

СТАТТІ: ДОДАТОК

Oswaldo Porchat Pereira

SABER COMUM e CETICISMO

Освальдо Порчат Перейра

СПІЛЬНЕ ЗНАННЯ І СКЕПТИЦИЗМ *

Переклад Вагнера Луїса Гонсальвеса

Oswaldo Porchat Pereira

SAVOIR COMMUN ET SCEPTICISME

Traduit par Plínio Junqueira Smith

* Український і французький переклади статті здійснено за виданням [Porchat Pereira 2007: 73-88].

Структура публікації: оригінал статті португальською розташовано на лівих сторінках, український переклад – на правих; французький переклад міститься внизу сторінок, зменшеним кеглем.

Для зручності читачів абзаци всіх трьох текстів пронумеровано. Примітки і список літератури див. після тексту статті.

Український переклад цієї статті дав привід для двох термінологічних експериментів. Передовсім ідеться про переклад *epokhé* (ἐποχή), яке в нас усталено відтворюють як «утримання від суджень». У західній традиції *ἐποχή* перекладають через похідні від лат. *suspendo* – первісне значення «підвішувати», похідні – «збивати з панталіку», «стримувати», «зупинити» (відповідно, англ. *suspension of judgment*, ісп. – *suspensión del juicio*, іт. *sospensione del giudizio*, фп. *suspension du jugement*). Не є винятком з цієї традиції і португальський відповідник *suspensão do juízo*. Сам по собі український зворот «утримання від суджень» у багатьох випадках доволі добре замінює іншомовні відповідники, передовсім саме *epokhé*. Але Порчат у даній статті, спираючись на усталений переклад *epokhé*, активно використовує первісне значення *suspensão* для розвитку своєї аргументації: від «підвішування судження» він послідовно переходить до «підвішування реальності» *suspensão da “realidade”* і «підвішування Світу» *suspensão do Mundo*. Оскільки вирази «утримання від реальності» і «утримання від Світу» не є доречними, у даному перекладі *suspensão* скрізь експериментально перекладене як «підвішування».

Другий випадок стосується прикметника *comum*, ключового і для статті, і для всієї концепції Порчата. Це слово містить два значення «спільний» і «звичайний», на які спирається Порчат. На жаль, українською ця уніфікація недосяжна. Тому *comum* як «спільний» перекладається у випадках *Saber Comum* (Спільне Знання), *Visão Comum do Mundo* (Спільне Бачення світу), *senso comum* (спільний глузд), *postura metodológica comum* (спільна методологічна позиція) і *destino comum* (спільна доля). Але у випадках *vida comum* (= *ho bíos ho koinós* Секста Емпірика) і особливо *homem comum* уніфікація зробила б український текст невідповідним оригіналові, тож ці вирази були перекладені як «звичайне життя» і «звичайна людина». Такий переклад зміщує *comum* і *ordinário* оригіналу, але це в будь-якому краще, ніж гранична невизначеність «спільного життя» чи абсурдність «спільної людини».

Умовні позначення:

Н.П. – Секст Емпірик, *Нариси піронізму*

П.В. – Секст Емпірик, *Проти вчених* (прим. Ред.).

Oswaldo Porchat Pereira
Saber comum e ceticismo¹

Suponhamos alguém que, cansado das infindáveis disputas filosóficas e consciente da impossibilidade de encontrar um critério aceito para resolvê-las, tenha renunciado ao filosofar. E que tenha imergido, então, de corpo e alma na vida comum e se tenha reencontrado como um homem comum e qualquer. Plenamente reconciliado com sua experiência cotidiana do Mundo, nada o impede, por certo, de tentar adequadamente descrevê-la e precisá-la para si próprio, procurando realçar suas linhas de força e seus aspectos mais gerais. Empenhado, destarte, em delinear sua visão do Mundo, não lhe escapará o fato de que uma porção considerável dela é compartilhada, tando quanto pode perceber, por um bom número de seus semelhantes, se não pela maioria deles. E de que essa intersecção das visões que os homens têm do Mundo, razoavelmente extensa, se assume de fato como um Saber do Mundo e se configura, para quantos o detêm, como o seu Saber Comum². Que se me permita assumir tal personagem e refletir por ele.

(2) Tentando caracterizar esse Saber Comum, volto minha atenção para seus notáveis mecanismos de auto-reformulação, mediante os quais ele continuamente se corrige e se enriquece. Pois se trata, com certeza, de um Saber em permanente evolução, manifestamente dotado de uma história e que obviamente depende de múltiplos fatores de variada natureza: culturais, sociais, lingüísticos etc. E ele encerra um sistema de crenças de tal modo incorporadas a nosso universo interior que elas operam em nós qual uma segunda natureza e definem nosso modo “espontâneo” de ver as coisas. Muito do senso comum de nossa época se integra, evidentemente, a esse nosso Saber Comum do Mundo.

(3) Uma vez que abandonei a filosofia, que optei por viver nossa vida comum sem filosofar, disponho-me a orientar despreocupadamente minhas práticas cotidianas por esse Saber, utilizando-o criticamente na medida de minhas capacidades e somente nele próprio buscando os recursos para sua adequada reformulação, onde quer que ela se faça exigida, conforme a seus próprios padrões e exigências. Tenho-me como definitivamente reconciliado com o Mundo Comum e disponho-me a nunca mais permitir que a filosofia dele venha arrancar-me os pés.

Oswaldo Porchat Pereira
Savoir commun et scepticisme¹

Supposons que quelqu'un, fatigué des interminables disputes philosophiques et conscient de l'impossibilité de trouver un critère accepté pour les résoudre, renonce à philosopher. Il s'est alors plongé corps et âme dans la vie ordinaire et s'est retrouvé comme un homme ordinaire. Réconcilié avec son expérience quotidienne du monde, rien ne l'empêche d'essayer de le décrire et de le spécifier adéquatement pour lui-même, en essayant d'en souligner les points forts et les aspects les plus généraux. En s'efforçant d'esquisser sa vision du Monde, il ne manquera pas de constater qu'une partie non négligeable de celle-ci est partagée, pour autant qu'il puisse en juger, par un bon nombre de ses pairs, sinon par la majorité d'entre eux. Et que cette intersection raisonnablement étendue des visions du monde est en fait reconnue comme un Savoir du Monde et, pour ceux qui la détiennent, comme leur Savoir Commune.² Permettez-moi d'assumer ce caractère et réfléchir à sa place.

Освальдо Порчат Перейра
Спільне знання і скептицизм¹

Уявімо собі когось, хто, втомившись від нескінченних філософських суперечок і усвідомлюючи неможливість знайти прийнятний критерій для їх розв'язання, відмовився філософувати. По тому він занурився тілом і душею у звичайне життя і наново відкрив себе як звичайну людину. Коли він повністю примирився зі своїм щоденним досвідом Світу, ніщо не заважає йому, що прагне підкреслити сильні сторони і найзагальніші аспекти цього досвіду, спробувати адекватно описати і конкретизувати для себе цей останній. Намагаючись окреслити своє бачення Світу, він неодмінно помітить, що значну частину цього бачення, наскільки він може судити, поділяє значна кількість його співвітчизників, якщо не більшість із них. І що це перехрестя людських бачень Світу, яке є досить широким, фактично визнається Знанням про Світ і для тих, хто ним володіє, є їхнім Спільним Знанням². Дозвольте мені взятися за цей образ і поміркувати над ним.

(2) Намагаючись охарактеризувати це Спільне Знання, я звертаю увагу на його чудові механізми самопереформулювання, завдяки яким воно постійно виправляє і збагачує себе. Адже йдеться, певна річ, про знання, яке постійно еволюціонує, явно наділене історією й очевидно залежить від безлічі факторів різної природи: культурних, соціальних, лінгвістичних тощо. І воно містить систему вірувань, настільки інкорпорованих у наш внутрішній всесвіт, що вони діють на нас як якась друга природа, і визначають наш «спонтанний» спосіб бачення речей. Очевидно, що більша частина спільного глузду нашої епохи є частиною нашого Спільного Знання про Світ.

(3) Оскільки я полишив філософію, оскільки я обрав жити нашим звичайним життям без філософування, я готовий недбайливо керуватися цим Знанням у своїй повсякденній практиці, використовуючи його по змозі критично й тільки в ньому шукати ресурси для його адекватного переформулювання там, де це потрібно, відповідно до його власних шаблонів і вимог. Я вважаю себе остаточно примиреним зі Спільним Світом і готовий більше ніколи не дозволити філософії збити мене з ніг.

(2) En essayant de caractériser ce Savoir Commun, je porte mon attention sur ses remarquables mécanismes d'auto-reformulation, par lesquels il se corrige et s'enrichit, continuellement. Car il s'agit bien d'un Savoir en constante évolution, manifestement doté d'une histoire et qui dépend évidemment de multiples facteurs de diverses natures : culturels sociaux, linguistiques, etc. Et il contient un système de croyances tellement ancrées dans notre univers intérieur qu'elles agissent sur nous comme une seconde nature et définissent notre façon « spontanée » de voir les choses. Une grande partie du sens commun de notre époque fait évidemment partie de notre Savoir Commun du Monde.

(3) Puisque j'ai abandonné la philosophie, puisque j'ai choisi de vivre notre vie commune sans philosopher, je suis prêt à guider nonchalamment mes pratiques quotidiennes par ce Savoir, en l'utilisant de manière critique au mieux de mes capacités et en cherchant seulement en elle les ressources pour sa reformulation adéquate, là où elle est requise, selon ses propres normes et exigences. Je me considère comme définitivement réconcilié avec le Monde Commun et je suis prêt à ne plus jamais permettre à la philosophie de m'emporter.

(4) Entretanto, se abandonamos a filosofia, ela não aceita abandonar-nos tão facilmente. Ela vem desafiar-nos no seio mesmo da vida comum em que achamos abrigo, ela vem contestar nossas certezas cotidianas e nosso mesmo direito de tê-las. E ela contesta o direito de nossa Visão Comum do Mundo a assumir-se, como esta de fato se assume, como um Saber do Mundo. Ora, *é essa contestação filosófica do Saber humano e comum do Mundo que define essencialmente o ceticismo*. Assim, de fato, ele se definiu historicamente, desde a Grécia antiga, conforme nos atestam os escritos de Sexto Empírico. O ceticismo opõe-se, por certo, às filosofias “dogmáticas”, a quantas comungam da pretensão de terem encontrado a Verdade. Mas ele propõe a suspensão de juízo, a *epokhé*, não apenas sobre os *dógmata* das filosofias, mas sobre toda e qualquer opinião ou asserção que se pretenda verdadeira, ou capaz de dizer as coisas como elas realmente são.

(5) Para induzir-nos a essa *epokhé* generalizada, fazendo-nos cessar de dogmatizar, seu princípio básico consiste em opor a todo discurso um discurso igual, isto é, de igual força persuasiva, manifestando a equipotência (*isosthéneia*), no que respeita à credibilidade, dos argumentos conflitantes que sempre se podem aduzir de um lado e outro de qualquer questão (cf. Sexto Empírico, H.P. I, 12; 10), nenhum deles revelando-se mais digno de fé. Para tanto, opor-se-ão de todas as maneiras possíveis aparências a aparências, juízos a juízos, aparências a juízos (cf. H.P.I, 8-9). E mobilizar-se-ão as figuras e tropos todos que gerações de pensadores céticos foram compilando. Invocar-se-ão as ilusões dos sentidos, os argumentos baseados nos sonhos e nas alucinações (cf. H.P. I, 36-128)³. Far-se-á apelo às diferenças inegáveis entre as tradições, leis e costumes (cf. H.P. I, 164-5)⁴. Lembrar-se-á o caráter relativo de todas as coisas⁵.

(6) Um dos tropos fundamentais do ceticismo é o da discordância (*diaphonía*), que nos exhibe o insanável conflito e discrepância de opiniões a respeito de todos os assuntos, tanto entre as pessoas ordinárias quanto entre os filósofos (cf. H.P. I, 165). Estes, aliás, negam credibilidade às proposições do homem ordinário (cf. H.P. I, 98) e contestam-nas filosoficamente. O conhecimento dessa universal *diaphonía* nos torna incapazes de escolher ou rejeitar qualquer opinião e nos induz à suspensão do juízo. Aliás, as coisas controvertidas, na medida mesma em que são controvertidas, exibem sua não-evidência (cf. H.P. II, 182). Estreitamente conjugado com o tropo da *diaphonía* vem o tropo da hipótese (*ex hypothéseos*) (cf. H.P. I, 168), que nos proíbe assumir simplesmente algo, como ponto de partida e sem demonstração. Pois não merecerá menos crédito quem propuser a hipótese contrária (cf. H.P. I, 173).

(4) Mais si nous abandonnons la philosophie, elle n'accepte pas de nous abandonner si facilement. Elle vient nous défier au cœur même de la vie ordinaire dans laquelle nous nous abritons, elle vient défier nos certitudes quotidiennes et notre droit même à les avoir. Et elle remet en cause le droit de notre Vision Commune du Monde à s'assumer, comme elle le fait, en tant que Savoir du Monde. Or, *c'est cette contestation philosophique de la connaissance humaine et commune du monde qui définit essentiellement le scepticisme*. En fait, il se définit historiquement depuis la Grèce antique, comme l'attestent les écrits de Sextus Empiricus. Le scepticisme s'oppose certes aux philosophies « dogmatiques », qui ont en commun la prétention d'avoir trouvé la Vérité. Mais il propose la suspension du jugement, l'*epoché*, non seulement sur les *dógmata* des philosophies, mais sur toute opinion ou affirmation qui prétend être vraie, ou capable de dire les choses telles qu'elles sont.

(5) Pour nous amener à cette *epoché* généralisée, en nous faisant cesser de dogmatiser, son principe de base consiste à opposer à tout discours un discours égal, c'est-à-dire d'égale force persuasive, manifestant l'équipotence (*isosthéneia*), en termes de crédibilité, des arguments contradictoires qui peuvent toujours être avancés de part et d'autre de toute question (Sextus Empiricus, PH 1.12 ; 10), aucun ne se révélant plus digne de foi que l'autre. Pour ce faire, ils opposeront de toutes les manières possibles les

(4) Але якщо ми полишаємо філософію, вона не погодиться так просто полишити нас. Вона кидає нам виклик у самому серці звичайного життя, в якому ми знаходимо притулок, оскаржує наші повсякденні певності й саме наше право їх мати. І вона оскаржує право нашого Спільного Бачення Світу вважати себе, як воно це робить, Знанням про Світ. Утім *саме це філософське оскарження людського і спільного Знання про Світ є сутнісним визначенням скептицизму*. Насправді, він сам історично, від [часів] Давньої Греції, визначав себе так, про що свідчать праці Секста Емпірика. Скептицизм, певна річ, протистоїть «догматичним» філософіям, тим, спільною для яких є претензія на віднайдення Істини. Але він пропонує підвішування судження, *epokhé*, не лише щодо *dógmata*, властивих філософіям, але й щодо будь-якої opinii чи твердження, яке претендує на істинність або здатне висловити речі такими, якими ті є реально.

(5) Щоби привести нас до цього узагальненого *epokhé*, змусивши нас припинити догматизувати, його основний принцип полягає в протиставленні кожному висловлюванню рівного йому висловлювання, тобто такого, що має однакову з ним переконувальну силу, виявляючи рівносильність (*isostheneia*) суперечливих аргументів (які завжди можуть бути висунуті до того чи того боку будь-якого питання) стосовно довіри до них (пор. Секст Емпірик, Н.П. I, 12; 10), аргументів, жоден з яких не виявляється більш гідним віри. Для цього вони всіляко протиставлятимуть видимість видимості, судження судженням, видимість судженням (пор. Н.П. I, 8-9). І вони мобілізують усі ті фігури й тропи, які зібрали покоління скептичних мислителів. Вони посилятимуться на ілюзії чуттів, на аргументи, засновані на снах і галюцинаціях (пор. Н.П. I, 36-128)³. Посилятимуться й на незаперечні відмінності між традиціями, законами і звичаями (пор. Н.П. I, 164-165)⁴. Пам'ятаймо про відносну природу всіх речей⁵.

(6) Одним із засадових тропів скептицизму є троп незгоди (*diaphonía*), який демонструє нам непереборний конфлікт і розбіжність думок з усіх питань, як серед звичайних людей, так і серед філософів (пор. Н.П. I, 165). Останні, до того ж, відмовляють у довірі твердженням пересічних людей (пор. Н.П. I, 98) і філософськи їх оскаржують. Пізнання цієї всеохопної *diaphonía* робить нас нездатними обирати чи відкидати будь-яку opinii і спонукає нас підвісити судження. Насправді, суперечливі речі, у тій самій мірі, в якій вони є суперечливими, показують свою неочевидність (пор. Н.П. II, 182). З тропом *diaphonía* тісно пов'язаний троп гіпотези (*ex hypothéseos*) (пор. Н.П. I, 168), який забороняє нам просто припускати щось як вихідний пункт і без доведень. Адже ті, хто пропонує протилежну гіпотезу, викликають не менше довіри (пор. Н.П. I, 173).

apparences aux apparences, les jugements aux jugements, les apparences aux jugements (PH 1.8-9). Et ils mobiliseront toutes les figures et tous les tropes que des générations de penseurs sceptiques ont compilés. Ils invoqueront les illusions des sens, les arguments fondés sur les rêves et les hallucinations (PH 1.36-128).³ Ils invoqueront les différences indéniables entre les traditions, les lois et les coutumes (PH 1.164-5).⁴ On rappellera le caractère relatif de toutes choses.⁵

(6) L'un des tropes fondamentaux du scepticisme est celui du désaccord (*diaphonía*), qui nous montre le conflit insurmontable et la divergence des opinions sur tous les sujets, aussi bien chez les gens ordinaires que chez les philosophes (PH 1.165). Ces derniers, d'ailleurs, dénie toute crédibilité aux propositions des gens ordinaires (PH 1.98) et les contestent philosophiquement. La connaissance de cette diaphonie universelle nous rend incapables de choisir ou de rejeter une opinion et nous incite à suspendre notre jugement. En fait, les choses controversées, dans la mesure même où elles sont controversées, affichent leur non-évidence (PH 2.182). Le trope de l'hypothèse (*ex hypothéseos*) est étroitement lié au trope de la *diaphonía* (PH 1.168), qui nous interdit de simplement supposer quelque chose comme point de départ et sans démonstration. Car ceux qui proposent l'hypothèse contraire ne sont pas moins crédibles (PH 1.173).

