

**MIESTO ANTICKÉHO SKEPTICIZMU
VO FILOZOFII 16. STOROČIA**

JÁN KALISKÝ, Katedra etickej a občianskej výchovy PF UMB, Banská Bystrica

KALISKÝ, J.: Ancient Scepticism in the 16th Century Philosophy
FILOZOFIA 66, 2011, No 2, p. 174

The paper deals with the rediscovery of ancient skepticism by the Renaissance philosophy, especially that of the 16th century. It examines the conditions of its revitalization as well as the reasons, why the skeptical argument has been so widely applied by the Renaissance philosophers. The most of them used it in defense of their religion against non-believers. Some of the Renaissance fideists were skeptics: they did not want to know, because they did want to believe.

Keywords: Renaissance philosophy – Skepticism – Anti-Intellectualism – Fideism – Human cognition – Belief – Agrippa von Nettesheim – Sanchez – Montaigne

Úvod. V našom jazykovom priestore nie je komplexných diel o renesančnej filozofii veľa. Taktiež chýbajú mnohé preklady diel renesančných filozofov. A komplexná monografia o renesančnom skepticizme nie je ani jedna. Renesančné obdobie je v poradí druhé, kde sa významne presadila aj skeptická argumentácia. Táto štúdia by spomínané biele miesta chcela čiastočne pokryť, vychádzajúc zo zahraničných, ale aj z pôvodných zdrojov.

Renesanční myslitelia boli noví aj tým, že sa orientovali na viaceré authority a pokladali ich za rovnocenné, nech boli antické, kresťanské alebo východné. Bol to pluralizmus otvorený všetkému a pripúšťajúci zlúčenie čohokoľvek. V pozadí tohto prístupu bol predpoklad, že žiadne jednotlivé tvrdenie alebo učenie, izolované od ostatných, si nemôže robiť nárok na nespornosť, na absolútnu pravdivosť. Výsledkom bol aj renesančný skepticizmus. Filozofia sa postupne preorientovala na praktickú zmyslovú skúsenosť, na vedecké poznanie, na nové učenie o ľudskej prirodzenosti, na antiku, umenie, poéziu, rétoriku, ale tiež mytológiu, mágiu, alchýmiu a astrológiu, a tým oslabila scholastiku. Tento rozvoj rôznych (aj protichodných) oblastí záujmu jednoznačne zvýraznil prechodný charakter renesančnej epochy, charakter „medziobdobia“. Tak ako iné filozofické smery antiky aj skepticizmus bol (znovu)objavený renesančnými mysliteľmi a kriticky prepracovaný v nových podmienkach.

Oživenie antickej skepsy. Skeptické antické diela neboli známe do 16. storočia. Po Saturninovi (žiak Sexta Empirica, 3. stor. n. l.) sa o antickom skepticizme ešte zmienili Lactantius, Jerome, Augustínus (v diele *Proti Akademikom*) a Eusébius. Hoci tento výpočet iste nie je úplný, možno sa domnievať, že v stredoveku bol skepticizmus reflektovaný minimálne.

V stredoveku *Opera Sexta Empirica* a Cicerónova *Akadémia* boli na Západe známe veľmi obmedzene a *Život Pyrrhonov* Diogena Laertia bol neznámy. Toto sú tri základné antické zdroje venované skepticizmu. C. B. Schmitt uvádza, že hoci sa našli tri rukopisy (R. Popkin uvádza dva) Sextovej knihy *Základy pyrrhonizmu* zo 14. storočia, napísané v latinčine, je otázne, či okrem prekladateľa vôbec ešte niekto čítal toto dielo. Cicero bol síce v stredoveku čítaný, ale práve jeho *Akadémia* menej, hoci sa našli tri kópie tohto diela pred 14. storočím. Pred Petrarcom sa s Cicerónovým dielom bližšie zoznámili John zo Salisbury (12. stor.) a Henry z Gentu (13. stor.). Gnozeologickými otázkami sa ešte zaoberal Jean Buridan (14. stor.) a **Mikuláš z Autrecourtu** (14. stor.), ktorého Schmitt radí k najextrémnejším stredovekým západným pisateľom protoskeptickej orientácie ([14], 225). Aj P. Floss uvádza, že v skeptickej filozofii Mikuláša z Autrecourtu sa dovšil nominalizmus, lebo Mikuláš spochybnil samotný pojem príčinnosti. „Bol to dôsledok nominalistickej teórie o existencii nespočetných konkrétnych javov, ktoré spolu nesúvisia. Lebo z existencie jednej veci nemôžeme usudzovať na existenciu inej. Akákoľvek súvislosť vrátane kauzálnej je nepreukázateľná“ ([2], 106). Len zo skúsenosti vieme, že jedna skutočnosť sa objavila po vzniku inej skutočnosti. Z tejto skúsenosti, nech sa aj opakuje, nemôžeme vyvodit' všeobecný záver o nevyhnutnej súvislosti týchto dvoch skutočností ani o existencii všeobecnej a nevyhnutnej kauzality. Z toho plynie záver, že existuje iba svet javov, všetko ostatné sú naše konštrukcie.

Dnes už asi nie je možné zistiť, ako široko boli tieto zdroje skepticizmu rozšírené v Byzantskej ríši od nástupu kresťanstva po pád Konštantínopola. No ako uvádza Schmitt ([14], 230 – 234), je zrejme, že mená Pyrrhon a Sextus boli viac známe na Východe a až postupne sa v stredoveku dostávali do západnej Európy. Ďalej je zrejme, že skeptické doktríny hrali aspoň minimálnu úlohu v teologických debatách charakteristických pre východné kresťanstvo. V roku 379 vystúpil proti gréckemu skepticizmu Gregor Naziánsky v *Oration XXI*. V 5. storočí je Pyrrhon spomínaný Johannesom Stobaeusom a v 6. storočí Agathiom. V 12. storočí sa o gréckom skepticizme zmieňuje Nicholas z Methone, Georgios Tornikes a Georgios Kedrenos. V 14. storočí píše Nichola Cabasilas štúdiu *Proti tým veciam, ktoré boli povedané ohľadom kritéria pravdy: hoci pochádzajú od prekliateho Pyrrhona*, ktorá je pokračovaním záujmu o problémy antického skepticizmu.

