

Олег Хома

## РОЛЬ СКЕПТИЧНОЇ ОЧЕВИДНОСТІ В ПЕРШІЙ І ДРУГІЙ «МЕДИТАЦІЯХ»

### Стаття друга. CERTITUDO<sup>1</sup>

У попередній статті цього циклу я акцентував увагу передовсім на відсутності ґрунтовних спеціальних досліджень впливу Секста Емпірика на вчення Декарта [Хома 2016: 11]. Утім, існують твори, істотна частина яких (хоч і не увесь обсяг) припадає саме на згадані дослідження. Окрім проаналізованих в тій статті параграфів ґрунтового коментаря [Kambouchner 2005], передовсім слід згадати<sup>2</sup> розділ (фактично – вельми фундаментальну дослідницьку статтю) Майкла Вільямса «Декартове трансформування скептичної традиції» з колективної монографії «Кембридзький путівник по античному скептицизму» [Williams 2010]. Вільямсове дослідження є вельми показовим і спонукає до розв'язання деяких методологічних проблем, важливих для мого предмету.

*Коли розбіжності набувають реального змісту?*

За Вільямсом, оригінальність Декартового стосунку до скептицизму традиційно недооцінювалася. Картезій, на його думку, не просто пропонує «деякі цілковито нові» скептичні аргументи, він також вбудовує їх у таку форму скептицизму, що відрізняється від пірронічної «як за структурою, так і за наміром» [ibid.: 289]. На відміну від Секста, Декарт піддає сумнівові не лише нашу здатність пізнавати сутності речей, але й саме їхнє існування, замінюючи античний «есенційний» скептицизм, так би мовити, «екзистенційним» його різновидом, що може бути виражений питанням «звідки ми знаємо, що зовнішній світ взагалі існує?» [ibid.: 288].

---

© О. Хома, 2017

<sup>1</sup> Як і в попередній статті, я надалі посилатимуся на «Пірронічні підвалини» Секста Емпірика за латинським перекладом Анрі Етьєна [Sextus 1569]. Обґрунтування цього рішення див. [Хома 2016: 7]. Отже, назва «Пірронічні підвалини» замінюватиметься в посиланнях аббревіатурою РН (від Πυρρόνησος ὑποτάσεις = Pyrrhoniae Hypotaseon). Зазвичай посилання здійснюватиметься лише на книгу (римська цифра) й розділ (арабська цифра). У деяких випадках така пагінація, через крапку з комою, може доповнюватися номером сторінки видання 1569 року й номерами відповідних рядків (зазначене видання містить спеціальну нумерацію рядків кожної сторінки, що вельми полегшує пошук невеликих уривків) – наприклад, РН I, 4; 417: 17-19 («Пірронічні підвалини», книга I, § 4; с. 417 видання 1569 р.: рядки 17-19). Грецький текст «Пірронічних підвалин» цит. за сучасним Декартові білінгвним (гр.-лат.) виданням [Sextus 1621]; цей текст зіставлявся з англійським білінгвним (гр.-англ.) виданням Р. Бері [Sextus 1976 (репринт видання 1933)]. – декартові твори цитуються за канонічним виданням Адана і Танері [Descartes 1996] із зазначенням тому, сторінки і номеру рядка. Також враховано досвід впливу різних редакційно-видавничих рішень, зокрема, запровадження чи незапровадження абзаців, на змістовне розуміння тексту [див.: Sattaud 2011].

<sup>2</sup> У цьому зв'язку слід згадати також [Westphal 1987]. Варто відзначити й нещодавнє видання, зокрема присвячене впливові скептицизму (нехай і не спеціально Секста Емпірика) не лише на Декарта, але й на його послідовників XVII ст. [Adriaenssen 2017].

У підсумку свого дослідження Вільямс стверджує, що головна Декартова оригінальність полягає в трансформуванні властивої античному скептицизмові тематики помилок сприйняття, здійснюваному через новий аргумент сну. «Цей аргумент вказує на поняття перцептивного досвіду, концептуально не поєднаного із неодмінним існуванням матеріальних речей. Зазначена концепція досвіду дає змогу вибудувати скептичну проблему, якої не знайдеш у Секста чи Цицерона: проблему, яка стосується нашого пізнання не самої лише природи, а існування зовнішнього світу» [ibid. 311-312]<sup>3</sup>.

Оскільки Вільямс визнає піронізм найглибшим різновидом античного скептицизму, а найвидатнішим піроніком, цілком природно, вважає Секста<sup>4</sup>, то весь виклад фактично задається описом і тлумаченням дев'яти найістотніших, на його думку, відмінностей між вченнями, що їх містять Секстові «Піронічні підвалини» й Декартова Перша Медитація [ibid.: 289-290]:

1) піронізм спирається на утримання від суджень, яке веде до атараксії; натомість Декартів скептицизм запроваджує сумнів як незручний стан невизначеності, якого хочеться позбавитись;

2) для Секста скептицизм як утримання від суджень є «антидотом від сумніву», він розглядається як *постійний* стан, що забезпечує незворушність; натомість

<sup>3</sup> Вільямсова аргументація, звісно, є далеко не першим обґрунтуванням того, що радикальна відмінність картезіанського і античного скептицизмів полягає саме в площині свідомо сформульованої проблематичності існування зовнішнього світу. Якщо давні скептики сумніваються в тому, чи пізнана сутність речей, вони не формують проблеми можливого неіснування всіх речей, в цілому. Утім, аналіз цієї вельми цікавої дискусії має стати предметом спеціального дослідження.

<sup>4</sup> Я поділяю цю тезу Вільямса. Декарт жодним чином не міг спростувати «всіх скептиків» (АТ VII, 550: 19-20), оминувши найрозлогіший корпус текстів античного скептицизму.

Звісно, напевно чи можна сумніватися в тому, що Декарт був ознайомлений, наприклад, із Цицероновими «Academica». Достатньо лише згадати Декартову латинську термінологію, яка, цілком природно, значною мірою була створена саме Цицероном. Ба на цьому рівні вплив Секста на Декарта довести проблематично. Принаймні термінологія доступного Декартові лат. перекладу «Піронічних підвалин» була суто цицеронівською (наприклад, саме Цицерон в «Academica» запропонував маловживаний термін *evidentia* (на додачу до загальноживаного *perspicacitas*), як переклад гр. *ἐνόρεια* (очевидність). Отже, використання Картезієм термінів *certitudo*, *comprehensio*, *evidentia*, *perspicacitas* і багатьох інших можна пояснити не лише схоластичним ужитком, але й читанням Цицерона, автора найбільш раннього скептичного тексту, що дійшов до нас. І хоча Цицерон ще не знає терміна «скептики», говорючи натомість про вчення «академіків», термін «скептицизм» був загальноживаним у часи Декарта, тож і цим шляхом не можна однозначно довести прямого текстуального впливу «Піронічних підвалин». Латинські переклади Секста як можливе джерело термінології й концептуальних рішень Декарта видаються якщо не надлишковими, то принаймні не більше ніж імовірними.

