

ZÁPADOČESKÁ UNIVERZITA V PLZNI

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Renesanční skepticismus: Michel de Montaigne

Petra Pokorná

Plzeň 2013

ZÁPADOČESKÁ UNIVERZITA V PLZNI

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Renesanční skepticismus: Michel de Montaigne

Petra Pokorná

Vedoucí práce:

PhDr. Daniel Špelda, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

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

Plzeň, duben 2013

.....

Děkuji vedoucímu mé bakalářské práce za cenné odborné rady a připomínky, rodičům za neutuchající podporu během studia a synkovi za světlo mých očí.

Obsah

I.	Úvod	6
II.	Dějiny skepticismu	9
	1. Antický skepticismus	9
	2. Skepticismus v renesančním humanismu	19
	3. Recepce antické skepse v renesanci	22
III.	Michel de Montaigne, neúmyslný filosof	25
	1. Životopisná poznámka	25
	2. Jediné dílo: Eseje	26
	3. Cesta ke skepticismu	28
	4. Apologie Raimunda ze Sabundy - vrchol skeptického uvažování	30
	5. Původ fideismu ve skepsi?	38
IV.	Odraz skepticismu v pozdějším filosofickém uvažování	42
V.	Závěr	45
VI.	Seznam literatury	47
VII.	Resume	49

I. Úvod

Při pohledu na dějiny Evropy se zdá, jakoby se pravidelně střídala období vzestupů a pádů. Doby relativní hojnosti, míru a zpěvu múz se střídají s hladem, řinčením polnic a hledáním pevných bodů poskytujících jistotu. Tato jistota nemá jednotnou, provždy stanovenou a neměnnou definici. Touha po ní se však vine staletími a zve ty, kteří ji hledají, aby se pozastavili a rozhlédli se, zda není někde v dohledu.

Vznik skepticismu jako filosofického názoru a vlastně i životního postoje je s jednou takovou nestálou dobou pevně svázán. Alexandr Veliký totiž vytvořil ve čtvrtém století před Kristem obrovskou říši mnoha různých kultur i náboženství tak rychle, že jeho předčasná smrt uvrhla správu země do nepřekonatelného zmatku plného řevnivosti a sobeckých zájmů. Tento fakt se silně odrazil i ve filosofickém myšlení doby, které se především ptalo po nalezení klidu.

V mnohém podobná byla i doba renesance. Staré náboženské jistoty se vlastními hříchy i vlivem reformace otřásly ve svých základech, tisíciletý svět středověku pomalu končil, ale nový svět teprve otevíral oči a pozvolna měnil tvář světa.

Ve své bakalářské práci jsem nejprve krátce představila vznik a vývoj antického skepticismu se zvláštním zřetelem na pyrrhonismus. Poté byly stručně popsány dějiny skeptického uvažování ve středověku a přiblížena recepce antického skepticismu během renesance. Další část podala v několika podkapitolách informace o životě a díle nejvýznamnějšího renesančního skeptika Michela de Montaigne. Dotkla se jeho díla *Eseje*, filosofického myšlení, rozebrána je *Apologii Raimunda ze Sabundy* i pátrání na poli fideismu. Ve čtvrté části byl nastíněn vliv myšlení Montaigne na novověkou filosofii. Závěr práce poskytl shrnutí nejzásadnějších myšlenek a zhodnocení Montaignova skepticismu pro vývoj novodobého myšlení.

Zpracování práce neulehčovala skutečnost, že do současné doby nejsou celé Montaignovy *Eseje* k dispozici v kvalitním - nebo jakémkoliv kompletním - českém překladu. Existuje pouze částečný překlad Václava Černého, který pod ediční taktovkou

Ivana Svitáka vyšel v roce 1966. Ve stejném roce vydal Sviták i monografii *Michel de Montaigne*, která se ale zabývá spíše Montaignem člověkem, nežli Montaignem filosofem. V roce 1990 vyšla práce Josefa Héna *Já Michel de Montaigne*, která má ale výrazně beletristickou podobu.

Proto jsem se rozhodla spoléhat především na současnou zahraniční literaturu, která nebyla dosud česky publikována.

Pro období vzniku a vývoje antického skepticismu bylo mimo jiné použito i poměrně nové dílo Richarda Betta *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* vydané v roce 2010, které představuje podmínky vzniku skepticismu, jednotlivé skeptické proudy a vliv skepticismu na evropské filosofické myšlení.

Z původních prací antických myslitelů majících vazbu na skepticismus uvádím dvě klasické práce v anglickém překladu. První je *Against the Logicians* Sexta Empirika a druhým je dílo Cicera *On Academic Scepticism*.

Nová bádání o Michelu de Montaigne předkládá především publikace *The Cambridge Companion to Montaigne*, vydaná v roce 2005, editovaná Ulrichem Langerem. V jednotlivých kapitolách různého zaměření jsou představeny hlavní momenty jak Montaignova osobního života, tak i myšlení.

Neméně přínosné je i dílo profesorky Ann Hartleové z roku 2003 *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*, ve kterém je Montaigne představen jako filosof zásadního významu, ačkoliv se filosofem stal vlastně náhodou a neúmyslně.

Z téhož roku pochází i přepracovaná verze klasické práce Richarda Popkina *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Jak samotný název díla napovídá, Popkin interpretuje důvody a okolnosti návratu skepticismu v době renesance a zabývá se též významnými filozofy renesančního myšlení v čele s Montaignem. Jedná se o přepracovanou a doplněnou verzi jeho díla ze šedesátých let minulého století *The History of Scepticism: From Erasmus to Spinoza*. R. Popkin je zcela zásadní badatel v oblasti skepticismu a jeho vlivu na (nejen) filosofické myšlení Západní Evropy; jako vůbec první vědec tento vliv popsal a formuloval a jím nastavené interpretace jsou platné dodnes.

Širším záběrem filosofických směrů a uvažování se zabírá kolektivní monografie *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, editovaná Schmittem a Charlesem.

Představen je jak intelektuální, tak filosofický kontext doby, jednotlivé disciplíny filosofie i problém poznání. Práce pochází původně z roku 1988, v roce 2003 došlo k již šestému vydání.

Posledním použitým cizojazyčným pramenem je publikace *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ze které jsou čerpány informace o vlivu skepticismu na novověk.

II. Dějiny skepticismu

1. Antický skepticismus

V nelehké a značně nejisté době helénismu, která začíná v r. 323 př. K. (smrt Alexandra Velikého) a končí r. 31 př. K., se ve filosofickém myšlení nejsilněji prosazovaly tři směry uvažování – stoicismus mající nejširší základnu následovníků, epikureismus a skepticismus. Všechny směry se shodně, i když různými cestami, snažily poskytnout rady pro vedení správného, pevně zakotveného a spokojeného, resp. blaženého života.¹

Východiska pro skeptická uvažování vycházela ze tří základních otázek. První se týkala podstaty věcí a byla ostatně něčím, na co se tázali již první filosofové. Skeptici odpovídali, že nemůžeme vědět, jaké věci ve skutečnosti jsou, protože poznání, které máme k dispozici, vychází jen z nespolehlivých smyslů. Ty mají své nepřekročitelné hranice, a tím omezují vjemy. Vzniká velké množství subjektivních poznatků, a není možné rozhodnout, které nese pravdu. Na tomto základě byla postavena druhá otázka, totiž jak máme soudit věci kolem nás. Protože ale nevíme, jak věci soudit, je nejlépe zdržet se úsudku. Třetí otázka se ptala, co z výše uvedeného vyplývá? Skeptici odpovídali, že pokud se zdržíme úsudku, naplní naši duši klid a kýžený stav neochvějnosti. Skepticismus byl tedy intelektuální pozicí, která umožňovala dosáhnout klidu duše díky zřeknutí se úsudku. Toto „zřeknutí se“ bylo žádoucí aplikovat ve všech oblastech tehdejší filosofie – od logiky přes astrologii až po hudbu.² Nejednalo se ovšem o filosofické téma, o němž by se mělo pouze hovořit, ale skepticismus byl něčím, co bylo třeba žít.

Ačkoliv se historie antického skepticismu rozprostírá v období zhruba čtyř století, není to historie kontinuální v čase ani v nepřetržitém působení konkrétní skeptické školy. Současné výklady skepticismus rozdělují na dva hlavní směry – tzv. skepsi akademickou (neboť zastánci pocházeli z řad členů Akademie) a skepsi pyrrhoniků –

¹ Long, A. A., *Helénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*, s. 107-111.

² Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 2.

to byli následovníci radikálnějšího smýšlení Pyrrhóna z Élidy. Ale již během antiky bylo jejich nazírání světa chápáno v takové blízkosti, že se pojem „skepticismus“ rozšířil na oba směry. Řecké slovo *skeptikos* by se v překladu dalo opsat jako „hledáč“. Jak Sextus Empirikus v úvodu svého díla *Pyrrhoneioi hypotyposeis* (vyšlo slovensky pod názvem *Základy pyrrhonskej skepsy*, 1984) sám uvádí, skeptik je někdo, kdo v poznání stále hledá pravdu. Tato pozice byla stavěna do protikladu jak s těmi, kdo cíl již našli, tak i s těmi, kdo byli přesvědčeni, že cíl je nenalezitelný. První skupinu Sextus označoval jako dogmatiky a druhé by bylo možné označit termínem „negativní dogmatici.“³

Nesmíme ovšem zapomínat, že antická skepse, na rozdíl od pozdějších moderních modifikací a interpretací, netrvala zcela na popření možnosti poznání. Skeptické pojetí prosazovalo spíše otevřenou mysl, ve které vedle sebe stálo zakotveno přesvědčení, že není jisté, zda pravda bude objevena, ale že je možné, že se tak stane. Skeptik tedy ani nepotvrzoval ani nevyvracel, pouze vlastní soud odkládal. Tento stav zdržení se úsudku je řecky nazýván *epoché* a byl vlastní jak akademikům, tak pyrrhonikům. Zdržení se úsudku prosazovali především pyrrhonicí, kteří doufali, že takto dosáhnou kýženého stavu *ataraxia* (neochvějnost), tedy stavu vyrovnané mysli za všech životních okolností.⁴ Podle Richarda Betta byl princip *ataraxia* sice společný všem skeptickým filosofům od Pyrrhóna po Sexta, ale dodnes není jasné, zda znamenal totéž pro všechny skeptiky.⁵

Naproti tomu důraz na naši neschopnost rozhodnout, jak věci ve skutečnosti jsou, byl společný Pyrrhónovi, Sextovi i všem dalším antickým skeptikům a opíral se o skutečnost, že si tito filosofové uvědomovali různost odpovědí Hérakleita, Démokrita, Protágora nebo Platóna na otázku po přirozenosti věcí.⁶

Za prvního skeptika bývá považován Pyrrhón z Élidy (asi 360-270 př. K.), jakkoliv je v současnosti diskutabilní, do jaké míry byl skutečně duchovním otcem nauky. Dnes je již zřejmé, že sám čerpal inspiraci od dřívějších myslitelů a snad i z nauk indických

³ Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 2.

⁴ Tamtéž, s. 3.

⁵ Bett, R. (ed.), in: Sextus E., *Against the Logicians*, s. xiv.

⁶ Svavarsson, S. H., Pyrrho and Early Pyrrhonism, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 47.

učenců, se kterými se setkal na svých cestách jako člen výpravy Alexandra Velikého. M. K. Lee předpokládá, že v pozadí zrodu skepticismu stojí tvrzení Démokrita, že veškeré vědění je postaveno na vjemech.⁷ Pyrrhón sice nezanechal žádné dílo, nicméně za jeho základní tezi lze považovat tvrzení, že ani naše vjemy, ani naše názory neukáží, co je pravda a co lež – proto jim nesmíme věřit a musíme setrvat bez jakéhokoliv mínění.⁸ Měl pouze několik přímých následovníků, z nichž nejdůležitější byl jeho žák a přítel Timón z Fliúntu, který byl nejzásadnějším zdrojem informací o Pyrrhově životě a patrně též nej přesnějším interpretem jeho postojů.

