HISTOIRE DU FIDÉISME, HISTOIRE DU SCEPTICISME ?

Sylvia GIOCANTI

RÉSUMÉ : Il s'agit d'interroger la pertinence de l'identification entre scepticisme et fidéisme faite par Richard H. Popkin dans son ouvrage intitulé *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*. La remise en cause de l'articulation opérée par cet auteur entre doute et croyance, et de manière plus générale entre scepticisme et religion, conduit à contester le rôle de la foi religieuse dans ce qui est présenté par Popkin comme la quête sceptique de la vérité. Cette critique a pour fin de proposer une approche plus conceptuelle du scepticisme moderne qui, à la différence de l'approche historique de Popkin (fondée sur la considération de l'origine du scepticisme moderne, la crise religieuse de la Renaissance), prend en compte la dimension éthique, trop souvent inaperçue, de cette philosophie.

MOTS-CLÉS : scepticisme, sceptique(s), pyrrhonisme, fidéisme, Richard H. Popkin, Montaigne.

ABSTRACT : « *The history of scepticism, the history of fideism ?* ». It is a matter of pondering over the relevance of scepticism's classification as fideism which Richard H. Popkin establishes in his work : *The History of scepticism from Erasmus to Spinoza*. The calling into question of the link between doubt and belief, and more generally between scepticism and religion, leads to contest the role of religious faith in what is presented by Popkin as the sceptical search for truth. The aim of this criticism is to propose a more conceptual approach to modern scepticism which, unlike Popkin's historical approach (founded on the consideration of the origin of modern scepticism, the religious crisis of the Renaissance), includes the ethical aspects of this philosophy which are usually and unfortunately neglected.

KEYWORDS : *scepticism, sceptic(s), pyrrhonism, fideism, Richard H. Popkin, Montaigne.*

Revue de synthèse : 4^e S. n^{os} 2-3, avr.-sept. 1998, p. 193-210.

ZUSAMMENFASSUNG : In dem Artikel wird nach der Wirkung der Identifikation von Skeptizismus und Fideismus gefragt, die Richard H. Popkin in seinem Buch the History of scepticism from Erasmus to Spinoza vorgenommen hat. Wenn man die von diesem Autor vorgenommene Verbindung von Zweifel und Glauben, bzw. von Skeptizismus und Religion in Frage stellt, muß man auch die Rolle des Glaubens bei dem, was Popkin als skeptische Suche nach der Wahrheit bezeichnet, kritisch hinterfragen. Das Ziel dieser Kritik ist ein eher konzeptueller Ansatz zum Verständnis des modernen Skeptizismus, wobei im Gegensatz zu Popkins historischem Ansatz (bei dem die Religionskrise der Renaissance als Grundlage des modernen Skeptizismus aufgefaßt wird), die häufig vernachlässigte ethische Dimension dieser Philosophie berücksichtigt wird.

STICHWÖRTER : Skeptizismus, Fideismus, Pyrrhonismus, Richard H. Popkin, Montaigne.

Sylvia GIOCANTI, née en 1968, ancienne élève de l'école normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, professeur agrégé de philosophie, a soutenu sa thèse de doctorat en philosophie sur le scepticisme moderne. AMN à l'université de Rennes I, puis ATER à l'université de Toulouse-Le Mirail, elle est actuellement ATER à l'université de Rennes I.

Adresse : Université de Rennes I, UFR de philosophie, campus de Beaulieu, 261 av. du Général-Leclerc, F-35042 Rennes Cedex.

Courrier électronique : sylvia-giocanti@univ-rennes1.fr

L'Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza de Richard H. Popkin¹ est un ouvrage dont le but est l'inventaire chronologique des grandes figures du scepticisme, ou plutôt de ce que Popkin appelle les nouveaux sceptiques : il s'agit de faire l'histoire du remaniement conceptuel d'une tradition philosophique transmise essentiellement par les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus et les *Académiques* de Cicéron, tradition rénovée au gré des querelles de l'époque moderne.

On comprend ainsi que Popkin² fasse non seulement coïncider la crise théologique de la Réforme (qui introduisit le doute au sein de la chrétienté) avec le point de départ de la crise sceptique, mais encore qu'il utilise cette crise de la Réforme pour structurer la première partie de son ouvrage³. Les sceptiques y sont définis par leur prise de position dans l'histoire des religions, c'est-à-dire pour Popkin, comme des fidéistes au service de la Contre-Réforme. Aussi la préface de cette *Histoire du scepticisme* s'organise-t-elle autour de la définition préalable du fidéisme et d'une typologie des fidéistes, préface qui s'achève sur l'aveu d'un parti pris de l'auteur en faveur des sceptiques qui emploient leurs idées sceptiques à des fins religieuses plutôt que séculières⁴. Le scepticisme est ainsi identifié à une attitude intellectuelle qui consiste à douter que sans la foi nous puissions parvenir à une certitude inébranlable.

Dans ces conditions, il suffit que le fidéisme ne s'identifie pas tout à fait au néo-scepticisme, qu'il représente une catégorie qui excède la catégorie sceptique (cas de fidéistes non sceptiques comme saint Augustin ou Søren Kierkegaard⁵), ou inversement que le scepticisme excède cette catégorie (cas de sceptiques non fidéistes, ou non essentiellement fidéistes, comme Michel de Montaigne ou François de La Mothe Le Vayer) pour que Popkin nous présente une histoire du fidéisme au lieu d'une histoire du scepticisme et que, d'une certaine manière, il ne remplisse pas son programme, ou du moins le laisse incomplet. Certes, pour écarter tout risque de confusion ou de méprise, il suffisait de mettre précisément en relation les deux concepts, et c'est d'ailleurs ce que Popkin se proposait de faire dans sa préface⁶.

1. Richard H. POPKIN, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. Christine HIVER, présentation Catherine LARRÈRE, Paris, Presses universitaires de France (Léviathan), 1995 (cité par la suite comme *HS*).

2. *HS*, chap. 1, sur la dispute de Leipzig qui oppose Érasme et Luther.

3. *HS*, chap. 1-vi.

4. *HS*, préf., p. 31.

5. *HS*, préf., p. 30.

6. *HS*, préf., p. 28 : « Les termes de *scepticisme* et de *fidéisme* étant particulièrement importants dans cette étude, je souhaiterais apporter ici des indications préliminaires quant à la façon dont ils sont employés dans le contexte de cet ouvrage. Le terme de *scepticisme* ayant été associé pendant deux siècles à l'incroyance, et en particulier au rejet des doctrines fonda-

Mais, de fait, l'articulation conceptuelle est éludée au profit de la seule considération du fidéisme qui laisse pour compte une définition claire du scepticisme à proprement parler. Il est, par conséquent, nécessaire d'opérer cette mise au point, et surtout, dans une perspective polémique, de revenir sur la pertinence de cette identification préalable entre scepticisme et fidéisme, en prenant surtout pour exemple Montaigne, figure de proue du fidéisme selon Popkin⁷.