Понад те, згаданий трактат Цицерона і змістовно є вельми багатоплановим. Так, Декарт головну увагу приділяє спростуванню скептицизму як вчення не про непізнанність істини, а про актуальну, тут і тепер, непевність усякого пізнання. Ця обставина, нібито, грає на користь саме Секстових тез. Однак і в «Academica» описуються позиції не лише на щитал Аркесилаєвої. Наприклад, див. (Лукул XVIII, 59): «Я ж упевнений не стільки в тому, що існує щось непізнанне, ... скільки в тому, що мудрець не обмежується ні в чому лише гадкою [*nihil opinari*], тобто ніколи не висловлює згоди ані з хибними, ані з непізнаними речами».

Утім, на мою думку, Декартова характеристика «скептиків» усе ж із необхідністю вказує саме на Секстів компендіум, бо лише в ньому чітко й недвозначно відображено інтенцію чистого і критичного пошуку без попередніх «гіпотез» щодо непізнанності. Скептики – це ті, що «шукають» (*quaerunt*; див. РН I, 1). Відповідаючи на Сьомі Заперечення Декарт наводить вельми показову тезу: «...заперечення є відповідним лише тому, хто поки ще не сприймає чогось ясно й виразно. Як-от, наприклад, скептикам, яким, оскільки вони залишаються скептиками, властиво нічого ніколи не сприймати ясно. Бо, звісно ж, якби вони сприйняли щось ясно, вже цього було б досить, аби вони припинили сумніватися й бути скептиками» (АТ VII, 476: 28 – 477: 1-4). Зрештою, саме ця «відкритість» скептичної настанови й уможливує, як я покажу далі, шлях філософської медитації як засобу здобуття первинної певності. Я прагнутому довести, що успіх Декартового проекту залежить від дискусії не з Цицероновими співрозмовниками й не зі скептиками Нового часу, а саме зі системною піронічною аргументацією у викладі Секста Емпірика.

для Декарта таким антидотом є «певність», відтак його скептицизм постає як *тимчасовий*, отже – суто методологічний;

3) пірронічне утримування від суджень є філософськи *нейтральним*, оскільки поширюється на будь-які філософські (ширше – на будь-які теоретичні) погляди; картезіанський сумнів є *вибірковим*, оскільки нерівномірно поширюється на ті чи ті метафізичні й епістемологічні погляди;

4) пірронічне утримування принаймні частково [at least partially] ґрунтується на критичному розгляді теорій цілої низки конкретних наук, натомість Декарт вдається лише до загальних скептичних аргументів;

5) пірронік нейтралізує всі наявні досі «теоретичні спокуси», майбутні ж планує розглядати мірою їх надходження, натомість Декарт одразу розвіює всі свої можливі хибні опінії, як минулі, так і майбутні; відтак пірроніст демонструє відкритість майбутнім викликам там, де Декартів сумнів виявляється *теоретично завершеним* [theoretically closed];

6) піронізм є «епістемологічно *монотонним*», оскільки завжди використовує ті самі аргументи, що призводять до тих самих результатів; натомість скептицизм Декарта передбачає певний «прогрес», тобто якісне поглиблення сумніву; тому пірронічне епохе можна назвати «пласким», а картезіанський сумнів «стратифікованим»;

7) Декартові аргументи ближчі до тих, які викладені в Цицероновому творі «Academica», ніж у Секстових «Пірронічних підвалинах»;

8) Секст пов'язує скептицизм із ситуаціями наявної незгоди, тобто з поглядами, які щонайменше певна кількість людей вважають прийнятними або навіть очевидними; Декарт же висуває надто екзотичні аргументи, яких на практиці ніхто не визнає;

9) Секст Емпірик ніколи не формулював фундаментальної Декартової проблеми, що стосується нашого знання про зовнішній світ.

Певна річ, всі ці пункти мають свої підстави, проте вони виглядають радше як набір системно не співвіднесених відмінностей. Усі вони потребують не лише уточнення та контекстуалізації, але ще й співвіднесення вихідних позицій обох авторів. У таких надто загальних формулюваннях ці тези інколи є вразливими для критики. Ба більше, йдеться поки що не про тези, а про деяку первинну, невідрефлексовану інформацію, свого роду текстологічні «факти». Їхнє осмислення неможливе поза контекстом: наприклад, варто врахувати хоча би цільову аудиторію «Дискурсії про метод» і «Медитацій», якій Декарт адресував ці твори, особливості авторської стилістики тощо. Не заглиблюючись у проблематику, яка безпосередньо не стосується предмету даної статті, розгляньмо хоча би пп. 4. Якщо зберегти застереження «at least partially», то й Декартова аргументація спирається на «частковий» критичний розгляд деяких наук: адже в Другій Медитації підважується очевидність традиційного для тодішньої науки визначення людини як «живої істоти, обдарованої рацією» (AT VII, 25: 27-29). З іншого боку, перші 12-ти параграфів «Пірронічних підвалин», концептуальна серцевина твору, теж не перевантажені спростуванням «теорій конкретних наук». Натомість Секстові книги «проти вчених», які й містять, здебільшого, спростування теорій, не мають місця в задумі Декарта. Твір Секста є значно більш «ученим», ніж Декартові «Медитації», передовсім – стилістично. Якщо Декарт і ближчий до «Academica», то передовсім стилістично. Спростування наукових теорій аж ніяк не сприяло би досягненню тієї «єдиної речі», яку він мав на меті в «Медитаціях» – довести, що аргументи, які приводять нас до пізнання нашого ума й Бога, «є найпевнішими та найочевиднішими з тих, що можуть бути відомі людському розумові» (AT V, 16: 4-9). Або розгляньмо п. 6. Певна річ, Декартів сумнів передбачає деяку ієрархічність рівнів, у його основі лежить певний сценарій, спрямований на посилення ступеня сумнівності. Але ж і в Секста ми можемо спостерігати різнорівневність аргументів, про яку вже йшлося в попередній статті [Хома 2016: 16-17]. Отже, існує сюжет, в якому й Секстові погляди не виглядають «епістемологічно монотонними».

