

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 27 (1977)  
**Heft:** 2

**Artikel:** L'interprétation du scepticisme comme philosophie du doute religieux : analyse d'un malentendu  
**Autor:** Caujolle-Zaslowsky, Françoise  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381088>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## L'INTERPRÉTATION DU SCEPTICISME COMME PHILOSOPHIE DU DOUTE RELIGIEUX : ANALYSE D'UN MALENTENDU

L'image du scepticisme qui semble le plus couramment reçue de nos jours le représente comme une philosophie du doute universel, mais plus particulièrement du doute religieux : on tend même à y voir un véritable athéisme — qui ne ferait que se dissimuler plus ou moins, selon la nécessité des circonstances, sous le couvert de l'agnosticisme ; de ce point de vue, le mode dubitatif de l'expression sceptique ne servirait qu'à formuler de façon plus civile, ou plus prudente, un refus de la religion tout à fait péremptoire et la négation, également consciente et ferme, de l'existence d'une divinité — à moins, disent certains, que le doute n'ait valeur de litote et soit destiné à souligner encore le caractère bien assuré, tranché, et définitif de l'incrédulité sceptique. Cette opinion est, comme nous l'indiquions, si généralement admise aujourd'hui que l'usage quotidien de la langue — révélateur du sens qui se trouve être réellement attribué aux mots — emploie « sceptique » comme un contraire de « croyant », et désigne par « scepticisme » le fait de ne rien croire (de ce que croit le commun des mortels) — et notamment de ne pas croire en Dieu.

Nous disposons pourtant de textes, qui nous viennent des « vrais » philosophes sceptiques <sup>1</sup> — puisqu'il y a eu effectivement, entre le III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ et le III<sup>e</sup> siècle de notre ère, un courant de pensée dont les représentants se sont eux-mêmes choisi le nom de « sceptiques », c'est-à-dire d'« examineurs », et dont le témoignage va nous servir ici de point de référence, et d'unité de mesure — textes

<sup>1</sup> Nous disposons de la majeure partie de l'œuvre du médecin sceptique Sextus dit Empiricus (c'est-à-dire justement « le médecin »), œuvre qui constitue une somme du scepticisme ancien : on trouve en effet dans les trois livres des *Hypotyposes pyrrhoniennes* (ou *Esquisses pyrrhoniennes*) et dans les onze livres du *Contre les mathématiciens* (ce dernier terme étant pris au sens grec où il englobe tous ceux qui font profession d'enseigner les sciences ou la philosophie) une récapitulation des théories sceptiques depuis Pyrrhon.

qui laissent voir à l'évidence que cette philosophie n'a pas eu grand-chose à voir avec une quelconque prise de position athée, ou anti-religieuse. On sait en effet que, sur le plan de la pratique, les sceptiques grecs avaient résolu — et Descartes retiendra leur leçon pour l'établissement de sa morale « provisoire » — de se conformer aux lois et aux usages de leur pays et que, suivant cette résolution, Pyrrhon avait, par exemple, accepté de remplir les fonctions de grand prêtre dans la ville d'Elis, sa patrie <sup>1</sup> : cela ne saurait passer pour un comportement marqué d'agressivité à l'égard des choses de la religion. Et si l'on passe du plan de la pratique à celui de la théorie <sup>2</sup> — les sceptiques semblent en effet les inventeurs de cette distinction fondamentale, que reprendra Kant, et sur laquelle repose la cohérence du traitement sceptique, puis kantien, du « problème de Dieu » — on constate que le pyrrhonisme n'a jamais été un symbole d'athéisme chez les anciens : l'histoire des procès d'impiété que les Grecs ont intentés à maint philosophe manifeste leur extrême susceptibilité en matière d'orthodoxie religieuse ; il est donc significatif qu'aucun sceptique ne se soit trouvé engagé dans le genre de démêlés qu'un Anaxagore ou un Socrate, pour ne citer que les plus célèbres, ont eus pour avoir manqué à la tradition de la théologie officielle <sup>3</sup>.

Ajoutons — pour faire clairement apparaître le caractère spécieux de l'association actuelle des idées de scepticisme et d'athéisme — que non seulement ce cliché du « sceptique athée » se trouve absent de l'époque où le scepticisme original s'est fait connaître, mais qu'il n'est apparu qu'à une date relativement récente et ne date pas de plus de trois siècles au maximum <sup>4</sup>. Qui plus est, depuis l'antiquité jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle (où il semble que deux interprétations opposées du scepticisme aient curieusement coexisté), le scepticisme a été associé à une notion bien éloignée de celle d'athéisme, puisqu'il s'agit du fidéisme ;

<sup>1</sup> Diogène Laërce, par exemple, rapporte (IX, 64, 66) : « Il fut si estimé dans son pays qu'on le nomma chef des prêtres (...) Il vécut pieusement avec sa sœur ».

<sup>2</sup> Pour la claire distinction entre le comportement du sceptique dans la vie pratique et dans l'examen théorique, voir par exemple SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes* III, 2 ; *Contre les Mathématiciens* IX, 49.

<sup>3</sup> Il ne semble pas, non plus, qu'aucun des sceptiques ait reçu le surnom d'« athée », comme Sextus rapporte que ce fut par exemple le cas pour Evhémère (*Contre les Mathématiciens* IX, 17, 51), Diagoras de Mélos, Prodicos de Céos, Théodore de Cyrène « et une foule d'autres » (*ibid.* § 51).

L'attitude sceptique paraît plutôt spontanée que due à la prudence, bien que Hésychius ait pu qualifier, dans la vie de Diagoras, les propos athées de λόγους ἀποπυργίζοντας : des discours à se faire précipiter du haut d'une tour.

<sup>4</sup> Le courant qui associe scepticisme et athéisme a commencé à se faire jour au XVII<sup>e</sup> siècle, mais il n'a pris réellement la place de l'interprétation fidéiste du scepticisme qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle.

et cette association a été aussi étroite et aussi répandue que celle qui prévaut maintenant (aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles surtout) <sup>1</sup>.

Ce pourrait être là le signe que la philosophie sceptique pose à ses interprètes un problème de compréhension bien réel : quelle doit être, en effet, sa nature pour que ses lecteurs puissent se convaincre indifféremment — mais avec autant de force que de bonne foi dans l'un et l'autre cas — qu'elle conduit au fidéisme, et qu'elle est un athéisme ? Un tel paradoxe constitue déjà en lui-même une énigme. En présence d'une telle distorsion de l'interprétation il n'est plus possible, en effet, d'alléguer la diversité ordinaire de toute exégèse : il n'existe pas « plusieurs » versions ou, pour reprendre le terme d'un historien récent du scepticisme, divers « avatars » <sup>2</sup> du scepticisme ; il n'en existe que deux — mais qui sont absolument incompatibles. Voilà donc un premier fait à considérer si nous procédons, comme Sextus Empiricus lui-même suggère de le faire en histoire de la philosophie, « à la manière d'un enquêteur » <sup>3</sup>. Pour tenter d'éclaircir ce phénomène nous allons revenir d'abord sur chacune des deux lectures irréconciliables du scepticisme : nous espérons que cette analyse apportera confirmation à l'hypothèse suivante, que suggère, justement, la contradiction absolue de l'interprétation. Quand on voit ainsi conclure indifféremment à l'athéisme ou au fidéisme du sceptique, on est conduit à supposer que les prémisses du raisonnement sont fausses (puisque'il est possible d'en tirer ce que l'on veut, et notamment des conclusions contradictoires). Or, l'une au moins des prémisses paraît être commune aux deux « versions » du scepticisme, à savoir que la raison est incapable de démontrer un énoncé tel que « il existe un Dieu ». Les deux partis, d'accord pour une fois, estiment que cette prémisses reflète fidèlement la pensée sceptique. Nous tenterons de faire voir que ce n'est pas exact ; mais pour l'instant nous observerons seulement que cette prémisses est jointe, dans ce qu'on pourrait appeler le syllogisme fidéiste, à la prémisses complémentaire que le « cœur » (au sens pascalien) est supérieur à la raison dès qu'il s'agit de reconnaître Dieu, d'où il suit que le scepticisme, dans la mesure même où il représente une mise en question de la faculté de raisonner,

<sup>1</sup> On trouve chez les théologiens (juifs, musulmans ou chrétiens) anti-rationalistes du moyen âge l'usage d'arguments de type sceptique destinés à saper toute confiance dans une approche rationnelle des vérités religieuses. R. H. POPKIN (*The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, éd. rév. 1968, p. xi) précise que ce mouvement théologique a culminé en Occident au XV<sup>e</sup> siècle, avec l'œuvre de Nicolas de Cues.

<sup>2</sup> C'est le mot de J.-P. DUMONT dans sa thèse sur *Le scepticisme et le phénomène* (Paris, J. Vrin, 1972), qui montre comment, dès son origine, le scepticisme a été plutôt occulté que révélé par les interprétations antagonistes qu'on lui imposait.

<sup>3</sup> *Hypotyposes* I 4 ἱστορικῶς.



peut être utilisé dans une perspective où Dieu, obscur à la raison, devient « sensible au cœur ». Au contraire, dans le syllogisme athée, la première prémisse est jointe à l'affirmation que la raison est la plus haute instance et que rien ne lui est supérieur ; et par conséquent, si elle ne démontre pas l'existence de Dieu, c'est qu'il n'y a pas d'existence de Dieu à démontrer, et que Dieu n'existe pas. Nous aurons donc à examiner si, d'une part et comme l'admet implicitement le fidéiste, le sceptique admettrait de placer la foi au-dessus de la raison (ou si le fait de critiquer la raison implique nécessairement qu'on exalte le sentiment) et si, d'autre part il est légitime d'assimiler, comme semblent le penser les tenants du scepticisme athée, le fait de *ne pas démontrer* l'existence de Dieu et celui de *nier* cette existence.

L'interprétation fidéiste semble avoir été la première d'un point de vue chronologique ; et c'est donc par elle que nous commencerons notre examen.

## I

Nous trouvons dès la fin de l'antiquité des indications convergentes qui permettent de comprendre, au moins dans les grandes lignes, le mécanisme mental qui a pu aboutir à un usage fidéiste du scepticisme. Cet usage est, bien entendu, lié aux premiers développements de la théologie chrétienne qui, en même temps qu'elle s'oppose à l'héritage de la pensée païenne, se nourrit de lui. C'est ainsi, par exemple, qu'un apologiste tel que Tertullien, dénonçant dans la philosophie la mère des hérésies, tient les systèmes dogmatiques pour d'éventuels rivaux de la doctrine chrétienne. On imagine quelle fortune a pu être, dans ce contexte, un trope comme celui de la contradiction des philosophes — et l'on peut fort bien concevoir sur ce simple exemple comment a pris naissance l'image d'un scepticisme qui serait une propédeutique à la foi : comme les chrétiens — quoique pour des raisons très différentes — les sceptiques sont les ennemis des philosophes dogmatiques, et certains théologiens ont ainsi vu en eux des alliés « objectifs » (au sens politique du terme) ; dès lors ils se sont employés à occulter spontanément les sujets de conflits (qui auraient été, on s'en doute, considérables) pour ne retenir que la cause commune, qui était d'abolir la philosophie dogmatique. Arnobe, puis Lactance participeront de cette tradition — qui sera plus tard nommée fidéiste parce qu'elle penche en faveur d'une foi pour ainsi dire pure, non mêlée de raisons et souvent même hostile à la raison. Ces auteurs ont emprunté à la pensée sceptique — sans même l'identifier toujours comme telle — des thèmes devenus depuis longtemps des lieux communs, trop célèbres pour appartenir désormais à personne, et qui étaient simplement dans l'air. On

s'accorde à reconnaître une autre source de l'interprétation fidéiste du scepticisme dans les écrits de saint Augustin qui, ayant été marqué dans sa jeunesse par l'influence de la nouvelle Académie <sup>1</sup>, semble en avoir gardé un mépris définitif pour la précarité de la connaissance humaine. Il y joint une conception plus sentimentale que rationnelle de la foi, retrouvant ainsi par tempérament propre les arguments touchant la faiblesse et la versatilité de la raison, toujours soumise à quelque instance irrationnelle qu'elle ignore, et qui la subjugué d'autant plus gravement. Pascal reprendra, dans sa propre perspective, l'idée que l'être humain, réduit à sa seule impuissance, et dépourvu du soutien efficace de la grâce renouvelée de Dieu, n'est qu'une somme d'incapacités et de perversions : d'où la nécessité d'une « soumission » de la raison aux vérités révélées, renoncement en quoi consiste précisément le fidéisme, « sacrifice de l'intellect ».