I. — OBJECTIONS

Avant d'élever des objections à l'encontre de cette démarche, il faut rendre justice à la méthode de Popkin qui a l'avantage considérable d'éviter toute évaluation fondée sur la reconstitution historique des intentions cachées des auteurs. Méfiant à l'égard de ce procédé qui revient souvent à lire le texte en fonction de ses préférences personnelles, de sa sympathie pour l'athéisme, le catholicisme ou le protestantisme, Popkin a le mérite de s'être efforcé de trouver une cohérence explicite au sein des textes, cohérence qu'il découvre précisément, à tort ou à raison, dans l'attitude fidéiste. Par exemple, au lieu de prétendre que Montaigne a voulu saper les fondements du christianisme (interprétation libertine de Montaigne) ou au contraire qu'il a voulu les défendre (interprétation chrétienne de Montaigne), Popkin se contente de dire que la seule idée manifeste à ce sujet dans les *Essais* est qu'il faut accepter le christianisme sur les seules bases de la foi, sans que nous puissions déterminer avec certitude à quelles fins (favorables ou défavorables au christianisme) étaient destinées ce genre de propos, toute interprétation de ce type reposant sur l'intuition plus que sur une lecture raisonnée et raisonnable des textes de Montaigne⁸. Et je dois reconnaître que je suis redevable à Popkin de m'avoir détournée, dès mes premières lectures de Montaigne et d'autres sceptiques présumés libertins, de cette tentation de participer à un stérile débat où les projections subjectives s'affrontent en solitaire au-dessus des textes. Mais ceci ne nous empêche pas d'examiner la validité des résultats obtenus par Popkin, de

---

mentales de la tradition judéo-chrétienne, le lecteur pourrait trouver surprenant de lire que les sceptiques des xvi^e et xvii^e siècles déclaraient de façon presque unanime qu'ils croyaient sincèrement à la religion chrétienne. » Popkin n'en dit pas plus sur le sens du terme *scepticisme*, immédiatement rapporté au fidéisme.

7. *HS*, p. 71 : « Ce n'est qu'après la publication de l'œuvre de Sextus que le scepticisme devient un mouvement philosophique important, en particulier grâce à Montaigne et ses disciples. »

8. *HS*, p. 94-95.

remettre en cause l'idée selon laquelle le fidéisme serait une notion si importante pour comprendre et unifier le concept de scepticisme qu'elle viendrait se confondre avec lui et pourrait se substituer à lui dans la rédaction de son histoire⁹.

Objection n° 1

Qu'est-ce que le fidéisme? Le fidéisme apparaît comme l'une des branches de l'alternative dans le dilemme qui se présente à ceux qui en sont venus à douter de l'existence d'une règle de la foi¹⁰ : ils sont acculés, soit à refuser de croire sans savoir, parce que rien ne prouve qu'il faut croire (attitude rationaliste des Lumières), soit à croire aveuglément sans savoir, c'est-à-dire sans pouvoir apporter des preuves qui justifieraient la croyance (attitude fidéiste des sceptiques selon Popkin). Dans cette perspective, la croyance relève d'un choix, choix injustifiable rationnellement mais qui renvoie bien à une liberté de croire ou de ne pas croire.

À notre sens, cette manière d'expliquer l'importance de l'attitude fidéiste ne permet pas de rendre compte de la spécificité d'une position sceptique. En effet, pour un sceptique, la croyance n'est pas un choix, elle s'impose lorsque la représentation de l'esprit est suffisamment forte pour s'imposer à nous, elle chancelle dès qu'elle est affaiblie ou remise en cause par d'autres représentations contradictoires qui s'imposent à nous. Ce sera notre première objection.

Objection n° 2

Dans sa préface¹¹, Popkin définit le fidéiste comme celui qui considère que sans quelque élément de foi — que cet élément de foi soit de nature religieuse, métaphysique ou autre — il est impossible d'atteindre à la moindre vérité indubitable.

Or, il paraît douteux que les sceptiques modernes, à la différence des sceptiques grecs¹², cherchent encore cette vérité indubitable. Il me semble

9. Il est vrai que Popkin n'a peut-être pas voulu faire l'histoire du concept de scepticisme, mais l'histoire des philosophes qui ont écrit de manière sceptique : s'il a, en effet, voulu faire l'historique des conditions d'élaboration des textes sceptiques qui ont vu le jour successivement entre le xvi^e et le xvii^e siècle en fonction des querelles théologiques et scientifiques plus que du scepticisme lui-même, compris comme concept philosophique aux acceptions diverses et susceptibles d'évoluer selon des enjeux éthiques, politiques, dialectiques, épistémologiques, il a certes rempli son programme, mais d'une manière qui frustre l'attente d'un lecteur philosophe.

10. *HS*, p. 142.

11. *HS*, préf., p. 30.

12. Cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, Paris, Aubier Montaigne, 1948, liv. I, chap. 1, p. 158 : « Ceux qui cherchent quelque chose, vraisemblablement, sont amenés à découvrir ou à dire qu'ils ne peuvent la découvrir, et à avouer son caractère insaisissable, ou à persévérer dans leur recherche. Aussi sans doute, dans les recherches philosophiques, les uns ont-ils prétendu avoir trouvé la vérité, les autres ont-ils déclaré qu'elle est insaisissable, les autres cherchent-ils encore. [...] Ceux qui cherchent sont les sceptiques. » Précisons que, par