Отже, цей приклад показує, що самі по собі розбіжності між Декартовим і Секстовим стратегіями сумніву є доволі малоінформативними, а пояснювальну силу можуть отримати лише в межах переконливої загальнотеоретичної моделі. Природа Декартового сумніву (і, відповідно, перспективи його порівняння з тими чи тими різновидами скептицизму) істотно залежить від розуміння як загального задуму Декарта, так і конкретних способів здійснення цього задуму.

*Додаткові аргументи в дискусії про свободу й ізостенію*

Прагнучи тлумачити Декартове вчення, вельми важливо, на мою думку, дотримуватися методології, узагальненої свого часу Жан-Люком Маріоном [Marion 2007: 11-13]. У цьому пункті найдоречнішим виявляється принцип вичерпності, згідно з яким аналіз має поширюватися на всі тексти досліджуваного автора, причому жоден із них не повинен безпідставно маргіналізуватися, підноситися або замовчуватися. Декартову позицію варто з'ясувати із *одночасним* врахуванням *усього кола* дотичних текстів. Інакше може скластися ситуація, подібна до проаналізованого в попередній статті протиставлення Секстової «ізостенії» Декартовій «свободі» [Хома 2016: 14-17].

Як вже зазначалося в минулій статті, Дені Камбушнер вважає, що вся Перша Медитація «пронизана нервовими волокнами лексики волі» [Kambouchner 2005: 218]. На цій підставі він цілком резонно тлумачить Декартове утримання від згоди як щось принципово відмінне від ізостенії: «утримання від згоди зі всім тим, що може дати хоч би найменший привід для сумнівів» є «найвищим доказом нашої свободи» і прямого стосунку ума до своїх власних актів; саме ці дві риси протиставляють картезіанський сумнів сумнівові Секста Емпірика [ibid.: 217]. Камбушнер підкреслює вимушений і пасивний характер Секстової ізостенії,<sup>5</sup> закоріненої в деякому об'єктивному співвідношенні речей і міркувань, яких неминуче має дотримуватися ум або душа. Така ізостенія, «в очах Декарта» одночасно постає «в принципі небажаною, удаваною за своєю суттю та, в точному сенсі, неможливою». Ця Картезієва критика резюмується в тезах, що наголошують на штучності й несправжності ізостенії як досконалої рівноваги аргументів [ibid.: 221-222]. Камбушнер тлумачить Декартове утримання від суджень як результат вільного рішення, свободи, натомість Секстове епохе – як суто пасивний стан душі, зумовлений об'єктивною рівносильністю «речей і суджень», тобто «детермінованою когнітивною ситуацією».

Безперечно, Декарт приділяє свободі сутнісне значення, коли йдеться про утримання від суджень (і в діяльності ума взагалі). Але як він розуміє цю свободу або, за словами Сильвії Джоканті, негативну спроможність волі «відмовитися від очевидності, піти проти природи й таким чином оберекти свою свободу, свою незалежність, від будь-якої опіки» [Gocanti 2013]?

Адже Камбушнер у цитованій вище праці визнає той очевидний факт, що, за Декартом, «воля не має ... повної влади щодо переконання (самопереконання)» [Kambouchner 2005: 233]. Останнє можливе лише внаслідок «повної згоди волі і здатності розуміти», тож воля не може *притисати* [décréter] собі бути в чомусь переконаною. Ба більше, він справедливо визнає: хоч Декарт і представляв сумнів «як переважно діяння свобідної волі, не варто ні зводити цю волю в абсолют, ні виображувати собі, що вона може діяти сама» [ibid.: 238]. Не вдаючись у нюанси подальшого Камбушнерового викладу, спрямованого на досягнення іншої мети, варто спробувати оцінити його первинне розрізнення Секстового *epoche* і Декартового *sus-*

<sup>5</sup> За Камбушнером, Секстове *epoche* «не є уповні інтелектуальним актом; воно не є чимось таким, що виходить [émane] зі сили, внутрішньо притаманної уму або душі; воно є таким собі підвишеним станом буття [un être suspendu]<sup>5</sup>, якому властивий істотно пасивний режим, тобто стан, в якому ум або душа опиняються внаслідок рівної сили (*isosthenia*) речей або міркувань, які його викликають, так що ніщо із них не переважає ні в плані переконаності (*pistis*), ні в плані згоди (*synkathesis*)» [ibid.: 218].

*persion*. Якщо чинник свободи «не варто абсолютизувати», якщо воля не приписує переконуватися нам чи ні, то чи не йдеться тут, усе ж, про істотну роль деякого пасивного стану, «детермінованої когнітивної ситуації», нехай у чомусь і відмінної від ізостенії? І чим є, зрештою, ця Декартова свобідна воля, що, з одного боку, «формально й точно розглянута сама по собі», є не меншою за божественну (AT VII, 57: 20-21), з іншого ж, – істотно залежна у своїх схильностях: нехай і не від примусу «зовнішньої сили», а від «великого світла, наявного в інтелекті» (59: 1-3)? До того ж, наскільки Секстова ізостенія зводиться лише до «детермінованої когнітивної ситуації» та й, узагалі, чи є Секстів скептицизм повністю несумісним зі свободою? Вочевидь, спроби характеризувати Декартове *suspension* через «свободу», відокремлену від нездоланих інтелектуальних схильностей, не призведуть до прийнятного результату, оскільки завжди зосереджуватимуться на фрагментах замість цілого.

Варто почати з питань, які стосуються Секста. Передовсім, у «Пірронічних підвалинах» узагалі не вживається термін «свобода» (ἐλευθερία)! Не говорить Секст і про волю як окрему здатність. Чи означає це, що він жодним чином не враховує того, що ми звикли називати термінами «свобода», «несвобода», «воля» тощо? Аж ніяк, бо Секст доволі часто вживає, наприклад, іменник «бажання» й дієслово «хотіти» (βούλομαι). Невживання деяких термінів ще не означає не висловлювання змістів, що їх ми звикли пов'язувати з цими термінами. Терміни часто є взаємозамінними, тож ми, якщо хочемо адекватно витлумачити текст «Пірронічних підвалин», маємо ретельніше його аналізувати і звертати увагу на інші терміни, які можуть виражати проблематику «свободи» й «волі».

