

RICHARD H. POPKIN ET L'HISTOIRE DU SCEPTICISME¹

Antoine GLÉMAIN

Signe des temps ? À la faveur de la traduction d'un ouvrage américain indéniablement important, dans une collection réputée de philosophie politique, les lecteurs français sont invités à découvrir un pan méconnu de leur propre histoire et à s'interroger sur le sens d'un libéralisme qui leur serait resté trop longtemps étranger :

« Avec l'*Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza* de Richard H. Popkin, le public français va enfin avoir accès à une grande étude du mouvement des idées religieuses, philosophiques et politiques aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles. Ce livre concerne très centralement la France [...] »

« Parce qu'il contribue à renouveler l'histoire des origines du libéralisme politique, en montrant l'importance, de ce point de vue, du scepticisme moderne, le livre de Popkin est aussi, et peut-être avant tout, un grand livre de philosophie politique »².

Peut-être avant tout... Curieuse destinée d'un livre, conçu en fait il y a plus de quarante ans dans un tout autre contexte, en France même, au contact de maîtres de l'histoire des sciences établis alors à Paris... Il est des retours aux sources qui révèlent de longs malentendus !

1. À propos de Richard H. POPKIN, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. Christine HIVET, présentation Catherine LARRÈRE, Paris, Presses universitaires de France (Léviathan) 1995 (cité par la suite comme *HS*). Cet ouvrage est la traduction de la 3^e éd. de : R. H. POPKIN, *The History of scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Van Gorcum, 1960; 2^e éd. rév., New York, Harper & Row, 1964; 3^e éd. rév. et augm., *The History of scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979.

2. Catherine LARRÈRE, présentation, in *HS*, p. 7 et 17.

I. — POPKIN ET LA GENÈSE DE L'HISTOIRE DU SCEPTICISME

Pour parler de Popkin, je m'appuierai sur ses propres écrits et d'abord sur son étonnante *Intellectual Autobiography. Warts and all*³. Le texte n'usurpe pas son titre, c'est une autobiographie sans complaisance, où Popkin parle de ses recherches, de ses livres, de ses rencontres avec Norman Cohn, Paul Henry, Leszek Kolakowski, Herbert Marcuse, Alexandre Koyré, Jacques Roger, Imre Lakatos, Charles B. Schmitt, Arnaldo Momigliano, Gershon Scholem..., mais aussi — avec le même sérieux et le même humour — de ses enquêtes sur l'assassinat de Kennedy et sur le *Watergate*, de son opposition à la guerre du Vietnam, de son judaïsme et de son antisionisme, de ses démêlés avec ses collègues universitaires, de son alcoolisme, de ses états maniaco-dépressifs, etc.

Richard H. Popkin est né à New York en 1923, dans un milieu de juifs libéraux, très marqués « à gauche » (soutien à Roosevelt, aux républicains espagnols...). Jeune communiste en 1939 pendant quelques semaines, il est chassé du parti au moment du pacte germano-soviétique. Il fait ses études à Columbia College pendant la guerre; des mathématiques il oblique vers l'histoire et la philosophie et découvre Hume et Sextus Empiricus :

« Rétrospectivement je me vois comme un rebelle, mettant en question le libéralisme dogmatique et l'irréligion de ma famille. Je me rebellais contre la vision du monde communiste, et dès que mes mentors à Columbia essayèrent de me faire croire à l'instrumentalisme de Dewey ou au naturalisme de Woodbridge, je cherchai un moyen d'y résister. Je le trouvai chez Sextus et Hume. Pour replacer les choses dans leur contexte, mon coup de foudre pour Sextus et Hume ne me détourna pas de mes intérêts mathématiques, et je fus très excité par la logique symbolique moderne et finalement par le mouvement dissident de l'époque, les intuitionnistes hollandais. Ernest Nagel m'introduisit dans le monde de la nouvelle logique et des positivistes logiques, qui apparaissaient alors sur la scène américaine⁴. »

Il fait sa thèse avec Ernst Nagel⁵, mais s'oppose ensuite assez vivement aux positivistes logiques, aux divers héritiers américains du cercle de

3. Cité par la suite comme *IA* et publié in Richard A. WATSON, James E. FORCE *et al.*, *The Sceptical Mode in modern philosophy. Essays in honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1988, p. 103-149. Ce texte mériterait d'être traduit en français, tout comme les essais réunis in *The High Road to pyrrhonism*, San Francisco, Austin Hill Press, 1979.

4. Voir *IA*, p. 106.

5. *The Neo-Intuitionist Theory of mathematics and logic*, dir. ERNST NAGEL, Columbia University, Ph. D. Dissertation, 1950.

Vienne ; il parlera même avec une certaine ironie de Karl Popper et de sa prétention à « dépasser le scepticisme » (il appréciera davantage Lakatos, semble-t-il⁶).

Deux caractéristiques fondamentales de sa pensée et de sa personnalité émergent dès lors. Il s'affirme *religieux*, en un sens très sérieux : pour lui, les problèmes de l'humanité ne sont pas politiques, économiques ou autres, mais religieux⁷. Il se veut *sceptique* ; reprenant Kant, qui parlait péjorativement des sceptiques comme « nomades de la pensée », il dit ainsi :

« Les sceptiques comme nomades, sans foyer, errent à travers le monde, comme le faisaient les Juifs, et comme le font encore les Juifs sans affiliation, non sionistes. Les nomades intellectuels comme moi-même, certes peu nombreux, n'ont pas de foyer, sinon dans les valeurs humanistes de Socrate, Montaigne, Spinoza, Tolstol, Orwell et Victor Serge, parmi d'autres. Cela fait d'eux de perpétuels étrangers, des profanes, qui voient les errements, les fautes et les dangers des initiés, de ceux qui sont installés dans un foyer. Je me sens perpétuellement comme un étranger et un proscrit, toujours prêt à détruire de nouvelles idoles intellectuelles⁸. »

En 1952, professeur à l'université de l'Iowa, il prononce une conférence sur le thème « The sceptical crisis and the rise of modern philosophy⁹ » :

« Je me retrouvais là, pas même âgé de trente ans, à soutenir que les historiens de la philosophie, à quelques exceptions près, avaient ignoré l'importance de la redécouverte du scepticisme antique dans le développement de la philosophie moderne, avaient omis de remarquer qu'une crise sceptique avait englouti le monde intellectuel européen, et que c'était un fil qui donnait sens au cours de la philosophie de Descartes à Hume, à savoir une série de tentatives pour surmonter le scepticisme, se terminant chez Hume dans l'intensification de la crise sceptique. Je disais en conclusion : "La philosophie après Hume devra soit vivre à l'intérieur de cette crise pyrrhonienne, soit trouver une manière totalement nouvelle d'atteindre une certaine connaissance de la réalité." »

En repensant à cette conférence, je suis frappé par plusieurs choses : d'abord, à quel point j'étais proche de ma théorie finale ; ensuite, à quel point il me manquait un facteur crucial : pourquoi y avait-il eu une crise sceptique¹⁰ ? »

Il prend conscience alors qu'une limite de son travail réside dans sa confiance exagérée en des sources secondaires :

« Pour approfondir mon étude, il me fallait [donc] accéder aux bibliothèques

6. Il apportera sa contribution à l'ouvrage collectif édité par Imre LAKATOS et Alan MUSGRAVE, *Problems in the philosophy of science*, Proceedings of the International Colloquium in the philosophy of science, Londres, 1965, Amsterdam, North-Holland, 1967-1970.

7. Voir IA, p. 145.

8. Voir IA, p. 147.

9. Publiée plus tard en trois parties dans la *Review of metaphysics*, vol. 8, 1953-1954, p. 132-151, 307-333 et 499-510.

10. Voir IA, p. 113-114, et dans ce même volume, texte inédit de R. H. POPKIN, p. 323-338.

européennes. J'obtins une bourse Fulbright. Alexandre Koyré, que j'avais rencontré à New York quand il y était réfugié pendant la Seconde Guerre mondiale, défendit mon cas et me fut du plus grand secours lorsque j'arrivai à Paris.