Ainsi se composait, touche après touche, l'opinion que le scepticisme pouvait jouer le rôle d'une pédagogie préalable, qui préparerait les âmes à la foi. On a retenu de lui deux traits, orientables en effet en ce sens-là : son aspect de philosophie qui détruit les systèmes et s'autodétruit ; et le procès qu'il paraît faire aux sens et à la raison, qui laissent les hommes sans critère aucun du bien ni du mal, du vrai ni du faux. C'est pourquoi dans un monde où il restait capital, même chez les non-Grecs, de passer par les catégories intellectuelles de la pensée grecque pour comprendre et expliquer toute réalité, les schémas sceptiques ont offert aux chrétiens un instrument directement utilisable.

L'idée s'était en outre progressivement répandue, à cette époque, que le philosophe traitait principalement de Dieu et de questions théologiques et, vers le milieu du second siècle de notre ère, il semble même qu'on ait tenu pour acquis que philosopher consistait à être occupé de Dieu de façon quasi exclusive <sup>2</sup>. De là provient sans doute la croyance, encore bien ancrée aujourd'hui, que le problème de Dieu est au centre de la recherche sceptique — idée certainement renforcée par le recours de la théologie chrétienne aux tropes sceptiques : comme certains théologiens s'étaient servis du scepticisme, on a cru que le scepticisme était axé sur des questions de théologie ; mais rien n'est plus faux. Il suffit de consulter, même rapidement, les textes pour constater que le concept de divinité n'est qu'un concept parmi la multitude de ceux que le scepticisme soumet à l'examen ; de sorte qu'il n'existe pas plus de raisons pour faire du scepticisme une théologie parce qu'il analyse le concept de divinité qu'il n'y en a d'en

<sup>1</sup> Sous l'influence, semble-t-il, de Cicéron (voir sur ce point l'ouvrage de J.-P. Dumont indiqué à la note 2, page 83 ci-dessus) une certaine tradition historique assimile scepticisme et nouvelle Académie, en effet.

<sup>2</sup> Voir par exemple W. JAEGER : *Early Christianity and Greek Paideia* (Oxford, University Press, 1961), p. 31 sq.

faire une arithmétique parce qu'il analyse le concept de nombre, et ainsi de suite <sup>1</sup>.

Si l'interprétation fidéiste du scepticisme a trouvé son origine dans un certain courant du christianisme antique, c'est cependant à l'époque moderne qu'elle a reçu sa formulation la plus claire et la plus explicite. Ce qui pourrait être dû, en partie au moins, au fait que c'est également à l'époque moderne que le fidéisme lui-même — et notamment au XIII<sup>e</sup> siècle, avec Siger de Brabant — a trouvé son expression la plus cohérente sous la forme de la doctrine dite de la « double vérité ». Elle consiste à observer, à la suite d'Averroès qui semble avoir été un des premiers à relever le fait, qu'il y a dans Aristote des vérités que n'admettraient pas les théologiens, et chez les théologiens des vérités que n'admettrait pas Aristote : celui qui ne veut renoncer ni à Aristote, ni aux saintes écritures devra admettre l'existence de deux vérités séparées et de deux voies d'accès distinctes à celles-ci, la raison permettant d'atteindre les vérités philosophiques, la foi les vérités révélées. Or, en même temps qu'elle se précisait, et sans doute parce qu'elle se précisait, la doctrine fidéiste laissait pointer son ambiguïté fondamentale, qui consiste à ménager à la raison — voire aux ratiocinations — une place au moins égale (et qui devient rapidement bien supérieure) à celle de la foi ; et cela même si, en principe, on prétend soumettre aux vérités de foi les vérités de raison. Car le comportement de Siger de Brabant — et l'Eglise ne s'y est pas trompée, en le condamnant — aboutit à reconnaître qu'une proposition peut être vraie et, *sans cesser d'être vraie*, ne pas être en accord avec le catholicisme « comme s'il y avait deux vérités contraires et comme s'il y avait dans les paroles de gentils qui sont damnés, une vérité contraire à la vérité de la Sainte-Ecriture » (selon les termes de l'accusation). On va voir que les rapports du fidéisme et du scepticisme vont être désormais marqués par ce tournant rationaliste du fidéisme.

André Verdan a étudié assez récemment, dans cette même revue <sup>2</sup>, quels ont été ces rapports à l'époque de la Renaissance, et il a montré

<sup>1</sup> Dans les trois livres des *Hypotyposes*, l'examen de la notion de divinité (ou de providence) occupe un chapitre (le troisième) du Livre III. Dans les onze livres *Contre les Mathématiciens*, dont chacun est consacré à une discipline particulière (grammaire, astronomie, géométrie, logique, musique, etc.) cet examen (en deux chapitres : « des dieux » et « s'il y a des dieux ») occupe la première moitié du Livre IX (qui est le premier des deux livres consacrés à la physique). La notion de divinité est en effet étudiée en physique et non ailleurs (et par exemple dans le livre qui traite de l'éthique) parce qu'elle est analysée à titre de *cause* (de l'univers, des événements...). On voit donc que le « problème de Dieu » est loin de prendre toute la place dans les analyses sceptiques.

<sup>2</sup> Numéro VI de l'année 1973, p. 417-425. Voir également le petit ouvrage d'introduction *Le scepticisme philosophique*, par le même auteur (Paris, Bordas, « Pour connaître la pensée », 1971).

comment la genèse du courant fidéiste coïncidait avec la redécouverte du pyrrhonisme grec par certains humanistes, catholiques ou protestants, parmi lesquels on peut citer Corneille Agrippa (le « Herr Trippa » de Rabelais), qui publia en 1531 un ouvrage au titre révélateur, *De incertitudine et vanitate scientiarum*<sup>1</sup>, ainsi que les auteurs des premières traductions latines de Sextus Empiricus qui aient été largement diffusées<sup>2</sup> : Henri Estienne (pour les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, en 1562) et Gentien Hervet (pour les onze livres du *Contre les mathématiciens*, en 1569). Le représentant le plus connu de ce mouvement reste, encore aujourd'hui, Montaigne. On sait la place qu'il a faite, dans son *Apologie de Raimond Sebond* (au Livre II, chapitre 12 des *Essais*)<sup>3</sup> aux observations et aux tropes qu'il venait notamment de lire au Livre Premier des *Hypotyposes* en version latine. Son commentaire est d'autant plus intéressant qu'on voit s'y dessiner assez clairement la double et divergente postulation qui, selon nous et comme nous l'indiquions plus haut, rend profondément ambivalente, et peu stable, l'attitude fidéiste. D'un côté, en effet, Montaigne développe longuement la thèse de ce qu'on pourrait appeler le fidéisme « officiel », qui prétend soumettre à la foi la « chétive » raison et interdire à cette dernière l'accès à des vérités révélées dont elle serait incapable de ressentir, en quelque sorte, la vérité. Montaigne redécouvre alors l'association déjà présente chez les apologistes anciens entre la raison et l'orgueil, entre la philosophie rationnelle et la présomption humaine. Il resserre également le lien qu'ils avaient noué entre la vraie foi et l'invraisemblable, l'absurde, bref l'irrationnel (« C'est aux chrétiens une occasion de croire, que de rencontrer une chose incroyable... » etc.) ; il souligne d'ailleurs lui-

<sup>1</sup> Henri Corneille, qui se fit appeler Agrippa — en mémoire du sceptique ou de la *colonia agrippina* (Cologne) ? — de Nettesheim, fut célèbre au XVI<sup>e</sup> siècle. Son ouvrage (dont le titre complet est : *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi dei declamatio*) fut réimprimé au moins quatre fois dans le siècle (sans compter sa publication dans les œuvres complètes). Montaigne y puisa largement des citations pour l'*Apologie*. Son autre grand ouvrage (*De occulta philosophia*) est une défense de la magie : Agrippa de Nettesheim est d'abord un mystique, et le « scepticisme » qu'il prône résulte de son mysticisme. S'il méprise la science et la raison c'est au nom de la magie (qu'il assimile à la théologie). Qu'on ait pu à cette époque nommer « sceptique » un alchimiste qui passait pour sorcier et prétendait avoir le don d'ubiquité montre à quel point ce terme avait été éloigné de son sens initial. On retenait seulement que Sextus avait écrit « contre les sciences » — on négligeait complètement l'esprit dans lequel il l'avait fait et qui n'était pas d'exalter les pratiques magiques.

<sup>2</sup> Il y en avait eu d'autres avant, mais qui n'avaient pas été diffusées. Il en existe une par exemple de Jean-François Pic de la Mirandole (le neveu de l'humaniste célèbre).

<sup>3</sup> Montaigne, qui semble avoir eu connaissance de la traduction d'Estienne, résume ou cite des passages entiers du Livre Premier des *Hypotyposes pyrrhoniennes* dans son *Apologie*.



même la continuité (au moins apparente) de la tradition fidéiste en se référant à saint Augustin : *Melius scitur Deus nesciendo* (« On sait mieux Dieu quand on ignore ce qu'il est », *De l'ordre*, II, xvi). Cet aspect de son analyse est bien conforme à l'usage fidéiste du scepticisme tel qu'il doit être en principe : le recours aux thèmes sceptiques est destiné à dépouiller l'être humain de la confiance qu'il met dans ses facultés humaines, et ce détour sceptique sert donc la religion en ce qu'il *prépare*<sup>1</sup> les esprits, en leur apprenant à se défier de l'intellect, à se soumettre à des vérités d'un autre ordre. D'un autre côté cependant — et plus d'un critique en a fait la remarque — Montaigne exalte la raison (sous la forme d'une sorte de lumière naturelle) autant qu'il la rabaisse quand il l'oppose à la foi. Paradoxalement, il la fait voir puissante pour la montrer chétive ; il la fait voir lumineuse pour la montrer obscure ; il la fait voir divine pour la montrer abêtie. On s'aperçoit en le lisant que le fidéisme, en se développant selon son mouvement propre, aboutit — à partir de l'intention première de soumettre la raison à la foi — à engendrer un usage supérieur et souverain de la raison qui érige celle-ci, en fin de compte, en juge suprême des valeurs. C'est la raison qui décide s'il y a lieu de se soumettre à la foi : ce n'est jamais la foi qui soumet la raison. Le fidéisme est un rationalisme qui s'ignore. Aussi n'est-il pas si étonnant qu'on pourrait le croire à première vue que partent de Montaigne non seulement un courant fidéiste (avec Pascal ou Huet, par exemple), mais un courant franchement et ouvertement rationaliste qui (à travers Charron et Gassendi, entre autres) aboutit au mouvement libertin, puis à la philosophie des lumières. Pour notre part, nous ne dirions donc pas avec Richard H. Popkin (*The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*)<sup>2</sup> qu'on peut distinguer plusieurs degrés de fidéisme d'après la place plus ou moins large qui est accordée à la raison, le fidéisme radical séparant tout à fait la raison et la foi, un fidéisme moins rigoureux et plus répandu consistant à reconnaître à la raison un rôle de préparation à la foi, ou de confirmation de la foi. Nous dirions plutôt qu'il faut distinguer entre le fidéisme de principe et le fidéisme de fait. Cette dualité, déjà visible chez Montaigne, est manifeste chez Pascal — notamment dans les passages qui traitent de la « soumission et usage de la raison ». En principe, en effet, Pascal démontre qu'il est nécessaire de fonder la certitude de la vérité sur une adhésion sans réserve à ce que révèle la foi : en fait, on voit bien qu'il n'en finit pas de raisonner pour sou-

<sup>1</sup> Ce rôle préparatoire permet de comprendre qu'un évêque du XVII<sup>e</sup> siècle, Huet (auteur du *Traité philosophique de l'esprit humain*) ait pu considérer le scepticisme d'un œil favorable et passer lui-même pour sceptique en toute orthodoxie religieuse.