Передовсім слід розглянути початок РН I, 4; 406: 18-20 (наводжу переклад з лат. перекладу Етьєна зі збереженням усіх його особливостей): «Скептична ж δόξα, тобто сила і здатність [vis et facultas], є тією, що протиставляє, і то в будь-який спосіб (quodlibet modo), φαίνομενα, тобто те, що улягає чуттям [sub sensum cadunt], тому, що є νοούμενα, тобто тому, що сприймається умом і інтелектом [mente et intellectu percipiuntur]». Особливу увагу тут привертає вираз «у будь-який спосіб» (quodlibet modo; καθ' οἴονδῆποτε τρόπων). Він передовсім вказує на плюралізм способів, оскільки йдеться про протиставлення іноді явища явищу, іноді мислимого мислимому, іноді ж – явища й мислимого (ibid. 29-31). Отже, вибір способів протиставлення «того, що улягає чуттям» і «того, що сприймається умом і інтелектом», є вельми довірливим, залежно від ситуації. До того ж, як відзначалося в попередній статті [Хома 2016: 16-17], ізостенія передбачає доволі широкий спектр значень: обрання того чи того рівня аргументації для врівноваження визначається ступенем зятятості опонента, а не силою його аргументів. Вільямс дійшов вельми подібного висновку: «пірронічні антитези повинні бути радше психологічно ефективними, ніж епістемологічно урівноважувальними. Рівносильність (isostheneia) постає не від судження, а від досвіду, а досвід веде прямо до утримання від судження» [Williams 2010: 296].

Згідно з РН I, 4, рівноспроможність-ізостенія [aequa potentia; ἰσοσθένεια] пов'язана з боротьбою протилежних тез, це «рівна» переконливість чи непереконливість довіри до них [impetranda aut non impetranda fides; πίστιν καὶ ἀπίστιαν] (407: 2-3). Утім, ця «рівність» не тотожна процесові «протиставлення явища мислимому», вона – радше підсумковий стан неможливості визнати, що якесь із протиставлених положень є вищим за інше «як більш вірогідне [tanquam fide dignior]» (3-4). Тому не слід розуміти Секстова «ізостенію» як «точну» рівновагу, вимірювану ледь не аптекарськими вагами. Йдеться про неможливість віддати рішучу перевагу якійсь із протилежностей. Причому, неможливість завжди ad hoc, оскільки скептик, не маючи (хоч би й суто декларативно) догматичних упереджень, не може «прогнозувати» яким буде підсумок чергової критики. Отже, постає питання про *процедурний аспект ізостенії*: урівноважування передбачає постійний підбір аргументів і контраргументів, тобто справу, по-перше, не миттєву, таку, що потребує певного часу, по-друге ж, творчу, пов'язану з винаходами, евристичними ідеями тощо. Зрештою, Декартові рішення

щодо обрання аргументів, засадові для сценарію Першої Медитації, структурно вельми схожі із Секстовою парою «протиставлення – ізостенія»: творче комбінування аргументів поєднується з Декартовою неготовністю визнати бодай якийсь із цих аргументів як остаточно переконливий. Отже, технічно ця ситуація нічим не відрізняється від «ізостенії», «вільно прийняті рішення» не погоджуватися є тут не такими істотними, як стан відсутності достатніх підстав погоджуватися, що детермінує ці рішення головним чином.

Можна вважати, що протиставлення, тобто підбір положень, які перебувають у стані взаємного поборювання [*eas quem sibi invicem adversentur*], власне, і зумовлює неможливість переважної довіри до якогось із цих положень. *Enoxe* як утримання від суджень впливає з цієї неможливості. Не вдаючись у доволі непередбачувану дискусію щодо того, що є джерелом цієї неможливості («детермінована когнітивна ситуація» чи «сила, внутрішньо притаманна уму або душі»)⁶, маємо констатувати, що Декартова здатність приймати вільні рішення теж не вільна від істотних обмежень, які інколи призводять саме до неможливості не визнати, інколи ж – до неможливості визнати. Утім, висновки з цього питання мають спиратися на слова самого Декарта, які є вельми недвозначними.

По-перше, Декарт вважав «єдиною помилкою» скептиків, яка складає суть їхнього вчення, «надмірний сумнів» (AT VII, 549: 24-25)⁷, вони «переходять усі межі сумніву» (548: 24-25). Якщо ж не вдаватися до таких крайнощів⁸, то сумнів є вельми бажаним і навіть необхідним у пізнанні істини: принаймні той, хто створює нову філософію, не може ризикувати, засновуючи її на лише правдоподібних положеннях, які, все ж, можуть виявитися з плином часу хибними. Він не може покладатися на щось нижче за *summam certitudinem*, найвищу певність (17). Отже, і позиція скептиків тоді перетворюється на корисну перевірку обгрунтованості пізнання. Справді, що відповідь скептикам той, хто спирається на не досить очевидні тези? «З якої підстави він їх спростує? Хіба що зарахує їх до безнадійних чи засуджених. Блискучий крок, нічого не скажеш. Але куди ж, у такому випадку, вони зарахують його самого?» (25-28). Отже, сумнів без надмірності (хоч би й зі скептичних підстав) – корисна річ в очах Картезія.

⁶ Неспроможність виявити більшу довіру до якоїсь із протилежних тез, попередній підбір цих тез, прагнення досягти незворушності й наукові дослідження, зумовлені лише цим прагненням, – все це, враховуючи глибоко «єгологічний» характер Секстових міркувань [див. Хома 2016: 13], постає значною мірою саме результатом рішень, нехай і здійснених під істотним тиском обставин, когнітивних очевидностей/неочевидностей тощо. Утім, це питання заслуговує на окреме дослідження.

⁷ Цей сюжет розглянуто в попередній статті, див.: [Хома 2016: 9].

⁸ На перший погляд, дивно чути засудження «надмірності» сумніву від філософа, що починає свою філософію зі сумнівів за власними ж словами, «гіперболічних», *hyperbolicae dubitationes* (AT VII, 89: 19), тобто сумнівів «в усіх речах» (12: 1-2), сумнівів настільки абстрактних і далеких від повсякденності, що навіть їхня корисність «не виявляється з першого погляду» (12: 5). Ці сумніви, враховуючи аргумент «Злого генія», деякі дослідники вважали навіть сміливішими за скептичні. Адже, у підсумку, підваженим виявляється не пізнанність світу, а саме його існування, і то з підстави, що є «вельми малозначущою і, так би мовити, метафізичною» (36: 24-25). Тому «надмірність» тут слід розуміти, на мою думку, суто функціонально, а не у плані, так би мовити, «протилового еквівалента»: скептик не може полишити своїх сумнівів, натомість Декарт вважає їх лише необхідною стадією відкриття безсумнівних істин. Неодмінно здійснюючи щодо будь-якого предмету спеціальну рефлексію над тим, що робить цей предмет «підозрілим», Декарт чітко засвідчує, що при цьому ніколи не наслідував «скептиків, які сумніваються лише заради самого сумніву й удають із себе завжди нерішучих; адже увесь мій намір, навпаки, полягав у тому, щоби упевнити себе й відкинути хистку землю й пісок аби знайти скеле або [хоча б] глину» (VI, 29: 1-3). Сумнів, за Декартом, – найшвидший шлях до «твердого пізнання речей» (VII, 130: 17-18), його не можна ігнорувати в речах, які «найпевніше» (*certissime*) пізнаються людським розумом (351: 7). Тому «надмірним» його робить не потужність властивого йому субверсивного впливу, а лише спосіб застосування: замість тимчасового засобу перевірки скептики сприймають його як єдину прийнятну інтелектуальну позицію.