au contraire que la recherche d'une vérité indubitable ne fait plus partie de leur projet philosophique, que bon nombre d'entre eux ne cherchent pas même à s'en tenir à une certitude subjective suffisante (comme c'était le cas d'Arcésilas et de Carnéade) : le sceptique moderne a renoncé à la fois à la recherche d'une certitude objective et d'une certitude subjective, les représentations n'étant pas en elles-mêmes suffisamment claires et distinctes pour que nous puissions nous y fier ; il cherche à s'en tenir à l'incertitude même. Sa sagesse repose sur la reconnaissance d'une incertitude fondamentale liée à l'échec de la raison humaine à découvrir la Vérité, seule source de certitude, maintenue parmi les choses obscures (les *adela*) dans un lieu inaccessible à notre intelligence. Comme le discours sceptique demeure un discours rationnel (même s'il n'a de cesse de découvrir les infirmités de la raison humaine), il ne tend pas à se prononcer sur cette vérité céleste. Il cherche à se tenir en équilibre et dans la sérénité au sein des doutes (les incertitudes de son esprit et des autres esprits) et de la « branloire perenne » (sorte d'extension cosmique du doute appelé alors revers de fortune). Ainsi, le propre du scepticisme moderne est l'élaboration d'une éthique qui se passe de cette vérité inaccessible à la raison comme de toute transcendance¹³, et non l'élaboration d'une attitude spirituelle dite fidéiste qui permettrait d'articuler sans les confondre le discours rationnel et la foi. En raison de cette polarisation de Popkin sur la question religieuse qui le contraint à attribuer aux sceptiques un souci d'accéder à une certitude inébranlable dont ils sont à mon avis dépourvus, Popkin laisse de côté l'insouciance très recherchée des sceptiques à ce sujet et délaisse la dimension éthique du nouveau scepticisme qu'il réduit à son aspect religieux et épistémologique, comme en témoigne d'ailleurs le plan de son livre.

Objection n° 3

Cette deuxième objection a pour corollaire une troisième objection : si le discours sceptique n'a pas pour fin de disposer à recevoir une certitude céleste (qu'il ne recherche pas, parce qu'elle dépasse les bornes de son entendement), *a fortiori* il écarte tout recours à la profession de foi et surtout aux dogmes (aux vérités de la religion), puisque la raison n'est pas à même de les examiner correctement. La foi, comme sentiment, et la religion, comme ensemble de dogmes qui font l'objet d'une théologie et

---

commodité, j'entends par scepticisme moderne ce que Popkin désigne par cette appellation : le scepticisme qui naît de la conjonction entre la crise de la Réforme et la relecture des œuvres de Sextus Empiricus rendue possible par les publications des traductions latines de Henri Estienne et Gentien Hervet (1562, 1569).

13. On peut en donner pour exemple l'éthique sceptique de la diversion pratiquée par Michel DE MONTAIGNE : voir *Essais*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, liv. III, chap. IV, « De la diversion », que critique PASCAL dans la liasse « Divertissement » des *Pensées*.

constituent les enseignements fondamentaux d'une religion, sont étrangers aux pratiques philosophiques du sceptique. Il n'en parle que pour signaler qu'il ne doit pas s'avancer plus avant dans cette voie : la foi et les vérités de la foi chrétienne bornent le discours philosophique et lui servent en quelque sorte de garde-fou. Au delà, la réflexion philosophique extravaguerait et sombrerait inmanquablement dans l'impiété. Les questions théologiques doivent être respectées autant que tuées par la philosophie, et la philosophie sceptique se fait gloire d'être seule à rester silencieuse à ce sujet. En effet, pas plus que des principes métaphysiques qui fondent les grands systèmes philosophiques, la raison ne peut rendre raison des vérités fondamentales qu'examine la théologie, elle ne peut que déraisonner à son sujet, précisément parce que seule la foi peut en rendre compte au nom de l'évidence du sentiment.

Or l'une des grandes caractéristiques du scepticisme moderne est le refus de la valeur épistémologique du sentiment¹⁴. Le sentiment ne prouve rien, il ne suffit pas à satisfaire la raison qui seule a des exigences philosophiques. Prétendre, comme le fait Popkin, que les sceptiques ont recours à la foi revient à les confondre avec leurs adversaires, puisque les dogmatiques peuvent être définis comme ceux qui ont foi en des principes philosophiques ou des dogmes (contenus d'un enseignement) et qui les utilisent comme fondements de leurs discours, n'estimant pas nécessaire de les démontrer ou d'en rendre raison.

Objection n° 4

Il résulte des trois premières objections une quatrième objection qui remet en cause l'articulation opérée par Popkin entre scepticisme et religion grâce au concept de fidéisme. Si les sceptiques ne recherchent pas une vérité inébranlable, s'ils bannissent de leur discours tout recours fondateur à un dogme dont la validité reposerait sur une appréciation du sentiment, ils ne se donnent pas pour fin d'articuler conceptuellement philosophie sceptique et religion, puisqu'ils ont rendu cette articulation impossible : la fin du discours sceptique ne peut plus être la religion, puisque la religion ne fait pas partie du projet philosophique. La religion — comprise comme ensemble de dogmes qui font l'objet de foi, c'est-à-dire considérée indé-

---

14. C'est d'ailleurs ce que Pascal reproche aux pyrrhoniens dans les *Pensées* : pour Pascal, il est impossible de ne pas se satisfaire des évidences du cœur et d'exiger de la raison qu'elle démontre ce qui ne se démontre pas. Cette surdité à la voix du cœur (instinct, ou sentiment) relève donc de la mauvaise foi. Voir Blaise PASCAL, *Pensées*, texte établi par Louis LAFUMA, Paris, Seuil (Points, série Essais), 1962, fragment 110, p. 66 : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. »

pendamment de ses aspects politiques et sociaux¹⁵ — est du fait de ce non-recours mise à part, reléguée hors du discours philosophique¹⁶.

Cette séparation conduit à une indifférence *intellectuelle* à l'égard de la religion (qui n'est pas incompatible avec une pratique régulière de la religion), indifférence qui explique que le sceptique ne recherche pas la foi. Comme en témoigne le ton des *Essais* et les aveux faits par son auteur, Montaigne est porté avec enthousiasme par sa philosophie sceptique, et non par sa foi en la religion chrétienne¹⁷, il n'est pas de ceux qui sont transportés extatiquement vers Dieu parce qu'ils bénéficient de la lumière extraordinaire de la foi¹⁸. Popkin, homme manifestement d'une grande honnêteté intellectuelle, s'incline devant cette évidence¹⁹ : « Je crois pour ma part que Montaigne était tout au plus modérément pieux. Son attitude semble plutôt dénoter l'indifférence ou une acceptation peu enthousiaste ; elle suggère l'absence de participation sérieuse à une religion dont il ne fit sans doute aucune expérience sérieuse. » Mais, ce faisant, Popkin se voue à l'inconséquence, car on ne peut à la fois dire que Montaigne était tout au plus modérément pieux, voire indifférent à l'égard de la religion, et qu'il visait par tous ses discours fidéistes à établir la nécessité d'adopter l'autorité du pape et des conciles comme la règle de la foi. Si le discours sceptique est finalisé par la religion, cette dernière est la raison d'être de ce discours, elle lui est essentielle, et les intentions (pieuses, impies) qui y président ne sont pas secondaires, encore moins indifférentes. On ne peut plus dire qu'il est indifférent de savoir si Montaigne était ou non sincère, puisque sa sincérité, dans la mesure où elle témoigne d'une confiance

15. Comme coutume, c'est-à-dire comme forme culturelle susceptible de nous discipliner et de nous donner une formation spirituelle (de contribuer à la constitution de la conscience morale, par exemple), la religion est très importante pour le sceptique qui est d'ailleurs particulièrement prolixé à ce sujet.