Avšak ako som už spomenul, myšlienky starovekého skepticizmu sa k renesančným mysliteľom preniesli prostredníctvom troch zdrojov. Boli to skeptické diela Ciceróna, spisy Sexta Empirica a *Životy slávnych filozofov* od Diogena Laertia. *Život Pyrrhona* od Diogena Laertia prvýkrát preložil **Ambrogio Traversari** v tridsiatych rokoch 15. storočia. Bolo to rozšírené vydanie a dopĺňalo riedke vedomosti o antickom skepticizme. Ale Cicerónovo ani Laertiovo dielo nemohlo nahradiť Sexta; až jeho dielo umožnilo využitie antického skepticizmu.

Sextus Empiricus bol nejasný a neoriginálny helénsky filozof, ktorého život a práca sú prakticky neznáme. Napriek tomu zohral významnú úlohu pri formovaní moderného myslenia, lebo bol jediným gréckym pyrrhonikom, ktorého dielo sa zachovalo. Historická náhoda znovuobjavenia jeho diela spadá práve do obdobia, keď sa na scéne myslenia riešil problém kritéria poznania (spor medzi **Erazmom Rotterdamským** a **M. Lutherom**

o kritérium pravdy). Neskôr sa z neznámeho Sexta stáva už v 17. storočí „otec modernej filozofie“; tak ho aspoň označí P. Bayle vo svojom *Dictionnaire historique et critique* (*Slovník historický a kritický*).

Je možné dosť presne datovať začiatok vplyvu Sexta Empirica na renesančné myslenie. V stredoveku je známych len pár konkrétnych čitateľov jeho diela pred prvým publikovaním kompletnej latinskej verzie v roku 1562. Starší, neúplný latinský preklad *Základov pyrrhonskej skepsy* (*Hypotyposes*) bol objavený v Paríži koncom 13. storočia a ten druhý, lepšia verzia toho istého prekladu, v Španielsku o sto rokov neskôr ([11], 19). Avšak prvý grécky rukopis Sexta Empirica doniesol do Talianska **Francesco Filelfo** v roku 1427 z Konštantínopola ([14], 234). Ten sa postupne rozšíril a študovali ho aj Giovanni Aurispa, kardinál Bessarion, Francesco Patrizi, Angelo Poliziani, Marsilius Ficinus a Giovanni Pico della Mirandola. Až v roku 1485 pripravil **Giovanni Lorenzi** nový latinský preklad, ktorý je ale kratší. To je pravdepodobne jeden z dôvodov, prečo je koncom 15. storočia o Sexta väčší záujem najmä v Ríme, Benátkach a vo Florencii. V Taliansku je o Sexta záujem skôr filologický a historický ako filozofický. Ale nevieme, či severne od Álp poznali Sexta pred začiatkom 16. storočia.

Prvých čitateľov Sexta Empirica objavil Schmitt v liste humanistu Francesca Filelfa priateľovi Giovannimu Aurispovi z roku 1441 ([11], 20). Žiadne iné významné uplatnenie pred vydaním Sextových *Základov* nie je známe, azda až na **Gianfrancesca Pica della Mirandolu** (1469 – 1533, synovca Giovanniho Pica della Mirandolu). V deväťdesiatych rokoch 15. storočia bol mladý Pico priťahovaný názormi Girolama Savonarolu (1452 – 1498) a zrejme aj kritikou antiintelektuálnej línie. Pico kritizoval súdobých kresťanských teológov za to, že sa príliš spoliehali na autoritu Aristotela, a rozhodol sa diskreditovať celú filozofickú tradíciu pohanského staroveku. Okolo roku 1510 začal pracovať na svojom diele *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium* (*O prázdnote pohanskej*), ktoré bolo vydané v roku 1520. V celej knihe Pico aplikoval skeptický materiál Sexta, aby vyvrátil každú racionálnu filozofiu a aby oslobodil človeka od márnej závislosti od pohanských teórií. Takéto využitie Sexta je inštrumentálne, teda v prospech kresťanstva, a tak sa Pico zaradí do línie kresťanských fideistov, lebo „byť filozofickým skeptikom je... prvým a nevyhnutným krokom na ceste k typickému veriacemu kresťanovi“ ([10], 287).

Ak človek nie je schopný dôjsť k pravde prostredníctvom racionálnych schopností, tak jediný zostávajúci zdroj poznania je podľa Pica odhalenie prostredníctvom prorocstva. Avšak poznanie založené jedine na viere, tak, ako sa prezentuje v božom zjavení, ako ho interpretuje cirkev, ako to vidí aj Pico, mohlo byť v náboženskom myslení problematické v tom, že kritériom pravdy je človek, obdarený darom prorocstva.

Picova kniha mala veľmi malý vplyv a neposlúžila popularizácii názorov Sexta Empirica, ako to neskôr urobila Montaignova *Obrana Raymunda zo Sebundy*. Otázkou zostáva, či aj Agrippa von Nettesheim použil materiál od Pica. Ak je to pravda, tak bol jedným z mála. Schmitt uvádza, že Picovo dielo nemalo dopad na spisy Montaigna, Bayla ani Descarta, ale súhlasí s tým, že nebolo neznáme. Montaigne pravdepodobne jeho spis vôbec nepoznal. Picov vplyv nachádza Schmitt u Nizolia, Castellaniho, Gentiana Heveta, Filippa Fabriho, Pierra Gassendiho, Campanellu. Preto je možné, že Pico predsa len neja-

ký vplyv na rozšírenie skepticizmu mal, ale nebol to jeho hlavný záujem. Asi len Pico zaregistroval Sexta Empirica skôr, ako vyšlo **Estiennovo vydanie**. Okrem neho medzi tých, ktorí výrazne použili myšlienky zo Sexta v polovici 16. storočia, radí Schmitt aj humanistu Francesca Robertella (1516 – 1567) ([14], 237).