По-друге, хоча скептики й сумнівалися навіть у геометричних доведеннях, Декарт стверджує, що «вони ніколи б такого не робили, коли б як слід пізнали Бога» (384: 9-12; див. також X, 512: 15-16). Бо досить їм хоч би «щось [aliquid] сприйняти ясно, як вони припинять і сумніватися, і бути скептиками (VII, 476: 28 – 477: 1-4). Скептиків задовольнить лише справді ясне сприйняття, забезпечене від будь-яких сумнівів, підстави «більш певні за ті, з яких приймається усяка видимість [apparentia omnia amplectuntur]» (549: 18-20).

Це окреслення Декартової позиції щодо скептиків слід доповнити картезіанським розумінням свободи. Свобода в Декарта – це закладений провидінням компенсатор недосконалості людської природи, схильної втрапляти у стан невідання, нерозуміння, відсутності підстав складати тверді судження. Бог дає мені свободу «погоджуватися чи не погоджуватися з деякими [речами], ясного й виразного сприйняття яких Він не вклав у мій інтелект (61: 4-7). Натомість деякі сприйняття є настільки ясними, що унеможливають будь-які сумніви чи альтернативні пояснення. Наприклад, Бога Декарт може сприймати лише таким, що «воістину існує», причому «не через те, що так вчинило моє мислення, тобто не тому, що воно накидає якусь необхідність бодай якимсь речам; а, навпаки, через те, що необхідність самої речі, себто існування Бога, детермінує мене мислити так: бо мені не вільно [neque enim mihi liberum est; фр. авториз. переклад: il n'est pas en ma liberté] мислити Бога без існування ..., хоча й вільно виображувати коня з крилами чи без крил» (67: 5-11). Гранична очевидність діє в Декарта із нездоланністю, яку неможливо заперечити, не йдучи на свідомий самообман. Сприйняття, яснота яких отримується зі «самого лише інтелекту», а не з чуттів чи хибних передсудів (146: 8-10), є, за Декартом, нездоланими: нам нема сенсу «удавати», ніби наші ясні сприйняття є будуть хибними для Бога чи ангела, «бо очевидність наших сприйнятів не дозволить нам прислухатися до таких вигадок» (11-13). Зрештою, ця концепція давно описана декартознавцями. Наприклад, вже Анрі Гює вважав Декартову непереборну згоду зі справжньою очевидністю різновидом примусу, який унеможливує вважати предмет цієї очевидності неістинним [Gouhier 1999: 92 (перше видання 1962)].

Загальним висновком з цього розгляду має бути визнання того, що Декартова свобода цілком сумісна з внутрішніми станами примусової сили, які «детермінують» нас мислити певним чином, бо, зазнаючи їх, ми раптово втрачаємо позірну «свободу» мислити інакше<sup>9</sup>. Отже, ця властивість мислення істотно зближує вихідні позиції Декарта й Секста Емпірика. Виразна пасивність волі, що перебуває під впли-

<sup>9</sup> Варто ще раз наголосити на тому, що паралелі між Декартовою «свободою» і Секстовою «ізостенією» стосувалися вельми вузького аспекту: примусового впливу очевидностей, ясних станів ума. Брак такого впливу Секст тлумачить як «ізостенію», яка не дає можливості схилитися у бік тієї чи тієї протилежності (через слабкість, «неочевидність» їхнього впливу, порівняно із впливом явища/природного світла). Потрібно складати собі звіт у тому, що Секст не тлумачить ізостенію як позитивну обставину. Він радше розглядає її як необхідне зло, позитивною відповіддю на яке є *епохе*, а ще позитивнішим наслідком останнього – *атараксія*. Остання тому може вважатися метою й благом, що це єдина розрада у стані безнадійної ізостенії, якою обертається повсюдна боротьба слабо обгрунтованих догм. Ізостенія може слугувати аналогом Декартової «індиферентності», що оцінюється ним відверто негативно, як «найнижчий» (infimus) рівень свободи, зумовлений браком пізнання: «бо якби я завжди ясно бачив, що є істинним і що є благим, то ніколи не вирішував би, як мені слід судити або що обирати; і, таким чином, був би цілковито вільним, ніколи не бувши індиферентним» (AT VII, 58: 5-13). Індиферентність сприяє довільності в судженнях, вона означає відсутність підстав, які надійно переконують, даючи змогу в ситуаціях конфлікту протилежностей «те й те стверджувати, заперечувати, чи навіть не судити нічого про цей предмет» (59: 12-14). Ізостенія підстав може виявляти себе в дещо парадоксальній формі легкого переходу від одних підстав до інших: вже сама знання, що йдеться лише про припущення, може «підштовхнути [impellendam] мою згоду до протилежного [in contrariam]» (22-23). Утім, така непевність, власне, й унеможливує надання твердій переваги бодай чомусь, а це і є точна копія Секстової ізостенії.

вом досконалого «природного світла», чітко корелює зі Секстовим непереборним впливом явища, яке мимовільно (*invitos*) приводить нас до згоди з ним (PH I, 10; 408: 37). Ізостенія засвідчує брак такого потужного впливу, стан, коли висловлювання згоди проблематизуються. Зрештою, Секстові «догматики», прихильні до своїх спірних вчень, вельми нагадують Декартових прихильників хибних очевидностей, отриманих не від самого лише інтелекту, а від чуттів чи передсудів. Ці висновки дозволяють, нарешті, зрозуміти, чому «Медитації» як проект можуть бути успішними лише тоді, коли скептичну позицію представляє Секст Емпірик.

### *Certitudo, сумнів і проект філософської медитації*

Спочатку варто зазначити, що згаданий текст Вільямса лише підтверджує той факт, що сучасні дослідники зосереджуються переважно на відмінностях між Декартовою й іншими версіями скептицизму, зокрема Секстовою<sup>10</sup>. Але, на мій погляд, Декартове спростування скептицизму не є поверховим і передбачає *істотне залучення* скептичних положень у власне картезіанську концепцію. Існує чимало підстав для доведення такого впливу. Нині я маю на меті реконструювати елементи вчення Секста Емпірика, вмонтовані в Декартову концепцію певності (*certitudo*), наріжного каменя усієї картезіанської метафізики. Йдеться саме про Секстову версію скептичного вчення, попри загальновиштану орієнтацію Декарта на роботу з усіма різновидами скептицизму.

