

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 29 (1979)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Débats : réponse à André Verdan  
**Autor:** Caujolle-Zaslawsky, Françoise  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381143>

#### 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:** 23.02.2026

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

## RÉPONSE À ANDRÉ VERDAN

FRANÇOISE CAUJOLLE-ZASLAWSKY

Je remercie vivement André Verdan des remarques qu'il a bien voulu m'adresser et je vais essayer de répondre ici à quelques-unes de ses objections.

Avant d'aborder le point central, celui de la validité d'une interprétation fidéiste du scepticisme, je souhaiterais préciser un détail plus formel. Je ne pense certes pas que «la consistance d'une philosophie» doive «être évaluée en fonction des avatars, des interprétations (éventuellement aberrantes, voire frauduleuses) que lui font subir ses épigones», voir ci-dessus p. 185); mais je pense que la forme parfois étonnante que prend l'interprétation de certaines philosophies peut constituer un signe à ne pas négliger. Je ne dis certes pas que l'inconsistance des interprétations du scepticisme prouve la consistance du scepticisme: je dis que le fait, vérifiable et incontestable, que l'ensemble des interprétations du scepticisme de l'Antiquité à nos jours puisse se distribuer en deux groupes d'interprétations opposées (de telle sorte que chaque élément d'un groupe soit la négation d'un élément correspondant de l'autre groupe, et réciproquement) est en soi-même un fait assez curieux pour être pris au moins en considération. Car le scepticisme est bien la seule philosophie, apparemment, dont les interprétations puissent être rangées selon un schéma aussi clair et rigide que le suivant:

Le scepticisme nie Dieu; le scepticisme est un athéisme.

Le scepticisme mène à Dieu; le scepticisme est une propédeutique à la foi.

Le scepticisme est un immoralisme qui détruit les valeurs morales.

Le scepticisme est un conformisme moral, qui prône le respect social des valeurs établies.

Le scepticisme est une révolte qui détruit tout.

Le scepticisme est toute soumission résignée.

etc.

On pourrait multiplier les exemples montrant que les interprètes du scepticisme se divisent en deux clans irréconciliables, dont l'un affirme exactement ce que nie l'autre et réciproquement.

Un tel phénomène est bien fait pour étonner l'historien qui, pour se préparer à comprendre le scepticisme, cherche innocemment à compléter son information directe sur le sujet par la lecture des commentaires. Il observe que ces prises de position semblent indépendantes des options personnelles des commentateurs: le Père Mersenne considère le sceptique comme un

athée, Pascal voit dans le scepticisme un secours pour la foi. Ce n'est donc pas que les croyants tirent le scepticisme vers le fidéisme, ni sans doute (on pourrait trouver des exemples équivalents) que les athées tirent le scepticisme vers l'athéisme. Il reste donc là un phénomène à expliquer.

En effet, que les interprétations du scepticisme se contredisent ainsi deux à deux ne s'explique pas suffisamment par l'argument bien connu des divergences traditionnelles entre les commentateurs d'une philosophie. On a beau savoir les différends qui opposent entre eux les « aristotélisants », par exemple, ou les « cartésiens », on voit bien qu'il est impossible de répartir leurs interprétations par paires contradictoires — et n'ayant d'autre lien que, justement, cette contradiction.

Je n'ai jamais eu l'idée de conclure de cette contradiction des interprètes à la cohérence du scepticisme: j'ai seulement fait l'hypothèse que, par une sorte de retour des choses (que Kierkegaard, peut-être, eût qualifié d'ironique), cette structure en « couples d'oppositions » présentée par les commentaires du scepticisme était due au fait — c'est-à-dire: ne pouvait avoir lieu que par le fait — que ses représentants avaient effectivement tenu la balance entre affirmation et négation. En termes plus concrets, j'en étais venue à penser que si deux personnes, toutes deux croyantes, toutes deux appartenant à la même époque — soit Mersenne et Pascal —, avaient pu réellement lire dans le scepticisme deux choses aussi exclusives l'une de l'autre que l'athéisme et le fidéisme, c'était bien que le scepticisme avait en lui quelque trait permettant *ce type de distorsion*. Et, pour commencer, il fallait d'abord que ce fût bien là une distorsion, car aucun philosophe — même un sceptique — ne saurait dire en même temps ce qu'il dit et l'inverse de ce qu'il dit. Il fallait en outre que la distorsion fût possible, autrement dit que la philosophie qui en était victime ait été incapable de se défendre contre cette distorsion. D'où notre hypothèse — corroborée d'ailleurs par les textes de Sextus Empiricus — que les sceptiques ont bien tenu (comme ils l'ont dit) la balance égale entre les thèses opposées et, notamment, entre « Il y a des dieux » et « Il n'y a pas de dieux ». C'est la seule hypothèse possible; car s'ils avaient fait pencher la balance d'un côté ou d'un autre il aurait été impossible d'affirmer *simultanément* (simultanéité logique sinon toujours chronologique) qu'elle penche du côté de la foi et qu'elle penche du côté de l'athéisme.