V literatúre sa začiatkom 16. storočia objavilo pár poznámok o pyrrhonizme, tie ale nepochádzajú zo znalosti Sexta, lež pravdepodobne z Diogena Laertia alebo z nejakého iného antického zdroja. Najznámejšia rozprava o pyrrhonizme v tomto období je v **Rabelaisovej** tretej knihe románu *Gargantua a Pantagruel*. Obraz pyrrhonika, ktorý Rabelais prezentuje, nie je ani tak obrazom skeptika ako skôr obrazom komika. Panurge hľadá odpoveď na pre neho ťažkú otázku, či sa má oženit.¹ Môže sa zdať, že Rabelaisov pyrrhonik rieši svoju situáciu vyhnutím sa odpovedi na ťažkú otázku, on však len necháva platiť oba protiklady, vediac, že za istých okolností je rozhodnutie správne, no pri zmene tých chybne. Na otázku, či sa má Panurge oženit, odpovedá: „Jedno i druhé“; „Ani jedno, ani druhé“; „Zdá sa“; (Čo radíte?) „Nič“; „Pochybujem“; „Ani jedno, ani druhé, a súčasne oboje“; „Nazdávam sa“; „Možno“; „Nie je to nemožné“; „Pravdepodobne“. Takto postupne použije celý arzenál skeptických výrokov. Panurge si povzdychne: „Tak ďaleko sme dospeli? Najučenejší a najrozumnejší filozofi dnes teda vstúpili do fronisteria a do školy pyrrhonikov a aporetikov, skeptikov a efektikov... Nikdy nebude možné takýchto filozofov chytiť za slovo“ ([12], 220 – 222). Skeptika, ktorý nič netvrdí, naozaj ťažko chytiť za slovo. Avšak tento portrét nie je založený na texte zo Sexta Empirica, v tom čase sotva boli filozofi, ktorí sa pokladali za pyrrhonikov. Gargantuove poznámky by sa mohli vysvetliť vo svetle Cicerónovej *Akadémie*, ktorá vtedy bola študovaná,² a vo svetle Agrippovej práce *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Zdá sa, že diskusie o skepticizme počiatkom 16. storočia až na Pica della Mirandolu sa opierajú o informácie z Ciceróna, Lukiana (ktorého do latinčiny prekladá Erasmus Rotterdamský), Diogena Laertia alebo Galena.

Pravdepodobne najkontroverznejší z tých, ktorí sú radení medzi skeptikovi toho obdobia, je Henrich Cornelius **Agrippa von Nettesheim** (1486 – 1535), ktorý sa zaujímal o všeličo, no najviac o okultné vedy. V roku 1526 píše zvláštne dielo *De incertitudine et Vanitate Scientiarum et Artium atque Excellentia Verbi Dei Declamatio (O neistote a márnosti vied a umení a o vznešenosti slova Božieho)*, ktoré ho klasifikuje ako raného

¹ S grandióznou nadsádzkou hľadajú Panurge spolu s Pantagruelom odpoveď rôznymi spôsobmi: prostredníctvom kociek, veštenia, výkladu sna, mníšskeho tajného učenia, použijúc rôzne tajné magické a veštické náuky (astrológiu, chiromantiu, metopomantiu, metoposkopiú, fyzionómiu, pyromantiu, aeromantiu, hydromantiu, lekanomatiu, katopromantiu, koskinomantiu, alfitomantiu, aleuromantiu, astragalomantiu, tyromantiu, gyromantiu, sternomantiu, gastromantiu, ciefalomenomantiu, ceromantiu, kapnomantiu, asinomantiu, onymantiu, teframantiu, botanomantiu, sykomantiu, ichtyomantiu, choeromantiu, antropomanitusibylskú stichomantiu, onomatomantiu, alektryomantiu, nektormatiu, skiomantiu). Počas hľadania odpovede navštívia mnohých „múdрых“ ľudí: básnika, Epistemóna, brata Jána, teológa, lekára, blázna, hluchého Kozonosa znalého zákonov, „skeptického a pyrrhonského filozofa Motovidlu“ [12].

² V Tretej knihe Rabelais spomína Cicerónovu prácu *De divinatione (O veštení)* ([12], 173, 195), ako aj Diogena Laertia ([12], 173).

skeptika. Toto dielo malo veľký úspech, čo dokumentujú aj mnohé jeho vydania v latinčine, taliančine, francúzštine a angličtine v 16. storočí. Použil ho aj Michel de Montaigne ako jeden zo svojich zdrojov. Hoci niektorí bádatelia (R. Stadelmann [15]; Giuseppe Rossi; R. Popkin [11]; Ch. G. Nauert [9]; F. Mauthner; M. Horkheimer [5] ho označujú za „najsilnejšieho skeptika“) vykresľujú Agrippu ako skeptika, ja ho radím medzi kresťanských antiintelektualistov. Agrippa nebol skeptik (tak, ako nebol skeptikom Erazmus), len použil skeptické argumenty, aby podporil pravdu božieho slova. *De vanitate* (*O márnosti*, ako sa často jeho kniha citovala) je popretím sily ľudského poznávania, ale nie principiálne. Napriek tomu, že Agrippa si uvedomuje, že zmysly klamú a že omylný je aj ľudský intelekt, nerozpracováva problémy poznávania ani argumenty logického spochybňovania. Je ale možné, že Agrippa poznal Kuzánskeho dielo a nadväzoval na túto cestu nevedenia ako najistejšieho riešenia. Nevedenie je útekem od ťažoby, ktorá núti človeka poznávať, je reakciou duše proti tomuto „moru“, ktorý ju okradol o nevinnosť. A poznanie ešte nikoho neurobilo šťastným ([1], 17 – 21). Tak sa z Kuzánskeho „nemožnosti poznania“ stala u Agrippu „nevôľa poznať“. V závere práce *De vanitate* sa Agrippa až príliš opiera o *Písmo* a takýto biblický fundamentalizmus Agrippu definitívne od skepticizmu odvádza. V každom prípade aj on sa pričínil o oživenie starovekého skepticizmu, a to podnietilo ďalší záujem o skeptické myslenie. Agrippa spomína vo svojich zdrojoch Ciceróna a Diogena Laertia a možno tiež použil spis Gianfrancesca Pica della Mirandola. Avšak v jeho knihe nie je zmienka o Sextovi Empiricovi.