Les huit mois passés à Paris en 1953, avec quelques voyages à Londres, transformèrent ma recherche. Je pouvais lire les œuvres originales, et évaluer les mérites des autorités secondaires, spécialement des Français comme Charbonnel, Busson et Pintard, qui avaient vu le mouvement sceptique comme libertin, et qui lui avaient amalgamé la tradition naturaliste italienne issue de Pomponazzi. Koyré m'introduisit auprès de l'abbé Robert Lenoble qui travaillait sur Mersenne, de Bernard Rochot qui travaillait sur Gassendi, du doyen des études cartésiennes, Henri Gouhier, et de beaucoup d'autres. De la discussion avec eux, de la lecture des sources des *xvi^e* et *xvii^e* siècles, je tirai que les sceptiques se tenaient habituellement du côté religieux. Le scepticisme jouait un rôle crucial dans les batailles religieuses entre catholiques et réformés. Le scepticisme était devenu une défense du catholicisme contre les nouveaux dogmatiques, les calvinistes. Et les calvinistes avaient procédé à une contre-attaque sceptique. Koyré, qui est maintenant attaqué pour avoir ignoré le contexte dans lequel certaines idées se développaient, me pressa d'explorer encore et encore le contexte religieux. Je vis ainsi de mieux en mieux la nature de la crise sceptique [...] De retour aux États-Unis, je revins à Iowa City en 1954, pour y écrire *L'Histoire du scepticisme*¹¹. »

II. — L'OBJET DU LIVRE

Tout au long de son livre, Popkin entretient une volontaire ambiguïté autour du concept même de « scepticisme ».

Soit le terme est pris en son sens banal large, de doute vis-à-vis des croyances, d'incrédulité. Dans le contexte de l'Europe des Temps modernes, il désignerait alors d'une manière privilégiée l'affaiblissement de la foi chrétienne. De ce point de vue, une « histoire du scepticisme » serait une rétrospection ; la déchristianisation étant supposée un fait acquis (après la Révolution ?), on reconstitue les étapes du processus de la dissolution du monde chrétien médiéval : humanisme de la Renaissance, libertinage érudit, crise de la conscience européenne, Lumières...

Soit le terme est pris en son sens philosophique strict et désigne alors une école philosophique très particulière de l'Antiquité, que je caractériserai provisoirement — en ce qui la distingue de *toutes* les autres sagesse de l'Antiquité gréco-romaine — comme un art de vivre sans trouble, fondé

11. Voir *IA*, p. 114-115.

paradoxalement sur l'incertitude intellectuelle, le non-savoir¹². De ce point de vue, une « histoire du scepticisme » serait plutôt une prospection : une tradition philosophique étant constituée, on voit comment elle se maintient et se transforme jusque dans les Temps modernes.

À première vue, Popkin mêle dans son livre les deux conceptions du scepticisme et les deux approches possibles de son histoire (jusqu'à quel point ? c'est peut-être ce qu'il veut éprouver) ; c'est le sens de son curieux découpage « d'Érasme à Spinoza¹³ ».

En effet — pour commencer par la fin —, Spinoza n'est pas du tout sceptique, au sens philosophique ; en revanche, avec Isaac La Peyrère et Richard Simon, évoqués aussi dans les derniers chapitres du livre, c'est un pionnier de la critique biblique — comprise à tort ou à raison comme arme de guerre contre le christianisme. Le livre de Popkin est donc bien en un sens une généalogie de l'irréligion, mais pour relever immédiatement cette rupture : avant Spinoza, les esprits peu ou prou antireligieux ne sont pas plus que lui philosophiquement sceptiques, tandis que les « pyrrhoniens » avérés ne peuvent être considérés comme irréligieux...

Érasme, en revanche, n'est pas un incroyant, un « libertin », c'est un « humaniste chrétien », mais qui défend une attitude philosophiquement sceptique ; d'autres humanistes, comme Henri Estienne, redécouvrent et traduisent à la même époque plus précisément le pyrrhonisme antique, les arguments sceptiques chez Sextus... Mais, cette fois encore, Popkin relève une rupture : le scepticisme moderne n'est pas la simple continuation d'une antique tradition. Si Montaigne, Pierre Charron, les hommes de la Tétrade reprennent les arguments de Sextus, après Descartes, les néo-sceptiques (Pierre Gassendi, Pierre Daniel Huet, Blaise Pascal en un sens, Pierre Bayle, David Hume...) élaborent une nouvelle argumentation, contre l'« évidence » du *cogito*, de la relation causale, etc. Et surtout le doute sceptique moderne ne conduit plus à la sérénité d'un art de vivre :

« À partir de Montaigne, dans les présentations de Charron, Descartes, Pascal, Joseph Mede, Henry More et John Locke, la position de doutes sceptiques est

12. Pour mesurer les ambiguïtés et les insuffisances d'une telle définition du scepticisme antique, voir, parmi les ouvrages en langue française, Marcel CONCHE, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, et Frédéric COSSUTTA, *Le Scepticisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

13. Découpage qui a quelque chose de tout à fait circonstanciel, puisque dans les deux premières éditions de son livre, Popkin étudie le scepticisme « d'Érasme à Descartes », et que dans la préface à la troisième édition il envisage une extension de son étude au XVIII^e siècle et au-delà, jusqu'à Søren Kierkegaard, Johann Georg Hamann et Félicité de Lamennais. Il faut sans doute voir dans le titre finalement retenu « d'Érasme à Spinoza » une forme d'hommage d'un « sans foyer » à la patrie de ces deux illustres penseurs, qui a su accueillir Descartes, Bayle et tant d'autres... jusqu'à Popkin lui-même : ce sont les Hollandais de l'université d'Utrecht qui ont accepté les premiers de publier l'*Histoire du scepticisme*, alors que le manuscrit avait été refusé par les éditeurs américains...

immédiatement jointe à une possibilité psychologique existentiellement effrayante, que le monde soit irréel, que la vie ne soit qu'un rêve, que toute chose et toute personne, y compris moi-même, soit irréelle [...] Le doute ne conduit pas à la paix de l'esprit, mais à des cauchemars — qu'il n'y ait pas de réalité, que nous soyons toujours trompés, que Dieu soit trompeur, que nous ne disposions d'aucune vérité ni d'aucune certitude [...] Les meilleurs avocats des arguments sceptiques — Montaigne, Descartes, Pascal, Bayle et Hume — chantent tous le même refrain, à savoir qu'être complètement sceptique, c'est être fou¹⁴. »

À première vue, Popkin constate donc dans son livre, sous le vocable ambigu d'un scepticisme tantôt « philosophique », tantôt « religieux », un croisement historique : d'une mise en question du savoir naturel, à forte connotation religieuse (chez Érasme, Montaigne, Charron...), on passe, via Descartes, à une mise en cause de la religion chrétienne associée à une science rétablie dans sa vérité (à partir de Spinoza...).

Dans la perspective même de Popkin, ce schéma peut apparaître réducteur : Popkin, en effet, ne conçoit son « histoire du scepticisme », ni, à proprement parler, comme examen de la survivance d'une tradition philosophique, ni comme généalogie de la déchristianisation, ni même comme un croisement des deux. Dans son autobiographie, il précise : « Le point central de mon travail consiste à développer une image de l'arrière-plan religieux de la pensée moderne¹⁵. »

Catherine Larrère exprime la même idée un peu autrement :

« À la limite, on peut se demander si ce qui l'emporte chez Popkin n'est pas une pensée de la crise (religieuse, puis épistémologique et philosophique) dont le scepticisme serait à la fois l'effet et une tentative de remède. Autrement dit, on peut se demander ce que nous présente exactement Popkin : l'intervention d'arguments sceptiques dans une situation de crise, ou une tradition philosophique héritée de l'Antiquité et retrouvée à l'époque moderne¹⁶? »

Pour ma part, la première hypothèse me semble à retenir : le concept essentiel pour Popkin est celui de *crise sceptique*¹⁷. L'objet de son livre n'est, finalement en aucun sens, « le scepticisme au xvii^e siècle », mais la crise de la modernité — religieuse en son fond, selon Popkin — et le jeu

14. Richard H. POPKIN et Charles B. SCHMITT, introd., in *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Wiesbaden, Harrassowitz (Wolfenbütteler Forschungen), 1987, p. 9.

15. Voir *IA*, p. 145.

16. Voir *HS*, présentation, p. 15.

17. Probablement hérité en droite ligne de Koyré, de sa magnifique première conférence du Caire sur Descartes en 1937 : « Le monde incertain », in Alexandre KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon*, suivi de *Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 175-183 (je dois cette suggestion à Ernest Coumet).

des attitudes et des arguments sceptiques considérés à la fois comme expressions et comme tentatives de dénouement.

Plutôt que de reprendre un à un les chapitres de l'*Histoire du scepticisme* ainsi comprise, voici trois questions abordées par Popkin dans ce cadre général : comment le scepticisme moderne s'est-il emparé du scepticisme antique ? Comment l'articulation se fait-elle entre scepticisme, religion et politique ? Quelle place les courants sceptiques occupent-ils dans la genèse de la nouvelle science ?