Aliás, a *diaphonía* que existe acerca de todas as coisas mostra que nada se apreende por si mesmo (cf. H.P. I, 178). O que se aceita sem prova não obterá, pois, assentimento (cf. H.P. II, 35). Mas, se nada se pode assumir sem demonstração, os tropos do regresso infinito e da circularidade (cf. H.P. I, 166, 169) mostrarão, por seu lado, a inexistência de demonstrações: se não lhe concedemos o direito de assumir um ponto de partida por hipótese, condena-se o dogmático a ter de fornecer novas provas para as premissas de suas provas, numa regressão sem fim. Ou a de algum modo postular aquilo mesmo que pretende demonstrar; mas é absurdo tentar estabelecer o que está em questão através do que está em questão (cf. H.P. I, 161)⁶. Todo um arsenal de argumentos como esses mostrará a inexistência de um critério de realidade, ou de um critério para a apreensão da verdade⁷. O cético abster-se-á de qualquer asserção positiva acerca das realidades exteriores (cf. H.P. I, 15, 19, 99, 128, 134 etc.). Não havendo como justificar opiniões ou legitimar asserções que se pretendam verdadeiras, quer se trate de nossas crenças e opiniões banais e cotidianas, quer de asserções e teses filosóficas, somente nos resta o caminho de uma universal suspensão de juízo (*epokhé*).

(7) Mas há um outro sentido da palavra “critério” que não diz respeito à crença na realidade ou irrealidade nem ao discernimento da verdade (cf. H.P. I, 21 e seg.). Pois há também o critério da ação, conforme ao qual na conduta da vida praticamos certas ações e nos abstermos de outras. Este critério de ação, que é o critério da escola cética, é o “fenômeno” (*tò phainómenon*), isto é, aquilo que nos aparece; em verdade, assim denominamos o que é virtualmente a representação (*phantasia*) do que aparece (cf. H.P. I, 22), de fato uma afecção (*páthos*) nossa e uma afecção involuntária. E essa representação passiva (*phantasia pathetiké*) induz nosso assentimento involuntário a ela (cf. H.P. II, 10; I, 19). Indubitável e incorrigível, ela não é objeto de disputa nem se põe em questão (cf. H.P. I, 20, 22; II, 10), ela não envolve a realidade das coisas concebidas (cf. H.P. II, 10). Dúvidas e disputas não concernem ao “fenômeno”, mas ao que se diz do “fenômeno”, a algo ser conforme aparece (cf. H.P. I, 19-20), a uma não-evidência.

De plus, la *diaphonía* qui existe à propos de toutes choses montre que rien ne peut être appris par soi-même (PH 1.178). Ce qui est accepté sans preuve ne sera donc pas accepté (PH 2.35). Mais si rien ne peut être supposé sans démonstration, les tropes de la régression infinie et de la circularité (PH 1.166, 169) montreront à leur tour l’inexistence des démonstrations : si on ne lui accorde pas le droit de supposer un point de départ par hypothèse, le dogmatique est condamné à devoir fournir de nouvelles preuves pour les prémisses de ses preuves, dans une régression sans fin. Ou à postuler en quelque sorte la chose même qu’il veut démontrer ; mais il est absurde de vouloir établir ce qui est en question par ce qui est en question (PH 1.161).⁶ Tout un arsenal d’arguments de ce type démontrera l’inexistence d’un critère de réalité, ou d’un critère d’appréhension de la vérité.⁷ Le sceptique s’abstiendra de toute affirmation positive sur les réalités extérieures (PH 1.15, 1.19, 1.99, 1.128, 1.134 etc.). Puisqu’il n’existe aucun moyen de justifier des opinions ou de légitimer des affirmations qui se veulent vraies, qu’il s’agisse de nos croyances et opinions banales et quotidiennes ou d’affirmations et de thèses philosophiques, nous ne pouvons qu’emprunter la voie d’une suspension universelle du jugement (*epoché*).

Ба більше, *diaphonía*, яка існує щодо всіх речей, показує, що ніщо не може бути пізнане з самого себе (пор. Н.П. I, 178). Тому те, що приймається без доказів, не буде прийняте (пор. Н.П. II, 35). Але якщо ніщо не можна припустити без доведення, то тропи нескінченного регресу і циклічності (див. Н.П. I, 166, 169) у свою чергу покажуть відсутність доведень: якщо ми не надамо йому право гіпотетично припускати якийсь вихідний пункт, догматик приречений на те, що йому доведеться в нескінченному регресі надавати нові докази для передумов своїх доказів. Або якимось чином постулювати саме те, що він хоче довести; але абсурдно намагатися встановити те, що поставлене під питання, через те, що поставлене під питання (пор. Н.П. I, 161)⁶. Цілий арсенал подібних аргументів покаже відсутність критерію реальності або критерію осягнення істини⁷. Скептик підвішує будь-яке позитивне твердження про зовнішню реальність (див. Н.П. I, 15, 19, 99, 128, 134 та ін.). Оскільки не існує жодного способу виправдати опінії чи легітимувати твердження, які претендують на істинність, байдуже, йдеться про наші банальні, повсякденні вірування й опінії, чи про філософські твердження і тези, ми можемо лише стати на шлях всеохопного підвішування судження (*epokhē*).

(7) Але є й інше значення слова «критерій», яке не стосується ні вірувань у реальність чи нереальність, ні розпізнавання істини (пор. Н.П. I, 21 і далі). Адже існує також критерій дії, згідно з яким у житті ми здійснюємо певні вчинки й утримуємося від інших. Цим критерієм дії, який є критерієм скептичної школи, є «явлене» (*tò phainómenon*), тобто те, що нам здається; власне, так ми називаємо те, що ймовірно є репрезентацією (*phantasia*) того, що здається (пор. Н.П. I, 22), а фактично – нашою пасією (*páthos*) і мимовільною афекцією. І ця пасивна репрезентація (*phantasia pathetiké*) викликає нашу мимовільну згоду з нею (пор. Н.П. II, 10; I, 19). Безсумнівна і невідкладна виправленню, вона не улягає суперечці чи поставленню під питання (пор. Н.П. I, 20, 22; II, 10), вона не передбачає реальності осягнутих речей (пор. Н.П. II, 10). Сумніви і суперечки стосуються не «явленого», а того, що говориться про «явлене», тобто того, що є [лише] таким, яким здається (пор. Н.П. I, 19-20), неочевидного.

(7) Mais il y a un autre sens du mot « critère » qui ne concerne pas la croyance en la réalité ou l'irréalité ou le discernement de la vérité (PH 1.21-24). En effet, il existe aussi le critère de l'action, selon lequel, dans la conduite de la vie, nous accomplissons certaines actions et nous nous abstenons d'autres. Ce critère d'action, qui est le critère de l'école sceptique, est le « phénomène » (*tò phainómenon*), c'est-à-dire ce qui nous apparaît ; en effet, c'est ce que nous appelons ce qui est virtuellement la représentation (*phantasia*) de ce qui apparaît (PH 1.22), en fait une affection (*páthos*) qui est la nôtre et une affection involontaire. Et cette représentation passive (*phantasia pathetiké*) induit notre assentiment involontaire (PH 2.10 ; 1.19). Indubitable et incorrigible, elle n'est pas sujette à contestation ou à remise en cause (PH 1.20, 1.22 ; 2.10), elle n'implique pas la réalité des choses conçues (PH 2.10). Les doutes et les contestations ne portent pas sur le « phénomène », mais sur ce qui est dit du « phénomène », quelque chose qui est comme il apparaît (PH 1.19-20), une non-évidence.

(8) Já que não podem permanecer inativos, os céticos aderem então aos “fenômenos”, na observância da vida, e vivem “adoxasticamente”, isto é, sem opinar (cf. H.P. I, 15, 23, 231). Vivem a vida comum (*ho bíos ho koinós*) e sua observância da vida comum consiste no deixar-se guiar por suas faculdades naturais, pelas afecções compulsórias, pela tradição das leis e costumes, pelos ensinamentos das artes (cf. H.P. I, 23-4, 231, 237-8). Seu discurso, que diz sem asserir, é mero instrumento de ação, atividade vital, forma de vida. E as mesmas fórmulas céticas que pareceriam assertivas, como “todas as coisas são indeterminadas” ou “a todo argumento opõe-se um argumento igual”, se entenderão como enunciados que apenas dizem o que aos céticos aparece, como anúncios de suas humanas afecções (cf. H.P. I, 15, 202-5)⁸. Não se postula sua verdade e nenhum significado absoluto lhes deverá ser atribuído (cf. H.P. I, 206-7). Aliás, elas de tal modo são enunciadas que, potencialmente, a si próprias se suprimem, quais aquelas drogas purificadoras que não somente eliminam humores do corpo mas também a si mesmas com os humores se expelem (cf. H.P. I, 15, 206).

(9) Assim, o ceticismo não pretende que seus argumentos destrutivos sejam realmente conclusivos – pretendê-lo seria um dogmatismo às avessas —, mas procura apenas mostrar que eles são equiparáveis, em força argumentativa, aos argumentos das filosofias “dogmáticas” e a quantos se podem construir em defesa de formulações assertivas quaisquer. Assim, por exemplo, em face dos argumentos “dogmáticos” aparentemente plausíveis em favor da existência de um critério de verdade, os céticos desenvolverão contra-argumentos que parecerão igualmente plausíveis, sem pretender que sejam verdadeiros ou mais plausíveis que seus contrários (cf. H.P. II, 79). Do mesmo modo, os argumentos céticos contra a existência de signos indicativos ou de demonstrações, ou de causas, destinam-se apenas a exibir a equipotência (*isosthéneia*) aparente que se estabelece entre eles próprios e os argumentos contrários formulados pelos “dogmáticos”: para tais impasses a *epokhé* parece impor-se, então, como a única solução (cf. H.P. II, 103, 192; III, 29). A comparação com os medicamentos purgativos cabe mais uma vez: argumentos céticos de algum modo se suprimem a si próprios, juntamente com aqueles outros que se pretendem probativos (cf. H.P. II, 189; também A.M. VIII, 480). A esse propósito, Sexto Empírico lança mão da metáfora da escada, que Wittgenstein retomaria quase dois milênios depois: assim como um homem pode, após ter subido a um lugar alto por meio de uma escada, desfazer-se dela, assim também o cético, ao atingir, por via de argumentação, sua “tese”, que contradiz e portanto suprime uma formulação “dogmática”, também suprime, no mesmo movimento, sua própria argumentação (cf. A.M. VIII, 481).

(8) Ne pouvant rester inactifs, les sceptiques s’en tiennent alors aux « phénomènes » dans leur observation de la vie et vivent « adoxastiquement », c’est-à-dire sans opiner (PH 1.15, 1.23, 1.231). Ils vivent la vie commune (*ho bíos ho koinós*) et leur observation de la vie commune consiste à se laisser guider par leurs facultés naturelles, par les affections obligatoires, par la tradition des lois et des coutumes, par les enseignements des arts (PH 1.23-4, 1.231, 1.237-8). Son discours, qui dit sans affirmer, n’est qu’un instrument d’action, une activité vitale, une forme de vie. Et les mêmes formules sceptiques qui paraîtraient assertives, comme « tout est indéterminé » ou « à tout argument s’oppose un argument égal », seront comprises comme des énoncés qui ne disent que ce qui apparaît aux sceptiques, comme des annonces de leurs affects humains (PH 1.15, 1.202-5).⁸ Leur vérité n’est pas postulée et aucun sens absolu ne doit leur être attribué (PH 1.206-7). En fait, elles sont énoncées de telle sorte qu’elles se suppriment potentiellement elles-mêmes, comme ces médicaments purificateurs qui non seulement éliminent les humeurs du corps mais s’expulsent aussi avec les humeurs (PH 1.15, 1.206).

(9) Ainsi, le scepticisme ne prétend pas que ses arguments destructeurs soient réellement concluants – ce serait du dogmatisme à l’envers – mais cherche seulement à montrer qu’ils sont comparables en force argumentative aux arguments des philosophies « dogmatiques » et à autant d’arguments que l’on peut

(8) Оскільки вони не можуть залишатися бездіяльними, скептики дотримуються «явленого» в їхньому спостереженні за життям і живуть «адоксастично», тобто не висловлюючи опіній (пор. Н.П. I, 15, 23, 231). Вони живуть звичайним життям (*ho bíos ho koinós*), і їхнє дотримання звичайного життя полягає в тому, щоб дозволити собі керуватися своїми природними здібностями, афекціями, що мають примусову силу, законодавчою і звичаєвою традицією, вивченням мистецтв (пор. Н.П. I, 23-24, 231, 237-238). Його мовлення, яке говорить, не стверджуючи, є лише інструментом дії, життєвою активністю, формою життя. І ті самі скептичні формулювання, які здавалися б стверджувальними, такі як «все є невизначеним» або «кожному аргументові протистоїть рівний аргумент», слід розуміти як твердження, які лише говорять про те, що здається скептикам, як повідомлення про їхні людські афекти (пор. Н.П. I, 15, 202-205)⁸. Їхня істинність не постульована і їм не слід приписувати жодного абсолютного значення (пор. Н.П. I, 206-207). Насправді вони висловлені таким чином, що потенційно усувають самі себе, подібно до тих очищувальних ліків, які не лише виводять рідини з організму, але й видаляють себе разом з цими рідинами (пор. Н.П. I, 15, 206).

(9) Тож скептицизм не претендує на те, що його деструктивні аргументи дійсно є переконливими – це було б догматизмом навпаки – а лише прагне показати, що вони є порівнянними за аргументативною силою з аргументами «догматичних» філософій і з тими, які можуть бути вибудовані на захист будь-яких стверджувальних формулювань. Так, наприклад, перед лицем очевидно правдоподібних «догматичних» аргументів на користь існування критерію істини скептики розвиватимуть контраргументи, які здаються не менш правдоподібними, не стверджуючи, що ті є істинними або більш правдоподібними, ніж протилежні їм (див. Н.П. II, 79). Так само і скептичні аргументи проти існування вказівних знаків або доведень, або причин, мають на меті лише показати позірну рівносильність (*isostheneia*) між ними і контраргументами, сформульованими «догматиками»: для подібних безвихідних ситуацій *epokhé* здається таким, що накидає себе як єдиний розв'язок (пор. Н.П. II, 103, 192; III, 29). Знову напрошується порівняння з очищувальними ліками: скептичні аргументи якимось чином усуваються самі, так само, як і інші, що претендують на доказовість (пор. Н.П. II, 189; також П.В. VIII, 480. У зв'язку з цим Секст Емпірик використовує метафору драбини, яку майже за два тисячоліття по тому підхопить Вітгенштайн: як людина може, піднявшись на високе місце за допомогою драбини, відкинути її, так і скептик, досягаючи своєї «тези» за допомогою аргументу, який суперечить їй, отже, усуває «догматичне» формулювання, тим самим усуває і свій власний аргумент (пор. П.В. VIII, 481).

construire en défense de toute formulation assertive. Ainsi, par exemple, face à des arguments « dogmatiques » apparemment plausibles en faveur de l'existence d'un critère de vérité, les sceptiques développeront des contre-arguments qui semblent tout aussi plausibles, sans prétendre qu'ils soient vrais ou plus plausibles que leurs contraires (PH 2.79). De même, les arguments sceptiques contre l'existence de signes indicatifs ou de démonstrations, ou de causes, ne visent qu'à montrer l'apparente équipollence (*isostheneia*) entre eux et les contre-arguments formulés par les « dogmatiques » : pour de telles impasses, l'*epoché* semble s'imposer comme l'unique solution (PH 2.103, 2.192 ; 3.29). La comparaison avec les remèdes purgatifs s'impose une fois de plus : les arguments sceptiques se suppriment en quelque sorte eux-mêmes, de même que les autres qui prétendent être probants (PH 2.189 ; également M 8.480). Sextus Empiricus utilise à ce propos la métaphore de l'échelle, que Wittgenstein reprendra presque deux millénaires plus tard : de même qu'un homme peut, après être monté à un endroit élevé au moyen d'une échelle, s'en défaire, de même le sceptique, en parvenant, au moyen de l'argumentation, à sa « thèse », qui contredit et donc supprime une formulation « dogmatique », supprime aussi, dans le même mouvement, sa propre argumentation (M 8.481).

(10) Em verdade, o ceticismo concebe-se a si próprio como uma terapêutica que se serve do discurso para curar os homens de sua propensão ao dogmatismo (cf. H.P. III, 280-1)⁹. Mas não se trata de uma terapêutica contra a filosofia e, sim, de uma terapêutica filosófica, de uma filosofia que se assume como tal (cf. H.P. III, 280). De fato, porque não sustentam como verdadeiras nem mesmo suas próprias fórmulas, porque não se pretendem capazes de estabelecer definitivamente nenhum ponto, nem mesmo a inapreensibilidade da verdade, mas optam sempre pela suspensão do juízo, os céticos paradoxalmente se condenam a uma investigação filosófica permanente, donde o nome de “zetética” com que denominam sua própria Escola¹⁰. Enquanto tantos os que julgam ter encontrado a Verdade quanto os que pretendem ter estabelecido que ela é inapreensível põem, de algum modo, um fim ao seu filosofar, os céticos continuam incansavelmente a filosofar. Pois sua *epokhé*, sempre provisória, traduz apenas o que, no momento, lhes aparece.

(11) Os temas céticos da *epokhé*, enquanto voltada sobre a própria armação conceitual que baliza nossa visão comum do Mundo, e da observância “adoxástica” da vida comum foram recentemente reelaborados, em terminologia moderna, num belo livro de Ernest Gellner (cf. Gellner, 1974). Curiosamente, o autor não faz nenhuma referência ao ceticismo grego, ao qual, no entanto, alguns elementos essenciais de sua postura filosófica estão estreitamente aparentados e cuja problemática ele retoma e aprofunda com recursos conceituais mais ricos, proporcionados pelo arsenal filosófico de nosso tempo.