<sup>2</sup> Cf. *op. cit.*, note 1, page 83 ci-dessus, p. xiv-xv.

mettre la « raison impuissante »<sup>1</sup>. Son style même porte la marque de ce cercle de raisons où il s'enferme en voulant persuader une raison qui n'a pas la foi de renoncer à elle-même pour se soumettre à un irrationnel ; par ce moyen, il ne peut que passer d'un plan de la raison à un autre plan de la raison : mais pas au plan de la foi. « Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile : apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez ; écoutez Dieu.

Car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu... ». Ce « car enfin » est un signe stylistique révélateur : il faut, dit Pascal, écouter Dieu ; mais « car enfin » n'est pas le début du discours divin, et dans ce paragraphe ce n'est pas encore la foi qui parle, c'est Pascal qui raisonne toujours. Il semble bien que la raison passerait plus facilement à une forme rationnelle de foi qu'elle ne le fait à une foi irrationnelle. Le fidéisme ne nous semble pas en mesure d'amener à la foi une raison incroyante ; cette exclusion mutuelle de la raison et de la foi ne semble posséder quelque réalité cohérente que si la foi est déjà présente, et déjà vécue comme irrationnelle et invraisemblable ; la soumission de la raison est alors un fait qui contraint la raison de l'extérieur (et la blesse le plus souvent, et la déchire de doutes comme l'exemple du fidéisme kierkegaardien le montre assez).

Bref, si l'expérience prouve qu'il peut exister un fidéisme possible, l'analyse fait voir cependant l'impossibilité, au contraire, d'un usage fidéiste cohérent du scepticisme, c'est-à-dire d'un usage du scepticisme comme préparatoire à l'enseignement de vérités révélées et non-rationnelles : l'exemple de Montaigne, et même celui de Pascal témoignent qu'on obtient ainsi un fidéisme peu stable et dont l'équilibre tend à se rompre au profit de la raison. C'est dire que la situation se retourne : au lieu que le scepticisme serve la foi, on observe que la raison fidéiste devient sceptique et recule indéfiniment l'instant de renoncer à soi dans la croyance. C'est que dans une situation où il est fait une grande place au raisonnement — ce qui est justement le cas dans l'usage fidéiste du scepticisme, qui entraîne une sorte d'hypertrophie de la raison à force de l'employer à raisonner sur les raisons qu'elle pourrait avoir de limiter son activité raisonnante — le scepticisme, même si on prétend l'asservir, l'emporte quasi mécaniquement. Les utilisateurs chrétiens du scepticisme semblent avoir été trompés par certaines apparences : ils ont pris celui-là pour le symbole de la philosophie rationnelle en train de se saborder — ce qui est une erreur capitale. On conçoit bien, cependant, comment elle a pu avoir lieu. Le christianisme a introduit des valeurs et une façon si radi-

<sup>1</sup> *Pensées* VII 438, p. 1207, éd. La Pléiade (n° 434, éd. Brunschvicg.)



calement nouvelle de voir les choses, il a créé un « jeu de langage »<sup>1</sup> si différent de celui du monde hellénique, qu'un chrétien, semble-t-il, ne pouvait simplement pas imaginer les échelles et les hiérarchies qui étaient réellement celles des sceptiques. Selon un chrétien, en particulier, le fait pour un philosophe de mettre en question la raison — comme c'était le cas des sceptiques — ne pouvait que signifier et impliquer une exaltation simultanée des effusions du cœur, des intuitions du sentiment, de l'enthousiasme, bref de tout ce qui dans l'homme n'est pas la raison, et tend à entrer en conflit avec elle. Or, autant que nous puissions en juger actuellement, semblable valorisation d'instances irrationnelles représente ce qu'il y a de plus étranger à la pensée des philosophes grecs en général, et des sceptiques en particulier. L'interprétation fidéiste ignore un fait capital, c'est que le sceptique qui dénonce les malversations de la raison ne le fait qu'avec le présupposé implicite que tout ce qui n'est pas la raison est *a fortiori* encore bien pire qu'elle. Renoncer à la raison, ou même la limiter pour faire une place « à la foi », « au cœur » et autres choses semblables ne saurait signifier pour lui qu'une absurde régression. C'est donc un malentendu profond de s'imaginer que le sceptique pourrait en appeler de la raison à la foi : il en appelle d'une mauvaise raison, ou plutôt d'une raison mal utilisée (c'est-à-dire dogmatiquement utilisée) à un meilleur usage (non-dogmatique) de la raison. Les fidéistes sont allés paradoxalement choisir, pour défendre l'irrationalisme, la plus rationaliste des philosophies grecques, et que l'on pourrait même qualifier à juste titre d'hyperrationaliste. C'était une pente dangereuse pour le fidéisme, à notre avis du moins, d'autant plus que dès le moment où l'on distingue deux vérités, soit une vérité rationnelle et une vérité révélée, soit une vérité connue par la raison et une vérité sensible au cœur, soit (comme le fera Kant) un discours théorique et un discours pratique, il devient de plus en plus difficile à mesure que se développe la réflexion de donner *effectivement* le pas — même si on prétend le faire — à celle des deux vérités qui n'est pas du côté de la raison. Aussi l'idée d'une préparation par le scepticisme à une foi de type « absurde » (*credo quia absurdum*) nous semble-t-elle être un thème de pure rhétorique. S'il y a des points communs au fidéisme et au scepticisme ils proviennent du fait que ces deux formes de pensée ne mettent en doute les capacités de la raison que pour aboutir en fin de compte à la rendre plus puissante et lui attribuer la souveraineté de l'évaluation.

<sup>1</sup> Au sens que Wittgenstein donne à cette expression — dont l'idée est déjà présente d'ailleurs au XVIII<sup>e</sup> siècle, chez Lichtenberg — ce qui n'est pas indifférent à notre propos car c'est une idée sceptique de concevoir combien il est difficile à chacun de nous de penser hors de son propre « paradigme », hors du modèle auquel l'a accoutumé son « milieu » (à tous les sens du terme).

Mais tandis que le scepticisme opère lucidement et volontairement ce mouvement, le fidéisme, nous le répétons, ne semble le suivre que malgré soi et sous la contrainte d'une contradiction interne. Siger de Brabant a rendu manifeste, en effet, *volens nolens*, que l'idée fidéiste naît d'une plus grande exigence de rationalité — ce qui contredit le projet de « faire taire » la raison.

## II

Est-ce à dire que l'image athée du scepticisme soit à tout prendre plus fidèle ? A première vue, il semble que ce soit effectivement le cas. Et d'abord parce que cette image respecte beaucoup plus clairement le rationalisme explicite des sceptiques. En effet, c'est parce qu'on a pris conscience de la place que tient la raison dans l'examen sceptique qu'on a conclu à l'athéisme de cette philosophie. La conclusion paraît logique : le sceptique ne reconnaît pas d'instance supérieure à la raison ; or, il montre que la raison ne peut prouver l'existence d'un Dieu, ni connaître sa nature ; il pense donc qu'il n'y a pas de Dieu.

A cet argument logique vient s'ajouter un argument qui tient aux circonstances historiques : l'interprétation athée du scepticisme paraît avoir largement profité des ambiguïtés que nous avons signalées dans l'interprétation fidéiste, et notamment de l'autonomie et de l'importance que celle-ci accorde, bon gré mal gré, à la raison. C'est ce qui explique la coexistence, au XVII<sup>e</sup> siècle, d'un usage fidéiste et d'un usage athée du scepticisme : ils ne sont pas si éloignés l'un de l'autre qu'on pourrait le croire — et l'image athée du sceptique s'est progressivement substituée à l'image fidéiste d'une façon plutôt naturelle, comme un aboutissement bien plus que par rupture. Et cela notamment sous l'influence du courant « libertin » (lié par bien des traits profonds — mais peu apparents — au fidéisme). Il ne s'agit pas ici, évidemment, des libertins de cour (« ces Messieurs du Marais »)<sup>1</sup>, mais des représentants du libertinage érudit<sup>2</sup>, nourris

<sup>1</sup> Qui lisent Théophile de Viau (le *Parnasse satyrique*) ou chantent avec Gaston d'Orléans les couplets du baron de Blot (« Qu'une colombe à tire d'aile / Ait obombré une Pucelle / Je ne crois rien de tout cela. / On en dit autant en Phrygie, / Et le beau cygne de Lédà / Vaut bien le pigeon de Marie », etc.)

<sup>2</sup> Et, par exemple, parmi les savants et les érudits qui fréquentaient le cercle des frères Dupuy (l'Académie putéane), La Mothe le Vayer, Gabriel Naudé, Guy Patin, Cyrano de Bergerac et celui qui apparaît comme leur maître, bien que son appartenance au courant libertin ait parfois été contestée (mais le désaccord des interprètes semble être la règle à son sujet, et on l'a fait tour à tour chrétien convaincu, matérialiste épicurien, ouvertement sceptique) : Gassendi. De ceux-là, H. Berr a écrit : « Pour me servir d'une expression du XVII<sup>e</sup> siècle, (ils) doivent être appelés « esprits forts » plutôt que libertins —

des œuvres de l'antiquité, et qui répugnaient de plus en plus vivement à se soumettre à une orthodoxie morale et religieuse qui devenait des plus pesante. Or, il nous semble frappant, et significatif, que l'attitude libertine ait commencé par s'exprimer, chez ces savants et philosophes, sous la forme d'une distinction entre ce qu'ils ont nommé le « for intérieur » et le « for extérieur ». Cette dualité recouvre assez bien, même si elle ne s'en inspire pas directement, celle que les sceptiques avaient introduite dès leur époque entre la philosophie et la vie. L'idée est bien la même chez les philosophes grecs et chez les libertins : « dans la vie » (disent les sceptiques) ou « pour ce qui est du for externe » (disent les libertins), il convient de se soumettre aux habitudes, aux lois et aux croyances de son pays ; il est notamment recommandé de se conformer aux attitudes religieuses admises. « En philosophie », ou « dans son for interne », on ne doit d'égards qu'à la vérité rationnelle et le seul devoir qu'on ait est de penser — selon le mot des libertins, d'où ils tirent d'ailleurs leur nom — « librement ». Pas plus que les sceptiques les libertins n'ont donc prétendu se mettre ouvertement en opposition, dans leur vie pratique, avec les dogmes établis ni avec l'ordre public<sup>1</sup>. Siger de Brabant, en distinguant la vérité selon Aristote et la vérité selon l'Écriture — distinction qui ne suffit à en faire ni un sceptique ni un libertin, mais qui indique peut-être qu'à un niveau d'abstraction suffisamment élevé on découvrirait vraisemblablement que le scepticisme, le fidéisme et la pensée libertine relèvent d'un schéma très général commun — ne cherchait pas à traduire ainsi une révolte contre la religion catholique. Pourtant, devant l'Eglise, Siger a fait figure d'impie, comme les libertins sont passés très vite pour des impies eux-mêmes et des athées qui n'oseraient pas dire leur nom. C'est que le premier osait comparer la

---

ou à notre mode « libres penseurs ». En effet, malgré le « fait que le mot « libertinage », surtout à l'origine, ne se rapportait pas seulement aux mœurs, mais également à la pensée, cependant on était libertin plus encore par le genre de vie que par la façon de penser » (*Du scepticisme de Gassendi*, Paris, A. Michel (Centre International de Synthèse), 1960, p. 14-15).