Zdá sa, že v 16. storočí je záujem o Ciceróna väčší ako záujem o pyrrhonizmus Sexta Empirica. Cicerónova *Academica* je so záujmom študovaná až v polovici 16. storočia, dovtedy bola z neznámych dôvodov jeho najviac prehliadaným dielom. Schmitt ([14], 230) uvádza, že **Petrarca** poznal toto dielo a zahrnul ho medzi svoje najobľúbenejšie, ale napriek tomu to naňho nemalo veľký vplyv. *Akadémiu* poznali aj Coluccio Salutati a Lorenzo Valla. V poslednej reči v *Akadémii* (v časti *Lucullus*) Cicero bráni akademický skepticizmus a pomocou neho útočí proti Platónovi, Aristotelovi, Epikurovi, stoikom, no domnievame sa, že renesanční myslitelia dôvody tohto útoku nevedeli správne interpretovať. Možno je to jeden z dôvodov, prečo sa od *Akadémie* odvrátili. Situácia sa mení v polovici 16. storočia.

Pravdepodobne **Pier Vettori** (1499 – 1585) je prvý, kto v roku 1546 vydáva sériu poznámok k *Akadémii*. Postupne ku koncu 16. storočia toto dielo komentuje viac ako tucet humanistov, ale trvalý vplyv nezanechalo ani na jednom z nich.

Záujem o akademický skepticizmus, ako ho prezentuje Cicerónova *Akadémia*, sa odzrkadlí aj vo fideistickej teológii. Fideistická teológia spochybnila schopnosť ľudského rozumu tvrdením, že poznanie môže zabezpečiť jedine viera. Kardinál Adriano di Cornetto (1458 – 1521) v roku 1509 vraví, „že *Písmo* sväté ako jediné obsahuje pravé poznanie a že ľudský rozum je neschopný povzniesť sa prostredníctvom seba k poznaniu božských vecí a metafyziky“ ([11], 25). Myslitelia, ktorí zdieľajú tento názor, môžu nájsť veľa vhodných argumentov v starovekom skepticizme.

Najostrejšia polemika proti scholastike vychádzala od tých humanistov, ktorí použili eklektickú, laickú filozofiu zdravého ľudského rozumu. Formálne sa pridŕžovali Ciceró-

na, Senecu a Galena. W. Windelband menuje Lorenza Vallu (1407 – 1457, *Dialecticae disputationes contra Aristoteleos*, dielo vydané v roku 1499), Rudolfa Agricolu (1442 – 1485) s jeho spisom *De inventione dialectica* (1480), Jeana Luisa Vivesa (1495 – 1546), Maria Nizoliu (1498 – 1576) a **Petra Rama** (1515 – 1572) ([16], 296). Práve v kruhu okolo Rama sa rozvinul záujem o akademické myslenie. Podľa R. Popkina sám Ramus skúmal skeptické školy a použil materiál z Ciceróna, Diogena a ďalších; spomenul aj Sexta, ale asi nepoznal jeho dielo. Hoci priamo nenaznačil podporu akademickej skepsy, bol obvinený, že je „novým akademikom“.

Ramov priateľ **Omer Talon** publikuje v roku 1548 dielo nazvané *Akadémia*, ktoré je hlavne prezentáciou Cicerónovho poňatia akademické skepsy.³ Jeho cieľom bolo ospravedlniť Ramov útok na Aristotela a aristotelizmus. „Akademici... sú nad ostatnými filozofmi tak ako slobodní ľudia nad otrokmi...“ (Talon, cit. podľa [11], 28). Nie je to ale čistá prezentácia Cicerónovej skepsy, lebo Talon pripája nový záver, ktorý napadne skoro všetkých „nových akademikov“ a „nových pyrrhonikov“ 16. storočia. Ide o rozdiel medzi skepticizmom zohľadňujúcim rozum a náboženským skepticizmom. „Moja rozprava sa zameriava len na filozofiu, v ktorej je dôležité najskôr vedieť, potom veriť. Na druhej strane s ohľadom na náboženské problémy, ktoré presahujú chápanie, je dôležité najskôr veriť, aby sa došlo k poznaniu“ ([11], 29). Teda skeptické dôvodenie je pripojené k úplnému fideizmu, čo sa týka otázok náboženskej viery. Peter Ramus je obvinený z nového akademizmu, hoci obaja útočili na protikresťanský aristotelizmus.

O pár rokov neskôr v roku 1557 **Guy de Brués** kritizuje skepticizmus v práci *Les Dialogues de Guy de Brués, contre les Nouveaux Academiciens* (*Dialógy proti novým akademikom*), ktorej cieľom je uchrániť mládež, ktorá by mohla byť odpútaná skeptickým myslením od náboženstva. Ale skepticizmus v tomto diele nie je prekonaný prostredníctvom kvalitných dôkazov, ale ustupuje bez závažných protiargumentov. R. Popkin v tejto súvislosti uvádza, že Brués bol v skutočnosti na strane skeptikov a obával sa to priznať, hoci nič nenaznačuje, že byť skeptikom v roku 1557 by mohlo spôsobovať vážne problémy. Nedostatok hlbšieho vyjadrenia povahy gréckeho skepticizmu naznačuje, že Brués nepoznal všetky Sextove argumenty, ale len filozofickú prezentáciu antického skepticizmu z Ciceróna a Diogena Laertia. Hoci Bruésov spis mal malý vplyv, je možné, že *Dialogues* boli jedným z Montaignových zdrojov ([11], 33).