(12) Gellner aborda essa temática mais diretamente no decorrer de uma reflexão sobre o significado da “Revolução Copernicana” da filosofia moderna (cf., ibidem, cap. 2, p. 24-45), a qual passa a ver o Mundo dentro do conhecimento e não ao inverso: o Mundo passa através da lente de nosso aparato cognitivo e nada mais no Mundo é tido como básico, fundamental, sagrado, imóvel, último. O assento último da legitimidade passa ao conhecimento e a preeminência da epistemologia na filosofia moderna é um simples eco dessa mudança (cf., ibidem, p. 28-9). Qualquer aura de autoridade que um traço qualquer do mundo possua, ele o deve sempre à sua única fonte independentemente e verdadeiramente final, localizada nos critérios da verdade e do conhecimento. A consequência desse aumento de poder e ganho de autonomia por parte do conhecimento é a desumanização do Mundo (cf., ibidem, p. 196),

(10) En fait, le scepticisme se conçoit comme une thérapie qui utilise le discours pour guérir les gens de leur propension au dogmatisme (PH 3.280-1).⁹ Mais il ne s'agit pas d'une thérapie contre la philosophie, mais d'une thérapie philosophique, d'une philosophie qui s'assume comme telle (PH 3.280). En effet, parce qu'ils ne tiennent pas pour vraies même leurs propres formules, parce qu'ils ne prétendent pouvoir établir définitivement aucun point, pas même l'inappréhensibilité de la vérité, mais optent toujours pour la suspension du jugement, les sceptiques se condamnent paradoxalement à une investigation philosophique permanente, d'où le nom de « zététique » dont ils appellent leur propre École.¹⁰ Alors que tant ceux qui croient avoir trouvé la Vérité que ceux qui prétendent avoir établi qu'elle est inappréhensible mettent en quelque sorte fin à leur philosopher, les sceptiques continuent à philosopher inlassablement. Car leur *epoché*, toujours provisoire, ne traduit que ce qui leur apparaît sur le moment.

(11) Les thèmes sceptiques de l'*epoché*, en ce qu'elle tourne autour du schème conceptuel même qui guide notre vision commune du Monde, et de l'observation « adoxastique » de la vie ordinaire ont été récemment retravaillés dans une terminologie moderne dans un beau livre

(10) Насправді скептицизм вважає себе терапією, яка використовує мовлення, щоб зцілювати людей від їхньої схильності до догматизму (див. Н.П. III, 280-281)⁹. Але йдеться не про терапію проти філософії, а про філософську терапію, філософію, яка приймає себе такою (пор. Н.П. III, 280). Справді, оскільки вони не вважають істинними навіть свої власні формулювання, адже не претендують на те, що здатні остаточно встановити бодай якесь положення, навіть несхоплюваність істини, але завжди вибирають піддушування судження, скептики парадоксальним чином прирікають себе на постійне філософське дослідження, звідси й ім'я «зететична», яким вони називають свою власну Школу¹⁰. Коли й ті, хто вважає, що знайшов Істину, і ті, хто претендує на те, що встановив, ніби вона незбагненна, так чи інакше ставлять крапку у своїх філософуваннях, скептики продовжують невтомно філософувати. Бо їхнє *epokhé*, завжди тимчасове, виражає лише те, що їм вдається в даний момент.

(11) Скептична тематика *epokhé*, оскільки вона обертається довкола самої концептуальної основи, яка визначає наше спільне бачення Світу, а також «адоксастичне» спостереження за звичайним життям, нещодавно була переопрацьована згідно з модерною термінологією в прекрасній книзі Ернста Гелнера [див. Gellner 1974]. Цікаво, що цей автор жодного разу не посилається на грецький скептицизм, з яким однак тісно пов'язані деякі суттєві елементи його філософської позиції і проблематику якого він підхоплює і поглиблює за допомогою багатших концептуальних ресурсів, наданих філософським арсеналом нашого часу.

(12) Гелнер звертається до цього питання більш прямо в рефлексії щодо значення «коперніканської революції» в модерній філософії [див. *ibid.*: ch. 2, 24-45], яка дає початок вбачанню Світу в пізнанні, а не пізнання у Світі: Світ проходить крізь призму нашого пізнавального апарату, і ніщо інше у Світі не сприймається як базове, засадове, сакральне, нерухоме, остаточне. Останній осілок легітимності переходить до пізнання, а першість епістемології в модерній філософії є простим відлунням цієї зміни [див. *ibid.*: 28-29]. Хай би яким ореолом авторитету володіла та чи інша риса світу, вона завжди є зобов'язаною своєму єдиному незалежному і справді кінцевому джерелу, що міститься в критеріях істини і пізнання. Наслідком такого зростання влади пізнання і такого набуття ним автономії є дегуманізація Світу [див. *ibid.*: 196],

d'Ernest Gellner (1974). Curieusement, l'auteur ne fait aucune référence au scepticisme grec, auquel, pourtant, certains éléments essentiels de sa position philosophique sont étroitement liés et dont il reprend et approfondit la problématique avec des ressources conceptuelles plus riches, fournies par l'arsenal philosophique de notre temps.

(12) Gellner aborde cette question plus directement au cours d'une réflexion sur la signification de la « révolution copernicienne » dans la philosophie moderne (1974, ch. 2, p. 24-45), qui commence à voir le Monde dans la connaissance et non l'inverse : le Monde passe à travers la lentille de notre appareil cognitif et rien d'autre dans le Monde n'est perçu comme basique, fondamental, sacré, inamovible, ultime. Le siège ultime de la légitimité passe à la connaissance et la prééminence de l'épistémologie dans la philosophie moderne est un simple écho de ce changement (1974, p. 28-9). Quelle que soit l'aura d'autorité que possède un élément du monde, il la doit toujours à sa seule source indépendante et véritablement finale, située dans les critères de la vérité et de la connaissance. La conséquence de cet accroissement de pouvoir et de ce gain d'autonomie de la part de la connaissance est la déshumanisation du Monde (1974, p. 196),

sua transformação, a perda de seu antigo estatuto. As linguagens do conhecimento e da vida se tornam diferentes e o “mundo ordinário”, o objeto do discurso ordinário, se torna suspeito e problemático. Em suma, após a eliminação primeira das crenças religiosas transcendentais, assiste-se, com essa problematização do *Lebenswelt*, a uma segunda dessecularização. A um conflito agudo entre a visão do senso comum do Mundo e uma atitude mais crítica, que requer que o aparentemente óbvio seja explicado (cf., ibidem, p. 103).

(13) Esse conflito entre as doutrinas filosóficas e o Mundo ordinário proíbe que a epistemologia, lidando com os critérios ou princípios básicos da verdade, se apresente com um mundo determinado, “dado” (cf., ibidem, p. 42). Ela tem de dizer-nos antes que espécies de conhecimentos são possíveis ou válidos, para que possamos então descobrir em que espécie de mundo vivemos (cf., ibidem, p. 46). Trata-se de uma tarefa imposta ao pensamento por uma situação histórica real, que nos levou a não mais saber em que mundo habitamos (cf., ibidem, p. 44). Donde dois terem sido os grandes problemas fundamentais que ocuparam persistentemente o pensamento moderno: o problema da validação e o problema do encantamento (cf. Gellner, 1979, p. 2, 3, 11-2). O primeiro diz respeito à legitimação e justificação de nossas crenças e doutrinas; o segundo, à perda de calor, idiossincracia, magia, encantamento, que sofre o Mundo ordinário, uma vez sujeito a esquemas e explicações propostos por uma ciência conformada aos padrões epistemológicos das novas posturas filosóficas.

(14) E não se trata apenas de um conflito entre pontos de vista filosóficos e as outrora certezas do *Lebenswelt*. Isto porque muitas são as fés e visões que nos vêm dizer como é o Mundo em que habitamos, e nós temos razões para desconfiar de todas e para não pressupor nenhuma delas (cf. Gellner, 1974, p. 44): não há apenas um, mas muitos mundos “vividos” reais (cf., ibidem, p. 79). Não somente há mais do que um “mundo real”, mas esses vários mundos também variam com a fé e a cultura e estão frequentemente em conflito, o que torna inútil uma fácil aceitação do mundo (cf., ibidem, p. 80). Aliás, num mundo em rápida mudança como o nosso atual, nem mesmo haveria como identificar uma visão do Mundo definida, que nos pudesse servir de referência (cf., ibidem, p. 49)¹¹.

sa transformation, la perte de son statut antérieur. Les langages de la connaissance et de la vie deviennent différents et le « monde ordinaire », objet du discours ordinaire, devient suspect et problématique. En bref, après l'élimination initiale des croyances religieuses transcendantales, cette problématisation du *Lebenswelt* conduit à une seconde désécularisation. Un conflit aigu entre la vision du Monde par le sens commun et une attitude plus critique, qui exige que l'on explique ce qui semble évident (1974, p. 103).

(13) Ce conflit entre les doctrines philosophiques et le monde ordinaire interdit à l'épistémologie, qui s'occupe des critères ou principes fondamentaux de la vérité, de se présenter comme un monde déterminé, « donné » (1974, p. 42). Elle doit plutôt nous dire quels types de connaissances sont possibles ou valides, pour que nous puissions ensuite découvrir dans quel monde nous vivons (1974, p. 46). Cette tâche est imposée à la pensée par une situation historique réelle, qui nous a conduits à ne plus savoir dans quel monde nous vivons (1974, p. 44). D'où les deux grands problèmes fondamentaux qui n'ont cessé d'occuper la pensée moderne : le problème de la validation et le problème de l'enchantement (Gellner 1979, p. 2, 3, 11-2). Le premier concerne la

його трансформація, втрата ним свого колишнього статусу. Мови пізнання і життя стають різними, а «звичайний світ», об'єкт буденного мовлення, стає підозрілим і проблематичним. Коротше кажучи, після первинного видалення трансцендентальних релігійних вірувань ця проблематизація *Lebenswelt* призводить до наступної десекуляризації. До гострого конфлікту між баченням Світу з позицій спільного глузду й більш критичним підходом, який вимагає пояснення того, що здається очевидним [див. *ibid.*: 103].

(13) Цей конфлікт між філософськими доктринами і звичайним Світом забороняє епістемології, яка займається базовими критеріями або принципами істини, представляти останній визначенням, «даним» світом [див. *ibid.*: 42]. Натомість вона повинна сказати нам, які види пізнання є можливими або надійними, щоб ми могли відкрити для себе, в якому світі живемо [пор. *ibid.*: 46]. Це завдання видається мисленню реальною історичною ситуацією, яка призвела до того, що ми більше не знаємо, в якому світі живемо [пор. *ibid.*: 44]. Звідси дві великі фундаментальні проблеми, якими безперервно переймається модерне мислення: проблема підтвердження надійності та проблема зачарованості [див. Gellner 1979: 2, 3, 11-12]. Перша стосується легітимації та виправдання наших вірувань і доктрин; друга – тієї втрати тепла, унікальності, магії, зачарованості, якої зазнає звичайний Світ, коли піддається схемам і поясненням, запропонованим наукою, що відповідає епістемологічним еталонам нових філософських позицій.

(14) І це не просто конфлікт між філософськими точками зору та колишніми певностями *Lebenswelt*. Це пов'язано з тим, що існує багато вірувань і бачень, які приходять, щоб розповісти нам, яким є той Світ, в якому ми живемо, і ми маємо підстави не довіряти всім їм і не припускати жодного з них [див. Gellner 1974: 44]: існує не один, а багато реальних «живих» світів [див. *ibid.*: 79]. І не тільки існує понад один «реальний світ», але ці різні світи також постають відмінними залежно від віри і культури й часто конфліктують, що робить просте прийняття світу даремним [див. *ibid.*: 80]. Ба більше, у світі, що швидко змінюється, як наш сьогодишній, неможливо визначити якесь окреслене бачення Світу, що могло би слугувати опорною точкою [див. *ibid.*: 49]¹¹.

légitimation et la justification de nos croyances et doctrines ; le second, la perte de chaleur, d'idiosyncrasie, de magie, d'enchantement que subit le monde ordinaire lorsqu'il est soumis aux schémas et explications proposés par une science conforme aux normes épistémologiques des nouvelles positions philosophiques.

(14) Et il ne s'agit pas seulement d'un conflit entre les points de vue philosophiques et les certitudes du *Lebenswelt*. En effet, il existe de nombreuses croyances et visions qui viennent nous dire à quoi ressemble le Monde que nous habitons, et nous avons des raisons de nous méfier de toutes ces croyances et visions et de n'en présupposer aucune (1974, p. 44) : il n'y a pas un seul, mais plusieurs mondes réels « vécus » (1974, p. 79). Non seulement il y a plus d'un « monde réel », mais ces différents mondes varient également en fonction de la foi et de la culture et sont souvent en conflit, ce qui rend inutile l'acceptation facile du monde (1974, p. 80). De plus, dans un monde en évolution rapide comme le nôtre, il n'est pas possible d'identifier une vision du Monde définie qui puisse servir de référence (1974, p. 49).¹¹

(15) Ora, quando, pelas razões que vimos, tais mundos se dissolvem ao redor de nós (cf., ibidem, p. 42), quando não mais dispomos de um Mundo objetivo e bem delineado e o conjunto familiar das opções e dos objetos duros e identificáveis nos parece agora um mito (cf., ibidem, p. 43), quando o *Lebenswelt* se tornou uma abstração (cf., ibidem, p. 196), temos de fato uma situação em que o Mundo ordinário já foi posto em *sursis* e está *sub judice*, em que *já* se procedeu a uma suspensão da “realidade” (cf., ibidem, p. 42, 43, 46, 197), em que *já* foi suspenso ou posto entre parênteses “o mundo exterior e interpretado, hipotético, permanente, público, ‘natural’” (cf., ibidem, p. 112). Para Gellner, essa suspensão do Mundo não decorre do *fiat* de algum pensador nem resulta de um experimento intelectual, mas *já* ocorreu e ocorreu por necessidade: o homem moderno tem praticado a *epokhé* (é Gellner quem usa o termo) faz já alguns séculos e isso aconteceu em decorrência de uma situação objetiva, em virtude do “fato sem precedente e não previsto de que o conhecimento se tornou poderoso e autônomo e de que, no decorrer desse processo, em parte erodiu, em parte se destacou a si próprio do ‘mundo ordinário’ que um dia tinha sido sua matriz” (cf., ibidem, p. 197)¹².

(16) Como, entretanto, situar-nos existencialmente em face dessa *epokhé* histórica e inelutável? Como se situaram face a ela os filósofos que uma situação histórico-epistemológica objetiva constrangeu a efetuar-la? Ora, diz-nos Gellner, já que precisamos agir em termos de algo¹³, “continuamos a agir em termos das identidades, critérios, mundos, que herdamos do passado”; mas porque eles estão *sub judice*, nós os retemos sem confiança e com sofrimento e eles adquirem um caráter meramente interino (cf. Gellner, 1974, p. 42). Tendo consentido na dissolução de nosso Mundo, fazemos “apenas um uso tentativo, irônico, interino, de qualquer coisa dele tirada” (cf., ibidem, p. 43). Não temos outra escolha nem alternativa e, por isso, “continuamos a viver no mundo ordinário e usamos seus conceitos ordinários” (cf., ibidem, p. 198), mas sempre com desconfiança. Se parecemos aceitar a armação conceitual do Mundo, de fato usamo-la ao estilo do faz-de-conta e não a levamos a sério. Toda a nossa reflexão sobre nossa situação e nossa avaliação dela são, por certo, levadas a cabo numa linguagem que está bastante próxima do pensamento ordinário (cf., ibidem, p. 199), cujos conteúdos ordinários empregamos, parecendo destarte conferir à linguagem ordinária o estatuto de forma fundamental do pensamento, já que sempre temos de começar por ela. Entretanto – e também Gellner não se furta ao uso da metáfora famosa –, “essa espécie de escada pode ser, e freqüentemente é, jogada fora, uma vez que a tenhamos subido” (cf. Gellner, 1979, p. 219).

(15) Mais lorsque, pour les raisons que nous avons vues, ces mondes se dissolvent autour de nous (1974, p. 42), lorsque nous n’avons plus un Monde objectif et bien défini et que l’ensemble familial d’options et d’objets durs et identifiables apparaît désormais comme un mythe (1974, p. 43), lorsque le *Lebenswelt* est devenu une abstraction (1974, p. 196), nous nous trouvons en fait dans une situation où le Monde ordinaire a déjà été mis en *sursis* et est *sub judice*, où une suspension de la « réalité » a déjà eu lieu (1974, p. 42, 43, 46, 197), où « le monde extérieur et interprété, hypothétique, permanent, public, ‘naturel’ » (1974, p. 112) a déjà été suspendu ou mis entre parenthèses. Pour Gellner, cette suspension du Monde n’est pas le résultat d’un *fiat* d’un penseur, ni d’une expérience intellectuelle, mais elle a déjà eu lieu et s’est produite par nécessité : l’homme moderne pratique l’*epoché* (c’est Gellner qui utilise le terme) depuis quelques siècles et cela s’est produit en raison d’une situation objective, due au « fait inédit et imprévu que la connaissance est devenue puissante et autonome et qu’au cours de ce processus, elle s’est en partie érodée, en partie détachée du ‘monde ordinaire’ qui avait été sa matrice » (1974, p. 197).¹²

(15) Тепер, коли з підстав, які ми бачили, ці світи навколо нас розчиняються [без залишку] [пор. *ibid.*: 42], коли ми більше не маємо об'єктивного і чітко визначеного Світу, а звичний набір варіантів і твердих ідентифікованих об'єктів тепер здається міфом [пор. *ibid.*: 43], коли *Lebenswelt* став абстракцією [пор. *ibid.*: 196], ми фактично маємо ситуацію, в якій звичайний Світ уже має *відтермінований вирок* і перебуває *sub judice*, в якій *уже* відбулося підвищення «реальності» [пор. *ibid.*: 42, 43, 46, 197], в якій «зовнішній та інтерпретований, гіпотетичний, постійний, публічний, “природний” світ» [пор. *ibid.*: 112] *уже* підвищений або взятий в дужки. Для Гелнера це підвищення Світу не походить від *fiat* якогось мислителя чи від якогось інтелектуального експерименту, але вже відбулося, і відбулося з необхідності: модерна людина практикує *epokhé* (Гелнер сам вживає цей термін) уже кілька століть, і це сталося внаслідок об'єктивної ситуації, внаслідок того «безпрецедентного і непередбачуваного факту, що пізнання стало потужним і автономним і що в перебігові цього процесу воно частково розмилося, частково відірвалося від «звичайного світу», який колись був його матрицею» [*ibid.*: 197]¹².

(16) Але як нам екзистенційно позиціонувати себе перед лицем цього історичного й невідворотного *epokhé*? Як позиціонували себе перед ним філософи, яких до цього змушувала об'єктивна історико-епістемологічна ситуація? Що ж, каже нам Гелнер, оскільки ми повинні діяти залежно від чогось¹³, «ми продовжуємо діяти залежно від ідентичностей, критеріїв, світів, успадкованих нами від минулого»; але оскільки вони перебувають *sub judice*, ми зберігаємо їх без довіри й у невизначеності, і вони набувають лише тимчасового характеру [див. *ibid.*: 42]. Погодившись розчинити наш Світ, ми вдаємося «лише до тимчасового, іронічного вжитку всього, що з нього походить» [пор. *ibid.*: 43]. Ми не маємо іншого вибору чи альтернативи, тому «продовжуємо жити у звичайному світі та користуватися його звичайними поняттями» [див. *ibid.*: 198], але завжди з підозрою. Якщо здається, ніби ми приймаємо концептуальну основу Світу, то насправді ми використовуємо її умовно і серйозно її не сприймаємо. Усі наші роздуми про нашу ситуацію й наша оцінка її, звісно ж, здійснюються мовою, дуже близькою до звичайного мислення [див. *ibid.*: 199], звичайний зміст якого ми використовуємо, надаючи, як здається, звичайній мові статус фундаментальної форми мислення, оскільки нам завжди доводиться з неї починати. Однак – і Гелнер анітрохи не вагаючись використовує цю знану метафору – «цей вид драбин можна відкинути, і її часто відкидають, щойно піднялися нею» [див. Gellner 1979: 219].