<sup>1</sup> D'une façon générale, les libertins ont même poussé beaucoup plus loin que les sceptiques — qui se sont comme Socrate tenus loin des affaires politiques — le respect de l'ordre établi. En effet, là où les sceptiques montraient plutôt de l'indifférence ou du mépris, les libertins ont fait voir clairement un goût bien affirmé de l'ordre et de l'autorité : « La Mothe le Vayer travaille pour Richelieu, Naudé pour Mazarin. Naudé est un des rares Français qui aient pris la défense de la Saint-Barthélemy. Il l'a fait au nom de la Raison d'Etat. Pour mettre un terme à l'absurde et sanglante répression des prétendues sorcières, il attend plus d'un pouvoir royal éclairé que des Parlements enfoncés dans leur ignorance et leurs préjugés. Rien n'est plus faux que l'image habituelle qu'on se fait de ces libertins, comme si leur œuvre était dirigée contre l'ordre établi » (A. ADAM : *Les libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Buchet/Chastel (« Le vrai savoir »), 1964, p. 14).

philosophie à la religion, ce qui pour l'Eglise était déjà trop ; et les libertins, attachés à montrer quelles impostures et quelles illusions avaient autorité sur l'esprit des hommes, se sont tout naturellement consacrés au domaine où ils voyaient le plus grand nombre de fables et de préjugés : celui des croyances populaires et de la religion <sup>1</sup>. Si les sceptiques grecs n'ont pas obéi à semblable attraction ce n'est pas, bien évidemment, que la religion païenne ait été moins riche que la chrétienne en idées reçues et en légendes pieuses : c'est que leur perspective était beaucoup plus vaste que celle des libertins et leurs conceptions plus fortes. En effet, ils n'observaient pas moins d'erreurs et d'insanités dans les croyances scientifiques que dans les croyances religieuses, et ils n'avaient donc aucune raison de se spécialiser dans la dénonciation des extravagances de la foi quand ils en relevaient de plus graves dans des domaines qui prétendaient à la rationalité. Cette largeur de vues et cette impartialité expliquent peut-être que les anciens n'aient pas tenu ces philosophes pour des fanatiques de l'irreligion ni pour des spécialistes de l'athéisme. Ce sont les libertins qui les ont fait passer pour tels en les enrôlant sous leur propre bannière. Ce n'est pas qu'ils aient fait eux-mêmes profession d'athéisme, encore une fois, mais ils en ont eu rapidement la réputation.

C'est apparemment sous l'influence de Gassendi, en qui ils reconnaissaient leur maître, que les libertins ont développé un épicurisme passablement mêlé de scepticisme. Gassendi, en effet — comme le souligne Henri Berr dans l'étude qu'il en a faite <sup>2</sup> — s'est nourri de scepticisme à travers ses lectures de Montaigne principalement, mais aussi, vraisemblablement de Charron <sup>3</sup> et de

<sup>1</sup> L'exemple de Guy Patin nous semble fort intéressant de ce point de vue. Esprit scientifique en même temps que chrétien sincère et très ferme, ce médecin (doyen de la Faculté de médecine de Paris) s'appliqua à distinguer dans le christianisme les dogmes authentiques et les superstitions, ou ce que les libertins nommaient les « impostures » ; mais ayant commencé à mettre au nombre de ces dernières le purgatoire (où il voyait une ingénieuse trouvaille des moines pour faire « bouillir leur marmite »), il y ajouta bientôt l'enfer, puis les indulgences, puis le culte rendu aux saints... « Pour reprendre les termes qu'un jour il employa, il approchait de plus en plus du fond du sanctuaire. Il soulevait le voile. L'on finit par se demander quels mystères échappaient encore à sa critique » (A. ADAM, *op. cit.*, p. 15).

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 39, § 27.

<sup>3</sup> Le philosophe Charron (*De la sagesse*) présente l'intérêt, qui nous semble considérable, de laisser apercevoir comment l'interprétation fidéiste du scepticisme peut se métamorphoser en interprétation rationaliste puis athée — sans qu'il soit nécessaire de changer grand chose à la perspective. Dans la pensée de Charron on voit en effet coïncider les deux images, ou les deux usages du scepticisme — avec quelque ambiguïté certes, mais sans contradiction réelle. Voici l'image fidéiste : « Le Pyrrhonisme est chose qui fait plus de service à la piété et opération divine que toute autre qui soit » (*Petit traité de la sagesse*, p. 45 — cité par H. BERR, *op. cit.*, p. 37, § 25). Cette image n'empêche pas une idée



Sanchez<sup>1</sup>. Et ce qu'il semble avoir retenu avant tout de cette philosophie — et qu'il a transmis aux libertins — c'est la nécessité de rejeter par principe tout argument d'autorité sur le plan théorique. Qu'on en juge plutôt : « Quelle honte ! Ceux qui se vantent d'être philosophes n'osent pas se montrer hommes, ils ont peur de vaciller et de tomber en ruine s'ils ne s'appuient sur le roseau de l'autorité ! Comme si ceux qui ne goûtent que par le palais d'autrui pouvaient distinguer sérieusement l'erreur de la vérité ! Ou comme si l'on pouvait obtenir une parole vraie de ceux qui consentiraient plus volontiers à tirer la barbe d'un lion endormi qu'à examiner sérieusement et par eux-mêmes une

---

nouvelle, et différente, de se développer : l'idée que la faiblesse et l'impuissance de la raison (thème « sceptico-fidéiste ») seraient dues non pas à des défauts naturels et irrémédiables, mais à l'utilisation naïve, maladroite, inadéquate — inexpérimentée — que l'homme fait d'elle. On voit donc se renverser ici le point de vue et poindre l'idée d'une méthode : le doute, s'il peut préparer à la foi, peut préparer également à un meilleur usage de la raison. Charron annonce ainsi Descartes et son doute « méthodique » ; mais il annonce déjà aussi le « scepticisme athée » : il est inévitable que celui qui considère que la raison est bonne par nature et exige seulement d'être bien employée en vienne à lui donner le pas sur tout le reste, aussi bien sur ce qui paraît en deçà d'elle (les sensations ne peuvent rien sans elle) que sur ce qu'on met au-delà (les mystères, la révélation : « Je veux que tu sois homme de bien pour ce que nature et la raison (c'est Dieu) le veut (...) La religion est postérieure à la prud'homie, c'est aussi chose apprise, reçue par l'ouïe, *fides ex auditu, auditus per verbum Dei*, par révélation et instruction, et ainsi ne la peut pas causer... » (*De la sagesse*, p. 321 de la première édition).

<sup>1</sup> Sanchez, médecin philosophe (*Quod nihil scitur*, 1581) s'inscrit lui aussi dans le courant qui va faire basculer le scepticisme de la foi vers le rationalisme scientifique et l'athéisme en distinguant — distinction qui est également chez Charron, et ne fait d'ailleurs que développer, chez lui, une idée déjà présente chez Montaigne — la nature (excellente) et l'usage (exécrable) de la raison humaine. Le thème de la nécessité d'une méthode est explicitement exposé dans son œuvre. Si l'on ne sait rien, en effet, ce n'est pas que la connaissance soit inaccessible, c'est qu'on s'y prend du plus mal possible : on procède au hasard, sans ordre, on se paie de mots, on répète les anciens sans vérifier ce qui n'a pas été expérimenté. En réalité, ce qu'il faut, c'est revenir « aux choses mêmes », « examiner les choses », car la vraie science est connaissance parfaite « de la chose » et « celui qui veut juger droit, qu'il observe les choses ». Les choses, les choses, les choses : le mot « *res* » (Sanchez écrit en latin) revient constamment — et cet empirisme ou cet expérimentalisme dont la nécessité est réaffirmée comme une obsession fait de Sanchez le précurseur non seulement de F. Bacon mais des expérimentateurs et des empiristes du siècle des lumières — comme il était d'autre part l'héritier, lui-même, des médecins grecs dits sceptiques ou empiriques (et dont Brochard a montré comment ils ont élaboré les fondements de la méthode expérimentale moderne). M. J. Moreau a mené une comparaison instructive sur la façon différente dont Sanchez et Descartes, qui ont en commun d'avoir transformé le doute rhétorique de la tradition fidéiste en doute méthodique, ont trouvé le moyen de dépasser ce doute, le premier par l'empirisme, le second par l'instrument mathématique (cf. entre autres, « Un écolier bordelais oublié : Francisco Sanchez, médecin philosophe de la Renaissance », communication du 5 décembre 1967 à l'Académie de Bordeaux).

question obscure ! Bien plus : accoutumés comme des chouettes à leurs faibles lueurs nocturnes, ils ne semblent rien redouter davantage que de voir le lever du soleil chasser les ténèbres ; et dans leurs cachettes ils se trouvent si bien qu'ils ne sauraient supporter d'être amenés au jour, où ils pourraient jouir de la lumière librement, glorieusement, comme des hommes »<sup>1</sup>. On sait que Gassendi, aujourd'hui un peu oublié, a marqué de façon très considérable son époque ; et le ton de ses écrits, dont nous venons d'avoir un exemple, nous fait suffisamment comprendre qu'on ait tenu ses disciples pour rebelles à toute forme d'autorité, et pour des contempteurs notamment de l'autorité religieuse, et donc pour des athées, des impies et des blasphémateurs selon la terminologie du temps. On trouve dès 1620 la présence de cette opinion dans les livres de Mersenne<sup>2</sup>, entre autres, dirigés contre le « tas de canailles » que forment déistes, athées et libertins intimement confondus et ne faisant qu'un. Or, à l'origine de « cette sacrilège impiété qui a osé se déchaîner ouvertement à travers cette fange des siècles » il n'y a rien d'autre, réellement, que le scepticisme, affirme Mersenne ; et pour mater l'« impiété » il est indispensable d'« empêcher » avant tout « le cours impétueux du pyrrhonisme ». On voit donc que dès cette époque la substitution du cliché « le sceptique athée » au cliché « le sceptique pré-fidéiste » était en bonne voie. De leur côté, les libertins — de l'Académie putéane au cercle de Henri Justel<sup>3</sup> — se réclamaient de plus en plus ouvertement du scepticisme, concluant avec La Mothe le Vayer « que la sceptique était de toutes les philosophies la plus sensée »<sup>4</sup>. Ils en étaient donc arrivés à la même constatation que Montaigne appelant (dans l'*Apologie*) le scepticisme « le plus sage parti des philosophes », et que Pascal (si paradoxal que cela puisse paraître) qui notait : « Le pyrrhonisme est le vrai »<sup>5</sup>. D'ailleurs certains libertins semblent avoir pris conscience de ce qu'il fallait changer peu de chose vraiment pour transformer en discours incrédule un discours fidéiste sur le scepticisme : La Mothe le Vayer joue de ce phénomène à la fin de son dialogue *De la divinité* (ou *De la diversité des religions*) — ouvrage dont le propos est de ruiner l'orthodoxie religieuse et de montrer

<sup>1</sup> *Oeuvres* de Gassendi, T. VI, p. 15 (éd. de Florence, 1727 : *P. G. Opera omnia in sex tomos (in f°) divisa curante Nicolao Averanio advocato florentino*). Le passage est traduit par H. BERR, *op. cit.*, p. 49.

<sup>2</sup> Par exemple les *Quaestiones in Genesim* (1623) et *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens* (1625).

<sup>3</sup> Le cercle que réunissait autour de lui H. Justel, et où l'on vit Locke, C. Huygens, Leibniz, joua entre 1670 et 1680 un rôle analogue à celui de Pierre et Jacques Dupuy dans la première moitié du siècle. Fontenelle, notamment, le fréquenta.

<sup>4</sup> Rapporté par Naudé ; cf. H. BERR, *op. cit.*, p. 27-28.