Skepticismus se následně objevil i na půdě nové Akademie jako tzv. střední skepse (představitelé: Arkesilaos, Karneadés, Filón z Lárissy), ovšem ve značně zjemnělé formě mající blízko ke stoicismu: „*Nástroje akademické skepse používaly stoické principy a stoickou logiku proti stoickým názorům.*“⁹

Arkesilaos stanul v čele Akademie kolem r. 265 př. K. Za inspiraci této epochy skepticismu jsou považovány některé Platónovy dialogy z ranějšího období jeho tvorby, především zprostředkovaný Sókratův názor, že pokud nemáme jasné důkazy o předmětné věci, nevíme o ní vlastně nic a měli bychom se vyvarovat konečného soudu. Tím byla navrácena důležitost kritickému myšlení a z něj byl následně vytvořen základní kámen pro každé správné filosofické zkoumání.¹⁰

Karneadés (214-129 př. K.) se stal vedoucí osobou Akademie v polovině druhého století a nadále rozvíjel skeptickou tradici. Zamýšlel se především nad důležitostí pravděpodobnosti v našem rozhodování a je i tím, komu je připisováno definování pravidla pravděpodobnosti. Protože v životě vybíráme většinou z několika možností, doporučuje, abychom se při výběru drželi té, která pravděpodobně nese pravdu, což nám umožní jednat správně.¹¹

⁷ Lee, M. K., Antecedents in early Greek philosophy, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 34.

⁸ Svavarsson, S. H., Pyrrho and early Pyrrhonism, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 41.

⁹ Woodruff, P., The Pyrrhonian Modes, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 209.

¹⁰ Long, A. A., *Hellénistická filosofie. Stoikové, epikurejci, skeptikové*, s. 123.

¹¹ Tamtéž, s. 124-129.

Za nejvýznamnějšího představitele mladší skepse bývá považován Ainesidemos z Knóssu, který se rozešel s Akademií a založil hnutí postavené na návratu k pyrrhonismu. Jeho členové se stali známými až okolo poloviny prvního století n. l. jako „skeptikové“ (hledači, dotazovači). Učení této pozdní fáze pyrrhonismu bylo prezentováno Sextem Empirikem, o němž bude pojednáno později.

Životopisná data Ainesidéma nejsou zcela přesná, patrně žil během 1. století před Kristem v Alexandrii. Pravděpodobně byl původně členem Akademie, ale protože odmítl neuznat princip *epoché* (akademičtí skeptikové nevěřili, že by epoché mohla vyústit v jakýkoliv užitek¹²), odešel, a představil nový radikální skepticismus - pyrrhonismus. Pro akademickou skepsi i pro pyrrhonismus bylo společné, že oba směry popíraly jistotu poznání, i když tak každý činil s jinou intenzitou. Pyrrhonic odmítali nejen filosofické argumenty pro objasnění nějaké věci, ale na rozdíl od skeptiků i každodenní zdůvodňování běžných záležitostí. Nejvíce vyzdvihovali praktické důsledky takového postoje, které viděli v osvobození člověka z intelektuálního nepokoje spojeného s tím, že nevíme, jak věci ve skutečnosti jsou.¹³ V konečném vývoji se akademická skepse navrátila do hlavního proudu filosofie a začala se pomalu opět přibližovat dogmatismu, zatímco z pyrrhoniců se stali jacísi filosofičtí vyvrhelové.¹⁴

Byl to patrně právě Ainesidemos, který ve svém hlavním díle *Pyrrhoneioi logoi* formuloval některé z tzv. pyrrhónských módů (užívá se též výraz *trópos*), i když dnes je jeho autorství považováno za nejisté.¹⁵ Pyrrhónské módy byla vlastně schémata hovořící proti obecné platnosti poznání, která měla sloužit v argumentaci proti dogmatikům. Jejich kořeny vyrůstaly z Protágora, Démokrita, Platóna a Aristotela, ačkoli ti, kdo je užívali, jejich filosofickou pozici samozřejmě nesdíleli.

Pyrrhónské módy ukazují na rozdíly ve smyslovém vnímání v závislosti na faktorech, jakými jsou např. příslušnost k živočišnému druhu, rozdíly mezi vnímajícími jedinci, rozdílné informace o téže věci obdržené skrze smysly, čas a fyzikální změny okolí, lokální podmínky, kontext vážící se k poznávanému předmětu, změny

¹² Bett, R. (ed.), in: Sextus E., *Against the Logicians*, s. xiii

¹³ Tamtéž, s. xiii.

¹⁴ Striker, G., *Academics versus Pyrrhonists*, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 203-206.

¹⁵ Woodruff, P., *The Pyrrhonian Modes*, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 213.

v samotném objektu, vzájemné působení vjemů, četnost výskytu nebo osobní přesvědčení a role ve společnosti.¹⁶

Již od antiky existovala nejednota při řazení jednotlivých trópů u různých myslitelů, a proto je nadále užito posloupnosti a výkladu dle Horyny.

První trópos se dotýká všech živých tvorů a hovoří o tom, že vnímání skutečnosti skrze smysly se u různých živočichů různí, smyslový vjem téhož je rozdílný, a proto žádná bytost nemůže považovat právě své poznání za objektivní. To se týká všech smyslů, vidění, slyšení, hmatu, čichu i chuti. Například zatímco některé houby jsou výživné pro lesní zvěř, pro člověka jsou nepoživatelné; či vzpomeňme ještě mouchu – ta vidí tutéž věc zcela jinak než člověk. Z toho je zřejmé, že lidské vnímání skrze smysly je zcela jiné nežli u ostatních živočichů a člověk si pouze právo na pravdivé poznání přivlastnil.

Druhý trópos rozvíjí myšlenku prvního a všímá si, že i za předpokladu, kdy uznáme lidské vnímání světa pravděpodobnější oproti zvířecímu, vnímají různí lidé stejnou skutečnost různě – jejich smyslové vjemy se mohou dokonce i výrazně odlišovat. Co jednomu člověku voní libě, druhého svou vůní odpuzuje. Jaká je tedy ale pravá povaha věcí? Pravda se sice obvykle přiznává většinovému mínění, ale i to je pouze konvenční rozhodnutí.

Třetí trópos uvádí, že i tentýž jedinec vnímá různými smysly rozdílně – co krásně vypadá a je libé zraku, může být odporné na dotek. Jedna a táž osoba o stejném předmětu může přijímat rozdílné či protichůdné informace od různých smyslů. Některý obraz můžeme vidět dokonce panoramaticky, ale na ohmat je plochý a třetí rozměr zcela postrádá.

Zatímco první dva trópy bylo možné ukončit ve stanovisku *epoché*, nyní vyvstává otázka, zda můžeme odkrýt dostatečný počet objektivních a reálných vlastností věci na to, abychom ji spolehlivě poznali. Jsme vybaveni pěti smysly, které tedy mohou poskytnout rozličné informace o kvalitách věci, ale nevíme, zda tyto smyslové vjemy nutně odpovídají počtu reálných kvalit a není též jisté, jak bychom věci vnímali, pokud bychom měli k dispozici smyslů šest nebo i více. Proto platí, že nedosahujeme objektivního poznání o vlastnostech a povaze věcí.

¹⁶ Sextus E., *Outlines of Pyrrhonism*, s. 27-85.

Čtvrtý trópos pojednává o rozdílech, které poskytuje jeden a týž smyslový orgán u stejného člověka v závislosti na vnějších okolnostech, jde tedy o kauzální vliv okolností našeho vnímání. Med je pro zdravého člověka sladký, ale pokud tentýž člověk onemocní žloutenkou, vnímá med hořce; do snu se zážitky promítnou zcela jinak, a naopak - čemu ve snu věříme, to není v reálném životě možné. Vliv má ale i věk, zamilovanost či okolní podmínky – např. při přechodu mezi chladným a teplým prostředím vnímáme cestou tam horko, ale cestou zpět chlad. Z prvních čtyř trópů lze tedy vyvodit, že smyslové poznání je zcela relativní, závisí na povaze poznávacího subjektu, na jeho smyslové výbavě a na podmínkách vnímání.

Pátý trópos zohledňuje pozici vnímajícího a vnímaného objektu, kdy se např. tyč ponořená do vody jeví jako zlomená, či čtverhranná věž budovy jako kulatá, pokud je pozorována z dostatečné vzdálenosti. Z toho vidíme, že informace přijímané zrakem nejsou spolehlivé a liší se v závislosti na vztahu panujícím mezi subjektem (člověk) a objektem (věc).

Šestý trópos sleduje vliv tzv. příměsí, které se nacházejí v našem okolí. Tyto příměsi totiž vždy nějakým konkrétním způsobem ovlivní naše vnímání, např. v ostrém světle vypadá tvář jinak než v šeru, stejný tón slyšíme různě v závislosti na akustických podmínkách.

Sedmý trópos se týká vzdáleností, poloh, prostorových vztahů a velikostí věcí. Táž věc vykazuje různé vlastnosti v závislosti na prostředí a množství. Jedno zrnko písku je tvrdé a řezavé, ale kupa písku je měkká a příjemná na dotek. Hory na obzoru vypadají malé, modravé a oblé, ale při pohledu zblízka jsou obrovské, šedé a špičaté. Jaká je tedy pravá povaha objektů?

Osmý trópos do jisté míry shrnuje předešlé, a navíc řeší reakce na intenzitu a množství výskytu, s jakou se s danou věcí setkáváme. Vidíme-li poprvé Eifellovu věž, žasneme, ale bydlíme-li v Paříži, sotva ji vnímáme. Pro množství pak můžeme uvést příklad s diamanty – ty jsou drahé a vzácné, ale bylo-li by jich tolik, kolik je pampelišek na jarních loukách, byly by téměř bezcenné.

Devátý trópos byl zcela zásadní v argumentaci řeckých skeptiků; shrnuje všechny předchozí a říká, že všechno naše smyslové poznání je podmíněno vztahem k něčemu, veškeré naše poznání je tedy relativní. Vzhledem ke své povaze nemá žádný důkaz.

Desátý trópos stojí zcela osamocen a nemá žádný vztah k ostatním. Zohledňuje podmíněnost poznání na základě kulturní relativity. Různé názhledy na zákony, náboženství či mravy utvářejí u různých lidí různé vnímání téhož a nelze objektivně odhalit povahu věci.¹⁷

Není tedy jisté, zda lze svět kolem nás poznat správně skrze smysly, ale není ani jisté, zda lze skrze rozumové poznání nalézt řešení otázky pravdy. Rozumem provádíme logické operace, především usuzování a souzení, poznáváme svět a toto poznání přetváříme v teorii. Skepticismus ovšem zpochybňoval pravdivostní obsah a obecnou platnost logických závěrů a to na základě způsobů, jak jsou tyto logické produkty organizovány. Pro antickou filosofickou tradici kolem Platóna byla předpokladem pravého poznání tvorba rodových pojmů, např. strom, kterým odpovídá objektivní realita. Ale podle skepticizmu pojmu neodpovídá vůbec žádná realita, a proto ani není možné učinit tímto způsobem jakékoliv poznání. Jak by musel vypadat „pravý“ strom, který by v sobě zahrnoval všechny druhy a všechny vlastnosti stromů? Musel by mít listy oválné i zubaté, musel by být velký i malý, opadavý i neopadavý zároveň. A navíc – pokud by každá jednotlivá věc náležela k rodovému pojmu, musela by v sobě obsahovat všechny, i opačné, vlastnosti najednou, protože nemůže náležet ke svému rodu pouze částí své podstaty a jejím zbytkem náležet k něčemu jinému.¹⁸

Shrňme-li výše uvedené argumenty, vidíme, že ani smysly, ani pojmy nedokáží odhalit pravou podstatu věcí, protože se námi vytvořené pojmy netýkají ničeho reálného. Pojmy jsou totiž čistě myšlenkové souhrny mnoha jednotlivin, které reflektují to, co mají dané jednotliviny společného, ale zcela odhlíží od toho, co je odlišuje. A v okamžiku, kdy od něčeho odhlédneme, opomíjíme jistou část pravdivé skutečnosti, a to jinými slovy znamená, že nepoznáme celou pravdu. A nepoznat celou pravdu, je jako nepoznat pravdu vůbec.

Významný římský politik, řečník, spisovatel a filosof Marcus Tullius Cicero (106 - 43 př.K.) se rozhodl psát svá díla latinsky, i když se běžně filosofovalo pouze v řečtině. Musel tedy nejprve vytvořit (za silné podpory ze strany Akademie) latinské filosofické názvosloví, jehož se využívalo až do 18. století.¹⁹

¹⁷ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 40-46.

¹⁸ Tamtéž, s. 48-51.

¹⁹ Brittain, Ch. (ed.), in: Cicero, M. T., *On Academic Scepticism*, s. xii.