Річ у тому, що Секстів пірронізм не можна зводити лише до сумнівів, ізостенії, епохе й атараксії. Адже твори Секста Емпірика містять вельми істотний набір позитивних тез, що не є догматичними, проте претендують на очевидний статус. В аналізі Секстового вчення, наведеному мною в попередній статті, ці тези виявлено й описано<sup>11</sup>. Важливість цих рис Секстового вчення стане зрозумілою, якщо поставити себе на місце Декарта, який прагне розробити спосіб безпомилкового розрізнення певного й непевного та, паралельно, ефективну протискептичну аргументацію. Але як можна спростувати скептицизм, якщо той руйнує будь-які прості догматичні твердження? Питання навіть не в тому, чи буде ця руйнація дійсною, а не ілюзорною, а в тому, як узагалі знайти бодай якусь спільну мову зі скептиками? Тобто з опонентами, які не посідають жодної чіткої позиції, заздалегідь попереджають, що висловлюються згідно з тим, що «їм нині здається» (*quid nobis nunc videantur; τὸ νῦν φαίνόμενον ἡμῖν*. – PH I, 1; 405: 31-32), спростовують інших не позиціонуючи себе. «Сумніваються заради самого сумніву», як висловлювався Декарт.

<sup>10</sup> Тези, на кшталт доведення впливу Шароновго *ἐποχή* на Декартове *cogito* [Maia Neto 2003: 83 sqq.] є радше винятком. І хоча вчення Секста й Декарта прийнято здебільшого розрізняти, є істотні підстави зосередити увагу й на тому подібному, що їх об'єднує. Зрештою, наукова критика зважає радше на аргументи, ніж на авторитети, і царина досліджень історії скептицизму – не виняток. Досить згадати хоча б статтю Домініка Перлера, який поставив під сумнів класичну нині концепцію «пірронічної кризи XVII століття», яку свого часу висунув Ричард Попкін [Perler 2004].

<sup>11</sup> Тут можна обмежитися лише простим їх повторенням [див. Хома 2016: 11-14]:

- 1) явище нами «зазнається», воно «мимоволі приводить нас до згоди [з ним]», його сприйняття через здатність уявляти є *нашим пасивним станом*, який скептики «не відкидають», тобто із яким вони «погоджуються»;
- 2) шукаючи, чи справді предмет, що являє себе, є таким, яким він являє себе, пірроніки принаймні погоджуються з тим, що він себе являє;
- 3) явище – свого роду еталон скепсису, який не улягає пошукам і сумнівам; перебуваючи в ньому як у пасивному стані, неможливо сумніватися стосовно того, яким являє себе предмет уявлення;
- 4) як сумніви в тому, що мисляться, так і переконаність в явищі завжди істотно пов'язані з першою особою однини, з «я» як центром феноменального досвіду; скептик не висловлює догм, а завжди говорить про те, що йому в той чи той час «здається»;
- 5) до царини «пасивних станів» належать не лише «чуття», але й різноманітні стани безпосереднього самоусвідомлення, що прирівнюються до чуттів («вказівки природи», «спонуки пасій», «повеління законів і звичаїв»; вимоги, які передбачає «опанування ремесла» тощо).

До цих пунктів слід додати ширшу скептичну налаштованість на «пошук» (*ζητησις*) і рішучу незгоду з необґрунтованими претензіями на істинність.



Ключове значення тут має така особливість Секстового вчення, як *первинні позитивні констатації*. Щоправда, ці констатації не є «догматичними», тобто вони не дають підстав для теоретичної дискусії, адже стосуються лише «явищ» і внутрішніх настанов. Але це єдиний матеріал, з якого можна твердо виходити, не наражаючись на скептичні контраргументи, єдине, з чим погодиться пірроніст, тобто – єдиний шанс на спільний дискусійний простір. Скептик дещо визнає стосовно своєї внутрішньої реальності, покликаючись на деякі її «стани», зумовлені непереборним впливом. Лише тут може постати стартовий майданчик для *іманентної критики скептицизму*. Те, що Декарта цікавила саме така критика, не залишає жодних сумнівів: питання «що я скажу скептикам, які переходять усі межі сумніву», як вже зазначалося, було для нього істотним, як і турбота про запозичення засобів скептичної критики необґрунтованих догм.

Основою тут може бути теза з ключового для мого дослідження параграфу «Пірронічних підвалин» (I, 7; 407: 32-33): Nulli ... rei incertae et controversae [τῶν ἀδήλων] assentitur Pyrrhonius. – Пірронік ... не висловлює згоди з жодною непевною і спірною річчю [τῶν ἀδήλων]. Це – майже дослівне формулювання «негативної» версії Декартового правила визначення істини: «щоразу, як істину<sup>12</sup> речі не з'ясовано, слід утримуватися від складання присуду» (АТ VII, 62: 1-2). Щоправда, Декартова теза заснована на співвідношенні волі й «того, що ясно й виразно показує інтелект» (12-15). Утім, ця «пронизаність нервовими волокнами волі» аж ніяк не усуває тотожності обох правил, Секстового й Декартового, у прагматичному плані.

Отже, згадуючи попередні зауваги Декарта щодо скептиків, можна доволі легко реконструювати його аргументативну стратегію: спираючись на, загалом, здорову методологію, скептики не мають засобів сприйняти бодай щось ясно. У такому разі, досить (а) перейти на рівень того, що незаперечно визнається ними, тобто – на рівень явищ (apparentia; φαινόμενα), на рівень нетеоретичного досвіду, який би ми сьогодні назвали «феноменальним»; (б) показати, що скептики неухважно до особливостей цього рівня, знайти такі явища, які будуть переконливими не тільки внутрішньо, але й інтерсуб'єктивно; (в) скористатися з їхньої непереборної сили, яка змусить скептиків погодитися; (г) видобути з цих вихідних явищ цілу низку очевидних феноменальних наслідків, з якими скептики теж будуть змушені погодитися; (р) спробувати знайти таке «явище», яке було б одночасно й «мислимим»; (д) перейти на такий рівень «мислимого», який складався б лише з «очевидностей» не менш потужних, ніж «феноменальні», тобто знайти мислимі речі, настільки ж певні (certae, τρόδηλα), як і явище, і прямо протилежні речам непевним (incertae, ἀδηλα) тобто – основу ясного й виразного пізнання, доступного людині.