Tieto stopy záujmu o antický skepticizmus v prvej polovici 16. storočia boli krátkymi zábleskami, ktoré rýchlo mizli a neodhaľovali skutočnú silu starovekého skepticizmu. Myslitelia až na mladšieho Pica poznajú iba filozofické prezentácie Ciceróna a Diogena Laertia. V každom prípade sa zdá, že pred publikovaním Sexta *Empirica* sa neobjavila

³ Schmitt uvádza, že nie je ojedinelý. V roku 1558 vydáva Giulio Castellani prácu *Adversus Marci Tullii Ciceronis academicas questiones disputatio* a v roku 1571 píše Joannes Rosa komentár k *Akadémii*. V roku 1596 Pedro de Valencia píše dielo *Akadémia*. Jedine Giulio Castellani je k Cicerónovej *Akadémii* kritický a jeho dielo má silný antiskeptický účinok. *Akadémia* Pedra de Valencia, vydaná v roku 1596 v Antverpách, je „historickou analýzou vývoja antického akademického skepticizmu. Ale aj on v závere poznamenáva, že Boh je jediný zdroj pravdy“ ([14], 230).

žiadna závažná skeptická úvaha. Tí, ktorí písali o skepticizme, sa pravdepodobne navzájom nečítali a domnievame sa, že sa vážne nezaujímali o filozofickú analýzu skeptických problémov. K zmene došlo až po vydaní Sextových prác, a práve to je rozhodujúca udalosť vo vývoji renesančného skepticizmu.

V roku 1562 veľký renesančný vydavateľ **Henri Estienne** prekladá a vydáva Sextovo dielo *Základy pyrrhonskej skepsy*. Domnieva sa, že toto dielo by mohlo „pozitívne pôsobiť na súčasných bezbožných filozofov; po druhé, mohlo by dobre poslúžiť ako prehľad antickej filozofie; nakoniec, Sextova kniha by mohla pomôcť študentom so záujmom o historické a filozofické otázky“ ([11], 34). V podstate Estienne ospravedlňuje Sexta a nevidí, že je nebezpečné vydávať dielo, v ktorom sa vyhlasuje vojna filozofii a ktoré neskôr bude označené za „smrtiaci Pyrrhonov jed“.

V roku 1569 aj francúzsky protireformátor **Gentian Hervet** postupne vydal všetky Sextove práce, ako aj Sextov spis *Adversus mathematicos (Proti vedcom)*, opätovne vydaný aj v roku 1601. Okrem toho sa v roku 1590 objavil aj anglický preklad *Základov pyrrhonskej skepsy*. Iné vydania v 16. storočí sa už neobjavili. Na rozdiel od Estienneho bezstarostného vyhlásenia Gentian Hervet uvádza dôležitejšie dôvody vydania Sexta. *Základy pyrrhonskej skepsy* vidí ako „najdôležitejšiu knihu, ktorá ukazuje, že žiadne ľudské poznanie nemôže odolať protikladným tvrdeniam. Jediná istota, ktorú môžeme mať, je božie zjavenie. V Sextovi sa dá nájsť veľa argumentov proti pohanom a kacírom, ktorí sa pokúšajú hodnotiť veci rozumom a ktorí nerozumejú, lebo neveria. Skepticizmus, ktorý vyvracia všetky ľudské teórie bude liečiť ľudí z dogmatizmu, dávajúc im pokoru, a pripraví ich na akceptovanie Kristovej náuky“ ([11], 34 – 35).

Petrus Valentia v roku 1596 píše prácu *Akadémia*, dosť objektívny historický výklad antického skepticizmu. Toto dielo bolo svojho času málo známe a vážnejšie bolo čítané až v 18. storočí. Aj Valentia končí pri fideistickom pohľade, podľa ktorého pravdu možno nájsť skôr prostredníctvom viery ako prostredníctvom rozumu.

V 16. storočí sa objavili len dve filozofickejšie a serióznejšie aplikácie Sexta, a to až dvadsať rokov po prvom vydaní „Základov“: jedna od Michela de Montaigna, druhá od Françoisa Sancheza.

Michel de Montaigne svoju osobnú reflexiu pyrrhonizmu rozviedol vo svojej najdlhšej a najfilozofickejšej eseji *Obrana Raymunda zo Sebundy* (vydaná 1580), ktorej veľká časť bola napísaná v rokoch 1575 – 1576, keď Montaigne prostredníctvom štúdia spisov Sexta Empirica (ktoré v roku 1569 boli preložené aj do francúzštiny) zažíva extrémnu traumu zo zistenia, že celý intelektuálny svet sa rozpustí v dokonalej skepse. Potom, čo sa v roku 1576 Montaigne stáva vyznávačom skepsy, na medailu na vahadlách necháva napísať „Que sais-je?“ (Čo ja viem?), ale môže to byť aj zo Sexta Empirica: „Odročujem pojednávanie“. Tento výraz volí ako svoje heslo a súčasne na stropné trámy svojej pracovne nechá vyryť aj ďalšie heslá v duchu pyrrhonského skepticizmu a z knihy *Kazateľ*.