Dnes je nám dostupná pouze část jeho tvorby – některé projevy, apologie či právní obhajoby. Pro filosofii se jako nejvýznamnější jeví *Akademika*, díla, která byla záměrně psána formou dialogu. Tato metoda Ciceronovi umožnila představit velké množství rozličných filosofických postojů bez toho, aby nadměrně prosazoval ten svůj. „*Cílem dialogu je objevit argumenty pro a proti akademickému skepticismu, nikoliv ukázat, že jedna strana má pravdu.*“²⁰

Ústřední otázky *Akademik* byly položeny v debatě o dosažitelnosti poznání vedené mezi skeptickými akademiky a stoiky. Stoická teorie poznání reprezentovala radikální posun v post-sókratovské epistemologii tím, že předpokládala poznání založené na empirii. Stoikové tvrdili, že pokud vycházíme ze jsoucího, které vyjadřuje soulad s tím, co je, pak je naše poznání správné. Akademičtí skeptikové oponovali tím, že pokud je ale lživá podstata existujícího nebo se mýlí naše mysl či smysly, nezískáme pravdivé poznání o věci.²¹ V konečném důsledku tedy dovozovali, že nic nemůže být poznáno a že je iracionální souhlasit s jakýmikoliv vjemy nebo dojmy.

V závěrečné fázi pyrrhonismu (asi ve 2. století n. l.) působil Sextus Empirikus. Je patrně nejznámějším řeckým skeptikem, ačkoliv o jeho osobě nevíme prakticky nic. Sám přiznával, že je zastáncem pyrrhonismu a že působí v oblasti medicíny. Za jeho života se dařilo aristotelismu a platonismu, a ačkoliv měl s největší pravděpodobností následovníka ve svém studentu Saturninovi, jeho myšlenky nezbudily v antickém světě ani ve středověku větší pozornost. Znovu byl spolu s Ciceronem objeven až renesancí, která na skepticismu vystavila základy moderní filosofie, ačkoliv jsou antický a renesanční skepticismus dva zcela odlišné myšlenkové proudy.²²

Do dnešních dob zůstalo zachováno v rukopisech jeho dílo *Pyrrhoneioi hypotyposeis*, skládající se ze tří samostatných celků. První se zabýval samotnými postoji pyrrhonismu, zatímco druhé dva se vypořádávaly s postoji ne-skeptických filosofů a jejich názory ve třech sférách filosofie, které se za Sextových časů rozeznávaly. Byla to logika (kniha 2), fyzika a etika (kniha 3).²³ Není bez zajímavosti zmínit, že pod logikou v helénistickém období rozumíme i rétoriku a studium jazyka,

²⁰ Brittain, Ch. (ed.), in: Cicero, M. T., *On Academic Scepticism*, s. xii.

²¹ Tamtéž, s. xxi.

²² Bett, R. (ed.), in: Introduction, in: týž (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 6.

²³ Bett, R., Introduction, in: Sextus E., *Against the Logicians*, s. x.

stejně jako to, co bychom dnes nazvali epistemologií.²⁴ Sextus nevytvářel vlastní nová filosofická schémata, pouze stávající rozvíjel. Jeho hlavní přínos spočívá v tom, že předložil přehled myšlenek starších skeptiků, který však dodnes slouží jako jeden z hlavních zdrojů rozborů skeptického uvažování. Na stejné téma, i když mnohem obsáhleji, hovořila i další díla. Je nicméně jasné, že původně tvořila součást mnohem obsáhlejšího nedochovaného celku.

Chceme-li zhodnotit vývoj od staršího myšlení až k Sextovým názorům, je zapotřebí zmínit především tři oblasti uvažování týkající se kritéria pravdy, evidence jevů a činění soudů.

Pro nalezení kritéria pravdy je třeba stanovit, podle jakých měřítek lze odlišit pravdu od nepravdy. V okamžiku, kdy není k dispozici kritérium pravdy nelze totiž rozhodnout, co a kdy je pravda a co nepravda. Nejprve je zapotřebí určit, kdo má o pravdě rozhodnout, jakou činností a podle čeho nastavit samotnou normu pro pravdu. Lze sice konstatovat, že o pravdě musí rozhodnout člověk, ale míníme jednoho člověka nebo masu lidí? A pokud by měl rozhodnout bůh, stojíme před otázkou, bůh jakého náboženství by to měl být? Podobné otázky lze klást i ohledně typu činnosti, která by měla o pravdě rozhodnout. Smyslové poznání je, jak bylo výše ukázáno, klamné, ale i racionální poznání je pouze systémem dočasných hypotéz, a proto ani kombinace obojího tuto otázku uspokojivě nezodpoví. I pokud jde o normu pro pravdu, je ze skeptického hlediska nepřístupná, protože podstata věcí je jak smysly, tak i myšlením neodhalitelná. To, co poznáváme bezprostředně, jsou pouze jednotlivé části celku a nelze z nich vyvozovat výroky o objektivní realitě. Navíc můžeme být vystaveni objektivní falešné realitě, aniž bychom si toho mohli být vědomi, protože se nijak neliší od pravdivé reality. Ve smyslech totiž není žádný vnitřní znak, který by na nepravdu upozornil.²⁵

Je zjevné, že je zapotřebí určit a ověřit, které názory na kritérium pravdy jsou samy nejpravdivější – jinak řečeno, pro ověření hodnověrnosti poznání je zapotřebí mít nástroj, který by navíc sám byl také ověřitelný. Takový nástroj ale nemáme, a i kdybychom jej měli, ocitli bychom se v kruhu neustálého ověřování poznání a ověřovaného.²⁶

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

²⁵ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 53-55.

²⁶ Tamtéž, s. 53.

Sextus ve svém díle obšírně sumarizoval vybrané náhledy jiných škol, aby dokázal, že neexistuje nic jako kritérium pravdy, tedy aby vyvrátil dogmatická učení a minimálně dokázal, že existuje *isostheneia*, situace, kdy stejně silné argumenty mohou stát proti sobě.²⁷ Každou zkoumanou věc lze uchopit dvěma způsoby – buď prostřednictvím smyslů, nebo prostřednictvím rozumu skrze pojmy. K tomu přistupuje ještě kombinace obou způsobů a vznikají tak čtyři způsoby, jak je možné na věc nahlížet. V této čtverné opozici je proti sobě postaveno smyslové proti smyslovému, pojmové proti pojmovému, smyslové proti pojmovému a pojmové proti smyslovému vnímání. Stanovisko *isosthenie* spočívá právě v uvědomění si, že všechny způsoby nahlížení na věc jsou si rovnocenné a žádný není správné upřednostnit. Tento princip vyústil ve filosofické přesvědčení, že ani rozumem ani smysly není možné odhalit pravdu o povaze věcí.²⁸

Podle tradice Pyrrhón nevěřil vjemům a pocitům, a proto odmítal věci charakterizovat kladně nebo záporně, a dokonce tvrdil, že věci mohou být oboje současně – nebo nic z toho.²⁹ Také Sextus se zabýval tím, zda jsou existující věci opravdu takové, jakými se jeví. Tvrdil, že skeptikové nemají přesvědčení ve smyslu uvěření něčemu, co není evidentní, ale v to, co je evidentní – zjevné, věří.

Jako nejzásadnější se nicméně jeví posun, ke kterému došlo v oblasti činění soudů. Sextus Empirikus totiž princip zdržení se úsudku požadoval především u soudů o dobru a zlu, protože to jsou úsudky, které do duše přinášejí utrpení a neklid. Sextus jako cestu pro zdržení se úsudku prosazoval vyvrácení jednoho argumentu druhým na základě pyrrhónských módů.³⁰ Ty však představoval v jiném světle nežli Ainesidemos – více jako způsob terapie, který nemá za cíl postavit věci do správného světla, ale spíše nás zanechat ve stavu duševního klidu.³¹

Vyvstala naléhavá otázka - jak je život jedince vůbec možný? Jak vlastně může člověk, skeptik, vůbec jednat, když nemá žádné pevné názory a přesvědčení? Vždyť absence přesvědčení činí rozhodování, vlastně život, nemožným. Tato otázka byla velice důležitá v učených debatách vedených mezi akademickými skeptiky a stoiky, které

²⁷ Bett, R. Introduction, in: Sextus E., *Against the Logicians*, s. xviii.

²⁸ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 38-40.

²⁹ Svavarsson, S. H., Pyrrho and early Pyrrhonism, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 49.

³⁰ Bett, R., Introduction, in: Sextus E., *Against the Logicians*, s. xx.

³¹ Woodruff, P., The Pyrrhonian Modes, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 208.

navíc bohatě doplňoval o své názory i Sextus.³² Proti skepticizmu totiž vždy silně hovořil fakt, že de facto rozmetal základy každodenního života – lze sice akceptovat zjevné, ale ne takové, jakým se jeví. Snad nejlépe lze skeptický postoj vyjádřit větou Timona: „*Nepotvrzuji, že je med sladký, ale souhlasím, že se takovým zdá.*“³³

Sextus na otázku o správném způsobu žití odpovídal, že je zapotřebí žít život prostý dogmatismu a následovat zákony, zvyky a přirozená hnutí mysli. Opěrným bodem mu bylo tvrzení převzaté od Ainesidéma, že nic není od přirozenosti dobré nebo špatné. Navíc přidával přesvědčení, že právě to je nositelem kýženého stavu pokoje. Podle Ann Hartleové lze vyvodit závěr, že skeptik žije v souladu s řádem své společnosti, ale nikoliv proto, že by to vyjadřovalo jeho přesvědčení o dobrém způsobu života, ale proto, že mu není ani dovoleno zkoumat, co je z podstaty dobré nebo špatné.³⁴

2. Skepticismus v renesančním humanismu

Ve středověku došlo k hlubokému úpadku zájmu o vědění, protože člověku nebylo dovoleno poznat více, než se dozví od Boha; a to, co se od něj dozví, je vše, co potřebuje vědět. Důraz nebyl kladený na povahu znalostí, ale na způsob křesťanského přesvědčení, které vyvolá odpovídající chování.³⁵

Západní Evropa ztrácela spojení se skeptickou (a zvláště pyrrhonskou) literaturou ze dvou hlavních důvodů. Prvním bylo, že se dožadovala primárních pramenů, které však nebyly k dispozici, a druhým důvodem byla vzrůstající theologizace filosofických zkoumání. V raném středověku byly sice ještě k dispozici práce Ainesidéma, ale řecky neuměli ani vzdělanci a středověká latina byla značně rozdílná od svých antických kořenů. Díla Ciceronova, Plútarchova nebo Diogena Laertia se zdála být nadobro zapomenuta. Naproti tomu byzantští a arabští učenci byli v poněkud výhodnější pozici

³² Striker, G., Academics versus Pyrrhonists, in.: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 202-205.

³³ Tamtéž, s. 203.

³⁴ Hartle, A., Montaigne and skepticism, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 184.

³⁵ Floridi., L., The rediscovery and posthumous influence of scepticism, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 271.

především díky znalosti řečtiny a nepřerušnému přístupu k některým originálním dílům.³⁶

Až na konci sedmého století Beda, učený scholastik, referoval o akademických a pyrrhonicích a dovozoval, že jejich pozice znejistění všeho není vůbec užitečná. Aby bylo dílo zkázy dokončeno, v devátém století Rabanus Maurus mylně zaměnil Platónovu Akademii s novou Akademií, smíchal různé odnože skepticismu a všechny skeptiky přirovnal k heretikům. Byl tak ztracen rozdíl mezi skeptickými školami nové Akademie a pyrrhonismem.³⁷

Ve 12. století byl nejvýznamnější postavou Jan ze Salisbury (1125 - 1180), který na základě učení fideismu bránil náboženskou víru a tvrdil, že člověk bez pomoci Boží není schopen dosáhnout žádného poznání. Fideismus je teologický směr, který v otázkách víry popírá rozumnost a uznává pouze osobní náboženskou prožitkovost a zkušenost, která je ale zcela nesdělitelná a neanalyzovatelná. Považuje tedy rozumové nakládání s obsahy víry za nemožné a nedotknutelné pro analýzy druhými lidmi. Katolická církev však fideismus již v roce 1713 oficiálně odmítla.³⁸

V průběhu 13. století byly již papežství a císařství – dvě základní autority středověku – v troskách, a autorita se ze všemocného Boha přesunula na instituce civilního práva. Vzrostl též nacionalismus a ambice některých šlechticů být účastníky zahraniční politiky. S tím se ruku v ruce pomalu vynořovala též potřeba nového typu vzdělanců – pouze teologické vzdělání bylo nedostatečné, ale poradci a sekretáři šlechticů potřebovali i znalost rétoriky či historie.³⁹

Se stále intenzivnější krizí ve společnosti, která vyvrcholila ve 14. století, vzrůstaly také požadavky na návrat k antickému vědění, k antickému způsobu života, myšlení i jazyka. Přestože se scholastika zajímala o otázky metafyzické či logické, první generace humanistů je zcela ignorovala. Cestu hledala spíše v edukativním způsobu výchovy stojícím na literatuře a rétorice.⁴⁰

³⁶ Floridi., L., The rediscovery and posthumous influence of scepticism, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 274.