16. Voir *Essais*, op. cit. supra n. 13, liv. I, chap. LIV, « Des prières », p. 322 : « J'ay veu, de mon temps, faire plainte d'aucuns escriis, de ce qu'ils sont purement humains et philosophiques, sans meslange de Theologie. Qui diroit au contraire, ce ne seroit pourtant sans quelque raison : Que la doctrine divine tient mieux son rang à part, comme Royne et dominatrice. »

17. In *ibid.*, p. 323, on retiendra notamment cette déclaration : « Je propose les fantaisies humaines et miennes, simplement comme humaines fantaisies, et separement considerées, non comme arrestées et matiere d'opinion, non matiere de foy ; ce que je discours selon moy, non ce que croy selon Dieu, comme les enfans proposent leurs essais ; instruisables, non instruisants ; d'une manière laïque, non clericale, mais tres-religieuse tousjours. »

18. Il n'y a aucune raison de penser que MONTAIGNE, in *ibid.*, liv. II, chap. XII, p. 441, fait exception pour lui-même lorsqu'il écrit : « Si elle [la foi] n'entre chez nous par une infusion extraordinaire ; si elle y entre non seulement par discours, mais par moyens humains, elle n'y est pas en sa dignité ny en sa splendeur. Et certes je crain pourtant que nous ne la jouyssions que par cette voye. Si nous tenions à Dieu par l'entremise d'une foy vive ; si nous tenions à Dieu par luy, non par nous ; si nous avions un pied et un fondement divin, les occasions humaines n'auraient pas le pouvoir de nous esbranler, comme elles ont [...] » C'est moi qui souligne.

19. *HS*, p. 95.

authentique (d'une foi) à l'égard de la religion à laquelle il appartient, doit alors animer son discours ; on ne peut plus dire que l'hypocrisie et la sincérité de Montaigne sont compatibles avec son discours fidéiste. Il est possible de le dire si et seulement si le discours sceptique est considéré en lui-même, c'est-à-dire comme un discours dubitatif qui se développe dans l'indifférence à l'égard d'une religion qu'il a soustraite à ses discours, et non s'il est lu comme un discours fidéiste qui trouve son accomplissement dans la conversion religieuse ou du moins dans la réflexion sur la compatibilité et l'articulation entre incertitude philosophique et certitude religieuse. Finalement, Popkin est contraint d'être inconséquent, comme de désavouer sa méthode qui excluait la détermination de l'intention à laquelle, malgré lui, il revient sans cesse comme une question fondamentale à la fois embarrassante et frustrante²⁰.

II. — CONSÉQUENCE ET SUGGESTION

Conséquence : nécessité de dissocier scepticisme et fidéisme chrétien

Le sceptique n'exhorte donc pas par ses discours à adopter une attitude spécifique pour se tourner vers Dieu, le chercher. Le sceptique appartiendrait plutôt à la troisième catégorie de personnes définie par Pascal, la catégorie de ceux qui vivent sans chercher Dieu ni l'avoir trouvé, qu'aux deux premières, ceux qui servent Dieu, l'ayant trouvé, et ceux qui s'emploient à le chercher, ne l'ayant pas trouvé²¹. Comme le dit Pascal dans l'*Entretien avec monsieur de Sacy*²², Montaigne, en tant que chrétien, n'a rien de remarquable, parce qu'il conduit son scepticisme indépendamment de la

20. Voir, par ex., *HS*, p. 94, lorsque, pour conclure son chapitre sur Montaigne et les nouveaux pyrrhoniens, Popkin cède à la tentation de dépister les intentions : « Il convient, avant de quitter Montaigne, de dire un mot au sujet du problème frustrant que posent ses intentions. » Voir également, in *ibid.*, p. 141, où, après avoir exposé brièvement le scepticisme de La Mothe Le Vayer, Popkin conclut, faisant apparaître la question cruciale qui présidait manifestement à l'ensemble du développement précédent : « Il est donc difficile d'évaluer la sincérité de La Mothe Le Vayer. »

21. Voir *Pensées*, *op. cit. supra* n. 14, fragment 160, p. 94 : « Il n'y a que trois sortes de personnes : les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé, les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé, les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. » C'est moi qui souligne.

22. *Entretien avec monsieur de Sacy sur Épicète et Montaigne*, orig. inédit, éd. Pascale MENGOTTI-THOUVENIN et Jean MESNARD, Paris, Desclée De Brouwer (Les Carnets), 1994, p. 99 : « Pour Montaigne, dont vous voulez, Monsieur, que je vous parle, étant né dans un État chrétien, il fait profession de religion catholique, et en cela il n'a rien de particulier. Mais comme il a voulu chercher quelle morale la raison devait dicter sans la lumière de la foi, il a pris ses principes dans cette supposition ; et ainsi, considérant l'homme destitué de toute révélation, il discourt en cette sorte [...] »

religion. Son scepticisme, en ce sens, ne mérite pas d'être qualifié de chrétien : non seulement il ne sert pas la religion — au sens où il n'est pas asservi à la religion, ne lui est pas soumis — mais il n'est même pas utile à la religion (il ne lui rend pas service)²³.

Tout en laissant les questions religieuses de côté, le scepticisme détournerait plutôt de la foi par l'élaboration d'une éthique qui permet de s'en passer, par exemple en se détournant des grands et des petits tracas (des futilités qui empoisonnent l'existence comme de la représentation terrifiante du mourir) qui plongent la plupart des hommes dans l'angoisse. Le sceptique prend en compte l'inanité de notre existence et réhabilite des comportements jugés vains par la morale chrétienne comme ce qui ne peut être autrement et que nous ne devons pas mépriser, si nous voulons donner quelque saveur à notre existence. Écoutons Montaigne :

« Moy qui me vante d'embrasser si curieusement les commoditez de la vie, et si particulièrement, n'y trouve, quand j'y regarde ainsi finement, à peu près que du vent. Mais quoy, nous sommes par tout vent. Et le vent encore, plus sagement que nous, s'ayme à bruire, à s'agiter, et se contente en ses propres offices, sans desirer la stabilité, la solidité, qualitez non siennes. »

Il ne faut pas trop en demander aux chrétiens ordinaires, destitués de toute grâce divine, qui ont tant de mal à « faire l'homme », c'est-à-dire à savoir jouir loyalement et pleinement de leur être. N'est-ce pas le sens de la conclusion de l'« Apologie de Raymond Sebond » (« de faire la poignée plus grande que le poing et la brassée plus grande que le bras, [...] cela est impossible et monstrueux »)²⁴ ? Cette conclusion, toujours interprétée comme une pieuse leçon d'humilité, n'est-elle pas plutôt un sursaut d'indignation contre ceux qui exigent de l'homme plus qu'il n'en peut obtenir de ses propres forces (au moyen de ses sens et de sa raison), dans cette situation la plus fréquente où Dieu ne lui fait pas grâce d'une aide surnaturelle ?