(16) Mais comment se situer existentiellement face à cet *epoché* historique et inéluctable? Comment ont fait les philosophes qui y étaient contraints par une situation historico-épistémologique objective? Eh bien, nous dit Gellner, puisqu'il faut agir en fonction de quelque chose,¹³ « nous continuons à agir en fonction des identités, des critères, des mondes que nous avons hérités du passé » ; mais comme ils sont *sub judice*, nous les conservons sans confiance et avec souffrance et ils acquièrent un caractère simplement provisoire (1974, p. 42). Ayant consenti à la dissolution de notre Monde, nous ne faisons « qu'un usage provisoire, ironique, de tout ce qui en provient » (1974, p. 43). Nous n'avons pas d'autre choix ou d'alternative et nous « continuons à vivre dans le monde ordinaire et à utiliser ses concepts ordinaires » (1974, p. 198), mais toujours avec méfiance. Si nous semblons accepter le cadre conceptuel du Monde, en fait nous l'utilisons de manière fictive et ne le prenons pas au sérieux. Toute notre réflexion sur notre situation et notre évaluation de celle-ci se fait bien sûr dans un langage très proche de la pensée ordinaire (1974, p. 199), dont nous utilisons les contenus ordinaires, semblant ainsi donner au langage ordinaire le statut de forme fondamentale de la pensée, puisqu'il faut toujours commencer par lui. Cependant – et Gellner (1979, p. 219) n'hésite pas non plus à utiliser la célèbre métaphore – « cette sorte d'échelle peut être, et est souvent, jetée une fois que nous l'avons gravie ».

(17) Comentando essa adoção “adoxástica” dos ditames da vida comum (para retomar a velha linguagem cética), Gellner relembra com razão a *morale par provision* de Descartes (cf. Gellner, 1974, p. 42), adotada pelo filósofo enquanto se propunha construir uma nova morada filosófica, tendo derrubado o velho edifício, “*afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m’obligerait de l’être en mes jugements*” (Descartes: AT VI, 22: 23-25). Gellner enriquece a noção cartesiana, estendendo a atribuição de um estatuto *par provision*, para além da moral no sentido estreito e literal, a toda uma “ética do conhecimento”: a aceitação interina de um mundo *par provision*, complementando a *epoché*, é inerente ao método associado à postura epistemológica da filosofia (cf. Gellner, 1974, p. 43).

(18) Gellner tem razão ao dizer que Kant de algum modo exagerou sua originalidade no que concerne à “Revolução Copernicana” que concebeu e anunciou. Ele nos lembra que, respeitada a especificidade da execução kantiana dessa idéia, de fato “a transferência da sede última da legitimidade para dentro, para o homem, para os poderes cognitivos humanos, caracteriza, não só a filosofia de Kant, mas o todo da tradição epistemológica desde Descartes até nossos próprios dias” (cf., ibidem, p. 28). Levantando a questão do valor objetivo de todos os nossos conhecimentos, exigindo que todas as nossas certezas sejam submetidas ao crivo de uma crítica rigorosa e colocando à prova o domínio inteiro da certeza, Descartes, nas *Meditações*, propôs rumos para a filosofia que tornam imperiosa a aproximação entre seu pensamento e a filosofia kantiana¹⁴.

(19) Em verdade, Descartes e os Cartesianos representam uma apenas das vertentes da epistemologia clássica moderna que vai culminar no kantismo e que se caracteriza fundamentalmente pela exigência de justificação e fundamentação do que quer que se proponha como saber; a outra vertente é a empirista, a qual, privilegiando embora a luz da experiência como fonte única do conhecimento, não é menos exigente em suas demandas fundamentacionistas. Os filósofos de uma e outra vertente, a racionalista e a empirista, enquanto assumem aquela mesma postura epistemológica básica e mantêm sob alguma forma, uns e outros, “que o que quer que se não possa sustentar por razões positivas é indigno de ser acreditado, ou mesmo de ser tomado em consideração séria”, Karl Popper reuniu-os sob o nome comum de “justificacionistas” (cf. Popper, 1974, “Truth, Rationality...”, p. 228¹⁵). A Popper se deve, aliás, como foi assinalado¹⁶, o reconhecimento do “justificacionismo” como uma das mais poderosas tradições do pensamento moderno. E coube a um popperiano, Imre Lakatos, escrever das melhores páginas que temos sobre a emergência dessa tradição justificacionista, particularmente sob sua forma empirista¹⁷.

(17) Commentant cette adoption « adoxastique » des impératifs de la vie ordinaire (pour utiliser le vieux langage sceptique), Gellner (1974, p. 42) rappelle à juste titre la morale par provision de Descartes, adoptée par le philosophe, au moment où il entreprend de construire une nouvelle demeure philosophique, après avoir abattu l’ancienne, « afin de ne pas avilir le point irrésolu dans mes actions, tandis que la raison m’obligerait à l’être dans mes jugements » (Descartes: AT VI, 22: 23-25). Gellner (1974, p. 43) enrichit la notion cartésienne en étendant l’attribution du par provision, au-delà de la morale au sens étroit et littéral, à toute une « éthique de la connaissance » : l’acceptation provisoire d’un monde par provision, complément de l’*epoché*, est inhérente à la méthode associée à la position épistémologique de la philosophie.

(18) Gellner a raison de dire que Kant a quelque peu exagéré son originalité en ce qui concerne la « révolution copernicienne » qu’il a conçue et annoncée. Il rappelle que, tout en respectant la spécificité de l’exécution kantienne de cette idée, en fait « le transfert du siège ultime de la légitimité vers l’intérieur, vers l’homme, vers les pouvoirs cognitifs humains, caractérise non seulement la philosophie de Kant, mais toute la tradition épistémologique depuis Descartes jusqu’à nos jours » (1974, p. 28). En posant la question de la valeur objective de toutes nos connaissances, en exigeant que toutes nos

(17) Коментуючи це «адоксастичне» прийняття диктату звичайного життя (якщо повернутись до старої скептичної мови), Гелнер слушно згадує Декартову *morale par provision* [див. Gellner 1974: 42], прийняту цим філософом (коли він узявся будувати нове філософське житло, зруйнувавши старе), «*щоб не бути нерішучим у діях, доки рація зобов'язувала мене до нерішучості в судженнях*» (див. Descartes: AT VI, 22: 23-25). Гелнер збагачує картезіанське поняття, поширюючи статус *par provision* за межі моралі у вузькому й буквальному сенсі, на всю «етику пізнання»: тимчасове прийняття світу *par provision*, доповнення *epoché*, внутрішньо притаманного методу, поєднаному з епістемологічною позицією філософії [див. Gellner 1974: 43].

(18) Гелнер має рацію, кажучи, що Кант трохи перебільшував свою оригінальність стосовно задуманої і проголошеної ним «коперніканської революції». Він нагадує нам, що, з усією повагою до специфіки кантівського втілення цієї ідеї, насправді «перенесення кінцевого осідку легітимності всередину, до людини, до людських пізнавальних сил, характеризує не тільки філософію Канта, але й усю епістемологічну традицію від Декарта до наших днів» [див. *ibid.*: 28]. Порушуючи питання про об'єктивну цінність усіх наших пізнань, вимагаючи, щоб усі наші певності пройшли через сито суворої критики і піддаючи випробуванню всю сферу певності, Декарт у *Медитаціях* запропонував спрямувати філософію таким курсом, який незаперечно вимагає зблизити його мислення з кантівською філософією¹⁴.

(19) Щоправда Декарт і картезіанці представляють лише одну з течій модерної класичної епістемології, яка досягне своєї кульмінації в кантіанстві та засадничо характеризується вимогою виправдання й узasadнення всього, що пропонується як знання; інша течія – емпіристська, що, надаючи перевагу світлові досвіду як єдиному джерелові пізнання, є не менш наполегливою у своїх вимогах до узasadнення. Філософів обох течій, раціоналістичної й емпіристської, що посідали одну й ту саму базову епістемологічну позицію і стверджували в тій чи іншій формі, «що все, неспроможне бути обґрунтованим позитивними підставами, не гідне віри або навіть серйозного розгляду», Карл Поппер об'єднав під спільною назвою «верифікаціонізму» [див. Popper 1974: 228]¹⁵. Як уже зазначалося, Попперу також слід завдячувати визнанням¹⁶ «верифікаціонізму» як однієї з найпотужніших традицій модерної думки. І саме поперіанець Імре Лакатос написав одні з найкращих сторінок про виникнення цієї верифікаціоністської традиції, особливо в її емпіричній формі, які ми маємо¹⁷.

certitudes soient passées au crible d'une critique rigoureuse et en mettant à l'épreuve tout le domaine de la certitude, Descartes, dans les *Méditations*, a proposé des orientations pour la philosophie qui rendent impératif le rapprochement de sa pensée et de la philosophie kantienne.¹⁴

(19) En réalité, Descartes et les cartésiens ne représentent qu'un des courants de l'épistémologie classique moderne qui culminera dans le kantisme et qui se caractérise fondamentalement par l'exigence de justification et de fondement de tout ce qui est proposé comme connaissance ; l'autre courant est empiriste, qui, tout en privilégiant la lumière de l'expérience comme seule source de connaissance, n'est pas moins exigeant dans ses demandes de fondement. Les philosophes des deux courants, le rationaliste et l'empiriste, tout en assumant la même position épistémologique de base et en soutenant sous une forme ou une autre « que tout ce qui ne peut être soutenu par des raisons positives est indigne de croyance, ou même de considération sérieuse », Karl Popper (1974, p. 228) les a regroupés sous le nom commun de « justificationnistes ». ¹⁵ Comme on l'a souligné, ¹⁶ c'est aussi à Popper que l'on doit la reconnaissance du « justificationnisme » comme l'une des traditions les plus puissantes de la pensée moderne. Et c'est à un poppérien, Imre Lakatos, qu'il revient d'écrire quelques-unes des meilleures pages que nous ayons sur l'émergence de cette tradition justificationniste, en particulier dans sa forme empiriste.¹⁷

(20) Ora, Lakatos não esquece a presença marcante do ceticismo nesse grande debate epistemológico e acentua a importância da controvérsia cético-dogmática no seio da epistemologia clássica (cf. Lakatos, 1978b, “Changes...”, p. 130, n. 1). Mais que isso, ele explica, a meu ver adequadamente, pela necessidade de enfrentar o desafio cético e sua recusa, ou questionamento, de todo conhecimento e do pensamento objetivo, “o enorme esforço investido pelos racionalistas clássicos, na tentativa de salvar os princípios sintéticos *a priori* do intelectualismo, e pelos empiristas clássicos, na tentativa de salvar a certeza de uma base empírica e a validade da inferência indutiva (cf. Lakatos, 1978a, “Falsification and...”, p. 11). Mas Lakatos incorre, a meu ver, numa verdadeira inversão de perspectiva, quando pensa poder caracterizar o dogmatismo e o ceticismo como os dois pólos do justificacionismo (cf. Lakatos, 1978a, “Newton’s effect...”, p. 193-5). Conforme o seu prisma, o ceticismo não recusa o justificacionismo, ele é em verdade ceticismo justificacionista; o ceticismo não recusa o equacionamento justificacionista entre conhecimento e conhecimento provado, mas, simplesmente, pretendendo que não há conhecimento provado, infere que não há, portanto, conhecimento (cf. Lakatos, 1978a, “Falsification and...”, p. 11). Como se a postura justificacionista tivesse precedido as formulações céticas e o ceticismo tivesse surgido como um desafio a um dogmatismo justificacionista prévio.

(21) Historicamente, entretanto, foi bem outra coisa que ocorreu. Recentes estudos historiográficos¹⁸ têm posto em evidência cada vez maior o papel crucial do ceticismo renascentista na criação da atmosfera intelectual de que resultou a formação da filosofia moderna. O dogmatismo justificacionista surgiu, em verdade, como uma resposta às exigências justificacionistas dos filósofos céticos que fizeram reviver, nos albores da modernidade, os velhos argumentos das *Hipótiposes* de Sexto Empírico¹⁹. E, no caso particular de Descartes, Popkin conseguiu mostrar como o desenvolvimento de sua filosofia se deve, ao que tudo indica, ao seu confronto com a crise pirrônica de seus contemporâneos²⁰. Descartes, aliás, descreveu-se como o primeiro dos homens a derrubar as dúvidas dos Céticos²¹. Para fazê-lo, sua metodologia percorre uma primeira etapa cética e a *Primeira Meditação* exacerba até o último limite a desqualificação cética de nossas certezas: os dados da percepção sensorial, a própria existência de uma realidade exterior, a verdade de nossas idéias em si mesmas, as próprias noções matemáticas se tornam objeto de dúvida. Sob certo ângulo, talvez caiba dizer que a dúvida hiperbólica de Descartes marca um ponto alto da dúvida cética.

(20) Cependant, Lakatos n’oublie pas la présence marquée du scepticisme dans ce grand débat épistémologique et souligne l’importance de la controverse sceptique-dogmatique au sein de l’épistémologie classique (1978b, p. 130, n. 1). Plus encore, il (1978a, p. 11) explique, à mon avis de manière adéquate, par la nécessité de faire face au défi sceptique et à son refus, ou à sa remise en question, de toute connaissance et de toute pensée objective, « l’énorme effort investi par les rationalistes classiques pour tenter de sauver les principes synthétiques *a priori* de l’intellectualisme, et par les empiristes classiques pour tenter de sauver la certitude d’une base empirique et la validité de l’inférence inductive ». Mais Lakatos opère, à mon avis, un véritable renversement de perspective lorsqu’il croit pouvoir caractériser le dogmatisme et le scepticisme comme les deux pôles du justificationnisme (1978a, p. 193-5). Selon lui, le scepticisme ne rejette pas le justificationnisme, il est en fait un scepticisme justificationniste ; le scepticisme ne rejette pas l’équation justificationniste entre connaissance et connaissance prouvée, mais simplement, affirmant qu’il n’y a pas de connaissance prouvée, en déduit qu’il n’y a donc pas de connaissance (1978a, p. 11). Comme si la position justificationniste avait précédé les formulations sceptiques et que le scepticisme avait émergé comme un défi à un dogmatisme justificationniste antérieur.

(20) Однак Лакатос не забуває про помітну присутність скептицизму в цій великій епістемологічній дискусії і підкреслює важливість скептично-догматичної суперечки в рамках класичної епістемології [див. Lakatos 1978b: 130, n. 1]. Понад те, необхідністю зіткнутися зі скептичним викликом та його відмовою (або ж піддаванням сумніву) від будь-якого пізнання й об'єктивної думки він (на мій погляд, адекватно) пояснює «величезні зусилля, докладені класичними раціоналістами в спробі врятувати синтетичні апіорні принципи інтелектуалізму, а класичними емпіристами – у спробі врятувати певність емпіричної основи та надійність індуктивного висновку» [див. Lakatos 1978a: 11]. Але Лакатос, на мою думку, по-справжньому перевертає перспективу, коли думає, що може охарактеризувати догматизм і скептицизм як два полюси верифікаціонізму [див. *ibid.*: 193-195]. За його словами, скептицизм не відкидає верифікаціонізм, він насправді є верифікаціоністським скептицизмом; скептицизм не відкидає верифікаціоністського урівнювання знання і доведеного знання, але просто (стверджуючи, що немає доведеного знання) виводить з цього, що, таким чином, немає і знання [див. *ibid.*: 11]. Немовби верифікаціоністська позиція передувала скептичним формулюванням, а скептицизм з'явився як виклик попередньому верифікаціоністському догматизму.

(21) Історично, однак, усе було зовсім інакше. Останні історіографічні¹⁸ дослідження дедалі частіше підкреслюють вирішальну роль ренесансного скептицизму у створенні інтелектуальної атмосфери, яка призвела до формування модерної філософії. Насправді це верифікаціоністський догматизм виник як відповідь на верифікаціоністські вимоги філософів-скептиків, що відродили на зорі модерну старі аргументи з *Hypotyposes* Секста Емпірика¹⁹. І Попкіну на окремому випадку Декарта вдалося показати, як розвиток філософії останнього пов'язаний, здається, з його конфронтацією з пірронічною кризою сучасників²⁰. З іншого боку, і сам Декарт назвав себе першою людиною, яка спростувала сумніви скептиків²¹. Для цього його методологія проходить перший скептичний етап, а *Перша медитація* до останньої межі загострює скептичну дискваліфікацію наших певностей: дані чуттєвого сприйняття, саме існування зовнішньої реальності, істинність наших ідей самих по собі, навіть математичні поняття стають об'єктом сумніву. З певної точки зору, мабуть, можна сказати, що гіперболічний сумнів Декарта знаменує собою найвищий пункт скептичного сумніву.

(21) Historiquement, cependant, il en va tout autrement. Des études historiographiques récentes¹⁸ ont de plus en plus mis en évidence le rôle crucial du scepticisme de la Renaissance dans la création de l'atmosphère intellectuelle qui a abouti à la formation de la philosophie moderne. Le dogmatisme justificationniste est en effet né en réponse aux exigences justificationnistes des philosophes sceptiques qui ont repris, à l'aube de la modernité, les vieux arguments des *Esquisses* de Sextus Empiricus.¹⁹ Et dans le cas particulier de Descartes, Popkin a pu montrer comment le développement de sa philosophie était apparemment dû à sa confrontation avec la crise pyrrhonienne de ses contemporains.²⁰ Descartes, en effet, s'est décrit comme le premier homme à renverser les doutes des sceptiques.²¹ Pour ce faire, sa méthodologie passe par une première étape sceptique et la Première Méditation exacerbe la disqualification sceptique de nos certitudes jusqu'à la dernière limite: les données de la perception sensorielle, l'existence même d'une réalité extérieure, la vérité de nos idées en elles-mêmes, même les notions mathématiques deviennent l'objet d'un doute. D'un certain point de vue, on pourrait peut-être dire que le doute hyperbolique de Descartes marque l'apogée du doute sceptique.