<sup>5</sup> *Pensées*, VII 384, p. 1189, éd. La Pléiade (n° 432, éd. Brunschvicg).



l'innocuité de l'athéisme d'un point de vue social — qu'il conclut par un édifiant « à la manière » des fidéistes : « Faisons donc hardiment profession de l'honorable ignorance de notre bien-aimée Sceptique, puisque c'est elle seule qui nous peut préparer les voies aux connaissances relevées de la Divinité, et que toutes les autres sectes philosophiques ne font que nous en éloigner, nous entêtant de leurs dogmes et nous embrouillant l'esprit de leurs maximes scientifiques »<sup>1</sup>. Ce texte ironique manifeste nettement la précarité d'un usage fidéiste du scepticisme : un tel usage, encore une fois, n'a de sens que pour quelqu'un qui a déjà en soi la croyance, mais il ne saurait « préparer » à la croyance aucun incroyant. La Mothe le Vayer a parfaitement vu qu'une référence au scepticisme peut aussi bien se lire dans un sens athée que dans un sens fidéiste : il la prenait lui-même dans un sens athée ; et c'est la tendance qui se confirmera au XVIII<sup>e</sup> siècle. Fontenelle, avec son *Histoire des oracles* et *De l'origine des fables* (où le terme de « fable » englobe toutes les croyances religieuses), ainsi que Pierre Bayle et, à des titres divers, tous les philosophes des lumières, n'ont fait que sceller entre scepticisme et athéisme une union déjà consommée pour l'opinion publique. De cette époque datent la victoire complète de l'interprétation athée qui reste actuellement admise, et la synonymie attribuée d'office aux termes de « sceptique » et d'« athée » : dans *La promenade du sceptique, ou les allées* (1747), Diderot, qui tente de réconcilier, sous le signe de Spinoza, toutes les formes de pensée antichrétiennes, ne craint pas de désigner par « sceptique » l'Antéchrist, ce qui manifeste on ne peut plus clairement les connotations qui sont désormais celles de cet adjectif<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> On mesure bien là le caractère essentiellement ambigu de l'image fidéiste du scepticisme : les traits sceptiques sur lesquels elle se fonde peuvent changer jusqu'à l'inverse leur signification suivant le contexte où on les intègre. Et par exemple, l'idée — empruntée au scepticisme — que la notion de divinité est une chose obscure pour la raison peut aussi bien donner lieu à la conclusion pascalienne (quand il s'agit de Dieu il ne faut plus raisonner, il faut croire) qu'à la conclusion présente de La Mothe le Vayer (la raison est *si* peu capable de « comprendre » la notion de divinité qu'elle ne pourrait *même pas* nous dire s'il vaut mieux être athée ou croire). L'ambiguïté du fidéisme apparaît de façon éclatante quand on voit que La Mothe le Vayer ne s'est donné d'autre peine, pour conclure dans un sens athée, que de reprendre le raisonnement même de Pascal, en le renforçant encore : il ne fait que renchérir sur l'« impuissance » de la raison devant Dieu, et qui est telle que l'argument du pari s'en trouve atteint ; « car enfin » qui donc serait prêt à se fier au pari d'une raison si « imbécile » ? Ce mouvement révèle bien le caractère équivoque du statut accordé à la raison dans le fidéisme.

<sup>2</sup> Nous passons rapidement, car il nous a semblé plus instructif de comprendre comment et à partir de quels éléments s'était progressivement formée l'image athée du scepticisme, que d'insister sur l'époque où cette image s'est généralement répandue. Ce qui nous a particulièrement intéressée dans la genèse de l'association des idées de scepticisme et d'athéisme, c'est la transition sans rupture que nous avons observée — si paradoxal que ce puisse paraître —

La thèse de l'athéisme sceptique est apparemment plus plausible que la vision fidéiste pour deux raisons que nous avons déjà indiquées : elle ne méconnaît pas le rationalisme profond du scepticisme, et de plus elle est issue, au moins partiellement, des difficultés rencontrées par l'interprétation fidéiste ; mais il existe une troisième raison en sa faveur : la distinction sceptique entre la philosophie et la vie (c'est-à-dire, déjà, entre le théorique et le pratique) est le plus souvent comprise comme destinée à réduire l'importance du pratique ; de sorte que la dissociation rapportée par Sextus entre le plan de la vie où on se conforme aux rites établis, où l'on fait « comme si » Dieu existait quand on se trouve dans une société de croyants (ce qui implique qu'on se conduirait en athée chez les athées), et le plan philosophique où l'on refuse de rien conclure sur Dieu, cette dissociation peut se traduire, pour la compréhension courante, comme il suit. En philosophie — autrement dit, dans les affaires sérieuses — le sceptique rejette la théologie ; dans la vie de tous les jours — qui l'intéresse bien moins que la philosophie — il choisit la voie conformiste qui lui assurera le maximum de tranquillité et tout loisir de philosopher à son aise. La conclusion logique est que le sceptique est un athée au sens étymologique du terme : Dieu n'est présent ni dans sa philosophie ni dans sa vie (sinon sous forme des gestes superficiels et mécaniques d'un rituel social).

Cette interprétation est vraisemblable, mais spécieuse. Nous allons du moins tenter de le montrer. Jusqu'ici nous avons examiné la seconde prémisse du syllogisme fidéiste (critiquer la raison, c'est préférer la foi), montrant en quel sens elle ne saurait être correcte, ainsi que la seconde prémisse du syllogisme athée (le sceptique critique la raison, mais ne met rien au-dessus d'elle) — qui, en revanche, nous a paru correcte. Il nous reste à examiner la première prémisse, dont nous avons vu qu'elle semble commune aux deux syllogismes opposés : le sceptique dit que la raison ne saurait affirmer démonstrativement l'énoncé « Dieu existe ».

Certes, cette proposition se trouve bien chez les sceptiques et il n'est pas question pour nous de contester qu'elle y soit : mais la forme sous laquelle elle est reprise et citée n'est pas celle que lui donnent les sceptiques — et qui modifie profondément sa signification. Pour le dire dès maintenant en bref, la citation est amputée d'une moitié qui lui est un complément indispensable selon la pensée sceptique. Voici en quel sens.

---

entre l'usage fidéiste et l'usage athée du scepticisme : c'est la raison pour laquelle nous avons insisté sur le premier. Il contient en puissance le second. Il y aboutit par développement naturel.

## III

Les interprètes, et même les auditeurs, déjà, et les lecteurs des sceptiques semblent avoir buté contre un certain usage sceptique de la négation. Certes, cet usage est spécial, inhabituel, et il peut paraître déroutant. Sextus Empiricus n'a pas ignoré cette difficulté, puisqu'il a pris la peine non seulement d'expliquer comment il faut comprendre les formules sceptiques contenant des négations, mais encore de doubler ce premier exposé d'un second, où il précise par surcroît la manière dont il *ne faut pas* les comprendre<sup>1</sup>. Un si grand zèle, peu fréquent chez les philosophes, aurait mérité plus d'attention de la part des historiens. Or ces derniers semblent avoir compté pour rien tout le soin et les justifications dont l'auteur sceptique avait entouré la présentation du schéma logique qui commande la méthode sceptique dans son ensemble. Ce schéma est celui du célèbre οὐδὲν μᾶλλον.

Cette formule se traduit littéralement par « rien davantage » ou, de façon plus intuitive peut-être, par « ni l'un ni l'autre » ou encore par « pas plus ceci que cela et inversement »<sup>2</sup>. Les sceptiques, certainement désireux de mettre en relief le cas le plus significatif, ont pris les démonstratifs « ceci » et « cela » au sens où ils s'opposent entre eux, soit qu'ils représentent deux termes ou bien deux propositions contradictoires. On pourrait donc énoncer la formule sceptique, telle du moins qu'on la trouve dans son occurrence la plus fréquente, comme il suit : « Pas plus ceci que son contraire ou son contradictoire, et pas plus le contraire ou le contradictoire de ceci que ceci même. » On voit donc sans ambiguïté qu'il s'agit de rejeter par cette formule tous les énoncés qui s'opposent, en tant précisément qu'ils s'opposent — et quel que puisse être le mode de cette opposition. Ce qui montre également que le schéma en question n'est pas conçu pour porter sur un seul objet (terme ou proposition considérés isolément), mais bien sur deux objets (deux termes ou deux propositions), pris ensemble et observés sous l'aspect de leur affrontement. Le rejet est en effet provoqué par le fait même de cet affrontement d'un couple d'objets qui se trouvent dans un rapport d'exclusion réciproque. L'aporie, dont parle toujours le sceptique, consiste en ce qu'on ne dispose d'aucune raison de préférer l'un des deux éléments opposé à l'autre, alors qu'il est logiquement impératif de trancher entre eux puisqu'ils se nient mutuellement.

Il ressort de cela que, pour respecter l'esprit du « ni l'un ni l'autre » dans son usage sceptique, il faut s'interdire absolument de prendre en un sens divisé ce qui n'a de sens que composé. Car,

<sup>1</sup> *Hypotyposes pyrrhoniennes* I, 187-241.

<sup>2</sup> *Id.* I, 189 : οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε, ἄνω κάτω.

une fois de plus, la formule n'est pas faite pour nier l'un ou l'autre des deux membres de l'opposition, mais les deux à la fois — et justement parce qu'ils s'opposent : la nature intranchable de l'opposition étant comme le symptôme qui détermine l'opération de double rejet. Il suffirait donc de ne pas perdre de vue le double effet du rejet sceptique pour éviter le type d'erreur si répandu, qui consiste à prétendre que le sceptique, en refusant d'admettre comme vérité absolue un énoncé tel que « le miel est doux », par exemple, « prouve » qu'il estime que le miel n'est pas doux (ou qu'il est amer), ou encore qu'en rejetant l'affirmation « il y a des dieux », le sceptique signifie que le fond de sa pensée consiste à croire qu'« il n'y a pas de dieux ».

La réalité est différente. Car le sceptique rejette les énoncés indiqués non point pour poser comme vrais ceux qui les contredisent respectivement, mais parce qu'il n'est au contraire pas en mesure de poser comme vraies ces contradictoires des énoncés initiaux plus que ces énoncés eux-mêmes, et inversement. Il estime en effet ne pas disposer des critères qui lui permettraient de trancher *absolument et inconditionnellement* (bref, *dogmatiquement*) dans un sens ou dans l'autre (c'est-à-dire en faveur d'un énoncé ou de son contradictoire). Or, si l'on examinait, une à une, toutes les opinions saugrenues qui ont pu circuler sur le scepticisme (et par exemple qu'il nie le sens commun et les données sensibles, qu'il est un maître d'immoralisme et de révolte, qu'il veut décourager les esprits ou qu'il prône l'irrationalisme, etc.), on observerait qu'elles proviennent toutes du fait d'avoir négligé, spontanément ou non, la complémentarité que nous venons de souligner, c'est-à-dire le fait que chacun des énoncés considérés requiert, pour que le rejet sceptique se produise, le contrepoids d'un opposé qui possède devant la raison une force égale à celle qu'il possède lui-même<sup>1</sup>. Cette complémentarité est, encore une fois, la condition *sine qua non* du rejet. On est donc en droit de contester toute interprétation du scepticisme qui rompt la balance de l'opposition — quel que puisse être d'ailleurs l'élément en faveur duquel l'équilibre est rompu — et dissocie des composants qui ont été volontairement associés par les sceptiques, et de la façon la plus expresse et la plus formelle.