Suggestion : recentrer le concept de scepticisme autour d'un doute caractéristique de l'esprit humain, abstraction faite de toute considération théologique

La finalisation du scepticisme par autre chose que lui-même et surtout par quelque chose de distinct de la philosophie ruine la compréhension du scepticisme en tant que position philosophique autosuffisante. Contre Popkin qui ancre le scepticisme dans une crise théologique (qui s'élargit

23. Ainsi s'explique le jugement sévère porté par PASCAL, in *op. cit. supra* n. 14, fragment 680, p. 283, au sujet des *Essais* : « Son livre n'étant pas fait pour porter à la piété il n'y était pas obligé, mais on est toujours obligé de n'en point détourner. »

24. MONTAIGNE, *Essais*, *op. cit. supra* n. 13, liv. III, chap. XIII, « De l'expérience », p. 1107 (1^{re} citation); Id., *ibid.*, « Apologie de Raymond Sebond », liv. II, chap. XII, p. 604 (2^e citation).

ensuite à une crise humaniste et scientifique), il nous semble préférable de mesurer le scepticisme de Montaigne à son doute, en essayant de déterminer le statut du doute sceptique, puis de déterminer les rapports entre doute et croyance en général. Faire du doute l'objet d'une anthropologie sceptique permet en effet de comprendre que le doute n'est pas contraire à la croyance, qu'il la comprend en quelque sorte : le doute est une oscillation naturelle de l'esprit entre différents états de stabilité relative appelés croyances. Cette méthode permet également de comprendre que le doute est radical parce qu'il s'ancre au plus profond de nous-mêmes et exprime une fonction essentielle (structurelle) de l'esprit humain. Cette radicalité du doute sceptique rend toute certitude subjective relative aux états changeants : non seulement la certitude n'est jamais objective (ne prouve rien en soi) mais elle n'est même pas fiable subjectivement (un homme n'est jamais le même, il ne peut jamais être sûr de la fiabilité de ses représentations). Le scepticisme moderne ébranle la confiance en l'esprit humain, il est beaucoup plus radical — radical s'oppose ici à modéré — que le scepticisme grec.

N'envisageant pas le scepticisme sérieusement dans sa radicalité²⁵, Popkin en manque également la modernité (que pour cette raison il ne juge pas nécessaire de définir) ; il la rabat sans cesse sur le scepticisme grec, confondant les anciens et les nouveaux sceptiques. La radicalité du scepticisme moderne ruine en effet une distinction (propre au scepticisme ancien) faite par Popkin, distinction qui lui permet d'asseoir sa thèse fidéiste. Il s'agit de la distinction entre les facteurs persuasifs (subjectifs) et les preuves adéquates (objectifs) qui, selon Popkin, permettait d'épargner la croyance religieuse²⁶. Selon nous, ces deux aspects (et pas seulement le second) sont rendus douteux par les sceptiques modernes, pour des raisons anthropologiques : le moment de la croyance est un moment toujours précaire de relative stabilité dans un mouvement général d'irrésolution de l'esprit que connaît tout individu. La croyance, jamais suffisamment ferme pour résister à des velléités contraires, se transmue aisément en doute, doute que rien

25. Cf. *HS*, p. 49, où Popkin partage le scepticisme en deux courants : d'une part, le fidéisme pur (qui n'est pas un scepticisme pur ou radical puisqu'il s'identifie à la quête de la foi) dont Érasme est le premier représentant et, d'autre part, le scepticisme modéré (qui s'identifie à la quête du raisonnable) dont Sébastien Castellion est le premier représentant (cf. *ibid.*, p. 45).

26. *HS*, p. 28 : « Leur [il s'agit des sceptiques] acceptation de certaines croyances ne serait cependant pas en elle-même incompatible avec le scepticisme qu'ils défendaient, scepticisme au sens de position philosophique mettant en doute le caractère adéquat ou exact des preuves susceptibles de justifier une proposition. Qu'il se réclamât de la tradition pyrrhonienne ou académicienne, le sceptique développait des arguments destinés à montrer ou à suggérer que les preuves et les raisons étayant nos croyances n'étaient pas entièrement satisfaisantes. Il recommandait ensuite la suspension du jugement quant à la justesse de ces croyances qui ne devaient cependant pas pour autant être abandonnées : il ne fallait pas confondre facteurs persuasifs et preuves adéquates. »

ne borne et qui est par conséquent susceptible de s'étendre à toutes choses, sans qu'il n'y ait aucune raison de faire exception pour les articles de foi.

Dans ces conditions, le sceptique ne peut plus légitimement justifier l'exception pieuse qu'il pratique à l'égard de la religion pour la préserver de ses incertitudes ou pour préserver ses discours des attaques des censeurs : il a élaboré un doute qui conduit à douter de tout, si bien qu'il n'a plus les moyens théoriques de borner son doute. Arrêter le doute à la religion devient une simple pétition de principe qui ne saurait faire passer le sceptique (qu'il ait ou non des intentions libertines) pour un véritable apologiste. La foi est mise à part d'une manière douteuse qui fait dire ironiquement à monsieur de Sacy, au sujet de Montaigne : « Il met dans tout ce qu'il dit la foi à part ; ainsi, nous qui avons la foi, devons de même mettre à part tout ce qu'il dit²⁷. »