Mais venons-en maintenant au point principal.

Comme le note A. Verdan, il semblerait logiquement possible de passer de la mise en question sceptique de la raison à un type de foi fidéiste, c'est-à-dire fondé sur le cœur plutôt que sur la raison. Or, il me semble qu'en fait cette possibilité ne se réalise pas et que la relation réellement observable entre scepticisme et fidéisme n'est pas celle d'un passage du premier au second, mais celle d'un usage rhétorique du premier par le second. C'est-à-dire qu'il arrive que des personnes ayant *déjà* la foi recourent, pour com-

*menter* la nature et le sens de cette foi, aux arguments sceptiques contre la raison, arguments qui peuvent permettre à des fidéistes de justifier la distance ou la défiance qu'ils éprouvent à l'égard du rationalisme (de celui des athées comme de celui de la croyance rationnelle). Autrement dit, le scepticisme n'apparaît dans le fidéisme qu'au stade des explications données après coup: on ne voit pas qu'il ait jamais servi à produire la foi chez un athée. On ne voit d'ailleurs pas comment le constat des faiblesses de la raison pourrait, sans autre intervention et pour ainsi dire de plain-pied, donner accès à la foi. Pascal lui-même n'est pas devenu croyant par scepticisme, et sa volonté de faire servir le scepticisme à la conversion des athées me semble reposer sur une attitude contradictoire à l'égard de la raison. Si la raison est, comme le dit Pascal, «imbécile» et se découvre telle, n'est-il pas curieux de lui demander de «parier» pour l'existence de Dieu ou de se «soumettre» à la religion avec l'argument que ce sont les attitudes les plus rationnelles et donc les meilleures? Car si la raison est radicalement «imbécile» à quoi verra-t-on que «parier» ou se «soumettre» ne sont pas de nouvelles imbécillités de son cru? Pascal risque d'obtenir de l'athée désenchanté la réponse que fit Ménon à Socrate: «si nous sommes réellement si pleins d'ignorance — si «imbéciles» —, taisons-nous, et tais-toi toi-même, Socrate, une bonne fois». L'argument est irréfutable: Platon est effectivement contraint, pour se justifier de poursuivre son discours, de faire intervenir, du dehors, une tout autre instance enrobée dans le mythe de la réminiscence. Le même mouvement se retrouve chez Pascal. Par l'argumentation sceptique, il fait voir à la raison son néant. S'il arrive à persuader la raison de son propre néant, elle va se coucher, elle va devenir muette: elle ne va pas croire. Si le scepticisme est fait (ce que je ne pense pas, mais que j'admetts ici à titre hypothétique) pour désespérer la raison, ce désespoir sera l'ultime point où le scepticisme pourra mener l'incroyant. Pour le conduire au-delà de ce point, il faudra *inévitablement* faire intervenir un élément venu d'ailleurs, quelque chose d'extérieur au discours sceptique précédent, et qui n'en dérive pas mais qu'on lui ajoute, du dehors. La révélation tient, chez Pascal, un rôle analogue à celui que tient la réminiscence chez Platon.

En d'autres termes, il me paraît exister entre une critique, même radicale, de la raison et la foi des fidéistes une solution de continuité que Pascal tente de masquer, mais qu'il ne supprime pas. Pascal fait semblant de croire que l'on peut passer sans rupture d'une raison qu'on a réduite au silence à une raison qui écoute Dieu; mais, ce faisant, il tient pour résolu ce qui fait justement problème, car le rationaliste athée — même s'il est convaincu des limites de la raison — n'admettra peut-être pas qu'il y ait équivalence, au jugement d'une raison qui se sait «imbécile», entre «se taire» et «écouter Dieu». Pascal ne pouvait ignorer cette difficulté et il semble que ç'ait été une façon pour lui de la tourner que d'admettre qu'il fallait s'«abêtrer» pour croire. Mais ce n'était que nous confronter à une contradiction nouvelle;

car si la raison, encore une fois, est « imbécile », qu'a-t-elle encore besoin de s'abêtrer pour croire ? Et si elle a besoin de s'abêtir, c'est donc qu'elle n'était pas si imbécile ? Et à supposer qu'étant imbécile elle reste cependant assez forte pour comprendre qu'elle est imbécile, peut-être concevra-t-elle de l'horreur à l'égard de son imbécillité et n'aura-t-elle aucun désir de s'affaiblir encore en s'abêtissant, etc.

Bref, le recours de Pascal prosélyte à la raison me paraît ambigu et même, comme je l'ai dit, contradictoire : il ne peut en même temps la discréder comme il fait et exiger d'elle un comportement de décision et de lucidité presupposant chez elle des capacités qu'il vient justement de nier.