Este foi, como se sabe, o caminho cartesiano para manifestar a certeza indubitável do *Cogito* e permitir, uma vez obtido um critério de verdade, edificar o sistema metafísico e o sistema físico do conhecimento verdadeiro. A genialidade cartesiana definiu para o racionalismo justificacionista moderno os rumos que se conhecem e exerceu sobre o desenvolvimento da filosofia ocidental a influência que se reconhece. Com isso, se é correta a leitura proposta da emergência da postura justificacionista a partir da crise cética da Renascença, se o justificacionismo apenas se “justifica” enquanto assume a validade do questionamento cético do conhecimento humano, então é correto também dizer que, sob esse prisma, o dogmatismo justificacionista, no mesmo movimento pelo qual se constitui, preserva de algum modo o ceticismo de que ele se alimenta e que ele se propõe a superar. É correto, por isso mesmo, pretender que foi decisiva a contribuição de Descartes para que o ceticismo assim viesse embutir-se no processo mesmo de constituição moderna da filosofia ocidental.

(22) Mas o papel da filosofia cartesiana na incorporação, por assim dizer, permanente da mensagem cética ao pensamento moderno me parece bem mais amplo. Isto porque, ao fazer a edificação de seu sistema filosófico repousar sobre uma prévia suspensão cética da realidade “exterior” e sobre o questionamento cético de todas as nossas certezas, inclusive obviamente as mais banais e cotidianas, Descartes instituiu, em suas *Meditações*, um modelo que a posteridade pós-cartesiana viria a assumir de modo quase unânime. Esse modelo é completado pela adoção interina e “adoxástica” da vida comum, isto é, pela *morale par provision* anunciada pelo *Discurso do Método*. Suspensão do Mundo e adoção provisória e “adoxástica” do Mundo segundo uma ética do conhecimento provisória (se aceitamos o enriquecimento gellneriano da noção cartesiana) constituem, assim, o modelo cartesiano da propedêutica cética ao filosofar, determinando o ponto necessário de partida para qualquer empreendimento filosófico positivo.

(23) Esse modelo cético-cartesiano – e nós vimos como ele foi definido nas *Hipótiposes* de Sexto Empírico – tornou-se, então, um paradigma onipresente no pensamento moderno e contemporâneo, algo como um senso comum filosófico, uma espécie de lugar comum da filosofia. Tudo se passa como se a etapa metodológica cética da *Primeira Meditação* se tivesse definitivamente incorporado aos nossos hábitos filosóficos. A *epokhé* sobre o Mundo comum – e, paralelamente, a adoção de um mundo apenas *par provision* — vieram a parecer ao filósofo moderno, e isso até aos nossos dias, como a única atitude correta e, por assim dizer, filosoficamente “natural” para quem se dispõe a filosofar.

C’était, on le sait, la manière cartésienne de manifester la certitude indubitable du *Cogito* et, une fois obtenu un critère de vérité, de construire le système métaphysique et le système physique de la connaissance vraie. Le génie cartésien a posé les jalons du rationalisme justificatif moderne et a exercé sur le développement de la philosophie occidentale l’influence que l’on sait. Ainsi, si la lecture proposée de l’émergence de la position justificationniste à partir de la crise sceptique de la Renaissance est correcte, si le justificationnisme n’est « justifié » que dans la mesure où il assume la validité de l’interrogation sceptique sur la connaissance humaine, alors il est également correct de dire que, de ce point de vue, le dogmatisme justificationniste, dans le mouvement même par lequel il se constitue, conserve en quelque sorte le scepticisme dont il se nourrit et qu’il se propose de vaincre. Il est donc juste d’affirmer que l’apport de Descartes a été décisif pour que le scepticisme s’inscrive dans le processus même de la constitution moderne de la philosophie occidentale.

(22) Mais le rôle de la philosophie cartésienne dans l’incorporation permanente du message sceptique dans la pensée moderne me semble beaucoup plus large. En effet, en faisant reposer la construction de son système philosophique sur une suspension sceptique préalable de la réalité « extérieure » et sur la remise en cause sceptique de toutes nos certitudes, y compris évidemment les plus banales et les plus

Це був, як ми знаємо, картезіанський спосіб виявити безсумнівну певність *Cogito i*, здобувши одного разу критерій істини, побудувати метафізичну і фізичну системи істинного пізнання. Картезіанський геній визначив той курс модерного верифікаціоністського раціоналізму, який ми знаємо, і здійснив відомий нині вплив на розвиток західної філософії. Отже, якщо запропоноване прочитання того, як верифікаціоністська позиція виникла зі скептичної кризи Ренесансу, є правильним, якщо верифікаціонізм є «верифікованим» лише тією мірою, якою він припускає обґрунтованість скептичного запитування щодо людського пізнання, тоді також правильно буде сказати, що, з цієї точки зору, у тому самому русі, через який верифікаціоністський догматизм конститується, він якимось чином зберігає той скептицизм, яким живиться і який береться подолати. Тому правильно стверджувати, що внесок Декарта був вирішальним для вбудовування скептицизму в сам процес модерного конститування західної філософії.

(22) Але роль картезіанської філософії в безперервному інкорпоруванні скептичного послання в модерну думку видається мені значно ширшою. Це пов'язано з тим, що, будуючи свою філософську систему на попередньому скептичному підвішуванні «зовнішньої» реальності й на скептичному поставленні під сумнів усіх наших певностей, вочевидь включно з найбанальнішими та найповсякденнішими, Декарт у своїх *Медитаціях* створив ту модель, яку його посткартезіанські нащадки приймуть майже одностайно. Ця модель завершується прийняттям звичайного життя, проміжним і «адокастичним», тобто через *morale par provision*, проголошену в *Дискурсії про метод*. Підвішування Світу й тимчасове та «адокастичне» прийняття Світу згідно з тимчасовою етикою пізнання (якщо прийняти гелнерівське збагачення Декартового поняття), таким чином, конституують Декартову модель скептичної пропедевтики філософування, що визначає необхідний вихідний пункт для будь-якого позитивного філософського починання.

(23) Ця скептично-картезіанська модель – і ми бачили, як вона була визначена в *Hypotiposes* Секста Емпірика – потім стала парадигмою, присутньою скрізь в модерній і сучасній думці, чимось на кшталт філософського спільного глузду, своєрідним філософським загальним місцем. Усе відбувається так, ніби методологічний скептичний етап *Першої Медитації* остаточно увійшов у наші філософські звички. *Epoché* щодо спільного Світу (і паралельно – прийняття світу лише *par provision*) стало здаватися модерному філософу, і то аж до сьогоднішнього дня, єдиною правильною і, так би мовити, філософськи «природною» позицією для кожного, хто береться філософувати.

quotidiennes, Descartes a établi, dans ses *Méditations*, un modèle que la postérité post-cartésienne assumera de manière quasi unanime. Ce modèle est complété par l'adoption provisoire et « adoxastique » de la vie ordinaire, c'est-à-dire par la morale par provision annoncée dans le *Discours de la méthode*. Suspension du Monde et adoption provisoire et « adoxastique » du Monde selon une éthique provisoire de la connaissance (si l'on accepte l'enrichissement gellnerien de la notion cartésienne) constituent ainsi le modèle cartésien de la propédeutique sceptique au philosophe, déterminant le point de départ nécessaire à toute entreprise philosophique positive.

(23) Ce modèle sceptique-cartésien – dont nous avons vu comment il était défini dans les *Esquisses* de Sextus Empiricus – est donc devenu un paradigme omniprésent dans la pensée moderne et contemporaine, une sorte de bon sens philosophique, une sorte de lieu commun de la philosophie. Tout se passe comme si l'étape méthodologique sceptique de la Première Méditation avait été définitivement intégrée à nos habitudes philosophiques. L'*epoché* sur le Monde commun – et, parallèlement, l'adoption d'un monde uniquement par provision – ont fini par apparaître au philosophe moderne, et ce jusqu'à nos jours, comme la seule attitude correcte et, pour ainsi dire, philosophiquement « naturelle » pour quiconque entreprend de philosopher.

(24) Entretanto, enquanto a metodologia cartesiana da *Primeira Meditação* percorreu sua etapa cética por via argumentativa, repassando os velhos argumentos pirrônicos e enriquecendo-os, demorando-se em utilizar e exacerbar a dúvida cética, a filosofia pós-cartesiana, via de regra, não mais se deu a esse trabalho. Porque tudo se passa como se tratasse de um ponto definitivamente adquirido, de um pressuposto necessário que, em geral, nem mesmo se precisa comentar e discutir. Quase como uma base axiomática – de conteúdo negativo – a que se pode mesmo omitir a referência. Nesse sentido, porque assim se formou e determinou a consciência filosófica da modernidade, cabe plena razão a Gellner quando nos fala de uma *epokhé* histórica, que o homem moderno vem praticando há alguns séculos e que de algum modo se lhe impõe como resultado de uma “situação objetiva”. Algo análogo se pode dizer para a ética cognitiva provisória.

(25) O sentido da história, porém, perdeu-se. É-se metodologicamente cético, sem sabê-lo; é-se cético “espontaneamente”. Desconhece-se que, na postura que “naturalmente” se adota para filosofar, vem embutida toda uma história da filosofia, uma história a que essa postura está umbilicalmente ligada e da qual ela é o produto hoje cristalizado. Um produto, portanto, razoavelmente datável, mesmo se secularmente vitorioso. O fruto cultural de uma época, como tantos outros traços da problemática filosófica moderna²². O ceticismo metodológico se tornou, assim, um paradigma, não somente onipresente, mas oculto, porque adotado inconscientemente²³. Não admira, pois, que o próprio Gellner, a quem se deve tão lúcida e brilhante descrição dessa “situação objetiva”, não faça referência ao ceticismo e não pareça ter consciência de quão cética – no sentido próprio e histórico do termo – é sua postura metodológica inicial²⁴.

(26) Essa postura preliminar, assumem-na não somente os “dogmatismos” sistemáticos, mas assim procedem igualmente quase todas as modalidades de empreendimento filosófico. Com efeito, os filósofos modernos e contemporâneos, em sua maioria, sejam metafísicos ou positivistas, marxistas ou freudianos, filósofos da ciência ou da linguagem, proibem-se, em suas filosofias, de assumir a realidade do Mundo cotidiano e de reconhecer um Saber humano e comum do Mundo. Nesse sentido, eles procedem, na medida em que lhes repugna um tal ponto de partida, a uma desqualificação teórica, a uma recusa filosófica do Mundo²⁵. Se algo dele tiram, é sempre furtivamente e com desconfiança.

(24) Cependant, alors que la méthodologie cartésienne de la Première Méditation traversait son stade sceptique par l'argumentation, reprenant les vieux arguments à la Pyrrhon et les enrichissant, prenant le temps d'utiliser et d'exacerber le doute sceptique, la philosophie post-cartésienne, en règle générale, ne prend plus le temps de le faire. Car tout se passe comme s'il s'agissait d'une évidence, d'un présupposé nécessaire qui, en général, n'a même pas besoin d'être commenté ou discuté. C'est presque une base axiomatique – avec un contenu négatif – qui peut même être omise. En ce sens, parce que c'est ainsi que s'est formée et déterminée la conscience philosophique de la modernité, Gellner a tout à fait raison lorsqu'il parle d'une *epoché* historique, que l'homme moderne pratique depuis quelques siècles et qui lui est en quelque sorte imposée en raison d'une « situation objective ». Il en va de même pour l'éthique cognitive provisoire.

(25) Mais le sens de l'histoire a été perdu. On est méthodologiquement sceptique sans le savoir, on est sceptique « spontanément ». On ignore que la posture que l'on adopte « naturellement » pour philosopher s'inscrit dans toute une histoire de la philosophie, une histoire à laquelle cette posture est ombilicalement liée et dont elle est aujourd'hui le produit cristallisé. Un produit, donc, que l'on peut raisonnablement dater, même s'il est séculairement victorieux. Le fruit culturel d'une époque, comme tant d'autres caractéristiques des problèmes philosophiques modernes.²²

(24) Утім, якщо картезіанська методологія *Першої Медитації* пройшла свій скептичний етап через аргументацію, що знову застосовує старі пірронічні аргументи і збагачує їх, витрачаючи час на використання і загострення скептичного сумніву, то посткартезіанська філософія як правило вже не знаходить часу на це. Бо все йде так, ніби маємо справу з якоюсь очевидністю, необхідною передумовою, яку, загалом кажучи, навіть не потрібно коментувати чи обговорювати. Це майже як аксіоматична основа – негативного змісту, – яку можна навіть проминути. У цьому сенсі, оскільки саме так формувалася і визначалася філософська свідомість модерності, Гелнер абсолютно правий, коли говорить про деяке історичне *epokhé*, яке модерна людина практикує вже кілька століть і яке їй так чи інакше накинута внаслідок деякої «об'єктивної ситуації». Щось подібне можна сказати і про тимчасову когнітивну етику.

(25) Однак історичне чуття було втрачене. Ми є методологічно скептичними, не усвідомлюючи цього, ми є скептичними «спонтанно». Ми не відаємо, що позиція, яку ми «природно» приймаємо, щоб філософувати, вписана в усю історію філософії, історію, з якою ця позиція пов'язана пуповиною і кристалізованим продуктом якої вона є сьогодні. Продуктом, що, таким чином, може бути підставою датований, навіть якщо він є переможним в очах світу. Культурним плодом епохи, як і багато інших рис модерних філософських проблем²². Методологічний скептицизм, таким чином, став парадигмою, не тільки скрізь присутньою, але й прихованою, позаяк прийнятою несвідомо²³. Тож не дивно, що сам Гелнер, якому ми завдячуємо таким ясным і блискучим описом цієї «об'єктивної ситуації», не покликається на скептицизм і, здається, не усвідомлює, наскільки скептичною – у власному та історичному значенні цього слова – є його початкова методологічна позиція²⁴.

(26) Таку попередню позицію посідають не лише систематичні «догматизми», але й майже всі різновиди філософських пошуків. Справді, більшість модерних і сучасних філософів – метафізичних чи позитивістських, марксистських чи фрейдистських, філософів науки чи мови – забороняють собі у своїх філософіях приймати реальність повсякденного Світу і визнавати людське і спільне Знання про Світ. У цьому сенсі, оскільки їх відштовхує такий вихідний пункт, вони йдуть до теоретичної дискваліфікації, до філософської відмови від Світу²⁵. Якщо вони щось і беруть від нього, то завжди крадькома та з підозрою.

Le scepticisme méthodologique est ainsi devenu un paradigme, non seulement omniprésent, mais caché, car adopté inconsciemment.²³ Il n'est donc pas étonnant que Gellner lui-même, à qui l'on doit une description aussi lucide et brillante de cette « situation objective », ne fasse aucune référence au scepticisme et ne semble pas être conscient de combien sceptique – au sens propre et historique du terme – est sa position méthodologique initiale.²⁴

(26) Non seulement les « dogmatismes » systématiques adoptent cette position préliminaire, mais aussi presque toutes les modalités de l'entreprise philosophiques. En effet, la plupart des philosophes modernes et contemporains, qu'ils soient métaphysiques ou positivistes, marxistes ou freudiens, philosophes des sciences ou du langage, s'interdisent dans leurs philosophies de prendre en charge la réalité du Monde quotidien et de reconnaître un Savoir commun et humaine du Monde. En ce sens, ils procèdent, dans la mesure où un tel point de départ les rebute, à une disqualification théorique, à un refus philosophique du Monde.²⁵ S'ils en prennent quelque chose, c'est toujours furtivement et avec méfiance.

Porque essa recusa se tornou natural, o apego ao Mundo se tornou “ingênuo”. E os “dogmatismos”, sistemáticos ou não, se constróem, então, *fora do Mundo* que o filósofo conhece enquanto homem comum, num espaço próprio e privativo que a filosofia para si mesma cria, num espaço extramundano²⁶. Filosoficamente, na melhor das hipóteses, o Mundo será apenas um problema, e um problema que o filósofo enfrenta de *fora do Mundo*, já que, como quer Danto, “os homens existem sem o mundo, quando o que eles conhecem é o mundo” (cf. Danto, 1968, p ix)²⁷. Algumas filosofias ainda se darão por tarefa a recuperação do velho Mundo. A maioria delas, porém, parece ter-lhe voltado definitivamente as costas.

(27) Donde o abismo que necessariamente se cava entre a especulação filosófica que se constrói e a vida comum que o filósofo vive “adoxasticamente”. Entre o filósofo *qua* filósofo e o homem comum que ele é, quando não filosofa. Entre o *lógos* filosófico e o discurso comum, no mais das vezes estigmatizado como obscuro, opaco, inconsciente. Dele faz-se um uso implicitamente cético: ele é mero instrumento, não veículo de verdade; diz-se com ele, porém não se asseve verdadeiramente²⁸. Tenta-se subir na escada da metáfora.

(28) É bem verdade que, nas últimas décadas, o assim chamado senso comum vem ganhando alguma voga e encontrando defensores, mormente entre filósofos de algum modo ligados à filosofia analítica. Assim é que Karl Popper entende que “ciência, filosofia, pensamento racional, todos devem partir do senso comum” (cf. Popper, 1981, p. 33). Contra os partidários das “rupturas epistemológicas”, ele sustenta que “toda ciência, e toda filosofia, são senso comum esclarecido” (cf., ibidem, p. 34). Também para Quine, a ciência não é mais do que o senso comum feito autoconsciente, valendo dizer o mesmo para a filosofia, já que ela não se distingue essencialmente da ciência pelo propósito ou pelo método, mas tão-somente pelo seu escopo universalmente abrangente (cf. Quine, 1960, p. 3-40, 275). Mas, num e noutro caso, não se trata por certo de reconhecer um autêntico Saber do Mundo, nem de reconhecer a realidade de um Mundo “dado”, mas tão-somente de acentuar que, para fazer ciência ou filosofia, o senso comum constitui o ponto necessário de partida. Ponto de partida indispensável, mas vago e inseguro, diz-nos Popper, que envolve freqüentemente opiniões falsas e inadequadas, forçando-nos a construir sobre fundamentos inseguros (cf. Popper, 1981, p. 33-4). Resta sempre que, para um Popper ou para um Quine, a autocrítica sistemática do senso comum define o caminho para a filosofia.

Parce que ce refus est devenu naturel, l'attachement au monde est devenu « naïf ». Et les « dogmatismes », systématiques ou non, se construisent alors *au dehors du Monde* que le philosophe connaît en tant qu'homme ordinaire, dans un espace privé que la philosophie se crée, dans un espace extra-mondain.²⁶ Philosophiquement, au mieux, le Monde ne sera qu'un problème, et un problème que le philosophe affronte *du dehors du Monde*, puisque, comme le dit Danto, « les hommes existent sans le monde, alors que ce qu'ils connaissent est le monde » (Danto 1968, p. ix).²⁷ Certaines philosophies se donneront encore pour tâche de retrouver le vieux Monde. Mais la plupart d'entre elles semblent lui avoir définitivement tourné le dos.