III. — SCEPTICISME ANTIQUE ET SCEPTICISME MODERNE

Dans les premiers chapitres de son livre, Popkin traite de la genèse du néo-scepticisme au xvi^e siècle. Il distingue nettement deux problèmes, et peut-être deux temps : d'abord, les controverses nées de la Réforme sur la « règle de la foi » ; ensuite, la redécouverte des textes du scepticisme antique, surtout de Sextus Empiricus.

Comment la foi chrétienne se reconnaît-elle comme « la vraie foi » ?

Aux débuts de la Réforme, Luther acceptait encore la règle catholique, à savoir : « [...] ce critère défendu par l'Église et selon lequel la justesse d'une proposition religieuse dépendait de sa compatibilité avec la tradition de l'Église, les conciles et les décrets des papes¹⁸. »

Son opposition irréductible à l'Église romaine le conduisit, au tournant des années 1519-1520, à défendre non seulement une foi renouvelée, mais une nouvelle « règle de la foi », en l'occurrence : « [...] est vrai ce que la conscience est obligée de croire en lisant l'Écriture sainte¹⁹. »

Deux règles rivales s'affrontaient : quelle nouvelle règle pouvait-on invoquer pour les départager ? Ce problème typiquement sceptique émerge dans la controverse entre Luther et Érasme en 1524-1525 sur le libre-arbitre. Luther ne prouve pas la vérité de sa propre règle, pas plus que Érasme ne prouve celle de la règle catholique ; chacun s'emploie seulement à établir la fragilité du critère de l'autre (errements historiques de la papauté pour le Réformateur, difficultés de l'interprétation de l'Écriture sainte pour l'humaniste catholique), mais avec cette dissymétrie fonda-

18. *HS*, p. 34. Critère moins univoque qu'il ne semble : la possibilité d'errements des papes, voire des conciles, par rapport à la tradition de l'Église, était admise et le restera pour les catholiques jusqu'à l'adoption, en 1870, d'ailleurs encore restrictive, du dogme de l'« infailibilité pontificale ».

19. *HS*, p. 35.

mentale : alors qu'Érasme tire de la controverse un constat d'incertitude pour mieux se soumettre à l'Église sans prétendre comprendre ses dogmes²⁰, Luther réaffirme avec fureur que la foi ne peut se vivre que dans l'absolue certitude et se reconnaît justement à cela²¹.

Jean Calvin et Théodore de Bèze, trente ans plus tard, se réfèrent à la même absolue certitude comme signe de leur « vraie foi » de réformés, l'un pour accuser d'hérésie Michel Servet et le condamner à mort, l'autre pour justifier ensuite cette condamnation. Ils trouvent en face d'eux, cette fois, le protestant libéral de Bâle, Sébastien Castellion, qui, dans ses traités *Des hérétiques* et *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, condamne la chasse aux hérétiques au nom des limites du savoir raisonnable, y compris en matière de lecture des textes sacrés : « Castellion suggérait que nul ne pouvait être absolument sûr de connaître la vérité religieuse : nul n'avait donc le droit d'assassiner son semblable pour hérésie²². »

Dans ces controverses entre catholiques et réformés, puis au sein de la Réforme, les allusions — louangeuses chez Érasme²³, ou venimeuses chez de Bèze²⁴ — ne manquent pas à la tradition antique du scepticisme, mais celle-ci (en dehors peut-être de sa composante « académicienne ») est encore mal connue.

La redécouverte des textes du scepticisme antique

Elle ne s'opère, surtout pour ceux de Sextus Empiricus, qu'avec l'édition latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* par Henri Estienne en 1562 et des *Œuvres complètes* de Sextus par Gentien Hervet en 1569. Popkin reconnaît que des textes du scepticisme antique, y compris de Sextus, circulaient déjà au début du XVI^e siècle en manuscrits grecs ou latins, et que de « petits foyers de scepticisme » (pour reprendre une expression de Michel Villey)

20. HS, p. 36 : « Ce qui comptait pour Érasme, c'était la piété chrétienne simple et fondamentale de l'esprit chrétien. Tout ce qui entourait la foi essentielle était trop compliqué pour que l'homme puisse en juger. Il était donc plus simple de s'en tenir à une attitude sceptique et d'accepter la sagesse traditionnelle de l'Église que d'essayer de comprendre le tout pour juger par soi-même [...] Celui qui se contentait d'être un chrétien idiot vivait vraiment en chrétien et pouvait éviter l'ensemble de la théologie en acceptant les idées promulguées par l'Église sans chercher à les comprendre. »

21. Voir LUTHER, *Traité du serf arbitre*, cité par POPKIN, in HS, p. 40 : « Le Saint-Esprit n'est pas un sceptique et n'a pas inscrit dans nos cœurs d'incertaines opinions, mais des affirmations plus fortes que notre vie et que toute expérience. »

22. HS, p. 43.

23. Voir ÉRASME, *Éloge de la folie*, cité par POPKIN, in HS, p. 37 : « Tout, dans le monde, est si obscur et si variable, qu'il est impossible de rien savoir de certain, comme l'ont fort bien remarqué les Académiciens, les moins impertinents de tous les philosophes. »

24. HS, p. 43 : « Théodore de Bèze accusa Castellion d'essayer de ranimer la Nouvelle Académie et le scepticisme de Carnéade afin de remplacer par des probabilités les certitudes religieuses indispensables au vrai chrétien. »

s'étaient constitués autour de Pic de La Mirandole, de Cornelius Agrippa, des proches de Ramus... Mais l'impression des écrits de Sextus est bien décisive : postérieure aux controverses de la Réforme, elle en accuse les reliefs, en enrichit l'argumentaire et, hors du champ religieux, nourrit la pensée de Montaigne, Francesco Sanches, Giordano Bruno, etc.

Faut-il pour autant parler, avec Popkin, de « coïncidence historique²⁵ » ? L'expression semble curieuse, car Popkin montre lui-même qu'à lire les préfaces d'Estienne et d'Hervet la publication des écrits de Sextus ne doit pas grand-chose au hasard et relève plutôt d'une stratégie délibérée de la Contre-Réforme²⁶.

Cette part historique du travail de Popkin appelle une discussion, pour mieux comprendre précisément la nature de la « crise sceptique » moderne. Comment le passage du scepticisme antique au néo-scepticisme de la Renaissance s'est-il effectué ? Quel sens les « passeurs » eux-mêmes lui ont-ils accordé ? Popkin pose parfois le problème au début de son livre (par ex., p. 26), son ami Schmitt aussi, dans l'introduction à son *Cicero scepticus*²⁷, tous deux encore avec Myles F. Burnyeat, Amos Funkenstein et d'autres au colloque de Wolfenbüttel²⁸. Je m'appuierai sur leurs études et suggestions pour essayer de préciser trois points :

Qu'était exactement le scepticisme antique ?

Ce courant très particulier, aux confins du monde grec et de la philosophie grecque, et en rapport intime avec eux, s'étend et se transforme sur la longue durée de l'histoire hellénistique : né en Inde à l'occasion des conquêtes d'Alexandre à la fin du IV^e siècle avant Jésus-Christ, il s'évanouit cinq siècles plus tard en Égypte à Alexandrie. À la fin de cette période, Sextus distingue déjà *plusieurs scepticismes* (deux, peut-être même trois). Ses distinctions ne sont peut-être pas les plus pertinentes pour nous

25. HS, p. 52 : « La coïncidence historique qui voulut que ses œuvres fussent redécouvertes au moment précis où se pose le problème sceptique du critère donne aux idées de Sextus une importance à la fois soudaine et bien plus grande que celle qu'elles avaient jamais eue auparavant ou qu'elles allaient jamais avoir ultérieurement. »

26. Henri ESTIENNE, préf. citée et trad. par Jean GRENIER, in *Œuvres choisies de Sextus Empiricus*, Paris, Aubier, 1948, introd., p. 23 : « Pourquoi donc, dira-t-on, publiés-tu ce livre ? C'est en premier lieu pour faire perdre la tête aux philosophes dogmatiques impies de notre siècle. Leur faire perdre la tête, dis-je ? Non, bien au contraire, c'est plutôt pour la leur rendre. » Voir, également, HS, p. 72 et 111 : « Une lettre dédiée au cardinal de Lorraine qui le patronnait raconte comment Hervet avait découvert un manuscrit de Sextus dans la bibliothèque du cardinal alors qu'il était épuisé par son travail pour la Contre-Réforme et par ses recherches sur les Pères de l'Église [...] Il y vit un ouvrage extrêmement important puisqu'il montrait qu'aucun savoir humain ne pouvait résister aux arguments qui lui étaient opposés. La seule certitude que l'homme pouvait avoir venait de la Révélation divine [...] Le scepticisme allait guérir les hommes du dogmatisme, leur apprendre l'humilité et les préparer à accepter la doctrine du Christ [...] La réponse aux calvinistes se trouvait dans cette mine de doutes. »

27. Charles B. SCHMITT, *Cicero scepticus. A study of the influence of the Academia in the Renaissance*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972.

