748-0.

SCHMITT, CH. B., *Cicero scepticus. A Study of the influence of The Academica in the Renaissance*. Dordrecht: Springer, 1972. ISBN 978-94-017-1037-4.

SINNOTT-ARMSTRONG, W. *Pyrrhonian Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004. ISBN 0-19-516972-7.

TOULMIN, S., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. ISBN 0-226-80838-6.

VÁZGUEZ, M. B., *The Skepticism of Michel de Montaigne*. Dordrecht: Springer, 2015. ISBN 978-3-319-10229-0.