V *Obrane* hneď na začiatku vystupuje najpodstatnejší renesančný argument v prospech skepticizmu. Je to ono všeobecné hľadisko, ktoré má nevedomosť človeka osvetliť už a priori tým, že vyjaví postavenie človeka v jeho totálnej ničotnosti vo vzťahu k vesmí-

ru, tej obrovskej ríši prírody ([18], 159). Čo je vlastne človek v prírode? Len zrnko piesku, nič v nekonečnom vesmíre. Takáto pozícia človeka predurčuje na nevedomosť a nemorálnosť. Montaigne uvádza celý rad príkladov o nevedomosti človeka v jednotlivých oblastiach. Ľudské úsudky sponchybnil celkom všeobecnou úvahou, že ak človek nepozná prvotné príčiny sveta a seba samého, akékoľvek ďalšie poznávanie je márne (a omylné). Prísne vzaté, všetky konkrétne následky sú odvodené zo všeobecných, prvotných príčin. Ak nepoznáme tie, tak nepoznáme nič. Ľudské názory sú závislé od náhodných telesnoduševných stavov okamihu; tie samy ale korenia vo všeobecnejších štruktúrach času, miesta a prostredia, národnosti, charakteru a individuálnych zážitkoch. To je psychologizácia poznania. Avšak zmysly a rozum sú u Montaigna samy osebe klamlivé; až tu Montaigne vystupuje s fundamentálnou skepsou. V pestrom premiešaní používa antické námietky proti výkonu zmyslov: rozdielne pociťovanie tej istej veci u jednotlivých živých tvorov, ľudí, zvierat (snívajúcich a bdejúcich, chorých a zdravých, starých a mladých); absencia nestranného sudcu, ktorý by rozhodol; obmedzenosť našich orgánov, ktorých by bolo možno treba mať osem alebo desať. Občas sa objaví Agrippove logické trópy a poukazujú na „nekonečný regres“. Každé kritérium pravdy sa zamieta. Náuka akademikov o pravdepodobnosti sa výslovne odmieta s vysvetlením, že postupné narastanie pravdepodobnosti by nakoniec mohlo viesť k pravde a že poznanie pravdepodobnosti by predpokladalo poznanie pravdy. Už gréckym predchodcom sa vyčítalo, že skeptický relativizmus znemožňuje konanie. Tí odpovedali: Na konanie netreba poznatky, stačí pravdepodobnosť. Ľudia nekonajú na základe absolútnych pohnutí, ktoré v podstate vôbec neexistujú, ale najmä v dôsledku zaujatosti a zo zvyku.

Otázka o základe mravnosti tvorí kľúčovú otázku Montaignovej filozofie života, neriešiteľnosť tejto otázky jadro jeho morálneho skepticizmu. Aj tu je všetko v zmene a toku: nikde nič pevné, trvalé, spoľahlivé. Či jestvujú absolútne, v sebe zotrávajúce normy, alebo len normy všeobecne platné (teda pre všetky subjekty záväzné), to sa nedá povedať. Ak aj existujú, zostala by nám ich povaha skrytá. Čo sa týka etických súdov, Montaigne je klasický zástanca individualistického relativizmu. Presadzuje pluralitu v morálnych a životných postojoch, poukazuje na rôznorodosť etických noriem národov aj jednotlivcov. Montaigne nepostuluje všeobecné, objektívne jestvujúce morálne zákony (Montaignovym jazykom „prirodzené hodnoty“, ktoré by jestvovali samy osebe), Nie jasný úsudok ani všetkým ľuďom vlastný pôvodný cit, ale zvyk má hlavný podiel na mravnom hodnotení. Každý nasáva etické predstavy zo svojho rodičovského domu s materským mliekom. K zvykom krajiny patria aj zvyky kresťanského náboženstva. Aj tie musíme bezpodmienečne prijať. Potiaľ je Montaignov katolicizmus len dôsledkom jeho konzervativizmu a jeho konzervativizmus je dôsledkom jeho skepsy. Ale Montaigne tu nekončí. Montaigne nechce len náboženské obrady verne dodržiavať, teda nechce len počúvať bohoslužby a ísť na spoveď (tak, ako Pyrrhon dodržiaval hlavné duchovné povinnosti), ale chce za pravdivé považovať všetky obsahy tohto náboženstva (čo antickej skepse nenapadlo). Len „veci, ktoré nám prichádzajú z neba“ môžu byť pravé a len skrz zjavenie sa môžeme o tejto pravde subjektívne presvedčiť. Táto pozícia vystupuje vo všetkej vážnosti, ktorá sa dá chápať len prostredníctvom totálnej skepsy. Ak sa uzná auto-

rita zjavenia ako kritérium pravdy, tak len ono samo, lebo každý ďalší overovací prostriedok je vytváraný človekom, a teda je prostredníctvom skeptických argumentov vylúčený. Preto autoritu zjavenia nemôže ani posilniť, ani doplniť, ani revidovať



Michel de Montaigne

Montaigne bol skeptikom, ale aj katolíkom, preto územie viery potreboval (ako opatrný konzervatívce) proti svojmu skepticizmu ohradiť. Na inom mieste v *Obrane* nájdeme vyjadrenie, že ľudia potrebujú pokoru, poslušnosť, jednoduchosť, lebo nevedia voliť správne, preto ich treba viesť ([8], 152). Z tohto uhla pohľadu by viera v Boha bola len praktickou regulačnou normou konania človeka.

Podľa M. Horkheimera sa Montaignova kritika poznania úplne prekrýva s protestantizmom. „Lutherov útok na poznanie a vedu sa od skeptickej irónie odlišuje len surovosťou výrazov“ ([5], 247). Luther vidí v poznaní len prostitútku, ktorá uráža a zhanobuje Boha. Po Kalvínovi sú márne všetky myšlienky múdrych. Zatracujú všetky teoretické úvahy. Človek sa má jednoducho podriaďovať božiemu slovu a nenamášať si, že je sám schopný dôjsť k lepšiemu poznaniu pravdy a zásad svojho konania. Z tohto pohľadu by bol Montaigne opäť fideistom. Súhlasím s E. Friedellom v tom, že Montaignova skepsa nepramení z negácie, ale z presýtenosti poznatkami: „Vie príliš veľa na to, aby sa mohol ešte o hocičom vyjadriť pozitívne; je to on, kto nie je schopný zaujať žiadne pevné stanovisko, veď by ich mohol naraz zaujať všetky...“ ([19], 59).