28. Voir *op. cit. supra* n. 14.

aujourd'hui²⁹, mais elles ont valu jusqu'à la Renaissance et au-delà, et il faut donc les reprendre :

— le *scepticisme pyrrhonien*, avec ses trois phases bien distinguées plus tard par Victor Brochard³⁰ : scepticisme pratique de Pyrrhon et Timon, scepticisme dialectique d'Énésidème, scepticisme empirique des médecins alexandrins, dont Sextus ;

— le *scepticisme académique*, d'Arcésilas, de Carnéade, de Philon de Larissa : construction dialectique distincte du pyrrhonisme, dirigée contre les dogmes essentiels de l'école stoïcienne ; ses concepts caractéristiques d'*eulogon* (raisonnable) et de *pithanon* (probable) sont ainsi repris du stoïcisme et retournés contre lui ;

— le *scepticisme latent* dans d'autres courants de la philosophie grecque (Héraclite, Protagoras, Socrate, Diogène...), étudiés d'ailleurs par Sextus. Il faut surtout souligner ici, à la suite de Brochard, que l'école pyrrhonienne se situe explicitement dans le fil de Démocrite³¹, l'école académicienne dans celui de Platon : le potentiel sceptique (ou, en tout cas, longtemps jugé tel) de l'antisensualisme de ces deux doctrines est une donnée historique très importante à prendre en considération.

Que restait-il de ces scepticismes à la fin du monde antique ?

Très peu de textes des deux premières écoles (dont les fondateurs, Pyrrhon, Arcésilas, Carnéade, au demeurant, n'avaient rien écrit) : un chapitre-

29. M. CONCHE a profondément renouvelé notre approche du scepticisme antique. Voir *Pyrrhon ou l'apparence*, op. cit. supra n. 12, où il met en évidence : 1) une composante dialectique (au sens d'un retournement contre toutes les philosophies de leurs propres concepts et arguments) dans toutes les formes de scepticisme, y compris chez Pyrrhon (par rapport à Aristote, notamment) et Énésidème (par rapport à ses anciens amis de l'Académie, passés au stoïcisme) — mais dans ce courant pyrrhonien *stricto sensu*, contrairement à tous les autres, elle n'est pas l'essentiel ; 2) une dégradation du pyrrhonisme originel (retrouvé seulement par Énésidème, mais non chez Sextus) — comme sagesse de l'indifférence, renonçant aux distinctions de l'être et du paraître, de la vérité et de l'opinion, de la certitude et de la probabilité, pour vivre selon l'apparence pure — en une philosophie de la recherche indéfinie, du doute, de la suspension de jugement, voire du raisonnable et du probable — un phénoménisme qui « a laissé les catégories du dogmatisme s'installer au cœur du scepticisme et valoir pour elles-mêmes, mais comme catégories vides » (*ibid.*, p. 180). Conche reconnaît cependant — et c'est ce jugement historique qui m'importe ici — que : « Le scepticisme moderne, et la représentation moderne du scepticisme, ont trouvé leur nourriture dans les éditions de Sextus données à l'époque de la Renaissance. La pensée moderne dans son ensemble n'a donc eu affaire, au moment décisif de sa formation, qu'à l'appauvrissement et à l'aplatissement empiriste du pyrrhonisme. Il est vrai que certains esprits profonds et dont l'instinct philosophique fut particulièrement sûr, tels que Montaigne, Pascal, plus tard Hegel et Nietzsche, ont bien senti que le pyrrhonisme et le scepticisme devaient être tout autre chose que ce que Sextus en avait fait. Néanmoins, la méconnaissance initiale de la radicalité pyrrhonienne demeura, au sein de la pensée moderne, comme un trait permanent » (*ibid.*, p. 151-152).

30. Voir Victor BROCHARD, *Les Sceptiques grecs*, rééd. Paris, Vrin, 1981 ; cet ouvrage reste une référence indispensable.

31. Voir aussi, sur ce point, les études de Marcello GIGANTE, en part., *Scetticismo e epistureismo*, Naples, Bibliopolis, 1986.

de Diogène Laërce sur Pyrrhon, les deux versions tronquées des *Academica* de Cicéron³², les écrits de Sextus... D'autres écrits existaient sans doute, mais il n'en reste presque pas trace de lectures ni de commentaires *antiques* : pour donner un seul exemple, les importants *Discours pyrrhoniens* d'Enésidème ne nous sont connus que par le résumé du Byzantin Photios, qui les a lus au IX^e siècle dans la bibliothèque grecque de Bagdad³³. Des manuscrits ont circulé chez les Byzantins, les Juifs et les Musulmans ; cela a permis, par exemple, à des manuscrits grecs de Sextus de réapparaître en Italie au XV^e siècle ; mais il n'y a pas eu apparemment de traductions arabes ou hébraïques, ni des *Academica*, ni de Sextus. Dans l'Europe chrétienne, les manuscrits sceptiques latins ou grecs semblent avoir été peu lus et très peu commentés, mais ils existaient assurément. En traquant, dans son *Cicero scepticus*, les manuscrits des *Academica*, Schmitt a ainsi pu montrer que le texte est commenté dès le IX^e siècle, puis par John of Salisbury et Henri de Gand. Il faudrait ajouter à cette petite liste au moins Nicolas Oresme³⁴ au XIV^e siècle. Popkin signale lui-même³⁵ l'existence d'au moins un manuscrit latin des *Hypotyposes* à Paris à la fin du XIII^e siècle.

Qu'est devenu le scepticisme pendant quinze siècles ?

Il n'y a pas eu un vide pur et simple de Sextus à l'édition moderne de ses œuvres à la fin du XVI^e siècle : des textes du scepticisme antique ont plus ou moins circulé tout au long du Moyen Âge, d'une manière apparemment très réduite, il est vrai. Mais l'essentiel est-il là ? La transmission difficile des manuscrits a une importance subordonnée, me semble-t-il, à la *continuité d'un problème* : celui de la transplantation de la philosophie grecque dans d'autres univers historiques, de sa compatibilité ou non avec les religions du Livre.

Pendant plus de quinze siècles, au fond, un geste est réitéré : des défenseurs — assez rares, mais intellectuellement souvent remarquables — de l'authenticité du judaïsme, du christianisme ou de l'islam, ont recours au scepticisme comme arme de guerre contre une philosophie perçue comme menaçante, dans une perspective apologétique. Où puisent-ils leurs arguments sceptiques ? Peut-être parfois chez Sextus, plus souvent chez Cicéron, plus souvent encore chez Platon, Aristote, Démocrite ou Épicure réin-

32. Sur les *Academica* et, plus généralement, la pensée de Cicéron dans ses rapports avec l'Académie, voir Carlos LÉVY, *Cicero academicus. Recherches sur les Académiques et la philosophie cicéronienne*, Rome, École Française de Rome, 1992.

33. Cf. M. CONCHE, *op. cit. supra* n. 12, p. 205.

34. Dans ses traités *Ad pauca respicientes* et *De proportionibus proportionum*, ORESME prend appui sur l'interrogation cicéronienne au sujet du nombre pair ou impair des étoiles pour développer ses propres hypothèses « probabilistes » sur les mouvements célestes (voir dans l'édition américaine moderne de ces textes, Madison, University of Wisconsin Press, 1966, la note d'Edward GRANT, p. 86).

35. *HS*, p. 52.

terprétés; ils inventent aussi leurs arguments et se reprennent mutuellement...

Dans l'histoire de ces apologétiques à instrumentation sceptique, seuls les points de repère les plus notoires vont être signalés :

— Philon d'Alexandrie, au 1^{er} siècle de notre ère, s'appuie sur les enseignements sceptiques et même, plus techniquement dans le *De ebrietate*, sur les tropes d'Enésidème³⁶, pour saper la prétention à la vérité de la philosophie et préserver ainsi de son influence corrosive la religion mosaïque.

— Parmi les Pères de l'Église chrétienne, le singulier Arnobe et son élève Lactance, au début du 4^e siècle, semblent les premiers apologètes (les seuls ?) à élaborer une argumentation sceptique comme préparation au Salut³⁷. Saint Augustin, en revanche, tenté par le scepticisme de l'Académie dans sa jeunesse, fonde ensuite sa foi sur une réfutation et un dépassement de cette « errance » philosophique; ironiquement, cependant, son *Contra Academicos*³⁸ sera pour beaucoup de clercs médiévaux la seule source indirecte de connaissance du scepticisme antique.