En ce sens, contrairement à ce que prétend Popkin, l'« Apologie de Raymond Sebond » de Montaigne n'est pas le modèle de la Sceptique fidéiste (catholique), car elle permet aussi de ne plus avoir à parler de la religion. Le chapitre des *Essais*²⁸ où est reléguée la religion permet à Montaigne de justifier ce fait qu'il n'en parlera presque plus : la religion n'est pas un objet de discussion philosophique, et ne s'articule pas à la philosophie. Lorsque les philosophes s'en emparent pour raisonner sur des vérités incompréhensibles, ils nuisent à la religion ; lorsqu'ils échafaudent des discours discordants et fantaisistes sur la nature de l'âme et de la divinité²⁹, ils ridiculisent les choses les plus sacrées. C'est ainsi que, « religieusement » (c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Montaigne, consciencieusement et avec conscience), le philosophe sceptique s'arroge le droit de ne plus se soucier de la religion. En témoignent les autres chapitres des *Essais* où est mise en œuvre une éthique de l'incertitude — rendue possible et justifiée par l'« Apologie de Raymond Sebond » —, éthique non provisoire mais définitive : l'homme est un animal incertain, tant qu'il n'est pas éclairé de manière extraordinaire par Dieu ; or, comme cette grâce de Dieu n'est pas un dû, il ne faut ni compter sur elle, ni la demander avec trop d'insistance, mais se donner les moyens de se comporter le mieux possible selon ses capacités propres. Ainsi, se jugeant incapable d'accéder à la certitude par sa propre raison, le sceptique, loin de rechercher à tout prix la certitude, considère que la sagesse est de s'accommoder à l'incertitude, de ne pas être dupe de ses croyances, et de ne pas les prendre trop au sérieux.

27. *Entretien avec monsieur de Sacy*, op. cit. supra n. 22, p. 113.

28. « Apologie de Raymond Sebond », op. cit. supra n. 24.

29. *Ibid.*, p. 513 sq.

III. — LA RÉDUCTION DU SCEPTICISME À UN ARSENAL D'ARGUMENTS
UTILISÉ DANS LE CADRE DE QUERELLES HISTORIQUES A CONTRAINT POPKIN
À FAIRE UNE HISTOIRE DU FIDÉISME

Il n'est pas question de remettre en cause la vérité historique de la thèse centrale de Popkin selon laquelle le nouveau pyrrhonisme, né de la crise théologique de la Réforme, et utilisé par la Contre-Réforme, s'est répandu du domaine de la théologie vers d'autres domaines de la pensée — le domaine scientifique, notamment —, semant le trouble dans les esprits et ébranlant la fermeté de ses grandes constructions. Il s'agit seulement de reconsidérer la valeur philosophique de cette thèse, d'attirer l'attention sur le fait qu'il serait faux de dire que le scepticisme lui-même, selon une généalogie conceptuelle ou philosophique, naît de la théologie, car précisément il est indifférent à l'égard de la théologie. L'exemple de Montaigne m'a paru éloquent à ce sujet, précisément parce que l'auteur des *Essais* n'a pas de discours à tenir sur Dieu. Le discours sceptique est rationnel, et comme la raison n'a rien à dire sur Dieu, faute de l'atteindre, il ne peut se permettre sans manquer gravement de respect envers la religion de « s'enfrasquer » dans la théologie qui, pour Montaigne, n'a aucune valeur philosophique. Il nous semble nécessaire d'insister sur ce point, contre Popkin qui, à force de présenter Montaigne comme un fidéiste préoccupé par les questions théologiques, n'hésite pas à parler de « la théologie de Montaigne³⁰ ».

Pour compléter cette réflexion critique sur l'œuvre de Popkin, il serait souhaitable de rapporter cette conséquence erronée de l'analyse de Popkin sur Montaigne (Montaigne fidéiste, et finalement Montaigne théologien) à une attitude théorique : le manque d'attention délibérée (désintérêt) à l'égard du concept de scepticisme en général qui contraint Popkin à ne pas reconnaître la spécificité du scepticisme moderne qu'il s'est pourtant proposé d'étudier et qu'il réduit à un simple retour du scepticisme grec adapté diversement au nouveau contexte et aux problèmes intellectuels de l'époque³¹. Péchant, en effet, par une absence de problématisation du rapport aux sources, ou si l'on préfère une conception simpliste de ce rapport, Popkin ne perçoit pas la spécificité du scepticisme moderne : les sceptiques modernes ne sont que des interprètes et des imitateurs des Anciens, ils sont

30. *HS*, p. 141.

31. Cf. *HS*, première phrase de la préface : « Le scepticisme en tant que position philosophique plutôt que séries de doutes concernant les croyances religieuses traditionnelles trouva son origine dans la pensée grecque antique. »

manifestement dépourvus d'inventivité et de personnalité, et *a fortiori* de génie, qualités (du moins pour les deux premières) que revendique pourtant Montaigne comme condition d'un bon exercice de réappropriation et de transplantation des idées des Anciens : « C'est tesmoignage de crudité et indigestion que de regorger la viande comme on l'a avallée. L'estomac n'a pas faict son operation, s'il n'a faict changer la façon et la forme à ce qu'on luy avoit donné à cuire³². » On comprend désormais la référence exclusive que fait Popkin à l'« Apologie de Raymond Sebond » dans son chapitre sur Montaigne : ce texte est effectivement le seul de Montaigne où le scepticisme grec est interprété et commenté au lieu d'être mis en pratique. Dans les autres chapitres des *Essais*, Montaigne n'a même plus besoin de parler du scepticisme, parce qu'il le met en œuvre dans le traitement de toute question : « Sur ce principe [du « Que sais-je ? »] roulent tous ses discours et tous ses Essais [et pas seulement l'Apologie et] c'est la seule chose qu'il prétend y établir, quoiqu'il ne fasse pas toujours remarquer son intention³³. » Si l'on mesure, comme nous y invite Pascal, la philosophie sceptique de Montaigne à sa pratique et non à sa théorisation (pour Montaigne la philosophie est une pratique), l'« Apologie de Raymond Sebond » est peut-être le texte le moins sceptique de Montaigne. Popkin a donc tort de le présenter comme le chapitre le plus philosophique des *Essais*, qu'il serait « logique » de considérer exclusivement, afin d'examiner le scepticisme de son auteur³⁴.

Pour Popkin, le scepticisme moderne existe uniquement en vertu des liens qu'il entretient avec le scepticisme grec : lorsque ces liens se distendent, le scepticisme disparaît — sombre dans l'oubli —, lorsqu'ils se resserrent, le sceptique renaît et trouve un nouveau souffle dans un contexte historique différent. Ainsi, après une longue période d'évanescence des arguments sceptiques de Sextus Empiricus, il suffisait qu'un éditeur et traducteur les sorte de l'ombre et les jette dans le monde intellectuel, en les adaptant³⁵ seulement aux querelles du temps, pour que les sciences et la philosophie, ne pouvant plus se débarrasser du doute sceptique, soient

32. *Essais*, *op. cit. supra* n. 13, liv. I, chap. xxvi, p. 151. À ce sujet, nous renvoyons à l'analyse de Jean STAROBINSKI, in *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1993, partie III, « La relation à autrui », chap. III, « Le refus des livres, les emprunts, l'appropriation ».