Voilà donc déjà une raison de trouver immédiatement suspecte l'image athée — aussi bien d'ailleurs que l'image fidéiste — du scepticisme. Ces deux images en effet, et quels que puissent être les arguments capables de les défendre, présentent toutes deux le vice rédhibitoire d'impliquer la dislocation et la division du discours sceptique. Ni l'une ni l'autre ne respecte en effet l'intégralité de ce

<sup>1</sup> C'est le principe sceptique de l'*isosthénie* des discours. Cf., par exemple, *Hypotyposes* I, 8, 10, 190, 202-205.



discours. Celui-ci, quand on le prend au complet, dit en effet (en substance) : « Nous, les sceptiques, ne disons pas davantage « il y a des dieux » que nous ne disons « il n'y a pas de dieux » ; et nous ne disons pas davantage « il n'y a pas de dieux » que nous ne disons « il y a des dieux » : ni l'un ni l'autre ». Une interprétation du scepticisme ne saurait donc rester correcte en séparant ce que le sceptique ne conçoit jamais autrement que lié. Par conséquent, les tenants du scepticisme athée, comme ceux du scepticisme fidéiste, commettent une erreur identique, qui consiste à ne retenir que la moitié du discours sceptique. Or, comme cette moitié ne prend sa signification que relativement à la moitié complémentaire — son corrélat en quelque sorte — l'interprétation, quelle qu'elle soit, qui ne retient qu'une partie du propos intégral ne saurait être jugée simplement partielle : elle est bel et bien fausse ; aussi fausse, pour prendre un analogue, qu'un commentaire de la notion de « parents » qui prétendrait rendre compte de cette notion sans la relier d'aucune façon à celle d'« enfants ». On dira peut-être que nos deux exemples sont trop lointains pour donner lieu à une comparaison : « parents » est en effet un terme qui n'a de sens que par son rapport implicite à celui d'« enfant » (et inversement), alors que les énoncés « il n'y a pas de dieux » ou « il y a des dieux » possèdent un sens en eux-mêmes et sans avoir besoin d'être rapportés à aucun corrélat. Mais cette objection, qui pourrait être juste, n'est pas ici pertinente : elle pré-suppose la possibilité de séparer deux énoncés qui, dans leur formulation sceptique, sont au contraire inséparables ; l'objection ne provient donc que d'une description des deux énoncés qui n'est pas fidèle à la conception sceptique, et cette absence de fidélité lui ôte sa valeur. Certes, il est clair que chacun des énoncés en question, dans un contexte ordinaire, possède bien son sens complet et indépendant : mais il perd cette indépendance quand il est pris, justement, dans le schéma sceptique. Car les deux énoncés sont alors intégrés à un modèle sémantique qui les englobe et confisque à son profit le sens général de la formule prise comme un tout. C'est-à-dire que si l'on respecte l'intention de ce schéma, on voit que ce qui représente réellement une moitié de la proposition sceptique, ce n'est pas « il y a des dieux » (ni « il n'y a pas de dieux »), mais bien « *ni* « il y a des dieux »... » (ou bien « *ni* « il n'y a pas de dieux »... »). C'est qu'en effet le « *ni*... *ni*... » contenu dans l'expression sceptique « ni l'un ni l'autre » transforme les deux énoncés complets « il y a des dieux » et « il n'y a pas de dieux » — quand on le met en place en le distribuant devant chacun d'eux — en deux formules incomplètes, l'une et l'autre introduites par un « *ni* », et qui ne deviennent compréhensibles qu'à la condition d'être intégrées à l'ensemble d'un discours qui n'est en droit, ni syntaxiquement ni sémantiquement segmentable : il est

impossible de connaître la valeur exacte de chaque fragment commençant par « ni » quand on n'a pas connaissance de toutes les clauses parallèles composant le discours et commençant également par « ni »<sup>1</sup>. La reconnaissance d'une telle interdépendance des parties et du tout est impérative pour comprendre le sens de la philosophie sceptique. En acceptant comme prémisse de leur raisonnement l'expression tronquée « ni « il y a des dieux »... » comme si elle formait un tout traduisible en « il n'y a pas de dieux », les interprètes ont admis une fausseté — ce qui explique qu'ils aient pu indifféremment, et contradictoirement, conclure à l'athéisme ou au fidéisme sceptique.

Il serait possible de présenter d'une autre façon — qui la rendrait peut-être plus claire — l'erreur contenue dans l'opinion courante à propos du scepticisme : ce serait d'en faire un exposé plus logique — mais moins respectueux de la réalité historique. Historiquement parlant, il semble en effet que les tenants du fidéisme aussi bien que les athées soient partis de la même prémisse, que nous avons citée, et qui pose que les sceptiques rejettent « il y a des dieux » non que ce soit faux mais parce que la raison ne peut le démontrer. A partir de là chaque interprète a conclu en un sens athée ou dévot suivant l'image plus ou moins flatteuse qu'il se faisait de la raison. Maintenant, voici comment on pourrait expliquer de façon plus logique la contradiction des interprètes. D'un point de vue logique, les « athées » et les « fidéistes » ont commis sur le scepticisme une erreur homomorphe, qui a consisté à ne retenir que la moitié du discours sceptique sur les dieux : la seule différence séparant les deux interprétations est qu'elles ne retiennent pas toutes les deux la même moitié. La vision athée retient « ni « il y a des dieux »... », tandis que la vision fidéiste retient « ni « il n'y a pas de dieux »... ». Chacune des deux prend sa moitié pour un tout, ou la prend pour « plus vraie » que l'autre moitié qu'elle s'autorise donc à négliger comme ne représentant pas « réellement » la pensée profonde des sceptiques.

Quoi qu'il en soit, et quelque moitié que les exégètes aient retenue, leur erreur a été de ne retenir qu'une moitié d'idée, et c'est déjà une

<sup>1</sup> Supposons, en effet, que soit donnée seulement une partie de la formule, soit, par exemple : « Ni « il y a des dieux »... » La forme de cette expression montre qu'il *doit* y avoir un complément, lui aussi introduit par « ni » — mais cela dit, on ignore son contenu et on ne peut le déduire, car il est possible de compléter la phrase diversement : si l'on ajoute, par exemple, « ni « il y a un Dieu », on obtient une profession d'athéisme dirigée à la fois contre le polythéisme et contre le monothéisme. On pourrait ajouter « ni « il y a un Bien », obtenant alors une prise de position athée et immoraliste. On pourrait encore ajouter « ni « Zeus est assis sur un nuage », ni « le néant néantise », ni « l'homme est le berger de l'Etre » etc. », qui exprimerait le refus, dans une perspective néo-positiviste, des propositions métaphysiques qu'il est impossible de vérifier expérimentalement. On pourrait faire le même type de raisonnement en partant de l'autre énoncé « ni « il n'y a pas de dieux ».



raison suffisante pour renvoyer dos à dos leurs conclusions opposées. Ajoutons que les deux interprétations « tendancieuses » du scepticisme, outre qu'elles négligent le phénomène de globalité que nous venons d'analyser, méconnaissent deux autres aspects au moins des intentions sceptiques.

Le premier de ces aspects est le suivant. Quand le sceptique rejette simultanément deux thèses dogmatiques contradictoires, ce n'est pas avec l'idée de leur substituer un troisième énoncé, auquel il accorderait cette fois ses suffrages. Sextus Empiricus insiste sur ce point avec d'autant plus de force que certaines circonstances historiques auraient pu créer une ambiguïté. C'est qu'en effet le οὐδὲν μᾶλλον n'est pas, dans sa forme matérielle du moins, une invention des sceptiques : ce schéma logique semble ancien dans la pensée grecque ; il a été notamment employé par Démocrite. Les sceptiques, certes, en ont fait un usage si neuf et si imprévu qu'ils l'ont plutôt recréé qu'emprunté. Sextus Empiricus se montre donc jaloux à juste titre de l'originalité de cet emploi, et soucieux de le distinguer nettement de celui de Démocrite. Une différence capitale réside dans le fait que Démocrite ne se sert du « ni l'un ni l'autre » que pour dépasser l'opposition des apparences, et préparer l'énonciation de la vérité « réelle », si l'on peut dire, qui est distincte du discours portant sur les apparences et ne comporte plus les contradictions inévitablement liées à celui-ci <sup>1</sup>. Autrement dit, Démocrite ne rejette l'affrontement superficiel des données sensibles que pour instaurer une vérité à laquelle, en revanche, rien ne s'oppose plus — car elle s'impose — et qui est : « il n'y a que des atomes et du vide ». Par contraste, le sceptique n'envisage pas de réintroduire, à quelque moment de sa démarche que ce puisse être, une thèse dans son discours. Il tient en effet la forme même de la thèse en tant que telle, c'est-à-dire en tant que proposition posée comme absolument vraie, pour la cause exclusive de ces débats, philosophiques ou scientifiques, que nul critère rationnel ne permet de régler. Si tout le discours dogmatique se réduit à une somme de contradictions, c'est qu'il s'exprime dans des thèses (ou des dogmes), et qu'il n'existe pas une seule thèse qui ne se heurte à une contradictoire non moins « possible » qu'elle d'un point de vue rationnel : à commencer, d'ailleurs, par la thèse même de Démocrite (« il n'y a que des atomes et du vide »). Le sceptique dirait qu'elle porte en elle — dans sa forme, justement, d'assertion qui prétend

<sup>1</sup> On connaît sa célèbre formule : νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροίη, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν : « Le doux : convention, l'amer : convention, le chaud : convention, le froid : convention, la couleur : convention. La réalité : des atomes et du vide ». Diels, fr. B9. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes* I, 213-214, sur la différence qui sépare sur ce point le scepticisme de la philosophie de Démocrite.

à la vérité absolue et universelle — le signe visible de sa précarité. Une thèse, en effet, est par définition la thèse de quelqu'un (ou de quelques-uns) : c'est dire qu'elle n'est pas la thèse de tout le monde, et que son destin sera donc d'être contredite. Or les sceptiques semblent avoir été, parmi les philosophes qui ont réfléchi sur ce heurt des opinions, les premiers à imaginer que le moyen réel de sortir du cercle où thèse et antithèse s'affrontent en un conflit insoluble était, non pas d'élaborer quelque ingénieuse synthèse, mais de rompre le jeu. Ce qu'ils ont fait en refusant une fois pour toutes d'admettre comme vrai tout ce qui se trouvait énoncé sous forme de thèse ; d'où leur méthode de double rejet des thèses contradictoires par le « ni l'un ni l'autre ». Le rejet sceptique ne consiste pas à attribuer la valeur « faux » à une proposition : il consiste à refuser un énoncé non point parce que son contenu serait faux, mais parce que sa forme n'est pas bonne. Cette forme provoque la contradiction d'une façon inévitable, chose que les sceptiques ne pouvaient considérer favorablement car ils n'ont été hégéliens en aucun sens du terme. On les a accusés parfois de ne pas respecter le principe de non-contradiction, en raison du fait qu'ils disaient équivalentes devant la raison deux propositions contradictoires : mais, encore une fois, ils ne disaient pas que ces propositions étaient fausses en même temps (ce qui eût été, pour lors, une transgression du principe en question) ; ils disaient que ces propositions ne valaient rien puisqu'il était impossible de décider entre elles en appliquant, justement, le principe de non-contradiction.

Les sceptiques ont donc formé le projet de philosopher sans jamais poser de thèses : ce nous est une raison nouvelle de contester toute interprétation de leur philosophie qui leur en attribue, quel que puisse être d'ailleurs leur contenu. Bref, avant même d'examiner si le sceptique a des thèses athées ou se rapproche plutôt des thèses fidéistes, on peut affirmer que le débat repose déjà sur l'erreur de croire que le sceptique a des thèses tout court.

Voici enfin un aspect encore — et nous nous en tiendrons là pour l'instant — qui semble avoir échappé à nos interprètes du scepticisme. La forme négative οὐδὲν μᾶλλον est bien connue : on sait moins qu'il existe une version positive du même schéma logique, et qui est καὶ... καὶ... <sup>1</sup>. Il est assez rare, en effet, qu'elle soit explicitement citée par les sceptiques : ils estiment qu'elle est déjà contenue dans leur « rien davantage ». Cette expression-là signifie littéralement, en effet,

<sup>1</sup> SEXTUS EMPIRICUS : *Hypotyposes* I, 188-191. Aristocles (*apud Eusebium*) : περὶ ἑνός ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἐστίν, ἢ οὐκ ἔστιν, ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιν οὔτ' οὐκ ἔστιν, *Préparation évangélique*, XIV, 19, § 3.

« tout autant » : soit « *et l'un et l'autre* ». Cette précision nous permet de serrer de plus près encore le sens du comportement sceptique. Il signifie que les contradictoires, quand il s'agit de thèses, ont si peu de chose à voir avec le vrai et le faux qu'il est possible — en restant dans la vraisemblance et sans manquer à la cohérence logique — de les nier en même temps, mais aussi de les affirmer en même temps (ce qui ne serait jamais le cas si l'une était vraie — ou fausse). Mais quel athée — et quel fidéiste — admettrait-il d'affirmer à la fois que « Dieu existe » et que « Dieu n'existe pas » ? Ce qui caractérise aussi bien l'athée que le croyant c'est au contraire de n'admettre (ou de ne refuser) qu'un seul des deux énoncés. D'un point de vue sceptique ils sont donc, et à titre égal, des gens qui s'expriment de façon dogmatique et qui, s'ils ne se résolvent à changer de langage, ne réussiront pas à maîtriser le conflit qui les oppose.