(27) D'où l'abîme qui se creuse nécessairement entre la spéculation philosophique qui se construit et la vie ordinaire que le philosophe vit « adoxastiquement ». Entre le philosophe en tant que philosophe et l'homme ordinaire qu'il est quand il ne philosophe pas. Entre le *lógos* philosophique et le discours ordinaire, souvent stigmatisé comme obscur, opaque et inconscient. Duquel on fait un usage implicitement sceptique : il n'est qu'un instrument, pas un véhicule de vérité ; on dit avec lui, mais on n'affirme vraiment pas.²⁸ On essaie de monter l'escalier de la métaphore.

Позаяк ця відмова стала природною, прив'язаність до Світу стала «наївною». І «догматизми», систематичні чи ні, тоді конструюються *поза Світом*, який філософ знає як звичайна людина, у власному приватному просторі, що його філософія створює для себе, у позесвітовому просторі²⁶. З філософської точки зору, Світ буде в найкращому випадку лише проблемою, і проблемою, з якою філософ стикається *поза Світом*, оскільки, за словами Данто, «люди існують без світу, тоді як те, що вони знають, є світом» [див. Danto 1968: ix]²⁷. Деякі філософії все ще ставлять перед собою завдання віднайти старий Світ. Однак більшість з них, здається, остаточно відвернулися від нього.

(27) Звідси і прірва, що неминує виникає між філософською спекуляцією, яка конструюється, і звичайним життям, яке філософ проживає «адоксастично». Між філософом як філософом і звичайною людиною, якою він є, коли не філософує. Між філософським *lógos* і звичайним мовленням, яке часто стигматизують як темне, непрозоре і несвідоме. До якого імпліцитно ставляться скептично: це лише інструмент, а не носій істини; з його допомогою щось говорять, але не стверджують істин²⁸. Ми намагаємося піднятися сходами метафори.

(28) Це правда, що в останні десятиліття те, що називають «спільним глуздом», набуває певної моди і знаходить захисників, особливо серед філософів, так чи інакше пов'язаних з аналітичною філософією. Наприклад, Карл Поппер вважає, що «наука, філософія і раціональне мислення повинні виходити зі спільного глузду» [див. Popper 1981: 33]. На противагу прихильникам «епістемологічних розривів» він стверджує, що «вся наука і вся філософія є просвітненим спільним глуздом» [див. *ibid.*: 34]. Для Квайна також наука – не що інше, як спільний глузд, що усвідомив себе, і те саме стосується філософії, оскільки вона істотно не відрізняється від науки своєю метою чи методом, а лише всеохопністю свого наміру [див. Quine 1960: 3-40, 275]. Але в обох випадках мова, певна річ, не йде ні про визнання автентичного Знання про Світ, ні про визнання реальності «даного» Світу, а лише про те, щоб підкреслити, що спільний глузд є незамінним вихідним пунктом занять наукою або філософією. Незамінним – але розпливчастим і непевним, каже Поппер, таким, що часто включає в себе хибні й неадекватні думки, змушуючи нас будувати на ненадійному фундаменті [див. Popper 1981: 33-34]. Що для Поппера, що для Квайна систематична самокритика спільного глузду завжди визначатиме шлях до філософії.

(28) Il est vrai que, depuis quelques décennies, ce que l'on appelle le « sens commun » connaît une certaine vogue et trouve des défenseurs, notamment parmi les philosophes qui sont un peu liés à la philosophie analytique. Karl Popper (1981, p. 33), par exemple, estime que « la science, la philosophie et la pensée rationnelle doivent toutes partir du sens commun ». Contre les tenants des « ruptures épistémologiques », il soutient que « toute science, et toute philosophie, est du bon sens éclairé » (1981, p. 34). Pour Quine (1960, p. 3-40, 275) aussi, la science n'est rien d'autre que le sens commun rendu conscient de lui-même, et il en va de même pour la philosophie, puisqu'elle ne se distingue pas essentiellement de la science par son but ou sa méthode, mais seulement par sa portée universelle. Mais dans un cas comme dans l'autre, il ne s'agit certainement pas de reconnaître une authentique Savoir du Monde, ni de reconnaître la réalité d'un Monde « donné », mais simplement de souligner que, pour faire de la science ou de la philosophie, le sens commun est le point de départ indispensable. Point de départ indispensable, mais vague et peu sûr, nous dit Popper (1981, p. 33-4), qui implique souvent des opinions fausses et inadéquates, nous obligeant à construire sur des bases peu sûres. Il reste toujours que, pour un Popper ou un Quine, l'autocritique systématique du sens commun définit le chemin de la philosophie.

(29) Mas o paradigma cético-cartesiano domina ainda a postura filosófica da maioria dos pensadores de nosso tempo. Provocadas, suas filosofias retomam velhas armas do arsenal cético e brandem-nas de novo para desqualificar o senso comum. E, *a fortiori*, não hesitam em fulminar qualquer defesa que porventura se empreenda de uma postura de apego ao velho Mundo familiar. Ou qualquer pretensão que se tenha de identificar nossa visão cotidiana das coisas com um Saber humano e comum do Mundo. Se ousamos enveredar por esse caminho, as filosofias repetem contra nós seus procedimentos históricos e, na medida do que lhes é conveniente, consentem mesmo em desvelar e explicitar o paradigma de que se alimentam.

(30) Iniciamos esta reflexão, assumindo um personagem que, desencantado do debate infundável das filosofias, a elas renunciou e mergulhou de corpo e alma na vida comum e se reencontrou como homem comum e qualquer. Partilhando com seus semelhantes a experiência do Mundo comum, ele define para si próprio sua visão do Mundo e descobre quanto ela tem de comum com as visões do Mundo dos outros homens. Ele atenta também no fato de que ele próprio e quantos detêm essa visão comum do Mundo a identificam espontaneamente, ao menos em parte, como um Saber humano e comum do Mundo. Falamos, a seguir, do desafio cético a esta pretensão de saber, um desafio que vem contestar-nos o direito, mesmo no nível da vida cotidiana, de efetivamente opinar, de crer e de asserir, de reivindicar, em suma, qualquer posse de verdades. Lembramos a invenção cética de todo um arsenal de tropos e figuras, utilizados ao longo de argumentações demolidoras, quais potentes baterias que o ceticismo assesta contra todas as nossas certezas. E mostramos como, mediante o uso desse seu poder argumentativo, a filosofia cética pretende induzir-nos a uma suspensão de juízo, não apenas sobre teses ou asserções filosóficas, mas sobre nossas mesmas opiniões e certezas cotidianas. E mostramos também como essa *epokhé* se acompanha, na proposta cética, de uma observância “adoxástica” da vida comum, em substituição à nossa costumeira vivência “dóxicas” da experiência cotidiana. Tentamos descrever, finalmente, o processo pelo qual esses elementos essenciais da proposta cética, sobretudo por obra e graça do cartesianismo, se enraizaram entranhadamente no pensamento filosófico moderno e contemporâneo, consubstanciando algo como uma postura metodológica básica e comum, mesmo se no mais das vezes apenas implícita. Uma postura de tal modo e tão profundamente assimilada que a filosofia não mais se detém em rediscutir e reavaliar a velha argumentação cética que a justificou historicamente.

(29) Mais le paradigme sceptique-cartésien domine encore la position philosophique de la plupart des penseurs de notre temps. Lorsqu'on les provoque, leurs philosophies reprennent les vieilles armes de l'arsenal sceptique et les brandissent à nouveau pour disqualifier le sens commun. Et, *a fortiori*, elles n'hésitent pas à saper toute défense d'une position d'attachement à l'ancien Monde familier. Ou toute prétention à identifier notre vision quotidienne des choses à un Savoir commun et humaine du Monde. Si nous osons nous engager dans cette voie, les philosophies répètent contre nous leurs procédures historiques et, dans la mesure où cela leur convient, consentent même à dévoiler et à expliciter le paradigme dont elles se nourrissent.

(30) Nous avons commencé cette réflexion en nous mettant dans la peau d'un personnage qui, désenchanté par les débats sans fin des philosophies, y a renoncé et s'est plongé corps et âme dans la vie ordinaire pour se retrouver en tant qu'homme ordinaire. En partageant l'expérience du Monde commun avec ses semblables, il définit sa propre vision du Monde et découvre combien elle a de points communs avec celle des autres. Il se rend également compte que lui-même et ceux qui ont cette vision commune du Monde l'identifient spontanément, au moins en partie, comme un Savoir commun et humaine du Monde. Nous avons parlé, ensuite, de la contestation sceptique de cette prétention au

(29) Але скептично-картезіанська парадигма все ще є панівною у філософських позиціях більшості мислителів нашого часу. Коли їх провокують, їхні філософії знову дістають стару зброю зі скептичного арсеналу і знову розмахують нею, щоб дискваліфікувати спільний глузд. І *a fortiori* вони без вагань підважують будь-який захист позиції, заснованої на прив'язаності до старого знайомого Світу. Або будь-яку претензію на ототожнення нашого повсякденного бачення речей зі спільним і людським Знанням про Світ. Якщо ми наважуємося стати на цей шлях, філософії повторюють проти нас свої історичні процедури і, якщо це їм вигідно, навіть погоджуються розкрити і прояснити парадигму, якою вони живляться.

(30) Ми почали ці роздуми з персонажа, який, розчарувавшись у нескінченних філософських дебатах, зрікся їх, занурився тілом і душею у звичайне життя й заново відкрив себе як звичайну людину. Поділяючи досвід спільного Світу з подібними до себе, він визначає для себе своє бачення Світу і відкриває, як багато спільного воно має з баченнями Світу, властивими іншим людям. Він також звертає увагу на те, що й він сам, і ті, хто має це спільне бачення Світу, спонтанно ідентифікують його, принаймні частково, як спільне й людське Знання про Світ. Далі ми поговорили про скептичне оскарження цієї претензії на знання, оскарження, яке зводиться до того, щоб поставити під питання наше право, навіть на рівні повсякденного життя, дійсно висловлювати [свою] opiniю, вірити і стверджувати, коротше кажучи – претендувати на якесь володіння істинами. Ми нагадали про винайдення скептиками цілого арсеналу тропів і фігур, що в процесі руйнування аргументів застосовуються як потужні батареї, які скептицизм використовує проти всіх наших певностей. І ми показали, як скептична філософія, використовуючи свою аргументативну силу, прагне спонукати нас підвісити судження не лише про філософські тези чи твердження, але й про наші власні opinii та повсякденні певності. Ми також показали, яким чином це *epoché* супроводжується в скептичній пропозиції «адоксастичним» спостереженням звичайного життя як заміником нашого звичного «доксастичного» досвіду повсякденності. Нарешті, ми спробували описати процес, завдяки якому ці істотні елементи скептичної пропозиції, передусім завдяки праці картезіанства та з його милості, вкоренилися в модерному й сучасному філософському мисленні, закріпивши щось на кшталт базової та спільної методологічної позиції, навіть якщо вона часто є лише імпліцитною. Позиції настільки глибоко засвоєної, що філософія більше не зупиняється на тому, щоби заново продискутувати й переоцінити старі скептичні аргументи, які її історично виправдовували.

savoir, contestation qui vient remettre en cause notre droit, même au niveau de la vie quotidienne, de donner effectivement une opinion, de croire et d'affirmer, de revendiquer, en somme, une quelconque possession de vérités. Nous avons rappelé l'invention par les sceptiques de tout un arsenal de tropes et de figures, utilisés au cours de la démolition des arguments, comme de puissantes batteries que le scepticisme utilise contre toutes nos certitudes. Et nous avons montré comment, par l'usage de sa puissance argumentative, la philosophie sceptique vise à nous amener à suspendre notre jugement, non seulement sur les thèses ou les affirmations philosophiques, mais sur nos propres opinions et nos certitudes quotidiennes. Nous avons également montré comment cet *epoché* s'accompagne, dans la proposition sceptique, d'une observation « adoxastique » de la vie ordinaire, qui se substitue à notre expérience « doxique » habituelle de la vie quotidienne. Enfin, nous avons essayé de décrire le processus par lequel ces éléments essentiels de la proposition sceptique, surtout à travers l'œuvre et la grâce du cartésianisme, se sont incrustés dans la pensée philosophique moderne et contemporaine, en consolidant quelque chose comme une position méthodologique de base et commune, même si elle n'est souvent qu'implicite. Une position si profondément assimilée que la philosophie ne s'arrête plus pour rediscuter et réévaluer le vieil argument sceptique qui l'a historiquement justifiée.

(31) Ora, como situar-me, perguntará nosso personagem, eu que renunciei às filosofias e me apeguei ao Mundo comum, eu que partilho o Saber humano desse Mundo, ao desafio que o ceticismo a eles — e a mim, portanto — representa? Reflito sobre a diferença entre a postura cética e a minha. Como os céticos, eu fiz a experiência da *diaphonia* das doutrinas filosóficas; como eles, dei-me conta desse extraordinário e infundável processo pelo qual as filosofias umas às outras se desqualificam, com argumentações igualmente plausíveis e insolúvelmente conflitantes. A essa situação das filosofias, o ceticismo respondeu com a *epokhé* sobre cada tese filosófica, enquanto persevera numa investigação incansável. Minha reação foi diferente: a experiência repetida do fracasso levou-me a desesperar da busca de uma solução para os conflitos das filosofias, arrastou-me ao cansaço, ao desânimo, ao abandono do empreendimento. Não me pareceu razoável nem natural prosseguir na experiência, não me atraiu o projeto de preservar um esforço “zetético” numa caminhada sem perspectivas. Optei pela renúncia pura e simples ao filosofar. Uma atitude humana e existencial, nada filosófica e que, por certo, não se pretendia filosófica; uma atitude filosoficamente injustificável e que eu jamais quis justificar filosoficamente (cf., acima, “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, p. 43).

(32) No que concerne à vida comum em que me reencontrei, ela é certamente para mim coisa bem outra que não o *bios koinós*, tal como os céticos a concebem após a *epokhé* a que me querem arrastar. Porque eu a assumi a sério e “pra valer”, ao estilo do homem comum. Vivendo suas opiniões, suas crenças, suas certezas, mesmo se devendo utilizar, aqui e ali, ao sabor da necessidade, os recursos de autocritica que o Saber Comum coloca a meu dispor. Não creio possível viver sem efetivamente opinar e sem crer, sem crer séria e convictamente. Não creio possível viver sem conhecer, nem dizer sem asserir. A mera observância “adoxástica” das necessidades da vida aparece-me como uma aberração patológica. Nem me parece aceitável crer, fingindo-se que se não crê; asserir, fingindo-se que se não asserire. A *adoxia* cética tem para mim o sabor de uma ficção.

(31) Or, comment me situer, demandera notre personnage, moi qui ai renoncé aux philosophies et me suis attaché au Monde commun, moi qui partage le Savoir humain de ce Monde, face au défi que le scepticisme leur – et donc à moi – lance ? Je réfléchis à la différence entre la position sceptique et la mienne. Comme les sceptiques, j’ai fait l’expérience de la *diaphonia* des doctrines philosophiques ; comme eux, j’ai réalisé ce processus extraordinaire et sans fin par lequel les philosophies se disqualifient les unes les autres par des argumentations également plausibles et insolublement contradictoires. A cette situation des philosophies, le scepticisme a répondu par l’*epoché* sur chaque thèse philosophique, tout en persévérant dans une investigation inlassable. Ma réaction a été différente : l’expérience répétée de l’échec m’a conduit à désespérer de la recherche d’une solution aux conflits des philosophies, elle m’a entraîné vers la fatigue, le découragement et l’abandon de l’entreprise. Il ne m’a pas semblé raisonnable ni naturel de poursuivre l’expérience, je n’étais pas attiré par l’idée de maintenir un effort « zététique » sur un chemin sans perspectives. J’ai opté pour un renoncement pur et simple à philosopher.

(31) Але ж як мені ставитися, запитає наш герой, мені, який відмовився від філософії і приєднався до спільного Світу, який поділяє людські Знання про цей Світ, до виклику, що його скептицизм кидає їм – а отже, і мені? Я розмірковую над різницею між скептичною позицією і мою. Як і скептики, я маю досвід *diaphonia* філософських доктрин; як і вони, я склав собі звіт про цей надзвичайний і нескінченний процес, в якому філософії дискваліфікують одна одну за допомогою однаково правдоподібних і нерозв'язно суперечливих аргументів. На цю ситуацію, в яку потрапляють філософії, відповіддю скептицизму було *epoché* кожної філософської тези, при продовженні невтомного розвідування. Моя реакція була іншою: багаторазовий досвід невдач змусив мене розчаруватися в шуканні розв'язку конфліктів між філософіями, він приволік мене до виснаження, зневіри і відмови від цієї справи. Продовження експерименту не здавалося мені розумним чи природним, мене не приваблювала ідея продовжувати «зететичне» зусилля на безперспективному шляху. Я обрав чисту і просту відмову від філософування. Це була людська й екзистенційна поведінка, зовсім не філософська і, певна річ, не призначена такою бути; філософськи неперевірна поведінка, яку я ніколи не хотів філософськи верифікувати [див. Porchat Pereira et al. 1981: 43].

(32) Що стосується звичайного життя, в якому я опинився, то для мене це, безумовно, щось зовсім відмінне від *bios koinós*, як його уявляють скептики після *epoché*, в яке вони хочуть мене втягнути. Адже я поставився до цього серйозно і «по-справжньому», у стилі звичайної людини. Я живу своїми опініями, своїми віруваннями, своїми певностями, навіть якщо мені доводиться використовувати де-не-де, мірою необхідності, ресурси самокритики, які Спільне Знання надає в моє розпорядження. Я не думаю, що можна жити, не маючи опінії й не вірячи, не вірячи серйозно й переконано. Я не думаю, що є можливим жити, не знаючи, або говорити, не стверджуючи. Просте «адоксастичне» дотримання життєвих потреб видається мені патологічним відхиленням. Я також не вважаю прийнятним вірити, вдаючи, що не віриш; стверджувати, вдаючи, що не стверджуєш. Для мене скептична *adoxia* має присмак вигадки.

C'était une attitude humaine et existentielle, pas du tout philosophique et certainement pas destinée à l'être ; une attitude philosophiquement injustifiable que je n'ai jamais voulu justifier philosophiquement (Porchat 2007, p. 43).