— Chez les premiers penseurs de l'islam, des réticences se sont fréquemment mêlées à l'admiration pour la philosophie hellénique. Al-Ghazâlî (1058-1111) est, en ce sens, sans doute le plus remarquable. « Ce que combat directement Ghazâlî c'est sans doute moins la philosophie qu'une certaine rencontre entre philosophie et religion dans la société musulmane, peut-être même l'idée, certes non exprimée comme telle, d'une *philosophie islamique*³⁹. » Dans son *Tahâfut al-falâsifa*⁴⁰, il développe une argumenta-

36. Qui a lui-même vécu et enseigné à Alexandrie, semble-t-il, après son départ de l'Académie, un siècle avant Philon.

37. Voir, notamment, le livre II de l'*Adversus gentes* d'ARNOBE (la première édition moderne de cet ouvrage date de 1530; Bayle y a vu l'inspiration lointaine du « pari de Pascal ») et le livre III des *Divinae institutiones* de LACTANCE (qui se réfère explicitement aux *Academica* de CICÉRON).

38. Composé en 386, c'est son premier véritable ouvrage. Pour une lecture comparée de Lactance et d'Augustin, voir *Cicero scepticus, op. cit. supra* n. 27, p. 26-32.

39. Alain de LIBERA, *La Philosophie médiévale*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 121.

40. Voir Henri CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 257 : « Le sens du mot *tahâfut* comporte plusieurs nuances. On a traduit par effondrement, écroulement, destruction (*præcipitatio, ruina*), plus récemment par « incohérence », terme qui reste trop abstrait et statique. En fait l'état signifié par ce nom verbal (6^e forme en grammaire arabe, impliquant l'idée d'une réciprocité s'exerçant entre les différentes parties d'un tout) se pourrait traduire au mieux ici par "auto-destruction" des philosophes. » Voir également Roger ARNALDEZ : « Les grands traits de la pensée et de l'œuvre de Ghazâlî », in *Ghazâlî, la raison et le miracle*, table ronde de l'UNESCO, 9-10 déc. 1985, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987, p. 7-8 : « Le but de l'argumentation de Ghazâlî dans le *Tahâfut al-falâsifa*, qu'on qualifie parfois, avec Averroès, de théologique et non de philosophique, c'est uniquement de montrer l'inconsistance des propos tenus par les philosophes, de telle sorte qu'ils s'écroulent d'eux-mêmes. C'est d'ailleurs le sens du mot *tahâfut* : l'écroulement des parties d'un édifice les unes sur les autres. L'essentiel est de rétablir la santé du croyant, de la mettre à l'abri du prestige du discours philosophique, de lui rendre la certitude de la foi. »

tion originale où, notamment, la pensée d'Aristote se trouve retournée contre elle-même, sa dialectique contre ses prétentions à la preuve démonstrative. Ironiquement encore, ce traité sceptique ne sera connu hors du monde musulman que par des traductions latines et hébraïques au XIV^e siècle du *Tahâfut al-Tahâfut* d'Averroès qui visait à en être la réfutation philosophique...

— À peu près à la même époque que Ghazâlî, le poète Juda Ha-Lévi (1075-1141), dans sa défense passionnée de la religion judaïque — intitulée *Livre de la démonstration et de la preuve en faveur de la religion méprisée*, plus connu sous le nom de *Kuzari* ou *Khazari* —, procède à un semblable retournement sceptique de la philosophie contre elle-même. Le rabbin Hasdai Crescas, au début du XV^e siècle, adopte la même démarche contre les tentatives de « philosophie juive » de Maïmonide, Gersonide, etc.

— Divers courants sceptiques se manifestent au XIV^e siècle à Paris et à Oxford, au détour des enseignements de Guillaume d'Ockham, Grégoire de Rimini, Nicolas Oresme, Jean de Mirecourt, Nicolas d'Autrecourt, Pierre d'Ailly, etc.⁴¹. Il s'agit d'un scepticisme essentiellement dialectique, faisant feu de tout bois : Cicéron, peut-être parfois Sextus, traductions de Ghazâlî, usage, décalé, de la topique et de la rhétorique d'Aristote, nouveaux outils logiques (théorie des « *consequentia* ») et pédagogiques (« *disputationes de parviso* »), etc. Son point de départ est une fois encore religieux : il est à rechercher dans le raidissement de l'Église, ses condamnations de la fin du XIII^e siècle contre l'« averroïsme latin » (en fait, l'influence grandissante de la philosophie gréco-arabe dans l'Église et l'Université). Mais, chez certains penseurs comme Oresme, il prend aussi une tournure zététique et empirique, favorisant les hypothèses les plus audacieuses sur le monde physique ou social, voire des formes d'expérimentation imaginaire ou de « probabilisme »...

On pourrait multiplier les références, mais celles-ci suffisent, me semble-t-il, pour établir que, pendant quinze siècles, il y a eu moins la continuité d'une tradition sceptique qu'une série de coups de boutoir d'une pensée religieuse multiforme, trouvant ses armes antiphilosophiques dans l'arsenal sceptique déjà constitué ou travaillant à le renouveler, avec parfois peut-être — en tout cas nettement au XIV^e siècle — des effets libérateurs pour une recherche empirique⁴². Dans cette perspective, le néo-

41. Voir les études pionnières de l'abbé Konstanty MICHALSKI, regroupées in *La Philosophie au XIV^e siècle. Six études*, Francfort, K. Flaschar, 1969, et la discussion qu'en propose C. B. SCHMITT, *op. cit. supra* n. 27, p. 8-9; voir, aussi, Paul VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Âge. Lire Duns Scot aujourd'hui*, Albeuve, Paul Castella, 1987, p. 217-224.

42. Qui ne se cristallise pourtant pas alors en une « nouvelle science » : le triomphe de l'aristotélisme chrétien dans les universités, pour être tardif (seconde moitié du XIV^e siècle), n'en est pas moins quasi total.

scepticisme de la Renaissance apparaît, en un certain sens, comme un coup de boutoir supplémentaire ou comme la énième réitération d'un même geste religieux fondateur; mais le contexte de « crise » n'étant pas le même, les effets en seront d'une tout autre ampleur historique.

IV. — SCEPTICISME, RELIGION ET POLITIQUE

Popkin soutient dans son livre que les sceptiques des xvi^e et xvii^e siècles — contrairement à Hume au xviii^e siècle, par exemple — ne sont pas des incroyants, mais des esprits religieux. Il insiste même à plusieurs reprises, et après lui ses commentateurs, sur le lien étroit entre néo-scepticisme et Contre-Réforme catholique. Mais l'image qui ressort de l'ensemble de l'ouvrage est plus complexe, puisqu'elle dégage trois vecteurs religieux très distincts du néo-scepticisme : un courant important de la Contre-Réforme catholique, en effet, mais aussi un courant protestant libéral et enfin un courant juif, plus exactement marrane.

Il y a bien d'abord un *scepticisme catholique*, dont Popkin suit la trace chez Érasme, chez les traducteurs de Sextus, chez Montaigne, Sanches et Charron, dans le groupe dit des « libertins érudits » (Gabriel Naudé, François de La Mothe Le Vayer, Gui Patin...), chez Jean de Silhon, d'une certaine manière chez Mersenne, Gassendi ou Pascal, chez Huet, etc.

Sans revenir sur des faits solidement établis, deux problèmes persistent au sujet de ce courant très influent. Ce scepticisme-là, premièrement, ne caractérise pas en bloc l'Église catholique de l'époque; il s'oppose au contraire violemment à d'autres tendances de la Contre-Réforme, philosophiquement aristotéliennes ou stoïciennes ou, plus tard, cartésiennes, etc. Popkin lui-même le montre en détail⁴³.