François Sanchez (alebo Sanches, 1552 – 1632) bol portugalský mysliteľ žijúci vo Francúzsku. V roku 1576 napísal významné dielo *Tractatus de multum nobili et prima*

Tam, kde Montaigne nadväzuje na nadpozemské zjavenie, odporuje skepse (hoci Montaigne prišiel k podobnému záveru ako sto rokov pred ním Kuzánsky: O Bohu nehovoriť! Všetky predstavy o Bohu, ktoré si človek vytvára, sú len stupňovaním ľudskej podstaty, avšak medzi konečným Bohom a konečným človekom vidí Montaigne druhové rozdiely, nie rozdiely v stupni. Je renesančný taký pyrrhonik, ktorého skepsa je vlastne predsieňou náboženskej viery a ktorý končí svoje úvahy o nedostatočnosti rozumu radou, aby sme nepochybovali o zázrakoch? K tomuto obratu dochádza priamo v *Obrane* hneď potom, ako Montaigne na piatich stranách parafrázuje Sexta rozvinie Pyrrhonovu náuku. Ľudské poznanie je slabé, preto máme prijať vieru. Pochybovať máme o všetkom až na vieru. Boh existuje a nedostaneme sa k nemu rozumom, ale len nevedomosťou (cituje z Ciceróna: „Človeku je rozum nanič“).

universali scientia quod nihil scitur (*O tom, že nič nie je známe*) a vydal ho v roku 1581 v Lyone. V knihe rozvíja svoj skepticizmus prostredníctvom kritiky aristotelizmu, a nie poukazovaním na dejiny ľudskej pochabosti a množstvo predchádzajúcich protichodných teórií (ako to urobil Agrippa von Nettesheim). Začína konštatovaním, že dokonca ani nevie, že nič nevie, a pokračuje analýzou aristotelovských koncepcií poznania, aby to dokázal. Každá veda začína definíciou. Ale čo je definícia? Vyjadruje povahu jednotliviny? Nie, všetky definície sú iba formálne znaky, sú to len mená svojvoľne priradené veciam menlivým spôsobom, bez vzťahu k menovaným veciam. Ak si preto myslíme, že hovoríme niečo o povahe vecí prostredníctvom kombinovania slov a definícií, tak sa len klameme ([13], 17 – 23). Tu Sanchez vyjadruje nominalistickú pozíciu

Potom skúma aristotelovské poňatie vedy, ktorú Aristoteles definuje ako aktivitu založenú na dôkazoch, avšak pre Sancheza spočíva vo vysvetľovaní neznámeho prostredníctvom neznámeho. To zvláštne, čo sa pokúša prostredníctvom tejto vedy vysvetliť, je jasnejšie ako abstraktné idey, ktoré to majú objasniť. Jedinečnosť „Sokrates“ je zrozumiteľnejšia, ako keď Sokrata nazveme „rozumným zvieraťom“. Namiesto zaoberania sa reálnymi dôležitými problémami títo takzvaní vedci debatujú o nesmiernom množstve abstraktných subtilností a špekulácií. „Toto voláte veda?... Ja to volám nevzdelanosť“ ([13], 41). Sanchez končí tvrdením, že veda nemôže byť istotou vybudovanou na definíciách ani štúdiom príčin, lebo ak pravým poznaním je poznať jednotlivinu z hľadiska jej príčin, tak nikto nemôže poznať všetky príčiny. Pátranie po príčinách by viedlo do nekonečna. Vraví, že pravá veda je dokonalé poznanie vecí. Dokonalé poznanie je bezprostredné intuitívne pochopenie všetkých skutočných kvalít objektu ([13], 71 – 73). Veda sa tiež stretáva so zvláštnosťami, ktoré sú individuálne pochopené. Ich následná generalizácia prekračuje úroveň vedeckej istoty a zavádza abstrakcie a chiméry. Sanchezovo vedecké poznanie je založené na skúsenostnom pochopení každej zvláštnosti osebe.

Po skúmaní Aristotelovej metódy sa Sanchez zameriava na svoju vlastnú metódu a ukazuje, že ľudská bytosť nie je schopná dosiahnuť istotu, sčasti pre povahu vecí a sčasti pre povahu človeka. Jednotliviny sú premiešané a nemôžu byť poznané jednotlivo. Je ich nekonečne veľa, všetky odlišné, preto ich nikdy nebudeme poznať. A na dôvok všetkého sa ešte aj menia, a preto nikdy nie sú v konečnej dokonalej podobe, aby nám boli skutočne známe. Každá vec sa nachádza v nekonečnom množstve súvislostí, ktoré siahajú do minulosti, ako aj do budúcnosti. Môžeme mať o všetkých týchto súvislostiach poznanie? Ale pravda je predsa úplné vedenie o veci v celej jej osobitosti, je znalosťou všetkých jej vzťahov! To nie sme schopní nikdy dosiahnuť. Naše predstavy sú závislé od našich zmyslov, ktoré uchopujú len povrch vecí, stavy, a nie podstatu. Preto Sanchez dochádza k záveru, že skutočne zmysluplné vedecké poznanie nie je možné. Všetko, čo človek môže dosiahnuť, je limitované nedokonalé poznanie niektorých vecí, získané pozorovaním a obsiahnuté v pocitoch a úsudku.

Sanchez sa v porovnaní s predošlými autormi viac snaží o to, aby jeho dôvody na skepsu neboli ani anti-intelektuálne, ako napríklad Agrippove, ani podopreté autoritami, tým čo povedali múdri muži doteraz. Naopak, jeho vyhlásenie „Nihil scitur“ je založené na filozofických dôvodoch, na odmietnutí aristotelizmu a na epistemologickej analýze

objektu a subjektu poznania. Jeho radikálne stanovisko nie je pozíciou pyrrhonovského skepticizmu, ale skôr negatívnym dogmatizmom Akadémie, lebo pyrrhonik so svojím dôkladným skepticizmom nemôže súhlasiť ani s pozitívnou teóriou poznania, ani s konečným záverom „Nihil scitur“.