³⁷ Tamtéž, s. 273.

³⁸ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 81.

³⁹ Vasoli, C., The Renaissance concept of philosophy, in: Schmitt, Ch.B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance philosophy*, s. 58.

⁴⁰ Tamtéž, s. 60.

V 15. a 16. století byl zájem humanistů orámován literárními a lingvistickými zkoumánými, křesťanskou etikou a rekonstrukcí minulosti, a přestože si skeptické práce získaly jistou pozornost, nikdy nebyly předmětem hlavního zájmu. Humanistická kultura svým pojetím netvořila ten správný kontext, ve kterém by se mohla rozvíjet radikální debata o poznání. To se stalo až na samém sklonku renesance, kdy především myšlenky astrologické a historické vzbudily větší pozornost. Ale až díky silnému rozvoji vědeckého poznání se znovu vynořily epistemologické interpretace kognitivních vjemů. Typický humanistický přístup k filosofické tradici totiž představovala snaha o nalezení antických pramenů v čisté podobě, tedy bez nánosů následujících století, a posléze přesunutí hlavní pozornosti daleko od metafyzických záležitostí směrem k politice a etice vyhovujícím potřebám rychle se měnící společnosti. Ve středu bádání stály problémy každodennosti a zájem o to, jak dosáhnout dobrého života již na zemi a nikoliv až v nebi. Víra byla vnímána jako záležitost jednotlivce, která stojí na vnitřním přesvědčení a ze všeho nejvíce se podobá nepřetržité meditaci nad nesmrtelným lidským osudem. Středem uvažování se tedy stal člověk, a díky tomu došlo i ke znovuzrození antického epikureismu a pyrrhonismu.⁴¹

Během těchto dvou století humanisté přeložili z řečtiny do latiny díla téměř všech tehdy dostupných antických autorů z různých oblastí vědy, např. historie, medicíny nebo matematiky. Některé spisy byly přeloženy vůbec poprvé; jiná díla, již existující ve středověké latině, byla přeložena do soudobé latiny znovu. Byla také konečně představena celá díla Platóna, Sexta Empirika, Plotína, Plútarcha a jiných autorů ze všech hlavních filosofických směrů antiky. Vznikla také celá řada komentářů k antickým dílům např. Cicerona či Aristotela.⁴²

Literární prameny renesanční doby ke skeptické filosofii lze rozdělit na tři hlavní skupiny. První část tvořily dochované antické texty Cicerona a Augustina Aurelia, druhou novější latinské překlady Sexta Empirika – *Pyrrhoneioi hypotyposesis* a *Adversus Mathematicos* (přeloženo 1562 resp. 1569) a třetí skepticky orientované texty ze

⁴¹ Vasoli, C., The Renaissance concept of philosophy, in: Schmitt, Ch.B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance philosophy*, s. 61.

⁴² Kristeller, P. O., Humanism, in: Schmitt, Ch. B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 120 - 136.

16. století, např. od Erasma Rotterdamského nebo Pica della Mirandola.⁴³ Humanisté od Petrarce po Montaigne upřednostňovali subjektivní vhléd, a proto byly oblíbenými formami dopisy, dialogy a eseje.⁴⁴ Esej jako volná literární forma, která svojí přístupností a faktem, že nebyla svázaná přesnou formou, dovoľovala pronikat do ukryvaných problémů společnosti, ukazovala její slabá místa a dokázala nenápadně podpořit volnost v myšlení i jednání.⁴⁵

3. Recepce antické skepse v renesanci

Za prvního renesančního skeptika lze považovat Cornelia Agrippu a jeho práci z roku 1526 *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva*, která hovořila proti každému druhu intelektuální aktivity. Agrippa sám prohlašoval, že chce zahanbit lidskou pýchu a přivést člověka zpět k pravému náboženství. Toto dílo bylo sice plné hořkosti, vzteku a anti-intelektualismu, avšak bylo značně oblíbené a dokonce mělo velký vliv na Montaigne, který jej uváděl jako jeden ze svých zdrojů.⁴⁶

Renesanční myslitelé měli k dispozici tři antické skeptické práce: od Diogena Laertia, Sexta Empirika a Cicerona. Diogenův *Život Pyrrhův* v díle *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* byl přeložen do latiny ve třicátých letech 15. století a byl vytištěn několikrát před rokem 1500. Sextovy práce byly publikovány v latinských překladech v letech 1562 a 1569 a je možné, že byly vydány též v Anglii v alžbětinských dobách. Řecký text byl nicméně vydán až v roce 1621. Filozofové toto dědictví studovali a využili tyto myšlenky pro formulaci moderního skepticismu.⁴⁷

Jakkoliv se předpokládá, že Sextus nebyl ve své době příliš originálním myslitelem, pro 16. století byl zásadní tím, že se jeho práce zachovaly. Podle

⁴³ Larmore, Ch., Scepticism, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1145.

⁴⁴ Cave, T., Problems of Reading in the Essais, in: McFarlane, I. D. (ed.), *Montaigne Essays in Memory of Richard Sayce*, s. 109.

⁴⁵ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 72.

⁴⁶ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 28-30.

⁴⁷ Popkin, R. H., Theories of knowledge, in: Schmitt, Ch. B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 679.

nejnovějších výzkumů Luciana Floridiho zveřejněných v roce 2002 se zdá, že ve středověku existovalo minimálně osmdesát rukopisů částí Sextova díla, tedy nikoliv pouze tři, jak se do roku 2002 předpokládalo. Dosud nejstarší doklad o tom, že by kdo vůbec četl Sexta, se datuje do roku 1441.⁴⁸

Až do doby prvního úplného vydání *Pyrrhoneioi hypotyposesis* Sexta Empirika lze sice nalézt několik skepticky založených autorů, ale jejich díla měla tak malý ohlas, že nejsou pro účely této práce zásadní a jako takoví nejsou zmiňováni.

Samotná historie moderního skepticismu začíná kolem devadesátých let 15. století požadavkem Savonaroly, kněze z Ferrary, vzoru Martina Luthera, který ve svých kázáních a dopisech neúnavně předkládal skeptické argumenty a požadoval, aby bylo dílo Sexta přeloženo do latiny. Velmi paradoxně byly nejprve Sextovy skeptické argumenty - ovšem užité značně svévolně - představeny Gianfrancescem Pico, synovcem slavného Giovanniho Pica, aby podpořily přesvědčení, že jakékoliv náboženské dogma postavené na Písmu je cennější nežli veškerá pohanská filosofie.⁴⁹

Další důvod rozvoje skepticismu v renesanci souvisel s reformací. Hlavním tématem náboženských disputací v době reformace bylo totiž tzv. „pravidlo víry,“ které se původně též týkalo problému stanovení kritéria pravdy. Brzy však tato otázka přerostla především zásluhou Martina Luthera v otázku po jistotě jakéhokoliv poznání. Kritéria, podle nichž je možné poznat nebo změřit pravdu, sehrála důležitou roli především na poli náboženském, kde byla užívána protestanty proti katolíkům (a samozřejmě i obráceně) k podkopání dogmatismu opačné strany. Jak katoličtí, tak protestantští teologové užívali skeptické argumenty k dokázání tvrzení, že člověk není schopen nahlédnout poznání o metafyzických otázkách a jediná cesta zůstává ve víře.⁵⁰

Vzniklá situace nabízela jen dvě cesty – nalezení jistoty nebo připuštění úplného pyrrhonismu. Ačkoliv bylo navrženo mnoho způsobů řešení pro potlačení skeptické krize, žádné nebylo skutečně průlomové a pomalu se přetransformovalo do dvou jiných zkoumání. Prvním je pátrání po odůvoditelnosti – tzv. „umírněný skepticismus“ a druhým pátrání po víře – čistý fideismus. Pátrání bylo zakončeno v přesvědčení, že *“nesmíme věřit ničemu, co nemá rozhodující argument, musíme se zdržet potvrzení*

⁴⁸ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 18.

⁴⁹ Tamtéž, s. 24.

⁵⁰ Tamtéž, s. 13.

*čehokoliv, co nemá jasný důvod. A naopak; v náboženských problémech bude mít jistota a pevná víra větší váhu než všechny manifestace všech filosofů.*⁵¹

⁵¹ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 29.

III. Michel de Montaigne, neúmýslný filosof

1. Životopisná poznámka

Poslední velký renesanční filosof Michel de Montaigne se narodil v roce 1533 do rodiny nově se ustanovující aristokracie. Prvním šlechticem v rodě byl až jeho pradědeček Ramon Eyquem, který zbohatl díky úspěšnému obchodování a titul spolu s půdou zakoupil v roce 1477. Jeho pravnuke upustil od užívání příjmení Eyquem a začal sám sebe nazývat de Montaigne, podle sídelního místa rodu. Michel de Montaigne se narodil v dobách náboženských válek, byl synem katolického otce a španělské Židovky obrácené v mládí na protestantskou víru. Jeho otec byl sice původně typický představitel nevzdělaného šlechtice, ale během válečných výprav do Itálie (doprovázel krále Františka I.) se seznámil s humanitními ideály, a to navždy ovlivnilo jeho život.⁵²

Především proto se malému Michelovi dostalo vynikajícího vzdělání. Zprvu, do věku šesti let, byl vyučován doma a poté odešel na kolej – universitu v Bordeaux, kde svá studia ve třinácti letech dokončil.⁵³ Tamější universita byla významným centrem humanismu, kde působilo mnoho vzdělanců tehdejší doby. Montaigne sám říkal, že byl v antické literatuře vzdělán humanistickými učiteli, nikoliv ovšem na universitách. Tvrdil též, že v životě nesetkal s více než dvěma solidními knihami – jedné od Plútarcha a druhé od Senecy. Kromě jeho záliby v Plútarchovi a Senecovi byla nepopíratelná i jeho vášeň pro latinskou poezii – především pro Horatia, Lucretia, Ovidia a Vergilia, což se zjevně projevovalo v úvahách vzniklých v 70. letech 16. století.⁵⁴ Montaigne nás přesvědčuje, že záliba v poezii není vrtochem nemocného muže, ale že je to způsob, jak vyjádřit nejniternější a nejobtížněji vyjádřitelné lidské myšlenky.⁵⁵

Po odchodu z koleje v Bordeaux vystudoval právnickou fakultu, která se stala, spolu se zděděným úřadem radního a člena parlamentu v Bordeaux, odrazovým můstkem jeho profesní kariéry, kterou vykonával šestnáct let. Během této doby uzavřel

⁵² Langer, U., Montaigne's political and religious context, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 15.

⁵³ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 33.

⁵⁴ O'Brien, J., Montaigne and antiquity: fancies and grotesques, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 55.

⁵⁵ Tamtéž, s. 58.

„sňatek z rozumu“ a vybudoval hluboké přátelství s Etiennem de la Boétie, jenž ho svými intelektuálními názory výrazně ovlivnil. Po smrti otce odešel na rodný zámek, zřídil knihovnu o tisíci svazcích ve věži a často sem utíkal za knihami a sám za sebou. Zde počínaje rokem 1571 vznikala i jeho jediná kniha, *Eseje*.

Na nátlak samotného krále musel však přijmout místo starosty Bordeaux v dobách zuřivých náboženských válek mezi katolíky a hugenoty v letech 1562-98. Osobně znal mnoho protagonistů zápasících stran a stal se poradcem vůdce protestantské strany, Jindřicha Navarrského. Ten dvakrát navštívil zámek a rodinu de Montaigne, doložená je i společná večeře v říjnu r. 1587.⁵⁶ Popkin nastiňuje, že Montaigne určitým způsobem ovlivňoval krále Jindřicha a měl vliv na přípravu Ediktu nantského,⁵⁷ ačkoliv se jeho vydání již nedožil.