#### IV

Notre hypothèse est donc que le scepticisme est difficile à comprendre à cause de l'usage qu'il fait du double rejet ou de la double affirmation simultanée : le mouvement spontané des interprètes est de casser son discours et de ne retenir, en fonction de leur dogmatisme propre, que telle ou telle moitié des couples d'opposition dont il traite. Nous allons maintenant tenter d'appuyer cette hypothèse en faisant voir comment il suffit qu'un philosophe ait recours à ce même procédé méthodique — sans être sceptique, d'ailleurs, et en possédant sur nombre de points des thèses doctrinales — pour rencontrer les mêmes difficultés de compréhension que les sceptiques de la part de ses lecteurs. Cela nous semble bien s'être produit pour Kant.

Kant nous paraît en effet présenter avec les sceptiques grecs une ressemblance sur le point précis et limité du traitement de certaines questions métaphysiques, et notamment sur le problème de Dieu. Observant que le débat sur l'existence ou la non-existence de Dieu, tel qu'il le voyait ordinairement énoncé, se révélait intranchable, il a repris un mouvement, qui nous semble avoir été déjà celui des sceptiques <sup>1</sup>, et qui est un essai de dépasser ce conflit en modifiant d'abord la façon de s'y rapporter et de l'exprimer. Ce mouvement, qui semble tout naturel quand on a le sentiment de se trouver dans une impasse, consiste d'abord en une certaine forme de recul. Il se fonde sur l'obser-

<sup>1</sup> Kant a lui-même conscience des affinités que sa propre position présente avec celle des pyrrhoniens, raison pour laquelle il veut se distancer de ceux-là (*Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, p. 518-524). En fait, il ne rejette que l'aspect « négativiste » qui a été attribué — à tort selon nous — aux sceptiques : cela mis à part, la méthode critique est proche de la méthode sceptique dans sa façon de traiter du problème de Dieu.

vation suivante. S'il est vrai qu'on ne dispose d'aucun moyen théorique pour choisir, d'une façon à la fois légitime et décisive, entre l'assertion positive qui affirme l'existence de Dieu et l'assertion négative qui la nie, il faut rejeter pour commencer l'une et l'autre de ces assertions qui se contredisent sans être pourtant, ni l'une ni l'autre, capable d'entraîner un choix logique en sa faveur. Après quoi, il faut se mettre à la recherche d'une façon différente de poser le problème. Kant nous paraît incontestablement avoir cherché, de la même manière que les sceptiques, à sortir du cadre d'un débat qui avait donné assez de preuves de sa vanité et de sa stérilité. Cependant ses lecteurs n'ont pas laissé à Kant le temps nécessaire pour mettre au point un éventuel énoncé nouveau du problème. Le public s'est en effet précipité dans un engrenage de réactions polémiques qui ont contraint l'auteur à replonger, bien malgré lui à ce qu'il semble, dans le traditionnel affrontement de l'athéisme et de la foi que sa méthode — comme celle des sceptiques — avait au contraire pour intention de supprimer. Car les sceptiques, comme Kant — et même plus généralement que lui, puisqu'ils ont étendu leur méthode à l'ensemble des problèmes philosophiques, alors que Kant ne l'a appliquée qu'au problème de Dieu et aux idées de la raison — se sont ingénies à sortir de l'impasse aporétique où s'opposent indéfiniment l'affirmation et la négation correspondante : l'histoire de la philosophie nous montre qu'on les a renfermés d'autorité dans le piège dont ils s'efforçaient de se délivrer.

Le fait qui nous intéresse donc, dans le texte kantien, est un fait bien connu et souvent étudié ; on peut même le considérer comme ayant été, dans une large mesure, à l'origine des philosophies post-kantiennes. Ce fait est le suivant. Il est difficile, sinon impossible, de découvrir dans l'œuvre de Kant — mis à part l'ensemble constitué par les deux premières *Critiques* — une position unifiable et dépourvue d'équivoque sur le problème de l'existence de Dieu (ainsi que sur d'autres questions, d'ailleurs, relevant de la métaphysique dogmatique). Cette absence d'unité explique les divergences d'opinions des historiens, dont certains ont considéré l'auteur comme un théiste tandis que d'autres le tenaient pour un véritable athée ; mais elle pourrait s'expliquer à son tour par le malaise né de la situation difficile où Kant s'est trouvé placé du fait des réactions intempestives provoquées par sa volonté de modifier l'expression d'une question métaphysique : il semble avoir été contraint de passer beaucoup de temps à rectifier, tantôt en un sens et tantôt en sens inverse, les contresens diamétralement opposés des lecteurs sur ses intentions réelles. Mais quel que soit le parti qu'on prenne dans la discussion, ce qui va nous occuper n'en est pas changé, car il s'agit, plus abstraitement, des difficultés liées à la façon kantienne — analogue à celle des sceptiques — de considérer le problème.



Il nous paraît intéressant de relever que chez Kant, encore comme chez les sceptiques, l'application de la méthode de double rejet se trouve associée à une distinction fondamentale — en ce sens qu'elle doit précéder toute autre considération — celle du théorique et du pratique (qui correspond à celle que nous avons vue plus haut entre la philosophie et la vie chez les sceptiques). Pour résumer la pensée de Kant avec des mots qui ne sont pas exactement les siens mais qui ne nous paraissent pas déformer sa pensée, nous dirons que la formulation du problème de Dieu se fait habituellement sur le plan théorique. Or, d'un point de vue théorique un tel problème n'a justement pas de sens — et si l'on ne peut le résoudre c'est qu'il est un faux problème. Cette description sommaire de la thèse qui semble propre à la *Critique de la raison pure* et qui, malgré quelques ambiguïtés déjà, y apparaît comme presque univoque, permet de supposer que Kant a bien utilisé la méthode du « ni l'un ni l'autre » sous l'aspect où les sceptiques l'avaient auparavant utilisée : sur le plan théorique, on ne peut démontrer ni l'énoncé « Dieu existe », ni l'énoncé « il n'y a pas de Dieu » — ni l'un, ni l'autre.

A en juger d'ailleurs par toute l'histoire de la philosophie — sans en excepter la plus récente ainsi que l'atteste le cas du néo-positivisme — il apparaît que le comportement consistant à signaler qu'un problème donné (ou un ensemble de problèmes donnés) est mal posé, a chaque fois impliqué le recours au procédé méthodique qui, selon la formule bergsonienne, « renvoie dos à dos » les thèses en présence. Ce double rejet s'est exprimé dans l'école néo-positiviste, par la notion de « meaninglessness »<sup>1</sup>, c'est-à-dire d'absence de sens — critère qui s'applique de façon privilégiée aux problèmes de la métaphysique traditionnelle — et chez Kant par l'idée exposée formellement dans la *Critique de la raison pure* qu'il est impossible à la raison théorique de démontrer l'existence, ni l'inexistence de Dieu.

Quant aux difficultés que provoque cette méthode on observe que Kant semble avoir été contraint par les polémiques que suscita la première édition de la *Critique de la raison pure* (qu'on pense à Jacobi, à Mendelssohn, à la querelle du « Pantheismusstreit ») de préciser et de déterminer sa pensée plus qu'il n'était souhaitable en l'état actuel de sa recherche : en clair, il a été contraint de prendre parti dans le débat classique opposant l'athéisme et la foi, alors que son intention probable — qu'on peut déduire de ce qu'est l'idée de

<sup>1</sup> Il n'est pas sans intérêt de relever que Kant avait déjà recouru dans plusieurs textes, pour critiquer l'usage transcendant des concepts et des idées, à la notion de « *Bedeutungslosigkeit* » ; voir par exemple *Critique de la raison pure*, éd. cit., p. 218. Sur ce point cf. E. ADICKES : *Kant und das Ding an sich* (Berlin, 1924), V, A : *Absolute und relative Bedeutungslosigkeit (Unanwendbarkeit) der Kategorien...*

faire une philosophie critique — était de passer entre les deux voies de ce dilemme.

On reconnaît là la difficulté centrale qui nous semble se trouver à l'origine des principales objections qui ont été faites au système kantien comme à l'origine des discussions sur le scepticisme. Dans l'un et l'autre cas, en effet, l'opinion se divise de façon curieuse : Kant et les sceptiques sont, sur le sujet de l'existence de Dieu (ou des dieux), les athées des uns, les fidéistes des autres, et les sophistes de tous quand ils affirment pouvoir tenir la balance entre l'assentiment et la dénégation dans les questions théoriques.

Un autre exemple corrobore l'analyse de ce phénomène : le même processus se répète à l'occasion du problème kantien de la chose en soi. Comme l'a remarqué W. Windelband <sup>1</sup>, ce problème, qui intéresse la seule raison théorique, a donné lieu lui aussi, et dans les œuvres mêmes de Kant, à de nombreuses prises de position qui n'échappent à la contradiction que parce qu'elles sont successives dans le temps. C'est en particulier ce qui s'est produit lorsque Kant a dû, dans la fameuse *Réfutation de l'idéalisme*, compenser en quelque sorte l'impression, qu'avait donnée à ses lecteurs la première édition de la *Critique de la raison pure*, d'une *négation* pure et simple de l'existence des choses en soi — alors qu'en fait le criticisme qualifie seulement cette existence de « problématique ». Bien que l'analyse de Windelband ait été critiquée par les historiens, et notamment par G. Martin <sup>2</sup>, elle nous semble cependant correcte d'un point de vue systématique.

La question est de savoir si la difficulté que nous venons d'indiquer est ou non surmontable. Peut-être n'est-elle pas surmontable dans le kantisme. Une philosophie par ailleurs non sceptique a-t-elle la possibilité de rester ainsi comme suspendue entre le réalisme et l'idéalisme, comme entre la croyance et l'athéisme ? La logique du système lui-même n'exige-t-elle pas qu'on tranche d'une façon ou d'une autre, puisqu'il y a, par ailleurs, une doctrine ? Ce qui est en tout cas certain, c'est qu'on n'arrive pas à voir clair dans le kantisme sur ce point-là.

Les successeurs de Kant, de Fichte à nos jours, ne semblent pas avoir mieux réussi dans leurs tentatives renouvelées de donner une interprétation cohérente de la doctrine kantienne. Mais ce qui retient spécialement notre attention, c'est que chaque fois qu'ils ont voulu employer comme Kant le schéma du « ni l'un, ni l'autre », ils n'ont cessé de rencontrer le même type de difficultés que Kant — ou bien les sceptiques — dès qu'il s'est agi de se faire comprendre. C'est

<sup>1</sup> *Über die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding an sich*, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, I, 1877, p. 224-226.

<sup>2</sup> *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, trad. fr. 1963, p. 150.



notamment le cas de Fichte, qui semble avoir été celui des post-kantiens qui s'est trouvé le plus proche de la pensée de Kant.

Dans sa jeunesse, Fichte a commencé par reprendre la pensée kantienne là où il convenait en effet de la reprendre, à savoir dans son expression de 1781, lors de la première édition de la *Critique de la raison pure*. D'un point de vue historique, on est donc en droit d'espérer que ce retour fichtéen va enfin développer à ce moment la pensée originale de Kant, c'est-à-dire celle que Kant lui-même s'était vu contraint d'abandonner sous la pression des polémiques. Or, quand Fichte publie, en 1798, les textes fondamentaux où il pense donner la véritable continuation du kantisme, il se trouve à son tour — le fait est remarquable — dans la situation exacte où Kant avait été réduit après 1781 : il a si bien repris Kant, en effet, qu'on l'accuse lui aussi d'athéisme. De la même façon que Kant avait été, bien malgré lui, placé au centre du « Pantheismusstreit », Fichte doit, à partir de 1798, se défendre contre un reproche qu'il ne méritait probablement pas ; et il le fait à travers certains de ses disciples (J. Forberg, entre autres) <sup>1</sup>.