Запорукою успіху цього проекту має бути власна сила скептичної позиції, яка спирається лише на неспростовний для пірронізму досвід сприйняття явищ і визнання цього досвіду. Адже, як заявляє Секст від імені всіх пірроніків, «тому, чого ми пасивно знаємо [iis ... a quibus patimur; τοῖς ... κινουσιν ἡμᾶς παθητικῶς] і що примусово приводить нас до згоди [coacti ad assensum addicitur; ἀναγκαστικῶς ἄγουσιν εἰς συγκατάθεσιν], ми поступаемося й тим заспокоюємося [cedimus et acquiescimus; εἴκομεν]» (PH I, 20).

Отже, тому, хто прагне іманентного спростування скептицизму й водночас (насправді, це одне й те саме завдання) побудови твердого й убезпеченого від будь-яких сумнівів підмурку знань, неминуче довелось би, хоча б попервах, працювати *лише з явищем*, не виходячи на теоретичний рівень – поки не буде знайдено спосіб перейти від певного й очевидного явища до такого ж мислимого, якщо зазначений спосіб взагалі існує. Це завдання важко сумісне з традиційним філософським висуванням тез і подальшим їх обстоюванням. Цьому завданню не надто відповідає навіть сам

<sup>12</sup> Секст, звісно, критикував «істину» як догматичне поняття, але ж, за Декартом, істинним «є все, що я сприймаю вельми ясно й вельми виразно» (35: 14-15). Тобто, ідеться не про догму, сприйняту «з неочевидного», а про, власне, непереборні стани очевидності, тобто, в термінології Секста, про явище.

традиційний жанр трактату, найпоширеніший у філософських дискусіях. Декарт змушений був шукати не лише нові аргументи, але й нову форму їх викладу.

Такою формою стали «медитації», жанр духовної літератури, зразком якого були твори Ігнатіо Лойоли, св. Терези Авільської, св. Хуана де ла Крус та інш. [див.: Kam-bouchner 2005: 137-147]. Уперше в історії давши філософському творові назву «Медитації», Декарт планував скористатися вигідними для його задуму рисами духовної медитації як жанру: (1) уважною зосередженістю на індивідуальному внутрішньому досвіді; (2) прагненням очистити цей досвід від хибних домішок, викриттям й виключенням ілюзій і хибних мисленевих звичок; (3) виробленням нового досвіду, нових внутрішніх настанов, що відбувається в самому процесі медитації. У цьому зв'язку Анрі Гюе наголошував на Декартовому розрізненні згоди з очевидним і переконаності в очевидному: через спротив старих передсудів згода не завжди супроводжується переконаністю. Саме тому пізнання істини передбачає *звичку вірити істинному, а Медитації* «не є просто уважним читанням», цей твір слід читати радше часто, ніж довго [Gouhier 1999: 93]. Декарт прагне трансформувати настанови свого читача, виховати певну культуру роботи з очевидним<sup>13</sup>. Без цієї культури неможливо розрізняти ступені очевидності, на яких, власне, і будується увесь Декартів проект: працюючи на рівні досвіду, ми можемо зважати лише на нашу чутливість до сили «природного світла», а не на самі по собі теоретичні чи фактологічні тези, які лише мають дістати свою основу. Отже, пірронічні певність (тобто незаперечність феноменів) і закоріненість цієї певності в досвіді нашого «я» – *єдино можливий* вихідний пункт Декартової медитації.

Стратегія досягнення певності в Декарта нерозривно пов'язана із заборонаю виходити з кола непереборного досвіду. Справді, лише доведення існування Бога в третій Медитації дає змогу суб'єктові медитування вперше вийти за межі феноменального досвіду, саме Бог виявляється тим специфічним об'єктом очевидного внутрішнього досвіду, який постає засадовою гарантією існування чогось поза нашим умом. Ця обставина доводиться кількома спостереженнями сучасних декартознавців. Жан-Люк Марйон у 1986 році відзначив промовистий «лексичний факт»: «*substantia* ніколи не з'являється в порядку підстав перед *Meditatio III*» [Марйон 2014: 61]. Венсан Каро здійснив ще більш промовисте відкриття, показавши, що до Третьої Медитації Декарт говорить про «я» не як про «щось» (*quid*), а як про «когось» (*quis*). До того ж, перший випадок, коли я назване «субстанцією» (якій, власне, і відповідає займенник *quid*), а не «реччю» (*res*), фігурує лише в Третій Медитації (AT VII, 44: 23). Каро тлумачить ці факти в тому сенсі, що до Третьої Медитації Декартове «я» не визначається як «субстанція», тому *res cogitans* у Другій Медитації означає просто річ як дещо, що мислить, є, принаймні тимчасово, «десубстанціалізованою» і, як *ego ille*, перебуває в «пошуковій ідентичності» [Carraud 2010: 62].

Звідси видається вельми обгрунтованим стверджувати, що в Першій і Другій Медитаціях, до доведення існування Бога, яке уперше з'являється лише в Третій Медитації, Декартів медитатор послуговується лише яснотою внутрішнього досвіду, тими непереборними «станами ума», які визнає і Секст Емпірик. Саме вони дають змогу не лише не погоджуватися з некритичними передсудами, але й визнати граничну ясноту існування медитаторового «я», а згодом і мисленеву природу останнього. Без цих пірронічних пресупозицій, без Секстової готовності погоджуватися з непереборним впливом того чи того «явища», «пасії» або «стану ума» (*status mentis*), здійснена в Першій і Другій Медитаціях іманентна критика скептицизму була б неможливою.

<sup>13</sup> Гюе привертає увагу до важливої думки Декарта: «... щоби завжди бути налаштованим добре судити, окрім пізнання істини нам потрібна також і звичка. Бо раз ми не можемо бути безперервно уважними стосовно однієї й тієї ж речі, то хай які ясні й очевидні підстави переконали нас щойно в якійсь істині, згодом хибні позірності можуть відвернути нас від довіри неї, якщо тільки довга й часта медитація настільки відтисне її в нашому розумі, що вона обернеться на звичку. ... Адже й, справді, нам бракує знання про те, що слід робити, зовсім не в теоретичному плані, а в плані практичному, тобто нам бракує твердої звички вірити в цю істину» (AT IV, 295: 21-29 – 296: 1-8).