Po definitivním odchodu na odpočinek žil život hodný šlechtice. Nevěnoval se již více podnikání, čas trávil správou vinic, cestováním, psaním a četbou.⁵⁸ Četl klasiky, včetně nově zpřístupněných děl antických skeptiků. Z nich je nejzásadnější krátce po sobě dvakrát přeložená práce Sexta Empirika *Pyrrhoneioi hypotyposeis*. Zatímco podtextem vydání Henri Estienna bylo především zvýšení humanitní vzdělanosti a zájem o text, cennější vydání iniciované Gentienem Hervetem v roce 1569 bylo míněno jako účinný nástroj v boji proti kalvinismu. V předmluvě ke knize tvrdil, že skepticismus vyléčí lid z dogmatismu, dá mu lidskost a připraví ho na přijetí křesťanských dogmat.⁵⁹

Michel de Montaigne zemřel osm let před začátkem nového století, ale jeho myšlení vytvořilo základy novodobého skepticismu, který se právě v 17. století rozvinul s plnou silou.⁶⁰

2. Jediné dílo: Eseje

Montaigne se pro psaní rozhodl z prostých důvodů – chtěl se jím bavit, chtěl hledat a nalézat sebe samého a snad měl v úmyslu zanechat i malé dílko svým potomkům. Namísto toho ovšem stvořil dílo o třech knihách a sto sedmi kapitolách, skrývající

⁵⁶ Langer, U., *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 23.

⁵⁷ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 47.

⁵⁸ Sviták, I., in: Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 392 - 393.

⁵⁹ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 35-37.

⁶⁰ Boutcher, W., Montaigne's Legacy, in: Langer, U.(ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 27.

zásadní význam pro evropské myšlení a z písíciho šlechtice se pozvolně proměnil na šlechtického filosofa. Montaigne sám sebe v *Esejích* zobrazuje jako „hledače“ a jako „umělce.“⁶¹

Původně pojal myšlenku napsat knihu, možná lépe bude, použijeme-li pojmenování školní příručku, ve které budou uvedeny příklady z antické filosofie a scholastiky a která bude sloužit jako návod pro běžný život.⁶² Ale to, co mu vznikalo pod rukama, mělo do uspořádanosti kompendií velmi daleko. Montaigne nechával své myšlenky volně plynout a výsledkem je neuspořádanost, místy až chaotičnost obsahu.⁶³

První vydání *Esejů* je datováno do roku 1580, poslední pozměněné - šesté - vyšlo až po autorově smrti. Od vydání k vydání Montaigne přidával nové kapitoly nebo stávající upravoval, nikdy však zcela nepřepřepočoval již vytištěné texty.⁶⁴

Přestože Montaigne referoval o knize jako o *Esejích*, jednotlivé kapitoly tak nenazýval. Slovo esej mělo v 16. století ve francouzštině význam „pokus, pokusit se“⁶⁵ a Montaigne se zcela v tomto duchu pokoušel nalézt místo člověka v životě, cíl jeho bytí ve světě. Ve svém věčném hledání se nejprve nechtěně a pak zcela záměrně zabýval sám sebou: v předmluvě k vydání z roku 1580 doslova uvádí: „*Já jsem předmětem této knihy*“ a tvrdil, že chce být viděn jednoduše, přirozeně, bez příkras, protože je to on, kdo je portrétován, je to on, kdo sám se sebou vede dialog. Oproti tomu ve vydání z r. 1588 konstatoval, že vykreslováním sama sebe pro druhé objevil, že nestvořil knihu, ale kniha stvořila jeho.⁶⁶

Montaigne měl, jak již bylo dříve zmíněno, od mládí rád antické filosofy, některé jejich citáty si dokonce nechal vytesat do trámů své pracovny. Mezi jeho nejoblíbenější autory patřil Plútarchos, ale Montaigne popírá, že by *Eseje* napsal po jeho

⁶¹ Goyet, F., Montaigne and the notion of prudence, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 121.

⁶² Boutcher, W., Montaigne's Legacy, in: Langer, U.(ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 28.

⁶³ O'Brien, J., Montaigne and antiquity: fancies and grotesques, in.: Langer, U.(ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 57.

⁶⁴ Černý, V., in: Montaigne, M.de, *Eseje*, s. 362.

⁶⁵ Conley, T., The Essays and the New World, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 74.

⁶⁶ Larmore, Ch., Scepticism, in: Garber, D.,Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1152.

způsobu.⁶⁷ I přes ohromující množství více než 1300 citátů (popř. parafrází), které lze v *Esejích* nalézt, není žádný z nich opatřen jménem autora, což vůbec nebylo v souladu se zvyklostmi 16. století. Snad byla v pozadí patrně záměrně chybného citování snaha o vyjádření sebe samého nebo prolomení autority, která obestírala autory těchto citátů. Zároveň Montaigne možná zamýšlel ukázat, že nové nemůžeme slyšet nebo vidět, pokud ho neodlišíme od starého.⁶⁸

Jak sám autor přiznává, uvědomil si, že našel něco nového, něco neobvyklého. *Eseje*, které měly být jen nefilosofickým sebe-popisem, se postavily na filosofický základ a Montaigne se stal tím, kým se stát nikdy nedoufal: „...*novou figurou – neúmyslným a náhodným filosofem.*“⁶⁹

3. Cesta ke skepticizmu

Nové teorie poznání se musely vyrovnat s epistemologickou krizí, která vyrostla a rozšířila se na konci renesance. Zdálo se, že starší teorie scholastiků a Aristotela byly překonány a nové znalosti získané novými vědci vyžadovaly zcela jiné stavební kameny. Teorie poznání se pozvolna stávala ústřední součástí filosofických zkoumání.⁷⁰

S důležitými skeptickými argumenty přicházejí téměř současně dva muži z jednoho rodu - Michel de Montaigne a jeho strýc, profesor university v Toulouse, Francisco Sanches. Jako profesor medicíny psal především o lékařských poznacích, ale jeho největší přínos nejen pro filosofii ležel v tom, že přednesl nejdokonalejší argumenty pro renesanční skepticizmus. Sanches ve svém díle *Quod nihil scitur* vydaném v roce 1581 představil velice ostrou formu skepticizmu, když tvrdil, že jen proto, že věc podřídíme definici, nedozvíme se nic o objektu samotném. Aristotelickou logiku sylogismů v díle odsuzoval jako neúčinnou pro nabytí poznání, protože nic nemůžeme pravdivě potvrdit, pokud nemáme jistotu, že jsme vyšli z pravdivých premis.

⁶⁷ Autorem tohoto názoru je La Croix du Maine - vydal historicky první biografii o Montaigneovi již r. 1584.

⁶⁸ Cave, T., Problems of Reading in the Essais, in: McFarlane, I. D. (ed.), *Montaigne Essays in Memory of Richard Sayce*, s. 144 -145.

⁶⁹ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 191.

⁷⁰ Popkin, R. H., Theories of knowledge, in: Schmitt, Ch.B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 684.

Jakmile odhalíme a akceptujeme nespolehlivost našich smyslů a naši neschopnost poznávat věci jednotlivě, stane se doposud jistá znalost jednotlivin diskutabilní. Můžeme tedy dosáhnout jedině nekompletního poznání částí jednotlivin existujících v přítomnosti. Pro nalezení dokonalého vědění bychom měli důvěřovat okamžitému intuitivnímu pocitu, který je ovšem platný právě pro danou situaci a všechny jeho generalizace jsou opovážlivou chimérou.⁷¹

Na rozdíl od Sanchese se Montaigne vydal poněkud jinou cestou. Nebyla mu vlastní filosofická učenost odtržená od života, ale hledal směr pro lidské bytí, které by bylo postaveno na porozumění člověku. Porozumění tvorů slabému, ubohému, bezmocnému, a ještě hůře – dokonce neschopnému svoji nicotnost přijmout.

Kořeny Montaigneova skepticismu vyrůstaly zároveň i ze zklamání, které mu přinesla dřívější fáze jeho myšlení – stoicismus. S tím ho seznámil přítel La Boétie a v nejstarších kapitolách *Esejů* lze nalézt mnoho odkazů na stoický ideál sebekontroly, na marnost nestálého lidského jednání a na zbytečnou snahu udržet sebe či svět pod vládou rozumu. Přidala se i pochybnost o Bohu, který, ač všemocný, přesto stvořil svět zcela jiný, než jak jsme schopni mu porozumět.

Tato pochybnost zesílila v *Apologii Raimunda ze Sabundy* a později ji v první *Meditaci* přebral i Descartes. Rozchod se stoicismem byl nicméně procesem postupným, což nejlépe dokládají vpisky do pozdějších vydání *Esejí*, tedy do vydání od roku 1580 dále.⁷² Montaigne se s filosofií skepse seznámil ze dvou zdrojů. Jak z biografie Pyrrhóna z Elidy v díle Diogena Laertia *Životy, názory a výroky proslulých filosofů* v latinském překladu z 15. st., tak především z překladu díla Sexta Empirika – *Pyrrhoneioi hypotyposesis*. Montaignův skepticismus, na rozdíl od antických předchůdců, nebránil činit soudy a potvrzení, spíše k přemýšlení pobízel, než od něj odrazoval, záměrně bořil zeď jistoty a klamu a ukazoval horizont možností – „jeho skepticismus je oči otevírající moudrost, nikoliv touha po destrukci.“⁷³ Od klasického se lišil především v tom, že se z původního důrazu na pasivitu změnil v pragmatickou filosofii náboženské a politické

⁷¹ Popkin, R. H., Theories of knowledge, in: Schmitt, Ch.B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 682.

⁷² Larmore, Ch., Scepticism, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1147.

⁷³ Friedrich, H., *Montaigne*, s. 128- 137.

shody.⁷⁴ Snad největší Montaignův přínos skeptickému směru filosofie bylo přesvědčení, že člověk má minimálně jistotu ve vědomí své existence. I proto nepovažoval skepticismus – na rozdíl od jiných filosofů - za postoj, ale spíše za nepřetržitý tok myšlenek. Skepticismus byl pro Montaigne a jeho následovníky, stejně jako pro antické pyrrhonisty, správnou odpovědí na to, jak by člověk měl žít.⁷⁵

K výraznému posunu od čisté podpory víře dochází u Montaigne především v morálním citění. Zatímco bylo v *Apologii* pojímáno spíše jako čistá poslušnost náboženské morálce, v pozdějších esejích autor tvrdil, že můžeme být lepšími, než jsme, pokud budeme poslušni vnitřnímu hlasu, který nám našeptává, co je dobré a co nikoliv. Tím Montaigne započal novou cestu smýšlení o morálce, která vyvrcholila v učení o kategorickém imperativu u Kanta, mimochodem obdivovatele Montaigne.⁷⁶

Montaigne sám sice nikdy nepodával jasné filosofické odpovědi na jednotlivé otázky, ale udělal mnohem více. Vytvořil otázky, které si klademe ještě dnes.

4. Apologie Raimunda ze Sabundy - vrchol skeptického uvažování

Za nejdůležitější práci Montaigne podrobně zpřístupňující skepticismus je považována dvanáctá kapitola druhé knihy jeho *Esejí* nesoucí název *Apologie Raimunda ze Sabundy*.

Hlavní část *Apologie* byla napsána v letech 1575-76, kdy Montaigne studoval Sexta Empirika, a to mu obrátilo svět v totální nejistotu. Právě v této době přijal za vlastní heslo „*Que sais-je?*“ – „Cokoliv?“ V celé *Apologii* autor předložil mnoho různých pochybností opsaných od Sexta a Cicerona a ukazoval na nespolehlivost lidských smyslů a uvažování. Rozebírá je i konflikt lidských mínění a neschopnost ověřit domněnky ve vědě, filosofii nebo teologii. „*Podílu, který máme na znalosti pravdy, a to jakékoliv, jsme nenabyli svými vlastními silami.*“⁷⁷ Pro Montaigne je pravda, jak si ukážeme později, poznatelná pouze skrze Boha.

⁷⁴ Maclean, I., Montaigne and the truth of the schools, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 157.

⁷⁵ Larmore, Ch., Scepticism, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1150-1153.

⁷⁶ Schneewind, J. B., Moral philosophy and the good life, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 225.

⁷⁷ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 170.