Ce fut alors la fameuse querelle connue sous le nom d'« Atheismusstreit ». Sous cette accusation d'athéisme, Fichte — qui soutenait

<sup>1</sup> Dans *Fichte et son temps* (1922), Xavier Léon fournit une analyse complète des circonstances et des raisons de Fichte sur ce point (Vol. I, ch. 12 et 13, p. 518-629 ; Vol. II/1, ch. 4, p. 121-179). Forberg vint présenter à Fichte (alors directeur du *Journal Philosophique*) un article intitulé « Le développement du concept de la religion » (*Entwicklung des Begriffs der Religion*). Cet article, en gros, reprenait ce que nous avons dit de la position kantienne, mais il ajoutait clairement les conséquences de cette distinction du théorique et du pratique : c'est qu'il faut écarter complètement du domaine théorique le problème de Dieu, qui ne relève que du pratique. A la fin de l'article Forberg manifestait encore plus clairement (sans le vouloir ?), par une série de questions et de réponses qui ont été à l'origine même de la querelle de l'athéisme, la difficulté de principe qui nous intéresse. Et par exemple : « Y a-t-il un Dieu ? » ; réponse : « Cela est et demeure incertain, et cette question relève simplement de la curiosité théorique. » Ou encore : « Comment agit l'homme religieux ? » ; réponse : « En se montrant infatigable dans la poursuite du vrai et du bien. » Il semble que cet article ait beaucoup embarrassé Fichte : la naïve clarté de Forberg rendait patente une difficulté que Fichte avait cru résoudre et qu'il n'avait que rendue moins visible. Fichte, obligé de s'expliquer en publiant l'article dans le *Journal Philosophique*, dut répondre aux questions de Forberg, qui demandait, entre autres, ceci : « Est-il vraiment incertain qu'il y ait un Dieu ? » (question à laquelle lui-même donnait la « réponse » : « A l'égard d'un être dont l'existence est incertaine et demeurera toujours nécessairement incertaine, on ne peut absolument rien dire »). Fichte se vit tenu, pour éviter les polémiques, d'affirmer que l'existence de Dieu échappe aux questions comme aux prises du doute. Il intitula sa réponse : « Le fondement de notre croyance en une divine providence » (*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, *Philosophisches Journal*, VIII, 1798) et il essaya, sans nommer une seule fois Forberg (X. LÉON, Vol. I, p. 524), de protester contre l'« athéisme sceptique » de ce dernier.

bien sûr la thèse qu'on ne peut dire *ni* que Dieu existe, *ni* qu'il n'existe pas, *ni* qu'il est théoriquement connaissable, *ni* qu'il est inconnaissable, passa à la thèse suivante : Dieu est inconnaissable, mais il existe. Il opéra ce passage pour la seule raison qu'on ne l'avait pas compris, puisqu'on avait assimilé son observation sur l'impossibilité théorique de dire que Dieu existe ou non à l'affirmation que Dieu n'existe pas, c'est-à-dire à une profession d'athéisme — athéisme qui préoccupait tellement toute l'opinion de cette époque.

Sans avoir l'intention de décider si le système de Fichte permet ou non de résoudre la difficulté, ni même de trancher entre Kant et ses interprètes, il nous semble possible de relever simplement que cette difficulté a, pourrait-on dire, poursuivi sa carrière jusqu'à nos jours. On pourrait même dresser le tableau général que voici : parmi les commentateurs modernes de Kant, certains insistent avant tout sur l'intention pratique de sa philosophie et sa résolution de limiter le savoir pour faire une place à la foi ; ceux-là aboutissent à faire ainsi basculer Kant vers la thèse que Dieu existe mais demeure inconnaissable. Le courant le plus remarquable, toutefois, est formé par une seconde classe de commentateurs, ceux qui ont suivi le mouvement inverse des premiers, et dont la position pourrait se résumer de la façon suivante. Se fondant sur une formule qui se trouve effectivement chez Kant <sup>1</sup>, ils ont ramené le kantisme à un athéisme, en ce sens que Kant aurait selon eux traité l'idée de Dieu comme une fiction utile : que Dieu existe ou non, il est utile de faire *comme si* (*als ob*) Dieu existait.

La nature même de ces discussions qui continuent de diviser les historiens du kantisme semble indiquer que c'est bien l'usage kantien du « ni l'un ni l'autre » dans son application à certains problèmes de la métaphysique traditionnelle, et en particulier au problème de l'existence de Dieu, qui serait à la source des difficultés de l'interprétation. Et nous allons — pour conclure ici l'analyse — suggérer quelques raisons qui pourraient expliquer le type de malentendu qui semble s'attacher au procédé sceptique.

En nous dirigeant du plus superficiel vers ce qui semble plus profond, ou de ce qui semble assez extérieur à la méthode vers ce qui lui paraît lié de façon intrinsèque, nous pourrions alléguer en premier lieu le fait, observable, d'une résistance d'ordre psychologique à cette méthode — sous couleur, naturellement, de rationalité et de logique. Ce comportement apparemment objectif mais irrationnel en réalité viendrait selon nous de la cause suivante. Il semble

<sup>1</sup> Et que H. VAHINGER a empruntée pour donner un titre à son ouvrage : *Die Philosophie des Als ob* (1913) ; ouvrage dans lequel, d'ailleurs, un long passage est consacré à Forberg (p. 733-753).

que le caractère d'importance extrême, et pour ainsi dire vitale, de certains problèmes (qu'il s'agisse, par exemple, de l'existence de Dieu, de la détermination du Bien, des critères du réel et de l'illusoire, etc.) provoque chez le plus grand nombre des hommes le sentiment que c'est déjà, en soi, une faute morale d'en parler sans perdre son sang-froid. L'absence de passion, cette ἀπάθεια sceptique et kantienne (Kant a dit explicitement qu'il y voyait la condition nécessaire à l'instauration d'une vie morale), quand il s'agit de traiter de Dieu, paraît avoir été, d'un point de vue psychologique, préjudiciable à la compréhension en provoquant des attitudes bloquées dans le refus.

Du même point de vue, on observe en outre qu'une philosophie soit entièrement exempte de thèses, comme le scepticisme, soit partiellement et seulement sur certains sujets, comme le kantisme, se trouve par cette absence de doctrine dans une situation périlleuse à chaque fois qu'elle rencontre un lecteur dogmatique (c'est-à-dire un lecteur qui possède des opinions doctrinales fermes, ce qui représente le cas le plus fréquent). Une telle philosophie laisse en effet au lecteur une liberté redoutable pour elle, qui est de la tirer du côté où il le désire. Car le dogmatique ne saurait admettre, ni même imaginer peut-être, qu'il soit philosophiquement souhaitable — ou simplement possible — de s'exprimer sans avoir de thèse. Il va donc se mettre en devoir d'en attribuer de sa propre autorité au sceptique (sur tous les sujets) et à Kant (sur tous les sujets où Kant a renvoyé dos à dos les thèses). L'histoire de la philosophie témoigne cependant que jusqu'ici les dogmatiques ne se sont pas entendus sur la nature des thèses latentes ou patentes qu'ils ont « révélées » chez nos auteurs — ce qui tendrait à prouver que ceux-ci n'ont pas si mal réussi à « tenir la balance » (selon l'expression sceptique) et à ne pencher, effectivement, en faveur d'aucune thèse.

Toutefois, les malentendus qui s'attachent à nos philosophes pourraient avoir des raisons plus graves, et trouver leur origine chez les auteurs eux-mêmes. Et en premier lieu, on constate que leur méthode de double rejet entraîne une distinction entre la philosophie et la vie, pour parler comme les sceptiques, entre le théorique et le pratique, pour parler comme Kant. Celui que les sceptiques se sont donné pour chef de file : Pyrrhon, paraît avoir essayé, au départ, d'éviter justement cette séparation. Les témoignages qui nous restent sur lui manifestent ses efforts pour étendre le οὐδὲν μᾶλλον aux données sensibles et à la vie. Il est instructif de noter que ses successeurs sont en recul sur ce point par rapport à lui, comme s'ils avaient enregistré un échec de sa part et désormais renoncé à faire porter leur méthode sur autre chose que sur des énoncés : on connaît à ce sujet la phrase bien nette de Sextus Empiricus précisant que l'examen

sceptique porte non pas sur les phénomènes (c'est-à-dire sur les *sense data*) mais seulement sur ce que l'on en dit (*Hypotyposes* I, 19). Ce qui exprime, à notre avis, la décision sceptique de limiter la méthode au plan théorique, car, ainsi que le remarque encore Sextus : « dans la vie, on ne peut pas rester inactif » (*ibid.* 23-24, et *passim*). Cela signifie que, dans la vie, le comportement qui consiste à « rester en suspens », c'est-à-dire à ne pas trancher en faveur d'une opinion, ou de sa contradictoire, tant qu'on ne dispose pas des moyens légitimes de le faire — comportement qui se trouve être naturellement le seul possible, ou plutôt le seul « honnête », comme dirait Nietzsche, sur le plan théorique où l'on n'est pas pressé par l'action — ce comportement est tout à fait inadapté à la vie — et ne serait-ce que sous l'angle de sa conservation. Il existe en effet — qui le contesterait ? — une qualité de rapidité, tant dans le jugement que dans les décisions, qui représente la condition même de la vie. Il n'y a pas à « rester en suspens » quand on est engagé dans une action et qu'elle vous presse. Fait qui entraîne d'ailleurs une nouvelle question. La théorie a tout son temps, l'action est urgente : est-ce que la division sceptique de la théorie philosophique et de la vie signifie — un peu à la manière de la division cartésienne entre la morale provisoire et la morale définitive — que le comportement « dans la vie » est laissé au hasard et aux habitudes *en attendant* que soit achevée une sorte de théorie de la pratique, ou bien est-ce parce qu'il n'y a pas de théorie de la pratique ? Les sceptiques ne sont pas d'une clarté extrême sur ce point. Kant non plus d'ailleurs. Le statut qui est accordé à un éventuel discours pratique ne ressort pas des textes avec évidence ; et même la question préalable de savoir si un tel discours est seulement possible reçoit chez Kant une réponse assez complexe, fondée sur la distinction subtile entre un « connaître » (*erkennen*) qui ne serait que théorique, et un « penser » (*denken*) qui, en principe, permettrait de penser aussi le pratique. En d'autres termes, la distinction entre deux modes de réflexion, de comportement ou d'existence — distinction rendue nécessaire par la nature essentiellement théorique de la méthode de double rejet — entraîne à son tour des difficultés dès qu'il est question de mettre au clair le statut de ce qui n'est pas théorie, et les rapports entre ce qui est théorie et ce qui ne l'est pas.

Ajoutons que, pour décider de ces rapports, les philosophies de ce type doivent élaborer, en plus des discours pratique et théorique, un troisième discours qui porte sur les deux autres et se situe sur un plan métalogue et métaphilosophique. Il faudrait donc que ce discours dispose d'un langage bien distinct de celui des deux autres domaines — ce qui n'est pas le cas : aussi bien la critique kantienne que la *skepsis* empruntent, pour s'exprimer, des concepts à un plan du discours qui n'est pas le leur, et notamment au plan théorique.



D'où la difficulté de suivre la pensée des auteurs et les malentendus comme celui que nous avons étudié sur le problème de l'existence de Dieu. En effet, lorsque le sceptique emploie, à propos du concept de divinité, les termes d'« obscur » (ἄδηλον) et d'« incompréhensible » (ἀκατάληπτον), il les emploie à un niveau métalinguistique pour expliquer ceci : les dogmatiques ne peuvent s'entendre ni sur l'essence, ni sur la forme, ni sur une éventuelle localisation, ni sur les propriétés, ni même sur l'existence d'une divinité ; ils font voir par là que cette notion est obscure, c'est-à-dire ni évidente ni compréhensible par démonstration ; il ne convient donc pas d'en parler comme si on pouvait en juger théoriquement et trancher le débat, il faut « rester en suspens » (ἐπέχειν). Ce discours métathéorique est le plus souvent perçu comme s'il appartenait au plan théorique, et il est compris comme une théorie de l'athéisme — ce qui nous paraît être un malentendu, ainsi que nous avons tenté de le montrer.

FRANÇOISE CAUJOLLE-ZASLAWSKY.