Le conflit traverse même les groupes les mieux identifiés du catholicisme : ainsi en France, parmi les jésuites, les sympathies « pyrrhoniennes » de Juan Maldonado ou de Nicolas Caussin (via Montaigne et Pierre Charron) font contraste avec la virulence du père François Garasse contre le « libertinage sceptique ». La *Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne*, publiée à grand fracas par ce dernier en 1625, lance la première charge *catholique* contre le scepticisme⁴⁴. C'est

43. Voir Notamment, *HS*, chap. vi, p. 159-178.

44. Le scepticisme plus tardif de jésuites comme les pères Daniel et Hardouin a un autre sens, bien marqué par Bruno NEVEU, dans son ouvrage *Érudition et religion aux xvi^e et xviii^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, chap. « Sur l'étonnant "pyrrhonisme historique" du père Hardouin », p. 179 : « Les jésuites renoncent insensiblement au rôle grandiose assigné par leur fondateur, la réconciliation, la synthèse entre révélation et savoir humain, pour assumer la fonction, infiniment moins irénique et toute négative, de gardiens sourcilleux d'une

contre cet ouvrage, aussi confus qu'ambitieux, que se dresse Jean Duvergier de Hauranne (Saint-Cyran), l'ami de Jansénius, le premier inspirateur de Port-Royal : il lui oppose un énorme pamphlet et parvient même à le faire condamner par la Sorbonne. À la suite de Jean Orcibal, Popkin souligne : « Cette lutte contre Garasse joua un rôle déterminant dans le développement du jansénisme en France ; elle déclencha peut-être même la croisade janséniste⁴⁵. »

Pascal retrouve d'une certaine manière l'inspiration du fondateur du jansénisme lorsqu'il se propose de tirer de l'« Apologie de Raymond Sebond » une arme de guerre pour son projet apologétique⁴⁶, mais le groupe janséniste n'est pas plus unifié sur ce point que son adversaire jésuite : Pascal se heurte en l'occurrence, au sein même de Port-Royal, à l'incompréhension de ses amis augustiniens orthodoxes (Sacy) ou cartésiens (Arnauld)...

Une seconde question, très épineuse, est celle de la sincérité de ce catholicisme-là — souvent suspect dans l'historiographie française, depuis Henri Busson, René Pintard, etc. Toutes les déclarations de Montaigne, Charron, Naudé, La Mothe Le Vayer, Gassendi... (pour ne pas parler de Mersenne ou, *a fortiori*, de Pascal) vont, certes, dans le même sens : refus du « dogmatisme calviniste », fidélité à l'Église catholique. Mais nous ne sommes pas obligés aujourd'hui de prendre leurs propos publics pour argent comptant. Nous devons tenir compte aussi de leurs comportements parfois ambigus, de leurs fréquentations souvent compromettantes, nous pouvons leur supposer des considérations de prudence élémentaire, un solide cynisme ou, au contraire un désir d'auto-aveuglement, pour en faire des « athées clandestins »...

Popkin croit plutôt à la sincérité, sinon à une véritable ferveur, de leur catholicisme — un peu comme Lucien Febvre, en un livre fameux, croyait en la sincérité de celui de Rabelais — mais ce n'est qu'une croyance : lorsqu'il examine en détail les cas de La Mothe Le Vayer et Gassendi, il avoue une incertitude persistante : « Les données dont nous disposons concer-

orthodoxie romaine qui les sacrifiera, le temps venu, sur l'autel des Lumières. » Voir *ibid.*, p. 57-58 et 377-379.

45. *HS*, p. 162. Le jugement de Saint-Cyran sur Charron est très significatif, voir *HS*, p. 163-164 : « Parlant de la position de Charron à une étape avancée de son second volume, Saint-Cyran expliquait qu'il ne connaissait pas les ouvrages de Charron, qu'il n'avait pas encore lus, lorsqu'il les vit traités par Garasse d'œuvres les plus impies et les plus athées de tous les temps. Comme Garasse n'apportait guère de preuves convaincantes pour étayer sa description, Saint-Cyran se procura un exemplaire de l'ouvrage ainsi dénoncé et découvrit que, contrairement à ce que prétendait Garasse, la position du pyrrhonien catholique était aussi intelligente que saine et méritait les louanges et l'estime qu'elle avait reçues des meilleurs penseurs catholiques français, tel l'éminent cardinal Du Perron. »

46. Voir l'*Entretien avec monsieur de Sacy*, texte original rétabli par Pascale MENGOTTI et Jean MESNARD, Paris, Desclée De Brouwer, 1994, notamment p. 99-110.

nant la vie et les opinions de l'ensemble des prétendus *libertins érudits* sont philosophiquement et psychologiquement compatibles tant avec l'interprétation qui opte pour leur sincérité qu'avec l'interprétation contraire⁴⁷. »

En l'absence de données nouvelles pour lever une telle incertitude (mais comment « sonder les reins et les cœurs »?), je remarquerai plutôt l'ancrage *politique* très affirmé de ces sceptiques — plus ou moins — catholiques : il s'agit de protégés de Richelieu et de Mazarin, de conseillers des princes, au moins en puissance, et leur religion a toujours à tout le moins quelque chose de « civique », même si elle ne se réduit pas à cette dimension... Leur « profil » est semblable, par certains traits, à celui d'un Nicolas Oresme ou même d'un Ghazâlî — ou encore du protestant Pierre Bayle (à la foi, elle aussi, très controversée), défendant dans son exil le principe d'une monarchie tolérante, contre le fanatisme de certains de ses coreligionnaires. On serait tenté de parler à leur sujet d'un conservatisme « éclairé », « avec une pensée de derrière la tête », creusé d'indépendance d'esprit et d'indifférence aux préjugés. Peut-être ces hommes, plus que « sincères » ou « cyniques », sont-ils avant tout des ironistes, vis-à-vis du religieux comme du politique, vis-à-vis surtout de l'articulation — toujours indispensable, toujours périlleuse — du religieux au politique...

Popkin reconstitue ensuite les linéaments du *scepticisme protestant libéral*, à partir de Michel Servet et Sébastien Castellion, jusqu'à William Chillingworth, Hugo Grotius, Joseph Glanvill, John Wilkins, John Tillotson, etc. Il distingue soigneusement ce courant du précédent, examine sa physionomie particulière⁴⁸; il a préfacé le livre de Henry Van Leeuwen, qui lui est entièrement consacré⁴⁹, et reconnaît son importance historique, dans la lutte pour la tolérance religieuse comme dans la création de la Royal Society et l'essor de l'expérimentation scientifique. Il garde cependant à son égard une certaine réserve, exprimée tout en demi-teintes dans ce passage de *The High Road to pyrrhonism* :

« Tout au long du XVII^e siècle, les grands théologiens anglicans William Chillingworth, l'archevêque John Tillotson, l'évêque John Wilkins (fondateur de la Royal Society) et l'évêque Edward Stillingfleet avaient proposé une réponse de bon sens au scepticisme élevé contre eux par leurs opposants politiques et au scepticisme qu'ils voyaient surgir de la révolution cartésienne en philosophie. Ils avaient tous admis qu'en un sens fondamental le défi sceptique à la connaissance humaine ne pouvait être relevé; qu'on ne pouvait établir que les prétentions à un savoir humain quelconque ne pussent être fausses ni que

47. *HS*, p. 153.

48. Par ex., in *HS*, p. 42-50 et 198-200, et également in *The High Road to pyrrhonism*, *op. cit. supra* n. 3.

49. Henry VAN LEEUWEN, *The Problem of certainty in English thought 1630-1690*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963.

des êtres humains possédassent un quelconque savoir infaillible. Pourtant, en dépit de cela, insistaient les théologiens anglicans, les gens en fait ne doutent pas de tout et semblent posséder une information et des principes adéquats pour les affaires de la vie, suffisamment adéquats pour le développement des sciences, le développement de la religion et l'érection de normes juridiques. Si l'on examine pourquoi des hommes raisonnables ne sont pas dans un doute complet, on peut trouver les bases d'une sorte de philosophie, mais qui ne conviendrait pas à un Descartes, un Spinoza, un Leibniz ou un Malebranche, en ce qu'elle ne prétend pas être fondée sur des premiers principes évidents ni répondre aux problèmes sceptiques fondamentaux. Mais ce serait une philosophie qui représenterait les croyances dont les gens vivent. Les théologiens anglicans n'étaient pas mus par un désir de consistance ou de certitude ultime, mais s'appuyaient sur la plausibilité et un degré de certitude approprié à chaque cas. Ils trouvaient dans l'examen des croyances du sens commun un guide suffisant pour la solution des problèmes humains. Tandis que des chercheurs passionnés comme Pascal étaient conduits au fidéisme et au mysticisme pour satisfaire leur désir ardent d'une complète certitude, les Anglicans développaient une tiède troisième voie entre scepticisme et dogmatisme et essayaient de greffer leur version latitudinaire du christianisme sur la base des évidences du sens commun et des découvertes scientifiques et de montrer que leur homme raisonnable ne pouvait être tenté par l'infaillibilité catholique, le déisme dogmatique ou l'athéisme spinoziste⁵⁰. »

D'où viennent donc les réserves de Popkin à l'égard de ces honnêtes hommes, aux mérites historiques aussi incontestables ? C'est que leur « bon sens » même, leur « *reasonableness* », les empêche de prendre la mesure du « défi sceptique » ; ils n'ont ni la consistance philosophique d'un Hume, ni la vigueur religieuse d'un Pascal ou d'un Kierkegaard. Un des chevaux de bataille préférés de Popkin est ainsi son refus de l'inscription de Hume dans cette « tiède troisième force », comme de la filiation « empiriste » Bacon — Locke — Berkeley — Hume, considérée comme évidente par toute une historiographie anglo-américaine :

« Les vues de Hume se liaient au moins autant à la tradition sceptique française et aux débats français sur le scepticisme qu'à la prétendue tradition empirique britannique. Je prétendrais même maintenant que la tradition empirique britannique court réellement depuis Locke jusqu'à (via la traduction française de Locke) Voltaire, Condillac et les Lumières françaises, avant de revenir en Angleterre comme une doctrine majeure⁵¹. »

50. *The High Road to pyrrhonism*, *op. cit. supra* n. 3, p. 62-63.