Jaká je ale historie a důvody sepsání *Apologie*? Montaignův otec dostal jako dárek od svého přítele Petra Bunela spis na obranu proti právě se formujícímu luteránství *Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri Raymondī de Sabonde* z roku 1436.⁷⁸ Autorem spisu byl vlivný racionálně smýšlející teolog Raimund ze Sabundy, zastánce přirozené teologie, která měla potvrdit existenci Boha a pravdu křesťanského náboženství z přirozených důvodů. V předmluvě ke knize Sabundus tvrdí, že se Bůh zjevuje jasně ve dvou knihách – v Bibli a v knize Přírody. Člověk může poznat pravdu o sobě a Bohu přirozenou cestou, tj. bez víry, tím, že bude číst v knize Přírody, „*kde každé stvoření je jako písmeno a člověk sám je hlavní, velké písmeno.*“⁷⁹

Apologie byla napsána poté, co Montaigne na žádost svého otce přeložil text ze špatné latiny do francouzštiny a rozhodl se dílo bránit proti těm, kteří pochybovali o tom, že Sabundus používá správné argumenty pro podepření svých názorů. „*Montaigne použil texty Sexta Empirika, aby podnikl rozsáhlý útok na ty, kteří pochybovali o hodnotě Sabundusova textu, útok, který končí radikálním relativismem, ve kterém si ale esejista jako obránce přirozené teologie podřezal pod sebou větve tím, že zpochybnil všechny prameny lidského vědění.*“⁸⁰

Sabundovi bylo vyčítáno, že víru a poznatelnost Boha prohlašoval z pozice rozumu, tedy že tvrdil, že Bůh je poznatelný čistě rozumově. K tomu Montaigne v první námitce řekl, že kdyby tomu tak opravdu bylo, lidé by si již dávno ve starověku víru v Boha osvojili. Protože to tak ale není, je zapotřebí milosti Boží, abychom poznali tajemství víry a náboženství. Jinak bude naše víra jako hrad z písku, postavená na špatných základech, kdykoliv otřesitelná a povrchní. Křesťanské náboženství by však mělo stát na víře, a nikoliv na důvodu.⁸¹ Na tomto základě Montaigne rozvíjel i svůj fideismus⁸² a zdálo se mu, že by víra měla být postavena na Boží milosti, i když určité není nic špatného na tom, pokud je podpořena zdůvodňováním. Protože však nemůžeme spolehlivě říci, že všemocný Bůh nemůže učinit to či ono, neměli bychom se dožadovat

⁷⁸ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 151.

⁷⁹ Raimund ze Sabundy, *Theologia naturalis*, cit. dle. Hartle, A., Montaigne and skepticism, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 185.

⁸⁰ Maclean, I., Montaigne and the truth of the schools, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 143.

⁸¹ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 154.

⁸² Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 47.

porozumění vesmíru, který On stvořil. Nicméně na lidské snaze a argumentech víra nezáleží, protože ty jsou vždy v porovnání s vírou slabé, nedostatečné a nestálé. To ovšem ukazuje, tvrdí Montaigne, jak je víra v současné době chatrná: „*Kdybychom na Bohu lpěli způsobem víry živé, kdybychom na Bohu lpěli z jeho vůle, nikoliv z vůle naší, kdybychom v Bohu měli své stanoviště a svůj základ, lidské okolnosti by námi nemohly otrást, jako otrásají...*“⁸³

Ve druhé námitce týkající se Sabundových údajně slabých a nehodících se důvodů Montaigne zaútočil na rozum sám. Jeho odpověď se skládá z několika stále skeptičtějších fází. V první napadá lidské přesvědčení, že člověk je „pán a vládce vesmíru,“ tím že srovnává člověka se zvířaty a s jejich intelektuálními možnostmi, které mají zdánlivě podpořit výsostné postavení člověka. Do poetického popisu zvířecího chování přidává prvky, které v Plútarchově originále, z něhož nepopíratelně čerpal, nejsou. Detailně popisuje chování některých zvířat, zdůrazňuje fakt zvířecí inteligence postavený na principu, že „z podobných důsledků musíme vyvodit podobné příčiny.“ Dokonce umění, říká Montaigne, není výlučně lidskou záležitostí, zdá se, že existuje i mezi slony, kteří vypadají, jako kdyby na pokyn tančili. Sláva království zvířat je srovnávána se slabostí, hloupostí a nemorálností lidského světa. Montaigne se například dotazuje, proč by zvířata měla být podřízena člověku. Autor se nedomnívá, že by příroda vybavila zvířata lépe než člověka; kůže je přece stejně tak dobrá jako zvířecí srst.⁸⁴ Příroda se k člověku neobrátí zády, to člověk sám si způsobuje potíže tím, že nejisté znalosti, kterými disponuje, staví výše než přirozené diktáty přírody, ačkoliv mu přináší velmi malý nebo žádný užitek, zatímco instinkty zvířat je vždy dovádějí ke klidu, bezpečí a zdraví. Naproti tomu člověka všechno jeho vědění neuchrání od toho, aby nebyl ovládán tělesnými funkcemi a vášněmi.⁸⁵ Člověk se chce stavět na roveň Bohu, ale srovnání se zvířaty ukazuje, že není v ničem lepší nežli ona.

Nicméně nejrevolučnější přínos Montaigne spočívá v jeho přesvědčení, že člověk se může studiem sebe samého dozvědět nejvíce o lidské přirozenosti. Jako první formuloval myšlenku, že člověk sám v sobě nosí duchovní podobu lidství, a proto je

⁸³ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 154.

⁸⁴ Tamtéž, s. 165-170.

⁸⁵ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 48.

možné vidět jedince jako centrální subjekt morální filosofie.⁸⁶ Překvapivě se také snažil záměrně umenšit cenu člověka a na rozdíl od svých předchůdců nevěnoval žádnou pozornost záchraně člověka. Namísto toho obracel svůj kritický pohled na to, jak renesance člověka vnímá, a pomalu podkopával základy, na nichž tento pohled stojí. „*Nejbědnější a nejkřehčí ze všech tvorů je člověk, i když je zároveň tvorem nejnadutějším.*“⁸⁷

Montaigne prohlašoval, že v jeho dnech je dominantní dogmatická filosofie postavená na Aristotelovi, kterého obviňoval ze záměrného matení slov a zatemňování významů. Navíc sarkasticky tvrdil, že pokud neznáte jednoho jediného správného Aristotela, pak nemáte šanci vědět cokoli o sobě.⁸⁸ Na druhé straně se však Aristotela přidržel v názoru, že smysly slouží jako správný a primární nástroj pro naše soudy. Jedna z nejdůležitějších kapitol *Esejí „O zvyku“* je celá o hodnotě běžné, každodenní zkušenosti. Montaigne zde odhaluje, že existují úskalí, především v jistotě správnosti poznání, která není možné nijak ověřit. Smysly jsou ovšem nejen zdrojem poznání, ale i zdrojem omylů, jsou „*jako nebezpečný meč broušený na obě strany*“ a zkouší nám předkládat velice falešný obraz věci.⁸⁹

V *Apologii* Montaigne ukazoval, že filosofie a vědění nečiní člověka lepším nebo šťastnějším. Vždyť díky nevědomosti a jednoduchosti lze dosáhnout pokoje v duši lépe a snadněji než dovozováním příčin. Montaigne zvolil strategii běžnou pro praxi skeptiků tím, že nejprve ukázal širokou škálu možností a protikladů ve filosofických názorech. Začal uvažováním nad duchovními věcmi a uvedl více než 27 různých postojů k tomu, co by duchovno mělo podle těchto názorů vlastně být. Celá tato snaha skončila v závěru, že každý člověk má jiný názor a že vůbec nevíme, co duchovno je. Poté ještě uvedl filosofické názory na lidské tělo a duši se stejným závěrem – neobdrželi jsme poznání dokonce ani o tom, co je nám nejbližší – o vlastním já. Montaigne nikdy neprosazoval extrémní pojetí čehokoliv; tvrdil, že ani čistě duchovní pohled na život, ani život

⁸⁶ Krayer, J., Moral philosophy, in: Schmitt, Ch.B.(ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 316.

⁸⁷ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 159.

⁸⁸ Maclean, I., Montaigne and the truth of the schools, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 143.

⁸⁹ Tamtéž, s. 147.

strávený v čistě citových radovánkách by nám byl k užítku – ten můžeme získat pouze z vyvážené směsi obojího.⁹⁰

Na filosofy se obracel jako na nejdokonalejší lidské bytosti, ale vyjadřoval se vůči nim a jejich snahám snad skeptičtěji než doposud. Filosofie pro něj nebyla vlastně nic více než učená poezie a všechny filosofické teorie, stejně jako vědecké poznatky, považoval pouze za lidská učení. Pokud někdo tvrdí, že věci existují určitým způsobem, měl by být též schopen objasnit a prokazatelnými argumenty podpořit svá tvrzení. Namísto toho panuje však neshoda i v základní otázce po určení podstaty našich racionálních schopností. Učenci nechtějí otevřeně přiznat, že mají k dispozici jen sbírku neúplných a nekonzistentních znalostí. Základ porozumění nám samým leží v Božím zjevení, protože všechny naše myšlenky a úvahy mají sice jakousi váhu, „*ale jsou látkou beztvárovou, chybí jim způsob i světlo, neprovází-li je víra a boží milost.*“⁹¹

Montaigne rozdělil filosofy do tří skupin podle jejich přístupu k pravdě. První skupinu tvořili dogmatici – peripatetikové, epikurejci a stoikové, kteří věřili, že našli moudrost. Souhlasil s peripatetiky v názoru, že jednání je silně stimulováno emocemi – např. statečnost není nikdy dokonalá bez pomoci zloby. Montaigne cítil, že stoický požadavek morálních ctností je jen další příklad nejcharakterističtějších lidských neřestí – ješitnosti a troufalosti. Jakkoliv se snažíme, nedokážeme zakrýt, že příroda ovládá nás a ne naopak. Pokud se bojíme, jsme bílí jako stěna, pokud se stydíme, máme červené tváře. Jsme tak znovu a znovu odkazováni na vlastní smrtelnost a křehkost. „*Moudrému člověku stačí, pokud ovládne a usměrní své sklony, protože zbavit se jich není v jeho moci.*“⁹²

Druhá skupina filosofů sestává z akademických skeptiků – Klitomachuse a Karneadesa, kteří vzdali hledání poznání, a třetí skupina je tvořena Pyrrhónem s ostatními skeptiky, kteří tvrdili, že pravdu stále hledají. K této skupině se Montaigne i sám přihlásil: „*Člověk nevyalezl nic, v čem by bylo víc pravděpodobnosti a prospěšnosti (míněn pyrrhonismus). Jak nám toto učení líčí člověka? Jako bytost*

⁹⁰ Kraye, J., Moral philosophy, in: Schmitt, Ch. B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 362.

⁹¹ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 155.

⁹² Kraye, J., Moral philosophy, in: Schmitt, Ch. B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 367.

nahou a prázdnu... Je to nepopsaná deska, připravená přijmout z ruky boží obsahy, jež se této ruce zlíbí do ní vrýt. ⁹³

V *Apologii Raimunda ze Sabundy*, zvláště v jejím pátém vydání z r. 1588, Montaigne tvrdil, že nemáme poznání, které by šlo za zjevené Boží slovo. Co ale Montaigne oním „zjeveným“ vlastně mínil? Podle skeptické tradice se jednalo buď o pozorovatelnou kvalitu věci, popřípadě o to, jak se věc sama jevila, nebo o dojem, jakým věc existuje v naší mysli. První možnost, jak si ukážeme, sám na konci *Apologie* odmítl a s třetí přišel později až Descartes. Jako nejpravděpodobnější se tedy jeví druhá možnost, a proto se Montaigne může dotazovat, zda jsou věci skutečně takové, jaké je vnímáme.⁹⁴

Montaigne začal své úvahy předpokladem, že pokud je vůbec nějaké poznání možné, pak je zprostředkováno smysly, je tedy zatíženo celou řadou omylů a o jeho spolehlivosti lze pochybovat. Zároveň předložil minimálně šest argumentů, aby tvrzení o nespolehlivosti smyslů podepřel.⁹⁵

1. Není jisté, že člověk je vybaven všemi smysly, které by pro poznání světa potřeboval. *„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.*“⁹⁶

2. Nemáme opodstatnění pro přesvědčení, že naše smysly jsou nám dány ve své nejdokonalejší podobě. Protože zvířata také mají smysly a ty často jsou pronikavější než naše. *„Ve většině jejich děl (tj. zvířecích) dostatečně poznáváme, do jaké míry nás zvířata zdatností převyšují a jak slabě s nimi naše umění závodí.*“⁹⁷

3. Abychom mohli postavit naše soudy na smyslech, měli bychom být nejprve srovnatelní se zvířaty a poté sami mezi sebou. To se ale nikdy nestane, protože jedni mají smysly slabé a jiní lidé mají silné smyslové vnímání. *“...neboť co do smyslové*

⁹³ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 177.