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Хома, О. (2016). Роль скептичної очевидності в Першій і Другій «Медитаціях». Стаття перша. Сумнів за Декартом і Секстом Емпіриком. *Sententiae*, 35(2), 6-22. <https://doi.org/10.22240/sent35.02.006>
- Adriaenssen, H. T. (2017). Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes. Cambridge: Cambridge U.P. <https://doi.org/10.1017/9781316855102>
- Carraud, V. (2010). *L'invention du moi*. Paris : PUF.
- Carraud, V. (2011). Nihil esse certi, point à la ligne? *Les Études philosophiques*, 96(1), 61-69. <https://doi.org/10.3917/leph.111.0061>
- Descartes, R. (1996). *Oeuvres complètes* (Vol. I–XI). (Ch. Adam, & P. Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
- Giocanti, S. (2013). Comment traiter de ce qui n'est pas "entièrement certain et indubitable". Descartes héritier des *Académiques* de Cicéron. *Astérion*, 11. Retrieved from <http://asterion.revues.org/2371>
- Gouhier, H. (1999). *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin.
- Kambouchner, D. (2005). *Les "Méditations métaphysiques" de Descartes. I. Introduction générale: Méditation I*. Paris: PUF.
- Maia Neto, J. R. (2003). Charron's epoche and Descartes' cogito: the sceptical base of Descartes' refutation of skepticism. In G. Paganini (Ed.), *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht: Springer.
- Marion, J.-L. (1986). *Sur la prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2007). Descartes: état de la question. In J.-L. Marion (Ed.), *Descartes* (pp. 7-22). Paris: Bayard.
- Perler, D. (2004). Was There a Pyrrhonian Crisis in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86(2), 209-220. <https://doi.org/10.1515/agph.2004.009>
- Sextus Empiricus. (1569). *Adversus Mathematicos. Pyrrhoniaron Hypotyposion*. (H. Stephanus, & G. Hervetus, Trans.). Parisiis : Apud Martinum Iuvenem.
- Sextus Empiricus. (1621). *Sextou Empeirikou ta sōzomena. = Sexti Empirici Opera quae extant*. Geneuae: Sumptibus Petri & Jacobi Chouët.
- Sextus Empiricus. (1976). *Outlines of Pyrrhonism*. In Sextus Empiricus, *[Works] in four volumes* (Vol. I, pp. 1-405). (R. Bury, Ed.). Cambridge, Mass.: Cambridge UP; London: Heinemann.
- Westphal, K. R. (1987). Sextus Empiricus Contra René Descartes. *Philosophy Research Archives*, 13, 91-128. <https://doi.org/10.5840/pr1987/19881330>
- Williams, M. (2010). *Descartes' transformation of the sceptical tradition*. In R. Bett (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (pp. 288-313). Cambridge: Cambridge UP.

Одержано 19.06.2017

REFERENCES

- Adriaenssen, H. T. (2017). Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes. Cambridge: Cambridge U.P. <https://doi.org/10.1017/9781316855102>
- Carraud, V. (2010). *L'invention du moi*. Paris : PUF.
- Carraud, V. (2011). Nihil esse certi, point à la ligne? *Les Études philosophiques*, 96(1), 61-69. <https://doi.org/10.3917/leph.111.0061>
- Descartes, R. (1996). *Oeuvres complètes* (Vol. I–XI). (Ch. Adam, & P. Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
- Giocanti, S. (2013). Comment traiter de ce qui n'est pas "entièrement certain et indubitable". Descartes héritier des *Académiques* de Cicéron. *Astérion*, 11. Retrieved from <http://asterion.revues.org/2371>
- Gouhier, H. (1999). *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin.
- Kambouchner, D. (2005). *Les "Méditations métaphysiques" de Descartes. I. Introduction générale: Méditation I*. Paris: PUF.

- Khoma, O. (2016). The Role of Skeptical Evidence in the First and Second "Meditations". Article 1. The Doubt according to Descartes and Sextus Empiricus. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 35(2), 6-22. <https://doi.org/10.22240/sent35.02.006>
- Maia Neto, J. R. (2003). Charron's epoche and Descartes' cogito: the sceptical base of Descartes' refutation of skepticism. In G. Paganini (Ed.), *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*. Dordrecht: Springer.
- Marion, J.-L. (1986). *Sur la prisme metaphysique de Descartes*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2007). Descartes: état de la question. In J.-L. Marion (Ed.), *Descartes* (pp. 7-22). Paris: Bayard.
- Perler, D. (2004). Was There a Pyrrhonian Crisis in Early Modern Philosophy? A Critical Notice of Richard H. Popkin. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86(2), 209-220. <https://doi.org/10.1515/agph.2004.009>
- Sextus Empiricus. (1569). *Adversus Mathematicos. Pyrrhoniarum Hypotyposeon*. (H. Stephanus, & G. Hervetus, Trans.). Paris: Apud Martinum Iuvenem.
- Sextus Empiricus. (1621). *Sextou Empeirikou ta sōzomena. = Sexti Empirici Opera quae extant*. Geneuae: Sumptibus Petri & Jacobi Chouët.
- Sextus Empiricus. (1976). *Outlines of Pyrrhonism*. In Sextus Empiricus, [Works] in four volumes (Vol. I, pp. 1-405). (R. Bury, Ed.). Cambridge, Mass.: Cambridge UP; London: Heinemann.
- Westphal, K. R. (1987). Sextus Empiricus Contra René Descartes. *Philosophy Research Archives*, 13, 91-128. <https://doi.org/10.5840/pr1987/19881330>
- Williams, M. (2010). *Descartes' transformation of the sceptical tradition*. In R. Bett (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (pp. 288-313). Cambridge: Cambridge UP.

Received 19.06.2017

---

### **Oleg Khoma**

#### **The Role of Skeptical Evidence in the First and Second "Meditations". Article 2. Certitudo**

The author argues that according to Sextus Empiricus, (a) the "sensual" nature of the phenomenon is a metaphorical notion, since it is indistinguishably extended both to sensuality and thinking; (b) the phenomenon manifest itself with irresistible force of impact, through a wide range of passive states of mind; (c) the impact of phenomena is always mediated by our ego, because all skeptic expressions are strongly correlated with the first person singular. The article proves that Descartes could not refute the "excess" of skeptical doubt and make an immanent critique of skepticism without borrowing the aforementioned statements of Sextus. Such borrowing (1) has created a common ground for discussion between Descartes and skeptics; (2) made it possible for the meditator to give persuasiveness to careful observation of his own internal experience. Descartes' search for certainty in "Meditations" is entirely based on [a] evidence of "phenomena", "states of mind", "passions"; [b] refusal to agree with the "non-evident" proclaimed by Sextus Empiricus.

---

*Oleg Khoma, Doctor of sciences in philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Humanities at Vinnitsia National Technical University.*

*Олег Хома, доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.*

*Олег Хома, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и гуманитарных наук Винницкого национального технического университета.*

*e-mail: [quid2anim@gmail.com](mailto:quid2anim@gmail.com)*

---