51. *IA*, p. 133. Voir également les études « Did Hume ever read Berkeley? », « So Hume did read Berkeley », etc., repr. in *The High Road to pyrrhonism*, *op. cit. supra* n. 3. Popkin conteste également l'« évidence » d'une filiation de Hume à Condorcet, généralement retenue à la suite des hypothèses de l'historien Keith Michael BAKER : voir l'article « Condorcet and Hume and Turgot », in *Condorcet Studies II*, New York, Lang, 1987 et sa recension par Éric BRIAN, « Études récentes sur Condorcet », *Revue de synthèse*, IV^e S., 3-4, juil.-déc. 1988, p. 521.

Il y a en dernier lieu, et c'est un apport notable de Popkin — affirmé d'une manière encore discrète dans *l'Histoire du scepticisme*, pour mieux s'épanouir dans son œuvre ultérieure — un *scepticisme juif* ou crypto-juif, en l'occurrence chez des penseurs marranes, ces juifs originaires de la péninsule ibérique qui ont survécu à l'Inquisition en se convertissant extérieurement au christianisme et qui, au fond, ne sont ni tout à fait juifs, ni tout à fait chrétiens. Popkin a consacré une grande partie de ses travaux depuis trente-cinq ans à ces marranes qui, sceptiques ou non, ont joué selon lui un rôle décisif dans l'élaboration de la pensée moderne. Dans son autobiographie, il raconte quel a été ici son point de départ, à l'occasion d'un séjour dans le sud-ouest de la France :

« J'avais commencé à explorer et à considérer pourquoi quatre sceptiques précoces — Montaigne, son cousin Francesco Sanches, le jésuite Juan Maldonado et Pedro de Valencia — tous d'origine hispanique et descendants de juifs convertis de force au christianisme, furent ceux qui firent du scepticisme une question vivante à la fin du xvi^e siècle⁵². »

Avec les encouragements de Norman Cohn, il s'est ensuite intéressé au sens de l'année 1492, au personnage de Christophe Colomb et à son éventuel marranisme. Il a présenté les résultats de ses enquêtes notamment au Centre de la Renaissance à Tours en 1964 :

« J'essayai de présenter un aperçu de mes recherches sur les marranes, pour montrer qu'ils développèrent des théories pour donner un sens à leur situation — des théories allant du mysticisme au rationalisme et au scepticisme. Une partie de ma thèse était que des intellectuels qui étaient soit des réfugiés d'Espagne soit des descendants de réfugiés ou de victimes de l'Inquisition, dont beaucoup s'établirent et rayonnèrent en France, avaient créé les nouvelles perspectives de la Renaissance française. Parmi les gens dont je discutais il y avait Montaigne, son cousin Francesco Sanches, Jean Bodin, Étienne de La Boétie, Michel Servet, Michel de L'Hospital et Michel Nostradamus⁵³. »

52. *IA*, p. 117.

53. *IA*, p. 131. Le texte complet de la conférence de Tours : « L'inquisition espagnole et la diffusion de la pensée juive dans la Renaissance », trad. par Jacques ROGER, a été publié dans *Sciences de la Renaissance*, Colloque international d'études humanistes, Tours, 1964, Paris, Vrin, 1973, vol. 27, p. 49-66. Parmi les marranes réels ou supposés, Popkin cite également sainte Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix et — d'une manière moins inattendue — Isaac La Peyrère et Spinoza, auxquels il a consacré de nombreuses études, en dehors des derniers chapitres de *l'Histoire du scepticisme*. Ces recherches « marraniques » ont quelque chose de désagréablement obsessionnel et pourraient conduire à une sorte de délire antisémite à l'envers, mais Popkin nous invite au moins à considérer *une* des sources possibles de la pensée moderne et il faut prendre en compte son goût de la provocation qui le conduit de la même manière à rechercher les sources du sionisme chez... des millénaristes chrétiens ! Voir *IA*, p. 142 : « Il est devenu clair pour moi que le sionisme était un projet chrétien bien avant qu'il ne devienne acceptable pour les juifs eux-mêmes, et que son succès comme projet juif est dû

V. — SCEPTICISME ET NOUVELLE SCIENCE

Un corrélat — il ne faut pas dire trop vite, un effet ou une conséquence — de la « crise » de la Renaissance est l'avènement de la fameuse « Révolution scientifique⁵⁴ ». Celle-ci est associée généralement, soit à la reviviscence d'anciennes pensées (atomisme issu de Démocrite, platonisme et néoplatonisme, divers ésotérismes...), soit à des philosophies nouvelles (empirisme anglais — de Bacon à Boyle, Newton et autres fondateurs de la Royal Society —, métaphysique cartésienne). Le livre de Popkin a pour originalité de mettre en évidence, parmi les pionniers de la Révolution scientifique, l'existence d'un courant proprement sceptique, plus exactement d'une variété de « scepticisme constructif ou modéré⁵⁵ ». L'importance d'un tel courant a été longtemps méconnue en France, toute l'attention s'étant polarisée sur la figure, certes exceptionnelle, de Descartes⁵⁶ et les débats ultérieurs cartésianisme/newtonianisme. Or — et c'est là que Popkin se montre le plus pleinement provocateur — il s'agit d'un courant essentiellement *français*, qui s'épanouit dans les œuvres de deux contemporains de Descartes, Marin Mersenne et Pierre Gassendi⁵⁷. Étouffé à la naissance en France par la grandiose métaphysique cartésienne, il n'a guère été pris en considération (et encore, d'une manière assez inavouée) que par

en partie au soutien chrétien. En Israël j'ai trouvé que l'étrange prévalence actuelle du fondamentalisme américain et européen avait un sens historique parfaitement clair, tout comme la dangereuse alliance émergeant entre les fondamentalistes américains et l'aile droite religieuse des juifs sionistes se préparant ensemble pour l'Armageddon et le Royaume messianique. »

54. Avant d'être employé au pluriel, avec le succès et l'*hybris* que l'on sait, par Thomas Kuhn, le terme de « Révolution scientifique », au singulier, désignait classiquement (depuis au moins Fontenelle, comme l'a montré Maurice Clavelin) l'apparition brutale fin *xvi*^e-début *xvii*^e siècle d'une « nouvelle science mathématico-expérimentale » sur les ruines de la science aristotélicienne.

55. Selon le titre du chapitre VII. Voir *HS*, p. 179 : cette variété de scepticisme se caractérise comme recherche d'une « théorie capable tout à la fois d'accepter le coup porté par les sceptiques à la possibilité d'un savoir humain composé de vérités nécessaires concernant la nature de la réalité et de permettre l'existence d'un savoir moins ambitieux composé de vérités probables ou convaincantes concernant les apparences ».

56. Jusqu'aux recherches du père Lenoble, par exemple, Mersenne n'était guère que « le minime, très minime » correspondant de Descartes...

57. Si Popkin étudie bien la genèse de ce courant, son esquisse à partir de Sanches notamment, on peut regretter qu'il ne parle pas des élaborations théoriques relevant d'une inspiration semblable, comme celles de Roberval ou de Mariotte. Voir Edme MARIOTTE, *Essai de logique*, suivi de l'écrit intitulé *Les Principes du devoir et des connaissances humaines*, attribué à Roberval, Paris, Fayard, 1992.

les antimétaphysiciens anglais de la fin du XVII^e siècle⁵⁸, pour ne retraverser la Manche, avec Voltaire et d'autres, que sous la forme exotique du newtonianisme...