⁹⁴ Larmore, Ch., Scepticism, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1148.

⁹⁵ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 64.

⁹⁶ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 163.

⁹⁷ Tamtéž, s. 162.

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.“⁹⁸

4. Naše smysly si navíc mohou vzájemně odporovat – např. vidění a cítění jedné věci může vyústit do dvou různých smyslových počítků. Také vlastní tělesný stav, nemoc, spánek, únava může výrazně ovlivnit naše vnímání. *„Naši soudnost nezvrhají pouze horečky, nápoje a velké nehody; obracejí ji naruby i nejmenší věci na světě.*“⁹⁹

5. Problém nastává i s ověřením 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.*“¹⁰⁰

6. Naše smysly nehodnotí ale objekty samotné, mají k dispozici pouze jejich vlastní otisky - existující věci a dojmy jsou dvě rozdílné nezávislé věci: *„...a tudíž zdání, které jsme o předmětu pojali, není skutečností tohoto předmětu, nýbrž pouze skutečností účinku, jemuž smysly trpně podlehly...“*¹⁰¹

Celá tato série argumentů napadající spolehlivost smyslů jako základ poznání vykulminovala v metafyzickém požadavku, že vše – jak my, tak věci, které chceme poznat – podléhá neustálé změně. *„Stálého není naprosto nic, a to ani v bytí našem, ani v bytí věci mimo nás.*“¹⁰²

Apologii probíhají tři vlny skepticismu, z nichž se každá sice dotýká jiné tematiky, ale vše je zastřešené obranou nové formy fideismu – katolického pyrrhonismu.

Nejdříve Montaigne rozebral teologickou krizi týkající se pravidla víry a poté na základě mnohosti názorů rozšířil pochybnosti i na celé poznání. Opíral se přitom o citace antických autorů a o poznatky z Nového světa, kterými tvrzení o relativitě soudů ještě umocnil. Na rozdíl od svých renesančních předchůdců nepředkládal pouze jednotlivá tvrzení opačné pravdivostní hodnoty, ale vybudoval kompletní pyrrhónský pohled na možnost pravdivého poznání (druhá vlna). Všechny tyto pochybnosti

⁹⁸ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 200.

⁹⁹ Tamtéž, s. 195.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 203.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 204.

¹⁰² Tamtéž, s. 204.

kulminovaly v naprosté destrukci přesvědčení o jistotě lidských rozumových aktivit a ve ztrátě důvěry nejen ve vědecké poznání, ale v poznání vůbec.¹⁰³

Apologie není tolik pozoruhodná konkrétními skeptickými argumenty, které jsou v ní obsaženy, jako spíše popisem samotné skeptické pozice. Montaigne se sám cítil blíže pyrrhonismu nežli akademickému skepticizmu, i když zároveň proklamoval, že pozici jednoho nemůžeme považovat za pravděpodobnější než pozici jiného, leda by tato pozice byla ukotvena ve známé pravdě.¹⁰⁴

V *Esejích* znovu a znovu zdůrazňoval klasické přesvědčení pyrrhonismu, že naše poznání nedokáže prolomit hranici vnímaného, a proto bychom měli naše jednání podřídít existujícím zákonům a zvykům vlastní společnosti. V případě náboženství musíme tomuto principu podřídít i vlastní víru. Pouze víra může člověka pozvednout nad jeho lidství ke komunikaci s věčností.

Celý život zůstal katolíkem, ne snad proto, že by si myslel, že je to víra lepší než protestantská, ale spíše proto, že to byla víra, ve které byl vychován. Zastával pozici náboženské tolerance tím, že trval na neustálém hledání pravdy – což je nejjasněji vidět v kapitole III.8 *Esejí – Rozkoš rozprávět*.¹⁰⁵ Naše vlastní myšlení je natolik plně rozporů, že bychom měli přivítat jakoukoliv diskusi s druhými, byť by jejich názory byly sebeneotřelejší. Byli jsme zrozeni pro hledání pravdy a neměli bychom z tohoto hledání nic vynechat, protože „*morem člověka je jeho přesvědčení, že ví*.“¹⁰⁶

¹⁰³ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 55-56.

¹⁰⁴ Larmore, Ch., Scepticism, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1150.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 1152.

¹⁰⁶ Montaigne, M. de, *Eseje*, s. 170.

5. Původ fideismu ve skepsi?

Přestože je Montaigne považován za zakladatele moderního skepticismu, nalezneme v *Esejích* i ne-skeptické rysy. Za prvé je to především velká důvěřivost, se kterou Montaigne v *Apologii* nekriticky přebíral od Plútarcha srovnání mezi smyslovým vnímáním u lidí a zvířat a jako reálné prezentoval i velmi nepravděpodobné zvířecí chování. Za druhé nedodržel striktně stanovisko *epoché*, protože na mnoha místech *Esejů* podrobně rozebíral vznik a formování úsudku. Za třetí, Montaigneovi není vlastní ani neotřesitelnost, naopak byl často pohnut životními okolnostmi a své názory v průběhu času pozměňoval. Za čtvrté, sám tvrdil, že *Eseje* jsou cesta k poznání sebe samého, ale tato filosofická pozice je bližší Sókratovi nežli skeptikům. Za páté, minimálně *Apologie* silně podporovala a bránila katolickou víru proti útokům ateistů. Samotná podstata této obrany dala vzniknout velice rozdílným interpretacím o Montaigneově náboženském přesvědčení. Jeho stanoviska totiž zároveň bořila názory ateistů, ale stejně tak i popírala možnost racionálního zdůvodňování víry. Na základě tohoto zjevně dvojznačného postoje lze Montaigne považovat za ateistu, který své přesvědčení skrýval, buď aby předešel možné perzekuci, nebo protože si byl vědom stabilizující funkce náboženství ve společnosti. Lze jej také ale vidět jako skeptika-fideistu, který uznával slabost racionálního zdůvodňování víry a věřil tedy „bez důkazů,“ nebo jej lze dokonce považovat i za konformního skeptika-fideistu, který byl z pozice filosofie skeptikem, ale zároveň věřil v Boha, aniž by potřeboval racionální důkazy a z pozice víry byl tedy fideistou.¹⁰⁷

Protože nebyly dosud nalezeny argumenty, které by jednoznačně dokázaly Montaigneovu pozici, jsou níže uvedeny tři přístupy, které podrobněji přibližují možné výklady o jeho niterném přesvědčení.

Montaigne křesťan: Ann Hartleová tvrdí, že vidění Montaigne jako skeptika-fideisty, je pokusem o smíření jeho předpokládaného skepticismu a zcela zřejmého vyjádření náboženské víry a že daleko pravděpodobnější je, že Montaigneův skepticismus byl samozřejmou součástí jeho víry a díky tomu ji pozměnil. Není to slepá,

¹⁰⁷ Hartle, A., Montaigne and skepticism, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 191-202.

nevyslovitelná důvěřivost bez přemýšlení, ale osobitá Montaigneova harmonie víry a důvodů; jeho vlastní způsob, jak žít život křesťana.¹⁰⁸

Montaigne skeptik: V poněkud jiném světle, vidí Montaigne Horyna, když tvrdí, že si *Apologie* neklade za cíl podpořit stanovisko *epoché*, jak by se mohlo zprvu zdát, protože jej Montaigne vnímal jako trvalou součást lidské přirozenosti a stavěl na něm svoji skeptickou otázku po důvodech, proč by víra měla stát nad rozumem. Z toho Horyna vyvozuje dva závěry, z nichž první hovoří o irelevanci fideismu a druhý o irelevanci racionalismu.¹⁰⁹

Protože člověk nemůže dosáhnout celé pravdy, ale pouze přesvědčení o některých jejích částech, kladl si Montaigne otázku, zda je naše poznání omezeno dosahem rozumu nebo zda je nám dáno poznání Božím zásahem, jakousi iluminací. Kdyby tomu tak bylo, dovozoval Montaigne dále, byla by naše přesvědčení pevná, správná a neměnná, protože by měla charakter pravdy boží. Každodenní život a měnící se dogmata nás ale přesvědčují, že nemáme pravdu zjevenou Bohem skrze jeho milost. Problém ovšem spočívá v tom, že se člověk domnívá, že tuto pravdu zná a v jejím světle vede náboženské války. Kdyby ale toto přesvědčení bylo skutečnou iluminací pravdy, Bůh by byl zlým, zákeřným a poťouchlým bohem. Z toho Montaigne vyvozoval jasný záměr, že orientovat svůj život podle náboženských pravd je buď nesmírně naivní, nebo pokrytecké. Vždyť je to přece člověk, který náboženství formuje podle svých potřeb a mnohost a různost náboženství dokazuje, že křesťanství nemůže mít výsadní postavení mezi ostatními náboženstvími.¹¹⁰

Čím by měl ale být fideismus nahrazen? Kde hledat pravdu a jistotu? Horyna tvrdí, že Montaigne ve svém uvažování stál přesně na pozici středu, protože fideismus, jak bylo ukázáno výše, vyvrátil, ale racionalismus byl pro tuto dobu příliš časný, a proto irelevantní. Ona střední poloha pro Montaigneho znamenala zachovávání postojů skepticizmu v morálních, náboženských, filosofických i přírodovědeckých koncepcích.¹¹¹

¹⁰⁸ Hartle, A., Montaigne and skepticism, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 203-204.

¹⁰⁹ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 81.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 81-84.

¹¹¹ Tamtéž, s. 85-86.

Montaigne fideista: Richard Popkin, nejrespektovanější znalec Montaigneova odkazu však tvrdí, že spolu s tím, jak Montaigne přemýšlel o nespolehlivosti lidských poznávacích schopností, sílilo i jeho přesvědčení, že pouze to, co získáme od Boha, je pravdivé a jisté, protože pouze Bůh vede člověka správným směrem.¹¹² Montaigne tedy cestou skepticismu došel k fideistickému závěru, že rozum pro poznání pravdy nestačí, a proto je nejlepší důvěřovat víře, protože její pravda byla osvědčena minimálně předchozími generacemi. Sám Montaigne nebyl fanatickým věřícím a zajisté postrádal extrémně silné duchovní přesvědčení, ale na druhé straně nebyly jeho postoje pouze lhostejným přijetím tvrzení předkládaných církví.¹¹³

Fideistickým poselstvím podle Montaigne byla snaha o víru v Boha skrze samotnou víru. Aby toto své stanovisko podpořil, uvedl slova svatého Pavla z Listu Korintským 1.19-21: Je psáno: „*Zahubím moudrost moudrých, a rozumnost rozumných zavrhnou.*“ *Kde jsou učenci, kde znalci, kde řečníci tohoto věku? A kde učený? Neučinil Bůh moudrosti světa bláznovstvím? Protože svět svou moudrostí nepoznal Boha v jeho moudrém díle, zalíbilo se Bohu spasit ty, kdo věří, bláznovskou zvěstí.*¹¹⁴

Až do místa, kde je v *Apologii* tato citace z Bible, uváděl Montaigne argumentaci a citace antických myslitelů jako důvod pro pochybování, ovšem po slovech sv. Pavla se základna pochybností o lidském vědění přesunula na nemožnost člověka znát svého všemocného Boha přímo. Vznikla tak jedna z vlivných odnoží skepticismu, teologický skepticismus, který se neopírá o nízkost člověka, ale o nedosažitelnost výšin Boha.

Jak u Montaigne zesiloval skepticismus, obracel se znovu a znovu k fideistickému motivu jako k jedinému řešení poznatelnosti světa. Nemáme k dispozici spolehlivá kritéria pro posouzení vjemů našich smyslů nebo podstat našich důvodů, a proto Montaigne zdůrazňoval, že snaha o poznání reality je stejně marná jako pokoušet se chytit vodu. Proto bychom měli zůstat součástí našeho světa jevů, akceptovat jeho zvyky, způsoby a náboženství, dokud, a pokud, si nás Bůh nevybere k osvícení.¹¹⁵ Nezbyvá tedy nic jiného, než následovat antické pyrrhoniky, rezignovat na vlastní úsudek a přijmout náboženské pravdy dané nám Boží milostí.¹¹⁶

¹¹² Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 52.

¹¹³ Tamtéž, s. 56.

¹¹⁴ *Bible*, Nový zákon s. 158.

¹¹⁵ Popkin, R. H., Theories of knowledge, in: Schmitt, Ch. B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 683.

¹¹⁶ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 54-55.