(32) En ce qui concerne la vie commune dans laquelle je me suis retrouvé, il s'agit certainement pour moi de quelque chose de tout à fait différent du *bios koinós*, tel que les sceptiques le conçoivent après l'*epoché* dans lequel ils veulent m'entraîner. Parce que je l'ai pris au sérieux et « pour de vrai », à la manière du commun des mortels. Je vis mes opinions, mes croyances, mes certitudes, même si je dois utiliser, ici et là, au besoin, les ressources de l'autocritique que le Savoir Commun met à ma disposition. Je ne pense pas qu'il soit possible de vivre sans avoir d'opinion et sans croire, sans croire sérieusement et avec conviction. Je ne pense pas qu'il soit possible de vivre sans savoir, ou de dire sans affirmer. La simple observation « adoxastique » des nécessités de la vie me paraît être une aberration pathologique. Je ne pense pas non plus qu'il soit acceptable de croire en prétendant ne pas croire, d'affirmer en prétendant ne pas affirmer. Pour moi, l'*adoxie* sceptique a la saveur d'une fiction.

(33) Vivo, então, “doxicamente” minha vida de homem, sem filosofar. Ora, o estranho e curioso paradoxo do ceticismo está em que ele instala decididamente a filosofia no seio da vida comum. Se me permitem a expressão, ele a infesta de filosofia, para fazer a filosofia triunfar sobre ela e *reduzi-la*. Ele o consegue, mediante o ardiloso estratagema que consiste em tratar a visão comum do Mundo, que reflete nossa experiência cotidiana, como se ela fosse uma teoria do Mundo; em equiparar o uso ordinário do discurso ao seu uso filosófico; em tratar as asserções e opiniões do homem comum em pé de igualdade com as teses dos filósofos. Sob o pretexto de que os filósofos argumentaram contra elas e as contestaram ou, inversamente, de que argumentaram em seu favor e as defenderam, os céticos logram integrar as proposições ordinárias ao conflito das filosofias. A “promoção” insidiosa dessas proposições ao estatuto, pouco recomendável, de teses filosóficas propicia-lhes, então, a ocasião de a umas e outras oferecer um destino comum: o de serem igualmente objeto da dúvida cética e da suspensão de juízo. Tentando convencer-nos de que os homens comuns fazemos filosofia sem saber, o ceticismo rejeita toda pretensão humana ao saber, ao conhecimento, à verdade²⁹.

(34) Com relação à filosofia e com relação à vida comum, minha atitude é, portanto, bem mais radical que a do ceticismo. Minha renúncia à filosofia se quer total e definitiva, o ceticismo permanece nela; meu regresso à vida comum quer-se absoluto e sem compromissos, o ceticismo a *reduz* filosoficamente, ele é o triunfo da filosofia sobre a Vida. Se nela logro manter-me, apegado ao humano Saber do Mundo, se consigo resistir com êxito à investida cética, poderei ter a certeza de que me libertei para sempre do canto da sereia, de que me reencontrei realmente como homem. Terei vencido a luta contra a corrente. Em caso contrário, porém, meu retorno à plenitude da vida comum terá sido passageiro e ilusório. Vitorioso o ceticismo, as filosofias saberão servir-se dele para fazer-me rever minha renúncia a elas. Tal é, como tal sempre foi, o perigo do ceticismo: ele se faz facilmente – ele se fez, historicamente – porta de entrada, vestíbulo, propedêutica metodológica, a certas formas de dogmatismo. Ele “limpa o terreno” para essas filosofias, oferece-lhes o ensejo para a criação de seus espaços extramundanos. E muita filosofia dogmática soube espertamente pô-lo a seu serviço.

(33) Je vis donc ma vie d’homme « doxicement », sans philosopher. Or, l’étrange et curieux paradoxe du scepticisme, c’est qu’il installe de manière décisive la philosophie au cœur de la vie ordinaire. Si je puis dire, il l’infeste de philosophie, pour la faire triompher et la *réduire*. Il y parvient par la ruse qui consiste à traiter la vision commune du Monde, qui reflète notre expérience quotidienne, comme s’il s’agissait d’une théorie du Monde ; à mettre sur le même plan l’usage ordinaire de la parole et son usage philosophique ; à mettre sur le même plan les affirmations et les opinions des gens ordinaires et les thèses des philosophes. Sous prétexte que des philosophes ont argumenté contre elles et les ont contestées ou, à l’inverse, qu’ils ont argumenté en leur faveur et les ont défendues, les sceptiques parviennent à intégrer des propositions ordinaires dans le conflit des philosophies. La « promotion » insidieuse de ces propositions au statut ingrat de thèses philosophiques leur donne alors l’occasion de s’offrir mutuellement un sort commun : celui d’être également l’objet du doute sceptique et de la suspension du jugement. En tentant de nous convaincre que les gens ordinaires font de la philosophie sans le savoir, le scepticisme rejette toute prétention humaine à la connaissance, à la vérité.²⁹

(33) Тому я живу своїм людським життям «доксастично», не філософуючи. Однак дивний і цікавий парадокс скептицизму полягає в тому, що останній рішуче утверджує філософію в серці звичайного життя. Якщо можна так висловитися, він заражає його філософією, щоб філософія тріумфувала над ним і *редукувала його*. Він досягає цього за допомогою хитрого прийому, трактуючи звичайне бачення Світу, яке відображає наш повсякденний досвід, так, ніби воно є теорією Світу; прирівнюючи звичайний ужиток мовлення до його філософського вжитку; потрактовуючи твердження й опінії звичайних людей на рівних із тезами філософів. Під тим приводом, що філософи аргументували проти них і оскаржували їх або, навпаки, аргументували на їхню користь і захищали їх, скептикам вдається залучити звичайні висловлювання в конфлікт філософій. Підступне «підвищення» цих висловлювань до невдячного статусу філософських тез дає їм нагоду взаємно віддати себе спільній долі: долі бути однаково об'єктом скептичного сумніву і підвищування судження. Намагаючись переконати нас, що звичайні люди, не знаючи того, займаються філософією, скептицизм відкидає будь-яку людську претензію на знання, на істину²⁹.

(34) Моє ставлення до філософії і звичайного життя набагато радикальніше, ніж скептичне. Моя відмова від філософії має бути повною і остаточною, скептицизм залишається в ній; моє повернення до звичайного життя має бути абсолютним і безкомпромісним, скептицизм його філософськи *редукує*, це тріумф філософії над Життям. Якщо мені вдасться залишитися в ньому, прилученим до людського Знання про Світ, якщо я успішно протистоятиму скептичному натискові, я можу бути певним, що назавжди звільнився від співу сирен, що я реально перевірив себе як людину. Я виграв боротьбу проти течії. Якщо ж ні, то моє повернення до повноти звичайного життя було швидкоплинним та ілюзорним. Якщо скептицизм перемагає, філософії зможуть використати його, щоб змусити мене переглянути мою відмову від них. У цьому, як і завжди, полягає небезпека скептицизму: він легко стає – історично ставав – брамою, передпокоюм, методологічною пропедевтикою для певних форм догматизму. Він «розчищає ґрунт» для цих філософій, дає їм можливість творити свої позасвітові простори. І багато догматичних філософій вміло цим скористалися.

(34) Vis-à-vis de la philosophie et de la vie ordinaire, mon attitude est donc beaucoup plus radicale que celle du scepticisme. Mon renoncement à la philosophie se veut total et définitif, le scepticisme y reste ; mon retour à la vie ordinaire se veut absolu et sans concession, le scepticisme la réduit philosophiquement, c'est le triomphe de la philosophie sur la Vie. Si je parviens à me maintenir en elle, attaché au Savoir humain du Monde, si je résiste avec succès à l'assaut sceptique, je peux être sûr que je me suis libéré pour toujours du chant des sirènes, que je me suis vraiment redécouvert en tant qu'homme. J'aurai gagné le combat contre le courant. Dans le cas contraire, mon retour à la plénitude de la vie commune aura été fugace et illusoire. Si le scepticisme l'emporte, les philosophies pourront l'utiliser pour me faire revenir sur mon renoncement à elles. Tel est, comme il l'a toujours été, le danger du scepticisme : il devient facilement – il est devenu historiquement – une porte d'entrée, un vestibule, une propédeutique méthodologique pour certaines formes de dogmatisme. Il « déblaye le terrain » pour ces philosophies, il leur offre l'opportunité de créer leurs espaces extra-mondains. Et de nombreuses philosophies dogmatiques ont su en faire un usage astucieux.

Notas [примітки португальською]

¹ Este texto foi publicado em *Manuscrito*, vol. IX, n. 1, São Paulo, 1986, p. 143-59; também em *Crítica* n. 1, 1987, Lisboa, p. 57-77; e em Porchat Pereira, *Vida Comum e Ceticismo*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1993, p. 96-120. Uma versão para o espanhol – “Saber Comum y Escepticismo” – foi publicada na *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XII, n.3, Buenos Aires, 1986, p. 283-99.

² Desenvolvi, em textos anteriores, esse itinerário que leva da experiência do conflito insanável das filosofias à redescoberta da vida comum e de seu Saber do Mundo, cf., acima, “O Conflito das Filosofias”, p. 13-23; “Prefácio a uma Filosofia”, p. 25-39 e “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, p. 41-71.

³ Os sete primeiros dentre os dez tropos atribuídos a Enesidemo lidam, sobretudo, com as discrepâncias das percepções. Para o argumento baseado nos sonhos, cf. H.P. I, 104.

⁴ Este é o objeto do 10º tropo de Enesidemo.

⁵ A relatividade das coisas é tematizada no 8º tropo de Enesidemo (cf. H.P. I, 135-40) e é também objeto de um dos cinco tropos atribuídos ao cético Agripa (cf. H.P. I, 175-7).

⁶ Sobre a inexistência de demonstrações, cf. a longa série de argumentos desenvolvidos em H.P. II, 144-192.

⁷ Sobre os diferentes significados de “critério”, cf. I, 21 seg.; II, 14-7. Sobre a inexistência de um critério da verdade, cf. II, 18-21. Para uma discussão geral da problemática do critério, cf. II, 22-79 e o primeiro dos dois livros que compõem a obra de Sexto Empírico intitulada *Contra os Lógicos* (AM VII e VIII, respectivamente).

⁸ Sobre como entender corretamente as fórmulas da filosofia cética em geral, cf. H.P. I, 187-209.

⁹ Cf. a expressão literal de Sexto Empírico: “O cético, porque ama a humanidade, quer curar pelo discurso, o melhor que pode, a presunção e a temeridade dos dogmáticos”. (cf. H.P. III, 280). A propósito dessa concepção de filosofia como terapêutica, vale a pena lembrar, não apenas que Sexto Empírico era médico, mas sobretudo que ele dedica todo um capítulo das *Hipotiposes* ao estudo da proximidade doutrinária entre o ceticismo e a medicina Metódica, à qual estava associado. O tema da filosofia como terapêutica, a concepção da linguagem, a metáfora da escada, são indicadores suficientes de quão proveitoso seria aprofundar a comparação entre o ceticismo grego e a filosofia wittgensteiniana.

¹⁰ Cf. H.P. I, 1-7. O verbo grego *zeteîn* significa “procurar”, “buscar”. No mesmo início das *Hipotiposes*, Sexto Empírico distingue as três principais formas de filosofia: a dogmática, que pretende ter descoberto a Verdade; a acadêmica, que a declara inapreensível; e a cética, que permanece investigando, cf. H.P. I, 2-4.

¹¹ Num mundo como o nosso, a injunção relativista que nos diz “quando em Roma, aja como os Romanos” se descobre vazia de conteúdo, porquanto, simplesmente, não há “Roma” nem “Romanos”, não há mais “cidades” identificáveis, isto é, unidades identificáveis, em termos das quais a alegada relatividade possa operar, cf. ibidem, p. 48-9.

¹² E Gellner aponta, por isso, para a representação inadequada da situação real por parte da fenomenologia husserliana, cuja *epokhé* constitui, em verdade, uma vindicação do Mundo ordinário enquanto tal.

¹³ Compare-se com o que diz Sexto Empírico dos céticos: “Aderindo, então, aos fenômenos, vivemos sem opinar segundo a observância da vida, já que não podemos ser completamente inativos” (cf. H.P. I, 23).

¹⁴ A esse respeito, cf. Guérault, 1956, I, p. 32-3.

¹⁵ Cf. também Popper, 1974, “On the Sources of Knowledge and of Ignorance”, p. 3-30.

¹⁶ Por Lakatos, cf. “Newton’s effect on scientific standards”, no vol. 1 de seus *Philosophical Papers*, cf. Lakatos, 1978a, p. 193, n. 1.

¹⁷ Além do artigo citado na nota anterior, cf., no mesmo volume, “Falsification and the Methodology of Scientific Research programmes” e também “Changes in the problem of inductive logic”, no vol. 2 dos *Philosophical Papers*, cf. Lakatos, 1978.

¹⁸ Cf., especialmente, Popkin, 1979.

¹⁹ Uma tradução latina das *Hipótiposes*, devida a Henri d’Estienne, é publicada em 1562, a que se seguem várias outras, cf. Popkin, 1979, p. 19. Segundo Popkin (cf. *ibidem*, p. 33), “foi somente depois que as obras de Sexto Empírico foram publicadas que o ceticismo se tornou um movimento filosófico importante, especialmente como um resultado de Montaigne e seus discípulos”. Bayle, citado por Popkin (cf., *ibidem*, p. XVII), viu na reintrodução dos argumentos de Sexto o começo da filosofia moderna.

²⁰ Veja-se o cap. IX (*Descartes Conqueror of Scepticism*) da citada obra de Popkin, p. 172-93.

²¹ Numa réplica ao Pe. Bourdin, cf. Descartes, *Objectiones Septimae cum Notis Authoris sive Dissertatio de Prima Philosophia, Oeuvres*, Adam-Tannery VII, p. 550, *apud* Popkin R.H. 1979, p. 172.

²² Um exemplo conspícuo é o da invenção da mente e do mental pela filosofia moderna, tema estudado com abrangência e profundidade num belo e recente livro de Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, cf. Rorty, 1980.

²³ Em “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo” chamei o idealismo de “paradigma oculto, mas onipresente, de toda a modernidade”, servindo-me do termo “idealista” para designar toda postura filosófica que empreende a desqualificação filosófica da visão comum do Mundo, “que efetua uma tal recusa, mercê da primazia concedida às palavras sobre as coisas, à razão sobre o real” (cf., *acima*, p. 62). Parece-me necessário reformular essa definição, chamando de idealista toda *construção filosófica positiva* que se constrói *a partir* de uma tal suspensão *cética* da Realidade e do Saber Comum. Nesse sentido, parece-me correto dizer que, embora o Ceticismo não conduza necessariamente ao idealismo — sempre há os filósofos que se instalam permanentemente na *zétesis* cética —, o Idealismo pressupõe sempre o Ceticismo, ao menos como etapa metodológica preliminar, percorrida conscientemente (é o caso de Descartes), ou inconscientemente pressuposta (como na maioria dos pós-cartesianos). Naquele texto escrevi também: “Foi a genialidade de Descartes que deu nascimento e forma consistente ao grande projeto da contestação filosófica do reconhecimento do Mundo” (cf., *ibidem*, p. 64), qualificando e restringindo, porém, em seguida, o escopo dessa passagem, ao lembrar que Descartes operou essa “grande inversão idealista”, “recorrendo ao arsenal do ceticismo grego, que a filosofia da Renascença repusera em moda” (cf., *ibidem*, p. 65).

²⁴ O que não significa que Gellner seja um filósofo cético. É certo que ele diz ser “provavelmente impossível” que a teoria do conhecimento possa desempenhar com rigor absoluto sua tarefa de fundamentação e legitimação do conhecimento sem incorrer na circularidade ou no regresso ao infinito (cf. Gellner, 1974, p. 46; também p. 44 e 204). Entretanto, feito esse cumprimento às exigências justificacionistas do ceticismo, Gellner recusa convictamente o argumento de *diaphonía* e não aceita que a todo argumento ou opinião se possa sempre opor outro argumento ou opinião, igualmente persuasivo. Ao contrário, para ele, do naufrágio dos velhos sistemas que Descartes e a epistemologia moderna puseram a pique, se não resultou uma nova embarcação confiável e em boas condições de navegabilidade, restos ao menos sobraram dos quais “alguns pedaços são

melhores que outros” e podem, convenientemente reunidos e amarrados, compor “uma jangada passável” (cf. *ibidem*, p. 206). Nas páginas finais de seu livro (p 206-8), Gellner enumera esses elementos que, a seu ver, acabaram sendo destilados por um consenso emergente de alguns séculos de reflexão filosófica, elaborada sob o impacto da epistemologia moderna.

²⁵ Cf., acima, “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, p. 59 e seg.

²⁶ Cf., *ibidem*, p. 59-60.

²⁷ Foi a essa obra de Danto que tomei de empréstimo a expressão “espaço extramundano”.

²⁸ Cf., acima, “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo”, p. 60.

²⁹ O significado dessa contaminação da vida comum pelo filósofo e dessa “promoção” das proposições ordinárias ao estatuto de teses filosóficas é inteiramente outro — apressome a dizê-lo — que não o que conferi à promoção filosófica da visão comum do Mundo, tal como a delineei em “A Filosofia e a Visão Comum do Mundo” (cf., acima, p. 54 e seg.), em que pese a semelhança das expressões de que me sirvo.

Примітки українською

¹ Цей текст був опублікований в [Porchat 1986a], також в [Porchat 1987] і в [Porchat 1993]. Іспанська версія – «Saber Comum y Escepticismo» – була опублікована в [Porchat 1986b].

² У попередніх текстах я розробив цей маршрут, який веде від досвіду непереборного конфлікту філософій до перевідкриття звичайного життя і його Знання про Світ, див. вище ([Porchat 2007]), «Конфлікт філософій», р. 13-23; «Вступ до філософії», р. 25-39 і «Філософія і спільне бачення світу», р. 41-71.

³ Перші сім з десяти тропів, які приписують Енесідему, стосуються передусім розбіжностей у сприйнятті. Аргумент, заснований на сновидіннях, див. Н.П. I, 104.

⁴ Це предмет 10-го тропу Енесідема.

⁵ Відносність речей тематизується у 8-му тропі Енесідема (див. Н.П. I, 135-140), а також є предметом одного з п'яти тропів, приписуваних скептику Агіріппі (див. Н.П. I, 175-177).

⁶ Про неіснування доведень див. довгу серію аргументів, розроблених у Н.П. II, 144-192.

⁷ Про різні значення слова «критерій», див. I, 21 і далі; II, 14-17. Про неіснування критерію істини, див. II, 18-21. Про загальне обговорення проблеми критерію див. II, 22-79 і першу з двох книг, що складають твір Секста Емпірика *Проти логіків* (П.В. VII і VIII, відповідно).

⁸ Про те, як правильно розуміти формулювання скептичної філософії взагалі, див. Н.П. I, 187-209.