33. *Entretien avec monsieur de Sacy*, *op. cit. supra* n. 22, p. 101.

34. Cf. *HS*, p. 82 : « De nombreux aspects de Montaigne se recoupent dans son essai le plus long et le plus philosophique qu'est l'extraordinaire produit de sa crise pyrrhonienne personnelle, à savoir l'« Apologie de Raymond Sebond ». Comme l'a souligné Frame, le pyrrhonisme de Montaigne précède et prolonge cet essai, mais il est logique que ce dernier attire notre attention. »

35. Cf., par ex., *HS*, p. 80, où Popkin réduit le scepticisme de Montaigne à une adaptation du scepticisme grec : « Le penseur qui fut le plus touché lors de la renaissance du scepticisme grec au xvi^e siècle par la nouvelle influence de Sextus Empiricus et qui l'adapta aux problèmes intellectuels de son époque fut Michel de Montaigne. Son pyrrhonisme contribua à la crise pyrrhonienne du début du xvii^e siècle. »

contraintes de rajeunir ou de moderniser leurs instruments spéculatifs. D'après cette conception de l'*Histoire du scepticisme*, il faut noter que le scepticisme est davantage l'occasion de la modernité que le lieu de son invention. Ce n'est que comme artisan concepteur d'obstacles épistémologiques divers que le sceptique est toujours présent sur une scène où il provoque un drame : la mise en question de la philosophie et des sciences comme dispensatrices de vérité. Sur cette scène savante, le sceptique joue le rôle historique qu'il a à jouer³⁶ et qui consiste à poursuivre les attaques contre le savoir, philosophique et scientifique, fermement établi ou qui cherche à s'établir fermement sur des fondements inébranlables. Pour ce faire, l'acteur dispose d'un arsenal d'arguments ravageurs préconstitué par les Anciens, arsenal qu'il a seulement besoin de « recontextualiser ». Certes, au sein de cette polémique, le sceptique a le beau rôle, car il est manifestement invulnérable : ses discours ne sont pas des prises de position philosophique effectives dans lesquelles il serait partie prenante mais, comme le disait Sextus Empiricus, des discours curatifs qui, tels des médicaments purgatifs, sont entraînés avec les humeurs corporelles dont ils purgent³⁷. Toutefois, du point de vue de l'adversaire — que semble adopter Popkin qui utilise sans le corriger ce lexique de la contamination pour présenter le « jeu du sceptique » — ces discours sceptiques ressembleraient plutôt à des virus (venus empoisonner la philosophie³⁸ en mettant des bâtons dans les roues des grands systèmes) qu'à de salutaires antidotes. Lorsque la métaphore de Sextus est prise à rebours, le surgissement du scepticisme s'identifie bien au retour d'une maladie dont tous les penseurs

36. Ce rôle explique la personnification du scepticisme dans l'*Histoire du scepticisme* où Popkin parle plus volontiers du sceptique ou des sceptiques (dont il fait l'inventaire scrupuleux à partir des ouvrages qu'ils ont laissés) que du scepticisme. Le scepticisme joue un rôle dans l'histoire, c'est un personnage de théâtre.

37. Cf. *Hypotyposes pyrrhoniennes*, op. cit. supra n. 12, liv. I, chap. xxviii, § 206, p. 201 : « À propos de toutes les expressions sceptiques, il faut savoir d'avance que nous n'assurons pas qu'elles soient absolument vraies, puisque nous disons qu'elles peuvent se détruire elles-mêmes, car elles sont comprises parmi les choses au sujet desquelles on les emploie, comme les remèdes purgatifs non seulement chassent les humeurs corporelles mais sont entraînés avec elles. » Ainsi, le sceptique n'accorde pas son assentiment à la thèse qu'il brandit contre la thèse adverse dont il cherche à montrer l'insuffisance. Il polémique sans prendre part à la querelle, en étant indifférent à ce qu'il dit. Cf. *Essais*, op. cit. supra n. 13, liv. II, chap. xii, p. 503 : « [...] ils [les sceptiques grecs] débattent d'une bien molle façon. Ils ne craignent point la revanche à leur dispute. Quand ils disent que le poissant va contre bas, ils seroient bien marris qu'on les en creut; et cherchent qu'on les contredie, pour engendrer la dubitation et surceance de jugement, qui est leur fin. Ils ne mettent en avant leurs propositions que pour combattre celles que nous ayons en nostre creance. Si vous prenez la leur, ils prendront aussi volontiers la contraire à soutenir : tout leur est un; ils n'y ont aucun choix. »

38. Cf., par ex., *HS*, p. 94, où le rôle sceptique de Montaigne est ainsi défini : « Pour les xvi^e et xvi^e siècles, Montaigne fut donc considéré [...] comme le père d'un mouvement intellectuel important [le scepticisme] qui continuait à empoisonner les philosophes dans leur recherche de la vérité. »

sont contraints de tenir compte pour penser sainement en prenant des dispositions pour vivre au contact de ce foyer infectieux.

Dans ces conditions, dire avec Popkin que le scepticisme a contribué à la formation de la pensée moderne³⁹ est élogieux en apparence seulement, car cet éloge réduit le scepticisme à ce qui fait son unité historique : son caractère « empoisonnant », c'est-à-dire sa dimension polémique. Telle apparaît la définition implicite du scepticisme selon Popkin : la capacité discursive à attaquer la philosophie dogmatique ou à la contre-attaquer (lorsque cette dernière a cherché à se défendre). Finalement, le terme de « scepticisme » ne désigne pas une philosophie à part entière, il désigne une force de frappe relative à la présence des dogmatiques, seuls philosophes véritables sans lesquels les sceptiques auraient tort⁴⁰. Se définissant négativement par ses refus ou ses relativisations systématiques (refus de la suffisance des preuves, relativisation des démonstrations, refus de la validité de l'instrument dialectique, défiance à l'égard de toute entreprise de fondation), le scepticisme est dépourvu de positivité ; il ne peut en aucun cas constituer une position philosophique à part entière. En considérant uniquement les usages d'une argumentation sceptique dans sa finalité polémique, Popkin manque la valeur philosophique du scepticisme moderne, qui ne réside sans doute pas dans l'histoire de la redécouverte et de l'adaptation du scepticisme grec dans le cadre de nouvelles polémiques. Finalement, Popkin examine le scepticisme du point de vue de la philosophie dogmatique.