La première figure marquante du « scepticisme constructif », selon Popkin, est le médecin marrane Francesco Sanches (ou Sanchez, 1552-1623), réfugié à Toulouse. Dans ses œuvres philosophiques, et notamment le *Quod nihil scitur*, publié en 1581, il procède à une critique en règle de la science aristotélicienne, de ses définitions, de ses démonstrations, de sa recherche des causes, en se référant explicitement à la tradition du scepticisme académique : « Sanchez signe des mots de "Carneades philosophus" une lettre adressée au mathématicien Clavius et parlant des problèmes posés par la recherche de la vérité dans les domaines de la physique et des mathématiques⁵⁹. » Une science véritable, selon Sanches, devrait délaisser abstractions et chimères pour une compréhension, donnée d'une manière intuitive et immédiate dans l'expérience, des choses singulières. Mais :

« Les hommes ne pouvaient aboutir à la science des objets connus un par un. La faute en était à la nature des objets et à la nature humaine [...] Sanches concluait que le seul savoir significatif véritablement scientifique ne pouvait être atteint. L'homme pouvait tout au plus avoir une connaissance limitée et imparfaite de certains objets que l'observation et le jugement présentaient à son expérience. Malheureusement, peu d'hommes de science utilisaient l'expérience et peu de gens savaient comment user de leurs jugements⁶⁰. »

Marin Mersenne (1588-1648) est la seconde figure majeure du « scepticisme constructif ». Comme apologiste, il ne se rattache pourtant nullement à l'influent courant du « pyrrhonisme chrétien » issu de Montaigne et Charron : il voit au contraire dans le scepticisme de ces derniers un danger mortel pour la religion et publie, par exemple à Paris, en 1625 un énorme ouvrage polémique, *La Vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*. Mais ce titre même indique ce qui sépare une telle polémique de celle d'un Garasse à la même époque :

« Mersenne essaya d'apporter une nouvelle réponse aux arguments pyrrhoniens : il chercha à démontrer que même si les arguments des sceptiques ne pouvaient être réfutés nous pouvions disposer d'un type de savoir indubitable et suffisant à notre vie terrestre. Ce type de savoir n'était pas celui qu'avaient cherché les dogmatiques ; il ne parvenait pas à la véritable nature des choses :

58. Qui s'appuyaient, certes, également sur une tradition spécifiquement anglaise, dont Popkin parle brièvement (p. 198-199, à propos de Chillingworth) et qui est étudiée davantage dans le livre de H. VAN LEEUWEN, *op. cit. supra* n. 49.

59. *HS*, p. 78, note. Sanches connaissait aussi, semble-t-il, les textes de Sextus.

60. *HS*, p. 77-78.

c'était plutôt un ensemble de renseignements portant sur les apparences et d'hypothèses et de prédictions portant sur les liens existant entre les événements et les expériences à venir⁶¹. »

Mersenne oppose au pyrrhonisme destructeur la *vérité des sciences*, c'est-à-dire des nouveaux savoirs mathématico-expérimentaux sur la nature et même sur l'homme⁶². Il consacre effectivement la fin de sa vie à leur pratique et à leur défense et en devient la « plaque tournante », entretenant une correspondance capitale avec les savants de toute l'Europe⁶³.

Sa réfutation du pyrrhonisme n'est pas celle de Descartes ; il ne prétend pas répondre aux doutes sceptiques sur les fondements du savoir, il exhibe un savoir positif, en voie de constitution, où nos facultés se contrôlent mutuellement : de même que nous confrontons nos raisonnements aux données de l'expérience, nous évaluons rationnellement nos sens, nos règles et nos instruments. Mersenne contourne pragmatiquement le scepticisme, comme Diogène contournait les arguments de Zénon⁶⁴. Il légitime ainsi la « nouvelle science » par ses résultats contrôlables, en renonçant à la fonder en principe ; il institue *une science sans métaphysique* :

« Mersenne avait trouvé une réponse au défi lancé par le *nouveau pyrrhonisme*, réponse qui allait avoir une histoire remarquable à une époque ultérieure. Les sceptiques avaient soulevé des doutes apparemment insurmontables concernant notre aptitude à trouver une base certaine et indubitable pour notre savoir. Au lieu de chercher à résoudre ces doutes, Mersenne essaya de sauver le savoir en montrant qu'il n'était aucunement nécessaire de découvrir les raisons d'absolument toutes les certitudes pour que le savoir fût fiable et utilisable. Le progrès scientifique n'avait pas besoin de s'appuyer sur un système métaphysique inébranlable : ce n'était donc pas parce qu'il ne reposait pas sur ce genre de base qu'il fallait le mettre en doute ou le rejeter⁶⁵. »

L'ami de Mersenne, Pierre Gassendi (1592-1655), appartenait initialement au milieu de la Tétrade, des « libertins érudits ». Pour ces fervents lecteurs de Sextus, rien ne permet de connaître la nature des choses au-delà des apparences phénoménales. Le jeune Gassendi s'attaque donc à toutes les philosophies prétendant à une telle connaissance, celle d'Aristote

61. *HS*, p. 181.

62. MERSENNE accueille avec enthousiasme le *De cive* de Hobbes en y voyant les prémisses d'une véritable « science de l'homme » : voir sa lettre à Samuel Sorbière du 25 avril 1646, citée en note in *HS*, p. 189.

63. *HS*, p. 180-181 : « C'est sans doute grâce à Mersenne plus qu'à aucun autre de ses contemporains que les découvertes scientifiques remarquables de son époque attirèrent l'attention et furent reconnues. »

64. Cf. Robert LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943, p. 32.
65. *HS*, p. 190.

d'abord⁶⁶, mais aussi bien celles des platoniciens, des naturalistes de la Renaissance, puis de Descartes, qui devient sa principale cible⁶⁷. Mais, au contact de Mersenne et de son cercle, Gassendi évolue vers la « nouvelle science » et apporte une contribution originale au « scepticisme constructif » :

« Gassendi se refusait à conclure que notre incapacité à connaître la nature essentielle des choses nous limitait à la connaissance des choses que nous percevions et de leurs traits réguliers. L'espace qui séparait le savoir au sens dogmatique des apparences et des signes suggestifs des pyrrhoniens était occupé par le savoir scientifique. Ce savoir reposait sur une étude attentive des apparences ainsi que sur leur interprétation et leur explication rationnelle [...] L'explication scientifique (qui se jouait pour Gassendi dans les termes d'une théorie atomistique) expliquait donc l'expérience que nous faisons par l'intermédiaire des sens, mais ne nous disait rien quant à la nature des choses en elles-mêmes, sinon comment elles nous apparaissaient⁶⁸. »

L'apport de Gassendi à la science et à la philosophie, souvent purement et simplement ignoré, est controversé même parmi les connaisseurs. Koyré a ainsi fait preuve à son égard d'une cruauté bien connue⁶⁹. Le jugement de Popkin me semble singulièrement plus équilibré :

« Quelles qu'aient été ses limites, Gassendi peut-être plus encore que Mersenne avait accompli une des révolutions les plus importantes des Temps modernes en séparant les sciences de la métaphysique [...] Il remplaça la conception qui envisageait la « nouvelle science » comme une image juste de la nature par une conception qui en faisait un système hypothétique fondé sur la seule expérience et vérifié par l'expérience⁷⁰. »

J'ai voulu donner ici un aperçu de l'originalité de l'approche qui caractérise *l'Histoire du scepticisme* dans l'étude de la crise ouvrant les Temps modernes, de la richesse des problèmes soulevés, et des causes non fortuites de sa difficile réception en France, enracinées profondément dans l'histoire. On peut espérer que l'œuvre de Popkin soit aujourd'hui enfin lue et discutée.

Antoine GLÉMAIN

e-mail : antoine.glemain@wanadoo.fr

(mai 1995).

66. *Les Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* sont sa première publication en 1624.

67. *HS*, p. 195.

68. *HS*, p. 194.

69. Alexandre KOYRÉ, « Gassendi et la science de son temps », in *Id.*, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, 1^{re} éd. 1966, Paris, Gallimard (Tel), 1985, p. 320.

70. *HS*, p. 196-197. Cf. également, *ibid.*, p. 202 : « Le scepticisme constructif allait trouver le succès et fournir son noyau à l'attitude moderne empirique et pragmatique; nous allions reconnaître que, si nous ne pouvions pas définir de terrain absolument certain pour le savoir, nous possédions néanmoins des critères susceptibles de nous aider à évaluer la fiabilité et l'applicabilité de ce qui avait été découvert concernant le monde; mais cela ne devait advenir qu'après la montée et la chute d'un nouveau dogmatisme », celui de Descartes, évidemment.