Empirizmus obhajovaný Sanchezom niektorí berú ako argument dokazujúci, že Sanchez nebol skutočný skeptik, ale empirik kladúci nové základy, pripravujúci cestu Francisovi Baconovi. Z tohto pohľadu je skepsa u Sancheza využitá inštrumentálne, aby odporoval súdobým aristotelovským dogmatikom – tak ako neskôr René Descartes. Ale podľa Popkina Bacon a Descartes si mysleli, že majú prostriedky na obranu pred skeptickým útokom, no Sanchez skepticizmus „akceptoval ako presvedčivý a potom prostredníctvom neho ponúkol pozitívny plán, ktorý nebol cestou dosiahnutia pravdivého poznania, ale jedinou zostávajúcou náhradou, niečím, čo neskôr Marin Mersenne rozvinul do podoby „konštruktívneho skepticizmu““ ([11], 40). Pre R. Popkina je Sanchez „jediným skeptikom, ktorý bol aj konštruktívny“, a môže byť videný ako predchodca Descarta. „Zdá sa, že jeho poňatie skepticizmu bolo bližšie modernej forme ako tej, ktorú prezentovali jeho súčasníci, vrátane Montaigna...“ ([11], 41). I. V. Lučickij považuje Sancheza za prvého systematického francúzskeho skeptika ([17], 554). Iní, napríklad R. Eisler ([17], 19), priaraďujú Sancheza k agnostikom. Domnievam sa, že François Sanchez a Michel de Montaigne navzájom svoje názory nepoznali a Sanchezov vplyv sa prejavil až v druhej polovici 17. storočia.

Záver. Podstata renesančného skepticizmu sa týkala otázky, či človek môže dosiahnuť spoľahlivé poznanie, a len zriedka bol využitý na diskreditáciu náboženstva. Tento protináboženský odtieň nabral až v 17. storočí. Avšak skepticizmus bol v období renesancie využitý vo fideizme. Fideizmus je dogmatická pozícia, podľa ktorej viera sama stačí na ceste k pravde, a pri obhajobe tohto postoja boli často využité skeptické argumenty. Všeobecne prístupnené najdôležitejšie diela gréckeho skepticizmu opäť oživilí skepticizmus ako filozofickú koncepciu, ktorá v renesancii vyvrcholila u **Michela de Montaigna** v jeho *Obrane Raymunda zo Sebundy*, ktorú vidím ako najkompletnejšie vyjadrenie skepsy v renesančnej filozofii.

Tak, ako boli odlišné formy antického skepticizmu, boli aj rozdiely v jeho renesančnom využití a iba ťažko sa dá pomenovanie *škola* chápať v jeho vlastnom význame. Skepsa obsahuje stupne: irónia, nedôvera, kritika v rôznych formách. Kritika v 16. storočí je kritikou uplatňovania vládnucej ideológie a náboženských inštitúcií. Skepsa a myslenie sa svojou povahou prekrývajú. Skepsa patrí k povahe vedy. Vytvára konflikty, ktoré posúvajú vedu, poznanie a spoločnosť dopredu. Skepsa vo vede oddeľuje vedu od autoritatívnej poverčivosti, od vrozených predstáv. To sa udialo v 16. storočí, predtým, než sa konštituovala nová veda. Novoprichádzajúca veda musela najskôr prelomiť scholastické putá a na to potrebovala skepsu ako základný princíp vedeckého poznania. Až René Descartes uchoopil skepsu teoreticky novým spôsobom, dovtedy bola využívaná praktickým spôsobom.

LITERATÚRA

- [1] AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe*. Berlin: Akademie Verlag 1993.
- [2] FLOSS, P.: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*. Praha: Vyšehrad 1977.
- [3] GARIN, E. (ed.): *Renesanční člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad 2003.
- [4] GORFUNKEL, A. CH.: *Renesanční filozofie*. Praha: Svoboda 1987.
- [5] HORKHEIMER, M.: Montaigne und die Funktion der Skepsis. In: *Gesammelte Schriften Bd. 4: Schriften 1936 – 1941*. Frankfurt am Mein: Fischer Verlag 1988.
- [6] HUIZINGA, J.: *Jeseň stredoveku. Homo ludens*. Bratislava: Tatran 1990.
- [7] MACKENNEY, R.: *Evropa šestnáctého století*. Praha: Vyšehrad 2001.
- [8] MONTAIGNE, M.: *Eseje*. Praha: ERM 1995.
- [9] NAUERT, CH. G., JR.: Magic and Scepticism in Agrippa's Thought. In: *Journal of the History of Ideas*, 18, 1957, pp. 161 – 182.
- [10] PENELHUM, T.: Skepticism and fideism. In: Burnyeat, M. (ed.): *The skeptical tradition*. Los Angeles: University of California Press 1983.
- [11] POPKIN, R. H.: *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1979.
- [12] RABELAIS, F.: *Gargantua a Pantagruel*. Bratislava: Tatran 1979.
- [13] SANCHEZ, F.: *Dass nichts gewusst wird*. Hamburg: Meiner 2007.
- [14] SCHMITT, C. B.: The rediscovery of ancient skepticism in modern times. In: BURNYEAT, M. (ed.): *The skeptical tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1983.
- [15] STADELMANN, R.: *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1987.
- [16] WINDELBAND, W.: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 6. Aufl. Tübingen, 1912. CD-rom Die digitale Bibliothek der Philosophie. Directmedia, Berlin 2001.
- [17] HOLZBACHOVÁ, I. a kol.: *Formování novověké filozofie*. Praha: Svoboda 1989.
- [18] MONTAIGNE, M.: *Eseje*. Praha: Odeon 1966.
- [19] MARCI, L.: *Autonómia osobnosti a problém moci v názoroch N. Machiavelliho a M. de Montaigna*. Nitra: UKF 1999.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu *UGA Povaha renesančného skepticizmu* (2010 – 2012).

Mgr. Ján Kaliský, PhD.
Katedra etickej a občianskej výchovy PF UMB
Ružová 13
97411 Banská Bystrica
SR
e-mail: jkalisky@pdf.umb.sk