Pour conclure, on pourrait formuler une hypothèse qui rende compte de cette substitution d'une histoire du fidéisme à une histoire du scepticisme, comme de la réduction du scepticisme à un second rôle (quoique indispensable) dans l'histoire des idées et de la pensée moderne. Je me demande, en effet, si ce n'est pas le souci de rendre justice aux sceptiques (qui ont souvent été accusés de mauvaise foi et d'impiété) qui a conduit ainsi Popkin à se détourner de la considération du concept de scepticisme moderne : « Le terme de scepticisme ayant été associé pendant deux siècles à l'incroyance et en particulier au rejet des doctrines fondamentales de la tradition judéo-chrétienne⁴¹ », il était nécessaire d'examiner si cette accusation était légitime, afin que justice soit faite. Se proposant de restaurer une vérité historique, établie à partir de la reconstitution de faits censés rendre compte avec exactitude des positions respectives des sceptiques et de leurs

39. *HS*, p. 94.

40. Finalement, il semble que Popkin ait adopté à l'encontre du scepticisme le point de vue relativiste de Pascal utilisé contre les sceptiques. Cf. *Pensées*, *op. cit. supra* n. 14, fragment 33 (L), p. 41, où Pascal s'amuse à retourner contre le scepticisme ses procédés de relativisation : « Rien ne fortifie plus le pyrrhonisme que ce qu'il y en a qui ne sont point pyrrhoniens. Si tous l'étaient, ils auraient tort. »

41. *HS*, p. 28.

ennemis dans le cadre d'une querelle historique déterminée, Popkin a ainsi été conduit à analyser le scepticisme en termes d'influence (ce qui l'a relativisé), puis à laisser de côté l'examen de la valeur philosophique du discours considéré indépendamment de ses répercussions historiques ou de ses conditions historiques. La réduction de certaines déclarations de Montaigne à la conjoncture ou au contexte historique a ainsi acheminé Popkin à ne pas en saisir la portée, comme c'est le cas par exemple du fameux « nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans » qui, jugé à l'aune de la corruption d'une époque, est banalisé et soustrait à une réflexion qui s'imposait pourtant au sujet de la position du sceptique à l'égard de la religion⁴². Les quinze premières pages de l'« Apologie de Raymond Sebond », où s'inscrit cette déclaration, n'ont-elles pas pour fonction de conduire le lecteur à constater, en le renvoyant à sa propre expérience, que la foi ordinaire — propre à tout homme qui ne bénéficie pas de la lumière extraordinaire et surnaturelle accordée exceptionnellement par Dieu —, loin de nous permettre de soulever des montagnes, ne nous permet même pas d'avoir plus de scrupules à offenser Dieu que notre voisin⁴³? Ainsi, Popkin ne voit pas que Montaigne, en insistant sur la difficulté qu'il y a à croire, met l'accent, d'une part, sur le caractère extraordinaire d'une foi authentique — dont l'ordinaire se ramène à la mauvaise foi et à la superstition — et, d'autre part, sur l'extrême importance de la religion considérée culturellement comme travail de mise en forme suffisamment puissant pour modeler nos comportements physiques et psychiques, ce qui bien sûr ne veut pas dire que l'essentiel du scepticisme ait pour enjeu son rapport historique avec la foi, comme sentiment, et avec la religion, comme ensemble de dogmes déterminés.

L'examen du grand rôle historique joué par le scepticisme ne suffit peut-être pas à rendre compte de sa grandeur conceptuelle; il laisse pour compte l'autosuffisance philosophique du scepticisme, autosuffisance à laquelle toute finalisation du scepticisme par la religion (ou autre chose) porte atteinte. Pour nous, les sceptiques modernes, désignés dès le premier chapitre de cette *Histoire du scepticisme* comme des factieux ayant ouvert la

42. Cf. *HS*, p. 84, où Popkin résume comme suit ce passage de l'« Apologie de Raymond Sebond » : « Une digression portait ensuite sur les faiblesses de la religion de son époque qui reposait sur des facteurs humains telle la coutume ou la situation géographique. Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes Perigordins ou Alemans. » Même si Montaigne, par ex., in *Essais*, *op. cit. supra* n. 13, liv. II, chap. xxix, p. 709, se montre bien souvent affligé par la corruption des mœurs et de la religion de ses contemporains, on ne peut ainsi arbitrairement le soustraire à la foi ordinaire qu'il analyse comme mécréance, comme s'il était un croyant à part, et ce d'autant plus que Montaigne se présente toujours comme un homme ordinaire. En bon sceptique, il ne fait pas exception pour lui-même, y compris lorsque l'argument ou la critique se retourne contre lui.

43. Cf. *Essais*, *op. cit. supra* n. 13, liv. II, chap. xii, p. 444.

boîte de Pandore lors de la querelle de Leipzig⁴⁴, ne sont pas seulement ceux qui ont lutté contre d'autres qui croyaient possible de refermer cette boîte de malheur. En laissant la boîte de Pandore ouverte, les sceptiques ont inauguré une autre manière de penser, de mieux penser, de tout temps, y compris lorsque la Contre-Réforme n'est plus d'actualité. Ils ont en particulier essayé de tracer le chemin d'une éthique susceptible de disposer un homme, dépourvu de principes fiables, de dogmes incontestables et de vérités inébranlables, à supporter l'adversité⁴⁵.

Le dilemme historique posé par Popkin et qui impose la nécessité de choisir entre, d'une part, vivre avec le pyrrhonisme, ou, d'autre part, le réfuter, laisse de côté une tierce possibilité qu'introduit pourtant l'éthique des sceptiques : vivre par le pyrrhonisme.

Sylvia GIOCANTI
(janvier 1997).

---

44. POPKIN explique, in *HS*, p. 34, que, lors de la dispute de Leipzig de 1519 notamment, « Luther prit le parti décisif de rejeter la règle de la foi définie par l'Église et d'adopter un critère radicalement différent du savoir religieux [ce qui suscita] une révolte intellectuelle qui allait secouer les fondements mêmes de la civilisation occidentale ».

45. En témoigne la première phrase de l'avant-propos du livre de LÉON BRUNSCHVIG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* (publié pour la première fois — il n'est pas inutile de le rappeler — en 1942, en Suisse, à Neuchâtel, aux Éditions de la Baconnière), voir, ici, 2^e éd. New York/Paris, Brentano's, 1944, p. 15 : « Chaque fois qu'il nous est arrivé de reprendre contact avec les *Essais* de Montaigne, nous inclinons à nous expliquer la profonde amertume de leur accent, dissimulée sous une affectation de nonchalance, par les malheurs d'une époque qui était dans notre souvenir la plus sinistre de l'histoire du pays. Les événements dont la France est aujourd'hui la victime devaient naturellement nous amener à chercher dans la compagnie de Montaigne refuge et amitié. »