Z tvrzení, že duše nemá podle čeho rozeznat pravdu od lži, protože omyl do nás vstupuje stejnou cestou jako pravda, Montaigne vyvodil alarmující závěr Apologie:¹¹⁷ věci nemají vlastní formu a esenci, protože pokud by ji měly, bylo by vnímání všech naprosto stejné. Konečně, není zde žádná existence, která by byla konstantní, ani z našeho bytí ani z objektů.¹¹⁸ „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...“¹¹⁹

Montaigne tak podtrhl nekonečnou různost názorů a přidal i vlastní fideistické stanovisko: „...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.“¹²⁰

¹¹⁷ Hartle, A., Montaigne and skepticism, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 188.

¹¹⁸ Maclean, I., Montaigne and the truth of the schools, in: Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, s. 152.

¹¹⁹ Montaigne, M., *Eseje*, s. 204.

¹²⁰ Tamtéž, s. 207.

IV. Odras skepticismu v pozdějším filosofickém uvažování

Přestože se ani v *Apologii* ani v jiných dílech následovníků Montaigne nevyskytují žádné další odkazy na středověké teologické texty a zdá se, že autor chtěl pouze své argumenty podepřít i biblickou citací, bylo spojení „kříže Kristova a pochybností Pyrrhóna“ perfektní kombinací pro ideologickou základnu francouzské protireformace,¹²¹ tedy obrody katolické ideologie probíhající až do konce Třicetileté války. Evropa se otřásala ve svých starých základech a intelektuální krize ve společnosti byla na vrcholu. Skepticismus se proto výborně hodil v boji proti novotám, protože tvrdil, že v této nejisté situaci je nejlépe přimknout se ke stanoviskům, která nejvíce odpovídají přirozenosti a zvyku, protože Bůh každému zajisté přichystal ten nejlepší možný život.¹²²

Názory Montaigne byly didakticky presentovány v díle Pierra Charrona *De la sagesse* (1601), které vyšlo v mnoha edicích. Jeho „nový pyrrhonismus“ byla meta, které bylo třeba dosáhnout, pokud měly být nalezeny nové základy lidského poznání. A tak se teorie poznání stala díky skepticizmu středem zájmu moderního myšlení. Epistemologie Aristotelova, Platónova i všech ostatních zdála se náhle neadekvátní pro zodpovězení nově formulovaných otázek, již dávno ale vznesených starořeckými skeptiky. Ještě v 17. století se sice ve školách vyučovalo po způsobu Aristotelově, ale filosofické myšlení se ubíralo novým směrem. Skepticismus, který se pomalu vyvinul v renesanci ve stínu oficiálního aristotelismu, byl formován platonismem a neoplatonismem a různými bizarními názory (kabala), se pomalu stal centrem zájmu a předložil problémy, které jsou předmětem zájmu dodnes. A ačkoliv se Montaignem požadovaný fideismus vytratil, vzhledem k tomu, že ztratil svoji přesvědčivost, znovuzrozený skepticizmus se stal jednou z hlavních sil podkopávajících víru v tradiční judaismus a křesťanství.¹²³

¹²¹ Popkin, R. H., *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, s. 51.

¹²² Tamtéž, s. 50-52.

¹²³ Popkin, R. H., Theories of knowledge, in: Schmitt, Ch. B. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 684.

Eseje byly ve své době mimořádně populární a minimálně v *Apologii* předložily otázku moderní problematiky vědění. Jak můžeme něco vědět? Co vůbec můžeme vědět? Jak moc si můžeme být jisti? Montaigne otevřel především prapůvodní předmět skeptického zvažování, totiž zda a jak je poznání světa kolem nás vůbec možné. Filozofové se rozdělili na dvě skupiny, z nichž první v zásadě souhlasili s historickým pojetím předchůdců a ti druzí, v čele s Baconem a Descartesem, se snažili proti tomuto úzu jasně vymezit a hledali nové prameny poznání, které by ukázaly pravdu beze všech pochybností.¹²⁴

Pokud přijmeme Horynův výklad o tom, že se Descartes, sám velmi ovlivněný soudobým skepticismem, snažil nalézt nástroj pro získání alespoň nějaké jistoty v poznání, lze tvrdit, že *Apologie* stojí na samém počátku novověku. Ten by pak ale vyrůstal ze dvou kořenů, jednoho montaigneovsky skeptického, avšak velmi lidského, a druhého descartovsky racionalistického a přísného.¹²⁵

Skeptické otázky též vytvořily cenný nástroj pro teoretická zkoumání v epistemologii. Roku 1621 vyšel první překlad Sextových *Pyrrhoneioi hypotyposeis* z řečtiny a toto dílo bohužel zastínilo ostatní skeptická díla a stalo se cílem nekonečných debat bez zřetele na stanoviska pyrrhonismu a často s ním bylo nakládáno spíše jako s rébusem, který je nutné vyřešit. Skepticismus 17. století se od toho antického odlišuje zásadně v tom, jakým způsobem nahlíží na zkoumaný předmět. V antické skepsi bylo primární to, jak se věc jeví (jaké její kvality lze pozorovat) a toto pozorování také ustanovilo, jaká věc skutečně je. Nově došlo k posunu předmětu až na úroveň čistě mentální ideje. A zatímco antika ctěla existující zvyky své společnosti včetně náboženství, pozdější skeptici hledali spíše prostor pro víru v duši člověka, než aby řešili její vnější formu.¹²⁶

Přesně dvacet let po *Pyrrhoneioi hypotyposeis* byly vydány Descartovy *Meditace*. Je sice možné, že Descartes nikdy nečetl Sextovy práce, ale to v konečném důsledku vůbec nevádí, protože v době vydání *Meditací* byla skeptická argumentace již plně integrována do moderní filosofie, nelze tedy již hovořit o tom, že by moderní filosofii

¹²⁴ Larmore, Ch., Scepticism, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1145.

¹²⁵ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 70-71.

¹²⁶ Larmore, Ch., Scepticism, in: Garber, D., Ayers, M. (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, s. 1146.

pouze ovlivňovala. Descartes podle Luciana Floridi tvrdí, že teprve v okamžiku, kdy vyvrátíme jakoukoli možnou pochybnost, si můžeme být jisti, že věda stála za všchnu námahu, kterou jsme dosud učinili, abychom ji upřednostnili před vírou. Pro tento cíl může subjektivní reflexe v pochybování poskytnout dobrý základ. V tomto případě originalita Descarta spočívá v tom, že skeptické argumenty nahlíží z čistě epistemologické perspektivy bez toho, aby se sám stal skeptikem nebo je přeměnil v teologické, křesťanské nebo etické pozice, jako to např. učinil Pico della Mirandola či Montaigne.¹²⁷

¹²⁷ Floridi., L., The rediscovery and posthumous influence of scepticism, in: Bett, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, s. 284.

V. Závěr

Nietzsche ve svém díle *Nečasové úvahy* srovnává Montaigne a Schopenhauera a oběma skládá poklonu ve vyjádření, že „jejich dílo opravdu umocňuje touhu člověka po životě na této zemi.“¹²⁸

Podle mého názoru je skepticismus pozoruhodným fenoménem ve filosofickém vývoji myšlení. Není totiž jen od reality odtrženým metafyzickým zkoumáním, ale bytostně se dotýká lidských otázek o poznání, štěstí a spokojeném životě. V době antiky nejsou ještě tyto cíle svazovány s náboženským přesvědčením, je to vlastně stav duše, který není závislý na milosti boha či na okolnostech a člověk je za tento stav zodpovědný sám sobě a vlastním rozhodnutím se o něj může přičinit.

Skeptická pozice setrvala v přesvědčení, že události v našich životech nejsou dobré nebo špatné samy o sobě, ale protože my je za takové považujeme, naplní nás snadno nepokoj. V dnešní době jistě nemůžeme v plné míře zastávat pozici *epoché*, ale můžeme se rozhodnout pro život, který bude následovat to, co se dobrým a prospěšným jeví, ačkoliv jsme si vědomi faktu, že díky omezenosti našich smyslů i racionality absolutní pravdu není možné nahlédnout.

To je ostatně i jedno z přesvědčení, které zastával významný francouzský renesanční filosof Michel de Montaigne, který světu znovu navrátil skepticismus. Žil v nejisté době velkých zvrátů a změn a pochopil, že to, co nazýváme poznáním, je vlastně mínění dočasného charakteru, které jen čeká na okamžik, kdy bude moci být změněno. Stejně jako neexistuje obecná, navždy platná pravda, neexistují ani navždy platná teoretická poznání, není stanoven a patrně nikdy nebude nalezen práh, jehož překročením bychom mohli konstatovat, že jsme právě dosáhli pravdivého vědění. Domnívám se, spolu s Horynou, že si byl Montaigne této skutečnosti vědom a věděl, že

¹²⁸ Nietzsche, F., *Nečasové úvahy*, s. 160.

je třeba žít tady a teď, protože není jisté, zda nám budoucnost ono očekávané „velké poznání jediné pravdy“ skutečně nabídne.¹²⁹

Lze tedy konstatovat, že skepse má pro Montaigne poněkud odlišnou funkci než jakou měla pro antické skeptiky. Ti, jak bylo již ukázáno, v ní spatřovali prostředek k nalezení klidu duše, ale Montaigne její cíl a určení vidí právě v běžném životě, v němž je obezřetně a s rozmyslem přistupováno k nejen noetickým pravdám.

¹²⁹ Horyna, B., *Filosofie skepse*, s. 96.

VI. Seznam literatury

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

Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona. Praha : Česká biblická společnost, 1995. ISBN 80-85810-07-7.

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

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

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

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

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

HEN, J. *Já Michel de Montaigne*. Praha : Odeon, 1990. ISBN 80-207-0212-1.

HORYNA, B. *Filosofie skepse*. Olomouc, 2008. ISBN 978-80-7182-268-4.

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

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.

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

NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy*. Praha : Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-134-X.

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

SCHMITT, I., CHARLES, B. *The Cambridge history of Renaissance Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. ISBN 0-521-39748-0.

SVITÁK, I. *Montaigne*. Praha : Orbis, 1966. Bez ISBN.

VII. Resume

Modern Scepticism as Formed by the French *Renaissance*: Michel de Montaigne

In the time of Classical Antiquity, scepticism, Stoicism and Epicureanism represented the three most influential philosophical systems. All three, subject to differing epistemologies, were concerned with the search for a lifestyle that would be morally righteous and intellectually firmly rooted, that is, blessed in its own right. The present dissertation examines the philosophy of scepticism. It synthesises the key historical moments surrounding the birth and the development of the sceptical view of the world then further clarifies its role in influencing philosophical thinking throughout the various stages of human history. The historical periods discussed include: Hellenism, with a focus on the Pyrrhonian scepticism; the Middle Ages, marked with the rise of the Catholic monopoly, and the important period of the French Renaissance, which produced the work of perhaps the most significant and influential Renaissance sceptic – Michel de Montaigne.

A review of Michel de Montaigne's work and discussion of his philosophical thinking comprise the main contribution of the current work. Papers and monographs published in the Czech language sadly lack primary academic sources that would sufficiently analyse and acknowledge Montaigne's legacy to philosophy and its impact on the subsequent development of the philosophical notion and interpretation of the world. One of the aims of this dissertation was therefore to source and critically discuss the current Montaigne debate through works originally published in the English language.

In the context of modern times, the fresh insight resulting from the review undertaken establishes some aspects of Montaigne's philosophical thinking as considerably more progressive and more influential than were attributed to him in the past. Possibly thanks to the then 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. Montaigne's only, though extensive, work *Essays* signalled the beginning of a new sceptic era. In the chapter *Apology for Raimond Sebond*, Montaigne

essentially argued that it was possible to meet God in the Book of Nature and in the Bible. In his reasoning, he went yet further by commenting on the lack of a human capacity for revealing the truth, as all understanding belonged to God and only God's grace could bring people true knowledge. Montaigne has, clearly, while still enveloped in the beliefs inherent in fideism in that faith stands as superior to reason when arriving at particular truths, restored the primordial object of sceptic contemplation, that is, how – if at all – knowledge of the world is possible. Relatively soon afterwards, none other than Descartes drew on de Montaigne's intellectual heritage and opened a new gateway to scientific reasoning.

The link between the philosophical foundations of scepticism and the work of Michel de Montaigne, as presented in the current dissertation, thus creates a place of relevance for challenging contemporary epistemology. The second and more progressive assertion of this work then attempts to awaken the discussion both on the philosophical underpinning of present-day existence and about the benefits that could be reaped from re-introducing into modern societies some of the tenets of scepticism.