Voilà donc, en gros, ce qui me paraît suspect dans le projet d'amener au fidéisme par le scepticisme. Je ne vois pas comment le pédagogue fidéiste arrive à combler le fossé (le gouffre) qui sépare une raison éclairée sur ses faiblesses d'une raison qui se sacrifie à la foi. Autant je puis imaginer qu'un croyant préfère sa foi « absurde » à tous les raisonnements, autant il m'est difficile de concevoir qu'une raison qui n'a pas l'expérience de la foi en vienne à se sacrifier elle-même, comme par dépit en quelque sorte de n'être pas à sa propre hauteur. Mais nous retrouvons ici l'ambiguïté extrême des rapports que le fidéiste entretient avec la raison. N'est-il pas extrêmement raisonnable, et même rationnel, de la part de quelqu'un qui a l'expérience vécue de la foi, de ne pas faire critiquer par sa raison cette réalité de fait qu'est un sentiment ? En quoi la faiblesse de la raison pourrait-elle augmenter la force de la foi ? Et comment est-il possible que la raison renonce à elle-même sinon par son propre décret, c'est-à-dire encore rationnellement ? si bien qu'une raison ressuscitée renaît toujours du suicide de la raison comme le phénix de ses cendres. Certes, des événements extérieurs peuvent tuer la raison ou l'amoindrir ou la soumettre, qu'il s'agisse d'événements comme l'irruption de la foi ou, négativement, comme la mort, un accident, une maladie, etc., mais je ne crois pas qu'on puisse logiquement attendre de la raison qu'elle se saborde elle-même, et c'est pourquoi je ne crois pas que la critique sceptique de la raison débouche sur un sacrifice de la raison. Il n'est pas si facile de consigner la raison entre les limites qu'on prétend lui donner. Qu'on observe Pascal encore une fois : pour convaincre l'athée qu'il est rationnel d'avoir la foi bien que la foi ne soit pas rationnelle, et qu'il est rationnel de n'être pas toujours rationnel, Pascal fait un usage considérable et savant de la raison. Un athée qui saurait la manier avec autant de dextérité ne serait sans doute que peu disposé à la lâcher au profit d'une foi absente et dont on lui annonce qu'elle est « absurde ». Pascal a-t-il jamais « soumis » sa propre raison ? Kierkegaard semble être également, comme lui, un raisonneur qui n'en finit pas de raisonner sur les raisons qu'il a de ne plus raisonner. D'une façon générale, on observe que, pour finir, bien des fidéistes font à la raison une place, non peut-être de droit mais *de fait*, au moins aussi large que celle qui lui est reconnue par la théologie rationnelle.

Deux observations encore, pour terminer. La première est que je ne suis pas certaine que le scepticisme condamne la raison. Il me semble que les arguments d'Agrippa attaquent seulement une conception et un usage *dogmatiques* de la raison: mais on peut très bien admettre la nécessité des axiomes et postulats, et le caractère «relationnel» de la connaissance, et même le cercle vicieux, sans renoncer du tout à la rationalité. Je crois que la science a intégré et absorbé les tropes d'Agrippa sans en devenir irrationnelle; ces tropes ne constituent pas un rejet de la raison mais une liste des conditions de fonctionnement du raisonnement cohérent. Certes, ils détruisent la conception dogmatique ancienne de la raison (celle des stoïciens notamment), mais ils ne représentent pour les savants actuels que l'énumération d'un ensemble de faits reconnus et qui ne les empêche ni de dormir, ni de raisonner. On a fait de ces tropes un épouvantail contre la raison alors qu'ils manifestent seulement que certains dogmatiques grecs se faisaient de la raison une idée plutôt fausse et que le scepticisme, justement, a contribué à modifier. Dire que la raison est incapable de trancher absolument aucune question ou qu'elle ne peut «rendre compte d'elle-même» ne saurait constituer qu'un argument rhétorique aujourd'hui car ce n'est plus le diagnostic d'une tare mais la description d'un fait. La foi non plus n'est pas capable de faire ce que la raison ne peut faire (et notamment «rendre compte d'elle-même») et ce n'est pas non plus un argument contre elle.

Enfin, il faudrait peut-être revenir sur ce qu'on entend au juste par irrationnel, incompréhensible, absurde. En vertu de quelle autorité décider, devant ce que nous ne comprenons pas, qu'il s'agit de quelque chose d'essentiellement incompréhensible et qui «passe l'homme» définitivement? Pour affirmer d'une chose qu'elle est irrationnelle il faudrait être assuré qu'elle n'apparaîsse pas un jour comme un phénomène explicable, comme un fait relevant de la science au terme des modifications conceptuelles et des observations pertinentes. Il me semble qu'en décrétant une fois pour toutes «absurde» le contenu de certaines croyances plutôt que de dire, par exemple, qu'il nous paraît incompréhensible pour l'instant, le fidéiste refuse d'emblée d'avoir un jour à reconsidérer la question et d'élargir le champ de l'expérience rationnelle. En ce sens, le fidéiste pourrait sembler haïr la raison plus qu'il n'aime les sentiments et, peut-être, tenir moins à Dieu qu'au mystère.