⁹ Пор. буквальный вислів Секста Емпірика: «Оскільки скептик людинолюбний, то він хоче міркуванням посильно зцілити гордості і необдуманість догматиків» (пор. Н.П. III, 280). Щодо цієї концепції філософії як терапії варто пам'ятати не лише те, що Секст Емпірик був лікарем, але передусім те, що він присвячує цілий розділ *Hipotiposes* дослідженню доктринальної близькості між скептицизмом і медичною методикою, з якою він був пов'язаний. Тема філософії як терапії, концепція мови, метафора сходів є достатніми показниками того, наскільки плідним було би поглибити порівняння грецького скептицизму і вітгенштайнівської філософії.

¹⁰ Пор. Н.П. I, 1-7. Грецьке дієслово *zeteîn* означає «розслідувати», «шукати». На самому початку *Hipotiposes* Секст Емпірик розрізняє три основні форми філософії: догматичну, яка стверджує, що відкрила Істину; академічну, яка оголошує Істину несхоплюваною; і скептичну, яка продовжує розвідку, див. Н.П. I, 2-4.

¹¹ У світі, подібному до нашого, релятивістська настанова, яка каже нам «коли ти в Римі, поведься як римлянин», є беззмістовною, бо просто не існує «Риму» чи «римлян», не існує більше ідентифікованих «міст», тобто ідентифікованих одиниць, у межах яких може діяти згадана відносність [див. Gellner 1974: 48-49].

¹² Таким чином, Гелнер вказує на неадекватну репрезентацію реальної ситуації гусерлівською феноменологією, *epoché* якої насправді є виправданням звичайного Світу як такого.

¹³ Порівняйте це з тим, що говорить про скептиків Секст Емпірик: «зосереджуючись на явленому, ми живемо, дотримуючись [перебігу] життя, без гадок, позаяк ми не можемо бути цілковито бездіяльними» (пор. Н.П. I, 23).

¹⁴ З цього приводу див. [Guérault 1956: t. I, 32-33].

¹⁵ Див. також [Popper 1974: 3-30].

¹⁶ Пор. [Lakatos 1978a: 193, п. 1].

¹⁷ На додачу до статті, процитованої в попередній примітці, див. у тому ж томі «Фальсифікація і методологія науково-дослідницьких програм», а також «Зміни в проблематиці індуктивної логіки» у т. 2 [див. Lakatos 1978b].

¹⁸ Див. особливо [Popkin 1979].

¹⁹ Латинський переклад *Hipotiposes* був опублікований у 1562 році Анрі Естьєном, за ним вийшло кілька інших, див. [Popkin 1979: 19]. За словами Попкіна [див. *ibid.*: 33], «лише після публікації праць Секста Емпірика скептицизм став важливою філософською течією, особливо завдяки Монтеню та його послідовникам». Бейль, якого цитує Попкін [див. *ibid.*: xvii], вбачав у новому звертанні до аргументів Секста початок модерної філософії.

²⁰ Див. розділ IX (*Декарт – переможець скептицизму*) цит. праці [Popkin *ibid.*: 172-193].

²¹ У відповіді о. Бурдену, див. Декарт, *Objectiones Septimae cum Notis Authoris sive Dissertatio de Prima Philosophia* (Descartes, AT VII: 550, *apud* [Popkin 1979: 172]).

²² Яскравим прикладом є винайдення ума й ментального модерною філософією, предмет, що широко і глибоко вивчається в чудовій нещодавно опублікованій книзі Рорті *Philosophy and the Mirror of Nature* [див. Rorty 1980].

²³ У праці «Філософія і спільне бачення світу» я назвав ідеалізм «прихованою, але скрізь присутньою парадигмою всієї модерності», використовуючи термін «ідеалістичний» для позначення будь-якої філософської позиції, яка філософськи дискваліфікує спільне бачення Світу, «яка здійснює таку відмову завдяки примату, наданому словам щодо речей, рації щодо реального» [див. Porchat 2007: 62]. Мені здається необхідним переформулювати це визначення, називаючи ідеалістичною будь-яку *позитивну філософську конструкцію*, побудовану *a partir de* такого *скептичного* підвищування Реальності та Спільного Знання. У цьому сенсі я вважаю правильним сказати, що хоча скептицизм не обов'язково веде до ідеалізму – завжди є філософи, які постійно перебувають у скептичному *zêtesis* – ідеалізм завжди передбачає скептицизм, принаймні як попередній методологічний етап, свідомо пройдений (як у випадку Декарта) або несвідомо передбачуваний (як у випадку більшості посткартезіанців). У цьому тексті я також писав: «Саме геніальність Декарта дала народження

і послідовну форму великому проєктові філософського оскарження пізнання Світу» [див. *ibid.*: 64], уточнюючи, а потім обмежуючи обсяг цього уривка, нагадуючи, що Декарт здійснив цю «велику ідеалістичну інверсію», «спираючись на арсенал грецького скептицизму, який філософія Ренесансу знову ввела в моду» [див. *ibid.*: 65].

²⁴ Це не означає, що Гелнер є філософом-скептиком. Він, це правда каже, що, «ймовірно, неможливо», щоб теорія пізнання виконала своє завдання обґрунтувати й легітимувати знання з абсолютною строгістю, не наражаючись на циклічність або на нескінченний регрес [див. Gellner 1974: 46, а також 44 і 204]. Однак, виконавши вимоги скептицизму, Гелнер рішуче відкидає аргумент від *diaphonia* і не визнає, що кожному аргументу або opinii завжди можна протиставити інший аргумент або opinii, які є не менш переконливими. Навпаки, для нього та кораблетроща старих систем, яку запустили Декарт і модерна епістемологія, не призвела до появи нового, надійного і придатного до мореплавства судна, але принаймні залишилися уламки, з яких «деякі шматки кращі за інші» і можуть, будучи належним чином зібраними і зв'язаними разом, скласти «придатний пліт» [пор. *ibid.*: 206]. На останніх сторінках своєї книги [ibid.: 206-208] Гелнер перераховує ці елементи, які, на його думку, врешті-решт були дистильовані консенсусом, що виник в результаті кількох століть філософських роздумів, посталих під впливом модерної епістемології.

²⁵ Див. вище, [Porchat 2007: 59 і далі].

²⁶ Див. [ibid.: 59-60].

²⁷ Саме з цієї праці Данто я запозичив вираз «позасвітовий простір».

²⁸ Див. вище, [Porchat 2007: 60].

²⁹ Попри схожість вжитих мною виразів, значення цього здійснюваного філософом зараження повсякденного життя [філософією] і цього «підвищення» звичайних висловлювань до статусу філософських тез – поспішаю сказати – зовсім інше, ніж те, яке я надав підвищенню філософського статусу спільного погляду на Світ, виклавши його в праці «Філософія і звичайний погляд на світ» [див. вище: Porchat 2007: 54 і далі].

Notes [примітки французькою]

¹ Ce texte a été publié dans *Manuscrito*, vol. IX, n. 1, São Paulo, 1986, p. 143-59 ; également dans *Crítica* n. 1, 1987, Lisbonne, p. 57-77 ; et dans Porchat Pereira, *Vida Comum e Ceticismo*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1993, p. 96-120. Une version espagnole – « Saber Común y Escepticismo » – a été publiée dans *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XII, n.3, Buenos Aires, 1986, p. 283-99.

² Dans des textes antérieurs, j'ai développé cet itinéraire qui conduit de l'expérience du conflit insurmontable des philosophies à la redécouverte de la vie commune et de son Savoir du Monde : « Le conflit des philosophies » (Porchat 2007, p. 13-23) ; « Préface à une philosophie » (Porchat 2007, p. 25-39) et « La Philosophie et la Vision Commune du Monde » (Porchat 2007, p. 41-71).

³ Les sept premiers des dix tropes attribués à Énésidème traitent avant tout des divergences de perception. Pour l'argument fondé sur les rêves, voir PH 1.104.

⁴ C'est l'objet du 10e trope d'Énésidème.

⁵ La relativité des choses est thématisée dans le 8e trope d'Énésidème (cf. PH 1.135-40) et fait également l'objet d'un des cinq tropes attribués au sceptique Agrippa (cf. PH 1.175-7).

⁶ Sur l'inexistence des démonstrations, cf. la longue série d'arguments développés dans PH 2.144-192.

⁷ Sur les différents sens du mot « critère », cf. I, 21 ss ; II, 14-7. Sur l'inexistence d'un critère de vérité, cf. II, 18-21. Pour une discussion générale du problème du critère, cf. II, 22-79 et le premier des deux livres qui composent l'œuvre de Sextus Empiricus intitulée *Contre les Logiciens* (M 7 et M 8, respectivement).

⁸ Sur la manière de comprendre correctement les formules de la philosophie sceptique en général, cf. PH 1.187-209.

⁹ Cf. l'expression littérale de Sextus Empiricus : « Le sceptique, parce qu'il aime l'humanité, veut guérir par le discours, du mieux qu'il peut, la présomption et l'imprudence des dogmatiques ». (cf. PH 3.280). En ce qui concerne cette conception de la philosophie comme thérapie, il convient de rappeler non seulement que Sextus Empiricus était médecin, mais surtout qu'il consacre un chapitre entier des *Esquisses* à l'étude de la proximité doctrinale entre le scepticisme et la médecine méthodique, à laquelle il était associé. Le thème de la philosophie comme thérapie, la conception du langage, la métaphore de l'échelle, sont autant d'indices qui montrent à quel point il serait fructueux d'approfondir la comparaison entre le scepticisme grec et la philosophie wittgensteinienne.

¹⁰ Cf. PH 1.1-7. Le verbe grec *zeteîn* signifie « fouiller », « chercher ». Dès le début des *Esquisses*, Sextus Empiricus distingue les trois grandes formes de philosophie : la dogmatique, qui prétend avoir découvert la Vérité ; l'académique, qui la déclare inconnaissable ; et la sceptique, qui continue à chercher (PH 1.2-4).

¹¹ Dans un monde comme le nôtre, l'injonction relativiste qui nous dit « à Rome, agis comme les Romains » est vide de contenu, car il n'y a tout simplement pas de « Rome » ou de « Romains », il n'y a plus de « villes » identifiables, c'est-à-dire d'unités identifiables, en fonction desquelles la prétendue relativité peut opérer, (1974, p. 48-9).

¹² Gellner souligne donc la représentation inadéquate de la situation réelle par la phénoménologie husserlienne, dont l'*epoché* est en fait une défense du monde ordinaire en tant que tel.

¹³ Comparez cela avec ce que Sextus Empiricus dit des sceptiques : « En adhérant aux phénomènes, nous vivons sans avoir notre mot à dire dans l'observation de la vie, puisque nous ne pouvons pas être complètement inactifs » (PH 1.23).

¹⁴ Voir à ce sujet Guérout, 1956, I, p. 32-3.

¹⁵ Cf. aussi Popper (1974), p. 3-30.

¹⁶ Par Lakatos (1978a), p. 193, n. 1.

¹⁷ En plus de l'article mentionné dans la note précédente, dans le même volume, « Falsification and the Methodology of Scientific Research programmes » et aussi « Changes in the problem of inductive logic », no vol. 2 du *Philosophical Papers*, Lakatos (1978b).

¹⁸ Voir en particulier Popkin, 1979.

¹⁹ Une traduction latine des *Esquisses*, due à Henri d'Estienne, fut publiée en 1562, suivie de plusieurs autres, cf. Popkin, 1979, p. 19. Selon Popkin (1979, p. 33), « ce n'est qu'après la publication des œuvres de Sextus Empiricus que le scepticisme devint un mouvement philosophique important, surtout sous l'impulsion de Montaigne et de ses disciples ». Bayle, cité par Popkin (1979, p. XVII), voyait dans la réintroduction des arguments de Sextus le début de la philosophie moderne.

²⁰ Voir le chapitre IX (« Descartes conquéreur du scepticisme ») de Popkin (1979, p. 172-93).

²¹ Dans une réplique au Père Bourdin, cf. Descartes, *Objectiones Septimae cum Notis Authoris sive Dissertatio de Prima Philosophia*, *Oeuvres*, Adam-Tannery VII, p. 550, *apud* Popkin (1979), p. 172.

²² Un exemple frappant est celui de l'invention de l'esprit et du mental par la philosophie moderne, un sujet qui est étudié en profondeur dans un beau et récent livre de Rorty (1980).

²³ Dans Porchat (2007, p. 62), j'ai appelé l'idéalisme le « paradigme caché mais omniprésent de toute la modernité », en utilisant le terme « idéaliste » pour désigner toute position philosophique qui entreprend la disqualification philosophique de la vision commune du monde, « qui réalise un tel refus, grâce à la primauté accordée aux mots sur les choses, à la raison sur la réalité ». Il me semble nécessaire de reformuler cette définition, en qualifiant d'idéaliste toute construction philosophique positive qui s'appuie sur une telle suspension sceptique de la Réalité et du Savoir commun. En ce sens, je pense qu'il est juste de dire que, bien que le scepticisme ne conduise pas nécessairement à l'idéalisme – il y a toujours des philosophes qui s'installent définitivement dans la zététique sceptique – l'idéalisme présuppose toujours le scepticisme, au moins comme une étape méthodologique préliminaire, consciemment parcourue (comme dans le cas de Descartes) ou inconsciemment présupposée (comme dans le cas de la plupart des post-cartésiens). Dans ce texte, j'ai également écrit : « C'est le génie de Descartes qui a donné naissance et forme consistante au grand projet de contestation philosophique de la reconnaissance du Monde » (2007, p. 64), en nuancant puis en restreignant toutefois la portée de ce passage, en rappelant que Descartes a opéré ce « grand renversement idéaliste », « en puisant dans l'arsenal du scepticisme grec, que la philosophie de la Renaissance avait remis au goût du jour » (2007, p. 65).

²⁴ Cela ne signifie pas que Gellner soit un philosophe sceptique. Il est vrai qu'il (1974, p. 46 ; également p. 44 et 204) affirme qu'il est « probablement impossible » pour la théorie de la connaissance d'accomplir sa tâche de fonder et de légitimer la connaissance avec une rigueur absolue sans tomber dans la circularité ou le retour à l'infini. Cependant, ayant satisfait aux exigences justificationnistes du scepticisme, Gellner rejette fermement l'argument de la diaphonie et n'accepte pas qu'à tout argument ou opinion puisse toujours être opposé un autre argument ou opinion tout aussi convaincant. Au contraire, pour lui, le naufrage des anciens systèmes que Descartes et l'épistémologie moderne ont mis en branle n'a pas abouti à un nouveau navire fiable et en état de naviguer, mais il reste au moins des débris, dont « certains morceaux sont meilleurs que d'autres » et qui peuvent, convenablement assemblés et ficelés, constituer « un radeau praticable » (1974, p. 206). Dans les dernières pages de son livre (1974, p. 206-8), Gellner énumère ces éléments qui, selon lui, ont fini par être distillés par un consensus issu de quelques siècles de réflexion philosophique, élaborée sous l'impact de l'épistémologie moderne.

²⁵ Voir Porchat 2007, p. 59 et suivantes.

²⁶ Voir Porchat 2007, p. 59-60.

²⁷ C'est à ce travail de Danto que j'ai emprunté l'expression « espace extra-mondain ».

²⁸ Voir Porchat (2007), p. 60.

²⁹ Le sens de cette contamination de la vie ordinaire par le philosophe et de cette « promotion » de propositions ordinaires au rang de thèses philosophiques est tout autre – je m'empresse de le dire – que celui que j'ai donné à la promotion philosophique de la vision commune du monde, telle que je l'ai exposée dans « La philosophie et la vision commune du monde » (voir Porchat 2007, p. 54 et suivantes), malgré la similitude des expressions que j'utilise.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Danto, A. (1968). *Analytical Philosophy of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1897-1913). *Œuvres* (Vol. 1-12). (Ch. Adam & P. Tannery, Eds.). Paris: Cerf.
- Gellner, E. (1974). *Legitimation of belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1979). *Words and things*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gueroult, M. (1956). *Descartes selon l'ordre des raisons* (T. I-II). Paris: Aubier.
- Lakatos, I. (1978a). *Philosophical papers* (Vol. I). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakatos, I. (1978b). *Philosophical papers* (Vol. II). Cambridge: Cambridge University Press.
- Popkin, R. (1979). *The history of skepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: The University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520342453>
- Popper, K. (1974). *Conjectures and refutations*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, K. (1981). *Objective knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Porchat Pereira, O. (1986a). Saber comum e ceticismo. *Manuscrito*, 9(1), 143-159.
- Porchat Pereira, O. (1986b). Saber Comum y Escepticismo. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, 12(3), 283-299.
- Porchat Pereira, O. (1987). Saber comum e ceticismo. *Crítica*, (1), 57-77.
- Porchat Pereira, O. (1993). Saber comum e ceticismo. In O. Porchat Pereira, *Vida Comum e Ceticismo* (pp. 96-120). São Paulo: Editora Brasiliense.
- Porchat Pereira, O. (2007). *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora da Unesp. <https://doi.org/10.7476/9788539304486>
- Porchat Pereira, O., Prado Jr., B., & Sampaio Ferraz, T. (1981). *A Filosofia e a Visão Comum do Mundo*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Quine, W. v. O. (1960). *Word and object*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Basil Blackwell.
- Sextus Empiricus. (1976). *Sextus Empiricus in four volumes*. (R. G. Bury, Ed.). Massachusetts: Harvard University Press.
- Переклад французькою отримано / French translation received 17.09.2023
- Переклад українською отримано / Ukrainian translation received 4.11.2023

Oswaldo Porchat Pereira

Common knowledge and skepticism

The first translation into Ukrainian and French of the article by Oswaldo Porchat Pereira (1933–2017), which became one of the classic sources of modern Brazilian Neopyrrhonism.

Освальдо Порчат Перейра

Спільне знання і скептицизм

Перший переклад українською і французькою мовами статті Освальдо Порчата Перейри (1933–2017), що стала одним з класичних джерел сучасного бразильського неопірронізму.

Translated into Ukrainian: **Wagner Luiz Gonçalves**, seminarian of the Roman Catholic Spiritual Missionary Seminary "Redemptoris Mater" (Vinnytsia, Ukraine).

Переклав українською: **Важнер Луїс Гонсалвеш**, семінарист Римо-католицької Духовної Місійної Семінарії «Redemptoris Mater» (Вінниця).

Translated into French: **Plínio Junqueira Smith**, PhD, associate professor at the Federal University of São Paulo (Brazil).

Переклав французькою: **Плініо Жункейра Сміт**, PhD, ад'юнкт-професор Федерального університету Сан-Паулу (Бразилія).